

**KARŞILAŞTIRMALI BİR ÇALIŞMA:
İBN HALDUN VE KARL MARX'IN İKTİSADİ DÜŞÜNCELERİ**

Talha TORUN

(Yüksek Lisans Tezi)

Eskişehir, 2019

**KARŞILAŞTIRMALI BİR ÇALIŞMA:
İBN HALDUN VE KARL MARX'IN İKTİSADİ
DÜŞÜNCELERİ**

Talha TORUN

T.C.

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Eskişehir

2019

T.C.
ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTİSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Talha TORUN tarafından hazırlanan “Karşılaştırmalı Bir Çalışma: İbn Haldun ve Karl Marx’ın İktisadi Düşünceleri” başlıklı bu çalışma 29.05.2019 tarihinde Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönetmeliğinin ilgili maddesi uyarınca yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak, Jürimiz tarafından Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalında Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan

Prof. Dr. Zeki KARTAL

Üye

Doç. Dr. Rukiye TINAS

(Danışman)

Üye

Dr. Öğr. Üyesi Ebru Deniz OZAN

ONAY

.../ .../ 20...

(İmza)

Prof. Dr. Mesut ERŞAN

Enstitü Müdürü

.../.../...

ETİK İLKE VE KURALLARA UYGUNLUK BEYANNAMESİ

Bu tezin Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi hükümlerine göre hazırlandığını; bana ait, özgün bir çalışma olduğunu; çalışmanın hazırlık, veri toplama, analiz ve bilgilerin sunumu aşamalarında bilimsel etik ilke ve kurallara uygun davrandığımı; bu çalışma kapsamında elde edilen tüm veri ve bilgiler için kaynak gösterdiğimi ve bu kaynaklara kaynakçada yer verdiğimi; bu çalışmanın Eskişehir Osmangazi Üniversitesi tarafından kullanılan bilimsel intihal tespit programıyla taranmasını kabul ettiğimi ve hiçbir şekilde intihal içermediğini beyan ederim. Yaptığım bu beyana aykırı bir durumun saptanması halinde ortaya çıkacak tüm ahlaki ve hukuki sonuçlara razı olduğumu bildiririm.

Talha TORUN

İmza

ÖZET

KARŞILAŞTIRMALI BİR ÇALIŞMA: İBN HALDUN VE KARL MARX'IN İKTİSADİ DÜŞÜNCELERİ

TORUN, Talha

Yüksek Lisans - 2019

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı

Danışman: Doç. Dr. Rukiye TINAS

İbn Haldun ve Karl Marx toplumun genelini ilgilendiren konularda görüş bildiren iki düşünürdür. Toplumu ilgilendiren konuların başında da iktisadi alana ilişkin meseleler gelmektedir. Dolayısıyla her iki düşünürün iktisadi alana ilişkin de önemli görüşleri vardır. Günümüzden yüzlerce yıl önce yaşamış olmalarına rağmen her iki düşünürün görüşleri de hala itibar görmektedir. Bu bağlamda, bu çalışmada İbn Haldun ve Karl Marx'ın iktisadi alana ilişkin görüşleri karşılaştırmalı biçimde incelenecektir. Söz konusu inceleme sonucunda her iki düşünürün emek-değer, iş bölümü ve devletin ekonomideki yerine ilişkin görüşleri arasında var olan benzerlikler ya da mevcut farklılar tespit edilecektir.

Tez altı bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde her iki düşünürün hayatları ve eserlerine ilişkin kısa bilgileri yer almaktadır. İkinci bölümde İbn Haldun'un iktisadi alandaki görüşlerinin daha iyi anlaşılmasını sağlayacak olan ve Arap düşünürün sosyoekonomik görüşlerinin temellerini oluşturan bazı temel kavramlar incelenmiştir. Üçüncü bölümde İbn Haldun'un iktisadi alana ilişkin görüşleri detaylı bir şekilde incelenmiştir. Dördüncü bölümde Karl Marx'ın sosyoekonomik görüşlerinin temellerini oluşturan bazı temel kavramlar incelenmiştir. Beşinci bölümde Alman düşünürün iktisadi alana ilişkin görüşleri detaylı bir şekilde

incelenmiştir. Son bölümde ise söz konusu iki düşünürün emek-değer, iş bölümü ve devletin ekonomideki yerine ilişkin görüşleri karşılaştırılmıştır.

Son bölümdeki karşılaştırma neticesinde, her iki düşünürün emek-değer konusunda ortak fikirlere sahip olduğu kanaatine ulaşılmıştır. İş bölümüne ilişkin olarak iki düşünürün bazı noktalarda hem fikir oldukları, bazı noktalarda ise ayrıştıkları sonucuna varılmıştır. Son olarak, devletin ekonomideki yerine ilişkin olarak ise iki düşünürün tamamen farklı düşündükleri tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İbn Haldun, Karl Marx, İktisat, Emek-Değer, İş Bölümü, Devlet

ABSTRACT

A COMPARATIVE STUDY: THE ECONOMIC THOUGHT OF IBN KHALDUN AND KARL MARX

TORUN, Talha

Master Degree - 2019

Political Science and Public Administration

Advisor: Assoc. Prof. Rukiye TINAS

Ibn Khaldun and Karl Marx are two thinkers who gave opinions on issues that concern the general public. Issues related to the economic field are one of the types of issues that concern society. Therefore, both thinkers have important opinions about the economic field. Although they lived hundreds of years ago, the views of both thinkers are still respected. Thus, Ibn Khaldun and Karl Marx's views on economic field will be examined comparatively in this study. As a result of this analysis, the similarities or existing differences between the two thinkers' views on labor-value, the division of labor and the position of the state in the economic field will be determined.

The thesis consists of six chapters. The first part includes brief information about the life of Ibn Khaldun and Karl Marx and their works. In the second chapter, some basic concepts that form the basis of Ibn Khaldun's socio-economic views and which will provide a better understanding of his views in the field of economics are examined. The Arab thinkers' opinions on the economic field are analyzed in detail in the third chapter. In the fourth chapter, certain basic concepts that constitute the basis of Karl Marx's socio-economic views are examined. His opinions regarding the economic field are examined in detail in the next chapter. Finally, the views of the two

thinkers about labor-value, division of labor and state's position in economy are compared in the last chapter.

As a result of the comparison in the last chapter, it is concluded that both thinkers have common ideas about labor-value. As regards the division of labor, it is concluded that the two thinkers think the same at some points and think differently at some points. Finally, it was determined that the two thinkers thought completely different about the position of the state in the economic field

Key Words: Ibn Khaldun, Karl Marx, economy, labor-value, division of labor, State

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	ii
ABSTRACT.....	iv
KISALTMALAR.....	xi
SÖZLÜK.....	vi
ÖNSÖZ.....	xii
GİRİŞ.....	1

1. BÖLÜM

İBN HALDUN VE KARL MARX'IN HAYATI

1.1 İBN HALDUN'UN HAYATI VE ESERLERİ.....	6
1.1.1. İbn Haldun'un Hayatı.....	6
1.1.2. İbn Haldun'un Eserleri.....	9
1.2. KARL MARX'IN HAYATI VE ESERLERİ.....	10
1.2.1. Karl Marx'ın Hayatı.....	10
1.2.2. Karl Marx'ın Eserleri.....	12

2. BÖLÜM

İBN HALDUN'UN SOSYOEKONOMİK GÖRÜŞLERİNİN TEMEL KAVRAMLARI

2.1. İBN HALDUN'A GÖRE "ASABİYET KAVRAMI".....	15
2.2. İBN HALDUN'A GÖRE "UMRÂN" KAVRAMI	23
2.3. İBN HALDUN'A GÖRE "BEDEVÎLİK" VE "HADARÎLİK" KAVRAMLARI.....	26

2.4. İBN HALDUN'A GÖRE "EMEK" KAVRAMI.....	32
2.4.1. Artık Emek.....	38

3. BÖLÜM

İBN HALDUN'UN İKTİSADİ GÖRÜŞLERİ

3.1. İBN HALDUN'A GÖRE TOPLUMSAL İŞ BÖLÜMÜ VE UZMANLAŞMA.....	41
3.2. İBN HALDUN'A GÖRE RIZK VE KESB (RIZIK VE KAZANÇ).....	49
3.3. İBN HALDUN'A GÖRE GEÇİM YOLLARI VE ÇEŞİTLERİ.....	52
3.4. İBN HALDUN'A GÖRE DEVLETİN EKONOMİDEKİ YERİ VE VERGİLER.....	56

4. BÖLÜM

KARL MARX'IN SOSYOEKONOMİK GÖRÜŞLERİNİN TEMEL KAVRAMLARI

4.1. KARL MARX'A GÖRE "META" KAVRAMI.....	65
4.2. KARL MARX'A GÖRE "EMEK-DEĞER" KAVRAMI.....	72
4.3. KARL MARX'A GÖRE "ARTI-DEĞER" KAVRAMI.....	76
4.4. KARL MARX'A GÖRE "ÜRETKEN EMEK" VE "ÜRETKEN OLMAYAN EMEK"	79
4.5. KARL MARX'A GÖRE "YABANCILAŞMA" KAVRAM.....	84

5. BÖLÜM

KARL MARX'IN İKTİSADİ GÖRÜŞLERİ

5.1. KARL MARX'A GÖRE İNSANIN ÜRETİCİ ETKİNLİĞİYLE İLİŞKİSİ.....	88
5.2. KARL MARX'A GÖRE İNSANIN ÜRÜNÜYLE İLİŞKİSİ.....	90
5.3. KARL MARX'A GÖRE İNSANIN TÜRSEL VARLIK OLARAK İNSANLA İLİŞKİSİ.....	91
5.4. KARL MARX'A GÖRE İNSANIN DİĞER İNSANLARLA İLİŞKİSİ.....	93
5.5. KARL MARX'A GÖRE İŞ BÖLÜMÜ.....	95
5.6.. KARL MARX'A GÖRE DEVLETİN EKONOMİDEKİ YERİ.....	106

6. BÖLÜM

İBN HALDUN VE KARL MARX'IN İKTİSADİ GÖRÜŞLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

6.1. İBN HALDUN VE KARL MARX'IN EMEĞE İLİŞKİN GÖRÜŞLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI.....	114
6.2. İBN HALDUN VE KARL MARX'IN İŞ BÖLÜMÜNE İLİŞKİN GÖRÜŞLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI.....	115
6.3. İBN HALDUN VE KARL MARX'IN DEVLETİN EKONOMİDEKİ ROLÜNE İLİŞKİN GÖRÜŞLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI.....	117
SONUÇ.....	120
KAYNAKÇA.....	126

KISALTMALAR

AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
c.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
Dü.	: Düzenleyen (Editör)
MD	: Mukaddime Turan Dursun Çevirisi
MU	: Mukaddime Süleyman Uludağ Çevirisi
TDK	: Türk Dil Kurumu
ÜÜOE	: Üretken Emek ve Üretken Olmayan Emek
Vb.	: Ve Benzeri
Vs.	: Vesaire

SÖZLÜK

- Araz** : Belirti, sonradan meydana gelen özellik.
- Ârız** : Bir şeyin aslında olmayıp sonradan ortaya çıkan, doğal ya da asal olmayan.
- Asabiyet** : Aynı soydan gelenlerin veya bir başka sebeple aralarında yakınlık bulunanların muhaliflere karşı birlikte hareket etmelerini sağlayan dayanışma duygusu.
- Badiye** : Çöl, kırsal, sahra.
- Bedâvet** : Başlamak, ortaya çıkmak, önce gelmek. Çölde yaşamak, sahrada oturmak.
- Bedevî** : Köylü, kırsal bölge insanı. Çölde yaşayan. Göçebe. Medeni olmayan ve şehir hayatı yaşamayan. Çöl ve vahalarda develeriyle birlikte konar göçer olarak yaşayan Araplar'a verilen ad.
- Bedv** : Sahraya çıkma.
- Fitri** : Doğal, yaratılıştan gelen. Hayat kanunlarına uygun.
- Hadara** : Gelmek, hazır olmak, bulunmak.
- Hadarî** : Şehirli.
- Hadâret** : Yerleşik hayat, medeniyet.
- Hilf** : Sözleşme, söz verme, Yardımlaşma, dayanışma, birlik maksadıyla ittifak. Cahiliye Araplarında kabilelerin veya şahısların yardımlaşma, dayanışma ve himaye amacıyla yaptıkları antlaşma ve ittifakları (Terim).
- Hüsnü kabul** : İyi karşılamak, güzellikle kabul etmek.

İçtimai	: Topluluğa ait, birlikte yaşayanlara dair, cemiyet hayatına ait. Toplumla ilgili. Sosyal, toplumsal.
İhtikâr	: Malı kıymetlensin diye saklama, pahalı satmak üzere mal saklama, vurgun, vurgunculuk, stokçuluk.
İnfirad	: Bir başına kalma, yalnızlık hali.
Kesb	: Kazanma, Kazanmak, say ve amelle kazanmak, elde etmek.
Kıraat	: Okuma, düzgün ve çabuk okuma. Kuran'ın belli kural ve işaretlere göre okunması.
Mefkûre	: Ülkü, ideal. Gaye olan, tasavvur halindeki gaye.
Nesep	: Sülale, soy.
Râvi	: Rivayet eden. İnsanlara haberi nakleden. Söyleyen, anlatan. Hadis nakleden.
Rızık	: Yiyecek ve içecek şeyler, gıda, azık.
Riyâsa	: Reislik. Riyaset.
Riyaset	: Başkanlık, reislik, bir işte başta bulunmak.
Tefrika	: Ayrılık, bölünme, nifak.
Umrân	: İmar ile şenlendirilmiş olan. Bayındırlaşmak. Medenilik. Saâdet. Mutluluk.
Vehmi	: Varsayılan, olmadığı halde var kabul edilen. Kuruntuya dayalı, evham üstüne kurulmuş olan.
Velâ	: Yakınlık, sahiplik, sevme, dostluk.
Zaviye	: Açı, tekke, dergâh
Zelil	: Sürçüp düşen. Yanılan, hor, alçak. Düşkün, zavallı.

ÖNSÖZ

İktisat ve iktisadi meselelere ilişkin hususlar esasen insanlık için hayati derecede önemli konulardandır. Zira, iktisadi meselelere ilişkin konular insanlık tarihi kadar geçmişe götürülebilir. Aynı zamanda Dünya üzerinde yaşanan en büyük savaşların sebebi de ekonomik sebeplere dayanmaktadır. Hakeza, günümüzde bireylerin kendi hayatlarını ve bakmakla yükümlü olduğu kimselerin hayatlarını idame ettirebilmek amacıyla – kapitalizmin de etkisiyle- hayatlarının gayesi konumuna getirdikleri para kazanma ve biriktirme meselesi de yine iktisadi bir meseledir.

İktisadi meseleler makro planda devletleri ve devletler arasındaki ilişkileri de düzenleyen ana konular arasında yer almaktadır. Yine devletler ellerinde bulundurdukları ekonomik gücü zaman zaman ultimatoma vermek için de kullanmaktadır. Dolayısıyla, benzer birçok sebepten dolayı ekonomik konular, insanları ve toplumsal yaşamı ilgilendiren konular arasında belki de en önemli olanıdır.

Bu bağlamda, bu tezde toplumsal konularda çağları aşan görüşlere sahip olan İbn Haldun'un iktisadi alana ilişkin görüşleri ile yine görüşleri çağları aşan bir başka düşünür olan Karl Marx'ın iktisadi alana ilişkin görüşleri karşılaştırmalı olarak incelenecektir. Şüphesiz ki her iki düşünürün iktisadi alana ilişkin görüşlerinin tamamının karşılaştırılması bireysel olarak yapılabilecek bir yüksek lisans tezi ile mümkün değildir. Bu yüzden her iki düşünürün iktisadi alana ilişkin olan emek-değer, iş bölümü ve devletin ekonomideki yerine ilişkin görüşleri üzerinden bir karşılaştırma yapılmıştır. İbn Haldun ve Karl Marx'ın iktisadi alana ilişkin görüşlerinin bu tezde karşılaştırması yapılmayan kısımları bundan sonra yapılacak olan çalışmalar için bir araştırma ve inceleme konusu oluşturmaktadır.

Bu tezin hazırlanması sürecinde değerli fikirlerini, yardımlarını, öneri ve düzeltmelerini büyük bir sabır ve titizlikle sunan saygıdeğer danışman hocam Doç. Dr. Rukiye TINAS'a teşekkürü bir borç bilir, sonsuz teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca, hayatımın her alanında olduğu gibi bu tez boyunca da varlığını ve desteğini daima arkamda hissettiğim kıymetli eşim Tubanur TORUN'a teşekkür eder; bu süreçte – istemeden de olsa – kendilerine fazlaca vakit ayıramadığım için hem kendisinden hem de biricik oğlumuz Yasin Kerem TORUN'dan özür dilerim.

GİRİŞ

“İktisat” terimi, bilindiği kadarıyla yazılı kaynaklarda kendisinden daha eski kullanıma sahip olan “ekonomi” terimi ile aynı anlamda kullanılmaktadır. Nitekim, Türk Dil Kurumu (TDK) iktisat terimini “ekonomi, tutum” (TDK, 12 Mayıs 2019) olarak tanımlar. Ekonomi kelimesi ise, eski Yunancada “ev idaresi” anlamına gelen “oikonomía- (οικονομία)” sözcüğünden türetilmiştir.

Sosyal yaşamın neredeyse tamamını etkileyen iktisadın literatürde net bir tanımı yapılamamıştır. Tanımlamalar akımlara ya da tanımı yapan düşünürün odak noktası olarak ele aldığı hususa göre değişiklik göstermektedir. Her ne kadar tanımı hususunda ortak bir kanaat oluşmasa da konusunun, insan ihtiyaçlarını karşılamak için kullanılan kıt kaynakların idaresi ya da daha bilindik bir tabir ile sınırsız insan ihtiyaçlarının kıt kaynaklarla giderilmesi, olduğu genel kabul görmüştür.

İktisat ilmini ilgilendiren konular neredeyse insanlık tarihi kadar eski olmasına rağmen, iktisat ilmi yeni bir ilim dalıdır. Eski çağlarda Yunan filozofları da Roma filozofları da iktisadi meselelerle neredeyse hiç meşgul olmamışlardır. Yalnızca Aristo ve Eflatun çalışmalarında sırası geldikçe birkaç iktisadi mesele hakkında beyan ileri sürmüşlerdir. Orta Çağ’da iktisadi ilişkiler basit bir şekilde oluşmuş; skolastik düşünürler iktisadi meselelerle ilgilenmişler, ancak kayda değer önemli bir eser ortaya koyamamışlardır (Çımat & Daşkırın, 2014: 2). Hal böyleyken, Afrika kıtasında bir ülke olan Tunus’ta dünyaya gelen İbn Haldun günümüzde hala etkisini sürdüren bir eser ortaya koymuş ve bu eserinde toplumu ilgilendiren pek çok konuya ilişkin görüşlerine tecrübelerine de dayanarak yer vermiştir. İbn Haldun, “Mukaddime” adlı bu eserinde toplumu ilgilendiren konuların başında gelen iktisadi meselelere ilişkin de kayda değer bazı tespitlerde bulunmuştur.

İbn Haldun, Mukaddime’de bahsettiği şekliyle, üretilen mal veya hizmetlerin değerinin, o mal veya hizmetin üretimindeki insan emeğine eşit olduğu düşüncesi ve değer ancak emekle ölçülebileceği düşüncesi ile günümüzde Ümit Hassan gibi bazı düşünürlere göre “emek-değer” teorisinin kurucusu olmuştur. Hakeza iş bölümü ve uzmanlaşmaya ilişkin de İbn Haldun kendisinden yüzlerce yıl sonra yaşayacak olan ve iş bölümüne ilişkin iktisat literatürüne göre öncü isimlerden olan Adam Smith ve Emile Durkheim gibi isimlerle paralel düşüncelere sahiptir. Esasen bu yönüyle İbn Haldun iş bölümü ve uzmanlaşma hususunda da ilklerden olma özelliği taşımaktadır.

Benzer şekilde, devlete ve devletin ekonomiye müdahalesi noktasındaki görüşleri de İbn Haldun'u dönemi itibarıyla farklı kılan hususlardandır. Arap düşünür, devleti bir kurum olarak her fırsatta yüceltmış ve devletin ululuğundan söz etmiştir. Ancak mesele ekonomik boyuta taşındığında devleti bir nebze pasifleştirmiştir. İbn Haldun, devletin piyasaya ve ekonomiye müdahalesine olan karşı duruşu ile kendisinden yüzyıllarca sonra ortaya atılacak olan Liberalizm düşüncesine yaklaşmıştır.

İbn Haldun'a benzer şekilde, kendi döneminde diğerlerinden farklı düşünen bir diğer düşünür de Karl Marx'tır. Alman düşünür kapitalizmin en şiddetli savunulduğu bir dönemde, gelecek olan tepki ve baskılara aldırış etmeden, korkusuzca ve tabiri caizse, fütursuzca kapitalizmi eleştirmiştir. Bu eleştirileri sırasında iktisat literatürüne de emek-değer teorisi, yabancılaşma gibi pek çok önemli katkıları olmuştur.

Karl Marx'ın en temel eleştirilerinden biri de ezen ve ezilenlerin var olduğu sınıflı toplum yapısındadır. Alman düşünür hem kapitalizm eleştirisine hem de sınıflı toplum yapısına karşı, tahayyül ettiği geleceğin toplumunda üretim araçlarının özel mülkiyetten çıkarılarak bu araçların tüm topluma ait olması fikrini savunmuştur. O'na göre, bu sayede toplum içerisinde ekonomik olarak bir denge oluşacak, toplum içerisinde ekonomik güce bağlı olarak ezen ve ezilen sınıflar oluşmayacaktır.

Bu tez çalışmasında görüşlerindeki enginlik ve derinlik sayesinde tarihe mal olmuş ve görüşleri günümüzde hala kıymet görüp bu çalışma gibi pek çok çalışmaya kaynak teşkil eden iki düşünür olan İbn Haldun ve Karl Marx'ın iktisadi alana ilişkin görüşleri karşılaştırılacaktır.

ARAŞTIRMANIN KONUSU VE AMACI

Günümüzden yüz yıllarca önce sosyal hayatın birçok alanına ilişkin çok önemli teoriler ortaya koyan ve hala günümüzde görüşlerinden etkilendiğimiz iki düşünürün – İbn Haldun ve Karl Marx – iktisadi alana ilişkin görüşleri ve görüşlerinin karşılaştırılması araştırmanın temel konusudur. Çalışmanın amacı ise, her iki düşünürün “emek-değer”, “iş bölümü” ve “devletin ekonomideki yeri”ne ilişkin görüşlerinin ortak ve farklı yönlerini tespit etmektir. Bu amaçla, çalışmanın ilk bölümlerinde her düşünürün iktisadi alana ilişkin görüşleri kendi içerisinde, birbirinden bağımsız olarak incelenip değerlendirilmiş; son bölümde de düşünürlerin

“emek-değer”, “iş bölümü” ve “devletin ekonomideki yeri”ne ilişkin görüşleri karşılaştırılmıştır.

ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ

Bu çalışmada İbn Haldun ve Karl Marx’ın iktisada ilişkin görüşlerindeki benzerlikler ve farklılıklar ortaya konulmaya çalışılmıştır. Kendi ekollerinde birer öncü olan bu iki ismin iktisadi alana ilişkin görüşlerini bu derece detaylı bir şekilde karşılaştırmalı olarak ele alan bir çalışmayla Türkçe literatürde karşılaşılmamıştır.

Türkçe literatürde Karl Marx ve İbn Haldun’un iktisadi alana ilişkin görüşlerinin kıyaslanmasına ilişkin bu derece kapsamlı bir çalışmanın bulunmaması ve literatüre böyle bir çalışmanın kazandırılması araştırmanın temel değeridir. Bu tez söz konusu iki düşünürün iktisadi alana ilişkin görüşlerinin karşılaştırılmasına ilişkin literatürde var olan eksikliğin giderilmesine yönelik bir nebze olsun katkı sağlamış olacaktır.

ARAŞTIRMANIN SORULARI

Bu tezde, “İbn Haldun ve Karl Marx’ın emek-değer, iş bölümü ve devletin ekonomideki yerine ilişkin iktisadi alana müteallik görüşleri arasında var olan benzerlikler ya da farklılıklar nelerdir?” sorusuna cevap aramaktadır. Bu sorunsalı cevaplamaya yardımcı olacak alt sorular ise, her iki düşünürün sosyoekonomik görüşlerine temel olan kavramların neler olduğu ile İbn Haldun’un iktisadi görüşlerinin neler olduğu ve Karl Marx’ın iktisadi görüşlerinin neler olduğudur.

ARAŞTIRMANIN KAPSAMI VE SINIRLILIKLARI

Bu tezde, İbn Haldun ve Karl Marx’ın iktisadi alana ilişkin olan emek-değer, iş bölümü ve devletin ekonomideki yeri konularına ilişkin görüşleri karşılaştırılacaktır. Bu bağlamda öncelikle her iki düşünürün iktisadi alana ilişkin görüşleri kapsamlı bir

şekilde ayrı ayrı incelenecek daha sonra iki düşünürün görüşleri sınırlanan konular çerçevesinde mukayese edilecektir.

Çalışma boyunca unutulmaması gereken husus, çalışmanın Siyaset Bilimi nazarıyla yapıldığıdır. Yani çalışma boyunca meseleler bir iktisatçının nazarından değil bir siyaset bilimcinin nazarından ele alınacaktır. Dolayısıyla incelenen hususlar toplumsal açıdan ne ifade ettiği yönünde irdelenmeye çalışılmış; incelenen konulara kamu ve toplum bir unsur olarak dahil edilmeye gayret gösterilmiştir.

ARAŞTIRMANIN METODOLOJİSİ VE PLANI

Çalışma genel olarak post-pozitivist bir yaklaşımla, nitel yöntem kullanılarak yapılmıştır. Bu bağlamda öncelikle konuyla ilgili daha önce kitaplarda ve makalelerde yapılmış olan benzer çalışmalara kütüphane, sanal ortam ve sempozyum gibi mecralar vasıtasıyla ulaşılmıştır. Bahsedilen kaynaklardan elde edilen veriler bir kritiğe tâbi tutularak çalışmayla bağlantılı olanlar çalışma içerisinde kullanılmak üzere belirlenmiştir. İbn Haldun'un görüşlerine esas teşkil edecek Mukaddime isimli eserinin genellikle Süleyman Uludağ tercümesinden faydalanılmıştır. Bununla birlikte bazı bölümlerde Turan Dursun çevirisinden de istifade edilmiştir. Karl Marx'ın görüşlerine esas teşkil eden Kapital isimli eserin ise Mehmet Selik ve Nail Satlıgan çevirisi esas alınmıştır. Buna ek olarak, Karl Marx'ın görüşlerine temel teşkil eden 1844 El Yazmaları, Felsefenin Sefaleti, Ücret Fiyat ve Kar, Fransa'da İç Savaş; Friedrich Engels ile birlikte kaleme aldıkları Alman İdeolojisi ve Komünist Manifesto ve Friedrich Engels'in yazdığı Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni isimli eserler de temel başvuru kaynakları olarak değerlendirilmiştir.

Ön literatür taramasından sonra tez çalışması altı bölüm olarak planlanmıştır. İlk bölümde İbn Haldun ve Karl Marx'ın hayatları ve eserleri incelenmiştir. İkinci bölümde, İbn Haldun'un sosyoekonomik görüşlerinin temel kavramları olan ve düşünürün görüşlerinin anlaşılmasında yardımcı olacak olan bazı kavramlar detaylı bir incelemeye tâbi tutulmuştur. Üçüncü bölümde tezin ana konularında olan İbn Haldun'un iktisadi görüşleri detaylı bir şekilde analiz edilmiştir. Dördüncü bölümde, ikinci düşünürümüz olan Karl Marx'ın sosyoekonomik görüşlerinin temellerini oluşturan kavramlar detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Beşinci bölümde yine tezin ana

konularından ikincisini teşkil eden Karl Marx'ın iktisadi görüşleri incelenmiştir. Altıncı ve son bölümde ise, tezin ana sorunsalına net bir şekilde cevap verecek olan karşılaştırma yapılarak her iki düşünürün emek-değer, iş bölümü ve devletin ekonomideki yerine ilişkin görüşleri karşılaştırılmıştır.

1. BÖLÜM

İBN HALDUN VE KARL MARX'IN HAYATI

İbn Haldun ve Karl Marx günümüzden yüz yıllarca önce yaşamış ve sosyal hayatı etkileyecek birçok alanda çok önemli görüş ve teoriler ortaya atmış olan ve hala günümüzde görüşlerinden etkilendiğimiz, özellikle; felsefi, siyasal ve ekonomik alanda insanlığa yeni ufuklar açmış iki isimdir. İbn Haldun 1300'lü yıllarda, Marx ise 1800'lü yıllarda yaşamış ve eserlerini mezkûr yıllarda kaleme almış olsalar da günümüzde hâlâ görüşleri tartışılmakta ve hüsnü kabul görmektedir.

1.1. İBN HALDUN'UN HAYATI VE ESERLERİ

İbn Haldun'un yaşadıklarını, hayatını, eserlerini ve çalışmalarını konu edinen biyografik pek çok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmadaki amacımız İbn Haldun'un iktisadi alandaki görüşlerini siyaset bilimi açısından ele alıp incelemek olduğu için düşünürün hayatına ve eserlerine dair ayrıntılı bir biyografisi çalışılmayacaktır. Konu bütünlüğü ve düşünür hakkında genel kanaat oluşturması açısından hayatına ve eserlerine dair kısaca bilgi verilecektir.

1.1.1. İbn Haldun'un Hayatı

Asıl adı "Abdurrahman" olan İbn Haldun'un literatürde geçen tam adı, "Abdurrahman Ebu Zeyd Veliyyüddin İbn Haldun Mâliki Hadramî"dir. Abdurrahman asıl adı, Ebu Zeyd Arap adetlerine göre büyük oğlunun ismine¹ bağlı olarak aldığı künyesidir. Mısır'da kadılık görevini ifa ettiğinden dolayı "Veliyyüddin" lakabını almıştır. İbn Haldun şöhretinin adı ve esasen atalarından birinin adıdır. Maliki, İmam Malik'in mezhebinden olmasından dolayıdır. Hadramî sıfatı ise, İbn Haldun'un Yemen'in Hadramut bölgesine mensup olduğunun göstergesidir. (Uludağ, 2018: 16)

İbn Haldun, Hicri 732 (Miladi 1332) yılında Tunus'ta dünyaya gelmiştir. Haldun'un dedeleri önemli devlet kademelerinde olan kişilerdi, babası ise döneminin

¹ Oğlunun adının Zeyd olduğuna dair net bilgiler olmasa da künyesinden anlaşılan budur.

hatırı sayılır âlimlerindendi. İbn Haldun ilköğrenimine babasından ders alarak başlamıştır. İlerleyen dönemlerde Kur'an okuma, ezberleme, kıraat ve Kur'an ilmi tahsil etmekle öğrenimine devam etmiştir. Kur'an'ı ezberine alan İbn Haldun, meşhur "yedi kıraat" üzerine Kur'an okuma becerisini de kazanmıştır. Öğrenim hayatı boyunca, İslami bilimlere ilişkin; Arap Dili ve Edebiyatı, Fıkıh, Kelam, Siyer, Hadis derslerini alan İbn Haldun pozitif bilimlere ilişkin ise; Matematik, Fizik, Mantık ve Felsefe derslerini alarak bu alanların her birinde ileri derecede bilgi sahibi olmuştur.

İbn Haldun daha on sekiz yaşındayken kendi ifadesi ile "ocak söndüren" hastalığı olan vebadan dolayı anne ve babasını kaybetmiştir. Veba hastalığı o dönemde çok sayıda insanın ölümüne sebep olmuş, birçok âlim, hoca, müderris vebadan dolayı yaşamını yitirmiştir. Sağlıklı kalan bazı âlimler ise göç eden birçok kimse gibi hastalığa yakalanmamak için Tunus'tan farklı yerlere göç etmişlerdir. Gerek genç yaşta anne ve babasını kaybetmesi gerek Tunus'taki âlimlerin de şehri terk etmesi sonrasında İbn Haldun'un bir dönem öğrenme iştiyakı kaybolmuştur. Daha sonra âlimlerin bulunduğu bölgelere göç edip tekrar öğrenimine devam etmek istemişse de ağabeyi bu göçe engel olmuştur. Bir süre daha Tunus'ta kalan Haldun siyasi ve idari işlerde kendine görev aramış ve daha yirmi yaşında iken Ebu İshak İbrahim'in "Alâme Yazıcılığı" kendisine teklif edilmiş ve kendisi de bu görevi hemen kabul etmiştir. Böylelikle devlet kademesindeki ilk görevine önemli bir mevkide başlamıştır. İlerleyen yıllarda İbn Haldun, Hükümdar Ebu İnan'la tanışmış, onun danışmanlığını ve sekreterliğini yapmıştır. Bu dönemde bir vezir kadar nitelikli görevler üstlenmiş ve Hükümdar tarafından da kabul görmüştür. Bu denli göz önünde olması bazıları tarafından kıskanılmış, hükümdara İbn Haldun kötülenmiş ve Hicri 758 (Miladi 1357) yılında İbn Haldun hapse atılmıştır. Yaklaşık iki yıl kadar hapiste kalan Haldun, Ebu İnan öldükten sonra yerine gelen hükümdar döneminde ancak hapisten çıkabilmiştir. Hapisten çıkarıldığı gibi eski görevi de kendisine iade edilmiştir (Uludağ, 2015).

Bundan sonra İbn Haldun'un hayatında devlet görevleri neredeyse hiç eksik olmamıştır. Kendisi zaman zaman devlet görevinden uzak durup ilim tahsiline yönelmek istese de çok uzun süre devam edemeden bazen kendi isteği ile bazen de cebren farklı şehir ve hükümdarlar tarafından kendisine üst düzey devlet kademelerinde görevler tevdi edilmiştir. Ancak Haldun'un nihai amacı her zaman ilimle iştigal etmek olduğundan, bu uğurda her fırsatı değerlendirmiştir. Bu tarihe kadar farklı hükümdarlar adına farklı görevler ifa eden İbn Haldun Hicri 776 (Miladi

1375) yılında Tilmisan Sultanının kendisine vermek istediği devlet görevini ilimle meşgul olmak adına kabul etmeyip Bathâ'da Arıfoğulları'na sığınmıştır. Bunlar, İbn Haldun'u "İbn Selame Kalesi"ne yerleştirip orada misafir etmeye başlamışlardır. Aynı zamanda Tilmisan Sultanının İbn Haldun'u bağışlaması için aracı da olmuşlardır. İbn Haldun "İbn Selame Kalesi"nde dört yıl kalmıştır ve bu süre İbn Haldun için son derece önemlidir. Zira bu süre zarfında İbn Haldun sürekli olarak ilimle meşgul olmuş ve daha önce yazmaya başladığı "Mukaddime"sini burada tamamlamıştır (Dursun, 2017: 49-50).

"Mukaddime"yi tamamlar tamamlamaz doğduğu şehir olan Tunus'a geri dönmüştür. İbn Haldun "Mukaddime"yi tamamladığında kırk yedi yaşındaydı ve bu zamana kadar erken yaşta başlamış olduğu devlet görevlerine dair tecrübeleri ve yaşadıklarından hayatında yaşamış olduğu zorlu zamanlara kadar birçok şeyi not etmiştir. "Mukaddime"yi yazarken de kendi tecrübeleri ile hocalarından ve büyüklerinden aldığı dersleri mukayese ederek eserini kaleme almıştır. Bu mukayese elbette ki sıradan birinin herhangi bir şeyi bir başka şeyle kıyası değildir. Zira asırlar önce yazılmış olmasına rağmen günümüzde hala bu mukayesenin sonucunda ortaya çıkan "başyapıt" eserin sundukları hâlâ birçok araştırma ve incelemenin konusunu oluşturmaktadır.

Ünlü devlet adamı ve düşünür Tunus'a döner dönmez Tunus Sultanı'nın da izni ile öğrencilere ders vermeye başlamış ve kendi araştırmalarına da devam etmiştir. Dönemin Tunus Sultanı olan Ebu'l-Abbas Ahmed, İbn Haldun'a çok değer vermiş ve araştırmaları ve ilmi çalışmaları için her türlü desteği sağlamıştır. Sultan Ebu'l-Abbas Ahmed ile İbn Haldun arasındaki bu muhabbet tıpkı daha önce Hükümdar Ebu İnan'la olduğu gibi birtakım kişilerin İbn Haldun'u kıskanmalarına sebep olmuştur. İbn Haldun ihtimal ki geçmiş tecrübelerinin de etkisiyle olayların geçmişte olduğu gibi daha da kötüye gitmesine fırsat vermemek için hacca gitme maksadıyla Hicri 784 (Miladi 1382) yılında Tunus'tan ayrılmıştır. Hac dönüşü Mısır'a yerleştiğinde El-Ezher Üniversitesinde ders vermeye başlamış ve "Kadıu'l-Kudât (Kadılar Kadısı)" olmuştur. Ayrıca, elçi olarak Timur'a gönderilmiş ve Timur'la görüşmüştür. İbn Haldun Hicri 808 (Miladi 1406) yılına geldiğinde doğduğu ay olan Ramazan ayında yetmiş dört yaşındayken Kahire'de vefat etmiştir.

1.1.2. İbn Haldun'un Eserleri

“Kitabü'l-İber” Haldun'un dünya tarihini anlattığı eseridir. Eserin tam adı “Kitâbü'l-İber ve Divânü'l-Mübtedâ ve'l-Haber fî Ahbâr-ı Mulûki'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men Âsârahum Zevî'sSultâni'l-Ekber” yani “Araplarla Arap Olmayanların ve Berberilerin ve Aynı Devirdeki Büyük Kudret Sahiplerinin Muharebelerine Ait Kaynak ve Haberleri Toplayan ve Yorumlayan Kitap”dır. Genel olarak da tarih kitabı olarak bilinen eser üç kitapta birleştirilmiş yedi ciltten oluşmaktadır. Düşünür eserin girişi kısmında tarih yazıcılığından, tarih yazıcılarının asılsız kanaatlerine ve bunların nedenlerine değinmiştir. Sonrasında geniş bir tarih ilmi tarifi yaparak kendi tarih anlayışından bahsetmiştir. Eserin “Giriş” kısmı ve ilk cildi daha İbn Haldun hayattayken “Mukaddime” olarak ünlenmeye başlamış ve asıl kitap olan “Kitabü'l-İber”i gerisinde bırakmıştır. Ancak İbn Haldun'un hayattayken bu durumdan şikayetçi olmadığına dair rivayetler vardır.

“Kitabü'l-İber”in ilk kitabı “Mukaddime”yi oluşturmaktadır. İkinci, üçüncü, dördüncü ve beşinci ciltlerden oluşan ikinci kitap, düşünürün kendi zamanına kadar olan farklı kavim, hükümdar, hanedan ve milletlerin tarihleri ile ilgili bilgileri içermektedir. Altıncı ve yedinci ciltleri ihtiva eden son üçüncü kitabında ise Kuzey Afrika tarihinden bahsedilmektedir. Ayrıca yedinci cilt İbn Haldun'un önceden “Et-Tarif” olarak kaleme aldığı sonradan “Kitabü'l-İber”e eklediği kendi yaşam öyküsünü içerir. Bu yönüyle İbn Haldun tarihte bilinen ilk otobiyografi yazarlarından olmuştur.

“Mukaddime” İbn Haldun'un en önemli eseridir ki günümüze kadar ulaşan esas ünü bu eser sayesinde olmuştur. Eserde birbirinden farklı birçok konuya temas edilmiş olmakla birlikte toplumu ilgilendiren temel konulara değinen bilinen ilk eserlerden olması hasebiyle bazıları tarafından İbn Haldun “sosyoloji biliminin kurucusu” olarak adlandırılmaktadır. Biz bu çalışmada İbn Haldun'un görüşlerini anlamak için ana kaynak olarak bu esere başvuracağız.

“Mukaddime” yakın tarihte; 1954 yılında Zakiri Kadir Ugan tarafından üç cilt olarak, 1977'de² Turan Dursun tarafından iki cilt olarak, bizim de çalışmamızda temel çeviri kaynağı olarak başvurduğumuz 1982'de Süleyman Uludağ tarafından üç cilt olarak ve

² Turan Dursun “Mukaddime”nin ilk cildini 1977 yılında, ikinci cildi ise 1989 yılında tercüme ederek yayımlanmıştır. Diğerleri ise tüm ciltlerin çevirilerini aynı anda yayınlamışlardır.

son olarak da Halil Kendir tarafından 2004 yılında iki cilt olarak Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Türkçe dışında İngilizce ve Fransızca gibi bazı Batı dillerinde de tercümeleri mevcuttur.

“Lübabbü'l-Muhassal Fi Usuli'd-Din” İbn Haldun'un kaleme almış olduğu ilk eseridir. Henüz on dokuz yaşındayken Tunus'ta kaleme aldığı eser Akaid ve Kelâma dair bilgileri içerir. Bu eserde İbn Haldun “Fahredden er-Razi'nin” “El Muhassal” isimli eserini özetlemiş, kendinden çok fazla bir şey katmamıştır.

“Şifau's Sail li Tehzibi'l-Mesail” İbn Haldun'un “İbn Selame Kalesi”ne gitmeden hemen önce yazdığı düşünülen bu yönüyle “Mukaddime”den önce yazdığı anlaşılabilir ve tasavvufa dair olan eserdir. Bu eseri Süleyman Uludağ, 1977 yılında “Tasavvufun Mahiyeti” olarak Türkçe'ye tercüme etmiş ve yayımlamıştır.

İbn Haldun'un yukarıda bahsettiğimiz eserlerinden başka “Kaside-i Bürde Şerhi”, “İbn Rüşd Felsefesi hakkında Bir Risale”, “Marekeş Sultanına Yazılan Bir Risale”, “Şiire Dair Bir Risale”, “Kitab el-Mantık (Mantık Kitabı)” ve bahsedildiği üzere sonradan “Kitabü'l-İber”e eklenen ve ilk haliyle “Et-Tarif bi İbn Haldun ve Rihletuhu Garben ve Şarken” olan eserleri de mevcuttur.

1.2. KARL MARX'IN HAYATI VE ESERLERİ

İbn Haldun'dan yaklaşık beş yüz yıl sonra yaşamış olan Karl Marx teorilerini ve eserlerini kapitalizmin en sert yaşandığı, işçi sınıfı üzerinde kapitalizmin en ağır şekilde hissedildiği XIX. yüzyılda kaleme almıştır. Karl Marx sorunun sistemin kendi içerisinden kaynaklandığını düşünmüş ve sorunun çözümü için sistemin sorgulanması gerektiğini o en zor dönemde dile getirmiştir. Çalışmanın bu kısmında düşünür hakkında genel kanaat oluşturmak ve konu bütünlüğünü sağlayabilmek maksadıyla hayatı ve eserlerine ilişkin kısa bazı bilgilere yer verilmiştir.

1.2.1. Karl Marx'ın Hayatı

Karl Marx 5 Mayıs 1818'de Almanya'nın güneybatısında yer alan Trier'de doğmuştur. Yahudi zengin ve kültürlü bir ailenin çocuğu olarak doğan Marx, orta

öğrenimini Trier’de tamamlayıp babasının isteği ile Bonn kentinde üniversitede hukuk eğitimi almıştır. Daha sonra üniversite eğitimini devam ettirmek için Berlin’e geçmiştir. Üniversite yıllarında hukuk eğitimiyle birlikte Tarih ve Felsefe alanlarıyla ilgili de birçok kaynak okumuş, araştırmış ve bu alanlarda da ciddi seviyede bilgi sahibi olmuştur. 1841 yılında Jena Üniversitesi’nde “Epikuros Felsefesi” üzerine yazmış olduğu doktora tezi ile felsefe doktorasını tamamlamıştır. Üniversite eğitimi boyunca Alman filozof Georg Wilhelm Friedrich Hegel’den etkilenmiştir. Profesör olmak amacıyla Bonn’a geri döndüğünde üniversitenin geçmişte farklı zamanlarda farklı kişilere uygulamış olduğu sansürler, bazı kişilerin üniversitede ders vermesinin engellenmesi vs. gibi olaylar Marx’ın profesör olma arzusunu kırmıştır. Bir süre muhabirlik ve gazetecilik yapmıştır. 1 Ocak 1842’de yayın hayatına başlayan Rheinische Zeitung (Ren Nehri Gazetesi) adında muhalif bir gazetede başyazar olarak yazılar yazmaya başlamıştır. Ancak uygulanan sansürler sebebiyle gazete yayına başladığı tarihten tam bir yıl sonra 1 Ocak 1843’te yayını durdurma kararı almıştır. Aynı yıl Karl Marx öğrenciliğinde nişanlandığı Jenny Van Westphalen ile Kreuznach’da evlenmiştir.

Yine 1843 yılında Alman filozof Arnold Ruge ile birlikte Paris’te yeni bir dergi çıkartma kararı almışlar, anlaşıkları gibi Fransa’nın başkentinde derginin ilk sayısını yayınlamışlardır. Ancak bu ortaklık gerek ikili arasındaki anlaşmazlıklar nedeniyle gerekse yayım zorlukları nedeniyle³ ilk sayı sonrasında sona ermiştir.

1844 yılında Marx Paris’te iken Friedrich Engels ile tanışmıştır. 1845 yılında Karl Marx tehlikeli bir devrimci olduğu gerekçesiyle Paris’ten sürülmüş ve sürgün sonrasında Brüksel’e gitmiştir (Lenin, 2017: 12-13).

1847 yılında en yakın arkadaşı ve en büyük destekçilerinden biri olan Engels ile birlikte “Komünist Birlik” adında gizli bir derneğe kayıt yaptırmışlardır. Söz konusu birlik ikinci kongresini Paris’te yapma kararı almış ve Marx ve Engels bu kongrenin organizasyonunda önemli rol oynamışlardır. Kongrenin de isteği üzerinde bu ikili 1848 yılının Şubat ayında yayınlanan ve halen sosyalist ve komünistlerin başucu kitabı niteliğinde olan “Komünist Manifesto”yu kaleme aldılar. 1848 yılında Şubat devrimi sonrasında Marx Belçika’dan da sürülmüş, önce Paris’e oradan da

³ Yayım zorluğu, muhalif bir dergi olması hasebiyle gizli bir şekilde dağıtım yapılıyor olmasından kaynaklanmaktadır.

Köln'e geçmiştir. Köln'de bir yıla yakın bir süre Neue Rheinische Zeitung- Organ der Demokratie'de (Yeni Ren Gazetesi-Demokrasi Organı) başyazarlık yapmıştır.

Marx'ın yazıları ve ortaya attığı yeni proleter sosyalizm ve komünizm teorileri karşı devrimcileri sürekli rahatsız etmiştir. Karşı devrimcilerin uğraşları sonrasında Marx 16 Mayıs 1849'da Almanya'dan da sürülmüştür. Almanya sürgünü sonrasında Marx yine Paris'e gitmiştir. Paris'te olduğu anlaşılınca bir ay geçmeden Paris'ten tekrar sürülmüş, Londra'ya geçmiştir.

Ömrü sürgünlerle geçen Karl Marx ve ailesinin maddi durumu oldukça kötüydü⁴. Engels Marx'a düzenli olarak maddi yardımda bulunuyordu ancak yine de kâfi gelmiyordu.

1860'lara gelindiğinde oluşan demokratik hareketlilik Marx'a teorilerini pratiğe geçirme olanağı tanımıştı. 28 Eylül 1864'te "(Enternasyonal) Uluslararası İşçi Birliği"⁵ Londra'da kurulmuştur.

Enternasyonal çalışmaları sonrasında harcadığı yoğun mesai ve gayret sonrasında Marx'ın zaten çok da iyi olmayan sağlığı daha da kötüye gitmiştir. Bu süre içerisinde Alman düşünürün nihai hedefi ekonomi politığın eleştirisine bir katkısı olacağı düşüncesiyle kaleme almaya başladığı ve başyapıtı olacak olan "Das Kapital (Kapital)"i tamamlamaktır. Ancak bu amacına ulaşmadan 14 Mart 1883'te Londra'da ölmüştür. Mezarı Londra'da Highgate mezarlığındadır.

1.2.2. Karl Marx'ın Eserleri

"Das Kapital-Kritik der Politischen Oekonomie (Kapital-Ekonomi Politığın Eleştirisi)", Karl Marx'ın en önemli eseri ve başyapıtıdır. Bu çalışmada Marx'ın iktisada ilişkin görüşlerini anlamak için ana kaynak olarak bu eser kullanılacaktır. 16 Ağustos 1867'de Marx, Engels'e yazdığı bir mektupta "Böylece bu cilt bitmiş oluyor. Bu bir tek senin sayende mümkün oldu. Benim için katlandığın özveri olmasaydı, üç cilde ait o muazzam işin hiçbir zaman üstesinden gelemezdim. Seni teşekkürlerimle kucaklıyorum" demiştir (Marx & Engels, 1996). Ancak Marx bu mektupta her ne

⁴ Marx ve ailesinin maddi durumu o denli kötüydü ki Marx'ın dört çocuğu maddi imkânsızlıklarla bağdaştırılabilecek hastalıklar ya da yetersiz beslenme sonrasında daha çocukken ölmüşlerdir.

⁵ Meşhur Birinci Enternasyonal.

kadar üç ciltlik bir çalışmadan bahsetse de kendisi hayatta iken yalnızca birinci cildini derleyip yayımlayabilmiştir. Marx'ın ölümünden sonra Engels Marx'ın geride bıraktığı çalışmaları, dokümanları derleyip ikinci ve üçüncü ciltleri yayımlamıştır.

Marx “Kapital”i yayıma gönderdiğinde bazı beklentiler içerisindedir. Zira Marx'ın maddi durumu çok kötüdür. Ancak Marx hayatta iken “Kapital”in telifinden beklediği maddi geliri elde edememiş, hatta kendi ifadesiyle kitaptan gelen telif ücreti kitabı yazarken içtiği tütünlerin bile parasını karşılamamıştır.⁶

“Kapital”in ilk cildi “Sermayenin Üretim Süreci” üzerine yazılmıştır. “Meta”nın tanımlanmasıyla başlayarak değişim, para ya da meta dolaşımı, paranın sermayeye dönüşümü, üretimi, kapitalist üretim, ücret, sermaye birikimi gibi konulara değinir. “Sermayenin Dolaşım Süreci” üzerine yazılmıştır olan ikinci cilt ise, sermayenin başkalaşımı ve bunların devreleri, sermayenin devri, toplumsal sermayenin yeniden üretimi ve dolaşımı gibi konulara değinir. Üçüncü cildi ise “Bir Bütün Olarak Kapitalist Üretim Süreci” üzerine yazılmış, artı-değerin kâra ve oranının kâr oranına dönüşmesi, kârın ortalama kâra dönüşmesi, kâr oranının düşme eğilimi yasası gibi konuları ele alır.

“Komünist Manifesto” Marx ve Engels'in ortak yazdıkları bir eserdir. 1847 yılında Marx ve Engels “Komünist Birlik” adında gizli bir birliğe katılmışlardır. Bu ikili birliğin Londra'da gerçekleşen ikinci kongresinde çok önemli rol oynamışlardır. Birliğin isteği üzerine 1848 yılının Şubat ayında yayınladıkları meşhur “Komünist Manifesto”yu kaleme almışlardır. Komünist Manifesto için Lenin aşağıdaki ifadeleri kullanır:

Bu eser yeni dünya görüşünü, toplumsal hayatı da içine alan tutarlı materyalizmi, en derin ve en kapsamlı gelişim öğretisi olan diyalektiği, sınıf mücadelesi teorisini ve yeni komünist toplumun yaratıcısı proletaryanın dünya çapındaki tarihsel devrimci rolünü dahice bir açıklıkla ve parlaklıkla ortaya koymaktadır (2017: 13).

“Komünist Manifesto”da Burjuvalar ve Proleterler, Proleterler ve Komünistler arasındaki ilişkilerden, Komünist Yayınlar ve Sosyalistler ile Komünistlerin Değişik Muhalefet Partilerine olan tutumlarından bahsedilmektedir.

⁶ Bazı kaynaklarda “Kapital”in ilk basımında bin adet basıldığı, bunların da yaklaşık dört yılda ancak satılabildiği belirtilmektedir.

