

T.C.
MUĞLA SITKI KOÇMAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İKTİSAT ANABİLİM DALI

KARL MARX'IN SERMAYE TEORİSİNDEN ALİ ŞERİATİ'NİN
SOSYOLOJİSİNE EMPERYALİZM VE KÜRESELLEŞMENİN EKONOMİ
POLİTİĞİ: İRAN ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

YÜKSEK LİSANS TEZİ

KARDELEN GÜRGÖR

DANIŞMAN
PROF. DR. CEM MEHMET BAYDUR

ARALIK, 2017
MUĞLA

T.C.
MUĞLA SITKI KOÇMAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İKTİSAT ANABİLİM DALI

KARL MARX'IN SERMAYE TEORİSİNDEN ALI ŞERİATİ'NİN SOSYOLOJİSİNE
EMPERYALİZM VE KÜRESELLEŞMENİN EKONOMİ POLİTİĞİ: İRAN
ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

KARDELEN GÜRGÖR

Sosyal Bilimler Enstitüsünde
Tezli Yüksek Lisans
Diploması Verilmesi İçin Kabul Edilen Tezdir.

Tezin Enstitüye Verildiği Tarih : 27.12.2017

Tezin Sözlü Savunma Tarihi : 25.12.2017

Tez/Proje Danışmanı : c.m. Baydar

Jüri Üyesi : M. Özgür Yanardağ

Jüri Üyesi : A. S. S. S.

Enstitü Müdürü : Prof. Dr. Mehmet Maroş

ARALIK, 2017

MUĞLA

TUTANAK

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün 13/12/2017 tarih ve 8.16/A sayılı toplantısında oluşturulan jüri, Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 24/6 maddesine göre, İktisat Anabilim Dalı **Tezli Yüksek Lisans Programı** öğrencisi Kardelen Gürgör'ün "KARL MARX'IN SERMAYE TEORİSİNDEN ALİ ŞERİATİ'NİN SOSYOLOJİSİNE EMPERYALİZM VE KÜRESELLEŞMENİN EKONOMİ POLİTİĞİ: İRAN ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME" adlı tezini incelemiş ve aday 25/12/2017 tarihinde saat 13.00'da jüri önünde tez savunmasına alınmıştır.

Adayın kişisel çalışmaya dayanan tezini savunmasından sonra 60 dakikalık süre içinde gerek tez konusu, gerekse tezin dayanağı olan anabilim dallarından sorulan sorulara verdiği cevaplar değerlendirilerek tezin **kabul** edildiğine aybırlığı ile karar verildi.

Tez Danışmanı

Prof. Dr. C. M. Baydur

İşbirlikçi

Üye

M. Özgür Yanardag

Üye

Üye

Üye

YEMİN

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “KARL MARX’IN SERMAYE TEORİSİNDEN ALİ ŞERİATİ’NİN SOSYOLOJİSİNE EMPERYALİZM VE KÜRESELLEŞMENİN EKONOMİ POLİTİĞİ: İRAN ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME” adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurulmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Kaynakça’da gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanmış olduğumu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

25/12/2017

KARDELEN GÜRGÖR



YÜKSEKÖĞRETİM KURULU DOKÜMANTASYON MERKEZİ

TEZ VERİ GİRİŞ FORMU

YAZARIN

Soyadı : KARDELEN

Adı : GÜRGÖR

Referans No: 10173780

TEZİN ADI

Türkçe : KARL MARX'IN SERMAYE TEORİSİNDEN ALİ ŞERİATİ'NİN SOSYOLOJİSİNE EMPERYALİZMİN VE KÜRESELLEŞMENİN EKONOMİ POLİTİĞİ: İRAN ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Y. Dil : FROM MARXIST CAPITAL THEORY TO ALI SHARIATI'S SOCIOLOGY THE POLITICAL ECONOMY OF IMPERIALISM AND GLOBALIZATION: CASE OF IRAN

TEZİN TÜRÜ: Yüksek Lisans

Doktora

Sanatta Yeterlilik

TEZİN KABUL EDİLDİĞİ

Üniversite : MUĞLA SITKI KOÇMAN ÜNİVERSİTESİ

Fakülte :

Enstitü : SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Diğer Kuruluşlar :

Tarih : 27.12.2017

TEZ YAYINLANMIŐSA**Yayınlayan** :**Basım Yeri** :**Basım Tarihi** :**ISBN** :**TEZ YÖNETİCİSİNİN****Soyadı, Adı** : BAYDUR, CEM MEHMET**Ünvanı** : PROFESÖR

TEZİN YAZILDIĞI DİL : TÜRKÇE

TEZİN SAYFA SAYISI: 180

TEZİN KONUSU (KONULARI) :

1. MARKSİST SERMAYE
2. ŞERİATİCİ SOSYOLOJİ
3. EMPERYALİZM, KÜRESELLEŞME, İRAN

TÜRKÇE ANAHTAR KELİMELER:

1. MARKSİST SERMAYE TEORİSİ
2. ŞERİATİCİ SOSYOLOJİ
3. EMPERYALİZM
4. KÜRESELLEŞME

Başka vereceğiniz anahtar kelimeler varsa lütfen yazınız.

İRAN İSLAM DEVRİMİ

İNGİLİZCE ANAHTAR KELİMELER: Konunuzla ilgili yabancı indeks, abstract ve thesaurus'u kullanınız.

1. THE MARXIST THEORY OF CAPITAL
2. SHARIATI'S SOCIOLOGY

3. IMPERIALISM

Başka vereceğiniz anahtar kelimeler varsa lütfen yazınız.

GLOBALIZATION, IRANIAN ISLAMIC REVOLUTION

- | | |
|---|----------------------------------|
| 1- Tezimden fotokopi yapılmasına izin vermiyorum | <input type="radio"/> |
| 2- Tezimden dipnot gösterilmek şartıyla bir bölümünün fotokopisi alınabilir | <input type="radio"/> |
| 3- Kaynak gösterilmek şartıyla tezimin tamamının fotokopisi alınabilir | <input checked="" type="radio"/> |

Yazarın İmzası :



Tarih : 27 / 12 / 2017

ÖNSÖZ

Bu çalışma, İran İslam Devrimi'ni, bunun sebeplerini ve bu süreçte emperyalizmin oynadığı rolü analiz etmeye çalışmaktadır. Bunu yaparken, Marksist Sermaye Teorisi ile Şeriatçı Sosyoloji'ye başvurarak, hem bir sosyal ilişki olarak sermayenin neden emperyal ve küresel eğilimler taşımak zorunda olduğunu tartışacak, hem de dinselliğin yoğun olduğu bir coğrafyada bu süreçlerin etkilerini anlamaya çalışacaktır. Bu noktada, araştırma sınırlandırılmış ve 19. Yüzyıl'dan itibaren İran Tarihi ele alınmıştır, çünkü emperyalizmin bu coğrafyaya müdahiliyeti 19. Yüzyıl'da başlamış ve 20. Yüzyıl'da şiddetlenmiştir. Bu çalışma, İran'ın kadim kültüründen ve edebiyatından ziyade ekonomi politik süreçleriyle ilgilenerek, devrim ve sonrası süreç İran'ını Marksist ve Şeriatçı bir gözle incelemektedir.

Her şeyden önce, bu tez sürecinde ve tüm öğrencilik hayatım boyunca benden desteğini esirgememiş, annem Fatma Sevil Öngüç ve babam Faik Gürgör olmak üzere tüm aileme sonsuz şükranlarımı sunarım. Bir bilimsel çalışmanın nasıl yapılması gerektiği, düşünme sürecinin nasıl bir okumayla desteklenmesi gerektiği konularında ve tüm akademik gelişme sürecimde paha biçilemez yardımları olan başta, tez danışmanım Prof. Dr. Cem Mehmet Baydur olmak üzere, Doç. Dr. Cem Dişbudak'a, Doç. Dr. Semra Purkis'e, Prof. Dr. Bora Süslü'ye, Doç. Dr. Sibel Cengiz'e ve Yardımcı Doç. Dr. Mustafa İnci'ye teşekkürü bir borç bilirim. Bununla birlikte, yine bu çalışma boyunca benden desteğini esirgememiş değerli dostlarım, Erhan Burak Taşkın'a, Can Çakır'a, Levent Sarıkaya'ya ve tüm arkadaşlarıma teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	i
İçindekiler	ii
Kısaltmalar Listesi	v
Tablolar Listesi.....	vi
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

MARKSİST İKTİSAT

1.1. Felsefi Temel.....	6
1.1.1. Tarihsel Diyalektik Materyalizm.....	6
1.1.2 Praksis Kavramı	11
1.2. Marksist Sermaye Teorisi	12
1.2.1. Meta ve Para	13
1.2.2. Paranın Sermayeye Dönüşümü ve Artık Değer.....	20
1.2.4. Sermaye Birikimi, Rekabet ve İşsizlik	39
1.2.5. Kar, Kar Haddi ve Kar Hadlerinin Düşme Eğilimi	44
1.2.6. Marksist Analizde İki Sektörlü Model ve İstikrarsızlık Analizi	45
1.2.7. Yabancılaşma	49
1.3. Marx'ın Tarih Anlayışı ve Sınıf Mücadeleleri.....	51
1.3.1. Marksist Tarih Anlayışı.....	51
1.3.1.1. İlkel Komünal ve Köleci Toplum	53
1.3.2.2. Feodal Toplum	56
1.3.2.3. Burjuvazinin Ortaya Çıkışı, İlk Birikim ve Bir İlişki Olarak Sermayenin Doğuşu: Rant Kollama.....	58
1.3.2. Sınıf Mücadeleleri, Toplum ve Siyaset	63

İKİNCİ BÖLÜM

ALİ ŞERİATİ ÜZERİNE

2.1. Genel Olarak Ali Şeriatî'nin Düşüncesi ve Yöntem Meselesine Bakışı.....	68
2.2. Şeriatî'de Din ve Toplum Tartışmaları	70
2.2.1. Şeriatî'nin Düşüncesinde Temel Kavramlar	70
2.2.2. Dine Karşı Din.....	72
2.2.3. Ali Şeriatî'nin Ana Hatlarıyla İslam'a Bakışı, İslam'da Bireysel Zenginleşme ve Alternatif İslam Yorumları.....	76
2.2.3.2. İslam'da Zenginleşmenin Ortaya Çıkışı ve Ebuzer'in İtirazı	77
2.2.3.3. Şeriatî'nin Alternatif İslam Tartışmaları.....	83
2.3. Şeriatî'nin Felsefe ve İktisat Tartışmaları	86
2.3.1. Felsefi Temel	86
2.3.1.1. Yabancılaşma.....	86
2.3.1.2. Şeriatî'de Determinizm ve İnsan	91
2.3.2. İktisadi Tartışmalar.....	98
2.3.2.1. Üretim İlişkileri ve Sınıflı Toplum	98
2.3.2.2. Kapitalizm ve İslam	102
2.4. Devrimci Zühd	109

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MARKSİST-ŞERİATİCİ EKSENDE EMPERYALİZM VE KÜRESELLEŞME TARTIŞMALARI ÜZERİNDEN İRAN'A BAKIŞ

3.1. Emperyalizm ve Küreselleşme Tartışmaları	113
3.1.1. Marksist Analizde Emperyalizm Tartışmaları.....	113
3.1.1.1. Marx'ın Emperyalizm Tartışmaları	114
3.1.1.2. Marksizm'in Revizyonu Üzerinden Emperyalizm Tartışmaları; Hilferding, Lenin Ve Luxemburg	116
3.1.2. Şeriatî'nin Emperyalizm Tartışmaları	122
3.1.3. Küreselleşme Tartışmaları.....	125

3.2. Modern İnan Tarihi Üzerinden Ekonomi Politik-Din İlişkisi İle Emperyalizm Ve Küreselleşmenin Seyri	131
3.2.1. Kaçar Hanedanlığı Dönemi, İnan'a Emperyalist Müdahiliyet ve Temel Sınıfsal Görünüm	133
3.2.2. 1921 Darbesi ve Pehlevi Hanedanlığı'nın İlk Dönemi'nden 1953 Darbesine	142
3.2.3. 2. Pehlevi Rejimi ve Toplumsal Çelişkilerinden Toplumsal Muhalefetin Yükselişine: 1953- 1979 Arası Dönem	151
3.2.4. Devrime Giden Süreç ve Devrimin Kurumsallaşması (1978-1989)	158
3.2.4.1. Devrime Giden Süreç.....	158
3.2.4.2. Devrimin Kurumsallaşması	162
3.2.5. İnan Devrimi'nin Özgünlükleri ve İnan'ın Küreselleşmeye Uyumunun Olanğı	164
3.2.5.1. İnan Devrimi'nin Özgünlükleri	164
3.2.5.2. İnan Ve Küreselleşme.....	167
SONUÇ VE ÖNERİLER.....	172
KAYNAKLAR	176

KISALTMALAR LİSTESİ

Kısaltmalar	Açıklama
BM	Birleşmiş Milletler
DTÖ	Dünya Ticaret Örgütü
IMF	Uluslararası Para Fonu
SAVAK	Milli İstihbarat ve Devlet Güvenlik Örgütü

TABLÖLÄR

Tablo-1: İıan İslam Cumhuriyeti Merkez Bankası, 1969-1975 Yılları Arası Gayri Safi Milli Hasıla İıerisinde Üretimin Sektörel Dağılımı (Milyar Riyal, Baz Yıl: 2004/05)

Tablo-2: İıan İslam Cumhuriyeti Merkez Bankası, 1976-1980 Yılları Arası Gayri Safi Milli Hasıla İıerisinde Üretimin Sektörel Dağılımı (Milyar Riyal, Baz Yıl: 2004/05)

GİRİŞ

Bugün sosyal bilimcilerin ekserisi tarafından kapitalizmin “Küreselleşme” sürecinde olduğu iddia edilmektedir. Bir kısım sosyal bilimciye göre ise, kapitalizm aslında 19. Yüzyıl’dan beri küreselleşme sürecini çeşitli boyutlarla (mal ve hizmet akımı, para akımları, sermaye akımları vb.) izlemektedir. Buradaki literatürel tartışma tezin ilerleyen bölümlerinde yer alacaktır, fakat bu tezin temel iddialarından biri; küreselleşme sürecinin yerelin şartlarıyla uluslararası ekonominin gerekleri arasında, her ulusun yaşamakta olduğu kırılgan bir denge olduğudur.

Tanımın bu şekilde verilmesi, küreselleşmenin yeni bir olgu olduğunun düşünüldüğünü ihtiva etse de, küreselleşmeyle ondan önceki dönemin arasında katı bir çizginin var olduğu sonucu da çıkarılmamalıdır. Zira Sanayi Devrim’inden itibaren özellikle Avrupa’da ana akım üretim ilişkisinin kapitalist olduğu ortadadır ve kapitalizmin aşağıda açıklanacak olan yayılcı doğası onun küreselleşmesini de nüvesel olarak başından beri barındırmaktadır. Bu nedenle bu çalışma, önce kapitalizmin ne olduğunu anlamaya çalışırken ardından, onun bir ileri aşaması olan emperyalist aşamasını ve küreselleşme sürecini takip edecektir.

Burada en temel tezimiz iki düşünür ve bilim insanı üzerinden emperyalizm ve küreselleşmeyi izlemek ve bunun ışığında İslam Devrimi’ne bakmaktır; bu düşünürler, Karl Marx ve Ali Şeriatî’dir. Birinci bölümde, kapitalizmin aslında nasıl bir sistem olduğunu ve niçin yayılmak durumunda olduğunu anlamak için Marx’ın Sermaye Teori’sine bakılacaktır. Bunun en önemli sebebi, Marx’ın sermayeyi salt üretilmiş bir üretim aracı olarak değil, aynı zamanda, bir ilişki olarak kavrayabilme yetisinden kaynaklanır. Bu anlamda, Marx’ın sermaye teorisi yaşanan hayatın teorisidir, zira sermaye Marx tarafından, üretimin ve dolaşımın birliği olarak tanımlanır. İnsan sürekli olarak üreten, ürettiklerini satan ve üretilenleri satın alan bir varlıktır. Eğer somut olarak bir mal ve hizmet üretmiyor ise, insan emek gücünü satarak bir mal veya hizmetin üretimine katılır ve bu gücü yeniden üretebilmek için ücret talep eder. Bu ücretle başkalarının ürünlerini satın aldığı anda ise dolaşımın öznesine dönüşür. Özetle, yaşanan hayatın, sürekli olarak üretim ve dolaşımın

etrafında söylenebilir. Bu anlamda, anlaşılmaya çalışılan olgular, emperyalizm veya küreselleşme olsa bile, tüm bu sürecin de temeli sermaye ve onun ilişkileridir.

Bu süreci anlayabilmek için, Marx'ın savları üç farklı alanda, yani "Felsefi Temel", "Sermaye Teorisi" ve "Tarih Teorisi ile Sınıf Mücadeleleri" üzerinden incelenecektir.

İlk olarak Marx'ın sermaye ve tarih teorisinin de felsefi temelini teşkil eden, "Tarihsel Diyalektik Materyalizm" tartışmaya açılacaktır. Çünkü Marx için Sermaye aslında, aşağıda detaylı bir biçimde görüleceği üzere, tikel biçimleri ve tümelliğiyle diyalektik bir süreç arz etmektedir. Ardından, Marx'ın eylem felsefesi olarak "Praksis" kavramı değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

Ardından, Marksist Sermaye Teorisi analiz edilecektir. Bu yapılırken, diğer Marksist yazarların yapabildikleri tahrifata önlem amaçlı olarak da, bu çalışmada doğrudan kaynağın kendisine, yani "Kapital"e başvurulmaktadır. Büyük oranda da, "Kapital"ın sırası takip edilmektedir, bu nedenle, bütün analizin başı olan "Meta ve Para" ile başlanacaktır. Ardından, "Paranın Sermayeye Dönüşümü ve Artık Değer" ile paranın sermayeye nasıl dönüştüğü ve kapitalist sistemin çelişkilerinin görünürleştiği artık değer üretimi süreci izlenecektir. Takip eden başlıkta, sermayenin para-üretici-meta gibi tüm farklı hallerini içeren "Tümel ve Tikel Olarak Sermaye ile Onun Devri" incelenecektir. Burada önemli olan, sermayenin devrederek aynı zamanda nasıl değerlendirildiği ve bunun sermaye ilişkisi sürecinde asla durmamasıdır. Ardından, "Sermaye Birikimi, Rekabet ve İşsizlik" başlığı altında, "Kapital"deki gibi, sermayeden artık değer üretilmesi süreci tersine çevrilerek, artık değer nasıl sermaye yarattığı ele alınıp, bunun rekabet ve işsizlikle ilişkisi irdelenecektir. Son olarak da, Marx'ın kar analizi, kar hadlerinin düşme eğilimi yasası, istikrarsızlık analizi ve yabancılaşma teorisi incelenecektir. Burada özellikle yabancılaşma analizi önem kazanacaktır, zira aşağıda detaylandırılacağı üzere, yabancılaşma halinin emek gücü arz etmek zorunda olan herkesin yaşadığı bir durum olduğu iddiası önemlidir ve ilerleyen bölümde Şeriatî'nin çok yönlü yabancılaşma biçimleri için ciddi bir temel arz edecektir.

Marx'la ilgili son bölümde ise, onun tarih teorisi ve sınıf mücadeleleri ile ilgili fikirleri irdelenecektir. Burada da önemli olan tarihin üretim ilişkileri üzerinden tasnif edilmesidir. “İlkel Komünal” “Antik Köleci” “Feodal” ve “Kapitalist” toplumlar burada kısaca işlenmekle birlikte, bu bölümde asıl odaklanılan olgu “İlk Birikim” tartışmaları olacaktır. Çünkü üreticinin üretim aracından ekonomi dışı zor aracılığıyla koparılması, aslında kapitalizmi var eden çok önemli bir tarihsel evre olarak karşımıza çıkar. Ayrıca, sınıf mücadeleleri tartışması da Marx'ın bu tarihsel evreleri geçişte, sınıflı toplumun önemini vurgulaması bakımından önemlidir.

İkinci bölümde ise, Ali Şeriatî'nin sosyolojisi irdelenecektir. Şeriatî'nin sosyolojisi, özellikle yaşamakta olduğumuz Ortadoğu coğrafyasında, siyasal, iktisadi ve sosyal unsurların bir belirleyici olarak “Din” ile nasıl harmanlanabildiğini göstermektedir. Bu çalışmada incelenen bir ülke örneği olarak İran, aslında bu durumun bir açık laboratuvarı gibi değerlendirilebilir. Diğer bir mesele ise, Şeriatî'nin kimilerine göre “Siyasal İslam”ın kurucularından biri sıfatıyla -ki bu iddia aşağıda eleştirilecektir- en azından bir müteaddiyin aydın olarak yaptığı kapitalizm eleştirisi, bunun Marksizm'le benzerlikleri ve Şeriatî'nin kapitalizmle mücadelede ortaya koyduğu praksisin irdelenmesidir.

Bu bölümde Şeriatî dört başlık altında incelenecektir; “Genel Olarak Düşüncesi ve Yöntemi”, “Din ve Toplum Tartışmaları”, “Felsefe ve İktisat Tartışmaları” ve Şeriatî'nin praksişi olarak “Devrimci Zühd Sahibi İnsan”.

Genel olarak düşüncesi ve yöntemi ele alınırken, Şeriatî'nin düşüncesindeki anahtar kavramlar ve onun düşünme sürecinde yöntem meselesine ilişkin fikirlerine başvurulacaktır. Bu aynı zamanda giriş niteliğinde bir bölüm olarak da düşünülebilir.

“Din ve Toplum Tartışmaları”nda ilk olarak, onun düşüncesindeki anahtar kavramlar detaylı bir biçimde açıklanacaktır. Ardından, Marksizm'in tarihi sınıf mücadeleleri olarak okuyan formülasyonuna bir Ortadoğu alternatifi olarak “Dine Karşı Din” incelenecektir. Bu aslında, Şeriatî'nin “Şirk Dini- Tevhid Dini” ikilemini içeren bir derli toplu tarih felsefesi olarak da algılanabilir. O nedenle üzerinde detaylı bir biçimde durulacaktır. Takip eden başlıkta, Şeriatî'nin İslam'a bakışı, Ebu Zerr el Gıffari'yi de merkezine alan bir zenginleşme eleştirisi olarak irdelenecek ve onun

ana akım Siyasal İslam'ın dışında kalan alternatif İslam yorumları masaya yatırılacaktır.

“Felsefe ve İktisat Tartışmaları”nda ise, ilk olarak Şeriatî'nin çok boyutlu yabancılaşma tartışmaları ele alınacaktır. Bu tartışma çok önemlidir, zira yabancılaşma, bürokraside, teknokraside, entelektüel süreçlerde de yaşanabilen bir hal olarak ele alınacaktır. Ardından, Şeriatî'nin determinizm ile bu noktada insanın rolü tartışması ele alınacaktır ve burada onun düşüncesinde ciddi önem arz eden “İnsanın Dört Zindanı” meselesi irdelenecektir. İktisadi tartışmalarında ise, onun üretim ilişkilerini “Habil-Kabil” meselinden başlatan alternatif tarih okuması ve sınıfların vukuuna ilişkin fikirleriyle başlanacaktır. Ardından, Şeriatî'nin “Tevhidi İslam-Sermaye İslam'ı” ikilemi üzerinden İslam ve Kapitalizm tartışmalarına bakılacaktır. Bölümün sonunda ise, İnsan'ın bir ülkü için ikbale sırt çevirmesi olarak da anlaşılabilen zühd tartışmasının Şeriatîci yorumu, bir praksis olarak irdelenecektir.

Çalışmanın üçüncü ve son bölümünde emperyalizm, küreselleşme ve bu ikisi üzerinden İran'ın ekonomi politikası değerlendirilecektir. Burada ilk ana başlıkta, emperyalizm ve küreselleşmeye, Marksist ve Şeriatîci yorumlar irdelenecektir. Özellikle Marx'ın emperyalizm üzerine fikirlerinin, bir üretim tarzının kapitalistleşmemiş alana ihracı üzerinden tartışılması önem arz etmektedir ki bu, emperyalizm ve küreselleşme süreçlerinin temel var olma nedenidir. Ardından, Marksizm'e bir katkı ve revizyon girişimi olarak; Lenin, Hilferding ve Luxemburg'un fikirleri önemlidir. Özellikle, Lenin'in sermaye ihracı analizi, Hilferding'in mali sermaye analizi ile küreselleşmenin de bir vaaz edicisi olarak Luxemburg'un “İç Pazar- Dış Pazar” ayrımı detaylı bir biçimde analiz edilecektir. Ardından, Şeriatî'nin düşüncesinin mihenk taşlarından biri olarak “Ortadoğu'da altyapının emperyalizm olduğu” analizinin üzerinde durulacaktır.

Küreselleşme süreci ise, öncelikle küreselleşmenin yeni bir olgu olup olmadığı meselesi üzerinden değerlendirilecektir. Burada çalışmanın yazarının da kendi küreselleşme tanımı vurgulanacaktır. Ardından, özellikle Bauman ve Negri'nin fikirlerinden hareketle bir küreselleşme tartışması açılacaktır.

Çalışmanın son bölümünün ikinci ana başlığı ise, emperyalizmin 19. Yüzyıl sonundan itibaren hegemonya kurma girişimini somutlaştırdığı İran'ın analizine dayanacaktır. Burada Kaçar Hanedanlığı'ndan başlayıp Pehlevilerle devam eden ve İran İslam Devrimi ile devamındaki reformasyon girişimleri üzerinden devam eden süreç Marksist ve Şeriatıcı bir perspektifle irdelenecektir. Burada önemli süreçler aslında, İran petrolü üzerinde hak iddiasında bulunan İngiliz emperyalizmin bölgede imtiyaz elde etmesi, 1950'li yıllardaki millileşmecî hareketler ile bunların 1953 darbesiyle bozguna uğratılması ve tüm bu sürecin bir sonucu olarak, ekonomi politik referansını 12 İmam Şiiiliğinden alan bir siyasal devrimin vuku bulabilmesidir.

İran'da sosyalizm ile ulusalcılık gibi fikirlerin çok güçlü olmasına ve geniş bir sanayi proletaryası ile bir Marksist için "Devrimci Durum" denilebilecek birçok olgunun var olmasına rağmen bir İslam devriminin vuku bulabilmiş olması gerçekten ilgi çekicidir. İşte bu çalışma, bunun nedenini Marksist fikriyat ile Şeriatıcı düşüncenin dehlizlerinde aramaktadır. Şunun anlaşılması gerekmektedir ki, bu çalışma bir anti-kapitalist İslam ya da Müslüman sosyalizmi inşası amacını taşımamaktadır. Çalışmanın temel hipotezi şudur ki; emperyalizm ve küreselleşmenin genelde Ortadoğu üzerinde özelde ise İran üzerindeki hegemonya girişimleri ve bunun yarattığı tahribatın analizi ile buna karşı mücadelenin praksi, Marksist sermaye teorisiyle Şeriatî'nin sosyolojisinin kuşkucu bir karşılaştırması ve terkihi üzerine inşa edilebilir. Çünkü Marksizm'i tüm revizyonuyla birlikte anlamadan sermayenin hareketini ve bunun emperyalizm ve küreselleşme süreçlerini nasıl doğurduğunu görmek çok zordur. Şeriatıcı sosyolojinin katkısı da şuradadır ki; dinsel-spiritüel öğelerin baskın olduğu Ortadoğu coğrafyasında, emperyalizm ve küreselleşme süreçleri Schmittçi manada bir "yabancı"nın tasallutu olarak algılandığından, sosyalizm ve ulusalcılık gibi fikirler de ithal görülmüş ve genelde Ortadoğu özelde İran halkları tarafından görünürde en yerli olana, yani dinlere sarılmıştır. Bu anlamda, Şeriatıcı okuma kapsamında sermaye dini olarak adlandırılan dini düşünüş şekli, kapitalizmle de eş anlı yürüyebilmekte ve bugün İran'da sermaye ilişkileri hakim kılınmaktadır. Yani özetle, İran'daki devrimin nedenini, sonuçlarını ve bugün aldığı formu anlamak için hem Marksizm'den hem de Şeriatıcı sosyolojiden yararlanabilmek gibi bir yol izlenecektir. Amaç kesin cümleler kurmak değil yeni sorunsallara ulaşmaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

MARKSİST İKTİSAT

Bu bölümde; ilk olarak, Marksizm'in felsefi temelini teşkil eden ve Hegelci diyalektikle Feuerbach'ın materyalizminin devrimci bir yeniden analizi olan "Tarihsel Diyalektik Materyalizm" incelenecektir. Devamında, "Emek-Değer Teorisi"nin Marksist algılanışı incelenecek ve ardından, Artık Değer kavramı mutlak ve görelî biçimleriyle masaya yatırılacaktır. Bununla bağlantılı bir biçimde, Marksist iktisadı anlayabilmek adına kilit bir kavram olarak "Marksist Sermaye Teorisi" incelenecektir. Ardından, üretim tarzları açısından tarihin aşamalandırılması olarak da değerlendirilebilecek Marksist tarih anlayışına değinip, sınıf mücadelelerinin Marksist kuramdaki yeri irdelenecektir. Yani biz temelde Marksist İktisat'ı üç temel alanda inceliyoruz; Felsefe, Sermaye Teorisi ve Tarih Teorisi.

1.1. FELSEFİ TEMEL

1.1.1. Tarihsel Diyalektik Materyalizm

Diyalektik; özü itibariyle bir düşünme yöntemi olarak anlaşılabilir. Yani diyalektik düşünme, felsefecinin düşünürken sorunsalını ne şekilde ortaya koyduğu ve çözümlemesini ne şekilde yaptığına içkindir. Bu bağlamda, Bedia Akarsu "Felsefe Terimleri Sözlüğü"nde (1998:78) diyalektiği;

"bir kavramdan öteki kavrama çelişmeleri ortadan kaldırarak ilerleyen mantıksal düşünme yolu" olarak tanımlar.

Diyalektiği ilk keşfeden, "Aynı ırmakta iki kez yıkanılmaz" sözüyle diyalektiğin en temel yasası olan "sürekli dönüşüm yasası"nı keşfeden ve m.ö. 500 yıllarında yaşayan filozof Herakleitos olmuştur (Eroğlu, 1967: 284). Bununla birlikte, 18. yüzyılın sonu ve 19. yüzyıla birlikte büyük ekonomik ve siyasi dönüşüm çağına kadar diyalektik daha çok bir tartışma metodu gibi anlaşılmıştır. Gelgelelim, bir şeyin kendisiyle özdeş olduğu yani (Kazgan, 2000:296), örneğin "bütün şerbetli tatlılar lezzetliyse ve baklava da bir şerbetli tatlıysa demek ki baklava da lezzetlidir" mantığı, doğada basit bir gözlemcinin bile görebileceği, özellikle yukarıda bahsettiğim dönemde çok hızlanan değişimin mantığını kavramada yetersiz kalmış ve özellikle

Hegel’le birlikte, diyalektik bugünkü haline gelmiş, basit bir tartışma metodu olmaktan azade bir kavrayışa kavuşmuştur. Hegel’in Diyalektik’de yaptığı devrim, tüm o hareketin içerisinde çelişkiyi kavrayabilmiş olmasında yatar. Bunu basitçe “tez”, “anti-tez” ve “sentez” aşamalarında görebiliriz. Hareket halinde gelişen bir varlık, A kendi içinde karşıtını, A’ ünü de taşır ve bu ikisinin verimli birleşmesi A” ünü yaratacaktır (Kazgan, 2000: 296). Bu anlamda, hayat içinde ölümü de taşır, her dostluk olası bir düşmanlığa gebedir, ama tüm bu çatışma kendi içinde bir bütünlüğün yaratılmasına da engel teşkil etmeyecektir.

Şimdi, diyalektiğin evrensel yasalarını saymaya çalışalım (Eroğlu, 1967: 288). İlk yasa “hareket”tir; doğada bulunan her şey hareket halindedir; tüm canlılar, doğar, büyür, yaşar ve ölür. Hem en basit, doğanın kendisine içkin görüngülerde hem de tüm toplumlarda, bu hareketi bir gelişme seyri içerisinde gözlemlemek bugün, hem fen bilimlerinin hem de sosyal bilimlerin sağladığı imkanlar sayesinde mümkün olmuştur. Ama bu hareket, kendi başına, kuralsız bir hareket değildir; kendi içerisinde bir tümellik de taşır ve bu bizi diyalektiğin ikinci yasasına ulaştırır; bütünlük. Devamında, her bir görüngünün kendi içinde zıttı ile var olması anlamında çelişme yasasını görürüz. Devamında da, çelişmenin dayanılmaz bir boyuta ulaşmasıyla birlikte, bir önceki evrede kendi zıttı ile var olanın yarattığı iç çatışmanın yerini yeni bir hale bırakması anlamında diyalektiğin son yasası olan devrimle karşılaşırız. Tüm bu yasaların, hem canlı yaşamının kendisinde hem de tüm sosyal görüngülerde görülmesi mümkündür. Marx bu yasaların doğadaki görünümünü “1844 El Yazmaları”nda (2013: 180) şöyle anlatır; “Varlık olarak aşılmış olmanın doğal şeklindeki karşılığı, madde olarak aşılmış harekettir. Işık doğal şeklinde, kendinde yansımadır. Ay ve göktaşı olarak beden, mantığa göre bir yandan kendi üzerinde dinlenen olumlu, bir yandan da kendi üzerinde dinlenen olumsuz olan antitezin doğal şeklidir. Yeryüzü, mantıki zeminin antitezin olumsuz birliği olarak doğal şeklidir”. Ayrıca Engels (1974: 69) bunun bir organizmada görünümünü isabetli bir biçimde betimlemiştir;

“(…) her organik varlık her an, hem aynıdır hem de aynı değildir; her an dışarıdan sağlanmış maddeleri özümser ve başka maddeleri dışarıya atar; her an vücudun bazı hücreleri ölür ve yeniden başka hücreler oluşur; uzun veya kısa bir süre sonra vücudun maddesi tümüyle yenilenir, onun yerini başka madde molekülleri alır, öyle ki her organik varlık, her zaman kendisidir ve yine de kendisinden başka bir şeydir”.

Toplumsal hayat içerisinde de diyalektiğin görünümüne -aşağıda detayını anlatacağız ama- şöyle bir örnek verilebilir; sanayi devrimi tarihine biraz göz atmış herkes bilir ki, özellikle fabrikalaşmanın artmasına müteakip üretim toplu halde yapılarak toplumsal bir karakter edindiği kerte, üretim toplumsallaşmışken üretim araçları üzerindeki mülkiyet bireye özgü kılınmıştır. Bunun devamcısı olarak, tüm bu değişimi diyalektiğin hareket yasası olarak algılayacak, üretimin kendisi burada tümel bir karakter de kazanarak aslında kendi içerisinde bir bütündür. Bu bütünlük bir zaviyesinde toplumsallaşmayı taşıırken başka bir zaviyede de bireyselleşmeyi taşır. Yani burada zıtların birliği ve bunun yarattığı çelişki içerisinde diyalektiği görmek mümkün. İşte Marx'ın görüşü - kimi fikir adamlarına göre kehaneti- bu çelişkinin bir devrimle, yani diyalektiğin son yasasıyla sonlanacağıdır.

Peki, Marx'ın “tarihsel diyalektik materyalizm”inin Hegel’ci diyalektikten ayrıldığı nokta nerede başlar? Buna bir cevap verebilmek için Feuerbach’ın materyalizmine kısaca göz atmak icap eder.

Aslında, Engels’in deyişiyle modern felsefenin en temel sorunu düşüncenin varlık ile ilişkisi sorunudur (Engels, 1976: 24). Burada asıl tartışma konusu; “idea”nın mı yoksa varlığın kendisinin mi öncelenmesi gerektiğidir. Bu aslında idealizmle materyalizmin en önemli ayrımını da teşkil edecektir. İdealizm ideayı, Hegelci anlamda mutlak olanı öne koyarken, materyalizm varlığı öne koyacaktır. İlk etapta tinin var olduğunu kabul etmek önemli bir eğilimdir ama modern bilimdeki her gelişme varlığın öncelenmesine doğru, yani materyalizme doğru bir yol alınmasına neden olmuştur.¹ Marx’a göre; Hegel başlangıçta soyut ve yerleşik soyutlamadan yani tözün yabancılaşmasından yola çıkar, devamında soyutu ortadan kaldırır ve duyusal olanı geri getirir, son kerte ise, soyutu tekrar önceler (2013: 158). Hegel’de gerçek dünya, başından beri “mutlak fikir”e uygun bir içerik barındırır, bu mutlak fikir dünyadan önce de var olmuştur (Engels, 1976: 26). Dr Ali Şeriatî ise şöyle diyor;

“Hegel’in yabancılaşmada kastı odur ki; tabiat karşısında kendine yabancılaşmış olan mutlak ide, diyalektik evrim hareketi uyarınca tarihe katılır ve insanın evrim macerası boyunca yavaş yavaş bilinç kazanır. Doğu insanında yarı bilince ve çağdaş batı insanında tam bilince ulaşır. Bu şekilde “mutlak ide” akılcı insan aracılığıyla kendine yabancılaşmadan kurtulur, kendini keşfeder.” (2012: 92).

¹ Detay için bkz. ENGELS, F. (1976) Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu, Ankara: Sol

Bu anlamda “mutlak ide”yi basitçe “Tanrı” olarak anlayabiliriz. Hegel’in diyalektiği bu anlamda sonludur ve “mutlak ide”de başlayıp yine onda sonlanır. Tüm bunlardan yola çıkarak Hegel’in diyalektiğinin, diyalektiğin idealist bir yorumu olduğunu söyleyebiliriz.

Feuerbach’da ise tam tersi bir yabancılaşma sürecini görürüz ve bu anlatı materyalizme varır. Nasıl Hegel’de “mutlak ide” –Tanrı- kendini insanda var ediyorsa, Feuerbach’ta insan kendini Tanrı’da var eder yani kendine Tanrı aracılığıyla yabancılaşır.

“(Feuerbach) Der ki aşkın güçlere, erdemlere ve üstün değerlere sahip olan insan bu güçlerin, faziletlerin ve aşkın sıfatların tümünü kendi dışına atar ve onlara kendi dışında şahsiyet bağışlar (Tanrı) ve sonra da onun karşısında diz çöker, kendisini fakir ve aciz, onu da zengin ve mutlak güçlü olarak tanır. Bu yolda bu mabut ne kadar güçlü, aşkın ve tanınmışsa, o da o kadar zayıf, aşağı ve bilinmez olacak; sadece bir ihtiyaç ve yakarma haline dönüşecek, sahip olduğunu ve yapabildiğini kendisi dışında görecektir, arayacak ve böylelikle dindar insan, dışarıda kalan kendisine başka bir varlık olarak tapacak ve kendisine yabancılaşacaktır.” (Şeriatı, 2012: 93).

Marx’a göre (2013: 158) Feuerbach bu yabancılaşmayı felsefeye de uyarlar, felsefeyi düşünerek açıklanabilen din olarak görür ve bu anlamda, insan özünün yabancılaştırıcılarından biri olarak değerlendirir. Bununla birlikte yine Marx’a göre; ideayı aradan çıkartan Feuerbach insanın insanla toplumsal ilişkisini merkeze alarak gerçek maddeciliğin oluşumunu sağlamıştır.

Bu anlamda, Marksistler, bilimsel açıdan materyalizmin idealizme göre daha gerçekçi bir ekol olduğunu düşünür. Fakat Engels’e göre materyalizmin de o dönem için en önemli çıkması, o dönem doğa bilimlerinin gelişmesine bağlı olarak, Dünya’daki yaşamı sürekli gelişen bir süreç değil sürekli kendini tekrar eden bir süreç olarak görmesidir. Materyalistler, doğanın sürekli bir hareket içinde olduğunu bilmekteydiler ama bu hareketi hiç ilerlemeyen ve sürekli aynı sonuçları veren bir süreç zannetmekteydiler (Engels, 1979: 31). Bilimlerin gelişmesiyle ve materyalizmin de yaşamı sürekli gelişen bir süreç olarak görmeye başlamasıyla birlikte, materyalizmin devrimleştirilmesi onu diyalektikle harmanlayan Marx ve Engels’e nasip olacaktır.

Artık diyalektik materyalizmin açıklanmasına geçebiliriz. Engels’e göre, Hegelyen okulun dağılmasına müteakip “meyve” veren tek eğilim Marx’ınki olur (1979: 49). Marx diyalektik materyalizmle; Hegel’in diyalektiğini idealizmden kurtarıırken,

materyalizmi de dinamik bir hale getirir. Çubukçu'ya göre (2013: 74) Marx ve Engels, materyalizmi salt din karşıtlığı olarak gören eski materyalizmin madde anlayışının dışına çıkarak, "tarihsel eylemi içerisindeki insan"ı merkeze koyarlar. Buradan yola çıkarak üretim ilişkilerini, burjuva ve öncesi toplumların ekonomik yasalarını anlamaya çalışırlar.

"Herkes biliyordu ve söylüyordu ki, belirli bir doğal çevre insan toplumunun varlığının ve gelişmesinin nesnel maddi koşuludur ve insanın fiziksel ve maddi düzeni onun doğal çevreye karşı tavrını belirler. Ancak Marx ve Engels'in üzerinde durdukları bundan ötesiydi. Tarihin bu iki ön koşulundan başka, onları da bir biçimde harekete geçiren belirleyici etken olarak insan faaliyeti görülmezsizin eski materyalizmin sınırları aşılamazdı." (Çubukçu, 2013: 80).

Özetle bu iki düşünürün yaptıkları, diyalektikten idealizmi alırken, materyalizme insanın devindirici gücünü eklemek olur.

Engels süreci şöyle anlatır (1979: 50); Hegelyen anlatıda zamandan ve mekandan azade olarak bulunan mutlak fikir bütün evrelerden geçerek yine kendine dönmek üzere gelişir; sonra doğaya dönüşerek yabancılaşır ve en sonunda, kendi kendinin bilincine insanda varır.

"Hegel'de, doğada ve tarihte kendini gösteren diyalektik gelişme, yani zikzak halindeki bütün hareketler ve bütün ani geri çekilmeler boyunca kendini ortaya çıkaran aşağıdan yukarıya doğru ilerlemenin nedensel zincirleşmesi, demek ki fikrin, bütün sonsuzluk boyunca nerede olduğu bilinmeyen, ama her halde düşünen her insan beyninden bağımsız olarak süre giden özerk hareketinin kopyasıdır ancak."

(1979: 50). İşte Marx ve Engels, buradan bir kopuş sergilerler, onlar, fikirleri mutlak fikrin yansıması olan gerçek nesnelere saymaktansa, fikri nesnenin yansıması olarak kavrarlar (1979: 50). Fikrin kendisinin diyalektiğini, gerçek dünyanın diyalektik hareketinin basit bir yansıması olarak görürler ve böylece; "Hegel'in diyalektiği başı yukarıda olmak üzere doğrultuldu, ya da daha doğru bir deyişle, başının üzerinde dururken yeniden ayakları üzerine kondu." (1979: 51)

Böylelikle, sonraki bölümlerde detayını göreceğimiz üzere; hem kapitalist dönem öncesine hem de kapitalist döneme, üretim tarzları ve ilişkileri zaviyesinden bakılır. Tarih somut olayların ve kişilerin tarihine dönüşür. Bu anlamda, Marksizm, ilk defa gündelik hayatın nasıl yaşandığını ve altyapı ile üstyapı arasındaki ilişkileri analiz ederken, derli toplu bir tarih ve tarih felsefesi kurma girişimi olarak karşımıza çıkar.

Marksist düşünme metoduna ilişkin başka bir perspektif de Wollf ve Resnick tarafından sunulur (2016: 178). Onlara göre, marksist düşünme şekli “fazla belirlenim” (over-determination) ile açıklanır. “Fazla Belirlenim”, toplumdaki ekonomik ve ekonomik olmayan veçhelerin birbirini karşılıklı etkilemesidir ve indirgemecilik asla benimsenmez. Etkilenme ve belirlenme süreçleri asla tek taraflı olmayacaktır; A B’yi etkilediği gibi B’de A’yı etkiler. Yazarlara göre bu neoklasik iktisadın marksizmden ayrıldığı yerdir, çünkü neoklasik iktisatta daha çok indirgemeci ve özcü bir bakış açısı hakimdir. Neoklasik iktisat özcüdür; çünkü fiyat arz ve talep tarafından belirlenir, arz ve talep ise üretken yetenekler ve bireysel isteklerle; dolayısıyla öz, yetenekler ve istekler olur. Tüm ekonomi bu ikisine indirgenir (2016: 64). Halbuki marksist analizde bir öz yoktur. Ekonomik durum siyaseti etkilediği gibi siyaset de ekonomiyi etkiler, yani karşılıklı bir ilişki söz konusudur. Sermaye ile ilgili bölümde detayına gireceğimiz üzere özellikle “İlk Birikim”de ekonomi ve siyaset arasında böyle bir karşılıklı etkileşimin olduğu görülür.

Sonuç olarak; Marx’ın diyalektik kavramı üzerindeki etkisini gördük, fakat özellikle Ortadoğu coğrafyasında tinsel olanın bu radikal reddinin ne kadar olanaklı olabileceği sorusu tartışmalıdır.

1.1.2 Praksis Kavramı

Praksis aslında basitçe eylem felsefesi demektir. İnsanın kendi eylemiyle kendi tarihini yapabilmesi anlamına gelir. Kazgan’a göre (2000: 300) praksise bakarken, insanın faaliyetinin tarihsel evrimle aynı yöne doğru hareket ettiğini kabul etmek gerekir. Bu anlamda, marksist analizde insanın faaliyetinin tarihsel evrimle ters yönde olması kısır bir durum yaratır. Söz gelimi, kapitalist üretim tarzından feodal üretim tarzına bir geri dönüş marksist praksis anlayışına uygun olmadığı gibi, Marx’a göre sürdürülebilirliği olmayan kapitalizmde ısrar da praksise aykırıdır.

“Eylem düşünceyi yarattığı gibi marksizme göre, insana kendisini de tanıtır. İnsan kendisini kendi çalışmasıyla yaratır. Bütün dünya tarihi, insan çalışmasıyla, insanın yaratılmasından ibarettir. Böylece eylem felsefesi, çalışma felsefesinde, emeğin yüceltilmesiyle sonuçlanır. İnsan, kendi kendisini yaparken dünyayı şekillendirdiğine göre, praksis, tarihi maddecilikle birleşmiş olur; praksis, insana, eylemi ile kurtuluş yolunu göstermek iddiasındadır. Fakat bu kurtuluş, marksist inanca göre, kapitalist

sistem dolayısıyla önlenmektedir. Ne var ki kapitalizm çökmeye mahkum bir sistemdir.” (Kazgan, 2000: 300).

Aslında, praksişi doğrudan anlayabilmek için Marx ve Engels’in iki ifadesi gayet önemli olmaktadır. İlki “Komünist Parti Manifestosu”nda geçen (Marx ve Engels, 2013: 34);

“Bugüne kadar ki tüm toplumların tarihi sınıf mücadelelerinin tarihidir. Özgür yurttaş ile köle, patrisyen ile pleb, toprak beyi ile serf, lonca ustası ile kalfa, kısaca söylemek gerekirse ezen ile ezilen sürekli karşı karşıya gelmişler; kimi zaman gizliiden gizliye, kimi zaman aleni ve kesintisiz bir savaş vererek her seferinde ya toplumun tamamen devrimci bir yeniden inşasıyla ya da çatışan sınıfların birbirlerini mahvetmesiyle sonuçlanan bir savaş sürdürmüşlerdir” cümlesidir ve bir tarih felsefesi sisteminin özetlenmesidir.

Tam da bu tasvirde görüldüğü gibi iki çatışan sınıftan, emek gücünü arz eden ezilen sınıf ile onu ezen arasındaki çatışma sinesinde yeni bir toplumu taşımıştır. Bu praksise uygundur. İşte Marx buradan yola çıkarak tüm felsefeye yeni bir boyut katar, ki bu praksisin anlaşılabilmesi için marksist literatürdeki en önemli ifadelerden biridir. Marx “Feuerbach Üzerine Tezler”inde (1979: 76) , “Filozoflar dünyayı yalnızca çeşitli biçimlerde yorumlamışlardır; oysa sorun onu değiştirmektir” demektedir. İşte dünyayı değiştirme çabasının kendisi praksistir ve bu zamana kadar ki neredeyse tüm marksist siyasi yapıların biricik hedefidir.

1.2. MARKSİST SERMAYE TEORİSİ

Marksist sermaye teorisinin yaşadığımız hayatın teorisi olduğu düşünülebilir. Bu elbette iddialı bir önerme gibi görünebilir, ama Marx sermayeyi bir çok farklı görünümü ile birlikte, “üretim ve dolaşımın birliği” olarak tanımlar. Bu bir toplumun günlük yaşayışının seyridir. Sürekli olarak üreten ve ürettiklerini piyasaya süren, alan, satan ve bu bağlamda ilişki kuran varlıklarız. Somut olarak bir mal satıcısı değilsek, emek gücümüzü satar ve kendimizi yeniden üretmek için bir ücret talep ederiz. Felsefi temelde de bahsettiğimiz üzere, temel alan insanlar arasındaki ilişkilere; insanın olduğu her yerde bir şekilde üretim ve dolaşım vardır. En ilkel kabilelerde bile üretimin ve dolaşımın arkaik formlarına rastlanmaktadır. O nedenle, tezin bu bölümünün ana omurgasını sermaye teorisi oluşturacaktır. Diğer marksist yazarların ideolojik veya konjonktürel nedenlerle marksist teoride tahrifata yol açabilme riskinden ötürü, daha çok ana kaynağa, yani “Kapital”in kendisine sadık

kalmayı uygun gördük. Şimdi ilk olarak, 1. ciltteki “Meta ve Para” analiziyle başlanabilir.

1.2.1. Meta ve Para

“Kapital”in birinci cildi önsözden sonra, “Kapitalist üretim tarzının egemen olduğu yerlerin zenginliği, muazzam bir meta yığını olarak görünür” (Marx, 2016: 49) cümlesiyle başlar. O zaman temelde ele alınması gereken “meta”nın ta kendisidir. Marx, metadan başlar, çünkü meta, kapitalist üretimin en küçük ekonomik birimidir ve metadan başlaması sayesinde daha sonra analiz edeceği karmaşık ilişkilerin anlaşılabilmesi gayet mümkün olur (Bilgi, 1992: 75). Metanın ne olduğu sorusu bu noktada karşımıza çıkar. Meta; başlangıç olarak, doğrudan bir tatmin nesnesi ya da o nesneyi üretecek üretim aracı olmasından bağımsız bir biçimde ihtiyacı gideren dışsal bir nesnedir (Marx, 2016: 49). Ama ihtiyacı gideren her nesneye meta demek mümkün değildir. Bu anlamda, karşımıza iki değer türü çıkar; kullanım değeri ve değişim değeri. Meta, hem kullanım değerini hem de değişim değerini içermek durumundadır. O anlamda, salt ihtiyacımızı giderdiği için, bir köyde yürürken, herkesin faydalanabildiği bir kaynak suyuna meta denemez.² Meta olabilmesi için ürünün öncelikle insanın herhangi bir gereksinimi karşılaması, devamında da başka şeylerle değiştirilmeye elverişli olması gerekir (Bilgi, 1992: 75). Bir köylü patates üretilip bununla karnını doyuruyorsa bu bir meta olamaz, bir kısmını ayırıp karşılığında ekmek alıyorsa, yani bir miktar patatesini ekmekle değiştiriyorsa, o miktardaki patates meta halini alır.

Bu noktada yine “Kapital”den yola çıkarak kullanım değeriyle değişim değerini birbirinden ayıralım. Bir şeyin ihtiyacı gidermede yararlılığı onu kullanım değeri haline getirir ve bu kullanım değeri tüketim alanında ortaya çıkar. Mübadele değeri ise, bir nicel ilişki, bir türdeki kullanım değeriyle başka bir türdeki kullanım değerinin mübadele oranı, zamana ve yere göre sürekli değişen bir ilişki olarak görünür (Marx, 2016: 50). Burada şunu da belirtelim, bir şeyin kullanım değeri olması onun değişim değeri olması için şarttır. Ama bir şeyin değişim değeri olmasa da kullanım değeri olabilir (Selik, 1969: 28). Örneğin, sermaye bir gün mutlaka bir

² Aslında Marx’ın anlattığı bir taraftan da o kaynak suyunun şişelenip meta haline getirilmesinin hikayesidir.

biçimde havasız bir dünya yaratıp, havayı da mübadele alanına çekmediği yani piyasaya sürmediği sürece, hava şimdilik, herhangi bir mübadele değeri olmayan ama kullanım değeri olan bir şeydir. Benzerini henüz sermayenin tasallutuna uğramamış akarsularımız için de söyleyebiliriz. Özetle, bütün metalar kullanım değeridir ama aynı zamanda değişim değeri taşırlar (Bilgi, 1992: 75,76).

Kullanım ve mübadele değeri arasındaki ilişki, sermaye birikimi ve fonksiyonları açısından önemli bir kavram olan ve kapitalizmin temel sorunsalını teşkil eden “değer” kavramını neyin belirlediğini de tartışmaya açar. Marx, “Ücret, Fiyat ve Kar” da³ bir metanın değerinden bu metanın diğer bütün metalarla mübadele edilebileceği nispi miktarları anlar (s. 47 ve 48). Metaların değerini mübadele ilişkisinde görürüz peki bu değeri belirleyen nedir;

“Demek ki, bir kullanım değeri ya da mal, onda soyut insan emeğinin nesnelleşmiş ya da cisimleşmiş olması nedeniyle bir değere sahiptir. Öyleyse onun değerinin büyüklüğü nasıl ölçülür? Onun içerdiği “değer yaratıcı öz”ün yani emeğin miktarıyla. Emeğin niceliği, süresi ile ölçülür ve emek- zamanın ölçeği de, saat, gün vb belli zaman birimleridir” (Marx, 2016: 52).

Bu aslında Klasik İktisat’ın en önemli katkılarından biri olan “emek-değer” teorisine dayanır. Özetle bu teori, piyasadaki bir malın veya hizmetin değeri ona harcanan emeğin miktarıyla belirlenir. Ama klasik teorinin yanlıgısı şuradadır, aynı malı iki farklı kapasitede iki farklı işçi üretiyorsa ne olacaktır? Yani söz gelimi bir işçi bir ayakkabıyı 6 saatte, aynı ayakkabıyı diğer işçi 3 saatte üretiyorsa ilk işçinin ürettiği daha fazla emek harcandığından daha değerli mi kabul edilecektir? İşte bu sorunu aşan Marx olur. Marx’a göre, bir işçi daha beceriksizse onun daha uzun sürede üretebileceği meta daha değerli sayılabilir. Bu yanlıgıyı aşmak için Marx, işçilerin bir malın üretimindeki ortalama verimlerini göz önüne alarak “toplumsal olarak gerekli emek zaman”ı ortaya atar. Herhangi bir metanın üretiminde o dönemdeki üretim koşulları, teknoloji ve emek yoğunluğu esas alınarak o meta için tüm toplumda geçerli ortalama bir toplumsal olarak gerekli emek zamanı belirlenir. O halde bir metanın değeri toplumsal olarak gerekli emek zamanına bağlıdır, belli bir malın değeri bu belli mal için harcanan toplam iş saatine bağlı olmayıp toplumsal bakımdan gerekli iş saatine bağlıdır, çünkü değer, bireysel değil toplumsaldır (Bilgi, 1992: 77). Zaten Marx’a göre, bir mal toplumsal anlamda bir kullanım değeri ifade

³ Sosyal Yayınları’nın C. Karakaya çevirisinde basım tarihi belirtilmemiş.

etmiyorsa meta değildir, bu anlamda bu metanın değeri de toplumsaldır. Burada Marx'ın yaptığı, değeri belirlerken, kullanım değeriyle mübadele değerini birbirinden ayırmaktır. Kullanım değerinin tüketimde ortaya çıktığını söylemiştik,

“Malın değeri ve değişim değeri, belli bir şekilde bir iş yapılmış olmasından ileri gelir. Malın bir başka malı elde etmeye yarayan bir araç olması, onun farklı bir kullanım değeri olması yanında, bizatihi bir iş yapmış olmasından ileri gelir” (Selik, 1969: 31).

Burada yine karşımıza çok önemli bir ayrım çıkar; “bir metanın değer büyüklüğü, o metada gerçekleşen emeğin miktarıyla doğru, üretkenliği ile ters orantılıdır” (Marx, 2016: 54), yani bir metanın üretiminde emeğin üretkenliği arttıkça metanın değeri düşer. Bunu görmek için, üretiminde belirli bir teknoloji gerektiren metaların hayatlarımızdaki yerine bakmak yeterlidir. Bundan söz gelimi 30 sene evvel, her mahallede bir televizyon vardı ve herkes televizyon sahibinin evinde toplanırdı, ama bugün her evde en az bir adet plazma televizyon var. Bunu kuşkusuz birçok farklı etkenin yanında emeğin üretkenliğindeki artışla da açıklamak mümkündür. Televizyon üretimindeki emek üretkenliği arttıkça televizyonun değeri düşmüştür.

Buradan itibaren Marx, değerden paraya doğru yol alır. İlk etapta varsayım;

X kadar A metası= Y kadar B metası veya X kadar A metası Y kadar B metası değerinde şeklinde ortaya konur (Marx, 2016: 61). Yani X kadar A metasına harcanan toplumsal olarak gerekli emek zamanı kadar Y kadar B metasına da harcanmaktadır.

Örneği somutlaştırmak için formülü şöyle yazalım; 1 kilo balık= 3 kilo patates olsun. Buradan itibaren Marx iki tür değer biçimi tanımlar; görelî değer biçimi ve eş değer biçimi ki Marx'ın analizinde paraya doğru giden yol buradan başlar. Örneğimizde balık değerini patates aracılığıyla ifade eder; patates bu değerın seslendiricisidir. Birinci meta aktif, ikincisi pasiftir. İlk metanın değeri görelî değer biçiminde bulunur; çünkü 1 kilo balık 3 kilo patates değerinde olabileceği gibi söz gelimi 2 kilo üzüm değerinde de olabilirdi. İkinci meta ise eş değer olarak işlevde bulunur. Bu ikisi, yani görelî ve eşdeğer biçimi hem bir karşıtlığı ama aynı zamanda bir bütünlüğü, birbirinden ayrılmazlığı ifade eder ki basit bir metanın belirlenmesi sürecinde dahi materyalist diyalektiğin izlerini burada görmek mümkündür. Çünkü 1 kilo balığın değeri 1 kilo balıkla ifade edilemez, “1 kilo balık 1 kilo balık

değerindedir” ifadesi bir totolojidir. Bu anlamda, balığın değeri yalnızca görelî olarak yani bir başka metayla ifade edilebilir.

Özetlenirse⁴; Marx aslında burada bir çeşit trampa ekonomisinden paraya doğru yol alır. Bunun için de öncelikle bir metayı örnek olarak (keten bezi) seçip onu birçok metayla değışebilen bir genel eş değere indirger. Aslında Marx’ın söylediği şudur; bir kimse keten bezini diğer birçok metayla mübadele eder ve böylece bunun değerini bir dizi başka metayla ifade ederse, diğer birçok meta sahibi de kendi metalarını zorunlu olarak keten beziyle mübadele ederler ve kendi metalarının değeri de keten bezi cinsinden ifade edilir. Dolayısıyla burada keten bezi genel eş değeri olur.

Sonuç olarak Marx tarafından genel eş değeri ifade etmek için şöyle bir örnek verilir;

1 ceket	=	
10 libre çay	=	
40 libre kahve	=	20 yarda keten bezi (Marx, 2016: 76)
1 quarter buğday	=	
½ ton demir	=	

Bu beş metanın genel eş değeri 20 yarda keten bezi olur. Buradan itibaren paraya varırız; öyle bir meta olmalıdır ki, bu meta bütün diğer metalar karşısında genel eş değeri olarak bulunmalıdır. Marx’a göre, hangi meta türünün diğer metalarından ayrılacağı kesin olarak belirlendiği andan itibaren, bu meta tek görelî değeri biçimi, nesnel sağlamlık ve toplumsal geçerlilik kazanır; “Fiziksel biçimi, eş değeri biçiminin toplumsallık kazanmasına aracılık eden özgül meta türü, şimdi para meta haline gelmiş olur ya da para olarak işlev görür” (Marx, 2016: 80).

Bu noktadan sonra artık mübadele dünyasında paranın domine edici gücüne şahit oluruz. Marx, Grundrisse’de (1979) ilk etapta, paranın özelliklerini sayar, bunlar; meta mübadelesi ölçüsü, mübadele aracı, metaların temsilcisi (dolayısıyla sözleşme aracı) ve tikel metaların yanında genel meta olma işlevidir (s. 212). Son özelliği, para metasının tüm diğer tikel metalarından bir mübadele aracı olarak ayrılarak, her birine

⁴ Detay için bkz. Kapital Cilt 1

çevrilebilir genel meta olma özelliğini vurgular. Devamında yine “Grundrisse”de, Marx “Kapital”dekinden daha derli toplu bir para tarihi analizi yapar;

“Para da devlet gibi bir sözleşmeden doğmaz. Mübadeleden doğar, doğal olarak mübadelenin içinden gelir, mübadelenin bir ürünüdür. Başlangıçta bir tüketim maddesi olarak en çok mübadele edilen, en çok tedavül eden, dolayısıyla başka metalarla mübadele edileceği en kesin olan ve dolayısıyla var olan toplumsal örgütlenme dahilinde en tam anlamıyla zenginliği temsil eden, en yaygın arz ve talebe tabi olan ve özgül bir kullanım değerine sahip bulunan meta para görevini yerine getirecektir- yani bir ihtiyaç ve tüketim maddesi olarak değil, başka metalarla yeniden mübadele edilmek için mübadele edilecektir. Tuz, hayvan postları, davar, köleler böyle. Böyle bir metanın tikel varlığı, mübadele değeri olarak varlığına, pratikte öteki metalardan daha tam bir şekilde tekabül eder. Burada metaya para niteliğini veren, özgül bir tüketim maddesi olarak olsun (hayvan postları), doğrudan doğruya bir üretim aracı olarak olsun (köleler), metanın özgül yararlılığıdır. Daha sonraki gelişim sürecinde ise, bunun tam tersi ortaya çıkacaktır: dolaysız tüketim maddesi ya da üretim aracı olarak en az yararı olan meta başlı başına mübadelenin gereklerine en iyi uyacaktır. Birinci durumda meta özgül kullanım değeri yüzünden para haline gelir; ikinci durumda ise özgül kullanım değeri, para olarak gördüğü hizmetten doğar. Değerli metaller, uzun ömürlü olmaları, değişmezlikleri, parçalanıp yeniden birleştirilebilmeleri, küçük bir hacme büyük mübadele değeri sığdırabilmeleri, nispeten kolay taşınabilmeleri gibi nedenlerle ikinci aşamaya tam biçilmiş kaftandırlar” (s. 244).

Yani başlangıçta, özgül kullanım değeri olan bir meta para işlevini görür, söz gelimi patates, ama sonrasında, sosyal hayatta hiçbir işlevselliği olmayan, ama mübadele aracı kimliğiyle kullanım değeri kazanan meta, yani altın ve gümüş para işlevini görür. Tabi burada şunu da belirtelim, altın da aslında herhangi bir meta gibidir, onun da mübadele değeri üretimi için zorunlu ortalama emek zamanıyla belirlenir (Bilgi, 1992, 94).

Bu aşamadan itibaren Marx’ın tablosu yeni duruma uyarlanır;

1 ceket	=	
10 libre çay	=	
40 libre kahve	=	2 ons altın (Marx, 2016: 80) ⁵
1 quarter buğday	=	

⁵ Burada şunu söylemekte fayda var, Marx’ın analizi Altın Standart’ı sistemine dayanır. Örneğin burada 2 ons altın söz gelimi 2 sterline eşit olarak kabul edilir. Bu konu bizim alanımızın dışında olmakla birlikte, Marx’ın kapitalizm analizinin şu an var olan kağıt para sistemine uyarlanması gerekliliği tüm yakıcılığıyla durmaktadır.

Paranın genel kabul görme sürecine ilişkin bir başka katkı da, Michel Foucault'nun "Kelimeler ve Şeyler"inde (2015) bulunur. Foucault'ya göre, paranın mallar ile mübadele mekanizmasındaki ikame arasında ortak ölçü olabilmesi, onun maddi gerçekliğini de göstermektedir.

"Bir ölçü, eğer ölçek olarak, ölçülecek şeylerin çeşitliliğiyle kıyaslanabilir nitelikte bir gerçeklik yüklemine sahipse, istikrarlı, herkes tarafından kabul edilebilir ve her yerde geçerli olabilir"(s. 245 ve 246).

Gerçekten altın zenginliğin gerçek bir ifadesi olarak durmaktadır ve sonrasında Altın Standartı'yla birlikte değeri altına sabitlenen ulusal para birimleri de dolaşımdadır, herkes tarafından kabul edilmektedir ve tartışmasız bir mübadele aracıdır.

Mübadele değerinin ne olduğunu ve bu değer genel eş değer olan para cinsinden nasıl ifade edildiğini gördüğümüze göre şimdi mübadele sürecine geçebiliriz. Her şeyden önce, Marx'a göre, mübadele süreci aslında insanlar arasında karşılıklı bir irade beyanı olarak ortaya çıkar, zaten bu anlamda, metaların kendiliğinden piyasaya gelmeleri mümkün değildir, metayı piyasaya getiren ve buna ilişkin mübadele iradesi koyan insandır. Mübadeleye şu anlamda ihtiyaç duyulur ki, bir meta, satıcısı için bir kullanım değeri olmadığından ve alıcısı için bir kullanım değeri bulunduğundan mübadele edilir; "Bütün metalar, kendi sahipleri için kullanım değeri olmayan şeyler, bunların sahipleri olmayanlar için kullanım değerleridir. Demek ki metaların hepsi el değiştirmek zorundadır" (Marx, 2016: 94). Çeşitli mallara olan ihtiyaç sürekli olarak artmaktadır, dolayısıyla aslında üretimin bir amacı da mübadele olmaya başlar.

Mübadele söz konusu olduğu zaman, parasal ilişkiler de önem kazanacaktır ve marksist analizde para mübadele aracına indirgenemez. Marx'a göre, para değer ölçüsü ve fiyat ölçeğidir. Değer ölçüsü olarak para; her türden metanın değerini fiyata çevirme görevini yerine getiren, insan emeğinin toplumsal cisimleşmesi olarak görünür. Fiyat ölçeği olarak para ise belirli bir metal ağırlığıdır. Değer ölçüsü ile metalar değer olarak ölçülürler, buna karşılık fiyat ölçeği, altın miktarlarını bir birim altınla ölçer. Fiyat ölçeği olması için, belli bir ağırlıktaki altının ölçü birimi olarak sabitlenmesi gerekir (Marx, 2016: 105). Bu sabitlenme meselesi aslında altın standardı sistemiyle ilgilidir. Bu sistemde, her ulusal para biriminin değerini altına sabitleyen bir altın paritesi vardır. Örneğin, bir İngiliz sterlini 113 gren (yaklaşık 0,065 gram) saf altın olarak tanımlanırken bir ABD doları 23.22 grendir (Rodrik,

2011: 30). 19. yüzyılın başından 1. Dünya Savaşı'nın sonuna kadar hakim olan bu sistem, Marx'ın yaşadığı dönemin sistemi olduğu için analizi genellikle bu sisteme dayanmaktadır.

Buradan itibaren, para, fiyatlar ve değer meselesi ile aslında mübadelenin görünümü olan başkalaşma kavramına bir göz atılır. İlk etapta Marx'a göre, fiyat metada nesnelleşmiş emeğin para ile ifade edilen adıdır (Marx, 2016: 108). Diğer bir tanımı da şudur; fiyat metaların parayı çağırmak için verdiği işarettir (2016: 108). Bu Marx'ın kendisinden sonra gelecek olan bir iktisatçıya, Walras'a ve onun "Tatonnement süreci"ne cevabıdır. Neoklasik iktisatta, fiyatın arz ve talep kanunu sayesinde belirlendiğini biliyoruz. Bu, aslında Walras'ın "Yenileyici Müzayedecilik Süreci"ne (Le Processus de Tatonnement Itératif) dayanır. Bir müzayedeci (le commissaire-priseur) -ki bu aslında Adam Smith'in "Görünmez El"inin Walras'ın zihnindeki kişiselleşmiş halinden başka bir şey değildir (Biales, 2013: 3), o nedenle de kurgusaldır (fictif) – piyasaya deneme yanılma yöntemiyle, durmaksızın herhangi bir mal için arz ve talebi eşitleyecek şekilde fiyat sinyalleri gönderir. Bu süreç arz ve talep dengelenene kadar sürer. Bu müzayedeci sayesinde fiyatlar piyasada belirlenir, üretici ve tüketici fiyat alıcısıdır (préneur de prix), çünkü piyasa rekabetçidir (Biales, 2013: 3). Marx'ı farklı kılan, nesnelleşmiş emekle fiyat arasında kurduğu ilişkidir. Üretim ve mübadele açıklanması için, herhangi bir soyutlamaya gerek duyulmayan insanlar arasındaki gerçek ilişkilerdir. Bu anlamda, her meta, içerisinde kendi üretiminde harcanan emekle nesnelleştikğine göre ve tüm bu üretim ve dolaşım süreci somut bir biçimde vuku bulduğuna göre, fiyatların ortaya çıkması sürecini açıklarken görünmez el veya kurgusal müzayedeci gibi ilk bakışta metafiziğin alanına girebilecekmiş gibi görünen soyutlamalara ihtiyaç yoktur. Fiyatlar belirlenirken, özde olan insanın emeği ve ilişkileridir.

