

**T.C.
MANİSA CELAL BAYAR ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**



**DOKTORA TEZİ
İKTİSAT ANABİLİM DALI
İKTİSAT PROGRAMI**

**TALCOTT PARSONS'UN İRADECİ İKTİSADİ EYLEM
TEORİSİ VE ONA YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER**

AZİZ CAN ŞENSAZLI

**Danışman
Prof. Dr. Bünyamin DURAN**

MANİSA-2025

**AZİZ CAN
ŞENSAZLI**

**TALCOTT PARSONS' UN İRADECI
İKTİSADİ EYLEM TEORİSİ VE ONA
YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER**

2025

TAAHHÜTNAME

Bu tezin Manisa Celal Bayar Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü İktisat Ana Bilim Dalında akademik ve etik kurallara uygun olarak yazıldığını ve kullanılan tüm literatür bilgilerinin referans gösterilerek tezde yer aldığını, tamamen kendi çalışmam olduğunu, her alıntıya kaynak gösterdiğimi, tezin yazımında akademik ve etik kurallara aykırı herhangi bir yapay zekâ ve program kullanmadığımı beyan ederim.

İmza

Aziz Can ŞENSAZLI



ÖZET

Doktora Tezi

Aziz Can ŞENSAZLI

Manisa Celal Bayar Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü İktisat Anabilim Dalı

Danışman:

Prof. Dr. Bünyamin DURAN

Talcott Parsons yalnızca bir sosyolog değil, aynı zamanda disiplinlerarası bir yaklaşımı benimseyen özgün bir düşünürdür. Onun sosyoloji alanında başlattığı çalışmalar; psikoloji, ekonomi ve siyaset bilimi gibi birçok sosyal bilim alanında öncü nitelikte değerlendirilmiştir. Özellikle iktisat disiplini içerisinde uzun yıllar hâkimiyet kurmuş olan faydacı düşünceye yönelik eleştirileri, bireyin indirgemeci yaklaşımlarla tanımlanmasının yetersizliğini gözler önüne sermesi açısından dikkate değerdir. Parsons'a göre birey, yalnızca maddi çıkar ve haz temelli bir varlık değil; aynı zamanda etik, ahlaki, hoşgörülü ve "iyi olma" hâlleriyle de anlam kazanan çok boyutlu bir özneliktir.

Bu çalışmada, Parsons'ın düşünce dünyasının oluşumunu etkileyen biyografik ve entelektüel evrelerden yola çıkılarak, bireyin iktisat bilimi içerisindeki konumu, düşünürün yaklaşımı doğrultusunda bütüncül bir bakışla ele alınmıştır. Bu çerçevede, çalışmanın odak noktasını oluşturan "irade" kavramı, hem Batı hem de Doğu düşünce geleneğindeki kuramsal yaklaşımlar ışığında detaylı biçimde incelenmiştir. Devamında, irade olgusunun modern iktisat kuramlarıyla olan ilişkisi kurulmuş, böylece yalnızca mevcut durumu tanımlamakla yetinmeyen, olması gerekeni de tartışmaya açan normatif bir çerçeve sunulmuştur. Parsons'ın irade anlayışı bu bağlamda yeniden değerlendirilmeye tabi tutulmuştur. Son olarak, Parsons'ın kuramsal çerçevesine yöneltilen eleştiriler ele alınarak kuramın sınırları ve potansiyelleri çok yönlü bir şekilde analiz edilmiştir.

Çalışmanın tamamında, nitel araştırma paradigması çerçevesinde konumlanan düşünsel (teorik) analiz yöntemi benimsenmiştir. Bu yöntemle, bireyin faydacı düşüncede olduğu gibi yalnızca ekonomik çıkarları doğrultusunda hareket eden bir varlık olarak değil; ait olduğu kültürel yapı, yetiştiği çevresel koşullar ve sahip olduğu karakteristik özelliklerle birlikte değerlendirilmesinin, günümüz iktisadi ve toplumsal sorunlarının anlaşılmasında daha gerçekçi ve dönüştürücü bir bakış açısı sunduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Talcott Parsons, faydacılık, irade, disiplinlerarası, modern iktisat
2025, 169 sayfa

ABSTRACT

PhD Thesis

Aziz Can ŞENSAZLI

**Graduate School of Education, Department of Economics, Manisa Celal Bayar
University**

Supervisor:

Prof. Dr. Bünyamin DURAN

Talcott Parsons was not only a sociologist but also an original thinker who embraced a genuinely interdisciplinary approach. His pioneering work in sociology has been influential across numerous social science disciplines—including psychology, economics, and political science. In particular, his critiques of the long-standing utilitarian paradigm within economics highlight the insufficiency of reductive accounts of the individual. According to Parsons, the individual cannot be reduced solely to a being motivated by material gain and pleasure; rather, she or he must be understood holistically, encompassing ethical commitments, moral sensibilities, tolerance, and states of well-being.

In this study, we first trace the biographical and intellectual stages that shaped Parsons's thought, then situate the individual within economic analysis from the perspective Parsons himself advocated. Central to our inquiry is the notion of “will” (volition), which we examine in depth through the lens of both Western and Eastern philosophical traditions. We then integrate this concept of will into modern economic theories, shifting the focus from merely describing existing phenomena to articulating normative ideals—thus illuminating how Parsons reconceptualizes volition in economic life. Finally, we engage with the criticisms that have been leveled against Parsons's theoretical framework, providing a multifaceted analysis of its boundaries and potentials.

Throughout the thesis, we adopt a theoretical (conceptual) analysis grounded in a qualitative research paradigm. Our findings demonstrate that viewing the individual—as utilitarian thought does—solely as an economic agent is inadequate. By incorporating the individual's cultural background, environmental context, and characteristic traits, we uncover a more realistic and transformative perspective on contemporary economic and social challenges.

Keywords: Talcott Parsons, utilitarianism, volition, interdisciplinarity,
modern economics
2025, 169 pages

ÖNSÖZ VE TEŞEKKÜR

Bir akademik çalışmanın en zorlayıcı ve aynı zamanda en öğretici yönü, yalnızca bilgi üretmek değil; bilgiye ulaşma sürecinde sabır, sebat ve eleştirel düşünceyi bir yaşam biçimi hâline getirebilmektir. Elinizdeki bu doktora tezi, uzun soluklu bir entelektüel çabanın, sorgulamanın ve disiplinlerarası bir bakış açısının ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Talcott Parsons'ın sosyal teori içindeki özgün yeri ve iktisadi düşünceye dair ortaya koyduğu yaklaşımlar, bu çalışmanın merkezinde yer almış; birey, irade ve faydacılık ekseninde yürütülen analizlerle günümüz ekonomik düşüncesine farklı bir perspektif sunulmaya çalışılmıştır.

Çalışmanın birinci bölümü Talcott Parsons'ın hayatını incelerken ikinci kısım iradecilik kavramını ele alır. Üçüncü bölümde modern ekonomide iradecilik konusu faydacılık kavramıyla karşılaştırmalı bir şekilde işlenirken dördüncü bölüm Parsons'ın iradecilik kavramına bakışını ele alır. Son bölümde de düşünüre yöneltilen eleştiriler kısmı bulunmaktadır.

Bu uzun ve zorlu süreçte desteklerini her daim hissettiğim pek çok kişiye teşekkür borçluyum. Öncelikle, akademik rehberliği, titiz eleştirileri ve değerli katkılarıyla tez sürecime yön veren danışmanım Sayın Prof. Dr. Bünyamin Duran'a en içten teşekkürlerimi sunarım. Gerek teorik derinliği gerekse yönlendirmeleriyle bu çalışmanın şekillenmesinde büyük rol oynamıştır.

Ayrıca, akademik yaşamım boyunca bilgi ve deneyimlerini benimle cömertçe paylaşan değerli hocalarıma; tüm bu süreçte bana anlayışla ve destekleyici şekilde tavır takınan çalışma arkadaşlarıma, bu yolculuğa tek başıma çıktıktan sonra bana eşlik etmeye başlayan, sabrı ve anlayışıyla beni destekleyen, her daim yanımda olan eşim Çiğdem KÖKER ŞENSAZLI'ya aynı zamanda bu süreçte aramıza katılan oğlum Emir Asaf ŞENSAZLI'ya; ve bu sürecin manevi yükünü birlikte taşıdığım her birisinin ismini tek tek yazamayacak kadar çok olan dostlarıma can-ı gönülden teşekkür ederim.

Bu çalışma, yalnızca bir akademik gerekliliği yerine getirmekten öte, düşünsel bir arayışın ve insanı anlamaya yönelik bir çabanın somutlaşmış hâlidir. Umuyorum ki, bu tez hem iktisat disiplini içerisinde hem de sosyal bilimlerin genelinde farklı düşüncelere kapı aralayacak bir katkı sağlayabilir.

Aziz Can ŞENSAZLI

Manisa, 2025

ŞEKİLLER DİZİNİ

	Sayfa
Şekil 1. Birim Fiili Oluşturan Unsurlar	110
Şekil 2. Sübjektif Açıdan Eylem	110
Şekil 3. AGİL Şeması – Mübadele İlişkileri	117



TABLÖLAR DİZİNİ

	Sayfa
Tablo 1. Yeniden Üretim Süreçleri Bozulduğunda Kriz Belirtileri	88
Tablo 2. Parsons'ın Kontrol Hiyerarşisi ve Telik Sistem	94
Tablo 3. Siberetik Teori / Siberetik Yasa	95
Tablo 4. İnsanlık Durumunun Genel Paradigması	97
Tablo 5. AGİL Şeması – Toplumsal Sistem Fonksiyonları	118
Tablo 6. Hayat Evreni ve Sosyal Sistem	126
Tablo 7. Toplumun Başlıca Fonksiyonel Alt Sistemleri	128



İÇİNDEKİLER

ÖZET	I
ABSTRACT	II
ÖNSÖZ VE TEŞEKKÜR	III
ŞEKİLLER DİZİNİ	IV
TABLolar DİZİNİ	V
İÇİNDEKİLER	VI
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

TALCOTT PARSONS'IN HAYATI, PARSONS'IN DÜŞÜNCESİNDE ETKİLİ OLAN DÜŞÜNÜRLER VE PARSONS'IN MODERN İKTİSAT SOSYOLOJİSİNE ETKİSİ

1.1. TALCOTT PARSONS'IN HAYATI	6
1.2. PARSONS'IN DÜŞÜNCESİNDE ETKİSİ OLAN DÜŞÜNÜRLER	9
1.2.1. Emilé Durkheim	9
1.2.2. Georg Simmel	11
1.2.3. Vilfredo Pareto	13
1.2.4. Immanuel Kant	15
1.2.5. Max Weber	18
1.2.6. Alfred Marshall	25
1.3. PARSONS'IN MODERN İKTİSAT SOSYOLOJİSİNE ETKİSİ	33
1.3.1. Modern İktisat Sosyolojisinin Ana Akım İktisattan Farklılıkları	34
1.3.2. Parsons'ın Modern İktisat Sosyolojisine Katkıları	35
1.3.3. Toplumsal Eylem Teorisi ve Ekonomik Davranışlar	36
1.3.4. Parsonyen (Parsonian) Paradigma ve Modern İktisat Sosyolojisi	36

İKİNCİ BÖLÜM

GENEL OLARAK İRADECİLİK

2.1. GENEL OLARAK İRADECİLİK DÜŞÜNCESİ	38
2.1.1. İrade Kavramı ve Tarihsel Gelişimi	38
2.1.2. Dinlerde İrade	40
2.1.3. Antik (Eski) Yunan'da İradecilik	42
2.1.5. Aristo ve İrade Kavramı	47
2.1.6. İslami Gelenekte İradecilik	49
2.1.7. Farabî'de Akıl-İrade-Ahlak	50

2.1.8.	Hristiyanlık Geleneğinde İradecilik	53
2.2.	Modern Batıda İradecilik	54
2.2.1.	Kant'ta Akıl-İrade-Ahlak	55
2.2.1.1.	İyi İrade	56
2.3.	Nörobilimde Özgür İrade Tartışmaları	60
2.3.1.	Özgür İrade Kavramı ve Alfred Mele'nin Yaklaşımı	61
2.3.1.1.	Nörobilim ve İktisadi Karar Alma Süreçleri	63
2.3.2.	Nörobilimsel Bulguların İktisadi Davranışlara Yansımaları	63
2.3.3.	Mele'nin Düşünceleri Işığında İktisadi Özgür İrade	64
2.4.	İktisadi Eylemlerde Özgür İradenin Rolü	65
2.4.1.	Tüketici Davranışları ve Özgür İrade	65
2.4.2.	Piyasa Koşullarında Bireysel Özerklik	65
2.4.3.	İktisadi Kararlarda Özgür İrade ve Rasyonellik	66
2.5.	Özgür İrade ve İktisadi Politikalar	66

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MODERN EKONOMİDE İRADECİLİK

3.1.	Faydacılık Kuramının Tarihsel Gelişimi	68
3.1.1.	Jeremy Bentham ve Faydacılığın Temelleri	69
3.1.1.1.	Bentham'ın İrade Anlayışı	70
3.1.1.2.	Bentham'ın Faydacılık Teorisinin Etkileri	71
3.1.2.	John Stuart Mill ve Niteliksel Faydacılık	71
3.1.2.1.	Mill'in Faydacılık Anlayışının Temel İlkeleri	72
3.1.2.2.	Hazların Niteliksel Ayrımı	72
3.1.2.3.	Mill'in Faydacılık Teorisinin Etkileri	74
3.1.3.	Adam Smith ve Faydacılığın Ekonomik Boyutu	74
3.1.3.1.	Smith'in Ekonomik Teorisinin Eleştirileri	75
3.1.3.2.	Smith'in Faydacılık ve Ahlaki Duygular Teorisi	76
3.1.4.	Neo Klasik Düşüncede Faydacılık Anlayışı	77
3.1.4.1.	Marshall ve Marjinal Fayda	79
3.1.4.2.	Marshall'ın Düşüncesinde Faaliyetler ve Fayda	80
3.1.5.	F. August von Hayek (Avusturya Ekolü) ve Faydacılık Anlayışı	82
3.1.5.1.	Hayek'in Felsefi Temelleri	84
3.1.5.2.	İradecilik ve Bireycilik	84
3.1.5.3.	Hayek'in İktisadi Eylem Anlayışı	85
3.1.6.	Faydacılık ve Ekonomik Davranış	85
3.1.6.1.	Faydacılık ve Refah Ekonomisi	86

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

PARSONS'IN İRADECİLİK TEORİSİNİN GENEL ÇERÇEVESİ

4.1. Modernleşme ve Kültürün Yeniden Üretim Süreci	87
4.1.1. Bireyselliğin Kurumsallaşması ve Sekülerleşme	90
4.1.2. Nihai Amaçlar ve Kültür Oluşumu	92
4.2. Sibernetik Teori ve Telik Sistem	93
4.2.1. Telik Eylem Sistemi	94
4.3. Kültürün Alt Sistemleri Etkileme Süreci	97
4.3.1. Kültürün Sosyal Değerler ve İdealleri Belirlemesi	98
4.3.2. Bireylerin Sosyalleşmesi	99
4.3.4. Kişilik ve Eylem Saikleri	100
4.3.5. Kültürün Kişilik Sistemi ve Bireysel Eylem Sistemi Üzerine Etkisi	101
4.4. Faydacılık ve Eleştirisi	101
4.4.1. Pozitivist Sistem	102
4.5. Parsons'ın Eylem Teorisi ve İktisadi İradecilik	104
4.5.1. Bireyin Rolü ve Toplumsal Yapı ile Etkileşim	105
4.6. Bireysel Eylem	106
4.6.1. Bireysel Eylemin İnceleme Yöntemi ve Eylemin Unsurları	107
4.6.2. Sözleşme ve Mesleki Rol	114
4.7. Alt-Sistemlerin Ekonomik Yapı ile İlişkisi: AGİL Şeması	118
4.7.1. AGİL Şeması ve Temel Bileşenlerinin Kısaca Açıklanması	119
4.7.2. Adaptasyon	119
4.7.3. Amaçlara Ulaşım	119
4.7.4. Entegrasyon	120
4.7.5. Kalıpların Korunması	120
4.8. Ekonomi ve Diğer Alt Sistemlerle İlişkisi	121
4.8.1. Para Aracının Fonksiyonları	122
4.8.2. Para – Politik Güç Benzerliği	123
4.8.3. Para ve Politik Gücün 'Hayat Evreni'yle İlişkisi	124
4.9. Etki Aracının Fonksiyonları	126
4.9.1. Alt Sistemleri Arasında İlişkiler	127
4.10. İktisadi Gelişme ve Ahlak İlişkisi	129
4.10.1. Ahlaki Temelleri Olmayan Gelişme: Araçsal Aklın Sınırları	129
4.10.2. Sibernetik Perspektiften Ahlak-Ekonomi Etkileşimi	130
4.10.3. Sibernetik Sistemlerde Normatif Kodların Yeri	131
4.10.4. Ahlakın İktisadi Gelişmeye Katkısı: Normatif Sermaye	132

BEŞİNCİ BÖLÜM

PARSONS'IN İRADECİLİK ANLAYIŞINA YÖNELİK ELEŞTİRİLER

5.1. Metodolojik Açıdan Yöneltilen Eleştiriler	133
5.1.1. Rasyonel ve Normatif Öznenin İndirgenmişliği	133
5.1.2. Tarihsellikten ve Değişimden Kopukluk	134
5.1.3. Çatışma, İktidar ve Eşitsizliğin Görünmezliği	134
5.1.4. Mikro Düzeyde Eylem ve Anlam Boyutunun Yetersizliği	134
5.1.5. Yapısal Determinizm ve Aşırı Sistem Odaklılık Eleştirisi	135
5.1.6. Çatışma Teorisi ve Konsensüs Eleştirisi	135
5.1.7. Mikro Sosyolojik Yaklaşımlar ve Bireysel Eylem Eleştirisi	136
5.2. Yapılaşma Teorisi Üzerinden Gerçekleştirilen Eleştiriler	137
5.2.1. Yapılaşma Teorisi	137
5.2.2. Giddens'in Temel Eleştirileri	139
5.2.3. Giddens'in Teorik Eleştirileri	139
5.3. Giddens'in Metodolojik Eleştirileri	141
5.3.1. Soyutlama Seviyesi	141
5.3.2. Ampirik Geçerlilik Sorunu	142
5.3.3. Bireysel ve Toplumsal Düzeylerin Yetersiz Entegrasyonu	142
5.4. Giddens'in İradecilik Eleştirisine Kant Perspektifinden Bakış	143
5.4.1. Kant'ın Düşünceleri Ekseninde İradecilik Eleştirileri	143
5.5. Aydınlanma Ekseninde Yöneltilen Eleştiriler	144
5.6. Eleştirilerin Parsons'ın İradecilik Anlayışına Etkisi	150
SONUÇ	154
KAYNAKÇA	160

GİRİŞ

Çalışmamız iktisat literatürü içerisinde geniş bir yer tutan faydacılık anlayışına eleştirel ve alternatif bir bakış açısı getirmektedir. Faydacılık anlayışının birey tasvirinin ekonomi bilimi içerisinde yeri yadsınmaz. Bu anlayışın ortaya attığı insan tasviri tarihsel süreç içerisinde her ne kadar genel kabul görmüş olsa da birçok eleştiriye de maruz kalmıştır. Gelineen noktada faydacılık akımının ortaya attığı fikirler, ekonomi bilimini yeniden düzenlemiş, farklı bir şekile sokmuş ve geri dönülmesi mümkün olmayan zararlar vermiştir.

Modern sosyal bilimlerin biçimlenişinde önemli bir dönüm noktası teşkil eden Talcott Parsons, toplumsal eylemin doğasını anlamaya yönelik geliştirdiği teorik çerçevede, iktisadi eylemi yalnızca araçsal akılcılığa indirgemeyen bütünsel bir yaklaşım benimsemiştir. Özellikle “iradeci iktisadi eylem” (voluntaristic economic action) kavramı, bireyin kararlarının yalnızca fayda maksimizasyonu gibi nicel ölçütlere göre değil; aynı zamanda kültürel normlar, toplumsal değerler ve kurumsallaşmış anlam sistemleri aracılığıyla biçimlendiğini ortaya koyar. Bu yönüyle Parsons’ın yaklaşımı, klasik faydacı düşüncenin temel varsayımlarına radikal bir eleştiri yöneltir.

Faydacılık, özellikle Jeremy Bentham ve John Stuart Mill gibi düşünürlerin öncülüğünde, bireyi haz ve acı arasında hesap yapan, rasyonel çıkar maksimizasyonu peşinde koşan bir varlık olarak konumlandırmıştır. Bu anlayış, bireyin amaçlarını önsel (verili) ve homojen varsayarak, karar süreçlerini yalnızca sonuçların beklenen fayda düzeyine göre değerlendirir. Birey, bu modelde toplumsal bağlamdan bağımsız, kendi faydasını maksimize etmeye çalışan bir özneye indirgenmiştir. Dahası, toplumun bütünlüğü de bireylerin toplam faydasının aritmetik toplamı olarak kurgulanmıştır.

Ne var ki bu faydacı yaklaşım, bireyin yalnızca hesap yapan bir varlık olmadığını, aksine anlam arayan, toplumsal bağlam içinde şekillenen ve değerlerle yön bulan bir özne olduğunu göz ardı eder. Toplumu bir birey düzeyine indirgerken, bireyler arası kültürel, tarihsel ve etik farklılıkları ihmal eder. Bu yaklaşımın merkezinde yer alan “amaç-rasyonellik” varsayımı, bireyin karar alma süreçlerinde duygular, gelenekler, toplumsal roller ya da etik sorumluluklar gibi unsurların etkisini

yok sayar. Parsons, bu indirgemeci birey anlayışına karşı çıkararak, bireyi çok boyutlu bir toplumsal aktör olarak yeniden tanımlar.

Bu noktada Max Weber'in eylem tipolojisi, Parsons'ın teorisine epistemolojik bir zemin sağlar. Weber'in “değer-rasyonel” geleneksel ve duygusal eylem türleri, bireyin anlam üretme kapasitelerini ortaya koyarken, Parsons bu çerçeveyi sistemleştirerek “iradeci eylem” anlayışına dönüştürür. Eylem, yalnızca bir sonuca yönelmiş araçsal çaba değil; aynı zamanda toplumsal sistemin içinde, normatif yönelimlerle şekillenmiş bir anlamlandırma sürecidir. İktisadi aktör, bu bağlamda yalnızca maliyet-fayda analizleriyle hareket eden değil, aynı zamanda değer çatışmaları, kurumsal beklentiler ve kültürel normlar arasında tercih yapmak durumunda olan bir faildir.

Parsons'ın yaklaşımı, bu yönüyle yalnızca klasik faydacılıkla değil, aynı zamanda modern iktisat içindeki çeşitli rasyonalite eleştirileriyle de örtüşmektedir. Örneğin Frank Knight, iktisadi kararların çoğu zaman “risk” değil “belirsizlik” (uncertainty) altında alındığını vurgulayarak, bireyin rasyonel hesap yapma kapasitesine sınırlama getirir. Parsons'ın bireyi, tam da bu belirsizlik ortamında anlam arayan ve normatif referanslara yönelen bir aktördür.

Benzer şekilde Herbert Simon'ın “sınırlı rasyonalite” (bounded rationality) kavramı, bireyin bilgiye erişim ve işlem kapasitesinin sınırlı olduğunu göstererek, faydacı birey modelini sarsar. Simon'a göre insanlar en iyi kararı değil, “yeterince iyi” olanı (satisficing) seçer. Parsons'ın bireyi de ideal tipte rasyonel olmak yerine, sosyal çevresiyle etkileşim içinde ve zaman zaman irrasyonel eğilimler sergileyen bir varlıktır. Ancak Parsons, Simon'dan farklı olarak, bu sınırlılığın yalnızca bilişsel değil, aynı zamanda kültürel ve normatif olduğunu ileri sürer.

Amartya Sen ise fayda maksimizasyonunun bireyin etik yönünü ihmal ettiğini belirtir. Özellikle “rational fools” (akıllı aptallar) kavramı üzerinden, rasyonel seçim teorisinin ahlaki sorumluluk ve sosyal bağlılık gibi boyutları dışladığını savunur. Parsons'ın yaklaşımı, Sen'in bu eleştirilerini öncelercesine, bireyin kararlarını yalnızca çıkar hesaplarına değil, içselleştirilmiş değer sistemlerine de bağlar. Böylece birey hem ahlaki hem toplumsal bir varlık olarak düşünülür.

Tüm bu kuramsal çerçeveler göz önüne alındığında, Parsons'ın iradeci iktisadi eylem yaklaşımı, bireyin rasyonalite kapasitesini indirgmeden, aynı zamanda toplumsal bütünlükle kurduğu ilişkiyi de ihmal etmeyen özgün bir kuram olarak ortaya çıkar. Bu yaklaşım, bireyi kültürel yapılar, kurumsal kalıplar ve normatif sistemler içinde konumlandırarak, modern iktisadi düşüncenin birey ve toplum tasavvuruna kapsamlı bir alternatif sunar.

Çalışmamız, Parsons'ın iradeci iktisadi eylem anlayışını klasik faydacılık ve onun modern türevleriyle karşılaştırmalı olarak incelemeyi, bu karşıtlıklar temelinde modern rasyonalite anlayışının sınırlarını sorgulamayı ve iktisadi eylemin sosyolojik boyutlarını görünür kılmayı amaçlamaktadır. Aynı zamanda Parsons'ın yaklaşımının günümüz iktisadi-sosyolojik tartışmalarına nasıl katkı sunduğu da tartışılacaktır.

Talcott Parsons bu konuda faydacılık akımı özelinde modern iktisat anlayışına interdisipliner bir yaklaşım getirerek eleştirilerini gerçekleştirmiştir. Öncelikle konuya sosyolojik olarak yaklaşan düşünür olayın oradan ekonomik disiplinlere doğru eksenini genişletmiş ve toplumsal bir sistem kurgulamıştır. Birim eylemden başlayıp daha sonra toplumsal sistem kurgulayan düşünür, düşüncelerinin temeline eylem sistemini oturtmuştur.

Modern anlamda tanımlanan aklın ontolojisi; bilimi oluşturan felsefi temeller, inanç üzerine yapılan rasyonel sorgulamalar ve özgürlüğe yüklenen yeni ve güncel anlamlar yalnızca Batı Aydınlanmasının değil günümüz dünyasının da dünya görüşlerini, varlık açıklamalarını ve yaşam biçimlerini belirleyen ana unsur haline gelmiştir.

Geçmişin bize getirdiği anlam olgusuyla şimdinin -hiper modernite çağının- getirdiği anlam olgusu çok farklıdır. Gazali, İbn-i Sina veya Farabi'nin akıl olarak; anlam olarak nitelendirdiği kavram ile Kant'ın Hegel'in ya da Hume'un akıl ve anlam dediği kavram birbirinden çok farklıdır.

Dünyayı anlamdan yoksun olarak değerlendirdiğimiz yerde bireyden herhangi bir alanda –ekonomi, iş dünyası, siyaset– ne kadar rasyonel olması beklenebilir? Bu sorunun cevabı bu çalışma içerisinde aranacaktır. İnsanın irrasyonel olmaya başladığı ya da irrasyonel yapılmaya başladığı bir çağda insanın kendisinden rasyonel olması nasıl beklenebilir? Rasyonelliğin nasıl algılanması gerekliliği ayrı bir konu olarak

karşımıza çıkmaktadır. Anlam kaymasının yaşandığı günümüzde rasyonellikte bu kaymadan nasibini almıştır.

Ekonomik süreçlerin etkisinin olmadığı ya da bu süreçlerden tam anlamıyla bağımsız herhangi bir tarih ve gelişim süreci düşünülemez. Buradan hareketle dünya tarihi boyunca yaşanan gelişmelerin hepsinde doğrudan veya dolaylı olarak ekonominin etkisi görülür.

Biz de çalışmamızda bu noktadan hareketle Talcott Parsons'ı merkeze alarak ekonomik gelişmelerin toplumun en küçük yapı taşı olan bireyin eylemleri üzerindeki etkisinden ve gelişim süreçlerinden incelememize başlayacağız. Parsons'ın kendi düşünceleri çerçevesinde kurgulamış olduğu iktisat anlayışı, modern iktisat anlayışının sorgulanmasında önemli bir kilometre taşıdır.

Çalışmamız içerisinde Parsons'ın düşüncelerini iktisadın ikinci kurucu babası olarak kabul edilen ve iktisadî matematikselleştirmiş isim olan Alfred Marshall'ın düşünceleriyle de karşılaştıracğıız. Talcott Parsons, insanı faydacılık anlayışının ele aldığı şekliyle tanımlamanın eksik hatta birçok yönüyle hatalı bir tanımlama olacağını ileri sürmüş ve insanın yalnızca iktisadî bir eylem çerçevesinde ya da düşünce olarak iktisadî düşünen bir insan olarak ele alınamayacağını ifade etmiştir.

Ona göre modern iktisat düşüncesinin ortaya koyduğu insan tasviri, gerçeği yansıtmaktan çok uzak bir tasvirdir. Düşünür tarafından oluşturulan eylem sistemi modern iktisadın insan tasvirinin eksik yönlerini tamamladığını ve daha optimal bir insan tasviri ortaya koymaktadır. Parsons'ın, Marshall'ın ve dolayısıyla modern iktisadın ortaya koymuş olduğu insan tasvirinden farkı, insanın iradesini ön plana çıkarmasıdır. Bireyin eylemlerinde irade kavramının önemine dikkat çeken düşünür bu bağlamda bireyin eylemlerindeki harekete geçirici güç sadece ekonomik yönüyle açıklanamayacağını ifade eder.

Talcott Parsons, irade kavramını ana çıkış noktası yaparak; ahlak, erdem, özgür irade gibi kavramları da ele almak gerektiğine vurgu yaparak tüm bu saydığımız kavramlarla birlikte insanın davranışlarını her yönüyle ele alabilmenin mümkün olduğuna dikkat çeker.

Çalışmamızda kullanılan yöntem, nitel araştırma paradigması çerçevesinde konumlanan düşünsel (teorik) bir analiz yaklaşımıdır. Çalışma, belirli düşünürlerin

fikirlerinin sistematik olarak incelenmesi, kavramsal düzeyde çözümlenmesi ve aralarındaki benzerlikler ile farklılıkların karşılaştırmalı bir yaklaşımla değerlendirilmesine dayanmaktadır. Tezin amacı, bu düşünürlerin belirli bir konuya ilişkin görüşlerini anlamak, aralarındaki kuramsal bağlamları açığa çıkarmak ve bunları eleştirel bir bakışla değerlendirmektir.

Bu doğrultuda, ilk olarak seçilen düşünürlerin birincil eserleri detaylı biçimde incelenmiş, ardından bu eserler ışığında temel kavramlar, varsayımlar ve kuramsal çerçeveler tahlil edilmiştir. Takiben, düşünürler arasında kavramsal düzeyde bir karşılaştırma yapılarak aralarındaki ortak noktalar, ayrışma alanları ve metodolojik yaklaşımlar belirlenmiştir. Bu yöntem, betimleyici ve çözümleyici boyutları bir arada barındırmakta; tarihsel ve kuramsal içerikleri bağlamsallaştırarak bütüncül bir değerlendirme yapılmasına olanak tanımaktadır.

Çalışmamızın ilk bölümü öncelikle Talcott Parsons'ın hayatına kısaca değindikten sonra düşünürün düşünce dünyasına etki eden olumlu ve olumsuz yönde onu etkileyen isimlerin -Weber, Kant, Simmel, Pareto, Durkheim ve Marshall- düşüncelerine yer vereceğiz.

İkinci bölümde ise iradecilik kavramına değineceğiz. Bu kavramı her yönüyle ele alarak geçmişten günümüze yaşadığı değişim ve gelişim süreci ortaya koyarak ekonomi bilimi içerisindeki yerini irdeleyeceğiz.

Üçüncü bölümde modern ekonomi anlayışı içerisinde iradecilik kavramını faydacılık kavramıyla karşılaştırmalı bir şekilde ortaya koyarak iki kavram arasındaki farklara çeşitli düşünürlerin -Bentham, Mill, Smith, Marshall ve Hayek- düşüncesi çerçevesinde detaylıca açıklanacaktır.

Dördüncü bölüm çalışmanın merkezine yerleştirdiğimiz Talcott Parsons'ın düşünceleri etrafında şekillenecektir. Onun ortaya atmış olduğu eylem sistemi, telik sistemle entegre edilme süreci bireyden topluma doğru uzanan eylem incelemesi ve bunların ahlak kavramıyla ilişkisine değinilecek ve Parsons'ın düşünce dünyası derinlemesine ele alınacak olup beşinci ve son bölümde ise onun düşüncelerine yöneltilen eleştirilere yer verilecektir.

BİRİNCİ BÖLÜM

TALCOTT PARSONS'IN HAYATI, PARSONS'IN DÜŞÜNCESİNDE ETKİLİ OLAN DÜŞÜNÜRLER VE PARSONS'IN MODERN İKTİSAT SOSYOLOJİSİNE ETKİSİ

1.1. TALCOTT PARSONS'IN HAYATI

Amerikalı sosyolog Talcott Parsons (1902-1979) 13 Aralık 1902'de Colorado Springs'de dünyaya geldi; 1914'te Parsons ailesi New York'a yerleşme kararı aldı ve New York'a yerleştikten sonra Parsons, Horace Mann Yüksekokulunda yüksek eğitim hayatına başladı. Akabinde Parsons'ın Amherst Kolejinde eğitimine devam etti. Burada Kurumsal İktisatçı olan Walton Hamilton ile felsefe alanında Clarence Edwin Ayres'in rehberliğinde "Ahlaki Düzen" ismi altında felsefe dersleri ile sosyal bilimler alanında eğitimini sürdürdü. Talcott Parsons 1924 yılında Amherst Kolejinden esasen biyoloji alanında uzman olarak mezun olmasına rağmen daha sonra ekonomi alanında yüksek lisansını yapmaya karar verdi (Parsons, 1976, s. 241; Parsons, 1970a, s. 826; Parsons, 2004, s. 10).

Parsons'ın özellikle Kant ve Veblen ile ilgili bazı dersler alması onu iktisat felsefe ve sosyolojisinde derinleşmeye yöneltti. Parsons zamanında yaygın olan faydacılık (hedonizm) dalgasına eleştirel bir tavır aldı. Parsons (1924-25) London School of Economics'te ekonomi yüksek lisansını tamamladı.

Daha sonra Parsons, doktora eğitimini 1927 yılında Almanya'nın Heidelberg Üniversitesi'nde doktora eğitimini tamamladı. Bu süreçte ünlü Alman düşünür Max Weber'den geniş ölçüde etkilendi ve onun *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* isimli eserini İngilizceye tercüme etti (<https://biography.yourdictionary.com/talcott-parsons> Erişim tarihi: 10.06.2022).

Ayrıca Max Weber'in kardeşi Alfred Weber, Heidelberg üniversitesinde Parsons'ın hocalarından biriydi. Tüm bunlara ek olarak Parsons, Weber ailesine olan hayranlığını ve ilgisini göstermek için Max Weber'in karısı Marianne Weber'in pazar günleri mutat olarak düzenlediği toplantılara iştirak ediyordu.

Ayrıca Karl Jaspers'ın vermiş olduğu Kant ile ilgili dersleri de yakından takip etti (Parsons, 1970a, s. 827, 876; Rocher, 1975, s. 3; Lackey, 1987, s. 3).

Parsons asıl yazdığı doktora tezinde sosyoloji ve iktisat arasında bir köprü kurmayı amaçlıyordu; bu yüzden tezinde 3 isim üzerine odaklandı: Sombart, Karl Marx ve Max Weber. Böylelikle Parsons, niyetini gerçekleştirme yolunda

düşüncelerini bina edeceği üç sac ayağını oluşturmuş oldu. Özellikle Sombart'ın ekonomik sistemi yani ekonomiyi sistem olarak ele alışı Parsons'ı derinden etkilemişti. Sombart'ın oluşturduğu üç ayaklı ekonomik sistemin içerisine, örgütsel yapı ve örgütsel biçim açısından teknik ve anlayış-ruh-tin giriyordu (Parsons, 1928, s. 644).

Ruh olgusu, düşünürün düşünce dünyası içerisinde iktisadî açıdan ve sosyal açıdan gelişimin ateşleyicisi olarak kabul edilir. Parsons (1928, s. 645) açısından Kant'ın düşüncelerine baktığımızda, tin ile maddi dünya – fiziki alem arasında bir çeşit denge oluşturarak açıklamaya çalışmıştı.

Parsons, Harvard Üniversitesine gittiğinde orada Frank William Taussig ve Joseph Schumpeter ile tanışmış ve özellikle Taussig'in Marshall'ı analiz eden dersleri ve Schumpeter ile aralarında gerçekleştirmiş oldukları özel görüşmeleri onu etkileyen bir diğer etken olmuştu. Schumpeter, Parsons'a iktisadî metinleri sosyolojik yönden ele alarak aydınlatma konusunda teşvik ederken Marshall örneğinden yola çıkarak Marshall'ın metinlerinde sosyoloji ve iktisat biliminin girift halde olduğunu ifade etmişti.

1931-32 yıllarında Talcott Parsons; Pareto'nun düşüncelerini analiz eden ve Schumpeter'in de desteğiyle sosyoloji bilimi ile iktisat bilimini ayırmayı ana hedefine alan iki çalışma yayınladı. Fakat genel anlamda Parsons iktisat biliminin takip ettiği ve matematikselleşen bu metottan rahatsızlık duyuyordu. Çünkü teorilerin matematiksel yönü ön planda tutulmuş ve iktisat bilimi içerisinde yegâne egemen yaklaşım olarak matematiksel teori yer almıştı.

Parsons, bu düşüncelerle birlikte sosyoloji bilimiyle uğraşmak ve ilgi alanına dahil etmek istedi; 1931 yılında da Harvard Üniversitesi sosyoloji bölümüne geçiş yaptı (Parsons, 1970a, s. 828; Parsons, 2006, s. 8; Swedberg, 2006, s. 71). Onun Harvard'a geçtiği dönemde sosyoloji bölüm başkanlığına da Pitirim Sorokin getirildi (Parsons, 2006, s. 8).

Parsons, burada kısa sürede Sorokin'i etkilemeyi başardı; zira kendisinin hatırı sayılır sayıda sosyolog hakkında derinlemesine bilgisi mevcuttu. Bu etkileme sonucunda Sorokin, Parsons'ı sosyoloji bölümüne almış ve bu dönem içerisinde pozitivist bir bakış açısıyla Durkheim ve Pareto'dan başlayarak idealizm düşüncesini entelektüel bir perspektifte ele alıp bu çerçevede yayınlar yapmaya başlamıştır (Sorokin, 1963, s. 243-244; Parsons, 1935a, s. 282-283).

İzleyen yıllarda Talcott Parsons, Amerikan Sosyoloji Derneği'nin (ASA) 39. Başkanı olarak 1949 yılında görev yaptı. Parsons, 20. yüzyılın en etkili sosyologlarından biri olarak kabul edilir ve özellikle yapısal-işlevselcilik teorisiyle tanınır (Alexander, 1987, s. 95). ASA başkanlığı dönemi, onun akademik kariyerinin zirvesinde olduğu bir döneme denk gelir.

Parsons'ın başkanlığı sırasında, sosyoloji disiplini önemli bir dönüşüm geçiriyordu. İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde, sosyal bilimlere olan ilgi artmış ve sosyoloji hem akademik hem de pratik alanlarda daha fazla tanınır hale gelmişti (Camic, 1991, s. 63-66). Parsons, bu dönemde sosyolojinin teorik temellerini güçlendirmeye ve disiplini daha sistematik bir hale getirmeye odaklandı.

Parsons'ın başkanlığı sırasında, ASA'nın yıllık toplantılarında önemli tartışmalar ve sunumlar gerçekleştirildi. Bu toplantılar, sosyolojinin farklı alt disiplinlerinin bir araya gelerek bilgi alışverişinde bulunmasına olanak sağladı (Turner ve Turner, 1990: 85-88). Parsons, bu süreçte sosyolojinin diğer disiplinlerle (örneğin, psikoloji, antropoloji ve ekonomi) olan ilişkisini güçlendirmeye çalıştı.

Ayrıca, Parsons'ın başkanlığı döneminde, sosyolojinin metodolojik yaklaşımları da önemli bir tartışma konusu oldu. Parsons, nicel ve nitel araştırma yöntemlerinin dengeli bir şekilde kullanılması gerektiğini savundu ve bu yaklaşım, daha sonraki yıllarda sosyolojik araştırmaların yönünü belirlemede etkili oldu (Gerhardt, 2011, s. 38).

Parsons'ın ASA başkanlığı, onun sosyoloji disiplinine yaptığı katkıların yanı sıra, disiplinin kurumsallaşması ve profesyonelleşmesi açısından da önemli bir dönem olarak kabul edilir. Bu dönem, sosyolojinin hem teorik hem de metodolojik açıdan gelişimine önemli bir katkı sağlamıştır (Alexander, 1987, s. 55).

Parsons, 8 Mayıs 1979'da Almanya'nın Münih kentinde, bir konferansa katıldığı sırada hayatını kaybetti. Ölümü, sosyoloji dünyasında büyük bir kayıp olarak karşılandı (Gerhardt, 2011, s. 80).

Parsons'ın ölümü, akademik kariyerinin en üretken dönemlerinden birine denk geldi. Özellikle 1970'lerde, sosyal sistemler teorisi üzerine yaptığı çalışmalarla dikkat çekmiş ve bu alanda önemli eserler kaleme almıştı (Camic, 1991, s. 75-77). Ölümünden önce, sosyolojinin farklı alanlarında çalışmalarını sürdürüyor ve disiplinin geleceği üzerine düşüncelerini paylaşıyordu.

Parsons'ın ölümünün ardından, sosyoloji camiasında onun mirası üzerine çeşitli değerlendirmeler yapıldı. Özellikle yapısal-işlevselcilik teorisi hem

destekleyenler hem de eleştirenler tarafından yeniden incelendi (Turner ve Turner, 1990, s. 44). Parsons'ın çalışmaları, sosyolojinin teorik ve metodolojik temellerini şekillendirmeye devam etti ve bu etki, günümüzde hala hissedilmektedir.

Parsons'ın ölümü, aynı zamanda sosyoloji disiplininin bir döneminin sona erdiğine işaret ediyordu. Onun ardından, sosyolojide yeni teorik yaklaşımlar ve paradigmlar ortaya çıktı, ancak Parsons'ın katkıları, disiplinin temel taşlarından biri olarak kabul edilmeye devam etti (Gerhardt, 2011, s. 35).

Talcott Parsons'ın hayatına kısaca değindikten sonra aşağıda onun düşüncelerini etkileyen düşünörlere yer verilecektir.

1.2. PARSONS'IN DÜŞÖNCESİNDE ETKİSİ OLAN DÜŞÖNÖRLER

Talcott Parsons, entelektöel birikimini oluştururken birçok düşünördan ilham almıştır. Genellikle iktisat sosyolojisi üzerine yoğunlaşan düşünörlar yer yer psikolojiye ve diğlar bilimlere de başvurarak düşünöce dünyasını genişletmiştir.

1.2.1. Emilé Durkheim

Bu bağlamda ele alacağımız ilk düşünörlar sosyolojinin öncülerinden olan Fransız sosyolog Emilé Durkheim olacaktır; kendisi sosyoloji bilimi içerisinde özellikle din sosyolojisi ve metodolojisi konularıyla ayrıca toplum bütünleşmesini açıklayan düşünöceleriyle tanınır. Bunların yanı sıra intihar ve onun toplumdaki sonuçları hakkında da kayda değlar düşünöceleri vardır. Onun Parsons'ı etkilediğlar konuların en önemlileri de az önce bahsini ettiğımız konulardır.

Durkheim, dinin toplumsal bir kurum olarak önemini vurgulayan ilk sosyologlardan biridir. Ona göre din, toplumsal bütünleşmeyi sağlayan ve kolektif değlarleri pekiştiren bir araçtır (Durkheim, 1912, s. 22). Parsons, bu görüşü benimsemiş ve dinin toplumsal sistem içindeki işlevsel rolünü analiz etmenin yanı sıra dinin toplumsal düzeni korumada ve bireyler arasında dayanışma sağlamada kritik bir rol oynadığını savunmuştur (Gerhardt, 2011, s. 75).

Durkheim'ın 'kolektif bilinç' kavramı, Parsons'ın sosyal sistem teorisinin merkezinde yer alır. Durkheim, kolektif bilincin, bir toplumun üyelerini bir arada tutan ortak inanç ve değlarlar bütününü olduğunu belirtir (Durkheim, 1893: 89). Parsons, bu kavramı genişleterek, toplumsal normların ve değlarların bireylerin davranışlarını nasıl şekillendirdiğini analiz etmiştir. Parsons'a göre, kolektif bilinç, toplumsal sistemin istikrarını sağlayan temel bir unsurdur (Alexander, 1987, s. 71).

Durkheim'in intihar üzerine yaptığı çalışmalar, Parsons'ın toplumsal düzen ve anomi kavramlarına olan ilgisini şekillendirmiştir. Durkheim, intiharın yalnızca bireysel bir eylem değil, aynı zamanda toplumsal faktörlerin bir sonucu olduğunu savunmuştur (Durkheim, 1897, s. 67). Parsons, bu görüşü benimseyerek, toplumsal sistemdeki çözümlerin (anomi) bireyler üzerindeki etkilerini incelemiştir. Parsons, toplumsal düzenin korunmasının, bireylerin psikolojik ve sosyal refahı için kritik olduğunu vurgulamıştır (Turner ve Turner, 1990, s. 102-103).

Durkheim genel itibarıyla toplumdaki bütünleşme sorunuyla ilgilenmiş ve bu sorunu Pareto'ya benzer bir düzlemde ele almıştır. Ona göre duyguları özellikle kolektif olan duygular üzerinde rahatsızlık veren herhangi şey esasen tam anlamıyla zararlı olmayabilir (Durkheim, 1994, s. 62-63).

Bu tarz duyguları inciten ya da bunlara zarar veren şeyler gerçek manada toplumların bütünlüğünü de tehdit eden şeylerdir. Bahsini ettiği bu duygular Durkheim için örneğin dini nitelikte olanlar için korumacılık özelliğini de kendi içerisinde barındırmaktadır; kolektif biçimde şekillenmiş din toplumda bir bütünlük (kolektivite) oluşturacağı için insanın bencilce hareket etmesinin bir sonucu olarak ortaya çıkan intiharın da önüne geçecek ve bireyleri bu bencilce eylemden koruyacaktır (Durkheim, 2008, s. 188). Bu açıdan Durkheim, Parsons'ın kurguladığı işlevselci yaklaşımın temelinde yer alan düşünürlerden biridir.

Parsons'ın etkilendiği en önemli konularda biri de Durkheim'in düzen yaklaşımıdır. Durkheim, iş bölümü ilkesi konusunda sosyal sözleşme hipotezinin arasında bir korelasyon olmadığını söyler; çünkü sözleşme bireyleri politik bir sorunla baş etmek zorunda bırakacaktır. Çünkü sözleşme durumunun gerçekleşmesi için toplumdaki her bir bireyin kişisel alanından dışarıya çıkması ve her bir bireyin benzer bir devlet adamı rolünü üstlenmesi gerekecektir. Sözü geçen sözleşme yalnızca iş bölümünün aktif olduğu bir toplumla bağdaşmayan bilincin ürünü olarak ortaya çıkabilir (Durkheim, 1994, s. 150).

Faydacı yaklaşımın eleştirilmesi konusunda Parsons yine Durkheim'dan yardım almıştır; çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde detaylıca ele alacağımız gibi onun kurguladığı eylem sisteminin referans çerçevesi tam anlamıyla faydacı bir yaklaşımın normlarını ihtiva etmez. Düşünürün faydacı anlayışa getirdiği eleştiri de yine Durkheim'ın izlerini görmek mümkündür.

Durkheim'ın bilimlerin bağımsızlığını elde etmesi; iktisat ve politika gibi bilim alanların seküler anlamda bir bağımsızlık kazanarak yeni bir nitelik kazanması fikri

hem Parsons'ın hem de Habermas'ın ilgisini çekmiştir. Ona göre din olgusu sadece ilahi bir olgu değildir; ilahi varlık ve insan ilişkisi din olgusunun bütünüdür; sadece belli kuralları belirler.

Belirlenen bu kurallar ahlakî, yasal ve iktisadî bütün ilişkilerin düzene girmesini ve düzen içerisinde hareket etmesine imkân tanır; dini olgulardan uzaklaşan bilim dünyası zaman içerisinde daha seküler bir hal alarak kolektif bilincin zayıflamasına yol açmış ve aradaki dayanışmayı ortadan kaldırmıştır. Nitekim iktisat ve politika da bağımsızlığını elde etmiş ve seküler bir zemine taşınmıştır. (Durkheim, 1994, s. 118-123).

Özellikle yukarıda bahsi geçen konularda Parsons, Durkheim'dan izler taşıdığını açıkça belli ederek düşünce dünyasında kurguladığı sistemin temellerini atmada ondan çok faydalandığını eserlerinde göstermiş ve ünlü eseri Toplumsal Eylemin Yapısı kitabının birinci cildinde ona apayrı bir bölüm ayırarak onun kendisi için önemine dikkat çekmiştir.

1.2.2. Georg Simmel

Modernite ve modernizm üzerine çalışmalarıyla sosyoloji dünyasına adını duyurmuş olan Alman düşünür Georg Simmel, Parsons'ın iradeci eylem teorisine giden düşünce dünyasını şekillendiren isim olduğu söylenebilir. Parsons, bu teorisini şekillendirirken aynı zamanda onun özellikle güç ve para analogilerinden yararlanmış (Devrim, 2020, s.40). Konumuz bağlamında Simmel'in özellikle nihai amaç kavramı son derece önemlidir. Nihai amaç kavramı esasen ilk çağlardan itibaren gündeme alınmış ve üzerine düşünülmüş bir kavramdır. Aristoteles ve Aquinas nihai anlamda belirlenen bir amacın mutluluk olduğuna ileri sürmüşlerdir (Gortner, 2016: 44). Simmel ise sosyoloji ve teoloji bağlamında nihai amaç kavramını ele alırken bilgi kavramından hareket eder; bilginin başlangıçta bir araç görevi görürken zaman içerisinde nihai amaca dönüştüğünü söyler (Simmel, 2009, s. 19).

Parsons bu kavramı incelerken ayrıca Amerikalı filozof Paul Tillich'ten de yararlanmış. Tillich'e göre bu kavram toplumun ya da toplum içerisindeki en küçük yapı taşı olan bireyin amaçlar arasında öncelik sıralamasına göre hareket ettiklerini söyler; örneğin bir birey ya da toplum herhangi bir konuya karşı nihai bir ilgi beslediyse artık o konu ilahî bir niteliğe ve konuma sahip olmaktadır (Tillich, 1957, s. 9-44).

Parsons, bu bahsi geçen terimi daha genel bir konseptte ele almaktan ziyade daha özel ve dar bir konseptte ele alır. Nihai amaç Max Weber için değerler bütünü ifade ederken (Weber, 1947, s. 91), Rawls için kendinden başka bir amaçla gerçekleştirilemeyen amaçlardır (Rawls, 1996, s. 19). Simmel'in bu konudaki düşüncesine baktığımızda o nihai amacı Hristiyanlık inancındaki Tanrı Krallığına ulaşabilme şeklinde açıklar (Simmel, 2014, s. 353).

İradeci eylem teorisini kurgulayan Parsons, bu teorisinin kaynağını Simmel'den aldığını; belirlenmiş bir amacın irade tarafından oluşturulduğunu söyleyerek belirtir. Özü itibarıyla dünyada kendi kendine oluşan bir amaçsalılık söz konusu değildir, irade bu amaçsalılığı dünyaya vermiştir (Simmel, 2014, s. 428).

Ona göre amaçla birlikte gerçekleştirilen eylemler bir araca ihtiyaç duyar; fakat ilahi eylem bu duruma tezat bir konumdadır. Allah'ın irade ve eylemi arasında bir gecikme durumu söz konusu değildir. İnsanların gerçekleştirdiği eylemlerde birçok engeli ortadan kaldırmak durumundadır (Simmel, 2014, s. 183-184).

Parsons kurgulamış olduğu meşhur AGIL şemasındaki yaklaşımında da Weber ve Simmel'in etkileri oldukça açıktır. Özellikle Simmel, fiyat ve değer ilişkisi kapsamında ele alınan kısımda konuşulan kullanım değeri (subjektif) ve değişim değeri (objektif) konusuna vurgu yapar.

Kullanım değeri ve değişim değeri arasında çok ciddi bir fark olduğunu ifade edem düşünür, piyasada ekonomik olarak faaliyete geçen bireylerin öznel alandan nesnel bir alana doğru geçiş yapmıştır; bu kısımda satın almak istediği, mülkiyetini istediği, malı kullanım değerinden ziyade bir değişim değeri vermek zorundadır. Yani mala karşılık bir mal sunmak zorundadır (Simmel, 2014, s. 44-45).

Bireylerin ekonomik faaliyetlerinde aksiyon aldığı zaman bu iki alanla karşılaşmak durumundadır. Birey ekonomik alanda üretici konumundaysa Weber bu duruma defter tutma davranışı örneğiyle açıklama yapar; böyle bir durumda birey içsel bir ayrım yaşar.

Bireysel öğelerden uzak tamamen mekanik bir sistemin gerektirdikleriyle hareket etmek ve hesap yapmak durumundadır. Eğer tüketici konumunda ise kültürel öğeler, aileden gelen birikim gibi subjektif değerler biraz daha ön plandadır (Parsons, 1929: 38). Bu ayrım Parsons'a ünlü eseri Toplumsal Eylemin Yapısı kitabında ele aldığı rol kavramını geliştirmesi konusunda öncü olmuştur (Parsons, 2010, s. 140).

Simmel aynı zamanda iktisadi anlamda yaşanan değişim, gasp ve soygun durumları arasında yaptığı kıyaslamada iktisadi anlamda yaşanan değişimin diğer iki

duruma göre daha barışçıl bir etkinlik olduğunu ifade ederek bu barışın tesisi için gerekli olan şeyin nesnel olarak belirlenmiş normlar olduğunu söyler (Simmel, 2014, s. 65-69). Bahsi geçen barış ortamını sağlamak öyle söylenildiği kadar kolay olmamıştır; belli bir merhalelerden geçmiştir. Toplum belli bir tarihsel süreçten geçerek sosyolojik bir değişim yaşamıştır.

Ona göre gerçekleşen her etkilemiş bir değişimdir (Simmel, 2014, s. 48). Simmel, ekonomik anlamda yaşanan değişimlerin diğer değişimlere nazaran daha fazla taviz vererek, fedakârlık yaparak yaşandığını söyleyerek analoji bakımından para ve iktidarın birbirine çok benzediğine dikkat çeker (Simmel, 2014, s. 223).

Para ile iktidar olgularının bireyin geleceğini etkilemek gibi bir özelliği vardır; bu iki olgu da bireylerin geleceklerini güvence altına alma gücüne potansiyel olarak sahiptir. Parsons bu düşüncüyü Simmel'dan etkilenerek iktisadi anlamda oluşan olguların ve durumların esasen iktisadi olmayanlar olgular olduğunu iddia etmiştir.

1.2.3. Vilfredo Pareto

İtalyan iktisatçı ve sosyolog olan Vilfredo Pareto (1848 – 1923) ve Talcott Parsons'ın yolları Harvard Üniversitesinde kesişmiştir. Parsons'ın Harvard Üniversitesinde eğitim aldığı dönemde aynı üniversitede yer alan fizyolog Lawrence Joseph Henderson aracılığıyla Pareto ile tanışması onu metodoloji, teori, dinamik denge, normlar ve bilimlerin sınıflandırılması konularında etkilemiştir. Henderson'dan sadece dersleri aracılığıyla değil onun Pareto Seminerlerinde de bulunarak Pareto'ya ilgisini göstermiş ve yakından takip etmiştir (Lopreta ve Rusher, 1983, s. 72).

Metodolojik anlamda Parsons'ı en çok etkileyen düşünürlerden olan Pareto, düşünüre bilime bakış açısından yeni bir perspektif katmıştır: Bilimlerin misyonu karanlık alanları aydınlatmaktır. Sosyoloji bilimi Pareto açısından ekonomi politik, dinler tarihi, hukuk, psikoloji gibi insanı merkeze alan bilimlerin yapmış oldukları sentezden ortaya çıktığını söylerken herhangi bir bilimin tekil olarak bir somut gerçeklik açıklamasında bulunamadığına dikkat çeker (Pareto, 1935, s. 3).

Doğa bilimleri dahil hiçbir bilim bilimin konusu müstakil değildir; aralarında konu ayrımı yapmak zordur diyen Pareto, örneğin politik ekonomi alanında ortaya attığı teori çerçevesinde sosyolojik öğeler bağımsız olması gerektiğini ifade ederek kendi teorisiyle çelişen açıklamalar yapmıştır (Pareto, 1935, s. 19-20).

Pareto'nun bu teorisini açıklamaya çalışan Simmel, somut açıklama kavramı yerine bütünlük kavramının daha açıklayıcı olacağını ifade ederken (Simmel, 2009, s.

21), Geertz ise bunun yerine ampirik bütünlük kavramını kullanmanın daha doğru olacağını ifade eder (Geertz: 2004, s. 6).

Sorokin ise bu konuda Pareto'nun somut kavramıyla ifade ettiği şeyleri gerçek kavramıyla ifade etmiştir (Sorokin, 1928, s. 38). Parsons, hayatının son dönemlere doğru yaptığı çalışmalar içerisinde kişiliklerin uzmanlaşmış yönlerini ile diğer kısımları arasında ayırım yaparken bu ayrımı Pareto'nun kavramıyla açıklamak yerine bütün kavramını kullanarak insanı tanımlamıştır (Parsons, 1967, s. 154).

Pareto saf ekonomi konusunda salt hedonist ve soyut bakış açısı bir homoeconomicus tasarlar. Homoeconomicus'a duygu, ön yargı ve ahlak gibi etkenler dahil edildiğinde gerçek bir anlamda bir insana ulaşılabileceğini ifade eder; bu şekliyle insan tam anlamıyla sosyoloji biliminin inceleme alanına girer.

Böylesi bir durumun sonucunda soyutlama bizi analitik sonuçlara ve çıkarımlara ulaştırır. Bu konuda Parsons, analitik sonuç ve çıkarımlarla somut gerçeklikler arasında apaçık bir zıtlık durumu olduğunu söyleyerek (Parsons, 1969, s. 214), topluluk olarak ifade edilen kavram esasen somut toplumun yalnızca bir yönünü açıklayan analitik bir açıklamayı ifade ettiğini belirtmiştir (Parsons, 1967, s. 250).

Pareto, bu görüş bağlamında iktisat sosyolojisi alanının bilim dünyasında özellikle ekonomik sistem içerisinde sadece belli bir parçayı açıkladığını söyler; buna ek olarak politika sisteminin de ekonomik sistem içerisinde belirli bir alana açıklama getirdiğinden bahsetmektedir (Pareto, 1935, s. 14-34). Parsons, Pareto'nun bu iki görüşüne ekonomik sistemin içerisinde diğer eksik parçaları tamamlayarak ünlü AGIL şemasını ortaya çıkarmıştır.

Vilfredo Pareto, Parsons'ı aynı zamanda teori kavramı özelinde de oldukça etkilemiştir. Pareto, teori kavramının üç sac ayağı olduğundan bahseder; objektif yön, subjektif yön ve fayda yönü. Objektif yönden kasıt, oluşan önermelerin deneyimle ne kadar uyumlu olduğunu gösteren yönü ifade ederken subjektif yön ise teorisyenlerin ortaya attıkları fikirlerin neden ortaya atıldığını ve onların savunduğunu sorgulamayla ilişkilidir.

Son yön olarak ifade ettiği fayda yönü teoriyi ortaya atan kişilere ya da onları savunan kişilere sağladığı faydanın sorgulanmasını ifade eder (Pareto, 1935, s. 9-11). Fayda konusunda Parsons, açıklamaları bir seviye daha ileri taşıyarak bizim bildiğimiz şeyleri formüle etmenin yanı sıra bilmek istediklerimizi de ifade eder (Parsons, 1949a:, s. 9).

Düşünür bu noktada bahsi geçen normlarla ilgili düşüncelerinde Durkheim ve Weber'in yanı sıra Pareto'nun da etkisi olduğunu hissettirir. Pareto, deneyim konusu ile bağlantılı olmayan düşsel amaçlarında varlığından bahseder ve aktörlerin gerçeklik ilişkisinin yanlış, hatalı bir kavrayışının olmadığını da ekler.

Bu durumlar gözlemden uzak bilimsel bir gözlem faaliyetine tabi tutulamayacağından aktörlerin teorisi ampirik ve bilimsel açıdan doğrulanması mümkün değildir ve herhangi bir doğrulama ve yanlışlama yapılamaz.

Örneğin herhangi bir düşünür (Parsons buradaki düşünürü kitabında Hesiod olarak ifade eder) bir durum olarak ifade ettiği şey konusunda bir kural inşa etmiştir; bu kural ile ilgili niye bu kurala uyulması gerektiğini, eylemi meşrulaştırma noktasında çabasının olması, kurallarla bezediği eylemin neden gerçekleştirilmesi gerektiğini açıklamaması bilimsel gözlemle doğrulama ya da yanlışlama imkânı bulunmamaktadır.

Bu durumu normatif kalıntılar olarak ifade eden Parsons, bilimsel teorileri de meşru olmayan amaçları da kapsamaktadır ve bunlar başka türdeki amaçlar için araç olabileceği gibi kendisi de bizatihi amaç olarak bulunabilir demektir (Parsons, 1949a, s. 204-206).

Parsons'ın pozitivizm ve pozitivist anlayış eleştirisinde kullandığı normatif kalıntılar yaklaşımı özellikle cehalet ve hata kavramları üzerinde şekillenmiştir. Bu eleştirilerde dahi Pareto'nun görüşlerinden yardım alan düşünür bu konuda onun ritüel görüşünü benimsemenin yanı sıra isteğe bağlı sözüyle kastettiği amacın mantıksal anlamda ilişkili olmama durumuna da değinmiştir. Pareto'da amaç-arac ilişkileri tamamen istek durumuyla ilintilidir. Ritüel olarak ifade ettiği bu durumda amaçlara giden yolda kullanılan araçlardan ziyade duyguların ortaya çıkması durumunu ifade etmektedir. Pozitivist anlayışta ritüel diye adlandırılan durum hata ürünüdür ve Pareto açısından oldukça değer verilen bir durum olarak görünür (Parsons, 1949a, s. 209).