“Grundrisse” başlıklı eser ise, “Komünist Manifesto” ve “Kapital” arasında bir dönemde ilk küresel ekonomik krizin hemen akabinde 1857 yılının sonları 1858 yılının başlarını kapsayan bir zaman diliminde yaklaşık sekiz ay gibi kısa bir sürede iki cilt olarak kaleme alınmıştır. “Ekonomi Politğin Eleştirisinin Temelleri” olarak da adlandırılan eserde yabancılaşma, komünizm, para, sermaye, sivil toplum ve yöntem gibi kapsamlı ve birbirinden farklı konulara değinilmiştir.

Marx’ın “Ekonomi Politğin Eleştirisine Katkı” isimli eseri ilk olarak 1859 tarihinde yayımlanmıştır. Esas olarak eser o dönemde kapitalizmin önde gelen düşünürleri olan Adam Smith ve David Ricardo gibi günümüzde klasik ekonomistler olarak tanınan ekonomistlerin eserlerinin bir eleştirisi ve bir çeşit kapitalizm incelemesidir. İçeriğinde sermaye, para, meta, üretim gibi konular yer almaktadır. Bu eser Marx’ın uzun yıllar yapmış olduğu çalışmaların bir tezahürüdür. “Ekonomi Politğin Eleştirisine Katkı”nın içeriği büyük ölçüde “Kapital”in ilk cildinde yeniden ele alınmıştır. Ancak “Ekonomi Politğin Eleştirisine Katkı”da genişçe kaleme alınan konular “Kapital”de daha yüzeysel olarak işlenmiş, tersi durumlarda ilk eserde yüzeysel ele alınan konular ise daha ayrıntılı bir şekilde kaleme alınmıştır.

Son olarak, Karl Marx’ın kendisine ait “Felsefenin Sefaleti”, “1844 El Yazmaları”, “Ücret Fiyat ve Kar”, “Fransa’da Sınıf Savaşları”, “Fransa’da İç Savaş”, “Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi”, “Yabancılaşma”, “Yahudi Sorunu”, “Demokritos ile Epiküros’un Doğa Felsefeleri” “Formen” ve “Louis Boneparte’in 18 Brumaire’i” gibi eserler ve Friedrich Engels ile birlikte kaleme aldıkları “Serbest Ticaret Sorunu Üzerine”, “Alman İdeolojisi”, “Devlet ve Hukuk”, “Kapitalizm Öncesi Ekonomi Biçimleri” gibi eserleri de vardır. Ancak, bu eserlerin muhteviyatına dair detaya girilmeyecektir. Zira daha önce de belirttiğimiz gibi bu çalışmanın amacı İbn Haldun ve Karl Marx’ın iktisadi alandaki görüşlerinin siyaset bilimi nazariyesinden ele alıp incelemektir. Bu yüzden çalışmamızda gerek İbn Haldun’un gerekse Karl Marx’ın tüm eserlerinin içeriğine dair bilgilendirme yapılmamış, söz konusu düşünürler hakkında genel bir kanaat oluşturacak birkaç eseri hakkında kısaca bilgi verilmiştir.

2. BÖLÜM

İBN HALDUN'UN SOSYOEKONOMİK GÖRÜŞLERİNİN TEMEL KAVRAMLARI

Çalışmanın bu bölümünde, İbn Haldun'un iktisadi alandaki görüşlerinin daha iyi anlaşılabilmesi amacıyla, ünlü düşünürün "Mukaddime"de kullanmış olduğu ve çalışma içerisinde sıkça kullanılacak olan temel bazı kavramlar incelenecektir. Elbette ki Mukaddime'de kullanılan önemli kavramlar çalışmada incelenenlerle sınırlı değildir. Nesep, mülk vs. gibi daha pek çok önemli kavram vardır. Ancak biz burada çalışma içerisinde kullanacağımız ve konunun daha kapsamlı bir şekilde anlaşılmasına yardımcı olacak olan bazı kavramlarının ne anlama geldiklerini ve söz konusu terimlerin İbn Haldun tarafından hangi manalarda kullanıldıklarını inceleyeceğiz.

2.1. İBN HALDUN'A GÖRE "ASABİYET" KAVRAMI

Asabiyet, en genel manasıyla "aynı soydan gelenlerin veya bir başka sebeple aralarında yakınlık bulunanların muhaliflere karşı birlikte hareket etmelerini sağlayan dayanışma duygusu" olarak tanımlanır (Çağrıçı, 1991:453). İnsanlar, insanlık tarihinin bilinen ilk zamanlarından itibaren özellikle doğaya ve doğal koşullara karşı çok büyük mücadeleler vermek zorunda kalmışlardır. Bu mücadeleler ilk olarak doğada kendinden güçlü hayvanların saldırılarına karşı yapılan bireysel mücadelelerdir. Zira insanlık tarihinde aile ve toplumsal yaşam henüz gelişmemiştir. İnsanlar çeşitli ihtiyaçlarını bireysel olarak tek başlarına karşılayamaz duruma geldikten sonra bu ihtiyaçları karşılama amacıyla birlikte yaşamaya başlamışlardır. İnsanların topluluk halinde yaşamaya başlamasıyla birlikte doğaya ve doğal koşullara karşı vermekte oldukları mücadelelere bir de diğer topluluklardan gelen saldırılara karşı savunma mücadelesi eklenmiştir. Diğer topluluklara karşı yapılan mücadeleler sonucunda topluluklar içerisinde toplumsal yaşam ve aile hayatı gelişmeye başlamıştır. Buna bağlı olarak kolektif şuur ve anlayış, iş bölümü, yardımlaşma gibi kavramlar ilkel manada da olsa gelişmeye başlamıştır. Dolayısıyla bilinen ilk zamanlarda yalnızca zorlu doğa koşullarında hayatını idame ettirebilmek için bireysel olarak mücadele veren insan artık diğer toplulukların saldırılarına karşı korunmak ve gerektiğinde diğer

topluluklara saldırmak amacıyla kolektif hareket etmeye, topluluk ve aile ilişkilerini geliştirmeye başlamıştır.

İslam Tarihinde cahiliye dönemi olarak bilinen İslamiyet öncesi dönemde bir kabileyi oluşturan fertlerin kendi kabilelerinden olan veya tüm kabile tarafından öyle kabul edilen birinin, haklı ya da haksız oluşuna bakmadan, kabileden olması dışında başka bir şart aranmaksızın başkalarına karşı korunması duygusu asabiyeti oluşturmaktaydı. Bu durumda asıl olan savunulan kişinin zulmeden ya da zulüm gören olması değil; savunanların kabilesinden olup olmaması idi. Bu manada asabiyet, bir kabilenin/topluluğun fertlerinin birbirlerine destek olmalarını, birbirleri ile yardımlaşmalarını, kolektif bir şuurla ortak hareket etmelerini ve diğer kabilelere karşı kendi kabilelerini koruma ve kendi kabilelerini yüceltme adına diğer kabilelere ölmeyi göze alarak saldırmalarını sağlayan duygudur (Uludağ, 2018: 94).

Kur'an'da asabiyet kelimesine rastlanmamasına karşın bazı hadislerde asabiyet kelimesine rastlanılmaktadır. Esasen İbn Haldun'un nazarından olaya bakılırsa İslamiyet asabiyetin zararından çok faydasını görmüştür. İslamiyet tebliğ edilmek üzere asabiyetin yaygın olduğu ve değer gördüğü bir topluluk olan Arap topluluğundan yayılmaya başlamamış olsaydı daha özel bir ifade ile Kureyş asabiyeti İslam'ın ve peygamberi Muhammed'in arkasında olmasaydı belki de sebepler nazariyesinde İslamiyet bu denli yayılma imkânı bulamayacaktı. Zira İslam Peygamberi Muhammed ve ashabı yeni dini ilk defa açıktan yaymaya başladıklarında Kureyş asabiyetine rağmen kendi kabilelerinden hatta yakın akrabalarından ciddi eziyetlere ve işkencelere maruz kalmışlardır. İslam Peygamberi bu eziyetlerin büyük bir kısmından yine asabiyetin bir sonucu olarak kendisine iman etmemiş olmasına rağmen amcası Ebu Talip'in himayesi ile kurtulmuştur. Belki de bu sebeple Kur'an ve hadislerde asabiyet net bir ifade ile reddedilmemiştir.

İbn Haldun Mukaddime'de asabiyetin açık bir tanımını yapmadığı için asabiyet, Mukaddime'nin çevirilerinin bazılarında olduğu gibi kullanılırken, bazı çevirilerinde de farklı kelimeler kullanılmıştır. Örneğin, İngilizce tercümesinde Rosenthal "group feeling" (hizip hissi), Fransızca tercümesinde Vincent Monteli "esprit de clan" (kabile ruhu), De Slane "esprit de corps" (zümre ruhu) şeklinde tercüme etmişlerdir. Türkçe çevirilerinde ise Z. Kadiri Ugan, bazen "cinsiyet" bazen "kavimlerin şevket ve kudreti" şeklinde tercüme ederken, Turan Dursun genellikle "yakın akraba bağı", "yakın akraba" ya da "yakın akraba topluluğu" olarak tercüme

etmiştir (Uludağ, 2018: 95). Süleyman Uludağ ise olduğu şekliyle yani “asabiyet” olarak tercüme etmiştir. Biz de çalışmamızın genelinde İbn Haldun’un da kullandığı orijinal kavramını yani “asabiyeti” kullanacağız.

İbn Haldun asabiyeti ilk olarak, bedevî umrânda toplumun dışarıdan gelecek olan saldırılara karşı kendilerini koruma ilkesi olarak ele almaktadır. Arap düşünür, bedevî umrân seviyesinde yaşayanları dış tehlikelere karşı içinde buldukları grubu korumak için bir arada tutan, bazı yakınlık duyguları ile onları birbirlerine yakınlaştıran, toplum bireylerinin toplumun reisine karşı saygılı olmalarını ve reisin bireyler üzerinde otorite kurmasını sağlayan şeye “asabiye” adını verir. Bu yakınlık duygusunun temelinde de esas olarak yakın veya uzak bir kan bağıllığını, yani biyolojik bir olayı koymaktadır. Bununla birlikte İbn-i Haldun “asabiyet” kelimesini kullanırken, kelimeye yeni anlamlar yüklemiştir (Korkusuz, 2016: 682).

Heinrich Simon’a göre, İbn-i Haldun’un asabiye kavramı, spontane ve doğal bir şekilde gelişen kabile bilincini içermekle birlikte onun ötesine geçmektedir. Kişi bağlı olduğu kabilede başka bir kabileyle de dayanışma içerisine girebilir. Bu asabiye ile birlikte kişi içinde bulunduğu topluluğun değerlerini benimser ve o topluluk için mücadeleye hazır hale gelir. Bu bağlamda asabiye topluluğun birliğini oluşturan bir bağıdır (2006: 47-51).

Anlaşılacağı üzere İbn Haldun asabiyet düşüncesinde, insanın herhangi bir alanda başarılı olabilmesi için gerekli olan sosyal düzenin aidiyet ve bağıllık sayesinde sağlanacağını savunmuştur. Benzer şekilde, kökü ilk sosyologlara kadar götürülse de kavramsal olarak ilk kullanımı 1916 yılında Lyda Judsen Hanifan tarafından yapılan (Şan & Şimşek, 2001) ve siyasal bilimler yazınında son yıllarda gündeme gelmeye başlayan “sosyal sermaye” kavramı da söz konusu sosyal düzen için güven düzeyini temel almaktadır.

Asabiyet fikri, bireylerin içerisinde buldukları topluma olan bağıllıkları neticesinde ortak hedefler için beraberce mücadele verilmesi sonucunda özellikle düşmanlara karşı zafer elde edilebileceğini savunurken; bir toplumdaki bireylerin birbirlerine olan güvenini yansıtan sosyal sermaye de, kaynakların etkin kullanılması, bürokrasinin ve iç güvenlik harcamalarının azalması, adil ve fedakârca çalışma sonucunda ülkenin iktisadi olarak kalkınabileceğini öngörmektedir (Karagül, 2015: 10). Dikkat edilirse, hem sosyal sermaye hem de asabiyet düşüncesi, toplumların siyasi

ve sosyoekonomik başarılarını sağlıklı ve uyumlu bir sosyal birlikteliğe bağlamaktadır. Nihai olarak, sosyal sermaye iktisadi faaliyetten yola çıkarak politik ve siyasi gücü elde etmeyi amaçlarken; asabiyet ise önce politik ve siyasi gücü elde ederek, mülk edinmek suretiyle iktisadi gücü elde etmeyi hedeflemektedir. Bu yönüyle söz konusu iki kavramın birbirine yakın ve birbirini tamamlar nitelikte olduğu söylenebilir.⁷

Diğer taraftan, İbn Haldun'un kullanımına göre asabiyeti ikiye ayırmak mümkündür: Birinci tür asabiyet nesebe yani akrabalık bağlarına, soy bağına dayalı asabiyettir. İnsanların çok az bir kısmı hariç akrabalık insanlar için doğaldır. Yakınlarından herhangi birine bir haksızlık yapıldığını ya da onlara bir kötülük yapıldığını duyan bir insan içinde üzüntü duyar ve hemen müdahil olup bu durumu düzeltmek ister. Bu savunma isteği soy bağı ve akrabalık derecesi ile doğru orantılıdır. Savunulacak olan kişi nesil, aile veya kabile olarak savunan kişiye ne kadar yakın ise savunma duygusu yani asabiyet o denli güçlü hissedilir. Savunan kişi ile müdafaa edilecek kişi arasında birkaç nesil var ise ya da çok yakın bir aile veya kabileden değilse söz konusu duygu daha zayıftır (MD, 2017a: 273). Arap düşünürüne göre, grup üyelerinin sayısı fazlalaştıkça aralarındaki kan bağı hakikat olmaktan çıkar ve vehmi bir inanca dönüşür. Ancak asabiyet söz konusu olduğunda, önemli olan kan bağının esasen var olup olmaması değil, yakın irtibat ve yardımlaşmanın var olmasıdır (Kayapınar, 2006: 90).

Buna bağlı olarak, hakiki ya da vehmi kan bağı İbn Haldun'un asabiyeti için yegâne sebep değildir. Asabiyetin ikinci türü kölelik-efendilik ya da anlaşma yapmaya bağlı kurulan ve sebeplere bağlı olduğu için "sebebe asabiyeti" diyebileceğimiz türdür. İbn Haldun sebebe asabiyesini, din faktörü ya da nesep asabiyesinin yerine geçecek başka bir bağ şeklinde tanımlamaktadır (Korkusuz, 2016: 683). Değer olarak sebebe asabiyeti, nesep asabiyeti ile eşdeğerdir. Her ikisinin de birbirine eşdeğerde olmasının sebebi ise; bir kimsenin azatlı kölesini ya da korumak için anlaşma yapmış olduğu kimseyi haksızlık ve kötülükler karşısında savunma gayreti içerisinde olması insanın ruhuna sinmiş olan bir duygu olmasıdır. (MD, 2017a: 274).

⁷ "Sosyal sermaye" ve "asabiyet" kavramlarının mukayesesi hakkında daha detaylı bilgi için Mehmet Karagül'ün "Sosyal Sermaye ve İbn-İ Haldun'un Asabiyet Düşüncesi" başlıklı makalesine bakınız. (Uluslararası Uygulamalı Sosyal Bilimler Kongresi: "Sosyal Sermaye" 23-25 Ekim 2015–Konya/Türkiye, 1-11).

Nesep asabiyeti ve sebep asabiyeti ayrımını hükümdar örneği ile açıklayan Ejder Okumuş, hükümdarın ilk devletleşme aşamasındaki güçlü akrabalık bağı, ikinci aşamada terk etmeye başlayacağını belirtir (2008: 39). İkinci aşamada hükümdar kendi akrabasını ve kavmini yani “nesep asabiyetini” çevresinden uzaklaştırır ve bir “sebep asabiyesi” oluşturur. Yeni oluşan sebep asabiyeti içerisinde olanlara yeni görevler verir. Kendi nesep asabiyesinden olanlar da bu durum karşısında hükümdara muhalif hale gelirler ve gücü ellerine geçirmek için fırsat kollamaya başlarlar.

İbn Haldun, İslam Peygamberine göre soyun yararının yakınlar arasındaki bağı güçlendirmeye yarayan birleştirici bir unsur olduğunu söyler. Güçlenen bağ ile yakınlar arasında dayanışma ve yardımlaşma artacaktır. İşte soy bağına yararı bu artan yardımlaşma ve dayanışma ruhunun gelişmesine olan katkısından ibarettir. Yoksa İbn Haldun’a göre bunun ötesinde soya gerek duyulmaz; zira “soy” gerçeği olmayan, kuruntudan ibaret bir şeydir. Yukarıda da bahsedildiği üzere söz konusu akrabalık bağı yakın ise o zaman haksızlık karşısında toplumlarını savunma hissi daha coşkulu, samimi ve içten olmaktadır. Aksine akrabalık bağı yalnızca bilgiye dayalı bir bağ ise, yani nesiller öncesinden gelen bir akrabalık bağı ise, o zaman da haksızlık karşısında duyulan savunma hissi daha zayıf olacaktır.⁸ Dolayısıyla bilgiye dayalı olan akrabalık bağında bahsedilen “soy yararı” da elde edilemeyecektir. Buradan hareketle İbn Haldun’a göre bilgiye dayalı olan akrabalık bağları ile uğraşmak ve buna bağlı “soy dizimi” ile iştigal etmek boş ve yararsız bir uğraştan ibarettir (MD, 2017a: 274).

İbn Haldun’a göre bir devletin kurulduğu ilk dönemlerde halk ile yöneticileri birbirine bağlayan bağlar, ortak fikirler ve kültürel değerler çok daha güçlüdür. İdareciler halka zulmetmez ve daha şefkatli, merhametli ve adil davranırlar. Böyle bir ortamda halkın da moral ve motivasyonu yüksek, psikolojisi daha düzgün, çalışma ve üretime katılma isteği de fazla olur. Dolayısıyla devletin bireyleri arasında asabiyet çok güçlü olur. Belli zaman sonra yöneticilerin lüks ve israfı kaçmasından kaynaklı olarak masrafların artması sonucunda yöneticiler halka karşı daha sert, adaletsiz ve gaddarca davranmaya başlar. Halka ağır vergiler yüklenir, devlet mal ve mülklere el koyar, bunlar zulmün en kaba şekilleridir. Bunların yanında bir de hem mağduriyete sebep olacak olan hem de bireylerin psikolojilerini olumsuz etkileyebilecek; işçinin

⁸ Burada, asabiyetin, akrabalık ilişkilerinin zayıflaması sonucunda nesebe bağı olarak azalacağına dikkat edilmesi gerekmektedir. Aynı kişiler arasında sebeplere dayalı bir asabiyet de var ise sebeplerin kuvvetine bağlı olarak asabiyet güçlü olabilecektir.

ücretlerinin az ödenmesi, keyfi vergiler, karşılığını ödemedi bir işte çalıştırma (angarya), halkın ürettiklerini değerinin altında satın alma gibi tutumlar da halkın çalışma şevkini kıracağı gibi bireyler arasındaki asabiyeti de zayıflatır. Hal böyle olunca, insanlardaki zayıflayan üretme azmi ve asabiyet; devletlerin gerilemesine neden olur. Halkın tekrar azimle üretime katılmalarını sağlayacak gerekli adımlar atılmaz ve zayıflayan asabiyet tekrar güçlendirilmez ise devletler yok olur (Kozak, 1984: 121-125).

İbn Haldun'a göre toplum içerisindeki insanlar, baba-evlat, öğretmen-öğrenci, usta-çırak vb. ilişkiler içerisinde eğitilirken, eğitici rolünde olanların eğitim ve terbiye amacıyla ağır cezalar vermeleri, fazla otoriter ve sert davranmaları da kişilerin çalışma ve üretme azimlerini kırarak ve insanların psikolojilerini olumsuz etkileyecektir. Düşünür'e göre, otoriter ve sert tutumlarla eğitime çalışılan kişiler iktisadi yönden tembel, çalışma ve üretme azimleri kırılmış, asabiyetleri düşmanlarından gelecek olan saldırılara karşı koyamayacak kadar zayıflamış kimselerdir (Kozak, 1984: 125-129).

Asabiyetin oluşmasının ana etkeni esasen mahrumiyettir. (Kayapınar, 2006: 92) Bu zaviyeden bakılınca kan bağına asabiyetin esas kaynağı olmadığı söylenebilir. Buna destek olarak da bedevî ve hadarî toplumlar arasındaki asabiyet farkı gösterilebilir. İbn Haldun'a göre asabiyet bedevîlerde daha güçlü iken hadarîlerde daha zayıftır. Asabiyetin bedevîlerde daha güçlü iken hadarîlerde daha zayıf olmasının sebebi ise, iktisadi ve toplumsal şartlarla ilgilidir. Bedevîlerin zorlu yaşam koşulları asabiyetin artmasına ve güçlenmesine sebep olurken, hadarîlerin lüks, rahat ve konfor içerisinde yaşamaları asabiyeti zayıflatmaktadır. O halde denilebilir ki, şartlar ne kadar zorsa, bu zor şartlar altında kurulan ilişkiye bağlı kaynaşma da o derece yoğun olacaktır. Buna bağlı olarak, en yoğun kaynaşmanın savaş ve soykırım zamanları ile ölüm-kalım tecrübelerinin paylaşıldığı dönemlerde ortaya çıkacağı söylenebilir (Kayapınar, 2006: 92).

Bedâvette insanlar yaşamlarını idame ettirebilmek için her an birbirlerine ihtiyaç duyarlar. Her an doğal yaşamın ve diğer toplumların saldırısına mazur kalma ihtimalleri olduğundan bu saldırılardan tek başlarına kurtulma ve hayatlarını devam ettirme ihtimalleri yok denecek kadar azdır. Bu yüzden birlikte çalışmak, canlarını ve mallarını korumak için birlikte hareket etmek zorundadırlar. Bu yönüyle bedevîler ittifak (hulf) kaynaklı asabiyetin en güzel örneğini sergilemiş olurlar. Hadarîlerde ise, hadarîliğin bir sonucu olarak, aksine insanların birbirlerinden kopmaları ve gelişen iş

bölümü ve uzmanlaşmaya bağlı olarak bireyselliğin artması söz konusudur. Bu da hadarî toplumlarda asabiyeti zayıflatmaktadır. Tezin İbn Haldun'un iş bölümü ve uzmanlaşma ile ilgili görüşlerinin aktarıldığı bölümünde detaylı bir şekilde inceleneceği üzere, Arap düşünürden yüzlerce yıl sonra yaşamış olmasına rağmen, iş bölümü ve uzmanlaşma ile ilgili olarak kendisi ile benzer düşüncelere sahip olan Adam Smith "Ulusların Zenginliği" isimli eserinde konuya ilişkin görüşlerine yer vermiştir. Benzer şekilde Durkheim da "mekanik ve organik dayanışma" kavramları çerçevesinde konuyu ele almıştır.

Yukarıda bahsedildiği üzere asabiyetin sebebi olan mahrumiyet, kendi aralarında asabiyete sahip bir başka grup eliyle, kendilerine karşı konulamayacak derecede bir kuvvetle yaşatılıyorsa o zaman asabiyetin güçlenmesine sebep olan mahrumiyet, asabiyeti zayıflatan bir sebebe dönüşmektedir (Kayapınar, 2006: 95).

Asabiyet sahibi bir kabile başka kabilelerin kendileri üzerinde hâkimiyet kurmasına alışmış, bu durumu kabullenmiş ve bu duruma boyun eğiyorsa kabile üyeleri arasındaki asabiyet zarar görmeye ve gücünü yitirmeye başlar. Söz konusu durum devam ettikçe de aralarındaki asabiyet yok olma derecesine gelir ve asabiyeti kırılan ve yok olan kavimlerin başkalarına karşı koyamayacakları, haklarını arayıp savunamayacakları da açıktır. İbn Haldun Mukaddime'de bu duruma Hz. Musa'nın yıllarca Kıptî'lere boyun eğerek yaşamış olan İsrailoğulları'nı Şam'ın fethi için çağırması ve İsrail oğullarının "Musa! Orada zorba bir toplum var. Onlar oradan çıkmadıkça biz oraya girmeyeceğiz (...)." (Maide Suresi, 22) demelerini örnek göstermektedir. Devamında Hz. Musa'nın İsrailoğulları'na karşı ısrarcı olduğunu ve onların Hz. Musa'ya "(...) sen ve Tanrın gidin. Gidip savaşın, biz burada oturacağız!" (Maide, 24) dedikleri aktarılmaktadır. Bunun sebebi olarak da yukarıda bahsedildiği üzere alıştıkları ve benimsedikleri güçsüzlük ve karşı koymaya ve hak aramaya güç yetiremeyecek olmaları yani asabiyetlerinin zayıflaması gösterilmektedir. İsrailoğulları asabiyetlerinin zayıflığı ve zelil durumlar karşısında mukavemet göstermemelerinin neticesinde Allah tarafından Şam ve Mısır arasında bulunan Tih çölünde cezalandırılmıştır. Öyle ki kırk yıl boyunca İsrailoğulları o çölde yaşamışlar, ne Şam'a ne de Mısır'a gidip yerleşebilmişlerdir. Bu durum geçen kırk yıllık süre içerisinde zelil olmaya alışmış, asabiyeti yitirmiş olan neslin yok olması, sonradan gelen ve Tih çölündeki şartlar vesilesiyle güçlü bir asabiyete sahip olan yeni neslin ortaya çıkmasına kadar devam etmiştir (MD, 2017a: 303).

Kur'an'da anlatılan ve İbn Haldun tarafından da Mukaddime'de bahsedilen İsrailoğulları'nın kıssasından asabiyete dair anlaşılması gereken, mahrumiyetin doğal seyir dahilinde doğal koşullardan gelmesi halinde aynı toplum içerisinde yaşayan insanlar arasındaki asabiyeti güçlendireceğidir. Ancak yukarıda da belirtildiği gibi söz konusu mahrumiyetin asabiyet sahibi başka bir topluluk eliyle gelmesi ve mahrumiyet yaşayan toplumun bu duruma alışması ve mukavemet göstermek için herhangi bir gayret göstermemesi ise topluluk içerisindeki asabiyetin zayıflamasına hatta yok olmasına sebep olacaktır.

İbn Haldun'a göre asabiyetin gayesi; iktidar olmaktır yani üstünlük kurmak ve herkese hükmetmektir. Bir topluluğun diğer bir topluluk üzerinde hakimiyet kurması, egemenliğini ilan etmesi, devletin (mülk) kurulması ve idame ettirilmesidir. Bir kabilenin içinde birden fazla soy ya da asabiyet varsa, bu asabiyetlerden bir tanesinin diğerlerinden daha güçlü olması da kaçınılmazdır. Güçlü olan asabiyet zamanla diğerlerine karşı galip gelir ve böylece kabile içerisindeki asabiyetlerin hepsi en güçlü olanın içerisinde kaynaşarak tek, büyük ve daha güçlü bir asabiyet haline dönüşür. Burada güçlenen asabiyetin elinde bulundurduğu gücü nasıl kullandığı önem arz etmektedir. Zira gücün kötüye kullanılması asabiyeti zayıflatan ana faktörlerden biridir. Güç kötüye kullanıldığında insanlar gücü gayrı meşru olarak algılamaya başlar. Bu gayrı meşru gücü elinde bulunduran egemen sınıf, hem bu gücü kendi elinde tutmaya devam etmek hem de kendilerini korumak için hileli yöntemlere başvurur (Mohammad, 1998: 43).

Kabile içerisinde parçalar halindeki asabiyetler tek asabiyet çatısı altında birleştikten sonra kendisinden uzak diğer asabiyetler üzerinde hâkimiyet kurmak isteyecektir. Hakimiyet kurulmak istenen asabiyet, hakimiyet kurmak isteyen asabiyetin dengi olursa ya da onun hakimiyet kurma isteğine karşı koyacak güçte ise bu durumda birbirine denk iki hasım asabiyetin varlığı söz konusu olur. Bunlardan her birinin, kendi bölgesi ve kavmi üzerinde bir hakimiyeti söz konusudur. Dünya üzerindeki farklı milletlerin ve ülkelerin durumu böyledir. Şayet iki asabiyetten biri diğerini mağlup ederse mağlup olan asabiyet galip olan asabiyet içerisinde kaynaşır ve böylece galip olan asabiyetin hâkimiyeti daha da artmış olur (MD, 2017a: 299-300). Bu zaferde muhakkak toplumsal bazı sebepler mevcuttur ancak en önemli etken asabiyetin güçlü olmasıdır. İbn Haldun'a göre her devlet, her insan ve her asabiyet benzer safhalardan geçerek ömrünü tamamlar. Doğar, gelişir, olgunlaşır, geriler ve

çürümeye başlar yani yok olur. Dolayısıyla sürekli kendinden daha zayıf asabiyetleri kendine katarak büyüyen topluluklar da nihai amacına ulaşır da güç yetirebileceği asabiyetler üzerinde hâkimiyet kurduktan bir süre sonra infirad hali gerçekleştiğinde artık duraklamaya, gerilemeye ve nihayet yok olmaya mecburdurlar.

Son olarak, asabiyetlerin yok olmalarının bir sebebi de yukarıda İsrailoğulları örneğinde bahsedildiği üzere asabiyet sahibi bir toplum eliyle mahrumiyet yaşayan bir toplumun, söz konusu duruma alışır haksızlık karşısında hakkını arayamaz duruma düşmesi sonucunda asabiyetin zayıflamasıdır.

2.2. İBN HALDUN'A GÖRE “UMRÂN” KAVRAMI

“Umrân” kelime anlamı olarak; mamurluk, mamur yer ve âbâd olmak anlamlarına gelir. Umrânın zıddı ise, harap, harabe, viran, virane ıssız, kimsesiz yerdir. Herhangi bir yerde yaşamın idame ettirilmesi adına bir yerleşim yeri kasaba, köy ya da şehir kurulursa ve burası iktisadi, içtimai, siyasi ve ilmi faaliyetlere sahne olursa buna umrânın kurulması denir. Aksine, bir yerleşim yerinde bu tür faaliyetler geriler ve bir süre sonra ortadan kalkarsa buna da umrânın azalması ya da yıkılması denir (Uludağ, 2018: 112-113).

İbn Haldun Mukaddime’de umrâna farklı noktalarda atıflar yapmış ve umrânı açıklamıştır. Umrânın araştırılıp incelenmesini konu alan ilme de “umrân” ya da “ilmu’l umrân” adını vermiştir. Umrânın günümüzdeki karşılığının ne olduğu hususunda farklı yaklaşımlar mevcuttur. Umrân tabiri Mukaddime’nin De Slane, Rosenthal ve Monteli tarafından yapılan tercümelelerde “civilisation” yani “medeniyet” kelimesi ile tercüme edilmiştir. Bu çevirilerde ilm-i umrân da “kültür ilmi ya da medeniyet ilmi” şeklinde yer bulmaktadır. Mukaddime üzerinde çalışan araştırmacılardan Vâfî, umrânı; “ilm-i içtima” (sosyoloji), Taha Hüseyin “ilmu’s-sakafe, ilmu’l-hadare” (medeniyet ilmi, kültür ilmi), Muhsin Mehdi ise “kültür ilmi” olarak kullanmışlardır (Uludağ, 2018: 113).

İbn Haldun Mukaddime’de umrândan bahsederek bunun yeni bir sanat olduğunu, ne “hatabe (hitabet)” sanatına ne de “siyaset-i medeniye” ilmine benzediğini belirtmiştir. Zira umrân ilmi, medeniyetin bütün zatî arazlarını incelerken, siyaset-i medeniye yalnızca siyaseti incelemektedir (Şentürk, 2009: 251). Arap düşünür, söz

konusu ilmin yeni bir ilim olduğunu, kendisinden önce herhangi bir toplumdan herhangi birinin buna benzer bir sanat ve bilim dalından söz ettiğine şahit olmadığını belirtmiştir. Hatta burada umrânın kendisi tarafından ortaya çıkarılan yeni bir ilim olduğu vurgulamak adına, biraz da tevazu göstererek, bu yeni ilmin konusuyla alakalı bazı şeylerin geçmişte yaşamış bazı düşünürler tarafından da yazıldığını ama bir şekilde harap olduğu için nesiller boyu aktarılamadığını söylemektedir (MU, 2018: 204).

İbn Haldun kendisi tarafından ortaya çıkarılan yeni ilmin kendisine özgü konusunun bulunduğunu, konusunun da beşerî umrân ve insanî içtima, yani insana özgü bir medeniyet ve toplumsal yaşam olduğunu belirtmiştir. Başka deyişle, umrân biliminin konusu, yeryüzünde topluluklar halinde yaşayan insanların sosyal koşulları, durumları ve onların farklı yerlerde bir araya toplanmaları sonucunda oluşan bir uygarlıktır (Kızılcılık, 2011: 19). Hakeza söz konusu yeni ilmin kendine has problem ve bölümlerinin de bulunduğunu, bunların da toplumsal yaşama birbiri ardına eklenen “ârız”lar ve durumlar olduğunu vurgulamıştır. En genel manasıyla “umrân”ın toplumsal olayların bütününe kapsayan yeni bir ilim dalı olduğu söylenebilir.

Süleyman Uludağ’a göre, İbn Haldun’un söz konusu bu yeni ilim dalını kurma sebebi, gerçek olan içtimai hadiselerle, yalan ve asılsız olanları birbirinden ayırmak suretiyle tarihe yalan karışmasını önlemektir (2018: 87). Arap düşünürüne göre, olgudan söz eden haberlerin (tarih haberleri gibi) doğrularını yanlışlarından ayırmada kullanılacak esas yöntem anlatılan olayların olabilirliğinin araştırılmasıdır. Yani olguların, metafizik ve dinden bağımsız olarak, doğal neden ve sonuçlara göre açıklanması gerekmektedir. İbn Haldun tarihsel ve sosyal olguların değerlendirilmesinde, bilgi edinme süreci sonunda kesin bir bilgi ortaya koyamayan metafizik ya da mantık gibi soyut araçlardan ziyade beş duyu ile elde edilen tecrübî verilere ve gözlemlere dayalı bir metot benimsemiştir (Korkut, 2009: 163). İbn Haldun’un fikirleri üzerine araştırmalar yapan önemli isimlerden biri olan Hikmet Kıvılcımlı da O’nun diyalektiğe verdiği önemi şu sözlerle vurgular;

İbn Haldun, Muhammed’den 700 yıl sonra, iliklerine dek Müslüman olduğu halde, akli ve Tarihsel Gidiş Kanunlarını, Nakli Bilimlerden (geleneksel teoloji bilimlerinden; Fıkıh, Hadis, Tefsir vb. den) kurtarmaya, laik olmaya çalışarak Tarih Bilimi’ni kurmaya kalkıştır (2018: 31).

Arap düşünürüne göre, bir olayın olabilirliği umrânın kendisi olan toplumsal yaşamın kurallarını bilmekle yapılabilir. İbn Haldun'un "Mukaddime"yi yazmasının amacı da toplumsal yaşama âriz olan ve olmayan durumlar ile toplumsal yaşama hiç âriz olmayacak olan durumların incelenmesidir (MD, 2017a: 111). Farklı bir zaviyeden umrâna bakılınca İbn Haldun'un umrân ile insanı ilgilendiren bir husustan bahsettiği aşikârdır. Umrân günümüz lisanıyla insanın toplumsal hayatını ve toplumsal hayat içerisindeki ilişkilerini, bu ilişkilerin geçmişten günümüze nasıl ilerlediğini ve değiştiğini, insanlar arasındaki sınıfsal farklılıkları ve bu sınıflar arasındaki ilişkileri, insanların toplumsal ilişkilerindeki örgütlenmelerini ve bu bilgilerin geçmişten günümüze doğru olarak aktarılıp aktarılmadığını araştıran bir ilimdir. Bu yönüyle düşünürün ortaya çıkardığı umrân ilmi ile günümüzde "sosyoloji" olarak tanımladığımız ilmin örtüştüğünü ve buradan hareketle İbn Haldun'u "sosyoloji" ilminin kurucusu olarak kabul eden Arnold Joseph Toynbee gibi Batılı düşünürlerin ya da Cemil Meriç gibi Türk düşünürlerin savlarının güçlü olduğunu söylemek mümkündür.

Cemil Meriç, Türk düşünce dünyasında erken dönemlerde İbn Haldun'dan söz eden ve İbn Haldun'u Türk düşünce dünyasına tanıtan ilk isimlerdendir. Meriç'e göre umrân, insan ve tarihi bir bütün olarak ele alan, Avrupa'nın hiçbir zaman ve hiçbir kelimesiyle kucaklayamadığı bir kavramdır (2002: 86). İbn Haldun umrânı net olarak tanımlamasa da Meriç'in bu kavrama kendi yorumuyla yaptığı tanım aşağıdaki gibidir:

Mukaddime yazarı yepyeni bir ilim kurduğunun farkındadır; konusu "beşerî ümran" olan bir ilim. Tarihi, "insan ilimlerinin ilmi" yapan bir ihtilâl. Ümranla asabiyet, yeni ilmin iki anahtarı. Ümran, geniş mânâsıyla medeniyet, yani: bir kavmin yaptıklarının ve yarattıklarının bütünü, içtimaî ve dinî düzen, âdetler ve inançlar (2002: 147).

İbn Haldun, insanın kendisine has birtakım özellikleri ile diğer canlılardan ayrıldığını ve diğer canlılara nazaran daha seçkin bir konuma geldiğini belirtmiştir. Bu özelliklerden birinin de umrân olduğunu, umrânın toplumla kaynaşmak ve çeşitli ihtiyaçlarının giderilmesi maksadıyla bir yerleşim bölgesine gitmek ve orada diğer insanlarla birlikte ikamet etmek olduğunu söyler. Bir insanın diğerleriyle birlikte yaşamak istemesinin sebebi olarak da geçimlerini sağlarken yaratılışları gereği birbirleri ile yardımlaşmalarının gerekliliğini göstermiştir. Bu bağlamda bir arada yaşayan insanların yaşamlarını bedevî ve hadarî toplumlar olarak adlandıran düşünür umrânın hem bedevîlerde hem de hadarîlerde mevcut olduğunu belirtmiştir. İbn

Haldun bedevî olanın ovalarda, bozkırlarda, yaylalarda ve çöllerde bulunduğunu, hadarî olanın ise kentlerde, kasabalarda, köy ve şehirlerde bulunduğunu söylemiştir (MU, 2018: 209). Esasen hadarîlik, sadece kasaba ve şehirlerde rastlanan bir durumken; umrân, hem şehir ve kasabalarda yani hadarîlerde, hem de bedevîlerde mevcuttur. Buradan hareketle Seyfî Say'a göre, umrân sadece şehre ve kentlere özgü bir yaşam biçimi değildir; ancak umrânın gelişmişliği ölçüsünde medeniyette ilerleme gözlenir (2011: 286). Bununla ilişkili olarak umrân sadece hadarî toplumlarda olmasa da hadâret, umrâna bağlı olarak gelişir; umrân ne derece ilerlemiş ise hadâret de o denli ileri seviyede olur.

2.3. İBN HALDUN'A GÖRE “BEDEVİLİK” VE “HADARİLİK” KAVRAMLARI

“Bedv”, “bedâvet” ve “bedevî” kelimeleri Arapça'da aynı kökten türemiş kelimelerdir ve görünmek, belirlemek, kırsal, köylü, çöl hayatı, çölde yaşamak, şehir karşıtı gibi manalara gelmektedir (Mutçalı, 1995: 45). Hadara, hadâret ise bedâvetin zıddıdır. Kelime kökü olarak bir yere gelmiş, hazır olmak, huzura varmak manalarındadır. Hadarî ise yerli, yerleşik, göçebe olmayan, şehirli, medeni, uygar ve sakin manalarına gelmektedir (Mutçalı, 1995: 175-176). İbn Haldun Mukaddime'de bedevî ve hadarî kelimelerinin yalnızca sözlük manalarını kullanmamıştır. O'na göre bedevî olmak için göçebe ve göçmen olma şartı yoktur, göçmen olmayan yerleşik hayat yaşayan bedevîler de vardır.

Arap düşünür toplumlari bedevî ve hadarî olarak ikiye ayırmaktadır. Esasen bu durumun temel sebebi olarak da iktisadi farklılıklara işaret etmektedir. Başka bir deyişle, toplumlari geçim yollarının farklı oluşuna göre gruplandırmıştır. Daha önce belirtmiş olduğumuz gibi, O'na göre insanların toplu halde bir arada yaşamlarının yegâne amacı geçimlerini sağlamak için öncelikle “zorunlu” ihtiyaçlardan başlayarak birbirleriyle yardımlaşmaktır.

İnsan beslenebilmek ve yaşamını devam ettirebilmek için yiyeceğe ihtiyaç duyar. Bu ihtiyacını gidermenin bir yolu da hayvancılık yapmaktır. Hayvancılık yapabilmek için mevsimine göre hayvanların beslenebileceği kırsal yerlere göç etmek gerekir. Bu durum zamanla kendisine has bir kültür ve yaşam tarzı oluşturur (Ülger,

2004: 95). İbn Haldun'a göre kırsal yaşam süren bedevî toplumlar çiftçilik ve hayvancılıkla uğraşırlar. Ağaç dikerek, ekin ekerek çiftçilik yaparken; keçi, sığır, arı, ipek böceği gibi hayvanlara bakarak da hayvancılık yaparlar. Çiftçilik ve hayvancılık yapan bu toplumlar için çöl oldukça geniş ve müsaittir. Dolayısıyla bedevîler için badiyede ikamet edip bedevî bir yaşam sürmekten başka imkân söz konusu değildir demek yanlış olmayacaktır. Zira hadarîlerin ikamet etmiş oldukları şehirlerde hayvancılık ve çiftçiliği icra etmek için gerekli olan mezra, sabanlar ve tarlalar gibi geniş araziler bulunmamaktadır. Buna bağlı olarak bedevîlerin bir arada yaşamaları ve yardımlaşmaları yalnızca hayatlarını koruma ve idame ettirebilme hususundadır (MD, 2017a: 253). Bedevîler kıldan, deve tüyünden, ağaçtan, çamur ve topraktan, taştan yapılan intizamlı olmayan evlerde yaşarlar. Amaçları sadece gölgelenmek ve barınmak olduğundan bazıları mağara ya da taş oyuklarında yaşarlar. Gıdaları genellikle doğadaki şekliyle, çok fazla terbiye etmeden tüketirler. Bedevî toplumlardan, geçimlerini davar ve sığır gibi hayvanlarla sağlayanlar için göçebelik uygunken; diğer hayvanlarla ya da ziraatla uğraşanlar için ise yerleşik hayat daha uygundur (MU, 2018: 325).

Hadarî toplumlarda ise, aşırı refahın bir sonucu olarak, tüketilen gıdaların terbiye edilmesi, yemek yapılan kapların süslenmesi, tüketilecek olan yemeklerin sunumlarının farklılaşması, giyilecek olan elbiselerin kumaşlarının ipek ve atlas gibi pahalı kumaşlardan yapılması, evlerin daha yüksek ve sanatsal yapılar şeklinde inşa edilmesi gibi farklı ve lüks ihtiyaçlar söz konusudur. İşte bu şekilde bir hayat tarzı sürenlere yerleşik hayat süren şehirli ve kasabalı, yani hadarî denilmektedir. Geçimlerini temin etmek için bazıları sanatla uğraşırken bazıları da sanayi ve ticareti kendilerine meslek edinmişlerdir. Buradan, hadarîlerin emeklerinin bedevîlerinkinden daha çok kâr getirdiği sonucuna varılabilir (MU, 2018: 324). Özetle, bedevî ve hadarî toplumları karşılaştığımızda, bedevî toplumların hadarîlere göre daha ilkel, daha basit bir yaşama tarzına işaret ettiğini söylemek mümkündür (Arslan, 1997: 106).

İbn Haldun'un bedevî ve hadarî ayrımından yaklaşık beş asır sonra yani XIX. yüzyılda gelişmeye başlayan ilk kent sosyoloji kuramları, köy ve kent ayrımını belirlemeyi temel problem olarak seçmiş ve bu kuramların kent tanımlarının hareket noktasını köy ve kent toplulukları arasındaki farklılıklar oluşturmuştur (Topal, 2004: 278). Sosyologların bu yaklaşımının temelinde Alman sosyolog Ferdinand Tönnies'in kavramsallaştırdığı ve bu kavramsallaştırma sayesinde topluluk/cemaat sosyolojisinin

kurucusu olarak adlandırılmasını sağlayan “cemaat” (gemeinschaft) ve “cemiyet” (gesellschaft) ideal tipleri vardır.

Tönnies, İbn Haldun’a benzer bir şekilde toplumları iki ana kategoride inceler. Bu incelemede, doğal istemlerin baskın olduğu her türlü birliktelik “cemaat” (gemeinschaft) olarak adlandırılırken; rasyonel istemler tarafından şekillendirilen her türlü birliktelik ise “cemiyet” (gesellschaft) olarak adlandırılmaktadır (Tönnies, 1944). Cemaat ve cemiyet tipolojisinde Alman sosyolog çoğu zaman şehirdeki roller ve ilişkileri köydekilerle kıyaslar. Bu kavramsallaştırmada cemaat köyü, cemiyet ise kenti karşılamaktadır (Bal, 2006: 27). Dolayısıyla, doğal istemlerin bir araya getirdiği birlik olarak köylerin toplumu cemaat olarak adlandırılırken; akılcı istemler tarafından şekillendirilen birliktelikler olarak şehirlerin toplumu da cemiyet toplum tipi olarak isimlendirilmiş olur (Açıkgöz, 2011: 63).

Tönnies cemaat kavramını, kişisel, yakın ve devamlı insan ilişkilerini tanımlamada kullanmıştır. Bu ilişkilerde bireyler, gerçek dostların ya da sıkıca birbirine bağlı olanların bulunduğu bir gruba dahil olurlar. Bu küçük toplumlarda herkes birbirini tanır ve kan bağıyla veya evlilikle birbirine bağlıdır. Bu gruplardaki bireylerin çok azı kendi topraklarından uzaklaşır. Çünkü bu bireyler, değerlere, ahlak kurallarına, toprağa, akrabalık ilişkilerine ve doğadaki düzenliliğe bağımlıdırlar. Martin Slattery; Tönnies’in, “bu komünal bağları, herkesin yerini bildiği, statünün atfedildiği, toplumsal ve coğrafi hareketliliğin sınırlı olduğu ve tüm hayat tarzının homojen bir kültüre, örgütlü dine dayandığı ve iki temel sosyal kontrol birimi -aile ve kilise- tarafından desteklenen kesin bir değerler ve ahlâk kuralları tarafından düzenlendiği geleneksel köy topluluklarıyla ilişkilendirmeye çalıştığını” belirtmiştir (2014: 59).

Tönnies’e göre cemaatler; ırk, etnik köken ve kültür bakımından dejenere olmamış bireylerden meydana gelen ve doğal iradeye dayalı, bireyler arasındaki şahsi, samimi, sıcak bağlantılar üzerine kurulmuş olan görece küçük, homojen ve mahrem topluluklardır (Bal, 2006: 27).

Tönnies, cemiyet (Gesellschaft) kavramını ise, cemaat terimi ile karşıtlık içerisinde olan her şeyi, özellikle de modern şehir yaşamının kişisellikten uzak, yapay ve geçici görünen ilişkilerini tanımlamada kullanmıştır. Modern sanayi hayatında duygu ve yakınlığa yer yoktur. Cemiyette ekonomik ilerleme, daha yüksek hayat

standardı ve daha yüksek statüler için mücadeleler vardır. Tek ve ortak bir kültür yerine yok denecek kadar az bir toplumsal yaptırıma sahip birçok farklı hayat tarzı mevcuttur (Slattery, 2014: 60). Cemiyetler, cemaatlerin tam tersine, ırk, etnik köken ve kültür bakımından farklılaşmış, rasyonel iradeye dayalı, bireyler arasındaki samimiyetsiz, soğuk ve genel olarak çıkara dayalı ilişkiler üzerine kurulmuş heterojen topluluklardır.

Cemaatten cemiyete bir dönüşüm öneren Tönnies, önceki form topluluklarının aile, köy ve kasaba etrafında örgütlendiğini savunur. Bu tip örgütlenmelerde ekonomi büyük ölçüde tarımsaldır ve siyasi yaşam yereldir. Cemiyet toplulukları ise, daha yüksek metropol ve ulus devlet düzeyinde örgütlenirken, ekonomik sistem ticaret ve modern sanayiye dayanmaktadır (Deflem, 2001). Sanayileşme ve kentleşme sonucunda bireylerin ihtiyaçları değişmeye, cemaatler zayıflamaya ve cemaat duygusu yok olmaya başlar. Cemaat duygusu ve ortak cemaat çıkarları yerini, bireysel çıkarların ön planda olduğu, toplum içerisindeki ilişkilerin yazılı sözleşmelere bağlı olduğu, ekonomik açıdan endüstriyel üretimin var olduğu cemiyetlere bırakır (Armağan & Armağan, 1988). Diğer bir deyişle, toplumlar ekonomik durumları iyileşmeye başladıkça cemaatten cemiyete doğru bir geçiş yaşarlar.

Bu duruma benzer bir şekilde, İbn Haldun'a göre zorunlu ihtiyaçlar kemâli yani lüks ihtiyaçlardan daha eskidir ve daha öncelikli olarak karşılanmalıdır. Nasıl ki şehir ve kasabaların özünde ve kökünde badiye var ise, hadarîliğin kökünde de bedevîlik vardır. Her hadarî toplum bedevîlik döneminden geçmek zorundadır. Düşünüre göre, değişimin doğal yasaları çerçevesinde, ilkel olan bedevî toplumlar yerleşik toplumsal hayata geçmişlerdir. Güç, refah ve serbest zaman düşüncesi ilkel toplulukları yerleşik hayata yönlendirmiştir (Mohammad, 1998: 9). Bedevîliğin daha eski oluşuna bir delil, bedevîlerin hadarîlerin hayatına özenirken tersi bir durumun söz konusu olmayışıdır. Bir başka delil ise, bir şehir halkının çoğunun geçmişinin söz konusu şehrin etrafındaki bedevî topluluklarına dayanıyor olmasıdır. Şehirli olan topluluğun bedevî iken imkânları artmış ve ihtiyaçları karşılanmıştır. Bu topluluğun ihtiyaçlarının karşılanmasından sonra ellerinde fazladan ürün kalmış ve söz konusu topluluk bu ürünlerin satılması sonucunda zenginlik ve refaha ulaşarak şehre yerleşmiştir (MU, 2018: 326).

Hadarîler, dünyevi maddi ihtiyaçlara daha bağlı iken; bedevîler daha çok, manevi değerlere bağlıdır. Bedevîlere doğrular anlatıldığında ve kavratıldığında,

bedevîler hiç tereddüt etmeden kani olurken, hadarîler gerçekler anlatılsa dahi doğrudan yana olmaktan ziyade, çıkarına uygun olanı desteklemekten yana olacaktır (Ülger, 2004: 110). Bununla birlikte, Arap düşünür bedevîlerin de belli ölçüde dünyaya meyilli olduklarını kabul eder. Ancak, onların bu durumunun zaruri ihtiyaçlar çerçevesinde kaldığını hatırlatır. Bedevîlerin kötü ve çirkin alışkanlıkları az olduğu için onların nefislerinde oluşan kötü huylar da azdır. İbn Haldun, bunu kendisine delil yaparak onların ilk fitrat üzere olduklarını söylemektedir. Bununla birlikte, ilk fitrat üzere olanların da hayra daha yakın olduğuna dair İslam Peygamberinin “Her çocuk fitrat üzere doğar. Sonra anne ve babası onu Yahudi veya Hristiyan veyahut Mecusî yaparlar” (Buhari, Cenaiz: 92) hadisini de delil olarak göstermektedir (MU, 2018: 326-327).