Marksist analizde, fiyat-değer ilişkisi de önemlidir ve paranın değeriyle de bağlantılıdır. Paranın değeri aynı kaldığında, meta fiyatları ancak metanın değeri yükseldiğinde yükselebilir. Meta değeri sabitse, meta fiyatı ancak paranın değeri düştüğünde yükselir (Marx, 2016: 106) ve vice versa. Yani değer ve fiyat arasında paranın değerine göre farklı konumlanımlar var. Paranın değeri sabitse, metanın fiyatı değerini takip eder ama metanın değeri sabitse, bu sefer de metanın fiyatı paranın değeriyle ters orantılı bir biçimde değişir. Marx'a göre, buradan şunu anlarız,

fiyat metanın para ile mübadele oranının göstericisi olsa da, her zaman fiyat metanın değer büyüklüğünün göstericisi değildir. Çünkü fiyat, metada nesnelleşen toplumsal olarak zorunlu ortalama emek miktarının üzerinde veya altında olabilir. Şunu da kaydetmek gerekir ki; fiyatlar değerlerden sapabilir ama toplumsal olarak değer sabit olduğundan sapma sıfırdır.

Şimdi bir “başkalaşma” süreci olarak mübadeleye bakalım ki bu Marx’ın adlandırmasıyla “satın almak için satış” sürecidir. Bu süreç Marx’ın “Sermaye Teorisi”ni anlamak için kilit bir öneme sahiptir.⁶ Marx’ta mübadele süreci, birbirine zıt ve birbirini tamamlayan iki başkalaşma ile tamamlanacaktır. Başlangıçta meta sahibi kişi, metanın da patates olduğu varsayımı altında, metasını piyasada satar. Meta, para olarak başkalaşmıştır. Sonra bu parayla başka bir meta, örneğin kitap satın alır. Meta paraya dönüşür ve para olmaktan çıkıp yeniden metaya dönüşür. Burada bir çifte başkalaşma süreci oluşur;

META-PARA-META

M-P-M olarak kısaltılır. Burada amaç “satın almak için satış”tır. Burada, M-P ilk başkalaşma, P-M ikinci başkalaşmadır. Buna bağlı olarak, meta başkalaşımının iki karşıt yönlü iki hareket evresi bir döngü oluşturur; meta biçimi-meta biçiminden sıyrılma- meta biçimine dönüş. Hareket, çelişme ve bunların birliği, Marx’da en basit mübadelede bile diyalektiğin izleri görülür. Örneğimizdeki, patates-para-kitap üçlüsünde önce patates dolaşımın dışına çıkar, onun yerini para alır, sonra kitap dolaşımdan çıkar. Para bu andan itibaren, kitapçının elindedir. Kitapçı bu parayla başka metalar satın alıp yeni başkalaşım süreçlerine neden olabilir. Aslında bu dolaşımın bir formudur. Sonuç olarak; “dolaşım parayı dolap beygiri gibi durmadan döndürür (Marx, 2016: 119).

Şimdi bu “satın almak için satmak” ilişkisinin Marx tarafından tersine çevrilerek türetildiği paranın sermayeye dönüşmesi sürecine bakılacaktır.

1.2.2. Paranın Sermayeye Dönüşümü ve Artık Değer

Kapital ve diğer eserleri okunduğunda, Marx’ın birçok farklı sermaye tanımı yaptığı görülecektir. Bunlardan en önemlisi ve kapsayıcısı, Kapital’in İkinci Cildi’nde,

⁶ Çünkü tam tersi yani “satmak için satın alım” sermayenin görünümü olacaktır. Aşağıda bunu detaylıca inceleyeceğiz.

sermayeyi üretim ve dolaşımın birliği olarak görmesidir. Zira bu, tüm sosyal hayatın teorisi, aşağıda tanımını açtığımızda görülecektir ki sermaye insanlar arasındaki somut ilişkileri anlatır. Bunun dışında Grundrisse’de kullandığı bir diğer tanım şudur ki sermaye, kendisinden daha fazla değer yaratan değerdir. Onun dışında, sermaye başından itibaren toplumsal üretim sürecinin yeni bir çağını ilan eder (Marx, 2016: 172), yani ortaya çıkışıyla birlikte tüm eski ilişkileri yıkmış, hem ekonomide hem de siyasette köklü değişimlere sebep olmuştur.

Marx’a göre sermaye aslında, “satın almak için satmak”tan “satmak için satın almaya” yani yatırıma gidişin hikayesidir. Önceki bölümde ele aldığımız meta dolaşımı sermayenin ortaya çıkışında temel teşkil eder. Burada, kullanım değerleri arasındaki mübadeleden bu sürecin doğurduğu iktisadi biçimleri ele alırsak, bu sürecin son ürünü olarak elimizde para kalır. Meta dolaşımının son ürünü olan para, burada sermayenin ilk görünüm biçimi olur (Marx, 2016: 152). Sermaye, söz konusu piyasa ne olursa olsun (mal-hizmet, para veya emek), piyasaya sermayeye dönüşecek olan para olarak girecektir. Salt buradan yola çıkıldığı anda, klasik iktisadın “Paranın Yansızlığı” ilkesi kendiliğinden boşa düşer. Çünkü sermayenin egemen olduğu üretim tarzının ilk ve en önemli belirleyicisi paranın varlığıdır.

Bu kerte; “Meta-Para-Meta”dan “Para-Meta-Para”ya bir dönüş söz konusu olur. Burada “P-M” evresi satın almayla paranın metaya dönüşümünü, “M-P” evresi de satışla metanın paraya dönüşümünü temsil eder. Bu da aslında bir başkalaşma sürecidir, ama sürecin sonunda iki farklı metadan ziyade, sürecin başında da sonunda da elimizde para vardır. Yani aslında yapılan paranın parayla mübadelesinden başka bir şey değildir. Sürecin sonunda metayı satıp parayı dolaşımdan çekebilmek adına, sürecin başında meta satın alınıp para dolaşıma sokulmuş olur. Burada şu önemlidir; başlangıçtaki M-P-M döngüsünde amaç, ihtiyacın giderilmesi için kullanım değeridir. P-M-P döngüsünde ise amaç; döngünün iki ucu da para olduğu için mübadele değeridir.

Peki, P-M-P evresinde iki uçta paraysa, biz bu paraları birbirinden nasıl ayırt ederiz? M-P-M döngüsünde, iki uçta iki farklı meta olabilir, örneğimizde patates satıp kitap satın almıştık. Halbuki burada iki uçta da para var, yani aslında değişim nitel değil, demek ki, nicel bir değişimin olması gerekir. Yani burada söz konusu olan; paraların

büyükükleri ile birbirinden ayırt edilmesidir. Başlangıçta dolaşıma sokulan para döngünün sonunda dolaşımdan çekilenden küçük olmak zorundadır. Örneğin 5 liraya satın alınmış bir penye 7 liraya satılır. Bu nedenle bu sürecin tam biçimi P-M-P' şeklindedir. Burada;

$P' = P + \Delta P$ ilişkisi söz konusudur. Yani örneğimizde; $7 = 5 + 2$ dir. Bu iki liralık fazlalık yani ΔP , Marksist analizin temel kavramlarından biri olan “artık değer”dir.⁷ Başlangıçta dolaşıma sokulan para olduğu gibi kalmaz, kendine bir artık değer ekleyerek değer büyüklüğünü değiştirir.

P-M-P' döngüsü aslında kendi içerisinde sermayenin sınırsız hareketini de içerir. Bunu anlayabilmek adına, ilk döngüye, M-P-M döngüsüne bir daha bakalım. Örneğimizde patates satıp kitap alan kişinin elinde tüketildiğinde faydasını da bitiren bir kullanım değeri vardır. Buradan yeni bir değer doğmaz. İşte bu döngüde paranın kendisinde kaldığı kitapçı, bu parayla satmak amacıyla meta satın alırsa, bu para sermayeye dönüşür. Yani kitapçı için, P-M-P' döngüsü söz konusu olur. İki uçta da para olduğundan satış için satın alma döngüsü yeni bir döngü başlatır; P'-M'-P'' şeklinde bir hareket söz konusudur ve sermayenin hareketi bu anlamda sınırsızdır (Marx, 2016: 156).

P-M-P' döngüsünde şöyle bir tutarsızlık karşımıza çıkar. Biz normalde değeri 5 lira olan bir metaya neden 7 lira veriyoruz? Marx bu tutarsızlığı açıklarken, önce meta dolaşımının eş değerlerin mübadelesi olduğunu söyler (Marx, 2016: 162). Ama sermayenin dolaşım biçiminde mübadele sonucu malın değerinin üzerinde bir ek değer doğar. Bu başlangıçta tutarsız görünür, ama aslında ilk baştaki sermayenin genel formülü bu haliyle bırakıldığında, elde edilen ticaret sermayesidir. Yani Marx, Kapital'in ilk 170 sayfasında aslında ticaret sermayesini anlatır. O nedenle, böyle bir analiz hem eksik kalacaktır, hem de sınıai sermayeyi anlamak noktasında noksanlık yaratacaktır. İşte bu tutarsızlığı çözebilmek adına Marx yeni bir metadan bahseder; emek gücü metası.

Sermayenin aslında bir değer değişikliği süreci olduğunu biliriz, ama bu değer değişikliğini para yaratamaz, çünkü para satın aldığı metanın fiyatını realize eder. Metanın yeniden satılmasında da oluşacak ek değer yalnızca ticaret sermayesini ya

⁷ Artık Değer'in üretimi ileride mutlak ve nispi biçimleriyle anlatılacaktır.

da paradan para kazanma faaliyeti olan tefeci sermayesini açıklamaya yetecektir; sinai sermaye burada açıklanamaz. O zaman değerin yaratılma süreci ilk dönüşümde yani P-M dönüşümünde yatmak zorundadır. Ama orada da eş değerler mübadelesi söz konusu olacaktır. O zaman sermaye öyle bir metaya muhtaçtır ki, bu metanın kullanım değeri bizzat değer yaratma işlevinden doğmalıdır. İşte bu meta emek kapasitesi ya da emek gücü metasıdır;

“Emek gücü dediğimiz zaman, insanın canlı varlığında mevcut olan ve onun herhangi bir kullanım değeri üretirken kullandığı fiziksel ve zihinsel yeteneklerin bütününe anlıyoruz” (Marx, 2016: 170).

İşte para ve üretim araçları sahibi kapitalist bunu bir meta olarak satın alır.

Yalnız bunun için çeşitli şartların oluşması gerekir. Her şeyden önce, meta mübadelesinin kendisi herhangi bir bağımlılık ilişkisi tanımaz, yani herhangi bir feodal bağlayıcılık söz konusu değildir. Burada emek gücünün sahibi işçidir ve nasıl herhangi bir meta ile meta sahibi arasında bir mülkiyet ilişkisi varsa, işçi ile emek gücü arasında da bir mülkiyet ilişkisi vardır, emek gücü üzerinde, mübadele anında tasarruf onundur. Bu noktada, Marx’a göre, emek gücünün meta olabilmesi için, emek gücü sahibinin, normal bir meta sahibi gibi bunu piyasada satabilmesi gerekir. Meta sahibi ile para sahibi piyasada normal birer alıcı ve satıcı olarak karşılaşırlar. Burjuva hukukunun sınırları içerisinde birbirlerine eşit iki sözleşmeci olarak ortaya çıkarlar ve bir sözleşme yaparlar. İşte tam da burada Marx bize, kapitalist üretim tarzını tüm diğer üretim tarzlarından ayıran ve ona özgünlüğünü sağlayan bir özgürleşme sürecinden bahseder. Para sahibi, parasını sermayeye dönüştürmek için özgür işçiyi piyasada hazır bulmalıdır (Marx, 2016: 171). İşçi burada iki anlamda özgürdür; tüm feodal bağlardan azade bir biçimde işçi kendi emek gücü üzerinde tasarrufta bulunabilmektedir yani onu belirli bir süre için satma özgürlüğü vardır, ama aynı zamanda o, kendi emek gücü dışındaki tüm metaların ve üretim araçlarının mülkiyetinden de özgürleştirilmiştir⁸. Çünkü eğer işçiler, kendi üretim araçlarıyla kendi metalarını üretirlerse kendi emek gücü metalarını satmaya ihtiyaç duymazlar. Bu noktada mülkiyet sahipleri ile büyük oranda mülksüz ama hukuki olarak özgür ve sözleşme serbestisi bağlamında kapitalistle eşit görünen işçiler karşı karşıya gelirler

⁸ Bu sürecin nasıl olduğu, aşağıda “İlk Birikim” başlığı altında anlatılacaktır.

(Heinrich, 2016: 102). İşte kapitalistlerle işçi arasında böyle bir mübadelenin yegane şartları bunlardır.

Bu noktada karşımıza şöyle bir sorun çıkar; kullanım değeri değer yaratma özelliğinden türeyen bu özel metanın değeri nasıl belirlenecektir? Aslında Marx Grundrisse'de (1979) bundan bahseder;

“Emek dahil tüm metaların değerini belirleyen, üretim maliyeti, bir başka deyimle metayı üretmek için gereken emek-zaman süresidir” (s. 197).

Demek ki değer belirlenmesi noktasında diğer metarlardan emek gücü de ayrılmaz;

“Emek gücünün değeri de, diğer herhangi bir meta gibi, bu özel nesnenin üretimi ve dolayısıyla aynı zamanda yeniden üretimi için gerekli emek-zamanla belirlenir” (Marx, 2016: 172).

Burada karşımıza çıkan bunun hesaplanması sorunudur. Burada, Marx bir birey olarak emek gücü sahibine bakar ve bu bireyin yaşamını idame ettirebilmesi ve kendini her gün yeniden üretebilmesi gerekmektedir. Bunu yapabilmek için, bu birey, çeşitli geçim araçlarını satın alabilecek durumda olmalıdır. İşte emek gücü metasının üretimi için gerekli emek zaman bu geçimlik metaların üretilmesi için gerekli emek-zamana eşittir. Bu anlamda bu geçimlik metaların değeri aynı zamanda emek gücünün değeri olur. Fakat işçi hem bedensel hem de zihinsel enerjisini her iş günü harcar ve devam eden süreçte de harcaması gerekir. Bu para sahibi için ek bir maliyet ve işgücü metası için ek bir gelir demektir. Bu anlamda, geçim araçlarının miktarı baz alınarak yapılacak ödeme, emek gücü metası sahibini ertesi günlerde de emek arz etmeye yetecek kadar sağlıklı tutmak zorundadır.

Ama burada karşımıza şöyle bir sorun çıkar; emek gücü metası durmaksızın satılabilmek adına ebedileştirilmek zorundadır, zira kapitalizmle birlikte üretimin bütünü, yaşam gereçleri için üretimden çıkıp mübadele değerleri için üretime dönüşür ve bu üretim için üretimi zorunlu kılar. Lakin emek gücü sahibi birey ölümlüdür. İşte emek gücü metasının alınıp satılmasını yıllar boyunca sürekli kılabilmek için işçinin ailesi sermayenin bir ihtiyacına dönüşür. İşçi ailesine işçi ordusuna katılacak yeni neferleri üretme alanı olarak bakılır. İşçi ailesi için eşin⁹ ve

⁹ Marx'ın işçisi erkektir. Kadın emeğine sömürüyü arttırmak için ek bir katkı gözüyle bakılır. Onun dışında kadın ev işleriyle uğraşır. Bu Marx'ın temennisi değil, o dönem kapitalizminin bu husustaki karakteri olarak da görülebilir. Kadının iş yaşamındaki ve evdeki durumuna aşağıda artık değer üretimi ile ilgili kısımda bakacağız.

çocukların hayatına devam edebilecek kadar geçim aracı da emek metasının değerinin içindedir. Özetle tüm bu geçimlik araçların değeri, emeğin değeri olarak asgari bir düzeyde görünür. İşte ücretler bu asgari düzey baz alınarak değerlendirilir. Marx bu hususu “1844 El Yazmaları”nda (2013) Adam Smith’e atıfla getirmiştir;

“En aşağı ve tek gerekli ücret oranı, işçinin çalışması süresince hayatta kalması ile bunun dışında yalnızca ailesini geçindirmesini ve işçi soyunun ölüp tükenmemesini sağlamaya yetecek orandır. Normal ücret, Smith’e göre, ortak insanlığa verilebilecek en aşağı ücrettir (yani sığırlar gibi bir var oluşu sürdürebilecek kadar)” (s. 18).

Ücret nedir? Ücret, emek gücü metasının değerinin parasal ifadesinden başka bir şey değildir. Emek gücü metasının kullanım değerinin kapitaliste olan bedelidir. Yine benzer bir tanımı Marx’ın “Ücretli Emek ve Sermaye” (2001) adlı eserinde görüyoruz; “(...) ücret belirli bir emek zamanı karşılığında, ya da belirli bir işin yerine getirilmesi karşılığında kapitalist tarafından ödenen para tutarıdır” (s. 24).

Burada bir parantez açmakta fayda var. İşçi emek gücü metasını kapitaliste avans olarak verir. Çünkü bir iş sözleşmesi, ücretin iş bitimi sonunda verilmesini ya da eğer sürekli bir işse aylık periyotlar halinde ödenmesini ve ödemenin çalışılmış cari ay bittikten sonra yapılmasını öngörür. Dolayısıyla, sermaye emek gücü metasının kullanım değerinden emek gücünün bedelini ödemediği yararlanır.¹⁰

Ücretin belirlenmesi sürecinde, ana akım iktisatta sıklıkla bahsedilen, emek arzı ve talebinin oluşturduğu emek piyasasını Marx da yadsımaz. Buna Kapital’in 1. cildinin “Ücret” başlıklı bölümünde ve “Ücretli Emek ve Sermaye” (2001) eserinde rastlıyoruz. Marx, ücretin emek gücü alıcısı kapitalistlerle satıcısı işçiler arasında emek arz ve talebinin durumuna göre dalgalanabileceğini söyler ama bununla birlikte emeğin fiyatı, emek gücünün üretim maliyeti tarafından, bu metanın üretimi için gerekli olan emek zamanı tarafından belirlenecektir. Bu maliyet de, işçinin bir işçi olarak yaşamını sürdürmesi ve kendisini bir işçi olarak geliştirmesini sağlayan maliyettir (Marx, 2001: 35). Bu ifadeler çok çelişkili görünür, ama bunun daha net bir açıklamasına Kapital’in 1. cildinde rastlarız. Burada bir doğal fiyat ve piyasa fiyatı ayrımı vardır. Emeğin geçimlik düzeyinde saptanan fiyatı, emeğin doğal fiyatıdır, arz ve talebin durumuna göre oluşan fiyat ise piyasa fiyatıdır. Marx’a göre burada iki durum oluşabilir; ilk durumda, işçinin geçim araçlarının değeri emek gücü

¹⁰ Ki bugün Türkiye’de özellikle hizmet sektöründeki işletmelerin büyük bir kısmı herhangi bir ayın başıyla sonu arasındaki emeğin ücretini, bir sonraki ayın 15’inde öder.

metasının değerini etkileyebilir, yani doğal fiyat, günlük, söz gelimi 50 liradan 60 liraya yükselebilir ya da 40 liraya düşebilir. İkinci durumda ise, geçim araçlarının değeri baz alınarak oluşan emeğin doğal fiyatı sabit kalır, ama emek arz ve talebindeki dalgalanmalar, emek gücünün piyasa fiyatını değiştirebilir (Marx, 2016: 519).

Cemil Meriç “Bu lke” (1979) isimli eserinde şair Tagore’la siyasetçi Gandhi’nin tartişmalarını anlatırken, Gandhi’nin “tek işimiz yn eğirmek ve İngiliz mallarını boycot etmek” argümanına karşı Tagore’un “ama insan sadece mide değildir” itirazından bahseder (s. 190). Marx da şüphesiz bunun farkındadır ve bundan Grundrisse (1979) de bahseder. İşçilerin temel geçimlik araçlara olan ihtiyaı dışında çeşitli sosyal, sanatsal, kültürel gereksinimleri de vardır. Bunların tatmini kuşkusuz belirli bir parasal miktarın ücretlere eklenmesini gerektirir. Bu parasal miktarların ücretlere eklenmesi, yalnızca geleceğe ilişkin beklentilerin kapitalistler adına nispeten iyi olduğu, kriz beklentisinin olmadığı, kazançların yüksek olduğu dönemlere mahsustur. Bu dönemler dışında, işçi ücretleri genelde temel geçimlik düzeyde olur ve insanın yine insan olmaya ilişkin diğer ihtiyaçları rafa kaldırılır.

Peki, ücretlerin somut olarak belli bir parasal miktar biçiminde belirlenmesi sorunu nasıl czlecektir? Marx bunu belirlerken, ilk etapta dayanıklı ve dayanıksız tüketim malları ayırımı yapar. Bilindiği üzere, yaşamsal olarak doğrudan gerekli besin tüketiminin faydası kullanımda tüketilir ve dayanıklılığı daha azdır. Onun dışında, bir hanede 3 ayda tüketilebilen, ya da 1 yılda faydasını tüketen çeşitli tüketim malları da vardır. İşte Marx bunları çeşitli tüketim sepetlerine bölüştürerek, tüketilme devrelerine göre yılda 365 defa, 3 defa, 4 defa vb olarak ayırıp, her bir sepetin fiyatını bu devir sayılarıyla çarpar ve 365’e böler. Böylelikle, bir işçinin günlük geçimlik ücret düzeyini bulur. Biz bunu basitleştirmek için günlük 50 lira diyelim. Buradan itibaren Marx’ın değer teorisinde yaptığı gerçek bir devrime gelinir; işçinin 12 saatlik bir iş gününün yarısındaki üretimini, 50 liralık günlük ücretini realize eder. Ama işçi yarım gün (rneğimizde 6 saat) alışıp işi bırakmaz. Bir iş sözleşmesi işçinin tam gün çalışmasına dayanacaktır. Bu durumda işçi geri kalan 6 saatte, aynı hız ve kapasitede çalıştığını varsayarsak, en az 50 liralık bir ek değer üretmektedir, zaten sermaye için 6 saatlik bir istihdam, kuşkusuz lüzumsuz bir maliyet olurdu.

Peki, Şimdi Şunu sorabiliriz; bu ek değer kime ya da nereye, ya da hangi toplumsal sınıfa transfer olmaktadır?

Buna bir yanıt verilmeden önce, marksizmin iki temel kavramı olan; emek süreci ve değerlenme süreci kavramlarına bakmak gerekir.

Marx'a göre, emek gücü kendisini çalıŐmayla gösterir. İnsan emek gücü aracılığıyla hem kendisini hem de doğayı dönüştürür. Çalışma her Şeyden önce, insanla doğa arasındaki bir süreçtir, insan doğa ile kendisi arasındaki madde alıŐveriŐini kendi çabasıyla yürütür, düzenler, denetler (Marx, 2016: 181). Bu çalışmanın gerçekleŐebilmesi için insanın emek nesnesine ihtiyaı vardır. Kendi beslenmesi için gerekli maddeleri sağlayan toprak bir emek nesnesidir. Bununla birlikte insan, eğer bu nesneyi dönüŐtürüp çalışma sürecinde kullanıyorsa, buna hammadde diyoruz; buna kişinin ağaçları kesip iŐleyerek kendisine bir kulübe yapması örnek olarak verilebilir. Bununla birlikte insan yerde bulduğu bir taŐı yontarak kesici aletler de yapabilir, işte bu yaptığı aletlere de emek aracı denir. İŞte, ürünle insanın emek nesnesi üzerinde emek aracı yardımıyla bir dönüşüm yaratması ve bu dönüŐümün sonucunda bir ürün ortaya koymasına sürecine emek süreci adı verilir. Buna insanın tüm tarihi süreci boyunca, ilkel komnalden köleci topluma, feodal toplumdan kapitalist topluma kadar tüm evrelerde rastlanır. Ama kapitalist toplumu tüm diğerlerinden ayırt eden süreç, emek sürecinin yanında değerlenme sürecinin de varlığıdır.

Kapitalist meta üretimi, kapitalist açısından kullanım değerleri için değil mübadele değerleri için yapılan üretimdir;

“o (kapitalist) ilk olarak, bir mübadele değerine sahip olan bir kullanım değeri üretmek ister, satılacak bir nesne yani bir meta üretmek ister. İkincisi, kendi üretimi için gereken metaların, yani meta piyasasından satın aldığı üretim araçlarının ve emek gücünün toplam değerinden daha yüksek bir değere sahip olan bir meta üretmek ister” (Marx, 2016: 189).

Sermayenin aslında bir değerlenen değer üretimi süreci olduğu burada anlaŐılır. Kapitalistin retimi sonucunda elde ettiği metanın değerinin, bu metayı üretmek için satın aldığı emek gücü metası ve üretim araçlarının değerinden daha yüksek olması değerlenme sürecinin varlığına işaret eder. Aslında, kapitalist üretim süreci dediğimiz Şey de; emek süreci ile değerlenme sürecinin bir birliğidir (Heinrich, 2016: 111). Bu değerlenme sürecinin bir diğer adı da artık değer üretimidir.

Burada artık değerin eklenmesi yoluyla bir metanın değerinin nasıl belirlendiğini de anlamak için öncelikle, sermayeyi değişir ve değişmez bileşenlerine ayırmak gerekir. Değişmez sermayeden; aletler, işyeri binası, makineler gibi, başlangıçtaki biçimini koruyan üretim araçlarını anlarız. Gerçi bunların bir ömürleri de vardır. Örneğin bir makineye bakıldığında, bunun üretime devam edebileceği süre 1000 gün ve değeri 1000 lira olsun, makine üretim sürecinde değer büyüklüğünü değiştirmeyeceğinden ve yeni değer yaratma işlevi emeğe ait olduğundan, bu makine, ürüne her gün 1/1000 oranında bir sabit değer transfer eder (Marx, 2016: 206). Bu anlamda değişmez sermaye; sermayenin, üretim sürecinde değeri değişmeyen ve üretim araçlarına, yani hammaddelere, yardımcı maddelere ve emek araçlarına çevrilen kısmıdır. Bunlara, kendi üretimlerinde de bir emek niceliği harcandığı ama geçmişte harcandığı için, nesnelleşmiş, ölü emek de diyebiliriz. Marx değişmez sermayeyi “c” ile gösterir.

Değişir sermaye ele alınırken ise, aslında bunun, sermayenin emek gücü metasına ayrılan bölümü olduğu görülür. Emek, üretim sürecinde değişmez sermayenin değerini korur (aksi halde değişmez sermaye atıl kalır, bu hiç kullanılmamış bir makinenin zamanla çürümesi gibi bir durum yaratır.) ve bu değeri ürüne transfer ederken, aynı zamanda bir ek değer yaratır.

“(…) sermayenin emek gücüne çevrilen kısmı (...) kendi değerine eş bir değeri yeniden üretir ve buna ek olarak, değişebilen, daha büyük ya da daha küçük olabilen bir fazlalık, yani artık değer üretir. Sermayenin bu kısmı sürekli olarak değişmez bir büyüklükten değişen bir büyüklüğe dönüşür” (Marx, 2016, 210).

İşte, emek gücü metası sahibi işçiye ödenen ücretin sermaye içerisindeki payına Marx değişir sermaye der ve “v” ile gösterir.

Tüm kavramsal boşlukları doldurmamıza müteakip, artık değer kavramına geçebiliriz. Artık değer, basitçe, ek değerdir ve “m” ile gösterilir¹¹. Bedeli işçiye ödenmemiş emeğin yarattığı ve sermayenin el koyduğu ek değer olarak tanımlanır. Bu ek değer hesaplanırken Marx bir iş gününü ikiye böler. Üretim toplumsal anlamda toplumsal bir iş bölümüne dayandığı için, bir işçinin kendi geçim araçlarını oluşturan tüketim mallarının tamamını üretmesi mümkün değildir. İşçi, herhangi bir özel metayı, örneğin ekmeği, iş gününün ilk kısmında, kendi geçim araçlarının

¹¹ Yordam Kitap çevirisi artık değeri “m” ile göstermiş. Artık değerin Almancası “mehrwert” olduğundan bu bize daha tutarlı geldi. Ama sıklıkla artık değerin sembolü olarak “s” kullanılır. Bu da muhtemelen artık değerin İngilizcesinin de Fransızcasının da “surplus” olmasından ileri gelmektedir.

değerine eşit bir değerde üretir. İş gününün ilk bölümü, günlük geçim araçlarının değeri kadar maddeleşmiş olur yani işçi, bu ilk bölümde kendi günlük ücretini üretmiş olur. Buradaki iş gününün ilk kısmını temsil eden emek süreci, işçinin kendisine ödeneni realize etmesiyle sonuçlanır ve bu sürece Marx, “zorunlu emek zamanı” adını verir.

Eğer işçi, işçi olmasa, yani emek gücü metasını satmasa ve kendisine ait bir emek aracıyla kendi için üretimi gerçekleştirmiş olsa, üretimi iş gününün ilk bölümünde kesip hayatını idame ettirebilir. Halbuki bir emek aracı yoktur ve emek gücü metasını kapitaliste sattığı sözleşme, onun tam bir iş günü çalışmasını öngörür. İşte iş gücünün ikinci bölümü, yukarıda da anlattığımız değerlenme sürecinin başladığı yerdir, ama işin çelişkili boyutu şudur ki; iş gününün ikinci bölümünde ürettiği değer karşılığını işçi alamaz¹². Bu değer bedelsiz bir biçimde kapitaliste transfer olur. İşte bu değer artık değerdir ve Marx bu değer üretildiği iş gününün ikinci bölümüne “artık-emek zaman” adını verir (Marx, 2016: 216).

Özetle olan şudur, kapitalist işçilere “v” ile ödeme yapar ama işçiler “v+m” miktarında yeni değer üretirler (Heinrich, 2016: 113). “v” değerinde yeni üretim ücretlerini finanse eder, “m” kapitaliste transfer olur. Şimdi bu sürecin matematiksel anlatımını yaparak konuyu somutlaştıralım.

Biz basitleştirmek için bir günlük üretimi ve bunun yarattığı değeri ele alalım ve iş gününün 12 saat olduğunu varsayalım; zorunlu emek zaman 6 saat, artık emek zaman ise geriye kalan 6 saattir. Kapitalistimizin 50.000 lira değerli, 500 gün ömrü olan bir makinesi var. Her gün değişmeyen bir oranda bu makine ürüne yeni olmayan ama kendinden bir değer aktaracaktır ve bu değer günlük makine değerinin 1/500’ü olacak şekilde oluşur. Dolayısıyla burada bir günlük sabit sermaye payı 100 lira olacaktır, aslında bunu metanın değerine transfer olan amortisman olarak da ele alabiliriz. Günlük hammadde tüketimi için de kapitalist 20 lira harcıyor olsun. İşçi ücreti ise, yani sermayenin değişir kısmına ayrılan pay 50 lira olsun. Bu durumda harcanan toplam sermaye bedeli “C” 170 lira olur. Ücrete ayrılan bu 50 lira, emek sürecinde -yani ilk 6 saatte- işçinin üreteceği spesifik metada maddeleşir, işçi kendi üretimiyle kendisine kapitalist tarafından ödenecek ücretin finansmanını yapar. Ama

¹² Yukarıda ücretin belirlenme sürecinde detaylıca anlatıldı. Biz burada, daha çok artık değer üretilmesiyle ilgilendiğimiz için detaya girmiyoruz.

işçi bundan sonrasında da çalışmaya devam eder, aynı hız ve kapasitede çalıştığını varsayarsak değerlendirme sürecinde –ikinci 6 saatte- 50 liralık bir ek değer üretir. Bu süreç kapitaliste bedelsiz bir biçimde transfer olan artık değerdir. Son süreçte artık yeni sermaye “ C ” “ 220 lira olmuştur. Başlangıçtaki para tutarı sermayeye dönüşmüştür.

Hammadde+ günlük sabit sermaye= c= 20+100

İşçi ücreti= v= 50

Artık değer= m= 50

Toplam süre 12 saat

6 saat zorunlu emek zamanda, v= 50 liralık değer üretimi	6 saat artık emek zamanda, m= 50 liralık artık değer üretimi
--	--

Başlangıç sermayesi “c+v= C” yani 120+50= 170’dir. Değerlendirme sürecinin sonunda değerlendirilen değer “c+v+m= C” “ yani 120+50+50= 220’ye dönüşür. Yani C’-C= 50 liradır.

Şimdi burada çok kritik bir kavrama gelinir; sömürü kavramı. Doğrudan emekçilerin kendi artık emeklerinin yarattığı değere el koymadıkları ve bu değer başkaları tarafından sahiplenildiği duruma Marx, sömürü adını verir (Wolff ve Resnick, 2016: 191). Sömürü oranı ise, emeğin ne derece sömürüldüğünü ifade eder. Yeni değeri yaratan yalnızca emek gücü olduğundan, bu oran, değişmez sermayeyi dışarıda bırakarak, artık değer ile değişir sermaye arasındaki bir oranlama üzerinden saptanır. Aslında bu artık değer oranından başka bir şey değildir;

$$\frac{\text{artık emek}}{\text{gerekli emek}} = \frac{m}{v} \rightarrow \text{artık değer oranı} = \text{sömürü oranı}$$

“Şu halde artık değer oranı, emek gücünün sermaye tarafından ya da işçinin kapitalist tarafından sömürülme derecesinin kesin ifadesidir” (Marx, 2016: 217).

Bu anlamda, artık değer oranıyla sömürü oranının aynı Şey olduğunu görürüz ve bu oran bize tek bakışta, işçinin toplam sermayeden ne kadar pay aldığını ve kendi emek gücüyle üretilen değerin ne kadarını bedelsiz bir biçimde kapitaliste transfer ettiğini gösterir. Söz konusu örneğimizde bu oran $\frac{m}{v} \times 100 = \frac{50}{50} \times 100 = \%100$ dr. Yani işçi yüzde 100 oranında sömürülmektedir.

Burada aslında Şunu basitçe anlayabiliriz ki, sermayenin amacı artık değeri “m” arttırmanın yollarını aramaktır. Çünkü “m” arttıka, sermayeye bedelsiz transfer olan değer artacak, “m” kesirin payında olduğu için artık değer ve sömürü oranı artmıŐ olacaktır. İŞte bu “m”yi arttırmanın iki farklı yolu bize iki farklı artık değer biçimini türetmek için alan açar; mutlak artık değer ve nispi artık değer.

Marx’ın Grundrisse’de (1979: 429) anlattığı üzere, sermayedarın sömürüyü arttırmak için iki aracı vardır; iş gününü olabildiğince uzatmak ve bunun zorunlu bölümünü el verdiğince kısaltmak. Mutlak artık değer ilkini içerir; basitçe bir iş günü içerisindeki artık emek zamanını arttırmak suretiyle artık değer üretimini sağlamak demektir. Marx bunu anlatırken 3 iş günü arasında bir karşılaştırma yapar, üç iş gününde de zorunlu emek zamanı sabittir ve 6 saattir, ama artık emek zamanı ilkinde 1 saat, ikincisinde 3 saat, üçüncüsünde 6 saat olur (Marx, 2016: 228). Başlangıçtaki örneğimize sadık kalırsak, artık emek zamanında da aynı kapasitede çalışan işçi, ilkinde 8.3 liralık, ikincisinde 25 liralık ve sonuncusunda 50 liralık bir artık değer üretilir. En düşük artık değer ilkinde en yüksek olan da üçüncüsünde elde edilmektedir. Burada, Marx, zorunlu emek zamanını sabit kabul ettiğinden, iŐgününün, artık emek zamanının artan bir fonksiyonu olduğunu görürüz. Artık emek zamanı arttıka sömürü artar;

“Sermaye, vampir gibi ancak canlı emeği emerek hayatta kalan ve ne kadar fazla canlı emek emerse o kadar uzun yaşayan l emektir” (Marx, 2016: 230).

Ama bu durum, günün 24 saat olması gibi çok ciddi bir engele çarpar. İŞ gününü uzatmanın da sınırları vardır. Bir kere, işçi kendisini yeniden üretebilmek için, beslenme, uyku, temizlik vb gibi yaşamsal ihtiyaçlarını da tatmin edebilecek kadar çalışılmayan zamana sahip olmalıdır; bu iş gününü uzatmanın fiziksel sınırındır. Manevi sınır ise, işçinin toplumsal ve ruhsal ihtiyaçlarını gidermek için gereken

çalışılmayan zamanı hesaba katar; bu ihtiyaçlar; işçinin ailesiyle ilgilenmesi, arkadaşlarıyla hasbihal etmesi ya da ibadet etmesi vs olabilir.

Bu mutlak artık değerın görünüm biçimleri nasıl olmaktadır? Bir kere 19. yüzyıl emek tarihine bakıldığında, Marx'ın da iş yeri denetim raporlarından yaptığı bolca atıfta görüleceği üzere ¹³ iş günü sürelerinin, 12 saatten 16 saate kadar çıktığını görürüz. Onun dışında, iş günü içerisindeki çeşitli molalardan da kırpma suretiyle sermaye artık zaman elde eder. İşe normal iş başlangıcından daha erken başlatıp ve bitişten daha geç paydos uygulamaları bugün dahi çok yaygındır. Onun dışında, 1 saatlik yemek molasından 15 ila 30 dakikalık kesintiler yaparak, sermaye değerlendirme sürecine ek emek zamanı katılması sonucunu doğurur. Buna sirenle mola sistemi olmayan, daha küçük ölçekli işletmelerde bugün dahi çokça rastlanır. Özellikle hizmet sektöründe her an bir müşteri gelebileceği için, çalışan öğle yemeğini tedirginlikle karışık bir hızla yemeye mahkumdur. Sermaye çok önemsiz zaman dilimlerini bile değerlendirilebilmek için kullanabilmektedir. O nedenle, Marx'ın iş günü içerisindeki beslenme faaliyetini “tıkınma” sözcüğüyle ifade etmesi tesadüf ya da aşağılama amaçlı değildir. Yaşamakta olan budur;

“Sermaye yemek saatlerinden tırtıkladığı zamanları her fırsatta üretim sürecine katar; öyle ki sadece bir üretim aracı durumunda bulunan işçiye, yemeği buhar kazanına kömür, makineye yağ gibi verilir” (Marx, 2016: 259).

Günün 24 saat olması sorunu sermayenin sürekli değerlendirme eğilimine de aykırı bir durum ihtiva eder. Özellikle değişmez sermayenin bir an dahi atıl kalması, hem emek sürecini hem de değerlendirme sürecini engelleyecektir. Bu durumda, sermayedar çözümü vardiya sisteminde bulur. İşçilerin sayısını arttırıp, onları 2 ila 3 vardiyaya bölerek üretimi 24 saate yayar. Böylelikle işçilerin bir kısmı gündüz yaşarken bir kısmı gece yaşamaya ve çalışmaya mahkum edilir.

Mutlak artık değerın üretimi yukarıda anlatıldı, şimdi nispi artık değerın üretimine geçebiliriz ama öncesinde kapitalist için çok önemli olan artık değer kütlesi kavramına bakalım, çünkü ileride ihtiyacımız olacaktır. Artık değer kütlesi,

¹³ Kapital'in 1. cildinde mutlak ve nispi artık değerın üretiminin anlatıldığı bölümlerde Marx, neredeyse konunun kendisinden daha uzun bir biçimde, çeşitli iş yeri müfettişlerinin yaptığı denetimlerde elde ettikleri iş gününün uzunluğuna ilişkin verileri paylaşır. Bazen bunu farklı ülkeler ve sektörler düzeyinde de yapar. Her birini burada alıntılama yerimiz olmadığından, detay için Kapital'in herhangi bir baskısına bakılabilir.

sermayedara toplam ne kadar artık değer ürettiğini söyler ve hesaplanması çok basittir; k =ortalama bir emek gücünün değeri, n =işçi sayısı ve $\frac{m}{v}$ iş gücünün sömürölme oranı yani artık değer oranı ise artık değer kütleli; $M = k \times n \times \frac{m}{v}$ formölüyle ifade edilir (Marx, 2016: 295). Marx görelil artık değeri analiz ederken, toplam iş günü zamanını veri kabul ederek analize başlar. Ama mutlak artık değerde yaptığı bir varsayımı da terk eder, bu kerte de, zorunlu emek zamanı değişebilir bir büyüklük olmaktadır. Görelil artık değer üretimi, sabit zamanlı iş günü içerisinde, zorunlu emek zamanının kısaltılarak artık emek zamanına aktarılması sonucu ortaya çıkar. Söz gelimi 12 saatlik bir iş gününde başlangıçta emek gücü metasının kendi değerini ürettiği zorunlu emek zamanı 6 saatken 5 saate düşer ve sermaye değerlenmek için geri kalan 6 saati 7 saate çıkarmanın olanağını bulur. Basitçe, görelil artık değer artışı, zorunlu emek zamanını sürekli kısaltmaya dayanır. Zorunlu emek zamanı azaltmanın iki yolu vardır; ya işçinin geçim araçlarının nitelik ve niceliğinde bir azalma ile topyekun hayat standardının düşmesi sonucu işçinin zorunlu emek zamanında daha az bir değer yaratımının sağlanması gerekir, ya da bu geçim araçlarının değeri düşürölür (Heinrich, 2016, 118). İlk seçenek, toplumsal olarak daha az kabul edilebilir olduğundan, görelil artık değerin üretimi daha çok geçimlik araçların değerinin düşmesine dayanır. Geçimlik aracı satın alabilecek değerin azalması zorunlu emek zamanının da azalması anlamına gelir. Bunun olabilmesi için özellikle geçimlik araçların üretildiği tüm sektörlerde üretkenliğin artması gerekir. Daha fazla üretkenliğin daha düşük mal değerleri anlamına geldiğini söylemiştik. Dolayısıyla üretkenlik arttıkça malların üretimindeki toplumsal olarak zorunlu emek zamanı düşecek, dolayısıyla değerleri düşecek ve işçinin bu malları satın alabilmek için çalıştığı zorunlu emek zamanı da düşecektir.

“Demek oluyor ki emeğin üretkenliğindeki yükselmeye gerekli tüketim araçlarının üretimi için kullanılan değişmez sermayenin maddi unsurlarını, emek araçlarını ve iş malzemelerini sağlayan sanayilerin metalarında bunu izleyen bir ucuzlama aynı zamanda, emek gücünün değerini de düşürölür” (Marx, 2016, 308).

Şöyle somutlaştırılırsa; ayakkabı sektöründe 12 saatlik bir emeğin 240 çift ayakkabı ürettiğini düşünelim. Ciddi bir üretkenlik artışıyla bu ayakkabı sayısı 480 çifte çıkarsa, her bir ayakkabının fiyatı yarısına düşecektir. Bunun bütün geçimlik araçlar üreten sektörlerde olduğunu varsaydığımızda, bu işçinin bu araçları ucuza alabileceği

anlamına gelir. Aslında 1840 “Tahıl Yasaları”nın kaldırılmasının mantığı da budur. Sermaye tarımdaki ithalat yasalarının kaldırılmasını istiyordu, çünkü piyasada bir gıda arz fazlası, gıda fiyatlarını düşürecek ve bu durum ücretler üzerinde baskı yaratacaktır.

Marx’a göre üretkenlik artışını sağlayan etkenler nelerdir? Bir tanesi üretimde el birliği sisteminin geliştirilmesidir;

“Aynı üretim sürecinde veya farklı ama birbirleriyle bağlantılı üretim süreçlerinde planlı olarak yan yana ya da birlikte çalışanların çalışma biçimine el birliği adı verilir” (Marx, 2016: 317).

El birliği bir metanın değerini azaltır çünkü üretim araçları birlikte kullanılır, böylece tekil bir işçinin yaratacağı değerden çok daha hızlı bir biçimde değer üretilir ve nicel olarak çok daha fazla meta dolaşıma girme olanağı bulur. Bununla birlikte iş bölümü de çok önemlidir; burada bir malın üretiminin her aşaması tekil işçilere ayrılır, böylelikle, söz gelimi bir gardolabın son civatası sıkılıp satılmaya hazır hale gelirken, başka bir gardolap için kütük hızardan geçirilmekte, bir diğerinin de boyası tamamlanmaktadır. Böylelikle iş günü boyunca durmaksızın bir üretim, üretkenliği arttırarak söz konusu metanın fiyatını düşürür.

“Üretim sürecinin böylesi bir yaygın iş bölümüne dayandırıldığı ama makinelerin ya çok az ya da hiç kullanılmadığı bu işleyiş manifaktür olarak adlandırılır” (Heinrich, 2016: 123).

Ama üretkenlikte gerçek bir devrim makinelerin üretimde kullanılmaya başlanmasıyla olmuştur. Burada, Marx zarf üretimi örneğiyle makinelerin gücünü açıklar;

“modern mektup zarfı manifaktüründe bir işçi kağıdı katlardı, diğeri tutkal sürerdi, bir üçüncüsü amblemin basılacağı kapağı çevirirdi, bir dördüncüsü amblemi basardı vb ve her zarf bu işlemlerin her biri için el değiştirmek zorunda kalırdı. Şimdi tek bir zarf makinesi, bu işlemlerin hepsini bir kerede başarır ve saatte 300’den fazla zarf yapar” (Marx, 2016: 364).

Makine, temelde, birim zamanda üretilen bir malın nicel olarak ciddi oranda artmasını sağlamıştır. Artık üretimde mekanizmanın egemenliği söz konusu olmaya başlar. Makineler metaları ucuzlatarak, zorunlu emek süresini kısaltıp artık değer üretiminin aracı haline gelmişlerdir.

Makinelerin bir diğere özelliği, bir malın üretiminde geçmişe nazaran daha az sayıda insanın çalışmasını olanaklı kılmasıdır. Engels “Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm” (1974) kitabında, makineler sayesinde üretimde artık çok daha az insana gereksinim duyulduğunu ilişkin, kendisi de bir fabrikatör olan Robert Owen’ın makinelerden yalnızca çeyrek yüzyıl önce 600.000 çalışanı gerektirecek üretimin makinelerle yalnızca 2500 çalışan tarafından yapılabildiğine ilişkin tespitini aktarır (s. 61). Bu durum da ister istemez, emek piyasasında bir nispi emek fazlası –yedek sanayi ordusu- yaratarak ücretler üzerinde düşme yönünde baskı yaratacaktır. Marx’a göre burada şöyle ilginç bir durum ortaya çıkar, emek gücüne olan ihtiyacın azalması, bir üretim tesisindeki işçi sayısını da azaltacaktır. Bu da, nispi sömürü oranı veriyken, sömürü oranı kütesini düşürür. Bunun için sermayenin bulduğu formül, o dönem çalışma yasalarını da olabildiğince esneterek, emek gücü miktarındaki azalmayı, artık değeri niceliğini arttırarak dengelemektir. Bu da daha uzun bir iş günü anlamına gelecektir. Yani makineler, sermayeye başlangıçta nispi artık değeri arttırırken eş zamanlı olarak, iş gününün de uzamasıyla mutlak artık değeri üretme olanağı da vermişlerdir.

Bununla birlikte, makinelerin kas gücüne olan bağımlılığı azaltması, yeni bir emek türünün, kadın ve çocuk emeğinin de kullanılmaya başlamasına zemin hazırlamıştır. Burada çok ilginç bir detaya dikkat çekelim ki Marx’ın özellikle feminist ideologlar tarafından çokça eleştirilmesine neden olmuştur, Marksist analizde işçi erkektir. Piyasaya özgür emek gücü metası sahibi olarak çıkan erkektir ve bu erkek, karısının ve çocuğunun emeğini de sermayeyle bir sözleşme konusu haline getirdiği an, bir köle satıcısına dönüşür (Marx, 2016: 380). Çocuk emeğinin kullanılmasının bir istismar türü olduğu elbette ki tartışılmaya gerek olmayan bir gerçekliktir, ama Marx’ın kadını emek gücü metası sahibi olarak görememesi ilginçtir. Bu muhtemelen, yaşadığı dönemin kültürel kodlarından kaynaklanmıştır ve Marx bile bu etki altında kalabilmektedir. Sonuç olarak kadın ve çocuk emeğinin yetişkin emeğinden çok daha ucuza kullanılabilmesi, hem yetişkin erkek emeğinin değerini azaltmıştır hem de sermaye için ek değeri yaratma olanaklarını arttırmıştır.

Burada bir parantez açarak, Marx’ın hizmet sektörüne olan bakışını da irdelemek gerekir. Marx’a göre, hizmet sektörü çoğu kez somut bir meta üretimi

içermediğinden, burada harcanan emek de üretken emek değildir, çünkü emek yalnızca kendi karşısını yani sermayeyi ürettiği sürece üretkendir (Marx, 1979: 392). Burada aslında, hizmet sektörünün sermayenin meta ya da üretken sermaye biçimini üretmediği sonucu çıkarılabilir, fakat hizmet sektörünün sermayenin para biçimini üretebilmesi mümkündür. Bu bağlamda, özellikle küresel üretimde hizmet sektörünün öne çıktığı günümüzün küreselleşme sürecinde Marx'ın bu kategorizasyonu tenkide muhtaçtır.

Yine ilginç bir veri şudur ki; özellikle ileri kapitalist ülkelerde, nispi artık değer oranı artışı reel ücretlerin yükselmesiyle eş zamanlı gitmiştir. Bunun en önemli nedeni, özellikle kitle tüketim araçlarındaki standartlaşmadır. Özellikle 20. yüzyılda bir işçi ailesinin tüketebileceği malların ucuzlaması, Taylor'ın emek sürecini parçalamasından da yararlanılarak fordist üretimin hakimiyetiyle mümkün olur;

“(…) 1914-1915 yıllarında Henry Ford ve otomobil fabrikası, montaj hattını kullanarak standartlaşmış bir kitle ürünü olan T modelini üretmeyi başardı, bu arada ürünün maliyeti çarpıcı bir şekilde azaltılmış ve onu nüfusun geniş bir bölümü için bir tüketim malı haline getirmişti. Aynı zamanda Ford, çalışan devrini azaltmak için, ücretleri de o günün ortalamasının çok daha üzerine çıkardı (en azından çalışanlarının belirli bir kesimi için: beyaz yakalı ve tam çalışan işçiler). İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Fordizm daha geniş kapsamlı bir hale geldi: arabalar, buzdolapları, çamaşır makineleri ve televizyonlar gibi tüketim malları Taylorizm ve montaj hattı vasıtasıyla sürekli olarak ucuzlarken, gerçek ücretler arttı” (Heinrich, 2016: 137).

Bu aslında bize özellikle ileri kapitalist ülkelerde sınıf çelişkilerinin politik alanının daha çok sosyal demokrasi gibi uzlaşmacı –düzen içi- politik hatlarda biçimlendiğini gösterir. Geçimlik malların değerinin düşüşü nispi artık değer oranını arttırsa da, reel ücret artışları sömürünün gizil kalmasına neden olur. Bu durum özellikle, “Kapitalizm'in 30 Altın Yılı” olarak adlandırılan 1945-1975 yılları arasında Avrupa ve Amerika'da söz konusu olur. Hobsbawm'ın aktardığına göre (Hobsbawm 2013: 350 ve 354) özellikle tarımsal üretimdeki üretkenlikle ilişkili artış, yaşam standartlarını ciddi oranda iyileştirirken, geçimlik mallar için satın alma gücünü artırır, İkinci Savaş öncesi lüks kabul edilen, çamaşır makinesi ve buz dolabı gibi mallar, artık bir işçi ailesi için dahi ulaşılabilir olur; “Bu ülkelerde yaşayan ortalama bir yurttaş için ana babalarına kıyasla çok daha zengin bir hayat sürmek artık

mümkündü” (s. 354). Böylelikle sınıf siyaseti 20 ve 21. yüzyılda, 19. yüzyıl emek hareketlerine göre nispeten daha sağ sapma bir biçimde oluşmuştur.

1.2.3. Tümel ve Tikel Olarak Sermaye ve Onun Devri

Sermayenin üç tür görünümü söz konusudur; para sermaye biçimi, üretken sermaye biçimi ve meta sermaye biçimi. Marx, Grundrisse’de (1979) bu sermayenin çeşitli görünüm biçimlerini sermayenin tikel biçimleri olarak kavrar. Tümel olarak sermaye ise bu üç biçimin birliğidir. Sermaye, her bu üç biçim arasında bir hareket halinde kendi tümelliğini tamamlar ve yeniden harekete geçer. Sermaye hareketi denilen kavramdan anlaşılan, aslında sermayenin devir etmesinden başka bir şey değildir. Sermayenin devretmesi, realize olmasıdır, sermaye daha fazla devretmek için, yani devir sayısını arttırmak için hareket eder. Bu hareket sermayenin değer yaratan değer olmasını sağlayan ögedir. Yani tikel evrelerin birbirini takip ederek, tümel anlamda sermayeyi oluşturması ve yeniden hareketle yeniden oluşturması; bu hareket sürecinin kendi içerisindeki çelişkileriyle birlikte bir tümel hareket oluşturması gerekir. İşte diyalektiğin ekonomi politik uygulaması tam da budur.

Marx Kapital’in 2. cildinde bu süreci bihakkın anlatır (2016: 35) ; sermaye sırasıyla üç aşamadan geçer. Birinci aşamada; kapitalist, hem emek hem de meta piyasasında meta alıcısı olarak görülür. Bu ilk aşamada, P-M dolaşım işlemi tamamlanır. İkinci aşamada; satın alınan metaların üretken tüketimi söz konusu olur. Kapitalist burada bir meta üreticisine dönüşür. Sermaye üretim sürecindedir ve burada, değeri üretiminde yer alan metarlardan daha fazla bir meta üretilir. Üçüncü aşamada ise, kapitalist piyasada satıcı olarak görünür, metası piyasada realize edilir ve M-P dolaşım işlemi tamamlanır.

Bu durumda sermaye devresi; P-M...Ü...M’-P’ şeklinde oluşur. Bir önceki bölümde anlatılan değerlenme sürecinin diyalektik bir hareket ve bütünlük içerisinde gösterimi budur. Burada, bu değerlenme süreciyle birlikte; $M' > M$ ve $P' > P$ durumu oluşur.

Şimdi bu tikel evreleri tek tek açalım. Sermaye ilk etapta para biçiminde görünür. Burada, parayı sermaye yapan, paranın bu tümel süreç içerisindeki işlevidir, yoksa para gömü biçiminde de kalabilir. Para sermaye üretken sermayeye, emek gücü ve

üretim aracı olarak dönüştürülür. Bu sermayenin ilk dolaşım evresinde aldığı biçimdir. Bu anlamda P-M ilişkisi daha başından $M = E$ (emek gücü) + $\dot{U}a$ (Üretim araçları) olarak karşımıza çıkar. Para sermayeden üretken sermayeye geçilmiştir, yani bir tikel sermayeden diğerine geçiş söz konusudur; “(...) para biçiminde öndelenmiş olan değer (...) değer ve artık değer yaratma görevini yerine getirebilen üretken sermaye durumunda ya da biçiminde bulunur” (Marx, 2016: 37). Üretken sermayeye “ \dot{U} ” dersek \dot{U} ve P de birbirine eşittir, yalnızca görünüm biçimleri iki ayrı tikellik olarak karşımıza çıkar. Üretim tamamlandığında, üretken sermayeden de meta sermayeye geçilir. Önceki bölümde ele aldığımız üzere, üretim aracı sabit bir değeri metaya aktarır ve emek gücü de bir yeni değer ile artık değer üretir. Bu yeni değer metada cisimleşir ve malın piyasadaki realizasyonu üzerinden metanın fiyatında para biçiminde görünür; şöyle açmak gerekirse; başlangıçtaki M üzerine m (artık değer) eklenerek üretilmiş olur ve karşımıza M' olarak yeni bir meta çıkar; o halde şunu yazabiliriz; $M' = M + m$. Piyasadaki realizasyonu da artığın bize para biçiminde görülmesini sağlar; $P' = P + p$ şeklinde bir denklem kurulabilir. Dolayısıyla, değer gösterimi açısından, $M + m$ ifadesi $P + p$ 'ye eşittir. Burada, m ve p artık değerlerin meta görünümü ve para görünümünden başka bir şey değildir.

O zaman başlangıçtaki hareket ve devir gösterimini şu şekilde açabiliriz;

$P - M (E + \dot{U}a) - \dots - \dot{U} \dots - M' (M + m) - P' (P + p)$ (Marx, 2016: 57). Sermayenin üretim sürecinde geçirdiği zaman üretim zamanıdır; sermayenin gerek para biçiminde meta satıcısı ararken, gerekse de alıcı arayan meta sermaye olarak dolaşım sürecinde geçirdiği zaman dolaşım zamanıdır (Heinrich, 2016: 150). Yani, tümel sermayenin devri, başta ve sondaki iki dolaşım süreciyle, ortadaki üretim sürecinin dolaysız birliğinden başka bir şey değildir. Şunu da söylemekte fayda var, bu devir şekli sadece sanayi sermayesinde söz konusu olabilir. Paradan para kazanmak anlamında tefeci sermayesinde başlangıçtaki para üretken sermayeye dönüşmediği için böyle bir devir oluşmaz; $P - P'$ olur. A ülkesinden bir malı ucuza alıp B ülkesine satan tüccar için de aynı şey geçerlidir. Orada da devir; $P - M - P$ olacaktır, bir üretken sermaye süreci olmadığında, $M - M'$ 'üne dönüşmez. Ama tefeci sermayesi de tüccar sermayesi de sermayedir, çünkü başlangıçtaki değerden daha yüksek bir değer elde edilmiştir.

Artık değerin nasıl oluştuğunu anlattık; o nedenle detaya girmiyoruz ama 20 liralık bir p “artık değer” elde ettiğimizi varsayalım. Bu p’nin bir kısmı sürekli sermayeye dönecektir, bu anlamda o tümel hareket sürekli olarak devam etmek zorundadır. Her yeni devir daha fazla sermayeleşecek artık değer demektir. O nedenle, sermaye sürekli olarak devir sayısını arttırmanın yollarını bulmak zorundadır. şöyle bir örnekle açıklayalım; A sermayesi 1 yılda bir kere devrediyor olsun, B sermayesi de 3 kere devrediyor olsun. İkisi de 50 liralık artık değer ürettiğinde; ilkinin yeni bir devir başlatmak için beklediği sürede ikincisi tam 4 kere devreder. Bu, ikinci sermayenin yılsonunda sermayeye dönüştürölmek üzere daha fazla para miktarını elinde tutmasını sağlar. Daha fazla devir, daha fazla birikim demektir.

Bu anlamda, kilit kavramlardan biri olarak sermaye birikimine de bakmak zorundayız.

1.2.4. Sermaye Birikimi, Rekabet ve İşsizlik

Marx, Kapital’de başlangıçta, sermayeden artık değerin nasıl çıktığını gösterir. Ama ilerleyen bölümlerde bu sefer, artık değerin nasıl sermaye yarattığına odaklanır. Aslında, sermayenin birikim süreci dediğimiz şey de budur; “Artık değerin sermaye olarak kullanılmasına, yani elde edilen artık değerin yeniden sermayeye çevrilmesine sermaye birikimi denir” (Marx, 2016, 560). Birikim de aynı sermaye gibi ilk etapta para biçiminde ortaya çıkacağından, sermayenin meta evresinin dolaşımda satılabilir olmasını yani realizasyonunu şart koşar. Bu da aslında, sermayenin en az bir kere devretmiş olmasını gerektirir.¹⁴

Birikimin olabilmesi için sermayenin en az bir kere artık değer üretmiş olması gerekir. İşte, sermayenin; yeni hammadde, makine ve araç gereç ile ilave emek gücü satın alması aslında orada bize birikimin varlığını ortaya koyar.

Wolff ve Resnick (2016) bunu gayet açık bir biçimde anlatmıştır; bir malın değeri (w) ilk devirden sonra basitçe $w = c + v + m$ ile ifade edilsin. Birikim ile birlikte artık değer “m” daha fazla değişmez sermaye “c” ve değişir sermaye “v” almak için kullanılacak ve daha fazla emek gücü ek artık değer de yaratacaktır; o zaman birikimle yeni denklem şuna dönüşür;

¹⁴ Kapital’in ilk iki cildindeki sırayı terk edip, ilk ciltteki birikim bahsini, ikinci ciltteki devir bahsinden önce almamızın temel sebebi de budur.

$$c+\Delta c + v+\Delta v + m+\Delta m = w+\Delta w \text{ (s.226).}$$

Bir örnekle somutlaştırılırsa; kapitalist 10.000 liralık sermayeyle bir işe girsin. Bunun %60'ı değişmez sermaye, % 40'ı ise değişir sermaye satın alsın. Artık değer oranının %100 olduğunu kabul edersek, 6000 değişmez sermaye ile 4000 liralık değişir sermaye, devrenin sonunda 4000 liralık artık değer yaratır. İşte bu artık değer yine sermayenin değişir ve değişmez unsurlarına göre, aynı oranlarda sermayeleştirildiği an orada birikim vardır; yeni değer 1600 liralık değişir sermayeye ve 2400 liralık değişmez sermayeye dönüştürülmüş ve artık değerden sermayeye gidilmiştir. Bu andan itibaren; üretim, üretim için olduğu gibi birikim de birikim için olacaktır (Marx, 2016: 575).

Marx'ın fark ettiği önemli bir olguda şudur; bütün analizi boyunca, emek gücünün değerinin ücrete eşit olduğunu varsaymıştır, ama çoğu kez, aslında emek gücü metasının değeri işçinin eline geçen ücretten yüksek olmaktadır. Burada aslında amaçlanan emeğin değerinin altında bir ücret vererek, aradaki farkı birikim için bir fon olarak kullanmaktır.

Bunun dışında birikim artık değer oranının azaldığı koşullarda da söz konusu olabilir. Emeğin üretkenliği arttıkça, artık değer oranı aynı kalsa, ya da fazla olmamak kaydıyla azalsa dahi, artık ürün kütlesi büyür. Bu da, artığın gelir ve ek sermaye oranı aynı kaldığı müddetçe, birikim azalmadan, tüketim fonunu arttırabilir. Böylelikle piyasada realizasyon sorunu olmadığı müddetçe birikim devam edebilir.

Buradan itibaren çok önemli bir meseleye doğru hareket edelim; Kapital'in ikinci cildinde, Marx bugün bizim azalan verimler yasası dediğimiz kavrama işaret eder. üretim araçları kütlesi var olan emeği soğurmaya yeterli olmalıdır. Eğer olmazsa; her yeni emek gücü arzında üretim azalır. Tersine de geçerlidir, üretim aracı kadar emek gücü yoksa değişmez sermaye atıl kalır. Dolayısıyla, en doğru değişir-değişmez sermaye bileşimi elde edilmelidir. Bununla da ilgili anahtar kavram sermayenin organik bileşimidir.

Marx; ilk etapta sermayenin değer bileşimi ile teknik bileşimini birbirinden ayırır. Değer bileşimi, sermayenin değişmez kısmının değerinin emek gücünün değerine bölünmesidir. Ama somut olarak, üretim açısından meseleye bakıldığında her

sermaye üretim araçları ve canlı emek gücüne bölünür; bu, kullanılan üretim araçları kütlesi ile bunların kullanımını için gerekli emek kütlesi arasındaki ilişkiyle belirlenir (Marx, 2016: 593). Dolayısıyla sermayenin değişir kısmı ile değişmez kısmı arasındaki orana " C/v " sermayenin organik bileşimi adı verilir.

Aslında, bu kavram bize, teknolojinin etkisini anlatmaktadır. Emeğin üretkenliği arttıkça, değişmez sermaye değişir sermaye aleyhine büyüyecektir. Aslında bu teknolojinin üretimdeki gücünü gösterir. Bunun iki sonucu vardır; birincisi kapitalistler arası rekabetin şiddetlenmesi, ikincisi de bir artık işgücü fazlası yani yedek sanayi ordusunun oluşması.

Sırayla ele alınırsa; her sanayi kapitalisti diğerlerinin hayatta kalma çabaları sonucunda sağ kalmaya çalıştıkça, aralarında ortaya çıkan mücadeleye rekabet adı verilir (Wolff ve Resnick, 2016: 222). Rekabet "metaları ucuzlatma savaşı" olarak görülebilir. Bu da emeğin üretkenliğine bağlıdır. Emeğin üretken kılınması ise daha fazla değişmez sermayeyi üretken sermayeye dönüştürmeye dayanır. İşte burada değişmez sermaye için belirleyici olan, bir firmanın teknolojik gelişkinlik düzeyidir. Bunun olabilmesi için ilk etapta sermayenin yoğunlaşması gerekir. Yoğunlaşma; birikim sayesinde, sermayeye dönüştürülecek zenginliğin bireysel kapitalistler elinde daha fazla toplanmasını ve bunun sonucunda kapitalist üretim tarzının egemenliğini arttırmasını ifade eder. Yoğunlaşma da aslında bir tür birikimdir;

"Doğrudan doğruya birikime dayanan ya da daha doğrusu onunla aynı şey olan bu tür yoğunlaşmayı karakterize eden iki husus vardır. İlk olarak, toplumsal üretim araçlarının bireysel kapitalistlerin ellerinde gittikçe artan ölçüde toplanması, diğer her şey aynı kalmak koşuluyla, toplumsal zenginliğin büyüme derecesiyle sınırlanır. İkinci olarak, toplumsal sermayenin her bir üretim alanına yerleşmiş olan kısmı, birbirlerinin karşısına, bağımsız ve birbirlerine rakip meta üreticileri olarak çıkan çok sayıda kapitalist arasında bölünür. Bundan dolayı birikimin ve ona eşlik eden yoğunlaşmanın çok sayıda noktaya bölünmesinin ötesinde, faaliyet halindeki sermayelerin büyümesi, yeni sermayelerin oluşumuyla ve eskilerin parçalanmasıyla engellenir. Bu nedenle, birikim, kendisini bir yandan üretim araçlarının ve emek üzerindeki kumanda gücünün gittikçe artan yoğunlaşması olarak ortaya koyuyorsa, öte yandan çok sayıda bireysel sermayelerin birbirini geriye itmeleri olarak da ortaya koyar" (Marx, 2016: 604).

Özetle, birikimin sonucu yoğunlaşma, yoğunlaşmanın sonucu kaçınılmaz rekabettir. Somutlaştırılırsa, sermaye birikimini başarmış ve sermaye yoğunlaşması evresindeki; A kapitalisti, B kapitalisti ve C kapitalistini ele alınsın. Üçünün de benzer maliyetleri

olan dolma kalem üreticileri olduğunu ve günlük 100 adet dolma kalem ürettiklerini varsayalım. Bu üçü de zaten rekabet halindedir. Yalnız, C kapitalistin bir günde 200 adet dolma kalem üretebilen bir makine satın aldığını varsayalım. Burada fiyat rekabeti söz konusudur, hiçbir firma fiyat alıcı değildir ve dolayısıyla C kapitalisti diğerlerinin yarı fiyatına dolma kalemi piyasaya sürebilecek durumdadır. Diğer firmalar bu rekabet savaşında fiyat indirmeyi düşünebilirler, ama fiyatlar karları taşıdığı için bunu yapamayacaklardır. Bu teknolojiyi edinmek zorundadırlar, aksi halde rekabet savaşında ayakta duramazlar. İşte bu teknolojik hamle aslında bir tür değişmez sermaye satın alımıdır. Bu da sermayenin organik bileşimini arttıracaktır.

Peki, rekabet nasıl sonuçlanacaktır? Bu rekabet aslında, kapitalistin de piyasada yeterince özgür olmadığını söyler. Marx'ın dikkatli bir okuması yapıldığında görülecektir ki, Marx, kapitalisti kişiselleşen sermaye olarak doğasının gereğini yapan bir sınıfsal konum olarak görür. Dolayısıyla kapitalist ayakta kalabilmek için yapması gerekeni yapar. Sermaye duramaz, sürekli devretmek zorundadır, tüm bu devri boyunca rakipler birbirine olabildiğince acımasız davranmak zorundadırlar, bunun da sonucu; sermayenin merkezileşmesidir.

Sermayenin merkezileşmesi, rekabet savaşında maliyet avantajı bulunmayan ve dolayısıyla, piyasada, teknolojik üstünlüğü bulunan firmanın piyasadaki fiyat ortalamasını düşürebilmesi durumuna karşı dayanma gücü bulunmayan kapitalist firmaların iflas etmesi sonucu ortaya çıkar. Olan aslında şudur;

“Sermaye bir yerde büyük kitleler halinde toplanmaktadır çünkü, başka yerde pek çok elden uzaklaşmaktadır” (Marx, 2016: 605).

Merkezileşmenin sonucunda, bireysel sermayelerin bağımsızlığı ortadan kalkar. Buradan bizim anladığımız, bireysel kapitalistin inisiyatif alabilme yetisini rekabetin yasalarına terk etmesidir. Bu durum bir kapitalistin varlığına başkası tarafından son verilebilmesini kendi içinde taşır. Rekabet gücü olan kapitalist sadece iflas eden kapitalistin müşterilerini veya piyasadaki payını ele geçirmekle durmaz, aynı zamanda onun değişmez sermayesini de daha düşük bir fiyata satın alır (Wolff ve Resnick, 2016: 224). Bunun sonucu olarak da çok sayıda küçük kapitalist yerini az sayıda büyük kapitaliste bırakır; işte bu merkezileşmedir.

Bu temelde tam rekabet ütopyasının radikal bir reddidir. Üretkenlik sonucu piyasada oluşan yeni fiyata her kapitalist uyum gösteremez. Yeni fiyat bazılarının iflasına neden olacaktır. O zaman süreç şu şekilde açılabilir; birikim yoğunlaşmayı yaratır, yoğunlaşma rekabeti doğurur. Rekabet bazı firmaların piyasadan silinmesi ile merkezileşmeyi yaratır. Tam rekabet kendi içinden karşıtını, aksak rekabeti çıkarmıştır ve sonuç rekabetin rekabeti dışlamasıdır; işte diyalektiğin muazzam bir görünümü daha.