1.2.4. Immanuel Kant

Immanuel Kant (1724-1804), kendisinden sonra gelen düşünürleri en fazla etkileyen bir filozoftur. Talcott Parsons da dahil olmak üzere birçok sosyal bilimci üzerinde derin bir etki bırakmıştır (Habermas, 1987). Kant, Parsons'ın ilgi alanına özellikle faydacı karşıtı olmasıyla girmiştir. Alman filozof aynı zamanda insanı amaç olarak ele almanın yanı sıra insana özerk bir statü kazandırmaya çalışan düşünceleriyle de Parsons'ı derinden etkilemiştir.

Kant'ın Parsons üzerindeki etkisi, doğrudan bir aktarımdan ziyade, felsefi temellerin sosyolojik analizlere uyarlanması şeklinde gerçekleşmiştir. Parsons, Kant'ın epistemolojik ve etik teorilerini, toplumsal sistemlerin yapısını ve işleyişini açıklamak için kullanmıştır. Bu etki, özellikle Parsons'ın normatif düzen, toplumsal eylem ve sistem teorilerinde açıkça görülmektedir (Turner ve Turner, 1990).

Parsons, özellikle Kant'ın bilgi teorisi, ahlak yasası ve özgürlük kavramlarından etkilenmiştir. Bu etkiler, Parsons'ın yapısal-işlevselcilik teorisinin temelini oluşturan felsefi temelleri şekillendiren bir başka yön olarak karşımıza çıkar. Genel anlamda epistemolojik alanda David Hume ve onun ampirizm düşünesiyle mücadele eden Kant, ahlak felsefesi alanında da faydacı yaklaşımla mücadele etmiştir (Münch, 1981, s. 715-718).

Kant'ın epistemolojisi, özellikle 'saf aklın eleştirisi' üzerine odaklanır ve bilginin nasıl mümkün olduğunu araştırır (Kant, 1781). Parsons, Kant'ın bu yaklaşımını benimseyerek, sosyal bilimlerde bilginin nesnelliği ve evrenselliği üzerine düşünmüştür. Parsons, Kant'ın "a priori" kavramını sosyolojik analizlere uyarlamış ve toplumsal yapıların evrensel ilkelerle açıklanabileceğini savunmuştur (Gerhardt, 2011). Bu, Parsons'ın sosyal sistemlerin işleyişini analiz ederken kullandığı teorik çerçevenin temelini oluşturur.

Kant'ın ahlak felsefesi, özellikle "kategorik imperatif" kavramı, Parsons'ın normatif düzen anlayışını derinden etkilemiştir. Kant, ahlak yasasının evrensel ve koşulsuz olması gerektiğini savunur (Kant, 1785). Parsons, bu görüşü toplumsal normlar ve değerler bağlamında yeniden yorumlamıştır. Ona göre, toplumsal düzen, bireylerin ortak normlara uyum sağlamasıyla mümkündür. Parsons, Kant'ın ahlak felsefesini, toplumsal sistemlerin istikrarını sağlayan normatif yapıların analizine uyarlamıştır (Alexander, 1987).

Kant'ın özgürlük kavramı, özellikle 'pratik akıl' üzerine yaptığı vurgu, Parsons'ın toplumsal irade ve eylem teorilerini etkilemiştir. Kant, özgürlüğün, ahlak yasasına uygun davranabilme kapasitesi olduğunu savunur (Kant, 1788). Parsons, bu görüşü, toplumsal eylemlerin rasyonel temellerini açıklamak için kullanmıştır. Ona göre, bireylerin özgür iradeleri, toplumsal sistemlerin işleyişinde kritik bir rol oynar. Ancak bu özgürlük, toplumsal normlar ve değerlerle sınırlıdır (Gerhardt, 2011).

Kant, özellikle Bentham'ın ortaya attığı bireyselci ya da tümevarımcı düşünceyle mücadele ederek teker teker bireyleri kişisel faydaya ulaştırma yoluyla evrensel manada bir ahlak yasası kurulamayacağını ileri sürer. Çünkü fayda ile ilgili

yapılan hesaplamaların bireylerin her birisine göre farklılık göstereceğini vurgulayan düşünür; aynı birey üzerinde yapılan faydacılık değerlemesinin de zaman faktörü göz önüne alındığında değişkenlik göstereceğini vurgulamıştır (Münch, 1981, s. 716). Talcott Parsons tam bu konuda Kant'ı haklı bulmuş ve faydacı modelin ortaya attığı model içerisinde şekillenen amaçların tamamen rastlantısal amaçlar olduğunu ileri sürmüştür.

Eleştirmenlerin üzerinde yoğunlaştıkları konu bireyin eylemlerin referans çerçevesini oluşturan normlar eylemi gerçekleştiren aktörün iradesini kısıtlamaktan başka bir işe yaramadıkları için özgür iradede bahsedebilmek mümkün olmadığı yönündedir. Fakat Kant, burada durumun böyle olmadığını bireylerin yalnızca kendi kendilerine ya da çevresiyle birlikte koydukları yasaya tabi olduklarını başka herhangi bir yasaya tabi olmadıklarını ifade eder (Kant, 1991, s. 50).

Burada kastedilen konu esasen insanın eylemlerinde doğa yasaları için geçerli olan kesin/mutlak veya deterministik bir tutumla açıklanmasının mümkün olamayacağıdır (Bershad, 1973, s. 28). Parsons bu konuda insanın özgür bir biçimde kendisine yasalar belirlemesini ifade eden Kant odaklı bir tez ile determinizmin karşısında alternatif üretir; Kant, görüntü alanında eylemlerin düzenleyicisi olan ilkeleri koyarak doğa yasalarını eleştirmiştir (Habermas, 1998, s. 155).

Pareto'nun ortaya attığı tipolojik yaklaşım bazı aktör statüsünde bulunan bireylerin hile, baskı gibi araçları kullanmasına vurgu yaparak bu tarz tutumda olan bireylerin ellerinde bulundurdıkları araçları diğer aktörlerle olan ilişkisinde kendince oluşturdukları standartları kabul edip onlara uyulması gerektiğini dikte edebilirler fakat bu araçlar işlevsiz olduğunda baskı ve hileyi kullanmaktan da geri kalmazlar.

Parsons, Kant'ı bu yönde eleştirerek Pareto'ya katıldığını belirtir çünkü ona göre Kant, güç unsurunu değerlendirme dışı bırakmıştır (Parsons, 1935b, s. 446-447). Antony Giddens, Parsons'ı eleştiren tavırla bilinen bir düşünürdür ki bu konuda da onu eleştirerek tahakküm unsurunun zorunlu bir öge olduğunu ifade eder (Giddens, 1986, s. 30). Ona göre tahakküm unsurunda sosyalist toplum bile kurtulamaz; çünkü hile, baskının ortak olarak görülen; araçların seçimi esnasında diğer aktör bireylerin sahip olduğu haklarının çiğnenme olasılığının oluşturduğu bir kaygı mevcuttur. Hile, baskı durumu bu kaygıdan muaftır; o tür araçlar için böyle bir kaygı söz konusu değildir (Parsons, 1949a, s. 290-291).

Kant, Parsons'ın bu tarz tutum ve davranışlarla ilgilenmesi konusunda oldukça etkilidir. Kant'a göre herhangi bir oyunu kazanabilmek için kazanma idealine

ulaşmanın yanı sıra oyunu kurallarına göre oynayıp herhangi bir hile ve baskıya başvurmamanın kazanmanın önünde bir amaç olduğuna dikkat çeker (Kant, 1999, s. 72).

1.2.5. Max Weber

Max Weber (1864-1920), daha çok dini   elerle iktisadi davranışlar arasındaki ilişkiyi kurmaya çalışmış ve bunu bilimsel temellere oturtmaya çalışmış bir düşünürüdür. Aynı zamanda o, sosyoloji biliminin atası ya da kurucu babası olarak bilinen bir Alman sosyologdur.

Weber'in Parsons'ı etkilediği birçok düşünce olmasına rağmen biz öncelikle kapitalizm anlayışı, sosyal eyleme bakış açısı, metodolojik eğilimleri ve Protestan ahlakı üzerindeki etkileri çerçevesinde ele alacağız. Akabinde kendisinin de sosyoloji yönü bulunan Parsons'ın değer – eylem ilişkisi, bilimsel metodoloji ve etkileşimci sosyoloji gibi konularda Weber'den nasıl ve ne şekilde etkilendiğine değineceğiz. Bu arada iki düşünürün farklılaştıkları noktalara da dikkat çekeceğiz.

Weber tarafından ortaya atılan 'Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu' adlı eser, Parsons'ın kapitalizm ve toplumsal değerler arasındaki ilişkiyi anlama biçimini şekillendirmiştir (Weber, 1905, s. 132). Weber, Protestan ahlakının modern kapitalizmin gelişiminde kritik bir rol oynadığını savunur. Parsons, bu görüşü benimseyerek, toplumsal değerlerin ekonomik sistemler üzerindeki etkisini analiz etmiştir. Parsons'a göre, değerler ve normlar, toplumsal sistemlerin istikrarını sağlayan temel unsurlardır (Alexander, 1987, s. 56).

Weber'in sosyal eylem teorisi, Parsons'ın toplumsal eylem kavramını anlama biçimini derinden etkilemiştir. Weber, sosyal eylemi, bireylerin anlamlı ve amaçlı davranışları olarak tanımlar (Weber, 1922, s. 89). Parsons, bu görüşü genişleterek, toplumsal eylemlerin normatif yapılar tarafından nasıl şekillendirildiğini analiz etmiştir. Parsons, Weber'in sosyal eylem kategorilerini (geleneksel, duygusal, değer-rasyonel ve amaç-rasyonel) kendi teorik çerçevesine uyarlamıştır (Gerhardt, 2011, s. 90-93).

Weber'in metodolojik yaklaşımları, özellikle 'anlama' (verstehen) kavramı, Parsons'ın sosyolojik analizlerinde önemli bir rol oynamıştır. Weber, sosyal bilimlerde, bireylerin eylemlerinin ardındaki anlamları anlamamanın önemini vurgular (Weber, 1922, s. 95-96). Talcott Parsons, bu yaklaşımı benimseyerek, toplumsal

sistemlerin işleyişini anlamak için hem nicel hem de nitel yöntemlerin kullanılması gerektiğini savunmuştur (Turner ve Turner, 1990, s. 54).

Weber'in değer-eylem ilişkisi üzerine yaptığı analizler, Parsons'ın normatif düzen anlayışını şekillendirmiştir. Weber, değerlerin bireylerin eylemlerini nasıl yönlendirdiğini inceler (Weber, 1922, s. 96-98). Parsons, bu görüşü toplumsal sistemler bağlamında yeniden yorumlamış ve değerlerin, toplumsal düzeni korumada kritik bir rol oynadığını savunmuştur (Alexander, 1987, s. 65).

Weber'in bilimsel metodoloji üzerine yaptığı çalışmalar, Parsons'ın sosyolojik araştırmalarında nesnellik ve evrensellik arayışını etkilemiştir. Weber, sosyal bilimlerde değer yargılarından arınmış bir analizin önemini vurgular (Weber, 1904, s. 76). Parsons, bu yaklaşımı benimseyerek, sosyolojik teorilerin evrensel ilkelere dayanması gerektiğini savunmuştur (Gerhardt, 2011, s. 65-67).

Weber'in sosyal eylem teorisi, aynı zamanda etkileşimci sosyolojinin temellerini atmıştır. Parsons, bu etkiyi, toplumsal sistemlerin işleyişini anlamak için kullanmıştır. Özellikle, bireylerin eylemlerinin toplumsal yapılar tarafından nasıl şekillendirildiği ve bu yapıların nasıl yeniden üretildiği üzerine odaklanmıştır (Turner ve Turner, 1990, s. 56).

Weber düşüncelerini düzenlerken temel amacı kapital sistem ve onun çeşitliliğini anlamlandırmaya çalışır. Bu bağlamda objektiflik, rasyonellik, asketizm, mekanik ve bağımsızlık kavramları kapitalist sistemin çeşitliliğini açıklar diyen Weber; objektiflik kavramına koşulların şekillendirdiği kurallara uygun şekilde hareket eden bireyin davranışını açıkladığını söyler.

Rasyonellik kavramı ise bireylerin öz denetim ve disiplin uygulamasına başvurdukları bir kavramdır; kapitalist ruhun değerlerine uygun şekilde kullanılması gerektiğini gösteren kavramdır. Biraz daha ruhani bir terim kategorisine giren asketizm kavramı ise Allah ve bireyin arasında bir bağlantı kurar.

Bu anlayışa göre insan Allah'ın iradesinin bir aracı olarak bu dünyada var olduğunu açıklar. Yani bireysel bir güdülemenin olmadığını dile getiren Weber, bu kavramın dinî yönünü ortadan kaldırdığımızda hizmet odaklı ve üretkenlik algısıyla ekonomik aktivitelerin gerçekleştirilmesi gerektiğine vurgu yaptığını söyler.

Mekanik kavramı ise bireyin uzmanlaşmasını temsil eden bir kavramdır; bireyi bir makine dişlisine benzeten Weber, aynı konularda birbirine yakın eğitimler almış bireyler birbirlerinin yerini alabilir diye ekleyerek bu kavramı açıklar. Bu aşamada

bireysellik insanî ilişkilerde de daha az gözlenirken bu ilişkilerin temelinde daha çok sözleşmeci bir nitelik görülür.

Son kavram olan bağımsızlık kavramı bağımsız bir karaktere sahiptir; bireylerin isteme halinden bağımsız bir yasalar bütününe göre işler. Bu açıklamalar eşliğinde Weber, tarihsel determinizm yerine ekonomik determinizmi kabul ederek kapitalizmdeki oluşan ruhun özünde para kazanmak ve para kazanmaya yönelik tutumları içerdiğini ifade eder (Parsons, 1929, s. 44-45).

Para kazanma eylemi olarak adlandırılan aktivite kapitalizm öncesi dönemde gerekli olan bir kötülük olarak ifade ediliyordu; kapitalizm anlayışının olgunlaşmasıyla birlikte bu davranışın etik bir yönü olduğuna dikkat çekilerek arzu edilen bir amaç olarak farklı bir konuma yerleştirildi.

Kapital düşünce öncesi geleneksel yaklaşımda ölmeyecek kadar sabit bir gelir elde etmek ve sabit bir yaşam standardı yaşamak temel amaçken sonraları bu kısıt ortadan kalkmış ve gelirin, servetin genel itibarıyla kazancın önü büyük ölçüde açılmıştı. Bu durum tabi ki denetimsiz ve disiplinsiz bir düzenin olduğunu ifade etmez; tarihin her döneminde para kazanma için yapılan eylemler her daim denetim ve disiplin üzerine ilerler.

Weber için kapital ile birlikte oluşan ruhun yönetilmesi geleneksel anlamda oluşan ruh ile mümkündür. Örgüt biçimi ona göre belirli bir tutumun oluşturmaz. Kapitalist düzenin oluşumunda temel oluşturan şey tamamen ruhtur. Protestan asketizm olarak ifade ettiği kavramda Weber, ruh ve tutum arasındaki ilişkiyi açıklamış ve rasyonel manadaki burjuva kapitalizminden çok önce geliştiğini söylemiştir (Parsons, 1949a, s. 513- 517).

O, bireyin davranışının düşüncelerle değil çıkarlarla şekillendiğini iddia etmiş; düşüncenin yalnızca durum betimlemesi işlevini yerine getirdiğini ifade ederek bireyin çıkarını karşılamak için hangi eylemle anlam yüklenmesi gerektiği konusunda rehberlik eder. Bu tarz bir rehberlik olmazsa eğer bireyler çıkarlar tarafından yönetilemez (Parsons, 1942b, s. 159).

Tüm bu konuların temelinde yer alan bireyin farklı bir yönünü de es geçmemek gerekmektedir ki o da *din* konusudur. Bahsini ettiğimiz konuda bireylerin dini yönelimleri, tutumları ve inanışları da önem arz eder. Bu tarz düşünce biçiminin önemi dini yönelimlerin önemi çıkarlara rehberlik ederek onları yönlendirmesidir (Parsons, 1949a, s. 520).

Dini çıkarlar konusunda Kalvinizm öğretisi önemlidir; öğretiye göre Allah'ın buyruğunu yerine getirmek onun isteklerine boyun eğmek en önemli şeydir, para kazandıran eylemlerde bireyler vaizlerin ya da benzeri bireylerin rehberliğinde değil sadece kendi çıkarları tarafından harekete geçirilirler (Parsons, 1949a, s. 527- 531).

Weber birçok yönden Parsons'ı etkilemiş bir düşündürdür; düşüncelerini inşa ederken ondan oldukça fazla yararlanmışır. Önemli eseri Sosyal Sistem (The Social System) içerisinde ego ve alter kavramlarını merkez alarak etkileşimi esas tutan bir analiz yapar.

Ona göre egonun alter ile ilişkisini etkilemişe dayandırmış ve bu konuda Schultz'un bir mektupla ego-alter etkileşiminin kullanılmasının önemini ifade etmiştir (Schultz, 2011: 65). Tabi Parsons, bu mektubu yazmadan yaklaşık olarak bir 3 yıl önce yalnızca bir aktörün kullanılmasından ziyade fazlaca aktörün etkileşimi ile analizlerin yapılması gerektiğini ifade etmiştir (Parsons, 1990, s. 327).

Sosyal Eylem eserinde iktisat bilimi ile ilgili yaptığı eleştirinin özünde sadece bir aktörün kullanılması üzerine kurgulamıştır. Buna baktığımızda Schultz'dan çok önce birden fazla aktörün etkileşimini ele almayı düşündüğünü görebiliriz. Antropolojik olarak da olayı ele alan Parsons, sosyal yaşamların kültür sistemi içerisinde incelenmesi gerektiğini ve bu konu üzerine eğildiğini sosyoloji biliminin de etkileşim yönünün önemli olduğunu ifade eder (Parsons, vd.,1961a, s. 33).

Parsons, bilimsel olarak yapılan araştırmalarda neyi bilmek istediğimizi ortaya koyduğumuza vurgu yaparak tıpkı Weber gibi bilimsel araştırmaların ontolojik gerçeklik ortaya koyabileceğini ifade eder. Weber, ampirik bilginin soyutlanma ürünü olduğunu iddia eden görüşlere karşı çıkar. Burada bahsi geçen bilginin tüm olgulardan ibaret olmadığını sadece araştırmacı konumdaki bireyin çıkarları ile ilişkin olguları barındırdığını ifade eder.

Böylesi bir seçici olma hali görecelik durumuna kaynaklık eder özellikle de kavramsallaştırma ve sorunların iyice anlaşılabilmesi için yapılan formüle işleminde. Burada sözü edilen görecelik durumunun düşünülenin aksine nesnellik ve geçerlilik konularını tehdit etmeyeceğini ifade eden Weber, önermelerin geçersizliğinin ayrı bir konu çıkarımların ampirik sürecinin açıklanmasının ayrı bir konu olduğunu ifade eder. Göreceli olma durumu ile geçerli olma durumu arasında çıkabilecek olan bir sorun sadece önermeler arasındaki ilişkide sınırlama getirilmesi zorunluluk arz ediyorsa dikkate alınabilir (Parsons, 1947, s. 9-10).

Daha önce de belirttiğimiz gibi Parsons, kurguladığı eylem teorisinin standartlarını belirlerken Weber'den etkilenmiştir. Eylemi rasyonel temele oturturken Weber, bazı koşullar belirler. Bu koşullar:

- Bir amaçlar ve değerler seti üzerinden eylemi açıkça formüle ederek mantıksal bir amaca oturtmak,
- Amacın gerçekleşmesi açısından uygun duruma getirilmiş araçlar setinin belirlenmesi (Parsons, 1947, s. 16).

Weber'in düşünce dünyasında oluşturduğu sistematik yapının temelinde normatif olarak yönlendirilen eylem (Parsons, 1947, s. 12). Ona göre Protestan düşüncede kar olgusu herhangi bir açgözlü eylemle ya da hedonist bir düşünceyle açıklanması mümkün değildir. Kar olgusu Allah'ın rızası için yapılan iktisadi eylemlerin zorunlu bir sonucudur (Parsons, 1949a, s. 513-515).

Zaman içerisinde mesleki erdem dinsel boyuttan tamamen arındırılarak seküler bir hal almış ve seküleristik faydacılık formuna dönüştüğünü ifade eden Weber (Weber, 2013, s. 263), Parsons'ı bu düşüncesiyle etkilemiştir. Parsons, aynı zamanda bölüşüm konusu içerisinde ele alınan ilişkilerde güç kavramını incelerken Marks ve Hobbes'tan da yardım alır.

Weber, gerçekleşen çatışma ve uzlaşmanın sonucu olarak parasal fiyatlamları görür ve bunun tamamen güç ilişkilerinden oluşan sistemin ürünleridir (Weber, 1947, s. 211; 2012a, s. 223). İnsanlar birbiriyle girdikleri etkileşimde parayı bir silah olarak kullanmaktan çekinmezler; özellikle rekabetçi mücadele içerisinde bu silahı etkin olarak kullanırlar.

İktisadi değişimler yasal bir biçimde güvence altına alınır ve taraflar değişimin gerekli olduğu koşullarda değişim söz konusu olduğunda yasal yaptırım tehdidiyle değişime uyum sağlarlar. Böyle elde edilmiş her türlü mal ya da servet kazanımı tamamen yasal bir hal alır (Weber, 2012a, s. 448-449). Durkheim ve Weber meşruiyet yani yasallık konusunda aynı çizgide buluşmuşlardır.

Özellikle yazılı bir sözleşmeye dayalı olmayan sözleşme öğelerinin meşruiyetin varlığı konusunda anlaşma hükümlerinin yerine getirerek koşullara koşulsuz uymak zorundadır. Meşruiyet kavramı yönetici konumunda olan bir kavramdır; özellikle davranışları ve düzeni yöneten normları sistematik hale getiren bir kavramdır.

Bireyler düzenin meşruiyetini kabul ettikten sonra artık o yasalara uymayı kendisine ahlaki bir yükümlülük olarak görür ve hem Weber'in hem de Durkheim'in

ifade ettiği denetimsiz çıkarlar ve meşru düzenin çıkarlar arasında bir uyumsuzluğu ifade eder (Parsons, 1949a, s. 660).

Parsons, Weber'den bu konuda da yoğun biçimde etkilenmiş ama sadece etkilenmekle kalmamış yeri geldiğinde yoğun bir biçimde eleştirmiştir. Örneğın Weber, doğal olan her türlü olay ve olgulara karşı olan bilimsel ilgi somut bireysellikten çok soyut genellemelere yöneliktir.

Buradaki amaç yani doğa bilimlerinin amacı evrensel yasaları formüle etmektir. Fakat iş sosyal bilimlere geldiğinde kültürel kazanımlar ve insanlar arasındaki ilgi soyut genellemelerden ziyade bireysel benzerlik üzerinden ilerler.

Doğa bilimleri formül ve yasalarla doğal olaylar üzerinde bir denetim elde etmeye yarar ve bir denetim kurmaya imkân verir. Söz konusu bu denetim arzu olmanın yanı sıra doğal olay ve olgular ile insanın taşıdığı değerler ile bir fark göstermemektedir. İnsanlar birey formunda aksiyonlarını ya da eylemlerini tamamen kültürel kazanımlarla bilim insanı formunda ise bir değer tutumu olarak geliştirilen değerler çerçevesinde gerçekleştirirler.

Somit olan bireysellikten anlaşılan ham olan deneyimden kaynaklı bir bireysellik değildir; Weber'in tarihsel birey olarak adlandırdığı yeniden tasarlanmış bireyselliğı ifade eder. Yani sosyal bilimler insanlığın tümü için geçerli olan olay ve olgularla ilgilenmez (Parsons, 1949a, s. 592-593).

Parsons, Weber'in kurmuş olduğı bu ilişkiyi geçerli görmez ve Weber gibi keskin bir ayırım yapmaz. Ona göre doğa bilimleri, eylem ve kültür ile ilişkili bilimsel niteliğı olmayan ilgi iki aşamadan oluşur. Biri araçsal yön diğeri tarafsız yöndür. Araçsal yön olarak ifade edilen durumda birey eylemini gerçekleştirirken eylem durumu tarafından araç olarak değerlendirilir veya eylemi gerçekleştirirken ögelere göre yapar. Tarafsız yön ise tutum belirleme davranışı olarak görülebilir. (Parsons, 1949a, s. 595-596).

Konu yine somut bireysellik noktasında kesişir ve bu kesişim iki bilim grubunun metodolojik ayırım yapılabilmesi için yeterli olmaz. Doğa bilimleri ise değerlere yönelik ilgiyi kapsar. Bu konu üzerinde dünyadaki birçok uygarlık özellikle doğa ve doğa bilimleri üzerine farklı yorumlamalarda bulunmuşlardır.

Weber'in düşüncelerini eleştiren Parsons, onun irrasyonel ve rasyonel ayırımı yaparken kullandığı argümanları da eleştirmiştir. Bunun kusurlu bir yaklaşım olduğunu ifade eden Parsons, herhangi bir ampirik olayda oluşturulan sistem rasyonel

öğelerle oluşturulursa yapılan ayırım sebebiyle sistemin kendisiyle çatışma içerisine girer. Böylece nihai değerlerin tamamı irrasyonel olarak yorumlanır.

Rasyonel sistemin en saf hali nesnel olarak mümkün değildir; böyle bir sistem sosyal olmayan dışsal ampirik olgular aktör olarak bireyler kendi içlerine yönelmesi ve bireylerin parçası bulunduğu toplumun kurumsallaşmış değerleri ihmal edilmiştir.

Parsons, tam burada Pareto'nun düşüncelerini temel alarak Weber'in bu konudaki görüşlerini eleştirmiştir. Kaldı ki Parsons, bununla da yetinmemiş yalnızca salt metodoloji üzerinden eleştiriyle sınırlı kalmamıştır (Parsons, 1947, s. 16-17).

Parsons, aynı zamanda Weber'in tarihsel kapitalizm ve modern kapitalizm arasında yaptığı ayırımında belirsiz olduğunu ifade ederek Weber'in modern kapitalizm üzerine yaptığı incelemede kaynak gösterdiği ayırt eden noktayı örgütlü bir ücretli emekçi sınıfıyla ya da daha teknik ifadesiyle proletarya olarak belirtir (Parsons, 1929, s. 48).

Weber, kapitalizm sınıflandırması konusunda Rodbertus ile Sombart'tan etkilenmiştir ve bu konuda serüvenci kapitalizm yargısı devlet tarafından yönlendirilen kapitalizm ile spekülatif anlamdaki ticari kapitalizm türleri modern kapitalizm tarzı hesaplamalara girip matematiksel işlemler ya da hukuki hesaplamalara ihtiyaç duymaz (Weber, 2013, s. 17).

Aynı şekilde Weber, karizma olgusunun göstergesi sıra dışı kişilik özellikleri ile bilinir. Bireylerin karizmatik özellikleri herhangi bir rasyonel argüman sonucu ortaya çıkan bir şey değil bunun aksine insan doğasının irrasyonel yönlerine yöneliktir. Weber, bu manada tam anlamıyla geleneğe ve gelenekselciliğe düşman bir tavır takınarak bahsi geçen liderlik türünü tarihin devrimsel gücü olarak görür.

Geleneksel örgütlenme ve rasyonel/bürokratik örgütlenme olarak ikiye ayrılan rutin örgütlenme biçimi Weber'in sosyal değişikliklerle birlikte karizmatik güçlerin zamanla rutin bir döngüye gireceğini ifade etmiştir. Schumpeter bahsi geçen tarihsel yapıyı kapitalizmden sosyalizme geçiş konusu içerisinde ele alırken Weber, bürokratik durumu mekanik boyuta taşır ve Batı dünyasının çok önce geçtiğini ifade etmiştir. Parsons, buna katılmaz ve bunun çok karamsar bir yorum olduğunu ifade ederek ruhani amaçlara geri dönüp dönülememenin durumunu sorgulamıştır.

O, Weber'in ortaya attığı iki seçeneğin olduğunu söyler; bir tarafta maddi koşullar diğer tarafta ruhani güçler vardır. Maddi koşullar içerisinde rasyonel bürokratik makine kavramına atıf yaparken ruhani güçler ile ilgili de karizma kavramını ifade eder (Parsons, 1929, s. 46-48). Tam bu noktada maddi yönün çeşitli

birtakım ögelerin bürokratik eğilimlerinin sahip olduğu tarzda yeni bir yol arayışı içerisine girer.

1.2.6. Alfred Marshall

Alfred Marshall (1842-1924) kimilerine göre iktisat biliminin ikinci babası olarak nitelendirilir. Gerçekten o, iktisadı matematikselleştirmiş ve *marjinal* kavramını iktisat bilimi içerisindeki analizlere kazandırmıştır. Marshall, akademik camia içerisinde saygınlığı yüksek olan bir düşünürdür; yazmış olduğu şaheser *Ekonominin Prensipleri* adlı kitabı hala ders kitabı olarak okutulmaktadır.

Burada diğer düşünürlerde olduğu gibi Marshall'ın düşüncelerini de Parsons'ı etkilemesi çerçevesinde ele almaya çalışacağız. Parsons'un iktisatla bağlantısını belirleyen düşünürün geniş ölçüde Marshall olduğunu vurgulamış olalım. Onu diğer düşünürlerden ayıran şey diğerlerinin aksine onun saf iktisatçı olmasıdır. Onun saf iktisatçılığının yanında Marshall'ın sosyo-kültürel konularla da yakın ilişkisi vardır ve o, sosyal yapıyı saf iktisatla kaynaştırmaya çalışmıştır. Bu nedenle Marshall hakkında burada biraz daha fazla ayrıntı vermek gerekmektedir.

Parsons, özellikle Marshall'ın ekonomi teorisi, eylem kavramı ve metodolojik yaklaşımlarından etkilenmiştir. Bu etkiler, Parsons'ın yapısal-işlevselcilik teorisinin ekonomik boyutunu şekillendirmiştir.

Marshall'ın ekonomi teorisi, özellikle piyasa dinamikleri ve arz-talep ilişkisi üzerine yaptığı analizler, Parsons'ın ekonomi sosyolojisi anlayışını derinden etkilemiştir. Marshall, ekonomik faaliyetlerin toplumsal bağlam içinde anlaşılması gerektiğini vurgular (Marshall, 1890, s. 12). Parsons, bu görüşü benimseyerek, ekonomik sistemlerin toplumsal yapılar tarafından nasıl şekillendirildiğini analiz etmiştir. Parsons'a göre, ekonomik eylemler, toplumsal normlar ve değerlerle iç içe geçmiştir (Alexander, 1987, s. 89).

Marshall'ın eylem teorisi, özellikle bireylerin rasyonel seçimlerine yaptığı vurgu, Parsons'ın sosyal eylem kavramını anlama biçimini etkilemiştir. Marshall, ekonomik eylemlerin bireylerin amaçlı ve rasyonel davranışları sonucu ortaya çıktığını savunur (Marshall, 1890, s. 56). Parsons, bu görüşü genişleterek, toplumsal eylemlerin hem rasyonel hem de normatif boyutlarını analiz etmiştir. Parsons, Marshall'ın rasyonel seçim teorisini, toplumsal sistemlerin işleyişini anlamak için kullanmıştır (Gerhardt, 2011, s. 78).

Marshall'ın metodolojik yaklaşımları, özellikle ekonomi ve toplum arasındaki ilişkiyi analiz ederken kullandığı yöntemler, Parsons'ın sosyolojik analizlerinde önemli bir rol oynamıştır. Marshall, ekonomik olguların toplumsal bağlam içinde incelenmesi gerektiğini savunur (Marshall, 1890, s. 34). Parsons, bu yaklaşımı benimseyerek, toplumsal sistemlerin işleyişini anlamak için disiplinlerarası bir perspektif kullanmıştır (Turner ve Turner, 1990, s. 112).

Marshall'ın değerler ve ekonomik eylem arasındaki ilişki üzerine yaptığı analizler, Parsons'ın normatif düzen anlayışını şekillendirmiştir. Marshall, ekonomik faaliyetlerin toplumsal değerler tarafından yönlendirildiğini savunur (Marshall, 1890, s. 67). Parsons, bu görüşü toplumsal sistemler bağlamında yeniden yorumlamış ve değerlerin, ekonomik eylemlerin yanı sıra toplumsal düzeni korumada da kritik bir rol oynadığını savunmuştur (Alexander, 1987, s. 102).

Marshall'ın belirlemiş olduğu hipotetik sistem Parsons'a göre birtakım varsayımlar içermektedir (Parsons, 1931, s. 104-105). Parsons'ın varsayımdan kastettiği şey ise Marshall tarafından olağan kabul edilen ve rekabetin olduğu durumlardır. Marshall'ın sisteminde doyum olarak ifade ettiği şey esasen üreticinin doyumunu değil tüketicinin doyumunu ifade eder.

Bu durum kısmen rekabet olgusuyla kısmen de yasal düzenlemeler çerçevesinde sağlanır. Sistemin rasyonelliğinin güvence altına almak için talep – doyum düzeneğinin olması ve işler durumda bulunması gerekir. Talep – doyum düzeneği ihtiyaçların giderilmesinden veya doyumun sağlanmasından bahsetmeden rasyonel anlayışın da var olmaması demektir.

Özetle Marshall, sistemini tüketici odaklı bir şekilde geliştirmiş ve bu sistemde ihtiyaçların ne kadarının hangi ölçüde giderildiği ekonomik süreçlerin verimliliği ile eş değer tutulmuştur. Fakat belirli varsayımlarla sınırlanmış bu sistemde bile söz konusu bütün eylemler rasyonel olmaz.

Rasyonel davranışlar olarak ifade edilen davranışlar ekonomik alandaki sergilenen davranışlardır. Çünkü ekonomik anlamda etkin bir davranış sergilemek için irrasyonel davranış kalıpları içermemesi gerekmektedir.

Marshall, ekonomi politik olgusunun ya da bizatihi ekonominin kendisinin gerek insan gerekse servet konusunda önemli bir etken olduğunu ve bu alandaki çalışmanın önemli olduğu üzerinde durur (Marshall, 1920, s. 1). İnsanların günlük çalışmalarından, bu çalışmadan elde ettiği maddi gelire, karakterinden dinî inanışlarına kadar her şeyin iktisadî davranışını etkilediğini savunan düşünür ailenin dahi insanın

ekonomik davranışlarında bir yerinin olduğunu söyler. Yine az önce saydığımız etmenler kadar olmasa da sanatsal eğilimler ve militarist davranışlar da insanın iktisadî hayatına etki eder.

Toplumsal statünün de yerine işaret eden düşünür özellikle yoksulluğu şiddetli biçimde hisseden kesimlerin arkadaşlık, din ve aile olgularının maddi kaygılar üzerinde olmadığı için çok fazla duramadıklarına dikkat çeker. Maddi kaygıları şiddetli hisseden kesimler sanatsal eğilimlerini de geliştirecek gerekli zaman ve parayı bulamadıkları için bu tarz olguların onların ekonomik kaygıları ile gerçekleştirdikleri davranışlarda yeri çok azdır.

Eğitim eksikliği, zamanın fazlasının kendilerine kalmaması yoksul kesimde bulunan insanların bu tarz yüksek değerlere önem vermediğini gösterdiği için yoksulluğun sebeplerini inceleyen çalışmalar gerçekleştirdiğimizde insanlığın manevi anlamda da çöküşünün nedenleri bir derece daha netlik kazanacaktır. Teknolojinin gelişim göstermesiyle birlikte özellikle üretimde insan gücüne daha az ihtiyaç duyulması beden işçisi olarak çalışan insanlar başta olmak üzere bir zaman boşluğu ortaya çıkaracaktır; ücretlerde yaşanan artış ve sağlanana boş zaman yoksul kesimi biraz daha eğitim ve diğer manevi konulara yöneltecektir. Marshall'ın buradan çıkardığı çarpıcı sonuçlardan bir tanesi de bilimsel gelişmelerin yaşanması dinî etkinliklere yer açması ve onları desteklemesidir (Devrim, 2020, s. 34).

Çalışmamızın bu kısmında Marshall'ın düşünce dünyası içerisinde sosyo-kültürel yapının ekonomik kalkınma, din, aile ve alt sınıflar arasındaki ilişkisini ele alacağız.

1.2.6.1. Ekonomik Kalkınma ve Din İlişkisi

Marshall, ekonomi ve din kavramını incelerken iki farklı noktadan olaya yaklaşır. Genel anlamda din üzerine olumlu görüşler belirtirken bu tarz bir rol yükleyen düşünür tarihte bazı dinî şahsiyetlerin ise ekonomik kalkınmayı bilinçli olarak engellediğini ifade etmiştir. Marshall, dini bireyin hayatında kişisel mutluluğu tesis ederken ona güçlü bir karakteristik özellik kazandırdığını söylerken tarihin yeniden yapılandırılması konusunda da belirleyici en önemli güç olarak ifade eder.

Onun için din kurumları, en savunmasız, en çaresiz ve en muhtaç yoksullar için bile mutluluk kaynağı olabilmektedir: 'Din içerisinde aile sevgisi ve dostluk konularında nihai noktada mutluluğun kaynaklandığı nokta olan meleklerin birçoğu yoksulların bile yer bulabilmektedir' (Marshall, 2013, s. 1).

Max Weber, özellikle Protestan ahlakını kapitalizmin lokomotif gücü olarak kabul eder. Protestan ahlakı içerisinde çilecilik, bencil duyguları besleyen bir amaçla yapılamaz; Allah'ın lütfunu kazanma niyetiyle çokça çalışmak, rasyonel kararlar almak, bireyci olmak ve çok kazanmak gibi olgular için yapılır (Weber, 2005, s. 53).

Marshall, buna benzer düşüncelerle ekonomi ve din kavramlarını açıklamaya çalışmıştır. Din ile ekonominin en zorlayıcı dönüştürücü olduğunu söyleyen Marshall, iktisadi araştırmanın yalnızca zenginlik artışının nasıl olacağı ile ilgili araştırmaları içermez; bunu yaparken insan faktörünü de düşünmemiz gerektiğini söyler. Onun için ekonomik çalışmalar bir taraftan zenginlik çalışması iken diğer taraftan insan incelemelerini içerir.

Çünkü insanın sahip olduğu karakteristik özelliği, dini idealleri dışında başka herhangi bir etkiden çok günlük çalışmaları ve bu yolla elde edilen maddi kaynaklar tarafından şekillendirilirken dünya tarihi de dini kurumlar ve ekonomik kurumlar tarafından şekillendirilir (Marshall, 2013, s. 1).

1.2.6.2. Marshall İçin Din ve Özgürlük

Çalışanların motivasyonunu yüksek olması üzerine çalışmalar yaptığı sırada içsel özgürlük konusuna çok dikkat çeken Marshall, çalışma motivasyonu konusunda kaba, yabani hayvansal güdülerin bastırılmasıyla ortaya çıkan özgürlük kaybı, dışsal etkiler tarafından bastırılmış özgürlük kaybından çok daha önemli olduğunu vurgulamıştır. İçsel özgürlük sağlanması için gerekli olan şartlardan bir diğerinin de kişinin dinî idealleri olduğunu vurgulamıştır.

O, bireyin böylelikle Marx'ın dikkat çekmiş olduğu meta fetişizminden içsel özgürlük ile kurtulmanın yolunu bulabilir. Özgür olma hali bu zamana kadar hep dış bağlamlardan özgür olma olarak tanımlanmıştı fakat kendisine ve kendi benliğine hâkim olma anlamına gelen bu tarz bir yüksek özgürlük, çalışmayı en yükseğe çıkarma açısından gerekli olan bir şart olarak karşımıza çıkar.

Buna bağlanan hayat ideallerin yükselmesi bir tarafta siyasi ve ekonomik nedenler diğer tarafta şahsi ve dinî etkilere bağlı olmakla birlikte burada erkek çocukluk döneminde annenim etkisi de yadsınamaz düzeydedir (Marshall, 2013, s. 165).

1.2.6.3. Dini Metinler Üzerinden Azalan Verimler Yasası

Dini metinlerde yer alan birçok hikâyenin Marshall açısından temel ekonomik yasalara kaynak oluşturması açısından önemi vardır. Marshall, Ricardo'nun toprak

rantı ile ilgili düşüncelerini Tevrat'ın Yaratılış bölümünde yer alan Hz. İbrahim ve Hz. Lût ile ilgili kıssadan esinlenerek türetmiştir. İlgili kıssada iki peygamber Filistin'in Şeria ovasında ikamet etmekte ve kabileleri hayvanlarını birlikte otlatmaktadır.

Zaman içerisinde toprağın verimi azalmış ve iki peygamberin kavimleri arasında anlaşmazlık yaşanmaya başlamış ve bu anlaşmazlık zamanla çobanların birbirleriyle kavga etmesiyle sonuçlanmıştır. Hali hazırda var olan su ve toprağın kaynak olarak iki kavim için yeterli olmayacağını düşünen peygamberler sonuçta birbirlerinden ayrılarak farklı bölgelere ve daha fazla verim sağlayabilecekleri yerlere göç etme kararı almışlardır.

Marshall, bu durumda İbrahim'in Lût'tan ayrılması gibi tarihin bizlere aktardığı birçok göç hikayesinin altında '*azalan verimler yasası*'nın olduğunu ifade eder (Marshall, 2013, s.126; Tora, Genesis xiii. 6.).

Marshall, dini düşüncenin ekonomik kalkınma üzerindeki motive edici etkisinin yanında, bazı dini şahsiyetlerin de kalkınma üzerinde olumsuz etkisi olabileceğini kabul eder. Buna örnek olarak St. Chrysostom'un (ö. 407) işlenmemiş emtia ticaretine düşmanca yaklaşımını verir:

"...Aziz Chrysostom, "bir eşyayı, onu tamamen ve değiştirilmeden elden çıkararak kâr elde etmek için temin eden, Tanrı'nın tapınağından atılır" diyerek hammadde ticaretini engellemiştir (Marshall, 2013, s. 612).

1.2.6.4. Marshall'ın Reformasyon ve Ekonomik Gelişme

Anlayışı

Marshall, aynı dönem yaşayan bir diğer önemli düşünür Max Weber'e benzer şekilde İngiliz toplumu için Calvinist reform ilkelerini kabul eder. Bu ilkeleri içselleştirerek İngiliz endüstrisinin gelişiminde hem hacim olarak hem hız olarak etkisinin büyük olduğunu kabul eder: İngiliz kıyılarına konumlanmış olan sert ırklar ve bunların tabii gözü karalıkları ve ağırlıkları onlar için reform doktrinlerini kabul etme için yeterliydi ve bunlar onların hayat alışkanlıklarına tepki göstererek endüstriye büyük bir değişim kattılar.

İngiliz endüstrisinde yaşanan gelişmenin nedenlerinden biri olarak Marshall, "Reformasyon Doktrini" denilen doktrini öne sürer. Bu doktrin ile insan ve yaratıcısı arasında var olan bütün aracılığı ortadan kaldırmak suretiyle bireyleri kendi başlarına hayatta kalabilecek karakterlere dönüştüren bir sürece doğru girer.

Marshall, bu durumun dinî bireyselleşmeyi geliştirici ve kurumsallaştırıcı bir etki yaparken dinî aydınlar ile kültürden yoksun kitleler için daha da yüksek manevi özgürlük ve zevkleri keşfettikleri bir sonuç doğurmuştur (Marshall, 2013, s. 615).

Protestan bireyler için güven çok önemli bir konudur; onlar için tüm arkadaşları, komşuları, müşterileri hatta ‘Baba’ dışındaki herkes güvenilir kategorisinde yer alıyordu. ‘Baba’dan başka güvenebilecek kimse yoktu; yaratıcı ile baş başa kalma durumu bireyselciliğin en önemli unsuruydu. Reformasyon doktrini bireyselciliğin olumlanması olarak kabul edilmektedir.

Bireyselcilik, hayatın toplamından ziyade işimizin ve doğamızın her kısmında önemli bir unsur olarak kalır; Allah ile yalnız yaşayıp yalnız ölmek temel kaide olarak yer alır (Marshall, 2013, s. 615-616).

Max Weber ise aşırı bireyselcilik ile sosyal izolasyon dinî kardeşlikten ziyade kardeşsizlik aristokrasisini doğurarak beklenenin aksine bir durum sonuç vereceğine dikkat çeker (Habermas, 1984, s. 229). Weber’in bu düşüncesine Marshall, kısmen katılıyor; Püritenler, kültür içerisinde liberal anlayışa sahip yöneticiler ile birlikte kitlelere karşı agresif ve bencil bir tutum sahibi kimseler olduğunu ifade etmiştir.

Hatta tiyatro, spor gibi fiziksel, kültürel ve sanatsal etkinliklere karşı bir tutum içerisinde bulunarak insanoğlunun değerli zamanını boşa harcayacağını şöyle ifade etmektedir: “Özellikle Püritenler arasında, dini inançlarına mantıksal kesinlik kazandırma hevesi, daha hafif düşüncelere ve daha hafif eğlencelere düşman olan, baskın bir tutkuydu... Ama toplumdan pek keyif almıyorlardı; halka açık eğlencelerden kaçındılar ve ev hayatının daha sessiz dinlenmelerini tercih ettiler ve itiraf edilmelidir ki bir kısmı sanata düşman bir tavır takındı.” (Marshall, 2013, s. 616).

Marshall, reform akımının ekonomik kalkınmaya etkisinin gayet olumlu olduğunu da vurgulayarak birçok bakış açısından, özellikle de iktisatçının bakış açısından, İngiltere’nin deneyimleri en öğretici ve en kapsamlıydı ve diğerleri için tipikti. İngiltere, özgür ve kendi kaderini tayin eden enerji ve irade ile endüstrinin ve girişimin modern evrimine öncülük etti.” (Marshall, 2013, s. 615).

Burada ilgi çekici bir durum söz konusudur. Aynı dönemde yaşayan üç büyük düşünür Max Weber, Karl Marx ve Alfred Marshall birbiriyle etkileşim halinde olmayan düşünürlerdir. Marshall, Marx’ın düşüncelerine aşina olduğunu hissettirmesine rağmen Weber’in düşünceleri hakkında herhangi bir fikri olmadığını görüyoruz.

Marshall, kendi yazdığı ünlü eseri *Ekonominin İlkelerinde* Weber'e hiç atıf yapmamıştır. Marshall, Weber'in 1904'te dergilerde yer almaya başlayan *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* adlı çalışmasını görmüş olsaydı, muhtemelen konuyla ilgili çok değerli yorumlar yapardı. Weber bu kitabında kapitalizmin olumsuzluklarını vurgulamış ve bunları 'demir kafes', 'yeni putperestlik', 'anlam ve özgürlük kaybı' gibi kavramlarla ifade etmiştir (Weber, 2005, s. 123; Habermas, 1987, s. 244-245).

1.2.6.5. Marshall'da Ekonomik Kalkınma İşgücü Verimliliği ve Aile

Kapitalist üretim sürecinin egemen olduğu bir durumda karşılaşılan en önemli konulardan biri somut olan emeğin soyutlanması sürecidir. Ünlü düşünür John Rawls ve Alfred Marshall bu konuda yani somu emeği soyutlaşması sürecinde aileyi hafifletici bir unsur olarak ifade ederler. Aynı şekilde iyi organize olmuş bir aile, özellikle çalışkan bir anne, yeterli beslenme, iyi havalandırılan ve temiz evler, sıcak tutan giyeceklerin hazırlanmasında ve aile bireylerinin hayat kalitesinin iyileştirilmesinde vazgeçilmez bir faktördür. Ayrıca, ona göre, bebeklerin iyi beslenmesi ve yetiştirilmesi için ilgili ve şefkatli anneler bebek ölümlerini azaltacak, ekonomik ve fiziki olarak daha sağlam nesillerin yetiştirilmesini sağlayacaktır. (Marshall, 2013, s. 20; Rawls, 1999, s. 406).

Marshall, kapitalist toplumlarda dahi kişinin ailesi ile ilişkisinde kapitalist bir tutum sergileyebilmesinin mümkün olmadığına vurgu yaparak rakiplerine karşı acımasızca ve saldırgan biri olsa da kendi ailesine karşı o derece acımasız ve saldırgan olamaz; son derece erdemli tutum takınırlar. Çocukları iyi bir eğitim imkânı sunmak amacıyla önceden kaynak ayırırlar hatta ölümünden sonra sevdikleri rahat etsin diye kefen parası adı altında tedbirler alabilirler (Marshall, 2013, s. 20).

Ona göre emeğin üretken olması, fizikî anlamda refahın tesis edilmesi ve eğitim düzeyi ile yakından ilişkilidir. Bu yüzden işçilerin zorunlu ihtiyaçları ve özellikle yeteri kadar doğal gıdalarla beslenme durumlarını kolayca karşılayabilmek için ücretlerin yeteri miktarda olması gerektiğini önerisini veren düşünür (Marshall, 2013, s. 58); yüksek ücretler aile bütçesine katkı yapmak için hanımların piyasada çalışmasına ihtiyaç bırakmayacak ve bu yolla hanımların aile bireyleri ve özellikle bebeklerin beslenmesi, eğitilmesi ve sosyalleştirilmesine odaklanmalarını mümkün kılacaktır.

Yetersiz ücret düzeyi ise hanımların çalışmasını zorunlu hale getirecek, dolayısıyla annelerin kendi asli görevlerini ihmal etmelerine neden olacaktır. Marshall'a göre artan bilgi birikimi ve genişleyen sağlık hizmetlerine rağmen, bebek ölüm oranının hâlâ yüksek olması hane bütçesine katkıda bulunmak için annelerin piyasada çalışarak çocuk bakımını ihmal etmelerinden kaynaklanmaktadır (Marshall, 2013, s. 165).

Bu bağlamda Marshall, her bir sanayi sektöründeki ücret artış oranının verimlilik artış hızına endekslenmesini önerir. Verimlilik artış hızının ücret artış hızından yüksek olması, ekonomik olarak gerçekçi ücret düzeyine henüz ulaşılmadığı anlamına gelir (Marshall, 2013, s. 58).

Marshall, yoksulluğun toplum üyelerinin ahlakını, dostluklarını, aile düzenini ve dini inançlarını tahrip ettiğinin farkında görünüyor. Şöyle yazıyor: "Fakat aşırı yoksulluğu çevreleyen şartlar, özellikle yoğun kalabalık yerlerde, yüksek melekeleri köreltme eğilimindedir.

Büyük şehirlerimizin kalıntıları olarak adlandırılanların, arkadaşlık için çok az fırsatı var; (bu kitleler) terbiye ve sessizlik hakkında hiçbir şey bilmiyorlar ve hatta aile hayatının birliğine dair çok az şey biliyorlar ve din genellikle onlara ulaşmakta başarısız oluyor. Hiç şüphe yok ki fiziksel, zihinsel ve ahlaki sağlıkları kısmen yoksulluktan başka nedenlere bağlıdır: ama asıl sebep yoksulluktur." (Marshall, 2013, s. 1-2).

Marshall, bir zamanlar herkes tarafından doğal bir şey olarak görülen köleliğin zaman içinde ortadan kaldırılması gibi, yoksulluğun da zamanla ortadan kaldırılıp kaldırılamayacağını sorar. O, bu konuda şöyle der: "Kölelik, Aristoteles tarafından doğanın bir buyruğu olarak görülüyordu ve muhtemelen eski zamanlarda da kölelerin kendileri tarafından öyleydi.

İnsanın haysiyeti Hristiyanlık tarafından ilan edildi. Ancak son yüz yılda artan bir şiddetle savunulmaya başlandı, Gerçekten eğitimin yaygınlaşmasıyla, bu ifadenin tam anlamını hissetmeye başlıyoruz. Şimdi, nihayet, "alt sınıflar" denen herhangi bir şeyin gerçekten gerekli olup olmadığını, yani, doğumlarından itibaren çok çalışmaya mahkûm edilmiş çok sayıda insanın gerekli olup olmadığını sorgulamaya ciddi olarak girişiyoruz' (Marshall, 2013, s. 1-2).

Marshall, ilgili soruya yanıt vermenin doğrudan ekonominin konusu olmadığını, insan neslinin ahlaki ve politik yetenekleriyle ilgili olduğunu söyler.

Ancak bu konuda ekonominin de uğraşacağı konuların olduğunu vurgular (Marshall, 2013, s. 2).

Ona göre hayat standardının yükselmesine bağlı olarak zamanla aşırı yoksulluk durumu da ortadan kalkacaktır. Hayat standardı, aile bireylerinin kalitesi ve sağlıklı beslenmesi ile doğrudan ilişkilidir. Ona göre sağlıklı ve dengeli beslenen nesiller, ahlaki ve fiziksel olarak güçlü olacak ve bu da çalışanların verimliliğini artıracaktır. Ücret artışı üretkenlikteki artışa paralelse, hayat standardı da iyileşecektir:

"Burada hayat standardı terimi, isteklere göre ayarlanan faaliyetlerin standardı anlamına gelmektedir. Bu nedenle, hayat standardındaki bir artış, zekâ, enerji ve öz saygıda bir artış anlamına gelir; harcamalarda daha fazla özen ve yargıya, iştahı gideren ama güç vermeyen yiyecek ve içeceklerden ve fiziksel ve ahlaki açıdan sağlıklı hayat biçimlerinden kaçınmaya yol açar." (Marshall, 2013, s. 574).

1.3. PARSONS'IN MODERN İKTİSAT SOSYOLOJİSİNE ETKİSİ

Parsons, iktisadi literatüre sosyoloji biliminin girmesine ön ayak olmuş hatırı sayılır düşünürlerin başında gelmektedir. Onun konuları bu şekilde interdisipliner bir tarzda ele alması iktisat bilimini sosyoloji ile tanıştırmış ve modern anlamda iktisat sosyolojisinin temellerini atmıştır. Çalışmamızın bu kısmı için öncelikle modern iktisat sosyolojisini açıklayacağız akabinde Parsons'ın bu alana katkılarını inceleyeceğiz.

Modern iktisat sosyolojisi, ekonomik olayların ve süreçlerin sosyal, kültürel ve kurumsal bağlamları içinde anlaşılmasını amaçlayan disiplinler arası bir alandır. Bu alan, iktisat ve sosyolojinin kesişim noktasında yer alarak, ekonomik davranışların yalnızca piyasa dinamikleri ile değil, aynı zamanda toplumsal normlar, değerler, kurumlar ve ilişkilerle de şekillendiğini vurgular. Modern iktisat sosyolojisi, 20. yüzyılın sonlarına doğru gelişmiş ve giderek daha fazla ilgi görmüştür.

Modern iktisat sosyolojisinin kökleri, klasik sosyologlar Max Weber ve Karl Polanyi'nin çalışmalarına dayanmaktadır. Weber, kapitalizmin gelişimini ve modern ekonomik sistemlerin rasyonelleşmesini incelemiş ve ekonomik davranışların kültürel ve dini kökenlerini vurgulamıştır. Polanyi ise, piyasa ekonomisinin tarihsel ve sosyal bağlamını incelemiş ve ekonominin topluma gömülü olduğunu savunmuştur. Polanyi'ye göre, ekonomik faaliyetler toplumsal ilişkiler ve kurumlar tarafından şekillendirilir ve piyasa mekanizmaları bu bağlamdan bağımsız olarak işleyemez.

Modern iktisat sosyolojisi, bu klasik temelleri geliştirerek, ekonomik davranışların sosyal bağlamlarını anlamaya çalışır. Granovetter'in "gömülü olma" kavramı, bu alandaki önemli katkılardan biridir. Granovetter, ekonomik eylemlerin sosyal ağlar ve ilişkiler içinde gömülü olduğunu savunur ve bireylerin ekonomik kararlarının sosyal bağlamlardan bağımsız olarak anlaşılamayacağını vurgular. Bu bakış açısı, iktisadi modellerin genellikle göz ardı ettiği sosyal faktörlerin önemini ortaya koyar.

1.3.1. Modern İktisat Sosyolojisinin Ana Akım İktisattan Farklılıkları

Modern iktisat sosyolojisi, ana akım iktisattan birkaç önemli açıdan farklılık gösterir. Birincisi, ana akım iktisat, bireylerin rasyonel karar vericiler olduğunu varsayarken, iktisat sosyolojisi, bu kararların sosyal bağlamlar ve normlar tarafından şekillendiğini savunur. İkinci olarak, ana akım iktisat, piyasa mekanizmalarının ekonomik davranışları tam olarak açıklayabileceğini iddia ederken, iktisat sosyolojisi, ekonomik davranışların toplumsal ve kültürel faktörlerle iç içe olduğunu ve bu nedenle piyasa analizlerinin tek başına yeterli olmadığını öne sürer.

Örneğin, tüketici davranışlarını incelerken, ana akım iktisat, bireylerin fayda maksimizasyonu yaptığını varsayar. Ancak, iktisat sosyolojisi, bireylerin tüketim kararlarının sosyal statü, kimlik ve kültürel normlar gibi faktörler tarafından da etkilenebileceğini vurgular. Bu, bireylerin ekonomik davranışlarının sadece rasyonel tercihlerle değil, aynı zamanda sosyal dinamiklerle de şekillendiğini gösterir.

Modern iktisat sosyolojisinin uygulamaları geniş bir yelpazeye yayılmaktadır. Bu alan, iş dünyası, finans, emek piyasaları, tüketici davranışları, yoksulluk ve eşitsizlik gibi konuları sosyal bağlamları içinde incelemektedir. Örneğin, iş dünyasında, işletmelerin karar alma süreçlerini ve örgütsel davranışlarını anlamak için iktisat sosyolojisi yaklaşımları kullanılmaktadır. İşletmelerin rekabet stratejileri, yenilikçilik kapasiteleri ve kurumsal kültürleri, sosyal ağlar ve ilişkiler üzerinden analiz edilmektedir.

Finansal piyasaların işleyişi de iktisat sosyolojisi açısından önemli bir araştırma alanıdır. Finansal kararların sosyal bağlamlarını inceleyen çalışmalar, yatırımcı davranışlarının sosyal normlar, güven ilişkileri ve ağlar tarafından nasıl etkilendiğini ortaya koymaktadır. Bu, finansal krizlerin ve piyasa dalgalanmalarının daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamaktadır.

Emek piyasaları da iktisat sosyolojisinin önemli uygulama alanlarından biridir. İşçilerin istihdam kararları, ücret müzakereleri ve kariyer gelişimleri, toplumsal cinsiyet, ırk, etnik köken ve sosyal ağlar gibi faktörler tarafından şekillenmektedir. Bu, emek piyasalarının dinamiklerini anlamak ve işgücü politikalarını geliştirmek için önemli bilgiler sunmaktadır.

Modern iktisat sosyolojisi, ekonomik olayların ve süreçlerin sosyal, kültürel ve kurumsal bağlamları içinde anlaşılmasını sağlayan değerli bir disiplindir. Bu alan, ekonomik davranışların sosyal ağlar, normlar ve kurumlar tarafından nasıl şekillendiğini ortaya koyarak, ana akım iktisadın eksikliklerini tamamlamaktadır.

İktisat sosyolojisinin teorik temelleri, Weber ve Polanyi'nin çalışmalarına dayanmakta olup, Granovetter gibi çağdaş teorisyenler tarafından geliştirilmiştir. Uygulama alanları ise iş dünyası, finansal piyasalar ve emek piyasaları gibi geniş bir yelpazeye yayılmaktadır. Bu nedenle, modern iktisat sosyolojisi, ekonomik davranışların daha kapsamlı ve derinlemesine anlaşılmasına katkıda bulunmakta ve disiplinler arası yaklaşımların önemini vurgulamaktadır.

1.3.2. Parsons'ın Modern İktisat Sosyolojisine Katkıları

20. yüzyılın en etkili sosyologların biri olan Parsons, modern iktisat sosyolojisine de birçok yönden katkı sağlamıştır. Parsons'ın çalışmaları, sosyolojik teorilerin sistematik hale getirilmesi ve toplumsal eylem teorisi çerçevesinde geniş kapsamlı analizler sunması açısından büyük önem taşır. Modern iktisat sosyolojisine yaptığı katkılar, toplumsal sistemler ve ekonomik süreçler arasındaki ilişkileri anlamamıza yardımcı olur.

Parsons'ın en bilinen teorik yaklaşımı yapısal işlevselciliktir. Bu yaklaşım, toplumsal sistemlerin işlevsel bütünlüklerini koruyabilmek için belirli yapıların ve kurumların nasıl işlediğini açıklar. Parsons'a göre, toplum, birbirine bağlı alt sistemlerden oluşur ve bu alt sistemler, toplumun genel işleyişini sürdürmek için belirli işlevleri yerine getirir.

Ekonomik sistem, Parsons'ın dört alt sisteminden biri olarak tanımlanır. Bu dört alt sistem şunlardır:

Adaptasyon (A)

Hedefe ulaşma (G)

Entegrasyon (I)

Latent kalıpların korunması (L)

Ekonomik sistem, adaptasyon fonksiyonunu yerine getirir ve toplumun kaynaklarını etkili bir şekilde dağıtarak toplumsal dengeyi sürdürür. Parsons'ın yapısal işlevselcilik teorisi, ekonomik faaliyetlerin toplumsal yapının bir parçası olarak anlaşılmasına katkıda bulunur ve ekonomik sistemin diğer toplumsal sistemlerle olan ilişkilerini analiz eder.

1.3.3. Toplumsal Eylem Teorisi ve Ekonomik Davranışlar

Parsons'ın toplumsal eylem teorisi, bireylerin eylemlerinin anlamını ve bu eylemlerin toplumsal bağlamını anlamaya yönelik bir çerçeve sunar. Bu teori, ekonomik davranışların da toplumsal eylemler olarak incelenebileceğini öne sürer. Parsons, ekonomik davranışların sadece bireysel rasyonalite ile değil, aynı zamanda toplumsal normlar, değerler ve kurumlar tarafından şekillendiğini vurgular.

Toplumsal eylem teorisi, ekonomik aktörlerin eylemlerinin anlamlı ve normatif bağlamlar içinde değerlendirildiğini savunur. Bu, ekonomik kararların sadece rasyonel tercihlerle değil, aynı zamanda toplumsal beklentiler ve değerlerle de şekillendiği anlamına gelir. Parsons'ın bu yaklaşımı, modern iktisat sosyolojisinin ekonomik davranışları daha geniş bir toplumsal bağlamda incelemesine katkıda bulunur.

Parsons, ekonomik kurumların sosyolojik analizinde önemli katkılarda bulunmuştur. Ekonomik kurumlar, toplumsal düzenin sürdürülebilmesi için gerekli olan yapısal unsurlardır ve ekonomik faaliyetlerin toplumsal normlar ve değerler çerçevesinde nasıl örgütlendiğini gösterir. Parsons'a göre, ekonomik kurumlar, toplumsal düzenin korunmasında ve toplumsal değişimlerin yönetilmesinde önemli bir rol oynar.

