



Kastamonu Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi
Kastamonu University Journal of Faculty of Economics and
Administrative Sciences

Haziran 2024 Cilt: 26 Sayı:1
iibfdergi@kastamonu.edu.tr

Başvuru Tarihi / Received: 02.01.2024
Kabul Tarihi / Accepted: 02.04.2024
DOI: 10.21180/iibfdkastamonu.1413687

Batılı Bir Kavramsal İzlek: “Asyatik Üretim Tarzı”nın Nasıl Okunması Gerektiği Hakkında Bir Öneri

Deniz KUNDAKÇI¹

Öz

Geleneksel Batı düşüncesi, Avrupa'nın dışındaki tarihselliği genellikle kendine özgü toplumsal koşulları içerisinde değil de; Batı'nın kendi kavramları aracılığıyla anlama ve açıklamaya çalışmıştır. 19. yüzyıl modern Batı düşüncesinin bir parçası olan “Asyatik Üretim Tarzı” (AÜT) formülasyonu bu çabanın, Asya toplumsal yapısı özelinde yapılan analizlere dair bir izdüşümdür. Formülasyonun müellifi olan Marx, Asya'da Batı'dakine benzer bir endüstriyel devrimin neden gerçekleşmemiş olduğuna ilişkin sorulara yanıt ararken, diğer yandan da bir bütün olarak Asya toplum yapısı hakkında kategorik birtakım genellemeler oluşturmaya çalışmıştır. Bu genellemeler bir açıdan, modern düşünce sistematiğinden hareketle Asya'ya dair iktisadi, içtimai ve tarihsel unsurları daha şeffaf ve anlaşılır kılmaya yönelik amaçlar taşımaktadır. Ancak bir diğer açıdan da kökleri Herodotos ve Aristoteles'e kadar uzanan Batı'nın tarihsel ve geleneksel önyargılarından beslenen derin oryantalist izler barındırmaktadır. Çalışma bu minvalde, üç aşamalı bir sorgulamayı konu edinmiştir. Öncelikle AÜT'ün düşünsel köklerini analiz edip, hangi teşebbüsün sonucu olarak ortaya çıktığı serimlenmeye çalışılacaktır. Bu amaçla AÜT kavramının Marx'ın kuramsal gelişimindeki yeri ve onun Asya toplumlarına ilişkin entelektüel ilgisinin nedeni ve nihayet bu ilginin hangi gönderimleri barındırdığı betimleyici ve mukayeseli bir yaklaşımla ele alınacaktır. İkinci aşamada, AÜT'ün bir bütün olarak Batı siyasal düşünce tarihinin Asya'yı değerlendiriş biçimindeki önyargı ve indirgemeciliğin oryantalist tutumundan ne tür izler taşıdığı tartışma konusu yapılacaktır. Bu bağlamda Batı düşünce sistemindeki indirgemeciliğin köklerinin sadece Asya'yı değerlendiriş biçiminde ortaya çıkmadığı, bunun aynı zamanda Batı'nın kendi düşünsel tarihinin de ayrılmaz ve tanımlayıcı bir parçası olduğu düşünülmektedir. Çalışmanın son aşamasında da, AÜT'ün, sosyal bilimciler için gerçekliği değerlendirmede pek bir kavram olmasa da, Weber'deki gibi yorumlayıcı bir kavramsal izlek olarak kullanılabilceği ve “patrimonyalizm” gibi ideal bir tip olarak değerlendirilebileceği önerisinde bulunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Asyatik Üretim Tarzı, Marx, Oryantalizm, Post-Yapısalcılık, Weberci İdeal Tipler*

Jel Kodu: *M40, M42, G32*

A Western Conceptual Trace: A Suggestion About How “Asiatic Mode of Production” Should Be Read

Abstract

Traditional Western thought has considered historicity outside of Europe, usually not within its own unique social conditions; it has tried to understand and explain through the West's own concepts. The formulation of the “Asiatic Mode of Production” (AMP), a part of the 19th century-modern Western thought, has been a projection of this effort on the analysis particularly for the Asian social structure. While Marx, as the author of the formulation, sought answers to questions about why an industrial revolution similar to the one in the West had not occurred in Asia; on the other hand, he had tried to create categorical generalizations about the Asian social structure as a whole. These generalizations, in one respect, based on the systematics of modern thought, aim to make the economic, social, and historical elements of Asia more transparent and understandable. However, in another respect, it bears deep orientalist traces, fed by the historical and traditional prejudices of the West, whose origin goes back to Herodotus and Aristotle. In this regard, the study is about a three-stage inquiry. First of all, it will be tried to analyze the intellectual roots of AMP and explain which approach it emerged as a result of. For this purpose, the place of the concept of AMP in Marx's theoretical development, the reason for his intellectual interest in Asian societies, and finally, the signifiers this interest contains, will be discussed with a descriptive and comparative approach. In the second stage, as a whole, it will be a subject of discussion what kind of traces the AMP carries from the orientalist attitude of prejudice and reductionism in the way the history of Western political thought evaluates Asia. In this context, it is thought that the origins of reductionism in the Western thought system not only emerge in the way Asia is evaluated but also as an inseparable and defining part of the West's own intellectual history. At the last stage of the study, it will also be suggested that although AMP is not an absolute concept for social scientists to evaluate reality, it can be used as an interpretive conceptual trace, as in Weber, and can be considered an ideal type like “patrimonialism”.