Bu durumda rekabetin, emek yönünden etkilerine de göz atabiliriz. Nispi artık değerün üretiminde üretkenliğin etkisinin, emek gücü metasının değeri üzerindeki aşağı doğru yarattığı baskı olduğunu görebiliriz. Emeğin fiyatının yani ücretin emeğin değeriyle eşit olduğunu varsayarsak¹⁵, emeğin değerindeki düşme ücretleri de düşürecektir. Onun dışında, üretkenlik aslında, bir işi normalde 100 işçi yapabiliyorken artık bunun 50 işçiyle de yapılabileceği anlamına gelir. Burada bir artık işgücü fazlası ortaya çıkar. Buna Marx, yedek sanayi ordusu demiştir. Bunlar çalışmaya her an müsait olup ve verili ücret düzeyinde de çalışmayı kabul edip iş bulamayanlar olarak açıklanabilir. Bu anlamda, klasiklerin kabul ettiği iradi işsizlikten ziyade gayr-i iradi işsizlik söz konusudur; işçiler emek gücü metasını satmaz değil satamaz hale gelirler. Yedek sanayi ordusunun varlığı, üretkenliğin bir sonucu olarak ortaya çıksa da aynı zamanda kapitalistlerin ücretleri düşük düzeyde tutabilmesi için bir gerekliliğe de dönüşür. Bir olgunun sonucu olan öteki olgunun nedenidir; üretkenliğin sonucu olan düşük ücretlerin de nedeni olur¹⁶. Bu andan itibaren, kapitalistler arası rekabet işçiler arası rekabete dönüşür. Bütün işçiler, aynı düşük seviyede maaş için birbirleriyle rekabet eder hale gelirler, bununla birlikte çalışan işçilerle yedek sanayi ordusu da birbirine rakip olur. Bu çeşitli etnik kimliklerin karşılıklı nefretini de tetikler. Marx, Kapital'in 1. cildinde İrlanda'daki kıtlıktan kaçıp gelen İrlandalı işçilerin düşük ücrete razı olabilmelerinin sermayeye nasıl nefes aldırıldığından bahseder. Bunun da tabii sonucu yerel unsurlarla göçmen unsurlar arasındaki çatışma ve çeşitli ırkçılık biçimleri olarak kendini gösterebilir.

¹⁵ Ki emeğin ücretinin değerinden daha düşük olduğunu, birikim bahsinde ele almıştık.

¹⁶ Burada felsefi temel başlığında ele aldığımız Wolff ve Resnick'in "Over-Determination" –fazla belirlenim- yönteminin izlerini görebiliriz.

1.2.5. Kar, Kar Haddi ve Kar Hadlerinin Düşme Eğilimi

Marksist analizde kar meselesi en çok tartışılan konulardan biridir. Özellikle kar hadlerinin düşme eğilimi çokça reddiye verilen bir konudur. O nedenle biz bu bölümü daha kısa tutacağız ama sömürü oranıyla kar oranının birbirinden ayrılmasının bir analizini sunmak, tezin salahiyeti açısından çok önemlidir.

Kar da Marx'a göre bir tür artık değerdir; ama bu artık değer sermayenin tümü üzerinden hesaplanır;

“Ön varsayılan sermayenin yani kendi kendini değerlendiren değer olarak sermayenin değeri cinsinden ölçülen artık değer kar diye adlandırılır”(Marx, 1979: 677).

Bu anlamda kar biçimini almış artık değer, sermayenin toplam değeri üzerinden hesaplanır. “Yatırılan toplam sermayenin meyvesi olarak artık değer, kardır” (Heinrich, 2016: 161). Bu anlamda, kar haddi de artık değerın tüm sermayeye oranı olarak ifade edilir, kar oranını π ile gösterecek olursak; $\pi = \frac{m}{c+v}$ kar haddinin gösterimidir. Kar haddi esasen kapitalist için bir değerlendirme ölçüsüdür ve her koşulda, sömürü oranından küçük olmak zorundadır. Çünkü biri artıgın değişken sermayeye oranırken diğeri artıgın tüm sermayeye oranını ifade eder. Bu anlamda, sömürü kardan nispi olarak daha yoğundur.

Desai'ye göre (2011: 98) değerler iktisatçılar tarafından yapılan zihinsel bir hesaplama; fiyatlar ve parasal tutarlar somut olduğundan, soyuttan somuta bir köprünün inşası gerekir¹⁷. Aslında Marx bu sorunu Grundrisse'de şöyle çözer; sermayenin karı, meta evresinde yarattığı kullanım değerine mübadele sürecinde ödenen fiyatla realize edilir. Karın yegane belirleyicisi de mübadele sonucu elde edilen fiyatla yatırılan girdilerin yani sermayenin değişir ve değişmez kısımlarının toplam fiyatı (c+v) arasındaki farktır. Yani Minsky'nin Marx'tan çok sonra söylediği gibi fiyatlar karları taşır. Karın içerdiği artık emekle sınırlı olması şart değildir; kar sadece mübadelede elde edilen ek fiyata bağlıdır, dolayısıyla bir tekil meta sermayenin fiyatı eşdeğerinden daha fazla olabilir. Dolayısıyla kar artık değeri aşabilir (1979: 689).

¹⁷ Aslında bu tartışma kendi içerisinde “dönüşüm problemi”ni de içerir. Ama hem tezin sınırları nedeniyle hem de Marx'ın bu noktadaki analizlerinin çok fazla tenkit almış olmasından ötürü detaya girmeyeceğiz. Bu tartışmanın başka bir çalışmada ayrıca yapılması elzemdir.

Şimdi, az önceki kar oranı formülünde hem payı hem de paydayı değişir sermayeye bölelim;

$$\pi = \frac{m/v}{(c+v)/v} = \frac{m/v}{\frac{c}{v} + \frac{v}{v}} = \frac{m/v}{1+c/v}$$
 bunu açık yazarsak da; $\pi = \frac{m}{v} \times \frac{1}{1+c/v}$ olacaktır. Orada

tanıdık bir ifadeyle karşılaşırız; c/v sermayenin organik bileşimidir. Kapitalist zorunlu emek zamanını kısaltabilmek için üretkenliği arttırmak zorundaydı ki bu da yeni teknolojiyle ve sonuç olarak sermayenin organik bileşimini arttırmakla mümkün olacaktır. Buradaki üretkenlik rekabet sürecinde kapitalisti ayakta tutan kavram olduğuna göre, kapitalist sermayenin organik bileşimini arttırmak durumunda kalır. Ama açıktır ki bu durumda kar hadleri düşer. İşte bu kar hadlerinin düşme eğilimidir. Marksist iktisatta, bu bir eğilim kabul edilir. Bir yasa değildir, ayrıca kar hadlerindeki düşme karların nominal anlamda düşmesi anlamına da gelmez. Burada kapitalist sermayenin organik bileşimi arttıkça, kar hadlerindeki düşüşü dengelemek için sömürü oranını arttırmak zorunda kalır. Bu da, zorunlu emek zamanını kısaltıp, artık emek zamanını arttırmakla mümkün olur. Yani, geçimlik tüketim araçları üreten sektörlerde toplam bir üretkenlik artışıyla birlikte, geçimlik araçlar için gereken toplumsal olarak zorunlu emek zamanı azaldıkça, fiyatların değerlere eşit olduğunu varsayarsak, geçim araçlarının değeri düşer. Dolayısıyla ücretler düşer ve yanı sıra artık değer artabilir. Hatta sömürü oranının paydasındaki değer azalışı, payındaki değer artışının altında kalabilir ($\Delta m > \Delta v$). Tüm bu nedenlerden ötürü, Marx'ın bu hususta söyledikleri hala tartışmalıdır (Blaug, 2014: 296 ve 300).

1.2.6. Marksist Analizde İki Sektörlü Model ve İstikrarsızlık Analizi

Marksist iktisat aynı zamanda bir istikrarsızlık analizidir. Ana akım iktisadın denge varsayımını Marx, dengesizliğin kapitalizmin olağan akışına dair olduğu iddiasıyla reddeder. İstikrarsızlığın analizini yapmadan evvel Marx'ın iki sektörlü modeline bakmak gerekir, çünkü sektör genişlemeleri istikrarsızlığı da beraberinde getirmektedir.

İki sektörlü model detaylı olarak, Kapital'in 2. cildinde (2016) ele alınır. Bu anlamda, temelde iki önemli sektör vardır; üretken tüketimde yer alan metaları üreten üretim araçları sektörü (sektör 1) ve kapitalistler ile işçi sınıfının bireysel tüketimine giren metaları üreten tüketim araçları sektörü (sektör 2). İki sektörlü model derken de

şunu anlamak gerekir, üretim araçları sektörü, tüm üretim dallarındaki toplam değişmez sermayeyi üretir. Tüketim araçları sektörü de, hem kapitalistlerin hem de işçilerin ihtiyaç duyduğu lüks ve zorunlu malların tümünü üretir.

Marx İlk etapta, analizi, artık değerın üretken olmayan biçimde sarf edildiği basit yeniden üretim üzerinden yapar. Bu anlamda iki sektörün, değişir ve değişmez sermayesi ile artık değerini varsayımsal olarak belirleyip analize başlar¹⁸. Artık değer oranının %100 olduğu varsayımında

Sektör 1 için;

Sermaye= 4000 birim c+1000 birim v= 5000 birim

Meta ürün değeri= 4000 birim c+1000 birim v+1000 birim m= 6000 birim

Sektör 2 için;

Sermaye= 2000 birim c+500 birim v= 2500 birim

Meta ürün değeri= 2000 birim c+500 birim v+500 birim m= 3000 birim (s. 380).

Şimdi, bu iki kesim arasındaki basit mübadeleye bakıldığında, ilk etapta 6000 birimlik üretim araçları kütlesi ile 3000 birimlik tüketim araçları kütlesiyle karşılaşılır. İki sektörün değişir sermayesiyle (1000v-sektör 1- +500v -sektör2-) artık değerinin (1000m -sektör 1- +500m -sektör2-) toplamı, üretilmiş 3000 birimlik tüketim aracında realize edilir. Sektör 2'deki 500 birim v ile 500 birim m, tüketim mallarına harcanacağından sektör 2'ye geri döner, sektör 2'deki 2000 birim c ile sektör 1'deki 1000m +1000 v arasında bir mübadele söz konusu olur. Yani sektör 2, bir para birimiyle ifade edilirse, sektör 1 sektör 2'den 2000 liralık tüketim aracı satın alır karşılığında, 2000 liralık üretim aracını sektör 2'ye verir. Burada başlangıçtaki tabloya geri dönmüş olur.

Burada, harcamalar bakımından net çıktı 3000 liradır ve tüketime gider. Zira üretilen 6000 liralık değişmez sermaye sadece yeniden paylaşılmış olur. Bu anlamda her şey başlangıçtaki gibi olduğundan bir büyümeden söz edilemez (Desai, 2011: 109 ve 110).

¹⁸ Marx'ın örneğine sadık kalınacaktır.

Birikim ve genişletilmiş yeniden üretim söz konusu olduğundan ise artığın üretken tüketimiyle, yani yatırımla karşılaşılır. Genişletilmiş ölçekli yeniden üretim şeması şöyledir;

Sektör 1 için;

4000 birim $c+1000$ birim $v+1000$ birim $m= 6000$ birim (değişmez sermaye biçimindeki değer)

Sektör 2 için ise;

1500 birim $c+750$ birim $v+750$ birim $m= 3000$ birim (tüketim aracı biçimindeki değer). (Marx, 2016: 485).

Marx burada sektör 1'in artık değerinin yarısını birikim olarak formüle eder. Bunun da 400 birimini değişmez sermaye 100 birimini de değişir sermaye olarak ayırır. 400 birimlik değişmez sermaye başlangıç değişmez sermayesine eklendiğinde sektör 1 için durum şu olur; 4400 birim $c+1000$ birim $v+100$ birim m . 100 birimlik m , değişmez sermaye biçimiyle sektör 2 tarafından alındığında, 100 birimlik m 'nin para biçimi sektör 1'e değişir sermaye biçiminde geldiği andan itibaren yeni durum, kesim 1 için; 4400 birim $c+1100$ birim v , yani toplamda 5500 birimlik bir sermaye toplamı olur. Genişletilmiş üretim periyodunun sonunda toplamda, 4400 birim $c+1100$ birim $v+1100$ birim $m= 6600$ birimlik bir sermaye toplamı olur.

Sektör 2 ise, 1600 birimlik değişmez sermayeye sahip olur. Fakat bunların işlenmesi için kendi artık değerinden, değişir sermayesine 50 birimlik bir katkı yapar, başlangıçta, 100 birimlik de değişmez sermaye satın aldığından artık değerinden toplam 150 birimlik bir eksilme olur. Bu durumda sektör 2 için; 1600 birim $c+800$ birim $v+ 600$ birim m , yani 3200 birimlik bir sermaye toplamı olur.

Genişletilmiş üretime başlamadan önce toplamda, iki sektör için 9000 birim olan toplam sermaye değeri, genişletilmiş üretim periyodunun sonunda 9800 birime çıkmıştır. Bu aslında, ekonomik büyümeden başka bir şey değildir. O halde istikrarsızlık nerededir? Zira her periyotta büyüme gerçekleşebiliyorsa, bir istikrarsızlık olmasa gerektir ki Desai de (2011) bunun birçok marksist için şok edici bir sonuç olduğu söyler (s.113).

Desai, yukarıda özetlenen modelin bir istikrar analizi olduğunu söyler. Bu model esasen, birikimin olmadığı ve olduğu iki farklı durum için, iki farklı sektörün kapitalistleri ve işçileri arasındaki mübadeleye dayanır. Fakat Marx, Kapital'in 2. cildinde (2016), hem basit yeniden üretimde hem genişleyen yeniden üretimde, yıllık ürünün farklı bileşenlerinin mübadelesinin, yani bunların dolaşımının, her bir meta satın alımının mutlaka bir satışla ya da her bir satın alışın mutlaka bir satın almayla tamamlanacağını asla varsaymadığını söyler (s. 470). Esasen dengesizlik vurgusu buradadır.

Bu anlamda, Marx'ın ilk vurgusu Kapital'in 1. Cildinde (2016), "her satışın bir satın alış" olduğuna dair fikriyatın reddidir. O, "her satıcı, alıcısını kendi getirir" fikrine yani aslında mahreçler yasasına itiraz eder. Burada, Marx çok temel bir çelişkidен bahseder; "Hiç kimse, bir başkası alıcı olmadan, satıcı olamaz. Ama kimse kendisi satış yaptığı için doğrudan doğruya alış yapmak zorunda değildir" (s. 119). Bu şu anlama gelir; paranın, para sermaye sürecinde, emek gücü metası ve üretim aracı satın aldıktan sonra, üretici sermaye evresinde artık değer üretmesi gerekir. Artık değeri cisimleştiren meta, eğer pazarda realize olamazsa, bu süreç, kendisini bir istikrarsızlık olarak ortaya koyar. Daha önce anlatılmış olduğu gibi, bir tam sermaye devrinde iki başkalaşım söz konudur; paradan metaya başkalaşım ve tekrar metadan paraya başkalaşım. Bu paranın ilk halinden daha yüksek bir değeri cisimleştirmiş olması gerekir, yani metanın piyasada satılabilmiş olması şarttır;

"(...) satışla alış arasındaki ayrılma çok açık ve belli bir hale gelecek olursa, bunların iç birliği, kendisini zorla, bir bunalım yaratarak ortaya koyar" (s. 199).

Konu Kapital'in 2. cildinde (2016), daha da detaylandırılır. Marx'a göre, ürün satıldığı sürece, kapitalist açısından hiçbir sorun yoktur. Meta piyasada alıcı buldukça, sermaye değerinin devri de kesintiye uğramaz. Üretim araçlarının üretken tüketiminin de genişlemesiyle birlikte, top yekun üretimin genişlemesi ile işçinin bireysel tüketiminin (ve dolayısıyla talebinin) genişlemesi söz konusu olabilir. Ama bir yerden sonra, üretim, ihtiyacı gidermekten ziyade üretim için yapıldıkça, piyasada meta fazlası oluşur ve toplam talep bu fazlayı ememez hale gelir. Meta-sermayelerin piyasaya akışı, bunların kendi aralarında, alıcı bulabilmek için bir mücadeleye girişmesine neden olur. Bu durum fiyat rekabeti olarak ortaya çıkar. Burada Marx'ın şu tespiti önemlidir; "Önceki akımlar, ödeme vadeleri geldiğinde henüz elden

çıkarılmamıştır” (s. 79). Kapitalist eğer, para sermayesini borçlanarak sağladıysa ve aldığı nakdi borcun vadesi, piyasaya sürdüğü metaların parasal geri dönüşünden önce gelirse, yan borcun vadesiyle finansmanı arasında bir zaman uyumsuzluğu varsa iflas eder ya da metalarını değerinin altından piyasada satmak zorunda kalır.

Bu durumun, yani aslında, piyasada plansızca yığılmış metaların varoluşu şeklinde somutlanan üretim anarşisinin, tüm sektörlerde varoluşu genel bir istikrarsızlık halidir. Denge, tek taraflı satın alımların değer tutarı ile tek taraflı satışların değer tutarının örtüştüğü varsayımında mümkündür. Ama bir kere, meta üretiminin kapitalist üretimin temel biçimi olduğu ve bunun da paranın salt dolaşım aracı değil aynı zamanda devri başlatan para-sermaye işlevinin de olduğu kabul edilirse, bunun kendi içerisinde bunalım olasılıklarına dönüştüğü görülür;

“(…)çünkü (bu üretimin kendiliğinden gerçekleşen biçimlenişi içinde) dengenin kendisi bir rastlantıdır” (Marx, 2016: 471).

1.2.7. Yabancılaşma

Yabancılaşma, Marx’tan önce de özellikle Feuerbach’ta gördüğümüz bir kavramdır. Feuerbach’ın özellikle insanın dinler vasıtasıyla yabancılaşmasını Marx daha somut ilişkiler üzerinden okumayı tercih eder.

Her şeyden önce şunu belirtmeliyiz ki; Marx’ın yaşadığı 19. yüzyıl iki olgunun eş zamanlı olarak gözlemlenebildiği bir dönemdir; fabrikalaşma yoluyla üretimin toplumsallaşması ama üretim araçları üzerindeki mülkiyetin bireyselleşmesi ve makineleşmeyle üretimin hızlanarak verimliliğin artması. Marx da tüm bunlar üzerinden bir yabancılaşma okuması yapar. İlk etapta yabancılaşma, para sermayenin emek gücü metasını satın aldığı an başlar. İşçi, burada mübadele değerleri üretir, fakat daha önce satmış olduğu emek gücü metası gibi, ürettiği metalar da doğrudan kapitaliste ait olur. Böylece, işçinin kendi ürettiğiyle arasındaki bağ kopar.

Marx, “1844 El Yazmaları”nda (2013) süreci şöyle anlatır; işçi yarattığı servet oranında yoksullaşır, yarattığı meta miktarı arttıkça kendisi de bir meta olarak ucuzlaşır. Metalar dünyasının artan değeri insanlar dünyasının değerini emer. Emegın ürünü emegın karşısına, işçiden bağımsız bir güç olarak dikilir. Emegın ürünü, bir nesneye aktarılmış maddeleşmiş emektir. Emegın nesnelleşmesidir.

Emeğin kendisinin nesnelleşmesiyle, kendi ürettiği ürün arasındaki bağ da kaybolur. “İşçi hayatını nesneye koyar ama artık kendine değil nesneye aittir”(s. 75 ve 76).

Marksist analizde yabancılaşma farklı biçimlerde görünür. İlk biçim, makineli üretim öncesi manifaktür biçimidir. Özellikle, zanaatların mekansal olarak farklı yerlerde olması ama her bir zanaatın üretilen ürün için gerekli olması maliyetleri yükselten bir olgudur. İşte manifaktür, tüm bu zanaatların toplulaşması olarak kendini gösterir. Bir tesis benzeri mekanda, çeşitli zanaatçılar toplanır ve bir ürünün çeşitli evrelerine katılarak onu üretirler. Bu aynı zamanda, iş bölümünün de bir görünümü olarak karşımıza çıkar. Marx'ın fayton örneğine sadık kalınırsa (2016: 327 ve 328), bir fayton; tekerlek yapımıcısının, tesviyecinin, tornacının, terzinin, boyacının, cilacının, yaldızcının vb.nin üretimine bir fayton olarak ortaya çıkmak için ihtiyaç duyar. İşte bir manifaktür bunların hepsini birbirlerini tamamlayacak şekilde bir tesiste toplar. Bu süreçte, seri üretim, bir taraftan yeni faytonun çalışmalarını başlatırken diğer taraftan üretime önceden başlanana sonlandırabilir. Burada yabancılaşma şöyle görülür; söz gelimi terzi sadece faytona özel kesim branda ürettiğinden bir zaman sonra önce kendi mesleğine sonra büsbütün kendisine yabancılaşır. Burada mesleğin kendisinin getirdiği yaratıcılık özel bir meta üretiminin yeknesaklığı içinde yiter.

Makineleşmeyle birlikte bu süreç, özellikle üretimin hızlanmasıyla birlikte başka bir forma bürünür. Para sermaye aynı zamanda, üretim aracı da satın aldığından, yabancılaşma aynı zamanda üretim araçları üzerindeki özel mülkiyetin de bir sonucu olur. Bir üretim aracı olarak ve değişmez sermayenin bir parçası olarak makineyi ele alırsak, makine de aslında üretiminde bir emek zamanı harcadığı için, nesnelleşmiş-ölü emek olarak karşımıza çıkar. Burada, ölü emeğin canlı emeği tamamıyla kendi hegemonyası altına aldığı görürüz. Artık insanın öz kararının ve bilincinin yerini mekanizma almıştır.

“Manifaktürde ve zanaatçılıkta işçi aletten yararlanır, fabrikada ise işçi makineye hizmet eder. İlk ikisinde, emek aracının hareketi işçiden başlar; sonuncu da ise, işçi emek aracının hareketini izlemek zorundadır. Manifaktürde, işçiler canlı bir mekanizmanın organlarını oluşturur. Fabrikada işçilerden bağımsız bir cansız mekanizma vardır ve işçiler buna canlı eklentiler olarak katılır” (Marx, 2016:404).

Mekanizma, inisiyatif ve yaratıcılığı öldürür, beden ile aklın özgür ve ortak etkinliğini ortadan kaldırır. Makineli değerlendirme süreci, işçinin emek aracını değil,

emek aracının işçiyi kullandığı ve işçinin canlı birer makine uzvuna dönüştüğü süreçtir artık. Charlie Chaplin'in 1936 yapımı "Modern Zamanlar" isimli filminde, makine dişlilerinin arasına sıkışmış işçi imgesi bunu müthiş bir biçimde anlatmıştır. Gerçekten de, mutlak artık emek zamanının hakim olduğu işyerlerinde, uzun çalışma saatlerinde, yabancılaşma öyle bir boyut alır ki, işçinin insan olmasından kaynaklı tüm yaratıcılığı makineler tarafından öğütülür ve insan da aynı ürettiği meta gibi yeknesaklığın egemenliğine teslim olur; meta-insana dönüşür.

1.3. MARX'IN TARİH ANLAYIŞI VE SINIF MÜCADELELERİ

Bu bölümde, sırasıyla, marksist tarih anlayışına, tarihsel diyalektik materyalizm ekseninde bakmayı deneyeceğiz. Burada, tarihin bir belirleyicisi olarak üretim ilişkilerine odaklanıyoruz. Biz bu nedenle, kısaca, Marx'ın aşamalandırdığı farklı üretim ilişkilerinden bahsedeceğiz. Şu an yaşamakta olduğumuz, kapitalist üretim tarzını ise detaylı bir biçimde yukarıda anlattık. Bu bölümde bizi daha çok ilgilendiren, Marx'ın "İlk Birikim" olarak ele aldığı süreç olacaktır. Bunun bir analizini yapacağız.

Devamında, her ne kadar, Marx'ın sınıf mücadelesiyle ilgili fikirleri kendi tarih anlayışıyla bağlantılı olsa da, biz bu bölümde özel olarak kapitalist ile proleter arasındaki mücadeleye odaklanıyoruz. Sınıf ilişkilerinin neden olduğu çelişkiler ve bunun yarattığı mücadelenin Marx'ın yaşadığı dönemdeki görünümü bugünün dünyasına ilişkin de çok fazla şey söyleyecektir.

1.3.1. Marksist Tarih Anlayışı

Marksist tarih, toplumsallığın tarihidir. Burada, toplum denilen yapıyı bir bütün olarak ele alırsak, bunun ekonomik, politik, hukuki, dini görünümleri olacaktır. Bunların karşılıklı birbirini belirlediği dönemlerde elbette olacaktır. Ama holistik açıdan bakıldığında, marksist analiz ekonomik ilişkilerin nispeten daha belirleyici olduğunu iddia eder, ama çeşitli politik olguların da ekonomik ilişkiler de rol alabileceğini de yadsımaz. Dolayısıyla bizim bu analizden anladığımız tüm bu farklı toplumsal görünümlerin içerdiği çelişkilerle birlikte, tarihin ileri doğru hareketinde bir bütünlük oluşturduğudur; tarihsel diyalektik materyalizmden anladığımız da tamamıyla budur.

Tarih anlayışının en derli toplu özetlendiği bölüm, Marx'ın "Ekonomi Politığın Eleştirisine Katkı"nın önsözüdür (Marx, 1979: 25 ve 26). Marx, burada İngiliz ve Fransız düşünürlerinden hareketle sivil topluma odaklanırken, aslında onun kodlarını çözmek için ekonomi politiğe başvurmayı bir yöntem olarak benimsediğini ilan eder. Tam da bu dönemde, doğa yasaları gibi toplumun da gelişim yasaları olduğu iddiası, özellikle Comte'un "sosyal fizik" adı altında geliştirdiği metodolojiyle, bugün sosyal bilim olarak gördüğümüz kategoride ciddi bir teknokratik devrim yapar (Gulbenkian Komisyonu, 2014: 20). Bunu teknokrasiden arındırarak, yaşadığımız hayatın bilimini yapma uğraşı olarak Marksist analiz, bu süreçte önemli bir durağı temsil eder.

Marx'ın analizi esasen şudur; İnsanlar varlıklarının toplumsal üretiminde, onların maddi üretici güçlerinin gelişme derecesine uygun bir biçimde, kendi aralarında zorunlu ilişkiler kurarlar; bu üretim ilişkileridir. Üretici güçlerden ise kasıt; üretim araçları ve onları kullanarak üretim yapan insanlardır. Bu üretim ilişkileri; çeşitli bilinç şekillerine tekabül eden hukuki ve siyasal üstyapının somut temelini teşkil eder. Yani altyapı üstyapıyı belirler. Maddi hayatın üretim ilişkileri genel olarak, toplumsal, siyasal ve entelektüel sürece yön verir. Gelişmelerinin belli bir aşamasında toplumun maddi üretici güçleri ile üretim ilişkileri arasında bir çelişki baş gösterir; "Üretici güçlerin gelişmesinin bir biçimi olan bu ilişkiler onların engelleri haline gelirler" (Marx, 1979: 25). O zaman bir devrim meydana gelir, iktisadi değişim tüm üstyapıyı altüst eder. Üst yapı alt yapıdaki değişime adapte olamaz hale gelmiştir. Marx'ta analiz ileriye doğrudur, tarih ileriye doğru hareket eder. Bir önceki üretim ilişkisi selefinden daha geride olduğu için yıkılmıştır ve yerine daha ileride olan kurulmuştur. Üretici güçler öyle bir gelişmiştir ki; bu durum üretim ilişkilerinde bir yarılmaya ve bu yarılmının da sonucu, yeni yasalar, yeni bir devlet örgütlenmesi, yeni bir hukuk, yeni bir entelijansia ve yeni bir din anlayışı olarak cisimleşen bir yeni üstyapının ortaya çıkması olacaktır. Şimdi süreci tekrar edelim, toplum sürekli *hareket* halindedir, kendi içerisinde; üretici güçleri ve üretim ilişkileri ile bunların belirlediği üstyapıyı oluşturacak bir *bütünlük* oluşturur. Bu bütünlük kendi içerisinde üretici güçlerin gelişmesiyle birlikte bir *çelişkiye* gebe dir ve bu çelişki bir *devrimle* son bulur. İşte Marx'ın diyalektiğe yaptığı muazzam bir katkı olarak "*Tarihsel Diyalektik Materyalizm*" in görünümü budur ve tarihin işleyiş yasaları bu şekilde belirlenmiş olur.

Marx, tüm bunlardan hareketle tarihi aşamalandırır. Her bir aşama, bir önceki aşamadan daha ileridir. Tarih ileriye doğru akar. Aslında bu aşamacılık yeni bir tarih okuması değildir. Benzeri bir okuma Smith tarafından gerçekleştirilir, yalnız Marx tarihi üretim tarzlarına göre ayırırken, Smith geçim tarzlarına göre ayırmıştır. Ancak her ikisinde de hukuksal ve siyasal üstyapı üretim veya geçim tarzlarının oluşturduğu temel üzerinden yükselir;

Smith'e göre tarih; avcılık/toplayıcılık → çobanlık/göçebelik → tarım → ticaret aşamalarından geçerken,

Marx'a göre tarih; ilkel komünal toplum → antik/ köleci toplum → feodal toplum → kapitalist toplum aşamalarından geçer (Desai, 2011: 77). Henüz yaşamadığımız son aşama – Hobsbawm'ın deyişiyle reel olarak varolan biçimleriyle SSCB, Çin ve Küba deneyimleri söz konusu olsa da- sosyalist ve devamında devletin sönmelenmesi ve tüm dünyada var olduğu ölçüde komünist aşama olacaktır. Şimdi bu zamana kadar var olan aşamaları sırasıyla değerlendireceğiz, kapitalist toplumun işleyiş yasalarını “sermaye teorisi” başlığı altında yeterince anlatıldığı için de “ilk birikim”le Marx'ın tarih teorisini sonlandırılacak.

1.3.1.1. İlkel Komünal ve Köleci Toplum

İlkel komünal topluma ilişkin bir anlatım yaparken, öncelikle yeni bilgilerden de faydalanmanın marksist teoriye ilişkin gayet kabul edilebilir olması nedeniyle, kısaca, insanın serüveninden de bahsedilebilir. Harari'nin ufuk açıcı çalışması “Hayvanlardan Tanrılara Sapiens”te (2017) insan kelimesinin anlamının “*homo cinsine* ait bir hayvan” olduğunu öğreniyoruz. Bunun tarihi yaklaşık 2,5 milyon yıl öncesine dayanır, bizim bağlı olduğumuz *homo sapiens* türü ise yaklaşık 10 bin yıldan beri, neandertal, *homo erectus* gibi türlerin arasından bugüne kalabilmiş tek türdür (s. 19 ve 21). Yine bu türün diğer türlerden birçok farklı gerekçeyle¹⁹ daha hızlı sosyalleştiğini biliyoruz (s. 23). Burada insanı diğer türlerden ayırt eden en önemli özellik elini kullanabilmesidir. Bu, insana alet yapabilme yetisi kazandırır. Dolayısıyla aslında bir üretimin en arkaik dönemlerde bile olduğunu görürüz.

¹⁹ Detay için bkz. Harari, Yuval Noah, Hayvanlardan Tanrılara Sapiens, kolektif kitap

Bu dönemin ayırt edici özelliği şudur; özel mülkiyet yoktur. Emek süreci basit elbirliği üzerinden ortaklaşa gerçekleştirilir, zaten dönem avcı-toplayıcı dönemdir. Bununla birlikte, yine bu dönemde, klan benzeri yapıların kurulmasıyla birlikte doğal iş bölümüne de geçilmiş, bir kısım sapiens avcılıkla uğraşırken diğer bir kısım ise toplayıcılık yapmıştır. Sonrasında, bugün tarım devrimi adını alan gelişme meydana gelir. Burada da toplumsal iş bölümünün ilk örnekleri, bir kısım insanın tarım ve diğer bir kısmının hayvancılık yapmasıyla ortaya çıkmıştır (Nikitin, 2012: 32). Bu, emek üretkenliğinde inanılmaz bir hızlanmaya ve bir üretim fazlası oluşmasına neden olur. Tarım devrimi, Harari'ye göre insan için çok da mantıklı olmamıştır;

“Tarım devrimi yeni ve kolay bir yaşam biçimi sağlamaktan ziyade, çiftçilere genellikle avcı toplayıcılarınkinden daha zor ve daha az tatmin edici bir yaşam oluşturdu. Avcı toplayıcılar zamanlarının daha büyük bir bölümünü, çeşitli ve insanı zihinsel olarak uyaran faaliyetlerde geçiriyorlardı, ayrıca açlık ve hastalıkla boğuşma ihtimalleri daha düşüktü. *Tarım devrimi insanlığın elindeki toplam gıda miktarını kesin olarak arttırdı*²⁰ ancak daha iyi bir beslenme veya daha çok keyifli zaman yaratmadı. Daha ziyade nüfus patlamasına yol açarak şımarık seçkinler yarattı. Ortalama çiftçi ortalama avcı toplayıcıdan daha fazla çalışarak karşılığında daha kötü besinlere sahip oldu” (Harari, 2017: 91 ve 92).

Yine de bu süreç üretici güçleri geliştirir ve insanların gerekli olandan daha fazla geçim aracı üretmesi bu dönemin özelliklerinden biridir. Bu süreç sayesinde özel mülkiyeti de taşımaktadır. Tabii ki bu süreç yüzlerce yıl sürer, bir oldubitti ile özel mülkiyet ortaya çıkmış değildir. Biz burada, Nikitin'in (2012) izleğini takip edelim; başlıca 2 önemli süreç köleciliğin doğumuna neden olur: üretici güçlerin çoğalması ve toplumsal iş bölümü ile değişimin gelişmesi. İlk etapta demir kullanımı öğrenilir, bu hem kap-kaçak yapımında hem de silah yapımında önem kazanır. Bu aynı zamanda, çiftçiden ayrı bir zanaatçı sınıfın doğmasına neden olur. Aynı zamanda, paranın bulunuşu değişim ilişkilerini geliştirir, bunun sonucu olarak da bir tüccar sınıf ortaya çıkar (s. 34). Zanaatçılığın ve ticaretin gelişiminin çok önemli bir sonucu olmuştur; site biçimindeki kentlerin ortaya çıkması. Marx, “Alman İdeolojisi”nde (2013: 53), kent ile kırsal ayrılması meselesini şöyle ele alır;

“Kent ile kırsal arasında, barbarlıktan uygarlığa, kabileden devlete, yerellikten ulusa geçişle birlikte başlayan karşıtlık, uygarlık tarihi boyunca devam ederek günümüze kadar gelmiştir”.

²⁰ İthalik bize ait.

Bu aslında özel mülkiyetle kolektif mülkiyet arasındaki ayrışmayı da cisimleştirir. Aslında, site olarak Roma'yı, kır olarak da barbar olarak nitelendirilen, Germen ve Kelt kavimlerini anlayabiliriz. Zaten aslında bunların arasındaki karşıtlık hem altyapıda hem de üst yapıda çok net bir biçimde görülebilir. Bunu karşılaştırmalı bir biçimde anlatmak gerekir.

Roma'da ciddi bir devlet ve hukuk mekanizması söz konusudur- özel mülkiyetin varlığı nedeniyle altyapı üstyapıyı belirlemiştir- ki, hala hukuk fakültelerinde roma hukuku bir ders olarak anlatılır. Romalı olmak toprak üzerinde özel mülkiyet sahibi olmak demektir;

“(..) bir kimse ancak Romalı olmakla toprak üzerinde özel mülkiyet hakkına sahip olabilir, buna karşılık her Romalı bu sıfatla özel mülkiyet sahibidir” (Marx, 1979: 533) ve “Dolayısıyla özel mülk sahibi, aynı zamanda kentin yurttaşı. Ekonomik bakımından devletin yurttaşı olmak, sadece çiftçinin kentte oturuyor olmasından ibarettir” (Marx, 1979: 540).

Bu sürecin üretim ilişkilerini anlayabilmek için kölelik sistemine bakmak gerekir. Bu süreçte özgür emek yoktur, köleler, istila edilen bölgelerdeki esirlerden ve borcunu ödeyememiş eski yurttaşlardan oluşur. Bu döneme köleci denmesinin mantığı üretimin köleler tarafından gerçekleşmesinde yatar. Köleler, emek piyasasında kendi mülkiyetindeki emek gücü metasını satan ve bu mübadeleye girip girmemekte tamamıyla özgür olan işçinin aksine, zor alımla el konulmuş ve efendisine satılan bir çeşit metalar topluluğudur. Kölenin sadece emek gücü değil, kendisi bir bütün olarak emek gücüyle de birlikte satıldığı an, aynı toprak ve iş aletleri gibi, toprak üzerinde özel mülkiyet sahibi efendisinin mülkiyetine girer. “Köleden konuşan bir alet diye de söz edilirdi” (Nikitin, 2012: 35). Köle, efendisi için üretir ve onun tüm yaşam gereçlerini karşıladığı gibi fazladan üretimi de piyasada satılır. Ticaretle ve zanaatla uğraşan kesimler ise, azad edilmiş köleler, yabancı tüccarlar ve pleblerdir; “Hiçbir Romalı yaşamını esnaf ya da zanaatkar olarak kazanmazdı” (Marx, 1979: 535). Romalılar belki de tarihin ilk asalakları olarak düşünülebilir, üretmeden tüketmişlerdir ama bu düzen, bir devlet mekanizması ve bir hukuk düzeni doğurmuştur.

Kuzey kavimleri ise, daha aşiretçi bir biçimde örgütlenirler. Gelişmiş bir özel mülkiyet sistemi yoktur. Romanın hakim olduğu bölgelerde bir toplum biçimi varken

kuzey kavimleri daha dağınık örgütlenirler. Her bir ayrı aşiretin ileri gelenleri bir ortak bölgede toplanıp, birlikte karar alırlar. Üretim hep birlikte gerçekleştirilir, fazla üretimin transfer olduğu ve üzerinde istediği gibi tasarrufta bulunabildiği bir toplumsal grup söz konusu değildir, dolayısıyla sınıf yoktur. Bununla ilgili önemli bir örnek Germen kavmidir. Zaporozhets ve Svanidze'nin “Tarih ve Mitolojide İsyan” isimli eserinde (2002) Germen kavmiyle ilgili önemli bilgilere rastlarız.

“Sezar dönemiyle başlayıp devam eden 150 yıllık süreç içerisinde cermen kavimleriyle ilgili bilgiye sadece 2 kaynakta rastlıyoruz. Birincisi Sezar'ın ünlü kitabı Galya Seferi diğeri ise Tacitus'un ‘Germania’ adlı eseridir” (s. 13).

Yazarların Sezar ve Tacitus'a atıfla anlattıkları kadarıyla, bu kavimde bölünmüş bir toprak mülkiyeti yoktur. Toprak herkesin malıdır ve özel mülkiyet kavramından haberleri yoktur. Halk tarımla geçinir ve hasat zamanlarında ürün beraber toplanır, depolarda biriktirilir ve eşitçe dağıtılır. Sonuç olarak aynı dönem, özel mülkiyetin olması ve olmaması üzerinden iki farklı üretim ilişkisiyle de anlatılabilmektedir.

1.3.2.2. Feodal Toplum

Feodal toplum, köleci toplumun içinden, ona karşıt yeni bir üretim ilişkisi olarak karşımıza çıkar. Köle sahibinin yerini soylu, kölenin yerini serf almıştır. Bunun temelde, hem ekonomik hem politik nedenleri birbirini karşılıklı belirler. İlk etapta yoğun sömürüden kaynaklı köle isyanları, özellikle Roma İmparatorluğu'nda merkezi otoriteyi bozar. Bunun dışında, köleci toplum, yeni kölelerin de elde edilmesi için savaş ve istilaya dayandığından, savaşın bütçe üzerindeki yükü, vergilerin artırılması yoluyla kendileri aynı zamanda savaşçı olan, köylü ve zanaatçının üzerine biner (Nikitin, 2012: 35). Bu durum, hem askeri anlamda hem de ekonomik anlamda bozulmalara yol açar. Roma İmparatorluğu'nun parçalanmasıyla da birlikte büyük toprak sahiplerinin imtiyazları kaybolur, büyük topraklar üzerindeki mülkiyet parçalanır. Bu süreç bağrında feodaliteyi taşımaktadır.

Feodalizm denilince akla, 5. yüzyıldan 15. yüzyıla topraksız köylülerin ürettiklerinin bir kısmına ve kullanmadıkları fazlalığa büyük toprak sahibi soylular tarafından el konulması gelir. Şunu da not etmek gerekir ki; birçok ulus feodaliteden farklı zamanlarda çıkar. Örneğin; Fransa feodaliteden çıkış için Fransız İhtilalını beklemiş, Almanya 19. yüzyılın başında, Japonya 1860'lı yılların “Meiji Restorasyonu”na

kadar feodaliteyi yaşamıştır (Fulberth, 2008: 86). Hobsbawm'ın anlatımıyla (2013: 191), feodalite Roma'daki büyük toprak sahipliği sistemiyle kabileci kuzeylilerin üretim biçimlerinin bir karmasıdır. Belirleyici olan zayıf bir merkezi otorite ve geniş alanlara dağılmış derebeyliklerin varlığıdır. Aynı zamanda özellikle kentlerde zanaatçılık da gelişmiştir. Bu anlamda mülkiyet şu şekilde görülür;

“Hem serflerin emeğiyle değerlendirilen toprak mülkiyeti, hem kalfa ve çırak kullanan küçük zanaatçılık, bu aşamada feodal düzende ‘mülkiyetin esas biçimi olarak’ olarak tanımlanmaktadır” (Hobsbawm, 2013: 191).

Özetle, feodalist üretim ilişkisi derebeyinin büyük topraklar üzerindeki mülkiyeti ve bu nedenle serfin sömürülmesine dayanır. Serf burada köleden farklıdır, alınıp satılmaz. Serfin toprak üzerinde mülkiyet hakkı yoktur ama kullanım hakkı vardır. Serfin emek zamanı da aynı işçi gibi hem zorunlu hem de artık emek zamanına bölünür. Zorunlu emek zamanında serf kendisi ve ailesi için üretim yapar, artık emek zamanda ise, derebeyinin aynı ya da maddi olarak el koyduğu artığı üretir. Bu arada, zanaatçılıkla ilgili Hobsbawm'dan öğrendiğimizden hareketle, bu dönemde küçük üreticinin üretim aracı üzerindeki özel mülkiyetinin varlığını da çıkarabiliriz.

Feodal dönemde üretim, henüz tarımda teknoloji egemen olmadığından, insan ve hayvanın kas gücüne dayanır. Ama bu dönemde, tarımsal arazilerin; bir kısmı yaz hasadı, bir kısmı kış hasadı, diğer bir kısmı da nadas olmak üzere üçe bölünmesi sanayi devrimi sürecini de besleyen tarımsal verim artışına da ciddi bir temel teşkil eder (Fulberth, 2008: 87).

Bu dönemde ticaret, daha sonrasında özellikle Orta ve Batı Avrupa'da kurulacak modern kentlerin de temelini teşkil eden, pazarlarda örgütlenir. Tüccarlar, özellikle ipek ve baharat yolu üzerinden ve Akdeniz üzerinden deniz taşımacılığı vasıtasıyla getirdikleri malları bu pazarlarda satarlar. Fakat özellikle 1453'te İstanbul'un fethi ve Müslüman Türklerin ticaret yolları üzerinde egemenlik kurmasıyla birlikte, yeni ticaret yollarının aranması sonucunda, bir tüccar sınıfı tarih sahnesine çıkmaya başlar. Bununla birlikte, monarkın derebeyi üzerinde bir güç oluşturmaya başlamasıyla birlikte ekonomik hayatı destekleyen, bugün merkantilizm olarak adlandırılan dönemde, merkezi devletlerin güçlenmesi süreci söz konusu olmuştur. Her bir toplumsal üretim ilişkisinin kendi karşıtını içinde taşıdığını biliyoruz; işte

feodalitenin ayak bağıları da bu yeni tüccar sınıfı ve güçlenen devlet mekanizması olur.

1.3.2.3. Burjuvazinin Ortaya Çıkışı, İlk Birikim ve Bir İlişki Olarak Sermayenin Doğuşu: Rant Kollama

Burjuvazi aslında kent soylu demektir. Ama Marksistler tarafından aynı zamanda, üretim araçları üzerindeki mülkiyete sahip olup değer yaratan değeri, yani sermayeyi elinde tutan kapitalist için kullanılır. Ama şuna dikkat etmek gerekir, burjuva salt kapitalist döneme ait bir kategori değildir, feodal toplumda da burjuva vardır. Bununla birlikte, kapitalist toplumda da büyük toprak sahibi soylular bulunur. Burada önemli olan, söz konusu üretim ilişkisinde hangisinin daha etkin olduğudur.²¹ İkisi de son tahlilde egemen sınıftır, önemli olan tarihin üretim ilişkilerine göre kategorileştirilmesinde hangisinin öne çıktığıdır.

Marx, “Alman İdeolojisi”nde (2013) burjuvazinin doğuşundan bahseder; burada önemli olan kent ve kır kavramlarıdır. Kentler aslında doğuşundan beri, nüfusun, sermayenin, üretim araçlarının ve tüketim araçlarının yoğun bir biçimde bulunduğu yerlerdir. Bu anlamda kentle kırın ayrılması, toprak mülkiyetiyle sermayenin mekansal olarak birbirinden ayrılmasını ifade eder. Daha önceden özgürleşen serfler, bu kentlere zanaatçılar olarak gelir, kendi loncalarını kurarlar. Bu dönemde, bu serfler genellikle, Museviler gibi genelde ticaretle uğraşmış spesifik grupları saymazsak, hem üretici hem de tüccardır. Bunların büyük toprak sahiplerinden farkı üretici sermayeye sahip olmalarıdır. Modern kentler kurulduktan sonra, feodal beyin sömürsünden kaçıp kentlere sığınan yeni grup eski serfler de, öncekilerin kurallarına uymak zorunda kalırlar. Böylece ilk etapta bugün burjuvazinin iş ahlakı dediği piyasa kurallarının ilk örneklerine rastlanır.

Yeni grup serfler eğer öğrenilmesi gereken bir mesleğe sahipse zaten loncanın denetimi altına alınır. Özel bir eğitim gerektirmeyen mesleklerle iştilal ediyorsa, birer gündelikçiye yani Marx’ın deyimiyle ayak takımına dönüştürülürler. Kentlerde gündelik işe duyulan ihtiyaç ayak takımını yaratır (s. 57). Burada Marx bu işlerle ilgili çok fazla detay vermemekle birlikte, biz basit onarım, temizlik gibi hizmetleri

²¹ “Sınıf Mücadeleleri” başlıklı bölümde büyük toprak sahibi soylularla burjuvazi arasındaki bir tarihsel çekişme anlatılacak.

anlıyoruz. Hem mülkiyetin korunması hem de üretim ve savunma araçlarının artırılması ihtiyacı, kenti, kentlinin bir tür savunma birliği olarak kurar ve geliştirir. Bunların aynı zamanda silahlı bir güce dönüşmesi, kentlere yeni akınlar olduğunda, yeni gelenlerin de kentteki üretim ilişkilerine uymasını sağlamıştır.

Bu dönemde, hem ayrı ayrı loncalar içerisinde, hem de işçilerin kendi arasında gelişmiş bir iş bölümü de söz konusu değildir. Ayrıca farklı kentler arasındaki ilişkilerin darlığı ve nüfus ile ihtiyaçların azlığı daha ileri bir iş bölümünün oluşumuna engel teşkil eder. Tüm bunlarla birlikte, yine o dönem için sermaye zümre sermayesidir. Salt parayla ölçülen ve nereye yatırıldığından bağımsız değer yaratan değer kimliğiyle modern sermayenin aksine, zümre sermayesi sahibinin işiyle bağlantılı ve ondan ayrılması mümkün olmayan sermayedir; bir konuttan, zanaat için geçerli araç gereçlerden ve bir müşteri topluluğundan oluşur (s. 58).

Sonrasında iş bölümünün gelişmesiyle üretim ve ticaret birbirinden ayrılır. Ayrı bir tüccarlar sınıfı oluşur. Ulaşım araçlarının gelişimi, kamu otoritesi tarafından sağlanan güvenlik ve ihtiyaçların çeşitliliğine bağlı olarak, bu ticaret yakın çevreyi aşip daha uzaktaki diğer kentler arasında da yayılmaya başlar. Bununla birlikte üretimle ticaret arasında da organik bir ilişki kurulur.

Ortaçağ'da, toprak sahibi soylulara karşı kendilerini savunmak için her bir kentte yaşayan yurttaşlar birleşmek zorundadır. Ticaretin yayılması ve ticari burjuvazinin doğuşuyla birlikte farklı kentlerin yurttaşları da tanışır ve aslında toprak sahiplerine karşı çıkarlarının ortak olduğunu fark ederler. İşte farklı kentlerdeki yerel yurttaş topluluklarının bu birliği bunları bir sınıf olarak örgütler; burjuva sınıfı.

“Tek tek yurttaşların yaşam koşulları, -mevcut ilişkilerle karşıtlık ve onun belirlediği çalışma tarzı nedeniyle- her bir bireyden bağımsız olan ve hepsi için ortak koşullar haline geldi. Burjuvalar feodal bağlardan kurtuldukları ölçüde bu koşulları yarattılar ve halihazırda kendilerini içinde buldukları feodal sistemle olan karşıtlıklarının belirlediği ölçüde bu koşullar tarafından yaratıldılar” (s. 58).

Kentler arasındaki ilişkilerin yayılması bu koşulları sınıf koşullarına dönüştürür. Burjuvazi kendi gelişim süreci içerisinde de, iş bölümüne göre çeşitli kesimlere ayrılır. Burada burjuvazi için önemli olan tüm mülkiyeti sınai ve ticari sermayeye dönüştürmektir, bunu yaptığı ölçüde, tüm mülk sahibi sınıfları da kendi bünyesinde toplayarak bir egemen sınıf oluşturur.

Kent kırını üretim ilişkilerinde geriletir çünkü burjuvazi soyluluğu geriletmiştir. Burada tikel bireyin, ancak başka bir sınıf karşısında ortak mücadele yürüttükleri ölçüde sınıf oluşturduklarını görürüz. Bunun dışında, aynı zamanda, birbirlerinin rakibidirler, kurtlukta düşeni yemek kanundur. Burada, burjuva olarak bireyin de sönümlendiğini görürüz, birey sınıftan ibarettir. Sınıf bireyden bağımsızlaşır, birey o koşullara doğar, kişisel gelişimi ve yaşam içindeki konumu bununla belirlenir (s. 59). Burjuva bireyin kimliği sınıfın içerisinde öğütölür-ki bu da bir tür yabancılaşmadır.

Bu sürecin bir diğer sonucu, mülk sahibi olmayanların ya da mülküne el konulanların proleterleştirilmesidir. Sermaye ilişkisi dediğimiz kavram da aslında, bu proleteryaıyla burjuva kimliğini taşıyıp süreç içerisinde çiftçi kapitalist ve sınıai kapitaliste dönüşecek sınıf arasındaki sömürü ilişkisinden başka bir şey değildir. Bunu da anlamak için “İlk Birikim”e bakmak gerekir.

“İlk Birikim” bahsi Marx’ın birçok eserinde var olsa da, en derli toplu Kapital’in 1. cildinde (2016) bulunur. Marx bu süreci anlatırken başlangıçta, burjuva iktisadı dediği ana akım ekölü eleştirmek için, teolojinin ilk günahıyla ekonominin ilk birikimi arasında bir ironik ilişki kurar; Hz. Adem’in yasak meyveyi ısırarak işlediği ilk günah ekonomide ne ise ilk birikim Ekonomi Politik’te odur.

“Teolojinin ilk günah efsanesi bize, kuşkusuz insanoğlunun ekmeğini alnının teriyle kazanmaya nasıl mahkum edildiğini anlatır; ekonominin ilk günah tarihi ise, buna ihtiyaç duymayan insanların nasıl olup da var olabildiklerini açıklar” (Marx, 2016: 686).

Marx’a göre, ana akım iktisadın ilk birikim anlatımı, kapitalist üretimden önce, çok çalışıp tutumlu davranan kişi ve tembellik edip sürekli harcayan kişinin, ilkinin kapitaliste ikincisinin işçiye dönüşmesine dayanır. Biri zenginleşir, diğeri ise fakirleşir ve emek gücünü zenginleşene satmak zorunda kalır. İşte bu ilk günah politik ekonominin temeli olarak görünür. Tabii ki Marx buna şiddetle itiraz eder. Bu tarihten ve hayatın olağan akışından kopuk anlatı, ilk birikimin spesifik ve tarihsel metotlarını ıskalar.

Şimdi, özgür işçinin nasıl doğduğundan yukarıda söz etmiştik ve bunun iki boyutu; işçinin hem feodal ilişkilerden ama aynı zamanda üretim araçlarından yoksun

olmasıdır. Bu anlamda, sermaye ilişkisinin oluşabilmesi için işçiyle emeğin gerçekleşme koşullarını sağlayan mülkiyetin birbirinden ayrılması gerekir. Sermayenin artık değer ve artık değer birikim yaratabilmesi için başlangıçta bir ilk birikim var olmalıdır. Bu anlamda ilk birikim basitçe üreticinin üretim araçlarından ayrılması süreci olarak tanımlanabilir (Marx, 2016: 687). Sınai kapitalistin bu kimliğiyle ortaya çıkabilmesi için iki olgunun var olması gerekir, birincisi sınırsız emek sömürsünü engelleyen, rekabete ve daha basit esnaflığa dayanan lonca düzeninin yok olmasıdır. Bu yukarıda anlattığımız, aslında lonca sistemine dayanan burjuvazinin kapitalist burjuvaziye dönüşmesinin hikayesidir. Ama aynı zamanda lonca ilişkilerinden veya serflikten kurtarılan üreticiler, feodalitenin veya loncanın onlara sunduğu yaşamsal güvencelerden de uzaklaştırılır.

Marx, bu sürecin nasıl olduğunu daha çok İngiltere üzerinden ele alır. Bunun da sebebi, kapitalizmin ilk olarak tüm tarihsel aşamalarıyla birlikte İngiltere’de ortaya çıkmasıdır. İngiltere’de serflik 14. yüzyılın sonuna doğru fiilen ortadan kalkar; böylece özellikle 15. yüzyılda nüfusun büyük bir kısmını özgür çiftçiler oluşturur (Marx, 2016: 689). Zamanla, özellikle tekstilin gelişimiyle yüne olan ihtiyaç bu tarımsal arazilerin meralara dönüştürülmesini gerektirir. Bu topraklar normalde, ortak mülkiyet konusudur, fakat burada burjuvazinin imdadına hukuk ve ekonomi dışı zor yetişir. Özellikle 15. yüzyılın sonundan itibaren 18. Yüzyıla kadar bu toprakların özel mülke dönüştürüldüğünü görürüz, ama o zamana kadar ki en kapsamlı birikim için, sonrasında kapitalist çiftçilere dönüşecek büyük çiftçilerin lehine bir yasa olarak “ortak toprakların çevrilmesi ” ya da popüler adıyla çitleme yasası İngiliz parlamentosundan geçer (Marx, 2016: 696). Başka bir örnek 19. yüzyıl İskoçya’ında “Clearing of Estates” (gayrimenkullerin insanlardan temizlenmesi) adı altında yapılan uygulamalarla, insanların kolluk gücünün kullanılarak fiilen evlerinden çıkarılmasıdır. Hatta Marx o yıllarda çeşitli köylerin yakıldığından hatta evlerini terk etmek istemeyen insanların öldürülmesinden bahseder (Marx, 2016: 699 ve 700). Ayrıca yine bu dönem, kıyıların orada yaşayan küçük çaplı balıkçılardan bir legal gaspla kapitalist balıkçılara devrine sahne olur. Bunlar ilk kapsamlı mülksüzleştirme yoluyla birikim hareketleridir. Devlet bu toprakları kapitalist çiftçilere paylaştırır. Özel mülkiyet için mülkiyet kutsallığı, burjuva yasallığının sınırları içerisinde ayaklar altına alınmıştır.

Mülksüzleştirilen bu insanlar, kentlere sadece emek gücü metalarına sahip bir biçimde giderler. Fakat önceki bölümlerde bahsettiğimiz, özgür işçiyle kapitalist arasındaki P-M-P' döngüsünü başlatacak mübadelenin koşulları henüz sağlanmamıştır. Çünkü bu insanlar, belirli bir mesai saatinde, belirli bir ücret karşılığı, belirli bir sermaye için işçi olacak bir bilinç düzeyinde değildir, kaldı ki kendileri aslında işçi değildir. Hayatlarının idamesi için gayrimeşru metotlara ve fiilen suça ya da dilencilığe başvururlar. Burada da ekonomi dışı zorun başka bir görünümü sermayeye hizmet eder. Devlet dilencilığe ve suça karşı caydırıcı yasalarla bu insanlara emek piyasasının yolunu zor kullanarak gösterir;

“Böylece, mülklerinden zorla sürülüp çıkarılan ve serseriliğe mahkum edilen kır nüfusu korkunç bir terör aracı olarak yararlanılan yasalar altında kırbaçla dövülmek, kızgın demirler dağlanmak ve her türlü işkence altında inletilmek suretiyle ücretli çalışma sisteminin zorunlu kıldığı disipline alıştırıldı” (Marx, 2016: 707).

18. yüzyıl tamamında ve 19. yüzyılın başında, kentlerde bir taraftan da küçük lonca ustalarının, zanaatkarların ve kimi ücretli işçilerin de sınai kapitalist olmaya başladıklarını kaydedelim. İşte bu anlamda, ilk birikimin etkileri kapitalizmin tarihsel ilerlemesi dikkate alındığında muazzam olmuştur. Her şeyden önce, 1780’li yıllardan itibaren, özellikle Batı Avrupa merkezli olmak üzere Dünya “Sanayi Devrimi”ne sahne olmuştur. Artık sanayi kapitalisti egemen sınıf olma sürecine girerken, üretici güçler de bu devrim sayesinde durmaksızın mal ve hizmet artışı gerçekleştirmeye muktedir olacaktır, zaten dönem istatistiklerine bakıldığında ekonominin uçuşa geçtiği görülür (Hobsbawm, 2012: 37). Bu bağlamda sanayi kapitalizminin bir karakteristiği olarak, üretim artık sadece gereksinimleri karşılamak için yapılan bir faaliyet olmayacaktır, üretimin amacı üretim olacaktır. Bu aynı zamanda bir toplumsal dönüşüm sürecidir öyle ki Hobsbawm'nın değişiyle; sanayi devrimi sadece iktisadi büyümenin hız kazanması değildir, iktisadi ve toplumsal dönüşüm nedeniyle ve bunun sayesinde iktisadi büyümenin hız kazanmasıdır (Hobsbawm, 2003: 33).

Tüm bunlar veriyken İlk Birikim’in sonuçlarını değerlendirdiğimizde, bir kere tarımın kapitalistleşmesi aynı zamanda tarımsal üretimde verimi arttırmıştır. Bu sayede daha fazla gıda üretilebilmekte ve böylece işçinin geçimlik giderlerini sağlayan zorunlu emek zamanının sürekli düşmesi sağlanarak, artık değer arttırılmaktadır. Somutlaştırdığımızda, işçinin tarımda verimlilik artışı nedeniyle, daha düşük ücretle de geçimlik tüketim araçlarını satın alabildiğini görürüz. Tarım,

tarım dışı nüfusu s-besleyebilecek üretim hacmine sahiptir (Hobsbawm, 2012: 40). Ayrıca, mülksüzleşenlerin kentlere akını, zaten 1770’li yıllardan itibaren artan nüfusa ek bir görelî nüfus fazlası olarak katılır. Bu emek piyasalarında emek arz fazlası olarak ortaya çıkar, bir yedek sanayi ordusu da hazır bulunur. Tüm bunlar, işçinin ücreti üzerinde sürekli aşağıya doğru bir baskı yaratır; bu da birikimi ve karlılığı sürekli arttıracaktır.

Sonuç olarak, ilk birikim sermaye ilişkisinin temelidir. Tarımı kapitalistleştirilmiş, kapitalist çiftçiyle topraksız köylü arasında bir mübadele ilişkisi yaratmıştır; hem emek gücü metası yönünden hem de geçimlik meta yönünden. Aynı zamanda sınıai kapitalizme emek arzı sağlamış ve kentteki sermaye ilişkisini de geliştirmiştir. Hem kırdaki hem kentte Devlet ekonomi dışı zorun icrası olarak bulunur. Sonuç olarak; kapitalist, işçi ve kapitalistin çıkarına uygun olarak pozisyon alan Devlet arasında bir sermaye ilişkisi kurulur. Devlet kapitalist lehine şike yapan hakem gibidir; bu anlamda, Adam Smith’in söylediği ve Marx’ın aktardığı “Yasa koyucu ne zaman efendilerle işçiler arasındaki anlaşmazlıkları halletmeye kalkışsa, daima efendilere danışır” (Marx, 2016: 708) sözü bir gerçekliği ifade eder.

1.3.2. Sınıf Mücadeleleri, Toplum ve Siyaset

Aslında önceki bölümlerde anlattığımız her şey, kapitalist bir üretim ilişkisinde işçiyle kapitalist arasında bir mücadelenin kaçınılmazlığını ortaya koyan çelişkilerdir. Burada bu başlığın sebebi; tüm bu mücadelelerin marksist perspektifte nasıl görüldüğü, topluma ve siyasete -özellikle bütün meşruiyetini emekçilerin tarihsel haklılığı üzerinden kuran sosyalist siyasetlere- etkisini incelemektir.

Sınıf mücadelesi esasen Marx’a göre tüm tarihin oluş biçimidir;

“Bugüne kadar ki tüm toplumların tarihi sınıf mücadelelerinin tarihidir. Özgür yurttaş ile köle, patrisyenle pleb, toprak beyi ile serf, lonca ustası ile kalfa, kısaca söylemek gerekirse ezen ile ezilen sürekli karşı karşıya gelmişler; kimi zaman gizliiden gizliye, kimi zaman aleni ve kesintisiz bir savaş vererek her seferinde ya toplumun tamamen devrimci bir yeniden inşasıyla ya da çatışan sınıfların birbirlerini mahvetmesiyle sonuçlanan bir savaş sürdürmüşlerdir” (Marx ve Engels, 2013: 34 ve 35).

Komünist Parti Manifestosu’nun girişindeki bu cümleler aslında sürecin çok net bir özetidir; her bir üretim ilişkisi sınıf çelişkilerini içinde taşır, bunun neden olduğu mücadele aslında, insanın kendi tarihini yapması sürecinden başka bir şey değildir.

Bunun görünümüleri kısaca şöyledir; antik-köleci toplumda sürekli Romalı yurttaşa karşı köle isyanlarının olduğunu görülür. Fakat partiysen ile pleb arasındaki mücadele, çok daha kategoriktir. Her şeyden evvel borca dayanır, plebler Roma’da seçkin yurttaşın yani particilerin yapmak istemediği işleri yapan yurttaşdır. Köle değildir, tarım ve ticaretle uğraşır. Particiler ise zengin ailelerden gelen büyük toprak sahipleri sıfatıyla plebleri borçlandırır;

“(…)eski dünyanın sınıf mücadelesi, asıl olarak alacaklılarla borçlular arasındaki mücadele biçimini almış ve Roma’da borçlu pleblerin çöküşüyle ve yerlerine kölelerin konmasıyla son bulmuştur” (Marx, 2016: 138).

Feodal dönemde ise silah bulundurma tekeline sahip feodal bey (Fulberth, 2008: 91) serf arasındaki mücadele biçiminde gelişmiştir. Bu süreçte özellikle kiliseye ve feodaliteye karşı kendisi de bir din adamı olan Thomas Müntzer’den ilhamla başlayan “Alman Köylü Savaşları”ndan bahsedebiliriz. Bununla birlikte feodalitenin yıkılmasındaki en büyük etkenlerden biri yine borçlanmadır, derebeyleri borçlarını finanse edemeyecek duruma gelmişlerdir (Marx; 2016: 138).

Bizi burada daha çok ilgilendiren kapitalistle işçi arasındaki mücadele olacaktır. Öncelikle marksist anlamda kapitalist ve işçinin tanımını verelim; kapitalist kişiselleşmiş sermayedir ve işçi de kişiselleşmiş emek gücüdür. İlki sermayenin işleyiş yasalarına uygun olarak arttığı ve buna bağlı olarak birikimi olabildiğince arttırmayı ister, diğeri de toplam sermayenin değişir kısmı olarak adlandırdığımız, kendi aldığı payı arttırmanın peşindedir. O nedenle, ücretler kapitalist ve işçi arasındaki düşmanca boğuşma ile belirlenir (Marx, 2013: 17).

Sınai kapitalistin bir egemen sınıfa dönüşmesi sürecinde, özellikle “Sanayi Devrimi”yle birlikte, fabrikalaşmanın artışıyla üretim toplumsallaşmış ama üretim araçları üzerindeki mülkiyet bireysel kalmıştır (Engels). Bu başlı başına sınai kapitalizmin neden olduğu en önemli çelişkidir. Kapitalistle işçi arasındaki, burjuvazinin karşısına proletaryayı bir sınıf olarak çıkaran yukarıda bahsedilen boğuşma sürecinde, en önemli etkenlerden biri makineli üretim olmuştur. Bunun artık üretimini nasıl arttırdığından yukarıda bahsettik; buradaki makineli üretim hem mutlak hem de nispi artığı arttırmaya hizmet eder. Mutlak artış iş saatinin artmasına, nispi ise zorunlu emek saatinin düşmesine yani aslında ücretlerin düşmesine tekabül eder. Burada ücretlerin nasıl düştüğünü Hobsbawm’den öğreniriz;

"ücretler ya doğrudan yapılan kesintilerle ya pahalı vasıflı işçilerin yerine ucuz makine bakıcılarının konulmasıyla ya da makinenin yarattığı rekabetle kısılabildi.

Bu sonuncusu Boltan'da el tezgahında çalışan bir dokumacının haftada aldığı ortalama ücretin, 1795'te 33 şilinden, 1815'te 14 şiline ve 1829-34 arası süreçte 5 şilin 6 peniye (ya da daha kesin bir ifadeyle, net geliri 4 şilin 1,5 peniye) inmesine neden oldu. Aslında, parasal ücretler Napoleon sonrası dönemde net bir biçimde azalmaktaydı. Fakat bunun fizyolojik bir sınırı vardı; emekçiler fiilen aç kalmamalıydılar” (Hobsbawm, 2012: 51).

Üretimde tekniğin gelişiminin diğer bir etkisi, rekabet gücü olmayan küçük ölçekli işyerlerinin kapanması sonucu, küçük zanaatçının da proleterleşmesi olur. Böylelikle proletarya ve yedek sanayi ordusu genişler, ücretler azalır. Aynı zamanda, yine bu dönemde işçiler için ciddi bir güvencesizlik sorunu baş gösterir; “ (...) yaptıkları işin ne kadar süreceğini ya da işlerini kaybettiklerinde yeni bir iş bulup bulamayacaklarını, bulsalar bile çalışma koşullarının ne olacağını bilmiyorlardı. Başlarına gelebilecek kazadan ya da hastalıktan nasıl etkileneceklerini bilmiyorlardı ve orta yaşlarında –vasıfsız emekçiler için kırklarında, daha vasıflı olanlar için ellilerinde- bir yetişkinin yapabileceği işleri tam anlamıyla yapamayacaklarını bilseler bile, bu yaştan sonra başlarına ne geleceğini bilmiyorlardı” (Hobsbawm, 2009: 240).

Aslında, kapitalist dönemin ilk ciddi sınıfsal hareketi, makineleşmenin işsiz bıraktığı işçilerin makinelere fiilen zarar vermesi olarak ortaya çıkan makine kırıcılığıdır (Luddizm). Ama burada daha önemli olan, bir sınıf olarak ortaya çıkan proletaryanın mücadelesidir. Sermayenin kendi eliyle yarattığı eşitsizlik kendi karşısına bir sınıf çıkarır;

“Kendi güvensiz durumlarında bir değişiklik olmazken, serveti olağanüstü bir biçimde artan burjuvaziyle (sözüm ona aşağıdan yeni katılanları takmayan, öz güvenli bir burjuvaziyle) aralarında oluşan uçurum onları birleştirmekteydi. Çünkü, başarılı bir işçinin tırmanmayı umabileceği mütevazî konfor tepecikleriyle, gerçekten etkileyici zenginlik birikimleri arasında dağlarca fark vardı” (Hobsbawm, 2009: 244).

Tüm bu süreç, başlangıçta dağınık olan işçileri, düşük ücret ve uzun mesai saatlerinde eşitler ve ilk emek hareketleri başlar. Sendikalar kurulur. Bununla birlikte özellikle İngiltere’de “Çartist” hareket, iş günü zamanının azaltılması için ortak mücadeleye başlar. Başlangıçta başarılı olurlar da; “On saat yasası 1 Mayıs 1848’de yürürlüğe girdi” (Marx, 2016: 278). Ama Çartist hareket bunun bedelini liderlerinin hapse tıklmasıyla öder. Bunun dışında, Fransa’daki 1848 devrimi sürecinde de, işçi

sınıfının emek temelli talepleri, devlet-kapitalist işbirliğiyle kanlı bir şekilde bastırılır;

“Paris’teki Haziran Ayaklanmasından ve bunun kanlı bir şekilde bastırılmasından hemen sonra, Kıta Avrupa’ında olduğu gibi İngiltere’de de, egemen sınıfların bütün grupları, toprak sahipleri ve kapitalistler, borsa kurtları ve küçük dükkan sahipleri, korumacılar ve serbest ticaretçiler, hükümet ve muhalefet, rahipler ve hür düşünceliler, genç fahişeler ve ihtiyar rahibeler, aynı çağrıda ortaklaştı: mülkiyetin, ailenin, dinin, toplumun kurtarılması! İşçi sınıfı her yerde haklarından yoksul bırakıldı” (Marx, 2016: 278).