Parsons, ekonomik kurumların analizinde normatif düzenlemelerin önemini vurgular. Ekonomik kurumlar, belirli normlar ve değerler çerçevesinde işlev görür ve bu normlar, ekonomik davranışların yönlendirilmesinde kritik bir rol oynar. Bu, modern iktisat sosyolojisinin ekonomik kurumları sadece ekonomik etkinlikler olarak değil, aynı zamanda toplumsal normlar ve değerlerle iç içe geçmiş yapılar olarak incelemesine olanak tanır.

1.3.4. Parsonyen (Parsonian) Paradigma ve Modern İktisat Sosyolojisi

Parsons'ın teorik çerçevesi, modern iktisat sosyolojisine önemli katkılarda bulunmuş ve bu alandaki araştırmalara yeni bir perspektif kazandırmıştır. Parsonyen

paradigma, ekonomik faaliyetlerin toplumsal bağlamını ve ekonomik aktörlerin eylemlerinin anlamını anlamaya yönelik bir çerçeve sunar. Bu paradigma, ekonomik davranışların toplumsal normlar, değerler ve kurumlar tarafından nasıl şekillendiğini incelemek için kullanılır.

Parsons'ın çalışmaları, modern iktisat sosyolojisinin disiplinler arası doğasını vurgular ve ekonomik süreçlerin sosyolojik analizini teşvik eder. Parsonyen paradigma, ekonomik sistemlerin toplumsal sistemlerle olan ilişkilerini analiz etmek için geniş kapsamlı bir çerçeve sunar ve bu, modern iktisat sosyolojisinin ekonomik olayları daha derinlemesine anlamasına katkı sağlar.

Parsons'ın modern iktisat sosyolojisine yaptığı katkılar, birçok açıdan takdir edilmiştir, ancak aynı zamanda eleştirilere de maruz kalmıştır. Eleştirmenler, Parsons'ın teorilerinin aşırı soyut ve genelleştirici olduğunu savunmuş ve bu nedenle belirli ekonomik olayları ve süreçleri açıklamakta yetersiz kaldığını iddia etmişlerdir. Ayrıca, yapısal işlevselcilik yaklaşımının toplumsal değişimi yeterince açıklayamadığı ve statükoyu korumaya eğilimli olduğu eleştirileri de yapılmıştır.

Bununla birlikte, Parsons'ın çalışmaları, modern iktisat sosyolojisinin gelişimine önemli katkılarda bulunmuş ve ekonomik davranışların sosyolojik analizini teşvik etmiştir. Parsons'ın teorileri, ekonomik sistemlerin toplumsal bağlamlarını anlamamıza yardımcı olmuş ve ekonomik faaliyetlerin toplumsal normlar, değerler ve kurumlarla nasıl iç içe geçtiğini göstermiştir.

Talcott Parsons, modern iktisat sosyolojisine önemli katkılarda bulunmuş bir sosyologdur. Yapısal işlevselcilik ve toplumsal eylem teorisi gibi yaklaşımları, ekonomik faaliyetlerin toplumsal bağlamlarını anlamamıza yardımcı olmuş ve ekonomik davranışların sosyolojik analizine yeni bir perspektif kazandırmıştır.

Parsons'ın çalışmaları, modern iktisat sosyolojisinin disiplinler arası doğasını vurgulamış ve ekonomik sistemlerin toplumsal sistemlerle olan ilişkilerini anlamamıza katkı sağlamıştır. Eleştirilere rağmen, Parsons'ın teorik çerçevesi, ekonomik davranışların toplumsal bağlamda anlaşılmasına yönelik önemli bir araç sunar ve modern iktisat sosyolojisinin gelişimine önemli katkılar sağlar.

İKİNCİ BÖLÜM

GENEL OLARAK İRADECİLİK

2.1. GENEL OLARAK İRADECİLİK DÜŞÜNCESİ

İradecilik, felsefi ve teolojik bağlamlarda iradenin belirleyici ve merkezi rolünü vurgulayan bir düşünce akımıdır. İradecilik, bireyin iradesinin önemini ve özgürlüğünü savunan bir anlayış olarak, tarih boyunca farklı kültürel ve dini bağlamlarda çeşitli şekillerde ortaya çıkmıştır. Çalışmamızın bu kısmında iradecilik düşüncesinin Eski Yunan'da, Hristiyan ve İslami gelenekte ve modern Batı'da nasıl gelişim gösterdiğini ve yorumlandığını ele alacağız.

2.1.1. İrade Kavramı ve Tarihsel Gelişimi

İrade kavramı, insan varoluşunun temelinde yer alan ve insanların davranışları, düşünceleri ve buna ek olarak karar alma süreçlerini biçimlendiren bir kavram olarak önemlidir. İrade, insanın kendisinin amaçları, istekleri ve değerleri doğrultusunda hareket etmesine imkân tanır ve insanın özgür olduğuna işaret eder.

Eylem teorileri içerisinde iradeci teoriyi anlayabilmek ve iradeci eylem teorisinin diğer eylem teorilerden farkına dikkat çekebilmek için tarihsel bir inceleme yapmak gerekir. Bu nedenle çeşitli düşünürlerin görüşlerinden faydalanan irade kavramını konumuz bağlamında temellendirmeye çalışacağız. Bilindiği gibi, irade kavramı tarih boyunca felsefi, psikolojik ve dini tartışmalara konu olmuştur.

İrade konusuyla ilgili önemli düşüncesi olan Thomas Upham ruhsal güç unsurlarını ele alırken iradeyi de inceler. Düşünür, ilk olarak aklı ele alır ve daha sonra insanın diğer duygularını ve son olarak da iradeyi inceler.

İradeyi bu bağlamda arzudan ayırmak gerektiğine vurgu yapan Upham, iradenin duygular ile sürekli olarak çatışma içerisinde olduğunu vurgular. Ona göre irade kararlılık gerektiren ve belirli bir amaca odaklanarak gitmek için rasyonel olan bütün bağlamlar üzerinden özerk bir alan oluşturma durumudur. İradeyle oluşturulan bu özel alanın tanımı ahlak olarak yapılabilir.

Ahlaki olan herhangi bir şey rasyonel bir temele oturmak zorunda değildir; bununla birlikte Upham'ın yapmış olduğu sınıflandırmada irade ahlaktan bağımsız olarak düşünülemez (Upham, 1841, s. 25).

Felsefe bilimi için irade kavramı, özellikle felsefenin doğduğu topraklar olan Antik Yunan dünyası içerisinde oldukça rağbet gören bir kavram olarak kendisine yer

bulmuştur. Platon ve Aristoteles, irade kavramı üzerindeki düşüncelerini denge kavramı üzerinden açıklamıştır.

Akıl ve duygu arasındaki olan dengenin irade kavramını açıklayan filozoflar bu denge sayesinde bireyin doğru karar alabilmesini destekleyen güçtür. Stoacılar ise bireyin akılla içgüdülerin arzuları üzerinde kurduğu güç olarak tanımladılar.

Orta çağa geldiğimizde ise Hristiyan dünyası irade kavramını teolojik açıdan tanımlamaya çalışmış; Tanrının insana verdiği özgür iradeyle iradenin var olduğunu iddia etmişlerdir.

Özellikle Aziz Augustinus Tanrı tarafından insana bahşedilen özgür iradenin Tanrı'nın kaderi ile uyum içerisinde çalışması olarak ifade etmiştir; akıl sayesinde doğru bir karar verme mekanizmasını ahlaki öğelerle bir hayat sürme gücü olarak nitelmiştir.

Rönesans dönemi, insanın daha aktif bir rol alması gerektiğini savunan bir dönemdir ve bu dönemde özgür irade ile iradenin rolü konusu yeniden gündeme gelmiştir. Descartes, insandaki iradeyi düşünme gücünün gerçekliği algılama ve bu sayede doğru karar alabilme gücünü ifade eden kavram olarak nitelerken Hobbes, iradeyi arzu tatmini olarak ifade etmiştir.

Aydınlanma dönemi içerisinde irade kavramını incelediğimizde onu besleyen iki kavram daha karşımıza çıkar; özgürlük ve insan hakları. Özellikle, John Locke, insandaki özgür iradeyle toplumsal sözleşmenin arasındaki ilişkiye dikkat çekerek; insandaki özgür iradenin toplumsal sözleşmeyle korunmasını gerekliliğini ifade etmiştir.

Bu konuda aydınlanmanın öncülerinden bir diğeri olan Rousseau, insanın doğal özgürlüğünün kaynağı olarak iradeyi göstermiş ve toplumda sağlanacak herhangi bir düzen için irade ile insanda var olan özgür iradenin uyum içerisinde hareket etmesinin gerekliliğine vurgu yapmıştır.

Aynı zamanda Descartes'da bu kavramı ele alıp derinlemesine açıklamalar getirmiştir; Rene Descartes irade gösterme durumu olarak konu ele almış ve ileride detaylı bir biçimde düşüncelerine yer vereceğimiz aynı zamanda onun çağdaşı olan Aquinas gibi konuyu ele almayan Descartes iradeyi keyfi ve rastlantısal tercihlerden ziyade belli amaca doğru gitme noktasında tutarlı ve kararlı şekilde istediği şeye ulaşmak olarak ele alır (Descartes, 2010, s. 36-39).

Belirlenen bir amaca yönelik tutarlı bir yönelme yoksa eğer maksimum düzeyde özgürlük durumu söz konusu değildir. Allah tarafından yapılan ilahi

yönlendirmeler özgürlüğü kısıtlamaz diyen düşünür bu durumun özgürlüğü daha da beslediğini iddia etmektedir. Çünkü Allah tarafından bahşedilen anlama ve kavrama yetisi insanları yaptığı hatalardan ve bu hatalardan dolayı yapılan kötü tercihler dolayısıyla yapılan hatalardan ders çıkarmasına imkân verir.

Bahşedilen bu yeti ilahi bir armağan olduğundan dolayı yapılan hatalar iradeyi anladığı şeylerden anlamadığı şeylere doğru yönlendirir. Descartes, Allah tümüyle mükemmeldir der, fakat insan sınırlı yetilerle donatılmıştır diye ekleme yapar (Descartes, 2010, s. 35).

Bu düşünce onun çağdaşı düşünürler tarafından da benimsenmiş ve daha da geliştirilmiştir. Örneğin Francis Bacon, akıl olgusunun tek başına yeterli olmayacağını ekleyerek insan doğasındaki sınırı belirlemiş ve buradan ideolojik bir söylem geliştirmiştir (Bacon, 1902, s. 11).

Akıl tek başına bir olgu olarak yeterli değildir çünkü bilginin de görünmez bir hacmi vardır; genişlemeye uygundur ve bilgi hacminin genişlemesi için insanın diğer araçlara ihtiyacı olduğunu savunur (Muntersbjorn, 2003, s. 1137).

İki düşünürden yola çıkarak orta çağ düşünce dünyasında akıllı incelediğimizde yetersiz bir olgu olarak karşımıza çıkar. Bu yüzden modernizmin başladığı tarihten itibaren akıl yetersiz bir olgu olarak görülür; akıllı irade ile düşündüğümüzde irade de burada yetersiz görülmektedir.

İrade kavramı çok yönlü bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır; birçok bilim dalı bu kavram üzerinde düşünmüş, çalışmış ve kendi ilgi alanı ile ilgili bölümlerin türemesine olanak sağlamıştır. Psikoloji bilimi de bunlardan bir tanesidir. Özellikle modern anlamda psikoloji bilimi de irade kavramını incelemiş ve ona bilişsel bir yön katarak nöropsikoloji ve bilişsel psikoloji diye iki alt bilim dalı oluşturmuştur.

2.1.2. Dinlerde İrade

Dini açıdan, irade kavramı birçok dinde önemli bir yere sahiptir. İslam dininde, insanın iradesi, Allah'ın yasalarına uyma ve doğru kararlar alma gücü olarak görülür. Hristiyanlıkta, insanın özgür iradesi, Tanrı'nın yasalarını izleme ve ahlaki bir yaşam sürdürme konusunda karar verme gücüdür.

İrade kavramına baktığımızda dışsal ve içsel dürtülerle birlikte açığı çıktığı gibi ahlaki bir davranış sergilenmesi hususunda kararlılık gösterme durumu olarak karşımıza çıkar.

İçsel ve dışsal dürtülerle birey kendisini bu dürtülere karşı koyarak ahlaki bir davranış sergileyerek iradesini gösterebilir; kararlı olma durumunda ise bireyin karşılaştığı bütün engellere rağmen iradesini göstermesi söz konusudur.

İlk durumda daha pasif bir tutum hâkim iken ikinci durumda daha aktif bir tutum söz konusudur. Parsons'ın çalışmalarına göz attığımızda daha çok etken olarak ya da aktif olarak ifade edilen irade üzerine olmuştur.

Yaptığı çalışmalarda düşünür aktif irade sergilemenin sonucunda çabanın ortaya çıktığına vurgu yaparak bu kavramı türetmiştir.

İrade kavramına dinsel bir yön atfederek inceleme yapabilmemiz mümkündür; Tevrat'ta Hz. Âdem ile ilgili kıssa da dikkat çekilen nokta Hz. Âdem'in kendi iradesini kullanarak yani inisiyatif alarak günah işlediğidir. Böylelikle Allah tarafından cennetten kovulmuş ve bu irade suçunun sonucunda artık herhangi bir şey istiyorsa onun için çaba göstermeli ve iradesini sergilemelidir. Aynı kıssa Kur'an'da geçmektedir ve benzer bir içeriğe sahiptir.

Kur'an Hz. Âdem'in tövbe ettiğine ve Allah'ın onu affettiğine vurgu yapmaktadır fakat sonuç itibarıyla oluşan yeni durumda herhangi bir değişiklik söz konusu olmamış ve Hz. Âdem herhangi bir şey istiyorsa buğday olur elma olur bunun için çaba sarf ederek toprağı işlemeli ve belirli bir süre sonunda istediğine kavuşabilmektedir. O yüzden Kur'an bireylerin herhangi bir konuda başarılı olabilmeleri ya da amaçladıkları hedefe ulaşabilmeleri için duanın yanında çabanın olması gerektiğinin altını çizmektedir.

İrade doğası gereği bir direnç sergileme bir tutum sergileme faaliyeti olduğu için çaba kavramı ister istemez kendine yer bulacaktır. Parsons, iradeye bu veçheden yaklaşır ve bireyin mevcut duruma karşı Allah'ı razı etmek için dünyayı dönüştürmeyi kendisine hedef olarak belirlemiştir. Yani insan yaşamını devam ettirmek için koşulları araçlara dönüştürmeli ve bunu yaparken Tanrı'nın Krallığını bu dünyada kurmalıdır.

Sonuç olarak, irade kavramı tarihsel olarak felsefi, psikolojik, dini ve toplumsal tartışmaların odağı olmuştur. İnsanın karar alma ve hareket etme gücünü yönlendiren önemli bir kavram olan irade, insanın özgürlük, ahlak ve toplumsal düzen gibi konularla ilgili temel bir kavramdır. Bugün hala irade kavramı üzerine yapılan çalışmalar, insanın beynindeki süreçlerin ve özgür iradenin doğasının daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunmaktadır.

2.1.3. Antik (Eski) Yunan'da İradecilik

Eski Yunan dönemi, iradecilik düşüncesinin erken formlarının ortaya çıktığı bir dönemdir. Bu dönemde, özellikle Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi düşünürler, insanın iradesi, ahlaki sorumluluğu ve özgürlüğü üzerinde derinlemesine düşünmüşlerdir. Bu nedenle biz de araştırmaya ilgili filozofların düşünceleriyle başlıyoruz.

2.1.3.1. Sokrates ve İrade Kavramı

Sokrates (MÖ 469-399), Batı felsefesinin kurucu figürlerinden biri olarak kabul edilir ve ahlak felsefesi üzerindeki etkisi tartışılmazdır. Sokrates, Platon'un diyalogları aracılığıyla tanınır ve bu eserlerde, irade, bilgi ve erdem arasındaki ilişkiyi derinlemesine sorgular. Sokrates'in irade kavramına yaklaşımı, bireyin ahlaki ve entelektüel yaşamını nasıl yönlendirmesi gerektiği üzerine odaklanır.

Sokrates, insanın ahlaki kararlarının arkasında yatan iradeyi ve bu iradenin erdemle ilişkisini araştırır. Ona göre, doğru bilgiye sahip olan bir birey, doğal olarak erdemli davranışlar sergileyecektir. Bu anlayış, iradenin bilgiyle şekillendiğini ve insanın kendi iradesiyle doğruyu seçebileceğini savunur.

Sokrates'in felsefi yöntemi, "Sokratik diyalog" olarak bilinir ve sorgulama yoluyla bilginin açığa çıkarılmasını amaçlar. Bu yöntem, irade kavramını anlamada da merkezi bir rol oynar, çünkü Sokrates, bireyin kendi iradesiyle doğru bilgiye ulaşabileceğine ve erdemli bir yaşam sürebileceğine inanır. Sokrates'in felsefi yaklaşımı, bilgi ve erdem arasındaki sıkı bağ üzerine kuruludur; bu bağ, iradenin nasıl işlediğini ve bireyin ahlaki eylemlerini nasıl yönlendirdiğini anlamamıza yardımcı olur.

2.1.3.2. Sokrates'in Epistemolojik Görüşleri: Bilgi ve İrade

Sokrates'in epistemolojisi, irade kavramının temelini oluşturur. Ona göre, bilgi, doğru eylemlerin temelidir ve bireyin iradesi, bilgi ile yönlendirilir. Sokrates, "bilgisizliğin bilinci" olarak adlandırılan bir farkındalık durumunu vurgular; bu, bireyin kendi bilgi eksikliklerini tanıması ve bu eksiklikleri gidermek için sürekli bir arayış içinde olması gerektiği anlamına gelir.

Sokratik Paradoks olarak bilinen "Kimse bile bile kötülük yapmaz" ifadesi, Sokrates'in irade ve bilgi arasındaki ilişkiyi açıkça ortaya koyar. Bu paradoks, bireyin kötülük yapmasının bilgi eksikliğinden kaynaklandığını ve doğru bilgiye sahip olan birinin doğal olarak erdemli eylemler sergileyeceğini savunur. Bu bağlamda, irade,

bilginin bir fonksiyonudur; doğru bilgiye ulaşan birey, iradesini erdemli eylemler doğrultusunda kullanır.

2.1.3.3. Erdem ve İrade: Sokrates'in Ahlak Felsefesi

Sokrates'in ahlak felsefesi, erdemin bilgelik olduğuna dair inancına dayanır. O, erdemin öğretilerle öğretilebilir olduğunu ve bilgi ile doğrudan ilişkili olduğunu savunur. Sokrates'e göre, bireyin iradesi, erdemli yaşamın merkezindedir ve irade, bilgiyle şekillenir.

Sokratik 'Eudaimonia' kavramı, mutluluğun erdemli yaşamla elde edileceğini öne sürer. Sokrates, bireyin mutluluğa ulaşmasının, iradesini doğru bilgiye ve erdeme yönlendirmesiyle mümkün olduğunu savunur. Bu anlayış, iradenin, bireyin yaşam amacına ulaşmasında nasıl merkezi bir rol oynadığını gösterir. Sokrates, bireyin iradesinin erdemli eylemleri seçme kapasitesine sahip olduğunu ve bu seçimin, bilginin rehberliğinde yapılması gerektiğini vurgular.

Platon'un Sokratik diyalogları, Sokrates'in irade kavramını nasıl ele aldığını gösteren zengin kaynaklardır. Bu diyaloglarda, Sokrates'in irade, bilgi ve erdem arasındaki ilişkiyi nasıl açıkladığını görmek mümkündür.

Meno Diyaloğu, Sokrates'in bilgi ve erdem üzerine düşüncelerini ortaya koyar. Bu diyalogda, Sokrates, erdemin öğretilerle öğretilebilir olup olmadığını tartışır ve bilgi ile erdem arasındaki bağlantıyı vurgular. Sokrates, erdemin bilgiye dayandığını ve bireyin iradesinin doğru bilgi ile yönlendirilmesi gerektiğini savunur. Bu bağlamda, irade, erdemli eylemleri gerçekleştirmek için bilginin rehberliğinde çalışır.

Euthyphro Diyaloğu, dindarlık ve ahlaki erdem üzerine odaklanır. Sokrates, Euthyphro ile olan diyalogunda, iradenin ahlaki doğruluğu belirlemedeki rolünü sorgular. Sokrates, bireyin iradesinin, ahlaki doğruluğun ne olduğunu bilmeden doğru eylemleri seçemeyeceğini öne sürer. Bu, iradenin, bilginin bir yansıması olduğunu ve doğru bilgiye dayanan iradenin, ahlaki eylemler için gerekli olduğunu gösterir.

Sokrates'in irade kavramı, modern felsefi tartışmalarda da önemli bir yer tutar. Modern filozoflar, Sokrates'in irade, bilgi ve erdem arasındaki ilişkiye dair görüşlerini çeşitli şekillerde yorumlamış ve geliştirmişlerdir.

Sokrates'in irade kavramı, bazı eleştirmenler tarafından aşırı rasyonalist ve idealist olarak görülmüştür. Eleştirmenler, Sokrates'in, bireyin iradesini yalnızca bilgiye dayandırmasının, duygusal ve irrasyonel faktörleri göz ardı ettiğini savunurlar.

Bu eleştiriler, iradenin, sadece rasyonel bilgiye değil, aynı zamanda duygusal ve sosyal bağlamlara da dayandığını öne sürer.

David Hume, iradenin, duygular ve arzular tarafından şekillendiğini savunur ve Sokrates'in rasyonalist yaklaşımını eleştirir. Hume'a göre, insan davranışları, sadece rasyonel bilgiye değil, aynı zamanda duygusal tepkilere ve arzulara da dayanır. Bu eleştiri, iradenin, oldukça kompleks ve bir o kadar da fazla boyuta sahip olduğunu vurgular.

Jean-Paul Sartre, iradenin özgürlüğünü ve bireyin kendi varoluşunu yaratma kapasitesini vurgular. Sartre, iradenin, bireyin kendi seçimleri ve sorumlulukları yoluyla şekillendiğini savunur ve bu anlayış, Sokrates'in irade kavramına kıyasla daha varoluşçu bir perspektif sunar. Sartre'a göre, bireyin iradesi, kendi varoluşunu ve anlamını yaratma sürecinde merkezi bir rol oynar.

Sokrates'in irade kavramı, bilgi, erdem ve ahlaki sorumluluk arasındaki derin bağları ortaya koyar. Sokrates, bireyin iradesinin, doğru bilgiye dayandığını ve bu bilginin, erdemli eylemler için rehberlik ettiğini savunur. Sokratik diyaloglar, bu kavramların nasıl işlediğini ve bireyin ahlaki yaşamında nasıl yönlendirici olduklarını gösterir.

Sokrates'in irade kavramı, modern felsefi tartışmalarda da yankı bulmuş ve çeşitli şekillerde yorumlanmıştır. Kant, Nietzsche ve Sartre gibi filozoflar, Sokrates'in irade kavramını farklı perspektiflerden ele almış ve geliştirmişlerdir. Bu tartışmalar, iradenin, sadece rasyonel bilgiye değil, aynı zamanda duygusal, sosyal ve varoluşsal bağlamlara da dayandığını göstermektedir.

Sonuç olarak, Sokrates'in irade kavramı, bireyin ahlaki yaşamında merkezi bir rol oynar ve bu kavram, bilgi, erdem ve ahlaki sorumluluk arasındaki ilişkiyi anlamada önemli bir araç sağlar. Sokrates'in felsefi mirası, iradenin, bilginin rehberliğinde erdemli eylemler gerçekleştirme kapasitesine sahip olduğunu vurgulayan bir anlayışı temsil eder ve bu miras, modern felsefi düşüncede de değerli bir yer tutar.

2.1.4. Platon ve İrade Kavramı

Platon (MÖ 427-347), Batı felsefesinin en önemli ve öncü düşünürlerinden biri olarak kabul edilir. Onun felsefe bilimine bıraktığı mirası, sayısız düşünürün düşünce dünyasına etki etmiştir. Platon'un irade kavramı, onun ruh, ahlak ve erdem üzerine olan görüşleriyle yakından ilişkilidir. Platon, iradeyi ruhun bir parçası olarak görür ve ruhu üç kısma ayırır: akıl, öfke (thumos) ve arzu (epithumia). Platon'a göre, irade,

aklın kontrolünde olmalı ve arzulara hükmetmelidir. İdeal bir insan, akıl yoluyla iradesini kontrol eder ve erdemli yaşam sürer.

2.1.4.1. Platon'un Felsefi Sistemi ve İrade

Platon'un felsefi sistemi, iki ana kavram üzerine kuruludur: İdealar Dünyası ve Duyular Dünyası. İdealar Dünyası, mükemmel ve değişmez formların bulunduğu yerdir, Duyular Dünyası ise geçici ve değişken fenomenlerin alanıdır. Bu düalist sistem, Platon'un irade kavramını anlamada kritik bir öneme sahiptir.

İdealar Dünyası, iradenin mükemmel ve değişmez formuna erişme arzusunu temsil eder. Platon'a göre, ruh, İdealar Dünyası'ndan geldiği için bu mükemmel formları hatırlama ve onlara ulaşma yetisine sahiptir. Bu bağlamda, irade, bireyin ruhunun mükemmel olanı arama ve ona ulaşma çabası olarak görülür.

Duyular Dünyası, bireyin iradesinin test edildiği ve zayıfladığı alandır. Bu dünya, aldatıcı ve geçici fenomenlerle doludur ve ruhu yanıltarak onu mükemmel formlardan uzaklaştırabilir. Platon'un felsefesinde, irade, bireyin bu yanıltıcı dünyada doğruyu ve iyiyi seçme kapasitesidir.

2.1.4.2. Ruhun Yapısı ve İrade

Platon'un irade kavramını anlamak için onun ruhla ilgili yaklaşımını incelemek gereklidir. Platon, ruhu üç ana bileşene ayırır: akıl (logos), öfke (thumos) ve arzu (epithumia). Bu bileşenler, bireyin iradesinin nasıl şekillendiğini ve yönlendirildiğini anlamada kritik öneme sahiptir.

Akıl (Logos), ruhun rasyonel ve yönetici parçasıdır. Platon'a göre, irade, akıl tarafından yönlendirilmeli ve kontrol edilmelidir. Akıl, bireyin doğru bilgiye ulaşmasını ve erdemli eylemleri seçmesini sağlar. İdeal bir bireyde, akıl, iradeyi kontrol eder ve onu doğru yolda tutar.

Öfke (Thumos), ruhun cesaret ve kararlılık ile ilgili parçasıdır. Öfke, iradenin güçlü bir bileşenidir ve bireyin doğruyu savunma ve erdemli eylemler gerçekleştirme kapasitesini artırır. Platon'a göre, öfke, aklın rehberliğinde olduğunda, bireyin iradesi erdemli eylemler için gerekli olan kararlılığı ve cesareti gösterir.

Arzu (Epithumia), ruhun istek ve tutku ile ilgili parçasıdır. Arzular, iradenin en zayıf noktasıdır ve bireyi yanıltıcı ve geçici zevklere yönlendirebilir. Platon'a göre, ideal birey, akıl ve öfkenin kontrolü altında arzularını dizginlemeli ve iradesini doğru yolda tutmalıdır.

2.1.4.3. İdeal Devlet ve İrade

Platon'un irade kavramı, onun ideal devlet tasarımı da önemli bir yer tutar. Platon, "Devlet" (Politeia) adlı eserinde, ideal bir devleti ve bu devletin vatandaşlarının nasıl erdemli bir yaşam süreçlerini tartışır. İdeal devlet, Platon'un ruhun üç bileşenine dayanan bir yapıyı yansıtır: filozof-krallar (akıl), askerler (öfke) ve üreticiler (arzu).

Filozof-Krallar, aklın temsilcileridir ve devletin yönetiminden sorumludurlar. Platon'a göre, filozof-krallar, iradelerini doğru bilgiye ve erdeme dayandırarak devleti yönetirler. Bu yönetim, bireylerin iradelerini doğru yolda tutmalarını sağlar ve toplumsal düzeni korur.

Askerler, öfkenin temsilcileridir ve devletin savunmasından sorumludurlar. Askerlerin iradesi, cesaret ve kararlılıkla şekillenir ve aklın rehberliğinde doğruyu savunurlar. Platon'a göre, askerler, iradelerini devletin çıkarları doğrultusunda kullanmalı ve erdemli eylemler gerçekleştirmelidir.

Üreticiler, arzuların temsilcileridir ve devletin ekonomik faaliyetlerinden sorumludurlar. Platon'a göre, üreticiler, akıl ve öfkenin rehberliğinde arzularını kontrol etmeli ve iradelerini erdemli bir yaşam sürmek için kullanmalıdırlar.

2.1.4.4. Platon'un Ahlak Felsefesi ve İrade

Platon'un ahlak felsefesi, erdemin bilgelik olduğuna dair inancına dayanır. Ona göre, bireyin iradesi, doğru bilgiye dayandığında erdemli eylemleri gerçekleştirebilir. Platon, erdemin dört temel bileşenini belirler: bilgelik, cesaret, ölçülülük ve adalet. Bu erdemler, iradenin doğru şekilde yönlendirilmesiyle elde edilir.

Bilgelik, aklın erdemidir ve bireyin doğru bilgiye ulaşmasını sağlar. Platon'a göre, bilgelik, iradenin rehberidir ve bireyin erdemli eylemler gerçekleştirmesini sağlar. Cesaret, öfkenin erdemidir ve bireyin doğruyu savunma kapasitesini artırır. Platon'a göre, cesaret, iradenin güçlü bir bileşenidir ve erdemli eylemler için gerekli olan kararlılığı sağlar.

Ölçülülük, arzuların kontrol edilmesiyle elde edilen erdemdir. Platon'a göre, ölçülülük, iradenin arzular tarafından yanıltılmaması ve doğru yolda kalmasını sağlar. Adalet, ruhun üç bileşeninin uyum içinde çalışmasıyla elde edilen erdemdir. Platon'a göre, adalet, bireyin iradesinin akıl, öfke ve arzuların doğru dengesiyle yönlendirilmesini sağlar.

Platon'un irade kavramı, bazı eleştirmenler tarafından idealist ve elitist olarak görülmüştür. Eleştirmenler, Platon'un irade anlayışının, bireyin duygusal ve sosyal bağlamlarını göz ardı ettiğini savunurlar.

Aristoteles, Platon'un öğrencisi olarak, hocasının bazı görüşlerini eleştirmiştir. Aristoteles'e göre, Platon'un idealar dünyası ve duyular dünyası arasındaki keskin ayrım, bireyin günlük yaşamda karşılaştığı karmaşık gerçeklikleri yeterince açıklamaz. Aristoteles, iradenin, bireyin duygusal ve sosyal bağlamlarıyla daha bütüncül bir şekilde ele alınması gerektiğini savunur.

Modern Eleştirmenler, Platon'un irade kavramının, bireyin özgürlüğünü ve yaratıcı potansiyelini sınırladığını öne sürerler. Bu eleştirmenlere göre, Platon'un ideal devlet ve erdem anlayışı, bireyin kendi değerlerini yaratma ve yaşamını şekillendirme kapasitesini yeterince takdir etmez.

Platon'un irade kavramı, onun ruh, ahlak ve devlet felsefesiyle derin bir şekilde bağlantılıdır. Platon, iradenin akıl tarafından yönlendirilmesi gerektiğini ve erdemli eylemlerin bilgiye dayandığını savunur. Onun felsefi sistemi, bireyin iradesini doğru yolda tutmak için rasyonel bilgiye ve erdeme odaklanır.

Platon'un irade kavramı, ideal devlet tasarımı ve bireysel erdem anlayışında merkezi bir rol oynar. Filozof-krallar, askerler ve üreticiler, iradelerini doğru bilgiye ve erdeme dayandırarak ideal devleti oluştururlar. Bu bağlamda, Platon'un irade kavramı, bireyin ve toplumun nasıl erdemli bir yaşam sürebileceğine dair derinlemesine bir anlayış sunar.

Eleştiriler göz önüne alındığında, Platon'un irade kavramı, modern felsefi tartışmalarda da önemli bir yer tutar ve çeşitli şekillerde yorumlanmıştır. Aristoteles ve modern eleştirmenler, Platon'un irade anlayışını daha bütüncül ve bireyin özgürlüğünü vurgulayan perspektiflerle ele almışlardır.

Sonuç olarak, Platon'un irade kavramı, bilgi, erdem ve ahlaki sorumluluk arasındaki derin bağları ortaya koyar. Platon'un felsefi mirası, iradenin bilginin rehberliğinde erdemli eylemler gerçekleştirme kapasitesine sahip olduğunu vurgulayan bir anlayışı temsil eder ve bu miras, modern felsefi düşüncede de değerli bir yer tutar.

2.1.5. Aristo ve İrade Kavramı

Aristoteles, (MÖ 384 – MÖ 322) Antik Çağ'da yaşamış öncü filozofların (2014, s. 55-58) başında gelir ki etkisi günümüzde hala devam etmektedir. Aristo irade

konusunda öncelikle iradî durum ve gayri iradî durum olmaz üzere iki farklı insani davranıştan söz eder, önceliği gayri iradî duruma vererek onun üzerine odaklanır. Ona göre dışsal faktörler gayri iradî durumda insani eylemlere etki eder.

Dış etmenlerin oluşturduğu baskıcı durum cehalet unsuruyla birleştiğinde gayri iradî bir eyleme durumu ortaya çıkar. Bu baskıcı duruma karşı bir tutum sergileme hali de iradî durum olarak ifade edilir.

Aristo'ya göre baskıcı durumlara karşı bir iradî tutum sergilediğimizde kötüyü ya da çirkin olanı yapmaktan ziyade ölüm seçeneğini göz önünde bulundurarak eylemlerimizi bu yönde şekillendiririz. Yani kötüyü ve çirkinini seçmek yerine ölmeyi tercih etmek bir zorunluluk halini alır.

Cehalet durumuna ise cehalet halinde yapılan her hareket yanlış olsa da bilinçli olarak yapılmıştır, fakat sonucunda bir pişmanlık duygusu ortaya çıkmaktadır. Pişmanlığın ortaya çıkmasının cehalet göstergesi olduğuna vurgu yapan Aristo, esasen bireyin böyle bir sonuç istemediğini yalnızca hatalı bir öngöründe bulunduğunu ifade eder. İstekli bir şekilde gerçekleştirilen her eylemin bireyin asıl tercihi olduğu görüşünü reddeden düşünür bireyin sadece akılla amacına uygun tercihler gerçekleştirdiğini ileri süre (Aristoteles, 2014, s. 59).

Ona göre akıl ile iradenin bağlamını özdeşlikle açıklamak gerekir. Akıl olgusu bu konuda öz denetimi yapan unsurdur. Böylelikle öz denetim de gerçekleşmiş ve bireyin amaçladığı şey doğrultusunda bir tercihi de gerçekleşmiş olmaktadır. Şayet işin içerisine tutkular dahil edilirse talep edilen konu tercih olarak nitelendirilmez.

Bu bilgiler ışığında düşünür tutkuyu aklın karşısında bir olgu olarak niteler ki bu durum Hobbes'un kurguladığı faydacılık anlayışına ters bir sonucu bize göstermektedir. Çünkü Hobbes, faydacılık anlayışının temellerini oluştururken akıldan ziyade tutkuları ön plana almış ve bireyin tutkularına bağımlı bir tutumla hareket ettiğini ifade etmiştir (Devrim, 2020, s. 64).

Esasen bireyler rehber olarak akıllı bilirlir ve tercihlerini aklın rehberliğinde gerçekleştirerek sahip oldukları limitlerin bilincinde olarak eyleme geçerler. O zaman istekler araçları dikkate almadan direkt olarak araç odaklı bir tutum içerirken tercihler biraz daha araçları ön planda tutan bir tutumu içerir (Aristoteles, 2014, s. 60).

Sonuç itibariyle tercih durumu dediğimiz olay detaylıca düşünülmüş bir sonuç üzerine verilen bir kararı ifade ederken iyi ya da kötü olarak nitelendirilmenin bireyin elinde olan bir durum olduğu düşünüldüğünde bu minvalde iyi ya da kötü olarak ifade

edilen bir davranış sergileme durumunda bireyler yalnızca detaylıca düşünülen eylemlerden sorumlu olmalıdır.

Aristo için iradeyi ortadan kaldıran herhangi bir davranış -alkol almak, uyuşturucu madde etkisinde olmak gibi- kötü eylemler için bir bahane olarak kabul edilemez (Aristoteles, 2014, s. 63-65). Çünkü bu tarz maddeleri kullanma eylemi bir irade sonucu ortaya çıkmaktadır ve birey etki altındayken yaptığı her davranıştan sorumludur. Düşünür, iradenin bilinçli yapılan eylemlerde ortaya çıktığını ve bireyin burada bilinçli bir aktör olduğuna vurgu yapar (Aristoteles, 2014, s. 159-162).

Aristo bunun yanı sıra etken bir iradeyle birlikte edilgen bir iradeye de vurgu yaparak onun da önemli bir olgu olduğunu söyler: Bu durumda dahi bireyin aklın çizdiği sınırlar içerisinde kaldığını söyleyerek davranışlarında ve tutumlarında herhangi bir değişiklik olmayacağına dikkat çeker.

Genel kanı içerisinde toplumdaki birçok bireyin irade göstererek uzak durdukları durumlardan uzak duramayan bireylerin zayıf olduklarına dikkat çeken düşünür, bu tarz bireylere hoşgörüyle bakılmaması gerektiğini ifade eder. Haz tutkunu ya da daha ağır bir ifadeyle hazların kölesi olmuş bireylerin içerisinde oldukları durum öz denetim konusunda bazı sıkıntılar yaşayan bireylerin durumlarından daha kötü olduğuna vurgu yapar.

Öte yandan Aristo, iradenin ahlaki erdemlerle ilişkisini inceler. Ona göre, erdem, alışkanlıklar yoluyla geliştirilir ve bu süreçte irade önemli bir rol oynar. İnsan, iradesiyle doğru eylemleri seçerek erdemli bir yaşam sürebilir. Aristo, iradenin akılla uyum içinde olması gerektiğini vurgular ve bu uyumun ahlaki sorumluluk için temel olduğunu savunur.

2.1.6. İslami Gelenekte İradecilik

İslam düşüncesinde iradecilik konusu uzun asırlar tartışma konusu olmuştur, hatta halen de tartışılmaktadır. Çünkü bu konu insan iradesi ile Allah'ın iradesi arasındaki ilişkiyi belirleme çabasını içerir. Bir tarafta Allah'ın sınırsız güç ve iradesi söz konusu iken diğer tarafta insanın yaptıklarından sorumlu olması gerçeği durur. Bu ikisinin birbirini dışlamadan nasıl uyum içine sokulacağı sınırsız düşünce ve okulun ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Bu konuda genel olarak bir eksende insanın iradesini tamamen olumsuzlayan ve reddeden Cebriye yer alırken, diğer eksende insanın fiillerinin insanın kendi iradesi ile Allah'ın müdahalesi olmadan yaratıldığını ileri süren Mutezile yer alır. Bu iki

ekstrem uç arasında Eş'arilik, Cebriye'ye yakın konumlanan Maturidîlik Mutezile'ye yakın konumlanır.

Bunlardan Maturidîlik Allah'ın sonsuz irade ve gücünde bir sınırlamaya gitmeden insana sorumluluk yükleyebilecek bir irade, dolayısıyla bir kaza kader doktrini geliştirir. (Sadruşşer'ia, 1998, s. 399 vd; Taftazani, 1998, s. 399; Taftazanî, s. 1289; İzmirî, 1309, s. 267).

İrade ve ahlak konusunda İslami gelenekteki bitmez tükenmez tartışmaları burada derinlemesine ele almak gereksizdir. Çalışmamızda Batı'ya da etkisini düşünerek burada sadece İslam filozofu olan Farabî'nin görüşlerini kısaca özetleyecek daha sonra ondan geniş ölçüde etkilendiğini düşündüğümüz Thomas Aquinas'ın ve Kant'ın görüşlerine yer verilecektir.

2.1.7. Farabî'de Akıl-İrade-Ahlak

2.1.7.1. İnsan Doğasının Farklı Tarzlarda Oluşması

Farabi, ahlaklı ve adaletli davranabilmenin, yukarıda değinildiği gibi insanî akılla ilahî aklın buluşması sürecinin bir sonucu olarak görür. Bu yaklaşıma göre adaletli ve ahlaklı davranabilme gelişmiş ve aydınlanmış bir akılla mümkündür. Adaletin zıddı olan zulüm ve haksızlık ise gelişmemiş ve aydınlanmamış akılların eseridir. Farabi insanî akılla İlahî aklın buluşması sürecini şöyle temellendirir: Bazı göksel hareketler farklı yeryüzü şekillerinin oluşmasına, bu farklılık yerden yükselen buharın farklılaşmasına, bu durumun sonucunda farklı bir formda suyun ve havanın oluşmasına neden olur.

Oluşan bu farklılık durumundan birbirinden çeşitli bitkiler, dolayısıyla çeşitli ve birbirinden ayrı besin maddeleri ve şuur sahibi olmayan farklı hayvan türleri oluşur. Bundan farklı tarım ve ziraat oluşumları kendini gösterir. Tüm yaşanan bu devinim ve değişim süreciyle birlikte insanlarda da çeşitli huylar ve doğalar ortaya çıkar.

İnsan belli bir form sahibi olunca bu formlardan bir tanesi Cenab-ı Hak tarafından lütuf ya da hibe, diğer form ise insanî gayret sonucunda kazanılacak değerler şeklinde devreye girer. İlk olarak Faal Akıl (Cenab-ı Hakk'ın görevlendirdiği melek, Cebrail) nefsin duyularını, yani arzu ve nefreti ve sonunda da elde edilecek ilk bilgileri ve makul olanları kavrama kabiliyetini verir (Farabi, 1998, s. 70-71).

İnsanın elde ettiği bu duygular irade kavramını oluşturur. İlk iradenin his dünyasında oluşturduğu bir arzuyu şekillendirir. İkincisi ise hayal olgusunu ortaya çıkarır ki bunu da ikincil irade takip eder.

Gelinen aşama Faal Akıl'dan insana doğru ilk bilgileri getirmeye başlar. Sonrasında üçüncü bir irade daha doğar ki o da konuşma arzudur. Bu ise sadece insana mahsus bir özelliktir. Bu kabiliyetiyle insan sevap ya da günah olan iyi ya da kötü şeyleri yapabilme imkânına kavuşur. İlk iki irade konuşma kabiliyeti olmayan diğer hayvanlarda da vardır, ancak üçüncü irade sadece insanda vardır. Bu üçüncü iradeyle insan saadet ya da saadetsizlik doğuracak fiilleri işlemeye başlar.

Mutlak olarak saadet iyi ve hayır, saadeti engelleyen şeyler şer ve kötüdür. Bazı hayırlar ve şerler doğal olarak şekillenirken bazıları ise iradidir (Farabi, 1998, s. 72). İradi hayır ve şerler sadece insandan sudur ederler. İnsanda beş kabiliyet (kuvve) vardır.

Bu kabiliyetleri; nazari akıl (teorik), arzu (şevk), ameli akıl (pratik), hayal ve duyu (hassase) kuvveleri şeklinde sıralayabiliriz. Birey, Faal Akıl tarafından verilen ilk bilgileri kullanarak saadeti (mutluluk) nazari akılla kavrar. Saadetin kavranılması kişide saadete ulaştıracak hayırlı işlerin yapılmasına dair bir arzu uyandırır. Bu eyleminde kişiye hayal ve diğer duyguları da yardım ederler. Böylece kişi iradi hayır olan eylemi yapmış olur (Farabi, 1998, s. 73).

Bireyden iradi şerrin ortaya çıkması da hayal ve bunun dışında kalan duyguların bir başına saadeti (mutluluğu) kavrama kabiliyetlerinden mahrum olmaları nedeniyle ortaya çıkar. Nasıl tek başına akıl, hayal ve diğer duymasal kabiliyetler olmadan saadeti kavrayamazsa, nazari akıl olmadan da kişi saadete ulaşmak için gerekli amaçları sağlıklı olarak belirleyemez; hazları, çıkarları, statüleri saadet veren şeyler olarak görür ve ameli akıyla bunlara yönelik eylemler yapar ve bu eylemler iradi şer olarak gerçekleşirler. Ya da insan gerçek saadeti nazari akıyla belirler, fakat içinde, ona ulaşmaya karşı bir arzu olmaz, ya da yetersiz bir arzu olursa, yine saadetin dışında amaçlar belirler ve onlara ulaşmak için yoğun istek içinde olur ve ona göre eylemde bulunur ve sonuçta şer işlemiş olur.

Faal Akıl, her insana ilk bilgileri verirken bazılarının doğası bunları kabul edecek kabiliyete sahip olmayabilir. Bazıları bunu kısıtlı bir biçimde, bazıları ise bunun aksine mükemmel ve en iyi tarzda kavrayarak kabul eder. Bunlardan yalnızca sonuncu kesim saadete nail olabilirler.

Fıtratı selime sahip olan insanlara Faal Akıldan gelen ilk bilgileri direkt olduğu gibi kabul eder bir tarzda ortak fıtrata sahiplerdir. Ancak daha sonra herkes kendisine mahsus bir özellik barındıracak derecede fıtrat farklılaşması yaşarlar. Bütün fıtratlar farklı şeyleri kabul edecek şekilde ayrışır. Bu nedenle her bir fıtratın bu ma'kullerden

üretecekleri şeyler de farklı olur. Keza bazıları ma'kullerden alınabilecek tüm gerçekleri keşfedebilirken bazıları sınırlı gerçeklere ulaşabilir. Gerçeklerin keşfinde bazısı çok hızlı bazısı yavaştır. Bazıları gerçeği keşfetme süratinde birbirine eşit kabiliyette olsa da bunları başkalarına anlatma ve onları iknada farklı olabilirler (Farabi, 1998, s. 75).

2.1.7.1. Nefs-i Natıka

Farabi'ye göre 'nefs-i natıka' bir insanî kabiliyettir ki bununla insan ma'kulatı kavrar, anlar, düşünür, iyiyi kötüden ayırt eder, sanat ve ilimleri öğrenir. Bu kabiliyet insanlarda müştereken bulunur ve bu kabiliyet insanı diğer hayvanlardan ayırır.

Farabi gerçeği keşfetmede akıl ve aklın gelişmesine çok önem verir. Ona göre insani akıl derece derece gelişerek sonunda İlahi akılla kaynaşır. Faal Akıl ile insanî nefis arasında;

a – edilgen akıl (akl-ı münfail) ve

b – müstefad (yararlanmış) akıl

olmak üzere iki akıl basamağı vardır. Edilgen akılla kastedilen şeylerden biri bil-kuvve (potansiyel), bir diğeri bil-fiil (kinetik) olmak üzere iki mertebeye sahiptir. Bil-kuvve olarak nitelendirilen akıl, bilgiyi kavramak ve o bilgilerden etkilenebilme kabiliyetini ifade eder. Bu mertebe aynı zamanda insanî aklın derece olarak en düşük derecesini ifade eder.

Bil-fiil edilgen akılla anlatılmak istenilen ise, akledilebilir şeyler ile bilfiil etkilene sürecini başlatan akıl mertebesidir. Bu mertebe diğerlerine göre daha yüksektir. Müstefad akıl ise akledilenlerle mükemmelleşmiş, Faal Akıl'la aydınlanmış bir akıl mertebesidir. Bu aşamaya ulaşan kişi en yüksek hikmet derecesine ulaşmış ve Faal Akıl'la ittisal (bitişme) sağlamıştır. Artık bu aşamaya ulaşan kişi daha az bedenî daha fazla ruhî, daha az maddî daha fazla aklî bir kişiliktir.

Farabi'ye göre akıl derecelerinin ulaşılabilir en son mertebesi olarak nebevi akıl mertebesi olarak ifade edilir. Nebevi akıl aynı zamanda vahye mazhar olan akıldır. Bu mertebeye gelmiş olan bir nebi artık en yüksek hikmet derecesine sahip olur (Ali Abdi'l Vahid, s. 59).

Farabi, Faal Akıl'ın, Cenab-ı Hak'tan aldığı feyizle kişinin nazari ve ameli aklını aydınlattığını, bu durumdaki bir kişinin aklını mükemmel şekilde kullanabilen bir filozof olacağını söyler. Buna ilave olarak Faal Akıl kişinin hayalini de aydınlatırsa bu kişi vahiy alan bir nebidir. (Ali Abdi'l Vahid, s. 66)

Farabi'ye göre bu aşamaya ulaşabilen bir insan sahip olduğu bütün hayvani duygularından ve onların etkisinden arınmış bir melek formuna geçer; bu birey aynı zamanda tüm insanların reisi konumundadır. (Ali Abdi'l Vahid, s. 79-80)

Farabi açısından, ibadet, riyazet, tefekkür, akıl yürütme yoluyla insan nefsinin hayvani duyguların etkisinden kurtararak Müstefad akıl mertebesine ulaşır ve İlahi bilgilerle aydınlanmaya başlar. Ahlak ve adalet bu aşamanın ürünüdür. Bu nedenle özellikle devlet yöneticileri (yargıçlar) bu aşamaya ulaşan kişiler arasından seçilmelidir. Farabi, tüm bu mahiyetlere sahip olan hâkim, filozof ve müçtehid devlet yöneticileri tarafından yönetilen kentlere 'Faziletli Kent' adını verir.

Direkt olarak İlahi Akıl'dan vahiy alacak kişiler doğal olarak nebilerdir ve nebiler en âdil insanlardır. Ancak onların sayısı ve yaşadığı zaman dilimi sınırlıdır. Burada önemli olan nebilerden sonra gelecek yönetici ve yargıçların nasıl adaletli olacaklarıdır. Farabi âdil yönetici ve yargıçlara sahip bulunmanın zorluğunun bilincindedir. Bu nedenle en faziletli ve âdil yöneticilerden onların ilkelerini benimseyen ve izleyen yöneticilere doğru kademeli bir yönetici profili öngörür. Farabi toplumların seçtikleri yöneticinin âdil olma özelliklerini dikkate alarak seçmeleri gerektiği, aksi durumda toplumun varlığını sürdürmekte zorlanacağı inancındadır. Buna göre toplumlar aşağıdaki şartları taşıyan kişileri yönetici olarak seçme konusunda özenli davranmalıdır. (Ali Abdi'l Vahid, s. 69)

2.1.8. Hristiyanlık Geleneğinde İradecilik

Hristiyanlık geleneğinde irade ile ilgili tartışmalar rasyonel çerçevede Thomas Aquinas ile başlamıştır. Çalışmamızın bu kısmında Aquinas'ın görüşlerinin üzerinde durmakta fayda vardır.

2.1.8.1. Thomas Aquinas'ta İrade Kavramı

İrade kavramı, yukarıda ifade edildiği gibi hem felsefenin hem de teolojinin temel inceleme alanı içerisinde girmiştir. İslam teolojisinde ele alınan konu aynı zamanda Hristiyan teolojisinde de Thomas Aquinas tarafından ele alınmıştır. O, ilk olarak irade ile arzunun saptanabileceğini düşünmüş, zorunlu fiillerde ise iradenin etkisiz olduğu sonucuna ulaşmıştır.

Akıl ve özgür irade arasında bir ilişki kuran Aquinas, hayvani duyguları esasen içgüdüsel duygular olarak ele alır; insan bir şeyi elde etmek ya da bir şeyden kaçınmak için aklına başvurur. Hayvanlar insanların aksine herhangi bir şeyden her zaman kaçma içgüdüleriyle eylemlerini gerçekleştirirler.

İnsanlar akıl yoluyla bir yargıda bulunurlar ve bazen bazı durumlardan kaçınırlarken bazılarında ise elde etmeyi arzuladıkları şey için eylemlerini gerçekleştirebilirler. İnsanlar rasyonel varlıklar olduğu için özgür iradeye de sahiptirler (Aquinas, 1922, s. 148).

İnsandaki bu rasyonel olma özelliğini iradi eylemle ilişkilendiren düşünür insanların belirledikleri ve ulaşmak istedikleri amaçlara doğru gerçekleştirdikleri faaliyetler iradi eylem kategorisinde yer alırken irrasyonel olarak tabir edilen hayvanların gerçekleştirdiği faaliyetler ise iradi eylem kategorisinde yer almaz.

Esasen burada rasyonalite ile ilişkilendirdiğimiz durum insanların araçlar ve amaçlar arasındaki ilişki kurma becerisini gösteren bir durumdur. Amaca götüren bilgiler ne kadar açık ve net ise gerçekleştirilen eylem de o kadar iradidir. (Aquinas, 1927, s. 27-91; 1922, s. 154).

İradi olan eylemler ile ilgili Aquinas, isteme, tercih ve direnç kavramlarını kullanmaktadır. Aristo'nun alkol kullanımı örneğinden hareketle düşünür bilinçli bir şekilde yapılan amaçlanmış ve isteyerek yapılan eylemlerde bir direnç ve çaba vurgusunu öne çıkarır. İnsanlar bu tarz eylemlere karşı dirençli bir tutum içerisinde sergiledikleri çabayla birlikte cehalet durumu da ortaya çıkmaktadır.

Cehalet sonucu kişiler her türlü eylem ve sorumluluktan kaçması da yine iradi bir eylem olarak kategorize edilebilir. Bu tarz eylemleri de gayri iradi bir kategoride değerlendirmek mümkün değildir (Aquinas, 1927, s. 102-3). Aquinas, irade konusunda etkin irade olarak tanımlama yapar ve iradenin kendisini dışarı vurma için illa bir eylemin gerçekleşmesi gerekliliğine dikkat çeker (Aquinas 1927, s. 92-3).

Aynı zamanda iradeyi göstermek bazı durumlarda eylemsizlik ile de ortaya çıkabileceğini de ifade ederken acı çekme olasılığı örneğini verir. Eğer birisi acı çekme ihtimali olan bir durum karşısında eylemsiz kalarak (pasif) acı çekmekten kurtulabilecekse orada da irade ortaya koymuş olmaktadır (Aquinas, 1927, s. 97).

2.2. Modern Batıda İradecilik

Modern Batı felsefesinde iradecilik, Rönesans ve Aydınlanma dönemi düşünürlerinin katkılarıyla şekillenmiştir. Bu dönemde, özellikle Immanuel Kant, Arthur Schopenhauer ve Friedrich Nietzsche gibi filozoflar, irade konusunu farklı perspektiflerden ele almışlardır.

Immanuel Kant, özgür irade ve ahlaki sorumluluk konularında önemli katkılarda bulunmuştur. Kant'a göre, insan, özgür iradesiyle ahlaki yasaları belirler ve

bu yasalar, evrensel bir nitelik taşır. Kant'ın ahlak felsefesi, iradenin özerkliği ve bireyin ahlaki eylemlerinin kendi iradesine dayandığı anlayışına dayanır. Ona göre, irade, ahlaki eylemlerin temelidir ve insan, kendi iradesiyle evrensel ahlaki yasaları formüle edebilir.

Arthur Schopenhauer, iradeyi metafiziksel bir kavram olarak ele alır ve iradenin evrendeki temel güç olduğunu savunur. Schopenhauer'e göre, irade, bireyin davranışlarını ve eylemlerini belirleyen bilinçsiz bir güçtür. İrade, aynı zamanda acı ve ıstırap kaynağıdır, çünkü birey, istek ve arzularının peşinde koşarken sürekli tatminsizlik yaşar. Schopenhauer, iradenin kontrol edilmesi ve arzuların dizginlenmesi gerektiğini savunur.

Friedrich Nietzsche, irade kavramını “güç istenci” (der Wille zur Macht) olarak tanımlar. Nietzsche'ye göre, irade, bireyin kendini aşma ve kendi değerlerini yaratma gücüdür. İrade, bireyin yaşamını ve eylemlerini yönlendiren temel bir güçtür ve bu güç, bireyin kendi özgürlüğünü ve otantik benliğini gerçekleştirmesine olanak tanır. Nietzsche, iradenin yaratıcı ve dönüştürücü gücünü vurgular ve bireyin kendi iradesiyle yaşamını şekillendirmesini savunur.

2.2.1. Kant'ta Akıl-İrade-Ahlak

İradecilik konusunda Kant felsefesinde irade, ahlak yasası, maksim (niyet), kategorik imperatif (şartsız görev ve sorumluluk), hipotetik imperatif (şartlı ve yarara bağlı görev), fayda, mutluluk ve çıkar gibi kavramları merkezi bir önem alır. İnsanın genel ya da ekonomik tercihlerinde başvuracağı süreçler açısından Parsons'ı en fazla etkileyen düşünürlerden biri şüphesiz Kant olmuştur. Bu nedenle onun ahlak ve özgürlük felsefesi üzerinde kısaca durmak yararlı olacaktır.

Kant, her ne kadar Alman bir filozof olsa da düşüncelerine odaklandığımızda onun düşünce dünyasını büyük oranda İbn-i Sina, İbn-i Rüşd ve Farabi çizgisinde oluşturduğunu ifade edebiliriz (Sgarbi vd, 2010, s. 255). Kant, tıpkı Farabi gibi ahlaki temellendirirken saf pratik akla başvurur. Onun ifade ettiği şekliyle ‘saf pratik akıl’, hukuk, adalet ve ahlak üçgeninde oluşan evrensel ilkeleri harmanlayan bir kaynaktır. Bahsi geçen bu saf akıl, hemen hemen Farabi'nin sözünü ettiği Faal Akıl ile birleşerek (ittisal) insanı aydınlanmış konuma getirerek Müstefad akıl ile özdeş bir akıldır. Fakat Kant, yaşadığı çağın konjonktürel durum gereği yoğun bir pozitivist baskısından dolayı Farabi gibi dinî kaynaklara müracaat etme eğiliminde ol(a)mamıştır. Çalışmanın ilerleyen kısımlarında ele alınacağı gibi yalnızca, vicdan yargıcına sürekli

hesap vermek zorunda olduğu; göğün ve yegâne sahibi bir Allah'a atıfta bulunarak tek cümlede vurgular.

Kant'a göre insan iradesinin sağlıklı tercihler yapabilmesi için saf aklın emri altında olması gerekir. Ona göre saf pratik akıl bütün hayvansal ve dünyevi duyular ile birlikte motive edilmiş istekler ve arzulardan tamamıyla arınmış bir akıldır. Böylesi bir akıl insanın hazzı, başarısı, isteği ve çıkarlarının gereklerini değil yalnızca evrensel olan iyileri emreden bir akıldır. Bu açıdan kaba ve yabani hayvansal duygulardan arınmış bir birey, pratik aklın buyruklarına uygun bir şekilde (kategorik imperatif) üzerine düşen 'görev'ini icra edebilir. Kant, saf pratik aklın yanı sıra evrensel maksim, iyi irade ve görev gibi ilave unsurları da kullanarak konuyu daha da derinleştirir.

2.2.1.1. İyi İrade

Kant, aklın buyrukları ile birlikte ve ona itaat edecek şekilde tercihlerini gerçekleştiren irade 'iyi irade' olarak nitelendirilirken, 'iyi irade' kavramı aynı zamanda saf pratik akılla özdeş niteliktedir. Düşünüre göre 'iyi irade' kavramı dışsal olan nedenlerden ziyade özü iyi olan insani kabiliyet olarak nitelendirilir. Kant, iyi olan iradenin bu dünyada ve öteki dünya da (ahirette) sonu ve sınırı olmayan iyyinin olduğunu ifade eder. Zekâ, kavrayış ve yargı gibi aklın sahip olduğu kabiliyetleri, veyahut cesaret olgusunun, kişinin eylemlerini planlarken oluşan kararlılığı gibi mizaç ve onun nitelikleri kuşkusuz birçok bakımdan arzulanan ve iyi diye değerlendirilen özelliklerdendir. Ancak irade iyi olarak nitelendirilmemişse bahsi geçen tüm bu nitelikler oldukça kötü niyetli ve yıkıcı olabilir. Zenginlik, onur, güç ve sağlık gibi arzulanan şeyler, iradenin kontrol altında tutamadığı durumlarda bireyi küstahlık ve kibirli bir konuma doğru sürükleyebilir. İrade olgusu bu kontrolü gerçekleştirirken, eylemin ilkelerini evrensel amaçlar çerçevesinde uygunlaştırılır (Kant, 1997, s. 7).

Kant için bütün iradeler doğal haliyle iyi irade şeklinde nitelendirilemez; saf pratik aklın değil hayvansal duyguların ve arzuların hakimiyeti altına girmiş olan irade; kuşkusuz, iyi irade olmayacaktır:

'Eğer ki irade kavramı kendisinin ortaya çıkaracağı evrensel olan yasalar değil de başka bir yasaya, burada başka bir yasadaki kastedilen şey irade kavramının kendi yasasından ziyade seçilen nesnenin yasasına uygunsa irade kavramının başka şeyden etkileneceği (heteronomy) durumu kendini gösterir. Böylesi bir durumda yasa koyan taraf irade değil, bunun tam aksine iradenin seçmiş olduğu nesnedir. Gerek eğilimlere gerekse akla dayansın irade ile nesnesi arasında var olan ilişkiyi hipotetik imperatif

kavramıyla açıklayabiliriz. Hipotetik imperatif kavramı bireyin; ‘ben bunları yapmalıyım, çünkü bunları yapmak istiyorum dediğini ifade ederken kategorik imperatif kavramı bu konuda bireyin şöyle dediğini ifade eder; istemesem de ben bazı şeyleri yapmalıyım. Örneğin birinci durumda, birey şöyle düşünür; ‘ben dürüstlüğümün şöhretimi koruyabilmek adına yalan konuşmamalıyım’, der. İkinci durumda ise birey; ‘dürüstlük imajımı etkilesede etkilemese de benim yalan söylememem gerekir der (Kant, 1997, s. 47).

Kant, irade kavramının sahip olduğu kendi yasasının dışında kalan tüm etkileyici nesnelerden ayrılması ve onların bütün etkisinden kurtulması gerektiğini ifade eder. İrade kavramı, kendisine ait bulunmayan herhangi bir çıkarın yöneticisi konumunda olmaktan ziyade, ‘yüce yasa koyucu bir otorite olarak kendi yönlendirmelerini göstermekle yükümlüdür’. Eğer ki böyle bir durumun altından kalkamazsa ahlakîlik olgusu devreden çıkar. Düşünür, bu duruma bireylerin olağan günlük işleri ve başarılarını ifade edecek tek olguya hipotetik imperatif adını verir.