İbn Haldun bedevîlerin hadarîlerden daha cesur olduklarını kabul eder. Bu duruma sebep olarak da hadarîlerin huzur ve rahat içerisinde yaşamalarını, mal ve canlarını koruma işini kendilerini idare eden yöneticilere ve bekçilere devretmelerini, kendilerini kuşatan surların arkasında rahat içerisinde uyumalarını ve bu surlar sayesinde avlanırken bile emniyette olmalarını gösterir. Hadarîler yönetim şekli itibarıyla, güvenlik problemlerini siyasi bir otoriteye devredebilirler (Kayapınar, 2006: 98). Dolayısıyla hadarîlerin bu rahatlıkları, surların içerisinde kendilerini güvende hissetmeleri ve bu rahatlıktan dolayı silah bırakmaları hadarîlerin cesaretini ve mertliğini azaltmaktadır. Lüks ve rahat yaşamaya alışmış olan hadarîlerde tembellik artarken zor şartlara karşı koyma dirayeti de azalır. İbn Haldun, hadarîlerin bu durumunun nesiller boyu böyle devam ettiğini ve rahat yaşama ve gafletin onlarda bir huy ve karakter halini aldığını söyler. Bedevîler ise, toplumdan ayrı kalıp tek başlarına yaşadıkları, doğada vahşi bir duruma geldikleri, koruyucu surlardan, bekçi ve yöneticilerden uzak kaldıkları ve kendi güvenliklerini kendilerinin sağlaması gerektiği için yanlarında sürekli silah taşımak zorundadırlar. Ayrıca ıssız yerlerde tek başlarıyken oluşabilecek herhangi bir tehlike anında bu tehlikeyi kendilerinin bertaraf etmesi gerektiğinden herhangi bir gürültü ya da hışırtı karşısında daha dikkatli ve ihtiyatlı davranırlar. Tüm bu sebeplerden dolayı bedevîlerin metanet ve cesaretleri hadarîlere nazaran daha fazladır. İbn Haldun bu duruma başka bir delil olarak çölde seyahat eden hadarîlerin yolculuk esnasında bedevîlerin himayesini ve hakimiyetini gönül rızasıyla kabul etmelerini gösterir (MU, 2018: 330).

Hadarîleri şehir dışından gelebilecek saldırılar karşısında ikamet ettikleri şehirlerini kuşatan surlar korumaktadır. Surlar hadarî toplum gece uyurken ya da gündüz savunmasız oldukları bir zamanda dışarıdan gelebilecek saldırıları defedebilir. Dışarıdan gelecek olan saldırılara karşı hazırlıklı olduğunda ise surların haricinde devlete destek olan savunma gücü ve asker gücü de toplumun savunmasına yardımcı olur. Bedevî toplumlara gelince, ikamet yerlerini korunma görevi toplum içerisinde cesaretiyle nam salmış gençler tarafından üstlenilmiştir. Bedevîlerdeki koruyucu savunma gücü asabiyete bağlı savunma yaptığı için toplum içerisinde farklı soylardan insanlar var ise herhangi bir saldırı sırasında koruyucu güç önceliği kendi soyuna ve ailesine vereceğinden; koruma faaliyetlerinin toplum içerisinde sorunsuz işlemesi zor görünmektedir. Zira asabiyet, bedevîlerin baskın bir karakteridir (Kayapınar, 2006: 102). Ancak toplum tek bir soydan neşet ettiyse o zaman asabiyetin bir sonucu olarak söz konusu koruyucu güç daha da kuvvetlenir ve düşmanlar arasında da güç ve kuvvetiyle nam ve korku salar (MU, 2018: 334).

Bedevîlik ve hadarîlikle ilgili değineceğimiz son nokta yönetim şekilleri, yani siyaset, sevk ve idareleridir. İbn Haldun bedevîlerin yönetimine “riyaset” yani başkanlık, hadarî toplumların yönetimine ise “mülk” yani hükümdarlık/saltanat adını vermiştir. Hadarî toplumun yöneticilerine melik, hükümdar, padişah ya da sultan denilirken, bedevî toplumların yöneticilerine ise reis ya da başkan denilmektedir. Hadarîler bir devlet teşkilatı içerisinde belli bir düzene tâbi olarak yönetilirken reisin yönetmiş olduğu toplumda herhangi bir devlet ve askeri düzen mevcut değildir. Bu toplumlarda gerekli görülmesi halinde reisin önderliğinde ve katılımıyla genç, yaşlı, kadın, erkek yani neredeyse tüm toplumun birleşmesiyle bir ordu kurulur. Yukarıda belirtilmiş olduğu gibi, bu toplumlarda asabiyet ve ahlak hadarî toplumlara nazaran daha fazla olduğu için de imece usulü ve gönüllülük esasına dayalı olarak kurulan bu askeri birlik düzenli birliklerden daha tesirli ve başarılı olabilmektedir (Uludağ, 2018: 110).

Bedevîlikte reisin hükmüne itaat etme zorunluluğu söz konusu değildir. Reise itaat töreden gelen bir şeydir ve muhalefet etmenin herhangi bir yaptırımı yoktur. Buna karşılık hadarîlerin yöneticisi olan hükümdarın fermanları kesindir ve bu kararlara muhalefetin müeyyidesi ölüm olabilir. Daha önce de belirtildiği gibi hadarîliğin özünün ve kaynağının bedevîlik olmasından dolayı bedevîlik hadarîlikten daha eskidir. Bu hususta Ahmet Arslan, İbn Haldun’a göre bedevî umrânda henüz mülkün yani

devletin oluşmadığını, devlet yerine onun taslak biçimlerinin yani “riyâsa”nın görüldüğünü, hadarî umrânın ise bedevî umrânın aksine devlet ile özdeş olduğunu, bu yüzden birinciden ikinciye geçişi “riyaset”ten “mülk”e ya da kabile reisliğinden hükümdarlığa geçiş olarak adlandırılabilceğini yazmaktadır (1997: 113). Sonuç olarak, yönetim noktasında mülkün temelinde riyaset, hükümdarlığın temelinde ise reislik vardır demek yanlış olmayacaktır.

2.4. İBN HALDUN'A GÖRE “EMEK” KAVRAMI

Emek insanlığın her döneminde var olan, özellikle düşünürlerin ve iktisatçıların sürekli dikkatini çeken, tarihi seyir içerisinde farklı anlamlar yüklenen ve farklı bakış açıları getirilen bir kavramdır. Emeğe yüklenen bu farklı anlamlar emeğin insan hayatının idamesi için yerine getirilmesi gereken zorunlu bir eylem olduğu noktasında birleştirilebilir. “Emek”, Türk Dil Kurumu (TDK) tarafından “Bir işin yapılması için harcanan beden ve kafa gücü, zahmet” olarak, “çalışma” ise “çalışmak işi, emek, say” olarak tanımlanmaktadır (TDK, 9 Ekim 2018).⁹ Türkiye Cumhuriyeti 1982 Anayasası'nın 55'inci maddesinde “Ücret emeğin karşılığıdır” denilerek emek ve ücret arasındaki ilişkiye atıf yapılmaktadır. İktisadi bir terim olarak emeğe baktığımızda ise, doğal kaynaklar, sermaye, müteşebbis ve emek olarak gruplandırılan üretimin dört ana faktöründen biri olarak karşımıza çıkmaktadır (Ünsal, 2014: 8). Belli büyüklükte bir üretim gerçekleştirebilmek için üretim faktörleri olarak sıralanan öğelerin belli oranlarda bir araya getirilmesi şarttır. Üretim faktörleri arasında bir öncelik sıralaması yapmanın doğruluğu ya da yanlışlığı tartışılarsun, emeğin üretim faktörleri arasındaki en önemli girdi olduğu yadsınamayacak bir gerçektir. Buradan da anlaşılacağı üzere emek iktisadi literatürde önemli bir yere sahiptir. İbn Haldun'un emek hakkındaki görüşlerine yer vermeden önce bir Orta Çağ İslam düşünürü olan İbn Haldun'un konuya ilişkin görüşlerini daha iyi değerlendirebilmek adına, İslam'ın çalışma ve emeğe verdiği önemden bahsetmek faydalı olacaktır.

İslam dininin kutsal kitabı Kur'an-ı Kerim'de ve İslam Peygamberi Muhammed'in hadislerinde insanın kendisini hem maddi hem de manevi olarak

⁹ Bu bölümde aynı manayı ihtiva edecek şekilde ve konu bütünlüğü çerçevesinde bazen “çalışma” bazen de “emek” kelimesi eş anlamlı olarak kullanılmıştır.

geliştirmesi gerektiği yönünde tavsiyeler vardır.¹⁰ Bu gelişim elbette ki çalışma ve emek sarf etmenin sonucunda gerçekleşecektir. Maddi çalışma neticesinde insan dünyadaki rızkını karşılayacak, manevi çalışmaları ile de kulluk vazifesini yerine getirmiş olacaktır. Bu bölümde İslam'ın çalışmaya verdiği önem Kur'an'dan bazı surelerin ayet mealleri ve hadislerden faydalanarak açıklanmaya çalışılacaktır.

Kur'an'ın Bakara Suresi'nin yirmi dokuzuncu ayetinde "O (Allah), yeryüzünde olanların hepsini sizin için yaratan, sonra göğe yönelip onları yedi gök halinde düzenleyendir (...)." (DİB: 2008) denilmiştir.¹¹ Tîn Suresinin dördüncü ayetinde ise, "Biz, gerçekten insanı en güzel şekilde yarattık." (DİB: 2008) denilmektedir. Cum'a suresi onuncu ayetinde "(...) Yeryüzüne dağılın ve Allah'ın lütfundan nasibinizi arayın..." (DİB: 2008) ve Kasas suresinin yetmiş yedinci ayetinde ise "Allah'ın sana verdiğinden ahiret yurdunu ara, dünyadan da nasibini unutma (...)" ifadesi geçmektedir. Aktarılan ayetler bir arada düşünüldüğünde, yeryüzünde olanların hepsinin Allah tarafından insanın menfaati için yaratıldığı, ancak en güzel şekilde yaratılmış olan insanın yeryüzünde kendisi için yaratılmış olan nimetlerden faydalanabilmesi için üzerine düşen gayreti göstermesi gerektiği anlaşılmaktadır. Başka bir deyişle, insanın belli bir emek sarf ederek ve çalışarak yeryüzündeki rızkını araması gerektiği anlaşılmaktadır. Ayetlere dikkat edilirse insana yalnızca dünya ya da yalnızca ahiret hayatı için değil, her ikisi için de çalışması öğütlenmektedir.

Bununla birlikte, Kur'an-ı Kerim'de çalışmayla ilgili belki de en çok bilinen ayet, (Necm 53/39-41) "İnsan için ancak çalıştığı vardır. Şüphesiz onun çalışması ileride görülecektir. Sonra çalışmasının karşılığı kendisine tastamam verilecektir." (DİB: 2008) ayetidir. Ayetten de anlaşılacağı üzere insanın yalnızca çalışmasının karşılığını alabileceği vurgulanmıştır. İslam'ın kutsal kitabında, çalışma ile ilgili ayetler burada aktarılan ayetlerle sınırlı değildir. Aktarılan ayetlerle benzer manaları ihtiva eden farklı ayetler de mevcuttur. Ancak bu çalışmada tekrara düşmemek adına daha fazlasına yer verilmeyecektir.

İslam'ın çalışmaya verdiği önemi anlamak adına yalnızca Kur'an ayetlerine bakmak yeterli olmayacaktır. Aynı zamanda İslam Peygamberi Muhammed'in konu ile alakalı hadislerine da kısaca göz atmakta fayda vardır. Peygamber'in hadislerinde

¹⁰ Konuyla ilgili referans olabilecek ayet ve hadislere çalışma içerisinde yer verilecektir.

¹¹ Çalışmada tüm ayetlerin mealleri Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yayımlanan Kur'an-ı Kerim'den alınmıştır. (Dü. Altuntaş & Şahin, 2008)

de Kur'an-Kerim ayetlerine paralel olarak çalışmanın yüceltiildiği, tembelliğin ise zelil bir durum olarak tarif edildiği görülmektedir. Örneğin; “İki gününü birbirine eşit geçiren aldanmıştır” (Keşf'ül Hafa, c. 2, s. 123) hadisi insanların monotonluktan sıyrılmaları ve yeniliklere açık olmaları gerektiğini vurgulamaktadır. Bu da elbette çalışmak ve emek harcamak ile mümkün olacaktır. “Hiç kimse kendi el emeğinin karşılığında daha hayırlısını yememiştir” (Buhâri, Büyû, 15) hadisinde ise yine çalışmak ve çalışan kimse yüceltilmiş ve el emeği ile kazanılandan daha hayırlı bir şey olmadığı vurgulanmıştır. “Sizin hayırlınız ne dünyasını ahiretine ne de ahiretini dünyasına tercih edendir. Her ikisi için de çalışandır” (Cami'üs Sağır, c. 2, s. 116), hadisinde, yukarıda aktarılan ayet meali ile aynı doğrultuda hem dünya hem de ahiret için çalışmak gerektiği yani birini diğerine tercih etmenin yanlış olacağı belirtilmiştir. “Amellerin en üstünü, helal kazanç sağlamak için çalışmaktır” (Feyzül Kadir, c. 2, s. 26), “Helalinden çalışarak, yorgun bir vaziyette yatağa giren insanın günahları affedilecektir” (Cami'üs Sağır, c. 2, s. 287) gibi hadislerde ise çalışma yüceltilirken, “helal kazanç için çalışmak” ayrı olarak değerlendirilerek en üstün amel olarak nitelendirilmiş ve bu amaç için çalışan kimsenin günahlarının affedileceği belirtilmiştir.¹² “Rızkını araştıran, bunun için çalışan kimse Allah yolunda cihat yapan gibidir” (İhya, c. 2, s. 89) hadisinde ise rızkı için çalışan kimse Allah için cihat yapan kimseye denk tutulmuştur ki, İslam'da Allah yolunda cihat etmek “farz-ı kifaye” – yani Müslümanlar arasında imkânı olanların yapmakla yükümlü oldukları işlerdendir – olarak kabul edilmektedir.

Aktarılan hadislerden de anlaşılacağı üzere, çalışmak İslam Peygamberinin de özellikle üzerinde durduğu ve yücelttiği bir husustur. Aktarılan hadislerle benzer manalarda daha pek çok hadis mevcuttur.

İslam'da çalışmanın önemini daha iyi anlamamıza ve konuya farklı bir perspektiften bakmamıza yardımcı olacak olan İslam'ın tembellik ve dilencilikle bakışına kısaca değinmekte fayda vardır:

Kur'an-ı Kerim'de dilencilik insan haysiyetiyle bağdaşmayan bir tutum olarak değerlendirilmiştir (Bakara, 2/273). Hz. Peygamber, yeni Müslüman olan bazı

¹² Bu noktada İslam'ın çalışmaya verdiği önem ile Protestanlıktaki çalışmaya verilen önemin farklı olduğunu ve birbirine karıştırılmaması gerekmektedir. Zira İslam'ın çalışmaya verdiği önem aktarılan hadislerden de anlaşılacağı üzere kişinin niyetine bağlı olarak değer kazanır yani İslam'da esas olarak “helal kazanç sağlamak” için çalışmak en üstün amel olarak nitelendirilmiştir. Protestanlıkta ise çalışmaya verilen ehemmiyet herhangi bir niyete bağlanmaksızın çalışmanın kutsallaştırılması neticesinde önem kazanmaktadır (Kozak, 1984: 77).

kimselerden Allah'ın birliğine inanıp O'na ibadette bulunmaları ve namaz kılmaları yanında dilencilik yapmayacaklarına dair söz almıştır (Müslim, Zekat, 108; İbn Mace, Cihad, 4; Ebu Davud, Zekat, 27). Ayrıca hadislerde şeref ve haysiyetini koruyan fakirle yoksulluğunu istismar eden ve dilenmeyi bir kazanç yolu görenler arasındaki ahlaki farka dikkat çekilmiş (Müslim, Zekat, 102), elinin emeğiyle geçinme imkanı varken dilenenlerin, özellikle mal biriktirmek için avuç açıp isteyenlerin aslında cehennem ateşi talep ettikleri bildirilmiş (Müslim, Zekat, 105), bunların dünyada yüzüstlük ederek dilenmelerine karşılık ahirette yüz etleri soyulmuş olarak Allah'ın huzuruna çıkacakları ifade olunmuştur (Buhari, Zekat, 52; Müslim, Zekat, 103, 104).

Bununla birlikte yine “Kur'an-ı Kerim'de ihtiyacından dolayı isteyen zenginlerin mallarından belli bir hakkı olduğu bildirilmiş (Zariyat, 51/19; Me'aric, 70/25), Hz. Peygamber'e hitaben de “isteyeni azarlama.” (Duha, 93/10) buyrulmuştur. Diğer bir ayette ise iyi bir mü'minin özellikleri arasında ihtiyacından dolayı isteyenlere malından vermesi hususu da sayılmıştır” (Bakara, 2/177).¹³

İslam Peygamberi Muhammed, başka bir hadisinde de emek sarf edip çalışmanın dilenmekten daha hayırlı olduğunu “sizden birinizin urganını alıp dağa giderek bir bağ odun getirip satması ve böylece Allah'ın onun itibarını koruması, bir şey verip vermeyecekleri belli olmayan kimselerden dilenmesinden daha hayırlıdır” (Buhâri, Zekât, 50) şeklinde açıkça ifade etmiştir.

Aktarılan ayet ve hadisler birlikte düşünüldüğünde ilk bakışta bir çelişki varmış gibi görünmektedir. Ancak İslam dilenciliği kural olarak yasaklamıştır. Dilenciliğin serbest bırakıldığı tek bir istisnası; kişinin çalışmayacak kadar güçsüz ve zorunlu ihtiyaçlarını karşılayamayacak hale gelmiş olmasıdır. Bu bağlamda, esas konumuz olan çalışma ile birlikte İslam'ın dilencilğe bakışını birlikte değerlendirdiğimizde, İslam dilenciliğin bir kazanç yolu ve geçim kaynağı yapılmasına karşı çıktığı, yani bireylerin öncelikle tüm şartlarını zorlayarak çalışması gerektiğini savunduğu sonucuna varılabilir.

İslam'ın çalışmaya yaklaşımıyla ilgili sonuç olarak, insan genel manada çalışmanın yoruculuğundan ve zahmetinden kurtulmak, az işi yapıp çalışmak suretiyle çok menfaat elde etmek istemektedir. Ancak, insanoğlu yeryüzünde kaldığı müddetçe geçimini sağlamak için çalışmak ve kazanmak zorundadır. Çünkü Allah insanı yaratırken zorluklarla başa çıkabilecek kabiliyette yaratmıştır (Kozak, 1984: 72).

¹³ Bu paragraf ve önceki paragraf Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı Dinî Bilgilendirme Platformu'nun “Dilencilik yapmak caiz midir?” sorusuyla ilgili olarak yayımlanmış olduğu fetvadan alınmıştır.

Dolayısıyla insan kendisi için yaratılmış olan nimetleri elde etmek için dahi çalışmalıdır. Bu çalışma esnasında bazı zorluklarla da karşılaşabileceğini ve bu zorlukların üstesinden gelebilecek donanımda yaratıldığını unutmayarak çalışmaya devam etmelidir.

Bir İslam düşünürü olan İbn Haldun'un emeğe ilişkin görüşleri İslam'ın emek ve çalışmaya ilişkin görüşleri ile paralellik arz etmektedir. O'na göre emek üretimin en temel unsurudur. İnsanın beden bütünlüğünü koruyabilmesi için ihtiyaç duyduğu gıdayı temin etmesi ve hayatını idame ettirebilmesi için gerekli tüm ihtiyaçlarını karşılayabilmesi adına çalışması ve emek harcaması zorunludur. İbn Haldun emek harcanmadan elde edilecek olan malı meşru kabul etmez (Erol, 2012: 53).

İnsan yaratılışı gereği doğumundan yetişkinliğine, yetişkinliğinden ihtiyarlığına hatta ölümüne kadar her döneminde sağlığını ve beden bütünlüğünü korumak ve hayatını idame ettirebilmek için gıdaya ihtiyaç duyar. Arap düşünür, yukarıda bahsetmiş olduğumuz şekliyle İslam'ın çalışmaya bakışına paralel olarak Mukaddime'de Allah'ın yeryüzündeki şeylerin tamamını insan için yaratıldığını belirtmiştir. Kur'an'ın farklı surelerinde bu durum farklı şekillerde zikredilmiştir. Mukaddime'de bu hususa ilişkin güneşin ve ayın, denizin, geminin, sığır ve davarların insanın emrine verildiğine dair ayetler delil gösterilmiştir. Yine kutsal kitap rızkın Allah'tan istenilmesi gerektiği ayetine atfen İbn Haldun ele alınması ve usulüne göre istenilmesi şeklinde de olsa rızka çalışma ve emeğin gerekli olduğuna vurgu yapar. Dolayısıyla insan kendisi için yaratılmış ve kendisinin hizmetine sunulmuş olan şeyleri sahiplenmek için bile belli bir gayret sarf etmeli ve emek harcamalıdır.

İnsanın elde etmiş olduğu kazanç ya da servetin; ister sanatlardan olsun, isterse hayvancılık, ziraat veya madende çalışmakla olsun emek ve çalışma olmadan elde edilemeyeceği açıktır. Dolayısıyla kâr ve kazançların tümü veya büyük bir kısmı, insan emeğinin kıymetinden başka bir şey değildir (MU, 2018: 695). İbn Haldun'a göre insan için çalışmaktan başka geçim ve kazanç yolu yoktur (Kozak, 1984: 84).

Bir bölgedeki nüfus azaldığında emeğin de azalmasına bağlı olarak o bölgede kazanç azalmaktadır. Devlet gelirleri; nüfus, üretim ve bayındırlığa bağlı olarak gelişme gösterir. Zira nüfus ve dolayısıyla üretimin artmasıyla halk para ve servet kazanır, buna bağlı olarak pazarlarda alışveriş artar ve bunun sonucu olarak da devletin gelirlerinde fazlalaşma görülür (Falay, 1978: 52). Aksine daha kalabalık, iş ve emeğin

yoğun olduğu şehirlerdeki halkın maddi durumu daha iyi ve refahları da daha fazladır. Eğer bir ülke gelişmiş ve hayat şartları iyileşmişse, bu durum o toplumun üretimi ile alakalıdır. İnsanların topluluklar halinde yaşadıkları ve imar ettikleri yerlerdeki hayatın ve servetin seviyesinin bağlı olduğu etkenlerden biri de üretimin azlığı ya da çokluğudur (Hassan, 2010: 156). Buna bağlı olarak gelişmiş ve kalabalık bir şehirde gıda ve zaruri maddelerin fiyatı düşerken, iş ve sanatlar gibi nitelikli emek gerektiren faaliyetler sonucu elde edilebilecek maddelerin fiyatı yükselecektir. Umrânca gerilemiş olan beldelerde bulunan boş arazilerdeki çeşme ve çaylar bile kurur zira çeşmelerin akması insan emeğine bağlı eşme ve kazma neticesinde devam eder.

İbn Haldun'a göre üretimin temel girdisinin emek olduğunu belirtmiştik. Bu bağlamda servetin, kâr ve kazancın da temeli ve kıymeti emektir. Arap düşünürüne göre, üretilen mal veya hizmetlerin değeri, o mal veya hizmetin üretimindeki insan emeğine eşittir ve bu değer ancak emekle ölçülebilir. Ümit Hassan, İbn Haldun'u bu savı ile emek-değer teorisini iktisat literatürüne kazandıran kişi olarak değerlendirmiştir. İbn Haldun, günümüzde emek-değer teorisinin savunucuları olarak bilinen klasik iktisatçılardan yüzlerce yıl önce ürün ve hizmetlerin değerinin emekle ölçüleceğini belirtmiştir (Hassan, 2010: 156). Toprakta elde edilecek olan mahsulde toprak, tohum, su, sıcaklık vs. şüphesiz esas malzemelerdir, fakat onları toprağa ekip sulayıp bakımını yapacak olan emek olmadan o tohum ve toprağın bir değeri olmayacaktır. Emeğin değerine ilişkin Arap düşünür "Mukaddime"de şu cümlelere yer vermiştir:

Sermaye olmak üzere bir insanın kazandığı ve biriktirdiği şey şayet sanatlardan hasıl olmuş ise, bu tür fayda ve hâsılanın, o şahsın emeğinin kıymetinden ibaret olacağı açıktır. Zaten birikimden maksat da budur. (Mal ve sermaye terakümü, emeğin değerinin terakümünden başka bir şey değildir. Bir insanın mal biriktirmesi, emeğinin değeri ve karşılığı olan şeyleri biriktirmesi manasına gelir.) Zira (esas itibarıyla) ortada emekten başka bir şey yoktur ve birikimden maksat da bizzat emeğin kendisi değil, (ondan hasıl olan değer)dir.

(...) Böylece açıkça ortaya çıkan husus şudur: Kâr ve kazançların tümü veya büyük bir kısmı, insan emeğinin kıymetinden başka bir şey değildir (MU, 2018: 694-695).

Peki burada emeğin değeri nasıl ortaya çıkmaktadır ya da emeğin değerinin somut olarak karşılığı nedir? Bu soruyu kısaca şu şekilde cevaplandırmak mümkündür: Kazanç ve birikim amacıyla ortaya çıkarılmış olan her ürünün fiyatlandırılmasında az veya çok emeğe bir fiyat takdir edilir ve fiyata zımni bir emek

değeri eklenmiş olur¹⁴. Dolayısıyla emeğin değerinin somut karşılığı ürünün fiyatlandırılmasında ortaya çıkmaktadır.¹⁵ Bu noktada da karşımıza aynı ürünün ve emeğin farklı yerlerdeki fiyatının neden farklı olduğu sorusu çıkmaktadır. İbn Haldun'a göre bu soruya farklı perspektiften iki ayrı cevap vermek mümkündür: Ekin için yağmur ve benzeri hallerde emek harcanmadan tarla sulanmış ve bol mahsul alınmış olabilir, bu durumda sonuçta ortaya çıkacak olan ürünün fiyatlandırılmasında sulama ve su maliyeti ürüne eklenmemesi gerekir. Dolayısıyla ürünün fiyatı sulama yapmak suretiyle ürünü elde eden yörelerden daha düşük olacaktır. Aynı şekilde toprağın daha verimli olduğu yörelerde gübre vs. maliyeti olmayacaksa yine aynı ürün gübre kullanmak zorunda kalan yerlerdeki fiyattan daha düşük olacaktır¹⁶. Farklı fiyatlandırmadaki bir diğer sebep ise mukayesesi yapılan iki yer arasındaki umrân ve gelişmişlik farkından kaynaklanmaktadır. Çünkü maişete tahsis edilen "esas emeğin" aksine "artık emek" tümü ile refaha ve zenginliğe tahsis edilir (MU, 2018: 653). Sonuç olarak, fiyatlandırmanın farklı olmasındaki ikinci sebep bizi "artık emek"e götürmektedir.

2.4.1. Artık Emek

Yukarıda belirtilmiş olduğu gibi, bir toplum içerisinde yapılacak olan iş bölümü neticesinde ihtiyaç fazlası ürün ortaya çıkar ve bu artık ürünlerin satılması sonucu o toplumun refah ve gelişmişlik düzeyleri artarak umrânı gelişir. İbn Haldun'a göre, insan toplumunun evrimini meydana getirecek olan şey bu fazla üründür. Zira, belli bir insan topluluğu, sadece kendi ihtiyaçları ölçüsünde üretim yapmış olsaydı, ihtiyaç fazlası üretim yapmasaydı söz konusu topluluk hiç gelişemez, ilerleyemez ve hep aynı seviyede kalırdı (Arslan, 1997: 155). Bu konuda düşünür kendini aşağıdaki gibi ifade eder:

¹⁴ İbn Haldun'un fiyatların oluşması, bir malın görünmeyen girdi fiyatları hususundaki görüşleri Ricardo'nun toprak verimliliklerinin farklı olduğu görüşüne dayanan "Rant Teorisi" ile paralellik göstermektedir.

¹⁵ Fiyatlandırmada dönem itibarıyla hangi değer kullanılıyorsa o değer ölçüğünde belirlenmektedir. Örneğin; altın, gümüş, para vs.

¹⁶ Burada verilen iki örnekte de sonuçta ortaya çıkan ürünler aynı olsa da emeğin belli oranda daha az olduğuna dikkat edilmelidir. Yani aslında emeğin fiyatlandırılmasında çok fark yoktur. Ürünün ortaya çıkmasında gerekli diğer öğelerdeki değişiklikten dolayı farklı fiyatlandırma söz konusudur.

Bilmek lazımdır ki, umrânın noksanlaşması sebebiyle emek, tamamen ortadan kaybolduğu veya azaldığı vakit, Allah, kazancın ortadan kalktığını ilân etmiş demektir. (...) Bunun aksine olarak iş ve emek daha çok bulunan (umrânca gelişmiş ve ilerlemiş) şehirlerdeki halkın (iktisadi) ahvali daha geniş, refahı daha kuvvetli olur (MU, 2018: 695).

İbn Haldun'un teorisine göre kazancın emeğin değerinden ibaret olduğunu belirtmiştik. Harcanan emeğin değeri ne ise elde edilecek olan kazanç da ondan ibaret olacaktır. Harcanan emek artınca, emek sahipleri arasındaki değeri de artmış olacaktır. Emeğin değerinin artması neticesinde emek sahiplerinin kâr ve kazançları da artacaktır. Kâr ve kazancı artan kişilerin ihtiyaç olarak telakki ettikleri şeyler, örneğin; evleri, elbiseleri, alet ve edevatları vs. değişecektir. Dolayısıyla bu tarz ihtiyaçların giderilmesi için kendi alanlarında uzman kişiler seçilecek ve neticede iş ve sanat pazarı hareketlenecektir. Bu sayede söz konusu iş ve sanat dallarını kendisine meslek edinmiş olanlar da refah ve zenginliğe kavuşmuş olacaktır. Böylece, toplumdaki iş ve emek de ikinci defa artacaktır. Buna paralel olarak, toplumun ihtiyaçlarını temin için gerekirse yeni sanat dallarının da icat edilmesi ile kâr ve kazancı sürekli katlanarak artacaktır. Zira İbn Haldun'a göre "artık emek" tümü ile refaha ve zenginliğe tahsis edilir ve bir topluluk, umrân itibarıyla ne derece ileri ve mükemmel olursa, toplumun tüm kesimlerindeki refah seviyesi o derece fazla olacaktır (MU, 2018: 653).

İbn Haldun bu durumu, umrânca daha gelişmiş olan Fas (Rabat)'taki hâkimin hali ile Tilemsan (Cezayir)'daki hâkimin halini kıyaslayarak Fas'taki hâkimin daha rahat ve iyi olduğunu belirterek örneklendirir. Bu durumun yalnızca hâkimler nezdinde böyle olmadığını, hâkiminden dilencilerin haline varıncaya kadar ve bütün meslek gruplarında Fas'ta bulunanın Tilemsan'da bulunan benzerlerine kıyasla daha rahat ve iyi şartlara sahip olduğunu belirtir. Tilemsan'da olanlarında umrânı kendilerinden daha az gelişmiş olan örneğin Oran (Cezayir) ve Cezayir (Cezayir başkenti)'e kıyasla daha iyi durumda olduklarını ekler. Düşünür, bu durumun çalışmaları sadece kendi zorunlu ihtiyaçlarını temin etmeye gücü yeten hatta buna bile gücü yetmeyen en küçük toplumlara kadar alçalarak ve azalarak sürdürülebileceğini belirtir. O'na göre bütün şehirlerde gelir gider durumu birbirine denktir. Bir şehrin geliri arttığında gideri de artar ve bunun tersi de böyledir. Bir şehrin gelir ve gideri artınca, orada yaşayanların durumları da gelişir (MU, 2018: 653).

İbn Haldun bu durumun yegâne sebebi olarak, farklı şehirlerdeki emeğin değerinin farklı olmasını gösterir. Her şehri emeğin pazarlandığı bir pazar olarak niteleyerek her pazarın harcının da kendi nispetinde gerçekleştiğini belirtir. Yani umrânca daha gelişmiş bir şehirdeki herhangi bir meslek grubundan olan kişinin geliri, giderine yetecek miktarda olacaktır. Umrânca bir önceki şehirden daha az gelişmiş olan şehirdeki yine aynı meslek grubundan olan bir kişinin geliri de yine o şehrin durumuna göre orantılı olacaktır. Özetle, umrânca daha gelişmiş olan şehirdeki kişilerin gelirleri daha çok iken, umrânca geri olan şehirdekilerin gelirleri diğerine nispetle daha az olacaktır. Mukaddime’de bu konuda aşağıdaki cümleler yer almaktadır:

İmdi ne zaman umrândaki halkın emekleri maişetlerini temin için sarf ettikleri mesaiden fazla olursa, bu fazlalık (artık emek), maişetin ötesinde olup da insanın hususiyetlerinden bulunan faaliyetlere (ve ihtiyaçlara) sarf olunur. Bunlar da ilimler ve sanatlardan ibrettir. Köylerde, ya da (halkı) mütemeddin olmayan şehirlerde yetişmiş olan kimselerden, her kim fitratının şevkiyle ilim tahsil etmeye heveslenirse, orada sınaî (ve teknik) mânada bir talim bulunmaz. Zira evvelce de söylediğimiz gibi bedevîler arasında sanatlar (ve ilimler tedris etme usulü ve tekniği) mevcut değildir. Şu halde o gibi kimselerin ilim tahsil etmek için, tüm sanatlarda olduğu gibi (umrânca çok ilerlemiş) büyük şehirlere nakledilmeleri şarttır (MU, 2018: 780-781).

Yukarıda artık emeğin bir toplumun yalnızca ekonomisini değil aynı zamanda ilmi ve kültürel/sanatsal gelişmişliğini de etkilediği ifadeleri yer almaktadır. Buradan hareketle, ilim ve sanatların umrânca gelişmiş büyük şehirlerde mevcut olacağı söylenebilir. Buna paralel olarak İbn Haldun, köylerde ya da bedevîlikten hadarîliğe geçememiş toplumlarda yaşayıp da yaratılışından gelen bir merakla ilim tahsil etmeye çalışan insanların yaşadıkları yerlerde bunun için imkân bulamayacaklarını, ilim tahsili için sanatlarda olduğu gibi umrânca ilerlemiş büyük şehirlere gitmeleri gerektiğini belirtmiştir (MU, 2018: 781). Buradan hareketle, artık emeğin getirisinin eğitim ve sanat gibi hadarî umrâna mahsus ihtiyaçlara sevk edildiği söylenebilir (Hassan, 2010: 143). Ayrıca, XIV. yüzyılda iken eğitimi, sosyal ve ekonomik gelişmişlikle ilişkilendirmesi İbn Haldun’un dehasını kanıtlayan bir delil olması hasebiyle dikkat çekicidir.

3. BÖLÜM

İBN HALDUN'UN İKTİSADİ GÖRÜŞLERİ

İbn Haldun, İslam âlimleri arasında toplum meseleleri ile ilgilenen sayılı isimlerdendir. Yaşadığı dönemde düşünürlerin pek çoğunun dünya görüşünü etkileyen dini bir skolastik düşünce ve baskının etkisinden kendisini soyutlayarak meseleleri anlama ve açıklamada genel itibarıyla tecrübeye yönelmiştir. Toplum meseleleri denildiğinde akla ilk gelen konulardan olan iktisadi konulardaki düşüncelerine tecrübelerini ana kaynak yaparak “Mukaddime” başta olmak üzere eserlerinde yer vermiştir. İbn Haldun, iktisadi faaliyetlerin, insan ve toplumlar üzerinde etkili olması, emek ve iş bölümü gibi birçok konuda önemli tespitler yapmıştır. İbn Haldun'un bu alandaki görüşlerini okurken, onun XIV. yüzyılda yaşadığını, sanayi devriminin ortaya çıkardığı toplumsal hareketliliği tecrübe edemediğini ve bu çalışmanın İbn Haldun'un iktisadi alandaki görüşlerine siyaset bilimi perspektifinden yaklaştığını akıldan çıkartmamak gerekir.

3.1. İBN HALDUN'A GÖRE TOPLUMSAL İŞ BÖLÜMÜ VE UZMANLAŞMA

İlkel topluluklarda üretim düzeyi günümüzde anladığımız manaya göre minimal seviyededir. Bilinen ilk zamanlarda insanlar özellikle doğaya ve doğal koşullara karşı çok büyük mücadeleler vermek zorunda kalmışlardır. Bu mücadeleler önceleri bireysel manada mücadelelerdir. Zira insanlık tarihinde aile ve toplumsal yaşam henüz gelişmemiştir. Zamanla hem toplumsal yaşam hem de aile hayatı gelişmeye başlamış ve dolayısıyla kolektif şuur ve anlayış, iş bölümü, yardımlaşma gibi kavramlar ilkel manada da olsa bu minvalde gelişme göstermiştir.

Bu konuda İbn Haldun, XIV. yüzyılda bir kuram geliştirmiştir. Ancak İskoç düşünür Adam Smith, ondan yaklaşık dört yüzyıl sonra 1776 yılında yayımladığı “Ulusların Zenginliği” (The Wealth of Nations) isimli eserin ilk bölümünde “iş bölümü” adını verdiği İbn Haldun'un görüşleri ile pek çok konuda paralellik gösteren bir kavram kullanmıştır. İş bölümü kavramı Adam Smith için o denli önemlidir ki,

Eyüp Özveren, Smith'in eserinden bu kavramı çıkarınca eserin belkemiğinin çökeceğini belirtmiştir (2010: 39).

Smith, Ulusların Zenginliği'nin ilk bölümünde iş bölümü ile alakalı olarak iğne fabrikası örneğini vermektedir. Bu örneğe göre, toplu iğne yapma işinin tamamını başlı başına bir iş kolu olarak görmek yerine, işin kısımlarını belli branşlara bölmek emeğin verimliliğini arttıracaktır. Toplu iğne örneğinde işin tamamına bakılırsa bir toplu iğne üretimi olarak görünür ancak işin kısımlarına girildiğinde, bir kısım teli çekip gerer, bir kısım onu doğrultur, diğer kısım keser, bir kısmı ucunu sivirtir, diğeri başını ezer vs., bu şekilde on sekiz farklı kısma ayrılabilir (Smith, 2009: 8). Bu durumda bir işçi tek başına bir günde en fazla bir adet toplu iğne üretebilir daha fazlasını üretemez. İş bölümü neticesinde farklı kısımlarda birden çok kişi tarafından üretim gerçekleştirilirse bu sayının günde dört bin sekiz yüzlere çıkma ihtimali vardır.

İskoç düşünürüne göre, toplum içerisindeki bireyler birden çok konu yerine yalnızca bir konuda sürekli emek harcar ve o konuda uzmanlaşırsa üretkenlik artar. Ancak bu bireysel olan üretkenliğin toplumsal üretkenliğe dönüşmesi, bireysel olarak üretilen malların serbest piyasa ekonomisinde özgürce mübadele edilebilmesine bağlıdır (Erol, 1997: 16). Smith'e göre iş bölümü, insan doğasındaki mübadelenin bir sonucudur (2009: 15). Bu sonuç bireyleri meslek edinmeye yöneltmiştir (2009: 17). Bu bağlamda Adam Smith, günümüzde serbest piyasa ekonomisi olarak tanımladığımız olgunun sistemli ilk tartışmasını yapıp serbest piyasa ekonomisini savunan ilk isim olarak bilinmektedir. Ancak ileride de değineceğimiz üzere İbn Haldun, Smith'den yüzlerce yıl öncesinde aynı düşünceleri dile getirmiştir.

Smith, iş bölümünün üretimi arttıracığını savunurken bu tezini üç temel esasa dayandırmıştır: 1° Her işçinin uzmanlık ve kabiliyetindeki artış. Bir işçi, bir iş yerinde sürekli aynı şeyi yaptığında o işin tüm inceliklerini öğrenmiş olacağından, işi ilk defa yapan birine karşı daha maharetli ve pratik olacaktır. 2° Bir işçinin, bir işten diğerine geçerken kaybedeceği zaman, işçinin aynı yerde aynı makinalarla çalışması sayesinde ortadan kaldırılmış olacaktır. Böylece işçinin kapasitesinde bir azalma olmayacaktır. 3° Makinaların icadı da iş bölümü neticesinde olmuştur. Aynı işin sürekli olarak yapılması, yeni üretim tekniklerinin gelişmesine imkân sağlayacaktır. Makinaların üretilmesi de hem emekten yana hem de zamandan yana kazanç sağlayacaktır.

Emeğin iş bölümü neticesinde verimliliğinin artması Smith'e göre uluslararası ilişkileri de olumlu yönde etkileyecektir. O'na göre her ekonomi en düşük maliyetle üretebildiği malları üretmeli ve ürettiği fazla malları ihraç etmelidir. Pahalıya ürettiği malları üretmekten vazgeçip o malları da daha düşük maliyetle üreten diğer ülkelerden satın almalıdır. Bu teoriye "Mutlak Üstünlükler Teorisi" denilmektedir. Bu teori daha sonra David Ricardo tarafından "Karşılaştırmalı Üstünlükler Teorisi" adıyla geliştirilecektir. Ricardo'ya göre, ülkelerin diğer ülkelerle yaptıkları ticareti mutlak üstün oldukları mallara dayandırmaya ve bu mallarla sınırlandırmaya gerek yoktur. Önemli olan ülkelerin üretiminde ucuza üretmeleri değil, üretimde üstün olmalarıdır (Ricardo, 2007: 120). Yani her ekonomi üretiminde üstün olduğu malı üretmeye devam edip o alanda uzmanlaşmalı, diğer malları ithal etmelidir.

Smith'ten yaklaşık yüzyıl sonra, toplumsal düzene, bu düzenin nasıl kurulduğuna ve nasıl sürdürüldüğüne dair analizler yapmaya başlayan ve toplumsal iş bölümünden bahseden diğer önemli isim ise Emile Durkheim'dir. Ünlü Fransız düşünür, toplum ve toplumla ilgili görüşlerinin büyük bir kısmını 1893'te doktora tezi olarak yayımladığı "Toplumsal İş Bölümü" (De la Division du travail social) adlı eserinde anlatmıştır. Durkheim'a göre:

"bu çalışmanın yapılmasına yol açan sorun (...), birey kişiliği ile toplumsal dayanışma arasındaki bağ ve ilişkilerin saptanması konusudur. Nasıl olmaktadır da birey, bir yandan daha özerk olurken; bir yandan topluma daha çok bağımlı duruma gelmektedir? Nasıl aynı zamanda hem daha çok bireyselleşmekte hem de daha çok dayanışma içine girmektedir?" (2006: 61).

Söz konusu çalışmada bu sorunların cevapları aranmıştır. Durkheim'a göre, iş bölümü neticesinde insanlar arasında birlik ve dayanışma gerçekleşir. Fransız düşünür bu dayanışmaya bağlı olarak bireylerin toplumu ve toplumsal yapıyı oluşturma şekillerini, iki temel toplumsal düzen biçimi ile açıklar. Bunların ilki benzerliğe dayanan "mekanik dayanışma" diğeri ise iş bölümüne dayanan "organik dayanışma"dır (Kösemihal, 1971: 62-64). Mekanik dayanışma bir benzerlik dayanışmasıdır. Mekanik dayanışmanın egemen olduğu bir toplumun en belirgin özelliği; aynı değerler, kutsal olgular ve duygulara sahip olmalarıdır. Bu aynılıklar sonucunda bireyler arasındaki fark yok denecek kadar az olmaktadır (Aron, 1973: 139). Organik dayanışma ise, iş bölümüne dayalı bir dayanışmadır. Organik

dayanışma, mekanik dayanışmanın aksine, bireylerin farklılaştığı, iş bölümünün sistemli bir şekilde arttığı; gelişmiş, modern toplumlarda gözlemlenmektedir.

Mekanik dayanışmanın görüldüğü geleneksel toplumlarda, bireylerin yakın çevreleriyle ilişkileri çok sıkı olduğu ve ortak değerlere daha bağlı oldukları için bu tip toplumlarda toplumsal kuralları bozanlara karşı gösterilecek olan tepki, başka bir deyişle kurallara uymayanlara verilecek olan ceza, modern toplumlara göre daha şiddetlidir. Organik dayanışmanın görüldüğü modern toplumlarda ise, bireyler arası doğrudan bağlılık azaldığı için ortak değerlere sahip çıkılsa da bunlara karşı gelinmesi durumunda cezalandırma zararın tazmini oranında olur, daha şiddetli olmaz. Nurettin Ş. Kösemihal'in belirttiği gibi "Ceza, belirli gidiş (conduite) kurallarını bozan kimselere karşı, örgütlü bir kurul aracılığıyla, toplumun farklı şiddette gösterdiği hırslı bir tepkidir" (1971: 63).

Geleneksel toplumlarda, mekanik dayanışma meydana gelir ve insanların çoğu avcılık, hayvancılık, çiftçilik gibi aynı işleri yaparlar. "Toplumlar ne kadar ilkel, onları oluşturan bireyler de o ölçüde birbirlerine benzerler" (Durkheim, 2006: 167). Bu tür toplumlarda, sosyal ilişkiler mekaniktir, iş bölümü minimal düzeyde ve basittir. Herkes tarafından bilinen âdet ve inançlar vardır. Buna bağlı olarak yaşam tarzı da neredeyse tüm toplumda aynıdır. Özellikle dini otorite, toplumsal düzeni belirlemede önemli rol oynamaktadır.

Modern toplumlarda ise organik dayanışma meydana gelir. Bireyler farklılaşırlar, birbirlerine benzemezler. İnsanlar birbirlerinden farklı işlerde çalışır ve uzmanlaşırlar. Organik dayanışmanın görüldüğü modern toplumlarda iş bölümü fazladır. Gerçek anlamda birey, organik dayanışmanın var olduğu modern toplumlarda gelişir. Durkheim, modern toplumlardan önce herkesin birbirine benzediğini, bireysel davranışın yok denecek kadar az olduğunu dolayısıyla bireyin modern toplum yapısının bir sonucu olduğunu belirtmiştir.

Fransız düşünürün bu görüşlerinden etkilenen isimlerden biri de ünlü Türk düşünür Ziya Gökalp'tir. Türk düşünür, Durkheim'in iş bölümü ve dayanışma kavramları çerçevesinde, organik dayanışma fikrini kabul etmiştir. Bu fikre "milliyetçilik" boyutunu ekleyen Türk düşünür "organik dayanışma" kavramını Türk toplumuna uyarlamıştır. "Gökalp, bir Türk milliyetçisi olarak, Durkheim'in sosyolojisini Türk milliyetçiliğinin ideolojisi haline dönüştürmüş, bunu

“Osmanlılık” ideolojisinin karşısına konumlandırmıştır” (Tokluoğlu, 2013: 117). Dolayısıyla Durkheim’in ana fikrini yeniden yorumlamış ve Türkiye’nin sorunlarını incelerken kendi has toplum modelini oluşturmuştur. Bu bağlamda Durkheim’in “kolektif vicdan” kavramı yerine Gökalp, “mefkûre” kavramını kullanmış ve ulusal vicdanı da en üstün mefkûre olarak tanımlamıştır. Mefkûrelerin bireyleri birleştirmede önemli bir rolü vardır ve mefkûreler günümüz ve gelecek arasındaki ilişkiyi şekillendirmektedir (Gökalp, 1976: 68).

Toplumsal dayanışma kavramı hem Türk düşünür için hem de Fransız düşünür için önemli bir kavramdır. Türk düşünür iş bölümünü, gelişebilmenin ve Avrupa ülkelerinin izinde kalabilmenin zorunlu bir şartı olarak değerlendirirken¹⁷, Fransız düşünür ise, modern toplumlarda olması gereken toplumsal dayanışmanın kaynağı olarak görmüştür.

Diğer taraftan, Durkheim’in toplumsal dayanışma kavramı çerçevesinde ele aldığı; kişilerin birbirine benzediği, iş bölümünün az olduğu toplumlarda görülen “mekanik dayanışma” kavramı, İbn Haldun’un kolektif şuur ve anlayışın, iş bölümü ve yardımlaşma gibi kavramların fazla gelişmediği bedevî toplumdaki “asabiye” kavramına benzemektedir.

Daha önce belirtilmiş olduğu gibi İbn Haldun toplumları bedevî ve hadarî olmak üzere iki ana başlık altında incelemiştir. Bedevî toplumlar medenileşmeye başladıkça toplum içerisinde birçok iş bölümü ortaya çıkmakta ve bu iş bölümü neticesinde bedevî dönemde pek çok işi imece usulü yapmaya alışmış olan bireyler zamanla uzmanlaşmaya başlamaktadır. İş bölümü arttıkça uzmanlaşma da artacağından söz konusu bedevî toplum da o seviyede hadarîliğe geçmiş olacaktır.

İbn Haldun Mukaddime’nin birinci bölümünde, toplumları bedevî ya da hadarî ayrımına tabi tutmadan toplum halinde yaşamalarının zarurî olduğunu aşağıdaki ifadelerle anlatır:

Şüphe yok ki, insanî içtima (insanların topluluk halinde yaşamaları) zarurîdir. Filozoflar bu hususu “insan, tabiatı icabı medenîdir” sözleriyle ifade etmişlerdir. Yani insan için cemiyet düzeni içinde yaşamak şarttır. Hükemânın ıstılahında bu içtimaa medeniyet (medine) adı verilir ki, umrânın mânası da bundan ibarettir (MU, 2018: 213).

¹⁷ Ziya Gökalp’in yaşamış olduğu dönemde Türk toplumu henüz yeterince gelişmiş değildi. Dolayısıyla Gökalp’in görüşlerinde bu durumun etkisi fazlaca görülmektedir.

Arap düşünür, insanların toplum halinde yaşamalarının zaruri olduğunu söyledikten sonra bu zaruretin nedenini insanların tek başlarına hayatlarını idame edecek kadar az miktardaki gıdayı dahi temin edemeyeceği asgari bir günlük yetecek miktardaki buğdayın temini örneği ile açıklamıştır. Buğdaydan yapılacak olan ekmek için buğdayı öğütme, hamur yapma ve pişirme aşamalarından geçirmek gerektiği, her işlem için de ayrı ayrı bir takım alet ve edevatın gerekliliğinden bahsetmiştir. Söz konusu alet ve edevatın yapılması için ise demirci, marangoz ve çömlekçi gibi farklı sanatları icra eden sanatkârlar olmadan bu aletlerin yapılamayacağı belirtmiştir. Hatta insanın buğday tanesini herhangi bir işlem yapmadan yalın haliyle tükettiği varsayılması durumunda dahi tek başına buğday üretemeyeceği; çünkü buğdayın üretimi için ekme, hasat etme, daneyi başağından çıkarmak için dövme gibi birçok aşamadan geçirilmesi gerektiğinden bahsetmiştir. Dolayısıyla sayılan aşamaların her biri için ayrı ayrı olmak kaydıyla çeşitli alet edevat ve bunları kullanabilecek sanatkârlara ihtiyaç olduğunu eklemiştir. Sayılan durumlara veya bir kısmına tek bir şahsın gücünün ve kudretinin yetmeyeceği, bunun imkânsız olacağı belirtilmiştir (MU, 2018: 213).

Yukarıda bahsedilen örnekten yola çıkılarak, insanların hayatlarını idame ettirecek kadar az bir miktar gıdayı dahi tek başlarına temin edemeyecekleri anlaşılmaktadır. Hatta bu zaviyeden yalnızca hayatı idame ettirecek olan gıda değil, sosyal hayatta insanın kullanacağı birçok malzeme, eşya, alet ve edevat için de aynı durum söz konusudur. Yani bir insanın tek başına birçok işi yapmaya ve yetiştirmeye güç, kuvvet, kudret ve zamanı yetmeyecektir. Arap düşünürüne göre insanlar hem kendilerinin hem de hemcinslerinin ihtiyaçlarını karşılayabilmek adına yaşadıkları topluluk içerisinde iş bölümü yapmak zorundadırlar. İnsanlar bir araya gelerek birtakım şeyler üretmeye başlarsa yalnızca kendilerine yetecek kadar değil üretime katılanların ihtiyaçlarının kat kat fazlasını bile karşılayacak kadar üretim yapabilirler.

İbn Haldun insanı zorunlu olarak toplumsal yaşama iten nedenleri iki ana etkene bağlamıştır: 1° Tek bir insanın hayatını idame ettirebilmesi için gerekli olan gıdayı tek başına üretememesi. 2° Tek başına bir insanın hemcinslerinin yardım olmaksızın doğadaki yırtıcı hayvanlardan gelebilecek zararlara karşı kendisini koruyamaması (Arslan, 1997: 98).

İbn Haldun insanların topluluk halinde yaşamasının bir zorunluluk olması savını desteklemek için Allah'ın Rezzak ismi ile rızıklandığı insanların gıdasız

yaşayamayacağını ve hayatlarını idame ettiremeyeceğini belirtmiştir. Buna ek olarak Allah'ın insana gıdasını aramayı ve bahşettiği kudret ile gıdasını elde etmeyi öğrettiğini de belirtmiştir (MU, 2018: 213). İnsanın yaratılış ve fitratının bir gereği olarak gıda maddelerine duyduğu ihtiyaçla alakalı farklı bir perspektiften meseleyi ele alan Erol Kozak, insanın doğadan elde ettiği gıdaları genellikle pişirme, ayıklama vs. gibi birtakım işlemlere tabi tutarak tükettiği, hayvanların ise doğadaki ham haliyle tükettikleri hususuna temas etmektedir (1984: 33).