İşçi sınıfı sadece sınıai kapitalistle değil tüm mülk sahibi egemen sınıflarla mücadele içerisinde. Ayrıca Marx bunlara, para karşılığı tutulan ve grev kırıncılık yapan işçiler ile proleter altı lümpen sınıfları da ekler;

“Tehlikeli sınıf, toplumsal tortu, eski toplumun en alt tabakaları tarafından fırlatılıp atılmış, olduğu yerde çürüyen bu yığın, şurada burada bir proleter devrimi ile hareketin içine sürüklenebilir; ne var ki kendi yaşam koşulları onu daha çok gerici entrikaların paralı aleti olmaya zorlar” (Marx, 2013: 50).

Marx’ın gördüğü Dünya’da sınıf mücadelesi, proletarya ile geri kalan tüm toplum kesimleri arasındadır. Tabii buradan, egemen sınıfların kendi içerisinde süt liman olduğu sonucu da çıkmamalıdır. Bu sınıflar proleter mücadelenin yükseldiği yerlerde birleşseler de, kendi içlerinde çekişme halindedirler. Bir kere her tekil kapitalist diğeriyle rekabet halindedir. Bunun dışında 19. yüzyılın ortalarına kadar, Marx’ın da sıklıkla atıf yaptığı üzere burjuvaziyle soyluluk arasındaki mücadele de sürer. Bunun somutlaştığı yer, hububat ithalatına yüksek tarife getirerek sınırlı tarım ürünleri arzı nedeniyle soyluluğun lehine fiyatların yüksek olmasını sağlayan “Tahıl Yasaları”nın 1846 yılındaki ilgasıdır. Sınıai kapitalist geçimlik tüketim araçlarının fiyatlarını düşürebilmek ve bu yolla ücretleri düşme yönünde baskılayabilmek adına, tarımsal ürün ithalatının serbest bırakılmasını ister. Soylulukla sınıai kapitalizm arasındaki bu çıkar çatışmasında sınıai kapitalizm üstün gelir (Rodrik, 2011, 23).

Tüm bu süreçler göz önüne alındığında görülecektir ki, sınıf mücadelesi politik olmak zorundadır; zira “her sınıf savaşımı bir siyasal savaşımdır” (Marx, 2013, 48). Burada da tarihin diyalektik yasalara uygun olarak ilerleyebilmesi için burjuvazinin karşısına devrimci bir sınıf olarak çıkabilecek tek sınıf proletaryadır. Asıl mesele bu sınıfın, devrimcilerin siyasetiyle örgütlenmesidir. Bunun için şu anda dördüncüsünü yaşadığımız Uluslararası İşçi Birlikleri (enternasyonaller) 19. yüzyılın sonundan

itibaren var olur. Tek tek ülkelerde, o ülkelerin nesnellğine göre- bunların tarihsel olarak oynadıkları roller tartışmalı olsa da- komünist partiler kurulur. Bunun dışında, sömürüye karşı daha düzen içi metotlar arayan reformist partiler, çeşitli dergi çevreleri, devrimin sadece silahla yapılabileceğine inanan, bu anlamda komplocu Blanquizme benzeyen sınıf örgütlülükleri daha zayıf sosyalist illegal örgütler, sendikaların içinde örgütlenen yapılar bulunur. Bunlar kendi yöntemsellikleri ve Marx'tan ne anladıklarına bağlı olarak fraksiyonlara bölünürler. Yine bu fikirlerden hareketle, kapitalizmin daha emek yönlü daha az sömürsüz bir biçimde örgütlenmesini savunan sosyal demokrasi gibi ideolojik çizgiler de oluşur.

Tüm bu farklı bakış açılarının hepsi bir siyasal program koyarlar. Zaten daha en başında sermaye ilişkisi denilen kavramın kendisi politiktir. Sınıflı toplum aynı zamanda politik toplumdur. Burada siyasetin konusu devlet mekanizmasının hangi ideolojinin taşıyıcıları tarafından ele geçirileceği sorunudur.

Son tahlilde; Marx, önemli bir iktisatçıdır ama aynı zamanda politikacıdır. Bir politik program koyar, bu programın hem bizim coğrafyamız için hem de küreselleşen kapitalizme bir alternatif olarak gerçekçi olup olmadığını ve Marksizm dışında bir alternatif teorik katkıya ihtiyaç duyup duymadığını tartışmayı, tezin son bölümüne bırakıyor ve Marksizm'in analizini burada bitiriyoruz.

İKİNCİ BÖLÜM

ALİ ŞERİATİ ÜZERİNE

Ali Şeriati, 20. yüzyılın en önemli düşünürlerinden ve eylem insanlarından biridir. 1933 yılında Horasan eyaletinde doğup, 1977 yılında İngiltere’de rivayete göre bir Savak²² operasyonu ile katledilen yazar, 44 yıllık yaşamına İslami camia için gayet alternatif bir kuram sığdırmıştır. Kendisinin İslam’ı salt bir din olarak değil bir ideoloji olarak ortaya koymasıyla birlikte, o, İslam’ı bugün İslamcılık, Siyasal İslam veya Radikal İslam olarak bilinen bir siyasal ideolojiye dönüştürmüş kişi olarak da anılmaktadır (Abrahamian, 2011: 190). Tabii ki; bugünün Siyasal İslam pratiğine bakıldığında, kendisinin aşağıda detayını göreceğimiz –özellikle serbest piyasaya reddiye içeren- fikirleri, bugün Ali Şeriati’nin bir siyasal İslamcı olarak anılmasına engel teşkil edecektir.

Bu çalışmada, ilk etapta, Şeriati’nin genel olarak düşüncesine ve yöntemine dikkat çekilecektir. Burada anahtar kavramlar da açıklanmaksızın sadece lafzi olarak bulunacaktır. Devamında Şeriati’nin din ve toplum tartışmaları akabinde İslam’a bakışı ve toplumsal sınıfların İslam pratiğindeki görünüşleri tartışılacaktır. Üçüncü bölümde ise, Şeriati’nin; yabancılaşma, determinizm, diyalektik gibi kavramlar ile felsefi ve kapitalizm, sınıf gibi iktisadi kavramları irdelenecektir. Son bölüm ise, Şeriati’nin kendi idealize bireyini “Devrimci Züht Sahibi İnsan” başlığı altında ele alacağız.

2.1. GENEL OLARAK ALİ ŞERİATİ’NİN DÜŞÜNCESİ VE YÖNTEM MESELESİNE BAKIŞ

Şeriati aslında, bir din sosyoloğudur. Dolayısıyla dini hem bir toplumsal olgu hem de bir ideoloji olarak görür. Fakat dini bir kavramın modern bilimler zaviyesinden açıklanması her zaman, bu iddiada olanı tenkide açık hale getirecektir. Çünkü inanç söz konusu olduğunda tarafsızlık ilkesi aşınmak zorundadır. Bu Şeriati için çok da önemli değildir, çünkü Şeriati zaten taraftır; batının sömürgeciliğine karşı doğudan, kendisinin deyimine göre şirk dinine karşı tevhid dininden ve kapitaliste karşı işçiden

²² Şah Dönemi İran Gizli Servisi

tarafıdır. Bu taraftargirlik hali, kendisinin zaman zaman bilimselliğini de sorgulatacak bir hale bürünebilir.

Şeriatı’de her ne kadar düşünce öncelense de aslında düşünceyle aksiyon birlikte yürür. Yaşamın hareketi düşünceyi donuklaştırmaya engel teşkil eder. Ona göre, Tarih sürekli olarak içinde yeni çelişkileri barındıran bir hareket halindedir, düşünce de bununla birlikte hareket etmelidir. Bunun aksi durum taassup ve darlığa neden olarak toplumları ve insanları geriye götürecektir. Dolayısıyla buradan da anlaşılacağı üzere Şeriatı sosyal ve ekonomik olgulara bakarken diyalektiği de kullanır. Onun nezninde insan öznedir, maruz kalmaz, yaratır ve dönüştürür.

Düşünme sürecinde yöntem, Şeriatı için hayattır. Öğrenme ve düşünce faaliyetinin kendisi bir yöntem içermelidir, aksi halde sürekli öğrenme faaliyeti kişiyi bir bilgi taşıyıcısına dönüştürür.

“(…) bilginin değeri, onun bilimsel yaratıcılığındadır. Bilim yaratan bilim adamı, bilimsel yönetime aşınadır ve onu kullanır. Yani hangi usulle öğreneceğini ve düşüneceğini, meselelere hangi açıdan bakacağını bilir. Zira bu tarz bir bakış ve düşünme bilimi ortaya çıkarır, insanı ambar biçiminde malumat sahibi olmaktan korur (...) Bilen ama yaratamayan ve bilgi ambarı olan kişiler için en iyi örnek şu ayettir; ‘onlar kitap yüklü eşek gibidirler’” (Şeriatı, 2012: 15 ve 17).

Bu hem bir kuram ortaya koymak için gereklidir hem de aslında aydın sorumluluğunu da içerir. Öğrendiklerini biriktirip bir yöntemle kuramlaştıran aydın, bununla hem kendinde hem de tüm toplumda bir değişim amaçlamalıdır. Aksi halde, fikrin kendisi kof tartışmaya indirgenir ve içi boşalır. Bu anlamda Şeriatı’nin de yöntemine bakıldığında; kendisinin, ümmet, risalet, imamet, adalet, tevhit ve karşıt şirk vb gibi İslami kavramlarla; eşitlik, özgürlük, kardeşlik, toplum, piyasa, kapitalizm, sömürü vb gibi daha seküler kavramların birlikte, tarihin akışı içerisinde ele alarak, aralarında bir diyalektik ilişki denemesi kurguladığı gözlemlenir. Şunu da vurgulamak gerekir ki; Şeriatı için tarih gündelik hayatın tarihidir;

“Tarih de sadece savaşları, şehirlerin nasıl fethedildiğini, istikametleri ve saldırıları kaydetmiştir. Oysa biz çarşı pazar, sokak, okul vs. halkını bilmeye muhtacız” (Şeriatı, 2012: 35).

Şeriatı’nin fikirlerinin bütününe bakıldığında, kapitalizmi düşman marksizmi ise rakip olarak gördüğünü söyleyebiliriz. İlerde detayını göreceğimiz üzere, değerlerin toplumsallığını vurgulaması, onu aynı zamanda marksizmden ayrı bir sosyalizm

savunuculuğuna götürmüştür. Şeriatî'nin siyasal ideolojileri kavrarken, batıdan ayrılıp doğu toplumları için yeni bir terminoloji ve paradigma inşası peşinde olduğu söylenebilir. Aslında yaptığı sosyalizmin doğulu bir revizyonundan başka bir şey değildir. Kendisi bu geleneğe çok da yabancı değildir; babası Horasan'da "Allah'a İbadet Eden Sosyalistler Hareketi"nin yerel şubesini açar, kendisi George Gurvitch gibi kitaplarında çokça atıf yaptığı bir marksist sosyologla Fransa'da birlikte çalışır, ayrıca "Ebu Zerr: Hüdaperesti Sosyalist (Ebu Zerr: Allaha İbadet Eden Sosyalist) isimli kitabı Arapçadan Farsçaya çevirmiştir (Abrahamian, 2011: 188). Aynı zamanda yine onun görüşlerinde "kişi kültü"nü izlerine de rastlanır; kimi sahabelere aşırı anlamlar yüklerken bilimsellikten uzaklaştığı gözlemlenebilir, kişi kültü, detayını aşağıda göreceğimiz üzere, toplumu dönüştürücü bir misyon atfettiği "devrimci zühte sahip birey"de cisimleşir.

2.2. ŞERİATİ'DE DİN VE TOPLUM TARTIŞMALARI

Bu bölümde; ilk etapta Şeriatî'nin Din ve Toplum üzerine söylediklerine ilişkin temel kavramlar sıralanacaktır. Ardından onun düşüncesindeki temel kavramlardan biri olan "Dine Karşı Din" ikililiği ele alınacaktır. Sonrasında ise, genelde dinlerden çıkıp özelde İslam'a Şeriatî'nin nasıl baktığını anlamaya çalışacağız.

2.2.1. Şeriatî'nin Düşüncesinde Temel Kavramlar

Şeriatî'ye ilişkin bir kavram haritası yapılırsa, en temel kavramların; din, kültür, milliyet ve sınıflı toplum olduğu görülecektir. Bu bağlamda ilk olarak Şeriatîci anlamda din, kolektif yani bireylerden bağımsız ve bireyler ölünce de varlığını sürdüren ruhun; semboller, kutsal ve saygın gelenekler, törenler vb. biçiminde bireylerin hayatında tecelli etmesidir (Şeriatî, 2012: 135). Bunun daha duygu temelli bir tanım olduğu görülecektir; tam da bu noktada, Şeriatî daha toplumsal bir tanım için dine bir ideoloji olarak bakar. İdeolojinin Şeriatîci tanımına bakıldığında, bu kavramın tüm toplumsal yaşam kural ve kanunlarının ruhu, felsefesi ve hedefi olduğu görülecektir;

"İdeoloji; insanı, dünyayı ve idealleri tanımadan ibarettir. Onda içtihat ve tekamül vardır(...). Ancak bu içtihat ve tekamül, değişim kabul etmeyen özdeşliğin değil; zihniyetin değişimi, islahı ve olgunlaştırılmasıdır" (Şeriatî, 2015: 106).

Bu iki tanım birleştirildiğinde daha sosyal bir din tanımı ortaya konulmuş olur; din insana ve onun dünyayla ilişkisine dayanan bir kavrayıştır, ideoloji olması hasebiyle çeşitli değer sistemleri, törenler ve hükümler barındıran bir inanç sistemidir.

Milliyet ise tarih boyunca oluşmuş, gelişmiş ve şimdi davranış, düşünce, yaratılış, hayat, huy ve alışkanlıklarda ortaya çıkmış, onu büyük insanlık toplumundan diğer kolektif varlıklarından ayıran ve onunla tanınan kolektif varlığın karakteridir (Şeriatî, 2012: 36). Şeriatî'ye göre milliyet bu anlamda şahsiyettir, din ise inançtır. Bu ikisi arasında bir tür fazla belirlenim ilişkisi²³ de mevcuttur. Örneğin; İslam, İran'ı dünyevileştirmiş ama İran da İslam'daki tasavvufî rengi vermiştir. Özellikle milliyetin din üzerindeki etkisiyle ilgili Şeriatî'nin; Nasıra doğumlu yani aslında Ortadoğu'lu özellikleri taşıyan İsa'nın Batı'da beyaz tenli, yeşil gözlü ve sarışın tasvirlerinin olmasına ilişkin verdiği örnek önemlidir (Şeriatî, 2012: 139).

Şeriatî'nin analizinde kültür kavramı bu noktada önem kazanır. Burada yaptığı medeniyet ve kültür ayrımı çok önemlidir;

“Esas itibarıyla kültür ve medeniyet arasındaki fark da kültürü bir milletin üretmesi veya en azından yoğunlukla milli renk taşıması; oysa medeniyetin genel, müşterek, evrensel ve beşeri boyutunun bulunmasıdır” (Şeriatî, 2012: 103).

Bu anlamda kültür kavramı, bir millette “kendi olma” halini somutlaştıran her şeydir. Örneğin; kimi insanlar, herhangi bir milli aidiyetten azade bir biçimde, duygularını şiirle ifade ederler. Ama bir şiiri söz gelimi Türk şiiri yapan, o milletin kültürel kodlarıdır. O nedenle, edebi metinlerin çevirileri asıllarına göre çok daha tatsız olmaktadır. Bu fark mimaride de görülür, tüm milletler çeşitli evler, devlet binaları ve ibadethaneler yapar; ama her ülkede bir ibadethanenin farklı bir görünüm arz etmesi, o milletin kültürüne içkindir. Kültürün varlığı, hem ırkçı taassuba karşı bir panzehir olması hem de enternasyonalizmin olanaksızlığına neden olması nedeniyle önemlidir. Irkçılığa engeldir; çünkü kültür, bir ırki aidiyeti şart koşmaz, enternasyonalizme de engeldir, çünkü kültür aynı zamanda kimliktir.

Tüm bu kavramlar yani din, kültür ve milliyet Şeriatî'nin analizinde iç içedir ve fazla belirlenim bunları birbirine bağlar. Burada, asıl önemli olan kavram toplumsal sınıf kavramıdır. Şeriatî hiçbir zaman bir sınıf indirgemecisi olmamıştır, yani toplumdaki

²³ Bu kavramı Şeriatî kendisi kullanmış değildir; fakat genel olarak Şeriatî'nin düşüncesine bakıldığında; Wolff ve Resnick'in (2016) kullandığı anlamda, kavramlar arasında bir tür fazla belirlenim olduğu görülür.

her olay ve olgunun yegane belirleyicisi sınıfsal farklılıklar değildir, ama bu farklılık her şeye kendi rengini verir. Buradan, Şeriatî'nin en önemli eserlerinden biri olan “Dine Karşı Din”e (2009) varıldığında görülecektir ki, sınıfsal farklılık dine de kendi rengini vermiştir.

2.2.2. Dine Karşı Din

“Dine Karşı Din”, gerçekten Şeriatî'nin derli toplu bir tarih felsefesi denemesi olarak görülebilir. Burada, ilk belirleyici iddia dinlerin tarihselliğidir. Şeriatî'ye göre, tarih boyunca dinsiz bir toplum hiçbir zaman var olmamıştır (Şeriatî, 2009: 15). Dinler her daim vardır ve çeşitli kurumlar yaratırlar. Bu ilk pagan dinlerinden ilahi dinlere kadar hep bu şekilde olmuştur. Bu meseleye “Marksizm” (2015) eserinde de değinir; dinin toplumsallığı aslında insanın fitratına içkindir. Dini anlamda bir uzmanlığı da gerektirmez, bilgiyle de cehaletle de harmanlaşmış olsa, dini inanç bir duygu durumudur. İnsan dünyada var olduğu andan itibaren, bu duygu izlerinin de var olduğunu iddia eder Şeriatî, hatta

“Tarih de insanın başının üzerinde çatısı olmadığı, yani henüz evi bulunmadığı zamanda bile dininin olduğu, yani mihrap ve tapınağın evden önce oluşturulduğunu göstermektedir” (Şeriatî, 2015: 122).

Günümüzde bu iddiayı destekleyen bulgular da var. Harari “Hayvanlardan Tanrılara Sapiens”de (2015), MÖ 9500 yılına tarihlenen Göbekli Tepe'deki yapılardan söz eder. Bugün Türkiye'nin güneydoğusunda bulunan Göbekli Tepe kazıları, arkeologları çok şaşırtır çünkü en eski tabakada yerleşim, ev ya da günlük hayatın pratiğine ilişkin herhangi bir kalıta rastlamazlar; “Öte yandan, olağanüstü kaliteli oymalarla bezenmiş anıtsal boyutta sütunlar buldular” (Harari, 2015: 101). Tarihi itibariyle bu topluluk avcı toplayıcıdır, ama bu yapıların şekli itibariyle günlük hayatın pratiğine ilişkin hiçbir gerekliliğe cevap vermediği görülür. Arkeologlar için tek gerçekçi ihtimal, henüz içeriği çözülememiş bir dinselliğin bu yapıları meydana getirebileceğidir. Egemen tarih okuması önce yaşam alanının sonra bunun ortasına tapınağın yapıldığını söyler ama Göbekli Tepe bu ezberi bozar, önce tapınağın yapıldığı ardından yaşam alanının geliştirildiğini söyler.

Hangisinin daha önce yapıldığından azade bir biçimde, Şeriatî'nin dinselliğin kadimliği ile ilgili görüşlerinin, bilimsel olarak da desteklendiği ortadadır. Şeriatî'nin yine önemli bir iddiası “sembol şehir” adı altında kentleşme hususunda dinin rolünü

vurgulamış olmasıdır. Sembol şehirler kendisini belirgin bir mimari yapının varlığıyla anlamlandıran büyük şehirlerdir, tarih boyunca büyük şehirlerin kişiliğini tapınakları ortaya koyar (Şeriati, 2009: 16). Bu biraz indirgemeci bir yaklaşım olsa da, bir ölçüde doğru kabul edilebilir. Son tahlilde, Mekke Kabe'den, İstanbul Ayasofya'dan ya da St. Petersburg Voskresenia Khristova Kilisesi'nden azade düşünülemez ki bugün antik kentlerin ekserisine bakıldığında, bir tapınağın etrafında örgütlendikleri görülür.

Tüm bunlar veriyken ikinci belirleyici iddiaya gelinebilir; Şeriati'ye göre, tüm Ortadoğu toplumlarının tarihi birbirinin karşıtı dinler arasındaki savaşımın tarihidir ve bu Batı'ya da sirayet eder. Şeriati böyle bir cümle kurmuş değildir ama "Dine Karşı Din" okunduğu zaman, dikkatli bir okuyucu aslında söylenmeye çalışılanın bu olduğunu yadsımaz. Bu aslında Marx'ın tarihi sınıf savaşımına dayandıran tezine bir itiraz gibi görülebilir, fakat aslında bu tezine çok da aykırı değildir, çünkü Şeriati tarihin sınıflı toplumlar tarihi olduğunu da kabul eder. Sınıflar insanlık tarihinin her döneminde vardır, ama bunlar arasındaki mücadele aynı zamanda dinler arası mücadeledir.

Konunun açılabilmesi için temel kavramlar; küfür, şirk ve tevhid kavramlarıdır. Ana akım din anlayışında dinin her zaman küfre karşı savaştığı iddia edilir. Halbuki küfür de bir dinsel görünümdür. Küfür basitçe örtmek demektir (Şeriati, 2009: 19). Buradaki örtme faaliyeti insanın özünde bulunan hakikatin, cehalet, kin, taassup ve menfaatle örtülmesidir, ama bunu örten de dinsizlik değil başka bir dindir. Dolayısıyla küfre karşı savaş dinsizliğe karşı savaş değildir, çünkü tarih boyunca hiçbir zaman dinsizlik diye bir olgu var olmamıştır. Kaldı ki, bir dinin küfür dini olduğunu söyleyenlerin dini de, küfür dinine inananlara göre küfürdür. Dolayısıyla bir dinle ilişkilendirilen küfür kavramı, tikel insanların kendilerini dinsel zaviyede konumlandırmalarına göre gayet göreceli bir hale gelebilir.

Şirk ise aslında tanrı tanımazlık ya da Şeriati'nin ifadesiyle Allahsızlık değildir. Ana akım İslamcılıkta Allaha ortak koşma anlamına gelen şirk meselesinde, Allah'ın dini olarak görülen ilahi dinlere ortak koşulan da başka bir dindir. Ona inanan kişi de müşriktir;

"Bundan dolayı müşrik dindardır ve dini bir şahsiyete sahiptir. Fakat gerçek dini ölçüler ve dini hakikatler açısından yanlış bir yola sapmıştır. Yanlış din dinsizlikten

farklı bir şeydir. Dolayısıyla şirk bir dindir ve insanlık tarihinin en eski din biçimi olarak kabul edilmiştir” (Şeriati, 2009: 20).

Tevhid ise; basitçe bütün kainatı tek bir gücün yarattığına inanmaktır. Böylelikle, insanların, hayvanların, bitkilerin ve cansız varlıkların, özetle her şeyin tek bir hakimi olduğuna inanç tevhidi açıklar. Zaten, tüm çeşitli İslam anlayışlarının üzerinde ittifak ettiği temel lafız; “Allahtan başka ilah yoktur” tevhidin en net özetidir. Şeriati’de tüm kainatın bir ilahi birliğin tecellisi olduğuna inanç, beşeri birliğe olan inancı yaratır. “Nasıl ki Allah’ı birlemenin koşulu alemi birlemekse; alemi birlemenin koşulu da insanı birlemektir. Yani bütün insanların bir ve eşit olduğunu kabul etmektir” (Şeriati, 2009: 22). Bu anlamda Şeriati’ye göre tevhid dinine kulluk insani vahdeti de kabul etme zorunluluğu doğurur ki bunun bugün sosyal bilimler zaviyesinde anlamı sınıfsız toplum inşasıdır. Buradaki vahdet tasavvufçuların vahdet-i vücud yaklaşımından da farklıdır. Şeriati’ye göre mantıksal bir vahdet-i vücud söz konusudur, “İslam Sosyolojisi Üzerine” (1980) isimli eserinde der ki;

“Tevhid’e göre, ne tarihte, ne toplumda ve hatta ne de insanda çokluk ve zıtlık kabul edilebilir. O halde tevhid, tabiatın tabiat ötesiyle, insanın tabiatla, insanın insanla olan birliği olarak yorumlanmalıdır” (s. 100 ve 101).

Dolayısıyla; savaş iki din arasındadır, tevhid dini ve şirk dini. Bunun sınıfsal görünümüne bakıldığında görülecektir ki, şirk dini zuhurundan bir zaman sonra, mülk sahiplerinin ve devletin dinine dönüşür. Buna karşı ortaya çıkan tevhid dini, peygamberler aracılığıyla tebliğ edildiğinde, her zaman karşısında şirke dayanan bu dinsel kurumsallığı bulmuştur. Şeriati’ye göre şirk dininin asıl kaynağı da ekonomidir; bir yönetsel azınlığın hakimiyeti ve çoğunluğun mahrumiyeti, şirk dininin temelde meşrulaştırdığı durumdur. Şirk dinini Şeriati bu anlamda, Marx’a atıfla “afyon dini” olarak görmüştür; “Şirk dininin özellikleri –din düşmanlarının da doğru ifade ettiği üzere- cehalet, korku, kayırma, servet ve bir sınıfı diğer sınıflara tercih etme ve onu üstün görmedir” (Şeriati, 2009: 30). Özetle, tevhid dini sınıfsal olarak yoksulların, şirk dini ise zenginlerin dinine dönüşür. Şeriati’ye göre şirk dini bireysel mülkiyetin meşrulaştırıcısı; tevhid dini ise, kainatı tek bir yaratıcıdan mütevellit görmekle ve her şeyin Allah’a ait olduğunu kabul etmekle aslında her şeyin insana ait olduğunu kabul etmiş olur. Böylelikle, mülkiyet herhangi bir sınıfa

özgülenemez. Şirk dini ile tevhid dini arasındaki çatışmada sınıfsal boyutu; Şeriatî “İslam Bilim” (2006) eserinde anlatır. Şirk dini dünyadaki her şeye parçalı bakmak eğilimindedir; efendi ile raiyet, aristokrat ile burjuva ya da köylü, sermayedar ile proleter, vb. tüm bu karşıtlıkların hangi dönemde ortaya çıktığından azade, şirk dini bu sınıfsal kategorilere uygun bir inanç sergiler; “Bu nedenle, şirk dünya görüşü, toplumsal, sosyal ve sınıfsal şirkin altyapısını oluşturmuştur hep” (s. 42). Buradaki sınıflı toplumu –tartışmalı bir biçimde- çok tanrılı oluşa bağlar Şeriatî. Tevhid ise tek tanrılı olduğundan ve kainattaki her şeyi kendisinden var ettiğinden sınıflı topluma da karşıdır. Bu öznel sayılabilecek verilerden çıkararak meseleye odaklanılırsa, şunu teslim etmek gerekir ki ilahi dinler ortaya çıkışlarında daha çok yoksul sınıflar arasında karşılık bulmuştur ve Şeriatî’nin şirk dini dediği önceki egemen dinin saldırısına maruz kalmıştır. Örneğin; Şeriatî’nin de bahsettiği ve Kur’an’da Araf Suresinin 176. ayetinde bir köpeğe benzetilen Belam Baura isimli nüfuslu rahip, zamanın egemen dini nam-ı hesabına Hz. Musa’nın karşısında durmuştur. Şeriatî’nin de bahsettiği Hz. İsa’nın yaşadığı dönemdeki bir Musevi tarikatı olan Ferisiler, başlangıçta Hz. İsa’yı, kendilerini Roma İmparatorluğu’ndan kurtaracak bir lider olarak görseler de zamanla onun eşitlikçi vurgusu, onların Hz. İsa’ya cephe almasına neden olmuştur. Hz. İsa’nın takipçileri ise yoksul halk kesimidir. Max Beer “Sosyalizmin ve Sosyal Mücadelelerin Tarihi”nde (1965) süreci şöyle anlatır;

“(Hz. İsa’nın temel prensipleri olarak) Sosyal adalet, yoksulların ve ezilenlerin kurtarılması, zenginlikten uzak durmak, baskıları itmek, içine Tanrı düzenini ve yönetimini sindirmiş olan insanlığı sevmek. Bundan sonra artık bütün yurtseverler, ihtilalcılar ondan yüz çevirmeye başladılar. Buna karşılık bütün halk ona doğru koşuyordu” (s. 113).

Şeriatîci okumada, Hz. İsa tevhid dininin temsilcisi iken, Ferisiler bir Musevi tarikatı olması hasebiyle elbette dinsiz değildir ama inandıkları din şirk dinidir. Buna benzer bir biçimde yine aynı dinin içerisinde mülkiyetçi ve tüccar ferisilerin olduğu dönemde, özel mülkiyetin olmadığı, tüm üretilenin eşitçe paylaşıldığı eseniler tarikatı da vardır. Onların da özellikleri şu şekilde sayılır; “Köleleri yoktu. Herkes hürdü ve herkes diğerleriyle birlikte herkes için çalışırdı (...) Esseniler’de hiç kimsenin, topluluğun diğer üyelerinin dışında yalnız kendisinin olan bir evi yoktu. (...) Bunun gibi bütün dükkanlar da içindekilerle birlikte herkesin ortak malıydı. (...) Konut ve yemek ortaklığı, kısaca hayat ortaklığı başka hiçbir yerde burada olduğundan çok

geliştirilmiş değildir. Bütün kazançları ortaya konur, topluluğun adına bir arada saklanırdı” (Beer, 1965: 32 ve 33). Burada da işte, Şeriatçı anlamda Şirk dini ve Tevhid dininin Musevilikte eş zamanlı içerildiğini görürüz. Sonrasında Şeriatçı'nın yaptığı eleştiri, İslam içinde eş zamanlı olarak Şirk ve Tevhidin çatışma halinde bulunduğu tespitidir. Bunun analizi tezin ilerleyen bölümlerinde bulunacaktır.

2.2.3. Ali Şeriatçı'nın Ana Hatlarıyla İslam'a Bakışı, İslam'da Bireysel

Zenginleşme ve Alternatif İslam Yorumları

Bu bölümde, ilk etapta Şeriatçı'nın genel olarak İslam'a nasıl baktığı özetlenecektir. Sonrasında İslam'da bireysel zenginleşmenin ortaya çıkışı ve onun İslam Dünyası için alternatif sayılabilecek, İslam üzerine fikirleri kısaca ele alınacaktır.

2.2.3.1. Şeriatçı'nın İslam'a Bakışı

Şimdi, Şeriatçı'nın İslam'a nasıl baktığına girmeden önce, onun bir dini öğrenme yöntemine bakmak gerekir. Bir dini anlamak için Şeriatçı, önce, Musevilikte Yehova ve Zerdüştlük'te Ahuramazda ve Ehrimen gibi o dinin tanrılarını tanır. Sonrasında kutsal kitabını ve peygamberini tanır. Son olarak da, o dinin yetiştirdiği “halis kişi”yi tanır (Şeriatçı, 2012: 27). Malum olduğu üzere, söz konusu din İslam ise, yaratıcısı Allah, kitabı Kur'an ve peygamberi Hz. Muhammed'dir. Buraya kadar aslında Şeriatçı ile ana akım İslam veya bugün ehli-sünnet denilen anlayış arasında hiçbir fark yoktur. Ama dinin tedrisatını en doğru kavramış “halis kişi”ler Şeriatçı'ya göre, peygamberin amcasının oğlu ve 4. Halife Hz. Ali ile İslam'a ilk inanan sahabilardan olan Ebuzer el Gıffari'dir. Burada bir parantez açarak şunun da belirtilmesi gerekir ki; Peygamberin birçok sahabesi varken, Şeriatçı'nın İslam'ın yetiştirdiği halis kişiler olarak Hz. Ali ve Ebuzer el Gıffari'yi sayması ilginçtir. Ona göre, bu ikisi doğrudan İslam'ı temsil ederler. Bunun nedenlerine bakıldığında, bilindiği üzere Hz. Ali İslam'a girdiğinde yalnızca bir çocuktur, zihni ve ruhi gelişiminin en yoğun olduğu dönemde, İslam'ı peygamberin evinde tanıyarak tekamül eder. Ebuzer el Gıffari ise, İslam'a girdiğinde yalnızca bir çöl bedvisidir; makam, güç, ideolojiden azade, zihnini doldurmuş herhangi bir öğreti olmaksızın, Şeriatçı'nın deyimiyle tertemiz bir ruh ve zihinle Müslüman olur. O nedenle;

“Ebuzer bir hammaddeydi, Ali bir temel maddeydi. Bu ikisini tanımak İslam'ı tanımaktır. Tıpkı bir ağacı tanımak için meyvesini tanımak gibi. Ali ve Ebuzer, İslam ağacının meyveleridir” (Şeriatçı, 2012: 28).

Tüm bu süreci anlamak için, ilk olarak, Şeriatî'nin Hz. Muhammed'e bakışı şöyledir ki; ona göre, Hz. Muhammed bedenleşmiş İslam'dır (Şeriatî, 2012: 27), yani İslam'ın vücut bulmuş halidir. Elbette bu tez siyer alanında olmadığına, son peygamberin hayatıyla ilgili çok fazla detaya girilmeyecektir. Ama Şeriatî'nin düşüncesini anlayabilmek için, onun peygamberin yaşamını nasıl anladığına bakmak gerekir. Burada, çok önemli olan, Şeriatî'nin Hz. Muhammed'in hayatının gösterişsizliğine ve sıradanlığına yaptığı vurgudur;

“Allah'ın mesajını omzunda taşıyan o kimse, sıradan biri gibi, bir kul gibi kalkıp oturur, bir kul gibi yer, içer ve yatar. İşin özü gerçekten o bir kul olduğunun bilincindeydi” (Şeriatî, 2015: 101).

Benzeri bir vurgu, Şeriatî'nin yazdığı “Ebuzer” isimli kitapta da görülebilir. Dönemin Doğu Roma İmparatoru Heraklius ya da dönemin İran kirasası, görkemli saraylarda ciddi bir maiyet eşliğinde yaşarken, Hz. Muhammed Medine'de, bir kapısı mescide açılan küçük bir evde yaşar ve ömrünün sonuna kadar bu standartlarda yaşamaya devam eder (Şeriatî, 1987: 13 ve 14). Yine “İslam ve Sınıfsal Yapı”da (2015) Şeriatî peygamberin diğer devlet liderleriyle yaptığı tüm mektuplaşmalarda unvandan sıyrılıp sadece “Abdullah oğlu Muhammed” olarak anıldığından bahseder (s. 143). Bunların gerçekliğinden azade bir biçimde Şeriatî'nin bunları vurgulaması aslında, kendi tevhidi dünya görüşünün doğrudan peygamberin hayat pratiği içerisinde içerildiğini iddia etmesi bakımından önemlidir. Peygamberin sadece bir kul olduğu bilinci ve yaşarken bir kişi kültü yaratmamasına yapılan vurgu, şirk dinine ve sınıflı topluma karşı, sınıfsızlık ve tevhidin bir ideolojik-pratik meşrulaştırılması işlevini görür.

Şeriatî'ye göre, İslam tarihinde üç ana akım görülür; Hz. Ali ve Ebuzer'in temsil ettiği halis-özel İslam, Hallac-ı Mansur'un temsil ettiği, doğu ve hristiyan tasavvufuyla karışmış tasavvufi İslam ve ilhamını Antik Yunan'dan da alan ve İbn-i Sina'nın önemli temsilcilerinden biri olduğu İslam felsefesi (Şeriatî, 2012: 34)²⁴

2.2.3.2. İslam'da Zenginleşmenin Ortaya Çıkışı ve Ebuzer'in İtirazı

Şeriatî'nin temel fikriyatını anlamak için Ebuzer'i tanımak gerekir. Burada şahıslara odaklanılmasının nedeni, Şeriatî'nin fikirlerini, Peygamber, Hz. Ali ve Ebuzer gibi

²⁴ Hallac-ı Mansur “Devrimci Zühd” başlığında ele alınacağından burada incelenmeyecektir. İbn-i Sina ayrı bir çalışmayı gerektireceğinden tezin kapsamı dışında tutulmuştur.

şahıslarda cisimleştirmesidir. Ebuzer'den bahsetmeden önce, peygamber döneminin eşitlikçiliğine, İslam toplumundaki sınıfsal yapıya ve bunun zamanla değişimine bakalım. Hz. Muhammed'in Şeriatı'nın anlatımıyla nasıl mütevazı bir hayat yaşadığından bahsedildi, Şeriatı, "Ebuzer" (1987) biyografisinde o dönemin sosyal yapısından da kısaca bahseder. Peygamber ve ilk iki halife döneminde, Şeriatıcı anlamda şirk dininin henüz hiçbir emaresi yoktur. Peygamber devri, Şeriatı tarafından gelir adaletinin mutlak olduğu bir dönem olarak anlatılır, toplumsal sınıflar ve kastlar yoktur. Sonrasında, her ne kadar Hz. Ebubekir döneminde Hz. Ali'ye hilafet hususunda haksızlık yapıldığına inansa da, Şeriatı'ya göre Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer döneminde de bu toplumsal yapı korunur;

"Ömer ve Ebubekir bu yanlış adıma bizzat sebep olmalarına rağmen, İslam'ın siyasi teşkilatı peygamberin bıraktığı gibi kalmıştı: basitlik, eşitlik ve servetin bir yerde toplanmasına engel olunarak adilce paylaşılması göze çarpıyordu" (Şeriatı, 1987: 14).

Şeriatı'ya göre tüm bu durumu değiştiren Hz. Osman'ın hilafeti olmuştur. Aslında ilk sınıflı toplum tezahürü buradadır. Yeni bir "sahabeler sınıfı"na zenginlik, bu dönemde, zekat, cihat ve ganimet adı altında sunulur (Şeriatı, 2015: 13). Gerçekten de, İslam Tarihi'nde Hz. Osman dönemi bozulmanın başladığı dönem olarak kabul edilir. Aynı zamanda, Ehli Sünnet ekolü ile Şia ekolü arasındaki tartışma konularından biri de bu dönemdir. Bir kere Hz. Osman'ın halife oluşu çok şaibelidir. Bu süreç, Neşet Çağatay'ın "100 Soruda İslam Tarihi" (1972) adlı eserinde anlatılır. Hz. Ömer ölüm döşegindeyken, Habeşistan'a tebliğ için peygamber tarafından gönderilen ve ticaretle zenginleşmiş sahabe Abdurrahman ibni Afv'ı yanına çağırır ve hilafeti ona bırakmak istediğini söyler. Abdurrahman İbni Avf bu isteği kabul etmez ve onun başkanlığında çeşitli sahabelerden oluşan bir danışma kurulu kurulur. Aslında Hz. Ömer hilafetin Hz. Ali'ye geçmesinden taraftır ama oğlu Abdullah'ın babasına Hz. Ali'yi doğrudan gösterebileceğini söylemesi üzerine; "Bu yükü yaşarken taşıdım, öldükten sonra da mı taşıyayım?" der. Bu arada bir parantez açarak, Hz. Ömer'in oğlu Abdullah'ın halifeliğe aday bile olamayacağını kararlaştırıldığı belirtilmelidir; bu Şeriatıcı anlamda şirk dininin alametlerinden olan saltanatçılık ve kayırmacılığın Hz. Ömer döneminde kesinlikle bulunmadığını göstermesi açısından ilginçtir. Sürecin devamında, hilafetin iki adaydan birinde kalacağı netleşir; Hz. Osman ve Hz. Ali. Abdurrahman b. Afv, kendisinin gösterdiği

kişinin halife olması şartıyla hilafet adaylığından çekilir. Abdurrahman b. Avf bu onayı aldıktan sonra halkın nabzını ölçer. Hem bulunduğu danışma kurulu hem de halk daha çok Hz. Ali'den yana bir tavır almaktadır. Bunun en önemli sebebi; Hz. Osman'ın, daha sonra Emeviler devletini kuracak olan, Hz. Ömer döneminde Şam Valisi olarak atanan Muaviye'nin babası olan ve Peygamber'in Mekke'nin Fethi'ne kadar radikal bir karşıtı olup sonradan Müslüman olan Ebu Süfyan'ın da içinde bulunduğu Ben-i Ümeyye kabilesinden olmasıdır. Tüm bunlar veriyken, Abdurrahman İbni Afv, önce Hz. Ali'ye hilafeti, Allahın kitabına, peygamberine ve önceki iki halifeye uygun olarak çalışacağı koşuluyla kabul edip etmeyeceğini sorar. Hz. Ali ise gücünün ve bilgisinin yeteceği kadarıyla öyle davranacağını söyler. Hz. Osman ise aynı soruyu daha tereddütsüz bir biçimde “evet öyle davranırım” şeklinde cevaplandırıldığı için b. Afv tarafından halife seçilir (Çağatay, 1972: 366). Buraya kadar ki anlatı Şeriatî'yle benzerlik gösterse de, Şeriatî “İran ve İslam” adlı kitabında, bu süreçte Hz. Ali'nin kitaba ve peygambere uyacağını ama önceki halifelerden ayrı bir şekilde kendine özgü bir yönetim kuracağını belirttiği için hilafeti yitirdiğini iddia eder (Şeriatî, 2012: 29).

Hız. Osman dönemi, Şeriatî'ye göre aynı dinin içerisindeki şirk dini- tevhid dini dualitesinin başlangıcıdır. Bu aynı zamanda, Marx'taki yabancılaşmanın Şeriatî'deki yansımasıdır, zira bir İslam toplumu içerisinde tevhidilikten şirke geçiş, Şeriatî'ye göre, İslam coğrafyasında toplumsal yabancılaşmanın ilk tezahürüdür. Aynı zamanda, belli kesimlerin zenginleşmesi bu dönemde başlar. Aynı dönemi anlamak için-eğer daha modern kavramlara başvurulursa- Marx'ın tam anlamıyla tanımladığı anlamda olmasa da “İlk Birikim” gerçekleşmiş, İslam tarihindeki ilk “çıkar grubu” oluşturulmuştur.

İlk etapta Şeriatî'nin “Ebuzer”inde, önceki halifelerle Hz. Osman arasında yapılan karşılaştırma, kişilikler üzerinden onun sınıfsallığa bakışı hususunda ilham verici olabilir.

“Ebubekir kendi geçimini sağlayabilmek için bir yahudinin keçilerini sağmasına rağmen, Peygamber'in halifesi Osman'ın karısının gerdanlığının değeri, Afrika'nın vergisinin üçte biri kadardı” (Şeriatî, 1987: 16).

Bununla birlikte bu dönemde, ekonomik çıkar odaklı ilişkiler ve kayırmacılık artmıştır. Örneğin; Şeriatî'nin önemli iddialarından biri Abdurrahman b. Afv'a Hz.

Osman'ı halife seçtiği için ciddi imtiyazlar sağlanmış olmasıdır. Bununla birlikte, yeni fethedilen bölgelerden gelen zenginlik ve ganimet çeşitli sahabelere dağıtılır, ayrıca fethedilen bölgelere gönderilen valiler, yüksek vergiler alarak halktaki hoşnutsuzluğu arttırır. Daha objektif bir kaynak olarak yine Çağatay'ın zikredilen eserine (1972) dönülürse, aslında Şeriatî'nin anlatısına benzer bir anlatıyla karşılaşılır.

Hz. Osman dönemi başlangıçta, Hz. Ömer'in kurduğu sisteme uygun bir biçimde işler fakat sonrasında özellikle akraba kayırmacılığı adına yapılan uygulamalar, sürekli görevlileri denetleyen Hz. Ömer'in aksine yönetim ve denetimin aksatılması ve zayıflaması gibi durumlar, ülke genelinde yolsuzlukları, vurgunculukları ve memnuniyetsizlikleri arttırmıştır. Hz. Ebubekir'in Beni Ümeyye kabilesi İslam'a geç girdiği için devlet görevlerinde onları bekletmesi, Hz. Osman döneminde tam tersine döner. "Osman, Ebubekir ve Ömer zamanında atanmış valileri ve yüksek mevkilerdeki memurları yerli yersiz azledip, yerine kendi akrabalarını, Ümeyye soyundan olan kişileri atıyordu" (s.371). Bu süreç, Beni Ümeyye'nin devlet içinde ciddi egemenlik sağladığı süreçtir. Bu anlamda Beni Ümeyye İslam tarihinin ilk çıkar grubu olarak algılanabilir. Zaten kendi kabilelerinden olan birinin iktidarı almasıyla, onlar da hem Devlet'in çeşitli organlarına yerleşirler hem de ekonomik çıkar elde ederler. Çağatay'ın (1972) çalışmasında bunlar sayılmıştır; Hz. Osman Küfe valisi olarak ana bir kardeşi Velid b. Ukbe b. Ebu Muayt'ı, Basra'ya kendi halasının oğlu Abdullah b. Amir'i atar (s.372). Yine bu dönemde çok ilginç bir biçimde Afrika'daki savaşlardan gelen ve normalde beytülmal -yani devlet hazinesine- devredilmesi gereken ganimetin önemli bir kısmı, halife tarafından akrabası Mervan b. El-Hakem'e verilir (s.373). Ama burada asıl ilginç olan bu dönemde, "İlk Birikim"e rastanabilmesidir. Burada, Marx'ın tanımladığı anlamda "üreticinin üretim aracından zorla ayrılması" gibi bir durum olmasa da şu olmuştur; Suriye'nin fethinden sonra normalde Bizanslı komutanlara ait olan birçok tarımsal arazi ve çiftlik boş kalmıştır. Bu araziler ve çiftlikler ile bunlardan sağlanan gelir, bedelsiz olarak, kamu gücü garantisi yani ekonomi dışı zorla, Hz. Osman tarafından yine Beni Ümeyye kabilesinden, o dönem Şam valisi olan Muaviye b. Ebu Süfyan'a tahsis edilir. Hz. Osman'ın da bu tarz gelirleri olduğu bilinmektedir. Sonrasında

Emeviler döneminde çokça rastlanan bu yöntem, o dönemin birçok valisine ve Talha, Zübeyr, Sa'd b. Ebi Vakkas gibi sahabelere gelir kaynağı olmuştur (s.374).

Ebuzer'in muhalefette radikalleşmesi ve halifeye aldığı karşı konum, iktidarın Beni Ümeyye kabilesine geçmesiyle başlar. İlk itirazı, Hz. Osman'ın halife seçilmesidir, çünkü ona göre hilafet Hz. Ömer'den sonra Hz. Ali'nin hakkıdır. Aslında yaptığı itiraz başlangıçta Hz. Osman'ın kendisine değildir, onun da çok değerli olduğuna inanır fakat İslam devletini adalet üzere ileri taşıyabilecek vizyonu sadece Hz. Ali'de görmektedir (Şeriati, 1987: 131). Devamında ise, itirazı yoğunlaşır çünkü yukarıda anlatılan, Ali Şeriati'nin deyişiyle şirk dini emarelerini fark etmektedir. Şeriati'ye göre Ebuzer, Osman'ın kendi kabilesine olan kayırmacılığını görmektedir. Sebepsiz ve bireysel zenginleşme ve şatafat ağırlığını arttırmaktadır;

“İslam rejiminde şehvetperestlik ve dünya sevgisi dindarlık ve dürüstlüğe galebe çalmıştı. (Ebuzerr) Peygamberin arkadaşlarının çoğunun da değiştiğini görüyordu. Osman'a oy veren Zübeyr, Talha ve Abdurrahman b. Afv, pek çok mal ve mülk edinmişlerdi. Sa'd b. Ebi Vakkas, Akik'de çok büyük bir bahçesi ve salonları olan çok güzel bir ev yaptırmıştı” (Şeriati, 1987: 131).

Aslında bu anlatı yukarıda İslam'da zenginleşmenin oluşumu süreciyle ilgili anlatılanlarla çelişmez. Bu nedenle Ebuzer'in itirazı, aslında temelde Kur'an'daki Kenz ayetlerine dayanmaktadır. Özellikle, Tevbe Suresinin 34 ve 35. ayetleri²⁵ Ebuzer'in itirazında merkezi bir yerdedir.

Ali Şeriati, Ebuzer'in Hz. Osman dönemine olan itirazına iki yerde yer verir. “İran ve İslam”da (2012) şöyle bir hadiseden bahseder; Abdurrahman'ın ölümünden sonra, beytülmal ile gelecek serveti mescide getirildiğinde, Hz. Osman onun için, “Güzel bir servet bıraktı, Allah da onu affetmiştir” diye dua eder. Ebuzer bunu duyar, Hz. Osman'ın evine gelir ve yukarıda yazılan kenz ayetleri üzerinden itirazını dile getirir, hatta Şeriati'nin iddiasına göre Hz. Osman'a fiilen saldırır. “Çünkü artık peygamberin zamanı değildir. O kadar ki işte Abdurrahman b. Afv saray inşa eden ilk kişi olur. Bu da İslam'da ilk kez o zaman egemen sınıfların var olduğunu gösteriyor” (Şeriati, 2012: 29). Eğer egemen sınıfları, kapitalist üretim ilişkilerinden

²⁵ 34- Ey iman edenler! Hahamların ve rahiplerin birçoğu, insanların mallarını hem haksızlıkla yiyor, hem de onları Allah yolundan alıkoyuyorlar. Altını ve gümüşü biriktirip de Allah yolunda infak etmeyenleri, acı bir azabın beklediğini haber ver! 35- O gün o biriktirip yığdıkları, cehennem ateşinde kızartılacak; alınları, böğürleri ve sırtları onlarla dağlanacak. “İşte bu, kendiniz için biriktirip yığdıklarınız; tadın biriktirip yığdıklarınızı!” denilecek. (Kur'an-ı Kerim, Eliaçık Tefsiri: 1000).

azade bir biçimde salt “gücü merkezileştirme kapasitesi” olarak algılasak, bu sav doğrudur; “Hz. Osman, 674 yılında Mekke’de, Mescid-i Haram çevresindeki evlerden birçoğunu istimlak edip yıktırarak genişletti ve güzelleştirdi” (Çağatay, 1972: 370). Buradan, bir şehirleşmenin başladığı ve hatta –Beni Ümeyye’nin İslam’dan önce de Mekke’yi bir ticari çekim merkezi olarak gördüğü göz önüne alınırsa- Mescid-i Haram çevresinde yapılan kentsel düzenlemelerin bir tür mutenalaştırma olduğu çıkarılabilir. Daha da ilginç, marksist anlamda sermaye değer yaratan değer olarak alınırsa, kapitalist üretim ilişkilerinden azade bir biçimde sermayenin kendisinin lafzen bulunmasa bile mantığının bulunduğu söylenebilir. Çünkü çekim merkezi yaratmak yatırım gerektirir, yatırım da -o dönem için mecburen- ticari kar elde etmek için yapılır.

Diğer bir itirazı, yukarıda anlatılan Hz. Osman’ın akrabası Mervan’a ganimetin bir kısmını hibe etmesi sonucu, Ebuzer’in her gün mescitte bu ayeti okuyarak Hz. Osman’a açıkça cephe alması olarak ortaya çıkar (Şeriatı, 1987: 132). Tüm bu itirazlarının yoğunlaşmasını, Hz. Osman kendisine yapılmış bir kışkırtma girişimi olarak algılar ve Ebuzer’i Şam’a gönderir.

Şam’da da o sıra vali olarak Muaviye b. Ebu Süfyan bulunmaktadır ve o sırada kendisine bir saray inşa ettirmektedir. Ebuzer’in Muaviye’nin sarayına olan muhalefeti, sonrasında kapitalizm karşıtı İslami muhalefetin sembol sözüne dönüşecek şu cümleyle ortaya konur;

“Ey Muaviye! Eğer bu sarayı halkın parasıyla yaptırıyorsan ihanettir. Kendi paranla yaptırıyorsan israftır. Ey Muaviye! Dilencileri sen dilenci yaptın, servet sahiplerini sen zengin ettin” (Şeriatı, 2012: 30).

Sonrasında da, yine kenz ayetleriyle muhalefetini sürdürür. Muaviye ise o ayetlerin, hahamlar ve rahipler için geldiğini iddia edince, Ebuzer, bu ayetin Muaviye’nin şahsında yaşadığını, onun altın ile gümüşü yağdığını ve halkı açken saraylarda yaşadığını söyler (Eliaçık, Kur’an-ı Kerim Tefsiri: 1000).

Sonuç olarak, Ebuzer muhalefetini tüm mülk sahibi gruplara yönlendirir²⁶, fitnecilikle itham edilir, Hz. Osman tarafından Rebeze Çölü’ne sürülür ve orada hayatını kaybeder. Aslında, bu durum Şeriatıcı anlamda şirk dininin süreklileşebildiğini, egemen dini tavsiye eden dinin içine de iliştilerilebildiğini

²⁶ Detay için bkz, Şeriatı, A. (1987). Ebuzer. İstanbul: Tebliğ Y.

gösterir. Ebuzer'in bu yaşadıklarının ne kadar gerçek olduğundan azade bir biçimde, Şeriatî'nin tevhid anlayışının bir kişide cisimleşirmesi bu noktada önemlidir.

2.2.3.3. Şeriatî'nin Alternatif İslam Tartışmaları

Burada, Şeriatî'nin ana akım İslam okumasıyla karşılaştırıldığında gayet alternatif ve çizgi dışı söylemleri incelenecektir, ama öncesinde, Şeriatî'nin kafir, müslüman, münafık ve mümin tanımlarına bakmak gerekir. Bu anlamda, kafir aslında Şeriatî için hakikat dini olan İslam'ı bilirken bilmezlikten gelip onu reddedendir; bilen, doğruluğunu kabul eden ve İslam'a teslim olan ise müslümandır. Münafık ise, İslam dinine girdiğini lafzen söyleyen ama aslında, itikadı batıl olan, asıl derdi müslümanlar arasında tefrika yaratmak olan ve aslında kendi bireysel ve sınıfsal çıkarları adına dini kullanan kimsedir. Mümin ise, tüm hayatını İslam'ı temel alarak bina eden, kendisini ona karşı sorumlu hisseden ve tüm davranışlarının kaynağı akidesi (inancı) olan kimsedir (Şeriatî, 2015: 81). Burada ilginç olan münafıklığın çıkarla da ilişkilendirilmesidir. Gerçekten de, Bakara Suresi'nin 219. ayetine bakıldığı zaman benzeri bir ilişkilendirme görülebilir. Ayette, geçen "Sana neyi infak edeceklerini soruyorlar. Onlara söyle: ihtiyaç fazlası olan her şeyi" (Kur'an-ı Kerim, Eliaçık Tefsiri: 804) ifadesi önemlidir. Zira nifak ile infak aynı Arapça "nfk" kökünden türemektedir. Buradan yola çıkarak Şeriatî, infaksızlığı, yani mal ve paranın bireysel birikimini, nifakın kaynağı, biriktireni de münafık olarak algılar.

Şeriatî, ayrıca ilginç bir biçimde İslam'ın sınıfsal bir yapı kazanmasını da ümmetin toplumlaşmasına bağlar; "İslam'ın takipçileri başlangıçta devrimci bir topluluktu. Bu toplulukta fikir adamı, söz adamı, protokol adamı, hareket adamı ve mücadele adamı birbirinden ayrı değildir. Çok geçmeden, ümmet, topluma dönüştü ve toplum da her zamanki gibi sınıflara bölündü"(Şeriatî, 2015: 107). Toplumun sınıflara bölünmesinin sonucu da bir resmi ruhban sınıfının oluşması olur. Bu sınıfın temel misyonu ise dini egemen sınıflar nam-ı hesabına yorumlamak olur. Şeriatî'ye göre ayet ve hadislerin özellikle ekonomiyle ilgili olanları, bu sınıf tarafından egemen sınıflar lehine tefsir edilir. İslam'ın özellikle ekonomik konularda biriktirmeyi lanetleyen ayetleri ile pratiği ahlaka ilişkin bir konu olarak algılanır ve Fıkıh'a girişi engellenir. Şeriatî bununla ilgili olarak Humeze Suresi'ne atfı yapar;

“Vay haline o boyuna mal istif edip sayıp durana! Sanır ki malı kendisini sonsuza dek yaşatacak. Fakat hayır, o yalayıp yutan bir vakuma atılacak. Bilir misin, nedir yalayıp yutan vakum. Allah’ın yanan ateşidir” (Kur’an-ı Kerim, Eliaçık Tefsiri: 183).

Gerçekten, İslam toplumlarında bu ayetlerin bilinciyle hareket edilmiyor olması Şeriatı’yi doğrular niteliktedir.

Bununla birlikte aslında İslam’da sınıf da ruhban da yoktur. İlk etapta sınıfın olmadığını aslında Hucurat Suresi’nin 13. ayetiyle açıklar. Bu ayette şöyle denir; “13- Ey İnsanlar. Biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık. Birbirinizle tanışasınız diye sizleri halklara, kabilelere ayırdık. Açıkçası Allah katında en değerliniz Allah bilinciyle en çok yaşayanınızdır. Allah her şeyi biliyor, her şeyi duyuyor; bundan hiç şüpheniz olmasın” (Kur’an-ı Kerim, Eliaçık Tefsiri: 990). Şeriatı bu ayeti şöyle tefsir eder; Allah burada cinsiyetleri saymıştır, milletler ve kabileler üzerinden etnik aidiyetleri de saymıştır. Ama herhangi bir servet kategorisi söz konusu değildir. Allah katında üstün olan takvada üstün olandır. Dolayısıyla, bir kimsenin maddi zenginlik ile halk üzerinde baskı kurması kabul edilemez (Şeriatı, 2012: 27).

Ruhbanlık meselesine de gelince, Şeriatı’ye göre İslam’da ruhban yoktur ama din adamları vardır. Bu nedenle İslam tarihi biraz da çelişen görüş ve düşüncelerin tartışılma tarihidir. Hem tasavvuf’ta hem de fıkıh ve mezhepler hususu ile kader gibi bir kavramın bile nasıl algılanacağına ilişkin Cebriye, Mütezile vb. gibi İslami doktrinler ortaya atılmıştır. Şeriatı bunun, ruhbanlığın hakim olduğu Hristiyanlık gibi dinlerde bulunmayan bir zenginlik olduğunu iddia eder; “Fakat Ortaçağ’da din bir talimatnamedir. (...) Hepsinin ekolü birdir ve hepsi aynı sözü söylemektedir. Ama İslam’da daima düşünce savaşı olmuştur” (Şeriatı, 2012: 48). Bu aslında çok doğru bir bilgi değildir. Çünkü Ortaçağ Katolisizmi de “dominikenler” ve “fransiskanlar” gibi hem yaratıcıyı algılayış biçimi hem de dinsel pratik anlamında birbirinden ayrılmış akımlara bölünür. Ama elbette, özellikle Katolik Kilisesi’nin hem siyasi hem ekonomik gücü de elinde tutan bir ruhban sınıf olduğu gerçeği veridir.

İslam’ın temel şiarı adalettir. Gerçekten de Nahl Suresi’nin 90. ayetinde hüküm açıktır²⁷. Şeriatı analizi geliştirir; ona göre, Kur’an adalet talep eden halkı peygamberlerin safında görmektedir. En büyük ilahi çizgi adaleti ihya etmektir.

²⁷ “90-İyi Dinleyin! Allah size adaleti, güzelliği ve yakınlardan başlayarak vermeyi emrediyor. Çirkinliği, başkasının hakkına tecavüzü ve zorbalığı yasaklıyor. Böyle öğüt veriyor ki üzerinde iyice düşünüp taşınasınız.”

Kur'an, diktatoryal sistemlerin ya da tavizsiz bir piyasacılığın ezdiği "mustazaf" halkları "insanlığın önderleri ve yeryüzünün mirasçıları olmakla müjdelemekte ve bu zaferin kesinlikle tahakkuk edeceğini vurgulamaktadır" (Şeriatî, 2015: 22). Kur'an-ı Kerim Şeriatî'nin bu savını da doğrulamıştır: Kasas Suresi'nin 4. ve 5. ayeti²⁸ bu anlamda önemlidir. Bu ayetler Şeriatîci anlamda tefsir edildiğinde, burada Firavun'a karşı, Mısır'da ezilenlere vaat edilenin aslında tüm zamanlar için geçerli olduğu iddia edilebilir. Bunun sadece Firavun dönemine dair bir istek olduğunu iddia edenlerden de olacaktır. Zaten egemen İslam'la çizgi dışı İslam'ın yani Şeriatîci anlamda "Gerçeklik İslamı"yla "Gerçek İslam" arasındaki çatışmanın kaynağı biraz da budur. Gerçek İslam, Şeriatî'ye göre Asr-ı Saadet'te ve sonrasında adalet şiarını yükselten Ebuzer gibi sahabelerde ve Hz. Ebubekir, Hz. Ömer ve Hz. Ali gibi halifelerle cisimleşen İslam'dır. Diğeri ise bu çizgiden sapan İslam'dır. Aslında ilki olması gereken, ikincisi olandır.

"Gerçeklik, dışta olan ve özsel-dışsal gerçekleşmesi bulunan şeydir. Fakat bu şey yanlış olabilir. Gerçek ise olması gereken, mantık açısından doğru olan; ama var olmamış olabilen, yok olabilen, azınlıkta olabilen, mahkum olabilen bir şeydir"(Şeriatî, 2015: 118).

Şöyle somutlanırsa; Gerçek İslam; "Allah rızık bakımından kiminizi kiminize üstün kıldı. Oysa üstün kılınanlar mallarını 'arada fark kalmaz, eşit hale geliriz' diye yanındakilerle paylaşmıyor. Allah'ın nimetini mi inkar ediyor bunlar"²⁹ ayetinde ya da yukarıda bahsedilen ve infakı ihtiyaç fazlasını vermek olarak emreden Bakara Suresi'nin 219. ayetinde görünür olur. Gerçeklik İslam'ı ise, zekatta kırkta bir usulünde, Necm Suresi'nin 39. ayetindeki "İnsan için emeğinden başkası yoktur" (Kur'an-ı Kerim, Eliaçık Tefsiri: 232) emrinin unutulup, "faiz değil kar payı" propagandasıyla kurulan İslami finans kuruluşlarında ve Müslümanlar arasındaki zenginleşme eğiliminde görünür olur. "Gerçeklik İslam"ına ilişkin örnekleri çoğaltmak mümkündür.

Şeriatî'ye göre tüm bunlara karşı daha radikal olunmalıdır;

²⁸ "4- O ülkede Firavun büyüklük taslamış ve halkını sınıflara ayırmıştı. Onlardan bir grubu ezmek istiyordu. Oğullarına kurbanlık muamelesi yapıyor, kadınlarını hayasızlığa zorluyordu. Sürekli terör estirip duruyordu. 5-Biz ise, o ülkede ezilenlere lütufta bulunmak, onları önderler yapmak ve Firavun'un yerine geçirmek istiyorduk" (Kur'an-ı Kerim, Eliaçık Tefsiri: 363 ve 364).

²⁹ Nahl Suresi, 71. ayet (Kur'an-ı Kerim, Eliaçık Tefsiri: 697)

“Shandel’in ifadesiyle, İslam asla aşk kıvılcımının yanında öylece duran benzine bulanmış pamuğa ‘sakın yanma’ tavsiyesi vermez. Mumu bu evden çıkarmak ve öldürmek gerekir” (Şeriati, 2012: 283).

Bu anlamda, adaletin tesisi için müslüman müdahil olmalıdır. Gelecek nurlu ufukları beklemekten yana değildir Şeriati. İşte Şeriati’nin İslam’a bakışından çıkarılabilecek sonuç en özet haliyle şudur; herhangi bir egemen ekonomik sistem topluma musallat olduysa, o sistemin reforma tabi tutulması değil ortadan kaldırılması gerekir.

2.3. ŞERİATİ’NİN FELSEFE VE İKTİSAT TARTIŞMALARI

Bu bölümde, Şeriati’nin felsefe ve iktisat disipliniyle ilgili değerlendirmeler bulunacaktır. İlk olarak, yabancılaşma, belirlenimcilik, diyalektik gibi batılı kavramların Şeriati için neler ifade ettiği ortaya konulacaktır. Ardından, Şeriati’nin iktisadi kavramlarla ilgili fikirleri incelenecektir. Burada da genel olarak, üretim ilişkileri, sömürü, kapitalizm ve bunun ortaya çıkışı ile dinin bu düzende oynadığı meşrulaştırıcı rol tartışmaya açılacaktır.

2.3.1. Felsefi Temel

Diğer İslami mütefekkirlerin ekserinin aksine, Şeriati’nin külliyatında batılı felsefi kavramların çok daha sık kullanıldığı görülür. Bu, hem batı tedrisatından geçmesinden hem de İslam’ı bir dogmatik ideoloji gibi algılamadığı için sekterizme sapmamasından kaynaklanır. Şimdi sırayla bu kavramları ele alalım.

2.3.1.1. Yabancılaşma

Şeriati’ye göre yabancılaşma, insanın kendisini hissetmemesi, kendi yerine başkasını veya başka bir şeyi hissetmesidir (Şeriati, 2012: 16). Şeriati için yabancılaşma bir anlamda da psikolojik bir rahatsızlıktır. “İslam Bilim”de (2006) bu süreci analiz ederken, yabancılaşma kelimesinin çeşitli dillerde aldığı biçimlere odaklanır. Arapçada “mecnun” ile Farsçada “divane” anlamına gelen ve bir insandaki ruh hastalığını anlatan ifade, Fransızcada “aliéné” biçimini almıştır ve kavram “aliénation”³⁰ olmuştur. Herhangi bir nedenle, insan kendini kaybedecek ölçüde

³⁰ Şeriati “yabancılaşma”yı genelde bu kelimeyle ifade eder. Kelimenin etimolojisinin anlaşılması için Larousse sözlüğüne bakıldığında, Şeriati’nin çıkardığı anlamın benzeri çıkartılabilir. “Aliénation” burada, sürekli hastanede tedavi görmeyi gerektiren bir psikolojik hastalık olarak açıklanır. O nedenle Şeriati’nin yaptığı bu vurgu ilginçtir.

hastalanır, kendisinin doğal kişiliği ile kimliğini tanımaz hale gelir. 1969 yapımı “Gaav” (İnek) filminde ineğini kaybeden Meshedli Hasan’ın onu ararken, akıl sağlığını yitirmesi ve bir yerden sonra kendisini o zannetmesini, Şeriatî bu duruma bir örnek olarak verir. Hasan kendi öz varlığını ineğinde yitirmiştir (Şeriatî, 2006: 192). Bir coğrafya da aynı hastalığa maruz kalabilir. Şeriatî’ye göre, Batı’nın yabancılaşması makine karşısında olmaktadır, Doğu’nun yabancılaşması Batı karşısındadır. Doğu Batı’nın kültürü aracılığıyla yabancılaştırılır yani, makine Batı’yı, Batı da Doğu’yu hasta eder. Bu Şeriatî’de çok kategorik bir yaklaşımdır. “Küreselleşme Tartışmaları” başlığı altında Şeriatî’nin bu yaklaşımına geri dönecektir.

Şeriatî’de birkaç farklı kategoride yabancılaşma açıklanmıştır. Bunlar tek tek ele alınacak.

2.3.1.1.1. Ahlakçı Sosyalistlerin Yabancılaşmaya Bakışına Şeriatî Yorumu

Şeriatî’nin “ahlakçı sosyalistler” diye andığı, aslında ütöpik sosyalistlerdir. Marx’tan önce, bu sosyalistler yabancılaşmaya iki zaviyeden bakarlar; paranın yabancılaştırması ve kilise olarak cisimleşen dinin yabancılaştırması; çünkü bunlar her iki toplumsal düzene hem eski -kilise ruhaniliği- düzenine, hem de yeni -maddî burjuvazi- düzenine karşıydılar (Şeriatî, 2006: 194). Ahlakçı sosyalistlerin, tümel olarak insanın hem dindarlıkla hem de parayla yabancılaştırılabildiğini görmesi, Şeriatî’ye göre her ne kadar din ve para kavramı kendi içinde çelişkili görünse de, doğru bir tespittir. Kapitalist, paranın karşısında kendi varoluşsal kimliğini yitirir. Yukarıda, Marx anlatılırken, “Yabancılaşma” başlığı altında bu meseleye değinilir, kapitalist, piyasanın kurallarıyla öyle bir sarılır ki, herhangi bir vicdani inisiyatif alabilme yetisini kaybeder. Bir zaman sonra, kendi insani varlığı da piyasa kurallarının hengamesinde yitip gidecektir. Marx’ın kapitalisti kişiselleşen sermaye olarak görmesiyle, Şeriatî’nin, Mısır’da servetini bir çocuğa bağışlayan Amerikalı bir sermayedarı konuşturması arasındaki paralellik bu hususta ciddi bir perspektif içerir. “İslam ve Sınıfsal Yapı”da (2015) geçen pasaj şudur; “Gece gündüz bir karınca gibi sadece biriktirdim, biriktirdim ve yine biriktirdim. Ama bugün görüyorum ki bu paralar varlığımın düşmanıdır”(s.25).