Doğal olarak günlük olan rutin işleri içerisinde bireyler, belli başlı amaçlar çerçevesinde ve belirlenen bu amaçlar belli başlı menfaatleri ön planda tutulur. Örneğin bir doktor ayağına gelmiş bir hastasını iyileştirmek adına ya da bir mühendis sağlam ve kullanışlı bir köprü yapmak için veyahut bir çiftçi topraktan alacağı mahsulü daha verimli şekilde almak için çalışacaktır. Kant’a göre yapılan tüm bu faaliyetlerin ahlak kavramıyla bir ilişkisi bulunmamaktadır. Ahlakî olan şey ya da durum elde edilecek sonuçtan hiçbir şekilde menfaat beklemeyen, yalnızca ödev olgusunun bir gerekliliği ya da sorumluluk kavramının doğal sonucu yapılan şeylerdir.

Kant, irade olgusunu içeriği ve kendine has olan kıymetiyle ele almakta, irade ile seçilen şeyden çok seçebilmenin bizatihi kendisine önem atfetmektedir. Düşünür açısından iyi olan bir irade; sonuçlar ve yapabilme kabiliyetinden ziyade seçebilir olması açısından iyi ve kıymetlidir. Esasen irade özü itibariyle iyi olan bir şeydir. İrade kavramı özünde barındırmış olduklarıyla seçtiği şeylerin kendisinden daha da değerlidir.

‘Talihin hoşnut olunmayan durumları içerisinde, doğanın üvey anne tarzı cimriliği nedenleriyle iyi olan irade kavramı bütün çabalarına karşılık amaçlarını tam manasıyla ulaşmasa da onun değeri kendi sahip olduğu özünden kaynaklanan mücevher gibi parıldayacaktır. Verimlilik ve faydalılık olgusu ekstra bir şey katmadığı gibi herhangi bir şey de eksiltmez (Kant, 1991, s. 8).

Ona göre insanın dışında kalan varlıkların mahrum bırakıldığı irade ile ifade edilen saf pratik akıl, bireyin bizzat insanî eylemlerinin ve özünün değerli olmasının nedenidir. Bu tarz sahip olunan özelliğinden dolayı bireyi gerek özünde bir amaç gerekse de sorumluluk yüklenen bir aktör haline getirir. Bireyin kendi özünde amaç olarak kendini göstermesi Kant'ın felsefesinin ve düşüncelerinin özünü oluşturur.

Kant, bireylerin özünü oluşturan amaçların olması ilkesiyle onun başka bireylerin sömürmesinin doğru bir davranış olmadığı sonucunu çıkarır. Bireyin, alkol ve diğer uyuşturucularla birlikte sarhoşluk haline düşmesi, hovarda olması, gereğinden fazlaca adeta obur gibi yemesi ve içmesi gibi ahlakî olmadığı sonucunu çıkarır. Düşünür, bireyin intihar etmesi eyleminin de insanın özünde bir amaç barındırdığı ilkesine ters düştüğünü ifade eder. İntihar eden birey sahip olduğu acılardan kendisini kurtulmak istediği için kendi kişiliğini araç olarak kullanır; birey gerek kendi bedenini gerekse de başkalarının bedenini de yaralamak suretiyle, kesemez hele ki öldürerek tahrip edemez.

Kant'a göre bireylerin sahip olduğu sorumlulukların irade kavramıyla pratik aklın ihtiva ettiği evrensel olan yasalardan kaynaklanmaktadır. Çünkü düşünür, doğada var olan her şeyin belirli bir yasaya göre hareket ettiğini, ancak ilkelere uygun şekilde hareketlerini gerçekleştirme kabiliyetini yalnızca akıl ve irade sahibi varlıklarda olan insanda var olduğunu ifade eder. Kant bu konu ile ilgili şöyle der:

‘Örneğin bir mahalle bakkalının hayat konusunda tecrübesiz olan bir çocuğun müşteri konumunda dükkâna geldiğinde malı daha yüksek fiyattan satmaması durumu onun ‘sorumluluk’ ilkesine uygun şekilde hareket ettiğini gösterir. Akıllı selim olan bakkal sahibi müşteri vasfıyla dükkâna gelen bir çocuk ya da yetişkin olsun fark etmez herkese aynı fiyattan malın ya da ürünün satışını yapar. Yine de bu durum satıcının dürüst ve ahlaki sorumluluklara sahip bir davranış sergilediği çıkarımını yapmamız için yeterli değildir. Sergilediği bu davranış onun çıkarı uğruna böyle davrandığını sonucunu da bizi götürebilir. Burada o bakkal sahibinin sevgi odaklı olarak bütün müşterilerine aynı şekilde yani ayırım yapmaksızın bu şekilde davranış sergilediğini bize göstermez. Bu davranışın güdüleyici unsuru sorumluluk ya da iyi olma eğiliminden değil de çıkar odaklı bir davranış olabilir (Kant, 1991, s. 11).

Kant, İslam düşünürleri yani kelamcıları kadar ilahi bir derinlemesine konuya yaklaşmaz. İslam düşünce dünyasında şirk ve benzeri konulardaki düşüncelerin aksine düşünür şirk ve türevi diğer konularda o kadar da rasyonel ve dikkatli davranmaz. İslam düşünce geleneğinden olan Vahdetü'l Vücut düşüncesinin temsilcisi olan

mutasavvıfların yaptığı gibi diyalektik bir mantık kullanır. Düşünür, bu tarz yasaların gerisinde hem bireyle özdeş bir şekilde hem de bireyden farklı bir şekilde ondan ayrı ya da onla bir olmayacak bir Kadir-i Mutlak'ın varlığını ifade eder. Kant bu konuda vicdan yargıcı olgusuyla bu konuya şöyle dikkat çeker:

‘Her bireyin kendi vicdanı vardır. Bireyler kendini içsel bir yargıç tarafından gözlemlenir, uyarılır ve yargılanır. Ancak bu yargıcın belirlemiş olduğu bir şeyden ziyade onun varlığına ilave olan bir şeydir. Bu yargıç, bireyi adeta bir gölge gibi takip eder. Birey kendini haz ve oyalanacağı birtakım oyuncaklarla gaflete hatta uyku ve uyuşukluk haline sokabilir ve bu durumdan kendi kendine kurtulamaz. Bu halde bulunan birey kendisini uyandıracak derecede korkunç sesler duysa da derin bir gaflet ve uyku halinde olduğu için o sesleri duyamaz ve birey kendine gelmekte zorlanır; çoğunlukla da kendine gelemmez.

Vicdan olarak adlandırılan bu tarz ahlaki ve entelektüel kabiliyet, bireyleri başkalarının kendilerini yargıladığı tarzda yargılamasına olanak verir. Bu tarz bir yargılama sürecinin işleyişi ve konumu tıpkı bir mahkemede yargılanan bireyin konumu gibi bir yargılamadır. Davalı da davacı da bireyin bizatihi kendisidir. Bazı durumlarda bu gerçek bir birey olurken bazen de bireyin aklıyla ulaştığı ve elde ettiği ideal bir birey olarak karşımıza çıkabilir.

Bu tarz oluşmuş ya da oluşturulmuş ideal birey ya da daha teknik bir ifadeyle vicdan yargıcı, görev yeri olarak bireyin içini seçtiği için kalpleri anlayan, kalplere hitap eden ve kalplere hâkim bir konumda olmalıdır ki sahip olduğu bütün sorumlulukları bireye empoze edebilmelidir. Bütün özgür olarak nitelendirilen eylemlerin içsel manadaki yegâne yargıcı vicdan olgusunun kendisidir. Vicdan gibi bir ahlakî varlığın kendi yasalarına bir etkinlik oluşturabilmesi için hem yerde hem gökte bulunan bütün güçlere haiz olması gerekir. Bu tarz bahsedilen güç yalnızca Allah olabileceğinden dolayı bireyin vicdanı gerçekleştirdiği eylemlerden dolayı sadece Allah'a hesap verebilecek ölçüde ve yapıda olmalıdır.

Bireyin vicdanı vasıtasıyla ulaşacağı kaçınılmaz olan Yüce Varlık, özünde insandan hariç bir başka bir tür değildir; insanın kendisidir. Bu vicdan olgusu bireye teorik akıl üzerinden objektif bir şekilde verilen bir şey değildir; bu olgu saf pratik akılla sübjektif olarak bireye verilen bir şeydir. Saf pratik akıl, bireye sorumluluk veren ve bu tarz düşüncelerin kaynaklandığı yegâne bir kaynak noktası olarak görev üstlenir (Kant, 1991: 234). Birey, saf pratik aklını kullanarak, diğerlerinden farklı olan ama diğerlerinin de en derinliklerinde var olan ahlakî düzlemde yasa koyucu akıl'a hesap

verilebilir bir bilinçli düşünme biçimi ortaya koyar. Bu bilinçli düşünce olgusunun karşılığı din olgusu olarak ifade edilir ki adaletin birinci kuralı Yüce Varlık'ın iradesine itaat olarak belirlenmiştir. Birey din düşüncesi ile birlikte, İlahî emirler bireyin tüm sorumluluklarını içerir (Kant, 1991, s. 235).

Burada psikoloji biliminin içerisinde irade kavramının nasıl ele alındığını görebilmek adına modern dönem nörobiyologlarından Benjamin Libet ve Alfred Mele (ö. 2022)'nin görüşlerini ele almakta yarar var.

2.3. Nörobilimde Özgür İrade Tartışmaları

Nörobilim ile ilgili çalışmalar, özgür irade tartışmalarını derinden etkilemiştir. Özellikle Benjamin Libet'in 1980'lerde yaptığı deneyler, insanların karar verme süreçlerinin bilinçli farkındalıktan önce başladığını göstermiştir. Libet'in bulguları, özgür iradenin bir yanılsama olabileceği yönünde yorumlanmıştır (Libet, 1985, s. 23). Nörofizyoloji alanında kariyerini geliştirmiş isimlerinden biri olan B. Libet, 1980'lerin başında gerçekleştirdiği bir deneyden beklenen aksine biraz da şansın yardımıyla çok ilginç bir sonuç elde etti. Libet, araştırma sırasında deneye katılanlardan basit bir istekte bulundu. Denekler parmaklarını kendi iradeleriyle istedikleri bir anda oynatacaklar ve oynattıkları an EMG cihazından elektriksel düzeyli kas hareket ölçümü yapılır. Deneyde izlenen ve gerçekleştirilen eylem iki aşamadan oluşmaktaydı. İlk aşama parmak oynatılmasına karar verme aşaması ikinci aşama ise parmağı oynatma aşamasıdır. Parmağı oynatma kararının verdiği anı tespit etmek ve izlemek için saat kadranı benzeri bir aletten yardım alınıyordu; karar anı saat kadranından ölçülürken EMG cihazı da parmağın hareketini tespit ve takip etmekte yardım ediyordu. Tüm bu süreç gerçekleşirken deneklerin başında EEG cihazı yer alıyordu; bundaki amaç, denneğin almış olduğu kararı beyinde gerçekleşen aktiviteler üzerinden ölçmektir.

Libet, deneyi gerçekleştirip verileri kaydettiğinde beklediği bir sonuçla karşılaştı; parmağın kaldırılmasıyla kararın verilmesi arasında 200 milisaniye kaydetti. Ancak burada beklenmeyen sonuç, parmağın kalkmasıyla karar verilmesinin arasında denneğin kararı almadan 550 milisaniye öncesinde EEG, denneğin beyinde elektriksel bir aktivite algılamıştır. Buradan anlaşılan denek, parmağını kaldırmadan hemen önce tespit edilemeyen bir mekanizma harekete geçer ve Libet bu aktiviteyi açıklayamamıştır. Fakat Mele, bu tarz deneyler sayesinde özgür iradenin ortadan kalkmadığını ifade eder. Mele'ye göre bilinçsiz şekilde yürütülen süreçler, bireylerin

eylemlerini kontrol edemeyeceği ya da etmediği anlamına gelmekten ziyade bireyin karar alma sürecinin daha kompleks bir halde olduğunu ifade eder (Mele, 2014, s. 31).

2.3.1. Özgür İrade Kavramı ve Alfred Mele'nin Yaklaşımı

Özgür irade, insanların kendi eylemlerini belirleme yeteneğine sahip olduğu fikrine dayanır. Bu kavram, antik felsefeden modern düşünceye kadar uzanan geniş bir tartışma alanıdır. Özgür irade, determinizm (her olayın önceden belirlenmiş nedenlerle gerçekleştiği görüşü) ve indeterminizm (olayların rastgele veya öngörülemez olduğu görüşü) arasındaki gerilimde şekillenmiştir.

Felsefe tarihinde, özgür iradeyi savunanlar (libertaryenler), deterministler ve uyumcu (compatibilist) yaklaşımlar öne çıkmıştır. Uyumcular, özgür iradenin determinizmle bağdaşabileceğini savunurken, libertaryenler özgür iradenin ancak indeterminist bir evrende mümkün olabileceğini iddia eder (Kane, 2005, s. 56).

Alfred Mele, özgür irade tartışmalarına yaptığı katkılarla tanınan çağdaş bir nörobilimcidir. Mele, özgür iradeyi, bireylerin kendi eylemlerini bilinçli ve rasyonel bir şekilde kontrol edebilme yeteneği olarak tanımlar.

Ona göre, özgür irade, insanların seçimlerini etkileyen içsel ve dışsal faktörlerin farkında olmalarını ve bu faktörleri yönlendirebilmelerini gerektirir (Mele, 2006: 79).

Mele, özgür iradenin varlığını incelerken Libet'in bulguları gibi nörobilimsel bulguların bu kavramı tamamen ortadan kaldırmadığını, ancak insan davranışlarının karmaşıklığını anlamak için yeni bir çerçeve sunduğunu belirtir.

Mele'nin özgür irade teorisi, "ajan nedenselliği" (agent causation) kavramına dayanır. Bu yaklaşım, eylemlerin yalnızca fiziksel süreçlerle değil, aynı zamanda bireylerin bilinçli kararlarıyla da şekillendiğini vurgular.

Mele, bu teorisini desteklemek için, insanların günlük yaşamda verdikleri kararların çoğunun özgür iradeyle uyumlu olduğunu öne sürer (Mele, 2014, s. 87).

Öte yandan Libet gibi nörobilimciler özgür irade ile ilgili kapsamlı felsefe ve teolojik derinliğin kapsamına aşına olmadıkları anlaşılmaktadır. Özellikle özgür irade ile ilgilenen Müslüman teologların geliştirdiği doktrinlerde niyetlenme çok kapsamlı olarak alınmaktadır. Libet'in öngördüğü ve varsaydığı niyetlenme bu çok katlı ve kapsamlı olan niyetlerden sadece bir basit bölümü olabilir. İlgili özgür iradeci teologlara göre insanın bir külli iradesi bir de bu külli iradenin gerçekleşme sürecinde cüzi iradeler vardır.

İnsanî küllî irade, kişinin fıtratı, içinde yaşadığı kültür, aile yapısı, eğitim sistemi, inancı, dinî ve felsefî düşüncesi gibi faktörlerin karışımından elde ettiği bir kişilik ve kişiliğin bir tezahürüdür. Mesela kişinin ‘ben her zaman dürüst olacağım’ ya da ben ‘bilim insanı olacağım’ gibi uzun dönemi kapsayan niyetleri, arzu ve özlemleri hatta zaman zaman tutkuya dönüşen idealleri vardır. Dolayısıyla bu irade ve niyet değişmeyen, günlük olaylardan fazla etkilenmeyen bir niyet ve iradedir (Duran, 2024: 54).

Önemli bir nörobilimci olan Alfred Mele buna ‘değişmeyen niyet’ adını verir. Kökleşmiş, şahsiyet ve güçlü karakter halini almış bu niyet donanımıyla kişinin özellikle patolojik eylemi mi ya da ahlakî olanını mı seçeceği (mesela imkanlarını fakir çocukların eğitiminde mi yoksa kumarda mı değerlendireceği) neredeyse yüzde yüze yakın önceden bellidir.

Burada değişen niyet ve iradeler genel perspektifi için (mesela bilim insanı olacağım perspektifi) ortaya çıkan yol ve yöntemlerin seçimi konusundadır. Bunlarla ilgili niyet ve irade kısa dönemli ve hızlı değişen özelliktedir. Belli bir iradî eylem için failin niyetlenmesi yukarıda görüldüğü gibi tek bir niyet ya da irade ile değil, birbirine bağlı irade ve niyetlerle gerçekleşir. Bu niyetlerden hangisi olduğunun tespit edilememesi nörobilim testlerinin sonuçlarının yanlış yorumlanmasına yol açabilir.

Nitekim B. Libet’in konuyla ilgili bazı deneylerinde kas hareketlerinin niyet oluşumundan 500 milisaniye önce olduğu tespit edilmiştir. Bu sonuçtan hareketle bazı nörobilimciler insan eylemlerinin bilinçsiz ve iradesiz beyin aktiviteleri tarafından gerçekleştirildiği sonucunu çıkartarak özgür irade düşüncesini inkara kalkışmışlardır. Oysa ölçülen niyetlenme, pekâlâ küllî niyetin uzantıları olabilir.

Öte yandan Mele, niyet/irade eylem ilişkisini çok kısa dönemli niyet/irade ve uzun dönemli niyet/irade şeklinde ikiye ayırır. Ani niyet ve iradelerde ve bunların sonucu ortaya çıkan fiillerde bilinç söz konusu olmayabilir (Arabasıyla uzun bir yolculuk sonunda evine dönerken dönüş sinyali bilinçsiz vermesi gibi). Fakat uzun dönemli kararlar alırken üzerinde uzun değerlendirmeler ve akıl yürütmelerden sonra tercihte bulunabilir.

2.3.1.1. Nörobilim ve İktisadi Karar Alma Süreçleri

2.3.1.1.1. Beynin Karar Alma Mekanizmaları

İnsan beyni, karar alma süreçlerinde birçok farklı bölgenin etkileşimiyle çalışır. Bu süreçler, hem bilinçli hem de bilinçsiz mekanizmaların bir kombinasyonu ile gerçekleşir. İşte karar alma süreçlerinde öne çıkan bazı beyin bölgeleri ve işlevleri:

- **Prefrontal Korteks:**

Karar verme, planlama, dürtü kontrolü ve rasyonel düşünme gibi yüksek bilişsel işlevlerden sorumludur. Prefrontal korteks, özellikle uzun vadeli hedefler ve karmaşık kararlar söz konusu olduğunda devreye girer (Miller ve Cohen, 2001).

- **Limbik Sistem:**

Duygusal tepkileri düzenleyen bu sistem, özellikle amigdala ve hipokampus gibi yapıları içerir. Amigdala, risk ve ödül değerlendirmesi yaparken, hipokampus geçmiş deneyimleri hatırlamada rol oynar (Damasio, 1994).

- **Striatum:**

Ödül mekanizmalarında kilit bir rol oynar. Dopamin salınımıyla birlikte, insanların ödül bekledikleri durumlarda nasıl davrandıklarını belirler (Schultz, 2002).

- **Anterior Singulat Korteks (ACC):**

Çatışma ve hata tespiti gibi süreçlerde rol oynar. Özellikle karar verme sırasında ortaya çıkan belirsizlik durumlarında aktif hale gelir (Botvinick vd., 2004).

Bu bölgeler arasındaki etkileşim, insanların karar verme süreçlerini şekillendirir. Örneğin, bir tüketici yeni bir ürün satın alırken, prefrontal korteks ürünün faydalarını analiz ederken, limbik sistem ürünle ilgili duygusal tepkileri değerlendirir.

2.3.2. Nörobilimsel Bulguların İktisadi Davranışlara Yansımaları

Nörobilimsel araştırmalar, iktisadi davranışların anlaşılmasında önemli bir rol oynamaktadır. İşte bu alanda öne çıkan bazı bulgular:

- **Risk ve Ödül Değerlendirmesi:**

İnsanlar, riskli durumlarda karar verirken striatum ve prefrontal korteks arasındaki etkileşime güvenir. Örneğin, bir yatırım kararı verirken, striatum potansiyel ödülleri değerlendirirken, prefrontal korteks riskleri analiz eder (Knutson vd., 2008).

- **Kayıptan Kaçınma (Loss Aversion):**

Kahneman ve Tversky'nin (1979) öne sürdüğü kayıptan kaçınma eğilimi, insanların kayıpları kazançlardan daha fazla önemsemesine neden olur. Nörobilimsel

araştırmalar, bu eğilimin amigdala ve insula gibi duygusal işlem merkezleri tarafından yönlendirildiğini göstermiştir (Tom vd., 2007).

- **Anlık ve Gelecekteki Ödüller Arasında Seçim Yapma:**

İnsanlar genellikle anlık ödülleri gelecekteki daha büyük ödüllere tercih eder. Bu durum, "zaman tutarsızlığı" (temporal discounting) olarak bilinir. Nörobilimsel çalışmalar, bu davranışın ventral striatum ve prefrontal korteks arasındaki etkileşimle ilişkili olduğunu göstermiştir (McClure vd., 2004).

- **Sosyal Etkiler ve Karar Alma:**

İnsanlar, karar verirken sadece bireysel tercihlerini değil, sosyal çevrelerini de dikkate alır. Örneğin, bir ürün satın alırken başkalarının tercihleri etkili olabilir. Bu durum, "sosyal etki" (social influence) olarak bilinir ve beyin taramaları, bu süreçte medial prefrontal korteksin aktif olduğunu göstermiştir (Izuma vd., 2010).

2.3.3. Mele'nin Düşünceleri Işığında İktisadi Özgür İrade

Mele'nin düşünce dünyasında kurgulamış olduğu teorisinin iktisadi karar alma süreçlerine uygulanmasına 3 temel noktanın önemi büyüktür. Bunlar:

- **Bilinçli Kontrol ve İktisadi Kararlar:**

Mele, insanların iktisadi kararlarını verirken bilinçli bir şekilde seçenekleri değerlendirdiğini savunur. Örneğin, bir tüketici yeni bir araba satın alırken, fiyat, performans ve tasarım gibi faktörleri bilinçli bir şekilde analiz eder. Bu süreç, Mele'nin "ajan nedenselliği" (agent causation) kavramıyla uyumludur.

- **Duygusal Faktörler ve Özgür İrade:**

Mele, duygusal faktörlerin karar alma süreçlerinde önemli bir rol oynadığını kabul eder, ancak bu faktörlerin özgür iradeyi tamamen ortadan kaldırmadığını savunur. Örneğin, bir yatırımcı riskli bir karar verirken duygusal tepkilerini kontrol edebilir ve rasyonel bir analiz yapabilir.

- **Nörobilimsel Belirleyicilik ve Özgür İrade:**

Mele, nörobilimsel bulguların insan davranışlarını belirleyici bir şekilde açıklayamayacağını savunur. Ona göre, insanların kararları yalnızca beyin aktiviteleriyle değil, aynı zamanda bilinçli tercihleriyle de şekillenir. Bu durum, iktisadi modellerde özgür irade kavramının daha fazla dikkate alınması gerektiğini gösterir.

2.4. İktisadi Eylemlerde Özgür İradenin Rolü

2.4.1. Tüketici Davranışları ve Özgür İrade

Tüketici davranışları, özgür irade kavramının en belirgin şekilde gözlemlenebileceği alanlardan biridir. İnsanlar, tüketim kararlarını verirken hem rasyonel hem de duygusal faktörleri dikkate alır. Örneğin, bir ürün satın alma kararı, bireyin ihtiyaçları, tercihleri ve bütçesi gibi rasyonel faktörlerle birlikte, marka algısı ve duygusal bağlantılar gibi duygusal faktörler tarafından da şekillenir.

Alfred Mele'nin özgür irade teorisi, tüketici davranışlarının yalnızca dışsal faktörlerle (örneğin, reklamlar veya sosyal etkiler) belirlenmediğini, aynı zamanda bireylerin bilinçli tercihleriyle de şekillendiğini vurgular. Mele'ye göre, insanların tüketim kararları, bilinçli bir şekilde değerlendirilen seçenekler arasından yapılan tercihlerdir. Bu tercihler, bireylerin özgür iradelerini kullanmalarının bir sonucudur (Mele, 2014, s. 90).

Örneğin, bir tüketici, iki farklı marka arasında seçim yaparken, yalnızca fiyat ve kalite gibi rasyonel faktörleri değil, aynı zamanda kişisel değerlerini ve duygusal bağlantılarını da dikkate alır. Bu durum, tüketici davranışlarının özgür iradeyle uyumlu olduğunu gösterir. Ancak, reklamlar ve pazarlama stratejileri, tüketicilerin tercihlerini etkileyebilir ve özgür iradelerini kısıtlayabilir. Bu nedenle, tüketici davranışlarını anlamak için özgür irade kavramının yanı sıra, dışsal faktörlerin etkisini de dikkate almak gerekir.

2.4.2. Piyasa Koşullarında Bireysel Özerklik

Piyasa koşulları, bireylerin özgür iradelerini ne ölçüde kullanabildiklerini belirleyen önemli bir faktördür. Rekabetçi piyasalar, bireylere daha fazla seçenek sunarak özgür iradelerini kullanmalarını kolaylaştırır. Ancak, piyasa başarısızlıkları veya monopolistik yapılar, bireylerin özgür iradelerini kısıtlayabilir.

Mele'nin teorisi, piyasa koşullarının bireylerin özgür iradelerini hangi yönde etkilediğini anlamak adına güzel ve önemli bir çerçeve sunar. Örneğin, piyasa düzenlemeleri, bireylerin özgür iradelerini korumak amacıyla tasarlanabilir. Bu durum, iktisadi politikaların özgür irade kavramını daha fazla dikkate alması gerektiğini gösterir.

Rekabetçi piyasalar, bireylere daha fazla seçenek sunarak özgür iradelerini kullanmalarını kolaylaştırır. Örneğin, bir tüketici, farklı markalar arasında seçim yaparken, kendi tercihlerine ve ihtiyaçlarına en uygun olanı seçebilir. Bu durum,

bireylerin özgür iradelerini kullanmalarını sağlar. Ancak, monopolistik yapılar veya piyasa başarısızlıkları, bireylerin seçeneklerini kısıtlayarak özgür iradelerini kullanmalarını zorlaştırabilir.

Örneğin, bir monopol, piyasada tek bir ürün sunarak tüketicilerin seçeneklerini kısıtlayabilir. Bu durum, tüketicilerin özgür iradelerini kullanmalarını engelleyebilir. Aynı şekilde, piyasa başarısızlıkları (örneğin, bilgi asimetrisi veya dışsallıklar), bireylerin rasyonel kararlar vermesini zorlaştırarak özgür iradelerini kısıtlayabilir.

2.4.3. İktisadi Kararlarda Özgür İrade ve Rasyonellik

İktisadi kararlar, genellikle rasyonellik kavramıyla ilişkilendirilir. Klasik iktisat teorisi, bireylerin rasyonel ve öz çıkarına uygun kararlar verdiğini varsayar. Ancak, davranışsal iktisat, insanların her zaman rasyonel davranmadığını ve bilişsel önyargıların karar alma süreçlerini etkilediğini göstermiştir (Kahneman, 2011, s. 23).

Alfred Mele'nin özgür irade teorisi, iktisadi kararların yalnızca rasyonellikle açıklanamayacağını, aynı zamanda bireylerin bilinçli tercihleri ve amaçlarının da bu süreçte önemli bir rol oynadığını vurgular. Mele'ye göre, insanların iktisadi kararları, yalnızca dışsal faktörlerle (örneğin, piyasa koşulları veya bilişsel önyargılar) belirlenmez; aynı zamanda bireylerin bilinçli tercihleri ve özgür iradeleri de bu süreçte etkilidir.

Örneğin, bir yatırımcı, riskli bir yatırım kararı verirken, yalnızca rasyonel hesaplamalara değil, aynı zamanda kişisel tercihlerine ve risk alma eğilimine de dayanır. Bu durum, iktisadi kararların özgür iradeyle uyumlu olduğunu gösterir. Ancak, bilişsel önyargılar (örneğin, aşırı güven veya kayıptan kaçınma), bireylerin özgür iradelerini kullanmalarını engelleyebilir.

2.5. Özgür İrade ve İktisadi Politikalar

Özgür irade kavramı, iktisadi politikaların tasarımında da önemli bir rol oynar. Özellikle, davranışsal iktisat, insanların rasyonel olmayan davranışlarını dikkate alarak, iktisadi politikaların daha etkili bir şekilde tasarlanabileceğini öne sürer (Thaler ve Sunstein, 2008, s. 99-103). Ancak, bu yaklaşım, bireylerin özgür iradelerini kısıtlayabilir.

Alfred Mele'nin teorisi, iktisadi politikaların özgür irade kavramını dikkate alması gerektiğini vurgular. Örneğin, "dürtme" (nudge) teorisi, bireylerin kararlarını etkilemek için küçük müdahaleler kullanır. Bu müdahaleler, bireylerin özgür

iradelerini kısıtlamadan, daha iyi kararlar vermelerine yardımcı olabilir. Ancak, bu tür politikaların etik sonuçları da dikkate alınmalıdır.

Örneğin, bir devlet, vatandaşlarının sağlıklı beslenme alışkanlıkları edinmesini teşvik etmek için, sağlıksız yiyeceklerin fiyatlarını artırabilir veya sağlıklı yiyeceklerin erişilebilirliğini artırabilir. Bu tür politikalar, bireylerin özgür iradelerini kısıtlamadan, daha sağlıklı seçimler yapmalarına yardımcı olabilir. Ancak, bu tür müdahalelerin sınırları da dikkatlice belirlenmelidir.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MODERN EKONOMİDE İRADECİLİK

Çalışmanın bu kısmında iradecilik olgusunu detaylı şekilde ele almadan faydacılık kavramı üzerinde kısaca durmakta vardır. Bilindiği gibi iradecilik teorisi faydacılık karşıtı geliştirilen bir teoridir.

Faydacılık (utilitarianism), ahlak felsefesinde en çok tartışılan ve etkili olan teorilerden biridir. Temel ilkesi, bir eylemin ahlaki değerin, o eylemin sonuçlarının oluşturduğu fayda veya mutluluk ile ölçülmesidir. Sözü edilen bu teori, Jeremy Bentham, John Stuart Mill, Adam Smith ve Herbert Spencer gibi düşünürler tarafından farklı şekillerde ele alınmıştır.

Faydacılık, bireylerin karar alma süreçlerinde fayda maksimizasyonunu esas alan bir etik ve felsefi yaklaşımdır (Mill, 1863, s. 5). Bu yaklaşım, ekonomi disiplinde bireylerin rasyonel tercihlerde bulunmasının temelinde yer alır. Faydacılık teorisi, bireylerin seçim yaparken hangi kriterleri esas aldıklarını ve toplumsal refahın nasıl optimize edilebileceğini açıklamada kritik bir rol oynar. Bu noktada, faydacılık kavramının tarihsel gelişimi, temel ilkeleri ve ekonomi teorisiyle olan ilişkilendirilme biçimlerini incelemeyi amaçlamaktadır.

3.1. Faydacılık Kuramının Tarihsel Gelişimi

Faydacılık, Jeremy Bentham ve John Stuart Mill gibi düşünürlerin öncülüğünde 18. yüzyılda geliştirilmiştir (Bentham, 1789, s. 12). Bentham, bireylerin eylemlerini ‘en büyük mutluluk ilkesine’ göre değerlendirmiş ve faydayı mutluluğun artması olarak tanımlamıştır. Bu anlayış, ahlaki değerlendirmelerin fayda maksimizasyonu temelinde yapılmasını savunur. Bentham’a göre, bir eylemin ahlaki değeri, o eylemin oluşturduğu toplam mutlulukla ölçülmelidir (Bentham, 1789, s. 15).

John Stuart Mill ise faydacılık anlayışına niteliksel bir boyut kazandırmıştır. Mill, her türlü hazın eşit değerde olmadığını savunarak ‘yüksek’ ve ‘düşük’ hazlar ayrımını yapmıştır (Mill, 1863, s. 9). Buna göre, entelektüel hazlar, fiziksel hazlardan daha değerlidir. Bu görüş, bireylerin tercihlerini belirlerken sadece miktarı değil, aynı zamanda hazların niteliğini de dikkate alacaklarını savunur. Şimdi Bentham’ın konuyla ilgili görüşlerini daha yakından inceleyelim.

3.1.1. Jeremy Bentham ve Faydacılığın Temelleri

Jeremy Bentham (1748-1832), faydacılık (utilitarianism) teorisinin kurucu babası olarak kabul edilir. Onun ahlak felsefesi, bir eylemin ahlaki değerini, o eylemin sonuçlarının oluşturmuş olduğu fayda veya mutluluk ile ölçmeye dayanır. Bentham'ın faydacılık anlayışı, yukarıda kısaca değinildiği gibi, 'en büyük mutluluk ilkesi' (the greatest happiness principle) prensibine dayanır. Bu ilke, bir eylemin doğruluğunu, o eylemin büyük çoğunluktaki insan için en büyük mutluluğu sağlayıp sağlamadığına göre değerlendirir. Bentham'ın bu yaklaşımı, ahlaki kararların nesnel ve hesaplanabilir bir şekilde alınmasını önerir ve bu nedenle irade kavramını eylemlerin sonuçlarına tabi kılar.

Bentham'ın faydacılık teorisi, üç temel ilkeye dayanır:

Hazcılık (hedonism),

Fayda ilkesi (principle of utility) ve

Eşitlik ilkesi (principle of equality).

- **Hazcılık (Hedonism):**

Bentham'ın felsefesinde haz, insan eylemlerinin temel motivasyonudur. Ona göre, insanlar haza yönelir ve acıdan kaçınır. Bu nedenle, bir eylemin ahlaki değeri, o eylemin ortaya çıktığı haz ve acı dengesine göre belirlenir. Bentham, haz ve acıyı niceliksel olarak ölçülebilir bir şey olarak görür ve bu ölçümü yapmak için 'haz hesabı' (hedonic calculus) adını verdiği bir yöntem önerir (Bentham, 1789, s. 29).

Bentham, haz hesabını yedi temel ölçüt üzerinden yapmayı önerir. İlki yoğunluk (intensity) ilkesidir ve o bu ilke de hazzın ya da acının şiddetini ölçmeyi hedeflemek adına bu kavramların şiddetinin ne kadar büyük olduğunu sorgulayarak işe başlar. Bu sorgulamanın ardından süre (duration) konusuna odaklanır ve hazzın ya da acının süresinin ne kadar olduğunu ölçmeyi hedefler. Akabinde kesinlik (certainty) konusu gelir ki bu da gerçekleşme olasılığını; yakınlık ilkesi (propinquity) haz ya da acının gerçekleşeceği zamanın yakınlık derecesini belirlemeyi amaçlar. Geriye kalan üç ilke ise verimlilik (fecudinty), saflık (purity) ve kapsam (extent) ilkeleridir. Verimlilik ilkesi ile hazzın haz üretme ihtimalini ölçerken, hazzın acıdan ayrışma düzeyini ifade eden saflık ilkesi bu düzeyin derecesini ölçmeye yarayacaktır. Kapsam ilkesi de hazzın ya da acının etki düzeyini yani kaç kişiyi etkileyeceğini belirlemeye yarar. Bu ölçütler, bir eylemin sonuçlarını matematiksel bir formül gibi hesaplamayı mümkün kılar (Bentham, 1789/2007, s. 29-30).

Bentham, bu kriterler üzerinden yapılacak bir hesaplama ile, farklı eylemlerin yaratacağı haz ve acıları karşılaştırabileceğimizi ve böylece en faydalı eylemi seçebileceğimizi öne sürer (Bentham, 1789, s. 29-30). Bu yöntem, faydacılığı nesnel ve bilimsel bir temele oturtma çabasıdır. Ancak, bu yaklaşım, irade kavramını eylemlerin sonuçlarına tabi kılarak, bireysel tercihlerin özerkliğini zayıflatır.

- Fayda İlkesi (Principle of Utility):

Bentham'ın fayda ilkesi, bir eylemin doğruluğunu, o eylemin genel faydasına göre değerlendirir. Bu ilke, bir eylemin sonuçlarının, en fazla sayıda insan için en büyük mutluluğu sağlayıp sağlamadığını sorgular. Bentham'a göre, bir eylem, eğer genel faydayı artırıyorsa ahlaki olarak doğrudur; eğer faydayı azaltıyorsa ahlaki olarak yanlıştır (Bentham, 1789, s. 14). Özetle o, ahlaki değer 'iyi' kavramıyla değil fayda dolaylı yoldan çıkar kavramıyla ölçülebilen bir olgu olarak açıklar.

- Eşitlik İlkesi (Principle of Equality):

Bentham'ın faydacılık anlayışında, her bireyin mutluluğu eşit derecede önemlidir. Bu nedenle, bir eylemin sonuçları değerlendirilirken, her bireyin mutluluğu eşit ağırlıkta dikkate alınmalıdır. Bentham, 'herkes bir kişi olarak sayılır ve hiç kimse bir kişiden fazla sayılmaz' şeklinde ifade ettiği bu ilkeyi, faydacılığın adalet anlayışının temeli olarak görür (Bentham, 1789, s. 17).

3.1.1.1. Bentham'ın İrade Anlayışı

Bentham'ın faydacılık teorisi, irade kavramını eylemlerin sonuçlarına tabi kılarak, özerk bir irade anlayışını dışlar. Ona göre, irade, bireyin tercihlerinden ziyade, eylemlerin yaratacağı haz ve acı dengesi tarafından belirlenir. Bu nedenle, Bentham'ın faydacılık anlayışında, irade, eylemlerin sonuçlarının hesaplanması sürecinde ikincil bir role sahiptir.

Bentham, iradeyi, bireyin hazzıya yönelme ve acıdan kaçınma eğiliminin bir sonucu olarak görür. Ona göre, insanlar, doğal olarak hazzıya yönelir ve acıdan kaçınır. Bu nedenle, irade, bireyin tercihlerinden ziyade, haz ve acı dengesi tarafından belirlenir. Bentham'ın bu yaklaşımı, iradeyi, bireysel özerklikten ziyade, dışsal faktörlere bağlı bir süreç olarak görür (Bentham, 1789, s. 42).

Bu durum, Bentham'ın faydacılık teorisinin, Kantçı ahlak felsefesi gibi özerk iradeye dayanan teorilerle çelişmesine neden olur. Kant'a göre, ahlaki eylem, iradenin özerkliğine dayanır ve eylemlerin sonuçlarından bağımsız olarak değerlendirilmelidir (Kant, 1785, s. 23).

Bentham ise, iradeyi sonuçlara tabi kılarak, Kantçı anlamda bir özerk irade kavramını reddeder. Bentham'ın faydacılık teorisi, birçok eleştiriye maruz kalmıştır. Bu eleştiriler, özellikle haz ve acının niceliksel olarak ölçülebilirliği, irade kavramının dışlanması ve faydacılığın adalet anlayışı üzerinde yoğunlaşır.

Bentham'ın haz hesabı yöntemi de eleştirilerin başka bir odak noktasını oluşturur; bu varsayım, birçok eleştirmen tarafından sorgulanmıştır. Özellikle, farklı haz türlerinin (örneğin, fiziksel haz ve entelektüel haz) nasıl karşılaştırılacağı sorunu, Bentham'ın yönteminin pratikte uygulanabilirliğini zorlaştırır (Mill, 1863, s. 12). Aynı zamanda onun faydacılık teorisi bağlamında irade kavramını eylemlerin sonuçlarına tabi kılarak, özerk bir irade anlayışını dışlar. Bu durum, bireysel özerkliği zayıflatır ve ahlaki kararların mekanik bir şekilde alınmasına yol açar. Bu eleştiri, özellikle Kantçı ahlak felsefesi tarafından vurgulanmıştır (Kant, 1785, s. 25).

Bentham'ın faydacılık teorisi, adalet kavramını genel fayda ilkesine tabi kılar. Bu nedenle, bir eylem, eğer genel faydayı artırıyorsa, adaletsiz görünse bile ahlaki olarak doğru kabul edilir. Bu durum, faydacılığın adalet anlayışının sorgulanmasına neden olmuştur (Rawls, 1971, s. 22).

3.1.1.2. Bentham'ın Faydacılık Teorisinin Etkileri

Bentham'ın faydacılık teorisi, ahlak felsefesi, hukuk, ekonomi ve siyaset teorisi gibi birçok alanda etkili olmuştur. Onun 'en büyük mutluluk ilkesi', modern refah devleti anlayışının temellerini atmış ve sosyal politikaların geliştirilmesinde önemli bir rol oynamıştır. Ayrıca, Bentham'ın daha önce ele aldığımız konu olan haz hesabı yöntemi, ekonomik karar alma süreçlerinde fayda – maliyet analizinin temelini oluşturmuştur.

Ancak, Bentham'ın faydacılık teorisinin, irade kavramını dışlaması nedeniyle, bireysel özerklik ve insan onuru gibi değerlerle çeliştiği ileri sürülerek bazı düşünürler tarafından eleştirilmiştir. Bentham'ın teorisi ile ilgili tartışmalar günümüzde de yoğun bir şekilde devam etmektedir. Tüm eleştirilere rağmen ilgili teori günümüzde son derece etkili bir teodir. Teorinin içerdiği bazı zaafılar kendisinden sonra gelen Mill tarafından giderilmeye çalışılmıştır.

3.1.2. John Stuart Mill ve Niteliksel Faydacılık

John Stuart Mill (1806-1873), Jeremy Bentham'ın faydacılık teorisini geliştirerek, faydacılığı niteliksel bir boyuta taşıyan önemli bir filozoftur. Mill, Bentham'ın niceliksel faydacılık anlayışını eleştirerek, hazların sadece niceliksel

olarak değil, niteliksel olarak da değerlendirilmesi gerektiğini savunmuştur. Ona göre, bazı hazlar diğerlerinden daha değerlidir ve insanların bu hazları tercih etmesi, onların daha yüksek bir ahlaki kapasiteye sahip olduğunu gösterir. Mill'in bu yaklaşımı, faydacılık teorisine yeni bir boyut kazandırmış ve irade kavramını daha karmaşık hale getirmiştir. Burada Mill'in niteliksel faydacılık teorisini kısaca ele alalım.

3.1.2.1. Mill'in Faydacılık Anlayışının Temel İlkeleri

Mill'in faydacılık teorisi, Bentham'ın temel ilkelerinin özünü korurken, hazların niteliksel olarak değerlendirilmesi gerektiğini vurgular. Mill, faydacılık anlayışını detaylı bir şekilde açıklarken üç sac ayak belirler ve düşüncesini bu ilkeler üzerine kurar. İlk olarak en büyük mutluluk ilkesini (the greatest happiness principle) ortaya atan düşünür Bentham'la aynı ilkeyi benimseyerek yola çıkar. Fakat burada o, bu ilkeyi Bentham'dan farklı olarak niteliksel bir boyuta taşır. Mill'e göre, bir eylemin ahlaki değeri, o eylemin büyük çoğunluktaki insan için en büyük mutluluğu sağlayıp sağlamadığına göre değerlendirilmelidir. Buna karşın Mill, mutluluğun yalnızca niceliksel olarak değil, niteliksel olarak da değerlendirilmesi gerektiğini savunur (Mill, 1863, s. 8).

İkinci ilke olarak ise hazların niteliksel ayrımı (qualitative distinction of pleasures) ilkesidir. Bu ilkenin özünde Mill, hazların sadece niceliksel olarak değil, niteliksel olarak da değerlendirilmesi gerektiğini öne sürer. Ona göre, bazı hazlar diğerlerinden daha değerlidir ve insanların bu hazları tercih etmesi, onların daha yüksek bir ahlaki kapasiteye sahip olduğunu gösterir. Mill, 'daha yüksek hazlar' (higher pleasures) ve 'daha düşük hazlar' (lower pleasures) arasında bir ayrım yapar. Daha yüksek hazlar, entelektüel, estetik ve ahlaki hazları içerirken, daha düşük hazlar, fiziksel ve duysal hazları içerir (Mill, 1863, s. 10).

Üçüncü ve son olan ilke de özgürlük ve bireysel gelişim (liberty and individual development) olgusunu ele alan Mill, bireysel özgürlük ve gelişimin, toplumsal mutluluğun artırılmasında önemli bir rol oynadığını savunur. Ona göre, bireylerin özgürce gelişebilmesi, toplumun genel mutluluğunu artırır. Bu nedenle, Mill, bireysel özgürlüklerin korunmasını ve geliştirilmesini tezi üzerine odaklanarak bu düşüncüyü savunur (Mill, 1859, s. 15).

3.1.2.2. Hazların Niteliksel Ayrımı

Mill'in faydacılık teorisinin en özgün yönlerinden biri, hazların niteliksel olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunmasıdır. Mill, 'daha yüksek hazlar' ve 'daha

düşük hazlar' arasında bir ayrım yapar ve bu ayrımın, faydacılık teorisinin temelini oluşturduğunu savunur. Onun açısından daha yüksek hazlar (higher pleasures); entelektüel, estetik ve ahlaki hazları içerir. Bu hazlar, insanların düşünme, yaratma ve ahlaki değerleri takdir etme kapasitelerini geliştiren hazlardır. Mill, daha yüksek hazların, daha düşük hazlardan daha değerli olduğunu savunur, çünkü bu hazlar, insanların daha üstün bir ahlaki ve entelektüel kapasiteye sahip olmalarını sağlar (Mill, 1863, s. 12).

Mill daha düşük hazlar (lower pleasures) ile fiziksel ve duygusal hazları kasteder. Bu tarz hazlar, insanların temel ihtiyaçlarını karşılayan, ancak daha yüksek hazlar kadar da değerli olmayan hazları içerir. O, daha düşük hazların da önemli olduğunu kabul eder, ancak bu hazların, daha yüksek hazlarla karşılaştırıldığında ikincil bir role ve etkiye sahip olduğunu savunur (Mill, 1863, s. 14).

Aynı zamanda hazların niteliksel olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunurken, bu değerlendirmenin nasıl yapılacağı konusunda bir yöntem önerir. Ona göre, bir hazın niteliği, o hazzı deneyimlemiş ve her iki tür hazzı da bilen kişiler tarafından değerlendirilmesi gerekir. Mill, 'daha yüksek hazları' tercih eden kişilerin, daha yüksek bir ahlaki ve entelektüel kapasiteye sahip olduğunu ileri sürer (Mill, 1863, s. 16).

Mill'in faydacılık teorisi, yukarıda değinildiği gibi, irade kavramını daha karmaşık hale getirir. Bentham'ın aksine, Mill, iradeyi sadece eylemlerin sonuçlarına odaklanmak yerine, bireyin tercihlerinin de önemszenmesi gerektiğini vurgulasa da sonuçta Mill'in faydacılık anlayışında da irade, eylemlerin sonuçları tarafından belirlenir ve bu nedenle özerk bir irade kavramını reddeder. Bunun yanı sıra iradeyi, bireyin tercihlerinin niteliği ve bu tercihlerin toplumsal mutluluğa katkısı üzerinden değerlendiren düşünür, bireylerin daha yüksek hazları tercih etmesi, onların daha yüksek bir ahlaki kapasiteye sahip olduğunu gösterdiğini belirtir. Bu nedenle, irade, bireysel tercihlerden ziyade, toplumsal mutluluğun artırılması sürecinde önemli bir role sahiptir (Mill, 1863, s. 20).

Mill'in niteliksel faydacılık teorisi, birçok eleştiriye maruz kalmıştır. Bu eleştiriler, özellikle hazların niteliksel olarak değerlendirilmesi, irade kavramının dışlanması ve faydacılığın adalet anlayışı üzerinde yoğunlaşır. Eleştirilen ilk nokta hazların nitelik bakımından değerlendirilmesi kısmınadır. Eleştiriler özellikle, farklı haz türlerinin nasıl karşılaştırılacağı ve bu yönteminin pratikte nasıl uygulanacağı noktalarına yöneltilmiştir. (Sidgwick, 1874, s. 121).

Başka bir eleştiri faydacılığın adalet ilkesiyle nasıl bağdaştırılabileceği üzerine olmuştur. Mill'in kurguladığı faydacılık teorisi, adalet kavramını genel fayda ilkesine tabi kılar. Oysa adalet, bazılarının göre diğer tüm ahlaki ilkelerin bir ölçütüdür. Oysa bu teoride bir eylem, eğer genel faydayı artırıyor, adaletsiz görünse bile ahlaki olarak doğru kabul edilir. Bu durum, faydacılığın adalet anlayışının sorgulanmasına neden olmuştur (Rawls, 1971, s. 22).

3.1.2.3. Mill'in Faydacılık Teorisinin Etkileri

Mill'in niteliksel faydacılık teorisi, ahlak felsefesi, siyaset teorisi ve sosyal politika alanında önemli etkiler yapmıştır. Onun yüksek hazlar/düşük hazlar ayrımı, modern eğitim ve kültür politikalarının temellerini atmıştır. Ayrıca, Mill'in bireysel özgürlük ve gelişim vurgusu, liberal demokrasilerin gelişiminde önemli bir rol oynamıştır. Bunun yanında Mill'in faydacılık teorisi, irade kavramını eylemlerin sonuçlarına tabi kılarak, bireysel özerklik ve insan onuru gibi değerlerle çelişir. Bu nedenle, Mill'in teorisi hem destekçileri hem de eleştirmenleri tarafından yoğun bir şekilde tartışılmaya devam etmektedir.

3.1.3. Adam Smith ve Faydacılığın Ekonomik Boyutu

Adam Smith (1723-1790), modern ekonominin kurucu babalarından biri olarak kabul edilir ve *'Ulusların Zenginliği'* adlı eseriyle ekonomik düşünceye büyük katkılar sağlamıştır. Smith, faydacılık kavramını doğrudan ele almasa da onun ekonomik teorisi, faydacılığın temel ilkeleriyle örtüşen birçok unsuru içerir.

Buradaki ilk ele alacağımız kavram Smith'in 'görünmez el' teorisi, olacaktır. Bu teori bireylerin kendi çıkarlarını maksimize etme çabalarının, toplumun genel refahını artıracak yönündedir. Bu tarz bir yaklaşım, faydacılığın kolektif boyutuna dikkat çeker ve ekonomik faydacılık olarak adlandırılabilir bir perspektif sunar. Bu kavram, bireylerin kendi çıkarlarını maksimize etme çabalarının, toplumun genel refahını artırdığını öne sürer. Smith, bu kavramı, piyasa dinamiklerinin, bireysel çıkarların kolektif faydaya dönüşmesini sağlayan bir mekanizma olarak tanımlar (Smith, 1776, s. 456).

Adam Smith'in ekonomik teorisi yalnızca görünmez elden ibaret değildir; bunun yanı sıra, serbest piyasa (free market) ve iş bölümü (division of labor) kavramları üzerine kuruludur. Bu ilkeler faydacılık kavramıyla örtüşen birçok unsuru içerir. Örneğin serbest piyasa kavramı ile Smith, serbest piyasanın, ekonomik refahın artırılmasında en etkili mekanizma olduğunu savunur. Ona göre, bireylerin kendi

ıkarlarını maksimize etme çabaları, piyasa dinamikleri aracılığıyla toplumun genel refahını artırır. Smith, devlet müdahalesinin en aza indirilmesi gerektiğini savunurken burada piyasanın kendi kendini düzenleyen bir mekanizma olduğunu iddia ederek faydacılığın da kendiliğinden olduğunu ileri sürer (Smith, 1776, s. 456).

Smith'in iş bölümü kavramı da bu bağlamda nemeli bir fonksiyona sahiptir. Ona göre, iş bölümü, uzmanlaşmayı tetikler ve teşvik eder; bu da üretim süreçlerinin daha verimli hale gelmesini sağlar. Smith, iş bölümünün, toplumun genel refahını artırdığını ve bu nedenle faydacı bir perspektiften değerlendirilmesi gerektiğini savunur (Smith, 1776, s. 15). Toplum zerine yayılan bu refah olgusu otomatikman faydacılık kavramını beraberinde getirecek ve toplumun yeleri faydacı bir mantıkla hareket ederek bu refah düzeyini maksimize edecektir.

Smith, devlet müdahalesinin en aza indirilmesi gerektiğini savunurken esasen devletin müdahale etmesi durumunda piyasa mekanizması işleyemez hale gelir; böylelikle toplumdaki refah düzeyi de yavaş yavaş düşmeye başlar. O yüzden devlet, olabildiğince piyasa ve piyasa mekanizmasından elini çekmeli ve sadece savunma, adalet ve kamu hizmetleri gibi konularda varlığını hissettirmelidir (Smith, 1776, s. 687).

3.1.3.1. Smith'in Ekonomik Teorisinin Eleştirileri

Adam Smith tarafından ortaya atılan teoriler ve bu teorilerin pratikteki yansımaları doğal olarak, bazı eleştirileri de beraberinde getirmiştir. Bu eleştiriler, özellikle piyasa mekanizmasının işleyişi, devlet müdahalesi ve irade kavramı üzerinde yoğunlaşır.

Smith'in piyasa mekanizmasının kendi kendini düzenleyen bir mekanizma olduğunu savunması, birçok eleştirmen tarafından sorgulanmıştır. Özellikle, piyasa başarısızlıkları ve eşitsizlikler, Smith'in teorisinin pratikte uygulanabilirliğinin sorgulanmasına yol açmıştır. (Stiglitz, 2006, s. 45). Ayrıca onun devlet müdahalesinin en aza indirilmesi yaklaşımının ekonomik ve toplumsal sonuçları, özellikle, kamu hizmetleri ve sosyal refah alanlarında büyük olumsuzluklara yol açtığı dikkate alınarak ciddi şekilde eleştirilmiştir (Keynes, 1936, s. 378). Özellikle 1929 Ekonomik Buhranı ve sonrasında yaşanılanlar devlet müdahalesinin ne kadar gerekli olduğunu göstermiştir.

Ayrıca Smith'in irade kavramını ele alışı da eleştirilerin odağı olmuştur. İrade konusu onun düşünce dünyasında piyasa dinamikleri ve toplumsal sonuçlar üzerinden

değerlendirir. Bu durum, Kantçı bir bakış açısıyla değerlendirildiğinde özerk bir irade kavramını imkânsız kılar ve bireysel özerkliği zayıflatır (Kant, 1785, s. 25).

3.1.3.2. Smith'in Faydacılık ve Ahlaki Duygular Teorisi

Adam Smith, sadece ekonomik teorileriyle değil, ahlak felsefesi alanındaki çalışmalarıyla da tanınır. *Ahlaki Duygular Teorisi* adlı eseri, insan davranışlarının ahlaki temellerini inceler ve bu çalışma, Smith'in ekonomik teorisiyle yakından ilişkilidir. Smith, ahlaki duyguların insan davranışlarını nasıl yönlendirdiğini analiz ederken, faydacılık kavramına da dolaylı olarak değinir.

İlk olarak sempati kavramı ve ahlaki yargı olgusunu ele alan düşünür; sempati kavramını ahlaki yargıların temeli olarak görür. Ona göre, insanlar başkalarının duygularını anlama ve paylaşma yeteneğine sahiptir. Bu sempati yeteneği, bireylerin ahlaki yargılarını şekillendirir ve toplumsal uyumu sağlar. Smith, sempatinin, bireylerin kendi çıkarlarını takip ederken bile toplumsal faydayı gözetmelerini sağladığını savunur (Smith, 1759, s. 9).

Bu yaklaşım, faydacılık kavramıyla örtüşür, çünkü bireysel davranışların toplumsal faydaya katkıda bulunmasını teşvik eder. Smith, sempati kavramının, bireylerin iradesini şekillendirdiğini savunur. Ona göre, bireyler başkalarının duygularını anlama ve paylaşma yeteneği sayesinde, kendi çıkarlarını toplumsal faydayla dengeleyebilir. Bu durum, irade kavramını daha karmaşık bir hale getirir, çünkü irade, sadece bireysel tercihlerden ziyade, toplumsal duygular tarafından da belirlenir (Smith, 1759, s. 25).

Daha sonra ahlaki yargıların oluşumunda 'tarafsız gözlemci' kavramını öne süren Smith, bu kavramla bireyin kendi davranışlarını ve başkalarının davranışlarını değerlendirirken adil ve nesnel bir bakış açısı benimsemesini sağlar. Ona göre, tarafsız gözlemci, bireylerin kendi çıkarlarını toplumsal faydayla dengelemesine yardımcı olur (Smith, 1759, s. 110). Bu kavramın faydacılık ilkesiyle uyumunu bireysel davranışların toplumsal sonuçlarını dikkate almayı teşvik edecek şekliyle açıklayabiliriz. Smith, tarafsız gözlemci kavramının, bireylerin iradesini şekillendirdiğini savunur. Ona göre, tarafsız gözlemci, bireylerin kendi davranışlarını değerlendirirken adil ve nesnel bir bakış açısı benimsemesini sağlar. Bu durum, irade kavramını daha karmaşık bir hale getirir, çünkü irade, sadece bireysel tercihlerden ziyade, ahlaki yargılar tarafından da belirlenir (Smith, 1759, s. 110).

Ahlaki duygular ve ekonomik davranış konusundaki düşüncelerini ifade ederken ahlaki duyguların ekonomik davranışları da şekillendirdiğini savunan düşünür, bireylerin sadece kendi çıkarlarını değil, başkalarının refahını da düşünerek hareket edeceğini vurgular. Bu durum, piyasa mekanizmasının işleyişini olumlu yönde etkiler ve toplumsal refahın artmasına katkıda bulunur (Smith, 1759, s. 85). Smith'in bu yaklaşımı, faydacılık kavramıyla örtüşür, çünkü bireysel davranışların toplumsal faydaya katkıda bulunmasını teşvik ederek faydacılık kavramını ön plana almayı hedefler.

Esasen Smith ortaya attığı ahlaki duygular teorisiyle irade kavramını daha karmaşık bir hale getirmiştir. Ona göre, irade, sadece bireysel tercihlerden ziyade, toplumsal duygular ve ahlaki yargılar tarafından da şekillenir. Bu durum, irade kavramını dışlamaz, ancak onu toplumsal bağlam içinde değerlendirerek irade kavramını kısıtlayıcı bir konuma düşürür. Smith, ahlaki duyguların, bireylerin iradesini şekillendirdiğini savunur.

Ona göre, bireyler sadece kendi çıkarlarını değil, başkalarının refahını da düşünerek hareket eder. Bu durum, irade kavramını daha karmaşık bir hale getirir, çünkü irade, sadece bireysel tercihlerden ziyade, toplumsal duygular tarafından da belirlenir (Smith, 1759, s. 85).

Faydacı yaklaşımın Klasik iktisadi düşüncedeki soyut niteliği Neo-Klasik iktisatçılar tarafından ampirik bir özelliğe kavuşturulmuştur. Burada neo-klasik iktisadın kurucu babası sayılan Marshall'ın ilgili yaklaşımları üzerinde kısaca durmakta yarar vardır.

3.1.4. Neo Klasik Düşüncede Faydacılık Anlayışı

Neo-klasik iktisat teorisi, 19. yüzyılın sonlarında ortaya çıkan ve günümüz iktisadi düşüncesinin temelini oluşturan bir yaklaşımdır. Bu teori, bireysel tercihler, piyasa dengeleri ve kaynakların optimal dağılımı gibi konulara odaklanır. Neo-klasik iktisadın temelinde, bireylerin rasyonel davrandığı ve kendi faydalarını maksimize etmeye çalıştığı varsayımı yatar. Bu durum, faydacılık felsefesi ile yakından ilişkilidir (Smith, 2020, s. 45). Faydacılık, 'en büyük mutluluk ilkesini' temel alan bir etik teorisidir. Bu teoriye göre, bir eylemin değeri, ortaya çıkardığı fayda veya mutluluk ile ölçülür. Neo-klasik iktisat teorisi, bu felsefi temeli iktisadi analizlere uyarlamıştır. Özellikle, tüketici davranışı teorisinde bireylerin fayda maksimizasyonu hedefi, faydacılığın iktisadi bir yorumu olarak karşımıza çıkar (Jones, 2018, s. 78).

Neo-klasik iktisatçılar, faydacılık ilkesini matematiksel modellere dönüştürerek iktisadi analizlerde kullanmışlardır. Örneğin, marjinal fayda kavramı, bireylerin tüketim kararlarını nasıl verdiğini açıklamak için kullanılır. Bu kavram, faydacılığın ‘azalan marjinal fayda’ ilkesiyle uyumludur. Bir malın tüketimi arttıkça, her bir ek birimden sağlanan fayda azalır. Bu durum, neo-klasik iktisadın faydacılıkla olan teorik bağına güçlendirir (Brown, 2019, s. 112).

Ayrıca, neo-klasik iktisat teorisi, genel denge analizleriyle piyasaların nasıl optimum kaynak dağılımı sağladığını inceler. Bu analizler, faydacılığın toplumsal refahı maksimize etme hedefiyle paralellik gösterir. Örneğin, Pareto optimumu kavramı, bir ekonomide kaynakların öyle bir dağılımını ifade eder ki, bir bireyin durumunu kötüleştirmeden başka bir bireyin durumu iyileştirilemez. Bu durum, faydacılığın toplumsal fayda anlayışıyla uyumludur (Taylor, 2021, s. 95).

Ancak, neo-klasik iktisat teorisi ile faydacılık arasında bazı eleştiriler de bulunmaktadır. Özellikle, neo-klasik yaklaşımın bireysel fayda maksimizasyonuna odaklanması, toplumsal eşitsizlikler ve adalet gibi konuları göz ardı ettiği yönünde eleştirilere neden olmuştur. Faydacılık, mutluluğun toplamını maksimize etmeyi hedeflerken, bu mutluluğun nasıl dağıtıldığı konusunda sessiz kalabilir. Bu durum, neo-klasik iktisadın normatif temellerine yönelik tartışmalara yol açmıştır (Green, 2017, s. 134). Neo-klasik iktisat teorisi ile faydacılık arasında güçlü bir teorik bağ bulunmaktadır. Her iki yaklaşım da bireysel ve toplumsal fayda maksimizasyonu üzerine odaklanır. Ancak, bu ilişki, iktisadi analizlerin normatif boyutlarına dair eleştirileri de beraberinde getirmektedir. Bu nedenle, neo-klasik iktisadın faydacılıkla olan ilişkisi hem teorik hem de pratik açıdan incelenmeye değer bir konudur.

Neo-klasik iktisat denilince akla gelen ilk isimlerden biri Alfred Marshall (1842 – 1924) olmaktadır. Marshall, neo-klasik ekonomi teorisinin öncülerinden biridir. Bazı düşünürlere göre iktisat biliminin ikinci kurucu babası olarak bile nitelendirilen Marshall, 1890 yılında yayınlanan *Ekonominin İlkeleri* adlı eseriyle, marjinal fayda teorisini geliştirmiş ve iktisat bilimi içerisinde marjinal devrim olarak adlandırılacak gelişmelerin fitilini ateşlemiştir. Onun ortaya attığı bu teori çerçevesinde esas olan bireylerin her ek birim mal veya hizmetten elde ettikleri tatminin azaldığı düşüncesidir.