Mukaddime'nin başka bir bölümünde yine iş bölümüne değinen yazarı, hiçbir insanın geçimi için gerekli hususları temin etmede bağımsız olamayacağını bu konuda birbirlerine yardımcı olduklarını belirtmiştir. Topluluk içerisindeki bir grubun birbirlerine yardım etmek suretiyle ürettikleri ihtiyaç maddelerinin üretime katılanlarınkinden fazlasını karşılayacağını belirtir. Yine burada da buğday örneği üzerinden hareketle, bir insanın kendisine yetecek kadar miktardaki buğdayı tek başına üretemeyeceğinin altını çizmiştir. Aletleri yapan marangoz ve demircilerden, sığır bakan, tarla süren, başakları hasat edenlerden oluşan altı veya on kişinin aynı buğdayı üretmek amacıyla bir araya gelmeleri durumunda üretime katılanların ihtiyacından fazla buğday üretebileceklerini belirtmiştir (MU, 2018: 652). Çalışma içerisinde daha önce detaylı bir şekilde bahsedildiği üzere, Adam Smith'in meşhur iğne fabrikası örneği İbn Haldun'un bu konudaki görüşleri ile paralellik arz etmektedir.

Netice itibarıyla, bir topluluk içerisinde iş bölümü sonucunda üretime katılanları ihtiyaçlarından fazlası dahi üretilebilecektir. Hatta aynı şekilde üretime devam edilmesi durumunda yaşadıkları topluluk içerisindeki diğer bireylerin ihtiyaçlarının da karşılanması söz konusudur. Elde edilen fazla ürünleri de diğer topluluklar, karşılığını ve değerini ödemek suretiyle onlardan temin edebileceklerdir. Bu sayede iş bölümü neticesinde kendi ihtiyaçlarını karşıladıktan sonra fazladan ürün elde eden topluluk, yani fazla olan ürünlerini ihraç eden topluluk, kazanç ve kâr elde etmeye başlayacak, refaha ulaşacak, kullandıkları alet, edevat ve eşyalarını iyileştirecek, elbiselerini güzelleştirecektir. Böylelikle İbn Haldun'un deyişiyle, bedevî bir topluluk hadarî topluma geçiş yapacak, hadarî bir topluluk ise kazancını ve seviyesini daha da arttıracaktır.

İbn Haldun'un Mukaddime'de iş bölümüne dair vermiş olduğu bir diğer örnek ise insanın kendisini savunması ve müdafaası ile alakalıdır:

Her insan kendini savunmak için de hemsinin yardımına muhtaç olur. Çünkü Allah Taâla tüm hayvanların tabiat ve mizaçlarını terkip edip kudret ve kuvvetleri bunlar arasında taksim ettiği vakit, yabani hayvanların pek çoğunun, kudretten aldığı haz ve nasibi insanınkinden daha mükemmel kılmıştır (MU, 2018: 214).

O'na göre, bir insan doğaya ve yırtıcı yabani hayvanlara karşı kendisini tek başına savunamaz. Allah hayvanları yaratırken yabani hayvanlara insana nazaran daha fazla güç, kuvvet ve kudret bahsetmiştir. Yabani hayvanların kendi aralarında da daha güçlüleri ve kısmen daha güçsüzleri mevcuttur. Mesela at, eşek ve öküz insana göre daha kudretli iken, aslan ve filin kudreti her canlı türünden kat kat fazladır. Hayvanlar arasında birbirlerine saldırma ve düşmanlık fazla yaygın olduğundan Allah her hayvana üstün bir özellik katacak bir organ vermiştir. Bu organ dışarıdan gelecek olan saldırılara ve saldırı sonucu oluşacak olan zararlara karşı savunmaya mahsustur. Hayvanlardaki bu organa karşılık insana da el ve fikir verilmiştir¹⁸. El ve fikir ortak bir paydada birlikte çalıştırılması sonucunda insan aletler üretebilir ve bu aletler ile de insanlar kendilerini dışarıdan gelebilecek olan zararlara karşı koruyabilir. İnsanın imal ettiği süngüler süsmeye yarayan boynuza, kılıçlar, yaralayıcı pençelere, kalkan ve zırhlar da hayvanlardaki sert ve kalın derilere karşılıktır (MU, 2018: 214).

İbn Haldun'la hemen hemen aynı çözümlenmeyi Gordon Childe (1892-1957), ölümünden birkaç yıl önce kaleme aldığı "What Happened in History? (Tarihte Neler Oldu?)" isimli kitabında yapmıştır. Childe, insanın yaşam için gerekli araç ve gereçleri geliştirmesi sayesinde hayatta kalıp çoğalabildiğini belirtmiştir (2009: 20-21). İnsan bu araç gereçler sayesinde ya kendisini çevresine uydurur ya da çevresini kendi ihtiyaçları doğrultusunda düzenler. Ancak insanların kullanmış oldukları araç ve gereçler diğer hayvanlarınkinden farklıdır. Diğer hayvanlar, kazmak için pençelerini, parçalamak için pençe ve dişlerini, soğuktan korunmak için de kıllı ya da kürklü derilerini kullanırken; insan, kazmak için kazma ve kürek, av hayvanları ve düşmanlarını öldürmek için silah, soğuktan korunmak için giysiler, barınmak için de tahta ya da kerpiçten evleri kullanmaktadır. İnsanların kullandıkları araç ve gereçlerin diğer hayvanlardaki gibi bedeninin bölümü olarak üzerinde taşıdığı organlara dayanan bir temeli vardır. Bu iki organ "eller" ve "beyin" dir.

¹⁸ İnsanın sahip olduğu "el" in değeri, Darwin, Sir C. Bell ve O. Spengler gibi daha birçok düşünür tarafından da vurgulanmıştır.

Buradan hareketle, tek bir insanın kuvvet ve kudretinin yabani hayvanlara ve özellikle de bunların yırtıcı olanlarına gücünün yetmeyeceği, el ve fikrinin birlikte hareketi sonucunda kendini savunmak için imal etmiş olduğu aletlerin bazılarını bile tek başına kullanamayacağı için tek başına hareket etmek yerine diğer insanlarla iş bölümü ve iş birliği yapması gerektiği söylenebilir. İş bölümü ve yardımlaşma yapılmadığı sürece insan gıdasını temin edemeyeceği gibi hayatını da tam ve düzgün bir şekilde idame ettiremez. Zira insan gıdaya muhtaç bir şekilde ve yabani hayvanlara karşı tek başınayken daha aciz kalacak şekilde yaratılmıştır. İş bölümü sayesinde sürekli tek bir işle uğraşan bireyler uzmanlaşarak neticesinde hasıl olan iş gücü İbn Haldun'a göre medeniyetin oluşumu için gerekli bir husustur.

3.2. İBN HALDUN'A GÖRE RIZK VE KESB (RIZIK VE KAZANÇ)

TDK sözlüğüne göre “yiyecek, içecek şey, azık” anlamına gelen “rızk”, “yüce Allah'ın, canlılara yiyip içmek ve yararlanmak için verdiği her şey” olarak tanımlanır (TDK, 1 Kasım 2018). Rızk kelimesi Kur'an-ı Kerim'de, “nasip, Allah'ın ihsan ettiği maddi manevi şeyler, yağmur, yenilen şeyler” vs. gibi çeşitli manalarda kullanılmakla birlikte, yüklenilen anlamların tamamında kendisinden faydalanılan şey manasının hâkim olduğu görülmektedir¹⁹ (Mert, 2005: 2).

İbn Haldun ise, bir bireyin gelirinin veya biriktirmiş olduğu malının, kendi menfaati uğruna, çıkarları ve ihtiyaçları doğrultusunda kullandığı kısma “rızk”, rızktan arta kalan kısma da “kesb” yani kazanç adını vermiştir (MU, 2018: 694). Başka bir deyişle, insanın sahip olup da kendi adına kullandığı ve faydalandığı kısım “rızk”, sahip olup da kendi namına kullanmadığı ve herhangi bir şekilde menfaat elde etmediği kısım ise “kesb”dir. Arap düşünür bu konuda İslam Peygamberi Muhammed'in “malından kendi menfaat, çıkar ve ihtiyaçlarına kullanmadığı kısma ise sana ait olan sadece yiyip de tükettiğin, giyip de eskittiğin ve tasadduk edip de gönderdiğindir” (Müslim, Zühd 3, Tirmizî, Zühd 31, Nesaî, Vesayâ 1) hadisini kendisine delil yapmıştır. Bu hususta Mukaddime'de miras örneği yer almaktadır: Miras bırakılmış olan şeyler, ölen kişinin nezdinde artık “rızk” olarak değil de “kesb”

¹⁹ Rızk kelimesinin Kur'an'daki yeri ve manalarına ilişkin olarak, Muhit Mert'in “Klasik Bir Kelam Problemi Olarak Rızık Kavramının Tanımları ve Bu Tanımların İçerdiği Problemler” başlıklı makalesine bakınız (2005, AÜİFD, Sayı:1).

olarak değerlendirilebilir. Zira ölen kişi bunlardan hayattayken faydalanmamıştır. Aynı mal yani miras bırakılan şeyler varisleri tarafından kullanılırlar ise varislerinin nezdinde “rızk” olur. Eğer varisleri de bu mirası kullanmaz ve kendi namlarına bu mirastan faydalanmazlar ise onlar için de “kesb” adını alır. Bir toplum için genel manada düşünüldüğünde, insanlığın ancak zorunlu ihtiyaçları kadar üretim yapabildiği, işlerin daha çok imece usulü yapıldığı dönemler “rızk” dönemleridir. İnsanlar zorunlu ihtiyaçlarından fazlasını üretmeye başlarsa, yani artı ürün elde etmeye başlarsa, o noktadan itibaren rızık aşamasından kesb aşamasına geçmiş demektir. Bu anlamda İbn Haldun’un “kesb” kavramı makro planda Marx’ın “artı ürün (surplus product)” kavramına karşılık gelmektedir (Kozak, 1984: 174). Özetle, kişilerin gelirlerinin kullandıkları kısma “rızk”, kullanmayıp birikim²⁰ olarak ayırdıkları kısma ise “kesb” denir. İbn Haldun bu konuyu “Mukaddime”de şu şekilde dile getirmektedir.

“Bahis konusu kazançlar, şayet zaruret ve ihtiyaç kadar olursa, buna “meaş” denir. Bu miktardan fazla olursa, o vakit de “servet ve sermaye” adını alır. Sonra söz konusu hâsılatın ve biriktirilmiş malın menfaati şayet insana ait olup çıkarlarında ve ihtiyaçlarında harcamak suretiyle bunun semeresi onun için husule gelirse, buna; “rızk” adı verilir. Hz. Peygamber, “Malından sana ait olan sadece yiyip de tükettiğin, giyip de eskittiğin ve tasadduk edip de gönderdiğindir” buyurmuşlardır. (Müslim, Zühd 3, Tirmizî, Zühd 31, Nesaî, Vesayâ 1) Şayet bir insan (söz konusu kazanılmış ve biriktirilmiş maldan), kendisiyle ilgili maslahatların ve ihtiyaçların hiçbirinde faydalanmazsa bu durumda sahibine nazaran bu mala “rızk” ismi verilemez insanın çabası ve gücü ile mülkiyetine sahip olduğu mal “kesb” adını alır. Buna misal mirastır. Ölene nispetle mirasa “kesb” ismi verilir ama “rızk” adı verilemez. Çünkü ölen bundan faydalanmamıştır, faydalanmaları halinde, varislere nazaran o mala “rızk” adı verilir” (MU, 2018: 693-694).

Eserinde kendisinin de belirtmiş olduğu gibi, İbn Haldun’un rızık konusunda “ehl-i sünnet”²¹ yaklaşımını benimsediği görülmektedir.

²⁰ Burada bir şeyin kesb olması için birikim maksadı ile ayrılması gibi bir şartın söz konusu olmadığını belirtmekte fayda vardır.

²¹ Sünnet, İslam Peygamberinin söz, fiil ve onaylamalarıdır. Ehl-i sünnet ise, “sünnet taraftarları”, “sünneti takip edenler” manalarına gelir. Peygamber’in ve ashabın hayat tarzını, düşünce ve davranış modellerini benimseyen, Onların uygulamalarına tabi olanlar demektir. “Sünnilik” ya da “Ehl-i Sünnet ve’l Cemaat” olarak da adlandırılır.

Mukaddime’de bu görüş haricinde bir de Mutezile’ye²² ait olan rızık görüşüne yer verilmiş ve Mutezile’ye göre bir şeyin rızık ismini alabilmesi için, meşru bir şekilde elde etme şartı olduğu belirtilmiştir. Gasp edilen ve haram olan şeyler Mutezile’ye göre rızık kapsamı dışında tutulmuştur. Ancak İbn Haldun gasp edene de zalim olana da mümine de kafire de rızık verenin Allah olduğunu ve Allah’ın rahmet ve hidayeti de istediği kuluna vereceğini belirterek Mutezile’nin bu görüşünü eleştirmiştir. Rızık kavramı yalnızca helal yoldan temin edilen şeyleri mi kapsar, yoksa haram olan şeyler de rızık olur mu? sorusu kelimelerince tartışılmalı bir konudur. Bu konuya ilişkin İbn Haldun görüşünü net bir şekilde ortaya koyarak tıpkı Abdulkâhir el-Bağdadi, Beyhakî, Maturidî kelimelerinden Nureddin es-Sâbûnî, Sa’deddin et-Taftazanî ve Seyyid Şerif el-Cürcanî gibi rızık yalnızca helal olan şeyleri değil haram olanları da kapsadığını belirtmiştir.

Maide suresinin 88’inci ayetinde “Allah’ın size rızık olarak verdiklerinden helal, iyi ve temiz olarak yiyin ve kendisine inanmakta olduğunuz Allah’a karşı gelmekten sakının” (DİB, 2008) denilmektedir. Bu ayete göre, helal, iyi ve temiz olan rızıktan yenilmesi tavsiye edilmiştir. Bu ayeti mefhum-u muhalifinden istihraç suretiyle (*a contrario*) okuyacak olursak, demek ki rızık olarak değerlendirilen şeylerin haram, kötü ve kirli olanları da mevcuttur. Dolayısıyla İbn Haldun’un rızık helal olanlarla birlikte haram olan şeyleri de kapsadığı görüşü isabetli görünmektedir.

İbn Haldun ayrıca kazançların, servet ve sermayenin aslının gümüş ve altından ibaret olduğunu ileri sürer. Bazı durumlarda altın ve gümüş dışındaki şeylerin de kıymet ölçüsü olarak biriktirilmesine rağmen genellikle bu ikisinin tercih edildiğini belirtir. Hatta umumiyetle altın ve gümüş dışında elde edilen şeylerin sonuçta altın ve gümüş satın almak için olduğunu söyler. Bu durumun sebebi olarak da altın ve gümüş dışındaki eşyaların pazara göre fiyat değişikliğine uğradığını, değerinin azalıp arttığını ancak altın ve gümüşün bu durumdan uzak olduğunu, fiyatlarını sabit olduğunu söyler (MU, 2018: 694).

Son olarak, İslam düşünürü geçim yollarını doğal ve doğal olmayan yollar olarak ikiye ayırmaktadır: Çiftçilik, ticaret, avcılık, hayvancılık ve çeşitli sanatlar gibi geçim yolları doğal geçim yollarındandır. Buna karşın güçlü olanın gücü yettiği diğer kişinin elinde bulundurduğu malı zor kullanmak sureti ile alı koyması, refah içinde

²² Mutezile, İslam dininde itikadî bir mezheptir. Akılcı bir mezhep olan Mutezile, mantık kuralları ile çelişir gördüğü ayet ve hadisleri Ehl-i sünnetten farklı bir şekilde akla öncelik vererek yorumlamıştır.

yaşayanların bazılarının kendi ihtiyaçlarını gördürmek için istihdam ettikleri kimselerin yapmış oldukları iş neticesinde oluşan hizmet gibi bazı geçim şekilleri de doğal olmayan geçim yollarındandır. Söz konusu geçim yolları bir alt bölümde detaylı olarak analiz edilecektir.

3.3. İBN HALDUN'A GÖRE GEÇİM YOLLARI VE ÇEŞİTLERİ

İbn Haldun rızk ve kazancın elde edilebilmesi için farklı geçim yolları ve çeşitlerinden bahseder. O'na göre bunlar doğal (tabiî) ve tabiî olmayan geçim yollarıdır. Rızk ve kazancın elde edilebilmesi için kara veya denizdeki yabani bir hayvanı avlamak suretiyle yapılan “avcılık”, sığır veya davarlardan elde edilen süt, arıdan elde edilen bal, ipek böceğinden elde edilen ipek gibi genellikle evcil hayvanlardan çeşitli ürünler elde etmek suretiyle yapılan “hayvancılık”, ekilen bitkiler ya da dikilmiş olan ağaçlardaki meyvelerin istihsal edilmesiyle yapılan “çiftçilik” doğal geçim yollarındandır. Bunların dışında kâtiplik, çeşitli sanatlar, marangozluk, terzilik, dokumacılık, binicilik ve ticareti de doğal geçim yolları arasında sayılmıştır (MU, 2018: 698-699).

İbn Haldun'a göre ticaret, bir malı ucuza alıp pahalıya satmak ve bu surette kâr elde etmeyi amaçlamaktan ibarettir. Ticarete kârını daha da arttırmak isteyen bir tacirin iki şekilde bunu yapabileceğini belirten İbn Haldun, tacirin ya bir malı ucuzken alıp pahalıya satmasını beklemek üzere depolayacağını – günümüzde buna “stokçuluk”²³ denir – ya da ticaretini yapmak üzere satın aldığı malı daha fazla talep olan başka bir yere naklederek satın aldığı yerdekenden daha yüksek bir fiyata satarak kârını arttırmaya çalışacağını belirtir (MU, 2018: 715).

İbn Haldun esasen ticareti doğal geçim yolları arasında saymaktadır. Ancak tacirlerin bir malın alış fiyatı ile satış fiyatı arasındaki farkı arttırmak için birtakım hile ve kurnazlıklara başvurduklarını bu durumun da ticaretin yapılış şekilleri ve usulleri

²³ İbn Haldun Mukaddime'de iktisadi bakımdan geniş bir şekilde incelenmesi gereken stokçuluk hususunu “ihtikâr” başlığı altında kısa bir şekilde ele almıştır. Hatta burada bile meseleye iktisadi ve toplumsal açıdan yaklaşmamış meseleyi daha çok ahlaki ve dini bir perspektiften ele almıştır. İktisadi açıdan farklı bir bölümde yalnızca satın almış olduğu malları fiyatların yükseldiği zaman satmak üzere depolayanların pazardaki beklemiş oldukları fiyat artışı gerçekleşmezse aradan geçecek olan sürenin uzun olmasında kaynaklı olarak daha fazla zarar edeceklerini belirtmiştir. Bu çalışmada bu konuya ilişkin daha fazla bilgiye yer verilmeyecektir.

ile alakalı hususlar konusunda bazı sakıncaları birlikte getirdiğinin altını çizer. Buna bağlı olarak ticareti kumar çeşitlerinden bir şey olarak nitelendiren düşünür, ticaretin başkasının malını karşılıksız olarak almak olmadığı için meşru karşılamış ve doğal geçim yolları arasında saymıştır. Zaten İbn Haldun'un genel olarak olaylara İslami perspektiften baktığını düşünürsek, İbn Haldun İslam'ın tavsiye ve teşvik ettiği manada yapılacak olan ticarete karşı olamaz. Zira İslam'da temiz, dürüst ve güvenilir bir şekilde yapılacak olan ticaret meşru sayılmış ve hatta bir hadiste “ticaret yapın, rızkın onda dokuzu oradadır” (Gazali, İhya, 2/271) ve Bakara Suresinin 198'inci ayetinde “hac mevsiminde ticaret yaparak rabbinizin lütuf ve keremini istemekte size bir günah yoktur” denilerek ticaret tavsiye edilmiştir. Sonuç olarak, İbn Haldun İslami kurallar çerçevesinde yapılacak olan ticarete değil, hile ve kurnazlıkla yapılan ticarete kuşkuyla yaklaşmıştır. Buna rağmen kendisinin ticareti doğal geçim yolları arasında saydığını aşağıdaki ifadeleriyle hatırlatmakta fayda vardır:

Her ne kadar ticaret kazanç itibarıyla tabii (bir yol ve meslek) ise de, onunla ilgili yolların usullerinin pek çoğu bir şeyin alış kıymeti ile satış kıymeti arasındaki (farktan) bir fazlalığın elde edilmesi için bir takım hilelere ve kurnazlıklara başvurmaktan ibarettir. Bu suretle, bahis konusu fazladan (ve iki fiyat arasındaki farktan) kazancın kârı husule gelmiş olur. İşte bundan (ve ticaretteki bahis konusu hususiyetten) dolaydır ki, şeriat, (aldanmamak için) pazarlıkta açık göz olmayı (mukayese) mubah kılmıştır. Zira ticaret, kumar çeşitlerinden bir şeydir. Ancak başkasının malını karşılıksız almak, değildir. Onun için de (kumara, çarpmaya, çalmaya, vurgun ve soyguna nazaran) meşruiyet hususiyetine sahiptir (MU, 2018: 699).

Daha önce belirtmiş olduğumuz gibi, İbn Haldun çiftçiliği doğal geçim yollarından kabul eder. Spekülatif düşünce ve teorik bilgiye çok fazla ihtiyaç duymayan çiftçilik; basit, tabii ve fitri bir geçim yoludur. Çiftçilik geçim yollarının en eskisi ve insan tabiatına en uygun geçim şekli olarak kabul edilir ve ilk insan olarak kabul edilen Adem'e nispetle, çiftçilerin pirinin Âdem olduğu söylenerek bu sav desteklenir (MU, 2018: 699). Çiftçiliğin özü doğa ve topraktır. Aynı zamanda yöntemleri de basittir. Bundan dolayı hadariler ya da refah içerisinde yaşayanlar pek fazla çiftçilikle meşgul olmazlar. Çiftçilik, genellikle bedevilerin geçimlerini sağlama yöntemi olarak bilinir.

Çiftçilik sanatların en eskisidir. Çünkü insan hayatını ikmal eden gıda maddeleri umumiyetle o vasıta ile elde edilir. Zira öbür şeylerin hiçbiri olmadan insanın var olması mümkündür ama gıda maddeleri olmadan mümkün değildir. Onun için bu sanat ve meslekle uğraşmak bedevilerin hususiyeti olmuştur. Zira evvelce de ifade ettiğimiz gibi

bedevîlik, hadarîlikten eskidir ve ondan önce gelir. O yüzden bu sanat bedevîlere mahsustur. Hadarîler bu iş ile uğraşmaz ve ondan anlamazlar. Çünkü hadarîlerin tüm halleri ilk dönem olan bedevîliğe nazaran ikinci (dönem) dir (MU, 2018: 730).

Arap düşünür sanatları, geçime mahsus olan sanatlar, düşünceye mahsus ilim ve sanatlar, siyasete özgü sanatlar olarak üçe ayırır ve bunlar O'na göre doğal geçim yollarındandır. Birinci tür sanatlar arasında dokumacılık, marangozluk, demircilik vs. gibi sanatlar yer alırken; ikinci türde, sahafılık, musiki, şiir ve ilim tahsili vs. gibi sanatlar yer alır. Üçüncü türde ise, askerlik vs. gibi işler yer alır. Düşünürün sanat tanımı ve geçim yolları arasındaki değerlendirmesinde sanat; yalnızca resim, müzik ya da şiir gibi alanlarla sınırlandırmamıştır. Yani denilebilir ki İbn Haldun, esasen sanatı bir şeyi yapmadaki ustalık, zanaat manalarında genelleme yaparak kullanmış ve ilim tahsilini, askerliği vs. de sanatlar arasında sayarak geçim yollarını bu minvalde genişletmiştir.

Artık emek bölümünde de bahsettiğimiz üzere bir topluluk içerisinde zorunlu ihtiyaçlar karşılandıktan sonra ortaya çıkan fazla ürün ve emek, toplumun tüm üyelerinin faydasına olacak şekilde refah ve gelişmişlik düzeylerini arttırmaya sarf edilir. Umrânın gelişmişlik seviyesini gösteren bir emare de söz konusu toplum içerisindeki sanatlardır. Zira sanatlar ve ilimler, bir toplum içerisindeki refah ve gelişmişliğe bağlı olarak ortaya çıkar ve aynı oranda da sanatların kalitesi artar. Bedevî ve daha küçük çaplı umrânlarda marangozluk, demircilik ya da terzilik gibi zaruri hususlarda kullanılan sanatlar gözlemlenir. Sanatlar ihtiyaç duyulduğu ve talep gördüğü ölçüde varlığını korur ve iyileşir. Umrânı gelişmiş bir toplum zaman içerisinde zayıflar, nüfusu azalır ve umrânda bir gerileme meydana gelirse söz konusu toplumun refahında gerileme meydana gelir. Buna bağlı olarak, halk da zaruri geçim yollarına ve sanatlara yönelir. Dolayısıyla refahla birlikte gelen sanatlar da azalmaya başlar. Buradan da anlaşılacağı üzere nasıl ki çiftçilik ve avcılık bedevî toplumların geçimlerini sağlama yoluysa, çeşitli sanatlar ve ticaret de hadarîlerin geçimlerini sağlama yoludur (Uludağ, 2015: 112). Mukaddime yazarı konuya ilişkin görüşünü eserinde aşağıdaki cümlelerle anlatmıştır:

Sanatlar ise (çiftçiliği takip eden geçim yollarının) ikincisidir ve ondan sonra gelir. Zira sanatlar (basit değil) mürekkebe ve ilmidir, ona fikir ve nazar sarf edilir. Onun için sanatlar, ekseriya bedevîlikten sonra gelen ve onu (takiben) ikinci olan şehirlerde ve hadarîler arasında bulunur. İşte bu husus nazar-ı itibara alınarak sanatlar, insanlığın ikinci babası olan İdris'e nisbet edilir (ve sanatların bilhassa terziliğin piri İdris

Nebi'dir, denilir.) o, sanatları, kendisinden sonraki insanlar için Allah Taâla'dan aldığı vahiy ile kurmuştur (MU, 2018: 699).

İbn Haldun hükümdar dışındaki kimselerin kendi emirleri altında hizmet ehlinde insanları çalıştırmasını eleştirerek o işlerde çalışanların geçim yollarını tabii olmayan geçim yolları arasında saymıştır. Zira hükümdarın polis, asker, kâtip gibi hizmetçiler çalıştırmak zorunda olduğunu, bu durumun mülkün devamı için bir gereklilik olduğunu söyler. Ancak hükümdar dışındaki kimselerin kendi işleri için başkalarını çalıştırmalarını ya refah içinde yaşadıkları için kendi işlerini ve ihtiyaçlarını gidermeye tenezzül etmemelerine ya da refah içinde yetiştirildikleri için bu nevi işleri yapmaktan aciz olmalarına bağlar (MU, 2018: 699). Kişisel işlerini başkalarına gördürmek düşünürce göre yiğitlik ve mertlik nazarından sakıncalı bir durumdur. Zira en önce bir insanın kendisine değil de başkasına güvenmesi bir acizlik göstergesidir ve insan tabiatına aykırı ve yabancı bir durumdur. Bu bağlamda İbn Haldun'un yabancılaşma kavramına temel düzeyde de olsa XIV. yüzyılda değindiğini söylemek yerinde olacaktır. Erol Kozak'a göre, bu durum, kişiye insanlığını ve kulluğunu unutturan, insanın dünya hayatı için de ahiret hayatı içinde faydası olmayan ve nihayetinde insana kendisini kaybettiren yani insanı kendisine yabancılaştıran bir durumun ifadesidir (1984: 94).

İbn Haldun tabii olmayan geçim yolları arasında para kazanmak için define ve hazine aramayı da saymıştır. Geçimini sağlamak için hazine ve define arayanların aklen zayıf olduklarını söyleyen düşünür, bu kişilerin genellikle ticaret, çiftçilik ya da sanat gibi meşru yollardan geçimlerini sağlayamadıkları, bu tür işlere karşı aciz oldukları için define ya da hazine aramak suretiyle geçimlerini sağlamaya çalıştıklarını da söylemektedir. İbn Haldun bu şekilde geçimlerini sağlayan insanların emek ve mesai harcamadan rızık ve kazanç elde etmeyi amaçladıklarını ancak define ve hazine aramak suretiyle daha fazla yorulduklarını, aradıklarını bulamadıklarında tüm emeklerinin heba olduğunu, nadiren de olsa aradıklarını bulmuş olsalar bile kendilerini ceza alma tehlikesiyle karşı karşıya bıraktıklarını ve esasen bu şekilde daha fazla yorulduklarını yazar (MU, 2018: 700-705).

Kısaca, İbn Haldun için çalışmak, emek sarf etmek yolu ile kazanç elde etmenin bütün yolları tabii geçim yollarıdır. Buna karşılık kendisi emek harcamadan, başkalarının çalışmalarının sonucunda elde ettiği ürünlere ortak olmak suretiyle sağlanan kazançlar da tabii olmayan geçim yollarıdır (Arslan, 1997: 154). Bu

bağlamda İbn Haldun, marangozluk, demircilik, terzilik gibi çeşitli sanatlar ile ticaret ve çiftçilik gibi geçim yollarını tavsiye ederek bu ve benzeri geçim yollarını tabii geçim yolları arasında sayarken; başkalarının emri altında onlara hizmet etmeyi, define ve hazine aramayı da kınayarak bu şekilde geçimini sağlamayı çalışanları da eleştirmiş ve bunları da tabii olmayan geçim şekilleri arasında saymıştır.

3.4. İBN HALDUN'A GÖRE DEVLETİN EKONOMİDEKİ YERİ VE VERGİLER

Devletler ve hanedanlıklar, şehir ve kasabalardan önce kurulurlar. Zira binalar yapmak ve bu binalardan oluşacak olan şehirler ve kasabalar inşa etmek hadarîliğin özelliklerindedir. Bir toplumun şehirde yaşayabilmesi için bedevîlikten hadarîliğe geçmiş ve gelişmiş bir umrâna sahip olması gerekmektedir. Şehirlerde ibadethane, kümbet, kervansaray, konaklar gibi büyük yapıtlar, çeşitli anıtlar bulunur. Bu ihtişamlı yapıların imarında çok sayıda insanın çalışması ya da birbirlerine yardımcı olması gerekir. Ancak söz konusu yapılar toplumun bütün kesimlerine hitap etmediğinden halk bu yapıların inşasında gönüllü olmak istemez. Bu gibi durumlarda halkı bu inşa sürecine dahil edebilmek için halkın üzerinde otorite sahibi bir güç yani bir devletin varlığı zorunludur (MU, 2018: 629-630).

Bir toplum yerleşik olarak yaşayabilecekleri bir şehir kurduktan sonra orada iktisadi ve ekonomik olarak faaliyet gösterebilecekleri bir pazar kurmak zorundadır. Nasıl ki herhangi bir bireyin çalışarak ve emek harcayarak elde etmiş olduğu bir şeyden diğer insanlar uzaklaşırlar, diğer insanlar da o şeye sahip olmak ya da o şeyden faydalanmak isterler ise ancak belli bir bedel ödemek suretiyle bunu gerçekleştirebilirler. Çalışması sayesinde kendi ihtiyacından fazla mala sahip olan ve diğer insanlara bedeli karşılığında satan insan zenginleşmeye başlar. Aynı şekilde bir kasaba veya şehir halkı, iş bölümü yaparak asgari emekleri ile zorunlu gıda maddeleri ve ihtiyaçlarını karşılayabilirler. Geriye kalan emeklerin tümü ise refaha, refahın getirdiği adetlere ya da ihraç edilmek üzere zorunlu ihtiyaçların fazlasını üretmeye harcanır. Öbür şehirlerdeki halk, karşılığı ve değerini vererek iş bölümü neticesinde asgari emekten geri kalan emek ile elde edilen ihtiyaç fazlası malları o topluluktan satın alabilir. Netice itibarıyla mal ihraç eden topluluk bu yolla kazançlarını arttırıp

zenginleşmeye ve refahını arttırmaya başlar. Bu durumda serbest piyasada fiyatlar arz ve talebin birbirlerini nasıl etkilediğine bağlı olarak belirlenmiş olur.

İbn Haldun hanedanlık ve sultanlığı, yani devleti, “en büyük pazar” olarak nitelendirir. Zira devlet gerek yapmış olduğu kamu harcamaları ile gerekse devlet görevlisi olarak çalışanlara ödediği maaşlar ile piyasada dolaşan paranın büyük bölümünün kaynağı konumundadır. Bundan dolayı iktisadi hayatın ve üretimin gelişmesinde devlet harcamaları, teşvik edici ve yönlendirici olarak önemli bir yere sahiptir. Piyasa içerisinde gelişme gösterebilecek olan zanaatlar ancak devlet harcamalarının yapıldığı ve devlet görevlilerinin yöneldiği mallara ilişkin olanlardır (Kozak, 1984: 161).

İslam düşünürüne göre “en büyük pazar” konumunda olan devlet, toplamış olduğu vergi gelirlerini piyasaya sürmekten imtina eder. Halk için harcamayıp biriktirmeye başlarsa o zaman piyasada durgunluk başlar, mallardan elde edilecek olan kâr azalır, bu da devletin gelirlerinin azalmasına sebep olur. Zira devletin asli geliri olan vergiler, ülkenin bakımlı oluşuna, ülkedeki alışverişe, pazar faaliyetlerine ve piyasada sıcak paranın dönmesine bağlıdır. Bir devlette bu gibi konularda problem yaşanıyorsa, o devletin gelirlerinde de sıkıntı var demektir (MU, 2018: 548). Bu yüzden İbn Haldun gerek halkın gerekse devletin zenginliğinin, bir ekonomi içerisindeki paranın halkın durumunu düzeltmek için kullanılacak olan sosyal yardımların ve üretimin artırılması ile mümkün olabileceğini söyler. Yani hükümdar hem ekonomiye olan katkıları hem de ahlaki sonuçları bakımından hazinede para var ise, israfa kaçmamak şartıyla, halkına karşı cömert ve eli açık olmalıdır. İbn Haldun devlet harcamalarının ekonomiyi canlandırmasını, akarsuların aktığı yatak boyunca etrafını canlandırmasına benzetmektedir. Nasıl sudan uzaklaştıkça bitkisel hayat durgunlaşırsa, devletin merkezinden uzakta kalan, harcama ve teşviklerden mahrum kalan iktisadi faaliyetler de durgunlaşmaya ve gerilemeye başlar (Kozak, 1984: 162).

Diğer taraftan, İbn Haldun’dan yaklaşık bir asır sonra kaleme aldığı “Hükümdar” adlı eserinde ünlü siyaset bilimci Machiavelli, dünyada cömertlik kadar insanı bitiren başka bir şey olmadığını, cömert davrandıkça cömertlik yapacak gücün azalacağını; yoksul ve rezil bir duruma düşüleceğini söylemektedir (1994: 79-81). Buna bağlı olarak, bir hükümdarın cimri olarak tanınmaktan fazla gocunmaması gerektiği tavsiyesinde bulunurken, tutumluluğu ile ülkenin zor zamanlarında halka ağır vergiler yüklemeyen durumu düzelttiği görüldüğünde daha cömert olarak

tanınacağını hatırlatmaktadır. Bu konuda iki düşünür arasında var olan fikir farklılığı, İbn Haldun için “Arap Makyavel”, “İslam Makyavel’i” benzetmeleri yapanlara yöneltilen en büyük eleştirilerden biridir.

Devletin gelirlerinde yaşanacak olan maddi sıkıntı devletin istese de harcama yapamayacağı anlamına gelir. Bu noktada da “en büyük pazar” olan devletin harcamalarının durgunlaştığı bir ortamda diğer pazarların durumunun daha kötü olduğu çıkarımını yapmak yanlış olmayacaktır. Dikkat edilirse, İbn Haldun devleti iktisadi hayatın merkezi olarak kabul etmekte ve devletin iktisadi hayat üzerinde bir tesiri olduğunu ifade etmektedir. Ancak devletin buradaki etkisi anlaşılacağı üzere doğrudan bir etkiden ziyade dolaylı bir etkidir. O’na göre devlet halktan toplamış olduğu vergileri fazlaca biriktirme yoluna gitmeden ve geciktirmeden farklı ve meşru yollarla tekrar halkın hizmetine sunmalı ve bu sayede hem ticarete dolaylı katkı sağlamış olmalı hem de umrânı güçlendirip geliştirmelidir. Burada önemine binaen devletin katkısının dolaylı olduğunu yinelemekte fayda mülhaza ediyoruz. Zira açıklanacağı üzere İbn Haldun devletin doğrudan iktisadi ve ticari faaliyette bulunmasına karşı çıkmıştır.

İbn Haldun’a göre, devletin, daha somut bir ifade ile devlet yöneticilerinin, iktisadi faaliyetlere doğrudan dahil olmaları ülke halkını ve ekonomisini olumsuz yönde etkileyecek hatta ülke içerisinde zarara ve zulme sebep olacaktır. Ayrıca, iktisadi süreç içerisinde serbest rekabet hâkim olmalı ve piyasa içerisinde yürütülen faaliyetlerin tekel halinde yürütülmesinden kaçınılmalıdır (Falay, 1978: 48-49). Devletlerin serbest piyasayı kurmak ve koruyabilmek için sağlam bir ekonomiye ve gelir kaynaklarına ihtiyacı vardır. Aksi takdirde hadarî medeniyette değişen alışkanlıklar ve ihtiyaçların bir sonucu olarak, devletin giderlerinin gelirlerinden daha fazla olmaya başlaması ve oluşan açığın kapatılması için devlet yöneticilerinin farklı arayışlara girmesi ve bu arayış içerisinde de müteşebbis olarak doğrudan iktisadi faaliyetlere katılmaları kaçınılmaz olacaktır (Arslan, 2014: 125). O halde, İbn Haldun’a göre devletin ne sebeple olursa olsun doğrudan iktisadi ve ticari faaliyetlere dahil olmasının devletin siyasi gücüne bağlı olarak haksız bir rekabete yol açacağı söylenebilir. İbn Haldun devletin tek gelir kaynağının vergiler olması gerektiğini, halkın ancak bu şekilde gönüllü olarak üretimi arttıracığını ve böylece devletin de vergi gelirlerinin artacağını savunur.

Diğer yandan, İbn Haldun devletin doğrudan iktisadi faaliyetlerde bulunmaya başlamasını yapılabilecek en büyük hata olarak nitelendirir. Zira halk iş gücü, kapasite ve yetkinlik bakımından birbirinin dengidir, dolayısıyla sermaye olarak da birbirleriyle rekabet edebilecek seviyededir. Devletin ticarete girmesi ve bazı toprakları kendi hesabına işletmeye başlaması sonucunda üretici ve tüccar, kendisine denk olmayan güçlü bir rekabetle karşı karşıya kalmış olur. Devlet doğrudan piyasaya dahil olursa, bazen fiyatları fazla düşürerek, bazen de elindeki malı halka zorla satarak hem piyasanın doğal seyrini bozmuş hem de halkı zarara uğratmış olur. Haksız rekabetin olduğu piyasada üretici ve tüccarın çalışma gayreti kırılır, halk yatırım ve teşebbüsten vazgeçer (Uludağ, 2015: 114). Bu durumun sonucunda da piyasada devletin güç ve imkanlarıyla rekabet edebilecek kimse kalmayacağından dolayı piyasa devlet tekeline doğru kayar. Mukaddime’de bu konuyla alakalı alttaki ifadeler yer almaktadır:

Vergi adı altında sultan için ticaret ve ziraat ihdas ederek (müstehlikten dolayı vergi almak suretiyle) gelirlerini artırırlar. Zira ziraatçıların ve tüccarların az bir malla çok mahsul ve kâr sağladıklarını görmüş ve elde edilen kârın sermaye nispetine göre olduğu kanaatine varmışlardır. Bu sebeple ürünü elde edip pazarlarda satmak maksadıyla hayvan besleme ve ziraat bir mahsul yetiştirme yoluna giderler. Bu yoldan vergileri arttıracaklarını ve kârlarını çoğaltacaklarını zannederler. Halbuki bu, büyük bir hatadır, tebaayı müteaddit yönlerden zarara sokmaktan başka bir şey değildir. Evvela çiftçileri ve tüccarı hayvan ve emtia satın almak hususunda sıkışık durumda bırakır, ticaretin ve ziraatın yollarını zorlaştırır. Bunun sebebi şudur: Tebaa (ticaret ve ziraat bakımından) birbirinin dengidir, sermaye itibarıyla yekdiğerine yakın bir durumdadır. Birbirleri ile olan rekabetleri, ellerinde mevcut olan malın son noktasında veya ona yakın bir yerde nihayet bulur. Onlardan çok daha fazla mala sahip olan sultan bu hususta onlarla rekabete girdi mi, hemen hemen onlardan hiçbirini, ihtiyaçlarıyla ilgili hiçbir maksadına ulaşamaz. Bu durumda, insan ruhuna gam ve karamsarlık ârız olur (MU, 2018: 542).

Devletle kimsenin rekabet edememesinin bir sonucu da devletin piyasadaki malları değerinden aşağı ve ucuz bir fiyata satın almasıdır. Devletin giderlerinin gelirlerinden fazla olması, yapılacak olan ödeme ve harcamaların olması sebebiyle devlet adına piyasadaki mallar satın alındıktan sonra piyasa fiyatların pahalılaşmasını beklemeden söz konusu mallar tekrar satılmaya başlanır. Ancak bu sefer üretici ya da tacirden aldıkları gibi ucuza ya da değerinden aşağı bir fiyata değil ya değeri bir fiyattan ya da daha fazla bir fiyata satarlar. Bu alışveriş için de ilgisine göre tüccar, çiftçi ya da esnafı bu malları almaya mecbur tutarlar. Tacir ve esnafın almış oldukları mallar da ihtiyaçlarından fazla ve pahalı oldukları için bunları satarak nakde

çeviremezler, donmuş mallar olarak ellerinde kalır. Bu şartlar altında piyasada fiyatlar arz ve talep esasına göre belirlenmez. Tüm nakitlerini bu malları almak için harcamak zorunda kalıp pazarın durgunluğu ve yüksek fiyatlar sebebiyle satış yapamayan tacir ve esnaf, bir süre sonra asli ihtiyaçlarını gidermek için nakde ihtiyaç duyar. Bu ihtiyaçlarını gidermek için ellerindeki malları almış oldukları fiyattan daha aşağı bir fiyata ve zararına satmak zorunda kalır. Bir süre sonra geçimlerini sağlamış oldukları işlerini yapamaz hale gelip işsiz kalırlar. Bu durum pazarda iş yapan birçok kişinin başına geldiğinde piyasa durur ve pazar işlemez hale gelir (MU, 2018: 542). Bu durumda devletin halktan vergi alması daha da zorlaşacak ve dolayısıyla devletin gelirinde bir azalma meydana gelecektir (Falay, 1978: 49). Ayrıca vergi gelirlerinin yetersizliğinden dolayı gelir elde etmek için piyasaya dahil olan devletin yapmış olduğu ticaretten elde etmiş olduğu gelirler, almış olduğu vergilere nispetle daha az olacaktır. Yapılan ticaret kârlı bir alışveriş olmuş olsa bile halkın uğramış olduğu zarar ve devlete olan yaklaşımındaki kötü yönlü değişiklik özünde devletin daha fazla vergi kaybetmesine ve zarara uğramasına sebep olacaktır (MU, 2018: 543).

Devletler kurulduklarında bireylerin ödemiş oldukları vergiler miktar olarak az ancak vergi veren mükellef çok olduğu için, devlet adına hasılat çok olur. İbn Haldun bu durumun sebeplerinden birini Mukaddime’de şu şekilde açıklamıştır:

Bunun sebebi, ilk zamanlarda devlet ya dinî ananeler ve hükümler üzere yürür veya tagallübün ve asabiyetin anane ve kaideleri üzerine bulunur. Eğer dini ananeler üzerine ise, şer’an edası lazım gelen borçlar sadaka(zekât), haraç ve cizyeden ibaret olup, bunlar zevziat (ve mükelleflerden herbirine düşen pay) itibarıyla azdır. Zira maldan (mücevherat ve nakitten) alınan zekât miktarının az olduğu malumdur. Hububat ve hayvanlardan alınan miktar da öyledir. Cizye haraç ve mali mahiyetteki diğer bütün mükellefiyetler de böyledir. Bunlar belli miktarları aşmayan mahdut vergilerdir (MU, 2018: 539).

Bunun bir sebebi de önceki bölümlerde de belirttiğimiz üzere, devletlerin kurulduklarında bedevî olmalarıdır. Buna bağlı olarak, refah, zenginlik ve çeşitli adetleri de olmadığından devletin gider ve harcamaları az olur. Dolayısıyla devletin başındaki kişi halka ağır vergiler yüklemeyiz. Bu da esnaf ve tacirleri çalışma ve kazanmaya teşvik eder. Esnaf ve tacirler daha çok çalışıp kazandıkça devletin gelirleri de gönüllü olarak verilen vergilerle artacaktır (Arslan, 1997: 156). Böylelikle devlet artan gelirler sayesinde zenginleşmeye, refaha kavuşmaya başlar (MU, 2018: 539).

Refahı ve imkanları artan devlet, bedevîlikten hadarîliğe geçmeye başlar ve buna bağlı olarak da gider ve harcamaları da artar. Bu artıştan dolayı zamanla toplamış olduğu vergiler devletin ihtiyaçlarını karşılayamaz hale gelir. Bu noktada devletler ilk olarak vergileri arttırmaya ve hatta yeni vergi ve resimler koymaya başlar. Artan vergiler yüzünde mükellefler, ürettikçe daha fazla vergi vermeye mecbur olurlar. Buna bağlı olarak, kazançları azalmaya başlar. Çalıştıkça, çalışmalarına oranla daha az kazanan mükelleflerin çalışma azim ve gayretleri kırılır ve zamanla daha az çalışmaya başlarlar. Daha az iş yaptıkları için de daha az vergi öderler. Bu durum toplum içerisindeki birçok kişide aynı şekilde cereyan ettiğinde de nihai olarak devletin vergi gelirleri azalmış olur (MU, 2018: 540-541).

İbn Haldun'a göre devletin malını çoğaltacak olan ve devletin tek ve sağlıklı gelir kaynağı vergiler olmalıdır. Vergilerin düzenli ve artan bir şekilde toplanabilmesi için de sağlam ve gelişen bir ekonominin varlığı şarttır (Arslan, 1997: 153). Devlet vergi gelirlerini arttırmak ve vergilerde artış yapmak istiyorsa buna belli ölçüde hakkı vardır. Bu artışı yaparken devlet halkın durumunu göz önüne alıp hakkaniyete uygun bir şekilde bu artışları gerçekleştirirse, sermaye sahibi, vergi verecek olan ve üretim yapan halk da bunun bir sonucu olarak devlete karşı güvenini artırır. Sermayesini çoğaltmak için daha fazla gayret gösterir. Bunun sonucunda da daha fazla vergi vereceği için devletin gelirlerinde artış meydana gelir. Yapılacak olan artışlar sermaye sahiplerini zor durumda bırakacak şekilde ya da işlerini yürütemeyecek derecede fazla olursa ya da sermaye sahipleri ürettikçe daha fazla vergi vermekle mükellef tutulursa bu durumun tam tersi meydana gelecektir. Sermaye sahibi halkın üretime karşı hevesinin kaçmasıyla daha az üretim yapmaya başlayacağından, buna paralel olarak da daha az vergi vereceğinden, vergileri artırmasına rağmen devletin gelirlerinde azalma meydana gelir.

Öte yandan, İbn Haldun, devletin ve devlet adamlarının doğrudan iktisadi hayata dahil olmalarına ve herhangi bir iktisadi faaliyette bulunmalarına karşıdır. O'na göre fiyatlar arz ve talep esasına göre piyasa içerisinde kendiliğinden oluşmalıdır. Aksi takdirde devletin doğrudan piyasaya müdahale ederek piyasada var olan öğelerle rekabete girişmesi, piyasada var olan dengeyi bozar. Bozulan bu dengeden makro manada zarar edecek olan yine devlet olacaktır. Çünkü piyasa içerisindeki aktörler ancak kâr elde edebilmek için iktisadi faaliyetlere katılırlar. Dengesi bozulmuş, rekabetin yapılamadığı ve sonuç olarak da kâr edemeyeceğini düşündüğü bir pazara

müteşebbisler rağbet göstermezler. Bu yüzden devlet, siyasi istikrarı sağlayarak, müteşebbisler için emniyetli ve adil bir piyasa oluşturup genel manada hukukun hâkim olduğu, asayişin sağlandığı devletle birlikte herkesin kazanacağı bir ortam oluşturmak zorundadır. Arap düşünürüne göre, devletin sağladığı emniyet ve adalet ortamı, iktisadi hayat dahil her şeyin temelini oluşturur. Adaletin, mülkün temeli olduğu anlayışı, genel olarak İslam düşüncesinde olduğu gibi, İbn Haldun'da da temel hareket noktasıdır. Çağdaş sistemlerden kapitalizm için “hürriyet” ilkesi, sosyalizm için “eşitlik” ilkesi ne kadar önemli ise, İbn Haldun gibi İslami kaynaktan beslenen düşünürler için de “adalet” ilkesi o denli önemlidir (Kozak, 1984: 160).

İbn Haldun'un, günümüzde serbest piyasa olarak adlandırılan piyasayı desteklemesi, devletin ve devlet adamlarının doğrudan iktisadi hayata dahil olmamaları gerektiği yöndeki düşünceleri kendisinden yaklaşık dört asır sonra adı konulacak olan liberalizmi akla getirmektedir. Bilindiği gibi liberalizm piyasa ve ülke ekonomisi dahil her alanda bireysel özgürlüğü ve kişisel davranışların serbest bırakılmasını savunmaktadır (Hançerlioğlu, 2000a: 19). “Liberalizm, ekonomik sistem olarak “Piyasa Ekonomisi”ni savunur. Piyasa Ekonomisi ya da Kapitalizm; rekabete dayalı, kârı esas alan, özel mülkiyet, miras, sözleşme yapma, teşebbüs ve tercih özgürlüğünün güvence altına alınmış olduğu ve devletin fiyat mekanizmasının işleyişine en az düzeyde müdahale ettiği bir ekonomik sistem modelidir” (Aktan, 1995: 5). Liberalizm, kapitalizm savunucudur ve kapitalizm karşıtı bir ekonomik sistem olan sosyalizme karşıdır. Liberal düşünürler devletin; eğitim, sağlık, güvenlik vs. gibi hizmetleri yerine getirmesini, bunun dışında piyasada üretilen mal ve hizmetlere müdahale etmemesi gerektiğini yani “sınırlı devlet” ilkesini savunmaktadır²⁴.

Liberalizmin bir doktrin olarak önem kazanmasında en önemli rol fizyokratlarıdır. Daha sonra fizyokratlar gibi ekonominin işleyişinde doğal bir düzenin varlığını savunan Klasik iktisat okulunun kurucusu Adam Smith, liberal düşüncenin ekonomi boyutunda yeni fikirler ortaya atmış ve ekonomideki doğal düzene “görünmez el” adını vermiştir. Bu düzene göre, piyasa içerisinde üretim arttığında fiyatlar düşecek ve kârı azalan üretici de üretimi yani arzı kısıacaktır. Arz

²⁴ Liberal düşünce içerisinde yer alan Libertarianistler devlet kurumuna tamamen karşıdır ve devleti özgürlüğün önünde bir engel ve özgürlüğü kısıtlayan bir kurum olarak görürler. Dolayısıyla “sınırlı devlet” ilkesi libertarianistler için geçerli değildir. Libertarianizm ilgili daha fazla bilgi için Coskun Can Aktan'ın “Klasik Liberalizm, Neo-Liberalizm ve Libertarianizm” başlıklı makalesine bakınız (*Amme İdaresi Dergisi*, 28(1), 3-32).

azalınca fiyatlar tekrar yükselecek böylelikle kâr tekrar artış gösterecektir. Kâr artınca üretici piyasada oluşan kârdan pay alabilmek için tekrar üretime başlayacak yine arz fazlası oluşacak ve bu durum bu şekilde devam edip gidecektir. Sonuç olarak piyasa içerisinde Jean Babtiste Say tarafından ileri sürülen “Mahreçler Yasası (Say Yasası / Piyasalar Kanunu)” çerçevesinde “her arz kendi talebini doğuracak”; bu sayede fiyatlar, arz ve talebe bağlı olarak sürekli dengede kalacaktır. Bu denge ancak serbest piyasanın var olduğu, devletin hiçbir müdahalesinin bulunmadığı bir ekonomide bu denli bir düzenle kurulabilir. O halde liberalizmin temel sloganlarından biri olan “bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler, dünya kendi kendine gider (laissez faire, laissez passer, le monde va de lui-même)” gereğince, devlet, ekonomide yer alan aktörlere müdahale etmemeli, onları özgür bırakmalı ve piyasanın işleyişine karışmamalıdır²⁵. Bu görüşe karşı olan neo-liberallerin ve John Maynard Keynes’in görüşlerinden sonra Adam Smith’in yani klasik iktisatçıların görüşlerini benimseyen ve XX. yüzyılın en önemli liberalizm savunucularından biri olan Milton Friedman ve kurucusu olduğu Chicago Okulu iktisatçıları da devletin ekonomiye müdahalesine kesinlikle karşıdılar. Friedman’a göre etkin bir para politikası uygulanmalıdır ve piyasanın kendiliğinden işleyen dinamikleri, istihdam, bölüşüm, üretim gibi temel problemleri ortadan kaldıracaktır. Örneğin enflasyonun yegâne sebebi piyasaya dışarıdan yapılan müdahalelerdir. Bu müdahalelerin başında hükümetlerin serbestçe belirledikleri para arzı gelmektedir (Koraltürk & Çetin, 2005: 346-347). Yani aslında devlet müdahalesi olmasa piyasada enflasyon problemi de olmayacaktır.