Ahlakçı sosyalistler tarafından dini yabancılaşmaya yapılan itiraz da Şeriatî’ye göre, ruhban itiraz olarak şekillenir. Ruhban, kitleleri ekonomik gelişmelerin ve

çelişkilerin gerçekliğinden yabancılaştırır. Şeriatî'ye göre, İslam hem ruhbanı hem de burjuvanın aşırı dünyeviliğini reddederken, bu iki yabancılaşma biçimine de bir karşı duruş ihtiva eder.

2.3.1.1.2.Makine ve Bürokrasi Yabancılaşması

Burada Şeriatî, marksist perspektife çok yakındır. Makine, her ne kadar bir insan ürünü olsa da geliştiği ölçüde, insandan bağımsız bir varlık olur hatta insana kendisini bağımlı kılar. “Başlangıçta insan iradesinin elindeki araç olan makinenin devasa büyüklüğü ve karmaşıklığı giderek insanı kendi aracı yapacak bir hakimiyet ve bağımsızlık kazandı” (Şeriatî, 2012: 94). Bu aslında, Marksist fikriyattaki, insanın makinenin uzvuna dönüşmesi süreciyle birebir aynıdır.

Devamında yaptığı yabancılaşma tartışmasını bürokrasi ve teknokrasiye genişletir Şeriatî. Bu ikisinin kaynağını da makineleşme olarak görür;

“İşçi insan, makine ve bürokrasi düzeninde gerçekleştirdiği edime karşı öz bilinç duygusu taşımamaktadır (aline olması, kendisini tanımaması ve ne yaptığını anlamaması işte burada anlaşılmalıdır.)” (Şeriatî, 2006: 199).

Şeriatî'nin eleştirisi aslında, buna bürokrasi ve teknokrasi dese de, iş bölümüne ve onun insan üzerinde yarattığı tahribata dayanır. Herhangi bir çalışan, işin bütününden sorumlu olmaksızın, işin oluşması için detay sayılabilecek bir işle tüm çalışma yaşamı boyunca her gün ilgilenir. Örneğin, herhangi bir banka veznedarı basitçe, kendi veznesine giren ve çıkan paranın takibini yapar ya da makine sanayindeki bir fabrikada bir mühendisin yaptığı salt olarak proje çizmektir. Halbuki piyasada, “ticaretin, yatırımın ve sermaye varlıklarındaki pozisyonların finansmanı için düzenleme işine giren” (Minsky, 2013: 230) bankanın kendisidir ya da bir makineyi projesinden son vidasının sıkılmasına kadar, meta haline getiren fabrikanın kendisidir. Şeriatî'ye göre burada mühendisin veya veznedarın yaptığı işin hiçbir anlamı yoktur; “Anamlı işi yapan şirket, şirket ya da fabrika sistemidir; insan anlamsız devinimleri yineleyip durmaktadır” (Şeriatî, 2006: 199). Yani Şeriatî'ye göre, bir meta, meta olana dek, her bir ayrı üretim sürecinde çalışan insanların emeği anlamsızdır ve yabancılaştırıcıdır, çünkü o iş bölümü içerisinde, sadece meta üretiminin tikel bir bölümünde sürekli faaliyet göstermektedir.

Burada, Şeriatî, tarım emeğiyle endüstri emeğini de birbirinden ayırır. Tarım emeğinin endüstri emeğine göre daha az yabancılaştığını söyler çünkü özgür çiftçi

tohumdan hasada kadar, bir ürünün bütün süreçlerini, doğrudan kendi inisiyatifiyle yönetir. Bürokrasi ve teknokrasideki çalışan ise yekun işin sadece bir parçası konumundadır. O nedenle tarım emeği yabancılaşmaz ama bürokrat yabancılaşır. Şeriatî'nin tarım emeğiyle ilgili söylediği, kendi küçük toprağına sahip bağımsız çiftçi için söz konusu olabilir, ama tarımın kapitalistleşmesiyle, tarım emeği de yabancılaşır.

Şeriatî'nin dikkati çektiği bir diğer nokta ise, bürokrat ve teknokratın emekli olduktan sonra da bu yabancılaşmanın etkilerine maruz kalmasıdır.

“Emekliye ayrılınca yıkılanları hiç görmediniz mi? Bu gibi kimseler varlık felsefelerini yitirmişlerdir. (...) O orada, resmi görevlilerin yönetimi bölümünün dördüncü dairesinin sayın başkanı olarak bulunmuştur. Görüldüğü gibi koyunun kırkbayırı gibi çektikçe gelen şu upuzun cümlenin tümünde tek kelime insan adı yoktur” (Şeriatî, 2006: 200).

Onun tek kimliği artık makamı olur ve makam onu kendine yabancılaştırır. İş hayatı bitip emekliye ayrıldığında ise, söz gelimi müsteşar Mehmet beyden, Ali oğlu Mehmet beye dönüşü artık çok zor olur. Makamı kimliğini öyle bir ezer ki, bu makamdan çıkış onun için ciddi bir psikolojik soruna dönüşür. Emekli üst düzey asker ve bürokratların, siyasete atılmaları, dernek başkanlığı yapmaları, apartman ve sitelerde yöneticiliğe adaylık koymaları, yani yönetme halini bir şekilde devam ettirmeye çalışmaları bununla açıklanabilir.

2.3.1.1.3. Sınıflı Toplumun Yabancılaştırması

Şeriatî'ye göre sınıflı toplumlarda yabancılaşma kaçınılmazdır. Sınıflı toplumlarda sömürülen veya sömüren kimliği insan oluşun önüne geçer.

İnsan sömürüldüğünde aynı zamanda yabancılaşır, çünkü mahrum oldukları sebebiyle, sömürilmeyen insana göre, kendisini ve kendi olanaklarını daha az fark eder. Sömürücü ise konumundan kaynaklanan gücü kendisine ait zannederek, yine kendisinden yabancılaşmış olur. Şeriatî bunu tarihsel olarak sömürülen ve sömüren ülkelere de uyarlar; “Küçük ama derinlikli olan ‘Sömürünün Portresi’ hakkında bir önsözle birlikte ‘Sömürülenin Portresi’ kitabının yazarı Albert Memmi'nin³¹ deyişiyle sömürü, sadece sömürgeleştirilmiş dünya insanını başkalaştırmakla kalmamış, Avrupalı insanı da sömüren insanlık dışı bir çehreye dönüştürmüştür” (Şeriatî, 2006:

³¹ Memmi, A. (2014). *Sömürgecinin Portresi, Sömürgeleştirilenin Portresi* (Ş. Süer, Çev.) İstanbul: Versus

201). Bununla ilgili Harari'nin (2015) verdiği örnek aslında Şeriatî'nin söylemek istediğini açıklar niteliktedir;

“Bugün çoğu Amerikalı, Üçüncü Dünya Ülkelerine cruise füzeleri ve F-16'larla bile olsa demokrasi ve insan hakları kazanımlarının götürülmesi gerektiğini düşünüyorlar” (s.202).

2.3.1.1.4. Fikri Yabancılaşma ya da Entelektüel Hastalığı

Entelektüel faaliyetler, gerçekliğin kavranmasında insana yardımcı olduğu oranda, entelektüelin yabancılaşması onu Şeriatî'nin deyimiyle avamın çok daha berrak bir biçimde kavradığı bir meseleyi kavrayamaz hale getirir. Böylece, entelektüel halkının irfanından kopar, devamında halkından da kopar. Artık onun bireysel kimliği kendi birikimi içerisinde yiter gider. Bu özellikle sonradan modernleşmiş ulusların entelektüellerinde çok rastlanan bir durumdur. Şeriatî bunu şöyle açıklar;

“(…) düşüncedeki genellemeler, zihinsellikler, varsayımlar ve teoriler onu öylesine kendisinde boğar ve ona öylesine kendisine özgü duyarlılıklar ile zihinsel cepheleşmeler kazandırır ki, bu iş onun için adeta renkli bir gözlük haline gelir, her şeyi onun gerisinden görmeye başlar, her şey renklenir. Hatta daha şiddetli aşamalarda, zihninden geçirdikleri, gördüklerinin yerini alan fotoğraflar biçiminde dış dünyada somutlaşır, o kadar ki onları nesnel gerçeklikler sanar ve onlar karşısında tepki verir, yargıda bulunur, çözüm yolu arar ve sorunun hal yolunu gösterir” (Şeriatî, 2012: 99).

Benzeri bir tesbiti Minsky (2013) teorisinin oynayabileceği tehlikeli rol üzerinden yapar;

“Teorinin tüm disiplinlerde ikili bir rolü vardır: hem mercektir hem de at gözlüğüdür. Mercek olarak akli tanımlanmış sorunlar üzerinde yoğunlaştırır, iyi tanımlanmış ancak sınırlı bir dizi olgu için nedensellik ilişkilerine ilişkin şartlı açıklamalar yapılmasına fırsat sağlar. Ancak at gözlüğü olarak teori görüş alanını daraltır. Gerçek Dünya'da anlamlı olan sorular teori için çoğunlukla anlamsızdır. Böyle anlamsız sorular çoğunlukla Dünya'daki gelişmelerin sonucu olarak soruluyorsa, disiplin teoride bir devrime hazır demektir” (s.99)

Teorinin tartışılmaya kapatılması, entelektüelin değişen dünyayı anlamasını zorlaştırır. Böylece zaman içerisinde, entelektüel kendi zihinsel kişiliğini inandığı ya da kendisinin ortaya attığı teoride yitirir ve böylece hastalanır. Bu da onun değişen Dünya'ya ilişkin ciddiye alınır fikirler ortaya atmasını zorlaştırır.

2.3.1.2. Şeriatî’de Determinizm ve İnsan

Şeriatî’ye göre, determinizm, her şeyin belirlendiğine inanmaktır (Şeriatî, 2006: 505). Bu anlamda, Şeriatî ilk etapta cebir ile determinizm arasında bir ayrım yapar. Cebir aslında mutlak belirleyiciliktir. Yani cebirde, insanın iradesine hiçbir şekilde yer yoktur. Şeriatîci determinizm ise, belirleyici faktörlerin varlığına da inanmakla birlikte, insanın etken olabildiğini ve kendi tarihini yapabildiğini de söyler. Bunu aslında, Şeriatî, İslam’ın doktriner yorumları arasında özellikle Cebriye ekolü (Eş’ariler) ile Mütezile ekolü (ihtiyariyun) arasındaki tartışmadan yola çıkarak ele alır (Şeriatî, 2015: 90); cebriye ekolü, insanın iradesini tamamıyla yok sayar ve sadece Allah’ın iradesini kabul ederken, mütezile dinin algılanış ve yaşanışında da insan aklı ve iradesine güvenir.

Şeriatî’de belirleyicilik iki türdür, insanın iradesinin olduğu belirleme ve tabiatın ya da kendi fizyolojisinin zorunlu olarak belirledikleri. Bu anlamda, birey nasıl bir okul okumak istediğine ya da nerede çalışmak istediğine karar verip geleceğini yönlendirebilir. Ama, ölüm, hastalık gibi faktörler ile, alması gereken besinler, hava değişikliğine göre giyinmesi gerekenler; tüm bunlar ön belirlenir.

Bu anlamda, Şeriatî’nin determinizm biçimleri sayılacak olursa, ilk olarak dini belirleyicilikten bahsedilebilir. Şeriatî, bu belirleyicilik türünü hepsinden eski kabul eder. Bu belirlenimcilikte, insanın seçimi yoktur, tanrının insan için seçimi vardır ve insanın hayatında zorunlu olarak bu vuku bulur. Materyalist belirleme ise, dini belirlenimcilikteki tanrının yerine tabiattaki maddi güçleri koyar. Böylece,

“insanın bir şeyi kabul edip etmemekteki, seçip seçmemekteki iradesi, maddi bir nesnenin özsel sıfatı gibi belirlenmiştir. Seçmişse, seçmeme seçeneği olmadığı için seçmiştir. Seçmemişse, seçme seçeneği olmadığı için seçmemiştir” (Şeriatî, 2015: 91).

Sosyolojizm de denilen, toplumu temel alan belirleyicilik ise, insanın toplumun bir ürünü olduğu ve bundan mütevellit tüm seçimlerinin toplum tarafından belirlendiğini iddia eder. Tarihsel belirleyicilik ise, insan eylem ve seçimlerinin tarihin zorunlu hareketi tarafından belirlendiğini söyler. Bunun kabulü, tarihin Smithyen anlamda geçim araçlarına veya Marksist anlamda üretim araçlarına göre aşamalandırılması tezini çağırıştırır, fakat Marx, her ne kadar üretim araç ve ilişkilerinin üstyapıyı belirlediğini söylese de, katı bir belirlenimci değildir. O, tarihte “İnsan”ı da etken ve

seçim yapabilen bir öge olarak kabul eder. Biyolojik belirlenimcilik yani biyolojizm ise, insanın biyolojik yasalar tarafından belirlendiğini iddia eder.

Şeriati'ye göre bu öğretilerin tümünde kurban edilen insandır (Şeriati, 2015: 93). Şeriati'ye göre iradesi olmayan insan, insan değildir. Bu anlamda, mutlak belirlenimcilik, dinsel de olsa, bilimsel de olsa düşünme sürecinde tehlikeli bir yaklaşımdır.

Bu anlamda, Şeriati'nin determinizm ve insanın rolü üzerindeki temel fikriyatını "İnsanın Dört Zindanı"nda (1997) görürüz. İlk olarak Şeriati, insan yaşamının en büyük sorununun yine bizzat "insan"ın kendisi olduğunu söyler (s. 8). Gerçekten de, bilim bugün birçok soruya cevap verebilmiştir, ama insanın ne olduğunun derli toplu bir tanımına rastlamak, Şeriati'nin bu tespiti yaptığı 1970 yılından bugüne, hala çok zordur.

Bu anlamda, Şeriati, İnsanın Dört Zindanı'nın ne olduğunu görmeden önce, bu eserinde öncelikle bir "beşer" ve "insan" ayrımı yapar. İnsan tümel bir varlıkken, beşer insanın tikel ve içgüdüsel özelliklerini taşıyan ve insan olma yolunda giden bir varlıktır. Yani varılacak durak "insan" ise "beşer" burada bir ara duraktır. Öyle ki; beşer, diğer tüm canlılarla birlikte yeryüzünde bulunan, bugün de yaşayan ve iki ayağı üzerinde durabilen bir canlıdır (s. 12). Bu tanımın ışığında beşerin aslında herhangi bir hayvandan da farkı yoktur; yer, içer, ürer ve uyur. Tüm bu özelliklerine ek olarak, beşerin diğer canlılarda olmayan özelliği kendi türünü öldürme güdüsüdür. Bütün teknik donanımlarının büyük bir bölümünü birbirlerini öldürme araçlarına harcarlar. Bu anlamda Şeriati'ye göre beşeri tarih budalalığın tarihidir (s.17). Beşer, tavır ve davranış olarak, daha teknik, daha psikolojik ve toplumbilimsel üstünlüklere erişmiş olsa da –örneğin birbirini öldürmek veya fiziksel olarak öldürmek dışında bunun daha farklı yollarını ortaya koyabilmek için diplomatik kurallar ortaya koymuştur- aslında, 50.000 yıl önceki primat halinden hiçbir farkı yoktur. Bu anlamda, Beşer, üzerinde biyoloji uzmanı ve tıpçının konuşabileceği bir şeydir. Halbuki tümel olarak insan, daha çok felsefecinin ve edebiyatçının tartışma konusuna dönüşür.

Buradan itibaren, Şeriati'nin ontolojisiyle karşılaşmış oluruz. Beşer bir "ebilmek" haliyken, insan "olmak" halidir. Beşer alet yapabilen bir hayvandır. İnsan ise bunun yanında başka yeteneklere de sahip varlıktır.

Şeriatî bunu açıklayabilmek için, ilk etapta, insan varlığına ilişkin üç ontolojik tartışmayı masaya yatırır; Descartes'ın "Düşünüyorum, öyleyse varım", André Gide'in "Duyumsuyorum, öyleyse varım" ve Albert Camus'nün "Başkaldırıyorum, öyleyse varım" (Şeriatî, 1997: 20, 21 ve 22). Şeriatî, ilk ikisinin farklı saiklerle insanı anlattığını kabul eder, fakat Camus'nün tezinin, beşerden insana gidişin en belirleyici çıkış noktası olduğunu iddia eder. Bunu da açıklayabilmek için, bir dini anlatıyı kullanır. Adem, cennetteyken, her şeyin önüne serildiği bir varlıktır. Ne zaman ki, "akıl ve başkaldırı" meyvesini yer, o anda tanrıya başkaldırmış olur. Bu başkaldırma neticesinde o, artık tüm ihtiyaçlarını sadece kendisinin karşılayabileceği bir Dünya'ya terk edilir. İktisadın en yaygın tanımıyla meseleye bakılırsa, sonsuz ihtiyaçlar veriyken sınırsız kaynakların olduğu bir uzamdan sınırlı kaynakların olduğu bir uzama geçişi, isyanıyla tercih eder Adem, çünkü olası sonuçları bilmektedir. Sonuç olarak beşeri insan yapan ilk özelliğine temas ederiz; seçme yetisi.

İkinci yetisi, insanın benlik bilincine sahip olmasıdır. İnsan tüm diğer türlerden ayrı bir biçimde kendi benlik bilincine sahiptir. Şeriatî bunu şöyle tanımlar; "Kendi niteliğini ve yaratılışını, özyapısını, evrenin niteliği ve özyapısını, kendisi ile evren arasındaki ilişkinin niteliğini algılamak" (s.22).

Üçüncü yetisi ise, insanın yaratıcılığıdır. Şeriatî'ye göre, en basit araçlardan en büyük sanayi tesislerine ve sanat eserlerine kadar, görülebilen bu insani yaratıcılık özelliği ilahi yaratıcılığın da bir tecellisidir (s. 24). Ama bu basitçe bir alet yapma işi değildir. İnsan, düşünür, tasarlar ve üreteceği metanın bütün aşamalarını planlayarak bu sürece tamamiyle hakim olur.

Şeriatî'ye göre, ihtiyaçların doğada bulunmayan şeyleri isteyecek kadar genişlemesi aslında beşerin insana dönüştüğünün kanıtıdır. Beşer sadece doğada olanla yetinendir. İnsanın ihtiyaçlarının artması ve bu ihtiyaçların doğada bulunmadığını fark etmesi onu, bunların tatmini için, eyleme geçmeye, uğraşa ve çabaya, yani kısacası üretime götürür. Böylece bu insan tabiatın kendisine baştan verdiği olanakları aşar. Örneğin, doğa ona akarsuyu verir, ama buradan enerji üretecek teknolojiye sahip değildir. Bunun kendi üretir. Ya da uzakta bulunan bir dostuyla mektuptan daha hızlı bir yöntemle haberleşmek ister. Bu, onu daha gelişmiş iletişim araçları icat etmeye zorlar. Dolayısıyla, Şeriatî'ye göre sanayi, doğayı hükmü altına

almak isteyen insanın yaratıcılık girişimlerinin tümüdür (s.25). Doğada bulunabilen nesneyi ihtiyaçlarını tatmin noktasında kullanabilmek için, önce üretim aracını üretir, sonrasında da bu nesneyi üretim aracıyla dönüştürür. İşte bu, üretimin temel kaynağını merak eden bir iktisat felsefecisi için değişik bir perspektif sunabilir.

Bu anlamda bu üç özelliğinden hareketle, Şeriatî'nin derli toplu bir insan tanımına ulaşılabilir ve bu tanımda, Şeriatî Tanrı ile İnsan arasında bir ilişki kurar.

“İnsan bütün doğadaki diğer canlılardan farklı olan o varlıktır ki, Tanrı'nın yüce sıfatlarını kendi varlığında ekip yetiştirebilir. Böylece gelişme ve olgunlaşma yoluna girmiş olur. ‘Ve tahallaku bi ahlakillah’, ‘Allahın ahlakı ile ahlaklanınız’ demektir ki, İnsan'ın yeryüzünde Allah'ın halifesi olduğunu gösterir. (...) Allah'ın halifesi olmayan ‘beşer’, maymunun halifesi olur, onun ardından gelmiştir. İnsan ise, bütün tabiat varlıklarından ayrı olarak öyle bir varlık olur ki, başkaldırabilir, bilinçlenebilir, seçebilir, doğaya karşı yaratıcılık yeteneğini kullanabilir. Bütün bunları Tanrı mutlak olarak yaparken, İnsan nispi haddinde gerçekleştirebilir” (s.28).

İşte, bu tekamüle engel olan, İnsan'ın dört zindanı vardır. Sırayla açıklanırsa, ilk etapta, insanın ilk zindanı olarak tabiat söylenebilir. İnsan'ın seçimleri yaşadığı bölgenin coğrafi koşullarına göre belirlenir. Fakat Şeriatî'ye göre, modern bilim ve teknik bunu aşmaktadır; “bugün sanayi ve çağdaş uygarlık, insanı her gün doğa güçlerinin ve görüngülerinin zorlayıcı baskısından ve kendilerini zorla kabul ettirme etkilerinden kurtarabilir” (s. 46). Bir coğrafyada yetişme olasılığı çok düşük olan herhangi bir tarım ürünü, gelişmiş tarım yöntemleriyle o coğrafyada yetişebilir. Yaşamın zor olduğu bir coğrafyada modern kentler kurulabilir.

İnsanın ikinci zindanı tarihtir. İnsan kendisinin ve toplumun tarihinin kendi hayatındaki etkisinden kurtulamaz. İnsan tarihin işleyiş yasalarını, felsefesini ve tekil bireylerle toplumun tarihi gidişatını kavradığı kertede tarihin zindanından da kurtulabilir. Bu zindanı aslında Şeriatî, aşamacılık olarak algılıyor; “Bugün Asya'da ve Amerika'da, öyle toplumlar tanıyoruz ki tarihin akış süreci bakımından birkaç aşamayı bu aşamalardan geçmeksizin ve bir sıçrama ile artlarında bırakmışlardır” (s.49). Bu vurgu aslında Troçki'nin Eşitsiz ve Birleşik Gelişme Teorisi'nin aynıdır. Bu kuramda, az gelişmiş ülke, ileri bir ülkenin maddi ve ideolojik kazanımlarını sahiplenebilir ama bu, az gelişmiş ülkenin ileri ülkenin geçtiği bütün aşamaları geçmesi gerektiği anlamına gelmez. Bunun birçok farklı alanda görünümü vardır. Örneğin yarı feodal ilişkilerin hakim olduğu bir ülkede, hızlı bir modernleşme o ülkede kapitalist üretim ilişkilerini tesis edebilir. Manifaktür ve ardından modern

sanayiye geçiş, aşamalı bir süreç olarak izlenmeksizin bir ülke doğrudan sanayileşebilir. Japonya’da Meiji Restorasyonu ve Türkiye’de 2. Meşrutiyet ile Cumhuriyet Devrimi’nden sonra olan budur. Bir lke, Rönesans ve Reform süreçlerini geçmeden laik bir ülke olabilir. Mızrağı silah olarak kullanan bir ilkel kabile, doğrudan tüfek kullanmaya geçebilir vb. Bu anlamda, aslında Şeriatî’nin söylediğiyle çok yakın bir tanımını Troçki yapar;

“Dış zorunlulukların kamçısı altında geri kalmış olan hayat, sıçramalarla ilerlemek mecburiyetindedir. Bu ritmlerin eşitsizliği evrensel yasaından değişik aşamaların birbirine yaklaşması, farklı evrelerin birleşmesi, arkaik biçimlerin en modern biçimlerle alışımı anlamında, daha uygun bir tanımlamanın yokluğunda birleşik gelişme yasaı diye adlandırabileceğimiz bir başka yasa doğar” (Troçki, 1998: 16).

Dolayısıyla, insanoğlu tarihin kuşatıcı zindanından kurtulabilir.

Üçüncü Zindan ise toplum zindanıdır. Daha özgürlükçü bir toplumda yetişen insan ile daha gelenekçi bir toplumda yetişen insanın seçme ve irade koyabilmesi hali, birbirinden farklı olacaktır. Şeriatî, köylü bir toplumun, oradaki egemen yönetsel güçle, egemen dinle bireyin etrafını çevirdiğini ve onun kararlarının da buna göre biçimleneceğini kabul eder. Fakat bugün;

“(…)toplumbilimin geliştiği ve yaygınlaştığı ölçüde, toplumsal ilişkilerin ve sınıfsal ilişkilerin kavrandığı ölçüde, yönetim ve siyaset biliminin anlaşıldığı ölçüde, bireyin toplumsal bilince varması ölçüsünde, toplumun ürünü olan insanlar, toplumu biçimleme durumuna gelmektedirler” (Şeriatî, 1997: 50).

Birey, tüm sınıf ilişkilerini, tüm iktidar biçimlerini, dinleri reddedebilir. Bunları dönüştürebilir, bunun için kurulan çeşitli siyasal yapılarda da var olabilir. Bu bakış açısı aslında, ulusun zenginliğini öne alan politik iktisadın, bireyin çıkarını yükselten salt iktisada dönüşümü olarak da somutlanabilir. İnsel’e göre (2012), İktisat düşüncesi içinde, toplumsal güçlerin fiziksel olarak ölçülebilir güçler olduğu varsayımı, her ne kadar bireyin davranışının net bir belirleyicisi olarak tarihsel-toplumsal güçleri gören bütüncül toplum anlayışını çağrıştırsa da, zamanla iktisat bunun karşısına “yöntemsel bireyciliği” koyar. “Bu varsayıma göre, toplumdaki tüm davranışlar mümkün olduğu kadar bireyden açıklanmalıdır” (s. 65). Neoklasik İktisat’ın bu önermesinin doğruluğu veya yanlışlığından azade bir biçimde, bireyin bugün toplum içinde inisiyatif alma olasılığı arttığından insan toplum zindanını da dağıtabilir.

Burada bir parantez açarak şu söylenebilir ki; toplum da kendi zindanını dağıtabilir. Bu aslında, zihniyetin değişimi olarak ifade bulur. Ülgener (1983) bu hususu İktisat üzerinden şu şekilde anlatır; iktisat zihniyeti esasen çeşitli iktisadi öznelerin benimsedikleri hareket ve davranış normlarının söz, deyim ya da telkin yollu açıklanışdır (s. 19). Çoğu kez bu açıklamaya dahi gerek duymayabilir, zira zihniyet tüm çeşitli “şeyler”in algılanma ve kullanılma biçimlerinde refleksileşmiş bir biçimde kendini dışa vurabilir. Bir toplumun kendi sinesinde kaynağını alır ve aynı zamanda, zihniyet; üretimde, bölüşümde, mübadelede, yani aslında sermaye ilişkilerinin kendisinin tesisinde hissedilebilir bir kurucu kavrama dönüşür. Fakat zihniyet aynı zamanda, Ülgener bu kavramı kullanmasa da, diyalektik bir örgü içerisinde değişime uğrar. Bunu Ülgener “Zihniyet, Aydınlar ve İzm’ler” isimli eserinde (1983) geleneksel toplum ile modern kapitalist toplumun karşılaştırması üzerinden anlatır. Geleneksel toplumun insanı, kendi kaderini bir yüce kuvvet tahayyülüne teslim ederken, kapitalist modernitenin bireyi kendi geleceği üzerinde etken bir öznedir. Bu çeşitli üretim faktörleriyle kurulan ilişkide de açığa çıkar, toprak geleneksel birey için “ata yurdu” gibi bir ek vurgu taşırken, modernitenin bireyi için hektarı ve verimliliğiyle ölçülebilir bir gayrimenkuldür. Gelenekçi birey için iş yeri lonca kültüründen getirdiği gelenekleriyle çalıştığı bir yerken, modernitenin bireyi için aslolan bilançodur (s. 41 ve 42). Gelenekçi birey için para bir harcama ve gömü aracıken, modernitenin bireyi için planlı yatırımlarında kullanacağı sermaye biçiminde var olur. Ülgener’e göre buradan gelenekçi toplumların zenginleşme hevesi olmadığı çıkarılamaz, ama gelenekçi toplumlarda bu heves dağınık bir histeri biçiminde var olurken, modern toplumlarda bu, planlı ve sistematik bir biçimde örgütlenir. Yukarıda anlatılan iki farklı durum iki farklı zihniyeti yansıtır ve her toplum gelenekten moderne doğru bir zihniyet değişimine kendi içerisinde zemin hazırlar.

Özetle, gerek insanın bir özne olarak çabaları, gerek toplumsal ilerleme, bu üç zindanı tüm belirleyiciliklerine rağmen ortadan kaldırabilir.

İnsan’ın dördüncü ve kurtulması en zor zindanı ise insanın kendisidir. Burada, Şeriatî’nin çok daha sembolik ve felsefî bir anlatımına rastlanır. İnsan diğer üç zindandan kurtulur, çünkü bunlar insanın etrafını çeviren duvarlardır, fakat insan

benlik zindanını yanında taşır. Bu zindandan kurtulamaması, ilk üç zindandan kurtulmasını da anlamsız kılmaktadır (Şeriatî, 1997: 53). Üç zindandan kurtuluşu takip eden anlamsızlık hissi aslında dördüncü zindanın ne kadar zor aşılabilir olduğunu kanıtlamaktadır. İnsanın önce ihtiyacı vardır, bunu tatmin edip refaha ulaşır. Daha sonra boşluk ve anlamsızlık duygusuna kapılır. Sonrasında başkaldırıya geçer (s.55). Bu zindandan kurtulma denemelerinin akamete uğradığı her an, insan, nihilizme sürüklenir. Bu etki örneğin, Beat Kuşağı'nda -özellikle Kerouac ve Brautigan'da-, sonrasında Hippiler'de, yoğun uyuşturucu bağımlılığında, psikolojik problemlerin ve depresyon halinin artmasında görülür. Burada, politikanın ve dinin birey üzerindeki baskısını yok etmek için devrimci bir yöntem olarak Proudhon'un "Sefaletin Felsefesi"nde işaret ettiği yadsıma (2012: 37), burada bir umursamazlık halini alır.

İnsan bu zindandan bilim yoluyla çıkamaz, çünkü bilim de aslında tutsağın bilimidir. Bilim insanı, kendi içsel hırslarına yenildiği an, yaptığı bilim olmaktan çıkar. Topluma egemen aklın hizmetine girerek, onun çıkarlarına uygun malumat üreticisine dönüşür.

İnsan kendi benlik zindanından nasıl kurtulacaktır? Şeriatî'ye göre bunun tek yolu aşktır. Burada kastettiği tasavvufî bir aşk değildir, aksine aşk insanın kendi "ben"ine olan isyanıdır. Bu da aslında fedai bir ruha ulaşma anlamına gelir; Aşk insanın tüm çıkarlarını feda ederek, ahlaki olanı başka bir çıkar gütmekten salt doğru olduğuna inandığı için yapması, ne olduğundan azade bir biçimde kendi dünya tahayyülünü hayata geçirebilmek için gerekirse tüm dünya nimetlerinden vazgeçebilme iradesidir (Şeriatî, 1997: 60). Örneğin, bir tüccar, karşılıksız çeki, kendi çeklerinin güvenilirliğini arttırmak için değil de bunun ahlaki olmadığına inandığı için vermiyorsa, dördüncü zindanı yıkma aşamasına gelmiştir (s.60). Marx, sürekli kovuşturmaya ve sürgüne uğramasına rağmen söylediklerinden vazgeçmediği an bu aşamadır. Türkiye'nin güzel bir şehrinde doktorluk yaparak orta üstü bir gelir elde edebilecekken, Afrika'nın az gelişmiş bir bölgesine insanları tedavi etmeye giden "sınır tanımayan doktorlar" buna örnektir. "Zulüm bizdense ben bizden değilim" diyen ve Filistinlilerin evlerini korumak için, kendisini siper edip, hayatını kaybeden Rachel Corrie dördüncü zindanı yok etmiştir.

Şeriatî'nin "İnsanın Dört Zindanı"ndaki anlatısı aslında, diyalektiğin bir görünümüdür. Beşer insan olana kadar bir "hareket" halindedir, insan olduktan sonra da "hareket" durmaz. Yukarıda özetlenen "tevhidi bakış"; insan, toplum ve evreni bir "bütünlük" olarak kabul eder. Bu "bütünlük" içerisinde, insanın karşısına; tabiat, tarih ve toplum gibi "hareket"e engel olan -Şeriatî'nin zindan dediği- etmenler, aynı zamanda bir "çelişki" olarak çıkar. Her bir "çelişki"nin aşılması, insanın hareketi içerisindeki küçük devrimler olarak zuhur eder. Tüm bunları aşan insan, bu sefer kendisiyle çatışmaya, kendi karşıtıyla çelişkiye düşer. Bu çelişkiyi yıkacak olan, "Aşk"ın kendisidir. Şeriatî'nin diyalektiğinde, "Aşk" varılabilecek yegane devrim ve insan olmanın doruk noktası olan bir son sentezdir.

2.3.2. İktisadi Tartışmalar

Şeriatî'nin hem kapitalizme hem de Marksizm'e bakışı diğer ana akım İslam mütefekkirlerinden biraz daha farklıdır. Kapitalizm'e bakışı reddiyeye varan bir eleştirelilik içerirken, Marksizm'e daha ılımlı ve ideolojik bir düşmandan ziyade bir rakip nazarıyla bakar. Bu bölümde, ilk olarak, Şeriatî'nin üretim ilişkilerine ve sınıflı toplumlara bakışı ele alınacaktır. İkinci bölümde ise; Şeriatîci kapitalizm analizi ve Şeriatî'nin İslam-Kapitalizm tartışması irdelenecektir.

2.3.2.1. Üretim İlişkileri ve Sınıflı Toplum

Bu hususta, ilk olarak Şeriatî'nin özel mülkiyetin nasıl ortaya çıktığına ilişkin bir yanıyla dinsel ama aynı zamanda toplumsal anlatısına bakmak gerekir. Şeriatîci okumada, her dinsel menkıbe aynı zamanda bir metafordur ve toplumsal değişkenlere ilişkin kolektif anlatının nasıl oluştuğunu gösterir.

Özel mülkiyetin ortaya çıkışı, Şeriatî'de "Habil-Kabil" meseline içerilir. Şeriatî, "İslam Bilim" (2006) de bu bölümü bir tarih felsefesi olarak da ele alır. Şeriatî'ye göre Tarih Felsefesinin konusu, İnsanlığın zuhurundan bugüne, iki düşman, çelişen unsur arasında her yerde ve her zaman devam eden, bu anlamda tarihin yapıcısı olan diyalektik çelişki ve çatışmanın irdelenmesidir. Bu anlamda "İnsan" Tanrı ve Şeytan'ın savaşıyla başlar. Tarih ve diyalektik ise Habil ile Kabil'in çatışmasıyla başlar (s.49). Bu anlamda Adem'in hikayesi ontoloji, Habil ve Kabil'in hikayesi ise tarih felsefesidir.

Hikaye bilinmektedir; Kabil, normalde Habil'in evleneceği kadına talip olur. Çıkan ihtilaf sonucunda, Adem ikisinin de Tanrı'ya adak vermelerini, hangisinin kabul olursa, kadınla da onun evleneceğini söyler. Bunun sonucunda, Tanrı Habil'in kurbanını kabul eder, Kabil de hırsına yenik düşüp Habil'i öldürür. Dinlerin anlatısındaki ilk cinayet budur.

Şeriatı bunu bir kolektif anlatı gibi gördüğünden meseleye üretim ilişkileri nazarıyla yaklaşır. Habil kurban olarak bir hayvan, Kabil ise bir deste sarı buğday getirir. Bu noktada, Habil, avcı toplayıcı dönemin ve mülkiyetten önceki ortaklık döneminin temsilcisidir. Kabil ise, çiftçilik düzeni ve özel mülkiyetçi dönemin temsilcisidir. Bu cinayetten sonra "Tarihin sürekli savaşı başlar. Tarih baştan başa, katil Kabil kanadıyla maktul Habil kanadı arasında, hakim kanatla mahkum kanat arasında olagelen savaşa sahnedir. Avcı Habil, malik Kabil tarafından öldürülür" (s. 50). İlk çelişki bu şekilde başlar, Habil'in temsilcisi olduğu, üretim araçlarının basit, üretim kaynaklarının herkesin kullanımına açık olduğu ve avlanmanın gereksinime göre olduğu dönemden, Kabil ile toprağın çeşitli bireylere özgü kılındığı, çalışmanın toprak sahibi nam-ı hesabına yapıldığı ve onun tayin edeceği payla insanların temel gereksinimlerini karşılayabileceği döneme geçilir. Habilci toplumda sınıf yoktur, tüm klanda eşitlik hakimdir. Fakat Kabilci topluma geçildiğinde, özel mülkiyet tüm toplumu ikiye böler ve ilk sınıflı yapılar oluşmaya başlar. Şeriatı'ye göre bu, tarım devriminin ve bunun sonucunda, üretim araçları üzerindeki özel mülkiyete geçişin metaforik anlatımından başka bir şey değildir. Ayrıca, tarım devrimi de, insanlığı avucuna düşürmüş ve sınıflı toplumu yaratan bir gelişmedir. Yukarıda atıf yapıldığı üzere, Harari'nin (2017) tarım devrimini insanlığın düştüğü en büyük tuzak olarak görmesi ve elit bir sınıf yarattığını düşünmesi, Şeriatı'nin bu görüşüyle paraleldir.

"Sonunda bu insanlık ailesi, özgürlük, barış, hoşgörü ve mutlulukla dolu bu aile, düşman ve çelişik iki kutba dönüşür. Gereksinim ve iş gücünden fazlaca bir toprağa sahip olan bir azınlıkla, bunun tersine açlık çeken ve kol gücü bulunan ama, toprağı ve aracı bulunmayan çoğunluk" (s. 51).

Bunun kaçınılmaz sonucu ise köleliğin ortaya çıkmasıdır.

Şeriatı yine "İslam Bilim"de (2006) tüm üretim ilişkilerine nasıl baktığını anlatmıştır. Başlangıçta, Marksist ve Weberyen olmak üzere üretim ilişkilerine ilişkin iki farklı analizi özetler. Marksist analizin yukarıda özetlenen tarihselliğinden çok da farklı bir

şey söylemez. Şeriatî de altyapının üstyapıyı bir ölçüde belirlediğini kabul eder. Bu anlamda, köleci toplumdan itibaren Marx'tan çok da farklı bir analiz yapmaz. Kısaca özetlemek³² gerekirse; köleci toplum, bir üretim aracı ve bir meta olarak köle ile efendi arasındaki üretim ilişkisi, altyapıdır. Bu altyapı, üstyapı kurumları olarak kendi hukuk, ahlak, devlet vb. sistemlerini yaratır. Bu analiz feodal toplum için de geçerlidir.

Asıl önemli olan, burjuva toplum sisteminin ve kapitalizmin eleştirisidir. Burada da, başta Marx'ı temel alır. Bu süreç, Şeriatî'nin deyişiyle, yoksullar ve serflerin oluşturduğu reaya ile büyük toprak sahibi soyluluk arasındaki ilişki içerisinde, dükkan sahiplerinin, tüccarların yani kentli orta sınıfın bu ilişkiyi yıkarak, altyapıyı yeniden oluşturma sürecidir. Bu da yeni bir üstyapı yaratır, hatta dinin algılanışını bile değiştirir. Bu Şeriatî için gerçekliğin bir görünümüdür.

Buradan itibaren, Şeriatî tartışmaya Weber'i katar. Şeriatî'ye göre Weber'in belirlenim algısı Marx'ın tam tersidir. Şeriatî'ye göre, Weber, toplumsal altyapının, o toplumun düşünme biçimi ile dünya görüşü olduğu ve bunun ekonomi dahil, üstyapıyı belirlediğini iddia eder. Protestanların sermayedar oluşu, Katoliklerin ise daha çok işçi kalması ya da onların hakimiyet kurduğu alanlarda üretim ilişkilerinin daha geri olması buna örnektir. Weber'in "Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu" (1999) isimli eserine baktığımızda görürüz ki;

"Sermaye sahibi ve işverenler, hatta işçi sınıfının eğitim görmüş yüksek tabakası, özellikle çağdaş iş kollarında yüksek düzeyde teknik ya da ticari eğitim görmüş personel, Protestan özellikleri taşır" (s. 29).

Aslında Weber, özellikle 16. yüzyılda Avrupa'nın en zengin kentlerinin Protestanlığı seçtiğini söyleyerek, daha ekonomi temelli bir belirlenimcilik yapmış olur, fakat Protestanlığı seçmiş Britanya ve Fransa gibi ülkelerin daha hızlı ekonomik gelişme kaydetmeleri, bununla birlikte Katolik ve Protestanlar arasında da meslek seçimlerinin birbirinden farklı olması gibi olgular, mezhepler üzerinden dünya görüşünün de belirleyici olduğu sonucunu ortaya koyar. Bunu Weber, Katoliklerin daha asketik (Zühtü) eğilimler taşımasına bağlar. Şeriatî bunun da gerçekliğin bir yüzü olduğunu kabul eder.

³² Kısaca özetleniyor, çünkü Şeriatî'nin anlatısıyla, Marx'ın üretim tarzları üzerinden tarihi birbirinden ayırması sürecine ilişkin anlatısı birebir aynıdır.

Bir parantezle şunu kaydetmek gerekir ki; ne Weber ne Marx salt belirlemeci ya da indirgemeci değildir. Altyapının üstyapıyı belirleyebileceği gibi üstyapının da altyapıya etki edebildiği durumlar her ikisinde de vardır. Weber’de, ekonomik özgürlüğün Protestanlığın seçilmesinde oynadığı etken role ilişkin anlatı ya da Marx’ın hem Manifesto’da hem de özellikle Kapital’in 1. cildinde, sınıfsal hareketlerin bürokrasi tarafından nasıl sönmümlendirilebildiğine ilişkin anlatı, her ikisinin de salt belirlenimci olmadığı gösterir.

Şeriatı, her ikisini belirlenimci zannetse de, her ikisine itiraz olarak açtığı tartışma önemlidir, hem Marx, hem de Weber gerçekliğin yarısını anlamışlardır, halbuki;

“Birey ve toplum arasındaki ilişki, altyapıyla üstyapı arasındaki ilişki, insan ve çevre ilişkisi, zihinsellik ve özdeşlik ilişkisi, sübjektivite ve objektivite ilişkisi, sürekli ve karşılıklı bir neden sonuç ilişkisi olup bir nesne başka bir nesneye etki eder ve o yeni etki, etkileyeni etkiler” (Şeriatı, 2006: 99).

Bu aslında Wollf ve Resnick’in (2016: 178), Marx’ın fikriyatından çıkardığı “fazla belirlenim” yöntemiyle aynı şeydir. Şeriatı, burada yukarıda açıklanan Şirk dini-Tevhid dini düalitesine geri döner. Şirk dininin çok tanrılı oluşu aynı zamanda, sınıflı toplumu yaratır ve şirk dininde ruhbanın varlığı egemen sınıflar lehine söz konusudur. Bu durum, bir sınıfın diğerini sömürmesi biçiminde vuku bulur. Dinsel yapı üstyapısal olduğundan üstyapı altyapıyı belirler. Kurulan sömürü ilişkisi, dayanılmaz boyuta geldiğinde eş zamanlı olarak tevhid dinini görürüz, yeni din eskisini lağveder. Burada da belirleyici ilişki sınıfsal sömürü olduğundan, yeni bir üstyapının kurulması altyapı tarafından belirlenmiş olur. Yani, dinsel alan sömürüyü, sömürü ise dinsel alanı belirler.

Din sosyolojisi açısından meseleye bakıldığında, her yeni ilahi din peygamberinin ilk etapta toplumun daha yoksul kesimi tarafından sahiplenilmesi ve zengin sınıfın reddiyesine maruz kalması, Şeriatı’yi doğrular niteliktedir. Hz. Musa’nın karşısına zengin sınıf lehine rahip kimliğiyle Belam Baura, Hz. İsa’nın karşısına Ferisiler, Hz. Muhammed’in karşısına da Mekke’nin zengin kabilesi Beni Ümeyye çıkar. Bunların gerçekliğinden azade bir biçimde, kolektif anlatıya bu şekilde yansımaları manidardır.

2.3.2.2. Kapitalizm ve İslam

Şeriatî, bu analizi yaparken ilk etapta, burjuva ve burjuvazi ile proleter ve proletarya arasında bir ayırım yapar. Ona göre, burjuva da proleter da her daim vardır, ama bunların özerk birer sınıfa dönüşmesi, aslında metanın parayla mübadelesinin toplumsal egemenlik kazandığı kertede olur. Şeriatî, Burjuvaziye de klasik burjuvazi ve modern burjuvazi olmak üzere ikiye ayırır ve kapitalizmi modern burjuvaziyle başlatır.

“Klasik şekliyle burjuvazi, şehir hayatına ve el emeğine dayalıdır. Burjuva para alış verişi esasına dayalı ve el emeğiyle üretim altyapısına sahip olup, şehirde ya da şehir merkezi benzeri yerlerde yaşayan orta sınıftır. Bu sınıfın toplumsal rolü, üretim ve tüketim arasında aracılık rolüdür” (Şeriatî, 2006: 447).

Aslında Şeriatî'nin kastı, bir malı ucuza alıp pahalıya satan ticaret burjuvazisidir. Modern burjuvazi ise, üretim araçları ve emek gücü satın alan, üretimde etkin bir biçimde makine kullanan, bir malı olduğu gibi satmadan hammadde biçiminde alıp ondan başka bir malı üretim süreci içerisinde var eden iradedir. Modern burjuvazi bu anlamda değiştirici güçtür. Kapitalizm burada başlar, çünkü “artık” burada üretilir. Belki de, Şeriatî'nin Marx'la arasındaki tek fark, tüccar sermayesini “sermaye” olarak görmemesidir.

Şeriatî'ye göre, modern burjuvazi yani kapitalist sınıf değiştirici gücünden ötürü, klasik burjuvazinin ihtiyaç duymadığı teknik birikim ve sermayeye ihtiyaç duyar (s.448). Bu anlamda, hem klasik burjuvaziye hem de hammadde tedarikçisini aşar çünkü bir hammaddeyi alıp bir metaya dönüştürmektedir. Şeriatî'ye göre, buradan itibaren kapitalist “toplumun üretim sisteminin temel bir kutbu olmaktadır; hem tüketicinin kutbu hem üreticinin kutbu. İki yan kutup bu ana kutba bağlıdır. İşte burada burjuvazi muzaffer olmuş, işte burada burjuvazi düzeni oluşmuştur” (s. 448). Bu süreçte, artığın oluşması ve bunun birikim yaratmasına ilişkin Şeriatî'nin analizi Marx'ınkiyle birebir aynıdır. O nedenle detaylandırmaya gerek yoktur. Yalnız şunu söylemek gerekir, burjuvazinin modern burjuvaziye dönüşmesi ve kapitalizmin ortaya çıkışı, aslında “artık” üretimiyle ve bu artığa bedelsiz el konulmasıyla temellenir. Bu artığı üreten işçi sınıfının nasıl oluştuğuna ilişkin Şeriatîci analiz önemlidir.

Feodal dönemin geniş araziler üzerindeki dağınık üretimi yerine, kapitalizmle üretimin toplulaştırıldığı görülür. Özellikle, sırasıyla; makineleşme, rekabet ve bu

ikisinin sonucu olarak, sermayenin yoğunlaşması ve “sermayedarın sayısı azalırken sermayenin artması” (s. 452) anlamına gelen merkezileşme eğilimi³³, Şeriatîci analizde, fabrika üretiminin hem nedeni, hem de sonucu olarak görülür. Bu, üretimi toplumsallaştırırken, işçileri de, fabrikalarda, kentlerde ve ortak yaşam alanlarında birleştiren bir etmendir. Bu aslında proletaryanın doğuşunu vazedir. Ama, burjuvaziye karşı hareketin oluşması için sömürden ayrıca, bunun bilincinin de var olması gerekir. İşte bu anlamda, Şeriatî bir diyalektik yasa olarak “kemiyyetin keyfiyete ya da niceliğin niteliğe dönüşmesi” yasasını “Kapitalizm Uyanıyor Mu?” (1992) isimli eserinde ortaya atar. Şöyle bir örnek verir; eğer bir kişi bir şiiri okursa, etkisi zayıf kalır. Ama aynı şiiri 100 kişi oratoryo biçiminde okursa şiirin tüm etkisi değişir. Bu anlamda, nicelik nitelik yaratmıştır. Bunun gibi, başlangıçta birbirinden uzak mesafelerde yaşayan serflerin derebeyine karşı bilinçlenmeleri çok zordur. Ama kapitalizmle birlikte, toplulaşan ve sayısı artan işçiler, kemiyyetten keyfiyete varır. Bilinçlenirler ve sermayeye karşı politik bir güç olarak ortaya çıkarlar. Merkezileşme eğilimi de işçi konsantrasyonunu artırır;

“100 iş adamı için 20’li, 30’lu gruplar halinde çalışan bu insanlar kapitalizm gelişip büyüdükçe beş kapitalist için çalışmak zorunda kalacaklar. Böylece, kapital ve üretim konsantrasyonu, işçi sınıfı ve işgücü konsantrasyonunu doğuracaktır. Bu hal yeniden işçi sayısı artışına neden olacak, bunun sonucu olarak da işçinin direnme azminin gelişmesinde, büyümesinde etkili ve belirleyici unsur olacaktır” (s.28).

Bu iki sınıf karşılıklı bir mücadele halindedir ve Şeriatî’ye göre tarihin diyalektik akışı, bir proleter devriminin olması gerektiğini gösterir. Şeriatî, aynı zamanda kapitalist ekonominin kendi içsel yasalarının da bir proleter devrimi tetiklediğini söyler. Burada vurgu yaptığı başlıca kavram rekabettir. Rekabet, Şeriatî’ye göre işsizlik ve enflasyonun baş sebebidir (s.25). Rekabet gücü olmayan firmaların iflasıyla ve teknolojinin emek arzına olan ihtiyacı daraltması, bu süreçte işsizliğin sebebi olur. Bu işsizlik, aynı zamanda ücretlerin sermaye tarafından düşme yönünde baskılanmasını sağlar. Ayrıca rekabetin rekabeti dışlaması olarak, tröst, kartel vb. yapıların ortaya çıkması, rekabet savaşında ayakta kalıp sermayeyi merkezileştiren bu firmaların fiyatı belirleme gücünü artırır. Tüm bunlar, bir proleter devriminin yaklaştığına ilişkin sinyaller gibi de görülebilir. Halbuki ne Marksizm’in ciddi güç kazandığı 19. yüzyılda ne de sonrasında böyle bir devrim vuku bulur. Bunun neden

³³ Bunlarla ilgili Şeriatî’nin anlattıkları Marx’ın analizine çok yakın olduğundan, mesele kısa tutuluyor.

gerçekleşmediğine ilişkin Şeriatî'nin iki çözümlemesi vardır. İlki; artık kapitalistin eski gömücü karakterinden kurtulması ve karşı karşıya olduğu sınıfsal tehlikenin farkına varmasıdır. Sermaye bunun için toplum bilimlerini destekler, yeni uzmanlar istihdam eder. Böylece sınıfsal gerilimlerin sönmelendirilmesi planlanır. Benzeri bir vurgunun, Wallerstein'in başkanlığını yaptığı "Gulbenkian Komisyonu"nun (2014) raporunda da görürüz. Bu rapora göre; bir disiplin olarak sosyoloji, özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısında, kentli işçi sınıfının egemen sınıflarda yarattığı hoşnutsuzlukla mücadele edilebilmesi için kurulan sosyal reform derneklerinde ve devamında üniversitelerde gelişir. Bir ulusun zenginliğine yoğunlaşan politik iktisadın, bireyi merkeze alan ve "bırakınız yapınlar"ı meşrulaştıran salt iktisada doğru dönmesiyle bunun akademik temsilinin kar ve fayda maksimizasyonuna indirgenmesi, yine bu duruma örnek gösterilebilir (s. 24 ve 25).

Devrimin niçin gerçekleşmediğinin ikinci sebebi de kapitalizmin, Şeriatî'ye göre en önemli çelişkisinde saklı; Tüketim. Kapitalist ekonomilerde gelir ve servet eşitsizliğinin fark edilmesini sağlayan anahtar kavram tüketimdir. Şeriatîye göre, çalışan yoksullar başlangıçta sermayedarla arasındaki eşitsizliği fark edemez, fakat kendi tüketimiyle sermayedarın tüketimi arasındaki uçurumu gördükçe, yoksulluğunun farkına varır. Bu anlamda, "Kıyam için sadece sömürü yetersizdir, bilinç de gerekir" (s. 31) ve "İnsan üretilen malda, üretilen eşyada, çok düşük bir tüketim payı sahibi olduğunu hissettiği zaman, sömürüldüğünün farkına ve bilincine varmaktadır" (s. 35). Sermaye bu çelişkiyi, proleterin tüketme gücünü arttırarak aşar. Şeriatî'ye göre, proleterin kazanım olarak gördüğü bu tüketim gücü artışı, sermaye için sadece bir taktiktir. İlk etapta, yukarıda, Marx'a da atıf yapıldığı üzere, işçinin normalde giremediği, çeşitli giriş standartları olan; sinema, cafe vb. yerlere girmesi ve böylece sosyal ihtiyaçlarını tatmini sağlanır. Bunu sinema biletlerini haftanın belli günleri ucuzlatarak ya da bugün çay bahçeleri denilen daha ucuz mekanlar tesis ederek yapar. 19. yüzyılda olduğu gibi işçi sadece üreten ve geri kalan zamanında yaşamsal ihtiyaçlarını gideren bir "üretim girdisi" değildir artık. İkinci önemli durumda, işçinin bir tüketici olarak özellikle ev aletleri, mobilya, otomobil gibi dayanıklı tüketim malları ile seyahat, tatil gibi hizmetleri çok daha ucuza alabilmesidir. Şeriatî'nin burada atıf yaptığı kilit mekanizma kredi mekanizmasıdır;

“Satın alma kredisi yaşamda mucizeler yaratmaktadır. Yaşam standardını yükseltmeden, satın alma gücünü gerektiği gibi genişletmeden, sınıfsal farklılıkları kapitalistler aleyhine büyümeden; kapitalizm, proletere sahte, yalancı bir satın alma gücü ve tüketime yönelik bir yardım olanağı vermeyi koşullarının gereği olarak zorunlu görmektedir” (s.51).

Şeriatî’ye göre, kredi mekanizması sadece çelişkiyi saklamak için değil, aynı zamanda ekonominin kendisini de işler tutmak için şarttır.

Aslında, Şeriatî’nin burada Marx’a çok yaklaştığını görürüz. Bir müteşebbis için, bir malı ürettiğinde bunun bir maliyeti de olur. Eğer üretici malını piyasada realize edemezse, maliyetlerini ve borçlarını finanse edemeyeceği gibi, yeni bir üretim döngüsü başlatamaz. Dolayısıyla, firmasını kapatır ve bu da tüm ekonomiye bir üretim azalması olarak sirayet eder. Halbuki sermayenin hareketsiz kalması mümkün değildir.

Şeriatî’nin, bir devrimi beklemediği ve sermayenin işçinin tüketimini arttıracak önlemler aldığına ilişkin tezleri, “Kapitalizmin 30 Altın Yılı” olarak da anılan 1945-1975 arası dönem için yazdığını not etmek gerekir. Bu dönemle ilgili Hobsbawm’ın “Kısa 20. Yüzyıl, 1914-1991 Aşırılikler Çağı” (2013) adlı eserine bakıldığında önemli verilere ulaşılabılır. Bu yıllarda, her şeyden önce, dünya ekonomisi, daha önce örneği görülmemiş ölçüde büyür. 1950’li yılların başından 1970’li yıllara kadar, tüm dünyadaki toplam mamul mal üretimi yaklaşık dört kat artar. Bunun dışında tarımsal çıktı da ciddi bir biçimde artar. Burada bir detay olarak, bu artışın sebebi, salt yeni arazilerin kullanılması değil bizatihi tarımda verimliliğin artmasıdır (s. 350). Bununla birlikte, bu dönemde özellikle fordist üretim yöntemleri, gıdadan inşaata ve dayanıklı ev aletlerinin üretimine kadar genişler. İkinci Dünya Savaşı’nın hemen öncesinde lüks olan buzdolabı, çamaşır makinesi, telefon vb. mallar, “Altın Yıllar”da zengin ülkelerdeki konforlu bir hayatın her evde bulunabilen standart tüketim sepeti haline gelir. Ayrıca geçmişte belli bir gelir düzeyi gerektiren turistik hizmetler ve seyahat hizmetleri, artık bir kitlesel pazara hitap eder³⁴. “Özetle, bu ülkelerde yaşayan ortalama bir yurttaş için, ana babalarına kıyasla çok daha zengin

³⁴ “Savaştan önce bir yıl içinde Orta Amerika ve Karayipler’e seyahat eden Kuzey Amerikalıların sayısı asla 150.000’den fazla olmamıştı, ancak 1950-1970 arasında bu seyahati yapanların sayısı 300.000’den 7 milyon’a çıktı (US Hist Statistics 1, s. 403). (...) 1950’lere kadar kitlesel turizmin neredeyse hiç görülmediği İspanya, 1980’lerin sonunda her yıl 54 milyon yabancıyı ağırlıyor, İtalya 55 milyon’la bu sayıyı biraz aşıyordu (Stat. Jahrbuch, 1990, s. 262)” (Hobsbawm, 2013: 354).

bir hayat sürmek artık mümkündür; tek fark, özel hizmetçinin yerini bu kez makineleşmenin almış olmasıdır” (s. 354). Burada anahtar kavram makineleşmedir. Marksist analizde, makineleşmenin yarattığı üretkenliğin etkisiyle, nispi artık değer üretimiyle eş anlı olarak reel ücretlerinde arttığı kabul edilir. Mal ve hizmet üretiminin artışı, bunların fiyatlarının da düşürülebilmesini sağlar. Bu da, daha geniş toplum kesimlerinin bunlardan faydalanabilmesi, ihtiyaçların çeşitlenmesi ve çalışan yoksulların da tüketebilir hale gelmesi haline gelir. Bu nedenle, tüketimin artışını Şeriatî'nin kredi mekanizmasıyla açıklaması yanlış değil ama eksik bir değerlendirmedir. Kendisi iktisatçı olmadığı için, bu hususta yanılması normal kabul edilebilir.

Şeriatî'nin bir diğer önemli tartışması ise İslam ve Kapitalizm'in uyumsuzluğu üzerinedir. Her şeyden önce, Şeriatî bir tarihsel ilerlemecedir. Bu anlamda, köleci veya feodal toplum gibi daha geri üretim ilişkilerine dönmek gerektiğini söyler. Ama kapitalizmin kendisi İslam'la bağdaşamaz bir üretim ilişkisidir. Burada en temel perspektifi şudur; “Altyapısı kapitalizm, üstyapısı ahlak, adalet ve takva olan bir sistem kurulamaz” (Şeriatî, 2015: 50). Çünkü Şeriatî'ye göre müslümanın bir İslami ekonomiyi, toplumdaki üretim ilişkisi kapitalizm iken yaşaması mümkün değildir. Aksi bir durumun ortaya çıkması için, müslümanın üretim ve mübadeleden tamamen soyutlanması gerekir ki böyle bir şey mümkün değildir.

Şeriatî'nin kapitalizmin niçin İslam'la uyşamayacağı vurgusuna gelince, ona göre kapitalizmin kendisi bir riba sistemidir ve hak edilmemiş kazançta dayanır. “Riba”, İhsan Eliaçık'ın “Yaşayan Kur'an” isimli tefsirinde karşılığı ödenmemiş bir fazlalık olarak tanımlanır. İslam Ansiklopedisi'nde ise artma, fazlalaşma ve nema olarak tanımlanır. Bakara suresinin 275. ayetindeki, alış verişin helal faizin haram olduğuna ilişkin vurguda, faiz kelimesi riba olarak geçmektedir. Zaten Kur'anda faiz diye bir kelime yoktur. Egemen fıkıh anlayışı ribayı faiz olarak çevirip bunu da, bir borcun ödenmemesi durumunda, borcun belirli bir fazlalıkla tahsili olarak algılar. Halbuki riba Şeriatî'ye göre, hak edilmemiş kazançların tümüdür, bu anlamda artık değer kapitaliste bedelsiz transfer edildiği için haramdır.

Bu anlamda sermaye birikimi de İslami kabul edilemez. Zira birikim artık üretime ve buna sermayedarın bedelsiz el koymasına dayanır. Halbuki Kur'an'ın Necm suresinin 39. ayeti bu husustadır; “İnsan için emeğinden başkası yoktur”. Bu ayetteki

“Sa’y” kelimesini İhsan Eliaçık “Yaşayan Kur’an”da, alın teri olarak tefsir eder (s. 233). Aynı surede, “biraz verip gerisini istif edenler”e (Necm, 33. ayet) de temas edilir. Bu anlamda, alın terine dayanmayan tüm kazançlar, Kur’an’ın antikapitalist yorumuna göre haram kabul edilmektedir³⁵.

Şeriatî gayrimenkul fiyatları üzerinden de meseleyi inceler ve şöyle bir örnek verir; Meşhet’te kendisine 80.000 tümene bir ev alır, aradan 5 yıl geçtikten sonra bu evi satmaya karar verdiğinde değerinin 500.000 tümen olduğunu öğrenir³⁶. Şeriatî’ye göre böyle bir durumun İslami açıdan meşrulaştırılması mümkün değildir, bir evin değeri yıpratılmış olmasına rağmen artamaz. Ayrıca, bu fiyatın artışını açıklayabilecek bir üretim yoktur (s. 39). Üretimsiz herhangi bir kazanç da ribadır. Şeriatî, birikimle ilgili bir diğer referansını Ebuzer el Gıfarri’nin “Eğer yarının yemeğini ve masrafını biriktireyim dersen bu servete girer” (s. 47) ifadesinden alır. Zira birikime bir kere izin verilirse, israf, lüks, haddinden fazla harcama gibi Şeriatî’ye göre dinen uygun olmayan faaliyetlerin önü alınamaz.

“Yok, eğer israfa bulunulabilecek açık bir kapı aralayıp da sonra adamın kulağına: ‘Canım benim, harcama, gözünün yağının yiyeyim harcama, rica ederim harcama, cehennem ateşi, yarın, hesap vb.’ diye fısıldarsak, sözümüzü dinlemez. Sonra iş öyle bir noktaya gelir ki; minberlerde kapitalistin aleyhine konuşulur, ama lehine fıkhi hükümler çıkarılır!” (s. 46).

Bu son cümle, Şeriatî’nin düşüncesinde çok önemlidir, çünkü ona göre aslında iki İslam vardır; birincisi Tevhit İslamı, diğeri ise Sermaye’nin İslamı’dır. Bu anlamda, ikincisinin bir tür şirk dini olduğu söylenebilir. Şeriatî’ye göre bugün egemen olan iş adamıyla din adamının ilişkisi olarak ortaya çıkan İslam’dır; “Biri diğeri için dini düzenlemekte öteki de buna karşılık diğeri dünya inşa etmektedir” (s. 45). Bunun görünümü İslam hukuku anlamına da gelen fıkhıta, İslam’ın eşitlik, adalet gibi şiarlarının daha geride tutulmasıdır. Sermayeye emek arasında bir sulhun daha İslami bir perspektif olduğuna ve bu iki sınıf arasındaki ihtilafın işbirliğine dönüştürülmesine ilişkin vurgulardır. Bu anlamda, İslam’ın kendi zindanı da

³⁵ Burada şu belirtilmeli, bunlar son tahlilde, Kur’an’ın çeşitli yorumlanış biçimlerinden bir tanesidir. Herhangi bir müfessir, Kur’an’dan ya da siyerden ve hadislerden kapitalizmi meşrulaştıran bir yorum da çıkarabilir. Bu tez “Gerçek İslam”ın ne olduğundan ziyade Marx ve Şeriatî’nin fikriyatını anlamaya çalışmaktadır.

³⁶ Konut fiyatlarındaki hareketlilik ve genel olarak gayrimenkul piyasalarının spekülasyon eğilimleri için bkz. Harvey, D. (2013) *Asi Şehirler, Şehir Hakkından Kentsel Devrim Doğru* (Ayşe Deniz Temiz, Çev.) İstanbul: Metis

sermayenin kontrolünde olan ruhban sınıfıdır çünkü bunlar “(...) inancın felsefesini ve anlamını, hakim iktidarların yararına ortadan kaldırdılar” (s. 29).

Bununla ilgili Rodinson’un “İslamiyet ve Kapitalizm” isimli eseri (1969) ciddi bir perspektif sunmaktadır. Riba’nın yasaklanması pratikte etkili olmaz çünkü “din adamları teorik yasaklamaları kitabına uydurmakta ustaydılar” (s. 71 ve 72). Bu duruma Arapçada hileyi şeriye denir. Bu anlamda ribanın meşrulaştırılma yolları birçok farklı mezhepte de aranır. Örneğin, Hanefi mezhebinde “zaruret yasak dinlemez” (s. 72). Şeriatî, bu uygulamaların aslında Şia’da da bulunduğunu Mekke’de kendisinin parayla ilgili bir söylevini dinleyen, sonrasında tefeci olduğunu öğrendiği biriyle yaşadığı dialog üzerinden anlatır. Bu kişi, Şeriatî’yi söylevinde “Dünya hayatın”dan bahsettiği için eleştirir ve daha uhrevî konulara girmesini ister. Bunun üzerine Şeriatî’nin cevabı çok ilginçtir.

“Dedim ki: Beyefendi! Ben sizin sauna hamamınız değilim ki pazarda biriktirdiğiniz yağlarınızı keseleyim. Burası seni yakandan tutup sana, senin ne olduğunu anlatacağım yerdir. Ben molla değilim ki verdiğin bir miktar para karşılığında sırtını sıvazlayayım, seni doğru yola sokayım ve yeni doğmuş günahsız bir bebek gibi Allah’a, Peygamber’e ve İmam’a havale edeyim. Burası yolgeçen hanı değildir. Sana ihtiyacı olmayan hatta büyük varlığına zerre kadar değer vermeyen ben ve benim gibiler, seni yakandan tutmalı ve sana dersini verip buraya gelmeye hakkın olmadığını bildirmeliyiz. Sana buraya gelmeni kim söyledi? O, 20.000 tümeni olan Mekke’ye, Hacca gidebilir, diyen molladır” (Şeriatî, 2015: 23).

Bunun devamında Şeriatî çok önemli bir sınıfsal tespit yapar. Mollanın görevi, İran’da yoksul halk kitlelerinin sınıfsal çelişkiyi dini araçsallaştırarak görmesini engellemektir. Sermayedara hizmeti sadece bununla sınırlı kalmaz. Onun da dini duygularını tasavvufî ve “dünyaya meyletmemek” gibi kavramlarla tatmin eder; “Sofiyane, rahibane, zahidane ve dünyadan uzaklaşmaya dönük vaazlar hep eşraf meclisinde yapılır. Bütün hurafeci zengin ve ensesi kalınların, irfani ve tasavvufî gece partileri var”(s. 24). Böylelikle, sermayedar da bir vicdani rahatlama sağlanmış olur. Ulema’nın, sınıfsal çelişkileri gizleme noktasındaki tarihsel misyonu bir yanı sıra da, bu çelişkiden doğabilecek bir kargaşanın onlarda geleceklere ilişkin bir tehlike hissiyatından kaynaklanır. O nedenle, emek hareketlerinin geneli anarşi olarak algılandıkları ve onlar için “(...) bir günlük anarşi on yıllık otokrasiden daha beterdî” (Abrahamian, 2011: 193).

Özetle, Şeriatî'ye göre uygulamada İslam, feodal dönemde nasıl toprak beylerini haklı çıkardıysa, kapitalizmde de piyasadaki tüccarı ve müteşebbisi haklı çıkarmaya yönelir (s. 191).

2.4. DEVRİMCİ ZÜHD

Bu bölümde, Şeriatî'nin idealize bireyi yani, devrimci zühd sahibi (zahid) ele alınacak. Bunun için öncesinde, zühd kavramının ne olduğuna bakmak gerekir. Zühd, insanda uhrevi duyguların egemenliğidir ve daha ulvi bir amaç için, yaşamın hazlarından, ihtiyaçlarından vazgeçme halidir. Gazali zühdü “bir şeyi daha kıymetli bir şey için terk etmek” olarak tanımlar (Orman, 1984: 86). Bu tanımdan hareketle, Gazali zühdün derecelerini de sayar; ilk derecesi cehennem korkusunun neden olduğu zühd halidir. İkincisi, cennet isteğiyle zühd halidir. Üçüncüsü ise, cenneti de cehennemi de umursamadan salt yaratıcıya yaklaşmak adına yapılan zühddür. Bu anlamda, Gazali'de zühd; farz, nafil ve selamet olarak üçe ayrılır; farz haramdan kaçınmayı, nafil helalden kaçınmayı, selamet ise şüphelerden kaçınmayı ifade eder (s. 86). Zühdün bu üçüncüsü derecesi en ileri derecedir ve tasavvufta yaratıcıyla ilişki kurabilir hale gelmenin belirtisidir. Bunun bilimselliği elbette çok tartışmalıdır, ama Şeriatî'nin idealizasyonunu anlamak için çok önemlidir.

İşte, Şeriatî'ye göre bu üçüncü derecesinin cisimleştiği kişi Hallac-ı Mansur'dur. Hallac için herhangi bir felsefi ya da toplumsal hassasiyetin varlığından söz edilemez; “Yeryüzü onun için çöplüktür. Yeryüzünü çöplük kabul eden kişi, bu çöplükte birbirinin canına kastetmiş iki ‘sinek’ten birine hak vermenin hassasiyetini taşır mı?” (Şeriatî, 2012: 31). Hallac'ta zenginliğin hiçbir değeri yoktur, servet sahiplerini acınacak durumda kimseler olarak görür ve yoksulları şanslı addeder.