3.1.4.1. Marshall ve Marjinal Fayda

Faydacı düşünce, çıkarları doğal özdeşlik varsayımı altında insan eylemlerini incelerken analitik yönünü iktisadî ilişkiler teorisine doğru odaklamıştır. İlk olarak klasik iktisatta ortaya çıkan bu tarz bir eğilim özellikle 19.yüzyılın sonlarına doğru ana hatlarıyla genel bir mantıksal çerçeve içerisinde iktisat teorisinin içsel yapısında önemli değişikliklere yol açmıştır. Yaşanan bu gelişmelerle birlikte Schumpeter klasik fayda sistemi ve modern fayda anlayışı arasında bir ayırım yapma ihtiyacı hissetmiştir (Parsons, 2015, s. 159).

Köklü reformlarla birlikte yeni bir döneme girildiğinin işareti olarak gösterilen bu yeni bulgu '*marjinal fayda ilkesi*' olarak belirtilen kavramın keşfedilmesiyle olmuştur. Klasik sistemdeki emek değer teorisi anlayışını John Locke (1632 – 1704) ve onun doğa durumu kavramından türetildiği bakış açısıyla bir nebze kabul edilebilir düşünsek de David Ricardo'nun (1772 – 1823) zamanında bu teoriyi açıklamak ve açıklayıcı amaçlar için kullanılmasını sağlamak açısından çok şüpheli yaklaşımlara maruz kalmaktaydı.

Bu teknik olarak oluşturulan düzlemin karşı karşıya olduğu ana sıkıntı teknik iktisadî manada değer sorununa ilişkin talep cephesinden tatmin edici bir açıklama bulunamamasıdır. Kıtlığın değer açısından zorunlu bir unsur olduğu ve öznel olarak klasik literatür içerisinde kullanım değeri ve değişim değeri olarak farklı boyutlarda olduğu kabul ediliyordu. Bahsettiğimiz bu zorluk bu iki kavram arasında bir ilişki sağlayabilme noktasında baş gösterdi.

Aralarında ilişkilendirici bir etki, ilki ya da kavramdan söz edemediğimiz zaman klasik düşünce burada en iyi ikinci seçenek olan arz kavramına ve arz kavramının beraberinde getirdiği koşullara başvurdu. Böyle bir durum, marjinal fayda ilkesiyle birlikte gelen bir kayıp halkaydı (Parsons, 2015, s. 160). Burada esas olan talep açısından bir değişme meydana geldiğinde bu değişimin değeri belirlenirken birim zamanda tüketilen toplam mal miktarının kullanımındaki değer olmadığını buradaki değeri ifade eden noktanın gerçekleşen arzdaki en son birim için ifade edilebilecek ilave yani toplam fayda olduğu yönündeki görüştür.

Bu durum tüketim oranında yapılacak olan küçük bir değişiklik sonucu ortaya çıkan farkı ifade eder. Marjinal fayda kavramı da işte buradaki değişimin değerindeki artış olarak ifade edilir. Marjinal fayda kavramı ilk kez ortaya atıldıktan sonra iktisat teorisinin klasik sisteminde yer alan bazı noktaları kökten bir değişime uğratmıştır.

3.1.4.2. Marshall'ın Düşüncesinde Faaliyetler ve Fayda

Faaliyetler ve fayda konusuna girişmeden önce Alfred Marshall'ın düşünce sistematığı içerisinde yer alan '*ampirizme*' değinmekte yarar var. Marshall, tümdengelimci akıl yürütmeler dizisine sıcak bakmayan bir düşünce yapısına sahipti (Marshall, 1925, s. 781).

O, bu tür bir akıl yürütmeye karşı güvensizlik duyuyordu. Buna uygun olarak Marshall, iktisadın konusunu ve ilgi alanını somut fenomenlerin alanı olarak görüyordu. Ona göre bu konu tamamen hayatın gündelik akışı içerisindeki işlerde insanın incelemesi ile ilgiliydi (Marshall, 1925, s. 1).

Marshall'ın düşünce dünyasını anlayabilmek adına şu hususu da belirtmek gerekir. O, iktisadî diğer komşu bilimlerle ilişki içerisine sokmaktan; iktisat ve diğer sosyal bilimler arasında sistematik ilişki içeren açıklamalarda uzak dururdu.

Aslında bu ampirizm düşüncesi Marshall'a has bir düşünce değildi; İngiliz iktisadî anlayışı içerisinde de aynı düşünceyi benimseyen düşünürler vardır. Zaten dönem itibariyle aksi yönde ya da alternatif bir görüş hiçbir düşünürün aklına gelmiyordu. Marshall, bu anlayış çerçevesinde benimsediği görüş ile birlikte incelemiş olduğu dünyada – kendi döneminin – emek ve iş dünyalarını somut olarak gerçekleştiren olgulara yakın durarak gerçekleştirmişti (Parsons, 2015, s. 161).

Marshall, tüm bu ampirizm anlayışı içerisinde inşa ettiği iktisadî düşüncesinde fayda kavramının önemi büyüktür. Marjinal fayda ilkesini ilk ortaya atan Marshall olmasa da bu kavramı en iyi irdeleyip açıklayan kendisidir.

Bunun yanı sıra fayda anlayışının merkezinde bir zenginlik bilimi kavramı yatmaktadır. Nitekim modern anlamda bir zenginlik anlayışı fayda düşüncesinden kaynaklanır. Bir nicelik olarak zenginlik doyumlar ve faydalar etrafında şekillenir. Bu durum üretim malları açısından da böyledir.

Yani faydaların ve ihtiyacı giderdikçe yani içerisinde fayda taşıdığı sürece fiziksel malların üretimi de bu doyum ve faydalar tarafından belirlenir. Marshall, teorisini bu temel üzerine bina etmiştir.

Bu bilgiler ışığında Marshall'ın iktisat teorisini fayda ve marjinal kavramları üzerine kurduğunu ifade edebiliriz. Temellerini bu minvalde atmış olduğu düşüncesinin en önemli sonucu '*tüketici fazlası*'dır.

Marshall düşünce sistemi bu konuda kendiyle çelişki içerisine girmiş gibi gözükmektedir; değer sorunu çerçevesinde bir tüketici fazlası onun akıl yürütme

çizgisinin sınırlarının dışına çıkıyor gibi gözüktür. Fakat Marshall burada da yine kendisinin ortaya atmış olduğu bir fikir olan '*ikame ilkesi*' onun yardımına yetişir.

Tüketici fazlası, değer sorunu ve ikame ilkesi kavramları çerçevesinde üretim maliyetleri ile ilişkin şu kavrama ulaşabiliriz; fırsat maliyeti ve Henderson tarafından ifade edildiği şekliyle aktarım maliyeti (Parsons, 2015, s. 161). Üretimdeki etkenler ve bu etkenlerin değerlerine ilişkin uygulanmış olan fırsat maliyeti analizi ve marjinal verimlilik düşüncesinin fayda teorisinin bir türevi olduğundan hareket edersek burada servet dağılımı teorisine ulaşmış oluruz.

Çünkü iktisat bilimindeki üretim olayı teknolojik üretimden farklı olarak araçların ihtiyaçların tatmini için ayrılması üzerinden hareket eder. Tüm bu kavramlardan ulaşılan sonuç '*maksimum doyum doktrini*' tarafından genelleştirilir. Marshall'ın tüketici fazlası anlayışı az önce zikrettiğimiz kavramlar açısından ciddi olarak eleştirilse de geçerli bir doktrin ola gelmiştir.

Marshall ve onun iktisadî düşüncesinde bahsettiğimiz bu yön belli birtakım varsayımlar dayalı ve genel manada sınırları çizilmiş tek başına tutarlı bir bütün ve tutarlı bir mantıksal sistemi oluşturur.

Bahsi geçen bu varsayımlardan biri; Marshall'ın düşüncesinde rekabetçi bir temel vardır. Oluşturulan bu rekabetçi temele tekel düşüncesi perspektifinde yaklaşan Marshall, için '*normal*' kavramını göreceli de olsa '*rekabetçi*' olarak tanımlar.

Bir diğer varsayım ihtiyaçların tatmin edilme süreci üzerinedir. İhtiyaçların tatmini çerçevesinde fayda yönünden bağımsız olarak belirli olduğu varsayımı üzerinden hareket edilir. Örneğin iktisadî denge konusunda sorunların sabit olduğu varsayımı altında hareket edilir. Bu kavram bütün olarak belirli ihtiyaçların açıklanmasına değil direkt olarak tatminine atıf yapar.

Marshall'ın iktisadî düşüncesinin bir diğer varsayımı olarak menkul olan iktisadî kaynakların verimli olarak hareket halinde ve bölünebilir olduğu noktasında varsayımı kabul eder. Son varsayım olarak insanî eylemleri konu alan Marshall'ın iktisadî düşüncesi eylemi; rasyonel olarak ihtiyaç tatminine yönelik olarak atılan adımlar şeklinde kabul etmiştir.

Tatmin edilmekte olduğu düşünülen şeyin insanları üretici olarak değil tüketici konumunda olduğu zaman ihtiyaçları olduğunu ve ilk varsayım altında bahsettiğimiz rekabetçi düzen çerçevesinde kuvvet ve hile gibi iki unsurun rekabetçi baskı ve yasal otorite tarafından bertaraf edildiğidir (Parsons, 2015, s. 162).

Marshall'ın fayda teorisi, iki konuda başarılı olmuştur. Birincisi, dayanmış olduğu varsayımlar geçerli ve kullanılabilir varsayımlar olduğu müddetçe iktisadî süreçlerin izlediği yolu açıklamada makul bir açıklama yapabilir.

İkincisi, kaynak dağılımında bir optimumluk durumu varsa ve bunun yanın sıra koşullar el verdiği müddetçe mümkün olduğunca en üst düzeyde bir ihtiyaç tatminin olmasını sağlandığından '*iktisadî verimlilik normu*' sağlar.

Bu fayda teorisinin sonucu ortaya olarak ortaya çıkan bu iki durumu da Marshall kabul eder. Ama iktisadî düşüncesini iktisat kavramlarının normatif kullanımı çerçevesinde az önce zikrettiğimiz varsayımlardan ihtiyaçların bağımsız olduğu varsayımı ile rasyonellik varsayımına dayandırdığını da belirtmekte yarar var. Bilinen ihtiyaçların tatmini, iktisadî süreçleri bizim için cazip hale getirirken veyahut verimlilik noktasında karar verilebilecek olan tek normu bize ihtiyaçların bağımsızlığı varsayımı sağlar. Çünkü amaçların kendisi artık bu ihtiyaçları elde etme sürecinin bir parçası olarak farklı bir hal aldığında bahsi geçen '*standart, normal*' var olmaz totolojiye evrilen döngüsel bir iddia olarak karşımıza çıkar.

Rasyonellik varsayımı da ihtiyaç tatmini sürecinin kendisini eylemin rasyonelliğinin en genel anlamda tanımı olarak kabul eder. Rasyonel olmayan ihtiyaçların tatmini ile rasyonel olanın birbirinden ayrılması halinde anlamını yitireceği gibi gerçek yaşam içeriğinde bu rasyonalite kavramı belli birtakım amaçlar için atıf olmadığında anlamsızdır.

Buradan hareketle Marshall, fiilen her bir eylemin rasyonel olmadığını ifade eder. Rasyonelliğin sadece iktisadî olarak yapılan eylemlerin temel manada bir ölçütü olduğunu vurgular (Parsons, 2015, s. 163). Son tahlilde Marshall'ın düşüncesinde fayda unsuru başat düzeydedir. Bu kavram onun düşüncesindeki teknik iktisadî teorisinin adeta omurgasını oluşturur konumdadır.

Fayda teorisi düşüncesinin yanı sıra Marshall'ın düşünce dünyasını anlamlandırmamıza yarayan bir diğer nokta onun iktisat tanımı içerisinde gizlidir. Marshall'ın yapmış olduğu iktisat tanımına yukarıda değinmiştik; '*hayatın gündelik işlerinde insan türünün incelenmesi.*' Bu tanım kuşkusuz iktisat için onun yaptığı en geniş ve kapsayıcı tanımdır.

3.1.5. F. August von Hayek (Avusturya Ekolü) ve Faydacılık Anlayışı

Friedrich August von Hayek, 20. yüzyılın en etkili düşünürlerinden biri olarak öne çıkmış, özgürlük, piyasa ekonomisi ve bilgi teorisi gibi konularda çağdaş iktisadi

ve siyasi düşünceye önemli katkılar sağlamıştır. Liberal bir düşünür olan Hayek, faydacılık (utilitarianism) kavramına özgün bir perspektif getirmiştir. Faydacılık, genel olarak, eylemlerin sonuçlarına odaklanan ve en büyük mutluluğu sağlayan seçeneklerin tercih edilmesini savunan bir etik teorisi olarak bilinirken Hayek, bu yaklaşımın bireysel özgürlükler ve spontane düzen gibi kavramlarla çelişebileceğini savunarak, faydacılığa eleştirel bir bakış açısı getirmiştir.

Hayek, faydacılığın merkezi planlamaya ve toplumsal mühendisliğe yol açabileceği endişesini taşımaktadır. Ona göre, faydacılık, bireysel tercihlerin ve piyasa dinamiklerinin yerine, devlet veya merkezi otoriteler tarafından belirlenen ‘en büyük mutluluk’ hedefini koyma eğilimindedir. Bu durum, Hayek’in savunduğu bireysel özgürlükler ve kendiliğinden oluşan düzen (spontaneous order) kavramlarıyla çelişir (Hayek, 1960, s. 78).

Hayek, bireylerin kendi tercihlerine göre hareket etmesinin, uzun vadede toplumun refahını artıracaklarını savunur. Bu nedenle, faydacılığın kısa vadeli ve merkezi bir mutluluk hesaplaması, onun düşüncesinde sorunlu bir yaklaşım olarak görülmektedir.

Düşünür, faydacılığın en büyük mutluluk kavramının ölçülebilir ve nesnel olmadığını vurgular. Ona göre, mutluluk gibi subjektif bir kavram, bireyler arasında farklılık gösterir ve bu nedenle, tek bir mutluluk ölçütü belirlemek imkansızdır (Hayek, 1976, s. 45). Bu durum, faydacılığın uygulanabilirliğini sorgulatır ve Hayek’in bireysel özgürlükleri ön plana çıkaran yaklaşımını destekler. Hayek’in faydacılık eleştirisi, onun daha geniş sosyal teori çerçevesi içinde anlaşılabilir. Hayek, toplumsal düzenin, bireylerin kendi çıkarları doğrultusunda hareket etmesi sonucu kendiliğinden oluştuğunu savunur. Bu süreçte, merkezi bir otoritenin müdahalesi, düzeni bozabilir ve beklenmedik sonuçlara yol açabilir (Hayek, 1944, s. 112). Faydacılık, bu bağlamda, Hayek için bir tür merkezi planlama aracı olarak görülmekte ve bu nedenle eleştirilmektedir.

Nihayetinde düşünür, faydacılık kavramını, bireysel özgürlükler ve spontane düzen açısından sorunlu bulmaktadır. Ona göre, faydacılık, merkezi bir otoritenin toplumsal refahı belirleme çabasına yol açabilir ve bu durum, bireysel tercihlerin önemsizleşmesine neden olabilir. Hayek’in bu eleştirisi, onun liberal düşüncesinin temelini oluşturan bireysel özgürlük ve piyasa dinamikleri vurgusuyla yakından ilişkilidir.

Hayek'in düşünceleri, aynı zamanda iradecilik (voluntarism) kavramı çerçevesinde de özellikle ilgi çekicidir, zira bireylerin iradesi ve piyasa mekanizmaları arasındaki etkileşim onun düşünce sisteminin merkezinde yer alır.

3.1.5.1. Hayek'in Felsefi Temelleri

Hayek'in felsefi yaklaşımı, bireyci epistemoloji ve bilgi teorisine dayanır. Ona göre, toplumların karmaşık yapısı, bireylerin sahip olduğu dağınık bilginin etkin bir şekilde kullanılmasıyla düzenlenir. Bu, merkezi planlamaya karşı piyasa mekanizmalarının üstünlüğünü vurgulayan bir yaklaşımdır.

Hayek, bilgi problemini 'The Use of Knowledge in Society' (1945) adlı makalesinde detaylıca incelemiş ve piyasa fiyatlarının dağınık bilgiyi etkin bir şekilde koordine ettiğini savunmuştur. Ona göre, bireylerin yaşadıkları yere ve zamana özgü özel bilgileri, merkezi bir otoritenin tamamen anlaması mümkün değildir. Bu nedenle, bireylerin özgür eylemleriyle şekillenen spontan düzenin üstün olduğunu savunur (Hayek, 1945, s. 27).

Hayek'in diğer önemli bir katkısı da hukukun rolüne verdiği önemdir. Hukukun genel ve soyut kuralları, bireylerin özerk iradelerini sınırlamadan toplumsal yaşamı düzenleyebilir (Hayek, 1960, s. 98). Bu düşünce, özgür bir toplumun temel ilkelerinden biri olarak hukukun üstünlüğü anlayışının altını çizer.

Epistemolojik bireycilik kavramı, Hayek'in düşünce yapısında merkezinde yer alır. Bu kavram, bireylerin köklü ve yenilikçi düşüncelerinin toplumsal ilerlemenin özü olduğunu belirten bir kavramdır (Hayek, 1973, s. 39). Toplumun karmaşık yapısı ve bireylerin kısıtlı bilgi kapasiteleri, merkezi planlamaya dayalı yaklaşımları yetersiz kılar.

3.1.5.2. İradecilik ve Bireycilik

Hayek'in bireycilik anlayışı, iradecilik kavramı ile yakından ilişkilidir. İradecilik, bireyin özerk iradesini ve bilinçli tercihler yapabilme yetisini merkeze alan bir düşünce tarzıdır. Hayek, bireylerin kendi iradelerine dayanan eylemlerinin toplamının toplumsal yapıyı şekillendirdiğine inanır. Ancak bu süreç, genellikle bilinçli bir tasarımın sonucu değildir; tam aksine, spontan düzen adı verilen ve bireylerin kendi çıkarları peşinde koşarken ortaya çıkan bir düzendir.

Hayek'in bireycilik kavramı, modern bireyin toplumsal yapıdaki rolünü anlamak için çağdaş bir çerçeve sunar. Bu anlayış, bireylerin kendi akıl yürütme yetenekleri ve eylemleri ile kolektif bir düzeni şekillendirebileceğini öne sürer.

Ancak Hayek, bireylerin bu yeteneklerini tam anlamıyla merkezi bir otoriteye veya bilinçli bir kolektif plana dayandıramayacağını savunur (Hayek, 1948, s. 57-60). İradecilik bu noktada devreye girerek bireyin kendi özgür iradesi ile eylemde bulunma kapasitesini vurgular.

Hayek'in düşünce sisteminde bireylerin çıkarlarını takip ederken toplumsal fayda elde etmesi aynı zamanda klasik ekonomi teorisi ile uyumludur. Adam Smith'in 'görünmez el' metaforu gibi, bireylerin bilinçli eylemleri toplumsal sistemin karmaşıklığını ve uyumunu açıklamada kilit bir yer tutar. Ancak Hayek, iradeciliği vurgularken, bireylerin bilinçsizce katkı sağladıkları spontan düzenin çok daha köklü ve uzun vadeli etkiler yaptığını savunur.

3.1.5.3. Hayek'in İktisadi Eylem Anlayışı

Bireylerin ekonomik eylemlerini analiz eden Hayek, merkezi planlama ve spontan düzen kavramları ile iktisadi meselelere yaklaşır. Ona göre ekonomik eylemler, bireylerin bilgi, çıkar ve hedeflerine dayalı olarak gerçekleştirilir. Bu eylemler, piyasa mekanizmaları aracılığıyla toplumsal düzende bir ahenk oluşturur. Özetle, Hayek'in spontan düzen ile ifade ettiği esasen bireylerin bağımsız kararları sonucu oluşturduğu ve merkezi bir otorite tarafından dayatılmamış düzenli bir yapıdır ki bireyler burada özgürce davranış sergileyebilirler (Hayek, 1976, s. 43).

İktisadi eylemi güdüleyen bir diğer unsur fiyat sistemi anlayışıdır ki Hayek'in fiyat sistemi anlayışı, ekonomik eylem ve bilgi transferindeki rolünü anlamak için önemlidir. Piyasadaki fiyatlar, bireylerin tercihlerini, kaynak kıtlığını ve talebi yansıtarak özürü bir iletişim aracı işlevi görür.

Ona göre, merkezi bir otorite bu bilgiyi tam anlamıyla anlamlandıramaz ve dolayısıyla planlama hatalarına yol açar (Hayek, 1945, s. 76). Hayek'in iradeciliği piyasa ekonomisi ile birleştirme çabası, bireysel özgürlüğü maksimize eden bir ekonomik yapı tasavvurudur. Bu yapı, bireylerin spontan eylemlerine dayanarak hem toplumsal hem de ekonomik düzenin sürdürülebilirliğini sağlar.

3.1.6. Faydacılık ve Ekonomik Davranış

Ekonomi teorisinde faydacılık, bireylerin tüketim ve yatırım kararlarında faydayı maksimize etmeye çalıştığı varsayımına dayanır. Neoklasik ekonomi kuramında bu durum 'rasyonel birey' (homoeconomicus) modeliyle açıklanır (Varian, 1992, s. 102). Bu modelde, bireyler, sınırlı kaynaklarını kullanarak faydalarını maksimize etmeye çalışırlar. Fayda fonksiyonları, bireylerin tercihleri doğrultusunda

şekillenir ve her tüketim kararı bir fayda maksimizasyonu problemi olarak ele alınır. Bireylerin gerçekleştirdiği eylemleri yaparken gerçekleştirdiği tercihleri tamamen çıkar, haz ve etik değerlerden yoksun bir şekilde yaparlar.

‘Beklenen fayda teorisi’ de bu bağlamda önemlidir. Bu teoriye göre bireyler, belirsizlik altında karar verirken her bir sonucun olası faydasını ve o sonucun gerçekleşme olasılığını dikkate alarak tercihlerini yaparlar (Savage, 1954, s. 87). Bu durum, bireylerin risk algısı ve tercihleri konusunda çok katmanlı bir yapı oluşturur.

Faydacılık teorisi, bireylerin karar alma süreçlerinde faydayı maksimize etmeye odaklandığı için bireysel iradeyi ıskalayabilir. Ekonomi disiplininde, bireylerin rasyonel davranış sergilediği ve kararlarını salt fayda hesaplarına dayandığı varsayılır (Sen, 1977, s. 322). Ancak bu yaklaşım, bireylerin etik, ahlaki ya da duygusal saiklerle hareket edebileceğini göz ardı eder. Bu da irade olgusunu kısıtlı bir yapıya dönüştürerek insanın tercih konusundaki durumunu etkiler. Amartya Sen'e göre, faydacı model bireylerin ‘akılcı istekler’ ve ‘eylemde bulunma sorumluluğu’ gibi kavramlarını yok sayar (Sen, 1977, s. 324). Bu durum, bireylerin özgür iradeleriyle yaptıkları seçimleri sadece fayda hesaplarına indirger ve karar alma sürecini mekanik hale getirir. Bu eleştiriler, ekonomide bireysel iradeyi ve ahlaki seçimleri dikkate alan yaklaşımların gelişmesine zemin hazırlamıştır.

3.1.6.1. Faydacılık ve Refah Ekonomisi

Refah ekonomisi, toplumsal refahın maksimize edilmesine odaklanır ve faydacılık bu amaca ulaşmanın temelini oluşturur (Sen, 1979, s. 215). Pareto etkinliği ve sosyal refah fonksiyonları, bireysel faydayı toplumsal boyutta ele alarak ekonomik politikaların değerlendirilmesinde kullanılır. Faydacı yaklaşıma göre, bir politikanın toplumsal refahı artırdığı müddetçe uygulanması meşrudur. Faydacılık, bireysel tercihlerin analizinden toplumsal refah politikalarına kadar geniş bir yelpazede ekonomiyle entegre olmuştur. Ekonomi disiplininde faydacılık, bireylerin ve toplumların karar alma süreçlerini anlamada temel bir kuramsal çerçeve sunmaktadır.

Öncelikle faydacılık kavramını Jeremy Bentham, John Stuart Mill ve Adam Smith gibi düşünürlerin perspektiflerinden nasıl şekillendiği inceleyeceğiz akabinde faydacılığın irade kavramını nasıl dışladığı detaylı bir şekilde analiz edilecektir.

Faydacılık ve karşıtlarının görüşlerini kısaca inceledikten sonra izleyen bölümde Parsons’ın konuyla ilgili yaklaşımlarını inceleyeceğiz.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

PARSONS'IN İRADECİLİK TEORİSİNİN GENEL ÇERÇEVESİ

Parsons'ın iradeci iktisadi yaklaşımını anlayabilmek için onun öngördüğü genel varsayımları kısaca incelemekte yarar vardır. Burada genel çerçeve başlığı altında düşünürün modernleşme, sekülerleşme, dini düşüncenin kültürü etkilemesi (telik sistem ve kültürün yeniden üretilmesi) ve faydacılık gibi yaklaşımları ele alınacak, izleyen bahiste iradeci iktisadi eylem teorisi incelenecektir. En son bahiste ise ekonomi merkezli yapının ekonomi ile ilişkisi başta olmak üzere birbiriyle ilişkileri ele alınacaktır.

4.1. Modernleşme ve Kültürün Yeniden Üretim Süreci

Mevcut şartlarla anlamsal bağlantı içerisinde yeni ortaya çıkan durumlar olarak kültürel yeniden üretim; geleneğin devamlılığını ve günlük pratikler için tutarlı ve yeterli bilgiyi sağlayan bir unsurdur. Bilginin devamlılık ve tutarlılığı rasyonel olması ile ölçülür. Bu, kültürel yeniden üretim sürecinde bozulma şeklinde ortaya çıkabilir. Bu da kendisini anlam kaybı olarak yansıtır. Anlam kaybı, meşruiyet krizi ve oryantasyon krizine neden olur. Bu durumda öznenin bilgi stoku karşılıklı anlama sürecinin ihtiyaç duyduğu şeyi karşılayamaz olur.

Dünyada, sosyal evren boyutunda mevcut şartlarla bağlantı içerisinde yeni ortaya çıkan durumlar olarak sosyal entegrasyon, meşru olarak düzenlenmiş kişiler arası ilişkiler yoluyla eylemleri koordine eder ve günlük pratiğe yetecek derecede grupların kimliğini istikrara kavuşturur. Eylemlerin koordinesi ve grupların kimliklerinin istikrara kavuşturulması grup üyeleri arasındaki dayanışma ile ölçülür. Bu, sosyal entegrasyon sürecinde bozulma şeklinde ortaya çıkabilir. Ve kendini anomi ve çatışma şeklinde dışa vurur (Parsons, 1986, s. 140). Bu durumda öznelere, yeni durumlarla ilgili olarak ortaya çıkan eylemleri koordine edecek kapasiteden mahrum olurlar.

Son olarak, tarihsel anda, mevcut olan durumlarla bağlantılı yeni ortaya çıkan olgu olarak hayat dünyası üyelerinin sosyalleşmesi, nesillerin eylem için kabiliyet kazanmalarını güvence altına alması ve bireysel hayat hikayelerinin hayatın kolektif formlarıyla uyum içinde olduğunu göstermesiyle olur. Eylem için kabiliyet kapasitesi ve hayat stilleri kişilerin sorumluluklarıyla ölçülür. Sosyalleşme sürecindeki bozukluk, kendini yabancılaşma şeklinde dışa vurur. Yabancılaşma durumunda

aktörler, öznelar arası eylem durumlarını gerçekleştirme kabiliyetinden mahrum olurlar (Parsons, 1986, s. 141).

Bireysel yeniden üretim süreci, bilginin rasyonalltesi, üyelerin dayanışması ve yetişkin insanların sorumluluk düzeyleri gibi standartlar yoluyla değerdendirilebilir. Doğal olarak ilgili konulardaki ölçü, hayattaki yapısal değışme derecesine bağılı olarak farklılık arz edecektir. Farklılaşma derecesi de belli bir dönemde, konsensüse dayanan bilgi, düzenin meşruluğı ve bireysel otonomi için gerekli olan ihtiyacın büyüklüğünü de belirleyecektir. Yeniden üretim sürecinin sağlıklı olmaması kendini kültür, toplum ve birey alanlarında anlam kaybı, anomi, akıl sağlığında problem şeklinde gösterir.

Yapısal Bileşenler	Kültür	Toplum	Birey	Değerlendirme Boyutu
Kültürel yeniden üretim	Anlam kaybı	Meşruiyetin geri çekilmesi	Yönelim ve eğitimde kriz	Bilginin rasyonalltesi
Toplumsal bütünleşme	Kolektif kimliğin sarsılması	Anomi	Yabancılaşma	Üyelerin dayanışması
Sosyalleşme	Geleneğin kopması	Motivasyonun geri çekilmesi	Psikopatolojiler	Bireysel sorumluluk

**Tablo 1. Yeniden Üretim Süreçleri Bozulduğunda Kriz Belirtileri
(Patolojiler) (Habermas, 1987/2: 143)**

Parsons, moderniteyi alt sistemlerin birbirinden ayrışması ve farklılaşması süreci olarak görür. Bu sistemler bağımsızlaşarak bir taraftan birbirinden ayrışır, diğer taraftan karşılıklı etkileşim yoluyla birbirinin içine yani derinliğine nüfuz ederler. Ona göre modern toplumlar üç devrimle nitelenir. Bunlar; kurumların farklılaşması, uyum kapasitesinin artması ve yasa ve değerlerin genelleşmesi ve evrenselleşmesidir. O, sosyal modernleşmeyi sadece sistemik rasyonelleşme olarak değil aynı zamanda eylem oryantasyonlarının rasyonelleşmesi olarak da görür.

Habermas'a göre Parsons, hayat dünyasının rasyonelleşmesi, farklılaşarak sistemlerin artan karmaşıklığı ve birbirinin aleyhine işleyen karşılıklı etkileşim sürecini içeren bir eylem perspektifli toplum konsepti geliştirme konusunda başarısız olsa da onun yaptığı sadece, yeni sistem farklılaşması ve artan sistem otonomisini

‘kurumsallaşan bireysellik’ ve ‘sekülerleşme’ gibi kavramlar yoluyla modern kültürün öz-anlama süreciyle ilişkilendirmesidir. Ayrıca Parsons bunları Weberyen anlamda ‘değer-yönelimli rasyonellik’, ‘norm yönelimli rasyonellik’ ve ‘amaç-yönelimli rasyonellik’ olarak yorumlamıştır.

Düşünür, hayat evreni ile sistem arasındaki rekabeti açıklamaz ve genellikle geçiştirir. Bu nedenle o, modernleşme sürecinin özünde barındırdığı diyalektiği, yani artan karmaşıklığın hayat evreninin içsel yapısına yüklediği yükleri anlayamamıştır. O, bunları enflasyon ya da deflasyon gibi konjonktürel krizler seviyesine indirgeyerek gözden kaçırmaya çalışır. Parsons; Marx, Durkheim ve Weber tarafından ortaya konulan patolojik durumlara yönelik sistemik eğilimi açıklayamamıştır. (Habermas, 1978, s. 284-285)

Parsons, Batıdaki modernizasyon fenomenini öncelikle yapısal değişim perspektifinden inceler. Böylece entegre edici alt sistemler onun referans noktası olur. Bu şekilde düşünür, maddi yeniden üretim ve bu arada sınıf çatışması ve politik düzen gibi dinamikleri gerilere iterken ahlaki ve legal gelişmeyi anahtar evrimci değişkenler olarak alır. Onun bu düşüncesi; modern toplum olarak düşünülen şeyin 17.yy’da Avrupalı toplumlar sisteminin Kuzeybatı sınırında Büyük Britanya, Hollanda ve Fransa şeklinde oluşmuş ve şekillenmiştir. Modern toplumun gelişmesi üç devrimci yapısal değişiklikte olmuştur; sanayi devrimi, demokratik devrim ve eğitim devrimi. Bu üç devrim gelişmiş moderniteyi daha önceki dönemlerden ayırır. Bunlar, bir uluslararası yüksek kompleks toplum olabilmek için gerekli temel şartları yerine getirmişlerdir.

Modernleşmenin derecesi sadece yapısal farklılaşma ile değil, toplumsal karmaşıklıkla ölçülür. Modern toplumlar, kapitalist topluma artan adaptasyon kapasiteleri ile potansiyelleri ve doğal kaynaklarını harekete geçirme imkanına kavuşurlar. Aynı şekilde modern toplumlar, evrensel ve soyut normlara bağlı toplumsal cemaatlere özel bir aidiyetle katılma, sekülerleşen kültüre doğru genelleşen ahlak ve değerlere sahip olmalarıyla ayrılırlar.

Parsons burada Weber’in toplumsal rasyonelleşme tezini baz alır ve nasıl Reformasyon laik kesimle dini sınıf ve dini düzen arasındaki bariyeri kaldırdı ve dünyevi (profan) bir eylem alanı kurmak üzere dini ahlakı önemli bir motivasyon olarak yeniden kurdu ise, Rönesansın hümanizmi de kiliseden bağımsızlaşarak Roma-Yunan mirasının bilim, sanat ve hukuka uygulanabilirliğini mümkün kıldı.

O, kurumsallaşmayı; ekonomi ve politikadaki amaçsal-akılcılık eyleminin içselleştirilmesini 16.yy sonlarına doğru İngiltere’de hukukun gelişmesine kadar geri götürür. Dini toleransa dayanan legal hakimiyet kurumları ve işçi ücretine dayanan tarımsal üretim yukarda sözü edilen üç büyük devrime temel oluşturmuşlardır. Düşünüre göre erken Modern Avrupa toplumlarında kültürel olarak saklanan akılcılık potansiyeli bu üç devrimle patlayarak açığa çıkmıştır. Roma Katolik Kilisesinin kanunu, Orta Çağ kentlerinin cumhuriyetçi anayasaları, kent tüccarları ve esnafı arasındaki sert gerginlik, devletle kilise arasındaki savaş, genel olarak merkezi Avrupa’da güçlerin merkezileşememesi gibi faktörlerin bu gelişmelere uygun bir ortam hazırladığı söylenir (Habermas, 1978, s. 287).

4.1.1. Bireyselliğin Kurumsallaşması ve Sekülerleşme

Habermas, Durkheim ve Mead’ın sosyal tarih teorisi ile bağlantılı olarak bir rasyonelleşme konsepti geliştirir. Konsept; birey, toplum ve kültür arasındaki artan farklılaşmadan ortaya çıkan hayat evreni yapılarındaki değişiklikleri refere eder. Durkheim, daha önce inanç yoluyla gerçekleşen sosyal entegrasyonun şimdi iletişimsel anlaşma ve yardımlaşma yoluyla olduğunu, bunun da değerlerin genelleşmesi, ahlakiliğin ve yasanın evrenselleşmesi, bireylerin artan bağımsızlığı ve bireyselleşmesinin sonucu olduğuna inanır.

Habermas ve Mead’ın bu konudaki görüşü karşılıklı tanımaya yönelik engellenmemiş rasyonel eylem potansiyeli anlamında kutsalın dile dönüşmesi olarak şekillenir. Bu teorilerde dil, bireylerin birbirlerini anlama fonksiyonunu, eylemleri koordine etme görevini ve bireyleri sosyalleştirme vazifesini yerine getirir ve böylece kültürel yeniden üretim, sosyal entegrasyon ve sosyalleşme gerçekleşmiş olur. Habermas, bunu dini konsensüsün yerini iletişimsel eyleme terk ettiği gerçeğinden hareketle açıklar ve Parsons tarafından geliştirilen bireyselliğin kurumsallaşması ve sekülerleşme tezlerine dayandırır.

Parsons, bireyselliğin kurumsallaşmasından birbirini tamamlayan ve birbirinin içine geçmiş sosyalleşme ve sosyal entegrasyonu anlar. Ona göre kimlik gelişimi, ahlak ve yasanın evrenselleşmesi, iletişimsel eylemin normatif bağlamlardan bağımsızlaşarak artan ölçüde soyut olmasıyla paralellik arz eder. Böylece kurumsallaşan bireysellik, alternatifler yelpazesinin genişlemesi ve genel aidiyet bağlarının artması yoluyla olur. Buradaki bireyselleşme çıkarıcılıktan farklı bir süreçtir. Kendini gerçekleştirme anlamındadır.

Sekülerleşme kavramı ise genel eylem sistemi düzeyinde değerlerin genelleşmesi süreciyle bağlantılıdır. Parsons, dini değer ve düşüncenin sekülerleşmesinden onun bağlayıcı ve inşa edici özelliğini yitirmesini anlamaz. Ona göre dini inanç etiği dünyaya kök salmıştır ve onun ahlaki pratik kökleri sökülüp atılamaz. Sekülerleşmiş değer motivasyonları kendilerini dini temellerden bağımsızlaştıramazlar.

İnanç sistemi sağladığı toleransla kendisine diğer sistemler içinde bir yer açabilir. Hatta bu sistemler aşırı seküler, din dışı hümanizme dayanan etik sistemleri bile olabilir. Günümüzde dini toplumlar, hatta Katolikler bile, geniş toplumsal moral cemaat içinde inananlar olarak yaşayabilirler. Spesifik inanç alanlarında herkes kendi inancına sahip olabilir, başkalarının özel inancını paylaşma durumunda değildir. Ancak onlar da başkalarının dininin meşruluğuna saygı duyup kabul etmelidirler. Bu saygının göstergesi her inanç toplumunun toptan aynı ahlak toplumuna ait olduklarını –ki bu ağırlıklı olarak seküler ve politik olarak organize bir toplum olabilir– kabullenmeleridir. Bu ortak aidiyet ‘sivil din’ seviyesinde dini motivasyonları paylaşmak demektir.

Parsons, Robert Bellah’tan aldığı sivil din kavramını ABD anayasasında vurgulanan politik tutumla bağlantılı kılar:

Yeni toplum, dinin özel alanlara döndüğü seküler bir toplumdur. Yeni Amerikan toplumu Tanrı Krallığının dünyada gerçekleşme sürecidir. Bu süreçte dini gelenekten ciddi bir kopuş söz konusu değildir (Bellah, 1970, s. 169-189).

Parsons’a göre dini gücün sekülerleşmesi dogmadan arınması anlamına gelir ve bu süreçle paylaşılan ortak temel bir değer olur. Buna göre sekülerleşme dini değerlerin genelleşmesini taşır, teşvik eder ve bununla -Protestan etik durumunda incelenen değerler- dini değerler toplumsal uygulamalarda devam eder. Dini değerlerin sekülerleşmesi demek onların kurumsal etkilerinin güçlenmesi demektir. Sekülerleşme kavramı ile Parsons, Weber’den farklı bir sonuca ulaşır. Weber’e göre Protestan ahlak, gelişmiş kapitalist toplumda varlığını sürdürmeye devam edemez, çünkü ahlakın kaynağı olan dini inanç; bilimselleşen kültürden kaynaklanan saldırılara karşı koyamaz (Habermas, 1978, s. 290).

4.1.2. Nihai Amaçlar ve Kültür Oluşumu

Parsons'ı diğer pozitivist düşünceyi benimseyen sosyolog gruplarından ayırıcı olan özellik, pozitivist düşünceyi benimseyenlerin 'teleoloji' diyerek itibarsızlaştırdığı birtakım meseleleri gereğinden çok önemseyip sosyoloji bilimi içerisinde önemli bir kategoriye yerleştirmesidir. Özellikle düşünürün, insanın yalnızca objektif olan yönlerini ve buna ek olarak faydacı gelenek üzerine yaptığı şekliyle somut kimi amaçlarını değil, aktif ve 'yaratıcı' özelliğini, iradesini, bilimsel bilgi olgusunun kapsamı dışına çıkan 'nihai amaç' ve değerlerini de sosyoloji biliminin kanunlarıyla değerlendirmeye almasıdır.

Parsons, derinlikten yoksun ve kaba pozitivist anlayıştan oldukça yakınmaktadır. Çünkü onun açısından radikal bir pozitivism düşüncesi, sosyal ve beşerî bilimlerinin gelişmesini engellemektedir. Pozitivism düşüncesi, insanı yalnızca bir nesne olarak görmektedir. Bu düşünce, insanı; irade, eylem ve akıl sahibi bir varlık olduğunu göz ardı etmektedir.

Kaba olarak nitelendirilen bu tarz bir pozitivism düşüncesi, insanı davranış; amaçlar, idealler ve değerler açılarından izah etmeye yönelen olan her türlü çabaya, pozitif bilimlerin metodolojik gereklerini karşılamaktan yoksun bir 'teleoloji' olarak görüp itibarsız bir konuma getirmektedir. Pozitivist sosyologlar için insan eylemleri; amaçları açısından incelenmekten ziyade, sadece 'nedenler' ve 'şartlar' açısından incelenmelidir.

Parsons, bu genel eğilim karşısında yer alarak, insan davranışlarını 'nihai amaç' ve 'nihai değerler'in niteliklerini ön planda tutan sosyolojik olarak değerlendirmeye yönelik bir tutum ve anlayış benimser. Düşünür, amaç-araç ilişkisinin rasyonellikle olan bağlantısını, amaç-araç ilişkisinin ampirik olup olmadığını, bunların bilimsel bilgiyle ilişkisini, ortak amaçlar için oluşturulan setinin toplumun sosyal bütünlüğünü ve düzenini oluşturmak için önemini ortaya koymaya çalışır.

Bu konu için Parsons, analizlerine öncelikle insan olgusunun, pozitif bilimlerin konusu olan objektif objeler olmadığını vurgulayarak başlar. Düşünür için pozitivist hareketin en gözde ve önemli özelliklerinden biri 'objektivizm'e referans yapma eğiliminin olmasıdır. Pozitivist düşünce merkeze cansız maddelerle ilgilenen doğa bilimlerinin modelini alır ve sosyal bilimler için uyarlar ve uygulamaya çalışır. Pozitivist düşüncenin temsilcileri olan düşünürler, dışsal gözlemcinin maddeler hakkında gözlem yöntemini beşerî/sosyal bilimlerde de izleme eğilimi göstermektedir. Bu yüzden sosyoloji bilimi içerisinde incelenen insan olgusu da objektif bir şekilde ele

alınan bir nesne olarak incelenir. Fakat bu yöntem Parsons açısından insanı incelerken onun sübjektif yönünü gözden kaçırmaya sebep olur.

Talcott Parsons, böylesi bir dar bakış açısının ve dünya görüşünün insan üzerinde yapılan birçok araştırmayı sınırlandırdığını hatta engellediğini iddia eder. Çünkü insan, yalnızca biyolojik anlamda bedene sahip bir nesne olarak değil, bununla birlikte değer ve amaçlara da sahip bir fail konumundadır. Değerler ve amaçları objektif olarak değil, onlar tamamen sübjektif kategoridirler. Sübjektif eylem analizi sonucunda doğal bir sonuç olarak araç-amaç ilişkisi bulunur (Parsons, 1982, s. 77).

Bu nedenle Parsons, faydacı ve pozitivist ekonomistlerin yaptığı gibi insanı yalnızca kısa dönemli çıkarlarının peşinde olan bir varlık şeklinde değil bunun yanında ebedî hayatını da dikkate alan bir aktör olarak görür ve pozitivist sosyolog ve ekonomistlerin tersine insanın ebedî olan amaçlarını da sosyoloji biliminin inceleme alanına dahil eder (Parsons, 1982, s. 76).

4.2. Sibernetik Teori ve Telik Sistem

Talcott Parsons, insanın eylem sistemini oluştururken onu bir kontrol hiyerarşisi ile belirlenen sibernetik bir sistem şeklinde algılar.

Bu kontrol hiyerarşisi alt ve üst olmak üzere iki kutuptan oluşur. Alt kutbunda;

- doğal,
- kimyasal,
- fiziksel,
- biyolojik unsurlar ve
- insan organizması yer alır.

Üst kutbunda ampirik ve doğal olmayan

- Nihâî Gerçeklik (Allah) yer alır.

Bu kutupta yer alan bölümde Nihâî Düzen olgusu, Nihâî Kurtuluş, Nihâî Faillik ve Nihâî Amaç bulunur. Parsons, tüm bunların hepsinden oluşan sisteme ‘Telik Sistem’ der; Habermas ise bu stratejiyi, Tanrı’nın varoluşunu çıkış noktasının temeli olarak tanımlayan Geç Schelling’in ‘pozitif’ felsefesiyle benzerlik gösterir (Habermas, 1987, s. 253; Parsons, 1978, s. 325).

Kutuplar	İçerik / Unsurlar	Açıklama
Alt Kutuplar	- Doğal Unsurlar - Kimyasal Unsurlar - Fiziksel Unsurlar - Biyolojik Unsurlar - İnsan Organizması	Eylem sisteminin en alt seviyesinde yer alır. Enerji ve fiziksel yapıların düzeyidir.
Üst Kutuplar	- Nihaî Gerçeklik (Allah) - Nihaî Düzen - Nihaî Kurtuluş - Nihaî Faillik - Nihaî Amaç	Telik Sistem olarak adlandırılır. Nihai değerler ve metafizik ilkeleri kapsar.
Sistem Türü	Sibernetik Sistem	Her seviye, kendisinden düşük seviyeleri bilgiyle kontrol eder; yüksek seviyeler ise anlam ve değer sağlar.
Felsefi Arka Plan	Geç Schelling'in 'Pozitif Felsefesi' (Habermas'ın yorumu)	Parsons'ın yaklaşımı, Tanrı'yı temel alan bir metafizik sistemi çağırıştırır.

Tablo 2. Parsons'ın Kontrol Hiyerarşisi ve Telik Sistem

4.2.1. Telik Eylem Sistemi

Sibernetik teori, oluşturulan eylem sisteminin birçok yapısal unsurunun arasında var olan ilişkileri düzenlemekle ilgilenen bir teoridir. Belirli denge şartları sürdürüldüğü sürece, bu teori içerisinde 'bilgi' bakımından daha yüksek fakat, 'enerji' açısından daha düşük olan mekanizmalar, 'enerji' açısından daha yüksek fakat, 'bilgi' açısından daha düşük olan mekanizmaları kontrol edebilir. Bununla esasen kastedilen şey, hiyerarşik düzende en üst kısımda yer alan sistem, altta kalan kısımlar üzerinde potansiyelleri harekete geçiren ve dinamizm katan bir etki oluşturur; yani onların hareket alanlarını genişletmeye yardımcı olur.

Bu yasaya en güzel örnek kaptan/gemi örneği olabilir. Çok büyük bir gemi (enerji) uzman bir kaptan tarafından rahatlıkla kullanılabilir; istediği yöne

yönlendirilebilir, kontrol edilebilir. Parsons'ın bu konuda başka bir örnek olarak binici/at örneğini verir. Örnekte kullandığı binici olgusu bilgiyi, at olgusu da enerjiyi temsil eder. Binici atı uysallaştırarak ve binicilik tekniğini geliştirerek kendinden oldukça daha güçlü olan atı kontrol altında tutabilir ayrıca istediği istikamete sürebilme imkanını elde eder (Parsons, 1978).

Buradan hareketle Parsons, İlahî bilgi, güç, ve iradenin bilgi açısından görece biraz daha zayıf olan başka bir insan organizması ve fizikî, kimyasal ve biyolojik sistemleri kontrol ederek yönetebileceğini ifade eder. Sibernetik yasasının konumuz bağlamında işleyişi aşağıdaki şekil yardımıyla kolayca anlaşılabilir.

Adım	Açıklama	Sosyal Bilim Örneği
Girdi (Eylem)	Birey/örgüt/toplum tarafından başlatılan davranış.	Hükümetin yeni bir yasa çıkarması.
Süreç	Sosyal sistemde iletişim, normlar, kurumlar aracılığıyla işleyiş.	Medya, STK'lar, protestolar.
Çıktı (Sonuç)	Eylemin ürettiği değişim.	Toplumun yasaya tepkisi (destek/ret).
Geribildirim	Çıktının hedefle karşılaştırılıp sisteme aktarılması.	Hükümetin yasayı değiştirmesi.
Uyum/Yeniden Düzenleme	Sistemin öğrenme ve adaptasyon süreci.	Yeni politikaların oluşturulması.

Tablo 3. Sibernetik Teori / Sibernetik Yasa

İlgili tablolarda diğer sistemleri bir kenara bırakacak olursak yalnızca insanî eylem sisteminin alt sistemleri olan kültür, toplum, birey ve insan organizması alınmıştır. Bundan maksat; kültürün, hiyerarşik yapı içerisinde en tepede bulunmakta ve bilgi yoğunluğunu temsil etmektedir. Tabloda yukarıdan aşağıya doğru inildikçe bilgi yoğunluğunda bir azalış gözlenmekte buna karşın, enerji yoğunluğu artmaktadır. En yüksek enerji ise insan organizmasında yer almaktadır.

Dolayısıyla bilgi yoğun olarak bulunan kültür, geriye kalan alt sistemleri etkileme, kontrol etme ve harekete geçirme kapasitesine sahiptir. İlgili yasanın sosyal düzene uygulanışı ile ilgili ayrıntılar aşağıda verilecektir. Burada konuyu bütün yönleriyle anlayabilmek adına telik ve insanî eylem sistemlerini içerik bakımından kısaca açıklanmasında fayda vardır.

Parsons, telik sistemin temel unsurlarına inanmaya ‘kurucu inançlar’ adını verir. Bu inançlar sibernetik eylem hiyerarşik düzen içerisinde dini kültür sistemini oluşturur ve hiyerarşinin en yüksek noktasında konumlanır. Kurucu inançlar; yaratıcı, düzenleyici, kurtarıcı, vahyedici ve vaatlerde bulunucu bir ilah içeriğini oluşturur.

Dini inançlar, edebi simgeleştirmeler, bilişsel fikirler ve pratik ahlakî olan inançlar için temel oluşturmasının yanı sıra bireysel tutumlar, sosyal ve kişisel gerçeklikler için kültürel kalıplar da üretirler. Farklılaştırılmış eylem sistemleri birçok olumsuzluğuyla ilgili bu tür karmaşık temelleri korumak ve sürdürüebilmek için, dini inançların uyum ve denge sağlayıcı kapasitede olması gerekir. Bunlar yalnızca karmaşık şekilde ayarlanmış statik düzen setlerinden ziyade, hayat şartlarında ortaya çıkan anlam problemlerine yenilikçi ve özgün bir tepki olarak, orijinal yönelimler üretme kapasitesine sahip oldukça üretken yapılar olarak görülmeleri gerekir (Lidz, 1982, s. 302).

Gerçekten toplumdaki ahlaki düzenin dini temelini incelenesi, daha önce başka hiçbir sosyolog Parsons’ın yaptığı şekliyle sibernetik kontrol hiyerarşisi kavramından daha açık ve net bir şekilde resmedilmemiştir. Bu tasavvurlar, insanın toplumdaki ve evrendeki yeri hakkındaki ampirik öğelerden uzak, varoluşsal fikirler gibi kültürel sistemin en genel yönlerine karşılık gelirler. Bu fikirlere, eylemin yönlendirildiği nihai amaçlara, örneğin nihai olarak arzu edilen toplum tipine ilişkin kavramlar dahildir. Ayrıca bu kültürel öğelere, toplumda önceliklerin belirlendiği ve toplumsal hedeflere yönelik araçların seçildiği standartlar gibi başka normatif öğeler de dahildir (Fenn, 1970, s. 123).

Doğal olarak burada önemli olan sosyal düzen ve dayanışmanın oluşabilmesi ve sağlam temellere oturtulabilmesi için sibernetik hiyerarşinin sağlıklı işlemesidir. Şayet sibernetik hiyerarşi sağlıklı şekilde işliyorsa, bir toplumun üyeleri, hiçbir açık sosyal kontrol olmadan bile birbirlerine güvenebilirler; dayanışma içinde olabilirler (Fenn, 1970, s. 123).

Telik Sistem		İnsani Eylem Sistemi	
Nihai Temel	Nihai Taahhüt	Kültür Sistemi	Toplum Sistemi
Nihai Aracı	Nihai Düzen	Kişilik Sistemi	Davranış Sistemi
Kimyasal-Fiziksel Sistem		İnsani Organik Sistem	
Karbon	Oksidasyon	Fentopikal	Ekolojik
Metabolizma	Komplekslik	organizim	Adaptasyon
Yakıt Maddesi	Enerji		
Toprak	Ateş	Üreme	Genetik Miras
	Nitrojen		
H ₂ O	Oksijen		
Su	Regülasyon		
	Enformasyon		
	Hava		

Tablo 4. İnsanlık Durumunun Genel Paradigması

4.3. Kültürün Alt Sistemleri Etkileme Süreci

Yukarıda ifade edildiği gibi daha yüksek bilgi düzeylerine sahip alt sistemlerin, bilgi açısından daha az zengin olan alt sistemlerde eylemi yönlendirme veya kontrol etme yeteneğine sahip olduğu görülmektedir. Bu durum, görece daha yüksek bilgi ile donatılmış sistemin, daha alt sistemlerde eylem sınırlarını tanımlayarak yapmasıdır. Örneğin, genelleştirilmiş bir değerler sistemi, toplum fertleri arasında dayanışma oluşumu, hedeflerin seçilmesi konusunda ve kaynak seferberliğinin sınırlarını tanımlar.

Çünkü din üzerinden ortaya çıkarılan kültür, toplum üyelerinin bağlı oldukları en genelleştirilmiş şartsız sosyal idealleri ve ilkeleri oluşturur (Lidz, 1982: 291). Dini semboller içerisinde var olan anlamların yönleri, mekân ve zaman üzerinde, fiziksel öğelerin şemalarına, olgunlaşma, cinselliği hatta ölümü dahi temsil etmeye, hastalık ve sağlık duygularına ve böylece nihaî bir sentezleme için aşkın (transendental) biçimlere kadar uzanır.

4.3.1. Kültürün Sosyal Değerler ve İdealleri Belirlemesi

Dini değerler ve bunlarla birlikte oluşturulan kompleksin diğer bir bileşeni olarak toplum alt sistemi karşımıza çıkar. Oluşturulan bu model içerisinde toplum, ahlakî toplum olarak ele alınır. En birinci ve değerli nitelik olarak sosyal idealler ve değerlere sahip olunması, yardımlaşma ile adalet gibi ahlakî ilkeleri kurumsallaştırmasıdır (Lidz, 1982, s. 301).

Geleneksel toplum yapılarından farklı olarak farklılaşmış modern toplumun çözmek zorunda olduğu en önemli problemler; kaynak tahsisi, g   ve prestij dağılımı ve gelirin adil bölüşümü gibi problemlerdir. Bunlar, kıt kaynakların, en azından toplumun genelinin kabul edebileceği standartlar çerçevesinde nasıl ve hangi yöntemle dağıtılacağı ile ilgilidir. Bu nedenle paylaşılan kolektif ve toplumsal değerler ve idealler oldukça önemlidir. Bu çerçevede bireylerin egoist ve bencil duygu ve motivasyonlarla hareket etmemesi gerekir. Bunun için din tarafından şekillenen kültürün genelleşmiş ahlakî idealler ve değerlere dönüşmesi ve bunların sosyal yapıda kurumsallaşması gerekir. Sosyal yapıda kurumsallaşan değerler ve ahlakî ilkeler sosyalleşme yoluyla bireyler üzerinden içselleştirilir ve asimile edilir. şayet bu süreçte bir tıkanıklık olursa toplumsal hayat kaos halini alır (Parsons, 1962, s. 219).

Düşünür, modern toplumun artan sosyal karmaşıklık sorunuyla nitelenebileceğini ifade eder ve bunun farkındalığını göstermektedir. Parsons, sistematik şekilde, kurgulanan sosyal düzenin ve bireyler arasında oluşturulan dayanışmanın en mükemmel şekliyle sibernetik olarak tasarlanırsa daha uygulanabilir e korunabilir bir yapıya dönüşmesi gerektiğini ifade eder.

Fayda ve maddî çıkar gibi sosyal dünya için oldukça özel cazibe unsurlarının karakteristik yapısı, sürdürülebilirliği oldukça az ya da hiç olmayan gelişi güzel oluşmuş tepkilerden daha başka bir şeye benzemeyecektir. Böyle si bir durum, onun tarafından birleştirici olarak görülmez, çünkü bunlarla farklı aktörlerin uyum içinde hareket edebilmeleri imkansızdır. Parsons'ın, fedakârlık ve dayanışma tarzı olan ahlaki ilkelerin i selleştirilmeden, sosyal hayatın/dünyanın, sadece bireysel tatmin elde edebilmek üzerine bir araya gelmiş bireysel ve egoist tepkiler kaba bir bileşiminden başka bir şey oluşturmakta olduğuna dair bir inancı vardır. Onun sosyal sistem versiyonunun özü, tüm bireysel olarak gerçekleştirilen eylemlerin kültürel yapılanmış ve paylaşılan semboller sistemi olarak tanımlanmıştır.

4.3.2. Bireylerin Sosyalleşmesi

Normatif kültür olgusunun yeni nesiller tarafından içselleştirilme durumu, kurumsallaşma sürecini tersine döndüren bir süreçtir. Sosyalleşme süreci içerisindeki birey, birinci aşamada oluşabilecek her şeyden önce, genelleştirilmiş toplumsal değerlere göre değil de normatif olan kültürün çekirdek aile içerisinde şekillenmiş bir formuna tabidir. Çünkü çocuklar ailesine çok güçlü bir sevgi ve saygı bağlarıyla bağlıdır ve bu bağlarla birlikte esasen normatif kültürün aile içerisinde şekillenmiş olan bir versiyonuyla muhatap olurlar ve onu içselleştirirler.

Bir çocuğun tüm sevgi ve saygı kapasitesi ebeveynleri tarafından görmezden gelindiği ayrıca ailenin geniş topluluktan izole yaşadığı aşırı durumda, çocuğun ailesinin rolüyle tamamen özdeşleştiğini görebiliriz. Bu durumda birey, genelleşmiş normatif kültürü, aile dışındaki durumlarda bağımsız olarak kavrayamaz.

Dolayısıyla bu durumda çocuğun sosyalleşme derecesi ve süreci oldukça sınırlı düzeyde kalmaktadır. Çocuk, ailenin sınırlarını geçtiğinde ailenin dışında kalan ve normatif olan kültürler tanışır ve yüzleşme süreci başlar. Bu konuda arkadaşlık, okul ve başka ilişkiler sosyalleşme açısından da oldukça önemlidir. Bu süreçte çocuk daha geniş bir kültürü adım adım içselleştirir. Bu durumda birey, diğer aktörlerle yeni iletişim kurma ve dayanışma yöntemiyle yeni eylemleri koordine etmeye elverişli hale gelebilir. Öte yandan çocuk, aile dışında karşılaştığı ahlakî kültürel öğeler ve araçsal-rasyonel ilişkileri yorumlarken ciddi bir gerilim deneyimler. Bir yandan ahlakî ve dinî değerler, diğer yandan maddi tatmin ve çıkara odaklanan araç-rasyonel ilişkiler ağı yer alır.

Birey açısından yaşanan gerilim; aile içerisinde elde etmiş olduğu tecrübeyi de kullanarak gerilimi hafifletebilir. Fakat birey, baba ve anne arasındaki gelişen sağlıklı iş bölümlerinin yapıldığı bir ortamda büyüdüyse oluşan bu çıkmazdan rahat bir şekilde çıkabilir. Çünkü ailede anne rol olarak normatif duygusal bir karakterle yer alırken baba ise araç-rasyonel ilişki kuran ve bu tarzı temsil eden bir karakter olarak yer alır. Bunun yanı sıra anne baba arasında da kalite bir dayanışma olgusunun oluşması sağlanabilir. Bu tecrübe, çocuğa her iki eğilimi birleştirip uyumlaştırma kapasitesini arttıracaktır (Münch, 1982, s. 778). Sağlıklı bir aile içerisinde sosyalleşmeye başlayan birey, duygusal ve bilişsel aynı zamanda da toplumsal norm ve değerleri de dikkate alan üçlü bir yeti üzerinden eylemlerini gerçekleştirebilecektir.

4.3.4. Kişilik ve Eylem Saikleri

Parsons, sosyal düzen teorisi üzerine çalışmalarını geliştirirken ‘insan eylemi’ sistemini baz alarak insanı da faydacıların iddia ettiği şekliyle yalnızca çıkar odaklı düşünen bir varlık olarak değil, birden fazla faktörün içerisinde belirlediği ve şekillendirdiği aktör olarak yer alır. Bu yüzden Parsons’ın analizleri, faydacıların insan tasavvuru gibi bütün insan varlığını yalnızca bir bireye indirgenmesi olmaktan ziyade, her bir bireyin kendi hür iradesiyle seçim yapıp eylemini belirlediği temel ‘iradeci’ bir temeldir. Ona göre, insan eylemlerinin arka planında çalışan birçok sayıda saik ve motivasyon bulunur.

Bu konudaki temel saik, kişinin gerçekleştirdiği eylem için sevk eden en temel neden olarak nitelendirilir. Bu tarz saikler, eylemi gerçekleştiren failin; gerçekleştirdiği eylemleriyle varmak istediği nesneyi çeşitli yönleriyle bilme arzusu (bilişsel), daha önceki tecrübelerine dayanarak onu duygusal olarak istemesi (katektik), arzusunu tatmin edebilecek nesneler arasında bir öncelik/sonralık bağlantısının kurulması ile yaptığı eylemlerin sonuçlarını ve sosyal değerlere uygunluk düzeylerini değerlendirerek karar vermesi süreçlerini içinde barındırır.

Bu süreçlerin içerisinde, sosyal değerler ve idealleri belirleyen unsurlar içerisinde dinî ve ahlakî değer yargılarının da önemi son derece yüksektir. Bu konuda yer alan ilgili saiklerden herhangi birinin ihmal edilmesinin sonucunda eylem sakat hale gelecek ve amacından uzaklaşacaktır. Mesela bilişsel saikin yokluğu birey için amaçlanan şeyin niteliği ve fayda düzeyi hakkında öncelikle bilgisizlik durumu oluşur; akabinde duygusal saikin yokluğu, birey tarafından istenmeyen bir şeyi elde etmek için boşu boşuna enerji ve çaba harcamanın anlamsızlığı; sonrasında gelen değerlendirme saikin yokluğu ise nesne sıralamasında önemsiz olanın öncelenmesi ve son olarak da sosyal değerler ve ahlakî kriterlere başvurma saikin yokluğu kişiyi meşru olmayan eyleme sürüklenme gibi sonuçları doğuracaktır (Parsons, 1962, s. 59).