Sonuç olarak, liberalizm ve savunucularının; serbest piyasa ekonomisini benimsediklerini ve ekonomiye devlet müdahalesine karşı olduklarını söyleyebiliriz. Bu bağlamda dikkat edilirse ekonomik yönden ele alındığında liberalizm İbn Haldun’un piyasa işleyişi hakkındaki görüşleri ile paralellik arz etmektedir.

İbn Haldun devlet adamlarının piyasada faaliyet gösteren hali hazırdaki tüccarlarla ortaklık yapmasına ve sermaye sahipleri ile kendi menfaatleri için iş birliği yapmalarına da benzer gerekçelerle karşı çıkmaktadır. Tüm bunlardan anlaşılacağı

²⁵ Klasik iktisatçıların liberalizm anlayışları daha sonra neo-klasik iktisatçıları tarafından eleştirilmiş ve toplumun refahı için devlet müdahalesinin şart olduğu ileri sürülmüştür. Neo-Klasik iktisatçılardan sonra, Keynes 1929 Büyük Buhranının sonuçlarından yola çıkarak klasik liberalizmi eleştirmiş ve devlet müdahalesini savunmuştur. 1970’li yılların sonlarına kadar Keynezyen görüş dünya ekonomilerinde uygulama alanı bulmuş ve bu bağlamda devletlerin ekonomiler üzerindeki etkisi giderek artmıştır. Bu etkiler sonucunda ortaya çıkan enflasyon, bütçe açıkları, yüksek vergiler gibi sorunlar iktisatçıların yeniden çözüm arayışına itmiştir.

üzere siyasi ve idari alanlarda devleti yücelten Arap düşünür, iktisadi alanda devlet müdahalesine karşı ve piyasa içerisinde özgür bir rekabet ve serbestlikten yanadır.

İbn Haldun'un iktisadi görüşlerine ilişkin sonuç olarak, insanların topluluk halinde yaşamasının bir zorunluluk olduğunu düşünen İbn Haldun, tek başına bir insanın en temel gıda ihtiyacını dahi temin edemeyeceğini söyler. Topluluk içerisindeki bireylerin iş bölümü neticesinde birbirlerine yardımcı olmak suretiyle üretime katılanların ihtiyaçlarından daha fazlasını dahi üretebileceklerini savunmuştur.

İbn Haldun, üretim sonucunda elde edilen geliri rızk ve kesb olarak ikiye ayırmıştır. Söz konusu gelirin sahibinin menfaatleri doğrultusunda harcanan kısmına “rızk”, rızktan arta kalan ve sahibinin menfaatleri doğrultusunda kullanılmayan kısmına ise “kesb” adını vermiştir. Rızk ve kesbi elde etmek için emek sarf edilen geçim yollarını da doğal ve doğal olmayan geçim yolları olmak üzere ikiye ayırmıştır.

Arap düşünürüne göre, devlet toplamış olduğu vergileri dolaylı yoldan piyasaya sürmekten imtina etmemelidir. Zira devlet sahip olduğu ekonomik güç ile “en büyük pazar” konumundadır. İbn Haldun’a göre devlet piyasaya doğrudan müdahale ederse bu durum piyasa içerisinde adaletsizliğe ve zulme sebep olacaktır. Dolayısıyla devlet sahip olduğu ekonomik gücü piyasaya doğrudan müdahale ederek kullanmamalıdır. Yani, İbn Haldun serbest piyasa ekonomisini desteklemektedir.

4. BÖLÜM

KARL MARX'IN SOSYOEKONOMİK GÖRÜŞLERİNİN TEMEL KAVRAMLARI

Karl Marx, 1818-1883 yılları arasında yaşamış, Hegel'in diyalektiğini Materyalist temele oturtmuş; toplumların tarihini bu çerçevede açıklamıştır. Marx, XIX. yüzyılda yani kapitalizmin altın çağlarını yaşadığı, neredeyse sorgulanmasının bile hatalı olduğu düşünüldüğü bir dönemde şiddetli bir şekilde kapitalizmi eleştirmiştir. O'na göre kapitalizm daha önceki sistemler gibi geçicidir ve vakti geldiğinde yerini kendinden daha üst düzey bir üretim şekline bırakacaktır. Bu savı ile Marx, kapitalizmin teknik temellerinin devrimci bir nitelikte olduğunu vurgulamıştır (Günaydın, 2009: 350).

Tezin bu bölümünde, Karl Marx'ın iktisadi alana ilişkin görüşlerinin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacağını düşündüğümüz temel bazı kavramlar detaylı bir şekilde incelenecektir. Bu kapsamda, Kapital'in de başlangıç noktasını oluşturan "meta" incelemesi ilk konu olacaktır. Daha sonra "emek ve değer", "artı-değer" "üretken emek ve üretken olmayan emek" ve "yabancılaşma" kavramları sırası ile incelenecektir.

4.1. KARL MARX'A GÖRE "META" KAVRAMI²⁶

Karl Marx, Kapital'de kapitalizmin eleştirisine alalede bir şey olan metanın analizi ile başlar. Marx, Kapital'in Almanca birinci baskısına yazdığı Önsöz'de burjuva toplumu için emeğin metalaşmış şeklini ya da metalaşan emeğin değerini, iktisadi bütünün hücre biçimi olarak tanımlar. Nasıl ki hücre organik varlıkların en küçük ve temel birimi ise; benzer şekilde meta da kapitalist üretim şeklinin en küçük ve temel birimini oluşturmaktadır. Buna bağlı olarak Alman düşünür, Kapital'de

²⁶ Meta kavramı tek başına bir tez konusu oluşturabilecek derinlikte ve önemiyette bir kavramdır. Biz bu çalışmada meta kavramını siyaset bilimi açısından inceleyeceğimiz için, ana hatlarıyla bir meta kavramından bahsedecek; metanın parayla olan ilişkisi vs. gibi teknik analiz kısımlarına değinmeyeceğiz.

metanın analizinin yapıldığı bölümün özellikle de değer biçiminin anlatıldığı bölümlerin anlaşılmasının zor olduğunu belirtir (Marx, 2011: 17-18).

Meta kavramı ile alakalı ilk ve erken düşünceler Antik Yunan'da Aristoteles'e kadar uzanır. Zira Antik Roma ve Yunan toplumlarında meta üretimi ve paranın yaygın bir kullanımına rastlanmaktadır. Aristoteles sahip olduğumuz her nesnenin iki kullanımı olduğunu belirtmiştir. İlki ihtiyacımızı gidermeye yarar; diğer kullanım ise para ya da başka bir nesne ile mübadele etmemizi sağlar. Nesnenin ihtiyaç gideren kullanımı doğal ve amacına uygun olan kullanım şeklidir. Mübadele ise nesnelere için uygun bir kullanım değildir. Zira Yunan filozofa göre mübadele nesnenin özünde bulunmaz. Aristoteles bu durumu "Politika" adlı eserinde aşağıdaki şekilde örneklendirmiştir:

Tüm eşyalar ya da mülkiyet işe yarar şeylerdir, her ikisi de kullanılır ancak benzer şekilde kullanılmazlar. Birinde eşya aslına uygun olarak kullanılırken, diğerinde kullanılmaz. Örneğin ayakkabıyı ya giyersiniz ya da takasta kullanırsınız. İkisi de kullanımdır. Ancak ayakkabıyı ayağına giymeyip takas için kullanan ya da karşılığında para alan bir insan, onu kullanmasına rağmen ayakkabıyı ayakkabı gibi kullanmamaktadır. Çünkü ayakkabı takas yapılış diye üretilmemiştir (2017: 37-38).

Aristoteles'e "Nikomakhos'a Etik" adlı eserinde önce metaların değerce birbirlerine eşit olduğunu ve bu eşitliğin ortak bir ölçü ile ölçülebilmekten kaynaklandığını belirtir. Ancak bu eşitliği sağlayan ölçünün emek olması ve emeklerin genel anlamda insan emeği olarak eşit olması durumu köle emeğine dayalı insan ilişkilerinin doğallığı teorisini yazan Aristoteles'e bu eşitliği inkâr ettirir (Yaman, 2016: 7). Dolayısıyla denilebilir ki, Aristoteles eşitlikle ilgili akıl yürütmesini daha ileri noktalara taşıyamamış, ortak ölçünün adını koyamadan analizi yarıda bırakmıştır. İleride değinileceği üzere Marx, Aristoteles'in yarım bıraktığı bu analizi tamamlamış ve söz konusu ortak ölçünün insan emeği olduğunu söyleyerek analizini bu düşünce üzerine inşa etmiştir (Marx, 2011: 71). Bu bağlamda Karl Marx, Kapital'de kapitalizm eleştirisine meta ile başlamış ve bunun nedenini de kitabın ilk satırlarında şu cümlelerle açıklamıştır:

Kapitalist üretim tarzının egemen olduğu toplumların zenginliği, "muazzam bir meta yığını" olarak görünür; bunun basit biçimi tek bir metadır. Bu nedenle, incelememiz, metanın analiziyle başlıyor (2011: 49).

Esasen meta kavramı Marksist olmayan iktisat literatüründe “mal” sözcüğü ile aynı anlamdadır. Nitekim Türk Dil Kurumu da metanın tanımını “mal, ticaret malı, sermaye” şeklinde yapmaktadır (TDK, 02 Şubat 2019). Ancak biz metanın Marksist iktisattaki tanımı ve değerlendirmesi üzerinde duracağız.

Kapital’de meta analizinin ilk evresi, metanın hem bir kullanım değeri hem de bir mübadele (değişim)²⁷ değeri olduğu yönündeki ikili karakterini ayırıştırır. Analizi tamamlayacak olan temel çelişki ise kullanım değeri ile değer arasındaki çelişkidir. Alman düşünür meta analizinde, değerden mübadele değerine ve mübadele değerinden paraya doğru ilerleyen bir inceleme yapar. Düşünür bu ilerleyişte tipik olarak Hegel’in öz öğretisinden faydalanır (Soytaş, 2018: 92-93). Marx, Kapital’de, metanın bizim dışımızda bir nesne olduğunu ve taşıdığı özellikleri ile insan gereksinimlerini gideren bir şey olduğunu söyler (Marx, 2011: 49). Benzer bir tanımlamayla Vladimir I. Lenin, metanın, hem öncelikli olarak insanların ihtiyaçlarını karşılaması gerektiğini hem de başka şeylerle mübadele edilebilmesi gerektiğini belirtir (2017: 28).

Meta, alınıp satılabilen ya da aynı değerde olduğu düşünülen başka bir şey ile değiştirilebilen yani mübadele edilebilen bir şeydir. Dolayısıyla denilebilir ki metalar insanlar için yararlı olduklarından alınıp satılabilmektedir (Wayne, 2014: 13). Yararlı olan şeylerin de nicelik ve nitelik gibi iki değerlendirme kriteri vardır. Bu değerlendirme kriterlerine bağlı olarak, metanın biri kullanım değeri; diğeri ise mübadele değeri olan iki tarafı vardır.

Bir şeyin yararlılığı, o metanın kendine özgü fiziksel özelliklerine bağlıdır. Dolayısıyla herhangi bir meta sırf varolan fiziksel özellikleri sayesinde yararlıdır ve bu yararlılıkları yalnızca fiziksel yapılarıyla alakalıdır. Örneğin, bir çekiç ve porselen bir kupa düşünelim. Söz konusu iki ürünün kullanım değeri olarak birbirinden farklı yararları olduğu aşıkardır. Her iki ürünün de yararları kendilerine özgüdür. Çekiçle kahve içmeye çalışmak ne derece boş bir uğraş ise aynı şekilde porselen kupa ile çivi çakmaya çalışmak da o derece beyhude bir uğraş olacaktır. Benzer şekilde porselen bir çekiç kullanarak sert bir zemine demir çivi çakmaya çalıştığımızı düşünersek yine

²⁷ Alaattin Bilgi, Kapital’in çevirilerinde “exchange” kelimesini “değişim” sözcüğüyle karşılamıştır. Oysa, Arapça “bdl” kökünden türeyen “mübadele” daha iyi bir karşılıktır. Nitekim Mehmet Selik ile Nail Satlıgan “exchange”i mübadele sözcüğü ile karşılamıştır. Mübadele, Arapça mubâdala(t) sözcüğünün Türkçeye uyarlanmış şeklidir ve değış tokuş etme, bedeliyle değıştirme, anlamındadır. Çalışmada içerisinde biz de “exchange” kelimesini daha uygun bir karşılık olduğunu düşündüğümüz “mübadele” kelimesi ile karşılayacağız.

başarılı olma şansımız yoktur. Demek ki bu ürünlerin yararlılıkları tamamen kendilerine özgü fiziksel yapılarıyla ve parçalarının birleşimleriyle alakalıdır. O halde kullanım değerinin metanın nitelik ilkesiyle tanımlanabileceğini ve bu haliyle mübadele değerinden bağımsız bir değer olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Marx, Kapital’de bu noktayı aşağıdaki gibi özetlemektedir:

Metalar, kullanım değerleri olarak, her şeyden önce, farklı niteliklere sahiptir; mübadele değerleri olarak ise, yalnızca farklı niceliklerde olabilirler, yani bir zerre bile kullanım değeri içermezler (2011: 51).

Bu durumun aksine mübadele değerini, aynı türden belli miktarda kullanım değerinin başka türden kullanım değeri ile değiştiği oran olarak yani metanın nicelik ilkesiyle tanımlayabiliriz. Gündelik yaşantımızda birbirine hiç benzemeyen her türden kullanım değerini birbirine eşitlediğimiz milyonlarca alışveriş de bunun bir göstergesidir. Ancak bu durumda Marx’ın da,

Mübadele değeri, ilk bakışta, bir nicel ilişki, bir türdeki kullanım değerlerinin bir başka türdeki kullanım değerleriyle mübadele oranı, zamana ve yere göre sürekli değişen bir ilişki olarak görünür. Bu yüzden, mübadele değeri, tesadüfi ve tümüyle görelî bir şey gibi, metanın özünde yer alan, onda içkin bir mübadele değeri (*valeur intrinsèque*) gibi, yani *bir contradictio in adjecto* (terimlerdeki çelişki) gibi görünür (2011: 50).

şeklinde belirttiği gibi ortada bir çelişki varmış gibi görünür. Bu durumu Kapital’deki örnek üzerinden biraz daha netleştirmeye çalışalım. Örneğin x kadar buğday, y kadar ayakkabı boyası ya da z kadar ipekle vs. yani birbirinden farklı oranlardaki farklı metalarla değiştirilebiliyorsa bu durumda buğdayın birden çok mübadele oranı var demektir. Ancak y kadar ayakkabı boyasının ya da z kadar ipeğin vs. mübadele değeri olarak ya birbirlerinin yerlerini alabilmeleri ya da birbirlerine eşit mübadele değerinde olmaları gerekir. Zira söz konusu örnekte bu metalar x kadar buğdayın mübadele değerini temsil etmektedirler. Dolayısıyla denilebilir ki, belli miktardaki bir metanın geçerli tüm mübadele değerleri eşit bir şeyi ifade eder. Bununla birlikte, mübadele değeri, meta ile içkin olmakla birlikte metadan ayırt edilebilen kendisine has özellikleri olan görüngüsel bir biçimdir (Marx, 2011: 51). Demek ki “mübadele değeri”, değer’in “görünüş biçimi”dir. O zaman bir tarafta öz yani “değer”, diğer tarafta ise özün görünüş biçimi yani “mübadele değeri” bulunmaktadır. Dolayısıyla özün görünüş biçimi olan mübadele değeri bizi öze yani değere götürecektir. Ancak söz konusu öz de kendisini görünüş biçiminde ifade edebilecektir (Yaman, 2017).

Marx, Kapital’de metaların mübadele değeri için soyutlamadan bahseder. O’na göre, mübadele edilen iki metanın her ikisinde de ortak olan ve eşit miktarda varolan bir şey söz konusudur. Mübadele edilen bu iki metanın, ikisinden biri olmayan üçüncü bir şeye eşit olması gerekir. Farklı bir deyişle, mübadele edilen her iki meta da ayrı ayrı, kendileri veya birbirleri dışında farklı bir değere indirgenebilmeli yani ortak değer dışındaki diğer özelliklerinden soyutlanabilmelidir. Marx bunu çokgenlerin alanlarının hesaplaması örneği ile açıklar.

Çokgenlerin alanlarını belirlemek ve karşılaştırmak için, bunlar üçgenlere ayrılır. Üçgenin kendisi, görünür şeklinden bambaşka bir ifadeye indirgenir: tabanı ile yüksekliğinin çarpımının yarısı. Bunun gibi, metaların mübadele değerlerinin de, şu ya da bu miktarını temsil ettikleri bir ortak şeye indirgenmesi gerekir (2011: 51).

Alman düşünürün bahsetmiş olduğu ve metaların mübadele değerlerinde bulunan “ortak şey” metaların fiziksel özelliklerinden kaynaklanan yani nitelikleri ile alakalı bir husus olmamalıdır. Çünkü yukarıda da değinildiği üzere, metaların fiziksel özellikleri onların yararlılıklarını etkiler ve bu da kullanım değeri ile alakalıdır. Metaların mübadelesi, kullanım değerinden tamamen soyutlanarak gerçekleştirilen bir durumdur. Mübadelede kullanım değeri “askıya alınır”, bu aşamadan sonra meta artık mübadele değeridir. Buna karşılık, mübadele işlemi sona erdikten sonra yani ürün tüketilme aşamasına gelindiğinde ise meta, kullanım değerinden ibaret olur. Bu aşamada da mübadele değeri “askıya alınır” (Arthur, 2004: 80-81).

O halde yukarıda bahsettiğimiz ve metalarda bulunan ortak şeyi ararken metaları kullanım değerinden soyutlayarak düşünmemiz gerekmektedir. Metaların kullanım değerlerini bir kenara bırakıp metalarda ortak bir özellik aradığımızda ise geriye yalnızca “emek ürünü” olmaları özelliği kalmaktadır. Marx emek ürününün kullanım değerinden soyutlanmasını da şu cümlelerle anlatmaktadır:

Emek ürünü kendi kullanım değerinden soyutladığımızda, onu, meta cismini kullanım değeri yapan maddi unsur ve biçimlerden de soyutlamış oluruz. Emek ürünü artık masa ya da ev ya da iplik ya da başka bir yararlı şey değildir. Tüm duyuşsal özellikleri yok olmuştur. O artık marangoz emeğinin ya da yapıcılık emeğinin ya da eğirmecilik emeğinin ya da herhangi bir başka üretici emeğin ürünü de değildir. Emek ürünlerinin yararlı olma özellikleriyle birlikte, emeklerin bunlar aracılığıyla ortaya konan yararlı olma özellikleri de yok olur; dolayısıyla, bu emeklerin farklı somut biçimleri de yok olur; bunlar artık birbirlerinden ayırt edilmez olur; hepsi eşit insan emeğine, soyut insan emeğine indirgenir (2011: 52).

Metanın üretimi, birbirinden farklı üreticilerin, toplumsal iş bölümü çerçevesinde farklı ürünler ortaya koydukları ve bu farklı ürünlerin mübadele sürecinde birbirine eşitlendiği bir toplumsal ilişkiler sistemidir. Dolayısıyla tüm metalarda ortak olan şey herhangi bir emek dalındaki belli nitelikteki emek değil, soyut insan emeğidir (Lenin, 2017: 28).

Metalar mübadele edilirken esasen mübadelesi yapılan şey metanın kullanım değerinden bağımsız bir değerdir. Yani metaların mübadelesinde aslında değeri karşılaştırılan, ortaya konulan, birbirine eşitlenen ve mübadelesi yapılan şey kullanım değerinden soyutlanmış bir şeyin değeridir. Sözü edilen değer metalardaki “ortak şey” yani “emek ürünü” olduğundan daha önce bahsetmiştik. Dolayısıyla metaların mübadelesinde esasen mübadelesi yapılan şey “soyut insan emeği”dir. Farklı bir ifade ile metaların mübadelesinde “soyut insan emeği” birbiri ile mübadele edilir ve esasen değeri karşılaştırılan ve birbirine eşitlenen şey de insan emeğidir. O halde daha önce nicelikçe eşitlediğimiz metalar, soyut insan emeğinin ürünü olması hasabiyle değer olarak nitelikçe birbirine eşittirler (Yaman, 2017). Metaların mübadelesinde, mübadelesi yapılan metaların büyüklüğünün ölçüsü de emeğin miktarı (büyüklüğü) ile ölçülecektir. Emeğin miktarı ise emeğin niceliği ile yani saat, gün, hafta, ay ya da yıl cinsinden emeğin süresi ile ölçülür (Marx, 2011: 52). Buna göre bir meta ne kadar fazla emek-zaman ihtiva ediyorsa o kadar değerlidir.

Değerin özünü teşkil eden emek ise, eşit insan emeğinden ibarettir. Bir toplumun ürettiği tüm metaların toplam değeri tarafından temsil edilen emek gücü, bir ve aynı emek gücüdür. Bu nedenle, her meta, toplumsal açıdan gerekli olan emek-zamanın belirli bir bölümünü temsil eder (Lenin, 2017: 29). Marx “toplumsal açıdan gerekli emek süresi, bir malın normal üretim koşulları altında, ortalama beceri derecesi ve çalışma yoğunluğu ile üretilmesi için ihtiyaç duyulan süredir” der (Marx, 2010: 31). Kapital’de bu durumu aşağıdaki gibi örneklendirmiş ve açıklamıştır:

İngiltere’de buharlı dokuma tezgâhlarının kullanılmaya başlamasından sonra, belli bir miktarda ipliği kumaş haline getirmek için, eskiden gerekenin belki yarısı kadar emek yeterli hale gelmişti. İngiliz el dokumacısı, aslında, aynı miktarda kumaş elde etmek için, bu yenilikten sonra da, geçmiştekiyle aynı emek-zamana ihtiyaç duyuyordu; ancak, onun bir saatlik bireysel emeği artık yalnızca yarım saatlik toplumsal emeği temsil ediyor ve bundan dolayı da değeri eskisinin yarısına düşüyordu (Marx, 2011: 53).

Marx'ın bu analizinde emek kavramı toplumsal açıdan değerlendirilmiş, emeği oluşturan değerın kaynağı toplumun geçirdiğı tarihsel süreçler de dikkate alınarak toplumsal emek biçiminde tanımlanmıştır (Turan, 2017: 153). İngiltere örneğinden de anlaşılacağı üzere; herhangi bir malın değeri, toplumsal olarak gerekli emek-zaman ya da emek miktarına bağlıdır. Dolayısıyla her bir meta kendi türünün ortalama bir numunesi gibi değerlendirilmelidir. Bu değerlendirmeyi yaparken dikkat edilmesi gereken şey ise, metaların nicelikleri ve ne kadar sürede yapıldıklarıdır. Zira eşit nicelikte emek içeren ya da aynı sürede üretilebilen metaların değeri birbirine eşittir (Marx, 2011: 53). Dolayısıyla, değerin büyüklüğü, muayyen bir metanın, belirli bir kullanım değeri üretilebilmesi için toplumsal olarak gerekli emek-zamanı tarafından belirlenir. Çünkü ürünler mübadele yoluyla birbirine eşitlendiğinde, aynı zamanda bu ürünlerin üretilmesi için harcanmış olan farklı insan emeğini de eşitlemiş ve emeği genel, soyut insan emeğine indirgemiş oluruz (Lenin, 2017: 29).

Herhangi bir metanın üretilebilmesi için gerekli olan emek-zamanı sabitlersek, o metanın değeri de sabitlenmiş olur. Bir meta üretiminde, emeğin üretkenliği ne kadar büyükse, o malın üretimi için gerekli emek-zamanı da o kadar kısa; emek miktarı da o kadar az ve dolayısıyla değeri de o denli az olacaktır. Tam tersine, bir metanın üretiminde, emeğin üretkenliği ne kadar azsa, o malın üretimi için gerekli emek-zamanı da o kadar uzun; emek miktarı o kadar fazla ve dolayısıyla değeri de o kadar büyük olacaktır. Yani bir metanın değeri, o metadaki emek miktarı ile doğru, üretkenliği ile ters orantılıdır. Ancak burada emek-zamanı belirleyecek olan üretkenliğin çeşitli etkenlere bağlı olduğu gözden kaçırılmamalıdır (Marx, 2011: 53-54).

Buna paralel olarak, üretkenlik, işçilerin ortalama beceri düzeyi, bilimin gelişmişlik düzeyi ve pratikte uygulanma seviyesi, fiziki koşullar vs. gibi birçok etkene bağlıdır (Marx, 2011:54). Örneğin uygun mevsim şartlarında x emek miktarı ile y kadar buğday elde edilebilirken, buğday üretimi için uygun olmayan mevsim şartlarında yine x miktarda emek ile uygun şartlardaki üretimin yarısı kadar ürün elde edilebilir. Benzer şekilde, aynı emek miktarı ile zengin bir madenden zengin olmayan bir madene göre daha fazla elmas çıkarılır. Dolayısıyla yukarıdaki genellemeyi yalnızca emek-zamanın değil, diğer tüm koşulların sabit olduğu varsayımı ile bir metanın değeri, *ceteris paribus*, o metadaki emek miktarı ile doğru, üretkenliği ile ters orantılıdır şeklinde revize etmekte fayda mülahaza ediyoruz.

Yukarıdakilere ek olarak, bir şey meta olmadan da yararlı ve insan emeğinin ürünü olabileceği gibi değere sahip olmadan da kullanım değerine sahip olabilir. Örneğin, hava, işlenmemiş topraklar, doğal otlaklar vs. herhangi bir değere sahip olmamasına rağmen herbirinin kullanım değeri vardır. Şahsi ihtiyaçlarını kendi emeği ile üreten bir birey özünde bir kullanım değeri üretmiştir ancak bu kullanım değeri ortaya çıkan ürüne meta özelliği yüklemeyebilir. Zira bir bireyin meta üretebilmesi için ortaya koymuş olduğu ürünün yalnızca kendisi için kullanım değeri üretmiş olması yeterli değildir. Ortaya çıkarılan ürünün başkaları için de kullanım değeri üretmesi yani toplumsal kullanım değeri ifade etmesi gerekir. Benzer şekilde üretilen metanın kullanım değerinin sadece kendisinden başka herhangi birisi için üretilmiş olması da yeterli değildir. Aynı zamanda kullanım değeri ifade eden kişiye mübadele yoluyla devredilmesi gerekir. Marx bu hususla alakalı ortaçağ köylüsünün feodal bey için üretmiş olduğu ürün, rant ve tahıl ve papaz için üretmiş olduğu oşür ve tahıl örnek göstermektedir (Marx, 2011: 54).

Özetle, meta, Marx'ın kapitalizm eleştirisinin temelini oluşturmaktadır. Metanın biri kullanım değeri; diğeri ise mübadele değeri olmak üzere iki yönü vardır. Kullanım değeri metanın nitelik ilkesiyle, mübadele değeri ise nicelik ilkesiyle ilişkilidir. Mübadele değerini, metalarda bulunan ortak bir şey yani metaların "emek ürünü" olma özelliği belirler. Metaların mübadelesinde esas olarak mübadelesi yapılan esas şey içerdikleri emek-zamana bağlı insan emeğidir. Herhangi bir malın değeri, toplumsal olarak gerekli emek-zaman ya da emek miktarına bağlıdır. Emeğin miktarı ise emeğin niceliği ölçülecektir.

4.2. KARL MARX'A GÖRE "EMEK-DEĞER" KAVRAMI

Ekonomide emek ve emeğin değerine ilişkin olarak birçok farklı görüş ve düşünce söz konusudur. İktisadi alanda görüş bildiren düşünürler bu konuda henüz net ve ortak bir tanıma ulaşabilmiş değildirlere. Zira iktisat teorileri ve iktisadi düşünce tarihine bakıldığında değeri belirleyen faktörün ne olduğu Adam Smith, Thomas Robert Malthus, Davit Ricardo, John Stuart Mill, Jean Baptiste Say, William Stanley Jevons, Carl Menger ve Karl Marx ve daha pek çok önemli düşünür tarafından inceleme konusu yapılmıştır.

Bu konudaki en eski görüşlerden biri Adam Smith'e aittir. Smith en yalın haliyle, bir malın değer ölçüsünün emek olduğunu kabul eder. Bununla birlikte, değer ölçüsünü sorgularken ekonomik süreci iki kısma ayırır. İlk kısmı "sermaye birikimi ve özel mülkiyetin ortaya çıkmadan önceki ilkel ve vahşi toplum dönemi" olarak tanımlar (Ekelund ve Hebert, 1975, ss. 60-66'den aktaran Bocutoğlu, 2012: 130) ve bu dönemde değeri belirleyen yegâne faktörün emek olduğunu savunur. Ekonomik sürecin tanımlanmasında kullanmış olduğu ikinci kısım ise, "sermaye birikimi ve özel mülkiyetin ortaya çıkmasından sonraki sanayi kapitalizmi dönemi"dir (aktaran Bocutoğlu, 2012: 130). Bu dönemde değer ölçüsünün yalnızca emek girdilerine göre hesaplanmasının mümkün olmayacağını, üretim sürecine toprak ve sermaye başta olmak üzere başka faktörlerin de katkıda bulunduğunu dolayısıyla değer gerçek ölçüsünün "emeğe kumanda" etmek olduğunu ileri sürer (Barber, 1999: 41-42)

Adam Smith'in değere ilişkin bu görüşleri Ricardo ve Marx tarafından üzerinde daha etraflıca çalışılarak, en genel tanımlamayla; değeri yaratan tek faktörün emek olduğu görüşünü savunan ve emek-değer teorisi olarak adlandırılan teori geliştirilmiştir. Emek-değer teorisi özünde sermayeye dayalı bir sistem olan kapitalizmin kâr teorisine karşı bir eleştiri olarak geliştirilmiştir.

Marx, değer analizinde, Ricardo'yu takiben, sermaye mallarını stok edilmiş emek olarak değerlendirmiştir. Bununla birlikte, Marx, toprağın bir malın değerine hiç katkısı olmadığını savunmuş ve toprakla ilgili iktisadi açıdan önemli her şeyi emek girdilerine ayrıştırılabilir olarak değerlendirmiştir (Barber, 1999; 174). Bu yönüyle Marx'ın emek-değer analizi, Ricardo'nun emek-değer teorisinden ayrılmaktadır. Ricardo'ya göre mal ve hizmetlerin nispi değerinin ölçüsü olan emek-zaman, Marx'a göre, mal ve hizmetlerin mutlak değerini belirler. Yani, Ricardo, emek-değer teorisini nispi fiyatları açıklamak için kullanırken; Marx, emek-değer teorisi ile metallerin değerinden ziyade değer özünü ve toplumsal ekonominin idealini aramıştır (Kazgan, 1980: 360-361).

Alman düşünür değere, Adam Smith ve David Ricardo gibi klasik iktisatçılardan farklı bir emek girdisi yorumu eklemiştir. O'nun bu yorumu Ricardo'cu yöntemin özünü değiştirmemiş ancak bu yöntemi önemli ölçüde geliştirmiştir. Marx'a göre emek gücünün değeri, emek girdileri tarafından belirlenir (Günaydın, 2009: 353). Kapital'de açık bir ifade ile "emek gücünün değerinin de diğer herhangi bir meta gibi,

bu özel nesnenin üretimi ve dolayısıyla aynı zamanda yeniden üretimi için gerekli emek-zamanla” (Marx, 2011: 172) belirlendiğini belirtmiştir.

Emek gücü, kendisinde maddeleşmiş ortalama toplumsal emeğin “canlı bir bireyin gücü olma” gibi belirli bazı özelliklerini temsil eder. Dolayısıyla emek gücünün üretimi belirli bir bireyin varlığının göstergesidir²⁸. Belirli bir bireyin emek gücünün üretimi de, onun varlığını devam ettirmesine, varlığını devam ettirebilmesi ise asgari düzeyde de olsa bazı geçim araçlarının varlığına bağlıdır. Buradan hareketle denilebilir ki, emek gücü, emekçinin varlığını sürdürebilmesi için gerekli asgari geçim araçlarının varlığına bağlıdır (Marx, 2011: 173-174).

Emek gücü değerinin asgari sınırı, emekçinin her gün düzenli olarak almadığı takdirde varlığını devam ettiremeyeceği kadar metanın değeri ile belirlenir. Başka bir deyişle, emek gücünün değeri, emekçinin asgari geçim araçlarının değeridir. Emek gücünün belirlenecek olan fiyatı bu asgari şartların altına düşerse; emekçi, ya varlığını idame ettiremez ya da çok zor şartlarda devam ettirebilir. Söz konusu asgari geçim araçları emekçinin yaşamakta olduğu ülke gibi bazı etkenlere göre değişiklik gösterecektir. Zira emekçinin yaşadığı ülkeye bağlı olarak yiyecek, giyecek, barınma ve yakıt gibi bazı zorunlu ihtiyaçlar yaşanan ülkenin iklimi ve diğer fiziksel koşullarına bağlı olarak değişkenlik gösterecektir.

Diğer yandan, zorunlu denilen ihtiyaçların giderilme tarzları gibi miktarları da tarihsel gelişmenin ürünüdür ve bundan dolayı, büyük ölçüde bir ülkenin uygarlık düzeyine, başka şeylerin yanında esas olarak özgür işçiler sınıfının hangi koşullar altında ve dolayısıyla hangi alışkanlıklarla ve hangi yaşam beklentileriyle oluşmuş olduğuna bağlıdır (Thornton, 1846’dan aktaran Marx, 2011: 173).

Bununla birlikte, tüm bu değişkenlere rağmen belli bir ülkede, belirli bir dönemde, emekçi için gerekli asgari geçim araçlarının ortalama miktarı ve değeri pratik olarak bilinebilir.

²⁸ Marx’a göre, bireyin varlığı önemlidir. Çünkü değer özünü oluşturan emeğin varlık koşulu canlı bir birey olan insanın varlığı ile mümkündür. Aynı şekilde canlı bir bireyin varlığı kadar o bireyin neslinin devam etmesi de önemlidir. Zira emekçinin pazardaki varlığını devam ettirebilmesi – ki paranın sermayeye dönüşebilmesinin önkoşuludur – şarttır. Pazardaki bireylerin varlığı hem bireyin ve neslinin devamı adına hem de pazarda üretimin gerçekleşebilmesi adına gereklidir. Dolayısıyla emek gücü üretimi için gerekli geçim araçlarının toplamı, emekçinin ve emekçinin ölümünden sonra pazarda onların yerini dolduracak olan çocuklarının gereksinimleri ya da en azından asgari ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde olmalıdır (Marx, 2011: 173).

Emek gücünün kullanım değeri, bu gücün harcanması sonucunda ortaya çıkar. Dolayısıyla emek gücü, emekçi ile kapitalist arasında yapılan sözleşme esnasında kapitaliste geçmiş olmaz; ancak kullanıldığında kapitalistin eline geçmiş olacaktır. Buna ek olarak, her meta gibi emek gücünün değeri de daha dolaşıma girmeden belirlenmelidir. Kapitalist sistemde ücretler emek gücü kullanıldıktan sonra, belli dönemlerde ödendiğinden ve emek gücünün kullanım değeri, kullanıldığında ortaya çıktığından esasen emekçi, kapitaliste avans vermiş olacaktır. Yani emekçi önce kapitalistle sözleşme imzalayarak emek gücünün değerini belirleyecek, hem kapitalist sistemin gereği olarak hem de emek gücünün kapitaliste geçmesi için emek gücünü kullanacak daha sonra belirlemiş oldukları ücretini almaya hak kazanacaktır. Bu durumda da emekçi elinde bulunan bu özel metayı yani emek gücünü ücretini almadan önce kapitalistin emrine sunduğu için özünde kapitaliste avans vermiş olacaktır (Marx, 2011: 176).

Alman düşünürüne göre, basit mal üretiminde her üretici kendi üretim araçlarının sahibidir. Dolayısıyla hiç kimse emek gücünü kimseye satmak zorunda değildir. Buna karşılık kapitalist üretim biçiminde emekçiler, emek güçlerini üretim araçlarına sahip olan kimselere satmak zorundadır. Çünkü kapitalist üretim biçimi, yabancı emeğe²⁹ dayanmaktadır (Selik, 1982: 40). Bununla birlikte, sermayenin varoluşu ancak piyasa içerisinde özgür emekçi ile karşılaşmasına bağlıdır. Zira tüm değerlerin varoluş sebebi olan emeğin, sermayenin emrine girebilmesi için metaya dönüşmesi gerekmektedir (Köse & Öncü, 2000: 47).

Emeğin sahibi olan emekçinin, emeğini bir meta olarak piyasaya sürebilmesi için de emeğin tüm tasarruf hakkının emekçinin elinde olması yani özgür olması ve kapitalist ile emek sahibinin mübadele ilişkisi bakımından yasal olarak eşit haklara sahip olması gerekmektedir. Emekçi emeğini süresiz olarak değil ancak belli bir süre için satmalı – tabiri yerinde ise emeğini kiralamalı – dır. Aksi takdirde süresiz bir şekilde emeğini satarsa emek gücünü değil kendisini meta olarak pazara sunmuş olacaktır. Bu durumda emek gücü meta olarak piyasaya sürülmediğinden sermaye de oluşamamış olacaktır. Baska deyişle, pazarda kapitalistin karşısına çıkan emek değil, emekçidir; emekçinin pazarda sattığı şey ise emeği değil emek gücüdür. Çünkü, emekçinin emeği, fiilen harcanmaya başladıktan sonra kendisine ait olmaktan çıkar.

²⁹ Yabancı emek, emek gücünü bağımsız bir üretici olarak kullanıp üretimde bulunabilmelerini sağlayacak üretim araçlarından yoksun hale gelmiş kimselerin emekleridir.

Dolayısıyla bu emeğin artık emekçi tarafından satılması sözkonusu olamaz (Göçmen, 2009: 12).

Son olarak, emek gücünün piyasaya sürülmesinin (sermayenin oluşması ve birikmesinin) diğer bir şartı ise emekçinin emek gücünden başka mülkünün olmamasıdır. Çünkü, emekçinin, pazarda mübadele edebileceği emek gücünden başka herhangi bir metası varsa; emekçi öncelikle mübadele için o metayı kullanacak, yine emek gücünü pazara sürmeyecektir (Marx, 2011: 171).

4.3. KARL MARX'A GÖRE "ARTI-DEĞER" KAVRAMI

Her meta, kendi içerisinde billurlaşan emek miktarına göre değer kazanır. Eğer bir meta, başka bir metanın üretiminde kullanılırsa; aşınır, yıpranır ve kendisinde var olan emeğin bir bölümü yeni üretilen emeğe aktarır. Böylece yeni üretilen meta, hem söz konusu eski metadan aktarılan emeğin bir bölümünü (ölü emek), hem de yeni üretilen meta için kullanılan yeni emeği (canlı emek) içerir. Ancak bu üretim sonunda ortaya çıkan yeni metanın değeri, üretiminde kullanılan ölü emek ile canlı emeğin toplamı ve emekçiye ödenen ücretin toplamından daha fazladır (Koç, 2014: 3). Marx'in kendi fadesiyle:

"O halde, emek gücünün faaliyeti ile sadece emek gücünün kendi değeri yeniden üretilmekle kalmaz, bir de fazladan bir değer yaratılır. Üretilmiş olan bu fazla değere artı-değer denir. Bu artık değer, ürün değerindeki, kullanılmış olan üretim unsurlarının, yani üretim araçları ile emek gücünün değerine eklenen fazlalığı oluşturur" (2011: 209).

Daha önce belirtmiş olduğumuz gibi, metaların mübadelesinde, aynı mübadele değerine sahip metalar ya da metalarla paralar yani eş değerli şeyler birbirleriyle mübadele edilir. Dolayısıyla hiç kimse mübadele ile dolaşıma soktuğu değerden fazla değer elde etmiş olmaz. Buna bağlı olarak, denilebilir ki, mübadele ile artı-değer doğmaz. Örneğin satıcının, açıklanması mümkün olmayan bir ayrıckla, metayı değerinden fazlasına, %10'luk yazılı bir fiyat fazlasıyla satmaya başladığını varsayalım. Burada satıcı %10'luk bir değere fazladan sahip olmuş olur. Ancak piyasa içerisinde her satıcı aynı zamanda farklı bir mübadele ilişkisinde alıcı pozisyonunda olacaktır. Kendisi satıcı iken elde etmiş olduğu söz konusu %10'luk fazla kârı, alıcı

pozisyonunda olduğu yeni bir mübadele ilişkisinde kaybedecektir. Dolayısıyla esasen oransal olarak herhangi bir artış söz konusu olmayacak, her meta sahibi, metasını birbirine %10 fazlasına satmış olacak ve bu da özünde meta sahiplerinin metalarını tam değerinde satmalarıyla aynı sonucu doğuracaktır. Bu işlemin tersi durumda da aynı Şey geçerli olacaktır. Yani alıcı satın almak istediği metaları tam değerinden ucuza satın alma ayrıcalığına sahip olsa bu durumda da kendisinin satıcı olduğu mübadele ilişkisinde değerinden azına satacağı için oransal olarak yine bir değişiklik olmayacak, piyasa içerisinde yine bir fazla oluşmamış olacaktır. Sonuç olarak, satıcıların metaları değerlerinden fazlasına satmaları ya da alıcıların metaları değerlerinden azına satın almaları piyasa içerisinde bir artı-değer oluşturmaz (Marx, 2011: 163-166).

Piyasa içerisinde normal Şartlar altında metaların dolaşım süreci, eş değerli malların birbiriyle mbadelesinden ibarettir. Dolayısıyla bir meta satıcısı, normal Şartlar altında, bir ürünü kendisine mal ettiği fiyattan satar ya da aynı maliyetteki başka bir meta ile mübadele eder. Bu durumda mal dolaşımına toplamda söz konusu malın maliyetinin iki katı değerinde mal girmiş olur (Satıcının elindeki ürün ve mübadele ettiği eş değerli diğer ürünün değer toplamları).

Söz konusu satıcı elindeki ürünü değerinin iki katı bir fiyata satarsa ya da değerinin iki katı kadar değerli farklı bir ürünle mübadele ederse bu durumda satıcı kar etmiş olur ancak meta dolaşımına fazladan bir değer eklenmiş olmaz. Çünkü, dolaşım içerisinde yeni bir değer üretilmiştir. Eş değerli metaların değişiminde olduğu gibi dolaşıma ne kadar değer girdi ise, o kadar değer dolaşımdan çıkmıştır. Aradaki fark yalnızca ürünü değerinden aşağı bir değere satın alan ya da mübadelede yarı değerde ürün vererek mübadele edenin krından ibarettir (Selik, 1982: 48). O halde,

“Demek oluyor ki, (...) eş değerli Şeyler birbirleriyle değiştirildiğinde, bir artı-değer doğmaz, eş değerli olmayan Şeyler birbirleriyle değiştirildiğinde de, gene, bir artı-değer doğmuş olmaz. Dolaşım ya da meta mübadelesi değer yaratmaz” (Marx, 2011: 166).

Alman dşnre göre tüm mallar, ortalama toplumsal olarak gerekli emek-zaman değerinden satılmaktadır. O halde denilebilir ki, değerin üretilmesinde kapitalistin hiçbir katkısı yoktur. Kapitalist kâr elde edebilmek için kendisine ödenenden daha fazla değer üreten bir mal kullanmak zorundadır (Bocutoğlu, 2012; 137). Çünkü, normal Şartlarda dolaşım içerisinde eş değerli ürünler birbirleri ile mübadele edilebilir. Ancak kapitalistin mal satın alırken elinden çıkan para ile mal

sattığında eline geçen para arasında artı-değeri temsil eden bir fark mevcuttur. Söz konusu artı-değeri oluşturan ve kendisine ödenenden daha fazla değer üreten bu mal Marx'a göre artı-değeri oluşturan şeydir. O halde, kapitalistin kârını oluşturan ve dolayısıyla artı-değeri oluşturan şey, kapitalistin emekçiden satın aldığı emek gücüdür. Zira “emek gücünün tüketim süreci, aynı zamanda metaların ve artı-değerin üretim sürecidir” (Marx, 2011: 177).

Emekçinin emeğini satın alan kapitalist, bu emek gücünü satın aldığı müddetçe kullanma hakkına sahiptir. Örneğin, kapitalistin emekçinin emek gücünü bir günlüğüne satın aldığını varsayarsak, o iş günü içerisinde 8 saat boyunca kapitalist emekçinin emek gücünü kullanma hakkına sahip olur.³⁰ Emekçi, bu sekiz saat içerisinde, kapitalistin tıpkı emek gücünü satın aldığı gibi satın aldığı diğer üretim araçlarını kullanarak yeni bir meta üretir. Emekçinin, üretilen yeni metaya kattığı değer, emek gücünün kendi değeri kadarsa, yani emekçiye ödenen ücrete eşit bir değerde ise, emekçi ürettiği değerın tamamını kendisi alıyor demektir. Bu durumda kapitalistin üretime devam etmesinin hiçbir anlamı kalmaz.

Eğer, emekçi, üretilen yeni mala emek gücünden fazla değer katıyor ise, günlük sekiz saatten az bir zamanda emek gücünün değerine karşılık bir değer üretmiş olur ve geri kalan zamanda kapitalist için çalışıp onun için bir artı-değer üretir.

Esasen bu durumda emekçi açısından bir fark yoktur. Zira, bir malın tüketimi veya kullanımı satıcısını değil alıcısını ilgilendirir. Nasıl ki bir bisiklet satıcısı, sattığı bisikletin hangi amaçla kullandığıyla ilgilenmez, yalnızca sattığı bisiklete karşılık almış olduğu ücretle ilgilenirse; aynı şekilde, emekçi de, günde sekiz saat çalışıp kendi emek gücüne karşılık bir değer ürettiğinde de, sekiz saatten daha kısa sürede emek gücüne karşılık bir değer üretilip kalan zamanda kapitalist için çalıştığında da kendisine ödenecek olan ücretle ilgilenmelidir. Emekçiye, emek gücünün değeri tam olarak ödendiği müddetçe, söz konusu iki durumun emekçi açısından bir farkı olmamalıdır. Marx, bu durumu aşağıdaki şekilde özetlemiştir:

“Para sahibi, emek gücünün bir günlük değerinin karşılığını ödemiştir; bu nedenle, emek gücünün gün boyunca kullanımı, yani bir günlük emek, ona aittir. Emek gücünün bütün bir gün boyunca faaliyet gösterebilmesine, yani çalışabilmesine karşın emek gücünün bir gün boyunca korunmasının sadece yarım iş gününe mal olması, dolayısıyla da bir gün boyunca kullanılarak yarattığı değerın, kendi günlük değerinin iki katı

³⁰ Bir günlük mesai saatinin sekiz saat olduğu kabul edilmiştir.

olması, alıcısı için özel bir şans olmakla beraber, kesinlikle satıcısına yönelik bir haksızlık değildir” (2011: 196).

Demek ki, emekçinin, bir iş gününde, kendisine ödenen ve emek gücünün tam karşılığını temsil eden ücrete eş değer bir değeri ürettikten sonra geriye kalan zamanda ürettiği değere kapitalist artı-değer olarak el koyabilir.

Marx’a göre, artı-değer üretimi özünde bir sömürü aracı olarak işlev görür. Aynı zamanda üretimi değer üretme sürecinin belli bir noktanın ötesine uzatılmasından ibaret olduğuna göre (Marx, 2011: 197), kapitalistin artı-değeri fazlalaştırmak için iki seçeneği vardır: 1° İş gününün süresini uzatmak. 2° Metanın üretilmesi için gerekli zorunlu emek zamanını kısaltmak. Bir iş günü, çalışma zamanı arttırılarak ya da vardiya sistemi ile en fazla yirmidört saate kadar uzatılabilir. Yani iş günü çalışma süresinin bir sınırı vardır. Dolayısıyla, kapitalist, üretilen artı-değeri arttırmak için ikinci seçeneği kullanmak zorundadır. Satın aldığı emek gücü üzerinden daha fazla artı-değere el koyarak sermayesini arttırmak için zorunlu emek zamanını kısaltmak zorundadır. Bu da emeğin üretkenliğinin arttırılması ile mümkündür. Emeğin üretkenliği ise, ya teknolojik gelişmeler ve makine kullanımının arttırılması ile ya da iş bölümü sayesinde arttırılabilir (Gençoğlu, 2012: 110-111)

Sonuç olarak, artı-değer, metaların dolaşım sürecinde meydana gelmediği gibi, metaları satıcılar tarafından değerlerinden fazlasına satmasıyla ya da alıcılar tarafından değerlerinden azına bir ücrete satın almalarıyla da meydana gelmez. Marx’ın da açıkça ifade ettiği gibi, artı-değer, üretim sürecinde meydana gelir. Artı-değer, emek gücünün kullanılması sonucunda ortaya çıkan yeni metaya, kendisinin kattığı değer ile emek gücünün değeri arasındaki farka dayanır. Başka bir deyişle, emekçi, iş gününün belli bir kısmında kendi emek gücüne eş bir değer üretmek için çalışırken; geriye kalan kısmında da kapitalist için artı-değer üretmek için çalışmaktadır.

4.4. KARL MARX’A GÖRE “ÜRETKEN EMEK” VE “ÜRETKEN OLMAYAN EMEK”

Üretken emek ve üretken olmayan emek (ÜÜOE) ayrımının temelleri, fizyokraziye ve merkantilizme kadar götürülebilir. Gerek fizyokratlar gerekse merkantilistlerde yalnızca değer üreten emek üretken emek olarak nitelendirilmiştir.

Ancak, söz konusu iki yaklaşım, hangi emeğin değer ürettiği hususunda farklılaşmıştır. Fizyokratlara göre yalnızca tarımsal faaliyet üretirken; merkantilistlere göre ise yalnızca dış ticarete verilen fazla üretmektedir. Dolayısıyla, fizyokratlara göre tarım emeği üretkenken; merkantilistlere göre ise, ihracatla uğraşan, yurtdışından ihraç edilmesi gerekenden daha fazla değerli maden getiren emek üretken emektir (Marx, 1998: 143-145).

Üretken emek ve üretken olmayan emek ayrımının temelleri her ne kadar fizyokratlara ve merkantilistlere kadar götürülse de, söz konusu ayrımı ilk kez sistematik olarak kurmaya çalışan isim Adam Smith'dir. Aynı zamanda, Marx, Smith'in bu ayrıma ilişkin fikirlerini, konuya ilişkin kendi görüşlerini oluştururken bir değerlendirme kriteri olarak kullanmıştır. Bu nedenle Smith'in bu konudaki görüşlerine kısaca yer verdikten sonra, Marx'ın konuya ilişkin görüşlerine yer vermek daha uygun olacaktır.

İskoç düşünür, üretken emeği artı-değerin kaynağı ile ilişkili öngördüğü ölçüde fizyokratların ve merkantilistlerin izinden gider; sadece, terimi yanlış kavramlardan arındırarak işin özüne ulaşır (Marx, 1998: 143). Smith, üretken emeği iki farklı şekilde tanımlamaktadır. Birinci tanımı, sermayenin istihdam ettiği emekle, gelire karşılık değişilen emek ayrımına dayanır ve sadece sermayenin istihdam ettiği satılabilir nesne üretimi yapan emeğin üretken olduğuna işaret eder. İkinci tanımı ise üretkenliği, kendini satılabilir maddi bir metada belirten, yani, fiziksel değer üreten emeği üretken emek olarak görür (Karahanoğulları, 2008: 122). Marx'a göre, Smith'in bu tanımlamalarından ilki isabetli ve doğru bir tanımken; ikincisi hatalı ve yanlıştır. Bu ayrıma rağmen, Alman düşünürüne göre sözkonusu iki tanım, birbiri ile içi içe geçmiş durumdadır (Marx, 1998: 142-145).