Keywords: *Asiatic Mode of Production, Marx, Orientalism, Post-Structuralism, Weberian Ideal Types*

Jel Codes: *M40, M42, G32*

¹ **Sorumlu Yazar/Corresponding Author:** Doç. Dr., Kastamonu Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, Kastamonu, Türkiye. **E-posta:** dkundakci@kastamonu.edu.tr **Orcid no:** 0000-0002-7331-5682

Extended Abstract

Introduction

The 1960s were a period in which interesting and rich theoretical discussions were witnessed in the West in many respects. During this period, non-Western researchers, on the one hand, thought with Western theoretical structures and concepts, but on the other hand, they tried to examine the economic, social, and historical aspects of their own countries through these concepts comparatively. The 1960s were also the years when anti-colonial movements gradually increased their influence in Asian, South American and African countries after the Second World War, and questions were loudly voiced why the capitalist model of production did not emerge in non-Western societies. This mentioned questioning has brought about the necessity of examining the economic developments of existing countries historically, and the reasons for socio-economic underdevelopment have been tried to be explained through various “internal structural” factors unique to the countries and larger-scale “external factors”.

“Asiatic Mode of Production” (AMP), which can also be thought of as a kind of structural classification attempt, is a concept that Marx first put forward in the 19th century in the context of one-way or linear readings of history and it became the focus of discussions again in the 1960s. This story is, on the one hand, whether the Asian civilization, which has a different mode of production from the West, constitutes one of the historical phases of the West and whether it can be reduced to this historical relationship; on the other hand, it includes discussions about whether Asia can have a unique historical perspective.

It can be said that Marx was a child of the era when Western expansionary politics reached its peak and that he was greatly influenced by the historical and traditional prejudices of the West inherited from the 19th century about the image of Asia or the East as a whole. Although Western prejudices about the geography of Asia undoubtedly require a wide discussion, it can be said that their roots were born in Greek historiography, and subsequently, numerous Western thinkers such as Aristotle, Montesquieu, Hegel, Tocqueville and Mill evaluated Asia with a Euro-centric reading.

Method

In this study, it will be tried to analyze the intellectual roots of AMP. For this purpose, the place of the concept of AMP in Marx’s theoretical development, the reason for his intellectual interest in Asian societies, and finally, the signifiers this interest contains will be discussed with a descriptive and comparative approach. Moreover, as a whole, it will be a subject of discussion what kind of traces the AMP carries from the orientalist attitude of prejudice and reductionism in the way the history of Western political thought evaluates Asia. Also, it is thought that the origins of reductionism in the Western thought system not only emerge in the way Asia is evaluated but also are an inseparable and defining part of the West’s own intellectual history.

Moreover, in the study, first-hand sources about AMP were used, and at the beginning a descriptive and comparative method was tried to be used. In addition, a critical perspective has been tried to develop, especially on the topics of orientalism and post-structuralism, through various articles and secondary texts that focus on the subject of discussion from reputable databases. As a result, it is claimed that AMP can be used as a Weberian interpretive instrument and “ideal type” in terms of social sciences.

Result and Discussion

With its most reasonable explanation, AMP can be defined as an attempt to understand and explain a historicity outside of Europe through concepts produced within Europe’s own specific social conditions. AMP is actually a problematic and controversial concept, just like the concept of “feudality”, which refers to a style of social organization unique to the Middle Ages. Similarly, feudality can be considered as a theoretical ideal type based on the duality of serf/seigneur social relations under the influence of the Euro-centric thought system and is assumed to have its own economic, legal, customary and ideological layers. It can be said that the specific location of this mode of production in Europe and the points where it differs from the forms of organization and administration in Asia led to a discussion whose roots go back to Montesquieu and Hegel.

Instead of reading AMP as a historical reality given in a certain time and place, it is also more realistic to interpret it as an instrumental tool or a conceptual trace that can be used in understanding and interpreting a historical reality. Weber himself also made an assessment of the bureaucratic and administrative structure of Asian societies in particular and resorted to an ideal type conceptualization in order to reveal that the structure mentioned has different qualities from feudality. This concept, which Weber called “patrimonialism” and also defined as a traditional form of sovereignty, was used to emphasize the personal qualities of power as a common type of management before the advent of modern bureaucracy. As a result, the pre-capitalist Asian land and administrative regime is more similar to the AMP than feudalism. Marx’s AMP, on the other hand, should be considered as a Weberian ideal type.