Dikkat edildiği üzere bahsedilen bilişsel ve duygusal süreç faydacı yaklaşımın öngördüğü süreçtir. Parsons bu iki sürece değer yargılarına başvurma saiki sürecini de ekler. Ona göre ahlakî değerlere başvurma saiki süreci de birey tarafından seçilmiş olan eylem ya da eylemlerin sonuçlarının kendi kişilik sistemi ve ait olduğu sosyal toplumun değerleriyle hangi ölçüde uyuşup uyuşmadığının değerlendirmesini gerçekleştiren süreçtir (Swanson, 1953, s. 127-128).

4.3.5. Kültürün Kişilik Sistemi ve Bireysel Eylem Sistemi  zerine Etkisi

Talcott Parsons, insanların eylemlerinin sosyal sistemin merkezinde yer aldığını ifade eder ve bu düşünceye inanır. Bu yüzden, toplumsal aktörlerin sadece dış etkenlerin motive edildiğini değil, daha çok aktör tarafından belirlendiğini ifade eder. Düşünür, eğer bireyler zorunluluk tarafından güdülenerek eylemlerini gerçekleştirirse, bir sosyal sistemin sürdürülmesinin mümkün olmayacağını iddia eder.

4.4. Faydacılık ve Eleştirisi

Faydacı sistemin birinci özelliği atomistik olmasıdır. Atomizm, reformasyon döneminden sonra Batı aydınlarının genel bir eğilimi olmuştur. Bu eğilim, bireycilik ile paralel gitmiştir. Bu bilimsel olmaktan ziyade etikseldir. Özellikle otoriteye karşı bireyin ahlaki özgürlüğünü ve sorumluluğunu vurgular.

Bu bireyselliğin öncelikli kaynağı Hristiyanlıktır. Ahlaki ve dini anlamda Hristiyanlık köklü şekilde bireycidir. Çünkü Hristiyanların en önemli amacı öte dünyada ölümsüz olan tekil ruhun kurtuluşunu sağlamaktır. Bütün ruhlar eşit ve  zg r olarak doğmuştur. Bu dünya görüşü Hristiyanlığı, Eski Yunan'ın sosyal felsefesinden kesin ayırır. Gerçi bu eğilim, düşünce ve pratikte Katolik kilisesi tarafından önemli ölçüde geriletilmiştir. Katoliklikte kilise, ruhun kurtuluşunun esas aracı olarak g r lm ştir. Bununla birlikte bu eğilim Reformasyonla radikal şekilde değişmiştir. Artık sosyal düşüncelerde egemen olan görüş seküler birey olmuştur.

Avrupa kültüründeki bireyci nitelik özellikle amaç açısından çok farklı bir manzara ortaya koyar. Bu da aktörlerin seçimde çoğulluğunu gerektirir. O zaman vurgu doğrudan birim eyleme yoğunlaşmaktadır.

Eylemin temel unsurlarından biri de normatif amaç-araç ilişkisidir. Bu noktada araçların rasyonel etkinliğine aşırı vurgu gerçekleştirilmektedir. Buna göre faydacı sistemin ikinci özelliği rasyonelliktir. Çünkü rasyonellikten başka amaç-araç ilişkisini düzenleyen bir pozitif kriter yoktur. (Parsons, 1951, s. 56)

Buradaki rasyonellik, aktörün modern bilimlerin verdiği bilgiyi dikkate alarak seçim yapması olarak görülmelidir. Buna göre bir eylem, verili şartlar içerisinde elde edilmesi mümkün ve kullanılan araçlar, amacı elde etmeye uygun ve ampirik bilimlerin kabul edebileceği tarzda anlaşılabilir ise rasyoneldir. Burada aktör doğa bilimlerinde araştırma yapan bir araştırmacıya benzetilmektedir. Faydacı eylem sistemi rasyonellik, atomizm, ampirizm ve amaçların tesad filiği ile nitelendirilir. (Parsons, 1951, s. 60)

4.4.1. Pozitivist Sistem

Pozitivist sistem de rasyonelliği esas alır. Bu ise modern bilimlerin sağladığı bilginin kılavuzluğuna dayanmak, diğer unsurları ihmal etmektir. Faydacı bakış açısından bakıldığında aktörün eylem sürecinde eylemin durumu hakkında modern bilimlerin sağladığı bilgiye sahip olduğunu anlarız. Aynı zamanda bu bilginin; eylemi tam olarak belirleme konusunda çok yetersiz olduğu da bir gerçektir. Faydacı yaklaşımda bu bilgi, sonucun seçimiyle ilgili değildir. Fakat bunun dışında amaç ve araçları seçici başka alternatif bir standardın olmaması, sistemi kapalılığa ve amaçları negatif bir kavram olan tesadüfiliğe atıyor. Böylece aktör açısından, aktörün içinde eylemde bulunduğu durumu bilimsel tarzda bilmesi, eylem sisteminde tek belirleyici aracı durumuna gelmektedir. Bu ise eylemin sübjektif tarafına bilişsel bir nitelik kazandırır.

Parsons, ana akım iktisadi düşüncelerinden olan faydacılık olgusu özne olarak bireyin özgürlüğüne ve sosyal düzene eleştirel bir yaklaşım getirir. Onun faydacılık akımına ve faydacılık olgusuna dair eleştirilerini en iyi özetleyen düşünür Jürgen Habermas'tır. Çalışmanın bu kısmında Habermas'ın fikirlerine ve düşüncelerine değinmekte fayda var. Düşünür, eleştirel yaklaştığı faydacı ampirist geleneğe karşın normatif eylem teorisini kurgulamıştır. O, faydacı akımı eleştirirken iki noktaya odaklanır. Öncelikle Parsons, faydacı yaklaşımın eylem düşüncesinde amaç-rasyonel bir davranış sergileyen özne, seçim özgürlüğüne sahip değildir. Yani öznenin seçme özgürlüğü faydacı akım tarafından güvence altına alınmamış olur.

Teleolojik (amaçlı) eylem modeli, belirli durumlarda amaçları belirleyen, belirlenen amaçlar uğruna en uygun ve etkin araçları seçme noktasında yetkin bir aktör tasarlar. Parsons için 'amaç' olgusu, aktörlerin belirli araçları kullanarak ulaşılabilecek olan şeyi kasteder. 'Durum' olgusu ise aktör açısından kontrol edilebilecek olan ve kontrol edilemeyecek olan şartları ifade eder. Alternatif olan araçlar içerisinden aktörlerin seçimlerini gerçekleştirmesi maksim; amaçların belirlenmesi ise norm ve değerlere yönelme olarak algılar. Tüm bunları 'normatif standartlar' olarak ifade eder.

Bu tarz bir model, aktörlerin yalnızca bilgiye erişen taraf olduğunu değil bunun yanı sıra amaçların belirlenmesi ve araçların seçilmesi konusunda da normatif şekilde gerçekleştirilen kararlar da verebildiğini ifade eder. Bu yolla Parsons, iradi olan (voluntaristic) bir eylem teorisi kurgulama uğraşısı içerisine girer. Onun açısından hem amaçlar belirlenmesi hem de araçların belirlenmesi direkt olarak öznenin sübjektif kararları doğrultusunda özgün bir karar mekanizmasının çalışmasıyla gerçekleşir.

Düşünürün kurgulamış olduğu bu modeli ahlaki olarak bir çaba çerçevesinde özgür bir öznenin varlığına ihtiyaç hisseder. Bu ahlaki çaba ile amaçlar, araçlar ve şartların durumunu göz önüne alarak kararların alınmasını düzenleyecektir. Parsons açısından özneler arası çoklu şekilde gerçekleştiren eylemlerin koordinesi yalnızca fayda olgusuyla gerçekleşmez yalnızca fayda koordine edemez, ancak herkes tarafından ortaklaşa kabul edilmiş normlar tarafından koordine edebilir. Bu tarz normlar ahlaki ilkeleri ifade eden ‘nihai değerler’ şeklinde ifade edilir. Bunlar bir yandan eylemi gerçekleştiren özneler tarafından içselleştirilmiş şekilde karşımıza çıkarken diğer yandan toplumsal olarak da kurumsallaştırılmış ve bireylerin davranışlarını motive eden unsurlar şeklinde ifade edilir.

Doğal akış içerisinde gerçekleşen bu durum, öznelerin şahsi egolarını kontrol altına tutmalarını gerektirir. Bu yüzden, normal olan somut bireyler, ahlaki olarak kendilerini disipline edilmiş bireylerdir. Ona göre kurumsal olan normlara yapılan her türlü itaatsizlikler cezai yaptırım korkusuyla birlikte yalnızca ikinci dereceli motivasyon olarak düşünülebilir; buradaki asıl motivasyon olarak ahlaki sorumluluk duygusu olabilir. Düşünür, faydacı yaklaşımı bu ilkeleri devre den çıkardığı için bir tutarsızlığa hatta çıkmaza götürebileceğini ifade eder.

Gelinen noktada Parsons, faydacı akımın ve yaklaşımın özne üzerinde özgür seçimi açısından bir ikilem (dilemma) oluşturduğuna inanır. Ona açısından bakıldığında faydacı yaklaşımın öngördüğü şeyin temelinde özne ve öznenin temel olarak davranış biçimi tamamıyla amaç-rasyonel davranış biçimidir. Söz konusu birey ya da bireyler objektif olan bir dünya içerisinde, objektif olan belirli şartlar altında ve ampirik olan bilgiler ışığında eylemlerini harekete geçirir. Burada kullanıma sunulan bilgi ya da bilgiler yalnızca test edilebilecek olan bilimsel bilginin kendisidir. Bu durum amaç-rasyonel olan davranış tarzının başarısı araçların ya da amaçların ne ölçüde gerçekleştirilebileceği kriterleriyle ölçülebilecektir. Böylelikle seçilen ya da seçilecek olan araçların etkili olma konusu da en önemli kriterdir. Parsons, burada amaçlar konusunun belirsiz kalmakta olduğunu ve hatta tesadüfilik durumuna düşeceğini de ifade eder.

Diğer yandan amaç-rasyonellik olgusu, çeşitli aktörlerin eylemlerinin birbirleriyle koordine edilebilecek bir mekanizma sağlamaktan yoksun kalacaktır. Öteki aktörlerin tercihleri ve kararları yalnızca kendi çıkarları açısından önem arz etmektedir.

Özgürce gerçekleştirilen eylemlerin özünü seçim özgürlüğü kavramı dizayn eder. Bu konuda faydacı yaklaşım kendi içerisinde çıkmaz içerisine girmiştir. Faydacı yaklaşımın gerek pozitivistik gerekse rasyonalistik yorumlaması özgürlük kavramını/olgusunu devre dışı bırakmaya yönelik deterministik özellik barındırır. Faydacı yaklaşımda amaçlar olgusu, ampirik eylemin belirleyici şartlarına yedirilmektedir. Böylelikle amaç belirleme durumu, aktörlerin durum olgusuyla ilişkili bilgilerinin birer fonksiyonudur.

Bu yaklaşıma göre eylem olgusu, şartlara rasyonel adaptasyon sürecini gerçekleştirerek olur. Aktörün buradaki rolü, durumu özümsemek ve muhtemel oluşabilecek gelişmeleri tahmin etme durumuna kadar getirilebilir. Faydacı eylem modelinin, aktörün hataları nasıl yapabileceğini açıklamaz. Parsons, seçme özgürlüğü konusunu ahlaki olan yanılsama otonomisi içerisinde görür. Onun için, yalnızca kalıtım ya da çevresel faktörler içerisinde oluşan alternatif durumlar arasında seçme kabiliyeti ya da bilimsel bilgiye sahip olma durumu ile muhasebe yapabilme yetisi özgürlük için yeterli değildir. Bu konu içerisinde, araçsallaştırılamaz bir statüde bulunan normatif olan standartlar veyahut nihai amaçların bizatihi kendisi amacı bizzat belirlediğini ifade eder (Parsons, 1951, s. 203-205).

Kısaca faydacı yaklaşımın ana tezleri ve o tezlere yöneltilen eleştirileri ele aldıktan sonra şimdi Parsons'un ilgili teze karşı geliştirdiği iradeci eylem teorisini incelemeye geçebiliriz.

4.5. Parsons'ın Eylem Teorisi ve İktisadi İradecilik

Parsons'ın eylem teorisinde iradecilik, bireyin davranışlarının ve toplumsal yapının uyum içinde var olabilmesi için temel bir unsur olarak kabul edilir. Parsons'a göre bireyler, belirli hedeflere ulaşmak için çeşitli araçlar kullanarak eylemde bulunurlar. Bu hedeflerin belirlenmesi sürecinde ise bireylerin iradeleri önemli bir rol oynar. Toplumsal sistem, bireylerin eylemlerini belirli norm ve değerler çerçevesinde sınırlasa da bireyler bu sınırlar dahilinde kendi tercihlerine göre hareket etme kapasitesine sahiptir. Dolayısıyla, Parsons'ın eylem teorisinde iradecilik, bireylerin toplumsal yapının bir parçası olarak hareket ederken aynı zamanda kendi bireysel hedeflerini gerçekleştirebilmelerini sağlar (Parsons, 1951, s. 54).

Eylem teorisinde iradecilik, bireylerin toplumsal düzenin içinde özerklik sahibi olabilecekleri bir alan sunar. Parsons'a göre, toplumsal sistemin devamlılığı için bireylerin hem toplumsal yapıya uyum sağlamaları hem de kendi iradeleri

doğrultusunda hareket etmeleri gerekir. Bu yaklaşım, bireyin yalnızca toplumsal normların bir yansıması olmadığını, aynı zamanda bu normları belirli bir ölçüde yorumlayarak kendi özgün yollarını çizebileceğini vurgular.

Bu yönüyle, Parsons'ın iradecilik anlayışı, bireyin hem toplumsal yapıyla ilişkisini hem de toplumsal yapıyı dönüştürebilme kapasitesini içeren çok yönlü bir çerçeve sunar.

4.5.1. Bireyin Rolü ve Toplumsal Yapı ile Etkileşim

Parsons'ın iradecilik anlayışı, bireyin toplumsal yapı içindeki rolünü aktif bir katılımcı olarak tanımlar. Ona göre, bireyler toplumsal yapının pasif bir unsuru değil, kendi iradeleri doğrultusunda toplumsal yapıya katkıda bulunan ve onu şekillendiren aktörlerdir.

Bu, bireyin toplumsal yapı ile etkileşiminde iki yönlü bir süreç olduğunu gösterir: Bir yandan bireyler, toplumsal normlara uymak suretiyle sistemin sürekliliğine katkı sağlar; diğer yandan ise kendi özgür iradeleri doğrultusunda toplumsal yapının sınırları içinde hareket ederek bu yapıyı dönüştürme potansiyeline sahiptirler. Parsons'ın bu yaklaşımı, sosyolojide birey ile toplum arasındaki etkileşimi anlamada önemli bir çerçeve sunar.

Parsons'ın düşüncesinde iradecilik olgusu, bireylerin toplumsal sistemle uyum içinde var olabilmeleri için belirli bir özerklik alanına sahip olmaları gerektiğini savunur. Bu, bireylerin kendi eylemlerini toplumsal normlarla uyumlu hale getirirken aynı zamanda kendi özgün amaçlarına ulaşabilecekleri anlamına gelir. Bu durum, bireylerin toplumsal yapının sınırlayıcı unsurları altında tamamen belirlenmiş varlıklar olmadığını, aksine toplumsal düzenin korunmasında aktif bir rol oynadıklarını gösterir.

Parsons, modern sosyolojinin birey ve toplum arasındaki ilişkiyi anlamasında iradecilik kavramının oldukça önemli bir yer tuttuğunu ifade eder. Bireylerin kendi iradelerini kullanarak toplumsal normlara uyum sağladığını ve aynı zamanda bu yapıyı yeniden şekillendirebildiklerini öne süren düşünür, çağdaş sosyolojide bireyin özerkliğine dayalı birçok yaklaşımı etkilemiştir.

Parsons'ın bireyin toplumsal yapı içerisindeki yerini ele alışı, yapısal etkileşimcilik teorisine önemli bir temel sunar. Giddens'in ortaya attığı yapılaşma teorisi, Parsons'ın bireyin toplumsal sistem içindeki özerkliğini vurgulayan iradecilik anlayışını benimseyerek, bireylerin toplumsal yapıyı yalnızca yeniden üretmekle

kalmayıp aynı zamanda onu değiştirme kapasitelerine sahip olduğunu öne sürer (Giddens, 1984: 48). Bu bakış ağısı, bireylerin toplumsal normlara uyum sağlarken aynı zamanda bu normlara kendi anlamlarını kattıkları fikrini güçlendirir.

İradecilik kavramı, modernleşme teorisinin de önemli bir bileşenini oluşturur. Modernleşme teorisi, toplumların sosyal, ekonomik ve kültürel yapılarında meydana gelen değişimlere odaklanır. Parsons'ın teorisi, bireylerin modernleşme sürecinde toplumsal yapılara uyum sağlarken kendi iradelerini koruyabilecekleri bir çerçeve sunar.

Bu bağlamda, bireylerin modernleşmenin getirdiği değişimlere adaptasyon süreçleri, Parsons'ın toplumsal normlar ve bireysel özgürlükler arasındaki dengesine dayanır.

Öte yandan Parsons'ın sosyal sistemler teorisi, bireyin toplumsal yapı içindeki rolünü anlamaya yönelik bir model sunar. Bu teoride bireyler, toplumsal yapının sürdürülebilirliği için belirli norm ve değerlere uyum sağlarken aynı zamanda kendilerine özgü iradelerini de ortaya koyabilirler.

Bu uyum süreci, sosyal sistemin hem bireyleri şekillendirdiği hem de bireylerin toplumsal yapıyı yeniden ürettiği bir çerçevedir. Günümüzde sosyal sistemler teorisi, bireylerin sistem içindeki özgür iradelerini ve toplumsal yapıya olan katkılarını anlamada önemli bir perspektif olarak görülür.

Küreselleşme, dijitalleşme ve toplumsal çeşitlilik gibi günümüz sosyal dinamikleri, bireylerin toplumsal yapılara uyum sağlama ve aynı zamanda kendi iradelerini ifade etme gereksinimlerini artırmaktadır. Parsons'ın iradecilik anlayışı, bireylerin toplumsal değişimlere uyum sağlarken özerkliklerini koruyabilmeleri için hâlâ geçerli bir modeldir.

Örneğin, dijital toplumlarda bireyler, sanal topluluklar aracılığıyla hem sosyal normlara uyum sağlar hem de kendi kimliklerini ve iradelerini özgürce ifade edebilirler. Bu durum, Parsons'ın teorisinin bireylerin toplumsal yapı içindeki konumunu anlamak için günümüzde de geçerli olduğunu gösterir.

4.6. Bireysel Eylem

Parsons, eylem olgusunu bireysel ve toplumsal eylem olarak iki kademedede inceler. Bireysel eylem, bireyin kişilik yapısı, kültürel bagajı, dini ve ahlaki inançları gibi faktörlerin belirlediği bir iradi eylemdir. Parsons burada bireyi, aile içinde aile kültürünü içselleştirmiş, daha sonra okul ve çevresi vasıtasıyla aile ile toplumsal yapı

arasındaki gerginlikleri çözümlemiş ve böylece sosyalleşmesi tamamlanmış, irade sahibi bir fail, bir ahlaki özne olarak alır. Düşünür, bu varsayımlardan hareket ederek bireysel ve toplumsal eylem teorisini geliştirir.

4.6.1. Bireysel Eylemin İnceleme Yöntemi ve Eylemin Unsurları

Parsons, bireysel eylemin incelenmesini doğa bilimlerindeki atom parçacıklarının incelenmesine benzetir. Ona göre somut olan fenomenlerin bilimsel olarak yapılan analizlerinde onların birimlere ve parçalara bölünüp incelendiğinde ‘birim eylem’ denilen bireysel eylemler de en küçük parçadan başlayarak incelemek gerekir.

Parsons’a göre genel olarak eylem teorisi, canlı organizmaların davranışlarının analiz etme konusunda kavramsal bir şema oluşturmaktadır. Bireyler bu tarz davranışlarını, normatif şekilde düzenlenmesi yapılan enerji harcamasıyla birlikte belli başlı amaçlara ulaşmaya yönelik olarak tasarlarlar. Bu konuda dikkat edilmesi gereken dört önem arz eden nokta mevcuttur:

- (1) Davranış, belli başlı amaçlara ulaşmaya yönelik şekilde gerçekleşir.
- (2) Davranış çeşitli şartlar ve koşullar çerçevesinde imkân verilen sınırlarda gerçekleşir.
- (3) Davranış, normatif kurallar eşliğinde düzenlenmiştir.
- (4) Davranış, enerji, motivasyon veya çaba harcaması barındırır.

Parsons, bireysel olan eyleme dair kurguladığı fikre açıklamak için balıkçı örneğinden yola çıkar. Bir balıkçının balık tutmak için arabasına binip göle doğru hareket etmesi olayını verir. Burada amaç balık tutmaktır. Şartlar ve durumlar kullandığı araba, yol durumu, hava durumu vs.dir. Normatif ilkeler o gölde balık tutmasının meşru, ahlakî ve hukuki olup olmadığına göre şekillenir. Aktörlerin enerji sarf etmesi araba kullanmada iyi olması, oltasını düzgün atması ve dikkat harcaması gibi faktörlerdir. Bunlar balık tutma eylemine referans oluşturan eylemlerden oluşur (Parsons, 1962, s. 53). Parsons’a göre gerçekleştirilecek ya da gerçekleştirilen her türlü eylemde aktörler çeşitli nesnelere odaklanır ve onlara yönelir. Bu tarz nesneler sosyal nesneler ve sosyal olmayan nesneleri ifade eden şeylerden oluşur. Yönelinen şey sosyal bir nesne olursa; eylem üzerinde sosyallik durumu söz konusudur. Böyle bir durumdaki aktör, karşı aktörlerle birlikte belirli bir eylem aksiyonunu koordine edecektir. Aktörün muhatap olduğu aktör veya aktörler ya onun duygusal olarak ilgilendiği (kateksis) nesne durumunda, ya da bilişsel manadaki dışsal ortamda bir

gözlemci olan kendisi için ampirik veri durumundadır. Aynı durum muhatap aktörler için de geçerlidir.

Bu tarz bir sosyal karşılık içeren ilişkideki her iki aktör için birbirine karşı paylaşılan ahlaki ve sosyal değerleri dikkate alarak davranış sergilerler. Tersine bir durumda beraber eylem koordine etme teşebbüsü sonuçsuz kalır. Yani beraber ortaklaşa gerçekleştirmek istedikleri eylemler, toplumsal meşruiyet sınırları içinde olmalıdır. Karşılıklı ilişki içeren bir süreçte, kültür tarafından sosyal yapının kurumsallaşması sonucu ortaya çıkan semboller ve değerler, aktörlerin davranışlarını ve kararlarını sınırlayan hatta etkileyen ahlakî değerler şeklinde devreye girerler. Bunları eylemleri gerçekleştiren taraflar, rafine edilen kalıplar şeklinde yanlarında hazır şekilde bulurlar. İşte gelinen son noktada bunlara ‘sözleşmesiz sözleşmeler’ denmektedir (Parsons, 1962, s. 55).

Aktörlerin muhatap olduğu ve etkileşimde bulunduğu sosyal nitelikteki nesneler kültürel veya fiziki nesneler olarak karşımıza çıkar. Fiziksel olan nesneler, zaman ve uzay boşluğunda bulunan nesnelerden oluşur; diğer aktörlerin yaptığı şekliyle aktör-özne ile ‘etkileşime girmeyen’; bilişsel (cognitive), değerlendirici yönelim ve katektik yönelimin öznelerini değil, sadece nesnelerini oluşturanlardır. Bunlar önemli araçlar, şartlar, hedef nesneler, engeller veya önemli sembollerden oluşur. Kültürel nitelikteki nesneler, yönlendirici nitelikteki nesneler olarak ele alındığında fikirler, inançlar, düşünceler ve yasalar gibi kültürel mirasın ve geleneğin öğeleridir. Ayrıca bunlar, normatif ahlakî kuralları oluşturur (Parsons, 1962, s. 58). Bahsi geçen bütün bu süreçlerin sağlıklı ve etkili bir şekilde işlerlik kazanabilmesi için bireyin sosyalleşmeye ihtiyacı vardır ve bu bir gereklilik oluşturur.

Parsons, aktörün eylemini gerçekleştirmek için karşı karşıya olduğu objektif, sübjektif, değiştirilebilir ve değiştirilemez şartları bir akademisyenin ya da yüksek lisans/doktora öğrencisinin bir makale yazmak istediğinde karşılaştığı şartlar örneğiyle de ele alır.

Söz konusu yazar başlangıçta yazacağı makale hakkında tüm bilgilere sahip değildir. İlgili bilgi birikimi süreç içinde oluşacaktır. İşin başında yazarın makale ile ilgili sadece genel bir düşüncesi ve amacı vardır. İlgili makale için aynı zamanda kitap, kalem, kâğıt, bilgisayar, tablet gibi gerekli somut araçlara ihtiyacı vardır. Fakat bu somut araçların bazılarını tam kontrolü altına alamaz. Kitapları kütüphaneden borç alması, kendi bilgisayarını yoksa üniversitenin bilgisayarını kullanması gerekir. Keza ulaşabildiği makale sayısı da kendi sınırlarını aşan bir unsurdur (Parsons, 1949a, s. 48)

Bu örnekten hareket ettiğimizde amaç olgusunun öngörülen ve öngörülemeyen şeyleri içerisinde barındırma özelliğine sahip olduğunu görürüz.

Somut durum ve analitik durum arasındaki farkı ele alırken ikinci bir nokta da organizmaların biyolojik olarak nasıl dizayn edildiği ve çevrenin nasıl şekillendirildiği noktasında karşımıza çıkmaktadır. Aktörün somut davrandığı noktalarda şartlar da somut olarak bir amacı gerçekleştirmek için eylemle birlikte var olduğu şekliyle kabul edilir.

Genel manada bir eylem sistemini düşündüğümüz zaman burada bulunan bütün unsurlar fonksiyonel anlamda bir ilişki kurarak mantıksal durumların bazılarını gün yüzüne çıkarır. Bu esnada normatif olan ve normatif olmayan unsurların önemi bir derece daha artar (Parsons, 1949a, s. 50).

Parsons'ın iradecilik anlayışını temellendirdiği eylem teorisinin sacayaklarından birini de aktörün çabası oluşturmaktadır. Belirli normlar çerçevesinde davranışlarını sergileyen aktörler bu normları uygulamaya koymak için bazı koşullar çerçevesinde bir kararlılık sergilemekte yani çaba göstermektedir. Özellikle aktörün çevresini oluşturan maddi koşullar direnç göstermeye meyilli oldukları için çabayı kaçınılmaz hale getirmektedir.

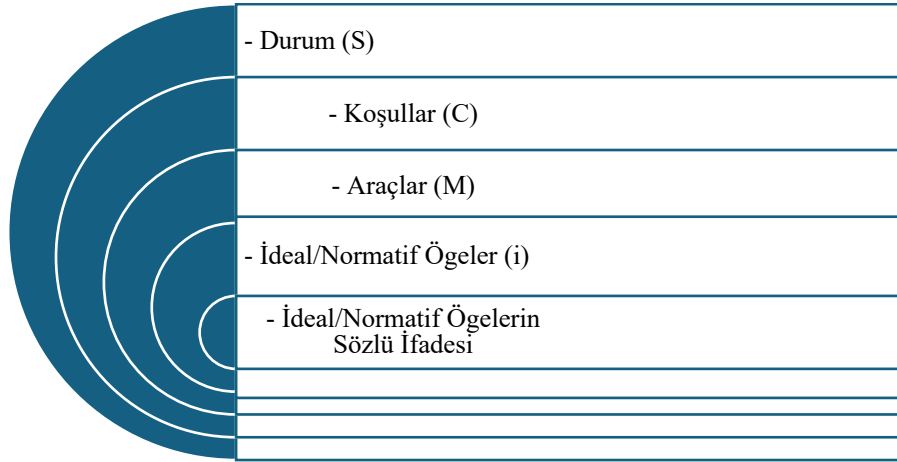
Düşünür, çabayı tam bu noktada normatif olan ve normatif olmayan koşullar ile daha doğrusu koşulların oluşturduğu şartlar ile ilişkilendirir. Yani maddi koşullar ve normların her türlü çaba ortak paydasında buluşur ve idealist paradigmlar çaba ögesini yadsıyarak konuyu daha anlaşılır hale getirirler (Parsons, 1949a, s. 253, 719).

Parsons konunun bu aşamasından sonraki durumunu, şematize ederek daha açıklayıcı bir anlatım sunmayı hedeflemektedir ve bunun için birim fiili daha şematik bir sunumla anlatır. O, birim fiili oluşturan unsurları şöyle açıklar (Parsons, 1949a, s. 77-78):

- Durum (S),
- İdeal/Normatif Ögeler (i),
- İdeal/Normatif Ögelerin Sözlü İfadesi.

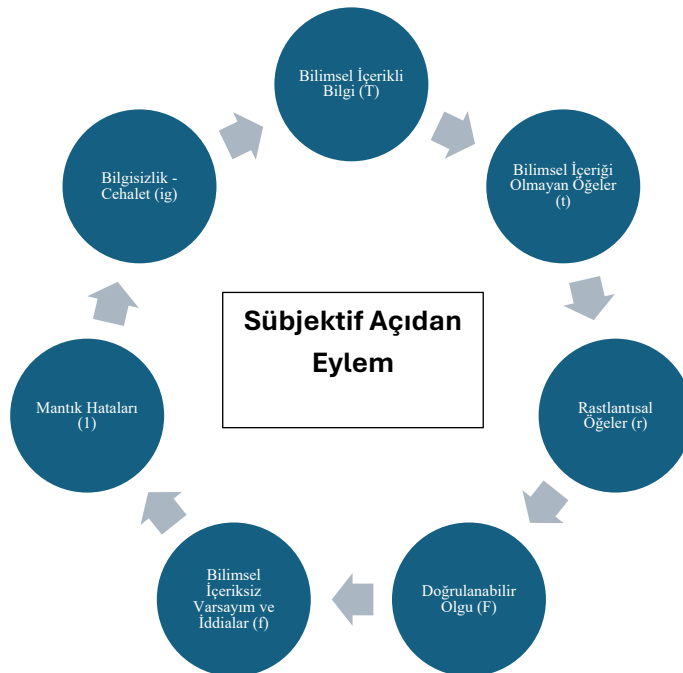
Durum olgusu ise:

- Koşullar (C) ve
- Araçları (M) içerisinde barındırır.



Şekil 1. Birim Fiili Oluşturan Unsurlar

Eylemi sübjektif açıdan ele aldığımızda ise durum ve ögeler eylemi gerçekleştirecek aktörün bilimsel içerikli bilgisine (T), bilimsel içeriği olmayan ögelere (t) ve rastlantı sonucu oluşmuş ögelere (r) kadar götürür. Bilimsel anlamda yeterli ve geçerli olan bilgiler, olgunun doğrulanabilir olduğunun ifadesi (F), doğrulanan olgunun ifadesine yönelik mantıksal çıkarımlardan oluşan bir yapıyı bize sunarken bilimsel içeriği olmayan gerçek olduğu varsayılan/iddia edilen ifadelerden (f), mantık hatalarından (1) ve bilgisizlikten/cehaletten (ig) oluşan bir yapıyı bize sunar.



Şekil 2. Sübjektif Açıdan Eylem

Parsons'ın kurgulamış olduğu şematik yapının içeriğini belirli bir şekilde uydurup açıklayacak olursak karşımıza aşağıdaki gibi bir düzen çıkacaktır:

Eylemler her durum içerisinde zamanla kazanım veya edinim elde edilen sonuçları içeren bir süreci kapsar. Zaman faktörü aynı zamanda eylemin şematik yapısı için de ayrı ve ekstra öneme sahiptir. Özetle fenomenal açıdan eylem, tamamen zamansal bir olgu olarak karşımıza çıkar. Eğer zaman kavramını dikkate alarak inceleme yaparsak buradaki amacın geçmişle ya da 'bulunulan an' ile ilgili değil tamamen gelecekle ilgilidir; daha gerçekleşmemiş ya da aktör tarafından daha değiştirilmemiş durumu ifade eder.

İkinci konu hataların olasılığı konusudur ki eylemi gerçekleştirecek aktörün amaçlar ve araçlar konusunda seçim yaparken seçeneklerin fazla olması durumu hataları da beraberinde getirecektir. Aktör doğru araçları seçerken veya amaçlara ulaşmayı hedefine koyup doğruyu seçerken yapabileceği hataları gösterir.

Aktörün perspektifi de başka bir odak noktasını oluşturmaktadır. Gerçekleşen olayların ve şeylerin aktör tarafından nasıl yorumlandığı önemli bir noktadır. Örneğin bir kimyager insanı ele alırken tamamen objektif olarak konuya yaklaşacak ve insanı tamamen kimyevi bileşimlerle ilintili bir varlık olarak ele alacaktır. Fakat olayı felsefeci ya da sosyolog olan bir sosyal bilimci ele almak istediğinde onu kimyevi oluşum veyahut herhangi bir organizma olarak değil de onun egosunu ele alacaktır. Sosyal bilimlerdeki ayrım, doğa ya da fen bilimlerindeki ayrımdan oldukça uzak ve amaçlara erişim noktasında aktörün kendisinin sahip olduğu enerjiden ve aklından yararlanması gerektiğini ifade ederek bu araçlardan faydalanması gerektiğini söyler.

Son bir çıkarım ise eylem teorisinin bizzat kendisiyle alakalı olan bir çıkarımdır. Teorik açıdan eyleme baktığımızda eylemi bize anlatan ve en güzel tanımlayarak açıklayacak olan en yerinde ifade birim eylem ya da fiilin birim halidir yani birim fiildir (Parsons, 1949a, s. 45-48). Bahsi geçen bu açıklama eylem teorisinin somut olarak ele alındığı kısımda karşımıza çıkan somut kullanım ve analitik kullanım için var olan ayrımın izahı olarak algılanabilir.

Amaç olgusuna analitik bir yaklaşım sergilediğimizde buradaki temel argüman aktörün tutumuyla ilişkilendirilebilir. Analitik açıdan amaç olgusu eylemi gerçekleştiren aktörün olayları beklenti oluşan gelecek için değil aktörden beklenenin dışında bir aksiyonla yani eylemden kaçınması durumunda ortaya çıkar.

Eylemi oluşturan çevrelerden olan referans çerçevesinin içeriği Parsons tarafından şöyle ifade edilir:

Amaçlar, araçlar, normlar ve koşullar eylemi yapısal açıdan açıklamada yardımına ihtiyaç duyulan kavramlar olarak karşımıza çıkar. Bu kavramların yardımı olmadan eylemi açıklayabilmek mümkün değildir.

Çatışma olgusu eylemin referansı açısından dikkate değer bir diğer konudur. Eylem gerçekleştiği zaman normlar ve koşullar birbiriyle çatışma halindedir. Süreç olarak eylem kavramı koşulların normlarla biçimlendiği bir durumu açıklar.

Eylemin süreci zaman kavramını da kapsamaktadır. Amaç olgusu bilinçli olarak aktörün araçları kullanmasından çok daha önce oluşmaktadır (Parsons, 1949a: 731- 733).

Parsons'ın bu konuda takip ettiği yol Weberyen izler taşımaktadır. Özellikle Protestanlığın getirdiği yeni bir akımla yükselen bireyselleşme anlayışı eylemi gerçekleştiren aktörlerin diğer aktörlerle olan ilişki bağlarını zayıflattığını savunan düşünür bireylerin diğer insanları birey olarak görmekten git gide uzaklaştığını ifade eder. Kendisi dışındaki insanları Allah'la olan ilişkilerinde kendisinin sahip olduğu çıkarları eş güdümlü olarak değerlendirerek çıkarına ne kadar uygun hareket ettiğine göre derecelendirmektedir.

Böylesi bir tutum rasyonel anlamda amaç ve araç analizini baz düşünce olarak kabul eden faydacı felsefenin beslendiği önemli bir kaynak olurken Protestanlığın da birey odaklı felsefenin kaynağı olmadığına dikkat çekerek bu tarz düşüncenin kaynağını Antik Yunan ve Eski Roma'da göstermiştir; o zamanlardan itibaren bireyselleşme anlayışının filizlenme imkânı bulduğunu ifade etmiştir (Parsons, 1949a: 54-55).

Burada düşünür farklı bir sorgulamaya kapı açar ve rasyonel ayrımın neden sadece amaç ve araç arasında yapıldığını sorgular. Bu sorgulamanın devamında da niye bu tarz bir rasyonel ayrımın birbiriyle ilişki kuran eylemler veya etkinlikler için oluşturulan eylem teorileri açısından model alındığını araştırır (Parsons, 1949a, s. 57-58).

Yine Weber'in izinden giden Parsons, onun dikkat çektiği bir noktayı hatırlatır: Protestan anlayış Katolik Kilisesine birçok noktada karşı çıktığı gibi ritüel uygulamalarına da karşı çıkar ve her türlü ritüelin tamamen batıl inanç olduğunu bu durumun normallikten uzak anormal bir yapı oluşturduğunu ifade ettiğine dikkat çeker.

Ritüel yapısının tamamen insanların yozlaşmasıyla oluştuğunu onların cehaletinin dışı vurumu olduğunu ve bu yüzden herhangi bir faydası olmayan doğallıktan uzak bir yapı oluşturduğunu ifade eder.

Bu tarz ritüelvari davranışlar ve eylemler, seküler anlayışının pratik hayat içerisinde yerleşmediği bir toplumda ortaya çıkan davranışlar olarak açıklanabilir. Aynı karşı tutum hümanizm düşünce için de söylenebilir. Hümanizm düşüncesi de benzer şekilde ritüel anlayışına karşı çıkar ve böylelikle bilimin yükselişinin önünü biraz daha açmıştır.

Bilimin yükselişiyle birlikte rasyonalizm olgusu da önem kazanmaya başlayınca bilimsel bilgiye en önemli katkılardan biri daha sağlanmış ve o dönem için rasyonel düşünce insan aklıyla erişilebilen en yüksek makam olarak kabul edilmişti. Tüm bunlar rasyonel eylemi gerçekleştiren aktörler ile bilim insanları arasında bir analogi olarak kendisini hissettirmiştir.

Parsons bu noktada ilginç bir sorgulama içerisinde bir arayış başlatır; hata ya da cahillik olgusu, eylemi gerçekleştiren aktörü, dış dünyadaki var olan gerçeklikle bağlayan tek olgunun bilimsel bilgi olduğu düşünülürse nasıl gerçekleşebilir? Bu sorgulamanın sonucunda düşünür, durum analizi yaparak sorusuna cevap arar.

Hata ya da cehalet durumunun ortaya çıkması konusunda eğer ki durumu bir araya getiren parçalar/öğeler bilimsel açıdan açıklanamayacak düzeyde ise veya bilimsel olarak açıklanabilen parçalar/öğeler aktörün algı kapasitesinin üstündeyse eylemi gerçekleştiren aktör hata yapma durumuna ya da cahil pozisyonuna düşecektir.

Bilimsel gözlemci bu noktada eylemi gerçekleştiren aktörü incelerken onu etkisi altına alan unsurları da gözlemlemek durumundadır. Aktörün içerisinde bulunduğu çevre ya da genlerinde dolaşan kalıtsal özellikler içerisinde aktörü değerlendirerek pozitivist çevreden kopmamak kaydıyla faydacı felsefenin belirttiği konumdan ayrılarak eylem kavramı incelendiğinde bunu açıklamak için subjektif olmayan koşullarla açıklamak mümkün olacaktır (Parsons, 1949a, s. 66-67).

Genel olarak bireylerin karar alma ve eylemde bulunma sürecini inceledikten sonra toplumsal değerleri içselleştiren faktörlerin (işçi, müteşebbis, beyaz yakalı, tüketici vs.) üretim sürecindeki iradi karar ve eylemlerini inceleyelim. Parsons, ilgili bireylerin üretim sürecindeki karar ve davranışlarını ‘sözleşme’ ve ‘mesleki rol’ başlığı altında inceler.

4.6.2. Sözleşme ve Mesleki Rol

İş bölümü geliştikçe, üretim süreci çeşitli kaynaklardan üretim faktörleri sağlar ve onları uygun şartlarda ve oranlarda düzenler. Faktörlerin ilk bileşimi ekonomik değil ekonomi-dışı bir olaydır. Bunun anlamı üretim faktörleri otomatik olarak uygun bileşimlerle üretimde devreye sokulmazlar. Bunları temin edip uygun oranlarda üretimde devreye sokacak ekonomik olmayan bir alt-sisteme ihtiyaç vardır. Bu alt sistem üretim faktörlerini kontrol eder ve onları belli bir kullanımda düzenler.

Genel anlamda bu düzenleme sürecine sözleşme diyoruz. Sözleşme iki unsur üzerinden analiz edilebilir. Birincisi, anlaşma sürecidir. Sözleşmede her iki taraf da belli amaçlar ve menfaatler çerçevesinde kendisine en avantajlı sonucu elde etmek için anlaşmaya uğraşır. İkincisi de üçüncü tarafın çıkarlarını garanti altına almak, hile ve zorlamadan korunmuş olmak gibi sosyal olarak belirlenmiş ve yaptırım gücü olan kurallar çerçevesinde anlaşmaya varmaktır. Biz burada ikinci seti geliştirmeye çalışacağız, sosyal olarak belirlenen kuralları, yani formel ve informel kuralları (Parsons, 1986, s. 104). Bu kurallar sözleşme yapan tarafların özel pozisyonlarından bağımsızdır.

Buna göre sözleşme temel ekonomik mübadele için esas çerçeveyi oluşturur. Bu nedenle sözleşme kurumu, piyasanın temelidir. Burada biz ilk olarak bizzat sözleşmeyi inceleyeceğiz ve daha sonra onu diğer kurumlarla ilişkilendireceğiz. Sözleşme ile organizasyon kavramları arasında yakın ilişki vardır. Şüphesiz bazı mübadele şekilleri organizasyondan bağımsızdır. Faydacılık geleneğinde prototip olarak alınan daha sonra Smith ve Ricardo tarafından da kullanılan Locke'un iki ceylan bir kunduz analojisi gibi durumlar sözleşme kurumu tarafından düzenlenen bir sosyal sistem içinde de düşünülebilir.

Genel anlamda organizasyonlar mübadele ve sözleşme yoluyla kurulur ve devam ederler. Mübadele kendisiyle organizasyonun kurulduğu ve üretim faktörlerinin organizasyona dâhil edildiği bir süreçtir. Sözleşme bu süreçleri düzenleyen, firmanın girdi-çıkı süreçlerinin içinde işleyebileceği sınırları belirleyen bir kurumsal çerçevedir. (Parsons, 1986, s. 105)

Tek başına birey, bireyler ve firmalar arasında sözleşmeden bahsedilebileceği gibi ekonominin diğer alt sistemlerle sözleşmesinden de söz edilebilir.

İlk aşamada mal ve hizmetleri ve kültürel nesneleri sözleşmeye konu olan unsurlar olarak görebiliriz.

Sözleşme iki eylem sistemini birbirine bağlayan bir süreçtir. Bu bir sosyal ilişkidir ki karşılıklı ilişkileri mümkün kılar.

Sözleşmede içerilmiş sosyal ilişkileri analiz edebilmek için, az farkla da olsa, bir sosyal sistemde bulunan yine dörtlü paradigmayı kullanabiliriz.

Belli bir sözleşme çabası içinde olan birey sosyolojik anlamda belli bir rol çerçevesinde hareket eder. Bu rol, sosyal sistemin bir alt-sistemidir. Bir eylem sistemi olarak rol, belli bir amaca (G), adapte edici özelliğe (A), entegre edici özelliğe (I), ve belli bir kurumsal değer sistemi içinde işleme özelliğine (L) sahiptir. Sözleşme yapan tarafın bu rol sistemi (ego), diğer tarafın (muhatap, alter) rol sistemine uygun olarak ifade edilir. Bu iki sistem belli bir bağımsız sosyal sistem içinde entegre edilir. Her iki tarafın da input-output sistemi içinde ihtiyaç ve arzuları tatmin edilmeye çalışılır. Etkileşim terimleriyle A sisteminin outputu, performans; B sisteminin inputu bedeldir. Mesela bir firma belli bir mal üretir ve onu mal piyasasında istediği belli bir para karşılığında satar. Bu mübadelede hem performans hem de onun bedeli vardır. Satılan malın tüketicinin belli bir ihtiyacını tatmin edebilir özellikte olması o malın performansını, ona ödenen fiyat da onun bedelini ifade eder. Sözleşmede de aynı tarzda performans/bedel ilişkisi söz konusudur.

Sözleşmede taraf olan her kesim kendisine bazı özellikleri empoze eden belli bir pozisyonda hareket eder. Mesela ego belli bir kolektif organizasyonun üyesidir ve temsilcisidir. Kararlarında sadece kendi adına değil üyesi olduğu kolektif yapının çıkar ve beklentilerini de dikkate alır. Mesela bir satış elemanı firmaya aittir ve firmayı temsil eder; buna karşılık bir tüketici hane halkının temsilcisidir. Burada tarafları kendi arzuları ve hedefleri bir büyük sistemin alt-sistemi olmakta, geri kalan sistemler onun çevresini oluşturmaktadır. Taraf sadece kendi isteğini değil aynı zamanda çevresinin isteğini de dikkate almak durumundadır. Buna göre satıcı eleman da müşteri de çevrelerinin empoze ettiği şartlara adapte olmak durumundadır. (Parsons, 1986: 108)

Sözleşme gerçekleşirken üçüncü tarafın menfaatleri dikkate alınarak gerçekleştirilir. Her taraf için çıkarlar (amaçlar) ve adapte edici durumlar farklıdır. Fakat istikrar konusunda her iki taraf da belli bir sosyal sistemin parçasıdır. Yani her iki tarafın da ortak paylaştığı değerler ve bazı entegre edici unsurlar olmalıdır.

Entegrasyonun esası, ikincil performans/bedel mübadelesinde kendini belli eder. Birincil mübadeleye nispetle (sözleşen tarafların amaç saikini oluşturur) bu ikincil entegre edici mübadele, yüksek sembolik genelleşme düzeyi içerir. Bu esas amacın ‘anlam’ını oluşturur. Tüketici piyasasındaki alım satım misalimize geri

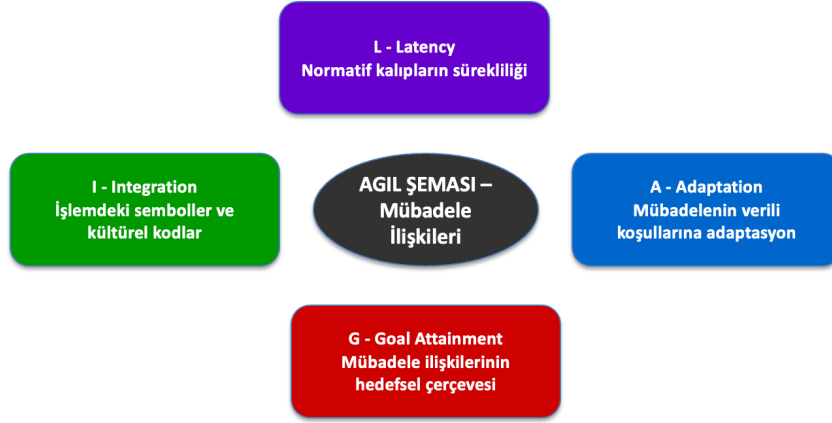
dönersek, firmanın iş hayatında varlığını sürdürebilmesi için belli imkânlarla sahip olması gerekir. Bu onun piyasada ayakta kalabilmesi için hak edilmiş bir ödül demektir.

Bunun anlamı o firmanın tüketiciler tarafından beğenildiği ve onaylandığıdır. Ticari muamele durumunda firmanın parasal gelirinde hem birincil hem de ikincil girdi unsurları içerilmiş olsa da her birinin farkını tespit etmek mümkündür. Mesela durgunluk dönemlerinde, tüketicilerin gelir düzeyleri düştüğünde firmanın satış hasılatının düşmesi onun tüketiciler tarafından beğenilmediği olarak görülmez.

Bu sembolleşme davranışı, iyi bir anlaşmanın dışında ve ötesinde, sözleşme ilişkilerinde entegre edici bir unsurdur. İstikrarlı bir sözleşme sistemi bu düzeyde bir eşit dengeye yönelir. Birincil düzeyde bir dengesizliğin ortaya çıkması, ikincil düzeyde tam tersine bir sonuçla neticelenir. Mesela yüksek fiyatta tutunma firmanın sadece kaliteli mal ürettiğini değil, aynı zamanda tüketiciler tarafından beğenildiğini, yani firmanın belli bir prestije sahip olduğunu da yansıtır.

Sözleşme yapan taraflar arasında belli ortak değer modelleri sözleşme kompleksinin son unsurunu oluşturur. Bu nedenle işgücü sözleşmesinde, toplumda üretim fonksiyonu konusunda bir çeşit ortak değerlendirme vardır. Firma açısından bu verimlilik; çalışan açısından ise güvenilebilirliktir. Bu çalışan işçi açısından güzel bir işe sahip olma (sadece ücret seviyesi değil) olarak tanımlanabilir. Tüketici piyasası durumunda ortak değer, malın özel faydasıdır.

Entegre edici sembollerin anlamını belirleyen ortak değer sistemi ikili öneme sahiptir. Birinci derecede bunlar, çıkar çelişkilerinin etkilerini yok ederek ya da azaltarak mübadele sisteminin entegrasyonuna bir arka plan inşa ederler. İkinci derecede bu, her iki tarafı, temsil ettikleri kolektivitelere entegre olmaya yöneltir. Mesela firmanın sözleşmede içerilen taahhütlerinin anlamı firmanın genel olarak finansal durumuyla o taahhütlerini yüklediğini taahhüt etmesidir. Tüketici durumunda referans noktası hane halkının geliri ve hayat tarzıdır (Parsons, 1986, s. 110).



Şekil 3. AGIL Şeması – Mübadele İlişkileri

G unsuru mübadele ilişkilerinin genel unsurlarını yansıtır. Bu, avantaj elde etmek için anlaşmadaki çıkarı ifade eder. I unsuru genellikle işlemdeki gizli sembol ve anlamları ifade eder. Bazı durumlarda bu entegre edici unsurlar açık anlaşma unsuru da olabilir. A ve L unsurları mübadelenin verili şartlarını teşkil ederler. Bunlar Durkheim'in 'sözleşmenin akdî olmayan unsurları' dediği şeylerdir. Bunlar, deyim yerindeyse sözleşme kurumudur.

Şimdi 'verme-alma (quid pro quo) sözleşme ilişkisini inceleyebiliriz. Bunlar iki esasa dayanır:

1-sosyal-olmayan nesnelerle ilgili haklar,

2-sosyal nesnelerin performansı ile ilgili beklentiler. Bu iki büyük kurumsal kompleks mülkiyet ve meslektir.

Bunların her ikisi de sosyal ilişkilerde beklentilere işaret eder. Aktörün eşyaya sahipliği sürecindeki ilişkileri problematiktir; keza ego'ya nispetle başkasından beklentiler de öyle. Meslek konusunda ise belli davranış beklentisi söz konusudur. Sahip olma ve meslek arasındaki farklılık fiziki şeylerin insan gibi davranmayışından kaynaklanır.

Bu genel kurumsal komplekste organizasyon kavramı merkezi bir role sahiptir. Organizasyonu formel olarak tanımlarsak, bir organizasyon sınırları belli bir eylem sistemidir ki sözleşme yoluyla belli bir performans taahhüt edilmektedir. Organizasyon bir üretim sistemi birimdir. Mal olsun hizmet olsun ürünü milli hasılaya önemli katkı sağlar (Parsons, 1986, s. 113). Sahip olma ve performans arasındaki temel ayırım çizgisi organizasyon içinde rollerin ve hakların kurumsallaşması ve organizasyonlar arasında taahhütlerdir. Bu piyasayı oluşturur.

4.7. Alt-Sistemlerin Ekonomik Yapı ile İlişkisi: AGIL Şeması

Parsons, sosyal sistemlerin işleyişini açıklamak için geliştirdiği işlevselcilik teorisiyle iktisat sosyolojisi disiplinine önemli bir katkı sağlamıştır. Parsons'ın en tanınmış kavramsal araçlarından biri olan AGIL şeması, toplumların varlıklarını sürdürebilmeleri için yerine getirmesi gereken dört temel işlevi tanımlar. Bunlar, hatırlanacağı gibi:

- Adaptasyon,
- Amaçlara Ulaşım,
- Entegrasyon, ve
- Kalıbın korunmasından oluşuyordu.

Fonksiyon	Türkçesi	Tanımı	Toplumsal İşlevi	Örnek Alanlar
Adaptation (A)	Adaptasyon	Sistemin çevresiyle başa çıkabilme ve kaynakları mobilize edebilme yetisi	Kaynak yaratma, çevresel değişimlere uyum sağlama	Ekonomi, Teknoloji, Doğa ile ilişki
Goal Attainment (G)	Amaçlara Ulaşım	Belirlenen hedefleri gerçekleştirme süreci	Hedef belirleme ve kaynakları bu doğrultuda yönlendirme	Siyaset, Yönetim, Liderlik
Integration (I)	Entegrasyon	Sistemin parçaları arasında uyum ve düzen sağlama	Toplumsal düzenin ve birlikteliğin sağlanması	Hukuk, Eğitim, Aile
Latent Pattern Maintenance (L)	Gizli Kalıp Bakımı	Kültürel değerlerin korunması ve bireylerin motive edilmesi	Kimlik, değerler, inanç sistemlerinin sürekliliği	Din, Kültür, Sanat, Sosyalleşme

Tablo 5. AGIL Şeması – Toplumsal Sistem Fonksiyonları

4.7.1. AGIL Şeması ve Temel Bileşenlerinin Kısaca Açıklanması

Parsons, toplumu bir sistem olarak görür ve bu sistemin hayatta kalabilmesi için belirli işlevleri yerine getirmesi gerektiğini savunur. AGIL şeması, bu işlevlerin birbirini tamamlayıcı nitelikte olduğunu ve sistemin farklı alt sistemleri tarafından yerine getirildiğini öne sürer. Çalışmamızın bu kısmında yukarıdaki şekilde verdiğimiz ve kısaca açıklamasını yaptığımız dört bileşenden, konumuz bağlamında, ekonomik sistemi (adaptasyon) merkeze alarak ekonomi alt sisteminin diğer alt-sistemlerle ilişkisini, yine konumuz çerçevesinde inceleyeceğiz. Böylelikle Parsons'ın kurguladığı iradeye dayalı ekonomik sistemin, ana akım iktisadın varsaydığı gibi, ekonomik yapının tüm alt sistemlerden bağımsız bir yapı olmadığını, tersine onlarla yoğun etkileşim içinde olduğunu görmüş olacağız.

4.7.2. Adaptasyon

Adaptasyon kurumu, önemine binaen Parsons'ın sistemin merkezine yerleştirdiği bir kurum, aynı zamanda bir işlevdir. Bu yönüyle adaptasyon, bir sistemin, çevresel zorluklara uyum sağlama kapasitesini ifade eder. Sosyal sistemler için bu, kaynakların elde edilmesi ve dağıtılmasını içerir. Genel olarak ekonomi, özel olarak teknoloji ve çevresel faktörler bu adaptasyon işlevini yerine getiren temel alt sistem olarak görülür. Örneğin, bir toplumun tarım, sanayi veya ticaret yoluyla ihtiyaç duyduğu mal ve hizmetleri üretmesi, bu işlevin somut bir örneğidir. Adaptasyon, sadece fiziksel çevreye değil, aynı zamanda toplumsal ve teknolojik değişimlere de yanıt vermeyi kapsar.

4.7.3. Amaçlara Ulaşım

Amaçlara ulaşım işlevi, Parsons tarafından ortaya atılmış ikinci bir işlevdir. Bu işlevle birlikte düşünür, sistemin hedeflerini belirlemesi ve bu hedeflere ulaşmak için kaynakları harekete geçirme yeteneğini ifade eder. Bu işlev genellikle politik sistem tarafından yerine getirilir.

Devlet ve hükümet kurumları, toplumun kolektif hedeflerini belirler ve bu hedeflere ulaşmak için politikalar geliştirir. Liderlik unsurları, yönetim politikaları ya da aktif siyasetin durumu ve konumu buraya dahil edilebilir. Örneğin, ekonomik büyüme, eğitimde ilerleme veya ulusal güvenlik gibi hedefler, politik sistemin odaklandığı temel alanlardır.

4.7.4. Entegrasyon

Kurgulanacak herhangi bir sistem için entegrasyon olmazsa olmaz kavramlardan biri olarak karşımıza çıkar. Bir sistem içerisinde uyum, ahenk ve kolektivite entegrasyon kavramıyla belirlenebilir ve ölçülebilir. Buradan hareketle Parsons kurguladığı sistemin üçüncü unsurunu entegrasyona ayırmıştır.

Entegrasyon, sosyal sistemin farklı bileşenleri arasında uyumu ve iş birliğini sağlamayı ifade eder. Bu işlev, sosyal normlar, değerler ve kurallar aracılığıyla gerçekleştirilir. Hukuk sistemi, aile kavramı ve diğer toplumsal normlar, entegrasyon işlevini yerine getiren temel mekanizmalardır. Entegrasyon olmadan, sistemin diğer işlevleri arasındaki uyum bozulabilir, bu da sosyal düzenin sürdürülebilirliğini tehlikeye atar.

4.7.5. Kalıpların Korunması

Kalıpların korunması, sistemin kültürel ve normatif yapısını koruma işlevini ifade eder. Bu işlev, bireylerin motivasyonlarını sürdürmek ve toplumsal değerleri aktarmak için gereklidir. Kültürel değerleri koruma bakımından da bu işlevi kritik bir öneme sahiptir. Kültürel yapının sürekliliği yanında aynı zamanda inanç sistemlerinin de devamlı olmasına imkân sağlayan bu işlev Parsons'ın kurguladığı yapının son sac ayağını oluşturur.

Eğitim, din ve aile gibi kurumlar, gizli kalıp bakımı işlevini yerine getirir. Örneğin, bir toplumun değerlerini ve normlarını yeni nesillere aktarmak, bu işlevin en önemli yönlerinden biridir (Parsons, 1961, s. 16-24; Münch, 1981, s. 715-720; Parsons ve Shils, 1951, s. 76-80).

AGIL şeması, toplumu işlevsel bir bütün olarak analiz etmesi nedeniyle hem övgü hem de eleştiri almıştır. İlgili şema, bir yandan, karmaşık sosyal süreçleri anlamak için yapılandırılmış bir çerçeve sunduğu için önemli bir teorik katkı olarak görülmüş, diğer yandan, Parsons'ın işlevselci yaklaşımı, toplumsal değişim ve çatışma dinamiklerini yeterince açıklayamadığı için eleştirilmiştir (Macionis ve Gerber, 2021, s. 76-79). Eleştirmenler, AGIL şemasının toplumu statik ve homojen bir yapı olarak ele aldığını, bu nedenle değişim ve çeşitliliği yeterince dikkate almadığını savunur.

AGIL şemasına bu kısa girişten sonra ekonomi alt sistemini genel karakteri ve diğer alt sistemlerle olan ilişkisini ele alalım.

4.8. Ekonomi ve Diğer Alt Sistemlerle İlişkisi

İlk olarak 1956'da ortaya konan 'değişim paradigması' ile altı 'piyasa'nın aracılığıyla dört toplumsal alt sistem arasındaki karmaşık mübadele ilişkileri belirlendi. Ekonomi, metodolojik olarak en gelişmiş sosyal bilim alanı olduğundan esas alındı. Amaç, ekonomik sistemin toplumun fonksiyonel olarak uzmanlaşmış birkaç alt sisteminden birini temsil ettiğini göstermekti.

Neoklasik iktisat teorisi, ekonomiyi, çevrelerinden kendi çıktısına karşı girdi alışverişinde bulunan bir sistem olarak düşünmüştü. Parsons ise özel hane halkları ile özel firmalar arasındaki takas durumuna odaklanmayı tercih etmiş, bir yandan gerçek emek gücü birimleri ile tüketim malları arasındaki sistemik değişimi, diğer yandan ücretler ile özel harcamaları incelemiştir.

Bir ekonomistten ziyade bir sosyal teorisyen olarak Parsons, ekonominin diğer sosyal alt sistemlerle olan ilişkileriyle ilgilendiği gibi ekonomik sistemin iç dinamikleri ile ilgilenmez; daha fazla ekonomik sürecin ekonomik olmayan parametrelerini açıklamak istiyor. Bu durum iki soruna yol açtı; birincisi, örneğin işgücü ve tüketim malları gibi gerçek birimler arasındaki sistemler arası değişimleri yönlendiren bir araç olarak paranın kavramsal durumu nedir?

İkincisi, diğer sosyal alt sistemler çevreleriyle olan mübadelelerini benzer aracı vasıtasıyla mı düzenliyor? Asıl sorun, diğer araçların para gibi geliştirilip geliştirilmemesinde.

Parsons, 1960'larda ikinci problemle uğraştı. 1963'te iktidarı, siyasal sisteme bağlanmış bir yönetim aracı olarak tasarlamaya ve politik gücün paraya yapısal benzerlikler taşıdığını ileri süren bir makale yayınladı. Bunu paranın dışında bir aracının genellenebilirliğinin başarılı bir testi olarak gördü.

Etki kavramı üzerine yaptığı çalışma aynı yıl içinde ortaya çıktı ve birkaç yıl sonra değer taahhüdü kavramını ortaya attı. Böylece, Parsons, sırasına göre para, güç, etki ve değer taahhüdü araçlarını, her birini bir sosyal alt sistemle ilişkilendirerek analiz etti: ekonomik sistemle para, siyasi sistemle güç, sosyal entegrasyon sistemi ile etki ve yapısal kalıpların korunması ile değer taahhüdünü ilişkilendirdi.

İlk aşamada Parsons, para, güç, etki ve değer taahhüdü araçlarını geliştirdi ve bunu zekâ, performans kapasitesi, etki ve yorum araçları izledi. Ancak bu araçların para aracına nasıl benzedikleri belirsiz ve açıklamaya muhtaç olarak kaldı. (Parsons, 1951, s. 258)

4.8.1. Para Aracının Fonksiyonları

Parsons'ın 1960'lı yılların başında şöyle bir soru sorar; bahsi geçen bu tarz ilkeler para durumu dışında da genelleştirilebilir mi?