Adam Smith, "Ulusların Zenginliği"nde sermaye birikimi açısından üretken olan ve olmayan emeği somut bir meta üretip üretmediğine göre ikiye ayırarak açıklamaya çalışmıştır. O'na göre, harcandığı nesnenin değerine değer katan emek, bir değer ürettiği için üretken emek; harcandığı nesneye değer katmayan emek ise üretken olmayan emek olarak adlandırılabilir. Örneğin bir sanayi işçisinin emeği, üzerinde çalıştığı malzemenin değerine, kendine ödenen ücretin ve patronunun (işverenin) kârının değeri kadar değer katar. Buna karşılık sıradan bir hizmetçinin değeri ise hiçbir şeye değer katmaz. Sanayi işçisi, işverene herhangi bir maliyet doğurmaz, çünkü onun ücretinin değeri, üretmiş olduğu satılabilir nesne içerisinde artan değer olarak işverene

geri döner. Ancak hizmetçinin emeğine ödenen ücret değeri hiçbir şekilde ve hiçbir zaman işverene geri dönmez. Bir adam çok sayıda sanayi işçisi çalıştırarak zengin olurken, çok sayıda hizmetçi çalıştırmakla yoksullaşır (Smith'den aktaran Marx, 1998: 145-146).

Smith'e göre, toplum içerisindeki en saygın mesleklerden bazıları, herhangi bir değer üretmez ve bu meslekler de üretken olmayan emek kategorisine dahildir. Örneğin, hükümdar ve emrinde çalışan tüm sivil ve askeri memurlar, kilise görevlileri, doktorlar, hukukçular ve her çeşit yazarların vs. emekleri üretken olmayan emeğe dahildir. Çünkü bunların ürettikleri iş, tam yapıldığı anda kaybolur. Bunlar toplumun hizmetkarlarıdır ve geçimleri, diğer insanların (üretken emeğe dahil olanların) yıllık emek ürünlerinin bir bölümünden sağlanmaktadır (Smith'den aktaran Marx, 1998: 149). Dolayısıyla, Smith'in üretken olmayan emek dediği kategorideki emekçiler, yıllık üründen ne kadar az pay alır ve tüketirlerse, sermaye birikim için geriye daha fazla ürün kalır (Selik, 1988: 184).

Marx, üretken emek tanımını Adam Smith'in yukarıda bahsedilen birinci tanımdan etkilenecek şekilde üretmiştir. Yani, Marx, Smith'in sermaye için artı-değer üreten emek üretkendir yaklaşımını kabul eder. Bununla birlikte, Smith'in genel bir tanımlama ile üretken olmayan emek kategorisine dahil ettiği bazı hizmetleri gerçekleştiren emeğin (öğretmen, doktor, mühendis vs.), metalaşma ve bir piyasa oluşmasına bağlı olarak özel sektör içerisinde bir kapitaliste artı-değer üretmesi halinde üretken emek olarak değerlendirilebileceğini savunmuştur. Bu savı ile Marx, Smith'in daralttığı üretken emek ve üretken olmayan emek tanımlamasını genişletmiştir.

Karl Marx'a göre üretken emek, metaların üretim sürecinde artı-değer üretmek amacıyla sermaye tarafından satın alınan emektir. Dolayısıyla, doktorlar, müzisyenler, hukukçular vs. sermaye sahibi tarafından kâr elde etmek (artı-değer üretmek) amacıyla kullanılıyorsa, üretken emeğe dahil olurlar.

Sermaye için üretken olan emek ile genel olarak üretken olan emek birbirinden farklıdır. Yalın bir şekilde düşünüldüğünde, herhangi bir şey üreten emek üretken emektir. Ancak, kapitalist üretim tarzı için fonksiyonel olan, onun devamlılığını sağlayan emek farklıdır. Dolayısıyla, sermaye açısından üretken olan emek, genel

anlamda üretken emekle aynı şey değildir (Gough, 1972'den aktaran Karahanoğulları, 2006: 84).

Marx, üretken emek ve üretken olmayan emek ayrımını sermaye açısından değerlendirmektedir. Marx'a göre, bir emeğin, maddi bir nesne üretip üretmediğine ve toplumsal üretim süreci açısından gerekli ve yararlı olup olmadığına bakılmaksızın, kapitalist tarafından artı-değer üretmek için satın alınan her emek, üretken emektir. Buradan hareketle, kapitalist üretim yalnızca meta üretimi değil, aynı zamanda artı-değer üretimidir. Emekçi, sermaye için üretime değer katar. Dolayısıyla, emekçinin yalnızca üretimde bulunması yeterli değildir. Aynı zamanda artı-değer üretmek zorundadır. Sonuç olarak, yalnızca, kapitalist için artı-değer üreten ya da sermayenin değerlenmesine hizmet eden emek, üretken emektir (Marx, 2011: 486). Marx bu durumu, maddi üretim alanı dışında bir örnek olan öğretmen örneği ile açıklar. Marx'a göre bir öğretmen, öğrencilerini eğitirken aynı zamanda kapitalistin zenginleşmesi için de çalışıyorsa üretici emekçi olur. Bu durumda Marx, kapitalistin sermayesini sucuk fabrikası yerine, eğitim fabrikasına yatırmış olduğuna vurgu yapar.

Üretken olmayan emeğe gelince, Karl Marx bunu "kapitalistin değişir sermaye kitlesi"yle satın alınamayan emeği olarak açıklar. Bu zaviyeden bakılınca, içeriği aynı olan iki emek, üretken ya da üretken olmayan emek olarak kategorize edilebilir. Üretken olmayan emek kategorileri sermaye için kârlılık üretiyor olsa dahi, herhangi bir artı-değer üretmemektedir. Bağımsız köylü ya da zanaatkârın emeği sermaye ile ilişkiye girmediğinden dolayı söz konusu iki kategoriye de ait değildir. Bunlar sadece daha önceki üretim tarzlarının kalıntılarıdır (Altıok, 2011: 121).

Marx, ÜÜOE ayrımını bir yerde piyano işçisi örneği ile açıklarken, Rossi'nin Adam Smith'i anlamadığını belirterek onu eleştirdiği bölümde ise terzi örneğiyle açıklamıştır. Bu örneklerde aynı çıktıyı üreten, ancak bunu iki farklı istihdam şekliyle yapan iki işçi söz konusudur. Terzi örneği üzerinden hareketle, söz konusu işçilerin ilki herhangi bir işletmede palto dikmek üzere istihdam edilen bir terzidir; ikincisi ise, eve çağırılıp palto siparişi verilen bir terzidir. Bahsedilen terzilerin her ikisi de aynı kullanım değerini üretmelerine rağmen, yalnızca, işletmede istihdam edilen terzinin üretmiş olduğu kullanım değeri, aynı zamanda bir değişim değerine de dönüşmüştür. Yani sadece birinci emekçi terzi sermaye üretir; dolayısıyla, kâr da üretir (Marx, 1998: 280).

Farklı bir perspektiften, yalnızca kullanım değeri nazarından, örneğe bakıldığında; her iki terzi de aynı kullanım değerini üretmiş olsa da, kapitalist yalnızca kullanım değeri ürettirebildiği için ya da üretilen bu kullanım değerine sahip olabildiği için kapitalist değildir. Burada, kapitalisti sermayedar yapan, değişim değerine sahip bir şeyi emek gücü satın alarak emekçiye ürettirebilmesidir. Eğer kapitalisti sermayedar yapan kullanım değerine sahip olmak ya da bu kullanım değerini ürettirebilecek güce sahip olmak olsa idi, her bir emekçinin de sermayedara dönüşmesi gerekirdi. Zira, üretilen bu tür emeklerden, emekçiler de kendi gelirleri ile satın alabilmektedirler.

Alman düşünür “gördük ki, bu üretim süreci, yalnızca bir meta üretimi süreci değil, ama artı-değer üretimi sürecidir; artı-emeğin emilmesi ve böylece sermaye üretilmesi sürecidir” der (Marx, 1998: 380). Dolayısıyla, eve çağırılıp palto diktirilen terzi örneğinde emek, sermaye ile değil, gelire (ücret) eş değer metalar olarak değiştirilmiş, emeğin ürününün kullanım değeri satın alınmıştır. İlk terzi örneğinde ise emek, sermaye ile değiştirilmiş, ve sermaye, emeğin gücünü bir kullanım değeri olarak satın almıştır. Dolayısıyla, “üretken emekçi, onun emek-gücünü satın alan için meta üretir. Üretken olmayan emekçi ise, onun için meta değil, yalnızca bir kullanım-değeri, hayali ya da gerçek bir kullanım-değeri üretir. Üretken olmayan emekçinin özelliği, kendisini satın alana meta üretmemesi, gerçekte ondan meta almasıdır” (Marx, 1998: 149).

Son olarak, örnekteki terzinin emeğinin, yani, emekçinin emeğinin kendisi için üretken olduğu hususunda Marx’ın görüşü, Smith’in görüşü ile paralellik gösterir. ÜÜOE ayrımında mesele yalnızca bir ihtiyacı karşılayacak bir “sonuç” üretmekse ya da yukarıda bahsedildiği üzere eğer “hizmetlerini” satmak, emekçileri “üretken” yapmaya yetiyorsa, söz konusu emekçiler de üretken emek kategorisine dahil edilmelidir. Bu perspektiften bakıldığında, her hizmet, onu satan için üretken niteliktedir. Para karşılığında yalan yere yemin etmek, belgede sahtecilik yapmak, dalkavukluk, yaltakçılık, asalaklık vs. gibi hizmetleri bedelsiz yapmayanlar için söz konusu hizmetler, üretken hizmetlerdir. Ancak, Marx, meseleye bu açıdan bakmanın hatalı olduğu ve gerçeği yansıtmadığı görüşündedir (Marx, 1998: 277-278).

Özetle, Marx’ın üretken emek tanımının, emeğin kendisinin bir gayret sarf etmiş olması, bu gayretin emeğin sahibi için ya da toplumsal yeniden üretim için faydalı sonuçlar doğurmuş olması, ortaya çıkan üründen emekçinin gelir elde etmesi

ya da üretilen metanın kullanım değeri ile alakası yoktur. Önemli olan, emekçinin, üretmiş olduğu yeni meta sonucunda sermaye sahibi kapitalist için artı-değer üretmek sermaye üretmesidir. Başka bir deyişle, emeğin, üretim sürecinde artı-değer üretmek amacıyla sermaye tarafından satın alınması ve sermaye için artı-değer üretmesidir.

4.5. KARL MARX'A GÖRE “YABANCILAŞMA” KAVRAMI

Kavramsal olarak yabancılaşma en genel manasıyla, kendinden başkası olma ya da başkasına dönüşme olarak tanımlanabilir. Daha özel bir tanımlama ile felsefe de ise, “şeylerin, nesnelerin bilinç için yabancı, uzak ve ilgisiz görünmesi, daha önceden ilgi duyulan şeylere, dostluk ilişkisi içinde bulunan insanlara karşı kayıtsız kalma, ilgi duymama, hatta bıkkınlık ya da tiksinti duyma” anlamlarına gelir (Cevizci, 1999: 906). Yabancılaşma, ben ile başkası ya da nesne ile özne arasında problemleri bir ilişki girdiğinde ve buna bağlı olarak öznenin geri dönülmez bir şekilde dönüşmesi durumunda söz konusu olur (Timuçin, 1992: 16).

Yabancılaşma kavramını derinlemesine inceleyen Marx, konuya ilişkin görüşlerine ayrıntılı bir şekilde “1844 El Yazmaları”nda yer vermiştir. Daha sonra, söz konusu olgunun sosyo-ekonomik kaynaklarını “Grundrisse” ve “Kapital”de tekrar açıklamıştır (Ergil, 1980: 45).

Yabancılaşma kavramının felsefe tarihinde Hegel ile ortaya çıktığı kabul edilse de, Jean Jacques Rousseau, Hegel’den önce yayımladığı “Toplum Sözleşmesi (Du contrat social - 1762)” adlı eserinde, yabancılaşmanın nedenini, insanın doğal durumundan uzaklaşması ile açıklamış ve uygar yaşamla birlikte gelişen mülkiyet ilişkilerinin toplumda çıkar çatışmalarına neden olduğuna işaret etmiştir (Hacıfevzioğlu, 2018: 383).

Rousseau’dan farklı olarak ontolojik bir yaklaşımla yabancılaşmaya yaklaşan Hegel ise yabancılaşma kavramını ilk kez 1807 yılında yayımladığı “Tin Fenomenolojisi (Görüngübilimi / Phanomenologie des Geistes)” adlı eserinde kullanmıştır. Hegel’e göre, yabancılaşma aynı insanın, özne ve nesne olarak ikiye ayrılışının sonucudur. Yabancılaşma, aynı insanın, kendini gerçekleştirmeye çalışan

üretken insan ve başkaları tarafından etkilenip yönlendirilen insan olarak ikiye ayrılışının bir sonucudur. Dil, bilim, sanat vs. gibi insanın kendi ürünlerinin kendisine yabancı nesnelere haline geldiği zaman ortaya çıkar (Cevizci, 1999: 906). Kısacası, Hegel'in yabancılaşmadan asıl kast ettiği şey; insanın kendi bilincine ulaşmasındaki yabancılaşmadır.

G. W. Friedrich Hegel'den etkilenen ve Marx üzerinde büyük etkileri olan Ludwig Feuerbach ise, insanın kendisine has etkinliğinden aşırı biçimde koparılmasından doğacak olumsuz sonuçları vurgularken yabancılaşmadan bahseder. Feuerbach yabancılaşma kavramını daha ziyade din eleştirisinde kullanır. O'na göre din, insanın, kendi kendine yabancılaşması ve kendisinden kopmasıdır (Güçlü, Uzun, Uzun, & Yolsal, 2003: 1563). Feuerbach, insanın kendine yabancılaşmış biçimi olarak, insanın kendine yabancılaşmış Tanrı değil, Tanrı'nın kendine yabancılaşmış insan olduğunu ileri sürer. Çünkü tanrı insandan bağımsız değil, insanın kendi kendisinin bir nesnelleştirilmesi sonucunda ortaya çıkar; yabancılaşmanın özü de budur. Ahmet Cevizci'ye göre insan, kendi özünden daha üstün, hayali ve yabancı bir varlık yarattığı, bu varlığı kendisinden üstün bir mevkiye koyduğu ve bu varlık karşısında kendisini köleleştirdiği zaman kendi kendisine yabancılaşmış olur (1999: 907).

Jean Hyppolite'in görüşüyle, Marx'ın bütün düşüncesinin kökensel fikri, onun Hegel ve Feuerbach'tan aldığı yabancılaşma düşüncesidir (2010: 173). Murat Belge'ye göre, "Hegel insanın kendi bilincine varmasındaki yabancılaşmadan, Feuerbach da tarihi olmayan, bir sınıfı olmayan, soyut insanın yabancılaşmasından" söz etmektedir (2013: 8). Karl Marx ise, işçinin yabancılaşmasından; "yabancılaşmış emek"ten söz ederek kavrama bütünüyle yeni, iktisadi, sınıfsal ve tarihi bir içerik kazandırmış olur. Dolayısıyla, Marx'ın yapmış olduğu çalışmalar dikkatlice incelendiğinde, yabancılaşma olgusunun, iktisadi bir olgu olarak kapitalist üretim tarzı içerisindeki varlığı somut bir biçimde rahatlıkla görülecektir. Benzer şekilde kapitalist üretim tarzının, doğası gereği, insanı kendisinden uzaklaştırarak yabancılaştırdığı fikri de bariz bir şekilde kendini belli edecektir.

Alman düşünürüne göre yabancılaşma, özel mülkiyetin oluşması ve iş bölümü olgularına dayanır. İş bölümüne bağlı olarak, ekonomik sistem içerisinde bir yer edinen insan, çalışma biçimini düzenlemekten ve emeğin ürünlerinden mahrum kalır, kendinden ve diğer insanlardan uzaklaşır. Ayrıca iş bölümü neticesinde, emek ve

emeğin ürünleri eşit olmayan bir dağılıma tabi olarak, eşit olmayan bir özel mülkiyet paylaşımına yol açar³¹ (Çınar, 2016: 147).

Marx'a göre, modern sanayi kendisine özgü yeni bir iş bölümü alanı oluşturmaktadır. Oluşan yeni iş bölümü neticesinde, modern sanayide işçi, makinenin canlı bir parçası haline dönüşmektedir (Bayhan, 1997: 31). Bu aşamadan sonra, işçiler kendilerinde olan potansiyellerini üretmiş oldukları yeni ürünlere istedikleri şekilde aktaramazlar. Böylece, insan hayatı için oldukça ehemmiyetli olan çalışma faaliyeti, işçi için kendisinde var olan potansiyeli aktarabileceği bir alan olmaktan çıkıp; kendisi ve ailesinin zorunlu ihtiyaçlarını karşılayabilmek için katlanmak zorunda olduğu bir yük haline dönüşür. Bu yönüyle, denilebilir ki "Marx'ın yabancılaşma terimiyle anlatmak istediği, işçinin kapitalist için zorla çalışması, işçinin çalışmasının ürünü kapitalistin kendine mal etmesi, ve kapitalistin mülkiyetinde bulunduğu için işçinin karşısına yabancı, köleleştirici bir güç olarak çıkan üretim araçlarından işçinin ayrılmasıdır" (Belge, 2013: 8). Karl Marx özetle, yabancılaşma kavramını, insanla, kendi emeği neticesinde ortaya çıkardığı ürün arasındaki mesafeyi göstermek için kullanır ve dört ilişki çerçevesinde açıklar. Söz konusu dört ilişki, insanın üretici etkinliği ile ilişkisi, insanın ürünüyle ilişkisi, insanın türsel varlık olarak insanla ilişkisi ve insanın diğer insanlarla ilişkisidir (Marx, 2013). Birsen Örs'e göre, yabancılaşma süreci birbiriyle bağlantılı bir süreçtir. Sürecin başında bireyin kendi emeğine yabancılaşması, kendi türüyle, doğayla ve toplumla olan ilişkisini de etkiler (2014: 181-182). Kendi emeğine yabancılaşan insan, kendi türsel özelliğine ve buna bağlı olarak kendi türüne de yabancılaşmaktadır.

³¹ Marx'ın iş bölümü ve özel mülkiyete ilişkin görüşlerine çalışmanın ilerleyen bölümlerinde ayrıntılı olarak yer verileceğinden; düşünürün bu konulardaki görüşleri burada konu bütünlüğünü bozmamak ve ileride tekrara düşmemek adına daha fazla detaylandırılmayacaktır.

5. BÖLÜM

KARL MARX'IN İKTİSADİ GÖRÜŞLERİ

Karl Marx, esasen kapitalizm de dahil olmak üzere var olan bütün ekonomik sistemlerin sınıf çatışmasına sebebiyet vereceğini savunur. Klasik iktisatçılar söz konusu sınıf çatışmalarının kapitalistlerle toprak ağaları arasında gerçekleştiğini savunurken; Marx, farklı ve yeni bir yaklaşımla, kapitalizmde bu sınıf çatışmasının kapitalistler ile işçi sınıfı arasında gerçekleştiğini düşünür (Marx & Engels, 2016).

Marx, eleştirdiği kapitalizm yerine sınıfsız, özel mülkiyetin olmadığı, tüm malların ortak mülkiyeti gibi düşüncelerin hâkim olduğu yeni bir sistem önermiştir. Bu yeni sistemin mantığı ve işleyişi ile kapitalizmin eleştirisine “Kapital” başta olmak üzere “Grundrisse”, “Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı” vd. gibi yazmış olduğu eserlerinde yer vermiştir. Bu analizleri esnasında emek-değer, artık-emek, sömürü, sermaye vs. gibi konularla iktisat literatürüne önemli katkılarda bulunmuştur. Tezin bu bölümünde Marx'ın iktisadi görüşlerine yer verilecektir. Ancak çalışma siyaset bilimi bağlamında iktisadi bir karşılaştırma yapmayı amaçladığı için Marx'ın iktisadi görüşleri incelenirken de para, paranın dolaşımı, ücret, maliyet fiyatı ve kâr gibi meselenin teknik analiz kısımlarına değinilmeyecek; öncelikle insanın, üretici etkinliği ile, ürünü ile, türsel varlık olarak insanla ve diğer insanlarla olan ilişkisi incelenecektir. Daha sonra Marx'ın iş bölümüne ilişkin görüşleri ile genel manada bir kurum olarak devlete ve devletin ekonomiye müdahalesine yaklaşımları irdelenecektir.

5.1. KARL MARX'A GÖRE İNSANIN ÜRETİCİ ETKİNLİĞİYLE İLİŞKİSİ³²

Bir önceki bölümde görüldüğü gibi, Karl Marx'a göre yabancılaşma, üretimin yalnızca sonucunda değil, üretim faaliyetinde de görülür; yani üretici etkinliğinin kendisinde görülür. O'na göre yabancılaşmanın ilk olarak insanın üretici etkinliğinde ortaya çıkması, üretim etkinliğinin insana “dışsal” olması ile alakalıdır:

(...) çalışma işçinin *dışındadır*, yani onun özsel varlığına ait değildir. Onun için çalışırken kendini olumlamaz, yoksar (inkar eder), mutlu değil mutsuzdur, fiziksel ve zihni enerjisini serbestçe geliştirmemez, bedenini harcar ve zihnini yok eder (2013: 78).

Alıntıdan da anlaşılacağı üzere, yabancılaşmış olan üretim süreci işçiyi olumsuz etkilemektedir. Bunun sonucunda da işçi, ancak, çalışma dışında kendine gelir, çalıştığı sürece kendinde değildir. Buna bağlı olarak da, denilebilir ki, işçinin çalışması gönüllü değil, zorlama ile. İşçi zorla çalıştırılır ve mutsuzdur. Bu duruma bir delil, fiziksel ya da diğer türlü zorlamalar ortadan kalkar kalkmaz, işçinin çalışma fiilinden kaçarcasına uzaklaşmasıdır. “İşçinin kendi etkinliği ona özgür olmayan bir etkinlik olarak görünüyorsa, o zaman işçinin bu etkinliğe, başka birinin hizmetindeyken, başka birinin baskısı, zoru ve boyunduruğu altındayken yaptığı etkinlik gözıyla” (Ollman, 2008: 225-226) baktığı söylenebilir.

Marx, insanın ister çalışma koşullarında ister gündelik hayatında hiçbir zorlamaya maruz kalmadan, doğa ile uyumlu bir şekilde, kendisini potansiyelleri ölçüsünde özgürce gerçekleştirebilmesini istemektedir. Marx'ın bu isteği, herhangi bir toplumsal düzende, çalışmanın bir zorlama ve zorunluluk olmasından çıkıp, yapılmışından mutluluk duyulan, severek ve istenilerek yapılacak bir uğraş haline gelmesi ile mümkün olacaktır. Marx'ın tabiri ile çalışma, zorlama ortadan kalkar kalkmaz kaçılmasına gerek olmayan bir uğraş haline gelmelidir. Marx ve Engels, bu

³² Marx, 1844 El Yazmalarında bu ilişkiyi ikinci olarak inceler. İlk olarak, insanın ürünü ile ilişkisini inceler. Ancak, işçinin üretici etkinliği ile ilişkisini incelerken, “İşçi daha üretim ediminde kendini kendine yabancılaştırmasaydı, kendi etkinliğinin ürünü karşısında nasıl yabancı kalabilirdi?” (Marx, 2013: 78) sorusunu sorar. Yani, esasen yabancılaşmanın daha ürün ortaya çıkmadan, üretim faaliyeti, üretici etkinliğinde oluşmaya başladığını belirtir. Dolayısıyla, işçinin üretici etkinliğinden yabancılaşması incelendikten sonra ürüne yabancılaşması daha kolay anlaşılabilir. Bu yüzden, çalışmada, ilk olarak işçinin üretici etkinliğine yabancılaşması daha sonra ürüne yabancılaşması incelenecektir.

durumu “Alman İdeolojisi”ndeki ünlü paragrafta net bir şekilde aşağıdaki gibi dile getirmişlerdir:

Zira, işin bölüşümü yapılmaya başlanır başlanmaz, artık herkesin kendisine dayatılan ve içinden çıkamayacağı belirli ve kesin bir faaliyet alanı vardır. Avcıdır, balıkçıdır, çobandır ya da eleştirel eleştirmendir; ve geçim araçlarını kaybetmek istemiyorsa eğer, öyle de kalmak zorundadır. Oysa hiç kimsenin kesin bir faaliyet alanına sahip olmadığı, dilediği her alanda kendini yetiştirebildiği komünist toplumda, genel üretimi toplum düzenler. Böylece de bana, dilediğimce, bugün bu işi, yarın bir başka işi yapabilme - avcı, balıkçı, çoban ya da eleştirmen olmamı gerektirmeden, sabah ava çıkıp öğleden sonra balığa gitme, akşamları hayvan yetiştirme, yemekten sonra da eleştiri yapma olanağı sağlar (2013: 41).

Alman düşünürün, emeğin üretici etkinliğine karşı yabancılaştığını kanıtlamak için göstermiş olduğu delillerden bir diğeri, yabancılaşan emeğin işçinin değil, işçi olmayanların özel mülkü olmasıdır. Bu hususta Marx, “(...) işin işçiye değil başka birine ait olması, işçinin çalışırken kendine değil başkasına ait olmasıdır” der (2013: 78). Dolayısıyla, yabancılaşmış emek, insan emeğinin metaya dönüşmüş ve dışsallaştırılmış halidir.

Emekçiler, emeklerini kapitalistlere satarlar ve böylece kendi emeklerinin kullanım değerini kapitaliste devretmiş olurlar. Bu aşamadan sonra emekçilerin emeği, kapitalistin mülkü haline dönüşmüş olur. Kapitalistin mülkü haline dönüşen emeğin nerede, ne kadar zaman ve kimlerle çalışacağına artık doğal olarak kapitalist karar verecektir. Emekçinin gözünden olaya baktığımızda, emeğini kapitaliste satan emekçinin ne iş yapacağına, günün hangi saatinde, kimlerle ve nerede çalışacağına kapitalist karar verecek; kapitalistin izin verdiği sürece ve izin verdiği şartlarda emekçi, üretici faaliyette bulunabilecektir. Çünkü, emekçinin, emeğini kapitaliste sattığı andan itibaren kendi emeği üzerinde tasarrufu kalmamıştır.

Bütün bunların sonucunda işçi, kendi potansiyelinin, görüşlerinin ve öz benliğinin ihmal edildiği, ötelendiği, yok sayıldığı bu üretim etkinliği sürecinde ürettikçe kendisinden uzaklaşır, bedensel ve zihinsel olarak harcadığı enerji azalmaya başlar. İşçi, bu çalışma koşullarının bir sonucu olarak da, makinenin çarklarından biri ya da herhangi bir parçası haline dönüşmüş olur. Bu döngü sonucunda işçi, kendisini, sadece hayvansal işlevlerinde, yani, yeme, içme, üreme vs. gibi işlevlerinde ya da evinde, giyiminde vs. özgür hissetmeye başlar. “Hayvansı özellikleri insanî, insanî özellikleri hayvansı olmuştur” (Marx, 2013: 79). Yemek, içmek ve üremek vs. gibi

faaliyetler elbette türsel olarak insanın da faaliyetleri (güçleri) olabilir, ancak, “kapitalizmde bu güçler, aynı hayvanlar alemindeki denkleri gibi, sadece doğrudan ve en belirgin işlevlerini yerine getirir” (Ollman, 2008: 226).

5.2. KARL MARX'A GÖRE İNSANIN ÜRÜNÜYLE İLİŞKİSİ

İşçi, yukarıda bahsedilen olumsuz çalışma koşullarına rağmen gönüllü olmasa da bir üretim gerçekleştirir. Ancak bu şekilde gerçekleştirilen üretim sonucunda ortaya çıkan ürüne de yabancılaşmış olur. İşçi, kapitalist üretim sistemi içerisinde ne kadar çok çalışırsa, kapitalistin sermayesini o kadar artırır, kendisi de aynı o denli fakirleşmiş olur. Marx, bu durumu dindeki duruma benzetir. Feuerbach'ta olduğu gibi, insan Tanrıyı ne kadar zenginleştirir, Tanrıya ne kadar çok şey verirse; kendisine o kadar az şey kalır, kendisi o denli yoksullaşır. “İşçi ne kadar çok servet üretse, üretiminin gücü ve kapsamı ne kadar artsa, kendisi de o kadar yoksullaşır. Ne kadar çok meta yaratırsa kendisi de bir meta olarak o kadar ucuzlar” (Marx, 2013: 75). Çünkü, işçinin üretmiş olduğu ürün üzerindeki hakları, kapitalist tarafından bedeli önceden ödenmiş olarak elinden alınmıştır. Bu haklar olarak kapitalistin sermayesini arttıracaktır.

Bu üretim süreci sonucunda ortaya çıkmış olan ürün, üretici emeğe yabancı bir nesne, yabancı bir güç olarak kapitalist pazarda emekçinin karşısına çıkacaktır. “İşçinin kendi ürününde yabancılaşması sadece emeğinin bir nesne, dışsal bir varlık olması demek değil, aynı zamanda ürünün işçinin dışında, bağımsız olarak, kendisine yabancı bir şeymiş gibi var olması demektir” (Ollman, 2008: 229). Yani, emeğin ürünü bir nesneye aktarılmış, maddeleşmiş, nesnelleştirilmiş emektir. Dolayısıyla, işçi, çoğu zaman kendi emeğinin ürünlerini kullanamaz. Zaten üretim sürecine ve ürününe yabancılaştığı için bu ürünlerin kendisinin olduğunu da kabul etmez. Onu ilgilendiren, ürettiği bu ürünler karşısında almış olduğu ücrettir.

Başka bir perspektiften bakılınca, işçinin üretmiş olduğu ürün üretici olarak emekçiye değil kapitaliste aittir. Kapitalist, belki de dünyanın en pahalı markalarının ürünlerini, cüz'i bir miktar aylık maaş verdiği üreticilere yaptırmaktadır:

Emek zenginler için gerçekten çok güzel şeyler yaratır-ama işçi için ürettiği yalnız yoksunluktur. Emek saraylar üretir - ama işçi için ürettiği izbelerdir. Güzellik üretir -

ama işçi için, çirkinlik İnsan emeğinin yerine makinaları koyar - ama işçilerden bazılarını barbarca bir çeşit çalışmaya iteler ve başka işçileri de makinalaştırır. Zeka üretir - ama işçi için ürettiği aptallık, budalalıktır (Marx, 2013: 77).

Dolayısıyla, üreticilerin, üretimini sağladıkları söz konusu ürünlere sahip olma ihtimalleri çok azdır. Her ay binlerce lüks spor araba üretiminde bulunan üreticiler, üretmiş oldukları arabalardan satın almak istediklerinde, aylık çalışmaları karşılığında almış oldukları az miktardaki ücreti hiç harcamadan yıllarca biriktirmeleri gerekir. İnsanın kendisinin ve ailesinin zorunlu ihtiyaçlarını karşılaması için bazı harcamalar yapması gerektiğinden bu durum imkansızdır.

Marx'a göre doğa, hem emeğin üzerinde çalışması için nesnelere sağlar hem de işçinin kendisinin fiziksel olarak beslenebilmesi için insana gerekli araçları ve gıdayı sağlar. Ancak,

“işçi emeğiyle dışsal dünyaya, duygusal doğaya ne kadar çok sahip olursa, kendini iki bakımdan da yaşama araçlarından yoksun kılmış olur: İlkin, duygusal dışsal dünya gitgide onun kendi emeğine ait bir nesne olmaktan, emeğinin yaşama aracı olmaktan çıkar; sonra da, dolaysız anlamıyla yaşama aracı, fiziksel beslenme aracı olmaktan habire uzaklaşır” (2013: 76).

Emine Aydoğan'ın dediği gibi, “işçi doğanın bu yaşam araçlarını sahiplendikçe, kabullendikçe kendi nesnesinin kölesi olur. Bu yaşam araçları üzerindeki hâkimiyetini kaybeder. İnsan ilkin kontrol mekanizması iken daha sonra kontrol edilen olur” (2015: 279).

5.3. KARL MARX'A GÖRE İNSANIN TÜRSEL VARLIK OLARAK İNSANLA İLİŞKİSİ

Alman düşünürüne göre insan bir tür varlığıdır (Marx, 2013: 79). Ve “türün bütün özelliği-türsel özelliği-hayat-etkinliğinin özelliğinde bulunmaktadır; özgür, bilinçli etkinlik insanın türsel özelliğidir” (Marx, 2013: 81). Hayvan, kendi hayat etkinliği ile özdeşdir, insanın ise, bilinçli bir hayat etkinliği vardır. O halde bilinçli hayat etkinliği insanı hayvanca hayat etkinliğinden ayırır ve bu yönüyle insan bir tür varlığıdır.

Daha önce de bahsedildiği üzere, kapitalist sistem içerisinde yaşayabilmek, kendisinin ve ailesinin zorunlu ihtiyaçlarını karşılayabilmek için zorla çalışmak

durumunda kalan insan, bu sistem içerisinde kendisinden ve gerçekleştirmek istediği benliğinden giderek uzaklaşıp kendisine yabancılaşır. İnsanları kendi çevrelerinin ayrılmaz parçası olan ürünlerine ve üretim sürecine yabancılaştıran kapitalist sistem onları kendi türlerine de yabancılaştırır (Wallimann, 1981, s. 31'den aktaran, Çınar, 2016: 151).

Üretim, tür olarak insan için özeldir. İnsan, söz konusu üretim vesilesi ile yalnızca bilinçte değil, gerçekte de kendisini ortaya koyar; bir tür varlığı olarak kendisini diğer varlıklardan ayırır. Marx, insanın kendisinin diğer canlılardan farkını ortaya koyuşunu aşağıdaki cümlelerle ifade eder:

İnsan, pratik etkinliğiyle nesnel bir dünya yaratırken, organik olmayan doğayı işlerken bilinçli bir tür varlığı olduğunu, yani türü kendi öz varlığı gibi ele alan, ya da kendini bir tür varlığı gibi ele alan bir varlık olduğunu tanımlar (ispatlar) (2013: 81).

Marx'a göre, "insandan kendi üretiminin nesnesi koparılıp alındığında, yabancılaşmış emek insanı kendi türsel hayatından, kendi gerçek türsel nesneliliğinden koparıp almış olur" (2013: 82). Elbette doğaları gereği hayvanlar da üretir. Ancak üretim, kendilerinin ve yavrularının dolaysız ihtiyaçlarını gidermek için, sadece gereksinin duydukları kadardır. Marx'ın kendi ifadesiyle; "Hayvan yalnız kendi türünün ölçüleri ve gereksemelerine göre yaratır, insan bütün türlerin ölçülerine göre üretir ve nesnenin kendi içinde yatan ölçüsünü nasıl uygulayacağını bilir" (2013: 82).

Sonuç olarak Marx, insanın bilinçli faaliyetini, insanı hayvandan ayıran, farklılaştıran en önemli farklardan biri olarak görmektedir. Dolayısıyla, işçi tarafından ortaya konulan kendi emeğinin ürününe kapitalist tarafından el konulması sonucunda insan nesnelleştirilmiş olur (Demir, 2018: 67). İnsan, nesnelleştirilmesinin sonucunda ise türselliğinden koparılmış olur, çünkü hayvanlar karşısında üstünlüğünü sağlayan, onu hayvanlardan ayıran, emeği sayesinde şekillendirdiği, yeniden ürettiği doğası elinden alınmış olur. Böylece emekçinin "hayvanlar" karşısındaki üstünlüğü kendi aleyhine dönmüş olur (Ollman, 2008: 242).

5.4. KARL MARX'A GÖRE İNSANIN DİĞER İNSANLARLA İLİŞKİSİ

İnsanın üretim etkinliğine, emeğinin ürününe ve tür olarak kendisine yabancılaşmasının doğal ve dolaysız bir sonucu insanın insana yabancılaşmasıdır. İnsan nasıl ki kendisiyle karşı karşıya gelip kendisine yabancılaşıyorsa, öteki insanlarla da aynı şekilde karşı karşıya kalır ve o insanlara karşı da yabancılaşır. Karl Marx'a göre, "Aslında, insanın türsel özelliğinin kendisine yabancılaştırıldığı önermesi, bir insanın öbürüne ve her ikisinin insanın öz doğasına yabancılaştırıldığı anlamına gelir" (2013: 83).

İnsan gerek üretim faaliyeti içinde, gerekse üretim faaliyeti dışında toplumsal ve sosyal bir varlıktır. Buna bağlı olarak, kolektif özelliği sebebiyle insanların birbirleri ile iletişim kurmalarına vesile olan bir araçken kapitalist üretim koşullarında yabancılaşan emek, insanlar arasındaki iletişimin de bozulmasına sebep olur. İnsan birey olarak toplumsal yaşam içinde farklı rollerde bulunur: İş yerinde işçi, evinde eş, anne ya da baba, diğer ilişkilerde ise, arkadaş, dost, sevgili vs. Dolayısıyla, üretim süreci içerisinde kendi türüne yabancılaşarak nesneleşen insanın ailesi başta olmak üzere kendi çevresi ile kurduğu ve kuracağı ilişkilerin sağlıklı olması beklenemez.

Öte yandan, üretici etkinlik sürecinde yabancılaşan emekçi, sonrasında ortaya çıkardığı ürün üzerinde de hakimiyet kuramazken bu ürün bir başkasına yani kapitaliste ait olur. Marx, bu durumu veciz bir şekilde "emeğin ürünü işçiye ait değilse, yabancı bir güç olarak karşısına dikiliyorsa, bu ancak ürün işçiden başka bir insana ait olduğu için böyle olabilir" sözleri ile ifade ederken, "işçinin etkinliği kendisi için bir işkenceyse, başka biri için bir zevk, hayatın tadı olmalıdır (2013: 85). Ne Tanrılar ne de doğa, ancak insan, insan üzerindeki bu yabancı güç olabilir" (Marx, 2013: 85).

Emekçi ile kapitalist arasındaki yabancılaşmanın temelinde kapitalist toplumun sınıflı toplum yapısı yer alır. İşçi sınıfın çıkarları ile burjuva sınıfının çıkarlarının birbirlerine zıt olması insanın insandan yabancılaşması sonucunu doğurur. Bununla birlikte, insanın insana yabancılaşması, sınıfların kendi içerisindeki rekabetin varlığı sebebiyle aynı sınıf üyeleri arasında da gerçekleşir. Hem emekçiler, hem de kapitalistler rekabet sebebiyle birbirlerine yabancıdırlar. Nasıl ki emeğini nesneleştirerek kapitalist piyasada satmak isteyen her emekçi emeğini satacak bir

kapitalist bulamıyorsa; benzer şekilde her kapitalistin istediği başarıyı elde etmesi de mümkün değildir. “Kapitalizm bazı kapitalistlerin başarmasına, diğerlerinin başarısız olmasına, (...) bağlıdır” (Swain, 2013: 53). Bu rekabetin bir sonucu olarak, kapitalistlerin diğerleri arasından sıyrılıp hedefledikleri başarıyı elde edebilmeleri için işçilere performans dayalı denetim, ödül-ceza vs. getirmeleri, işçilerin birbirlerine karşı düşmanlık beslemelerine ve birbirlerine karşı yabancılaşmalarına sebep olur. Rekabetin bu denli hissedildiği ortamda insanlar, ırkçı, milliyetçi ya da cinsiyetçi bir yaklaşım sergileyebilirler. Örneğin, ataerkil yapı içerisindeki, “kadınların yalnızca ev kadını olarak ev işleri ile ilgilenmeleri gerektiği” yönündeki söylemin bir sonucu olarak; “ev ahalisine bakacak erkekler” – kadınların emek gücü olarak da var olduğu piyasalara nazaran – daha rahat iş bulabileceklerini düşünmektedir. Bu da iş gücünün bir rekabet ortamı olarak görülmesinin bir sonucudur.

Emekçi sınıf içerisindeki bu düşmanlık ve yabancılaşma, Karl Marx’ın ısrarla üzerinde durduğu işçi sınıfının birleşerek bir araya gelmelerine de engel olmaktadır. Anlaşılacağı üzere, Marx, yalnızca, emekçilerin çalışma şartları ile ya da alacakları ücretle ilgilenmez. O bütün bunlardan ziyade emekçilerin insan olarak yaşadıkları ile ilgilenir. Endişesinin sebebi, insanların çalışırken kendilerini olumlayamamaları, mutlu değil; mutsuz olmaları ve fiziksel ve zihni enerjilerini özgürce geliştiremiyor olmalarıdır (Marx, 2013: 78). Bu endişesi işçilere ödenecek olan yüksek ücretlerle giderilebilecek bir durumda değildir. Çünkü, “ücretlerin zorla yükseltilmesi (yüksek ücret aykırı bir şey olduğu için ancak zorla yükseltilebilir; buna benzer bütün güçlükleri göz önüne almadan ücretlerin yükseldiğini varsayalım) bundan ötürü, köleye daha çok para ödenmesinden başka bir anlam taşıyamaz ve işçinin de, emeğin de insanca yerini onurunu sağlayamaz” (Marx, 2013: 87).

Buraya kadar Alman düşünürüne göre yabancılaşma kavramı hep işçi açısından incelendi. Ancak, bu kavram, özünde yalnızca işçi sınıfına ait bir kavram değildir. Kısmen farklılıklar olsa da kapitalistler de yabancılaşmaya maruz kalırlar. Örneğin, üretilen ürünün akıbeti ile kapitalist çok fazla ilgilenmez. Onun için bir ürün yalnızca sermayesini arttırmak için vardır. Gerek üretim etkinliği sırasında gerek daha sonraki aşamalarda kapitalist ürünle doğrudan bir ilişki kurmaz. Ürün piyasaya sürüldükten sonra kapitalistler arasındaki rekabet de kapitalisti ürüne ve üretim etkinliğine yabancılaştırır. Daha fazla kâr elde etmek isteyen kapitalist, hem daha fazla ürün ortaya koymalarını istediği işçilere karşı uyguladığı politikalarından dolayı işçilere hem

de piyasadaki rekabetten dolayı diğer kapitalistlere karşı yabancılaşır. Kısacası yabancılaşma olgusu bütün sınıfları tesiri altına alır. Emeğin yabancılaşması devam ettiği müddetçe de bu tesir bertaraf edilemez.

Bütün bu anlatılanlardan hareketle, Marx'ın neredeyse tüm düşünce sistemini insanı insanlığından eden yabancılaşma ve yabancılaşmanın bertaraf edilmesi üzerine inşa ettiği söylenebilir. Söz konusu yabancılaşmadan kurtulabilmenin yolunu komünizmde bulmuştur. Komünizm, Marx'ın anlatımıyla, “ortadan kaldırılmış özel mülkiyetin olumlu anlatımıdır” (Marx, 2013: 108). O halde, yabancılaşmanın aşılması özel mülkiyetin ortadan kaldırılması ile mümkündür. Üretimin komünal olması ve insanların içlerindeki potansiyeli geliştirerek üretebilmeleri için insanların üretim araçlarına sahip olmaları gerekmektedir. Bu imkan insanlara verilebilirse, insanlar hayatta kalmak, kendi ve ailelerinin zorunlu ihtiyaçlarını karşılamak, fiziki varlığını devam ettirmek vs. için başkalarının emrinde çalışmak zorunda kalmayacaklardır.

Sonuç olarak, Karl Marx tüm düşüncesinin kökensel fikrini ve temellerini, Hegel ve Feuerbach'tan aldığı yabancılaşma fikri üzerine inşa etmiştir. Yabancılaşmayı Hegel bilinç olguları seviyesinde incelerken, Feuerbach konuyu daha materyalist boyuta çekmiştir. Ancak, Feuerbach'ın materyalist düşüncesi Marx için yeterli olmamıştır. Çünkü Marx, Feuerbach'ın aksine, yabancılaşmayı, toplumsal ve iktisadi bir bağlamda ele almıştır. Burada, Marx, yabancılaşmanın iktisadi boyutunu incelerken de özellikle üretim ilişkileri üzerinden konuyu ele almıştır. Alman düşünür, yabancılaşmadan kurtulmanın çaresini de özel mülkiyetin ortadan kaldırılması ve komünizmde bulmuştur.

5.5. KARL MARX'A GÖRE İŞ BÖLÜMÜ

İş bölümü kavramı, TDK sözlüğünde, “bir toplumsal üretim düzeni içindeki değişik görev ve hizmetlerin, toplumun üyeleri, kümeleri arasında karşılıklı bağımlılık ilişkileri içinde bölünmesi” olarak tanımlanmaktadır (TDK, 22 Mart 2019). İş bölümünün bilimsel sözlüklerdeki kavramsal kullanımlarına bakıldığında, Orhan Hançerlioğlu'nun *Felsefe Ansiklopedisi*'nde, “çeşitli üreticilerin çeşitli işlere bağlanması” (2000b: 149) olarak; Ahmet Cevizci'nin *Felsefe Sözlüğü*'nde “üretimin, emek ya da işin teknik, toplumsal ve cinsel çerçeveye içinde bölünmesi ya da

farklılaşması durumu” (1999: 477) şeklinde; Hilmi Ziya Ülken’in *Sosyoloji Sözlüğü*’nde ise, “aynı toplumun fertleri veya zümreleri arasında çalışma şekillerinin dağılışı ve farklılaşması” (1969: 152) şeklinde tanımlandığı görülmektedir.

Yukarıdaki tanımlamalardan da anlaşılacağı üzere, iş bölümü, ilki işin kendi içinde farklı bölümlere ayrılması dolayısıyla iş bölümünün ortaya çıkması; ikincisi ise, işin özne ile teması noktasında işin öznelere dolayısıyla ve öznelere bazında ayrıştırılması ile iş bölümünün ortaya çıkması şeklinde iki farklı aşama olarak değerlendirilebilir. Bu noktada işin öznenin bağımsız olarak kendi içinde farklı bölümlere ayrılması durumu işin süreç niteliğine tekabül etmekte olup o işin süreçlere ayrılması şeklinde değerlendirilebilir. İşin öznelere bağlı olarak bölünmesi durumu ise işin süreç niteliğinden tamamen bağımsız sadece işin niceliği ile bağlantılı olarak düşünülebilir (Doğan, 2017: 3).

Buradan hareketle, iş bölümü, işin süreçlere ayrılarak, her bir sürecin farklı öznelere tarafından gerçekleştirilmesi durumunda ortaya çıkarken; işin süreçlere ayrılıp ayrılmamasına bağlı olmadan aynı özne tarafından gerçekleştirilmesi ya da işin süreçlere ayrılmadan farklı öznelere tarafından gerçekleştirilmesi durumunda iş bölümü ortaya çıkmamaktadır. İkinci durumda ortaya çıkan şey kavramsal olarak iş birliği olarak tanımlanmaktadır. Çünkü, iş birliği kavramında zamansal olarak sıralı olmak yerine daha çok eşanlı olma durumu söz konusudur³³. Özetle, iş bölümü ancak işin süreçlere bölünmesi ve süreçlerin de öznelere arasında bölüştürülmesi sonucunda ortaya çıkmaktadır.

İş bölümünün tarihsel süreç içerisinde ortaya çıkışına bakıldığında, genel manada “ilk toplumsal iş bölümü, insanların bir bölümünün tarım ve öbür bölümünün çobanlıkla uğraşmaya başlamasıyla gerçekleşmiştir. Sonra, madenlerden aletler yapma işi başlamış ve zanaatlarda uzmanlaşma ikinci toplumsal iş bölümünü ortaya koymuştur. Toplumlar arası alışverişin başlaması ve tüccar sınıfının doğuşuyla insanlar arasındaki işler üçüncü kez bölünmüş olmaktadır” (Hançerlioğlu, 2000b: 149).

³³ Konu bütünlüğünü bozmamak ve konuyu dağıtmamak adına iş birliği ve iş bölümü kavramlarının ayırımı ve mukayesesine değinilmeyecektir. Bu konuda daha detaylı bilgi için Esra Doğan’ın “İşbölümü & İşbirliği Kavramlarına Smith ve Marx Perspektifinden Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım” başlıklı makalesine bakınız (*International Journal of Academic Value Studies*, 3(11), 1-21).

İş bölümünün tarihsel süreç içerisindeki bu sınıflandırılması, teknik bir ayırmadan ziyade toplumsal bir olgu olarak değerlendirilmiştir. İş bölümü, tarihsel süreç içerisinde yukarıda bahsedilen ayırmadan farklı olarak, farklı yaklaşımlar ve düşünürler tarafından farklı kavramlar çerçevesinde ele alınarak açıklanmıştır³⁴.

Bu bağlamda, iş bölümü kavramına dair tarihsel süreç içerisinde yapılan çalışmalar Jacques Turgot'a (1770), Bernard Mandeville (1714), William Petty (1690) hatta İbn Haldun'a (1377) ve Doğu'da da Gazali (1058-1111) ve Farabi'ye (870-950) kadar götürülebilir. Ancak, söz konusu düşünürlerin hiçbiri Adam Ferguson'un 1767'de yazdığı "Sivil Toplum Tarihi Üzerine Bir Deneme (Essay on the History of Civil Society)" adlı ve Adam Smith'in "Ulusların Zenginliği" adlı eserlerindeki kadar derli toplu değildir (König, 1968: 173).

Marx, Smith'in, Ulusların Zenginliği'nde, iş bölümünü öncelikle göklere çıkardığını daha sonra hocası Ferguson'un iş bölümünü kötüleyen görüşlerini tekrar ettiğini belirterek onu eleştirmiş (2011: 128); Adam Smith'in iş bölümü hakkında tek bir yeni cümle kurmadığını söylemiştir (2011: 338). Marx, Smith'in "division of labour (iş bölümü)" olarak kullanmış olduğu kavrama yeni bir bakış açısı ile yaklaşmış ve ona emeği de ekleyerek kavramı geliştirmiştir.

Alman düşünürün "1844 El yazmaları"nda ifade ettiği gibi, iş bölümünde genişleme, yabancılaşma ve özel mülkiyetin gelişimiyle aynı anlama gelir. Sınıflı toplumun ilk farklılaşmamış komünal mülkiyet sisteminden ortaya çıkışının kaynağında kesinlikle iş bölümünde uzmanlaşma yatar; insanları, kendi özel mesleki uzmanlıklarına göre (yani, "ücretli emekçi" olarak) tanımlayan iş bölümü, onların genel üreticiler olarak tüm kapasitelerini yadsır" (Giddens, 2010: 59). Konuya ilişkin olarak "Alman İdeolojisi"nde Marx, "iş bölümündeki çeşitli gelişim aşamaları, bir o kadar farklı mülkiyet biçimlerini temsil eder; yani, iş bölümünün mevcut durumu, aynı zamanda, emeğin maddesi, araç-gereçleri ve ürünü bakımından bireylerin birbirleriyle olan ilişkilerini de belirler" der (2013: 31).

³⁴ Söz konusu teorik arka plandaki değerlendirmelerin, bütünüyle farklı disiplinler çerçevesinde bölünerek ayrıştırılması mümkün olmasa da çalışmanın "3.1. İbn Haldun'a göre Toplumsal İş bölümü ve Uzmanlaşma" başlığı altında iş bölümünü kavramsal olarak ele alan ve bu konuda önemli isimler olan Adam Smith'in, Emile Durkheim'in ve Türk düşünce dünyası adına önemli isimlerden olan Ziya Gökalp'in iş bölümüne ilişkin görüşlerine yer verilmişti. Dolayısıyla tekrara düşmemek adına söz konusu düşünürlerle burada tekrar yer verilmeyecektir.

Adam Smith, “Ulusların Zenginliği” isimli eserinde iş bölümünü, önce zenginlik ve refahın kaynağı olarak överken kitabın ilerleyen ciltlerinde, yapılan işi basitleştirdiği ve monotonlaştırdığı gerekçesiyle eleştirmiştir. Smith’de görülen bu ikileme benzer bir durum Marx’da da görülmektedir. “İş bölümüne, toplumsal çatışmaya yol açtığı, sınıfsal eşitsizlik, özel mülkiyet ve yabancılaşmanın kaynağı olduğu ve insani yaratıcılığı yok ettiği gerekçesiyle başlangıçta karşı çıkan Marks, daha sonra sınıf ve iş bölümünün ayrı fenomenler olduğunu söyleyerek, iş bölümünün endüstri toplumunun bir gereği olduğunu ve sosyalist toplumda da devam edeceğini söylemiştir” (Cevizci, 1999: 477).