GİRİŞ

1960'lı yıllar birçok açıdan Batı'da ilgi çekici ve zengin kuramsal tartışmalara tanık olunan bir sürece işaret eder. Bu dönemde Batılı olmayan araştırmacılar bir yandan Batılı kuramsal yapı ve kavramlarla düşüncelerine karşılık, diğer yandan kendi topraklarının iktisadi, içtimai ve tarihsel yönlerini de bu kavramlar aracılığıyla mukayeseli olarak incelemeye çalışmışlardır. 60'lar aynı zamanda İkinci Dünya Savaşı'nın ardından Asya, Güney Amerika ve Afrika ülkelerinde sömürgecilik karşıtı hareketlerin etkisini giderek arttırdığı ve Batı-dışı toplumlarda kapitalist üretim biçiminin neden ortaya çıkmadığı sorgulamalarının yüksek sesle dillendirildiği yıllar olmuştur. Bahsi geçen bu sorgulama, mevcut ülkelerin iktisadi gelişimlerini tarihsel olarak mercek altına alma gerekliliğini de beraberinde getirmiş ve sosyo-ekonomik az gelişmişliğin nedenleri ülkelerin kendilerine has çeşitli "içsel-yapısal" faktörler ile daha geniş ölçekli "dışsal" faktörler üzerinden açıklanmaya çalışılmıştır².

Öte yandan yine aynı süreçte Batılı toplumdaki temel endişe ise, ulusal mücadeleler sonucu bağımsızlığını elde eden ülkelerin uluslararası sisteme entegrasyonlarının nasıl sağlanabileceği meselesi olmuştur. Bu soruna cevaben P. Rosenstein, G. Myrdal, R. Nurkse ve L. A. Lewis gibi Batılı iktisatçıların başını çektiği "gelişme" ya da "kalkınma" iktisadı (ya da "iktisadi kalkınma") olarak adlandırılan bir "modernleşme kuramı" ortaya konulmuştur. Bu kuram gereği, Batılı olmayan toplumların kaçınılmaz olarak belirli aşamalardan geçmeleri ve Batı toplumlarının oluşturduğu modele göre gelişmiş sanayi olanaklarına ulaşmaları gerektiği savunulmaktadır. "Az gelişmiş"³ olarak adlandırılan ülkelerin geri kalmışlıklarının neden olduğu sorunları giderebilmek, bu ülkelerin Batı'nın daha önce tecrübe ettiği aşamalardan geçişlerini hızlandırmak ve bu ülke ekonomilerini biçimlendirmek amacıyla bir takım zaruri yöntemlerin belirlenmesi az gelişmiş devletler için ulaşılabilecek bir hedef olarak ortaya konulmuştur (Trak, 1984a:56-61). Bu zaruri hedeflerin en önemlisi de az gelişmiş ülkelerin sermaye birikimlerini arttırmak ve bunun için başta düşük faizli kredi sağlama yoluyla onlarda "Batı toplumları gibi olma" düşüncesini idealize etmektir (Trak, 1984b:81). Bu yıllarda Batı, ilerlemeci tarihsel bir okumanın motivasyonuna ek olarak "iktisadi kalkınma" idealiyle hareket edip "geleneksel toplumların kendi iç dinamikleri nedeniyle tarihsel gelişim süreçlerini" ıskaladığı ve "kendi hallerine bırakıldıklarında kalkınmalarının mümkün olamayacağı" düşüncesine fazlasıyla itibar etmiştir. Bundan ötürü bir takım sistematik müdahaleler ve dış yardımlarla sürecin yönetilmesi gerektiği kaygısı paylaşılmıştır (Akçay, 2007:27)⁴.

Anlaşıldığı kadarıyla, özellikle 1960'larda Batılı olmayan devletlerin toplumsal yapıları iki yönde merak konusu olmuştur. Söz konusu ilginin ilk yönü, Batılı olmayan entelektüellerin kendi toplumsal yapılarını Batılı kavramlarla anlamaya yönelik gayretlerini yansıtırken aynı zamanda da kendi toplumsal yapılarının özgün bir boyut taşıyıp taşımadığını içerir. İkincisi ise

² İçsel (internalist) faktörlerle kastedilen şey, Bryan Turner'ın da ifade ettiği gibi, ana problematiğin sadece o topluma özgü bir dizi özellik barındırdığı, dışsal (externalist) faktörlerin ise, toplumun karşılaştığı ve daha çok uluslararası ve dışa bağımlılık gibi nedenlerle açıklanabilecek unsurlar olduğu söylenebilir (Turner, 2014: 10-11).