Şeriatî'ye göre, Hallac için bedeni yalnızca bir kafestir ve tek amacı bu kafesin bir an önce dağılmasıyla vuslata ermektir. Aslında, Hallac, “ben hakkım” derken “ben yokum” demektedir, çünkü Hallac kendi varlığını yaratıcıda yok eder. Bu da aslında, bir tür yabancılaşmadır, Şeriatî buna “zühd yoluyla yabancılaşma” der. Fakat yaşadığı dönemin yöneticileri ve halk, bu yabancılaşmada saklı hikmeti anlayamaz ve kendisini katleder; “Ona sorarlar: ‘Aşk nedir?’. Der ki: ‘Bugün görürsün, yarın görürsün, ertesi gün görürsün’. O gün öldürdüler, yarın yaktılar, ertesi gün de küllerini Dicle'ye attılar” (s. 32).

Şeriatî'ye göre bu ölüm “kof bir yolda pak bir ölümdür” (s. 32). Çünkü Hallac bütün hasletlerine rağmen, hakça bir dünyanın tesisi için ölmez. Böyle olmayan bir ölüm de ne kadar temiz bir muhteviyat barındırsa da, son tahlilde anlamsız bir ölümdür. Buradan yola çıkarak, Şeriatî, pasifist zühdü ciddi bir biçimde eleştirir. Pasif bir duruş her ne kadar istibdata karşı mücadelede bir yöntem olarak benimsense de³⁷, bu istibdata zımnen bir destek anlamına da gelebilir, pasifist zahid, toplumu bilinçlendirmek adına yapabileceklerini, “dünyaya meyletmeme” adı altında hasıraltı edebilir.

Buradan yola çıkarak, Şeriatî'nin devrimci zühdünün toplumu değiştirme amacı taşınması gerektiğini görürüz;

“Beş yüz tane İbn Sina olsa felsefe öğrenmek için etrafında halka olmuş bir grup haricinde topluma hiçbir etkisi yoktur. Binlerce Hallac toplansa ortaya tımarhane çıkar. Fakat toplumu değiştirip dönüştürmek için her yüzyılda bir Ebuzer kafidir” (s. 33).

Dolayısıyla, bu zühd değiştiricidir, edilgen değil etkindir. Bu anlamda, zahid dış etkilerin yozlaştırıcı gücünden azadedir. Burada ilk etapta bir “kendini inşa süreci” vardır; insan devrimci zahitliğe giden yolda, inandığı dünya görüşü için, zaaflarından sıyrılması, dünyevi hazlardan arınması ve kendisini hem ruhen hem zihnen güçlendirmesi gerekir. Bu noktada en büyük cihat olan, insanın nefsiyle cihadı devreye girer. Bunun kazanılması, insanı bir etken kılacak ve tarihin yaparı konumuna yükseltecektir. Buradan hareketle Şeriatî, salt determinizmi de reddederek devrimci zahidi tarihsel değişimin merkezine koyar.

Burada ilk önemli zühd pratiği, Şeriatî'ye göre, Hz. Ali'nindir. Onun zühdü, mistik değil, bilinçli ve sorumluluk sahibi olmayı gerektirir, sınıfsal bir yapılaşmaya engel olmak adına mal yığmaya karşı mücadelesi bunun görünüm biçimidir (Şeriatî, 2015: 13). Bu aslında, Muaviye ile cisimleşen Beni Ümeyye'nin “gerçeklik İslam”ıyla, Hz. Ali ile cisimleşen “gerçek İslam” arasındaki mücadeleye vurgudur. Çağatay'ın “100 Soruda İslam Tarihi”ne (1972) bakıldığında bu somutlaşır. Yazarın incelemelerine göre, Ali'nin ve ona katılan ashabın derdi İslam'a hizmet etmek iken, Muaviye ve çevresindekilerin derdi mevki ve mal elde etmektir (s. 391).

³⁷ Bunun bir temsilcisi olarak, çileci ve pasifist anarşizmin fikri önderi sayılan Tolstoy'un irdelenmesi önemlidir. Detay için bkz. Woodcock, G. (2001) *Anarşizm, Bir Düşünce ve Hareketin Tarihi* (Alev Türker, Çev.) İstanbul: Kaos

Buradan da anlaşılacağı üzere, devrimci zühd meselesinde iki önemli kavram; bilinç ve sorumluluktur. Şeriatî'ye göre, bilinçle yapılan bir kötülük bile şuursuz iyilikten evladır. Çünkü şuursuz iyilik, aslında zafiyetten ve acziyetten gelir. “İşin içinde, mücadele meydanında ve çarpışmanın ortasında olmayan birinin temiz kalışı bir anlam ifade etmez” (Şeriatî, 2015: 61). Bu akla, Berthold Brecht'in “anladık iyisin/ ama neye yarıyor iyiliğin” şiirini getirmektedir. Bu anlamda iyiliğin bilinç ve sorumluluk duygusuyla toplumsal meselelerde bir aksiyona dönüşmesi gerekir. Aslında, bilinç ve sorumluluğun temeli, İslam'da çok bilinen bir kavram olan “takva”ya dayanır (s. 82). Şeriatî'ye göre, ana akım İslami düşünce, takvayı günahlardan “sakınma” olarak algılar. Şeriatî, bu meseleye çok daha farklı bir açıdan yaklaşır. Takva “vegaye” kökünden gelir ve bunun anlamı korumak, kollamak ve savunmaktır (s. 83). Korunacak olan ise, insanda bulunan yaratıcının ruhudur. Secde suresinin 9. ayeti insanın nasıl yaratıldığını anlatırken bu durumu açıklar; “Sonra düzenli bir şekle sokup kendi ruhundan üfledi. Size kulaklar, gözler, gönüller verdi. Ne kadar az şükrediyorsunuz” (Kur'an-ı Kerim, Eliaçık Tefsiri: s. 646). Bu insanı yeryüzünde yaratıcının halifesi yapar. İşte bunu bilmek, Şeriatî'ye göre bilinç, buna uygun davranmak sorumluluktur. Bu anlamda -Şeriatîci terminolojiyle konuşulursa- şirk dinine ve bununla karşılıklı ilişkisi olan sermaye putuna karşı takva, insanın kendisine bahşedilen hilafetin bilincinde ve sorumluluğunda olarak mücadele etmesi biçiminde ortaya çıkar. Bu mücadelenin bireyi de “devrimci zahit”tir.

Şeriatî ile ilgili son olarak şunlar söylenebilir ki; Şeriatîci anlamda zühd ve insanın dört zindanını kırma mücadelesi, Marksist praksise Ortadoğulu bir yorum olarak da okunabilir. Şeriatî ve Marx'ın fikirleri birbirlerine çok benzese de, Marx pozitivist ve fazla belirlenimci bir bilim anlayışıyla tarihi yorumlarken, Şeriatî Din'i önemli bir belirleyici olarak analizine alır ve Marksist okumadaki en önemli eksikliği, yani Ortadoğu'nun kapitalistleşmesini ve bunun özgünlüklerini masaya yatırır. Her ikisi de sosyal, siyasal, dini ve ekonomik konuları; sermaye, sınıf ve değişim ekseninde etkin bir biçimde incelerler. Fakat, Şeriatî'nin “Dine Karşı Din” diyalektiği, Ortadoğu'nun analizi için Marx'a göre çok boyutlu bir perspektif sunmuş olur.

Son tahlilde, değişimin motoru olarak sınıf kavramı, bir bilinç-eylem birlikteliğini de içerir. Bu birliktelikle gelişen değişim döngüsü tarihin sürekliliğini sağlar. Bu bağlamda, sermayenin ilerici veya gericiğinden azade bir biçimde toplumsal

koşullar kapitalizmin ömrünü belirleyecektir ki bu noktada, dinsel ruhban ya da modern dönemde oluşmuş akademik ruhban iki egemen sınıf olarak varlığını korumaktadır. Bu anlamda, Marksist sınıf mücadelesiyle, Şeriatî'nin “dört zindan”a karşı mücadele fikri bir potada eritildiğinde, kapitalizme karşı derli toplu bir alternatifin çıkması imkansız değildir. Fakat, Ortadoğu coğrafyası böyle bir vizyondan oldukça uzak gözükmektedir. Bu çerçevede bu iki teorisyenin fikirleri üzerinden İran'ın analizine geçilebilir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MARKSİST-ŞERİATİCİ EKSENDE EMPERYALİZM VE KÜRESELLEŞME TARTIŞMALARI ÜZERİNDEN İRAN'A BAKIŞ

Tezin bu son bölümünde, ilk etapta, Marksist yazının ve Ali Şeriatî'nin emperyalizm ve küreselleşmeye ilişkin savları tartışılacaktır. Devamında ise, genel olarak küreselleşme tanımları ve tartışmaları ile Bauman ve Negri'nin fikirleri analiz edilecektir. İkinci kısımda ise, İran'ın devrim öncesi ve devrim sonrası durumu irdelenecektir. Burada, İran'ın üzerindeki emperyalist hegemonyaya ne kadar direnebildiği Marksist bir analiz çerçevesinde tartışılacak ve Abrahamian'ın deyişiyle kimilerine göre devrimin fikri önderi sayılan Şeriatî'nin fikirleriyle devrimin kendisinin bir paraleliği ne derecede içerdiği anlaşılmalıya çalışılacaktır.

3.1. EMPERYALİZM VE KÜRESELLEŞME TARTIŞMALARI

Bugünün Dünyası daha çok, iktisatla birlikte birçok sosyal bilim alanında da küreselleşme tartışmaları çerçevesinde analiz edilir. Kimileri ulus devletin aşındığı iddiası üzerinden bu sürecin yeni bir süreç olduğunu iddia ederken, kimileri de aslında yaşanan sürecin hala Lenin'in "kapitalizmin son aşaması" olarak da gördüğü emperyalizm aşaması olduğunu ileri sürer³⁸. Yani küreselleşme tartışmaları da, ülkeler arası bir sömürü ilişkisini anlatan emperyalizme, -bunun varlığının kabulü biçiminde de reddiye biçiminde de ortaya çıksa- içkindir. Dolayısıyla, bugünün gelişmiş, az gelişmiş ve gelişmekte olan ülkeler olarak kategorileştirilen küresel ekonomisini anlamak için ve bunu İran özelinde tartışabilmek için emperyalizm kuramlarını anlamak gerekir.

3.1.1. Marksist Analizde Emperyalizm Tartışmaları

Her ne kadar Marksist analizde uluslar arası ekonomik işleyişe ilişkin tartışmaların Luxemburg, Hilferding ve Lenin gibi ideologlarla başladığı sanılsa da, ekonominin ulus ötesi eğilimi aslında -Marksist analiz çatısı altında- ilk kez Marx tarafından tartışılmıştır. O nedenle analiz Marx'la başlatılacaktır.

³⁸ Bu tartışmalar daha detaylı bir biçimde küreselleşme başlığı altında bulunacaktır.

3.1.1.1. Marx'ın Emperyalizm Tartışmaları

Marx'a göre, emperyalizm aslında, sermayenin dolaşımı ve üretimi eş anlı hareketinin ve işgalci doğasının kaçınılmaz sonucudur. Sermayenin hareketi kendiliğinden, bir ülkenin sınırlarını da aşmayı gerektirir. Marx, aslında bunu temellendirirken, artık değer üretimi analizinden yola çıkar.

Marx'a göre, sermayenin artık değer yaratması kendiliğinden genişlemesini vazeder. Bir üretim alanında artık değer yaratılıyorsa, karşılığında mübadele edilmek üzere bir başka noktada da artık değer yaratılması gerekir. Bu anlamda, dolaşım çerçevesinin sürekli genişletilmesi, sermayeye dayalı üretimin koşullarından biri olarak görülür. Bu, çerçevenin doğrudan genişletilmesi biçiminde, yani kapitalist üretimin var olduğu ülkenin sınırlarını aşması biçiminde de olabilir. Aynı çerçeve içerisinde daha fazla üretim olanağının yaratılması biçiminde de olabilir.

Dolaşımı genişleten üretimdir. Dolayısıyla, sermaye bir taraftan daha fazla artık değer üretirken, bir taraftan da bu artık değer fazlasının realize olabileceği mübadele odakları yaratmak zorundadır. Bu da son tahlilde sermayeye dayalı üretimi, siyasal sınırların ötesine yayabilme gücünü gerektirir. Bu anlamda, "Dünya Piyasası" yaratma eğiliminin kendisi sermayeye içkindir. "Her sınır üstesinden gelinebilecek bir ayak bağıdır" (Marx, 1979: 445).

Bu süreç şunu gerektirir ki, kapitalist olmayan üretim alanlarında üretimin tüm öğeleri mübadeleye tabi kılınmak zorundadır. Bu anlamda, kullanım değeri için üretimden mübadele değeri için üretime, yani üretim için üretime geçiş, kapitalizmin olmadığı coğrafyalarda egemen olmalıdır. Marx, Kapital'in 2. cildinde (2016) süreci şöyle anlatır; kapitalist meta üretim biçimi, kapitalist olmayan alanlarda, üretimin gereksinim için yapıldığı ve sadece ürün fazlasının metaya dönüştürüldüğü tüm eski üretim biçimlerini yıkar. Bunu ilk etapta, üretim tarzının değiştirmeksizin, fazla ürünün satılmasına yönelik girişimlerle başlatır; "örneğin kapitalist Dünya ticaretinin Çinliler, Araplar, Hintliler vb. halklar üzerindeki ilk etkisi bu olmuştur" (s. 45). Bu anlamda, ilk aşamanın ticari serbestleşme olduğu söylenebilir. Kapitalist metalar, yabancı pazarlara doluştukça, zamanla bu ülkelerin üretim tarzları da çözülür ve yıkılır. " (sermaye) önce meta üretimini evrenselleştirir ve ardından da her tür meta üretimini kapitalist meta üretime dönüştürür" (s. 45). Yani nasıl ki, bir ülkede, kapitalist meta üretimi toplumsallaşıyorsa, sınırlar aşıldığında bu üretim biçimi

evrensel hale gelir. İşte bir üretim biçiminin evrenselleşmesi küreselleşmenin, Marx tarafından öngörülmesinden başka bir şey değildir.

Bunların dışında, Marx'ın emperyalizm meselesine bir diğer katkısı da, Kapital'in 1. cildindeki (2016) sömürgecilik tartışmalarında görülür. Bilindiği üzere, Marx'ın yaşadığı dönem Avrupa'sında "İlk Birikim" süreci büyük ölçüde tamamlanır ve kapitalist üretim tarzı egemen olur. Sermayenin yayılmacı doğası gereği, bu durum kapitalizmi, kapitalist olmayan alanlara açılmaya zorlar. Bu alanlarda, kapitalistin karşısına, kendisini zenginleştiren yerel üretici bir engel olarak dikilir. Buradan itibaren, kapitalist meta üretiminin bu alanlara yayılması için "ekonomi dışı zor" kullanılır.

"Anavatanın gücü arkasında olduğunda, kapitalist, üreticinin kendi kişisel emeğine dayanan üretim ve mülk edinme tarzını zora başvurarak ortadan kaldırmaya çalışır" (s. 732).

Bunun en doğrudan uygulaması, ticarete görülür. Örneğin Britanya, 1838 yılında Osmanlı Devleti'yle ithalat vergilerini en fazla yüzde 5'ile sınırlandıran ve ithalat yasakları ile tekelleri kaldıran bir anlaşma imzalarken³⁹, aynı zamanda Çin pazarlarını İngiliz mallarına açmak için, Çin'le "Afyon Savaşları" başlatır (Rodrik, 2011: 29). Yine 1854 yılında, ABD Japonya'yı dış ticarete açabilmek için donanmasını kullanır (Fulberth, 2010: 151). Kapitalist tarzda üretilen metallerin yerli pazarlara girmesi üretim tarzı üzerinde ciddi bir değişimin habercisidir. Bununla birlikte, Marx 1853'te New-York Daily Tribune gazetesine yazdığı bir makalede Hindistan-Britanya ilişkileri üzerinden kolonyal emperyalizmin önceki üretim tarzları üzerindeki yıkıcı etkisini anlatır (Marx ve Engels, 2003: 414). Marx'a göre, Britanya'nın Hindistan üzerindeki, biri yıkıcı biri değiştirici iki amacından biri, ülkeye egemen asyatik üretim tarzını yıkmak, diğeri ise, Asya'da batı toplumunun maddi temellerini atmaktır. Burada, Marx'ın deyimiyle "İngiliz kılıcı" hem siyasal yapıda hem de ekonomik yapıda köklü değişiklikler yapar; yerli sanayileri yok eder ve yerli toplulukları parçalar. Bu anlamda, Britanya hem buhar enerjisinin kullanılmasıyla hem de demiryolu inşasıyla, İngiliz mamul mallarının Hindistan'ın iç bölgelerine girişini kolaylaştırmak ve hammadde tedarikini hızlandırmak isterken aslında, orada modern sanayinin de temellerini atmış olur.

³⁹ Balta Limanı Antlaşması

“Demiryolu hareketinin ivedi ve o andaki gereksinimlerini karşılamak için zorunlu olan ve doğrudan demiryollarına bağlı olmayan sanayi kollarında da makine kullanımını ortaya çıkaracak bütün o sınıai süreçleri getirmeksizin, koskoca bir ülke üzerinde bir demiryolu ağını yaşatamazsınız. Bundan ötürü demiryolu sistemi, Hindistan’da gerçekten de modern sanayinin öncüsü olacaktır. Tamamıyla yeni olan bu çalışmaya kendilerini alıştırmaları için Hintlilerin özel yeteneklere sahip olmalarına ve gerekli makine bilgisini edinmelerine, bizzat İngiliz yetkililer ne denli izin verirlerse, bu o denli kesinleşecektir” (s. 416).

Aslında burada olan, top yekun bir üretim tarzı ihracıdır. Tarih istilacı uluslarla doludur. Ama her istilacı ulus emperyalist olamaz. Bir ülkenin bu sıfatı kazanması için, egemenlik kurmak istediği ulustan daha ileride bir üretim tarzına sahip olması ve bunu bizzat ihraç ile inşa etmesi gerekir. Marx’ın emperyalizm üzerine söyledikleri ve üretim tarzı ihracı üzerinden yaptığı fikri katkı, bugünün küreselleşme tartışmalarını doğru bir zemine oturtmak için elzemdir.

3.1.1.2. Marksizm’in Revizyonu Üzerinden Emperyalizm Tartışmaları;

Hilferding, Lenin Ve Luxemburg

Bu üç ismin çalışmaları da, aslında Marksist sermaye teorisinden bağımsız değildir, çünkü üçü de aslında artık değerün üretimine ve bu üretim fazlasının kapitalist üretimin hakim olduğu sınırların ötesinde nasıl realize edilebileceğine dayanır. Belki “mali sermaye” kavramını derinleştiren Hilferding bir istisna olabilir. Ama bu üç isim de Marksizm’i revize ederler, çünkü derli toplu bir “Emperyalizm” teorisiyle Marksist analize ciddi bir katkı sunmuşlardır.

İlk olarak Hilferding ele alınabilir. Hilferding, “Finans Kapital” isimli eseriyle Lenin’i de önemli ölçüde etkilemiş bir iktisatçıdır. Onun teorisinde, bankalar piyasalarda ciddi bir ekonomik aktör olarak görülür. Sınıai sermaye birikimi, kapitalizmin ileri aşamalarında, patron haline gelen bankalar tarafından denetlenir. Burada Hilferding’in gerçekten ilginç bir mali sermaye tanımı söz konusu olur; mali sermaye, aslında bir tür para sermayedir, sınıai sermayeye dönüşür, bankaların denetimindedir fakat sanayiciler tarafından kullanılır (Kazgan, 2000: 340). Lenin Hilferding’in meseleye nasıl baktığını özetler; "sanayi sermayesinin gittikçe artan bir bölümü – diye yazıyor Hilferding- onu kullanan sanayicilere ait değildir. Sanayiciler sermaye üzerinde, kendilerine karşı sermaye sahiplerini temsil eden banka aracılığıyla tasarrufta bulunmaktadır. Öte yandan bankalar da sermayelerinin gittikçe

artan bir kısmını sanayide bulundurmak zorundadır. Böylece bankalar gittikçe artan oranda sanayi kapitalisti haline gelir." (Lenin, 2001: 48). Bu anlamda, sınıai sermayeyle finansal sermaye arasında para-sermaye bağından kaynaklı organik bir ilişki olduğu görülebilir. Sınıai sermayedar, yapacağı her bir yeni yatırım için bankadan borçlanır. Bu ileriki aşamalarda, sınıai sermayeyle finans sermayesi arasında bir ortaklık olarak da somutlanabilir. Fakat şunu da söylemek gerekir, Marksist okumada sermaye daha çok sınıai sektörde merkezileşir. Bugünün dünyasında daha çok görülen, sınıai sektörün banka satın almasıdır. Ama Hilferding'in bu iki sektör arasında kurduğu organik ilişki bakidir.

Hilferding'in anonim şirketlere ilişkin yazdıkları da önemlidir. Hilferding hisse senetlerinin var olduğu anonim şirket tarzı örgütlenmelerde sermaye üzerindeki mülkiyet hakkı ile üretimin yönetilmesi arasındaki bağın ortadan kaldırıldığını görür (Sweezy, 1975: 33). Bu şirketlerle sanayici kapitalistin işlevi önemli ölçüde değişmiştir. Artık, 18. ve 19. yüzyılın risk alan ve bu nedenle para sermayeden meta sermayeye kadar tüm sermaye sürecini fiilen yöneten sınıai kapitalisti, yalnızca sermayesini ödünç verip belli bir dönemin sonunda faiziyle birlikte geri alan rantiyeci ve gömüleyici kapitaliste dönüşür. Ödünç verme süreci, aslında üretimle doğrudan bağlantılıyken ödünç veren kapitalistin bu süreçle hiçbir ilişkisi kalmaz (Hilferding, 1995: 171). Bu tespitler çok önemlidir. Müteşebbis için daha başta bu sürecin parasal bir ilişki biçiminde kurgulanması bunalım olasılıklarını içinde taşır. Çünkü burada sermayenin faiziyle birlikte geri dönüşü, karlılığa ve aslında artık değerın piyasada realizasyonuna bağlıdır. Marx'ın dediği gibi, her satış bir satın alış olmadığından, realizasyonun gerçekleşmesindeki güçlükler ya da artık değerın üretimiyle piyasada realizasyonu arasındaki sürenin uzaması gibi vakıalar, başta bu rantiyeci kapitalist olmak üzere bütün reel sektörde ve finansla kurulan organik bağ nedeniyle finansal sektörde bir paniğe ve bunalım olasılıklarına dönüşür. Çünkü Hilferding'in dediği gibi, mali sermaye ile sınıai sermaye birbirinden ayırt edilemez hale gelir. Burada kurulan ilişki aynı zamanda bir borç ilişkisi olduğundan, artık değerın parasal akımlar şeklinde geri dönememesi, finansman sorununu bütün sektörlere hakim kılar. Bu da sermayenin uluslararasılaşma eğilimini zorunlu bir hale getirir. Sermaye bu anlamda, yeni değerlenme alanları bulmak zorunda kalır.

Lenin'e gelindiğinde, onun emperyalizm ile ilgili en önemli katkısı, "Emperyalizm, Kapitalizmin Yüksek Aşaması" adlı kitabında yaptığı derli toplu tanımıdır.

"Emperyalizm, **tekellerin ve mali sermayenin egemenliğinin** ortaya çıktığı, **sermaye ihracının** birinci planda önem kazandığı, dünyanın **uluslar arası tröstler** arasında paylaşılmasının başlamış olduğu ve dünyadaki bütün toprakların en büyük kapitalist ülkeler tarafından paylaşılmasının tamamlanmış olduğu bir gelişme aşamasına ulaşmış kapitalizmdir" (Lenin, 2001: 92).

Ayrıca Lenin'e göre, emperyalizm; kapitalizmin çürümüş halidir, bu anlamda, bu sistemin çelişkilerini gün yüzüne çıkararak yıkılmasına zemin hazırlar; "emperyalizm proleteryanın toplumsal devriminin arifesidir" (s. 16).

Lenin'de sürecin kronolojisi kısaca şöyledir; 1860-1870 arası dönem, Avrupa'da serbest rekabetin daha görünür olduğu ve tekellerin kuluçka dönemin olduğu bir 10 yıldır. 1873 bunalımından sonrası ise; fiyat, miktar, ödeme ve satış koşullarının önceden belirlendiği ve piyasaların bölüşülmesi şeklinde somutlanan "Kartel" tipi şirketlerin egemenleştiği görülür. 1900-1903 yılları arasındaki bunalım dönemi ise artık kartellerin piyasada kesin olarak egemenlik kazandığı dönem olarak ortaya çıkar. Bu aslında, basitçe kapitalist ülkelerin kendi içerisindeki yoğunlaşma ve merkezileşme eğilimlerine işaret eder; zaten Marksist yazında, bu eğilimlerin bunalım dönemlerine müteakip ortaya çıktığı belirtilir, çünkü bunalım aynı zamanda rekabet savaşına dayanamayan firmaların iflasıyla sonuçlanır.

Bu yoğunlaşma ve merkezileşme eğilimlerine Lenin, ABD üzerinden şöyle bir örnek verir;

"ABD'de bulunan toplam 268.491 işletmenin toplam yüzde 1,1'i yani 3060 işletme, 20,7 milyarlık üretimin 9 milyar dolarlık bölümünü yani yüzde 43, 8 ini yapar durumdadır. Yani üretimin yarısı tüm şirketlerin yüzde 1'i tarafından gerçekleştirilmektedir" (s. 19).

Daha tarafsız bir örnek için Hobsbawm'a da başvurulabilir;

"Bölgedeki kömür üretiminin yüzde doksanını kontrol eden Rhine-Westphalian Coal Syndicate (1893) veya 1880'de ABD'de artılan petrolün yüzde 90-95 'ini kontrol eden Standart Oil Company kesinlikle birer tekeldi. Amerikan çelik üretiminin yüzde 63'ünü elinde bulunduran 'milyar dolarlık tröst' Trust of United States Steel (1901) de aslında öyleydi. Sınırsız rekabetten "daha önce tek başına faaliyet gösteren birkaç kapitalistin birleşmesine" doğru bir eğilimin, büyük bunalım sırasında iyice belirginleştiği ve bunun yeni küresel gelişme döneminde de devam ettiği açıktır. Ağır endüstride, hızla büyüyen silah sektörü gibi devletin vereceği siparişlere bağımlı endüstrilerde, petrol ve elektrik gibi devrimci nitelikte yeni enerji biçimlerinin

üretimini ve dağıtımını yapan endüstrilerde, ulaşırmada ve sabun, tütün gibi toplu tüketim mallarında tekeli ve oligopolcü bir yapıya doğru bir eğilimin varlığı yadsınamaz" (Hobsbawm, 1999: 54).

Özetle, şu söylenebilir ki; emperyalist bir ülkede, öncelikle, sermayenin merkezileştiği görülür.

Bu merkezileşmenin, Hilferding'de de açıklandığı üzere, en önemli sonuçlarından biri, sınaî sermayeyle finansal sermaye arasındaki iş birliğidir. Lenin buna "Mali Oligarşi" der. Bu oligarşinin içerideki uygulaması şöyledir; tekeli sermaye, banka bağlantıları, cari hesaplar veya başka mali işlemler sayesinde, önce tek tek kapitalistlerin durumlarını tam olarak öğrenme, kredi alımını denetleme, onları sermayeden yoksun bırakma gibi faaliyetlerini bankalar kanalıyla yapar. Lenin'e göre, üretim araçlarının dağılımı bankaların gelişmesiyle ilişkilidir; "Fransa'da 3-6, Almanya'da 6-8 kadar olan bu en büyük bankalar milyarları tasarruf hakkına sahiptir".⁴⁰ Ama bu dağılım tekeli sermayenin çıkarına göre belirlenmektedir. Bunun mekanizması basittir; bankaların en büyük sanayi işletmeleri ve ticari işletmelerle organik bir bağı vardır; banka müdürleri büyük sanayi işletmelerinin yönetim kurullarına girer ki bunun tersi de mümkündür; "en büyük altı Berlin bankası, müdürleri aracılığıyla 344 sanayi şirketinde; ayrıca kendi denetim kurulu üyeleri 407 başka sanayi şirketinde temsil ediliyordu" (Lenin, 2001: 43).

Buradan itibaren, bu çalışma için ciddi önem teşkil eden "sermaye ihracı" kavramına girmek gerekir, ama öncesinde sermayenin niçin ihraç edilmek zorunda olduğunu anlamak için Marx'a başvurulmalıdır.

Bilindiği üzere, sermayenin temelde üç hali vardır; para sermaye, üretken sermaye ve meta sermaye. Kapital'in 2. cildinde (2016) Marx sermayenin bu üç farklı görünümdeki tıkanmalardan bahseder. Eğer sermaye birinci P-M evresinde yani para sermaye evresinde tıkanır, para gömü biçiminde kalır ve üretken sermayeye dönüşmez. Eğer üretken sermaye evresinde tıkanır, hem üretim araçları atıl kalır hem de emek gücü sahipleri işsiz kalır. Sermaye M'-P' evresinde yani meta sermaye biçiminde tıkanır, satılmayan meta stokları dolaşım akımını tıkar (s. 57 ve 58). Bu üç durumda olasıdır çünkü iç piyasa hem üretici güçler hem de tüketiciler açısından kısıtlıdır. Fakat sermaye, Marksist analizde aynı zamanda ilişkisel bir hareket biçimi

⁴⁰ A.g.e, 39

olarak görüldüğünden doğası gereği duramaz, sürekli değerlenmek zorundadır. Bu anlamda, iç piyasanın sınırlarını aşmanın en doğrudan yolu sermaye ihracıdır ve sermaye buna sadece eğilimli değil aynı zamanda muhtaçtır.

Leninist analizde, içerde mali oligarşinin hegemonyasını arttırmasıyla birlikte, dışarıya sermaye ihracı söz konusu olur. Bu aynı zamanda, dönemselleştirme için önemli bir kriterdir; serbest rekabetçi kapitalist dönemde meta ihracı önem kazanırken, emperyalist dönemde ise sermaye ihracı ağırlığını arttırmaktadır. İngiltere 19. Yüzyılda hammadde karşılığında mamul mal vererek dünyanın atölyesi konumundadır. Fakat 19. Yüzyılın sonunda, başka ülkeler de koruyucu gümrük duvarlarıyla bağımsız birer kapitalist Devlet'e dönüşürler. Bu evrede, bütün gelişmiş kapitalist ülkelerde tekelci birlikler kurulur ve bunun sonucunda muazzam bir sermaye birikimi sermaye fazlası yaratır. Bu noktada, bu fazlanın ihraç edilmesi gerekir ve bunun için geri kalmış ülkeler seçilir, çünkü bu geri kalmış ülkelerde kar genelde çok yüksektir, çünkü bu ülkelerde sermaye az, toprak nispeten ucuz, ücretler ve hammadde fiyatları düşüktür (Lenin, 2001: 65). Bu ülkelerde, maliyetlerin düşük oluşu ve aynı zamanda, sermaye varlıkları açısından, bu ülkelerin çok daha yetersiz oluşu, karlı yatırımlara olanak sağlar. Bu nedenle, bu ülkeler sermaye için çekim merkezidir.

Sermaye ihracı aynı zamanda ticareti de arttırıcı bir işlev görür yani Lenin'in deyimiyle; "sermaye ihracı meta ihracını geliştirmenin bir aracı haline gelir" (s. 68). Örneğin; Brezilya demiryollarının yapımı çoğunlukla Fransız, Belçika, İngiliz ve Alman sermayesiyle gerçekleşir, söz konusu ülkeler demiryolu yapımıyla ilgili mali işlemlerde, gerekli malzeme siparişinin kendilerine verilmesini de sağlar.

Lenin'in yine çok önemli bir katkısı da, sömürgeci ve sömürülen ülke kategorileri dışında yeni bir ülke tipi olarak "ara form" ülkeleri analizine eklemiş olmasıdır. Bu ülkeler hiçbir zaman sömürge olmamışlardır, politik olarak bağımsızdırlar ama Lenin bunları; " gerçekte mali ve diplomatik bir bağımlılık ağı içine düşmüş çok çeşitli türde bağımlı ülkeler" (s. 89) olarak tanımlar. Örneğin Lenin burada, bir örnek olarak İngiltere'nin Portekiz'den onun sömürgelerini savunması karşılığında ticari ayrıcalıklar, ona ve sömürgelerine mal ve sermaye ihracında kolaylıklar, Portekiz'in limanlarından, adalarından ve telgraf şebekesinden yararlanma imkanı elde ettiğinden bahseder. Burada Portekiz sömürge değil ama bağımlı bir ülkedir. Aynı

dönemde benzeri bir örnek olarak Osmanlı Devleti verilebilir. Osmanlı Devleti İngiliz ve Fransız tahvil sahiplerine yükümlülüklerini yerine getiremediğinden, kendi topraklarında, amacı yabancı borçları ödemek olan bir bürokratik kurumu, "Düyun-u Umumiye"yi kurmak zorunda kalır (Rodrik, 2011: 33). Büyük devletlerle küçük devletler arasında bu ilişkiler her zaman vardır fakat emperyalizm döneminde bu genel bir sistem haline gelir. Tüm ülkeler bir şekilde ya sömürge ya da ara form olarak sisteme dahil olmak durumunda kalır. Bugün dahi, sürekli uluslararası finansal kurum ve piyasalardan borçlanmak zorunda kalan, tasarruf açığı olan ve kendi ekonomik işleyişi içerisinde yabancı finansmana ihtiyaç duyarak uluslararası sermayeyle ilişki kurmak zorunda kalan ülkeler, birer "ara form" sayılabilir.

Sonuç olarak; Lenin'in o dönem için ortaya attığı kavramlar bugün daha gelişmiş şekliyle varlıklarını korumaktadır. Kapitalizmin yeniden tam rekabetçi sürecine döneceğine ilişkin düşüncelere ve tekelin geçici bir sapma olduğuna ilişkin liberal düşünceye sunduğu reddiye önemlidir.

Rosa Luxemburg'un "Sermaye Birikimi" (1984) isimli eserinde, emperyalizm teorisine ilişkin katkıları da çok önemlidir. Onun emperyalizm tanımı şöyledir; "Emperyalizm, kapitalist olmayan alanların henüz sahipsiz bulunanları için verilen rekabetçi mücadele içinde sermaye birikimi sürecinin siyasal ifadesidir" (s. 143). Etkif talebin sürekli artması, tüketim malları sanayinde fazlanın satılabilmesi için şarttır. Luxemburg'a göre, efektif talep artık değer realizasyonu olarak açıklanır ve kapitalist ülkelerin işçi ve kapitalistleri artan üretim çıktısını tüketerek, artık değer realizasyonunu sağlayamaz. Bu noktada, emperyalizmin asıl nedenine gelinir; tüketim eksikliği.

Kapitalist ülkeler kendi aralarında ticaret yapsa bile, bu artığın realizasyonu için yeterli olmaz. Burada, kapitalizmin tek çıkış yolu normal şartlar altında kapitalist olmayan ülkelerin piyasalarına erişimdir. Sadece bu yöntemle, sermaye artık değerini realize edebilir ve bu anlamda emperyalizm bir araç olarak sermaye birikim sürecinde kullanılır. Emperyalizmin politik veçhesi de şudur ki; sermaye bu pazarlara erişim için, İran bahsinde çokça anlatılacağı gibi, çeşitli antlaşmalarla, imtiyaz talepleriyle ve defakto yöntemlerle kendi Devlet'ini bir enstrüman olarak kullanır.

"Luxemburg, artı değerin gerçekleştirilmesi için, metropollerin kapitalizm öncesi aşamadaki azgelişmiş ülkeleri mübadele sürecine soktuklarını, emperyalizm yoluyla kapital birikiminin gerçekleştirildiğini söyler. " (Kazgan, 2000: 339).

Bu ise, Luxemburg'a göre, kapitalizmin ok eğilimini hızlandırır, çünkü bir kere bir geri kalmış ülkeyle kapitalist ilişki kuruldu mu, bunun başka topraklarda yeniden gerçekleştirilmesi gerekir. Yani yeni bir pazar bulunduğunda, bir yerden sonra orası da artı değerin gerçekleştirilmesi için yetmeyecektir. Bu emperyalistler arası çatışmaları arttıran bir faktördür. Marksist jargonda, Dünya savaşlarına "Emperyalistler Arası Paylaşım Savaşı" denmesinin mantęı da budur. Bu Luxemburg'a göre kapitalizm için bir ok emaresidir çünkü gelişen savunma sanayinin izin verdiği lde, emperyalistler arası bir savaşın etkileri üretici güçlerin yok oluşu olarak ortaya ıkacaktır⁴¹.

3.1.2. şeriatı'nın Emperyalizm Tartışmaları

şeriatı'nın derli toplu bir emperyalizm kuramı yoktur. Ama emperyalizm meselesi bütün eserlerinde farklı saiklerle tartışılır. Bu tartışmalarda, aynı zamanda, Marksizm'e çeşitli eleştiriler de yönlendirilir. Ayrıca, şeriatı için emperyalizm demek "Batı" demektir. Batının çeşitli ekonomik, siyasal ve kültürel araçlarla, sömürülen uluslar üzerinde hegemonya kurması hali emperyalizmdir. şeriatı, bir araç olarak "kültür"n özellikle altını çizer, çünkü emperyalizm aynı zamanda, doğuyu bir batılılaştırma projesi olarak da okunabilir. Bu anlamda, aslında şeriatı'nın zihni dünyasında emperyalizmin bir tür "Doğu-Batı düalitesi" zerinden anlaşıldığı da söylenebilir.

İlk olarak, şeriatı anlamda emperyalizmin nedenlerinden bahsetmek gerekir. Bu anlamda, şeriatı de Marksistlerle benzeri bir perspektifle meseleye bakar; makinenin üretimde egemen bir araç olması, hem hammadde temini sorununu hem de artan aşır üretim için tktim piyasası sorununu ortaya çıkarır. Makineleşmeyle birlikte artan üretim talebi, sermayeyi içinde bulunduğu ulusal sınırları aşmaya ve başka ülkelere yayılmaya zorlar. Burada, emperyalizmin iki nihai hedefi vardır; bu ülkelerin kaynaklarını, o ülkeleri ekonomik ve politik olarak teslim alıp kolayca yağmalayabilmek ve Doğu insanında bir değişim yaratıp, onu Batı'nın sanayi ürünlerini talep etmesi için istekli tkticilere dönüştürmek (şeriatı, 2012: 206).

⁴¹ Luxemburg'a "Küreselleşme" bahsinde yeniden girileceği için burada kısa tutuldu.

Burada Şeriatî'ye göre, bu iki farklı amaç için iki farklı yöntem söz konusudur. “Teslimiyet”in sağlanması politik ve askeri hamlelerle olur. Sömürülen ulusun halkını tüketiciye dönüştürmek için ise gereken, onların kültürüne, maneviyatına, görüş ve yaşam felsefesine fiili müdahalede bulunmaktır. Yani aslında tüm milli kimliklerine top yekun bir saldırıdır. Bunu yapabilecek olanlar, Şeriatî'ye göre, genelde, sosyal bilimcilerdir. Bu bilim insanları, öncelikle bu ülkelerin tüm gelenek ve adetlerini, kültürünü, yaşama biçimini, tarihini ve sosyolojisini detaylı bir biçimde öğrenir. Ardından, zihinlerindeki bu yeni “tüketici doğulu tipini” yaratmak için, tüm milli-manevi şahsiyeti tahrip ederek ve bu ülkelerin insanlarında bir kimlikle birlikte özsaygı yitimi yaratarak, onları özlerinden uzaklaştırırlar. Bu anlamda, öze saldırı, emperyalizmin dayatılması için yapılan bir tür toplum mühendisliği olarak da görülebilir.

Şeriatî'ye göre, Batı emperyalizmi bu teslim alma ve dönüştürme sürecini örgütlerken, kendisini en ileri değerlerin temsilcisi, bilim, sanat ve edebiyatın beşiği bir tür üstün ırk olarak tanımlar. Bu anlamda, kurduğu ilişki, bir tür ebeveyn ve yetişmesi gereken evlat ilişkisidir. Şeriatî bunu açıklarken, emperyalist ülkenin bir tür “ana ülke” olduğunu belirtir. Gerçekten de, emperyalizmle ilgili yazında, emperyalist ülke için “mother country” ifadesi kullanılır.

Özetle, Şeriatî'ye göre Doğu ülkelerinde altyapı emperyalizmdir ve ekonomi, hukuk, ahlak, kültür ile siyaset bir üstyapı olarak, bu altyapı eliyle belirlenir (Şeriatî, 2015: 112). Bu aslında, altyapıyı üretim ilişkileri olarak gören, ana akım Marksist okumaya da bir itiraz teşkil eder. Benzeri bir yaklaşımı Harari (2017) de savunur. Ona göre, Modern Hindistan devleti, İngiltere'nin eseridir.

“İngilizler bu toprakların insanlarını öldürdüler, yaraladılar ve sürdüler ama aynı zamanda birbiriyle savaşan krallıklar, prenslikler ve kabileler mozağini birleştirerek, ortak bir milli bilinç etrafında az çok tek bir siyasi birim gibi işleyen bir ülke de yarattılar. Hint yargı sisteminin temellerini attılar, ekonomik yapıyı oluşturdular, ekonomik entegrasyon için kritik önemdeki demiryolu ağını inşa ettiler. Bağımsız Hindistan, yönetim biçimi olarak İngiliz tipi Batı demokrasisini benimsedi” (s. 207).

Marx da, Hindistan'daki siyasal birliğin inşası için İngilizlerin girişimlerinden ve oradaki bütün feodal ilişkilerin ve feodal ekonominin İngiliz devletinin hamleleriyle yok edildiğini söyler (Marx, 2003: 414).

Marksizm'e ilişkin bir başka eleştirisi de Enternasyonalizm üzerinedir. Şeriatî'ye göre, Marksistler enternasyonal kimliği altında diğer milletlerin kimliğini ezer.

Ayrıca, Marksizm'in "dünyanın tek dönüştürücü ve ilerici sınıfının işçi sınıfı olduğuna ve her yerde işçilerin çıkarlarının ortak" olduğuna ilişkin fikre de reddiye verir. Şeriatî'ye göre, sömürgeciliğin etkisi, emperyal ülkelerde ciddi bir refah artışı sağlar. Özellikle, sömürülen ülkelerden, hammadde ve gıda maddelerinin artışı, maliyetlerin azalması, üretimin artışı gibi vakıalar, emperyal ülkelerdeki işçilerin kendi devletlerinden, sömürgelerin elden çıkmamasını talep etmesine neden olur. Zira bu refah damlama etkisiyle de olsa, işçi sınıfının da hayat standartlarını yükseltir. Ayrıca, sömürge ülkelerin işçileri de bir zaman sonra sömürgeci sistemin devamını ister, zira onların da yaşam koşulları gelişir. Tüm bu nedenlerle, Marksist analizde tarihin zorunlu sonucu olan Proletarya devrimi Avrupa'da gerçekleşmez. Zira Doğu Batı'nın sadece sermayedarlarını değil ayrıca dolaylı olarak işçilerini de besler. Bu tespitler elbette doğrudur, ama Marksizm'in bunu öngörmemiş olduğundan söz edilemez. Marksist jargonda emperyalizmin en temel sonuçlarından biri özellikle Batı ülkelerinde bir "İşçi Aristokrasisi"nin ortaya çıkmasıdır. Özellikle Lenin'in bu hususta söyledikleri önemlidir; sömürgeleşme ve sermaye ihracının artışı gelişmiş ülkelerde işçilerin yaşama koşullarını görece olarak düzeltir, hatta bazı işçiler Lenin'in deyimiyle "burjuvalaşır".

Şeriatî'nin yine önemli bir önermesi ve eleştirisi şudur ki; emperyalizm bir ulusu tüm sınıflarıyla birlikte sömürür fakat Marksistler emperyalizmle mücadeleyi proletaryaya özgüler. Şeriatî'ye göre, emperyalizmin hakim olduğu bir ülkede sınıf mücadelesinden dem vurmamak tefrikacılıktır. Ayrıca bununla ilgili olarak, Şeriatî, Marksistlerin bu sömürgeciliği de içselleştirdiği, hatta Maurice Thorez'in önderi olduğu Fransız Komünist Partisi'nin Cezayir'deki bürosunun "FKP Cezayir Şubesi" olarak geçtiğini söyler (Şeriatî, 2012: 133). FKP'nin tavrından bağımsız bir biçimde şunu söylemek gerekir ki, Şeriatî'nin bu eleştirisi eksik bilgiye dayanır. Zira, Marksizm'in fikri çatısı altında aşamalı devrim kuramları da vardır. Emperyalizme bağımlı ülkelerde, Marksistler emperyalizme karşı olan tüm unsurlarla birlikte ilk etapta, ülkenin bağımsızlığını gündeme alırlar. Burada şunu not etmek gerekir ki, bu ülkelerde büyük burjuvazi komprador karakterli olduğundan, emperyalistlerle organik bağları onların bu mücadeleye katılmasını engeller. Ama bunun dışında, işçi veya Marksist olup olmamasından bağımsız bir biçimde tüm unsurlarla bir "Milli Cephe" kurulabilir. Özellikle Lenin'le başlayan bu fikri temel, Türkiye'nin de 68

gençliğinde “Milli Demokratik Devrim” çizgisi olarak neş ü nema bulur. Burada belki tek fark, işçi sınıfına yüklenen öncülük rolüdür; “Milli Demokratik Devrim ancak proletaryanın öncülüğünde olabilir(...) İşçi sınıfı müttefikleriyle birlikte düşmana karşı sürekli bir mücadele içinde olacaktır” (Çayan, 2008: 84). Burada Çayan’ın müttefiklerden kastı; küçük burjuvazi, köylüler, esnaf, zanaatkar ve çeşitli devrimci aydın ile memurlardır. Ayrıca yine Çayan’a göre, emperyalist sömürü altında olan ve sınıfsal farklılıkları yeterince gün yüzüne çıkmamış ülkelerde de top yekun bağımsızlık talep edilir ve Marksistler bu talebin merkezinde olmalıdırlar.

Sonuç olarak, şunu söylemek gerekir ki; Şeriatî’nin emperyalizm tartışmaları diğer hususlardaki fikirlerine göre daha zayıf kalmaktadır. Bir kere, kolonyal sömürgecilik ile emperyalizm arasındaki farkı, sermaye ihracı gibi meselelere girmediği için yeterince detaylı analiz edememiştir. Ama Doğu’da altyapının emperyalizm tarafından tesis edildiği ve kültür emperyalizminin gücü ile ilgili söylemleri gayet yerindedir. Bu noktada, emperyalizm sömürüyü sadece işçi sınıfına değil tüm topluma yayabilir, gelişen burjuvazi de her an mülksüzleşme riski taşır.

3.1.3. Küreselleşme Tartışmaları

Küreselleşme, bugünün dünyasını anlatan bir kavram olarak görülür. Aynı zamanda bu kavramın, iktisadi, politik, sosyolojik bir tartışma olmasının yanında felsefi bir boyutu da vardır. Bu anlamda, bu kavramın özellikle Şeriatîci analizi yapılırken felsefenin alanına da girilecektir. Birçok farklı yazarın küreselleşmeye ilişkin tanımları ve tartışmaları mevcuttur. Bunların bir kısmı verilmeden önce, bu çalışmanın yazarının küreselleşme tanımı şöyledir; küreselleşme süreci, yerelin gerekleriyle uluslararası ekonominin gerekleri arasında savrulan ve hangisinin tam anlamıyla egemen olduğu belirsiz olan bir kırılgan dengedir. Bu anlamda, eğer, serbestleşmeci eğilimlerin küreselleşmeye giden yolda bir merhale olduğu kabul edilirse, bir devlet ekonomik konjonktüre göre kimi zaman korumacı kimi zaman ise serbestleşmeci politikalar izleyebilir. Örneğin, 2. Dünya Savaşından itibaren serbestleşmenin ideolojik sözcüsü olan ABD, bugün korumacı politikalara yönelmektedir. Çin Komünist Partisi tarafından yönetilen Çin ise özellikle Dünya Ticaret Örgütü’ne üye olmasıyla birlikte, tam anlamıyla bir ekonomik entegrasyon sürecine girer.

Küreselleşme teorisine katkı sunan düşünürlerden ilk olarak Luxemburg sayılmalıdır. Kendisi “Küreselleşme Kavramı”nı lafzen kullanmaz, ama ortaya koyduğu teori küreselleşme sürecinin öngörülmesinden başka bir şey değildir. Zira Luxemburg’un yaptığı tasnif, “iç pazar” ve “dış pazar” ayrımı üzerine kuruludur. Siyasal sınırlardan bağımsızdır, çünkü asıl olan pazarın hangi ülkenin sınırları içerisinde bulunduğu değil, pazarın ekonomik karakteridir; “iç pazar” kapitalist üretim ilişkilerinin hakim olduğu pazarken, “dış pazar” ise daha geri üretim ilişkilerinin olduğu alandır. Bu anlamda, örneğin, İngiliz kapitalistiyle Fransız kapitalisti arasındaki ticaret ya da sermaye mübadelesi ilişkisi “iç pazar”ın konusudur. Fakat, İngiliz kapitalistiyle, köylüsü arasındaki ilişki “dış pazar”da gerçekleşir. Şunu belirtmek gerekir ki, Luxemburg’un sürekli vurguladığı üzere, artık değerın realizasyonu ve sermaye birikimi için “iç pazar” tek başına yeterli değildir. Bu nedenle, iç pazar dış pazara açılmak zorunda ve dış pazarın kendisini de iç pazarlaştırmak, yani olabildiğince her yere kapitalist üretim ilişkisini egemen kılmak zorundadır. Buradan yola çıkarak, bütün ulusal sınırların ve geleneksel üretim ilişkilerinin aşınması ile bütün Dünya’ya kapitalist üretim ilişkilerinin hakim kılınmasına ilişkin girişimleri küreselleşme politikaları olarak adlandırmak mümkündür.

Bunun dışında küreselleşmenin yeni bir süreç mi olduğu yoksa emperyalizm lafzının sadece yerine geçmiş tanıdık bir süreç mi olduğu hususu tartışmalıdır. Örneğin, Yeldan (2006) küreselleşme olgusunu, ulusal ekonomilerin dünya piyasalarıyla eklemlenmesi ve bütün iktisadi karar süreçlerinin giderek dünya kapitalizminin sermaye birikimine yönelik dinamikleriyle belirlenmesi olarak tanımlar (s. 13). Bu tanımlı yaparken aslında vurguladığı bunun yeni bir süreç olmadığıdır, kapitalizm tarihsel olarak ulus devletlerden bağımsız bir sermaye birikimini de içerir. Bu nedenle, Yeldan, 1870-1914 arası süreci “İlk Küreselleşme” olarak tanımlar. Rodrik (2011) de benzeri bir yaklaşımla, 19. yüzyılın başından 1914’e kadar olan süreci “ilk küreselleşme” olarak tanımlar (s. 21).

Farklı görüşler de vardır. Örneğin Castells’e (2008) göre, küresel ekonomi uluslararasılaşan ekonomiden farklıdır. O da, diğer yazarlar gibi kapitalizmin başından beri yayılcı olduğunu kabul eder. Fakat, enformasyon ve iletişim teknolojilerinin gelişmesiyle, ulus üstü şirketlerin güç kazanmasıyla, DTÖ (Dünya Ticaret Örgütü) gibi uluslararası düzenleyici kuruluşların oluşması ve ulus

devletlerin sermaye hareketleri ile dış ticaret üzerindeki sınırlamaları kaldırmasıyla birlikte “küresel ekonomi gerçek ya da seçilen bir zamanda tüm gezegen ölçeğinde tek bir birim olarak işleme kapasitesindeki bir ekonomi”ye (s. 367) dönüşür. Bu anlamda, Castells’in yaklaşımı doğru kabul edilebilir, zira her ne kadar 19. yüzyılda da bu eğilimler olsa da, küreselleşmenin kendi kurumlarını inşası ve ulus devletlere – aşağıda görülecek olan- kapsamlı politikalar dayatabilme gücü, küreselleşme sürecinin yeni bir süreç olduğunu ima eder.

Yine çok önemli bir yaklaşım, Negri ve Hardt (2001) tarafından, küreselleşmeyi emperyalizmden ayıran “İmparatorluk” kavramlaştırmasıyla ortaya atılır. Teknoloji, para, insanlar ve mallar gibi başlıca üretim ve mübadele unsurlarının ulusal sınırlar boyunca hareketi kolaylaştır, bu bağlamda, ulus devletin düzenleyici gücü azalır. Emperyalizm, yazarlara göre;

“Avrupalı ulus devletlerin egemenliğinin kendi sınırlarının ötesine uzanmasıydı(...) emperyalizmin aksine imparatorluk toprak temelli bir iktidar merkezi yaratmadığı gibi sabit sınırları ve engelleri de tanımaz. İmparatorluk, giderek bütün yer küreyi kendi açık ve genişleyen hudutları içine katmakta olan merkezsiz ve topraksız bir yönetim aygıtıdır” (s. 18 ve 19).

Böyle bir Dünya’da soğuk savaş konjonktüründe olduğu gibi bir emperyalist merkezin olduğu söylenemez, zira artık her yer emperyalist merkezdir, zira “İmparatorluk” her yere nüfuz edebilmektedir. Bunu yaparken de kullandığı biyo-politik iktidardır. Yazarların Foucault’dan ödünç aldıkları bu kavram, aslında, itaati yaratmak için okul, hapisane, cezaevi gibi disiplinel kurumların işlevselliğini tüm toplumsal satıha yayan, yani iktidarın itaati yaratma işlevini toplumsal hayatı, zihinleri, algıları ve bakış açılarını sürekli olarak yeniden yaratarak ve hayatın olağan akışı içerisinde insanı biçimlendirerek sağlayan bir iktidar biçimidir. İmparatorluk; IMF, DTÖ, Dünya Bankası, BM örgütleri, STK’lar gibi korporasyonları kullanarak büyük endüstriyel ve finansal güçler eliyle yalnız metalleri değil öznellikleri de üretir; “Bu güçler biyo-politik bağlam için fail öznellikler üretir; onlar ihtiyaçları, toplumsal ilişkileri, bedenleri ve zihinleri üretir; yani onlar üretenleri üretir” (s. 57). Örneğin, emperyalist askeri müdahaleler, “terörizme ve despotizme karşı” olduğu iddiasıyla meşrulaştırıldığında, aslında zihinler üretilmeye çalışılmaktadır; “Bugün çoğu Amerikalı, üçüncü dünya ülkelerine cruise füzeleri ve F-16’larla bile olsa demokrasi ve insan hakları kazanımlarının götürülmesi gerektiğini düşünüyor” (Harari, 2017:

202). Her yeni teknolojik ürün kaçınılmaz bir ihtiyaç olarak piyasaya sürülür, tüketicinin kendisi de üretilir. Kozmetik ürünler ve estetik operasyonlarla bedenler üretilir. Özetle, iktidarla sermaye arasındaki ilişki toplumsal hayatın kendisini üretirken insanı da yeniden üretir.

Yine çok önemli bir küreselleşme tasviri Bauman'ın "Küreselleşme, Toplumsal Sonuçları" (2012) adlı kitabında, özellikle "Ulus Devletten Sonrası- Ama Ne?" başlıklı bölümde bulunur. Burada Bauman'ın önemli bir sermaye tanımıyla karşılaşılır; "Şeyleri oldurmak için ama, aynı zamanda daha çok para kazanmak ve daha çok şey oldurmak için ihtiyaç duyulan para ve öteki kaynaklar sermayedir" (s.60). Bauman'a göre, sermaye bugünün dünyasında her seferinde yerel kısıtlamalardan bir adım önde olacak kadar hızlı hareket etmektedir. Sermaye bu hızı sayesinde, çıktığı, gittiği ya da transit geçtiği yerin yerel kısıtlamalarından azade hareket eder. Bu durum onun milliyeti ulusal kimliğini de gölgede bırakacak bir şekilde oluşur. Herhangi bir çok uluslu şirketin bugün hangi ülkede kurulduğunu dahi saptamak zorlaşmıştır.

Küreselleşme öncesinde, soğuk savaş konjonktürünün geçerli olduğu iki kutuplu dünya, güç ve sermayenin birikimi noktasında bir merkezilik barındırır. ABD ve Sovyetler Birliği'nin güç mücadelesiyle somutlanan bu durum, her ne kadar bir hegemonya mücadelesini ihtiva etse de, tarafların sınırlarını bildiği bir kırılmalı dengedir. İki taraf da fiilen çatışmaya girmeksizin, hakim olmak istedikleri bölgelerde darbeler organize eden ya da merkezi devlet mekanizmalarına fiili etkilerde bulunarak, buradan menfaat devşirme yöntemleriyle mücadelelerini yürütürler. Bugünün dünyası ise, kimsenin nasıl durdurulacağını bilmediği ivmeler kazanan dağınık ve oransız güçlerin bir arenasına benzer (s. 63). Hem yerellik aşırır hem de kendi ulus devletinin çıkarlarına uygun hareket eden emperyalist merkez ortadan kaybolur. Bu noktada, Bauman'ın vurgusu Negri ve Hardt'la çok benzediği için detaya girmeye gerek yoktur ama şu belirtilmelidir ki; devletler bu aşamada, ekonomik, kültürel ve politik kendine yeterliliği ve egemenliklerini koruyabilmek için müttefiklere muhtaçtır. Bu bağlamda, Bauman, küreselleşmeyle birlikte üç grup tanımlıyor. Egemenliklerini ulus ötesi kuruluşlara gönüllü bir biçimde devreden devletler, geçmişte unutulmuş ama yeniden bilince çıkan ve kendi ulusal devletlerini kurmak

niyetinde olan etnik kimlikler ile Sovyetlerin eski nüfuz alanlarında bulunan ve tek niyetleri ulus ötesi kuruluşlara üye olmak olan yeni bağımsız devletler.

Bu anlamda, Bauman için ulus devlet küreselleşmenin bir tür güvenlik biriminden başka bir şey değildir. Bu da aslında, Bauman'a göre ekonomik bir süreçtir. Serbest ticaret ile sermaye ve finansın serbest hareketi nedeniyle politika ekonomiyi kontrol edemez hale gelir. Küreselleşmenin idealize edilen devlet modeli, klasik iktisatçılarda olduğu gibi sadece ekonomi dışı alanda var olabilir.

Bu kısmen gerçekleşir de, çünkü devlet ekonomide inisiyatif almaya karar verdiği an bunun bedelini ödeyecektir, zira finans işleminin meta mübadelesini geçerek ciddi boyutlara varması, herhangi bir ulus devletin bir spekülasyon karşısında dayanaksız kalmasına neden olur. Fakat şunu da söylemek gerekir ki; ulus devletin ekonomi karşısında tam anlamıyla gücünü yitirdiği söylemi de tartışmaya açıktır. Bu anlamda, küreselleşmenin hala kırılma denge halini ihtiva ettiği söylenebilir; Hala sermaye, bir ülkede var olabilmek için yasal düzenlemeye ihtiyaç duymaktadır. Onun dışında sermayenin krizi derinleştiğinde, ekonomiyi krizden kurtaran yine Devlet'tir. Batmakta olan bankaları kurtaran odur. Piyasaları canlandırmak için genişletici politikaları kullanan da Devlet'tir. Kimi durumlarda, devlet sermayenin olmaktan çıkarak, devletin kendi sermaye grubu da olabilir. Bugünün Türkiye'sinde bu çok net bir şekilde görülür, bugün devlet sermayenin değildir, devletin sermaye grubu vardır çünkü, TMSFye devredilen şirketler ya da hazine arazileri, hükümete yakın ideolojide sermaye gruplarına verilir ve bugünün hükümeti bunun karşılığını talep edebilmektedir. Bunun dışında, 70'li yıllardan beri Amerika'yı krizden kurtaran yine Amerikan devletidir. Bu bağlamda, ulus devletin aşındığı, yok olduğu gibi önermeler hala tartışmalıdır.

Şeriati'nin küreselleşme tartışmalarına varıldığında ise, elbette kendisi bu süreci görmediğinden kavrama "Küreselleşme" demez, ama her ileri görüşlü entelektüel gibi bunun gelişini öngörür. Şeriati "Marksizm" isimli eserinde (2015), özellikle bağlantısızlar hareketini de görerek, iki kutuplu dünyanın ortadan kalkacağını öngörür; "(...)üç dünyamız olduğunu görüyoruz; birinci dünya, ikinci dünya ve üçüncü dünya (tiers monde) (...) Belki de birkaç yıl sonra çok kutuplu olacak ve ardından tıpkı her kabilenin birkaç putu olduğu gibi Dünya da toplumsal bir şirke

dönüşecektir” (s. 110). Bu durum, teknolojinin etkisi ile üretimin standartlaşması ve sermaye ihracının yaygınlaşması, mali oligarşinin güçlenmesi gibi nedenlerle, dünyada birbirine rakip iki üretim tarzının iki karşıt kutup oluşturacak şekilde eş anlı bulunamaması, illa ki bu mücadeleden birinin galip çıkması şeklinde somutlanabilir. Sovyetler Birliği’nin yıkılması ve ardından tüm dünyaya kapitalist üretim tarzının muzafferane yayılması süreci, bunun tarihsel anlatımıdır. Bu nedenle, küreselleşme Şeriatıcı anlamda, “kapitalist üretim ilişkilerinin hakim olduğu bir küresel ve toplumsal şirk düzeni” olarak tanımlanabilir. Zira yukarıda açıklandığı üzere, Şeriatî’ye göre, üretim araçları üzerindeki özel mülkiyet şirktir. Bundan kaynaklı karşılıksız gelir ise ribadır.

Herhangi bir emperyalist merkezin belirlenimi ya da baskısı olmaksızın, tüm dünyada günlük hayatın içinde sermaye ilişkilerinin kendiliğinden üretilmesi, merkezî olması ve yerelin önceki hakim üretim ilişkilerini aşındırması gücüne ilişkin Şeriatî’nin öngörülleri, onu Negri ve Hardt ile Baumancı analize yakınsar.

İnsan zihninin yeniden üretilmesine ilişkin, Şeriatî şunları söylemektedir;

“Bugün büyük düzenekler, iktisadi üretimler gerçekleştirdikleri, kumaş, halı, inşaat kalıpları ve makine ürettikleri gibi yargı ve görüş de üretirler; ayrıca duygu, inanç ve hüküm de üretirler” (s. 97).

Bu yukarıda da açıklanan, Negri ve Hardt’ın “biyo-politik iktidar”ından başka bir şey değildir. Negri ve Hardt’ın bunu kavramsallaştırırken dayandığı Foucault’dur; bireyin zihninin okul, cezaevi vb. gibi kurumsallıklarla egemen akla tabi kılınması disiplin toplumunun ürünüdür. Kontrol toplumunda ise, eski kurumsallıklar daha tali bir hal alır, bireyin zihni artık iletişim araçları ve medyanın gücüyle her an yeniden ve yeniden üretilebilir hale gelir. Burada Şeriatî, Foucault’nun “kontrol toplumu” fikrine yakınsar. Çünkü nasıl ki, kapitalist dünyada meta üretimi her an yapıyor, zihinlerin, duyguların ve inançların üretimi de eş anlı olarak süreklileştirilir. Ayrıca Şeriatî, baktığı Doğu-Batı düalitesi üzerinden bunun Batı emperyalizmi eliyle Doğu’da gerçekleştirildiğini düşünür; “Bizim faziletimiz rezillik, onların rezilliği ise fazilet sayılır” (Şeriatî, 2012: 209).

Son olarak Şeriatî, küreselleşen dünya bireyinin tanımını, küreselleşmeyi kavram olarak kullanmadan yapmayı başarır. Bu birey, “Milliyetine dair yanında sadece

pasaportu bulunan insan"dır (s. 209). Burada da Şeriatî, Bauman'a yakınsar. Bauman'a göre küresel bir dünyada yerel kalınmaz; "Küresel bir dünyada yerel kalmak toplumsal sefaletin ve alçalmanın bir göstergesidir" (Bauman, 2012: 9). Bu anlamda, Bauman yeni bir ikili tipoloji üretir; "turistler ve aylaklar". Bunların ikisi de kendi yerelliğinden veya içine doğduğu ulusun kültürel kodlarından tamamıyla kopmuş, pasaportundaki resmi belirlenim dışında kendi yerelliğiyle hiçbir bağı kalmamış, siyasal sınırlar üstü insanlardır. "Turistler" burada çok daha bağımsız hareket edebilen, üst düzey beyaz yakalılar ve sermayedarın kendisiyken, "aylaklar" ise küreselleşmenin emperyal vizyonunun tasallutuyla, ya bölgesel savaşlarla ya da iş olanaklarının eksikliği ile yoksulluk nedeniyle kendisini daha gelişmiş ülkeye atan, az gelişmiş veya gelişmekte olan ülkelerin çeşitli vatandaşlarıdır. Bunların da vazifesi, gittikleri ülkelerde de "turistler" için mal ve hizmet üretmek ve sermayeye karşılıksız fazla hibe etmektir. Özetle ikisi de yerelliğinden kopar, pasaport metaforuyla bunun açıklanması Şeriatî'nin gerçekçi tanımlamalarından biri sayılabilir.

3.2. MODERN İRAN TARİHİ ÜZERİNDEN EKONOMİ POLİTİK- DİN İLİŞKİSİ İLE EMPERYALİZM VE KÜRESELLEŞMENİN SEYRİ

İran Ortadoğu'nun en kategorik ülkelerinden biridir. Böyle bir ülkenin tarihsel anlatısına girilmeden önce, İran örneğinin seçilme nedenlerinden bahsedilmedilir. Her şeyden önce, İran, sınırları içerisinde ciddi petrol kaynakları barındırması nedeniyle, özellikle emperyal ülkeler için tarihsel bir çekim merkezi olur ve bu durum, ilerde görüleceği üzere, İran'ın tüm ekonomik ve siyasal gidişatına yansır. Bununla birlikte, İran; Azerilerden, Kürtlere ve Şiiilerden, Sünnilere, Yahudiler ile Ermenilere kadar birçok farklı dinsel ve etnik kimliğe ev sahipliği yapmasıyla, Dabashi'nin (2008) dediği gibi kendi içinde bir kozmopolit hal barındırır. Aynı zamanda, bu ülke, -eğer Şeriatî'nin dinleri birer ideoloji olarak gören fikriyatı benimsenirse-, Şii İslam'ından, Ulusçuluğa ve Marksizm'e kadar birçok ideolojinin muharebe sahasıdır, hatta bunlara monarşist fikirler de eklenebilir. Kendi şahsına münhasır bir modernleşmesi ve bunu destekleyen ya da reddeden çelişik sınıfları da bünyesinde bulundurur İran.

Abrahamian'ın (2011) deyişiyile İran 20. yüzyıla öküz ve karasabanla girerken, 20. yüzyılın sonunda ve 21. yüzyılın başında ciddi bir sanayisi olan, nükleer programıyla emperyalist ölkelerin tehdit algısına girebilmiş bir ölkeye dönüşür. 20. yüzyılın başında sadece şahın motorlu taşıtı varken, bugün İran trafik kazalarının en çok olduğu ölkelerden biridir (s. 1 ve 3). Daha geçtiğimiz yüzyılın başında feodal üretim ilişkileri hakimken, bugünün İran'ı kapitalist bir ölkedir. Yine daha 19. yüzyılda, merkezi otoritesi zayıf ve egemenliği gayet sallantıda bir "Kaçar Hanedanlığı" ölkeyi yönetirken, bugün İran'da İslam Cumhuriyeti adı altında, merkezi, örgütlü ve ciddi bir devlet mekanizması söz konusudur.

Farklı yönetsel biçimlerle sonuçlansa da, sömürgecilik ve emperyalizmin baskısını hisseden tüm ölkeler, bu aşamalardan bir şekilde geçer. Tüm bu ölkeler arasında İran'ın önemi, aslında İran'ın kendi özgünlüğünde saklıdır. Her şeyden önce, İran bulunduğu Ortadoğu coğrafyası içerisinde egemen devlet dininin "Şiilik" olduğu tek ölkedir. Ama İran, "Şiilik"ten ibaret bir ölkedeğildir. Aynı zamanda, milli destanları "Şehname"nin önemsenmesinde de ifade bulan bir "İranlılık" aidiyeti önem kazanmaktadır. Bu anlamda İslam öncesi İran da bu "İranlılık" çatısının altında bir kültürel değer olarak bulunur. Bu gerçekliği Dabashi (2008) şöyle anlatır;

"Yunan, Roma, Arap, Moğol, Türk ve Avrupa istilaları; Zerdüştlük, Manicilik, Mazdekçilik, Budizm, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam; Asyalı, Afrikalı ve Avrupalı tüccarlar- bunların hepsi gelip geçmiş ve iliklerine kadar başka kültürlerle karışarak melezleşmiş bir kültürün bedeninde, ruhunda ve kolektif bilincinin en ücra köşelerinde izlerini bırakmıştır" (s. 34).

Emperyalizmin 19. yüzyılda artan dahiliyet ve müdahaleleri, imparatorlukların nüfuz alanları olan bölgelerin kapitalist üretim ilişkilerine açılabilmesi için "ulus devletlerin" kurulmasını da sağlamış olur. Farklı yöntemlerle olsa da, bu ölkelerde- özellikle İran ve Türkiye'de- ulus devletin tesisi, hem emperyalizme karşı bir ulusal tepki olarak ortaya çıkar, ama aynı zamanda, kapitalist kalkınma sürecini bu ölkelerde hızlandırır. Bu süreç İran'a şöyle yansır; bir toprak parçası olarak İran kadim zamanlardan beri bir kozmopolitliği korurken, ulus devlet olarak İran, emperyalizmin tahayyülü ve tasarısıdır, sınırlar emperyalist belirlenimin etkisi altındadır (s. 63).