Karl Marx’a göre “işbölümü emeğin verimliliğini ve toplumun zenginliğini arttırırken, insanı mekanik bir varlık durumuna düşürecektir” (Turhan, 2017: 38). Kapitalizm geliştikçe işçiler yoksullaşır. Anthony Giddens “işçi sürekli olarak daha bir ucuz meta haline geldikçe daha fazla mal yaratır. İnsani dünyanın *değer kaybetmesi* şeyler dünyasındaki değer artışıyla doğru orantılıdır” der (2010: 41). Bu Marx’ın “nesnelleşme/şeyleşme” ismini verdiği süreçtir. Üretim, yani nesneleştirme süreci zamanla “‘bir kayıp ve nesneye kölelik’ biçimini alır; işçi nesnenin bir kölesi haline gelir (...)” (Giddens, 2010: 42). Yani, öncelikle özel mülkiyet aracılığı ile belli bir sınıfa (kapitaliste) kaptırdığı kendi emeğinin ürününden kopan insan, kendi ürettiği ama elinden alınan bu zenginliği (sermayeyi, parayı) kendi kontrolü dışında ve artık kendisi ile ilgisi olmayan bir soyutluk, bir üstün varlık ve güç şeklinde algılamaya başlar. Giderek kendi dışında algıladığı bu soyutluğun boyunduruğu altına girerek; asıl varlığından ve bilincinden kopar. İnsanın içine düştüğu bu durumun kavramsal karşılığı yabancılaşmadır.

Marx’a göre, insanlar arasında en erken iş bölümü biçimi kadınlar ve erkekler arasında gerçekteleşmiştir. Aile içerisinde emek ve emeğin ürünleri, hem nicel hem de nitel anlamda, bir taraftan erkekler arasında, öte taraftan da kadınlar ve çocuklar arasında adaletsiz bir şekilde dağıtılmıştır. Bu dağılımda kadınlar ve çocuklar, erkeklerin mülkiyeti haline gelmişlerdir³⁵.

³⁵ Özellikle günümüz ataerkil kapitalist toplumunda cinsiyete dayalı iş bölümü, tarafsız bir olgu değildir; erkeklerin toplumsal, politik ve iktisadi gücü ellerinde bulundurmalarıyla bağlantılıdır. Erkeklerin gelir getiren, karar alma mekanizmalarında yer almalarını sağlayan, onlara toplumsal statü ve prestij sağlayan işleri üstlenmeleri şüphesiz ataerkil sistemin erkeklere sağladığı ayrıcalıklardandır. Bu sayede erkekler, kadınlar üzerinde cinsel, toplumsal ve iktisadi tahakküm kurabilirler. Bu yönüyle denilebilir ki, cinsiyete dayalı iş bölümü, erkek egemenliğini koşullar ve dolayısıyla cinsiyetçidir.

“İnsanlık tarihi boyunca toplumsal ihtiyaçlar iç içe geçmiş iki koşut emek süreciyle karşılanmıştır. Bir yanda ihtiyaç nesnelere ile bu nesnelere üretilmesinde kullanılan aletlerin üretildiği süreç, öbür yanda çocuğun yetiştirildiği ve bakım ihtiyaçlarının karşılandığı emek süreci” (Yaman, 2012: 16). Toplumsal ihtiyaçların karşılanmasına yönelik gerçekleştirilen bu ayırma (iş bölümünde), aletlerin üretildiği süreçte erkekler görevlendirilirken; çocuğun yetiştirildiği ve bakımının yapıldığı emek sürecinde ise kadınlar görevlendirilmiştir. Marx Kapital’de, yaygınlaşmış meta üretimi olan kapitalist üretimini analiz etmiş; ancak, kapitalist toplumda emek gücünün yeniden üretilmesine de, neslin üremesi bağlamında kadınların hane içerisindeki kullanım değerleri üretimine de değinmemiştir. Halbuki, Kapital’in taslağı olan Grundrisse’de, “ele alacağımız konu öncelikle maddi üretim. Başlangıç noktamız, şüphesiz, toplum içinde üretim yapan bireyler-dolayısıyla bireylerin toplumsal olarak belirlenmiş üretimi olacaktır” (Marx, 1979: 139) diyerek başlamıştır. Dolayısıyla üretime bu perspektiften yaklaşan Alman düşünürün neslin üremesini ve bakım işlerini maddi bir üretim süreci olarak değerlendirmesi beklenirken³⁶; toplumsal üretimin öncemli bir parçasını oluşturan kadınların hane içindeki üretimini toplumsal üretimin bir bileşeni olarak incelememiştir.

Diğer yandan, ataerkil sistemin bir sonucu olarak, günümüzde “bulgular, kadınların toplumsal cinsiyet temelli iş bölümünce kendilerine verilen eşlik ve annelik rollerini içselleştirmiş olduklarını göstermektedir. Kadınların çoğu, evlilik ve çocuk sahibi olma durumunda çalışmayı istememektedir. Ev işleri, kocanın evde kadından hizmet beklemesi, çocuk bakımı, kadının çalışma yaşamına katılımında olumsuz etki yapmaktadır” (Özçatal, 2011: 36).

Adem Palabıyık, iş bölümünün yabancılaşma ile bağlantısını aşağıdaki cümlelerle anlatır:

“Yüksek düzeyde bir üretime yol açan işbölümü, toplumda güç farklılıklarının ve dolayısıyla da mülkiyetin doğmasına sebep olmuştur. Üretim araçlarını elinde bulunduranların başkaları üzerinde güç sahibi olmaya başlaması, başkalarını ezmeyi ve

³⁶ Esasen, kapitalist toplumda kadınların hane içerisinde üstlendikleri çocuk, yaşlı, hasta ve hatta eşlerinin bakım işleri fiili üretim sürecine dahildir. Kritik olan nokta, söz konusu emek etkinliklerinin kadınların doğasından kaynaklanmamasıdır. Kadınlar, insan neslinin devamı adına biyolojik özelliklerinden dolayı gebelik, doğum ve emzirme faaliyetlerini üstlenirler. Ancak bu durumun ötesinde yaşlılara, çocuklara ve eşlerine bakım hizmeti vermelerini gerektirecek biyolojik bir neden bulunmamaktadır. Bu işler, kadınlara ataerkil toplumsal ilişkilerce yüklenmiştir.

sömürmeyi de beraberinde getirmiştir. Bunun toplam sonucu, insanlar arasında kuşatıcı bir yabancılaşma ve derin bir kendine yabancılaşmayı doğurmuştur” (2012: 272).

Buradan hareketle, denilebilir ki Marx’a göre “asıl ve gerçek iş bölümü, kafa işiyle kol işinin ayrılmasıdır. Hem kafası ve hem de koluyla çalışması gereken insan, toplumsal gerçekler yüzünden bu işleri birbirinden ayırınca bu işbölümünde bir takım insanların payına eğlence ve tüketim, öbür takım insanların payına da çalışma ve üretim düşmüştür” (Hançerlioğlu, 2000b: 149). Aynı zamanda iş bölümü, bir ezen ve ezilen sınıfı da beraberinde getirir. Dolayısıyla, Alman düşünürüne göre iş bölümü sömürünün bir aracı niteliğinde, işçileri birbirinden ayıran ve birbirine yabancılaştıran bir kavramdır.

Karl Marx, ezen ve ezilen arasındaki sınıf çatışması en keskin biçimde kapitalist sistemde ortaya çıktığına inanıyordu. Öte yandan, kapitalist sistem içerisinde ezilen proletarya, sınıf bilincine varıp örgütlenenecek ve üretim araçları üzerinde hakimiyet kuracaktır. Proletarya’nın üretim araçları üzerindeki hakimiyetinden sonra iş bölümü, sömürü ve dolayısıyla yabancılaşmanın olmadığı bir toplum; komünist toplum kurulacaktır. Marx ve Engels, “Alman İdeolojisi”nde, çalışma içerisinde daha önce de alıntılanmış olan meşhur paragrafta, iş bölümü yapılmaya başlandığında, herkes kendisine dayatılan ve kaçma şansının olmadığı, belirli, spesifik bir iş çevresi edinecektir; kişi, avcı, balıkçı, çoban ya da eleştirmen olacaktır ve eğer geçim araçlarını kaybetmek istemiyorsa o şekilde de kalmak zorundadır. Ancak, kurulacak olan komünist toplumda, bireylerin, hiçbir zaman avcı, balıkçı, eleştirmen olmadan; sabahları av yaparak, öğleden sonraları balık tutarak, akşamları da hayvan yetiştirerek ve eleştirmenlik de yaparak içinden geldiği gibi davranabileceklerini yazmışlardır (2013: 41).

Karl Marx ayrıca iş bölümü ile bozulmamış olan insanı bütünsel yani uzmanlaşmamış insan olarak tanımlamaktadır: “Bütünsel insan her şeyi yapabilecek insan değil, insanlığın aslına uygun olarak gerçekleştiren, insanı tanımlayan etkinlikleri yerine getiren insandır” (Aron, 1986: 171). Bu bağlamda, Marx’a göre iş bölümü sonucunda insanların bir çoğu yetenekli oldukları şeyleri yapma imkanı bulamazlar (Aron, 1986: 171). Dolayısıyla, iş bölümünün sonucu daha önce de ifade edildiği gibi yabancılaşmadır.

Marx’a göre iş bölümünün kapitalistin isteyeceği ve işine gelen bir olgu olduğu bilinmelidir. Zira, belli ölçüde işçi, kapitalistin bir temsilcisidir. Kapitalist fabrika

dışında olduğunda fabrikada onu temsil edecek bir işçi topluluğu bulunmaktadır. Bu topluluk, kapitalistin sermayesini ve kârını arttıracak malı üretmektedir. Mal ne kadar kaliteli üretilirse kapitalistin kârı da o kadar fazla olacaktır. Bu yüzden, iş bölümü neticesinde kapitalistin istihdam ettiği işçiler kendilerini geliştirmek zorunda kalırlar³⁷. Çünkü kendilerini geliştirmediklerinde, üretilen malların kalitesi düşecek, buna bağlı olarak kapitalistin de kârı azalacak ve bu da işçilerin işlerini kaybetmelerine sebep olacaktır.

Buna paralel olarak iş bölümü, işçinin emeğini mala ve paraya yani metaya çevirir. Bu sayede, kullanım değeri ve değişim değeri birbirinden ayrılmış olur. Marx iş bölümünün emeğin ürünlerini metalaştırdığını aşağıdaki cümlelerle ifade etmiştir:

“İş bölümü emek ürününü metaya çevirir ve böylece onun paraya dönüşümünü zorunlu kılar. Fakat aynı zamanda bu tözel dönüşümün gerçekleşip gerçekleşmemesini tesadüfe bırakır. Bununla beraber, burada olayın en yalın biçimiyle gözden geçirilmesi, yani normal gelişimini gösterdiğinin varsayılması gerekir. Ayrıca, bu dönüşüm gerçekten yaşanırsa, yani meta satılması olanaksız bir meta değilse, gerçekleşen fiyat değerinin anormal derecede üstünde veya altında bile olsa, metanın başkalaşması gerçekleşmiş olur” (2011: 114).

Toplumsal iş bölümü doğal bir iş bölümüdür. Bir aile içinde ve daha sonra ailenin gelişmesine bağlı olarak oluşan klan içinde, cins ve yaş farklılıkları gibi fizyolojik temele dayanan doğal bir iş bölümü meydana gelir. Bu iş bölümü, klan içindeki nüfusun artması ya da çatışmalar sonucunda bir klanın diğerini hakimiyeti altına alması vs. gibi durumlarla genişler. Diğer taraftan, farklı toplumların kendi doğal çevrelerinde farklı üretim araçları ve ürünleri olmasının bir sonucu olarak ortaya çıkan bir mübadele söz konusudur. “Burada toplumsal iş bölümü, ortaya çıkışları farklı ve birbirinden bağımsız üretim alanları arasındaki ürün mübadelesi ile doğar” (Marx, 2011: 341).

³⁷ Marx’a göre, işçilerin kendilerini geliştirmelerinde sorumluluk ve gayret en başından beri işçilere bırakılmıştır. İşçilerin gelişmesinden kastedilen, işçinin emeğinin nitelikli hale gelmesidir. Bu noktada Marx, özünde işçilerin kendi arasında da bir ayrışma olduğunu vurgular. Nitelikli işçi, emeğini daha fazla ve daha iyi kullanabilen ve uzun süredir aynı işte çalışan ve diğer işçilere nazaran daha fazla ücret almaya hak kazanan işçi olarak bilinmek istemektedir. Bu açıdan nitelikli işçi, kapitaliste daha fazla kazandıran işçidir. Çünkü nitelikli işçi ustalашmış emektir ve yeni başlayan bir işçiye göre daha hızlı çalışıp aynı süre içerisinde daha fazla metalaşmış ürün ortaya koyabilmektedir. Bu şekilde işçi, çalışsa çalışsa, Marx’ın bakışıyla sömürüle sömürüle yaptığı işi kavrar, yaptığı işte hızlanır ve ustalaşarak kendisini geliştirmiş olur (Palabıyık, 2012: 276).

Marx, Kapital’de iş bölümü konusu içerisinde “manifaktür” kavramından ve toplumsal iş bölümü ile bu kavram arasındaki ilişkiyi bahseder. Manifaktürü birden çok işçinin tek bir kapitalistin kontrolü altında çalışması durumu ile açıklar. Özellikle, iş bölümüne dayanan el birliğinin klasik şekline manifaktürde büründüğünü belirtir (Marx, 2011: 327).

Manifaktür, Alman düşünürüne göre iki şekilde ortaya çıkmaktadır. İlki, “çeşitli bağımsız zanaatlardan işçilerin, bir atölyede, aynı kapitalistin komutası altında birleştirilmesi” (Marx, 2011: 327) şeklinde ortaya çıkarken. İkincisi tam tersi bir şekilde “aynı veya benzer işleri yapan çok sayıda zanaatçı, aynı sermaye tarafından aynı anda aynı atölyede çalıştırıl[ması]” (Marx, 2011: 328) ile ortaya çıkmaktadır. İlk durumda ürün son aşamaya gelen kadar zanaatçıların ellerinden geçmek zorundadır. Bu konuda Marx binek arabası örneğini vererek aşağıdaki şekilde detaylandırır:

“Söz gelişi bir binek arabası, geçmişte, tekerlek yapıcısı, saraç ustası, terzi, tesviyeci, kemer yapımıcısı, tornacı, kaytan, kordon ve püskül yapımıcısı, camcı, boyacı, cilacı, yaldızcı vb. gibi çok sayıda bağımsız zanaatçının emeklerinin toplam ürünüydü. Binek arabası manifaktürü, bütün bu farklı zanaatçıları birbirlerini tamamlayacak biçimde çalışacakları bir iş yerinde toplar. Gerçi, henüz yapılmamış bir binek arabasını yaldızlamak mümkün değildir. Ama, aynı anda çok sayıda binek arabası yapılıyorsa, bunlardan bir kısmı üretim sürecinin önceki evrelerinden geçerken, bir kısmı sürekli olarak yaldızlanabilir” (2011: 327).

İkinci durumda ise,

“söz gelişi kâğıt, matbaa harfi ya da iğne imal etmek gibi, aynı veya benzer işleri yapan çok sayıda zanaatçı, aynı sermaye tarafından aynı anda aynı atölyede çalıştırılır. Bu, el birliğinin en basit biçimidir. Bu zanaatçıların her biri (belki bir iki çırakla birlikte) metanın tamamını yapar ve dolayısıyla metanın üretilmesi için gerekli olan farklı işlemleri sırayla gerçekleştirir” (2011: 328).

Bu manifaktürde zanaatçı, eski zanaat yöntemleriyle çalışmaya devam eder. Ancak, zamanla, işçilerin aynı yerde toplanmış olması ve çalışmalarının eş zamanlı oluşu; kapitalistin, işçilerden, daha kısa sürede daha fazla meta üretmelerini istemeleri gibi bir takım isteklerine sebep olmaya başlar. Bundan dolayı Marx’a göre işin bölünmesine gidilir:

“Farklı işlemleri sırasıyla aynı zanaatçıya yaptırmak yerine, bu işlemler birbirlerinden ayrılır, yalıtılır, mekânsal olarak yan yana konur, her biri başka bir zanaatçıya verilir ve hepsi, el birliği yapan kişiler tarafından eş zamanlı olarak gerçekleştirilir. Bu tesadüfi

bölünme tekrarlanır, kendine özgü avantajları ortaya çıkar ve yavaş yavaş sistematik bir iş bölümü halinde katılaşır (2011: 328).

Bu durumda meta, birden çok iş yapan bağımsız zanaatçının bireysel ürünü olmaktan çıkıp; her biri sürekli olarak yalnızca bir ve aynı parça-işlemi (Teiloperation) yapan bir zanaatçılar topluluğunun toplumsal ürününe dönüşmüş olur (Marx, 2011: 329).

Diğer taraftan, Marx, farklı zanaatçıların aynı kapitalistin kontrolünde çalıştığı manifaktürde ise sürekli aynı işte çalışan zanaatçıların, yavaş yavaş alışkanlıkları ile birlikte eski zanaatlarını bütünlükleri içinde icra etme yeteneklerini yitireceğini belirtir. Zanaatçının tek yönlü hale getirilmiş faaliyetinin, daraltılmış etki alanı içinde, amaca en uygun biçimini kazanacağını söyler. Bu tarz manifaktürlerin başlangıçta bağımsız zanaatların bir birleşmesi gibi görüldüğünü, ancak zamanla “her biri belli bir işçinin tek görevi şeklinde kristalleşen ve toplamı, bu parça-işçilerin (Teilarbeiter) bütünü tarafından yapılan, farklı özel süreçlere bölündüğü[nü]” (Marx, 2011: 328) belirtir.

Sonuç itibarıyla, manifaktürün ortaya çıkması ve zanaatlardan meydana gelişi iki farklı şekilde olmaktadır:

“Birinde, manifaktür, bir ve aynı metanın üretim sürecinde artık yalnızca bu sürecin birbirini tamamlayan parça-işlemlerini oluşturma noktasına varmak üzere bağımsızlıklarını yitiren ve tek yönlü hale getirilen bağımsız zanaatların birleşmesinin sonucu olur. Diğerinde, aynı türden zanaatçıların el birliğinin sonucu olur, aynı zanaatı farklı özel işlemlerine ayırır ve bu işlemleri, her biri tek bir özel işçinin tek işlevi haline gelinceye kadar yalıtır ve bağımsızlaştırır” (Marx, 2011: 329).

Dolayısıyla, manifaktür, bir taraftan, bir üretim sürecine iş bölümünü dahil eder; diğer yandan, daha önce ayrılmış bulunan zanaatları birleştirir. Fakat, her iki durumda da manifaktürün son şekli, organları insanlar olan bir üretim mekanizması olması hasebiyle aynıdır.

Adam Smith’in iş bölümünün üretimi artıracığını savunurken ortaya koyduğu üç temel esastan birine benzer şekilde; Marx da bir zanaatçının ürettiği bir metanın üretim süreci boyunca zaman zaman yerini ve aletlerini değiştirmek durumunda kalacağını, bu durumda, bir işlemde diğerine geçişte işin akıcılığının kesileceğini ve iş gününde bir kısım zamanın boşa gitmiş olacağını savunur. Ancak, bir kısım manifaktürde olduğu gibi zanaatçının bütün gün devamlı olarak aynı işi yapmaya

başlaması ile bu zaman kayıpları azalır. Buna karşılık “sürekli aynı işi yapmak, faaliyetin kendisindeki değişme sayesinde yenilenen ve canlanan yaşama gücünün dayanıklılığına ve diriliğine zarar verir” (Marx, 2011: 331).

Marx, iş bölümü ile alakalı olarak, toplumsal iş bölümü ve manifaktür içerisindeki iş bölümü arasında bazı ayrımlara gitmiştir. Kapital’de, Fryderyk Skarbek’in de kendisinininkine benzer bir ayrıma gittiğini O’ndan yaptığı bir alıntı ile anlatan Marx, iş bölümünü aşağıdaki şekilde üçe ayırmıştır:

“Sırf işin kendisini göz önünde tutarsak, toplumsal üretimin, tarım, sanayi vb. gibi büyük türlerine ayrılmasını genel iş bölümü (Teilung der Arbeit im allgemeinen), bu üretim türlerinin tiplere ve alt-tiplere ayrılmasını özel iş bölümü (Teilung der Arbeit im besonderen), bir atölyenin içinde meydana gelen iş bölümünü tekil iş bölümü (Teilung der Arbeit im einzelnen) diye isimlendirebiliriz” (2011: 340).

Söz konusu ayrımı kavramsallaştırıp, sistemli bir şekilde kullanan Marx olmuştur. “Ayrımın önemi emek süreci tartışmalarında, toplumsal emek bölümünün genel niteliği ile işyerindeki emek bölümünün özel niteliği arasındaki karşıtlıkta açık bir biçimde görülür” (Narin, 2010: 246).

Marx, manifaktür içerisindeki iş bölümünün maddi koşulu olarak, belirli sayıdaki işçinin eş zamanlı olarak çalıştırılmasını gösterirken; toplumsal iş bölümünün maddi koşulu olarak da, nüfusun büyüklüğü ve yoğunluğunu gösterir. Bu durum, toplumsal iş bölümü açısından çok sayıda işçinin aynı iş yerinde ortak bir kapitalist için çalışması manasına gelir. Bu noktada Marx, “görece seyrek nüfuslu bir ülke, gelişmiş ulaşım araçlarına sahipse, daha fazla nüfuslu fakat ulaşım araçları gelişmemiş olan bir ülkeden daha yoğun bir nüfusa sahip olur” (2011: 342) diyerek söz konusu nüfus yoğunluğunun görece bir şey olduğuna vurgu yapar. Ve Amerikan Birliği’nin kuzey eyaletlerinin, bu şekilde, Hindistan’dan daha yoğun bir nüfusa sahip olması ile örneklendirir.

Karl Marx’a göre, meta üretimi ve meta dolaşımının kapitalist üretim tarzının genel koşulu olmasından dolayı, “manifaktür biçimindeki iş bölümü, iş bölümünün toplum içinde önceden belli bir gelişme derecesine kadar olgunlaşmış bulunmasını gerekli kılar. Diğer taraftan, manifaktür tipi iş bölümü, gerisin geriye bu toplumsal iş bölümünü geliştirir ve karmaşıktırır” (2011: 342). Toplum içinde iş bölümü manifaktür içindeki iş bölümüne imkan verecek seviyede gelişmiş ise, manifaktür içerisindeki iş bölümü de toplumsal iş bölümünün gelişmesine katkı sağlayacaktır.

Yani toplumsal iş bölümü başlangıçta belli bir seviyeye gelip manifaktür içerisinde iş bölümü oluşmaya başlarsa döngü içerisinde birbirlerini destekleyerek karşılıklı iş bölümünü arttırlar.

Toplumdaki iş bölümü farklı iş kollarının ürünlerinin alınıp satılmalarıyla gerçekleşirken; manifaktürdeki parça-işler arasındaki bağlantı ise farklı emek güçlerinin, bunları birleşik emek gücü olarak kullanan aynı kapitaliste satılmalarıyla meydana gelir. Farklı bir deyişle, “manifaktürdeki iş bölümü üretim araçlarının bir kapitalistin elinde toplanması anlamını taşır; toplumsal iş bölümü ise üretim araçlarının birbirinden bağımsız birçok meta üreticisi arasında dağılmış olması demektir” (Marx, 2011: 344). Söz konusu bu bağımsız durum, Marx’a göre keyfiliğe sebep olmaktadır.

Manifaktür içindeki iş bölümü ve toplumsal iş bölümü arasında buraya kadar bahsedilen farklılara ek olarak birkaç husus daha eklenebilir. Örneğin Marx, manifaktür içerisindeki iş bölümünde düzenli bir fiyat sisteminin olabirliğinden bahsederken buna karşılık toplumsal iş bölümünde keyfiliğin etkisiyle dalgalı bir fiyat sisteminden söz eder. Yine manifaktürdeki iş bölümünde herhangi bir rekabet olgusunun olmayışına karşılık toplumsal iş bölümünde oluşan rekabet durumunun varlığından bahseder. Son olarak, kapitalist sistem içerisinde oluşan bu yapının toplumsal iş bölümünde anarşiye sebep olmasına karşılık, manifaktür içerisindeki iş bölümünde ise despotizme neden olacağından ve kapitalist sistem içerisinde tüm bunların bir yasa ile düzene sokulabileceğinden söz etmektedir.

Sonuç olarak, Marx, iş birliğinden iş bölümüne, iş bölümünden iş birliğine giden karşılıklı bir ilişki yaklaşımı içerisinde, iş bölümü kavramına (bu kavramı geliştirirken etkilendiği) Smith’den farklı olarak emek öznesini eklemiştir. Marx’a göre, toplum proletarya ve burjuva olmak üzere iki katmana ayrılırken; burjuva proletaryayı sömürmek için fırsatlar arar ve iş bölümü de bu fırsatlardan biridir. İş bölümü neticesinde işçiler bölümlere ayrılır ve kapitalistin üretirmek istediği meta daha kısa zamanda daha fazla ve daha kaliteli olacak şekilde üretilmiş olacaktır. Bu yüzden Marx, öz itibarıyla iş bölümüne karşıdır. Ancak bir farkla ki Marx, sömürülen iş bölümüne karşıdır; zira Marx’ın burjuvanın sonu dediği komünist sistemli sosyalist toplumlarda bile iş bölümü vardır (Palabıyık, 2012: 292). Marx, iş bölümü kavramını irdelerken, özellikle toplumsal iş bölümü ve manifaktür içerisindeki iş bölümünü detaylı bir şekilde incelemiştir.

5.6. KARL MARX' A GÖRE DEVLETİN EKONOMİDEKİ YERİ³⁸

Karl Marx'ın kaleme aldığı “Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi” (1843) isimli eseri büyük oranda devletle ilgili olmasına rağmen Marx, kapitalizmin yerini alacağını tasarladığı geleceğin toplumu için net bir model ortaya koymamış, devletle ilgili geliştirilmiş bir kuram üretmemiştir. Yani, esasen Marx'ın kapitalist devlet konusunda sistemli bir çözümleme yaptığı söylenemez. Buna rağmen, Marx'ın düşünceleri ile temellendirilmiş olan Marksist düşüncenin en önemli kavramlarından birisi devlet kavramıdır. Zira “Marksistler devleti, tüm diğer kurumların ötesinde, işlevi sınıf egemenliği ve sömürsünü sürdürmek ve savunmak olan asıl kurum olarak görmektedirler” (Harris, Kiernan, & Miliband, 2012: 131).

Bob Jessop'a göre, Marx devlet konusunda gelişmiş bir kuramsal analiz ortaya koymamış olsa da Engels, Lenin, Trotsky ve Marx'a ait klasik metinlerde devlete dair altı farklı yaklaşım ayırt edilebilir. Buna göre 1° Marx ilk başlarda modern devleti ekonomik üretim ve yeniden üretimde önemsiz bir parazit konumunda bir kurum olarak görür. 2° Devlet ve devlet iktidarı mülkiyet ilişkileri ve bu ilişkilerden türemiş ekonomik sınıf mücadelesinin bir yansıması olarak tartışılır. 3° Devlet, belirli bir toplumdaki bütünleşme unsuru olarak ele alınır. 4° Devlet, sınıf egemenliğinin bir aracı olarak ele alınıp değerlendirilir. 5° Sosyoloji, antropoloji ve siyaset bilimindeki Ortodoks kurumsal analizlerle paralel bir şekilde devlet, bir kurumlar dizisi olarak ele alınır ve devletin sınıf doğası üzerine hiçbir genel varsayım yapılmaz. 6° Devlet, sınıf mücadelesi üzerinde özgül etkiler yaratan bir siyasi egemenlik sistemi olarak analiz edilir (2005: 37-43).

Marx, her ne kadar devletle ilgili bağımsız bir çalışma ortaya koymasa da, “Marksist devlet teorilerinin klasik kaynakları olarak, yazım tarihleri itibariyle; Komünist Manifesto (Marx ve Engels, 1848), Fransa'da Sınıf Savaşları (Marx 1850, Engels derlemesi 1895), Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i (Marx, 1852), Fransa'da

³⁸ Bu başlık kapsamına esasen para, vergiler, devlet borçları, kamu kredileri, üretken olmayan emek vs. gibi pek çok alt konu dahil edilebilir. Ancak hem bizim bu çalışmadaki nihai amacımızın Marx'ın iktisadi alandaki görüşleri ile İbn Haldun'un iktisadi alandaki görüşlerinin mukayesesi olması hem de bu konunun o denli geniş kapsamlı olarak ele alınmasının ayrıca bir tez konusu yapılabilecek düzeyde geniş bir konu olması hasebiyle burada “Marx'ın devlete genel olarak bakışı ve Marx'a göre devletin ekonomiye müdahalesi” ile sınırlı bir inceleme yapılacaktır.

İç Savaş (Marx, 1871), Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni (Engels, 1884), Anti-Dühring (Engels, 1874) ve Devlet ve Devrim (Lenin,1918) sıralanabilirler” (Durmuş, 2013: 14).

Marx’ın, devlete ilişkin yazdığı diğer yazıları da dikkatlice incelendiğinde bir ortak nokta yakalamak mümkündür. Devlet üzerine yazmalarının büyük bir çoğunluğu “Kapital” öncesi döneme rastlamaktadır.³⁹ “Ekonomi Politığın Eleştirisine Katkı (1859) (EPEK) ve Grundrisse (1857-8) ile son bulan bu dönemin karakteristik özelliği, Marx’ın Hegel’le yakın ilişkisi, giderek bu teorik bağın zayıflaması ve kuramsal bazda kavramsallaştırılmış sivil toplum kategorisinin yoğun olarak kullanımınıdır” (Tonak, 2012: 42). Bahsedilen dönem boyunca Marx, devleti, sivil toplumun siyasi bir kurumu olarak ele alıp, bu minvalde değerlendirmelerde bulunmuştur. Dolayısıyla günümüzde kapitalist devlete ilişkin yapılan Marksist teorik çalışmalar genellikle siyasi ve sosyolojik boyutlar çerçevesinde yapılmaktadır⁴⁰.

Devlete ilişkin olarak şüphesiz Hegel’in görüşleri de düşünce tarihi açısından oldukça önemlidir. Bunun yanında Marx’ın hocası olması hasebiyle, Hegel’in önemi bir kat daha artmaktadır. Marx, yabancılaşma, diyalektik vs. gibi çeşitli konularda Hegel’den etkilemiş olsa da burjuvazinin egemen olduğu kapitalist toplumun bir süre sonra yok olacağını ve onun yerini yine kapitalist sanayinin bir ürünü olan proletaryanın alacağını vurgulaması ile Hegel’den net bir biçimde ayrılmıştır. Marx’ın Hegel’den esas ayrıldığı nokta ise sınıfsal anlamda olmuştur. Yani esasen Marx’ın Hegel’den kopuşu siyasal bir kopuştur (Koluçak, 2007: 74-75).

“Marx, “Komünist Manifesto”da devleti veri olarak alır. Devleti bir güç (iktidar) aracı ve daha sonra yazdığı gibi bir “makine” olarak görür. Farklı sınıflar tarafından kullanılabilen söz konusu bu enstrüman (araç) üzerinde de bir sınıf mücadelesi söz konusudur ve egemen sınıf bunu kendi gücünü korumak için kullanır” (Heinrich, 2007). Marx’a göre, bir sınıfın diğer sınıfların ürettiği iktisadî artığa el koyduğu toplumlarda söz konusu artığa el koyan sınıf devlete de hakim olmaktadır (Somel, 2015: 491). Marx’ın “Fransa’da İç Savaş” isimli eserine yazdığı önsözde

³⁹ Marx, 1850’li yılların sonunda sermaye, toprak mülkiyeti, ücretli emek, devlet, dış ticaret ve dünya piyasası konularını içeren toplamda altı kitap yazmayı planlamıştır. Planlanan içerikler bakımından “Kapital”ın ilk üç cildi yaklaşık olarak ilk üç konuyu kapsamaktadır. Dolayısıyla Marx devlete ilişkin kitabı bu plan dahilinde hiç yazmamış; Kapital’de, devletten istisnai olarak bahsedilmiştir (Heinrich, 2016: 226).

⁴⁰ Bu bağlamda, Marx’ın devlet anlayışını ekonomik açıdan ele alan çalışmalar; siyasi ve sosyolojik bağlamda ele alıp inceleyen çalışmalara görece daha azdır.

benzer bir noktaya dikkat çeken Engels, Marksist devlet kuramında, devletin, egemen sınıf veya sınıfların bir baskı aracı olması ve toplum çıkarlarını koruma iddiasında olan küçük bir azınlığın sömürü aracı olması gibi iki temel iddiasının olduğu üzerinde durmuştur (Engels, 2016: 11-29). Dolayısıyla, denilebilir ki, başlangıçta devlet, toplumun ortak çıkarlarına hizmet etmek ve bu ortak çıkarları yerine getirmek için kurulmuştur. Ancak, zamanla toplumun çıkarlarından vazgeçip kendi çıkarları doğrultusunda hareket etmeye başlamıştır. Bununla birlikte devletin egemen sınıfların otoritesini korumalarını sağlayan bir baskı aracı olduğu da unutulmamalıdır (Eroğul, 1974: 113).

Batı tarihindeki tüm toplum modellerini ekonomi kurumu ile özdeş alt yapı ve toplumsal alanı meydana getiren diğer ayrıntılara karşılık gelen üst yapı ilişkisi içerisinde çözümleyen Marx'a göre, alt yapı, üst yapıyı belirleme ve şekillendirme gücüne sahiptir. Bu alt yapı-üst yapı ilişkisi içerisinde siyaset kurumunu üst yapı içerisinde konumlandırmıştır. Dolayısıyla, "ekonomi kurumunun devleti doğrudan şekillendirdiği anlamına gelen bu saptama, siyaset aygıtını bir araç olarak görmesini sağlamıştır" (Fildiş, 2018: 1865). Bu çerçevede devlet, "(...) egemen sınıfın bireylerinin kendi çıkarlarını geçerli kıldıkları bir biçim (...)" (Marx ve Engels, 1968, s. 65'den aktaran, Fildiş, 2018: 1865) yani kendi egemenliklerini sürdürmek için ellerinde bulundurdukları bir güç olmuştur.

Alman düşünür, devlet ve siyaseti toplumla, toplumun ideolojik ve ekonomik yapılarıyla ilişkisini kurarak açıklamaya çalışmıştır. Bu bağlamda, devletin ortaya çıkış sebebi, toplumun gözetim ve denetiminde devam eden işlevlerin bir kısmının emeğin toplumsal bölünmesi, özel mülkiyet ve sınıfsal egemenlik ilişkilerinin yerleşmesine bağlı olarak siyasal işlevlere dönüşmesidir. Böylece yukarıda bahsedilen toplum çıkarlarını koruma gereksinimi, çoğunluğun azınlık tarafından sömürüldüğü bir üretim biçiminin korunması gereksinimine dönüşmüştür. Bu bağlamda, "Marx'a göre, eğer sınıfları uzlaştırmak mümkün olsaydı, devlet ne ortaya çıkabilir, ne de varlığını sürdürebilirdi" (Lenin, 2016: 20).

Karl Marx sınıflar varlıklarını sürdürdükçe ve hakimiyetleri söz konusu oldukça devletin var olacağını savunur. Aynı zamanda devlet, sınıf çatışmaları ve uzlaşmazlıklarının bir ürünüdür. Başka bir deyişle, devletin varlığı, sınıf çatışmalarının uzlaştırılamayacağı bir ispatıdır. Bununla bağlantılı olarak Engels,

“Ailenin Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni” isimli eserinde devleti, tarihsel çözümlemesini özetleyerek aşağıdaki şekilde tanımlamıştır:

“Devlet topluma dışardan dayatılmış bir güç değildir; Hegel’in ileri sürdüğü gibi, “ahlak fikrinin gerçeği”, “usun imgesi ve gerçeği” de değildir. Devlet, daha çok, toplumun, gelişmesinin belirli aşamasındaki bir ürün(ü)dür; bu, toplumun, önle(n)mek(te) yetersiz bulunduğu uzlaşmaz karşıtlıklar biçiminde bölündüğünden, kendi kendisiyle çözülmez bir çelişki içine girdiğinin itirafıdır. Ama, karşıt(lık)ların, karşıt iktisadi çıkarlara sahip sınıfların, kendilerini ve toplumu kısır bir savaşın içinde eritip bitirmemeleri için, görünüşte toplumun üstünde yer alan çatışmayı hafifletmesi, “düzen” sınırları içinde tutması gereken, bir güç gereksinmesi kendini kabul ettirir; işte toplumdan doğan, ama onun üstünde yer alan ve gitgide ona yabancılaşan bu güç, devlettir” (2010: 199).

Marx’a göre devlet, sınıflı toplumlarda egemen sınıfın siyasal ve ekonomik egemenlik aracı halini almaktadır. Sınıflara ayrılmış toplumda devlet, bir sınıfın diğer sınıf üzerindeki egemenlik aygıtıdır.

“Devlet (...) kural olarak en güçlü sınıfın, iktisadi bakımdan egemen olan, ve bunun sayesinde, siyasal bakımdan da egemen sınıf durumuna gelen ve böylece ezilen sınıfı boyunduruk altında tutmak ve sömürmek için yeni araçlar kazanan sınıfı boyunduruk altında tutan ve bu boyunduruğu sürdürmek için yeni araçlar kazanan sınıfın devletidir” (Engels, 2010: 201).

Lenin ise, “Devlet ve İhtilal” adlı eserinde Marx’ın devleti bir sınıf egemenliği örgütü olarak gördüğünden bahsetmiştir. Yani bir sınıfın başka bir sınıf üzerindeki baskı örgütü olarak devlet ortaya çıkmıştır (2016: 20).

Marx’ın eserlerinde devlete ilişkin her ne kadar bağımsız bir çalışma olmasa da ve kapitalizmin yerini alacağını tasarladığı toplum için hazır şemalar ortaya konmamış olsa da, Nail Satlıgan’ın belirttiği gibi:

“kapitalist toplumun pratik olumsuzlanması olarak komünist toplumun –“model”ine değilse bile- temel özelliklerine bu yapıtta [Kapital] hiç değinilmemesi metodolojik bir aykırılık olurdu. Nitekim, *Kapital*’de -daha doğrusu bir süreç olarak *Kapital*’de, yani *Kapital*’in yayınlanmış üç cildinin yanı sıra *Grundrisse* ve öteki el yazmaları, *Kapital*’in “Gotha Programının Eleştirisi” gibi uzantılarında- komünizmin ayrıntılı ve somut değil, elbette ister istemez genel ve soyut özelliklerinin oldukça tutarlı bir çerçeve içinde sergilendiğini görüyoruz” (2013: 240).

Marx ve Engels, “komünizm, bizce, oluşturulması gereken bir durum, gerçekliğin kendisini uydurmak zorunda olduğu bir ideal değildir. Günümüzdeki durumu ortadan kaldıran gerçek hareketi komünizm olarak adlandırıyoruz” (2013: 43)

diyerek, esasen kapitalizm yerini alacağını öngördükleri geleceğin toplumuna dair net bir tanımlama yapmadıklarını ispatlamışlardır.

Bu bağlamda, Marx'a göre, "şimdiye kadarki bütün toplumların tarihi, sınıf mücadeleleri tarihidir (Marx & Engels, 2016: 8). Yani devletin kökeni, sınıflı toplum yapısının ortaya çıkmasıyla başlamıştır. Dolayısıyla, devlet kavramı, sınıflı toplum yapısına geçilmesinden beri varlığını sürdüren bir yapıdır. Gelecekte sınıfsız ve sınırsız bir toplum tahayyülü kuran ve bunun kuramsal temellerini oluşturan Marx ve Engels için ilkel topluluk evresi çok önemli görünmektedir. Zira ilkel topluluk, komünist topluma geçişin küçük bir prototipidir.

Yukarıda da belirtildiği üzere, bütün toplumların tarihi sınıf mücadelelerinin tarihidir. İlk Çağ ilkel topluluklarında var olan patrisyenler, şövalyeler, plebler vs.; Orta Çağ feodal toplumlarında, feodal senyörler, vasaller, lonca ustaları vs. şeklinde sınıfsal farklılıklar devam etmiştir. Feodal toplumlar sonrasında ortaya çıkan modern burjuva toplumları da sınıflar arası uzlaşmazlıkları ve farklılıkları ortadan kaldıramamış; eskilerin yerine yeni sınıflar ve yeni mücadele şekilleri üretmiştir. Kapitalist toplum içerisinde nihai olarak toplumun tümü burjuvazi ve proletarya olmak üzere iki büyük sınıfa bölünmüştür (Marx & Engels, 2016: 8-9).

Kapitalist toplumdaki burjuvazi ve onun egemenliğinin varoluş koşulu olan mülkiyet ilişkilerine karşı modern üretici güçlerin modern üretim ilişkilerine baş kaldırması sonucunda tüm burjuva toplumunun varlığı sorgulanır hale gelmiştir. "Böylelikle, burjuvazinin, feodalizmi alaşağı etmekte kullandığı silahlar, şimdi burjuvazinin kendisine dönmektedir" (Marx & Engels, 2016: 14). Bununla birlikte burjuvazi, kendi sonunu hazırlayacak olan araçları üretmekle kalmayıp bu silahları kullanacak olan insanları (modern işçileri) yani proleterleri de üretmiştir. Karl Marx burjuvazinin "mezar kazıcıları" olan ve toplumun en alt katmanı olan proleterlerin gerçekleştireceği bir toplumsal devrim sonucunda resmi toplumu oluşturan katmanların üst yapılanmasının tümünün bertaraf edileceğini düşünmektedir (Koluvaçık, 2007: 77).

Marx ve Engels, iktidarı ele geçiren proletaryanın tarihsel rolüne dair tezlerini en geniş kapsamıyla "Alman İdeolojisi" adlı eserde ele almışlardır.

"Egemen olmak gayretindeki her sınıf, proletaryanın durumunda olduğu gibi, kendi egemenliği eski toplum biçiminin tamamının ve genel olarak egemenliğin ortadan kaldırılmasını gerektirse de, kendi çıkarını yeniden genelin çıkarı olarak sunmak için ki

başlangıçta bunu yapmaya mecburdur- her şeyden önce politik iktidarı ele geçirmek zorundadır” (2013: 41).

Yukarıdaki ifadeleriyle Marx ve Engels proletarya diktatörlüğü öğretisinin özünü oluşturmuşlardır.

Marx’a göre, proleter devrim, her türlü sömürünün ortadan kaldırılması için aracı olur; sonuç olarak proleter devrim, tüm sınıfların egemenliği ile birlikte sınıfların kendisini de ortadan kaldırır. David Mc Nally’nin belirttiği gibi marksistlere göre proleterler “başlangıçta sadece iktisadi işbirliği yaparken mücadele sırasında toplumu değiştirmeye niyetli siyasi bir örgütlenme oluştururlar” (2013: 91). Marx ve Engels komünist devrimin gerekliliğini “devrim, yalnızca egemen sınıfın başka herhangi bir yolla yıkılmasının imkansız olması nedeniyle değil, aynı zamanda, yıkan sınıfın da ancak devrim yoluyla kendini eskinin tüm pisliğinden kurtarabilecek ve toplumu yeni baştan kurabilecek duruma gelebilmesi nedeniyle de zorunludur” sözleriyle anlatırlar (2013: 72).

Kendilerinden önce egemenliği ele geçirmiş olan tüm sınıflardan farklı olarak proleterler, toplumdaki üretici güçlere egemen olabilirler. Proleterlerin kendilerine ait güvence altında tutacakları bir şeyleri olmadığından o zamana kadarki kişiye özel tüm güvenceleri ortadan kaldırmak durumundadırlar. Proleterlerin bir diğer farkı ise kendilerinden önceki tüm hareketlerin, azınlıkların çıkarları adına yapılmış olmasına karşın; onların hareketlerinin muazzam bir çoğunluğun çıkarına yapılmış, başına buyruk hareketler olmasıdır (Marx & Engels, 2016).

İkili ayrıca “tarihteki tüm çatışmaların kökeninde üretici güçler ile ekonomik ilişki biçimi arasındaki çelişkinin yattığına” (Marx & Engels, 2013: 74) ve bu çelişkinin “her seferinde bir devrim halinde patlak vermek” (Marx & Engels, 2013: 75) zorunda olduğuna işaret ederler. Buna paralel olarak, üretici güçlerin belirli bir gelişmişlik düzeyinde üretim araçları üzerindeki özel mülkiyetin üretim güçlerini kısıtlayacağını ve kaçınılmaz olarak komünist devrim tarafından ortadan kaldırılacağına işaret etmişlerdir. İnsanlığın yabancılaşmadan kurtulması, başka bir deyişle komünist topluma ulaşabilmesi üretici güçlerin gelişmesinin yüksek bir evresinin delilidir. Ancak üretici güçlerin bu seviyede gelişmesi yerel düzeyde değil, dünya çapında gerçekleşebilir. Dolayısıyla tek ülkede komünist toplum kurulamaz (Yurtsever, 2013: 64).

Kapital'in yazarına göre, tüm mülkiyet ilişkileri, aralıksız bir tarihsel dönüşüm ve değişime tabidir⁴¹. Komünizmin farklılığı ise, tümüyle mülkiyete son vermek yerine yalnızca burjuva mülkiyetine son vermesidir. Komünizmin özel mülkiyet karşıtı, ürünlerin sınıf karşıtlıklarına ve birilerinin başka birileri tarafından sömürülmesine dayalı üretimine olan karşıtlığından kaynaklanmaktadır. Başka bir deyişle Marx, bireylerin yabancılaşmasına sebep olan özel mülkiyete karşıdır.

Konuyla ilgili Komünist Manifesto'da, ücretli emeğin ortalama fiyatının asgari ücret olduğuna ve ücretli işçinin iş başındaki faaliyeti yoluyla edindiğinin, işçinin ancak en yalın şekliyle hayatını yeniden üretmesine yeteceğine vurgu yapıldıktan sonra,

“biz, emek ürünlerinin, doğrudan yaşamın yeniden üretimi yönünde bu tür kişisel edimine –(daha sonra) başkasının emeği üzerinde hükmedici bir güç oluşturabilecek artı bir kazanç bırakmayan bir edimine- hiçbir şekilde son vermek istemiyoruz. Biz yalnızca o edimin rezil karakterini – işçiyi, yalnızca sermayeyi çoğaltmak için ve yalnızca egemen sınıfın çıkarları gerektirdiği sürece yaşayan o rezil karakterini- ortadan kaldırmak istiyoruz” (Marx & Engels, 2016: 23).

denilerek açık bir dille ne tür bir özel mülkiyete karşı olunduğu dile getirilmiştir. Marx'a göre toplum, üretim araçlarını ele geçirmeli ve devlet sönmelidir (Heinrich, 2016: 252). İkili sonuç olarak, komün türünde bir devletin kapitalist özel mülkiyeti kaldırdığı, üretim araçlarını belli sınıfların hakimiyetinden alıp toplumsallaştırdığı bir toplum tahayyül etmişlerdir.

Öte yandan Marx, hem sınıf farklılıklarına bağlı olarak ortaya çıkan adaletsizliklerin ve çekişmelerin ortadan kalkması hem de varolan eşitsizliklerin siyasi meşruiyetinin bertaraf edilebileceğini düşündüğü için siyaset kurumunun işlevsiz hale getirildiği köklü bir değişimi savunmuştur. Devleti egemen sınıfların çıkarlarına hizmet eden bir aracı olarak görmesi, devleti en nihayetinde ortadan kalkması gereken bir yapı olarak çözümlemesine sebep olmuştur. Bunu ise proleterlerin “(...) kendilerini, toplumu oluşturan bireylerin bugüne kadar kolektif bir anlam yüklemiş oldukları devletin tam karşısında bulurlar. Dolayısıyla, kendi benliklerini gerçekleştirmek için devleti yıkmaları gerekir” (Marx & Engels, 2013: 77) sözleriyle ifade etmişlerdir.

⁴¹ Fransız devriminin burjuva lehine, feodal mülkiyete son vermesi gibi.

Ekonomi temelli sınıf farklılıklarının ve sınıflar arası çelişkilerinin güçlü olan lehine sürdürülmesini sağlamak gibi bir işleve sahip olan devletin ortadan kalkması, toplumun ürettiği toplam zenginliğin eşit paylaşıldığı ve sınıfsal yapının ortadan kalktığı ideal aşamaya karşılık gelmiştir. Bu aşamada, tarihin geçmiş aşamalarında olduğu gibi devlete bir araç olma rolü biçmiştir. Ancak Marx'ın biçtiği rolde diğerlerinden farklı bir husus söz konusudur. Marx, devlet aygıtının sahipliğini diğerleri gibi güçlü azınlığa değil, güçsüz çoğunluğa vermiştir (Marx & Engels, 2016).

O'na göre, işçi sınıfının devlet üzerinde geçici bir süre hakimiyet kurması sınıfsal yapının ortadan kaldırılması için bir gerekliliktir. Böylece ekonomik zenginliği elinde bulunduranların kendi varlıklarını devam ettirmek için kullandıkları siyasi güç, bu ekonomik zenginliği elinde bulunduramayanlara verilecek ve eşit bölüşümün varlığı öncelikle sınıfsal yapıyı ortadan kaldıracak ve bu sayede devlet aygıtının varlığı da gereksiz kılınmış olacaktır.

Sonuç olarak Marx, kapitalizmin yerini alacağını tasarladığı geleceğin toplumunda; sınıfların, sınıfsal ayrıcalıkların ve sömürünün bir baskı aracı olarak devletin ortadan kaldırılacağını ve üretim araçlarının belli sınıfların özel mülkiyetinden çıkarılıp komün malı olacağını tahayyül etmiştir. Yani Marx, esasen liberalizm karşıtı bir duruşla, üretim araçları üzerindeki özel mülkiyetin kaldırılıp üretimin devletleştirilmesi ve nihai olarak da devletin bir kurum olarak dahi varlığının sonlandırılması gerektiğini savunmuştur. Toplumun en üst seviyesinde ise bireylerin, insanları belli işlevlere ömür boyu mahkûm eden toplumsal işlevi kaldırıp; maddi refah artışını kolaylaştıran teknik iş bölümüne (uzmanlaşma) yönelmesi gerektiğini savunmuştur (Satlıgan, 2013: 244).

6. BÖLÜM

İBN HALDUN ve KARL MARX'IN İKTİSADİ GÖRÜŞLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

Bu bölümde İbn Haldun ve Karl Marx'ın iktisadi alana ilişkin görüşleri tez içerisinde ele alınan konular çerçevesinde bir mukayeseye tabi tutulacaktır. Özellikle XX. yüzyıl ve sonrası dönemde iki düşünürün bazı görüşlerinin ortak olduğu söylemi ve buna bağlı olarak İbn Haldun'un Marksist olup olmadığı tartışmalarında hatırı sayılır bir artış gözlemlenmektedir. Tezin bu bölümünde amaçlanan İbn Haldun'un Marksist olup olmadığının araştırılması değildir. Yalnızca her iki düşünürün çalışma içerisinde ele alınmış olan iktisadi alana ilişkin görüşlerinin, varsa ortak konular çerçevesinde, benzer ve farklı yönlerini tespit etmektir. Bu bağlamda tezin bu bölümünde, her iki düşünürün emeğe, iş bölümüne ve piyasa ekonomisinde devletin konumuna ilişkin daha önceki bölümlerde incelenen görüşleri karşılaştırılacaktır.

6.1. İBN HALDUN VE KARL MARX'IN EMEĞE İLİŞKİN GÖRÜŞLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

İbn Haldun'a göre emek, üretimin en temel kaynağıdır. O'na göre elde edilecek olan mala meşruiyet kazandıran şey emektir. Arap düşünürüne göre, yeryüzünde olan her şey, Allah tarafından insanlar için yaratılmıştır. Buna rağmen insanın emeği ve gayreti olmadan bunları elde etmesi mümkün değildir. Dolayısıyla İbn Haldun'a göre insanın elde etmiş olduğu her şey emeğinin kıymeti ve karşılığında başka bir şey değildir. Benzer şekilde Karl Marx'a göre de değeri yaratan tek faktör emektir. Marx, bu sava dayanarak özünde sermayeye dayalı bir sistem olan kapitalizmin kâr teorisini eleştirdiği emek-değer kuramını geliştirmiştir.