Bunu yaparken kendimi genellemenin 'ilk turu' olarak adlandırdığım şeyle sınırlayacağım. Parsons'ın sosyal sisteminde kullandığı araç tesadüfen kullandığı bir şey midir, yoksa bu bilinçle kullanılan bir şey midir? Doğal olarak, ekonomide, kıt kaynakların optimal kullanımını düzenleyen bir araç olan paranın analizi, Parsons'a sezgisel bir fırsat sundu.

Ancak böyle bir sıralamanın seçilmesinin nedeni tarihsel olarak ortaya çıkış olabilir. Kapitalist üretim tarzının ortaya çıkmasıyla birlikte, diğer sistemlerden farklılaşan ilk alt sistem ekonomi sistemi olmuştur. Bu sistemde ilk kurumsallaşan da para olmuştur. Bu nedenle, Parsons'ın yönetim araçlarını tarihsel görünüm düzeninde ve kurumsallaşma derecesine göre aldığı tahmin edilebilir.

Para aracı örneğini topluma ve eylem sistemine, hatta insani durum sistemine bile genelleştirme girişimi, modeli, aşırı genelleştirme itirazına açık hale getirmektedir. Şimdi bu aşırı genelleştirme suçlaması lehine birkaç argüman önereceğim.

Bir organizma veya toplum olsun sistem ve çevresi ve bir sistem içindeki birimler arasındaki mübadeleler bir aracı yoluyla gerçekleşmelidir. Dil, iletişimde böyle bir araçtır, para ve iktidar gibi özel diller aracılık yapılarını dilden aldığı açıktır.

Parsons, ilk olarak dil kavramını, kültürel antropolojinin bakış açısı ile kullandı; dil, özneler arası ilişkileri mümkün kılan ve normatif düzen için önemli olan üzerinde konsensus sağlanmış değer taşıyan bir araç idi.

Parsons, para ve politik gücün dil ile olan benzerliğini her üçünün de taşıdıkları şifre ve mesajda arar. Eylem teorisinden başlayarak, iletişimsel eylemin aracı yönetimli (para ve güç gibi) etkileşime dönüştürülmesi durumunu şimdi ele alacağım.

Parsons, temel örnek olarak para aracını ele alır ve onun dört özelliğini vurguluyor.

Para bir mesajın göndericiden alıcıya iletilebilmesi sürecinde bir şifre taşıyıcı özelliğine sahiptir.

Para ne bir meta ne de bir üretim faktörüdür; her ne kadar değer miktarını sembolize etse de bir aracı olarak kendine özgü bir değeri yoktur. Bu bakımdan dilin aracılığına benzemez. İletişimsel süreçte bilgiyi ifade ediyoruz, ancak sembolik ifadelerin kendisi bu bilgi değildir. Şimdi parasal aracın sadece bir bilgi taşıyıcısı

olarak değil, her şeyden önce koordinasyonu sağlamak amacıyla dili ikamesi gerekiyor.

İletişimsel eylemde bu, taraflardan birinin eleştirilebilir bir geçerlilik iddiasını gündeme getirmesi ve bu iddianın muhatap tarafından kabulünün sağlanması yoluyla başarılıdır. Bu süreçte, iddiayı ortaya atan tarafın elinde, şayet gerekiyorsa, muhatabın kabul edebileceği bir şekle çevirmenin dışında başka bir şey yoktur. İdeal-tipik durumda, anlamaya ulaşma süreci, eleştirilebilir önermeleri koordine etme gücüne sahiptir. Bunu, nedenler ileri sürerek karşı tarafı ikna etme yoluyla gerçekleştirir. (Parsons, 1951, s. 265)

Para aracı, iletişim sürecindeki iddia ve gereklerinin yerine getirilmesi olayını yansıtır. Paranın içerdiği şifre ve değişim değeri tarafından belirlenen nominal iddialar, paranın gerçek kullanım değeri yoluyla yerine getirilir. Bu, paranın diğer değerli şeylerle değiştirilebilir olmasıyla desteklenir.

Doğal olarak iletişim süreciyle para arasında inkâr edilemeyecek farklılıklar var. Mesela, dil ek bir güvence gerektirmeyen bir araçtır, çünkü iletişimsel aktörler kendilerini her zaman konuşulan bir dil ortamında bulmuşlardır ve bunun dışında alternatifleri de yoktur, oysa para, kurumsallaşmadan yeterli güven verme özelliğinde olan bir araç değildir. Bu güvencenin sözleşme ve mülkiyet yasaları ile güvence altına alınmaları gerekir.

Bu nokta çok önemlidir. Çünkü, iletişim yoluyla uzlaşmaya varma, kültürün yeni nesillere aktarılması, sosyal entegrasyon gibi hayat evreninin unsurları da anadilimizle mümkün olur. Buna karşılık, parasal araç, etkileşimin bu özelliklerinden mahrumdur. Ve bu mahrumiyet, parayı, tekrar hayat evrenine geri döndürmeyi gerekli kılan şeydir. Bu geri dönüş, mülk ve sözleşme yoluyla mübadele ilişkilerini yasal olarak tanımlama biçimini alır. (Parsons, 1951, s. 266)

Bu noktada paranın ekonomik yapıyı tümüyle egemenliği altına alması gerekir. Bu da çok gelişmiş bir ekonomik yapıyı gerekli kılar.

4.8.2. Para – Politik Güç Benzerliği

Parsons, geliştirdiği aracı kavramını para modelinden politik güç kavramına aktardı. Burada bunu inceleyeceğim. Diğer iki aracı olan etki ve değer taahhüdü bu çerçevede görülebilir. Bir yönetim aracı olarak kabul edilen güç, herhangi bir içsel değere sahip olmadan, sembolik bir değeri temsil eder. İktidar gücü, belli bir iddia da bulunur ve muhataplar tarafından bunun yerine getirilmesini talep eder. Bunun ileri

sürdüğü iddialar bağlayıcıdır ve yerine getirilmemesi durumunda ise reel yaptırımlar içerir.

Paranın içerdiği şifre gibi, politik güç de belli şifreler taşır. Para durumunda söz konusu olan taraflar burada farklılaşır; taraflardan biri, iktidarı elinde bulundururken diğer taraf ona uymak zorundadır. Parada, genelleştirilmiş değerken, politik güçte de ortak hedefe ulaşma genelleştirilmiş değerdir. Politik gücü elinde bulunduranların amacı başarı elde etmedir.

Üniformalar, amblemlerinden resmi mühürlere ve imzalamaya yetkili olanların imzalarına kadar çok çeşitli iktidar sembolleri vardır. Ancak gücü ölçmek mümkün değildir. Ayrıca, güç aktarılabilir bir şey olsa da para kadar sınırsız bir şekilde dolaşımda olamaz. Doğal olarak, iktidar gücü, belirli kişilere ve belirli bağlamlara bağlı olmadığı sürece bir aracı olabilir. Son olarak, güç, paranın bir bankaya güvenilir bir şekilde yatırıldığı gibi yatırılmaz. Bununla birlikte aralarında bazı benzerlik vardır.

Örneğin, seçmenlerin parti liderlerine hükümeti bir görev süresi için devretmeleri gibi. Bu süreç gücün biriktirilmesi olarak yorumlanabilir. Ancak, bu şekilde biriktirilen güç potansiyel olarak yozlaşma eğilimindedir. Oysa yatırıma dönüştürülmemiş para zamanla değerini kaybeder.

Bu nedenle, para ve güç ölçülme, dağıtılma ve biriktirilme duyarlılıkları bakımından birbirine benzerler; bununla birlikte bir araç olarak politik güç kavramı tamamen değersizdir. Ancak gücün para kadar hesaplanamayacağı da bir gerçektir. (Parsons, 1951, s. 270) Şimdi iki aracının hayat evrenine normatif bir şekilde bağlanma biçimlerinin karşılaştırmasına geçelim.

4.8.3. Para ve Politik Gücün ‘Hayat Evreni’yle İlişkisi

Para, mülkiyet ve sözleşme gibi burjuva medeni kanunları yoluyla; politik güç ise kamu hukuku yoluyla kurumsallaştırılmaktadır. Burada iki fark göze çarpıyor:

- (a) Kamu kurumları teşkilatının hiyerarşik yönü ve
- (b) meşruiyet yönü.

Para sahibi olma hakkı, işlemlerin mümkün olduğu pazarlara erişim anlamına gelir; iktidarı kullanma hakkı, kural olarak, iktidar ilişkilerinin hiyerarşik olarak sıralandığı bir organizasyon çerçevesinde bir konuma sahip olduğunu gösterir. Paranın aksine, gücün kalıcı hale getirilebilmesi ve toplu amaçlar için kullanılabilmesi yalnızca örgütlenme yoluyla gerçekleşir.

Bu bizi daha önemli bir farka getirir; iktidar gücünün para gibi desteklenmesi gerekmez (örneğin, paranın altınla desteklenmesi); buna karşılık iktidar gücünün ek bir güvene, yani meşruiyete ihtiyacı vardır. Parsons, elbette, politik gücün meşrulaştırılması gerektiğini dikkate aldı. Sistemler arası değişim modelinde, siyasal sistem, kültürel kalıbı koruma sisteminden yararlanır. Parsons'ın burada özlediği şey, politik güç sistemine olan güvenin parasal sisteme olan güvenden daha yüksek bir seviyede güvence altına alınması gerektiğidir. Burada biz gücün neden meşrulaştırılması gerektiğine ve dolayısıyla paradan daha normatif bir ilişkiye ihtiyaç duyduğuna karar verebiliriz.

Buradaki hareket noktası eylemlerin koordinasyon sorunudur; ego herhangi bir anlaşmazlık ortaya çıkmayacak şekilde etkileşimi istenen şekilde nasıl gerçekleştirebilir. Parsons, bu konuda öğrenme teorisinin aşına olduğu etkileşim modeline dayanır hem gönderenin hem de alıcının belli bir davranış beklediğini ve gönderenin beklenen davranışı muhatabın kabul etmesi durumunda onu ödüllendireceğini, etmemesi durumunda cezalandırdığını içeren bir mesaj gönderir. Karşılıklı etkileşime süreci, ego ve alterin hedefe yönelik bir şekilde hareket etmesi, eylemi değerler, normlar ve hedefler ışığında yorumlamaları nedeniyle karmaşıklaşır. Ayrıca, onlar birbirlerinin bu yeterliliklere sahip olduklarını bilirler ve bu nedenle eylemlerini, eylem alternatifleri arasında yaptıkları bir seçimle gerçekleştirdiklerinin de bilinci içerisinde dirler.

Her seçenek, aksi de olabilecek şekilde olgusaldır (contingent). Bu durumda taraflar arasında ikisi pozitif ikisi negatif dört etkileme kanalı vardır. Pozitif olanlar etki ve teşvik, negatif olanlar uyarma ve caydırma. Bu şema farklı açılardan eleştirildi. En çok sinir bozucu bulduğum şey, stratejik ve uzlaşmacı etki arasındaki asimetrisinin bu şemada ustaca gizlendiği ve aynı zamanda ampirist kavramların gerisine atıldığı yönündür.

Burada 'teşvik' ve 'caydırıcılık' stratejileri, olumlu ödüllendirici yaptırımlar ve olumsuz cezalandırma yaptırımları altında kolaylıkla kabul edilebilir. Ancak bu diğer iki strateji için de geçerli değildir: ego, muhatabının inanç ve yükümlülüklerini cesaret verici ve eleştirel bir şekilde uyarabildiği gibi, bilgilendirerek, açıklayarak ve eleştirerek de etkileyebilir (Parsons, 1951, s. 278).

SİSTEM 1 Ekonomik Sistem	SİSTEM 2 İdari Sistem
HAYAT EVRENİ (THE LIFE WORLD)	

Tablo 6. Hayat Evreni ve Sosyal Sistem

JJ Loubser, bunu hem pozitif hem de negatif ifadeleri aynı anda her iki stratejiyle ilişkilendirerek göstermektedir. Kabul, onaylama, destekleme, tanıma ve benzeri fiillerle ikna etmenin olumlu stratejilerini ve aynı fikirde olmama, onaylamama, protesto etme, itiraz etme vb. O, teşvik stratejileri konusunda övgü, kabul etme ve benzeri fiilleri listeler; uyarma stratejileri, beğenmeme, suçlama, vb. fiillerle ifade edilir. Loubser'in düşündüğü gibi, bu problem farklılaştırılmış bir çapraz tablolama ile çözülemez. Çünkü o yaptırım kavramının eleştirilebilir geçerlilik iddialarına verilen evet / hayır cevaplarına uygulanamayacağını düşünmüyor. İki strateji çifti arasındaki farkları belirlemeye çalıştığımızda bu açıkça ortaya çıkıyor; teşvik / caydırıcılık ve ikna etme / ahlaki tembih (Loubser, 1996, s. 47-49).

İlk durumda, ego, muhatabının kendi amaçlarına uygun bir karar vermesini sağlamak için muhatabının durumuna müdahale eder. Bu, araçsal eylem yoluyla veya sözlü yollarla gerçekleşebilir. Bu durumda ego sadece kendi çıkarlarını dikkate alır. Diğer durumda, ego bir fikir birliği sağlamak amacıyla muhatabıyla konuşmak zorundadır; muhatabıyla bir anlayışa varmanın dışında bir amacı yoktur.

Eğer muhatabının inançlarını ve yükümlülüklerini etkilemek isterse, onu ikna etmek ya da belirli bir durumda nasıl onun davranması gerektiğini açıkça izah etmek zorundadır. Bu nedenle, kişi kendisini sadece eyleminin sonuçlarına odaklamaz, ancak muhatabı ile bir karşılıklı anlaşmaya ulaşmak için çaba göstermelidir. Birinci durumda kişi, başarıya yönelik bir saik, ikincisinde ise karşılıklı anlayışa yönelik bir yönelim ile hareket ediyor demektir (Parsons, 1951, s. 279).

4.9. Etki Aracının Fonksiyonları

Etkinin genelleştirilmesi, etkinin başkalarının bilişsel-aracsal bilgisine veya ahlaki önderliğine veya estetik yargılarına olan güvene dayanan bir süreçtir. Genelleştirilmiş rasyonel motivasyonun yönlendirdiği etkileşimler, sadece dilde fikir birliği oluşum süreçlerinin uzmanlaşmasını temsil eder. Anlaşmaya varma mekanizmasıyla kültürel arka plana ve kişilik yapısının unsurlarına başvurmaya bağlı kalırlar.

Örneğin bilişsel bir etki, bilimsel itibar, kültürel değer alanlarının (Weber'in anladığı şekilde) farklılaştığı ölçüde, sadece gerçekle ilgili alanlarda geçerli olur. Keza örneğin, normatif etkisi, ahlaki liderlik, ahlakin yasadan ayrılması post-konvansiyonel aşamaya ulaşması ve ilke tarafından yönlendirilen ahlaki bir bilincin içsel davranışsal olarak desteklenmesi aşamasında olabilir. Her iki etki türü de dilsel iletişime ihtiyaç duyar.

Para modelinde geliştirilen iletişim aracı kavramının ne ölçüde yaygınlaştırılabileceği ve diğer eylem alanlarına taşınabileceği sorusu ile başladık. Eleştirinin yolu bizi sonunda iki çelişkili iletişim ortamı türüne yönlendirdi; bu medya düalizmi, hayat evreninin yapılarının belirli alanlarda sunduğu sosyal entegrasyondan sistemik entegrasyonuna dönüştürülme direncini açıklamaktadır. Böylece, Parsons'un iletişim medya kuramında antropolojik 'geç felsefesinde' bile iki kavramsal çerçeve arasındaki çatışmanın çözülemediğini görüyoruz (Habermas, 1978, s. 281-282).

4.9.1. Alt Sistemleri Arasında İlişkiler

Toplumun başlıca fonksiyonel alt sistemleri; ekonomi (adapte edici), yönetim (amaç belirleyici ve bunu elde edici), müteşebbis (entegre edici) ve aile (değerleri üretici ve dağıtıcı, düzen koruyucu ve gerilim yönetici) olmak üzere dört alt sistemdir. Bunlar toplu olarak aşağıdaki tabloda verilmektedir.

Alt Sistem	Fonksiyon	Açıklama
Ekonomi	Adapte edici	Kaynakların kullanımını ve çevresel koşullara uyum sağlama işlevini görür.
Yönetim (Siyasal Sistem)	Amaç belirleyici ve elde edici	Toplumun hedeflerini belirler ve bu hedeflere ulaşmak için kaynakları organize eder.
Müteşebbis (İntegratif Sistem)	Entegre edici	Toplumsal sistemin çeşitli unsurlarını bir araya getirerek bütünlük sağlar.
Aile (Kültürel Sistem)	Değer üretici, dağıtıcı; düzen koruyucu, gerilim yöneticisi	Toplumsal değerleri üretir, bireylere aktarır ve toplumsal düzenin korunmasını sağlar.

Tablo 7. Toplumun Başlıca Fonksiyonel Alt Sistemleri

Yukarıda ifade edildiği gibi bir alt sistem merkezi oluştururken diğerleri onun çevresini oluşturur. Mesela ekonomi merkez alt sistem ise diğer üç alt sistem onun çevresidir. Bu alt sistemler arasında birebir input-output (girdi-çıktı) ilişkisi vardır, yani birinin hasılası (ürünü) diğerinin kullandığı girdisidir. Bunlar otonom ve bağımsız değil, birbiriyle alışveriş içerisinde. Yani biri diğerisiz olamaz.

Ekonominin ürettiği mal ve hizmetler, aile ya da tüketiciler için bir girdi; aynı şekilde ekonominin kullandığı emek girdisi ailenin bir hâsılasıdır.

Bu sistemde aile, değerlerin üretildiği ve dağıtıldığı ve diğer sistemlerde ortaya çıkan gerilimlerin yönetildiği ve çelişkilerin çözümlendiği bir kurumdur. Çünkü aile yoluyla hem çocukların eğitimi ve sosyalleşmesi hem de yetişkinler arasında çıkan gerginlikler çözülür.

Burada refah, sadece maddi mal ve hizmetin arttırılmasını içermez daha kapsamlı bir boyut ve eriğe sahiptir. Sistemde insanın sadece bir organizma olarak biyolojik ihtiyaçlarını karşılamakla ihtiyaçlarını tatmin eden bir varlık olması değil; sosyolojik olarak öğrenme ve toplumsal ilişkilerde değerleri icra eden bir kişilik olarak değerlendirilmesi söz konusudur. Bu nedenle ailenin ‘hayat tarzı’ soyut bir kimlik olamaz, onun somut içeriği olmalıdır.

Doğal olarak bu süreçte insanın biyolojik ihtiyaçları da tatmin olur, fakat bu belli bir kültürel değer sistemi çerçevesinde gerçekleşir. Aile ya da değer sistemi analitik, buna karşılık ekonomi somut bir yapı olmasına rağmen ikisi arasında analitik bir ilişki kurulabilir. Çünkü ekonomi sadece ‘piyasa’da olup biten bir şey değildir. Gerçekten ekonominin çalışan kapitalin büyük bir bölümü tüketicilerin elinde dayanıklı tüketim malları olarak bulunmaktadır.

Yüksek düzeyde farklılaşmış bir toplumda ‘meslekî rol sistemi’nin kesinlikle ekonomiyle yakın bağlantısı vardır. Çünkü ekonomiyle, emek hizmeti, hane halkından hane halkı olmayan rol fonksiyonuna geçmektedir.

Özet olarak ekonomiyle aile arasında karşılıklı ilişki vardır. Her biri hâsılasını diğerine girdi olarak verir. Hane halkı-meslekî rol cihetiyle-ekonomi vasıtasıyla, işgücü hizmetini toplum için üretici olarak kurumsallaştırır. Ekonominin amacı tüketicilerin ihtiyaçlarını karşılamak üzere gelir üretmektir.

4.10. İktisadi Gelişme ve Ahlak İlişkisi

Sibernetik hiyerarşinin en pratik örneği iktisadi ve ticari gelişme ile ahlak arasındaki iç içe geçme ve etkileşimde görülür. Burada pazar ve piyasa enerjiiyi, ahlakî ilkeler ise bilgiyi temsil eder. Dolayısıyla ahlak, iktisadî gelişmenin içerik ve boyutunu belirleme kapasitesine sahiptir. Bu kapasiteden mahrum olması durumunda toplumda başarı güdüsü ve hedonizm egemen olur ve toplumu bunalıma ve açgözlülüğe sürükler.

4.10.1. Ahlaki Temelleri Olmayan Gelişme: Araçsal Aklın Sınırları

Modern iktisat, çoğu zaman rasyonaliteyi fayda maksimizasyonu ile özdeşleştirerek bireylerin ve kurumların davranışlarını araçsal akıl üzerinden yorumlar. Bu yaklaşımda ahlaki normlar genellikle dışsal değişkenler olarak değerlendirilir ya da bütünüyle analizin dışında bırakılır. Oysa ekonomik aktörlerin güven, dürüstlük, sorumluluk gibi normatif yönelimleri olmaksızın, piyasa mekanizmalarının işleyişi dahi sürdürülebilir değildir (Arrow, 1974, s. 26). Ahlaki normların yokluğu, piyasalarda bilgi asimetrisi, güven erozyonu ve sosyal dışlanma gibi sonuçlar doğurarak, gelişme sürecini yapısal olarak zayıflatır.

Ticarî mübadele, sosyal sistemde eylem çerçevesini genişletme işlevini yerine getirir ve harekete geçirici bir etkiye sahiptir. Toplumsal sistemin bir alt sistemi olarak, bu etkiyi yalnızca, eylem imkânlarını halihazırda sınırlayan ve özel kazancın tek meşru biçimi olarak barışçıl mübadeleyi tesis eden bir toplumsal düzen çerçevesinde yapabilir.

Ekonomik sistemin yansıması olarak mübadele, sosyal sistemde eylem çerçevesini genişletme gücüne sahiptir. Kendisinin altında ve üstünde yer alan alt sistemleri dinamikleştirci bir etkiye sahiptir. Sosyal sistem içinde, bu sınırlama, kazanma ve başarma faaliyetinin kendisinden kaynaklanamaz.

Aksine mübadeleyi yöneten ahlakî normatif kuralların kazanma ve başarma faaliyetine nüfuz etmesinden ve kuralların ihlal edilmesini yasaklamasından kaynaklanır. ‘Piyasa topluluğu’, mübadelenin ve sosyal topluluğun iç içe geçtiği bölgede yer alır. Piyasa topluluğu, topluluğun rehberliğini açgözlü faaliyete taşır ve diğer yandan, mübadelenin dinamikleştirci etkisini topluluğa iletir.

Bu hem mübadele faaliyetlerinin hem de ahlaki düzenin genişlemesini mümkün kılar. Mübadele ve sosyal topluluğun bu iç içe geçmesi sayesinde, bir toplum hem ekonomik hem de ahlaki hale gelebilir ve bu iki alan arasındaki uyumsuzlukları azaltabilir. Uyumsuzluk, açgözlülüğün gelişimine topluluk bağlarının genişlemesinin eşlik etmediği toplumlarda özellikle belirgin olacaktır.

4.10.2. Siberetik Perspektiften Ahlak-Ekonomi Etkileşimi

Bu bağlamda siberetik hiyerarşi, ahlak ile iktisadi gelişme arasındaki ilişkinin sistemsel boyutlarını anlamak için işlevsel bir kavramsal araç sunar. Siberetik sistemlerde alt düzeydeki yapılar (örneğin fiyat mekanizması, iş gücü piyasası) üst düzey normatif yapılar (adalet, erdem, kamusal iyilik) ile etkileşim içindedir. Gelişme, yalnızca bilgi ve kaynakların aktarımı değil, aynı zamanda değerlerin kurumsallaşması yoluyla gerçekleşir. Burada ahlaki geribildirimler, sistemin kendi kendini düzenleme kapasitesini artırır; örneğin gelir dağılımında adaletin sağlanması, toplumsal güveni artırarak ekonomik verimliliğe katkı sunar (Luhmann, 1995, s. 74).

Bir yanda ekonomik rasyonalite alanı başarı ve çıkar olgusunu öncelerken diğer yanda kardeşlik etiği ve dayanışma etiği alanı arasında ciddi bir gerilim kendini gösterecektir. Eğer ki dinî iktisat ahlakı bu gerginliği azaltıcı ve sınırlayıcı bir kapasitede olursa hem piyasa hem de toplumsal dayanışma ve toplumsal kardeşlik sağlıklı bir zeminde ilişkisini sürdürür. Buna karşılık, ahlakî ilkelerin güçsüzleştirilmesi ya da açgözlülüğün önlenemez şekilde hayatı domine etmesi durumunda Weber'in öngördüğü ‘Yeni Putperestlik’ ve ‘Demir Kafes’ söz konusu olacaktır (Münch, 1982, s. 792).

Sonuç olarak bir taraftan piyasanın üretici güçleri için kapsam ve derinlik artarken dinî ahlak ise aksiyon olarak iktisadî gelişmenin meşruiyet sınırları içinde

tutulmasını güvence altına almak zorundadır. Yani iktisat ahlakı; oluşan ya da oluşacak yeni durumları düzenleyecek ve kontrol edecek şekilde yeni nitelikler kazanmalıdır. İktisadî güçleri meşruiyet sınırları içinde başarılarını sürdürmeleri konusunda ikna etmelidir.

Bu bağlamda, mikro ekonomik alanda firmalara üretim süreçlerinde çalışanları, tedarikçileri, hissedarları ve müşterilerinin bir aile olduğu, onlara güven vermesi gerektiği, onları yeni ürün geliştirme, pazara açılma, kapasite arttırma, sosyal ve fizikî çevreyle dostluk kurma konularında kılavuzluk yaparak iktisadî faaliyetlere sosyal bir boyut da kazandırmalıdır (Duran, 2016; Bowie, 1999).

Sonuç olarak sosyal düzenin düzgün bir yapıda oluşturulması ve bunun devamlılığını sağlamak için ahlak ve piyasa gibi alt sistemlerin tek taraflı belirleme ve etkileme değil, karşılıklı belirleme ve etkileme süreçlerine özen göstermelidir. Tek taraflılık, bir taraftan piyasanın genişlemesini önler ve ‘uzun dönemli sefalet dengesi’ne yol açarken diğer taraftan ultra mekanik ve açgözlü bir toplumun ortaya çıkmasına ortam hazırlar.

4.10.3. Sibernetik Sistemlerde Normatif Kodların Yeri

Bir sibernetik sistemin sürdürülebilirliği, yalnızca bilgi akışı ve geribildirim mekanizmalarıyla değil, aynı zamanda sistemin değer temelli yönelimleriyle de ilişkilidir. Talcott Parsons’un toplumsal sistem teorisinde belirttiği gibi, sistemler yalnızca yapısal değil, aynı zamanda kültürel unsurlarla da şekillenir (Parsons, 1971, s. 25). Bu noktada ahlak, sistemin yönelimini belirleyen üst düzey bir normatif kod olarak işlev görür. Ekonomik gelişme ise, bu normatif kodlarla olan etkileşimi ölçüsünde yön kazanır. Bu bakımdan, ekonomik sistemin performansı yalnızca üretkenlik düzeyiyle değil, aynı zamanda adalet, güven, sorumluluk gibi ahlaki kategorilere ne ölçüde duyarlı olduğu ile değerlendirilmelidir.

Sibernetik bakış açısıyla bakıldığında, ekonomik gelişme sabit bir doğrultuda ilerleyen bir süreç değil, geribildirim mekanizmaları sayesinde kendini yeniden düzenleyebilen dinamik bir sistemdir. Bu süreçte ahlaki değerler, yalnızca dışsal kurallar değil, sistemin iç mantığına gömülü olan düzenleyici faktörlerdir. Örneğin Amartya Sen’in ‘capability approach’ yaklaşımı, gelişmeyi yalnızca gelir düzeyindeki artış olarak değil, bireylerin hayatlarını değerli kılacak fırsatlara erişimi olarak tanımlar; bu da doğrudan ahlaki bir çerçeveyi içerir (Sen, 1999, s. 87). Burada gelişmenin amacı, yalnızca büyüme değil, bireyin ‘iyi yaşam’ olanaklarının

genişletilmesidir. Bu anlayış, sibernetik sistemin hem bilgi hem de normatif geribildirimlere açık yapısını yansıtır.

4.10.4. Ahlakın İktisadi Gelişmeye Katkısı: Normatif Sermaye

Ahlaki normlar yalnızca bireysel erdemler değil, aynı zamanda ekonomik etkinliğin altyapısını oluşturan bir tür ‘normatif sermaye’ olarak da değerlendirilebilir. Örneğin şeffaflık, hesap verebilirlik, kamusal sorumluluk gibi değerlerin kurumsal yapılar içinde işlerlik kazanması, yatırım ortamını iyileştirir, girişimciliği teşvik eder ve toplumsal kaynakların daha etkin kullanımını mümkün kılar. Bu türden değerlerin yerleşik olduğu toplumlarda, yalnızca kişi başına gelir düzeyine değil, sosyal uyum, refahın adil dağılımı ve çevresel sürdürülebilirlik gibi niteliksel gelişme göstergeleri de daha yüksek düzeydedir (Fukuyama, 1995, s. 10).

BEŞİNCİ BÖLÜM

PARSONS'IN İRADECİLİK ANLAYIŞINA YÖNELİK ELEŞTİRİLER

Talcott Parsons, sosyolojide sistem teorisi ve yapısal – fonksiyonalizm yaklaşımlarıyla tanınan önemli bir düşünür olmasına karşın, iradecilik anlayışı (voluntarizm) başta olmak üzere pek çok yönü eleştirilere konu olan bir düşünürdür. Parsons'ın iradecilik anlayışı, bireylerin toplumsal yapılara karşı pasif olmadığını, aksine değişim ve uyum süreçlerinde aktif rolleri bulunduğunu ileri süren bir görüşe sahiptir. Fakat burada bahsi geçen düşünceler ve görüşler; gerek teorik gerekse metodolojik açıdan farklı eksiklikler taşıdığı gerekçesiyle çeşitli sosyologlar tarafından bazen yapıcı bazen yıkıcı şekilde eleştirilmiştir.

Parsons'ın eylem kuramının temel dayanaklarından biri olan iradecilik kavramı, bireyin rasyonel ve normatif olarak yönlendirilmiş bir özne şeklinde ele alınmasına dayanır. Bu çerçevede birey, kültürel normları içselleştiren ve toplumsal sistemle uyumlu eylemde bulunan bir fail/işleyen olarak konumlanır. Parsons, bu modeli ile hem pozitivist indirgemeciliğe hem de bireyci faydacılığa karşı bir denge kurmayı amaçlamıştır. Ancak bu yaklaşım, sosyoloji kuramı içinde çok sayıda eleştirinin hedefi olmuştur. Bu konuda gerçekleştirilen eleştirilerin genel anlamda dört temel başlık altında yoğunlaştığı gözlemlenmektedir:

- 1- Özne ve rasyonalite anlayışının indirgemeciliği,
- 2- Tarihsel ve toplumsal bağlamdan kopukluk,
- 3- Çatışma ve iktidar ilişkilerini ihmal,
- 4- Sembolik ve etkileşimsel düzeyin sınırlı kavranışı.

5.1. Metodolojik Açıdan Yöneltilen Eleştiriler

Eleştirilerin odak noktalarından en önemlisi metodolojik açıdan yöneltilen eleştirilerdir. Biz bu noktada öncelikle iradecilik kavramı çerçevesinde Parsons'a yönetilen eleştirilere odaklanacağız. Böylelikle düşünürün ortaya atmış olduğu tezin her yönü; olumlu ve olumsuz bakış açılarıyla değerlendirmiş olacağız.

5.1.1. Rasyonel ve Normatif Öznenin İndirgenmişliği

Parsons'ın iradeci birey modeli, bireyi rasyonel tercihler yapan ve kültürel normlara göre eylemlerini ve hareketlerini planlayıp gerçekleştiren bir fail olarak tanımlar. Ancak bu model, bireyin bilişsel sınırlılıklarını, duygusal durumlarını ve hatta bilinçdışı motivasyonlarını görmezden gelir. Hans Joas'ın vurguladığı gibi, Parsons'ın öznesi 'önceden belirlenmiş normatif çerçeveler içinde hareket eden pasif bir içselleştirici' olmaktan öteye

gidemez (Joas, 1996, s. 153). Joas’a göre bu anlayış, eylemin yaratıcı doğasını ve bireyin gündelik hayatta karşılaştığı belirsizliklerle nasıl başa çıktığını açıklamakta yetersiz kalır. Dolayısıyla Parsons’ın iradeciliği, rasyonel fail fikrini normatif yapılarla aşırı düzeyde sınırlayarak bireysel özgünlüğü bastırmaktadır.

5.1.2. Tarihsellikten ve Değişimden Kopukluk

Parsons’ın sistem teorisi bağlamında geliştirdiği eylem kuramı, kültürel normların ve değer sistemlerinin birey üzerindeki etkisini analiz ederken, bu tarz normların ortaya nasıl çıktığını ve tarihsel serencam içerisinde nasıl bir dönüşüme uğradığını büyük ölçüde ihmal eder. Jürgen Habermas, Parsons’ın yapısalcılığını tarihsel materyalist geleneğe kıyasla ‘statik ve işlevselci’ olarak tanımlar; zira Parsons, toplumsal yapının yeniden üretimine odaklanırken, bu yapının dönüşüm süreçlerini arka plana iter (Habermas, 1984, s. 208). Bu nedenle, toplumsal devrim, kriz ve tarihsel kopuş gibi kavramlar, Parsons’ın iradecilik yaklaşımında yeterince açıklık kazanmaz.

5.1.3. Çatışma, İktidar ve Eşitsizliğin Görünmezliği

Parsons’ın normatif düzen vurgusu, toplumsal çatışmaları, sistemin istisnai sapmaları olarak ele alır. Bu ise yapısal eşitsizliklerin, sınıfsal tahakkümün veya kültürel hegemonya mekanizmalarının göz ardı edilmesine neden olur. Alvin Gouldner, bu durumu ‘işlevselci ideolojinin meşrulaştırıcı doğası’ olarak değerlendirir; çünkü Parsons’ın sistemi, mevcut düzenin istikrarını açıklamaya çalışırken onun sorgulanmasını imkânsız kılar (Gouldner, 1970, s. 380). Bu anlamda Parsons’ın iradecilik yaklaşımı, bireyin sistem içindeki eleştirel ya da dönüştürücü kapasitesini dışlar. Bu durum, özellikle çatışma kuramcıları tarafından ciddi bir teorik zafiyet olarak görülmüştür.

5.1.4. Mikro Düzeyde Eylem ve Anlam Boyutunun Yetersizliği

Parsons’ın iradecilik düşüncesi, bireyin normatif düzen içinde hareket ettiğini varsayarken, bireyler arası etkileşim süreçlerini ikincil plana atar. Bu bağlamda sembolik etkileşimcilik geleneği, Parsons’ın bireysel eylemi anlamlı kılan süreçleri yeterince incelemediğini savunmuştur. Özellikle Herbert Blumer, Parsons’ın makro düzey sistem analizlerinin, mikro düzeyde bireylerin karşılıklı olarak anlam üretme süreçlerini ihmal ettiğini belirtir (Blumer, 1969, s. 66). Bu da iradecilik düşüncesinin, toplumsal gerçekliğin gündelik düzeyde nasıl kurulduğuna dair sınırlı bir içgörü sunmasına neden olur.

Parsons’ın kurgulamış olduğu bu tarz bir iradecilik düşüncesi, eylem teorisi çerçevesinde bireyin toplumsal normlarla ilişkisini açıklaması yönünde özgün ve bir o kadar da önemli kuramsal bir katkı sağlamıştır. Ancak bu yaklaşım, bireyi aşırı normatif bir çerçevede tanımlaması, tarihsel dönüşüm süreçlerine ilgisiz kalması, toplumsal çatışmaları ve

iktidar ilişkilerini dışlaması ve mikro düzey anlam üretim süreçlerini geri planda bırakılması gibi yorumlama ve çıkarımlarla oldukça yoğun eleştiriler almıştır. Bu eleştiriler, sonraki sosyolojik kuramların birey-toplum ilişkisinde daha esnek, tarihsel ve eleştirel yönelimler geliştirmesine olanak tanımıştır.

5.1.5. Yapısal Determinizm ve Aşırı Sistem Odaklılık Eleştirisi

Parsons'ın teorik çerçevesine yönelik temel eleştirilerden biri de onun toplumsal sistemi aşırı vurgulaması ve bireyin iradesini sınırlayan yapısal faktörleri göz ardı etmesidir. Bilindiği gibi yapısal determinizm, bireylerin eylemlerinin ve kimliklerinin büyük oranda toplumsal olan yapılarla birlikte belirlendiğini savunur. Bu çerçevede Parsons'ın bireyi bağımsız bir irade sahibi olarak tanımlamasına eleştiriler yöneltilir.

Bu eleştirilere göre, bireylerin eylemlerini belirleyen esas unsur toplumsal yapılardır ve bireyler, bu yapılar tarafından yönlendirilirler. Dolayısıyla, Parsons'ın iradecilik anlayışında birey, toplumsal yapı içerisinde uyumlu olmalı ve bu normlara uyum sağlamak zorundadır ayrıca iradesini kullanabilme kapasitesinin kısıtlandığı gerçeğini yeterince dikkate almamaktadır (Giddens, 1976, s. 35).

Yapısal determinizm perspektifinden bakıldığında, Parsons'ın toplumsal uyum ve istikrarı vurgulayan yaklaşımı, bireylerin toplumsal yapının sınırları dışında hareket edemeyeceği bir çerçeve sunar. Bu da Parsons'ın birey-toplum ilişkisini Parsons'ın iddiasının aksine uyum süreci olarak tanımlar ve bireyin kendi eylemlerini gerçekleştirme konusunda sınırlı bir kontrol sahibi olduğunu gösterir.

Eleştirel görüşlerin merkezine odaklandığımızda, Parsons'ın teorisi, bireyin toplumsal yapı içindeki özerkliğini ve yaratıcılığını ihmal eder. Bu eleştiriler, Parsons'ın sosyolojik kuramını, bireyi fazla uyumlu ve pasif bir konuma indirgemekle suçlamaktadır.

5.1.6. Çatışma Teorisi ve Konsensüs Eleştirisi

Parsons'ın iradecilik anlayışına yönelik bir diğer eleştiri, çatışma teorisi perspektifinden gelir. Çatışma teorisi, toplumsal yapının, bireyler ve gruplar arasındaki belirli bir düzeyde yansıtılan çıkar çatışmalarına odaklandığını ve toplumda oluşan düzenin, bu çatışmaların bir sonucu olarak şekillendiğini savunur. Parsons'ın teorisinde ise toplumsal sistem, daha çok uyum ve konsensüs esaslı bir anlayışın bulunduğu bir yapı olarak ele alınır.

Çatışma teorisyenleri, Parsons'ın iradecilik anlayışının, toplumdaki iktidar ilişkilerini, kaynak dağılımındaki eşitsizlikleri ve çıkar çatışmalarını yeterince göz önüne almadığını iddia eder (Coser, 1956, s. 91).

Parsons'ın teorisinde bireyler, toplumsal olan bütün normlarla uyum içerisindeyken bunun yanında kendi iradeleriyle hareket edebilirler; ancak çatışma teorisyenlerine göre, toplumsal yapılar, bireylerin iradesini kısıtlayan güçler tarafından şekillendirilir. Bu perspektiften bakıldığında, Parsons'ın iradecilik anlayışı, toplumsal yapıyı şekillendiren iktidar ilişkilerini ve bireyler arasındaki rekabeti göz ardı eder.

Çatışma teorisi, bireylerin toplumsal yapıya uyum sağlamalarının, çoğunlukla egemen güçlerin çıkarlarını koruma amacı taşıdığını ve bireylerin özgür iradelerinin bu yapılar içinde sınırlı olduğunu öne sürer.

Bu açıdan, Parsons'ın iradecilik anlayışı, bireylerin toplumsal yapı içindeki konumlarının yalnızca bireysel tercihleri ile belirlendiği fikrine indirgenemez.

5.1.7. Mikro Sosyolojik Yaklaşımlar ve Bireysel Eylem Eleştirisi

Parsons'ın iradecilik anlayışına dair getirilen bir diğer eleştiri ise mikro sosyolojik yaklaşımlar üzerinden gelmektedir. Mikro sosyoloji, bireylerin günlük yaşantılarında gerçekleştirdikleri etkileşimlere odaklanır ve bireylerin toplumsal yapının dışında da kendi anlam dünyalarını yarattıklarını savunur.

Bu yaklaşıma göre, Parsons'ın teorisi, bireylerin mikro çapta gerçekleştirdikleri eylemleri ve bu tarz eylemlerin toplumsal yapı için gerçekleştirdikleri etkilerini dikkate almaz. Özellikle sembolik etkileşimcilik perspektifinden bakıldığında, bireylerin toplumsal yapıyı sürekli olarak yeniden tanımladığı ve yorumladığı öne sürülür (Blumer, 1969, s. 47).

Bu bağlamda, Parsons'ın bireyi toplumsal normlar çerçevesinde faaliyet gösteren bir varlık olarak tanımlaması, bireyin günlük yaşamdaki yaratıcı ve esnek eylemlerini açıklamada yetersiz kalmaktadır.

Mikro sosyolojik eleştirilere göre, Parsons'ın iradecilik anlayışı, bireyin toplumsal yapıyı yeniden inşa edebileceği düşüncesine yeterince yer vermemektedir. Bu yaklaşıma göre, bireyler yalnızca toplumsal normlara uyum sağlamakla kalmaz, aynı zamanda bu normları yorumlayarak ve değiştirerek toplumsal yapıyı yeniden üretirler.

Bu da Parsons'ın teorisinin, bireyin toplumsal yapıya katılım sürecinde sergilediği esnekliği ve yaratıcılığı açıklamada sınırlı olduğunu göstermektedir. Mikro sosyologlar, bireyin toplumsal yapıyı pasif bir şekilde kabul etmediğini, aksine bu yapıyı anlamlandırma ve yeniden inşa etme sürecinde aktif bir rol oynadığını vurgularlar.

Toplum bilimlerinin temel meselelerinden biri de birey ile toplum arasındaki ilişkiyi anlamak ve açıklamaktır. Anthony Giddens bu bağlamda, birey ve toplumsal yapı arasındaki ilişkinin dinamiklerini çözümlemek için farklı perspektifler sunmuştur.

5.2. Yapılaşma Teorisi Üzerinden Gerçekleştirilen Eleştiriler

Talcott Parsons'ın iradecilik anlayışı üzerinden geliştirilen eleştiriler, bireyin toplumsal yapılarla ilişkisine dair derinlemesine analizler sunar. Burada Giddens ve onun düşüncelerine yer vermekte fayda var. O, Parsons'ın düşüncelerini sosyolojik açıdan ele almış ve yapıcı eleştirilerde bulunarak onun tezini geliştirmenin yollarını aramıştır. Giddens'in eleştirilerine ek olarak ayrıca Habermas'a da odaklanarak onun da eleştirileri bağlamında konuyu değerlendireceğiz.

Bu noktada Giddens ve Habermas'ın eleştirilerine ayrı bir bölüm ayıracağız. Özellikle Giddens'in eleştirilerini ele alırken Kantçı bir bakış açısıyla destekleyerek konuyu derinleştireceğiz.

5.2.1. Yapılaşma Teorisi

Anthony Giddens, toplumsal yapı ve birey arasındaki ilişkiyi dinamik bir çerçeveye oturtan yapılaşma teorisini geliştirmiştir. Bu teori, bireylerin sadece toplumsal yapıların etkisi altında olmadığını, aynı zamanda bu yapıları yeniden üretip dönüştürdüklerini ileri sürer. Giddens'a göre, toplumsal yapı ve birey arasında çift yönlü bir ilişki söz konusudur: Yapılar bireyleri etkilerken, bireyler de yapıları yeniden inşa eder.

Kurgulanan ekonomi alt sistemi sistemin etrafındaki çevreye uyumlanma konusunda da görev üstlenir. Parsons buradaki uyum konusunu belirsizlikleri olabildiğinde azaltma şeklinde bir açıklamayla tanımlamaya çalışır.

Antony Giddens, Parsons'ın bu tanımı üzerinden bir eleştiri getirerek onun belirsizlikle ilgili net bir açıklama yapmadığını söyler (Giddens, 1986, s. 271). Giddens'a göre açıklama getirilmeyen belirsizlik kendi içerisinde başka bir muğlaklık doğurmaktadır.

Çünkü belirsizlikle ifade edilen bütün 'şey'lerin öngörülemeyen – beklenmedik – gelecekte olacak her şeyi ifade edebilme kapasitesine sahip olduğu gibi doğada gerçekleşen olaylardan da kaynaklanan bir öngörülme – belirsiz – durumu da içerebilir.

Onun açısından fiziki çevrelerin denetlenmesiyle oluşacak tüm belirsizlikleri azaltma ile aynı şeyi ifade etmemektedir. Fakat burada şuna da dikkat çekilmesi gereken olgu Giddens'ın da doğanın kaprisleri ifadesini kullandığıdır ki bu ifade de tamamen muğlak bir ifadedir.

Örneğin toprak kayması hadisesi öngörülemeden – beklenmeden – bir doğa olayıdır; zaman ilerledikçe insanoğlu bu hadiseyi engelleyebilir hale gelmiş ve doğadaki öngörülmeden – beklenmeden – olayları engellemeye başlayarak belirsizlik durumlarını azaltmayı başarmıştır. Bu örnekleri meteoroloji bilimi üzerinden de genişletebilmek mümkündür.

Hava durumu tahminleriyle birlikte özellikle çiftçiler önden birtakım önlemleri alarak hasarı ve kaybı minimize edebilmektedir. Giddens, bu iki örnekle yaptığı eleştirileri ekstra bir açıklamayla desteklemediği için onun bu düşünceleri de temelsiz kalmıştır. Fakat Parsons, Giddens’ın teknolojik gelişmeler ve beraberinde gelen belirsizliklerin ortadan kaldırılmasıyla birlikte yeni tehditler ortaya çıkmıştır; kitlesel yıkıma yol açabilecek savaş ihtimalleri tarzı öngörülmeden – belirsiz – tehditler.

Parsons, piyasa sistemini de açıklanırken belli başlı kazanımlar sağlıyor olsa da doğal olarak sistem kaynaklı ekonomik dalgalanmalar ile toplumu genel olarak belirsiz bir yaşam sürmeye itmektedir (Giddens, 1986, s. 271).

Sibernetikten de faydalanan Parsons, Giddens’ın eleştirilerine maruz kalmıştır. Sosyal evrim süreçlerini üretim faktörlerini ve güçlerini baz alarak tarihsel materyalizm tarzı evrimci yaklaşımların karşısına konumlandırarak açıklama yapan Parsons, Giddens’a göre bir analogi hatası yapmaktadır (Giddens, 1986, s. 271-272).

Özellikle Parsons, biyoloji biliminden yararlanarak kültür sistemini açıklar ve kurucu simgecilik olgusuyla denetimin hiyerarşik düzenin en üstünde yer almaktadır. Bahsedildiği gibi Giddens burada bir analogi sorunu olduğunu ifade eder; biyolojik evrim sürecindeki gibi sosyal evrim süreçleri de yok olma ve hayatta kalma şeklinde gerçekleşen kaçınılmaz sonuçlar göz ardı edilmiştir.

Toplumlar birbirlerini işgal ettiklerinde ya da kolonize ettiklerinde işgal altında ya da kolonileşmiş durumda olan topluluklar yok olmazlar. Toplumlar başarılı (!) bir şekilde soykırıma uğrasalar bile Parsons, başka bir toplumun yok edilen toplumun kültürünü benimseyebileceğini ifade eder.

Parsons, Pareto ve Marshall tarafından ortaya atılan fikirlere de karşı çıkar; Pareto döngüsel teoriyle Marshall doğrusal ilerleme teziyle durumu açıklar. Düşünür, sosyal evrim teorisinde kanıtlar sunarken Amerika Birleşik Devletlerini sosyal evrimin en tepesinde olduğunu ifade eder.

O, bu yönüyle Marshall ile benzer bir sonuca varır; Marshall’da İngiliz kapital güçlerinin sosyal evrimin en tepesinde olduğunu söylemiştir. Antony Giddens, Parsons’ın Avustralya bölgesinde yaşayan Aborjin toplumunun zayıf iktisadî gelişimiyle, akrabalık

ilişkileriyle oluşan sistemin ve farklılaşmanın olmaması sosyal evrim sürecinin en alt basamağı için örnek oluşturabileceğine vurgu yaparak bahsi geçen toplumun karmaşık akrabalık ilişkilerini veya zengin kültürel üretimlerinin yadsınmasına neden olduğuna dikkat çeker.

5.2.2. Giddens'in Temel Eleştirileri

- Yapı ve Fail Diyalektiği:

Giddens, toplumsal yapıların bireylerin davranışlarını tamamen belirlediği fikrine karşı çıkar. Ona göre, bireyler yalnızca yapısal etkilerin pasif birer alıcısı değildir. Aksine, bireylerin eylemleri yapıları dönüştürme gücüne sahiptir. Bu çift yönlü ilişki, bireyin toplumsal yapılarla olan etkileşiminde aktif bir rol oynadığını vurgular.

- Zaman ve Mekân Vurgusu:

Giddens, toplumsal eylemin zaman ve mekânla sıkı bir ilişki içinde olduğunu savunur. Eylemler, sadece mevcut yapılar içinde gerçekleşmez; aynı zamanda bu yapılar, bireylerin eylemleriyle zaman içinde dönüşür. Bu, toplumsal düzenin statik değil, dinamik bir süreç olduğunu gösterir.

- Gündelik Pratiklerin Önemi:

Yapılaşma teorisinde, gündelik hayattaki pratiklerin toplumsal yapıları yeniden ürettiğine vurgu yapılır. Bireylerin rutin davranışları, toplumsal yapıları hem sürdürür hem de dönüştürür. Bu bağlamda, bireylerin eylemleri, yapılar üzerindeki etkilerini anlamak için kritik bir öneme sahiptir.

5.2.3. Giddens'in Teorik Eleştirileri

5.2.3.1. Birey ve Toplum Arasındaki Gerilim

Parsons'ın teorisi, birey ve toplum arasındaki ilişkiyi açıklamada kapsamlı bir çerçeve sunmayı amaçlar. Ancak bireyin toplumsal normlara uyum süreci ile bireysel özgürlüğü arasındaki gerilim, Parsons'ın iradecilik anlayışında yeterince net bir şekilde ele alınmamıştır (Giddens, 1979, s. 78).

Özellikle bireylerin ne ölçüde özgür iradeye sahip oldukları ve bu iradenin toplumsal yapılar üzerindeki etkisi, eleştirilerin odak noktası olmuştur. Parsons'ın bireyin toplumsal düzenin yeniden üretimindeki aktif rolünü vurgulaması, toplumsal normların birey üzerindeki belirleyici etkisini göz ardı ettiği yönünde eleştiriler almıştır.

Bu noktada sembolik etkileşimcilik ve fenomenolojik sosyoloji, Parsons'ın yaklaşımını tamamlayıcı bir perspektif sunar. Örneğin, Mead'ın bireylerin toplumsal roller

üzerinden kimlik geliştirdiğini savunan görüşü, birey ve toplum arasındaki dinamik etkileşimi daha derinlemesine ele alır.

Parsons'ın modelinde ise birey, toplumsal yapının bir işlevsel unsuru olarak ele alınır ve bu durum bireyin yaratıcı potansiyelini yeterince yansıtamaz.

5.2.3.2. Normatif Yapıların Hâkimiyeti

Parsons'ın teorisinde normatif yapıların birey davranışları üzerindeki etkisi merkezi bir rol oynar. Ancak bu vurgu, bireylerin yenilik ve değişim getirme kapasitesini yeterince açıklayamaz (Alexander, 1983, s. 44). Normatif sistemlerin bireyler üzerindeki etkisinin bu denli baskın bir şekilde ele alınması, toplumsal değişim dinamiklerinin nasıl ortaya çıktığını anlamayı zorlaştırır.

Özellikle eleştirel teori ve post-yapısalcı yaklaşımlar, Parsons'ın normatifiğe yaptığı aşırı vurguya karşı çıkarak, toplumsal yapıların bireyler tarafından sürekli olarak yeniden müzakere edildiğini savunur.

Habermas'ın iletişimsel eylem teorisi, bireylerin normatif yapılara eleştirel bir şekilde yaklaşabileceğini ve toplumsal değişimi tetikleyebileceğini ileri sürerek, Parsons'ın bu noktadaki eksikliklerini giderme çabası sunar.

5.2.3.3. İnsan Doğasına Dair Sınırlı Perspektif

Parsons'ın teorisi, bireylerin rasyonel ve toplumsal düzeni sürdürmeye yönelik davranışlarını önceliklendirir. Ancak bireylerin irrasyonel, duygusal ve çatışmacı yönlerini yeterince ele almaması, insan doğasının daha bütünsel bir şekilde incelenmesine engel teşkil eder. Freud'un bireylerin bilinçdışı dürtülerinin toplumsal davranışları üzerindeki etkisini vurgulayan psikoanalitik yaklaşımı, Parsons'ın bu konudaki eksikliğini tamamlayıcı bir perspektif sunar.

Dahası, çatışma teorisi bağlamında Coser ve Dahrendorf gibi düşünürler, toplumsal çatışmanın bireylerin ve grupların davranışlarını anlamada önemli bir faktör olduğunu savunarak Parsons'ın işlevsel denge odaklı yaklaşımını eleştirir. Toplumsal düzenin yanı sıra, çatışmanın toplumsal yapıları nasıl dönüştürdüğü sorusu, Parsons'ın teorisinin eksik bıraktığı önemli bir boyuttur.

5.2.3.4. Toplumsal Değişim ve Yeniliklerin Açıklanmasındaki Eksiklik

Parsons'ın teorisi, toplumsal sistemlerin denge ve uyum içinde işlediği varsayımına dayanır. Ancak bu varsayım, toplumsal değişim süreçlerini ve bireylerin bu değişimdeki rollerini açıklamada sınırlı kalır. Özellikle sosyal hareketler, devrimler ve toplumsal

dönüşümler gibi dinamik süreçler, Parsons'ın teorik çerçevesi içinde yeterince ele alınmamıştır.

Modernleşme teorileri bağlamında Parsons'ın katkıları önemli olsa da bu teoriler toplumsal yenilik ve direniş hareketlerini açıklamada yetersiz kalmaktadır. Örneğin, Alain Touraine'in sosyal hareket teorisi, bireylerin toplumsal yapılar üzerindeki dönüştürücü etkisini daha detaylı bir şekilde ele alarak Parsons'ın yaklaşımını tamamlayıcı bir perspektif sunar.

5.2.3.5. Kültürel Çeşitliliğin Yetersiz İncelenmesi

Parsons, toplumsal sistemlerin evrensel özelliklerini vurgularken, kültürel farklılıkları ve bağlamsal çeşitliliği yeterince ele almamıştır. Bu durum, farklı kültürlerin toplumsal yapılar üzerindeki etkisini anlamayı zorlaştırır. Örneğin, küreselleşme süreçleri ve yerel toplulukların etkileşimleri, Parsons'ın genelleştirici yaklaşımında yeterince temsil edilmez.

Clifford Geertz'in yorumlayıcı antropolojisi, kültürel bağlamların toplumsal sistemler üzerindeki etkisini vurgulayarak Parsons'ın eksik kaldığı noktaları tamamlar. Geertz'in kültürel semboller ve anlam sistemleri üzerine yaptığı çalışmalar, toplumsal dinamiklerin bağlamına dair daha derinlemesine bir anlayış sunar.

5.3. Giddens'in Metodolojik Eleştirileri

5.3.1. Soyutlama Seviyesi

Parsons'ın iradecilik anlayışı, çok yüksek bir soyutlama düzeyine sahiptir. Bu durum, teorisinin ampirik olarak test edilmesini zorlaştırmış ve eleştirilere yol açmıştır (Habermas, 1987, s. 125). Parsons'ın teorik modeli, bireylerin günlük hayattaki somut deneyimlerini açıklamakta yetersiz kalmaktadır.

Parsons'ın teorisinin soyut yapısı, sosyal bilimlerdeki genelleme ve indirgeme sorunlarına işaret eder. Sosyolojik teori ile ampirik araştırma arasındaki bu mesafe, eleştirilerin temel noktalarından biridir.

Özellikle post modern sosyoloji, bu tür soyutlamaların bireylerin öznel deneyimlerini yeterince kapsayamadığını savunarak, Parsons'ın yaklaşımını eleştirir.

Parsons, toplumsal sistemlerin işlevsel olarak dengede kalmaya çalıştığını ileri sürer. Ancak bu görüş, toplumsal değişim süreçlerini yeterince açıklayamadığı gerekçesiyle eleştirilmiştir.

Toplumun işlevsel dengesi varsayımı, bireylerin ve grupların bilinçli eylemleriyle çelişebilir (Bauman, 1992, s. 102).

Fonksiyonalizmin deterministik yapısı, bireylerin bilinçli eylemlerinin ve toplumsal yapıya müdahale kapasitesinin yeterince açıklanmadığı bir eksiklik olarak değerlendirilmiştir. Bu eleştiriler, özellikle toplumsal hareketler ve devrimler gibi değişim dinamiklerinin nasıl açıklanabileceği sorusunu gündeme getirir.

5.3.2. Ampirik Geçerlilik Sorunu

Parsons'ın teorilerinin ampirik uygulanabilirliği konusundaki sınırlamalar, onun teorisinin somut vakalar üzerinde test edilmesini engellemiştir. Örneğin, Parsons'ın toplumsal sistemlerin uyum ve dengeyi sürdürmeye yönelik işlevsel analizleri, kriz veya kaos durumlarını açıklamakta zorlanmaktadır.

Ayrıca, bireylerin toplumsal sistemlere etkisi çoğu kez indirgenmiş bir düzeyde ele alınmış, bu da eleştirel perspektiflerin geliştirilmesine zemin hazırlamıştır.

Ampirik geçerlilik konusundaki bu eleştiriler, Parsons'ın teorisinin toplumsal gerçeklikten kopuk olduğu iddialarını güçlendirmiştir. Özellikle modern sosyolojideki karmaşık yapıların açıklanmasında kullanılan daha esnek ve bağlamsal yöntemler, Parsons'ın yaklaşımının eksik yönlerini tamamlayıcı bir araç olarak ortaya çıkmaktadır.

5.3.3. Bireysel ve Toplumsal Düzeylerin Yetersiz Entegrasyonu

Parsons, bireylerin toplumsal sistemlere olan etkisini vurgulasa da bireysel düzey ile toplumsal yapı düzeyini yeterince entegre edememiştir. Bu eksiklik, bireysel ajansın nasıl toplumsal yapılarla ilişkili olarak işlediğine dair kapsamlı bir açıklama sunamamasına yol açmıştır. Giddens'in yapılaşma teorisi bu noktada Parsons'a eleştirel bir yanıt sunarak, bireylerin hem yapıları yeniden üreten hem de dönüştüren aktif özneler olduğunu savunmuştur.

Parsons'ın iradecilik anlayışına yönelik eleştiriler, alternatif teorilerin geliştirilmesine katkı sağlamıştır. Örneğin, Anthony Giddens'in yapılaşma teorisi, bireylerin toplumsal yapıları hem yeniden üreten hem de dönüştürebilen aktif özneler olduğunu vurgulamaktadır (Giddens, 1984).

Benzer şekilde, Jürgen Habermas'ın iletişimsel eylem teorisi, toplumsal etkileşimlerin rasyonel tartışma ve uzlaşma temelinde şekillendiğini savunarak, Parsons'ın normatif vurgusuna eleştirel bir alternatif sunmuştur.

Ek olarak, Michael Foucault'nun iktidar ve bilgi kavramlarına dayalı yaklaşımı, toplumsal yapıların bireyler üzerindeki etkisini eleştirerek, Parsons'ın teorisinin normatif boyutunu sorgulamaya açar. Foucault'nun görüşleri, bireylerin özgür iradesinin toplumsal iktidar yapıları çerçevesinde nasıl sınırlandığını anlamamıza katkı sağlar.

Parsons'ın iradecilik anlayışı, sosyoloji alanında çeşitli tartışmalara yol açmış ve alanın gelişiminde önemli bir rol oynamıştır. Ancak teorisinin birey ve toplumsal yapı arasındaki dinamikleri yeterince kapsayamadığı, normatif vurgusunun aşırı olduğu ve ampirik uygulanabilirlik açısından sınırlı kaldığı eleştirileri haklılık payı taşımaktadır.

Bu eleştiriler, sosyolojinin birey ve toplum arasındaki ilişkileri daha kapsamlı çözümlemesini sağlayacak çerçeveler geliştirilmesine yol açmıştır.

5.4. Giddens'in İradecilik Eleştirisine Kant Perspektifinden Bakış

Toplum bilimlerinin temel meselelerinden biri, birey ile toplum arasındaki ilişkiyi anlamak ve açıklamaktır. Anthony Giddens ve Immanuel Kant, bu bağlamda, birey ve toplumsal yapı arasındaki ilişkinin dinamiklerini çözümlemek için farklı perspektifler sunmuşlardır. Talcott Parsons'ın iradecilik anlayışı üzerinden geliştirilen eleştiriler, bireyin toplumsal yapılarla ilişkisine dair derinlemesine analizler sunar.

5.4.1. Kant'ın Düşünceleri Ekseninde İradecilik Eleştirileri

- Ahlaki Özerklik:

Kant'a göre, bireyler ahlaki kararlarını, toplumsal normlara körü körüne uymak yerine, akıl yoluyla evrensel ahlak yasalarını belirleyerek vermelidir. Bu durum, bireyin toplumsal yapılarla ilişkisini pasif bir bağımlılık olarak değil, bilinçli ve özerk bir katılım olarak görmeyi gerektirir.

- Kategorik İmperatif:

Kant'ın kategorik imperatifi, bireyin eylemlerini evrensel bir yasaya dönüştürülebilecek şekilde düzenlemesini şart koşar. Bu bakış açısı, bireyin ahlaki sorumluluğunu toplumsal yapının ötesine taşır. Toplumsal normlar bireyin davranışlarını etkileyebilir, ancak bu normlar ahlaki değerlerle çelişiyorsa, bireyin ahlaki özerkliği önceliklidir.

- Ahlaki Evrensellik ve Bireysel Eylem:

Kant, bireyin eylemlerinin evrensel bir bağlama oturtulmasını savunur. Bu yaklaşım, bireylerin yalnızca toplumsal düzenin birer parçası olmadığını, aynı zamanda bu düzeni ahlaki bir temelde sorgulama ve dönüştürme gücüne sahip olduğunu gösterir.