Tüm bu süreçte, uhreviyet; gerek dini yaşamın kendisinde gerekse de tasavvuf kültürü ve edebiyatı aracılığıyla halk nezninde içselleştirilir, yine Dabashi'nin isabetle söylediği gibi, İran halkı “ruhsuz dünyanın ruhunu dindarca arayan bir halk”tır (s. 25). Bu dindarca arayışın sonucunun bir İslam devrimi olması elbette mümkündür, burada asıl önemli olan bu devrimi yaratan, sınıfsal, ekonomik ve politik çelişkilerdir.

Tüm bu özgünlük veriyken, “İran Örneği” ele alınması noktasında, sınıfsal ve siyasal durumla somutlanan çelişkiler temel alınarak ve emperyalizmin İran üzerindeki müdahillliği de değerlendirilerek bir tarihsel dizge izlenecektir. İlk etapta, İran'ın emperyalizme teslimiyet sürecinin başladığı 1800'li yıllardan itibaren, Meşrutiyetin İlanı ve sonrasında Pehlevi Hanedanının iktidarı alışı incelenecektir. Devamında, soğuk savaş sürecinde İran, özellikle Muhammed Musaddık ve çevresinin başını çektiği ulusalcı duruş ile Süleyman İskenderi'nin başında bulunduğu sol parti Tudeh değerlendirmeye alınacaktır. Fakat burada asıl önemli süreç, CIA- MI6 işbirliği ile gerçekleştirilen 1953 darbesidir. Özellikle 1953 darbesinden sonra Pehlevi hanedanlığının seyri “İslam Devrimi”ne giden süreçle ilgili olarak tartışılmalıdır. Son olarak da “İslam Cumhuriyeti” süreci ele alınacaktır; bu devrimin ortaya çıkmasına neden olan sınıfsal ve siyasal dinamikler, özellikle molla sınıfının rolü, bu bağlamda çatışan ideolojiler ve sürecin küreselleşmeyle ne kadar uyumlu olduğu, nerelerde bundan saptığı tartışılacaktır.

3.2.1. Kaçar Hanedanlığı Dönemi, İran'a Emperyalist Müdahiliyet ve Temel Sınıfsal Görünüm

İlk emperyalist müdahiliyeti ve sonuçlarını anlamadan önce, 19. yüzyıl İran'ının sosyopolitik, ekonomik ve sınıfsal durumunu da görmek gerekir ki, bu süreç, 20. yüzyılın Pehlevi hanedanlığından, İran İslam Devrimine (1979) ve sonrasına kadar İran Tarihi'nin nüvesel görünümüdür. Her şeyden önce, yönetsel yapıya değinmek gerekir.

“Kaçar Hanedanlığı” 1794'tan 1926'ya kadar, İran'da gayet kırılğan bir hükümdarlık sürer. Bu durumun sebebi, Kaçarların egemenliğini Tahran'ın dışına hiçbir şekilde çıkaramamış olmasından ileri gelir. Şahın doğrudan kendisine bağlı ordusu zayıftır, onun dışında askeri gücü ise, Tahran'ın dışındaki aşiretlerden sağlanırdı, onlar da

maaşlarını alamadıklarından sıklıkla askeri hizmetlerini yerine getirmezler (Cleveland, 2008: 126). Bunun dışında, devleti devlet yapan en önemli unsurlardan biri olan vergi toplama tekeline Kaçar Şahlarının hiçbiri sahip değillerdir. Şaha etki edebilen büyük toprak sahibi aristokrasi, devlet adına vergi tahsili yapabilir ve “ifa” kökünden gelen “mustavfi” sıfatı için her sene ihaleye girerler, bu ihalelerin geliri ise devlet hazinesinin yegane gelir kaynağı olur (Abrahamian, 2011: 14).

Tüm bu anlatıdan anlaşılacağı üzere, İran’da feodal ekonomik ilişkilerin hakim olduğu söylenebilir. Tahran dışındaki aşiretler, hem yönetimde hem de ekonomik ilişkiler üzerinde gayet hakimdir. Zaten o dönemde, 1900’lerin ilk çeyreğine kadar, ciddi bir özel girişim olmadığı için bir sanayi proletaryası da oluşmamıştır, tarımla uğraşan bir köylü topluluğunun varlığı söz konusudur. Bunun dışında, toplam nüfusun çok küçük bir kısmı kentlerde -bilhassa Tahran’da- yaşamaktadır. Bunların da çoğunluğunu, esnaf kesimi, küçük burjuvazi ve gündelik işlerde çalışan yoksullar oluşturmaktadır. Geri kalan kentli kesim ise, eğitim için Avrupa’ya giden, bu sayede liberalizm, sosyalizm, ulusçuluk gibi fikirleri öğrenip bunlardan etkilenen, Dabashi’nin (2008) deyimiyle inorganik entelijansia ve doğrudan Kaçarlar tarafından atanan kabineye bağlı olarak çalışan küçük ölçekli bürokrasi ve memurlardır. Dönemin daha net bir fotoğrafı için, Dabashi’nin (2008) dönem Avrupa’sıyla İran arasındaki mukayeseli değerlendirmesine bakılabilir.

“Avrupa askeri güç ve ekonomik refah bakımından yükselişe geçip, toplumsal ve entelektüel devrimler yaşarken; İran, kaçık, beceriksiz ve kasasında beş para olmayan bir hanedanlık tarafından yönetiliyordu- feodal bir ekonomiye ve ortaçağa özgü toplumsal katmanlara sahipti” (s. 50).

Tüm bunlar veriyken, Marksist anlamda “İlk Birikim” sürecinin İran’da nasıl işlediğine bir göz atmak gerekir. Müstafvilik sıfatının büyük toprak sahipleri arasında birbirine satılması, vergi gelirlerinin süreklileşememesine neden olur ve bu durum merkezi otoriteyi daha da zayıflatır. Rüşvet ve haraç uygulamaları yaygınlaşır ve köylü feodal beylerin insafına terk edilir. İran’da köylülük bir taraftan feodal beylerin ve devlet memurlarının keyfi uygulamalarına maruz kalırken, diğer taraftan da küçük çaplı topraklarına feodal beyler tarafından ekonomi dışı zorla el konulur. Böylelikle köylülük büyük oranda ırgatlaştırılır (Cleveland, 2008: 127). Marx’ın analizinde, üreticinin üretim aracından zor yoluyla ayrılması olarak somutlanan ilk

birikim süreci, güçlü bir devletin aracılığıyla gerçekleştirilirdi. İran'da ise süreç merkezi otoritenin zayıflığına dayanır ve feodal egemenliğin çok net bir göstereğidir.

İran'da toplumsal sınıflara ilişkin bir değerlendirme yapılırken, ulema sınıfının rolü kesinlikle tartışılmalıdır. Burada, bu rolün analizinden önce kısaca, Şiilik inancına bakmak gerekir. İnanç esasları detaylandırılmadan şu söylenebilir ki, Şiiliğin ilk önemli kavramı mağduriyettir. Ali'nin hilafeti geç elde etmesiyle başlar, Peygamberin torunu ve Ali'nin oğlu Hüseyin'in Kerbela faciasında (MS. 680) katli, mağduriyete şehadetin önemini de ekler. Bu anlamda, Hüseyin'in şahsında "zulme direniş" hali, Şiiliğin ikinci önemli kavramı olur. Emeviler nezninde, Beni Ümeyye'nin iktidarı ele geçirmesi ve egemen İslam'ın oluşması, Şiiliği İslam'ın protest bir yorumuna götürür. Son önemli kavram da, "İmama Riayet"tir. Şiilikte ilk İmam Ali'den kayıp olduğuna inanılan son İmam Muhammed Mehdi'ye kadar gelen 12 İmam, ideolojik ve dini önderler kabul edilir. Muhammed Mehdi bu inanca göre, geri dönecektir. İşte o dönene kadar, dinin şii Müslümanlar tarafından nasıl yaşanacağını gösteren temel yapı ulemaadır. Bu anlamda, Şeriatî'nin (2015) dediği gibi Sünnilikteki hilafet karşısına Şiilikteki İmamet dikilir ve bu ikisi arasındaki çatışma aynı zamanda Ortadoğu İslam'ının bütününün görünümüdür. İslam'ın pratiğinde, şu an fiilen olmasa bile zihnen devam eden bu diyalektik çatışma tarihseldir ve önemlidir.

Yukarıdaki anlatı, İran'da ulema sınıfının gücünü anlamak için önemli bir fikri tözdür. 1500'lü yıllarda, İran'da iktidarı alan Safeviler "kendilerini doğrudan şia imamlarıyla irtibatlandıran bir şecere icat ederek, Şiiliği devlet dini haline getirmişlerdir" (Dabashi, 2008: 53). Sonrasında, Kaçarların zayıf iktidarı döneminde ulema güçlenir ve hukuki, dini, bireysel, ekonomik ve siyasal konularda içtihad verebilme yetisini elde eder. Her Şii'nin dini yaşarken, bir müçtehidî örnek alması zorunluluğu, ulemayı devletten özerkleştirir. Bilhassa, 19. yüzyılda ulemanın nicel artışı, bunlar arasında bir hiyerarşinin doğuşunu da getirir. Ulema içindeki daha birikimli kimi müçtehidler, tüm halkın hukuki ve dini konularda içtihadlarını önemseyerek örnek alacağı, ilerde içlerinden "Ayetullah" ların da çıkacağı bir taklit mercii (Merci-i Taklid) oluşturur (Cleveland, 2008: 125 ve 126).

İran’da ulema bir sınıfa dönüşür, zira diğer İslam ülkelerinde olduğu gibi atanmaz. 19. yüzyıl İran’ı ve sonrası süreçte, özellikle Kum ve Meşhed şehirlerinde açılan dini okullar da çok önemlidir; “Mekke ile Medine’ye rakip olsun diye ‘Şehitler Diyarı’ anlamına gelen Meşhed’i inşa ettiler. Necef, İsfahan ve Meşhed’de ilahiyat merkezlerini himayeleri altına alıp, Kum’da ‘Feyziye Medresesi’ni kurdular” (Abrahamian, 2011: 21). Bu bölgeler, İran içindeki “Vatikan” benzeri bir yapı olarak da anlaşılabilir. Bu anlamda, merkezi otoriteden bağımsızlarını sağlayan ve onların ayrı bir sınıf olarak değerlendirilmesine olanak tanıyan yegane durum, sahip oldukları mali özerklidir (Cleveland, 2008: 128). Her şeyden önce, ulemanın gelirleri kendilerine has kılınan toprakları vardır. Bu toprakların bir kısmı bağış şeklinde hibe edilen arazilerden oluşur. Bununla birlikte, ulema, “naib-i imam” yani imam vekilleri sıfatıyla, “imamın payı” adı altında bir nakdi gelir elde eder, Müslümanlık gereği ödenen zekat ise ulema tarafından toplanıp, yoksullara pay edilir (Abrahamian, 2011: 21). Bunlarla birlikte, Cleveland (2008) ulemanın öğretim üyeliğinden, vakıf yöneticiliğinden ve tapu işlerinden elde ettiği gelirleri de sayar (s. 128). Özetle, ulemanın kendi parasal kaynaklarının oluşu, merkezi idareden özerklikleri, kendi kurdukları okullarda kendi kadrolarını yetiştirebilmeleri vb özellikleri, bunları birer sınıf ve ileride görüleceği üzere, toplumsal olaylarda birer fail konumuna getirir.

Genel olarak, İran’daki devletsel ve sınıfsal yapılanmanın görülmesine müteakip, emperyalizmin İran’la kurduğu ilişkilere ve buna karşı verilen tepkilere geçilebilir.

İran’ın emperyalizmle ilişkisi aslında, tipik bir “ekonomi dışı zor” ilişkisidir. Burada, İran’ın genel olarak muhatabı, Britanya ve Rusya emperyalizmleridir –buna 1953 sonrasında Amerikan emperyalizminin tahakkümü de eklenecektir. 19. yüzyıldan 1917 Ekim devrimine kadar, İran’ın yer altı ve yerüstü kaynakları, çeşitli imtiyaz ve antlaşmalarla Britanya ve Rusya tarafından paylaşılır.

Burada aslında bir yağma söz konusudur, Dabashi’nin (2008) dediği gibi, İran Batı aydınlanmasının evrensel vaatleriyle, sömürcülüğün namlusu vasıtasıyla tanışır (s. 62). Bu süreci başlatan, 19. yüzyılın başında, Britanya ve Rusya karşısında alınan askeri yenilgilerdir. 1813 Gülistan ve 1828 Türkmençay Antlaşmalarıyla Rusya ve 1857 Paris Antlaşmasıyla Britanya, ilki kuzey ikincisi güney olmak üzere İran’ın

komşularına dönüşürler (Abrahamian, 2011: 50). Antlaşmaların detaylarına girmeye gerek yoktur, ama bu iki devlet İran üzerinde kapitülasyon olarak da bilinen ticari ve diplomatik imtiyazlar elde ederler. “Vilayetlerde konsolosluklar açmalarına izin veriliyor, tüccarlar yüksek ithalat vergilerinden olduğu kadar iç gümrük tarifelerinden de muaf tutuluyor, seyahat kısıtlamaları kaldırılıyor ve yerel mahkemelerin yetki alanından çıkartılıyorlardı (...) Bu iki ülkenin egemenliğinde dış ticaret 8 kat arttı” (s. 50 ve 51). Bu iki antlaşma, Osmanlı Devleti’ne dayatılan Balta Limanı Antlaşmasına (1838) benzetilebilir.

Bu gelişmeler, Marksist açıdan irdelendiğinde şu görülür; meta sermaye fazlası sürekli olarak realize edilmek zorundadır, bunun için iç piyasanın tükendiği yerde sınır ötesi başlar, Marx’ın (2016) Kapital’in 2. cildinde dediği gibi “Kapitalist üretim dış ticaret olmadan var olamaz” (s. 447). Aslında bu durum, emperyalizmin İran üzerinde de doğrudan görülebilen genel stratejisini açıklar; kapitalistleşmemiş ya da yeni kapitalistleşen ülkeyi bir hammadde ile ucuz emek gücü deposuna ve emperyalist ülkelerde üretilen mamul mallar için de bir pazara dönüştürmek.

Gerçekten de, İran, pamuk, ipek gibi hammaddeler ihraç eden ve makine ile yerli tekstil üreticisinin çökmesine neden olacak tekstil ürünleri gibi mamul mallar ithal eden bir ülkeye dönüşür; mamul mal sayılabilecek yegane ihraç malı İran halısıdır (Cleveland, 2008: 129 ve 130).

Sonrasında ise, emperyalistlere imtiyazlar dönemi başlar, zira bozuk vergi sistemi nedeniyle oluşan bütçe açıkları bu yolla kapatılır.

Şah Nasreddin, 1863’de Britanyalılara bir telgraf hattı kurmaları için imtiyaz hakkı verir (Cleveland, 2008: 130). Ama asıl önemli imtiyazlar, 1872’de Baron Julius de Reuter’e tanınır. Bu imtiyaz, İran’daki bütün demiryollarının, kanalların, barajların yapımı hakkını ve madencilik ile tarımın geliştirilmesi hakkını kapsar (s. 130). Bunun dışında çok önemli başka bir olay, yine Nasreddin Şah’ın 1891’de tütün satış ve ihracatı tekeline, Britanyalı binbaşı Talbot’ya satmasıdır (Abrahamian, 2011: 53). Bu imtiyaz, “tütün boykotu” adı altında, meşrutiyet öncesi ilk ciddi protestoya zemin hazırlar. İran’daki bütün millici güçler, ulemanın da aktif katılımıyla Şah karşısında imtiyazın iptali için birleşirler. Şiraz’lı bir müçtehid, bir fetvayla, imtiyaz iptal

edilene kadar Şii'lere tütün kullanımı yasaklar ve aksi bir davranışın “Kayıp İmam” Muhammed Mehdi'ye karşı suç işlemek olacağını ilan eder (Cleveland, 2008: 131). Bu çok ilginç bir vakıdır, çünkü toplumsal bir olay, doğrudan ulema aracılığıyla dinsel bir zemine kavuşturulur. Bu zeminden 1979'da bir İslam Devrimi'nin doğması gayet doğaldır.

Tepkiler üzerine tütün imtiyazı iptal edilir. Ama bu dönemde tütün ihracından çok daha önemli imtiyazlar satılır. Britanyalı firmalar Karun Nehri'nde dibi tarama ve deniz yollarını işletme hakkını, Güney'de yol ve telgraf inşa etme ruhsatını, banknot basımında tam yetkiye sahip İmperial Bank'ı kurma hakkını ve daha da önemlisi, Anglo-Persian Oil Company'nin (Anglo-Pers Petrol Ortaklığı) kuruluşuna zemin oluşturacak D'Arcy Antlaşmasına giden süreçte, ilk etapta Güneybatı'da petrol arama imtiyazını satın alır (Abrahamian, 2011: 53). Rus firmaları da, Hazar Denizi'nde balık avlama, Enzeli'de gölün dibini arama, Kuzey'de petrol arama ve kendi sınırlarını, Tahran, Tebriz ve Meşhed'e bağlayacak yollarla telgraf hatlarını inşa etme hakkını satın alır (s. 53).

Yukarıda sayılanların özellikle balıkçılık ve telgraf ile ilgili olanları, İran'ın dış borç serüveniyle gayet ilişkilidir. Dabashi'nin (2008) deyimiyle, o dönem devlet adamları daha çok bir seyahat acentesi gibi çalıştıklarından, yeni Şah Muzaffereddin'in 1900'lü yılların başındaki şaşalı Avrupa seyahatlerini finanse etmek için, Britanya ve Rusya'dan yüklü borç alırlar. Karşılığında ise, yukarıda sayılan imtiyazların yanında, Kuzey'deki gümrük gelirleri Rusya'ya, Güney'deki gümrük gelirleri ise Britanya'ya hibe edilir (s. 90).

Asıl önemli gelişme, 1901'de D'Arcy Antlaşması olarak da anılan, Britanyalı William D'Arcy'e beş kuzey eyaleti dışında, bütün ülkede petrol arama imtiyazının verilmesidir (Cleveland, 2008: 162). İran hükümeti bu antlaşmayla, şirketin karından yüzde 16 pay alır.

1908'de ticari değeri olan petrol rezervlerinin de bulunması, 20. Yüzyıl boyunca İran'ın tüm ekonomik ve siyasi hayatında ciddi etkisi olan bir şirketin kurulmasına neden olur. 1908 Sonbahar'ında, D'Arcy İmtiyazı'nı da içeren ve İran'da petrol arama ile çıkarma kontrolünü elinde bulunduracak, Anglo-Persian Petrol Şirketi

resmen hayata geçer, bundan beş yıl sonra Britanya hükümeti şirketin büyük ortağı olur (Kinzer, 2004: 69). Kurulduğu birkaç yıl içinde bu şirket, milyonlarca varil petrol çıkarır ve Avrupa ülkelerinden Avusturya'ya kadar bunları satar (s. 69). Ayrıca, bu yeni sermaye ihraçları için de bir fırsat doğurur; Basra Körfezi'ndeki Abadan kasabasında, dönemi için dünyanın en büyük petrol rafinerisi, ayrıca bir elektrik santrali, su arıtma tesisi ve kısa bir demiryolu da İran yoksullarının sermaye için düşük maliyetli emek gücü arzı sayesinde inşa edilir (s. 70).

Yukarıdaki tüm anlatı, aslında, Rosa Luxemburg'un kapitalistleşmemiş alanların iç pazara çevrilmesi olarak açıklanan, genel sermaye yayılmacılığının İran üzerindeki uygulamasından başka bir şey değildir. İlk etapta, antlaşmalar yoluyla, Batı'nın meta sermayesi İran pazarını ele geçirir. Ardından, sermaye ihracıyla, Batı'nın artık değer fazlası, para sermaye biçimiyle İran'da realize olur ve oradaki ucuz emek gücünden faydalanılır. İran finansı da İmperial Bank aracılığıyla ele geçirilir. Böylece, Luxemburg'un "iç pazar", Lenin'in "sermaye ihracı" ve Hilferding'in "mali oligarşi" kavramlarının uygulaması İran'da görülebilir.

Bu emperyalist saldırı, Meşrutiyet'e giden yolda, İran'da 1979 Devrim'ine kadar ağırlığı hissedilen ve devrimden sonra da çatışmaya devam eden üç ideolojinin siyasallaşmasına neden olur; ulemanın neredeyse tekeline aldığı Şii İslamcılık, Ulusçuluk ve Sosyalizm. Bu üç ideoloji, Behrooz'a (2007) göre bir taraftan devlete karşı fiili mücadele verirken, bir taraftan da modernleşme, ilerencilik, sosyal adalet, demokrasi vb kavramlarla ilgili kendi tanımları ile savunularını geliştirirler ve ülkenin istikbaline ilişkin farklı çözüm önerileri üzerinden rekabet ederler (s. 15). Bunların halk üzerindeki etki güçleri, bir taraftan basılan muhalif gazete ve dergilerin etkisiyle entelektüel ortamı radikalleştirirken, bir taraftan yoksul halk kitleleri ve ticaret burjuvazisi ile küçük burjuvaziyi de etkilemektedir.

Öte yandan, feodal üretim ilişkilerinden köylülüğün nasıl etkilendiği veriyken, ekmeğin fiyatının yüzde 90, şekerin fiyatının da yüzde 33 artması olarak görülen yüksek enflasyon (Abrahamian, 2011: 57), 20. yüzyılın başında hem köylüleri hem de kentlerde çalışan yoksulları daha da fakirleştirir. Yabancı mamul malların girişi ve bunların ucuzluğu da gelişmekte olan burjuvazinin rekabet gücünü azaltır. Ayrıca ülkedeki her yatırımın yabancı yatırımcı tarafından yapılıyor oluşu, yerli

burjuvazinin gelişimini engeller. Sonuç olarak, tüm bu kesimlerin hoşnutsuzluğu, ulemanın da gücüyle birlikte sokakta fiili ve meşru bir isyan dalgasına dönüşür.

Ulema'nın bu süreçteki ikili rolü çok önemlidir. Ulema, hem zekat tekeli olması, hem de kurduğu vakıflarla, İran'ın yoksullarıyla organik bir ilişki içerisindedir. Aynı zamanda, Şeriatî'den yukarıda da atıf yapıldığı gibi, ulema iş adamına dini, iş adamı ulemaya dünyayı düzenlemektedir. Bu süreçte bu durum çok net görünür; ulemanın gelirlerinin önemli bir kısmı ticaret burjuvazisinin, esnafın ve gelişmekte olan üretici burjuvazinin nakdi ve ayni desteğinden oluştuğu için, emperyalizmin bu sınıflara karşı olan güçten düşürücü saldırısı, ulemanın bu sınıflarla olan dirsek temasını arttırır. Ulema, burada, bu iki sınıfla ilişkisinden ötürü, hem bu sınıfları isyana teşvik eden, hem de bu isyanda onlara neredeyse önderlik eden bir güç olur.

Detaya girilmesine gerek yoktur, ama tüm bu isyan dalgası, Kaçar şahlarının geleneksel politikası olan, içerde aşiretler ile rakip emperyalistleri birbirine düşürerek Tahran özelinde egemenliğini koruma stratejisini işlevsiz kılar ve 1906'da Şah Muzaffereddin Meşrutiyet'i ilan etmek zorunda kalır.

Ulema'da bu devrimci sürece katılmış olmasının ödülünü, yeni Anayasa'da Şiiliğin resmi din olması ve kanunların şeriata uygunluk denetiminin kurumsallaşması ile alır (Cleveland, 2008: 164). Fakat ulema geleneksel olarak, homojen bir sınıf değildir, bu süreçte de bir kısmı monarşist, diğer kısmı da meşrutiyetçi olarak ikiye bölünür (Behrooz, 2007: 16). Bu ayrım monarşist Şeyh Fazlullah Nuri ile Seyyid Muhammed Tebatebayi ve Seyyid Abdullah Bebahani arasındaki çatışmada somutlanır. Fakat aslında bu çatışma;

“(…) daha büyük bir karşıtlığın, yani yerleşik aristokrasi, toprak sahibi soylular ve feodal ekonomi ile tüccar sınıfı ve büyüyen modern burjuvazi arasındaki daha geniş ölçekli ve bütünüyle sınıf temelli karşıtlığın bir yansımasıydı” (Dabashi, 2008: 91).

Şeyh Fazlullah Nuri, Meşrutiyeti destekleyen liberal kesimlerin ruhbanlık aleyhine eleştirilerini bahane ederek, Türkiye'deki 31 Mart Ayaklanması'nda olduğu gibi, halkı sokağa çağırır. İlginç bir biçimde onun çağrısıyla toplananların önemli bir kısmı topraksız köylüler ve artan gıda fiyatlarından muzdarip kentli yoksullardır (Abrahamian, 2011: 68). İran'da kısmi de olsa, köylüler ve proleter ile proleter altı

sınıflar ulemanın monarşist kanadını destekler⁴². Bu durum da akla, Marx'ın, "Kapital"deki ve "Manifesto"dakilumpen proletaryaya olan güvensizliğini getirmektedir. Fakat burada şunu da vurgulamak gerekir, 20. Yüzyılın başında, birçok Ortadoğu ülkesinde olduğu gibi İran'da da köylülüğün bilinçli bir politik hareket oluşturduğu söylenemez. Dolayısıyla, bir sınıfsal bilinci olmadığı için, köylülüğün siyasal tepkileri, çeşitli gelişmeler sonucunda daha çok refleksif ve dini temelli örgütlenir.

1908 yılında Şahın en güçlü silahlı kuvveti olan Kazak Atlıları'nın desteğiyle bir askeri darbe yapılır. Sonrasında da iç savaş başlar. Buradaki saflaşma da aslında Meşrutiyet sürecindekiyle aynıdır; aristokrasiye karşı burjuvazi, monarşist mollalara karşı meşrutiyetçi mollalar ve iki farklı molla grubundan birine taraf olan yoksul halk gruplarının bölünmüşlüğü ve karşılaşması. Bu saflaşma, 1910'da meşrutiyetçilerin galibiyetiyle sonuçlanır.

Burada bir parantez açılırsa, tüm bu Meşrutiyet süreci, İran'da emperyalizme karşı verilmiş bir mücadeledir, ama bunun emperyalistler arasındaki saflaşmada da önemi vardır. Şöyle ki, komutanları Ruslardan oluşan ve esasen Çarlığın denetlediği Kazak Atlıları'nın monarşist tutumu, Rusya'nın monarşistleri desteklediğini gösterir. Britanya ise, sürecin başından beri, İran'daki diplomatik temsilciliklerini dahi meşrutiyetçilerin sığınabilmesi ve gücünü tahkim edebilmesi için açarak (Abrahamian, 2008: 61), aslında Meşrutiyet'e destek olur. Bu anlamda, bu sürecin anti emperyalist nüvesi bir kenara koyulursa, aynı zamanda bunun Britanya ve Rusya arasında bir vekalet savaşı da olduğu görülür. Bu iki ülke, hem İran'ı sömürmek için rekabet ederken, aynı zamanda bu ülkeyi siyasal-üstyapısal anlamda da kendilerine benzetmeye çalışırlar. Zira, Rusya'da özellikle 1905 Devrimi'nin ezilmesiyle birlikte, hala güçlü bir Çarlık Rejimi hüküm sürerken, Britanya'da güçlü bir parlamentonun bulunduğu bir meşrutiyetçi monarşi vardır. Özetle, Şeriatî'nin "İran'da altyapıyı emperyalizm belirledi" tezine, üstyapıya da emperyalist müdahaleler olduğu gerçeği eklenebilir.

⁴² Şunu not etmek gerekir ki, bu durum İran'ın yoksul kesimlerinin monarşist olduğu anlamına gelmez. Asıl itiraz, dindarlık temelinde, Meşrutiyet kadrolarının içerisindeki görece laik kadrolara ve entelijansiyaya karşı yükselir.

İran'da Meşrutiyetin yeniden kazanılmasından sonra da ekonomik sorunlar devam eder. Aynı zamanda, emperyalist müdahaleler de sürmektedir, özellikle 1908'de, Kuzey'i ve Güney'i Rusya ve Britanya yeniden gizli bir antlaşmayla paylaşırlar, Orta İran'ı da bu iki emperyalist ülke kendi aralarında bir rekabet sahası olarak kabul ederler. 1915'de de bu antlaşmayı Orta İran üzerindeki rekabetten vazgeçeceklerine karar vererek –çünkü Orta İran'ın bir stratejik değeri olmadığını düşünmektedirler- revize ederler (Dabashi, 2008: 98). Fakat 1917 Bolşevik Devrim'i sonucu Bolşevikler, bu gizli antlaşmayı da tüm diğerleri gibi uluslararası kamuoyunda ifşa eder, İran'ın Çarlık döneminden kalma bütün borçlarını siler ve İran üzerindeki haklarından vazgeçerler (Kinzer 2004: 57). Bu durum aslında, İran'ı yağmalama rekabetinde Britanya'nın ciddi bir rakibinin saf dışı olduğu anlamına gelir. Böylelikle Britanya emperyalist politikalarını tüm İran'a yayma fırsatı bulur. Aynı dönemde, sınıfsal saflaşmalar da netleşir; burjuvazinin bu emperyal politikalara karşı ciddi bir bilinçle ortaya çıkarak güçlenmesi, diyalektiğin bir sonucu olarak, ilerde sendikalarını kuracak bir bilinçli proletaryanın oluşmasına da zemin hazırlar.

Yine ilginç bir gelişme, Bolşeviklerin anti emperyal tutumunun, İran'da ciddi bir sempati yaratmasıdır. Kerbela'da bir grup müçtehid, Britanya'yı lanetleyen ve Bolşevikleri “İslam'ın Dostları” ilan eden bir fetva yayımlar (Abrahamian, 2011: 83). Bolşevizm İran'da taban bulmaya başlar ve dönemin Tahran'daki Britanya temsilcisi Britanya Hükümeti'ne şunları yazmaktadır; “(...) mülk sahipleri öyle ümitsiz durumda ki ‘anarşi’ ve ‘Bolşevik zehri’ni uzak tutacak şiddetli önlemler almaya hazır birinin at sırtında çıkagelmesini bekliyorlar” (s. 84). İşte bu kişi Şah Rıza Pehlevi olacaktır.

Sonuç olarak, 1979 İslam Devrim'i ve sonrasındaki Küreselleşme sürecine İran'ın ikircikli tavrının kökleri aslında, 19. yüzyıldaki, İran ile küresel sermaye ilişkisinde ve buradaki sınıfsal konumlanımlarda yatmaktadır. O nedenle bu süreç önemlidir.

3.2.2. 1921 Darbesi ve Pehlevi Hanedanlığı'nın İlk Dönemi'nden 1953 Darbesine

1921 darbesiyle etkinliğini arttırıp, 1926'da resmen iktidarı alan Pehlevi Hanedanlığı, 1979 İran Devrim'iyle iktidarı yitirene kadar esasen iki şah görür; Şah Rıza ve oğlu Şah Muhammed Rıza. Şah Rıza esasen 1941 yılında iktidarı kaybeder, fakat, Pehleviler dönemi ikiye ayrılırsa belirleyici tarih babadan oğla tahtın ne zaman

kaldığı değil, 1953 darbesi olmalıdır. Zira, 1953 darbesi İran'ın birincil emperyalist muhatabını değiştirir, İran'da çok daha şiddetli bir baskıcı yönetim oluşturur ve İran'ın geleneksel batı karşıtlığı ile karışık emperyalist nefretini perçinleyerek bir İslam devriminin vukuuna zemin hazırlar.

Pehleviler döneminin nasıl bir kolektif hissiyat yarattığını Dabashi (2008) şöyle açıklar;

“Bütün bu ulusun kolektif belleğinde Pehlevi Hükümdarlığı iki kelimeyle özetlenebilir: korku ve coşkunluk. Halkı sistemin bütününe nüfuz eden yalancılıkla yöneten bir tiranlığın yarattığı korku ile tiranlıktan sonra neyin mümkün olabileceğini düşlemenin verdiği coşkunluk” (s. 128).

Gerçekten de baba ve oğul muhalefeti ezme ve egemenliği şiddetle sağlama noktasında yaptıkları icraatlarda birbirleriyle yarışır. Bu aynı zamanda, İran'da rekabet halindeki üç ideolojinin de destekçileri arasında korkuyla karışık bir coşkunluk hali yaratır. Zira şiddetin kendisi aynı zamanda, bir gün bu baskıcı rejimin dağılacağı umudunu da taşır. Üç ideoloji de kendi görüşlerine uygun bir “İran”ı illa ki tesis edeceklerine inanır. Bu noktada Şii İslamcılığına bir de, “Kayıp İmam”ın geri dönüp adil bir düzen kuracağı miti eklenir.

Aslında benzeri bir coşkunluğun, Pehlevilerde de olduğu söylenebilir. Şahlığın zulmünde gizlenmiş coşkunluk hali, aslında, onların elde ettikleri iktidarı güçlendirmesiyle, daha müreffeh, egemen ve güçlü bir İran yaratacakları inancında içerilir. Pehlevi Hanedanlığının temel iddiası budur. Bir tarihsel kök olarak “Pers İmparatorluğu”na yaptıkları sürekli atıflar bununla ilgilidir.

Şah Rıza Pehlevi, başından beri bu motivasyona sahiptir ve 1921'de, mensubu bulunduğu kazak atlılarının desteği arkasında olmak üzere, bir askeri darbeyle Tahran'da denetimi ele geçirir (Abrahamian, 2011: 85). Sonrasında da 1926 yılında, iktidarı tamamıyla konsolide edip Şah unvanını kazanır. Tüm bu gelişmelerin - kronolojik detayına girmeksizin- emperyalizmle olan bağına bakılacak olursa, Şah'ın destekçileri İngiliz emperyalizmidir. Bunun en önemli sebebi, Bolşeviklerin İran üzerindeki rekabetten çekilmesiyle, İngiltere'nin yegane emperyalist olarak tüm İran üzerindeki gücünü arttırma isteğidir. Kaçarların yönetsel zayıflığı, İngiltere'nin emellerine ulaşması için sürekli fikir değiştiren aşiretlerle görüşmesini gerektirir ve

bu durumdan rahatsız İngilizler, İran'da merkezi bir gücün tesisini istemektedir (Kinzer, 2004: 59). Aynı zamanda, Bolşeviklerin yukarıda anlatılan anti-emperyalist tavrı, İranlıların sempatisini kazanır ve İran'da bir sosyalist devrim olmayacak olsa bile, Şiilikten gelen muhalif ve protest tavrı ile Bolşevik devrimciliği arasında kurulabilecek bir bağ, bu iki ülkeyi yakınlaştırarak İngiliz emperyalizminin emellerine zarar verebilir.

Bu anlamda, Şah Rıza, gerçekten ciddi bir merkezi devlet mekanizması kurar. Daha Şah olmadan önce ilk etapta, 1925 yılında meclisten silahlı kuvvetlerin bütçesini arttırmasını talep ederek, orduyu modernleştirir ve o döneme kadar hep etkin olan aşiretlerin üzerine göndererek kırsal bölgeleri denetim altına alır, şah olduktan sonra da aşiretlerin silahları ile topraklarına el koyar (Cleveland, 2008: 209 ve 210). Bu aslında, feodalitenin ortadan kaldırılmasının işaret fişegidir. Rıza'nın dönemi ordu ile bürokrasinin güçlenmesi ve modern bir devlet mekanizmasının temellerinin atılması olarak da görülebilir. Asker mevcudu arttırılır ve silahlar modernleştirilir. Fakat asıl önemli olan bu sürecin finansmanıdır. Bürokraside özellikle Maliye Bakanlığı tüm diğer bakanlıklarla birlikte güçlendirilir ve Kaçarların geleneksel sorunu olan vergi toplayamama durumu büyük oranda çözülür. Geçmişte, ihaleyle alınan mustavfiliği Şah Rıza tam kadrolu memuriyet yapar, beş yıl içinde yepyeni bir hazine kurar, afyon satışlarını sıkı denetim altına alır, vergi toplamada iltizam sistemini kaldırır, vergi oranlarını yeniden düzenler (Abrahamian, 2011: 90). Tüm bunlarla beraber, bu modernleşmenin finansmanının diğer bir ayağı da yüksek gümrük vergileri, petrol rafinerilerinin kira gelirleriyle bunun dışında petrol gelirleri⁴³, tahsil edilemeyen vergi borçlarının tazminatıyla tahsilidir (s. 90).

Şah Rıza'nın bu modernleşme ve merkezileşme süreçlerinde örnek aldığı önder Mustafa Kemal Atatürk'tür. Özellikle Şah'ın laik düzenlemelerinde bu durum çok görünür bir hal alır. Özellikle, her ne kadar ulema okullarına dokunamasa da eğitimde birliği (Tevhid-i Tedrisat) kurmaya çalışır, - hatta kendi kurduğu Tahran Üniversitesinin İlahiyat fakültesini, ulemaya rakip olması için güçlendirir- kadınların peçe takmasını yasaklar ve şapka kanununu kabul eder (Cleveland, 2008: 210 ve

⁴³ Hazineye akan petrol gelirleri; 1921-22 döneminde 583.960 sterlin, 1930-31 döneminde 1.288.000 sterlin, 1940-41 arasında ise 4 milyon sterlidir (Abrahamian, 2011: 90).

211). Aslında Şah'ın laikliği benimsediği söylenemez, ama ulemanın başına buyrukluğuna karşı bir kontrol gücü elde etmek istediği açıktır. Bunu ulemaya karşı ve onları kuşkusuz rahatsız eden düzenlemelerle gerçekleştirir; her şeyden önce, anayasaya 1907'de eklenen yasaların şeriata uygunluğu ibaresini kaldırır (s. 211). Ulemanın bu laik düzenlemelere olan tepkisi gecikmez; 1935 yılında ulemanın kimi kesimleri, kalabalık takipçileriyle Horasan Camii'nde toplanarak Şah'ı protesto ederler, Şah askerlerini yollar ve yüzden fazla insan katledilir(Kinzer, 2004: 62). Bu olay, ulemanın Pehlevilere tarihsel nefretini başlatmış gelişmelerden biridir. Bununla birlikte, asıl önemli olay, ulemanın bir sınıf olmasını sağlayan mali özerkliğine el atmasıdır; bir yasayla ulemanın tapu kayıtları üzerinden elde ettiği gelirleri ortadan kaldırır, ardından bütün vakıf arazilerine el konulduğunu ilan eder (s. 211).

Şahın, Atatürk'e benzer yönlerinden biri de devletçiliği ve ulusçuluğudur. Bu dönem, ciddi sanayileşme projeleri ve KİT'ler dönemidir; başta şeker, çay, çimento, kereste, sabun, konserve gıda gibi mallar üreten 200 kadar devlet tesisi kurulur (Abrahamian, 2011: 103). Bunların dışında, birçok iş adamına düşük faizli krediler verilir (Cleveland, 2008: 212). Bu sürecin iki önemli sonucu olur, ilki bu iş adamları daha çok Şah'ın etrafında kümelenerek bir çıkar grubu oluştururlar ama burjuvazi de bu sayede tabanını genişletmiş olur. İş dünyasının bu iş adamları eliyle Şah'ın denetiminde tutulması, ona olan kızgınlığı arttıran bir etmendir. İkinci önemli sonuç, bu KİT'lerin ve genişleyen iş dünyasının kent proletaryasını da nitel ve nicel anlamda geliştirmesidir.

Ulusçuluğu da İngiliz emperyalizmini tedirgin edecek kadar ciddi önlemler aracılığıyla açığa çıkar. İlk etapta, bu dönem ciddi ticari kontroller dönemidir, 19. Yüzyıl kapitülasyonları kaldırılır ve Ticaret Bakanlığı, yüksek gümrük vergileri ile ticaret kontrolleriyle dış ticareti denetim altına alır, Telgraf Bakanlığı da Indo-European Telegraphy Company'yi devletleştirir (Abrahamian, 2011: 103). Bununla birlikte, en önemli düzenlemelerden biri olarak, kurulan Ulusal Banka, British Imperial Bank'ten para basma hakkını geri alır (s. 103). Bunlarla birlikte, Şah yabancı bankalardan kredi kabul etmez ve yabancıların İran'da gayrimenkul almasını yasaklar (Kinzer, 2004: 61). Şah nezdinde İran, kendi finansal denetim ve yönetimini talep etmektedir. Tabi ki tüm bu gelişmeler, sermaye ihracının durduğu anlamına

gelmez; Şah'ın çok övündüğü Trans-İran Demiryolu Alman, Fransız, İtalyan, İngiliz ve daha birçok ülke sermayeleriyle yapılır (Abrahamian, 2011: 103 ve 104).

Şah ülkedeki iç muhalefeti yok eder, kapsamlı tutuklamalar yapar ama şunu kabul etmek gerekir ki, hukuktan eğitime ve adalet sisteminden maliyeye kadar yaptığı düzenlemelerle, İran'ı modern bir ulus devlet haline getirmek istediği kuşkusuzdur. İngiliz emperyalizmi için ise İran hala kolay lokmadır, öyle ki Kinzer (2004), Britanyalı diplomat Harold Nicholson'dan Şah dönemi İran'ı için yaptığı gözlemi şöyle aktarır;

“Eski Pers ülkesi dokusu gevşek olan ama tabanı üzerinde duran bir piramitti. Yeni piramidin dokusu aynı gevşeklikte ama tepe üstü duruyor. Bu nedenle devrilmesi çok daha kolay” (s. 61).

İngiliz emperyalizminin bu kibri, 1933 yılındaki İran petroleri üzerine yapılan bir antlaşmada görünür olur. Şah ilk etapta, 1928 yılında, Anglo-Persian Petrol Şirketi'yle yapılan ve İran devletine petrol karının yüzde 16'sını veren antlaşmanın daha adil bir hale getirilmesini ister. 1929 buhranının ekonomik etkileri, 4 yıl boyunca şirketin İran devletine ödediği hisse bedelini parasal olarak azaltınca, Şah bu sefer antlaşmayı tek taraflı iptal etmeye karar verir. Bu Britanya'yı tedirgin eder ve temsilcileri aracılığıyla, Şah'la 1933 yılında, kar payının yüzde 20'sini içeren ama şirketin imtiyazını da 30 yıl uzatan bir antlaşma imzalanır (s. 71 ve 72). Britanya, kaşıkla verirken kepçeyle geri almaktadır. Bu durum İran'da ulusçuluğun gelişmesini ve bir İngiliz destekli darbeye geldiği aleni olan Şah'a nefreti körükler.

Sonrasında Şah'ın stratejisi İngiliz emperyalizmine karşı Almanya'ya yaklaşmaktır; “1930'ların sonunda Almanya İran'ın en büyük ticari ortağı oldu ve Alman teknisyen ve ajanları ülkenin dört bir yanına dağıldılar” (Cleveland, 2008: 214). Devamında Nazilerle de önemli ilişkiler kurulur ve bu durum 1941'de İran'ın Britanya ile Sovyetler Birliği tarafından fiilen işgal edilmesine bahane olur. Bu işgalin iki amacı vardır; İran petrolünün fiziksel kontrolünü ele geçirmek ve Sovyetler Birliğine giden bir kara yolu açarak hem Sovyetlere militer desteği sağlamak hem de Nazilerin İran üzerinden olası bir saldırısını engellemek. “Trans-İran demiryoluyla yeni kara yolları İran'ı daha çekici bir koridor haline getirmişti” (Abrahamian, 2011: 129). Bu işgal aynı zamanda, son dönemde yeterince güven vermeyen Şah Rıza'nın, tahtın oğlu Şah

Muhammed Rıza'ya bırakılması şartıyla İran'ı terk etmesi sonucunu da doğurur. Yine bu işgalle, Britanya İran petrolü üzerindeki hegemonyasını sağlamlaştırmakla kalmaz, aynı zamanda Ortadoğu ve Kuzey Afrika'ya düzenledikleri askeri operasyonlarda kullanmak için İran'da askeri üsler de inşa eder (Kinzer, 2004: 87).

1941 ile 1953 arası dönem, hem Şah Muhammed Rıza'nın genç ve deneyimsiz olmasından hem de Şah Rıza tarafından tutuklanmış siyasi mahkumların serbest kalması sayesinde siyasal özgürlüğün en yoğun olduğu dönemlerden biridir. Bir taraftan sosyalist ve ulusçu fikirler yükselirken, Şah Rıza'nın el koyduğu dini vakıfların “komünizm tehdit”ine karşı ulemaya güç kazandırmak için Şah Muhammed Rıza tarafından yeniden ulemaya tahsis edilmesi (Abrahamian, 2011: 132) onların gücünün hissedildiği Şii İslamcılığının da etkisini artırır. Özellikle 1946 yılında petrol işçilerinin grevi siyasal ortamı hareketlendirir. Anglo-İranean⁴⁴ Petrol Şirketi faaliyete başladığı dönemden beri işçiler çok düşük ücretlere ve şirket tarafından sağlanan çok kötü yaşam koşullarına katlanmak zorunda kalmaktadırlar ve daha iyi bir ücret ile sağlıklı yaşam koşulları için greve giderler, Britanyalılar talepleri kabul etmiş görünmekle birlikte hiçbir zaman istenilen iyileştirmeleri yapmazlar (Kinzer, 2004: 73).

Bununla birlikte, 1941 yılında, İran'ın ilk ciddi sol partisi olan Tudeh (Kitle Partisi) kurulur. Gerçi Tudeh'ten önce 1920'li yıllarda Bolşevik örgütlenme modelini esas alan bir İran Komünist Partisi vardır ve toplumsal olaylarda etken bir pozisyon alır (Behrooz, 2006: 17). Fakat Şah Rıza Pehlevi döneminin baskıcı politikaları da onları etkiler, bir kısmı cezaevine atılır ve bir kısmı da Sovyetler Birliği'ne kaçmak zorunda kalır (s. 17). İşte Tudeh, 1940'lı yılların görece özgür İran'ında cezaevinden çıkan sosyalistler ile sosyalist gençler tarafından kurulur.

Tudeh'in söylemi o zamana kadar İran'da zayıf kalan bir söylemi güçlendirir. Özellikle Parti programında bu çok net görülür. Tudeh'in İran'a ilişkin yaptığı analiz bu programda içerilir; partiye göre İran temel üretim araçlarına sahip olan sınıflar ile, içerisinde işçileri, köylüleri, ilerici aydınları ve zanaatkarları barındıran proleter bir sınıftan müteşekkildir. Şah diktatörlüğünü yaratan da aslında bu sınıf yapısıdır. Bu durum “ufak çaplı Rıza Şahlar, üretim araçlarının mülkiyeti sayesinde devletin

⁴⁴ Şah Rıza'nın 1935 yılında ülkenin Persia olan adını İran olarak değiştirmesiyle şirketin de adı değişir.

kontrolünü elinde tutmaya devam eden feodal toprak ağaları ve sömürücü kapitalistler kılığında girmiş oligarşiler yaratmayı sürdürecektir” (Abrahamian, 2011: 143 ve 144).

Bu söylem kısa sürede ciddi destek görür ki; bunda Britanya emperyalizminin saldırganlığı, ABD’nin 2. Dünya Savaşı sonrası bir küresel güç olarak ortaya çıkması ve iktidarın Şah Rıza diktatörlüğü altında giderek merkezileşmesi ile köylü sınıfının ve proletaryanın düşük ücrete mahkum edilmesi etkilidir (Dabashi, 2008: 133). Tudeh kitlesel 1 Mayısılara önderlik eder, 1946 petrol işçileri grevinde de söylemleri etkilidir, hatta aynı yıl yapılan 1 Mayıs’ta Tudeh İran petrolü üzerindeki İngiliz egemenliğine karşı bir pozisyon alır (Abrahamian, 2011: 150).

O dönem, sanayi sektöründe çalışan toplam işgücünün yüzde 75’ini örgütleyebilen “İran Birleşik İşçi Ve Emekçi Sendikaları Merkez Konseyi” Tudeh’in önderliği altındadır ve parti parlamenter siyasette de fiilen temsil edilmekte- hatta 1946 kabinesine üç bakan vermektedir (Behrooz, 2007: 28). Burada bir parantez açıp şunu da söylemek gerekir ki; Tudeh’in hızlı kitleselleşmesindeki bu başarısı aslında dindar halka daha ılımlı bakmasından kaynaklanır. Çünkü Şah Rıza döneminde tutuklu olan ve Tudeh’in başına geçen sosyalist Süleyman İskenderi, partililere tek şart olarak Müslümanlara daha ılımlı davranmalarını ve onlara karşı-politika geliştirmemelerini koyar, çünkü geçmiş deneyimlerinde İslam’a tepkiselliğin hiçbir faydası olmadığını görmektedir (Abrahamian, 2011: 142).

Sonrasında vuku bulan çok ilginç bir gelişme, Tudeh’in ciddi anlamda güç kaybetmesine neden olur; 1946 yılında Stalin önderliğindeki Sovyetler Birliği İran’ın Azerbaycan’ın özerkliğini kabul etmesini talep eder ve İran’ın kuzeyinde kurulacak petrol şirketinden hisse elde etmek ister. Bu Tudeh’in, Sovyetlerin bu talebini anlayamaz bir şekilde anti-emperyalist bularak kabul edenlerle buna reddiye verenler arasında bölünmesine neden olur. Sovyetler Birliği, kendi emperyal talepleriyle İran solunun en büyük partisini hizipleştirir ve içlerinden kimi kadroların da ulusalcı kanada katılmasına neden olur.

Tudeh’in güç kaybetmesiyle, İran’da 1949 yılında Dr. Muhammed Musaddık’ın önderliğinde, başta ulusalcılar olmak üzere, ulemanın çeşitli temsilcilerinden, çeşitli

Tudeh'liler ve sosyalistlerden, liberallerden, yeni gelişen orta sınıf ve küçük burjuva ile cumhuriyetçilerden müteşekkil "Ulusal Cephe" hareketi güçlenir. Bu hareketin temel hedefi İran'ın tüm petrolünü millileştirerek Anglo-İrânian Petrol Şirketi'yle yapılan antlaşmayı tek taraflı feshetmektir. Bu talep gayet meşrudur ve doğaldır zira, Anglo-İrânian Petrol Şirketi'nin çıkardığı petrol miktarı 1941'de 6,5 milyon tondan 1945'de 16,5 milyon tona ulaşır ama 1947'de şirketin vergi sonrası 112 milyon Amerikan doları muadili 40 milyon pound olan karından İran'a sadece 7 milyon pound düşmektedir (Kinzer, 2004: 72 ve 90). Bu pervasızlığın ulusal cepheyi güçlendirmesi normaldir, aynı zamanda Meclis de 1947 yılında yabancılara daha fazla imtiyaz verilmesini engelleyen bir kanun çıkarır (s. 73). Aynı zamanda, hem "Pazar"⁴⁵ ve iş dünyasıyla hem de silahlı "İslam Fedailerini" örgütüyle ilişkisi olan ulemadan Ayetullah⁴⁶ Seyyid Abdülkasım Kaşani'nin -her ne kadar sonrasında fanatik bir Musaddık karşıtına dönüşse de- başlangıçtaki desteği de önemlidir (Abrahamian, 2011: 153 ve 154). Gerek toplu dilekçelerle gerekse sokak gösterileriyle Ulusal Cephe ve en önemli ismi Musaddık, 1951 Nisan'ında Tudeh'in örgütlediği genel grevi de arkasına alarak parlamentoyu İran petrolünün millileştirilmesine ikna eder ve bunun hayata geçmesi için başbakan olur (s. 154). Hemen ardında Ulusal İran Petrol Şirketini kurarak Anglo-İrânian Petrol Şirketi'yle görüşmelere başlar, fakat Britanya şirketin arkasındadır (s. 155).

İngiliz emperyalizmi hemen karşı saldırıya geçerek, İran'ı BM'ye şikayet eder, sadece bununla da yetinmez; İran petrolünün dünya çapında boykot edilmesi çağrısında bulunarak ve İran'a ekonomik yaptırımlar uygulayarak Petrol gelirlerini kaybeden ülkenin mali krize girmesine neden olur (Cleveland, 2008: 325). Musaddık ise bu konuda ödün vermeyi reddederek Britanya ile olan tüm diplomatik ilişkileri dondurur (s. 325).

Musaddık bunları yaparken bir taraftan da kendisine karşı çeşitli güçleri birleştirmektedir; Şah'ın yetkilerini meclisi kullanarak azaltır, öyle ki Musaddık "İran tarihinde eşsiz bir parlamenter demokrasi süreci başlatmış ve anayasayı hiçe

⁴⁵ Bu tabir, İran'da esnaf ve zanaatkarlar ile tefeciler sınıfını ifade etmek için kullanılan ve Türkçeye "çarşı" diye de çevrilebilen bir toplumsal kategoriyi ifade eder.

⁴⁶ "Ayetullah" Allah'ın yeryüzündeki delili anlamına gelmektedir ve ulemanın çok az sayıda üyesi bu unvana erişebilmiştir. Bu anlamda da Kaşani'nin "Ulusal Cephe"ye verdiği destek, dindar Şiilerin iknası adına çok önemlidir.

sayan Şah'ı anayasanın getirdiği kısıtlamaları kabul etmek zorunda bırakmıştır” (Dabashi, 2008: 143). Aynı zamanda, ulema da rahatsızdır, zira ulemanın beklediği İslami düzenlemeler laik başbakan tarafından hayata geçirilmemektedir.

İngiliz emperyalizmi için boykot yeterli bir yaptırım değildir, zira petrolü İran'a sattırmasa da kendisi de satmamaktadır. Anglo-İranean Petrol Şirketi'nin, dünyanın en büyük ikinci petrol ihracatçısı olması, Britanya hazinesine katkıda bulunması ve dünyanın en büyük petrol rafinerisine sahip olması (Abrahamian, 2011: 157) gibi konular göz önüne alındığında İran petrolünün millileştirilmesi İngiliz emperyalizmi için dayanılmaz bir durumdur. Bu nedenle Ulusal Cephe ve başbakanı Musaddık'ın bir askeri darbeyle devrilmesi gerekmektedir. Bunun için ABD'yi de ikna etmesi çok zor olmaz, zira soğuk savaş konjonktürü gereği, Tudeh üzerinden Sovyetlerin İran'la yaklaşması tehlikesi vardır. Ama asıl önemli mesele, özellikle 2. Dünya Savaşından sonra daha fazla önem verdikleri Ortadoğu petrolü üzerinde Amerikan emperyalizminin de çeşitli taleplerinin oluşmasıdır (Kinzer, 2004: 113). Bunun dışında böyle bir millileştirme hareketinin Endonezya, Irak ve Venezuela gibi ülkelere de ilham vererek, küresel petrol piyasasının yabancı şirketlerden ziyade bu ülkelerin kontrolüne geçme riski vardır (Abrahamian, 2011: 157).

Bu risk de alınamayacağından, 1953 yılında, Ajax Operasyonu olarak da anılan, CIA-MI-6 işbirliğiyle bir askeri darbe gerçekleştirilir. Bunun sonucunda “Bir tek hamlede, milliyetçi hükümet, Tudeh Partisi ve sendika hareketi; Şah ve onun suç ortağı olan ikiz kız kardeşi Eşref Pehlevi, Tahran'ın kadın simsarları, hayat kadınları ve katilleri, iki paralık bir general⁴⁷ ile CIA'in birleşik güçleri tarafından yenilgiye uğrattıldı ve ezildi. Hiç değilse iki önemli Ayetullah da, Kaşani ve Behbehani hayır dualarını eksik etmediler” (Moghadam, 1992: 113).

Bu süreç eğer Marksist bir perspektifle kavramsallaştırılacak olursa, basitçe “ekonomi dışı zor” ile bir ulusun kendi ekonomik gücünü elinde tutmasını engelleme hali olarak değerlendirilebilir. Ayrıca İranlının kendi üretim ve ticaret aracından koparılması, “İlk Birikim” sürecinin emperyalistler eliyle süreklileştirilmesidir. Bu darbenin İran'ın ekonomisini doğrudan belirlemek amacıyla yapılmış olması, Şeriatî'nin “emperyalizm altyapıdır” tezini doğrular. Ulemanın darbecilerin tarafına

⁴⁷ Darbenin komutasındaki General Zahidi kastediliyor.

geçmesi de yine Şeriatçı anlamda değerlendirilecek olursa, dinin temsilcisinin de bir şirk dini temsilcisi olarak hareket etmesi çünkü dini bir gasp aracına dönüştürmesi olarak okunabilir. Şeriatçı'ya göre, Ulema, tevhid-şirk ayrımında, egemen sınıflara dahil olarak şirk dinine mensup olmaktadır.

Bunun dışında, İran üzerinden 1953 Darbesinin sonucu aslında 1979 İran Devrimi'nin nedenlerinden biridir. Şah Muhammed Rıza'nın bu darbe sonucunda despotlaşması, Şah'ın kendisine yönelen kitlesel nefreti artırır. Ayrıca, kaynaklarının sürekli emperyalizmin denetiminde olduğu İran, bu makus talihinden kurtuluşa Muhammed Musaddık ile yaklaşır belki ama iki yıl gibi kısa bir sürede, onun da düşürülmesi, emperyalizme kitlesel nefreti halkın kolektif bilincine kazımaktadır.

3.2.3. 2. Pehlevi Rejimi ve Toplumsal Çelişkilerinden Toplumsal Muhalefetin Yükselişine: 1953- 1979 Arası Dönem

Yukarıda anlatıldığı üzere, 1921'de İngiliz destekli bir darbenin devamında 1926'da "Şah" unvanını alan Pehlevi ailesinin gücü, bu sefer 1953 yılında İngiliz-Amerikan destekli bir başka darbeye tahkim edilir. Bunun siyasal zaviyedeki en önemli sonucu, bir taraftan ulusalcı ve sosyalist güçlerin tasfiyesiyle, diğer taraftan da darbelerdeki dış desteğin aleniliği nedeniyle Pehlevi ailesinin meşruiyetinin ciddi anlamda sorgulanır hale gelmesidir. Fakat bir taraftan da İran'ın Sovyet etkisi altında kalması ve yüzünü Sol'a dönmesi engellenmiş olur ve bunun sonucunda, İran, İsrail ve Türkiye'nin yanında ABD'nin bölgedeki jandarmasına dönüştüğü söylenebilir.

Bu dönemde söz konusu olan "Eşitsiz ve Birleşik Gelişme Yasası"nın İran üzerindeki görünümüdür. Kimi siyasal ve ekonomik gelişmeler gerçekten çok hızlanır; askeri ve sivil bürokrasinin güçlendirilmesi, çıkar gruplarının ağırlığını arttırması, ciddi reformlar, komprador burjuvazi ile iş adamları sınıfının genişlemesi, İran ekonomisinin büyümesi vb meseleler söz konusudur. Fakat yasanın gösterdiği üzere, bu hızla bir gelişme aynı hızla çelişkilerini de ortaya çıkarır. İslam Devrimi'ne giden süreç bu çelişkiler sonucunda ortaya çıkar.

Petrolü millileştirme gündeminin bir darbeye ortadan kalkmasıyla birlikte, Pehlevi Rejimi ödülünü "1954 Konsorsiyum Antlaşması"yla alacaktır. Bu antlaşma, İran'a şirketin toplam karının yüzde 50'sini verir, çünkü Amerikan emperyalizmi, İran'ın

ulusalcı geleneğinin tarihsel gücünün yaratabileceği olası tehditler ile kozmopolit bir merkezi Ortadoğu ülkesinin Sovyetlerle hegemonya mücadelesindeki öneminin farkındadır. Ayrıca ABD'nin petrol rezervi bulunan ülkelerle yaptığı anlaşmaların İngilizlere göre nispi olarak adilane olduğu da bilinmektedir. Gerçekten de Muhammed Rıza Şah döneminde petrol gelirleri yükselişe geçer ki bunda Petrol İhraç Eden Ülkeler Örgütü'nün (OPEC) "1973 Arap-İsrail Savaşı"larını bahane ederek petrol fiyatlarını 4 katına çıkarmasının da payı vardır. Böylece İran'ın petrol gelirleri 1954-55 yıllarında 34 milyon dolarken, 1973-74 yıllarında 5 milyar dolara çıkar; 1975-76 yılları arasında ise bu gelir 20 milyar dolara ulaşır (Abrahamian, 2011: 164).

Bu göz alıcı artış, İran'ı bir rantiyeye devleti sıfatına kavuşturur. Skocpol (1992), rejimin ekonomik karakterini şöyle özetler; "İran petrodolar içinde yüzen ve Dünya kapitalist ekonomisinin ritmleriyle yakın ilişkisi olan bir rantiyeye devlet haline gelir" (s. 61). Gerçekten de devrim öncesi İran ekonomisinin neredeyse yüzde 80'i hem kamu sektörüne hem de özel sektöre yaptığı sübvansiyonlarla petrole dayanmaktadır. Fakat İran ekonomisini diğer Arap ülkelerinin ekonomileri gibi salt petrole bağlamak da eksik bir değerlendirme olur. Bu dönem İran'ı top yekun bir kapitalistleşme süreci içerisine girer, sermaye ile emek gücü iki karşıt sınıf olarak görünürleşir ve aralarındaki çatışma artar.

Gerçekten de, Şah Muhammed Rıza Pehlevi dönemi İran'ının ciddi bir sanayileşme hamlesi içerisinde olduğu söylenebilir; 1953-1975 yılları arasında küçük fabrikaların sayısı 1500'den 7000'e, orta ölçekli fabrika miktarı 300'den 800'e, 500'den fazla işçi çalıştıran büyük fabrikalar ise, 100'den 150'ye yükselir (Abrahamian, 2011: 177). Ayrıca, yine 1953'den 1977'ye kömür üretimi 200.000 tondan 900.000 tona, demir cevheri üretimi 5000 tondan 930.000 tona, çimento üretimi 53.000 tondan 4 milyon 300.000 tona, pamuklu dokumanın da 110 milyon metreden 533 milyon metreye çıkması söz konusudur (s. 178). Burada daha detaylı bir analiz için; 2004/05 fiyat düzeyi baz alınmak üzere, İran İslam Cumhuriyeti Merkez Bankası'nın gayri safi

milli hasıla içerisinde üretimin Gaz ve Petrol Sektörü ile Sanayi ve Maden Sektörü üzerinden sektörel dağılımının milyar riyal⁴⁸ cinsinden ifadesi kullanılabilir;

Tablo 1. İran İslam Cumhuriyeti Merkez Bankası, 1969-1975 Yılları Arası Gayri Safi Milli Hasıla İçerisinde Üretimin Sektörel Dağılımı (Milyar Riyal, Baz Yıl: 2004/05)

Yıllar	1969/70	1970/71	1971/72	1972/73	1973/74	1974/75
Gaz ve Petrol Sanayisi	398741,0	445920,1	513574,3	582009,2	641295,5	638419,0
Sanayi ve Maden Sektörü	46754,9	54164,9	61044,0	67926,9	87521,6	98345,6

Yukarıdaki tablodan da görülebileceği üzere Sanayi ve Maden sektöründeki üretim, Gaz ve Petrol sektörüne göre daha sıçramalı bir artışı, özellikle 1973/74 yılları arasında göstermektedir. Bu ciddi sanayileşme hızı, aynı zamanda ciddi bir kent proletaryasının görünümünü arttıran bir faktör olarak durmaktadır. İşte devrim sürecinde bu kent proletaryası da özellikle İslamcı hareketlerin emek vurgusunu reel politik söylemde kullanmasıyla Şah rejiminin karşısına dikilecektir.

19. Yüzyıl'da tam kapitalistleşen diğer Batı ülkelerinde olduğu gibi, her ne kadar devlet destekli bir "İlk Birikim" olsa da, söz konusu olan emek ve sermaye bir özgür mücadele sürecidir. Lakin İran'da bu süreç - bir geç kapitalistleşen ülke karakteristiği olarak- devlet güdümünde yürütülür. Burada görülen, ilginç bir biçimde vakıf aracılığıyla sermaye merkezileşmesi örneği de olabilen ve etrafında çıkar gruplarının kümelenildiği "Pehlevi Vakfı" ile Şah rejiminin yukarıdan "Beyaz Devrimi"dir.

Pehlevi Vakfı, özellikle artan petrol gelirleriyle birlikte artan muazzam serveti sayesinde, başta inşaat, madencilik ve otomotiv olmak üzere, bankacılıktan turizme kadar birçok farklı sektörde faaliyet gösteren firmalardan hisse alır. Böylece devletin kendisi, Şah ve ailesi nezdinde özel sektörün büyük ortağına dönüşür. Bunun ikili bir

⁴⁸ İran Para Birimi

anlamı vardır; hem Şah ailesi buradan ciddi bir gelir elde eder, hem de bu vakıf etrafında kümelenmiş komprador karakterli burjuvazi bir çıkar grubu biçiminde var olur. Bu da Lenin'in "Emperyalizm Teorisi"nde olduğu gibi Şah ailesini bir rantiyer grubuna dönüştürür ve onun ölçsüz tüketimi yoksul sınıflarla aralarındaki ciddi çelişkilinin toplumsal görünümü olarak var olur. Öyle ki, bir taraftan kır ve kent arasındaki gelirlerde uçurum büyürken, özellikle 1970'li yılların ortalarına doğru yapılan hesaplamalarda nüfusun yüzde 10'luk varlıklı kesiminin gelirin yüzde 40'ını elde tuttuğu görülür (Halliday, 1992: 25).

Asıl önemli süreç ise, Şah Muhammed Rıza'nın komprador burjuvazi, Batı sermayesi, çıkar grupları ve merkezi bürokrasinin teşvikleriyle 1963 yılında ilan ettiği "Beyaz Devrim"dir. Bu sürecin, kadınlara çok geç oy hakkı verilmesi ya da eğitimde özellikle mollaların önünü kesmek için üniversitenin güçlendirilmesi gibi nispeten ilerici sonuçları olur. Kentsel birikim dinamiği açısından bakılırsa, plansız da olsa hızlı bir kentsel gelişim süreci beyaz devrimin bir ürünüdür. Zira bu dönemde inşaat sektörü kentsel modernizasyon sürecinin de etkisiyle gelişir, bununla birlikte otoyolların ve demiryollarının geliştirilmesi de önemlidir. Gerçi üniversitelerin sonrasında muhalefet merkezine dönüşmesi ve kentleşmedeki dengesizliklerin toplumsal çelişkileri de berraklaştırması rejimi de tehlikeye sokar.

Moghadam (1992) bu süreci "İran'ın kapitalist reorganizasyonun başlangıcı" (s. 115) olarak görür. Haklıdır da, zira, toprak reformu adı altında yapılan, İran'ın geleneksel feodal üretim ilişkilerinden radikal bir kopuş olsa da aslında tarımda kapitalistleşmenin başlaması olarak ortaya çıkar. Beyaz Devrim, bu anlamda, bir "İlk Birikim", "Sermaye Birikimi" ve "Sermaye Yoğun Üretim" in artışı sürecidir.

İlk olarak Beyaz Devrim'in kapsamında ilan edilen Toprak Reformu'na bakılacak olursa, Şah bu dönemde, devletle köylü arasında aracı rol üstlenen büyük toprak ağalığını büyük ölçüde tasfiye eder. Fakat sadece daha iyi durumdaki bir azınlık çiftçi grubuna, yıllık üretimi ekonomik anlamda kazanç sağlayabilecek bir miktarda toprak verilir (Keddie, 1992: 98). Aynı zamanda, bu yeni kapitalist çiftçiler, tarımda modernleştirme saikiyle devlet tarafından sübvansede edilirler. Tarımda sermaye devlet desteğiyle yoğunlaşır ve merkezileşirken, kendisine daha küçük çaplı ve verimsiz topraklar düşen köylülerle topraksız kalanlar, kırdan ya da şehirde düşük ücretli emek

gücü arz edenlere dönüşürler. Burada iki nokta önemlidir; dengesiz kentleşme denilen süreç aslında kentte gecekondulaşmanın hızlanmasıdır ve bu kente kitlesel göçün bir sonucudur. Bununla birlikte, Britanya'nın 1600'lerde başlayıp 1700'lerde hızlandığı ve 1800'lerde büyük ölçüde tamamlanan "İlk Birikim", İran'da 1960'larda, çok hızlı bir biçimde ve tepeden bir devrimle gerçekleşir. Bu aslında, hangi ülkenin neden emperyalist olabildiğini ve diğeri üzerinde politik ve ekonomik müdahiliet sağlayabildiğine ilişkin önemli bir veridir.

Bu dönem aynı zamanda, sermaye yoğun üretimin güçlenmesi dönemidir ve bunun çelişkileri de açığa çıkar. Şöyle ki, petrol gelirleriyle, Şah komprador karakterli büyük burjuvaziye hem düşük faizli kredilerle hem de ithal ikameci politikalarla destekler. Sanayinin hızlı gelişimi, kentli sınıai emek gücünü de büyütür (Moghadam, 1992: 119). Fakat eksik toprak reformundan ötürü kırdan kente göçün artışı, zaten düşük olan ücretleri daha da düşürücü bir etki yapar. Bununla birlikte devlet denetimindeki sendikaların işçiye toplu sözleşme hakkı vermemesi ücretlerin sermayenin çıkarları doğrultusunda belirlenmesine neden olurken, bir taraftan da gıda fiyatlarındaki sürekli artışlar (Cleveland, 2008: 239), yarattığı kent yoksulluğuyla birlikte sınıfsal gerilimleri tetikler.