Marx'a göre, üretilen mal ve hizmetlerin mutlak değerini içerdikleri emek-zaman belirlemektedir. Başka bir deyişle, üretilen metallerin değeri, içerdikleri emek miktarı ile ölçülür; emek miktarının ölçüsü de emeğin niceliği ile belirlenir. Aynı minvalde İbn Haldun da üretilen mal ve hizmetlerin değerinin üretimlerindeki insan emeğine eşit olduğunu savunmuştur. Dolayısıyla, mal ve hizmetlerin değeri

barındırdıkları emek miktarı ile ölçülebilir. Bu yönüyle İbn Haldun, Ümit Hassan gibi bazı akademisyen ve düşünörlere göre emek-değer teorisini iktisat literatürüne kazandıran kişidir.

İbn Haldun'a göre bir toplumun refah ve gelişmişlik seviyesini gösteren başka bir faktör ise toplum içerisinde yapılacak olan iş bölümü neticesinde ortaya çıkan ihtiyaç fazlası ürün, yani artık üründür. Bir toplumda artık ürün ne kadar fazla ise o toplumun gelişmişlik düzeyi de o denli fazladır. Buna bağılı olarak, İbn Haldun'a göre, artık emeğin tümü refah ve zenginliğe tahsis edilir. Buradan hareketle denilebilir ki, artık ürün ve artık emek ekonomik açıdan gelişmiş toplumlarda görülür.

Karl Marx'a göre ise, emek gücünün faaliyeti ile yalnızca emek gücünün kendi değeri yeniden üretilmekle kalmaz, bir de fazladan değer üretilir; buna da artı-değer denir (Marx, 2011: 209). Marx'a göre, metaların ve artı-değerin üretim süreci, emek gücünün tüketim sürecidir. Yani artı-değer, üretim sürecinde meydana gelmektedir. Emekçinin emek gücünü kullanarak ortaya çıkarmış olduğu yeni metaya, emekçinin katmış olduğu değer ile emek gücü arasındaki fark artı-değeri temsil emektedir.

6.2. İBN HALDUN VE KARL MARX'IN İŞ BÖLÜMÜNE İLİŞKİN GÖRÜŞLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

İbn haldun'a göre, bir birey tek başına en temel ihtiyaçlarını dahi gideremez; kendisinden başka insanların varlık ve yardımlarına ihtiyaç duyar. Bu sebeple Arap düşünöre göre insanlar topluluk halinde yaşamak zorundadır. Aynı zamanda, insanlar topluluk içerisinde yaşasalar dahi tek başlarına en temel ihtiyaçlarını dahi gideremeyecekleri için topluluk içerisinde iş bölümü de zorunludur. Bu zorunluluğun neticesinde İbn Haldun bir topluluğun refah ve gelişmişlik düzeyini söz konusu toplumdaki iş bölümüne bağlamaktadır. Aynı şekilde Karl Marx'a göre de iş bölümü emeğin verimliliği ile birlikte toplumun refah ve gelişmişlik düzeyini arttıran bir unsurdur.

Bununla birlikte Marx, iş bölümüne temkinli yaklaşarak, iş bölümünün aynı zamanda insanı mekanik bir varlığa çevireceğini savunmuş; iş bölümünde meydana gelecek olan genişlemenin, yabancılaşma ve özel mülkiyetin gelişimi ile aynı anlama geldiğini savunmuştur. Buna karşılık İbn Haldun, bir toplumda iş bölümü arttıkça, o

toplumun gelişmişlik düzeyinin de artacağını savunmuştur. Arap düşünürüne göre, iş bölümü neticesinde ortaya çıkarılacak olan toplam ürün, üretime katılanların ihtiyaçlarını karşılamakla kalmayıp topluluk içerisinde üretime katılmayanların ihtiyaçlarını da karşılayacak kadar fazla olacaktır. Aynı şekilde üretime devam edilmesi durumunda ise toplumun tüm bireylerinin ihtiyaçlarından da fazlası üretilmiş olacak ve oluşan artık ürün diğer topluluklara satılmak suretiyle kazanç elde edilmiş olacaktır. Dolayısıyla İbn Haldun'a göre iş bölümü tereddütsüz bir şekilde refah ve zenginliği arttıran etkenlerden biridir.

Alman düşünürüne gelince O, iş bölümünü sömürünün bir aracı niteliğinde, emekçileri birbirinden ayıran ve birbirine yabancılaştıran bir kavram olarak kabul eder. Çünkü Karl Marx'a göre iş bölümü, ezen ve ezilen sınıfı beraberinde getirir. Daha özel bir ifade ile iş bölümü, burjuvanın, proletaryayı sömürmek için kullandığı unsurlardan biri konumuna gelebilir. Bundan dolayı Marx, esas itibarıyla sömürüye sebep olduğu düşüncesiyle iş bölümüne karşı çıkmıştır. Ancak, iş bölümü neticesinde bir sömürü yok ise o zaman iş bölümünü desteklemiş ve bu tarz bir iş bölümünün gerekli olduğunun altını çizmiştir. Bu bağlamda, önceleri toplumsal çatışmaya yol açtığı, sınıfsal eşitsizlik, özel mülkiyet ve yabancılaşmaya sebep olduğu gerekçesiyle iş bölümüne karşı çıkan Marx, daha sonra sınıf ve iş bölümünün ayrı olaylar olduğunu söyleyerek iş bölümünün sömürü aracı olarak kullanılmadığı takdirde endüstri toplumunda bir gereklilik olduğunu savunmuştur.

İbn Haldun bir topluluk içerisinde iş bölümünün yaygınlaşmasının doğal bir sonucu olarak söz konusu toplum içerisinde uzmanlaşmanın da artacağını belirtmiştir. Böylece, topluluk içerisinde oluşacak olan uzmanlaşma ile medeniyet oluşacak ve medeniyetin gelişimi mümkün olacaktır.

Karl Marx'a göre ise, iş bölümü yapılmaya başlandığında herkes kendisine dayatılan ve kaçma şansının olmadığı, belirli, spesifik bir iş çevresi edinecektir. Kişi, avcı, balıkçı, çoban ya da eleştirmen olacaktır ve eğer geçim araçlarını kaybetmek istemiyorsa o şekilde de kalmak zorundadır. Ancak, kurulacak olan komünist toplumda, bireylerin, hiçbir zaman avcı, balıkçı, eleştirmen olmadan; sabahları av yaparak, öğleden sonraları balık tutarak, akşamları da hayvan yetiştirerek ve eleştirmenlik de yaparak içinden geldiği gibi davranabileceklerdir. Buna bağlı olarak Marx'a göre iş bölümü neticesinde insanların çoğu yetenekli oldukları şeyleri yapma imkanı bulamazken; kendisine yapması için dayatılmış olan işleri yapmak zorunda

kalırlar. Dolayısıyla, yukarıda belirtilmiş olduğu gibi, Alman düşünürüne göre, iş bölümünün sonucu yabancılaşmadır.

Son olarak, Marx, iş bölümüne ilişkin olarak İbn Haldun'dan farklı bir yaklaşımla manifaktür içerisindeki iş bölümü ile toplumsal iş bölümünü ayrı ayrı değerlendirmiştir. Genellikle ikisi arasındaki farklılıklardan bahseden Marx, manifaktür içerisindeki iş bölümünün varlığı için toplumsal iş bölümünün belli bir seviyeye ulaşmış olması gerektiğini savunmuştur. Yani toplumsal iş bölümü manifaktür içindeki iş bölümüne imkan verecek seviyede gelişmiş ise, manifaktür içerisindeki iş bölümü de toplumsal iş bölümünün gelişmesine katkı sağlayacaktır.

6.3. İBN HALDUN VE KARL MARX'IN DEVLETİN EKONOMİDEKİ YERİNE İLİŞKİN GÖRÜŞLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

İbn Haldun devleti yönettiği ve sahip olduğu ekonomik güçten dolayı “en büyük pazar” olarak kabul eder. Devlet, gerek yapmış olduğu kamu harcamaları ile gerekse çalışanlarına ödediği maaşlar ile piyasadaki paranın büyük bir bölümünün kaynağı konumundadır. Bundan dolayı Arap düşünür'e göre, devlet halktan toplamış olduğu vergi gelirlerini ve diğer kazançlarını bir an önce dolaylı yollardan piyasaya sürmelidir. Bu yönüyle İbn Haldun devleti iktisadi hayatın merkezi olarak kabul etmiş ve devletin iktisadi hayat üzerindeki etkisine dikkat çekmiştir.

Karl Marx ise, eleştirdiği kapitalizmin yerini alacağını öngördüğü geleceğin toplumu için net bir model ortaya koymamış, devletle ilgili geliştirilmiş bir kuram üretmemiştir. Friedrich Engels, Marx'a göre devletin, egemen sınıf veya sınıfların bir baskı aracı olacağını söylemiştir. Bu bağlamda, Marx'a göre, sınıf çatışmaları ve uzlaşmazlıklarının bir ürünü olarak devlet, sınıflar var oldukça ve hakimiyetleri sürdürdükçe var olacaktır.

Karl Marx'a göre, geçmişten günümüze bütün toplumların var oluş sebebi sınıf mücadelesidir. Yani devlet bir kurum olarak sınıflı toplum yapısına geçişin yaşandığı ilk zamanlardan beri vardır. Dolayısıyla gelecekte sınıfsız bir toplum tahayyül eden Marx için devletin oluşmasından önce varlığını sürdüren ilkel topluluk evresi önem arz etmektedir. Zira bu yönüyle ilkel topluluk, komünist topluma geçişin küçük bir örneğidir.

İbn Haldun devletin ekonomi üzerinde doğrudan bir müdahalesinden bahsetmez. Aksine devlet adına ticaret yapılmasına karşı olduğu gibi devlet yöneticilerinin kendi nam ve hesaplarına dahi ticaret yapmalarının yanlış bir tutum olacağını; böyle bir durumun toplum içerisinde zulme sebep olacağını ve ülke ekonomisini olumsuz etkileyeceğini söyler. İbn Haldun, devletin, iktisadi açıdan kıymeti olan değerleri, olağan ve meşru yollardan piyasaya sürmesi gerektiğini vurgular.

Genel bir tutum olarak devleti yücelten ve devletin yüceliğine dem vuran İbn Haldun'un, söz konusu ekonomi olduğunda devletin öneminden bahsetse de belli oranda devleti pasifize ettiği anlaşılmaktadır. Zira İbn Haldun'a göre devlet, serbest piyasayı kurmak; adaleti sağlamak ve piyasanın tekele dönüşmesine engel olmak zorundadır. O'na göre, fiyatlar arz ve talebe bağlı olarak piyasa içerisinde kendiliğinden oluşmalıdır. Yani İbn Haldun'un günümüz iktisat literatüründe serbest piyasa olarak adlandırılan piyasa özelliklerini benimsemesi, devlet ve devlet yöneticilerinin doğrudan iktisadi hayata dahil olmalarına karşı oluşu gibi düşünceleri liberalizmi hatırlatmaktadır.

Karl Marx ise, liberalizm karşıtı bir duruşla, üretim araçları üzerindeki özel mülkiyetin kaldırılıp üretimin devletleştirilmesi ve zamanla devletin bir kurum olarak dahi varlığının sonlandırılması gerektiğini savunmuştur. O'na göre ise, Fransız devriminin burjuva lehine, feodal mülkiyete son vermesi gibi bütün mülkiyet ilişkileri aralıksız bir tarihsel dönüşüm ve değişime tabidir. Komünizmin farkı ise mülkiyetlerden yalnızca burjuva mülkiyetine son vermesidir. Komünizmin karşı olduğu özel mülkiyet, birilerinin başkaları tarafından sömürülmesine dayalı gerçekleştirilen üretim sonucunda oluşur. Daha özel bir ifade ile, komünizmin ve dolayısıyla Marx'ın karşı olduğu mülkiyet, bireylerin yabancılaşmasına sebep olan özel mülkiyettir.

Karl Marx'ın özel mülkiyete yaklaşımının temel mantığına paralel bir anlayışla İbn Haldun, devletin bir müdahalesi ya da piyasaya girip doğrudan ticaret yapması sonucunda oluşacak olan fiyatların piyasadaki dengeyi bozacağını ve uzun vadede piyasanın devlet tekeline dönüşeceğini savunmuştur. Çünkü İbn Haldun'a göre piyasa tekele dönüşürse fiyatlar adil bir şekilde belirlenemez. Bu da piyasa hareketlerini olumsuz etkileyen unsurlardan birisidir. Son olarak, İbn Haldun, devletin doğrudan piyasaya dahil olup ticaret yapmasının piyasayı tekelleştireceğine ve toplum içinde

haksızlığa sebep olacağına inanır. Buna dayanarak da devlet ya da yöneticilerinin ticaret yapmalarının yanlış olduğunu savunur.

SONUÇ

Bu tezde, XIV. yüzyılda yaşamış bir Arap düşünür olan İbn Haldun ile XIX. yüzyılda yaşamış olan Alman düşünür Karl Marx'ın iktisadi alandaki görüşleri aktarılmaya ve karşılaştırmaya çalışılmıştır.

Düşünürlerin tez içerisinde detaylı bir şekilde sunulan görüşlerinden elde edilen sonuca göre, tezin ana konusu çerçevesinde iktisadi görüşleri incelenen ilk düşünür olan İbn Haldun, Mukaddime'de kendinden önce kimsenin bahsetmediği yeni bir ilimden bahsetmektedir. Bu yeni ilime İbn Haldun "Umran" adını vermiş; bunun yeni bir ilim olduğunu ve kendisinden önce kimsenin böyle bir ilimden söz ettiğine şahit olmadığını söylemiştir. İbn Haldun ilm-i umrân ile toplumların tarihsel gelişimini, yaşamlarını ve bu yaşama yön veren kuralları anlatmıştır. Yani anladığımız kadarıyla bugünkü "sosyoloji" biliminin temelini oluşturmuş ve döneminde bugünkü "sosyoloji" bilimini tanımlamıştır. Her ne kadar akademik bir bilim olarak sosyolojinin kuruluşu XIX. yüzyıl Fransız düşünürü Auguste Comte'a dayandırılrsa da, sosyolojiyi kuran kişinin İbn Haldun olduğunu kabul eden bazı sosyologlar da vardır (Arslantürk, 2013: 13). Bu sosyologlar arasında Arnold Joseph Toynbee gibi Batılı düşünürler ve Cemil Meriç gibi Türk düşünürler örnek gösterilebilir.

İbn Haldun "asabiyet" kavramını esasen aralarında akrabalık ilişkisi ya da bir arada yaşamaktan kaynaklanan sebeplerle bağ bulunan bireylerin, doğa koşullarına ve düşmanlara karşı ortak hareket etmelerini, bireyler arasındaki iş birliğini ve dayanışma ruhunu temsilen kullanmıştır. Asabiyet düşüncesine benzer bir kavram olan "sosyal sermaye" kavramı da toplumların siyasi ve sosyoekonomik başarılarını bilinçli ve uyumlu bir sosyal birlikteliğe bağlamaktadır. Bu yönüyle asabiyet düşüncesi ile sosyal sermaye kavramlarının birbirine yakın kavramlar olduğunu söylemek mümkündür. Diğer taraftan İbn Haldun'a göre "asabiyet" o denli önemlidir ki Mukaddime'de peygamberlerin halkları yeni dine çağırırken bile kuvvetli bir "asabiyet" in olmasının onları başarıya ulaştıracağını söylemektedir. Bu bağlamda, İbn Haldun kuruldukları dönemlerde devletlerin bireyleri arasında asabiyetin daha güçlü olduğunu savunmuştur. Zamanla özellikle yöneticilerin tutumlarına bağlı olarak asabiyetin zayıflaması uzun vadede mezkûr devletin yıkılmasına zemin hazırlar. Buna bağlı

olarak, Arap düşünürüne göre asabiyet, bedevî toplumlarda daha güçlü iken, refah ve bolluğun hakîm olduğu hadarî toplumlarda daha zayıftır.

İbn Haldun'a göre, üretimin en temel unsuru emektir. İnsan zorunlu ihtiyaçlarını karşılamak için emek sarf etmek zorundadır. Arap düşünür emek sarf edilmeden elde edilecek olan bir malı meşru kabul etmez. Elde edilecek olan servetin kıymeti emekten ibarettir. Bu düşüncesi ile İbn Haldun emek-değer teorisinin temellerini atan düşünürdür. Diğer taraftan, bir birey tek başına her şeyi üretemez, yalnızca bir alanda yoğunlaşarak üretim gerçekleştirebilir. İbn Haldun'un bu yaklaşımı bize uzmanlaşmayı işaret etmektedir. Bireyin yalnızca bir alanda gerçekleştirdiği üretim sadece kendi için değil aynı zamanda diğer insanlar için de faydalı olmalıdır. Kaldı ki, bir toplumda iş bölümü arttıkça o toplumun üretimi de artacaktır. İş bölümü neticesinde üretime katılanların ihtiyaçlarından fazla ürün elde edilmiş olacak, ihtiyaç fazlası olan bu ürünlerin satılması neticesinde ise, söz konusu toplumun refah ve gelişmişlik düzeyi artacaktır. Daha özel bir ifade ile, iş bölümü neticesinde bahsedilen toplum umrânca gelişmiş bir toplum haline gelecektir.

Bu noktada İbn Haldun iktisadi farklılıkları temel alarak toplulukları “bedevî” ve “hadarî” olmak üzere ikiye ayırmıştır. Bedeviler sadece temel ihtiyaçlarını karşılayacak kadar ve şekilde üretim gerçekleştirmektedirler. Bedevi toplumlarda özellikle asabiyet, iş bölümü ve dayanışma had safhadadır. Zira bedevilerin hayatları gerek doğa şartları gerek ortak düşman saldırılarında birbirlerine sıkı sıkıya bağlıdır. Bedevî toplumlar kırsal bölgelerde yaşamlarını sürdürürken, tarım ya da hayvancılıkla geçimlerini sağlarlar. Hadarî toplumlar ise, şehirlerde ikamet ederler ve sanayi ya da ticaretle meşgul olurlar. Bu yönüyle İbn Haldun, kendisinden yaklaşık yarım asır sonra gelişmeye başlayan kent sosyolojisi kuramlarının köy ve kent ayrımına fikri planda öncülük etmiştir.

İbn Haldun bedevî ve hadarî toplumlar arasında fark gözetmeksizin bir bireyin emeğine karşılık almış olduğu ücretin kendi menfaati uğruna ve ihtiyaçları doğrultusunda harcadığı kısmı “rızk”, kendi menfaati ve ihtiyaçları uğruna harcamadığı kısmı ise “kesb” olarak adlandırmıştır. Bunlara paralel olarak düşünür, rızık ve kesbin elde edilmesi için “doğal (tabii)” ve “doğal olmayan” iki tür geçim yolundan bahseder. Bu ayrımın temelinde yine emek vardır: bireyin çalışma ve emeğinin neticesinde ürün/kazanç elde etmesi tabii geçim yolu iken, bireyin kendisinin

emek harcamadan, başkalarının emeği üzerinden elde ettiği ürün/kazanç ise tabii olmayan geçim yoludur.

Öte yandan, İbn Haldun devletlerin elde etmiş oldukları vergi gelirlerinin kurulduklarında daha fazla olduğunu söyler. Bunun bir sebebi devletlerin kurulduklarında bedevî olmalarıdır. Bedevî bir toplumda refah ve zenginlik olmadığından devlete ait giderler de az olur. Dolayısıyla devlet yöneticileri halka ağır vergiler yüklemeyiz. Bu da bedevî olmaları hasebiyle zaten güçlü olan asabiyeti daha da güçlendirir. Bu durum şüphesiz söz konusu toplumun bireylerini daha fazla üretime ve çalışmaya teşvik edecektir. Ancak, toplum içerisinde üretimin artması zamanla toplumu hadarî bir toplum haline dönüştürecektir. Bir toplum bedevilikten hadarîliğe geçtikten sonra zorunlu ihtiyaç olarak tanımladığı ihtiyaçlar değişecek; eskiye göre lüks olan ihtiyaçlar zorunlu ihtiyaç kapsamına girecektir. Bu bağlamda, devletin de giderleri artacak ve zamanla halktan toplamış olduğu vergiler giderleri karşılayamaz duruma gelecektir.

Devlet, artan ihtiyaçları karşılayabilmek adına yeni kaynak arayışına girecek ve meşru yolu tercih ederse ya yeni vergiler çıkararak ya da olan vergilerde artışa gidecektir. Her iki durum da halkta olumlu karşılık bulmayacaktır. Sonuçta asabiyet zayıflayacak ve zamanla devlet yıkılma sürecine girecektir. İbn Haldun'a göre, devlet kaynak arayışında meşru olmayan yolu tercih ederse doğrudan piyasaya dahil olup ticaret yapacaktır. Bu da O'na göre halk içinde zulme ve adaletsizliğe sebep olacaktır. Aynı zamanda devlet güçlü bir kurum olduğu için piyasanın dengesini bozacak fiyatların belirlenmesinde adaletsizliğe sebep olacaktır. Çünkü Arap düşünürüne göre fiyatlar piyasa içerisinde arz ve talebe göre kendiliğinden belirlenmelidir. Yani İbn Haldun, günümüz literatürüne göre serbest piyasayı ve liberal ekonomiyi desteklemiştir.

Tezin ana konusu çerçevesinde iktisadi görüşleri incelenen diğer düşünür olan Karl Marx için ise en önemli kavram "meta"dır. Öyle ki "Kapital"ın yazarı bu başyapıt esere meta kavramının analizi ile başlamıştır. Marx, Kapital'in Almanca birinci baskısına yazdığı Önsöz'de burjuva toplumu için emeğin metalaşmış şeklini iktisadi bütünün hücre biçimi olarak tanımlar. Yani, Karl Marx'a göre organik varlıkların en küçük ve temel birimi nasıl ki hücre ise, benzer şekilde kapitalist üretim şeklinin en küçük ve temel birimi de metadır. Dolayısıyla Karl Marx'ın iktisadi görüşlerinin en temel noktası olan kapitalist üretim tarzının eleştirisinin doğru şekilde

aktarılması için metanın anlaşılması çok büyük önem arz etmektedir. Bu bağlamda kullanım değeri ve mübadele değeri kavramları ile bu iki kavram arasındaki ilişkinin net ve doğru bir şekilde anlaşılması gerekmektedir.

Karl Marx, metaların mübadele değerini belirlemede kullanılacak olan kriterin metaların fiziksel özelliklerinden yani kullanım değerinden soyutlanarak belirlenmesi gerektiğini savunur. Bu bağlamda metaların değerini belirleyecek olan ve mübadelesi yapılacak her metada ortak olarak bulunacak şey Marx'a göre metaların emek ürünü olmasıdır. Buna bağlı olarak, Alman düşünürüne göre, metaların mübadelesinde esasen mübadelesi yapılan şey soyut insan emeğidir. Emeğin büyüklüğü de emeğin niceliği ile yani saat, gün, hafta, ay ya da yıl cinsinden emeğin süresi ile ölçülür.

Alman düşünürüne göre tüm mallar, ortalama toplumsal olarak gerekli emek-zaman değerinden satılmaktadır. Değerin üretilmesinde kapitalistin hiçbir katkısı yoktur. Kapitalist kâr elde edebilmek için kendisine ödenenden daha fazla değer üreten bir mal kullanmak zorundadır. Bu da hem kapitalistin kârını oluşturacak hem de artı-değeri üretecek olan ve kapitalistin emekçiden satın almış olduğu emek gücüdür.

Dolayısıyla artı-değer, metaların dolaşım sürecinde meydana gelmediği gibi, metaları satıcılar tarafından değerlerinden fazlasına satmasıyla ya da alıcılar tarafından değerlerinden azına bir ücrete satın almalarıyla da meydana gelmez. Marx'ın da açıkça ifade ettiği gibi, artı-değer, üretim sürecinde meydana gelir. Artı-değer, emek gücünün kullanılması sonucunda ortaya çıkan yeni metaya, kendisinin kattığı değer ile emek gücünün değeri arasındaki farka dayanır.

Karl Marx'ın iktisat literatürüne kazandırmış olduğu bir başka kavram da "yabancılaşma" kavramıdır. Jean Hyppolite gibi düşünürlerle göre yabancılaşma Karl Marx'ın bütün düşüncesinin kökensel fikrini oluşturmaktadır. Alman düşünür, yabancılaşma fikrine, işçinin yabancılaşması ve yabancılaşmış emek gibi yaklaşımlar getirerek kavrama iktisadi ve sınıfsal bir içerik kazandırmıştır. Marx, yabancılaşma kavramını, insanla, kendi emeği neticesinde ortaya çıkardığı ürün arasındaki mesafeyi göstermek için kullanır. O'na göre yabancılaşma süreci birbiriyle bağlantılı bir süreçtir. Sürecin başında bireyin kendi emeğine yabancılaşması, bireyi kendi üretmiş olduğu ürüne de yabancılaştırır. Bireyin kendi emeğine ve emeğinin neticesinde ortaya çıkan ürüne yabancılaşması kendi türüyle, doğayla ve toplumla olan ilişkisini de etkiler. Kendi emeğine yabancılaşan insan, kendi türsel özelliğine ve buna bağlı olarak

kendi türüne de yabancılaşmaktadır. Kendi türüne yabancılaşmış olan birey nihai olarak kendi ırkından olan diğer insanlara da yabancılaşacaktır.

Karl Marx'a göre, söz konusu yabancılaşma iş bölümü neticesinde ortaya çıkmaktadır. İş bölümü ise, işin süreçlere bölünmesi ve süreçlerin de öznelere arasında bölüştürülmesidir. Bu bölüşüm sonucunda toplum içerisinde ezen ve ezilen sınıflar ortaya çıkar. En temel noktada sınıflı toplum yapısına karşı olan Marx, toplum içinde sömürüye sebep olacak olan iş bölümüne bu yönüyle karşı çıkmaktadır. Ancak toplumsal iş bölümü çerçevesinde ortaya bir sömürü çıkmıyor ise bu noktada Marx iş bölümünü desteklemiş ve hatta bu tarz bir iş bölümünün gerekliliğini vurgulamıştır.

Alman düşünürüne göre, tarihte var olan mücadelelerin tümünün özü sınıf mücadelesidir. Bu yönüyle devlet kavramı, sınıflı toplum yapısının ortaya çıkmasıyla başlamıştır. Dolayısıyla gelecekte sınıfsız bir toplum düşüncesi olan Marx, nihai olarak devletin bir kurum olarak ortadan kaldırılacağını savunmuştur. Bununla birlikte yine sınıflı toplum yapısına karşıtlığının ve ezen ile ezilen sınıfların varlığından duyduğu rahatsızlığın bir neticesi olarak üretim araçlarının belli sınıfların özel mülkiyetinde bulunmasına da karşı çıkmıştır. O'na göre üretim araçları belli sınıfların mülkünden çıkıp komün malı olmalıdır.

Tezin ana problemi olan İbn Haldun ve Karl Marx'ın iktisadi görüşlerinin karşılaştırılmasına ilişkin tez kapsamında ele alınan konular çerçevesinde sonuç olarak, her iki düşünür için de emeğin çok önemli bir kavram olduğu aşikardır. Zira her iki düşünür için de üretilen ürünün değerini içermiş olduğu emek miktarı belirlemektedir. Dolayısıyla her iki düşünür de emek-değer teorisini savunmuştur.

Emeğe ilişkin olarak, Marx'a göre emek gücünün faaliyeti ile üretilen artı-değer kavramı, benzer bir mana ihtiva eden İbn Haldun'un kesb kavramına karşılık gelmektedir.

İş bölümüne ilişkin olarak, İbn Haldun tereddütsüz bir şekilde iş bölümünü desteklemiştir. Karl Marx ise iş bölümünün sömürüye sebep olup olmamasına göre tavır almış; sömürüye sebep olan iş bölümüne karşı çıkmış, sömürüye sebep olmayan iş bölümünün de endüstri toplumunda bir gereklilik olduğunu savunmuştur. Bununla birlikte, her iki düşünür de iş bölümünün bir toplumun refah ve gelişmişlik düzeyini arttıran bir unsur olarak değerlendirmiştir. İş bölümünün uzmanlaşmaya netice vermesi hasebiyle de iki düşünür birbirinden ayrılmıştır. İbn Haldun, iş bölümü

neticesinde oluşacak olan uzmanlaşmanın medeniyetin oluşunu ve gelişimi için gerekli görürken; Karl Marx için, iş bölümü neticesinde oluşacak olan uzmanlaşma bireylere dayatılan ve bireylerin kaçma şansının olmadığı spesifik bir iş çevresidir. Ancak Marx'ın tayahhül ettiği komünist toplumda bireyler hiçbir zaman tek bir iş çevresi ile sınırlanmayacak ve her birey yetenekli olduğu ve istediği kadar farklı iş çevresinde içinden geldiği gibi davranabilecektir.

İki düşünürün devletin ekonomideki yerine ilişkin görüşlerine bakıldığında ise yine iki düşünür arasında net bir farklılık gözlemlenmektedir. İbn Haldun günümüz literatüründe Liberalizm olarak adlandırılan sistemin gereklerini savunurken; Karl Marx ise liberalizm karşıtı bir tutumla komünizmi savunmaktadır. Yani kısaca İbn Haldun serbest piyasa ekonomisinde fiyatların devlet müdahalesi olmadan arz ve talebe göre kendiliğinden belirlenmesi gerektiğini savunurken; Karl Marx ise, üretim araçları üzerindeki özel mülkiyetin kaldırılıp üretimin devletleştirilmesi ve üretim araçlarının özel mülkiyet kapsamında çıkarılıp komün malı olması gerektiğini savunmuştur.

Sonuç olarak, tez kapsamında incelenen konular çerçevesinde, her iki düşünürü tek bir çatı altında değerlendirip, aynı potada eritmeye çalışmak bizce doğru bir yaklaşım değildir. Çalışmadan da anlaşılacağı üzere her iki düşünürün bazı konularda ortak düşünceleri olduğu gibi, tamamen farklı düşünüp ayrıştıkları hususlar da bir o kadar fazladır. Dolayısıyla İbn Haldun ve Karl Marx'ın karşılaştırılmasında iki düşünürü de genel bir birliktelik ya da ayrışma içine sokmanın beyhude bir uğraştan ibaret olduğu kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

- Aktan, C. C. (1995). Klasik Liberalizm, Neo-Liberalizm ve Libertarianizm. *Amme İdaresi Dergisi*, 28(1), ss. 3-32.
- Albayrak, A. (2010). İbn Haldun'un Medeniyet Tasarımı ve İnsan. *Journal of Islamic Research*, 21(1), ss. 7-20.
- Altıok, M. (2011). Üretken ve Üretken Olmayan Emek Ayrımı Üzerine Bir Değerlendirme: Adam Smith'in "Emeği" Mi? Karl Marx'ın "Değeri" Mi? . *Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, ss. 107-127.
- Altuntaş, H., & Şahin, M. (Dü). (2008). *Kuran-ı Kerim*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara.
- Armağan, İ., & Armağan, S. (1988). *Toplumbilim*, Barış Yayınları, İzmir.
- Aron, R. (1973). *Toplumbilim Düşüncesinde Ana Akımlar*, (F. Yalım, Çev.), Ağaç-İş Matbaası, Ankara.
- Aron, R. (1986). *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*. (K. Alemdar, Çev.), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara.
- Arslan, A. (1997). *İbn Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, Vadi Yayınları, Ankara.
- Arslantürk, Z. (2013). Din Sosyolojisinin Konusu. İ. Çapçioğlu, & N. Akyüz (Dü) içinde, *Din Sosyolojisi: El Kitabı* (s. 11-37). Grafiker Yayınları, Ankara
- Arthur, C. J. (2004). *The New Dialectic and Marx's Capital*, Brill, Boston.
- Aydoğan, E. (2015). Marx ve Öncülerinde Yabancılaşma Kavramı. *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*(54), ss. 273-282.
- Bal, H. (2006). *Kent Sosyolojisi*, Fakülte Kitabevi, Isparta.
- Barber, W. J. (1999). *İktisadi Düşünce Tarihi*, (İ. Durdu, Çev.), Şüle Yayınları, İstanbul.
- Bayhan, V. (1997). *Üniversite Gençliğinde Anomi ve Yabancılaşma*, Kültür Bakanlığın Yayınları, Ankara.
- Belge, M. (2013). "Giriş". K. Marx içinde, *1844 El Yazmaları* (M. Belge, Çev., s. 7-11), Birikim Yayınları, İstanbul.

- Bocutoğlu, E. (2012). İktisat Teorisinde Emeğin Öyküsü:Değerin Kaynağı Olan Emekten Marjinal Faydanın Türevi Olan Emeğe Yolculuk. *Hak-İş Uluslararası Emek ve Toplum Dergisi*, 1(1), ss. 127-150.
- Bora, T., Gültekin, M., & Yılmaz, M. (Dü). (2005). *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce "Liberalizm"* (Cilt 7), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Bourdieu, P. (2015). *Eril Tahakküm*, (B. Yılmaz, Çev.), Bağlam Yayıncılık, İstanbul
- Cevizci, A. (1999). *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul.
- Childe, V. G. (2009). *Tarihte Neler Oldu?* (A. Şenel, & M. Tunçay, Çev.), Kırmızı Yayınları, İstanbul.
- Çağrıcı, M. (1991). Asabiyet. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (s. 453-455). içinde, Güzel Sanatlar Matbaası, İstanbul.
- Çımat, A., & Daşkıran, F. (2014). İktisat, Türkiye'deki Eğitimi ve İktisadi Yenilik. *İktisadi Yenilik Dergisi*, 1(2), ss. 1-17
- Çınar, M. U. (2016). Marx, Arendt, Modernite, Yabancılaşma ve Siyaset: Ya da, Modern Çağ'da İnsanca Bir Yaşam Mümkün Mü? *Sosyal Bilimler Dergisi*, 9(2), ss. 140-167.
- Demir, Z. (2018). Karl Marx'ın Bakış Açısından Kapitalist Toplumda Yabancılaşma ve Sonuçları. *Abant Kültürel Araştırmalar Dergisi*, 3(5), ss. 63-74.
- Doğan, E. (2017). İşbölümü & İşbirliği Kavramlarına Smith ve Marx Perspektifinden Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım. *International Journal of Academic Value Studies*, 3(11), ss. s1-21.
- Durkheim, E. (2006). *Toplumsal İşbölümü*, (Ö. Ozankaya, Çev.), Cem Yayınevi, İstanbul.
- Durmuş, M. (2013, Temmuz-Aralık). Devlet Bütçesi ve Sermaye. *Türk Tabipleri Birliği Mesleki Sağlık ve Güvenlik Dergisi*, ss. 14-24.
- Dursun, T. (2017). "Mukaddime'nin Turan Dursun Çevirisi Üzerine". İ. Haldun içinde, *Mukaddime* (T. Dursun, Çev.), Kaynak Yayınları, Ankara.
- Engels, F. (1990). *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, (K. Somer, Çev.), Sol Yayınları, Ankara.

- Engels, F. (2010). *Ailenin Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, (K. Somer, Çev.), Sol Yayınları, Ankara.
- Engels, F. (2016). Giriş. K. Marx içinde, *Fransa'da İç Savaş* (s. 11-29), Yordam Kitap, İstanbul.
- Ergil, D. (1978). Yabancılaşma Kuramına İlk Katkılar. *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 33(3), ss. 93-108.
- Ergil, D. (1980). *Yabancılaşma ve Siyasaş Katılma*, Olgaç Yayınevi, Ankara.
- Eroğul, C. (1974). Marksist Devlet Kuramı Hakkında Bir Not. *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 29(1), ss. s113-123.
- Erol, S. I. (2012). İktisadi Kalkınmada Değerlerin Rolü (İbn Haldun'un Perspektifinden). *Çalışma İlişkileri Dergisi*, 3(2), ss. 49-65.
- Erol, Ü. (1997). *Eleştirel Bir Gözle Serbest Piyasa*, Bağlam Yayıncılık, İstanbul.
- Falay, N. (1978). *İbn Haldun'un İktisadi Görüşleri*, Güryay Matbaacılık, İstanbul.
- Fildiş, B. (2018). Marx, Durkheim ve Weber Üzerinden Klasik Dönem Sosyolojisinde Modern Devlet ve Modern Ordular. *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 11(3), ss. 1860-1876.
- Gençoğlu, A. Y. (2012). Kapitalizmin Temel Nitelikleri Açısından Emeğin Konumu. *HAK-İŞ Uluslararası Emek ve Toplum Dergisi*, 1(1), ss. 98-116.
- Giddens, A. (2010). *Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori "Marx, Durkheim ve Max Weber'in Çalışmalarının Bir Analizi"*. (Ü. Tatlıcan, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Göçmen, D. (2009). Marx'ın Emek Kavramının Bugün Yürütülen Tartışmalar İçin Önemi Üzerine. 02 21, 2019 tarihinde https://www.academia.edu/2225995/Marxın_Emek_Kavramının_Bugün_Yürütülen_Tartışmalar_için_önemi_üzerine adresinden alındı.
- Gökalp, Z. (1976). *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Çağdaşlaşmak ve Doğru Yol*, İnkılap ve Aka Yayınevi, İstanbul.
- Güçlü, A., Uzun, E., Uzun, S., & Yolsal, Ü. H. (2003). *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.

- Günaydın, G. (2009). Smith, Ricardo ve Marx İktisadında Tarım (Emek Değer ve Rant Teorisi Yaklaşımları Bağlamında). *Mülkiye Dergisi*, 33(262), ss. 345-362.
- Hacıfevzioglu, A. U. (2018). Marx'ta Kapitalist Devlet Bağlamında Yönetenler ve Yabancılaşma Sorunu. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*(26), ss. 375-390.
- Haldun, İ. (2017a). *Mukaddime* (Cilt I), (T. Dursun, Çev.), Kaynak Yayınları, Ankara.
- Haldun, İ. (2017b). *Mukaddime* (Cilt II), (T. Dursun, Çev.), Kaynak Yayınları, Ankara.
- Haldun, İ. (2018). *Mukaddime*, (S. Uludağ, Çev.), Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Hançerlioğlu, O. (2000a). *Felsefe Ansiklopedisi "Kavramlar ve Akımlar"* (Cilt III), Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Hançerlioğlu, O. (2000b). *Felsefe Ansiklopedisi "Kavramlar ve Akımlar"* (Cilt IV), Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Harris, L., Kiernan, V. G., & Miliband, R. (2012). *Marksist Düşünce Sözlüğü*, (T. Bottomore, Dü., & M. Tunçay, Çev.), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Hassan, Ü. (2010). *İbn Haldun Metodu ve Siyaset Teorisi*, Doğubatı Yayınları, Ankara.
- Heinrich, M. (2007, Eylül). Marx's State Theory after "Grundrisse" and "Capital". Atina. <http://www.oekonomiekritik.de/2007-State.htm> adresinden alındı.
- Heinrich, M. (2016). *Kapital'e Giriş*, (K. R. Yılmaz, Çev.), Yordam Kitap, İstanbul.
- Hyppolite, J. (2010). *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar*, (D. B. Kılınç, Çev.), Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- Jessop, B. (2005). *Hegemonya, Post-Fordizm ve Küreselleşme Ekseninde Kapitalist Devlet*. (B. Yarar, & A. Özkazanç, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Karagül, M. (2015). Sosyal Sermaye ve İbn-İ Haldun'un Asabiyet Düşüncesi. *Uluslararası Uygulamalı Sosyal Bilimler Kongresi Sosyal Sermaye/Social Capital 23-25 October 2015-Konya/Türkiye Proceeding: Pp: 1-11*. 01 27, 2019tarihinde https://www.researchgate.net/publication/290993525_SOSYAL_SERMAYE_VE_IBN-I_HALDUN_UN_ASABIYET_DUSUNCESI_Social_Capital_and_AND_Ibn_Khaldun's_Asabiyet_Thought adresinden alındı.
- Karahanogulları, Y. (2006). Marrksist İktisatta Üretken Emek/Üretken Olmayan Emek Tartışmasına Dair Bir Değerlendirme. *Mülkiye Dergisi*, 30(250), ss. 81-95.

- Karahanogullari, Y. (2008). Marx'ta Üretken Emek Kategorisi ve 1988-2006 Dönemi Türkiye Ekonomisi İçin Ampirik Bulgular. *Mülkiye Dergisi*, 63(2), ss. 117-142.
- Kayapinar, A. (2006). İbn Haldûn'un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım. *İslam Araştırma Dergisi*(15), ss. 83-114.
- Kazgan, G. (1980). *İktisadi Düşünce veya Politik İktisadın Evrimi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Kıvılcımlı, H. (2018). *Allah Peygamber Kitap*, Derleni Yayınları, İstanbul.
- Kızılcelik, S. (2011). *Sosyoloji Tarihi 1. İbn Haldun, Machiavelli, Montesquieu ve Rousseau'nun Sosyal Teoriler*, Anı Yayıncılık, Ankara.
- Koç, Y. (2014). Marksist Emek Değer Kuramı ve Emperyalist Dönemde Kapitalist Sömürü. *Bilim ve Ütopya* (239), ss. 1-13.
- Koluçak, İ. (2007). Marx-Engels-Lenin ve Devlet Kavramının Ele Alınış Şekli. *Sosyoloji Notları*, ss. 74-80.
- Koraltürk, M., & Çetin, C. (2005). *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce "Liberalizm"* (Cilt 7), (M. Yılmaz, Dü.), İletişim, İstanbul.
- Korkusuz, M. H. (2016). Kabile, Devlet ve Küreselleşme Bağlamında Asabiye Kuramını Yeniden Okumak Mümkün Mü? *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 8(2), ss. 668-693.
- Korkut, Ş. (2009). İbn Haldun'un "es-Siyasetü'l medeniyye" Teorisini Eleştirisi. R. Şentürk (Dü.) içinde, *İbn Haldun Güncel Okumalar*, İz Yayıncılık, İstanbul.
- Kozak, İ. E. (1984). *İbn Haldun'a göre İnsan-Toplum-İktisat*, Pınar Yayınları, İstanbul.
- König, R. (1968). İş Bölümü. *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, 28(1), 173-183. <http://dergipark.gov.tr/iuifm/issue/842/9343> adresinden alındı.
- Köse, A. H., & Öncü, A. (2000). *Kapitalizm, İnsanlık ve Mühendislik: Türkiye'de Mühendisler ve Mimarlar*. Ankara: Türkiye Mühendis ve Mimar Odaları Birliği.
- Kösemihal, N. Ş. (1971). *Durkheim Sosyolojisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul.

- Lenin, V. İ. (2016). *Devlet ve Devrim*, (M. H. Spatar, & C. Üster, Çev.), Yordam Kitap, İstanbul.
- Lenin, V. İ. (2017). *Marksist Öğreti*, (T. Ok, Çev.), Kor Kitap, İstanbul.
- Machiavelli, N. (1994). *Hükümdar*, (S. Bağdatlı, Çev.), Sosyal Yayınlar, İstanbul.
- Mandel, E. (2008). *Marx'ın Kapitali*, (O. S. Binatlı, Çev.), Yazın Yayıncılık, İstanbul.
- Marx, K. (1979). *Grundrisse "Ekonomi Politğin Eleştirisi İçin Ön Çalışma"*, (S. Nişanyan, Çev.), Birikim Yayınları, İstanbul.
- Marx, K. (1993). *Kapital* (Cilt I), (A. Bilgi, Çev.), Sol Yayınları, Ankara.
- Marx, K. (1998). *Teorileri* (Cilt I), (Y. Fincancı, Çev.), Sol Yayınları, Ankara.
- Marx, K. (2010). *İktisat Üzerin*, (A. Çakıroğlu, Çev.), Belge Yayınları, İstanbul.
- Marx, K. (2011). *Kapital* (Cilt I), (M. Selik, & N. Satlıgan, Çev.), Yordam Kitap, İstanbul.
- Marx, K. (2012). *Kapital* (Cilt II), (M. Selik, Çev.), Yordam Kitap, İstanbul.
- Marx, K. (2013). *1844 El Yazmaları*, (M. Belge, Çev.), Birikim Yayınları, İstanbul.
- Marx, K. (2016). *Fransa'da İç Savaş*, (E. Özalp, Çev.), Yordam Kitap, İstanbul.
- Marx, K., & Engels, F. (1996). *Seçme Mektuplar 1844-1895*, (A. Bilgi, Çev.), Evrensel Basım Yayın, İstanbul.
- Marx, K., & Engels, F. (2013). *Alman İdeolojisi*, (T. Ok, & O. Geridönmez, Çev.), Evrensel Basım Yayın, İstanbul.
- Marx, K., & Engels, F. (2016). *Komünist Manifesto*, (G. D. Görsev, Çev.), Yazılama Yayınevi, İstanbul.
- McNally, D. (2013). Felsefenin Sefaleti. H. Erdoğan (Dü.) içinde, *Marksist Klasikleri Okuma Kılavuzu* (s. 77-93), Yordam Kitap, İstanbul.
- Mert, M. (2005). Klasik Bir Kelam Problemi Olarak Rızık Kavramının Tanımları ve Bu Tanımların İçerdiği Problemler. *AÜİFD*(1), ss. 1-19.
- Mohammad, F. (1998). Ibn Khaldun's Theory of Social Change: A Comparison with Hegel, Marx and Durkheim. *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 15(2), ss. 25-45.

- Narin, Ö. (2010). Adam Smith ve Marks'ta Emek Bölümü ve Teknoloji. H. Kapucu, M. Aydın, İ. Şiriner, F. Morady, & Ü. Çetin (Dü) içinde, *Politik İktisat ve Adam Smith* (s. 233-255). Yön Yayınları.
- Okumuş, E. (2008). *Osmanlı'nın Gözüyle İbn-i Haldun*, İz Yayıncılık, İstanbul.
- Ollman, B. (2008). *Yabancılaşma: Marx'ın Kapitalist Toplumdaki İnsan Anlayışı*, (A. Kars, Çev.), Yordam Kitap, İstanbul.
- Örs, H. B. (2014). *Modern Siyasal İdeolojiler*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Özçatal, E. Ö. (2011). Ataerkillik, Toplumsal Cinsiyet ve Kadının Çalışma Yaşamına Katılımı. *Çankırı Karatekin Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 1(1), ss. 21-39.
- Özveren, E. (2010). *Görünmez Adam Smith*, (N. E. Aydınonat, & M. Kara, Dü), İletişim, İstanbul.
- Palabıyık, A. (2012). Marx'ın Sosyolojisi'nde Gözden Uzak Kalmış Bir Kavram: "İşbölümü". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 1(1), ss. s266-298.
- Polat, S., & Polat, S. A. (2016). Bedevi Umrandan Hazeri Umrana Geçiş: Boş Zaman Kültürüne Bir Bakış. *Kastamonu Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*(12), ss. 572-583.
- Ricardo, D. (2007). *Ekonomi Politigin ve Vergilendirmenin İlkeleri*, (T. Ertan, Çev.), Belge Yayınları, İstanbul.
- Rousseau, J. J. (2017). *Toplum Sözleşmesi*, (V. Günyol, Çev.), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Sancar, S. (2017). *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti – Erkekler Devlet, Kadınlar Aile Kurar*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Satlıgan, N. (2013). Kapital'de Komünizm Tasarımları. H. Erdoğan (Dü.) içinde, *Marksist Klasikleri Okuma Kılavuzu* (s. 239-249), Yordam Kitap, İstanbul.
- Say, S. (2011). *İbn Haldûn'un Düşünce Sistemi Uluslararası İlişkiler Kuramı*, İlk Harf Yayınevi, İstanbul.

- Selik, M. (1982). *Marksist Değer Teorisi*, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara.
- Selik, M. (1988). *100 Soruda İktisadi Doktrinler Tarihi* (4. b.), Gerçek Yayınevi, İstanbul.
- Simon, H. (2006). *Ibn Khaldun's Science of Human Culture*, (F. Baalı, Çev.), Adam Publishers, New Delhi.
- Slattery, M. (2014). *Sosyolojide Temel Fikirler*, (Ü. Tatlıcan, & G. Demiriz, Dü), Sentez Yayıncılık, İstanbul.
- Smith, A. (2009). *Ulusların Zenginliği* (Cilt 1), (M. Saltoğlu, Çev.), Palme Yayıncılık, Ankara.
- Somel, C. (2015). Siyaset Bilimi ve İktisat. G. Atılğan, & E. A. Aytekin içinde, *Siyaset Bilimi - Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinler Arası İlişkiler* (s. 487-500). İstanbul: Yordam Kitap.
- Soytaş, U. (2018). Sermaye Diyalektiği. *Mülkiye Dergisi*, 42(1), ss. s79-113.
- Sun, G. Z. (2005). *Readings in the Economics of the Division of Labor: The Classical Tradition*. (G. Z. Sun, Dü.) Singapore: World Scientific Publishing Co. Pte. Ltd.
- Swain, D. (2013). *Yabancılaşma: Marx'ın Teorisine Bir Giriş*, (H. T. Urbalı, Çev.), Durak İstanbul Yayınları, İstanbul.
- Şan, M., & Şimşek, R. (2001). Sosyal Sermaye Kavramının Tarihsel - Sosyolojik Arkapları. *Akademik İncelemeler Dergisi*, 6(1), ss. 88-110.
- Şenel, A. (1982). *İlkel Topluluktan Uygur Topluma Geçiş Aşamasında Ekonomik Toplumsal Düşünsel Yapıların Etkileşimi*, Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara.
- Şentürk, R. (2009). Medeniyetler Sosyolojisi: Neden Çok Medeniyetli Bir Dünya Düzeni İçin Yeniden İbn Haldun? R. Şentürk (Dü.) içinde, *İbn Haldun Güncel Okumalar*, İz Yayıncılık, İstanbul.
- Timuçin, A. (1992, Ekim 5). Yabancılaşma Sorununa Genel Bakış. *Felsefe Dünyası*, ss. 16-23.
- Tokluoğlu, C. (2013). Ziya Gökalp ve Tükçülük. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 68(3), ss. 113-139.

- Tonak, E. A. (2012). Kapital'in Planı ve Kapitalist Devlet Üzerine Bir Not. N. Satlıgan, S. Savran, & E. A. Tonak içinde, *Kapital'in İzinde* (s. 41-46), Yordam Kitap, İstanbul.
- Topal, A. (2004). Kavramsal Olarak Kent Nedir Ve Türkiye'de Kent Neresidir? *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 6(1), ss. 276-294.
- Tönnies, F. (1944). Cemaat ve Cemiyet Nazariyesi. (Z. Fındıkoğlu, Dü.) *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 9(3-4), ss. 712-748.
- Tönnies, F. (2000). *Gemeinschaft ve Gesellschaft (Şehir ve Cemiyet)*, (A. Aydoğan, Çev.), İz Yayıncılık, İstanbul.
- Turan, V. (2017). Karl Marx'ta Bölüşüm. *Politik Ekonomik Kuram (PEK)*, ss. 143-167.
- Turhan, M. S. (2017). İçi Boşaltılmış Bir Kavram: İşbölümü. *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 26(1), ss. s26-41.
- Uludağ, S. (2015). *İbn Haldun: Hayatı Eserleri Fikirleri*, Harf Eğitim Yayıncılık, Ankara.
- Uludağ, S. (2018). "Giriş: İbn Haldun ve Mukaddime". İ. Haldun içinde, *Mukaddime* (S. Uludağ, Çev.), Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Ülger, İ. (2004). *İbn Haldun Işığın Kaynağı Doğu*, Berfin Yayınları, İstanbul.
- Ülken, H. Z. (1969). *Sosyoloji Sözlüğü*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.
- Ünsal, E. M. (2014). *Mikro İktisat*, BigBang Yayınları, Ankara.
- Wayne, M. (2014). *Yeni Başlayanlar İçin Kapital*, (Ü. Şenesen, Çev.), Yordam Kitap, İstanbul.
- Yaman, M. (2012). Cinsiyete Dayalı İş Bölümü Üzerine Notlar. *Feminist Politika*(16), ss. 16-17.
- Yaman, M. (2016, Nisan). Meta. *SAV-Katkı* (2), ss. 5-13.
- Yaman, M. (2017). Marx'ta ve Aristoteles'te Ortak Ölçü ve Mübadele. M. Yaman, Ö. Öztürk, & Ö. Narin içinde, *Grundrisse'den Kapital'e Patikalar*. İstanbul: Sosyal Araştırmalar Vakfı.
- Yaman, M., & Öztürk, Ö. (2019). *Metaların Kerameti*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Yurtsever, H. (2013). Alman İdeolojisi. H. Erdoğan (Dü.) içinde, *Marksist Klasikleri Okuma Kılavuzu* (s. 53-73), Yordam Kitap, İstanbul.