Anthony Giddens ve Immanuel Kant, birey ve toplumsal yapı arasındaki ilişkiye dair farklı ama tamamlayıcı bakış açıları sunarlar.

Giddens, bireyin toplumsal yapılarla olan etkileşiminde aktif bir rol oynadığını vurgularken, Kant bireyin ahlaki sorumluluğuna ve özerkliğine odaklanır.

- Dinamik Yapı – Evrensel Ahlak:

Giddens'in yapılaşma teorisi, toplumsal yapının sürekli değişim içinde olduğunu savunurken, Kant'ın ahlak felsefesi bireyin değişmez evrensel ahlak yasalarına bağlı olması gerektiğini öne sürer.

Bu iki yaklaşım, birey ve toplumsal yapı arasındaki ilişkiyi anlamak için farklı ama birbiriyle örtüşen boyutlar sunar.

- Bireyin Rolü:

Giddens'a göre birey, toplumsal yapıyı yeniden üreten ve dönüştüren bir aktördür. Kant ise bireyi, ahlaki özerkliğini kullanarak evrensel ahlak yasalarına uygun eylemlerde bulunması gereken bir varlık olarak görür. Bu durum, bireyin toplumsal bağlamdaki rolüne dair iki farklı perspektif sunar.

- Toplumsal Normlar ve Ahlaki İlkeler:

Giddens, toplumsal normların bireylerin davranışlarını şekillendirdiğini kabul ederken, Kant bu normların ahlaki değerlerle uyumlu olup olmadığını sorgular. Bu, bireyin toplumsal yapılarla olan ilişkisine dair eleştirel bir boyut ekler.

Giddens ve Kant'ın birey ve toplumsal yapı arasındaki ilişkiye dair yaklaşımları, bu dinamiği anlamak için farklı bakış açıları sunar. Giddens, bireylerin toplumsal yapıları dönüştürme kapasitesine vurgu yaparken, Kant bireylerin evrensel ahlak yasalarına uygun hareket etmeleri gerektiğini savunur. Her iki yaklaşım da birey ve toplum arasındaki ilişkiyi daha derinlemesine anlamamıza katkı sağlar.

5.5. Aydınlanma Ekseninde Yöneltilen Eleştiriler

Avrupa merkezli yaşanan Rönesans ve Reform hareketleri ile birlikte Orta Çağ döneminde din ile toplumun bütünleşik yapısı giderek seküler bir hal almıştır. Artık dinin bulunduğu pozisyon el değiştirmiş ve sekülerizm odaklı entelektüel disiplinler kendisine alan bulmaya başlamıştır.

Toplumun eğitim kavramı ve olgusuyla tanışması da yine bu entelektüel disiplinlerin toplumla tanıştıran unsurların başında gelmektedir. Bu entelektüel disiplinler kurumsallaşma yoluna girmiştir ki böylece Orta Çağ'da dinin bulunduğu yeri almıştır. Modern dönem diye adlandırılan dönemde ilk olarak felsefe kendine yer bulmuş ilerleyen zamanlarda o da yerini pozitif bilime bırakmıştır.

Toplum içerisindeki sosyalleşme süreci aile kavramı/kurumu içerisinde kazanılmaktan ziyade eğitim ve eğitim sistemi aracılığıyla işlevsel hale getirildiği için modern

dönemin toplumları içerisinde emek faktörünü icra eden aile kavramı/kurumu yerine eğitim sistemi olmuştur ki bu durum nihayetinde toplumsal tabakalaşma sistemini de kökünden değiştirmiş akrabalık ilişkileri denklemden çıkarılıp yerine eğitim sistemi getirilmiştir (Parsons, 1971, s. 99–101).

Parsons’a göre erken modern dönemi şekillendiren iki önemli devrim gerçekleşmiştir; sanayi devrimi ve demokratik devrim (Parsons, 1971, s. 101). Bunlardan sanayi devrimi ekonomi ve politikayı iki bağımsız olgu haline getirerek birbirinden ayırırken; demokratik devrim ise halkın belli fikirler çerçevesinde birleşmesiyle oluşan cemiyet topluluğunu politika ve politik alandan ayırarak iki bağımsız olgu haline getirmiştir. Sanayi devriminin en büyük çıktısı olarak kabul edilen sonuç Merkantalist anlayışın ekonomide terk edilmesi ve yerine Kapitalist anlayışın gelmesi olmuştur.

Merkantalist yapıdan Kapital yapıya geçilmesiyle artık ekonomideki devlet etkisi ve müdahale gücü azalmış böylelikle politikanın ekonomi üzerindeki etkinlik derecesi giderek azalmıştır.

Sanayi Devrimi ile birlikte yaşanan kayda değer önemli bir gelişme de bu devrimin hane halkı – aile – kurumu üzerindeki etkisidir ki sanayi devrimiyle birlikte hane halkı – aile – üretici yegâne birim olma statüsünü kaybetmiş ve bu statü yavaş yavaş uzman ve kurumsal olan şirketlere doğru yönelim göstermiştir (Parsons, 1969, s. 161).

Parsons’ın yaşadığı süre içerisinde gerçekleşen Keynesyen Devrim konusunda düşünür görüş belirtmekten kaçınmıştır. Burada şunu ifade etmekte fayda var döngüsel teorilerin salt ilerlemeci tezlere karşı üstün olduğunu ifade eden bir düşünürün bu noktada görüş belirtmemesi ve herhangi bir yorumdan kaçınması ilginçtir (Devrim, 2020, s. 232). Daha da ilginç ise Parsons’ın bu konu için yapmış olduğu tek yorumdur ki o da burada devlete hak vererek devletin iktisadi ve ekonomik işlevini artırmak adına yaptığı geçici süreli bir önlem şeklinde yaptığı açıklamadır (Parsons, 1964, s. 418-419).

Parsons, bütünleştirici nitelikteki alt sistemleri – cemiyet topluluğunu – direkt olarak kamı kelimesi ile ilişkilendirmiştir (Parsons, 1969, s. 209). Buradaki anahtar rol hane halkına verilmiştir; ekonominin alt sisteminde yer alan ve ekonomik aktörler içerisindeki en küçük topluluk olan hane halkı iş gücü sunumunun sonucunda mal – para – değişimi ilişkisi içerisinde kendine yer bulur.

Ayrıca kamusal alan içerisinde de varlık gösteren hane halkı bu alanda da etkinliğini ortaya koyar ve politika alt sistemiyle elde ettiği politik destek ile beraber lider konumuna yükselir (Parsons, 1969, s. 209; Parsons ve Smelser, 2005, s. 68).

Hane halkı kamusal alan içerisinde çok özel ve ayrıcalıklı bir alandır. Nitekim bu konuda Habermas özellikle kamusal alandaki aktörlerin hane halkı özel alanından farklı olarak aynı zamanda politik alanda da etkin olarak rol aldıklarını söyler (Habermas, 2017, s. 124).

Hane halkı bir alt sistem olarak politika alt sistemi ve politik bağıllık ilişkisi içerisinde politik güçten yararlanırken (Parsons ve Smelser, 2005, s. 68–69) Habermas açısından bu durum hane halkının oy kullanma gücü politik destek olarak okunabilirken aynı hane halkı aynı zamanda kamu düzeyinde argümanlar üretme kabiliyetine ve yetkinliğine sahiptir. Parsons yine buna benzer bir düşünce ağı kurarak konuyu daha da geniş bir bağlamda ele alır.

Ona göre kamuoyu olarak adlandırılan olgu sadece politik alanla sınırlı değil herhangi bir örgütlenme üzerinde de denetim gücüne sahip olan bir olgudur. Nitekim bireyler nasıl norm ve yasalara göre hareket etmek zorunda iseler örgütler için de aynı şey geçerlidir (Parsons, 1967, s. 64–65).

Eğitim konusunda yaşanan devrimsel süreç hakkında da Parsons hem demokratik hem sanayi devriminin cemiyet toplulukları ile kalıp korunumu sistemi arasında bir ayrışmaya neden olduğunu ileri sürer (Parsons, 1971, s. 101). Çünkü düşünür açısından yaşanan bu ayrıştırma sonucunda gerek cemiyet toplulukları gerek normatif olarak kurgulanan düzen ile ilgili tanımlar dini bir içerikten güç almıyorlar ya da doğru bir ifadeyle dini bir temel üzerine oturtulmuyor oluşu seküler yaklaşımların bütünleştirici bir yaklaşım konusundaki önemini de yadsınmıyor (Parsons ve Clark, 1966, s. 710).

Parsons ve Habermas'ın düşünce dünyası birbirine benzer özellikler taşımaktadır ki bu benzerlik kamusal alan çalışmalarında da karşımıza çıkar. Vatandaşlık tanımlaması yapan Parsons, buradaki çıkış noktasına seçim bürosu ile devletin varlığı ve cemiyet topluluğunun varlığını almıştır ve bu ikisi birbirinden ayrılarak seçim büroları kendilerini anayasal düzenin içerisinde devlet gücüne kaynaklık eden bir pozisyonda görmüşlerdir.

Bu kurumlar kolektif bir şekilde karar alabilmenin ve alınan kararların uygulanmasını sağlayan – denetleyen – özelliklere sahip olması liderlik konusundaki işlevinin de kaynağını oluşturma gücüne sahiplerdir (Parsons, 1971, s. 102).

Siyasi parti olgusu da tam burada devreye girmekte ve seçim dönemlerindeki çıkar gruplarıyla karar verme süreçleri arasında devletin liderliği konularında aracı görevi üstlenen olgu olarak karşımıza çıkar. Sonuç itibarıyla cemiyet topluluğu politika alt sisteminden ayrılmış olduğu kadar ona bağımlı bir şekildedir (Parsons ve Clark, 1966, s. 710).

Habermas'ın Parsons'a yaklaşımı da oldukça yapıcı ve ilgi çekicidir; o, Parsons modernite teorisi için yaptığı eleştiride Kant'ın fikirleri ve işlevcilik kavramlarını bir araya getirmesinin yanı sıra rasyonelleşme konusunda da Weber'in izinden gittiğine ve ona sıkı bir şekilde bağlandığına dikkat çeker (Habermas, 2001a, s. 731 – 735).

Özellikle burada Parsons'ın kurgulamış olduğu eylem çerçevesi herhangi bir toplum ve onunla ilgili kavramları yapılaştırmadığı için yaşam evrenini de rasyonelleştirici bir sistem kurgulama çabasına girmediğini ve sistemleri karmaşık bir yapıya dönüştürerek zıt görüngüler ortaya çıkardığı şekliyle algılamak mümkün değildir.

Aksine Parsons bu zıt gibi algılanan görüngüleri özdeş görüngüler olarak kabul eder ve sistemin yaşam evrenini kolonize etme durumlarından hiç bahsetmez. O, sistemi ayırmaya karşı bir tutum içerisinde girdi – çıktı analizlerinin sorunsuza yakın bir işleyiş gösterdiğini iki görüngü arasındaki uyumun da neredeyse sorunsuz bir şekilde işlediğini ifade eder.

Habermas'ın iktisadi olay ve olguları sistemsel olarak bakışını tek bir cümle özetleyebilir; iktisadi sistemler bütünüyle takas ilişkileri ve sistemi üzerine kurulmuş bir sistemdir (Habermas, 2001a, s. 702–703).

Habermas bunun üzerinden konuyu sosyolojik bir sorgulama düzlemine çeker ve iktisat biliminde olduğu gibi başka toplumsal alt sistemler içerisinde de takas ilişkileri ve sistemi etkin midir? sorusunu sorar.

İşin özünde Parsons'ın da belirttiği temel bir soru vardır: Para ve para ile ilgili olgular toplumsal sistemin içerisinde geçerli midir? Bu sorunun cevabı Parsons açısından cevap evettir ve ona göre para ve para ile ilgili diğer tüm olgular/ilkeler özel bir dil sistemini oluşturur (Parsons, 1963b, s. 39; 1969, s. 313); fakat aynı sorunun cevabı Habermas için hayırdır ve Parsons'ın ortaya attığı para – dil analojisine karşı çıkar.

Onun karşı çıktığı şeylerin başında her ne kadar dil, paraya benzer şekilde simgesel olarak bilgi aktarımında kullanılır fakat burada dikkat edilmesi gereken nokta dilin aktardığı şey simgesel anlamda bilgi değildir.

Para bilgiyi taşımaz sadece eşgüdümlü bir başarı açısından dilin yerine ikame edilir çünkü paranın amaç olarak varlığı iki tarafı da olumlu bir tutum sergilemek üzere ikna etmekten başka bir şey değildir. Dil ise bu noktaya herhangi bir kimseden ya da nesneden onay ihtiyacı duymaz, dilin kendisi onay için yeterlidir para için ise aynı şeyi söylemek zordur; para sözleşmeler ve mülkiyetleşme yoluyla kurumsal bir yapıya bürünmek zorundadır.

Yaşam evrenine dili entegre ettiğimizde bir huzursuzluk ya da güvensizlik oluşmaz ama parayı entegre ettiğimizde huzursuzluk ve güvensizliği ortadan kaldırmak adına

sözleşmeye ve mülkiyetleştirmeye ihtiyaç vardır. Buna rağmen onay işleminin mutlak güvenle herhangi bir ilişki içerisinde girmesine gerek yoktur (Habermas, 2001a, s. 712-713).

Parsons konuya açıklık getirirken tıpkı mensubu olduğumuz ülkeden çıktığımızda gittiğimiz ülkenin para birimini kullanmamız gerektiği gibi yine oranın dilini de kullanmamız gerektiğini ifade ederek bunun bir zorunluluk olduğunu söyler (Parsons, vd., 1961b, s. 972).

Bu açıklamanın ardından Habermas güç – para analojisini sorgular ve şu sonuca varır; para genelleştirilmiş değer yargıları içerisinde fayda odaklı bir araç iken güç kazanımında da etken bir üstlenerek amaca götürür.

Böylelikle güç sahibi sahip olduğu bu güçle karşı tarafa itaat güvencesi sağlamış olur yani karşı tarafın itaatini güvence altına almış olur. Artık karşı tarafın iş birliğine hazır olup olmaması önemli değildir çünkü para olgusunu burada gönüllük ilkesini egale etmiş olur.

Çünkü artık para sahibi yani güce sahip olan taraf verdiği kararla başarıyı elde etmiş ve rasyonel bir davranış sergilemiş olur ki Parsons burada başarıyı müstakil olarak ele almaz onun yanına egemenlik kavramını ekleyerek konunun bağlamını genişletir.

Ona göre artık güç sahibinin ulaştığı başarı bir rasyonel ölçüt haline gelmiştir. Tabi ki itaat olgusu takas olgusunda olduğu gibi mutlak bir olgu değildir; fiyat olgusu otoriteden daha fazla kesinlik ifade etmektedir ve paranın dolaşıma girmesinde olduğu gibi gücün hemen dolaşıma girmesi anlamına gelmemektedir.

Tarihsel serencam içerisinde gerçekleşen iktisadi olayları değerlendirdiğimizde de alt sistem niteliği kazanmadan önce paranın dolaşıma girme durumu karşımıza çıkar güç olgusu ve onun dolaşıma girmesi yalnızca modern devletlerin oluşmasıyla birlikte hayatımıza girmiştir.

Güç olgusunun etkili bir araç olarak kullanılabilmesinin sebebi gücün azınlığın elinde bulunmamasıyla yakından ilişkilidir. Başka bir farkı da şöyle ifade edebiliriz; güç olgusunun zenginlik ile para ilişkisinden ziyade güce sahip birey ile güç olgusunun kendisi arasındaki ilişkinin daha da güçlü bir şekilde kurulmuş olmasıdır.

Öncelikle güç stoklanabilir olmaması ama paranın stok özelliğinin olması da dikkate değerdir. İkinci olarak güç, net bir hesaplanabilir bir olgu değildir ama para net olarak hesaplanabilir.

Üçüncü olarak paranın kredi kullanılması sistemde var ve bu işleri karmaşıktırıyororsa gücün de olduğundan fazla olması ya da kullanılması güç karşıtı

oluşumların önünü açar; güç olgusunu kalıcı hale getirmek parayla karşılaştırıldığında örgütlenme zorunluluğu vardır.

Paranın meşrulaştırıldığı düzen daha kolayken güç olgusunun durumu daha karmaşıktır. Güç, meşrulaştırması için gereksinim duyar ve bunun nedeni ise takas gerçekleştiğinde haksızlık olmamasıdır.

Güce bağımlı konumda olan taraf için güce sahip olanla ilişkisinde yapısal manada bir haksızlık durumu ortaya çıkarır. Çünkü güç sahibi itaat etmeyi reddedenlere fiziki, ekonomik ya da psikolojik olarak zarar verme eğiliminde olabilir ve güce sahip olanın ulaşmak istediği kolektif şekilde kurguladığı amaçlara ulaşabilmesi için bağımlı olan tarafın onay ya da reddine bağlıdır.

Meşrulaştırma işlemi nihayetinde takasla olan ilişkisini kendi kendine oluşan denge durumunu güç ilişkisiyle pekiştirilmiş olmaktadır (Habermas, 2001a, s. 715-9). Bu konuda Habermas, değer bağılıkları ve etki kavramları müstakil olarak ele alınabilirliği olmasına karşın güç ile para hiçbir şekilde aynı kategoride bulunamazlar. Ölçmek, elden çıkarmak ya da stoklamak güç için mümkün değildir ve bu para için nispeten daha kolaydır. Tüm bunlar etki durumuyla değerlendirildiğinde çeşitli birçok durumla ve bireyin içinde bulunduğu durumlarla yakından ilişkidir (Habermas, 2001a, s. 721-3)

Coleman, Parsons'ın, ortak hedefleri paylaşan ve paylaşmayan ego-alter ilişkilerindeki farklılıkları vurguladığını ifade ederek: Ego'nun etkisi, alter'in ona duyduğu güvene bağlıdır, ancak bu tek faktör değildir der (Coleman, 1963, s. 69-70). Alter de ego'nun eylemleri kendi çıkarlarına hizmet etmiyorsa, yaptırım uygulayabilir.

Bu durum, ego'nun sorumsuz davranışlarının sonuçlarına karşı alter'in etkisiz kalabileceği senaryoları da düşündürür. Ego, kendi etkisinin farkında olmasına rağmen, bazen sorumlu davranmayı seçebilir.

Parsons ise bu konuda Coleman'ın simgesel ve reel varlıklar arasında ayrım yapmadığını eleştirir. Alter'in ego'yu tehdit etmesi, etkinin simgesel bir araç olarak kullanımına örnek değildir.

Burada asıl mesele, karşılıklı reel değişimlerin güvencesidir. Alter'in ego'yu tehdit etme ihtiyacı, güven eksikliğinin bir göstergesidir. Güven olmadan, etkiden söz etmek mümkün değildir (Parsons, 1963c, s. 89).

Coleman ayrıca Parsons'ı mutemet etki ve politik etki konusunda yaptığı ayrım üzerinden de eleştirir. Politik kararlar, genellikle kıt kaynakların dağıtımıyla ilgilidir. Lobcilik faaliyetleri ve baskı gruplarının kurgulanışı kaynak dağılımına yöneliktir. Farklı amaçlara

sahip gruplar, politika yapıcılar üzerinde yaptırım gücüyle etkili olmaya çalışır. Parsons bu eleştirilere dolaylı bir yanıt verir.

Üniversite ve kilise gibi kurumlar, büyük servetlere sahip olmasalar da yüksek etkiye sahiptir. Bu, toplumun ekonomik verimlilikten başka değerlere önem verdiğini gösterir. Parsons'a göre, etkinin en önemli sonucu, ahlaki liderlerin bireylerin görüşlerini değiştirebilmesidir (Parsons, 1969, s. 436-7).

Görüşlerdeki değişim, toplumsal bütünleşme analizi için yetersizdir. Bu nedenle, etki teorisinde odak, dayanışma ilişkilerindeki değişim olmalıdır. İkna kavramı da sorunludur, çünkü sosyal yaşamda aktörler birçok faktörle ikna edilebilir. İkna, çok boyutlu bir süreç olduğundan, bütünleşmeci ilişkilere odaklanmak zordur.

Parsons'ın kurguladığı olduğu 'etki teorisi' ile 'medikal meslekler' arasında kurduğu bağlantı da tartışma konusu olmuştur. Doktor-hasta ilişkisindeki bilgi asimetrisi, etkinin kaynağı olarak görülür. Ancak, etki ile bilgi arasında zorunlu bir bağ yoktur. Bilgisizlik, aktörlerin etkisini her zaman zayıflatmaz. Son olarak, etki ve para arasındaki analoji daha keskin bir şekilde kurulmalıdır.

5.6. Eleştirilerin Parsons'ın İradecilik Anlayışına Etkisi

Parsons'ın iradecilik anlayışına yönelik eleştiriler, sosyolojide birey-toplum ilişkisini anlamak için farklı bakış açıları sunar. Yapısal determinizm, çatışma teorisi ve mikro sosyolojik yaklaşımlar, bireyin toplumsal yapı ile etkileşiminde farklı unsurlara odaklanarak Parsons'ın teorisinin sınırlılıklarını ortaya koyar.

Ancak, bu eleştiriler aynı zamanda Parsons'ın teorisinin, birey-toplum ilişkisinde dinamik bir çerçeve sunduğunu da vurgular. Eleştiriler, Parsons'ın teorisinin, toplumsal yapının birey üzerindeki etkilerini anlamada yetersiz kalmasına rağmen, bireyin toplumsal sisteme katılımını ve bu sistemle uyumunu açıklamada önemli bir çerçeve sunduğunu göstermektedir.

Sonuç olarak, Parsons'ın iradecilik anlayışı, birey-toplum ilişkisini anlamada önemli bir yaklaşım sunar, ancak eleştiriler ışığında bu anlayışın bireylerin toplumsal yapıya karşı geliştirdikleri direnci ve yaratıcı eylemleri açıklamada eksiklikler barındırdığı söylenebilir.

Bu eksikliklere rağmen, Parsons'ın iradecilik anlayışı, bireylerin toplumsal yapıya entegre olurken aynı zamanda kendi özerkliklerini koruyabilecekleri bir model sunar ve bu model, sosyolojide bireyin toplum içindeki konumunu anlamak için hâlâ değerli bir katkı sağlar.

Ayrıca Parsons'ın ampirik bir faydanın olup olmadığı konusunda AGIL şeması diğer düşünürler tarafından oldukça sert bir şekilde eleştirilmiştir. Bu eleştirilerin ortak noktası olarak gösterilen kısım bahsi geçen AGIL şemasının genel anlamda ampirik bir fayda sağlamadığı yönündedir. Burada dikkat çekilmesi gereken bir diğer husus AGIL şemasının temelini Parsons'ın tek başına oluşturmamasıdır. Bahsi geçen şemanın temeli Bales tarafından geliştirilmiş ve bunun üzerine Parsons düşüncelerinin bina etmiştir.

Bales bu şemayı kurgularken mikro ölçekli bir ampirik düzen ve çalışma yapmış ve böylelikle şema oluşmuştur (Devrim, 2020, s. 225). Parsons, Bales'ın bu mikro ölçekli çalışmasını ele alarak onu makro ölçeğe genişletmiş, sosyolojik etmenleri eklemiş ve bunun üzerine AGIL şemasını kurgulamıştır.

Burada yapılacak olan eleştirilerinde farkında olan Parsons, bu konuya makro ölçekteki sistemlerle ilişkisi olmayan ve yalıtılan mikro ölçekte bir grup üzerinde yapılan bu çalışmanın gerçeklikle çok örtüşmeyeceğini de ifade eder (Parsons, 1953, s. 191).

Fakat mikro ölçekte oluşturulan bir çalışma grubunun da özgün dinamiklere sahip olduğunu ya da olabileceğini ifade eden düşünür bunu dikkate alınması gerektiğini ileri sürer. Ne var ki Bales tarafında ortaya atılan ilk sistem olgusunun seçildiği grup da yine eleştirilerin odağı olmuştur.

Mikro grubu oluşturan üyeler öncelikle Harvard mezunudur ve orta ya da üst düzey sınıfın Protestan beyaz ırk erkeklerinden oluşmuştur. Ampirik açıdan çalışma yeterince heterojen değildir. Eğer ki bu çalışma için daha heterojen bir mikro ölçekli grup tercih edilmiş olsaydı çalışma ampirik açıdan yeterli bir düzleme oturtulabilirdi (Wallace ve Wolf, 2015, s. 68- 69).

Başka bir düşünür bahsi geçen şemanın tamamen sorunlu bir içeriğe sahip olduğunu ifade ederken hem Bales'ın çalışmalarının hem de Parsons'ın çalışmalarının sorunlar barındırdığını ifade eder.

Öncelikle Bales'ın çalışması tam anlamıyla ampirik nitelikler taşımamaktadır ki Parsons'ın da onun ampirik çalışma olarak kullandığı setlerin üzerine kendi şemasını kurgulamıştır.

Ayrıca Bales'ın yapmış olduğu sınıflandırmada da bazı sıkıntılar mevcuttur; özellikle eylem sınıflandırması yaparken bizatihi eylemi değil eylem olgularının iletişimsel özelliklerini referans almıştır. Çalışmada maddi olarak çalışan bir uyumsallık işlevi de mevcut değildir.

Sonuç itibariyle dar bir etnik özellik taşıyan grup üzerinde yapılan bu sistem kurgulaması büyük oranda sorunludur (Alexander 1983, s. 164-165). Alexander'ın üzerine yoğunlaştığı sorunların genel çerçevesi çalışmanın ampirik olması üzerinedir.

Ona göre Parsons'ın The Structure eserinde de göze çarpan bir ikilem mevcuttur: Parsons kurgulamış olduğu teorik alt yapıyla birlikte ampirik görünüşte zıt bir düzlemde ele alınmış olsa da mantık çerçevesinde ikisi de aynı görüş üzerine kurgulanır ki bu da büyük bir sorun demektir. Teorinin olgularla olan ilişkisinde de Parsons, karşılıklı olarak bir bağımlılık ilişkisi oluşturmuştur; burada kurulan ilişkinin odak noktası pozitivist şekilde oluşturulmuştur.

O, pozitivist yaklaşımdan tamamen kurtulması gerektiğini biliyordu fakat terk edemedi. Ampirik olarak elde edilen bulguların çerçevesinde elde edilen sonuçlarda teorik yaklaşımlar doğası gereği değişmek durumundaydı ki Parsons bunu kabul etmek yerine Avrupalı birçok düşünürün ampirizm konusunda bileşik teorilerin ampirik geçerliliğinin ve kanıtlanabilirliğinin olduğunu söyledi. Burada şunu belirtmek zorunluluk halini almıştır; Parsons, hiçbir zaman dolaysız bir şekilde ve spesifik tarzda yapılan sosyolojik analizlerin savunucusu ya da taraftarı olmamıştır.

O, önündeki yolu açıklarken yalnızca teoriden olguya gidilen bir süreç olduğunu belirtti. Ki bu bugünkü popüler kullanımıyla tümdengelim yaklaşımını ifade eden bir süreçti. Alexander tarafından eleştirilen kısımda tam olarak burasıydı: Parsons, önemli katkıların ve gerçek verilerin ortaya çıkmasını engelleyen bir kamuflaj olarak tümdengelim yaklaşımını kullanıyordu (Alexander, 1983, s. 158-159).

Parsons'ın bu eleştiriye karşı gerçekleştirdiği en önemli savunma tümdengelim yaklaşımından bu yana daha ampirik bir düzeye taşıdığı çalışmalarında AGIL şemasıyla birlikte nihai bir noktaya varabildiği yönündeydi. Ona göre AGIL şeması ampirik bir sonuç elde ettirmese bile bu şema sayesinde ampirik önermeler ve sonuçlar elde edilebilir.

Böylesine bir inanca sahip bir düşünceyle çevrelenen AGIL şeması Parsons'ın sosyoloji biliminin literatürüne kazandırdığı argümanların çerçevesinin dışına çıkamadı; diğer sosyolojik argümanlar tabir yerindeyse bu şemaya sırtını dönmüştü. Tüm bu gelişmeler eşliğinde bir teorik emperyalizm durumu ortaya çıkmaya başlamıştı ve Parsons'ın kendisi de sosyoloji biliminin temellerinden gitgide uzaklaşmaya başlamıştı (Alexander, 1983, s. 160).

Parsons'ın AGIL şemasına ilişkin getirilen en önemli eleştirilerden bir diğeri de Parsons'ın bu sisteme sadakati noktasındadır. Başta kabul edilen özellikle modelleme konusundaki varsayımlarını daha sonra kabul etmeyip terk etmiştir.

Yapılan modellemeler referans çerçevesi oluşturma konusunda elzem olduğu için ayrıca bu tarz varsayımlar analiz etme sürecinin kaderini belirlediği için önemlidir. Bu varsayımlara göre analiz sürecinin bağımsız olup olmadığını tespit edilir. AGIL şeması için ilk olarak oluşturulan sistemler belli bir referans çerçevesiyle meydana geliyordu.

Fakat 1950'den sonra Parsons bu varsayımsal ayrımları modelin içine dahil ederek girift bir sisteme dönüştürmüştür. Bundan sonraki süreçte alt sistemlerin gerçekleştirdiği alışveriş işleminde sistemin içsel mantığı yer almaktadır ki Parsons bunu daha önceleri sadece varsayımsal nedenlere bağlıyordu (Alexander, 1983, s. 171-172).



SONUÇ

Çalışma sonucunda elde ettiğimiz sonuçları şu şekilde ifade edebiliriz:

1-) Talcott Parsons'ın iradeci iktisadi eylem teorisi, bireyin toplumsal bağlam içerisindeki konumunu yeniden düşünmeye imkân tanıyan özgün bir yaklaşım olarak hem klasik iktisadi teorilere hem de modern sosyal bilimlere önemli bir eleştiri ve alternatif sunar. Parsons, bireyin karar alma süreçlerini yalnızca amaç-rasyonel bir mantıkla açıklayan faydacı modele karşı, bireyin toplumsal normlar, değer sistemleri ve kültürel kalıplarla iç içe geçmiş bir şekilde hareket ettiğini savunur. Bu yaklaşım, bireyin eylemini rasyonel olduğu kadar anlamlı ve normatif bir düzlemde de değerlendirmeyi mümkün kılar.

Parsons'ın teorik pozisyonu, Max Weber'in çok boyutlu eylem anlayışından, Durkheim'in normatif düzen vurgusundan ve Marshall ile Pareto'nun sistemsel düşüncesinden etkilenecek biçimlenmiştir. Bu bağlamda iradecilik, bireyin yalnızca dışsal ödül ve cezalara tepki veren bir fail olmadığını; aynı zamanda toplumsal sorumluluk taşıyan, anlam kuran, kültürel değerlere dayalı kararlar verebilen bir özne olduğunu kabul eden bir düşünce geleneğidir. Parsons, bu geleneği sistemli bir şekilde iktisadi eylem teorisine dâhil ederek, modern rasyonalite anlayışına karşı kapsamlı bir alternatif geliştirir.

Parsons'ın akademik hayatı ve özellikle Almanya'da geçirdiği süre, onun sosyoloji ve ekonomi arasında köprü kurmasına olanak sağlamıştır. Max Weber ve Emile Durkheim gibi düşünürlerin etkisi, onun iktisadi eylem teorisini şekillendiren en temel unsurlardır. Weber'in anlamacı sosyolojisi ve Durkheim'in toplumsal yapı vurgusu, Parsons'ı iktisadi davranışın yalnızca bireysel rasyonaliteyle açıklanamayacağı görüşüne doğru götüren düşünsel bir sürecin başlangıç noktasını oluşturmuştur.

Modern iktisat teorilerine eleştirel yaklaşımını rasyonalite varsayımı özelinde geliştiren düşünür, iktisadi eylemlerin kültürel ve sosyal normlarla şekillendiğini savunmuştur. Talcott Parsons, modern iktisat teorilerine yönelik eleştirel yaklaşımını özellikle rasyonalite varsayımının indirgemeci niteliği üzerinden geliştirir. Klasik ve neoklasik ekonomi teorilerinde birey, "homoeconomicus" olarak, sınırsız bilgiye sahip, fayda maksimizasyonu güden ve tam anlamıyla rasyonel kararlar veren bir aktör olarak tasvir edilir.

Parsons, bu yaklaşımı hem sosyolojik açıdan yetersiz hem de gerçekçi olmayan bir soyutlama olarak değerlendirir. İradeci yaklaşımı, bireylerin ekonomik kararlarını toplumsal bağlamdan bağımsız olarak ele almanın yetersiz olduğunu vurgulamaktadır. Bu perspektif, günümüz davranışsal iktisat kuramlarıyla örtüşen noktalara sahiptir ve bireyin sosyal aktör olarak konumunu vurgulamaktadır.

Parsons, bu noktada bilimleri sınıflandırırken Pareto'dan yardım almıştır; onun insanı yaşamsal düzlemde incelerken kullandığı çok boyutluluğa atıf yapması ve bu boyutlardan özellikle normatif kalıplar olgusunu bilimsel nitelik taşımayan sübjektif niteliğe sahip yaşantılardan oluşan nihai amaç olarak tanımlaması önemlidir. Bahsi geçen tüm bu olgular başka herhangi bir şey için kullanılması mümkün olmayan şeylerdir zira kendileri bir başına amaç olarak nitelendirilir. Nihai olan tüm bu değerler ve amaçlar Durkheim, Pareto ve Weber açısından da toplumu bütünleştirici bir nitelik olarak atfedilir.

2-) Parsons'ın iradecilik anlayışı, bireysel kararların sosyal sistem içindeki normatif beklentilerle etkileşim halinde olduğunu savunur. Bu bağlamda, ekonomik eylem, sadece bireysel fayda maksimizasyonu olarak değil, aynı zamanda toplumsal değerlerin yönlendirdiği bir süreç olarak görülmelidir. Özellikle AGIL şeması, ekonomik eylemi daha geniş bir toplumsal yapı içinde analiz etmenin önemini ortaya koyar. O, ekonomik eylemleri sadece maddi çıkar ve fayda maksimizasyonu perspektifinden ele alan klasik ekonomi teorilerinden ayırtıran çok daha farklı ve önemli bir çerçeve sunmaktadır.

Parsons, ekonomik eylemi salt rasyonel bir çıkar optimizasyonu olarak görmekten ziyade, bireylerin normatif beklentiler, toplumsal değerler ve kültürel normlarla biçimlenen daha geniş bir sosyal sistem içinde hareket ettiğini vurgular. Bu bağlamda, Parsons'ın iradecilik anlayışı, ekonomik aktörlerin seçimlerini/tercihlerini sadece ekonomik olmayan, aynı zamanda sosyo-kültürel ve etik gibi olgular çerçevesinde ilişkilendiren bir yaklaşım kurgular.

Çalışmamızın içerisinde Parsons'ın iradecilik anlayışının, ekonomi bilimi içindeki konumu detaylıca incelenmiş; onun ortaya koyduğu iradecilik anlayışı, klasik ve neoklasik ekonomik yaklaşımlardan nasıl farklılaştığı ortaya konulmuştur.

Düşünürün ekonomi bilimi içerisinde benimsediği anlayışının temelinde, ekonomik davranışların çok boyutlu bir normatif çerçevede ele alınmasını büyük önem arz eder. Bu bağlamda, ekonomik aktörlerin tercihleri yalnızca piyasa fiyatları ve fayda maksimizasyonu gibi ekonomik göstergelere ya da unsurlara göre değil, aynı zamanda toplumsal normlar, değer sistemleri ve etik yönelimlere de dayanmaktadır.

Özellikle ekonomik karar alma süreçlerinin sosyolojik ve ahlaki boyutlarını dikkate alarak, bireylerin ekonomik eylemlerinin salt rasyonel çıkar maksimizasyonuna indirgenemeyeceğini ileri süren düşünür; ekonomi disiplininde davranışsal iktisat, kurumsal iktisat ve sosyal ekonomi gibi alt disiplinlerin ortaya çıkışına önemli bir teorik katkı sağlamıştır. Aynı zamanda Parsons'ın ekonomik iradeciliği, Weber'in rasyonalite

kavramsallaştırması ile benzerlikler taşımakla birlikte, rasyonel davranışı sosyal sistemin normatif yapısıyla bütünleştirmesi açısından da farklılaşmaktadır.

Parsons'a göre Adam Smith ile başlayan ve Alfred Marshall'la devam eden ortodoks iktisadi düşüncenin tek bir aktörün kararına bağlı bir şekilde düzenlenen ekonomik düzenin olduğu iddiasını savunmalarının kusurlu bir yönü vardır. O yön bireylerin bu durumda ekonomik aktör olarak yer aldığı konumda bir diğer aktörü araçsallaştırmasıydı. Böylesi göz ardı edilen bir durum ortodoks iktisat anlayışını ekonominin ilgilendiği temel sorunlar ya da problemlerden biri olan kıt kaynakların nasıl bölüştürüleceği, bölüşümün gerekli olup olmadığı gibi soruları sormaktan kaçınmasını zaruri hale getirmiştir.

3-) Düşününün kurguladığı eylemi oluşturan referans çerçevesi; araç, amaç ve koşullar tarafından şekillenen normlardan ve durumlardan oluşmaktadır. Fakat klasik iktisat anlayışını takiben neoklasik iktisat anlayışı özellikle Pareto ve Marshall'ın düşünceleri ekseninde yalnızca rasyonellik normu dışında başka bir normu kabul etmemektedir yani diğer bütün normları ya hiçe saymakta ya da görmezden gelmektedir.

Bu durumu Parsons, faydacı çıkmaz olarak adlandırırken, faydacı iktisat anlayışının ikileme düştüğüne dikkat çeker. Çünkü Smith tarafından ortaya atılan; herkesin kendi çıkarı doğrultusunda hareket etmesiyle oluşabilecek ekonomik refah düşüncesiyle Locke'un ortaya attığı normatif nitelikte düşüncelerin çelişki oluşturduğunu ifade eder.

Özellikle Marshall tarafından geliştirilen neoklasik iktisadi düşüncenin temellerinin atıldığı düşünceleri eleştiren Parsons, homoeconomicus kavramının beraberinde getirdiği ilkeleriyle şekillenen birey algısı ve bu bireylerin oluşturduğu toplumun yapısının değişmesi gerektiğini vurgulayarak kendi düşünce sistemini buna göre kurgulamıştır.

4-) Parsons'ın iradeci iktisadi eylem teorisi, bireysel davranışların toplumsal normlar ve değerlerle şekillendiğini savunan yenilikçi bir çerçeve sunmaktadır. Teori, klasik ve neoklasik iktisadın bireyci rasyonalitesine eleştirel bir bakış getirirken, iktisadi eylemi sosyolojik bir bağlama yerleştirme girişimi olarak değerlidir.

Düşünün, ekonomik aktörlerin karar alma süreçlerinde bireysel iradenin etkisini vurgulamakla birlikte, bu iradenin toplumsal normlar ve kolektif değerlerle nasıl şekillendiğini analiz eder. İradeci iktisat teorisi açısından, ekonomik kararlar yalnızca bireysel fayda maksimizasyonu çerçevesinde değil, aynı zamanda sosyal sistemin normatif yapısı ve kültürel kodlarıyla ilişkili olarak değerlendirilmelidir.

Parsons, ekonomik iradeciliğin sosyal sistemle olan bu bağlantısını kurarken, ekonomik davranışların belirleyicilerini yalnızca fiyat sinyalleri ve piyasa mekanizmasıyla

açıklamak yerine, sosyal kurumlar, normatif beklentiler ve kolektif değerler üzerinden ele alır. Bu bakış açısı, ekonomik teorilerde yaygın olan rasyonel birey modelinin ötesine geçerek, ekonomik aktörlerin seçimlerini toplumsal sistemin bütünselliği içinde anlamlandırır.

Eleştirilerin çoğu, teorinin soyutluğu ve uygulama zorlukları üzerinde yoğunlaşsa da toplumsal yapıyı ekonomik analizde merkeze alan bu yaklaşım, interdisipliner düşünme biçimini teşvik etmektedir.

5-) Çalışmamızın ekonomi bilimi literatürüne katkısı, Parsons'ın teorisinin modern iktisadi yaklaşımlarla ilişkisini ve eleştirilerini sistematik bir şekilde ortaya koyarak, teorinin günümüz sosyal bilimlerine etkisini tartışmak olmuştur. Onun teorisi, bireyin ekonomik eyleminin sosyal sistem içindeki anlamını sorgulayan araştırmalara ilham vermeye devam etmektedir.

Parsons'ın iradecilik anlayışının ekonomi bilimi içerisindeki yeri, klasik ekonomik teorilerin birey merkezli fayda maksimizasyonu yaklaşımlarına karşı bir alternatif olarak değerlendirilmektedir. Bu bağlamda, ekonomik eylemleri sosyal sistemin normatif yapısıyla ilişkilendirerek açıklamak, Parsons'ın teorik çerçevesinin günümüz ekonomik yaklaşımlarına yeni açılımlar getirebilecek bir potansiyel taşıdığını ortaya koymaktadır.

Ayrıca, Parsons'ın iradecilik anlayışının ekonomi teorilerine kazandırdığı sosyolojik perspektif, ekonomi biliminin normatif ve etik boyutlarını analiz etmede değerli bir referans noktası olarak kullanılabilir. Bu çerçevede, ilerleyen çalışmalarda Parsons'ın iradecilik anlayışının ekonomi politikaları, ekonomik kalkınma ve kriz dönemlerinde ekonomik aktörlerin davranışları gibi konular üzerindeki etkilerinin daha ayrıntılı olarak ele alınması önerilmektedir.

Fakat onun teorisi, fazlasıyla soyut ve pratik ekonomik analizden uzaklığı, kültürel homojenlik varsayımı ve bireysel çatışma ya da farklılıkları yeterince dikkate almaması yönünden eleştirilmiştir; iktisadi analizde ampirik dayanakların eksikliği ve teoriye yöneltilen metodolojik eleştiriler dikkate değerdir.

Bununla birlikte, Parsons'ın toplum merkezli yaklaşımı, neoklasik iktisat teorilerindeki bireyci paradigmanın – iktisadi rasyonalitenin değer ve norm boyutlarını ihmal eden modellerin – ötesine geçerek daha geniş bir bakış açısı sunmaktadır. Bu da teoriyi, eleştirilere rağmen, önemli bir düşünsel katkı haline getirmektedir.

Sonuç olarak, Parsons'ın iradeci iktisadi eylem anlayışı, bireyin kararlarını yalnızca fayda maksimizasyonu temelinde değerlendirmeyen, toplumsal bağlamı ve kültürel boyutları dikkate alan bir model önerir. Bu model, modern toplumsal sistemlerin karmaşıklığı içerisinde

bireyin nasıl eylemde bulunduğunu, nasıl sorumluluk taşıdığını ve nasıl anlam kurduğunu açıklama çabası bakımından günümüzde de önemini korumaktadır.

Talcott Parsons'un sistem teorisi, toplumsal yapının sürdürülebilirliği ve işlevselliği açısından AGIL şeması (Adaptation, Goal Attainment, Integration, Latency) ile toplumsal kurumların birbirini tamamlayan rollerini vurgular. Bu şemada ekonomi, uyum (adaptation) işlevini üstlenirken, aile ise kültürel normların korunması ve yeni kuşaklara aktarılması (latency) rolünü taşır.

Parsons'a göre ekonomik aktörler yalnızca bireysel çıkarları doğrultusunda hareket eden rasyonel varlıklar değil, aynı zamanda toplumsal ve kültürel bir sistemin temsilcileridir. Bu bakış açısı, çalışan bireyin yalnızca kişisel refahını değil, ailesini, kültürünü ve toplumsal değerlerini de temsil ettiği ve bu değerlerin sürekliliği adına sorumluluk taşıdığı fikrini destekler.

Modern toplumlarda mesleki rol, sadece bireyin ekonomik kazancını belirleyen bir araç değil; bireyin toplumsal kimliğinin, ahlaki sorumluluklarının ve kültürel aidiyetlerinin somutlaştığı bir alan olarak görülmelidir. Çalışan kişi, Parsons'un kavramsal çerçevesinde hem ekonomik üretimin bir aktörü hem de ailenin onurunu, sosyal statüsünü ve kültürel mirasını temsil eden bir figürdür. Bu bağlamda müteşebbisler de aile kurumunun bir ferdi olarak yalnızca ekonomik birimlerin kurucuları değil, aynı zamanda kültürel kodların aktarıcılarıdır.

Türkiye'deki çalışma hayatına baktığımızda da ekonomik faaliyetlerin çoğunlukla çıkar endeksli bir anlayışla yürütüldüğü, bunun ise hem dini hem de felsefi motivasyon açısından eksiklikler doğurduğu görülmektedir. Özellikle İslam iktisadı perspektifi, emeği yalnızca ekonomik bir meta değil, aynı zamanda bir ibadet ve ahlaki sorumluluk alanı olarak değerlendirirken, modern çalışma pratiklerinde bu motivasyonun zayıfladığı gözlemlenmektedir. Çalışma hayatının sadece kazanç odaklı değil, üretim ve toplumsal fayda odaklı bir mantıkla yapılandırılması hem Parsons'un işlevselcilik anlayışına hem de etik iktisat teorilerine daha uygun düşer.

Bu noktada entelektüeller, akademisyenler ve teologlar, topluma yalnızca eleştirel perspektif kazandırmakla değil, aynı zamanda üretilen bilgi ve değerleri üretim temelli bir motivasyonla topluma aktarmakla yükümlüdür. Parsons'un toplumsal sistemde kültürel normların içselleştirilmesi ve sürekliliği üzerine yaptığı vurgu, bu kesimin yalnızca çıkar maksimizasyonu perspektifiyle değil, uzun vadede toplumsal bütünlüğü ve değer üretimini hedefleyen bir yaklaşımı benimsemeleri gerektiğini göstermektedir.

Türkiye'nin ekonomik ve toplumsal dönüşüm sürecinde, aile-çalışma ilişkisini sadece bireysel kazanç üzerinden okumak yerine, üretim ve kültürel bütünleşme temelinde değerlendirmek daha sağlıklı bir çerçeve sunacaktır.

Böylesi bir yaklaşım, Parsons'un toplumsal bütünlük fikriyle uyumlu olduğu kadar, dini etik ve felsefi geleneklerin de üretim ve adalet merkezli ahlak anlayışını destekleyecek bir zemin sağlar. Özellikle İslam düşüncesinde emeğin bir sadaka, üretimin ise topluma karşı bir sorumluluk olarak algılanması, Türkiye'deki çalışma ortamına hem ahlaki hem de motivasyonel bir derinlik kazandırabilir. Ancak bunun için, entelektüellerin ve akademisyenlerin, bilgi üretimini yalnızca bireysel çıkar veya kariyer kaygısıyla değil, toplumsal fayda üretimiyle ilişkilendiren bir zihniyeti yaygınlaştırmaları elzemdir.



KAYNAKÇA

Alexander, J. C. (1983), *Theoretical Logic in Sociology, Volume Four: The Modern Reconstruction of Classical Thought: Talcott Parsons*, University of California Press, Los Angeles.

Alexander, J. C. (1987), *Twenty Lectures: Sociological Theory Since World War II*, Columbia University Press, New York.

Ali Abdi'l Vahid al-Vafid, (t.y.), *Al-Medinetü'l Fazıla li Farabi*, Nahda Mısır.

Allan, K. (2010), *Explorations in Classical Sociological Theory*, Pine Forge Press, Los Angeles.

Aquinas, T. (1922), *Summa Theologica, Part I-II*, çev. Fathers of the English Dominican Province, Burns Oates & Washbourne Ltd, London.

Aquinas, T. (1927), *Summa Theologica, Part II-I*, çev. Fathers of the English Dominican Province, Burns Oates & Washbourne Ltd, London.

Aristoteles. (2014), *Nikomakhos'a Etik*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul.

Bales, R. F. (1951), *Interaction Process Analysis: A Method for the Study of Small Groups*, Addison-Wesley Press, Inc., Cambridge.

Baxter, H. (2011), *Habermas: The Discourse Theory of Law and Democracy*, Stanford University Press, California.

Bentham, J. (1907), *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Clarendon Press, Oxford.

Botvinick, M. M., Cohen, J. D., & Carter, C. S. (2004), Conflict monitoring and anterior cingulate cortex: An update. *Trends in Cognitive Sciences*, 8(12), 539–546. <https://doi.org/10.1016/j.tics.2004.10.003>

Buchanan, J. M. (2000), *Limits of Liberty*, Liberty Fund, Indianapolis.

Buchanan, James M.; Tullock, Gordon. (1999), *Calculus of Consent*, Liberty Fund, Indianapolis.

Coleman, J. S. (1990), *Foundations of Social Theory*, The Belknap Press of Harvard University Press, Massachusetts.

Coser, L. (1964), *The Functions of Social Conflict*, The Free Press, Toronto.

Coser, L. (1977), *Masters of Sociological Thought: Ideas in Historical and Social Context*, Harcourt Brace Jovanovich, New York.

Damasio, A. R. (1994), *Descartes' error: Emotion, reason, and the human brain*. New York, NY: G. P. Putnam's Sons.

Descartes, R. (2010), *Meditations*, çev. Desmond M. Clarke, Penguin Books, New York.

Devrim, A. (2020), *Talcott Parsons'ın sosyal eylem teorisinde iktisat biliminin metodolojisi ve ona yönelik eleştiriler* [Doktora tezi, Manisa Celal Bayar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.

Duran, B. (2002), *Akıl ve Ahlâk*, Nesil Yayınları, İstanbul.

Duran, B. (2017), *Din ve Kapitalizm*, Lambert Academic Publishing, Riga.

Duran, B. (2024). Parsons sosyolojisinde sosyal düzen-din ilişkisi. *Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi*, 8(15), 1-18.

Durkheim, E. (1994), *The Division of Labour in Society*, çev. W. D. Halls, The Macmillan Press Ltd., London.

Durkheim, E. (2002), *İntihar*, çev. Özer Ozankaya, Cem Yayınevi, İstanbul.

Durkheim, E. (2010), *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*, çev. Özer Ozankaya, Cem Yayınevi, İstanbul.

Durkheim, E. (2014), *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*, çev. Özcan Doğan, Doğu Batı Yayınları, Ankara.

Fenn, R. (1970), *CW Complexes. Nature*, 227, 420. <https://doi.org/10.1038/227420a0>

Garfinkel, H. (2014), *Etnometodolojide Araştırmalar*, çev. Ümit Tatlıcan, Heretik Yayınları, Ankara.

Gerhardt, U. (2002), *Talcott Parsons: An Intellectual Biography*, Cambridge University Press, Cambridge.

Gerhardt, U. (2011), *The Social Thought of Talcott Parsons*, Ashgate Publishing Limited, Surrey.

Giddens, A. (1984), *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*, University of California Press, California.

Giddens, A. (2014a), *Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul.

Giddens, A. (2014b), *Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori*, çev. Ümit Tatlıcan, İletişim Yayınları, İstanbul.

Gouldner, A. W. (1971), *The Coming Crisis of Western Sociology*, Heinemann Educational Books Ltd., New Delhi.

Gouldner, A. W. (1973), *For Sociology: Renewal and Critique in Sociology Today*, Basic Books, Inc., New York.

Habermas, J. (1998), *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine*, çev. Mustafa Tüzel, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

Habermas, J. (2001a), *İletişimsel Eylem Kuramı*, çev. Mustafa Tüzel, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

Habermas, J. (2001b), *'İdeoloji' Olarak Teknik ve Bilim*, çev. Mustafa Tüzel, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Hayek, F. A. (1958), *Individualism and Economic Order*. The University of Chicago Press, Chicago.

Hayek, F. A. (1945). "The Use of Knowledge in Society." *American Economic Review*, 35(4), 519-530.

Hayek, F. A. (1960). *The Constitution of Liberty*. Chicago: University of Chicago Press.

Hayek, F. A. (1973). *Law, Legislation and Liberty: A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy*. Chicago: University of Chicago Press.

Heilbroner, R. L. (2013), *İktisat Düşünürleri*, çev. Ali Tartanoğlu, Dost Kitabevi, Ankara.

Heckscher, E. F. (1935). *Mercantilism*. London: Allen & Unwin.

Hicks, J. R. (1963), *The Theory of Wages*, Palgrave MacMillan, London.

Hilbert, R. A. (1992), *The Classical Roots of Ethnomethodology: Durkheim, Weber and Garfinkel*, The University of North Carolina Press, London.

Hollander, S. (1979). *The Economics of David Ricardo*. Toronto: University of Toronto Press.

Horkheimer, M. (2002), *Critical Theory: Selected Essays*, çev. Matthew J. O'Connell et al., Continuum Publishing Company, New York.

<https://biography.yourdictionary.com/talcott-parsons> Erişim tarihi: 10.06.2022

Hume, D. (2007), *A Treatise of Human Nature*, Clarendon Press, Oxford.

Hunt, E. K.; Lautzenheiser, M. (2016), *İktisadî Düşünce Tarihi*, çev. Vedat Ulvi Aslan, Phoenix Yayınevi, Ankara.

Husserl, E. (2001), *Logical Investigations, Vol. 1*, çev. J. N. Findlay, Routledge, New York.

Husserl, E. (2014), *Ideas for a Pure Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, çev. Daniel O. Dahlstrom, Hackett Publishing Company, Indianapolis.

Izuma, K., Adolphs, R., & Polizzotto, N. R. (2010), The neural basis of social influence and attitude change. *Current Opinion in Neurobiology*, 23(3), 456–462. <https://doi.org/10.1016/j.conb.2012.11.002>

Kahneman, D., & Tversky, A. (1979), Prospect theory: An analysis of decision under risk. *Econometrica*, 47(2), 263–292. <https://doi.org/10.2307/1914185>

Kahneman, D. (2011), *Thinking, fast and slow*. New York, NY: Farrar, Straus and Giroux.

Kant, I. (1991), *The Metaphysics of Morals*, çev. Mary Gregor, Cambridge University Press, Cambridge.

Kant, I. (1999), *Pratik Usun Eleştirisi*, çev. İsmet Zeki Eyuboğlu, Say Yayınları, İstanbul.

Kant, I. (2006), *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, çev. Mary Gregor, Cambridge University Press, Cambridge.

Knutson, B., Adams, C. M., Fong, G. W., & Hommer, D. (2008), Neural antecedents of the endowment effect. *Journal of Neuroscience*, 28(50), 13123–13127. <https://doi.org/10.1016/j.neuron.2006.11.010>

Libet, B. (1985). Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action. *Behavioral and Brain Sciences*, 8(4), 529–566.

MacIntyre, A. (1988), *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, Indiana.

MacIntyre, A. (2005), *A Short History of Ethics*, Routledge, London.

MacIntyre, A. (2007), *After Virtue: A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Indiana.

McClure, S. M., Laibson, D. I., Loewenstein, G., & Cohen, J. D. (2004), Separate neural systems value immediate and delayed monetary rewards. *Science*, 306(5695), 503–507. <https://doi.org/10.1126/science.1100909>

Magnusson, L. (1994). *Mercantilism: The shaping of an economic language*. Routledge.

Malinowski, B. (1961), *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, Oxford University Press, New York.

Marshall, A. (1920), *Principles of Economics*, MacMillan and Co., London.

Mead, G. H. (1972), *Mind, Self and Society*, The Chicago University Press, Chicago.

Mele, A. R. (2014). *Free: Why science hasn't disproved free will*. New York, NY: Oxford University Press.

Merton, R. K. (1968), *Social Theory and Social Structure*, The Free Press, New York.

Mill, J. S. (1895), *Utilitarianism*, George Routledge & Sons, Limited, London.

Miller, E. K., & Cohen, J. D. (2001). An integrative theory of prefrontal cortex function. *Annual Review of Neuroscience*, 24, 167–202. <https://doi.org/10.1146/annurev.neuro.24.1.167>

Münch, R. (2011), *Understanding Modernity: Toward a New Perspective Going Beyond Durkheim and Weber*, Routledge, London.

Nozick, R. (2015), *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, çev. Alişan Oktay, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Pareto, V. (1935), *The Mind and Society*, çev. Andrew Bongiorno ve Arthur Livingston, Harcourt, Brace and Company, New York.

Parsons, T. (1949a), *The Structure of Social Action*, The Free Press, Illinois.

Parsons, T. (1954), *Essays in Sociological Theory*, The Free Press, New York.

Parsons, T. (1966), *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*, Prentice-Hall, Inc, New Jersey.

Parsons, T. (1967), *Structure and Process in Modern Societies*, The Free Press, New York.

Parsons, T. (1969), *Politics and Social Structure*, The Free Press, New York.

Parsons, T. (1970b), *Social Structure and Personality*, The Free Press, New York.

Parsons, T. (1971), *System of Modern Societies*, Prentice-Hall, Inc., New Jersey.

Parsons, T. (1978a), *Action Theory and the Human Condition*, The Free Press, New York.

Parsons, T. (1985), *On Institutions and Social Evolution*, The University of Chicago Press, Chicago.

Parsons, T. (1991a), *The Social System*, Routledge, London.

Parsons, T. (2010), *Actor, Situation and Normative Pattern: An Essay in the Theory of Social Action*, Lit Verlag, Wien.

Parsons, T. (2016), *American Society: Towards a Theory of Societal Community*, Routledge, New York.

Parsons, T.; Bales, R. F. (ed.). (1955), *Family: Socialization and Interaction Process*, The Free Press, Illinois.

Parsons, T.; Bales, R. F.; Shils, Edward. (1953), *Working Papers in the Theory of Action*, The Free Press, New York.

Parsons, T.; Clark, K. B. (ed.). (1966), *The Negro American*, Houghton Mifflin Company, Boston.

Parsons, T.; Platt, G. M. (1973), *The American University*, Harvard University Press, Massachusetts.

Parsons, T.; Shils, E.; Naegele, K. D.; Pitts, J. R. (ed.) (1961a), *Theories of Society: The Foundations of Modern Sociological Theory*, vol. I, The Free Press of Glencoe, New York.

Parsons, T.; Shils, E.; Naegele, K. D.; Pitts, J. R. (ed.) (1961b), *Theories of Society: The Foundations of Modern Sociological Theory*, vol. II, The Free Press of Glencoe, New York.

Parsons, T.; Smelser, N. J. (2005), *Economy and Society*, Routledge & Kegan Paul Ltd., London.

Rawls, J. (1996), *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York.

Rawls, J. (1999), *A Theory of Justice: Revised Edition*, The Belknap Press of Harvard University Press, Massachusetts.

Ricardo, D. (1817). *Principles of Political Economy and Taxation*. London: John Murray.

Rousseau, J.J. (2016), *Toplum Sözleşmesi*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Sandel, M. J. (2018), *Adalet: Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?*, Eksi Kitaplar, Ankara.

Schumpeter, J. A. (1961), *The Theory of Economic Development: An Inquiry Into Profits, Capital, Credit, Interest and the Business Cycle*, Oxford University, New York.

Schumpeter, J. A. (1954). *History of economic analysis*. Oxford University Press.

Schutz, A. (1996), *Collected Papers IV*, Springer Science+Business Media Dordrecht, New York.

Schutz, A. (2011), *Collected Papers V: Phenomenology and the Social Sciences*, Springer, New York.

Schultz, W. (2002), Behavioral theories and the neurophysiology of reward. *Annual Review of Psychology*, 57, 87–115. [https://doi.org/10.1016/S0896-6273\(02\)00967-4](https://doi.org/10.1016/S0896-6273(02)00967-4)

Sen, A. K. (1977), *Rational fools: A critique of the behavioral foundations of economic theory*. *Philosophy and Public Affairs*, 6(4), 317–344.

Sen, A. K. (1979), *Utilitarianism and welfarism*. *Journal of Philosophy*, 76(9), 463–489. <https://doi.org/10.2307/2025934>

Sen A. (2010). *The Idea of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Simmel, G. (2009), *Sociology: Inquiries into the Construction of Social Forms*, vol. 1, çev. Anthony J. Blasi, Anton K. Jacobs ve Mathew Kanjirathinkal, Brill, Leiden.

Simmel, G. (2014), *Paranın Felsefesi*, çev. Yavuz Alogan ve Öykü D. Aydın, İthaki Yayınları, İstanbul.

Smith, A. (2007), *An Inquiry into the Nature and Causes of The Wealth of Nations*, Harriman House Ltd, Hampshire.

Sorokin, P. A. (1928), *Contemporary Sociological Theory*, Harper & Brothers, New York.

Sorokin, P. A. (1956), *Fads and Foibles in Modern Sociology*, Henry Regnery Company, Chicago.

Sorokin, P. A. (1962), *Society, Culture and Personality: Their Structure and Dynamics*, Cooper Square Publishers, Inc., New York.

Sorokin, P. A. (1963), *A Long Journey*, College and University Press, New Haven.

Sorokin, P. A. (1966), *Sociological Theories of Today*, New York: Harper & Row Publishers, New York.

Spiegel H. W. (1991). *The growth of economic thought* (3rd ed.). Duke University Press.

Thaler, R. H., & Sunstein, C. R. (2008), *Nudge: Improving decisions about health, wealth, and happiness*. New Haven, CT: Yale University Press.

Tom, S. M., Fox, C. R., Trepel, C., & Poldrack, R. A. (2007), The neural basis of loss aversion in decision-making under risk. *Science*, 315(5811), 515–518. <https://doi.org/10.1126/science.1134239>

Turner, J. H.; Beeghley, L. and Powers, C. H. (1989), *The Emergence of Sociological Theory*, Dorsey, Chicago.

Upham, T. C. (1841), *A Philosophical and Practical Treatise on the Will*, Harper & Brothers, New York.

Wallace, R. A. ve Wolf, A. (2015), *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, Doğu Batı Yayınları, Ankara.

Weber, M. (1947), *The Theory of Social and Economic Organization*, çev. A. M. Henderson ve T. Parsons, Glencoe, The Free Press, Illinois.

Weber, M. (2004), *The Vocation Lectures*, çev. Rodney Livingstone, Hackett Publishing Company, Indianapolis.

Weber, M. (2012a), *Ekonomi ve Toplum*, Cilt: 1, çev. Latif Boyacı, Yarınl Yayınları, İstanbul.

Weber, M. (2012b), *Ekonomi ve Toplum*, Cilt: 2, çev. Latif Boyacı, Yarınl Yayınları, İstanbul.

Weber, M. (2013), *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Emir Aktan, Alter Yayıncılık, İstanbul.

Whitehead, A. N. (1948), *Science and the Modern World*, Pelican Mentor Books, New York.

Wiener, N. (1985), *Cybernetics: Control and Communication in the Animal and the Machine*, The M.I.T. Press, Massachusetts.

Wiener, N. (1989), *The Human Use of Human Beings: Cybernetics and Society*, Free Association Books, London.

Wiese, L. V. and Becker, H. (1932), *Systematic Sociology*, John Wiley & Sons, Inc, New York.