"Beyaz Devrim" sürecindeki bir diğeri önemli gelişme de, İran'da bir İslam Devrimi'nin doğmasının en önemli nedenlerinden biri olur. Şah'ın bu modernleşme hamlesi, İran'ın geleneksel iş dünyası merkezlerinden biri olan ve tarihsel olarak da merkezi idareden özerkliğini korumuş "Çarşı"ya ve "Ulema"ya da uzanır. Sermaye merkezileşmesini tam anlamıyla sağlayabilmek için, Şah toptan ve perakende mal satışına egemen olmak ve kendi etrafındaki çıkar gruplarına bu işi de özgülemek ister. Bunun için de çarşayı karaborsacılıkla ve aşırı kar etmekle suçlayarak (Scokpol, 1992: 66), çarşının özerkliğine karşı bir devlet denetimini kurmaya çalışır. Bununla birlikte, Çarşı'yla Şah arasındaki bir diğeri gerilim de, devlet destekli ve komprador burjuvazinin çarşının rekabet gücüne zarar vermesidir.

Ulemayla Çarşı arasındaki organik bağ veriyken, bu müdahale aslında ulemaya da yapılmış olur. Aynı zamanda, bu dönemde "Toprak Reformu" adı altında ulemanın da topraklarına el konulur. Şah şimdiden karşısına toplumun orta sınıfının iki kesimini almış olur. Her ne kadar, çarşıya müdahalesi tam başarılı olamasa da -

Beyaz Devrim'den sonra bile ticaret hala büyük oranda çarşının elindedir- bu iki kesim, hem Şah'ın Batıcı eğilimlerinden ötürü hem de ekonomik gerekçelerle Şah'a tepkilidir.

Hem artan gelir adaletsizliği hem de İran'ın geleneksel kurumlarına bu saldırılar, toplumsal muhalefeti arttırmaktadır. Tüm bunlar veriyken, Şah, Musaddık'ın hızlı yükselişini ve kendi iktidarını nasıl tehdit ettiğini de bildiğinden, Amerikan emperyalizminin telkinleri ve CIA'in tedrisiyle, İran Gizli Servisi "Savak"⁴⁹ı kurar. Savak içerde muhalefeti sert bir biçimde bastırmak için ciddi önlemler alabilecek bir birim olarak kurulurken, bir taraftan da "Soğuk Savaş" konjonktürü gereği bölgesel operasyonlarda da kullanılır⁵⁰.

Tüm bu muhalefet, 1963 yılında, kısa süreli bir ayaklanmayla dışa vurulur. Normalde ulemanın daha az tanınmış bir üyesi olan Ruhullah Humeyni çeşitli vaazlar vererek, antiemperyalist tezlerle birlikte, Şah döneminin Amerikan yandaşlığını ve yarattığı yoksulluğu eleştirir. Aynı zamanda, yapılan yolsuzlukların eleştirisinin yanında, komprador burjuvazi eliyle İran ulusal egemenliğini Şah'ın tehdit ettiğini dile getirir. Bu vaazların sonucunda Humeyni tutuklanır; bunun üzerine Tahran ve diğer büyük kentlerde başlayan hükümet aleyhtarı gösteriler, gittikçe büyüyerek isyana dönüşür, ama kanlı bir biçimde bastırılır, Humeyni ise İran'dan sürülür (Cleveland, 2008: 326 ve 327). Buradaki orantısız şiddet hem rejime öfkeyi arttırırken aynı zamanda İran toplumsal muhalefesinde İslamcılarının tabanını genişletir. Yine bu dönemde, İran'ın Shiakhhal bölgesinde, sonrasında "Halkın Fedailerini" adını alacak olan bir grup silahlı Marksist bir karakola saldırır. 1971 yılında vuku bulan ve "Shiakhhal Ayaklanması" olarak geçen bu olay, İran'da Şah rejimine karşı fiili silahlı mücadeleyi başlatmış olur.

Bunun dışında, İran'da yeni muhalefet odakları da ortaya çıkar. İlk olarak, Huseyni İrşad derneğinde konuşmalar yapan, yukarıda fikirleri detaylı bir biçimde açıklanmış Ali Şeriatî ve onun dersleri bir muhalefet odağı olarak sayılabilir. Şeriatî'nin hem Şaha hem de geleneksel İran ulemasına karşı olan fikirleri ile antikapitalist-antiemperyalist söylemleri, Şiiliğin devrimci yönünü kimi Marksist söylemlerle

⁴⁹ Türkçe anlamı ve açılımı; "Milli İstihbarat ve Güvenlik Örgütü"

⁵⁰ Detaylı bilgi için bkz. Yalçın, S. (2008). *Bay Pipo*. İstanbul: Doğan

harmanlamadaki etkileyici gücü ve İran'ın milliliğini çokça vurgulaması, özellikle kentli orta sınıf, İslamcılar, üniversite öğrencileriyle entelijansiya arasında ciddi bir etki yaratır. Derslerine binlerce insan kaydolmaya başlar ve bu Savak'ın da takibatını başlatan bir süreç olur. Sonuç olarak, Avrupa'ya gitmek zorunda kalır ve kısa bir süre sonra, orada ölür (Kimilerine göre Savak tarafından öldürülür).

Yine bu süreçte, İran'ın 1920'de kurulan Komünist Parti'sinin devamcısı olarak 1941'de kurulan Tudeh'e 1960 ve 70'li yıllarda yeni sol hareketler eklenir; bunlar Marksist Örgüt "Halkın Fedailerini", Marksist-Müslüman örgüt "Halkın Mücahitleri" ve Maocu "Peykar"dır. Bunların üçü de özellikle kır ve şehir gerillaları şeklinde örgütlenen silahlı gruplardır. Ama bunlar aynı zamanda, ülkelerinin geçmişi ve geleceğine ilişkin ciddi tahliller de yapabilen entelektüel insanlardır. Örneğin, Mücahidin, özellikle Küba geleneğinden de etkilenecek emperyalizme ve onun ülkedeki temsilcisi olarak - özellikle Küba'daki diktatör Batista örneğinde olduğu gibi- Şah Rejimine karşı silahlı bir mücadele vermek gerektiğini düşünürler. Burada Şiilik ile Marksizm arasında çeşitli koşutluklar ararken, özellikle Şeriatini'nin etkisiyle geleneksel ulemayı da eleştirirler. Hatta devrimden sonra bu sefer İslam Devleti'ne karşı fiilen savaşırlar.

Asıl önemli fikri katkılar ise, Halkın Fedailerini'nden ve onun fikri önderi Bican Cezani'den gelir. Cezani, Türkiye'nin 1968 gençliğinde de olduğu gibi, "Milli Demokratik Devrim" söyleminin fikri seslendiricisidir ki fikirleri Mahir Çayan'a çok benzerdir. Kendisinin İran Meşrutiyeti ile ilgili yaptığı çalışmalarının yanı sıra "Bir Bağımlı Kapitalist Devletin Sosyo Ekonomik Analizi" isimli kitabı çok önemlidir; burada İran sömürgeci baskının güçlü olduğu, emperyalizme bağımlı, komprador burjuvazinin güçlendiği ve azınlık-seçkin bir tüketim elitizminin hüküm sürdüğü bir ülke olarak anlatılır (Moghadam, 1992: 120 ve 121). Bu anlamda, ilk etapta emperyalizmden İran'ı kurtarıp, orada bir milli devrim ve devlet inşası gerekir. Burada da devrimci sınıflar şunlardır; emekçi sınıflar ve köylüler, içlerinde liderliği hariç ulemanın da bulunduğu küçük burjuvazi ve milli burjuvazi (s. 121). Cezani'nin bir Marksist olarak ulemanın alt tabakasını devrimci görmesi, ülkesinin tarihini bildiğini gösterir. Asıl önemli analizi de Sovyetler Birliği üzerinedir. Cezani Tudeh'i Sovyetlerin güdümünde olmakla eleştirir. Bununla birlikte Sovyetlerin Şah'ın

“Beyaz Devrimi”ni desteklediğini söyler. Cezani’ye göre, bu durum, Sovyetlerin İran’la ekonomik ilişkiler kurmasına neden olur; “Sovyetler İran’la ilişkilerini sadece kendi çıkarları doğrultusunda düzenlemektedir” (Aktaran, Behrooz, 2006: 116). Gerçekten de bu dönemde, Sovyetlerin İran üzerinde sermaye ihracı söz konusudur; İsfahan’da Sovyetler tarafından Çelik fabrikaları inşa edilir, Sovyetler Birliğine uzanan bir doğalgaz boru hattının varlığı söz konusudur ve bu ikisi rejim tarafından da mali olarak desteklenir (Abrahamian, 2011: 176). Bu, maddi çıkarların ve emperyal güdülerin, ideolojik söylemlere galip gelebildiğini gösteren ironik ve şaşırtıcı bir vakıa olarak durmaktadır.

Tüm bu muhalefet Savak ve merkezi otorite tarafından büyük ölçüde baskı altına alınır. Öne çıkan muhalif liderler idam edilir ya da öldürülür; örneğin, Cezani 1975’de cezaevinde öldürülür⁵¹. Ama bu durum rejime karşı muhalefeti kitleleseltirmekten başka bir işe yaramaz.

3.2.4. Devrime Giden Süreç ve Devrimin Kurumsallaşması (1978-1989)

3.2.4.1. Devrime Giden Süreç

1978-1989 tarih aralığı aslında İran Tarihi’nin dönüm noktalarından birisidir. 1978 rejime karşı muhalefetin büyük ölçüde kitleleseltiği ve 1979 İran Devrimi’nin ayak seslerinin duyulmaya başladığı tarihtir. 1978 Ocak ayından Şah’ın ülkeyi terk ettiği ve Humeyni’nin sürgünden döndüğü 1979 Şubat ayına kadar ki 13 aylık süreçte, Kaçarlardan Pehlevilere kadar olan monarşinin ağırlıklı olduğu meşrutî monarşi yıkılır, yerine 1 Nisan 1979’da bir referandum sonucu sıfatı İslam olan bir cumhuriyet kurulur. Devrim bir taraftan emperyalizme ve onun sürekli ilişkide olduğu çeşitli Şahlara karşı 200 yıllık bir öfkenin tezahürüdür, ama aynı zamanda, 13 ay gibi kısa bir sürede, kitlesel protestolar ve genel grevlerle bir dönemin sonlandırılması anlamında hızlı da sayılabilir. 1989 ise Humeyni’nin öldüğü tarihtir. Humeyni’nin ölümünden sonra devrimin rotası reformasyona doğru değişir.

Bu sürecin analizine geçmeden önce genel olarak sınıfsal yapıya bir göz atmak gerekir. İran’da egemen sınıflar olarak Şah Rıza Ailesi, bunların etrafında kümelenen ve destek gören çıkar grupları, komprador burjuvazi ve üst düzey sivil ve askeri

⁵¹ Şah rejiminin sayısı yüzleri bulan siyasi cinayetleriyle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Behrooz, M. (2006). *Nasıl Yapılamadı? İran’da Solun Yenilgisi*. Ankara: Epos

bürokrasi sayılabilir. Orta sınıfta ise, bürokrasinin daha alt basamaklarındaki memurlar, öğretmenler ve kentli akademisyen ile entijansiya, komprador burjuvazinin güçlenmesinden muzdarip geleneksel “çarşı” esnafı, beyaz yakalılar ile beyaz devrimin hedef aldığı ulema bulunur. Alt sınıfta ise, özellikle göçlerle sürekli genişleyen kentli yoksullar, petrol sanayinde yoğunlaşmış ama hem sanayide hem de hizmetler sektöründe çalışan proletarya ile topraksız ve kırdan ucuz tarım emeği olarak kullanılan, kentte ise düşük ücretli çalışmaya mahkum edilmiş köylüler bulunmaktadır.

Özellikle 70’li yılların sonlarında, egemen sınıfla geri kalanlar arasındaki gerginlik özellikle ekonomideki bariz kötü gidişle birlikte büyür. Halliday’in (1992) aktardığı üzere, petrol gelirleriyle finanse edilen devlet denetimindeki reel sektör verimi ciddi oranda düşer. Bununla birlikte 1977-1978 yıllarında petrol gelirlerinde özellikle 1973’deki petrol fiyatlarını arttıran “Petrol Krizi”nin etkisinin görece azalmasıyla birlikte GSMH’de duraklamalar görülür. Bu içerde yatırımcı beklentilerini kötü etkileyen bir sürece dönüşür. Bununla birlikte özellikle kiralarda üzerindeki enflasyonist etki kentlerde yaşamı zorlaştırır, öyle ki yoksul kesimler gelirlerinin neredeyse yüzde 70’ini kira ödemesi olarak ayırmaktadır (s. 25). Yine bu süreçte önemli bir gelişme Tahran’ın nüfusundaki hızlı artışın⁵², devrime öncülük edecek bu kentte gıda yetersizliğine neden olmasıdır. “Beyaz Devrim”in Toprak Reformu kısmındaki zayıflık nedeniyle, 1960’lı ve 70’li yıllarda, kişi başına düşen tarım ürünleri miktarı sürekli azalır. İran 1970’li yılların sonunda tarımsal ürünlerin önemli bir kısmını dışarıdan ithal eder. Aslında olan, zayıflayan bir tarımın, etkin olmayan bir sanayileşmenin ve silah sanayisini içeren yüksek ithalatın bir bileşimi olarak, hem kırdan hem kentte hissedilen yüksek enflasyondur (Hobsbawm, 2013: 610). Dönemin finansal yapısına bakıldığında da bir çok parçalılık hakimdir. Her ne kadar gelişmiş bir bankacılık sistemi olsa da, “Beyaz Devrim”e rağmen ticaretin hala 2/3 sini elinde tutan çarşı esnafı, normalde bankaların kesinlikle kredi açmayacağı kimselere de bir tür tefecilik faaliyetiyle borç vermektedir (Halliday, 1992: 26). Bu da ekonomide kırılganlığı arttıran bir finansman sorununu tetikler. Gelir adaletine bakıldığında ise, 70’li yılların İran’ında nüfusun en zengin yüzde 20’sinin gelirden yüzde 60’a yakın

⁵² Nüfus 1960’larda 1, 8 milyondan 1970’li yıllarda 6 milyona fırlar (Hobsbawm, 2013: 610).

paylar aldığı görülür, hane halkı harcamalarında ise en zengin yüzde 20 toplam harcamaların yaklaşık yüzde 55'ini yapmaktadır (Abrahamian, 2011: 185).

Bunlar çok ciddi ekonomik problemler olmakla birlikte, Şah'ın danışmanlarının verdiği yanlış bilgilerle yönlendirilmesi, babası Şah Rıza'nın aksine toplumu tanımaması ve özellikle ulema-çarşı-yoksul ittifakının iktidarı için yarattığı tehdidi görememesi ciddi bir etkidir. Sol Savak'ın tüm saldırılarına rağmen güçlüdür ve toplumda ciddi bir etki kapasitesi vardır. Bununla birlikte, kitlelerin yönlendirilmesinde daha ılımlı Ayetullah Şeriatmedari'nin yerini daha devrimci-radikal Humeyni-Beheşti ikilisinin alması (Halliday, 1992: 30) ve 1977-78 yılına gelindiğine İslamcıların devrim sürecinde tabanını genişletmesi önemlidir. İki noktadan önemlidir; ilki, en dindar Şiiiler, İran'ın tüccar orta sınıfında ve yoksul halk kesimlerinde çoğunluğu oluşturur (Dabashi, 2008: 164) ve bu radikal mollaların anti-empyrialist-şah karşıtı vaazları bu kitleyi etkiler. İkinci önemli nokta ise şudur; ulema aslında, katı bir monarşi karşıtlığı içerisinde değildir. İstedikleri en fazla, kendi özerkliklerine dokunmayan, çarşıyla tarihsel ittifaklarını bozmayacak, zekat ve "imamın payı"na dokunmayacak ve laik yasalar yapmayacak bir meşrutî monarşidir. Halbuki Humeyni İslam'ı tek hakikat olarak görür, monarşiyi küfür olarak algılar, ekonomiden politikaya ve hayatın olağan akışına kadar tüm alanların, dini hususlarda en yetkin olan ulema mensupları tarafından düzenleneceği ve denetleneceği bir "İslam Devleti" istemektedir. Kendisi sürgünde olmasına rağmen tüm konuşmaları özellikle kasetler ve yazılar yoluyla yayılır, zaten 63 ayaklanmasından ötürü tanınırlığı artmıştır. Aynı zamanda, müstekbir (ezen) ve mustazaf (ezilen) gibi dini terimleri, ekonomik çelişkileri açıklamak için kullanabilme yeteneği onu daha da popülerleştirir.

1978'de başlayıp Şah'ın ülkeyi terk etmesine kadar olan sürekli sokak gösterilerinin işaret fişeği de Humeyni'yle ilgili olur.7 Ocak 1978'de Şah rejimi yanlısı bir gazetede, Humeyni'yle ilgili hakaret dolu bir yazı yayımlanır. Bunu protesto amaçlı olarak, ulema merkezlerinden Kum'da ciddi bir sokak gösterisi yapılır ve bunun sonucunda güvenlik güçlerinin sert müdahalesiyle birçok insan hayatını kaybeder. Bu olaydan tam kırk gün sonra, ölenleri anmak için bu sefer Tebriz'de toplanan kalabalığın üzerine ateş açılır.

Tam bu süreçte, 1978 yazında hükümet, enflasyonist baskıyı durdurmak için yatırımları azaltır, geniş kapsamlı kemer sıkma politikaları ilan eder. Ücretlerin düşürülmesiyle, özellikle kentli yoksul kesimde rejim aleyhine olan nefret büyür. Tüm bu rahatsızlıklar üzerine, 8 Eylül Cuma günü Tahran’da yine kitlesel bir eylem yapılır ki bu gün, İran Tarihi’nde “Kara Cuma” olarak adlandırılır. “Askerler halkı dağıtmak üzere tanktan helikoptere kadar ellerindeki her imkanı kullandılar” (Cleveland, 2008: 473). Yüzlerce silahsız sivil, özellikle işçiler ve öğrenciler Tahran’ın Jale Meydan’ında hayatlarını kaybeder. En ciddi sokak gösterisi ise, Amerikalılar tarafından daha ılımlı olmaya ikna edilen hükümetin de izniyle Tahran’da yapılan mitingdir. Yabancı muhabirler kalabalığın 2 milyon kişiyi bulduğunu yazmaktadır (Abrahamian, 2011: 209). Seçilen gün ise 12 Aralık’tır.

12 Aralık 1978 Hz. Hüseyin’in Kerbela’da katledilmesinin yıl dönümü olan ve “Aşure Günü” olarak anılan gündür. Gerçekten de, bu sokak gösterilerinde dinsel temalar çok yoğunluktadır. 40 günlük aralıklarla eylem yapılması esasen İslam’da geleneksel olarak ölümü takip eden 40. gün toplanmalarıyla alakalıdır. Aşure günü seçimi tesadüf değildir. Şah, Hüseyin’i katleden Yezid’le özdeşleştirilir, Hüseyin’in ölümündeki zulme karşı duruş şiarının bu eylemlerde yükseltilmesi ve eylemlerin silahsız yapılmış olması da aslında dinseliliğin görünümüdür. Scokpol’ün (1992) aktardığı üzere İranlılar tekraren ve gönüllü olarak ölüme yürümektedir (s. 67). İran halkı Hüseyin üzerinden açıklanan, Şiiliğin “Şehadet” ve adalet için kendini feda düsturunu yeniden yaşamaktadır.

Tüm bu sokak gösterileri elbette önemlidir. Ama çok önemli olan bir başka süreç de, İran’daki iktisadi grevlerin politik grevlere evrilmesidir. Bu ikisini birbirinden ayırmak için şu söylenebilir; iktisadi grevler işçilerin yaşam koşullarını düzeltmek için yapılırken, politik grevlerin amacı düzeni değiştirmektir. Örneğin petrol işçilerinin 1945 grevi bir iktisadi grevdur, ama 1978 yılındaki petrol işçileri grevi Şah’ın gidişini talep etmektedir ve burada üretimin durması İran’ın ihracat gelirlerini durdurur. Süreç içerisinde bu grevler tüm diğer sanayi kollarına da yayılır ve rejim ülkeyi yönetemez hale gelir. Bu grevlerin Sanayi ve Maden ile Petrol ve Gaz sektöründe üretimi nasıl düşürdüğü İran İslam Cumhuriyeti Merkez Bankası verilerinde izlenebilir;

Tablo 2. İran İslam Cumhuriyeti Merkez Bankası, 1976-1980 Yılları Arası Gayri Safi Milli Hasıla İçerisinde Üretim Sektörel Dağılımı (Milyar Riyal, Baz Yıl: 2004/05)

Yıllar	1976/77	1977/78	1978/79	1979/1980
Petrol ve Gaz Sektörü	635580,1	584278,9	414941,4	322289,8
Sanayi ve Maden Sektörü	166531,3	148764,0	165013,3	132774,2

Tabloda da görüldüğü üzere, Petrol ve Gaz sektöründe 1978 yılından itibaren, Sanayi ve Maden sektöründe ise 1979 yılından itibaren üretim, bu politik grevlerin etkisiyle azalır. Bu istatistiklere de bakarken, Şah'a bağlı bürokratların üretimi olduğundan yüksek gösterdiğini de not etmek gerekir.

Bununla birlikte Şah'ın en fazla tahkim ettiği gücü olan ordu, özellikle Halkın Fedailerini'nin örgütlediği er ve düşük rütbeli subaylar eliyle parçalanır. Emir-komuta zinciri bozulur ve orduda devrimi destekleyen bir askerler, Pers geleneğinden ödünç alınma "Ölümsüzler" ismini alan Şah muhafızlarını yenilgiye uğratar. Sonuç olarak, Humeyni 1979 yılı şubatında ülkeye döner, 2 hafta sonra muhafızlarının yenilgisine ek olarak Amerikan emperyalizminin de desteğini göremeyen Şah Muhammed Rıza ülkeyi terk eder. Pehlevi rejimi kesin olarak yıkılır.

3.2.4.2. Devrimin Kurumsallaşması

Devrim büyük bir hızla "İslam Devrimi" sıfatıyla egemenleşir ve devletleşir. 1 Nisan 1979 yılında yapılan referandumla seçmenin yüzde 99'u "İslam Cumhuriyeti"ne evet der. Sonrasında yine bir referandumla kabul edilen "Anayasa" Humeyni'nin "Velayet-i Fakih" sıfatının neredeyse devletin üzerinde bir makam olmasını metne dökmüş olur. Burada, Velayet-i Fakih kavramının üzerinde kısaca durmak gerekir. Velayet-i Fakih, fakihlerin yani bilgili din adamlarının yönetimi demektir. Normalde bu kavram, devletin devrimden sonra kurucu dini olan "12 İmam Şiiliği"nde mevcut değildir, Humeyni tarafından teorize edilir. Roy'un (1993) dediği gibi, Humeyni'nin Velayet-i Fakih kuramında, yasaların salt şeriata uygunluğu yetmez, devletin kendisi

İslami olmalıdır (s. 226). Humeyni, Velayet-i Fakih'i 12 İmam'ın temsilcisi olarak görür, onun görevi Kayıp İmam Muhammed Mehdi dönene kadar sürecektir. Velayet-i Fakih bu anlamda, gayet siyasallaşmış bir ruhani lider olarak, ilk Velayet-i Fakih tarafından anayasaya sokulur. Gerçekten de anayasa metnine bakıldığında, Velayet-i Fakih, hem yasama, hem yürütme, hem de yargı alanında kapsamlı yetkilerle donatılır; başkumandan olarak savaş başlatabilir, yüksek yargı hakimlerinin atamalarını yapabilir, cumhurbaşkanı onun onayıyla atanır, azledilir, o anlamda neredeyse devletin başıdır⁵³. Fakat bu durum Şiiliğin kendisiyle ilişkili bir ideolojik tartışmayı da beraberinde getirir. Özellikle Şeriatî gibi düşünürlerin de öncesinde seslendirdiği, Şiiliğin devlet dini olamayacağına dair vurgu -ki Şeriatî 1500'lü yıllarda Safevileri, Şiiliği devlet dini yaptıkları için Şiiliğin içini boşaltmakla suçlar- ulemayı da böler. Zira Şiilik tarihsel olarak egemen İslam'a karşı protestliğini koruyarak var olur, o nedenle bir devlet mekanizmasına dönüşemez. O nedenle, Roy (1993) 1981 yılında hayatta olan on büyük Ayetullah'ın neredeyse onunun da "Velayet-i Fakih" mekanizmasına karşı durarak devletin yönetselliğinden uzaklaştığını⁵⁴ aktarır (s. 226). "Velayet-i Fakih" kavramı burada çelişkiye düşer, fakihler rejimi reddedince, yönetsel sürecin içinde olma hali bilgiye değil, rejime uygun siyasi konumlanma biçimlerine dayanmaya başlar ve İran'da bugün dahi devam eden ruhbanın yönetsel ve ekonomik elitizmi, Veblenci manada bir "aylak sınıf" olarak yaratılmış olur.

İlginç bir biçimde, 1978'e kadar, İran muhalefetinde, Humeyni'nin bir merkeziliği yoktur, rejim ona karşı bir gazete haberiyle kişisel bir saldırı yapınca, Şiilikten gelen Ayetullah aleyhine yapılan eyleme aşırı hassasiyet, onu öne çıkarır (Ahmed, 1992: 90). Bir taraftan da, siyasal İslamcılığın kitle tabanı ile birlikte, "çarşı"yı ve sınıfsal söylemleriyle Şii yoksulları arkasına almış olması Humeyni için geleneksel ulema desteğini de anlamsızlaştırır.

Tüm bunların sonucu olarak Humeyni, İran'ı 89'a kadar bir demir yumrukla yönetir (Dabashi, 2008: 178). Sosyal hayata ilişkin düzenlemeleri çok önemlidir; kadınların

⁵³ Detay için bkz, Abrahamian, E. (2011). *Modern İran Tarihi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları

⁵⁴ Roy, ılımlı Ayetullah Şeriatmedari, Türkmen Ayetullah Hoi, Ayetullah Musavi gibi, ulema içinde çok etkin ve Şii tabanın ciddi saygı gösterdiği isimleri de sayar.

oy hakkına dokunmaz, çalışma ve eğitim haklarını korur, ama onlara tüm kamusal alanlarda örtünme zorunluluğu getirir. Yine bu dönemde alkol tüketimi ve satışı yasaklanır. Hayatın kendisi, yukarıdan İslamileştirilirken ekonomide de kamucu eğilimler ortaya çıkar. Tarımda kooperatifleşme, ciddi kamulaştırmalar ve kimi özel girişimleri devletleştirmeler söz konusudur. İran'dan kaçan komprador burjuvazinin özellikle değişmez sermayelerine büyük ölçüde el konulur. Yine önemli bir gelişme olarak, "Pehlevi Vakfı" "Müstezefin Vakfı"na dönüştürülür, yani vakıf üzerinden sermaye merkezileşmesi sürer. Petrol gelirleri de 1980'li yıllarda 15 milyar doları bulmaktadır. Bunun dışında, rejim dışı ticarete de korumacı bir strateji izler. Geleneksel "çarşı"yla olan ilişkiler de korunur; hatta "çarşı" mensuplarının örgütlendiği Ticaret Odası'nın başkanı aynı zamanda Ticaret Bakanı olur, loncalar ise "Pazar Loncaları İslami Birliği" olarak rejimle organik ilişki kurar.

Rejimin muhaliflere karşı sertleşmesi ise daha çok 1981-1985 yılları arasında vuku bulur. Bu süreçte, özellikle yeni kurulan "Devrim Muhafızları"nın da tüm gücünü kullanmasıyla birlikte, çoğunluğu; Halkın Mücahitleri, Fedaileri, Ulusal Cephe, Tudeh vb örgütlerin mensupları olmak üzere 8000'in üzerinde politik mahkum idam edilir. Abrahamian (2011), süreci "Şah yanlısından daha fazla Şah karşıtının idam"ı olarak anlatır, bu anlamda devrim her zaman olduğu gibi kendi çocuklarının başını yemektedir (s. 235). Bu dönem, aslında Fransız İhtilali sonrası 1793-1794 yılları arasında, "Terör Dönemi" olarak anılan ve devrime katılmış - içlerinde Danton gibi önemli isimlerinde olduğu- birçok muhalifin giyotine gönderildiği süreci hatırlatmaktadır. Bu anlamda 1981-1985 arası İran İslam Devrimi'nin "Terör Dönemi"dir.

3.2.5. İran Devrimi'nin Özgünlükleri ve İran'ın Küreselleşmeye Uyumunun Olanığı

3.2.5.1. İran Devrimi'nin Özgünlükleri

Her şeyden evvel şu söylenmelidir ki; 1789 Fransız İhtilali'nden beri 190 yıl boyunca, tüm dünya devrimleri gözlemlendiğinde, İran Devrimi temel ideolojik örgüsünü din üzerinden kuran tek devrimdir. Bu anlamda, modernitenin tüm kazanımları radikal bir biçimde reddedilir, tabi bunda Pehlevilerin her ilerici hareketinin saltanatlarının emperyalizme dayanmasının gölgesinde kalması etkilidir.

Bu en net bir biçimde, İslam Cumhuriyeti'ne demokratik sıfatını eklemek için Humeyni'nin kapısını aşındıran liberallerin ve milliyetçilerin sürekli Humeyni tarafından reddedilmesinde görülür. Zira demokrasi Batılı bir kavramdır, ve Humeyni'ye göre İslam'ın batılı bir kavrama ihtiyacı yoktur. Fakat İran "İslam" sıfatını da bir referandumla alır, ki rejimin karakterine ve anayasasına referandumla karar veren başka bir devrim görülmuş değildir. Çin Komünist Partisi de Bolşevikler de, sosyalist rejimler kurmalarına rağmen halk nezdinde bunu referandumla teyit etmez. 1924 Anayasa'sını, Türkiye'de cumhuriyeti kuran kadrolar halka sormaz. Ayrıca İran'da ruhani lider dışında tüm yöneticiler seçilir. Ama ruhani lidere verilen aşırı yetkiler de demokrasiyi budar. O nedenle siyaset bilimcilerin bir kalıba sokmakta çok zorlanabilecekleri bir rejim kurar İran Devrimi.

Elbette rejimin karakterinin sorulmasında, devrim sürecinde sosyalist ve ulusalcı unsurların da en az islamcılar kadar var olmasının payı vardır. Humeyni'nin siyasi zekası, olası bir iç savaş riskine karşı halkta kuracağı rejimin meşruiyetini arar. Sonrasında ise tüm muhalefeti tasfiyesi, rejimin teokratik-otoriter kimliğini açığa çıkarır.

İran devrimi esasen duygularla açıklanabilecek bir devrimdir, bir taraftan Şiilikten gelen mağduriyet ve buna karşı isyan hali önemlidir. Yine devrimde "Kerbela Etkisi" o kadar yoğundur ki, şehadet teması sokak eylemlerinin, Şah ordusunun sert müdahalelerine rağmen devamını sağlar. Korku duvarı bu süreçte aşılır. Ayrıca şunu da söylemek gerekir ki, her ne kadar silahlı sol örgütler ya da "İslam Fedaileri" gibi silahlı örgütler var olsa da, sokak eylemliliği tamamen sivildir. Humeyni, Halkın Mücahitleri'nin sürekli önerdiği silahlı mücadele opsiyonunu reddeder. Bu sayede, silahlılığın özellikle kırsal alanlardaki marjinalliğinden, sonrasında iktidarı alan İslami klik kendini kurtarmış olur.

Bu rejimi kuran bir diğer duygu ise korku ve komplocu histeridir. Aslında, İran'ın modern tarihine bakıldığında ikisi de gayet anlaşılabilir. İran halkı ne zaman kendi kaderine ilişkin bir inisiyatif almaya çalışsa, 1921 darbesi, 1940'lı yılların İngiliz-Sovyet İşgali ve 1953 darbesiyle önüne bir set çekilmiştir. Dabashi (2008), Humeyni'nin "Bu insanların bana verdiği yetkiyle bu kokuşmuş rejime bir sille indireceğim" sözünün, İranlının emperyalizm ve yerli işbirlikçisi monarşiler

tarafından örselenmiş haysiyetine merhem olduğunu söyler (s. 177). İran halkının referandumdaki tercihi de biraz bununla açıklanabilir, bununla ilgili Dabashi Şii Araplar arasında popüler olan bir deyimi alıntılar ; “Ali’ye olan aşktan değil, Muaviye’ye olan nefretten” (s. 179). Gerçekten de, İran halkı, Şah’ın bir Amerikan darbesiyle yeniden iktidarı alabileceğinden korktuğu için Humeyni’yi destekler. Bunda elbette solun ve ulusalcı-laik cephenin küresel bir semptom olarak çok parçalı olmasının payı vardır. Soldaki kakofoni ve birlik sorunu, Humeyni ve çevresindeki İslamcılarda yoktur. Onlar yeni rejimin karakterini ve üretim ilişkilerinin nereye evrileceğini tartışırken İslamcı klik iktidarı alır.

Yine İran devrimiyle ilgili ilginç bir durum da, devrimde iktidarı ele alan kliğin bir partisinin olmamasıdır. Gerçekten de İslam Cumhuriyeti Partisi, 1979 yılının ortalarında Şah düştükten sonra kurulur, 1987 yılında da Humeyni’nin isteğiyle kapatılır. Bu anlamda, devrimin Çin Komünist Partisi ve Bolşevikler gibi disiplinli kadrolara ve Leninist öncü modeline dayanan bir kadrosu yoktur. Bu da tüm devrimci süreç boyunca bir tür kendiliğindenliği getirir. Parti olmadığından, kitlelerin devrimci potansiyeline bir dışsal sınırlama ya da onu belirlenim söz konusu değildir.

Şunu da kaydetmek gerekir ki; İran Devrimi, 20. Yüzyılın Çin, Küba ve Bolşevik devrimlerinin aksine bir kent devrimidir. Küba’da devrim kırdan kente ilerlemiştir, Çin Devrimi zaten bir kır devrimidir, Bolşevik Devrimi ise, her ne kadar kentli proleterin öncülüğünde olsa da, Rus köylüsünün (mujik) devrim sürecinde belirleyici bir rolü vardır. Halbuki İran’da devrim kent merkezlidir, kır ise bu süreçte çok daha pasif bir pozisyon alır. Birçok sosyal bilimci ve tarihçi için bu anlatı geçerlidir. Ama buna aslında bu devrimin bir “mekan savaşı” olduğu da eklenebilir. Çarşı’nın ve ulemanın özerkliği bunlara aynı zamanda bir devrimci yan katar. Bir taraftan kent yoksulluğu özellikle gecekondu bölgelerinde çok yoğundur. Bu anlamda, devrimin; ulemanın hakim olduğu Kum, Meşhed, İsfahan kentleri ile Çarşı ve İran’ın yoksul mahallelerinin, Tahran’ın merkezindeki Şah’a ve etrafındaki şehirli seçkinlerin mahallelerine karşı bir savaş olduğu söylenebilir.

3.2.5.2. İran Ve Küreselleşme

Öncelikle, şunu belirtmek gerekir ki; küreselleşme süreci tamamlanmış değildir. Küreselleşme, salt ticaretin ya da sermayenin var olduğu ulusal sınırları aşması olarak görülürse, bu, yukarıda Rodrik ve Yeldan'dan alıntılandığı üzere zaten yeni bir süreç değildir. Demek ki küreselleşmeyi yeni bir süreç olarak tanımlayabilmek için, başka etkenlere de bakmak gerekir, burada temel ölçü ulus devletinin konumudur. Bu anlamda, süreci, yereldeki üretim ilişkileri ve ekonomik yapıyla uluslararası ekonominin gerekleri arasında bir kırılma denge olarak okursak; İran'ın küreselleşme süreciyle ilişkisinin ikircikli olduğu söylenebilir.

Bu ikircikliliğin en önemli nedeni, İran Devrimi, İslamcılarının iktidarı aldığı andan itibaren, devrimin evrenselliği iddiasıyla ortaya çıkar (Halliday, 1992: 12). Bu aslında, tüm İslamcılarının zihninde, İslam'ın evrensel bir çağrı olduğu ön kabulüne dayanır. Aynı zamanda, İslam'ın kendisi de bunu söylemektedir. Küreselleşme kapitalizmin altyapısının ve üstyapısının tüm dünyaya hakim kılınması olarak görülürse, devrimin de niyeti, en azından başlangıçta devrimi özellikle bölge ülkelerine ihraç etmektir. Bu fikriyat hala İran'da canlıdır, bunun da en temel sebebi, dünyaya adaleti dağıtacak son kayıp İmam Muhammed Mehdi'nin döneceğine ilişkin inançtır. Ama bu evrensel iddiaya rağmen İslam Cumhuriyeti, bölge devletleri arasında bir tecrit halindedir. Bunun da en temel sebebi, devrimin Şiiliğinin ve söylemsel Anti-Amerikancılığının, 1980'li yılların Ortadoğu devletlerinin liderleri için bir tehdit unsuru olarak görülmesidir. O dönem, Türkiye'de bir askeri cunta, Mısır'da Enver Sedat, Irak'ta Saddam Hüseyin gibi liderlerin olduğu düşünülürse bu çok normaldir. Devrim'in evrensellik iddiası ve tecridi, İran'da küreselleşmeye karşı olan ikircikli tavrın en önemli nedenidir.

Bir diğer önemli husus da şudur ki; İran Devrimi ve kurduğu rejim tartışılırken Schmitt'in "siyasal alanın yaratımı olarak düşman" kavramsallaştırılması çok önemlidir. Schmitt (2012) bu kavramsallaştırmayı yaparken; proleterin salt bir ekonomik kategori olmaktan çıkıp bir siyasal birime dönüşebilmesi için kapitalisti "düşman" olarak kodlaması gerektiğini söyler (s. 62). Humeyni de bir düşman tanımı koyarak İran halkını siyasallaştırır, bu düşman devrimden önce Amerikan emperyalizmi ve yerli işbirlikçisi Pehlevilerdir. Şah düştükten sonra ise, Amerikan

emperyalizmi daimi düşman kalmakla birlikte, yerli işbirlikçi olarak da devrimin İslami karakterine karşı olan kesimler, halkın zihnine düşman olarak kodlanır ve bu yolla siyasal alan kurulur. Bu kişilerin devrimci mücadeleyi katılmış olmaları da önemli değildir.

Amerikan emperyalizminin “düşman” olarak kodlanarak siyasal alanın yaratılması bugün de siyasal söylem düzeyinde dahi kalsa sürmektedir. Bu nedenle, uluslararası sermayenin ulus devletlerin etkisini hem ekonomide hem de siyasette azaltma projesi olarak küreselleşmenin İran’a duhulü çok da kolay olmayacaktır.

Bununla birlikte diğer bir konu da, genç İslam Cumhuriyeti’nde ulusçu eğilimlerin yükselmesidir. Burada belirleyici iki olay; Şah’ın kanser tedavisi için Amerika’ya gittiğini öğrenen halk kitlelerinin, 1979’da Amerika’nın İran konsoloslüğünü basması ve 1980-1988 yılları arasında süren İran-İrak savaşıdır. Özellikle ikincisinde Irak’ın saldırısı, Saddam’ın Amerika tarafından desteklenmesiyle de birleşince, devrimdeki Şiiliğin yanına “vatan savunması” şiarı üzerinden ulusçuluğu da koyar. Devrim İslam rengini ortaya koymuş olmasına rağmen, Maocu Peykar ve İran-İrak savaşında Irak saflarında savaşmış Halkın Mücahitleri hariç olmak üzere tüm Sol’un anayurt savunması adına ülkesini savunması bu durumu gösterir.

Küreselleşmeye uyum sağlanabileceğini düşündüren kimi vakıalar da olur. Örneğin, ülkedeki tüm Amerikan karşıtı söyleme rağmen 1986’da açığa çıkan “İrangate Skandalı” da ilginç bir olaydır. “Düşman” Amerika’dan, Lübnan’daki Amerikalı esirlerin serbest bırakılması karşılığında bir gizli görüşmeyle İran devleti Amerika’dan silah satın alır. Bu da bazı durumlarda gerekliliğin siyasal söylemin önüne nasıl geçebildiğini gösterir.

Eğer, küreselleşmeye uyumun bir ayağını ülkedeki ekonomik liberalleşme gösterirse, İran İslam Cumhuriyeti başından beri, liberalleşmeden taraftır. Örneğin, Humeyni döneminde, yasaların Şeriat’a uygunluğunu denetleyen Gözetim Konseyi, toprak mülkiyetinin sınırlandırılması ve dış ticaretin devletleştirilmesini öngören bir yasa tasarısını veto eder (Abrahamian, 2011: 232). Bununla birlikte, her ne kadar devrim kamulaştırmalar ve devletleştirmelerle sürse de, Humeyni’nin ölmeden kısa bir süre

önce, üretim araçları üzerindeki özel mülkiyeti yücelten ve serbest piyasacılığı öven konuşmaları önemlidir.

Bu politikaların uygulayıcısı, Humeyni'nin ölümünden sonra, ruhani lider Ali Hamaney ve Cumhurbaşkanı Rafsancani olacaktır. Hamaney-Rafsancani ikilisi; ithalat kontrollerini daraltırlar, kimi gayrimenkulleri eski sahiplerine iade ederler, denk bütçe uygulamalarına girişirler, beş serbest ticaret bölgesi açarlar, iş dünyasına vergi indirimleri yaparlar (s. 238). Rafsancani'nin aslında, geniş çaplı özelleştirmeler, yabancı firmalara imtiyaz verme, yabancı sermayenin girişini hızlandırma gibi planları da mevcuttur, ama bunlar, hem Hamaney ve Gözetim konseyi tarafından hem de İran'daki geleneksel çarşı temsilcileri tarafında reddedilir.

Petrol gelirleriyle birlikte Rafsancani, bir kentli orta sınıf yaratmayı başarır ve bu orta sınıfın rejimin baskıcılığından bunalması, 1997'de Hatemi'yi Cumhurbaşkanı yapar. Ruhani lider ve Gözetim Konseyi olarak durmakta olan rejimin baskıcı kurumları da bu reform ve liberalleşme çabalarını çoğu kez baltalar. Fakat bu dönemde yine de uluslararası sermayeyle olan ilişkiler canlanır; yabancılara petrol arama araştırması yapmaları teklifi götürülür. Bununla birlikte Dünya Bankası'ndan kredi alınır ve özellikle petrol ve otomotiv sanayine Avrupalı, Rus ve Japon firmaların doğrudan yatırımları söz konusu olur (s. 246).

Tüm bu reformasyon çabaları daha fazla siyasi özgürlük isteyen bir kentli orta sınıf ile yoksulluğun sebebini devrimin prensiplerinden uzaklaşmak olarak gören kır ve kent yoksulların karşı karşıya getirir. Bu duruma, Başkan Bush'un 2003 yılında, Kuzey Kore ve Suriye'yle birlikte İran'ı da "şer eksenli" ilan eden konuşmasının eklenmesi ile birlikte, geleneksel Batı karşıtlığı ile yoksulluk muhafazakar Ahmedinecad'ı Cumhurbaşkanı yapar. Dabashi'nin (2008) dediği gibi Hatemi'nin ve Rafsancani'nin tamamen göz ardı ettiği yoksullaşmış kentli ve köylü alt sınıf, Şubat 2004 Parlamento seçimlerinde ve Haziran 2005 Cumhurbaşkanlığı seçimlerinde her ikisinden de ağır bir biçimde intikam alır (s. 230). Bunda kuşkusuz, Ahmedinecad'ın mütevazî görünümü ve siyasal söylemindeki muhafazakar radikallik etkili olur. Ahmedinecad dönemi, her türlü batılı söylemin reddi - ki buna "Yahudi Soykırımı"nın olmadığı iddiası ya da İsrail'i haritadan silmek gibi konuşmalar dahildir-, özellikle Nükleer enerji projelerinde Batı'ya olan tavizsiz tavır ve bu

anlamda muhafazakar ulusçu söylemlerin egemenliği ile geçer. Şunu da belirtmek gerekir ki; küreselleşme sürecinin küresel hakimiyeti iddiası, IMF, Dünya Bankası, BM ve DTÖ gibi ulus ötesi kuruluşların ulus devletler tarafından meşru ve egemen kabul edilmesini gerektirir. Halbuki, Ahmedinejad dönemi tüm siyasetini bunların meşru olmadığı üzerinden kurar. Zira ona göre bu kurumlar işlevsizdir. O nedenle Ahmedinejad, sermayenin küresel hegemonyasına karşı bir antiemperyalist birlik kurma fikrinde olur ve özellikle Latin Amerika ülkeleriyle ilişkilerini geliştirir(Yeğin, 2014: 3). Fakat bu dönem, aynı zamanda politik özgürlüğün kısıtlandığı hatta Devrim Muhafızlarının muhalefete karşı fiili saldırılarının olduğu bir dönemdir. Bu anlamda, Ahmedinejad dönemi için hem anti-küreselleşmeci, ama totaliter eğilimler de barındıran bir İran'ın varlığından söz edilebilir. Ruhani dönemine ilişkin net bir perspektif sunabilmek için henüz erken, ama şu söylenebilir ki, Ruhani ve kadrosu Batı'ya karşı daha ılımlı ve daha reformist bir çizgi izlemektedirler. Özellikle BM Güvenlik Konseyi'nin 5 daimi üyesi ve Almanya'yla (P5 +1 ülkeleri) imzalanan 2013 yılındaki Cenevre Antlaşması önemlidir. Bu antlaşma ile İran Nükleer enerji projelerinde Batı denetimini kabul eder, ayrıca ülkeye 8 milyar dolarlık para girişi sağlanması ve yeni yaptırım uygulanmayacağı karara bağlanır (Arıkan, 2014: 27).

Özetle, küreselleşme İran için çok erken bir tartışmadır. Her şeyden önce şu bilinmelidir ki; aslında egemenliği tartışmalı monarşilerin 1979'a kadarki yönetimi nedeniyle, İran aslında genç bir egemen ulus devlet sayılabilir. Ayrıca bu devletin ideolojik tesisi de hala sorunludur, zira iktidar, reformcu siyasal İslamcılar ile radikal siyasal İslamcılar arasında sürekli el değiştirmektedir. İktidarın el değiştirmesi tek başına egemen ideolojinin oluşmadığı anlamına gelmez elbette, ama İran'da dış politikadan, ekonomiye ve günlük hayatın akışına kadar tüm alanlarda her iktidar değişimi aynı zamanda bir paradigma değişimine dönüşür. Bu anlamda, rejim kendisini tam anlamıyla bulmuş değildir. Bununla birlikte, ulema-siyasal İslamcı elitizmi eliyle yürütülmekte olan devlet kapitalizmi, Baumancı anlamda, İran'da devlete salt bir "güvenlik birimi" olarak bakmayı da imkansız kılmaktadır.

Negrice bağlamda bu süreç okunduğunda, bir küreselleşme mekanizması olarak "İmparatorluk" un kitlelerin politik yargılarını yaratması gücü, İran'da Schmittci

“siyasal alanı yaratan düşman” kavramı üzerinden okunduğunda görülecektir ki; iktidarın imparatorluğun yarattığının tam tersine bir politik yargı yaratma gücü olduğu söylenebilir. O nedenle, küreselleşmenin serbestleşmeci ve ulus devleti hiçleyen politik, iktisadi ve sosyal pratikleri, her ne kadar İran orta sınıfına transfer edilebilse de, özellikle Şii dindar yoksullar, geleneksel çarşı ve ulema arasında bir dirençle karşılaşmaktadır. Ayrıca küreselleşmeyi anlatmak için kullanılabilir Şeriatî'nin “milliyetine dair sadece pasaportu olan kişi” ya da Bauman'ın “Turist-Aylak” metaforu, İranlı için çok da geçerli sayılamaz. Rejimden ne kadar muzdarip olsalar da, İran halkı kozmopolitliğinin içinde aynı zamanda, emperyalizmin her fiili müdahalesi karşısında, “millet olma” bilinci kazanır.

Sonuç olarak; İran küreselleşmeye radikal bir biçimde direnecek bir güç olarak durmaktadır. Bununla birlikte küreselleşme sürecinin bir gerçeklik mi, yeni bir süreç mi yoksa sadece sermayenin bir tür “mit”i mi olduğu soruları yakıcılığını korumaktadır.

SONUÇ VE ÖNERİLER

Şu söylenmelidir ki; burada amaç, üzerinde çokça durulduğu üzere bir “antikapitalist din” tartışması açmak değildir. Bir düşünce adamı ve sosyolog olarak Şeriatî’yle Marksist fikriyat üzerinden bir Ortadoğu ülkesi olarak İran’ın anlaşılmasının, siyasal iktisat bağlamında yeni bir söz olacağına ilişkin bir iddia ortaya konulmaktadır.

Her şeyden önce, şunu anlamak önemlidir ki; Marksist teoride, basitçe sermaye bir üretilmiş üretim aracı olarak görülemez, aksine sermaye, tüm sosyal ilişkilerin üretimi ve yeniden üretimidir, zira sinesinde hem üretimi hem de dolaşımı taşımaktadır. Bu anlamda sermaye, birbirini doğuran ve birbirine hizmet eden her türlü ilişki ve kurum olarak tanımlanabilir. Sermayeyi var eden en temel unsur ise, bunun hareketi ve birikimidir, fakat yukarıda da açıklandığı üzere, yerel de olsa küresel de olsa bu hareket her aşamasında krizi nüvesel olarak taşır, bu anlamda şu söylenebilir ki; çok boyutlu ve çok uluslu birikim sürecinde kriz içseldir. Bu nedenle sermayenin içsel krizinin etkisini azaltmak ve hareketini küreselleştirmek için, merkez kapitalist ülkelerin Ortadoğu’ya, Emperyalizm ve Küreselleşme üzerinden açıklanan müdahaleleri, bugün, “Arap Baharı”, “Demokrasi”, “Özgürlük” ve “İnsan Hakları” gibi kavramlarla, Negrici anlamda, emperyalizmin “Değer Üretim Merkezleri”nde her geçen gün üretilmektedir. Diktatörlüklerden kurtulma saiki altında gizlenen, krizden kurtulmak için emperyalist merkezlerin Ortadoğu üzerinde ekonomi dışı zorla gerçekleştirdikleri ilk birikim-mülksüzleştirme yoluyla birikim projeleri ya da sermaye hareketini besleyen yeni piyasalar yaratma güdüleridir.

Burada temelde iki sav vardır; ilki Şeriatî’nin söylediği üzere emperyalizmin Ortadoğu’nun altyapısı olduğu ve tüm üstyapıyı belirlediğidir. Burada ekonomi de bir üstyapı kurumu olarak bu belirlenim altındadır. Bunun en önemli sebebi, Marx’ın anlattığı üzere, Batı’da olduğu gibi özgür müteşebbis ile özgür emek gücünün buluşabildiği bir özgür mübadele alanının Ortadoğu’da olmamasıdır. Bu anlamda, emperyalizm, Marx’ın söylediği gibi kendi üretim ilişkilerini, kapitalistleşmemiş alana ihraç eder. Devlet ise burada, bunun kurumsallaşması için bir mekanizma olarak var olur. Modern İran Tarihi bunun bir örneğidir. Humeyni’nin İslam Devrimi ise, her ne kadar siyasal söylem üzerinden radikal bir antiemperyalizm karşıtlığı koysa da, son tahlilde, Humeyni serbest piyasayı işaret ederek aslında devrime

ekonomide liberalleşme zeminini hazırlamış olur. İran'da yabancı sermaye yatırımları ve özel girişim hala söz konusudur, zira İran İslam Devrim'i Marksist okumanın emperyalizmi kapitalizmin doğal bir sonucu olarak görmekteki ufkuna ulaşmış değildir.

İran'da İslamcılık dışındaki diğer ideolojilerin temsilcilerinin iktidarı alamamış olması ise, onların Şeriatçı okumadan uzak kalmış olmalarından kaynaklanmaktadır. Zira, İran'da, özellikle Sol, ulemayı hafife almasının ve birlik olamamış olmasının yanı sıra, kültürel alanın tesisini tamamıyla İslamcılara teslim eder. Şiilik gibi çok fazla toplu ritüeli olan bir dinin, İran'ın en yoksul kesimleri tarafından sahiplenilmesi durumunu Sol, devrimden sonra çözülecek bir handikap gibi algılar.

Sermayenin hareketi, başka coğrafyalara yayılması ve yarattığı küresel sömürü ilişkileri gibi konularda Marksist tahliller çok ciddi ve yerindedir. Buradan kurtuluş olarak, bir proletarya devrimi de, işçilerin bir üretici güç olarak artık değer sömürüsüne tabi olmaları nedeniyle hala olasıdır. Ama bunun, özellikle Marx'tan sonraki Marksistlerde bir çeşit ekonomizm gibi algılanması hali, bütün tarihinde spiritüalitenin nüvesel bir unsur olduğu Ortadoğu coğrafyasının anlaşılmasına neden olur.

Bunun anlaşılabilmesi için danışılması gereken fikriyat Şeriatî'de içerilir. Şeriatî zenginlerle yoksulların dini inancını karşılaştırdığında, yukarıda da görüldüğü üzere, zenginin gündeminin dinin daha spiritüel bir yorumu olduğunu söyler. Halbuki yoksul için din çok daha somuttur. Cennette, lezzetli yiyecekler ve konforlu bir yaşam olarak, dünyada ise zekat ve nafaka olarak somutlanır. Bu, İran'da zekat toplama tekeline sahip ulemanın tarihsel olarak yoksullarla kurduğu ilişki üzerinden ve tüm bu toplumsal örüntünün bir İslam Devrimi olarak zuhur etmesinden anlaşılabilir.

Tüm bunlar nedeniyle, yoksul daha dindardır ve onun daha dindar olması, dininden başka her şeyin elinden gasp edilmesiyle doğrudan ilişkilidir. Gasp eden ise, Ortadoğu'da kapitalizm Batı'da oluştuğu gibi oluşmadığı için emperyalizm olur.

Bu anlamda, Ortadoğu'da emperyalizm ve küreselleşme süreçleri, hep "yabancı"nın sömürgeciliği olarak görüldüğünden; Marksizm, Ulusçuluk ve Sosyal Demokrasi

gibi ideolojiler de, özellikle yoksul halklar için hep “ithal fikriyatlar” olarak algılanagelir. Bu nedenle, Ortadoğu yoksulluğu en yerli gördükleri ideolojiye yani İslam’a sarılırlar. Üstyapısal mekanizmalarla zerk edilen seküler ya da laik fikirler, çok geçmeden siyasal İslamcılığa daha güçlü bir destek olarak geri döner. Yukarıda İran anlatıldı, bugün Türkiye’de siyasal İslam’ın piyasacı yorumu iktidardadır. Irak ve Suriye’de İslam’ın siyasal ve radikal halleri çok güçlüdür hatta birbirleriyle rekabet etmektedirler. Mısır’da Sisi darbesinden önce “İhvan-ı Müslimin” iktidardaydı, hala güçlüdür. Yemen’de de Şii Husilerle Vehhabi Araplar arasında gerginlik fiili savaşa dönüşmüştür.

Dolayısıyla Şeriatî’nin “Dine Karşı Din”de dediği gibi, Ortadoğu’da “Tanrısızlık” diye bir mefhum yoktur ve görünüşe göre olmayacaktır. Bu bağlamda da esasen Tevhid dini- Şirk Dini ikilemi olmasa bile, çeşitli dini anlayışlar diğerleriyle savaşmakta - ki bu mezhep savaşı olarak sirayet eder- emperyalizm bu görünümünden nemalanmaktadır. Bu arada Şeriatî’nin işaret ettiği üzere, siyasal İslam ruhbanı kullanarak, çeşitli tarikatlar üzerinden veya İran’da olduğu gibi mollalar eliyle sermayeyi merkezileştirmektedir.

Tüm bu nedenlerle, Ortadoğu bugün hem kendi ülkesindeki işçi sınıfı açısından artık değer sömürüsüyle ilişkilidir, hem de küresel artık değer üretimi ve sömürüsü olarak emperyalizm ve küreselleşme süreçlerinden muzdariptir. Ayrıca, iç ve bölgesel savaşlarla kan kaybetmektedir. Arap Baharı ile başlayan ve Suriye İç Savaşı’yla artık bir vekalet savaşına dönüşen emperyalist müdahilîyet, bugünün İran’ında bir varoluş kavgası üzerinden, Şiiliği bölgesel bir güce dönüştürerek muhalif bir pozisyon sürdürmeye çalışmaktadır. Hem İran’ın emperyalizme karşı tarihsel mağduriyeti hem de Şiiliğin protest yapısı buna izin vermektedir. Ayrıca özellikle Ahmedinecad’ın Devlet Başkanlığı döneminde, başta Chavez olmak üzere Latin Amerika’nın antiemperyal soluyla kurulan ilişkiler de önemlidir. Başkan Ruhani dönemi ne kadar emperyalizmle uzlaşmacı bir çizgi izliyormuş gibi görünse de, özellikle başta dini lider Hamaney olmak üzere, İran Ruhbanı da anti-batıcı bir söylem izlemektedir.

Bugün İran, tarihsel düşmanları; ABD-İsrail-Suudi Arabistan çizgisine karşı, bir anti-politika hattı oluşturma girişimindedir. Bu politik hattın bedeli olarak, petrole dayanan ekonomisine batıdan geleceksaldırı ve ataklara karşı İran; Türkiye, Çin ve

Rusya gibi ülkelerle çeşitli siyasal ve ekonomik ittifaklara girerek güç kazanmaya çalışmaktadır. Bununla birlikte, her ne kadar Ruhani döneminde Batı denetimine izin verilse de nükleer enerji çalışmaları da sürmektedir. Tüm bunların ışığında, aynı Suriye’de olduğu gibi emperyalizmin İran üzerine dolaysız müdahalesi riskine karşı nasıl bir pozisyon alınacağı ya da Arap Baharı sonucu oluşan kan gölünün İran’da da yaşanıp yaşanmayacağı nasıl bir politika izleneceğine bağlıdır. Bu anlamda, Marksist sermaye analizinin durumun tespiti açısından sağlayacağı ideolojik destek ve Şeriatî’nin fikri eyleme dönüştüren praksişi, İran için bir kaynak olabilir. Modernleşme ve Demokrasi üzerinden İran’a zerk edilmeye çalışılan kurum ve tekniklere karşı, İran’ın kendi bütünlüğünü koruyacak bir zühd anlayışı ile yaratacağı kurumsallaşma, İran’ı Ortadoğu’da ciddi bir güce dönüştürebilir. Bugün, sermayenin temel ilişki olduğu Batı toplumlarında bile gelirin yeniden dağıtılmasına ilişkin fikirlerin üretilmesi ve tarım ile eğitime verilen destekler veriyken, İran Şeriatîci bir düşünüş ile Marksist kapitalizm eleştirisini birleştirebilirse Ortadoğu’da ciddi bir modele dönüşebilir. Belki de, Marksist bir analizle Şeriatîci düşüncenin kuşkucu bir terkibi sadece İran için değil, tüm Ortadoğu için yeni bir düşünüş ihtiva edebilir. Sonuç olarak, Marksist analiz Şeriatîci sosyolojiyle yeniden tartışılırsa, doğru bir praksisin oluşturulması, çok zor olmakla birlikte, imkansız değildir.

KAYNAKLAR

- Abrahamian, E. (2011). *Modern İnan Tarihi* (D. Şendil, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Akarsu, B. (1998). *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkilap.
- Bauman, Z. (2012). *Küreselleşme, Toplumsal Sonuçları* (A. Yılmaz, Çev.) İstanbul: Ayrıntı.
- Beer, Max. (1968). *Sosyalizmin ve Sosyal Mücadelelerin Tarihi, Birinci, İkinci, Üçüncü Kitap* (G. Üstün, Çev.) İstanbul: Hüsnütabiat Matbaası
- Behrooz, M. (2007). *Nasıl Yapılamadı: İnan'da Solun Yenilgisi* (E. Özkaya, Çev.) Ankara: Epos Yayınları
- Bilgi, A. (1992). *Kapital, Özet ve Kılavuz*. Ankara: Yurt Kitap-Yayın.
- Blaug, M. (2014). *İktisat Kuramının Geçmişine Bakış* (A. Birdal ve F. Güle, Çev.) Ankara: Efil Yayınevi.
- Castells, M. (2008). Küresel Enformasyon Kapitalizmi (E. Sarıtaş, Çev.). Held D. ve McGrew A. (Ed.) *Küresel Dönüşümler, Büyük Küreselleşme Tartışması* (ss. 367-395) Ankara: Phoenix
- Cleveland, W. (2008). *Modern İnan Tarihi* (M. Harmancı, Çev.) İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Çağatay, N. (1972). *100 Soruda İslam Tarihi*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Çayan, M. (2008). *Toplu Yazılar*. İstanbul: Su Yayınları.
- Çubukçu, A. (2013). Yeni Bir Materyalizmin Doğuşu. Helvacıoğlu E. (Ed.) *Marksizmin Başyapıtları* (ss. 63-82) İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı
- Dabashi, H. (2008). *İnan: Ketlenmiş Halk* (E. Ayhan, Çev.) İstanbul: Metis.
- Desai, M. (2011). *Marx'ın İntikamı* (G. Özgür, Çev.) Ankara: Efil Yayınları.
- Eliaçık, İ. *Yaşayan Kur'an- Kur'an-ı Kerim Tefsiri*. İstanbul: İnşa Yayınevi.

Engels, F. (1979). *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu* (S. Belli, Çev.) Ankara: Sol Yayınları

Engels, F. (1974). *Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm* (Ö. Ünalın, Çev.) Ankara: Sol Yayınları.

Foucault, M. (2000). *Kelimeler ve Şeyler* (M. A. Kılıçbay, Çev.) İstanbul: İmge Kitabevi.

Fulberth, G. (2008). *Kapitalizmin Kısa Tarihi* (S. Usta, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.

Gulbenkian Komisyonu, Sosyal Bilimleri Açın. (2014). (Ş. Tekeli, Çev.) İstanbul: Metis.

Harari, Y.N. (2016). *Hayvanlardan Tanrılara Sapiens: İnsan Türünün Kısa Bir Tarihi* (E. Genç, Çev.) İstanbul: Kolektif Kitap.

Harvey, D. (2013). *Asi Şehirler, Şehir Hakkından Kentsel Devrime Doğru.* (A. D. Temiz, Çev.) İstanbul: Metis.

Heinrich, F. (2016). *Kapital'e Giriş* (K. R. Yılmaz, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.

Hilferding, R. (1995). *Finans Kapital* (Y. Öner, Çev.) İstanbul: Belge Yayınları

Hobsbawm, E. (2012). *Devrim Çağı 1789-1848* (B. S. Şener, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi.

Hobsbawm, E. (1999). *İmparatorluk Çağı 1875-1914*(V. U. Aslan, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi.

Hobsbawm, E. (2013). *Kısa 20. Yüzyıl 1914-1991 Aşırılıklar Çağı* (Y. Alogan, Çev.) İstanbul: Everest Yayınları.

Hobsbawm, E. (2013). *Sanayi ve İmparatorluk* (E. Abdullah, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi.

Hobsbawm, E. (2009). *Sermaye Çağı 1848-1875* (B.S. Şener, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi.

- İnsel, A. (2012). *İktisat İdeolojisinin Eleştirisi*. İstanbul: Birikim Yayınları.
- Kazgan, G. (2000). *İktisadi Düşünce veya Politik İktisadın Evrimi*, İstanbul: Remzi Kitabevi
- Keddie, N. R. (1992). Scokpol Üzerine Yorumlar (M. Yetiş, Çev.) Üşür, S. (Ed.) *İran Devrimi; Din, Antiemperyalizm ve Sol* (ss. 96-107) İstanbul: Belge Yayınları
- Kinzer, S. (2004). *Şahın Bütün Adamları* (S. Önal, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları
- Lenin, V. İ. (2001). *Kapitalizmin En Yüksek Aşaması Emperyalizm* (S. Kaya, Çev.) İstanbul: İnter Yayınları.
- Luxemburg, R. (1984). *Sermaye Birikimin Tarihsel Koşulları* (N. Kalaycıoğlu, Çev.) İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Marx, K. (1979). *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı* (S. Belli, Çev.) Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K. (2013). *1844 El Yazmaları* (M. Belge, Çev.) İstanbul: Birikim Yayınları.
- Marx, K. (1979). *Grundrisse* (S. Nişanyan, Çev.) İstanbul: Birikim Yayınları.
- Marx, K. (2016). *Kapital Cilt 1* (M. Selik ve N. Satlıgan Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.
- Marx, K. (2016). *Kapital Cilt 2* (M. Selik ve N. Satlıgan Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.
- Marx, K. (2001). *Ücretli Emek ve Sermaye* (S. Ege, Çev.) Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları.
- Marx, K. ve Engels, F. (2013). *Alman İdeolojisi* (T. Ok ve O. Geridönmez, Çev.) İstanbul: Evrensel Basım Yayın.
- Marx, K. ve Engels, F. (2003). *Derleme Yazılar* (S. Belli, Çev.) İstanbul: Eriş Yayınları
- Marx, K. ve Engels, F. (2013). *Komünist Parti Manifestosu* (T. Eraslan, Çev.) İstanbul: Sis Yayıncılık

- Meriç, C. (1979). *Bu Ülke*. İstanbul: Dergah Yayınları
- Minsky, H. (2013). *İstikrarsız Bir Ekonominin İstikrarı* (O. Esen, Çev.) Ankara: Efil Yayınevi
- Moghadam, V. (1992). Antiemperyalizm mi, Sosyalizm mi; İran'da Devrim ve Sol (M. Yetiş, Çev.) Üşür, S. (Ed.) *İran Devrimi; Din, Antiemperyalizm ve Sol* (ss. 108-150) İstanbul: Belge Yayınları
- Negri, A. ve Hardt, M. (2001). *İmparatorluk* (A. Yılmaz, Çev.) İstanbul: Ayrintı Yayınları.
- Nikitin, P. (2012). *Ekonomi Politik* (H. Konur, Çev.) Ankara: Sol Yayınları
- Orman, S. (1984). *Gazali'nin İktisat Felsefesi* İstanbul: İnsan Yayınları.
- Proudhon, P. J. (2012). *Sefaletin Felsefesi* (I. Ergüden, Çev.) İstanbul: Kaos Yayınları
- Rodinson, M. (1969). *İslam ve Kapitalizm* (O. Suda, Çev.) İstanbul: Gün Yayınları.
- Rodrik, D. (2011). *Akıllı Küreselleşme* (B. Aksu, Çev.) Ankara: Efil Yayınevi.
- Roy, O. (1993). *Siyasal İslamın İflası* (C. Akalın, Çev.) İstanbul: Metis.
- Selik, M. (1969). *Marksist Değer Teorisi*. Ankara: A.Ü. SBF Yayını.
- Schmitt, C. (2012). *Siyasal Kavramı* (E. Göztepe, Çev.) İstanbul: Metis.
- Şeriati, A. (2009). *Dine Karşı Din* (D. Özlük, Çev.) Ankara: Fecr.
- Şeriati, A. (1987). *Ebuzer-i Gıfari* (S. Okur, Çev.) İstanbul: Tebliğ Yayınları.
- Şeriati, A. (1997). *İnsanın Dört Zindanı* (H. Hatemi, Çev.) İstanbul: İşaret Yayınları.
- Şeriati, A. (2012). *İran ve İslam* (K. Çamurcu, Çev.) Ankara: Fecr.
- Şeriati, A. (2006). *İslambilim* (F. Alptekin, Çev.) Van: Bilge Adam Yayınları.
- Şeriati, A. (1980). *İslam Sosyolojisi Üzerine* (K. Can, Çev.) İstanbul: Düşünce Yayınları.

Şeriati, A. (2015). *İslam ve Sınıfsal Yapı* (D. Özlük, Çev.) Ankara: Fecr.

Şeriati, A. (1992). *Kapitalizm Uyaniyor Mu?* (C. F. Yalçinkaya, Çev.) İstanbul: Dünya Yayıncılık.

Şeriati, A. (2015). *Marksizm* (D. Özlük, Çev.) Ankara: Fecr.

Ülgener, S. F. (1983). *Zihniyet, Aydınlar ve İzmler*. Ankara: Mayaş Yayınları.

Troçki, L. (1998). *Rus Devriminin Tarihi Cilt 1* (B. Tanatar, Çev.) İstanbul: Yazın Yayıncılık

Weber, M. (1999). *Protestan Ahlakı ve Kapitalizm Ruhu* (Z. Gürata, Çev.) Ankara: Ayraç Yayınevi

Wolff, R. D. ve Resnick, S. A. (2016). *Çatışan İktisadi Teoriler, Neoklasik, Keynesci ve Marksçı* (C. Evren, Çev.) İstanbul: İletişim.

Yeldan, E. (2006). *Küreselleşme Sürecinde Türkiye Ekonomisi; Bölüşüm, Birikim, Büyüme*. İstanbul: İletişim.

Zaporozhets, N. ve Svanidze, A. (2002). *Tarih ve Mitolojide İsyen* (M. Bekaroğlu, Çev.) Ankara: Yurt Kitap-Yayın

Makaleler

Arıkan, P. (2016, Mart-Nisan). Ruhani Hükümetinin İran Dış Politikasında Yarattığı Değişimin İç Siyasetteki Yansımaları *Ortadoğu Analiz* , 61, 26-29

Eroğul, C. (1967). Toplumsal Araştırmalarda Diyalektik Yöntem *Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, XXI/3, 283-301

Yeğın, A. (2014, Şubat). Devrimin 35. Yılında İran Dış Politikası *Seta Perspektif*,31, 1-4

ÖZ GEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı: Kardelen Gürgör

Doğum Yeri: İzmir

Doğum Tarihi: 01.11.1988

Medeni Hali: Bekar

EĞİTİM BİLGİLERİ

2014- Marmara Üniversitesi Fransızca Kamu Yönetimi Bölümü

2006- Buca Hoca Ahmet Yesevi Lisesi