³ "Az gelişmiş"lik (underdeveloped), yine İkinci Dünya Savaşı sonrası kullanılmaya başlanılan bir kavram olmakla birlikte, kapitalist gelişmenin kaçınılmaz olduğunu varsayan modern teorinin başvurduğu sınıflandırma özelliklerinden birisidir. Kavram içerik açısından imal ürünlere bağımlı, mal ve hizmetlerin dış fiyat dalgalanmalarına ve enflasyonist etkilere açık, düşük ücret ve üretkenliğe sahip özellikle üçüncü dünya ülkelerini tanımlamak için kullanılmaktadır (Abercrombie, Hill & Turner, 1994: 50, 109, 434). Dolayısıyla bu çalışmada "Batı" sözcüğüyle 20. yüzyılın ikinci yarısının toplumsal koşulları göz önünde tutularak endüstrileşmiş Avrupa ülkeleri ve ABD vurgulanmak istenmektedir.

⁴ Bu amaçla OOEK (günümüzdeki adıyla OECD), IMF ve ABD gibi ülke ve uluslararası kurumların önerileriyle ülkemizde Demokrat Parti zamanında önce Koordinasyon Bakanlığı (1958) ve 27 Mayıs'ın ardından da (1960) Devlet Planlama Teşkilatı (DPT) kurulmuştur (Akçay, 2007: 73, 77). Bu tarz bir tarih okumasının, bütün toplumların aşama aşama benzer sosyo-ekonomik gelişmeleri izlemek zorunda oldukları tek yanlı bir gelişim şemasına olanak tanıdığı söylemeye ihtiyaç bile yoktur. Bu tartışma için bkz. (Hobsbawm, 1984: 81-82).

Batılı olmayan devletlerin uluslararası sisteme entegrasyon sorunu ve bu sorunun dış müdahale ve yardımlar olmaksızın aşılamayacağına ilişkin önyargılardan beslenir. İlk perspektif, kendi tarihsel ve özgün yönlerini anlayıp, bunları ortaya koymaya yönelik çoklu-doğrusal (*multilinear*) bir çabayı yansıtırken; ikincisi ise tek boyutlu bir gelişme modeline ayrıcalık ihdas eden ve basit [az gelişmiş] olanı, daha karmaşık olana [Batı’ya] bağlı kılmaya (*unilinear*) yönelik bir gelişme modeli sunmaktadır.

Bir tür yapısal sınıflandırma girişimi olarak da tarif edilebilen “Asyatik Üretim Tarzı” (bundan sonra AÜT), tek yönlü ya da doğrusal tarih okumaları bağlamında ilk kez 19. yüzyılda Marx tarafından ortaya atılmış ve sonra unutulmuş bir kavramın 60’lı yıllarda “az gelişmişlik” tartışmaları bağlamında tekrar entelektüel ilginin odak noktası haline gelmesinin bir öyküsüdür. Bu öykü, bir yandan Batı’dan farklı bir üretim biçimine sahip olan Asya uygarlığının Batı’nın tarihsel evrelerinden birisini oluşturup oluşturmadığı ve bu tarihsel ilişkiye indirgenip indirgenemeyeceği; diğer yandan da Asya’nın Batı’dan farklı ve kendine has tarihsel bir perspektife sahip olduğu iddialarını barındırmaktadır (Aron, 165:124).

Çalışma bu açıdan üç aşamalı bir sorgulamayı konu edinmiştir. Öncelikle AÜT’ün düşünsel köklerinin analiz edilip, AÜT kavramını ortaya koyan Marx’ın kuramsal gelişimindeki yeri, taşıdığı teorik gerilimler ve Marx’ın Asya toplumlarına ilişkin entelektüel ilgisini anlamayı ve bu ilginin hangi gönderimleri barındırdığını ortaya koymayı amaçlamaktadır. İkinci aşamada, AÜT’ün bir bütün olarak Batı siyasal düşüncesinin Asya’yı değerlendirme biçimindeki önyargı ve indirgemeciliğin endüstri çağındaki tipik bir yansıması olduğu fikri tartışmaya açılacaktır. Bu bağlamda indirgemeciliğin köklerinin sadece Asya’nın değerlendiriliş biçiminde değil, aynı zamanda Batı’nın kendi düşünsel tarihlerinin de ayrılmaz bir özelliği olduğu iddiası savunulmaktadır. Çalışmanın son aşamasında da AÜT’ün, sosyal teori açısından gerçekliği değerlendirmede Weber’in “ideal tip” sınıflandırıcıları gibi, kavramsal bir izlek olarak kullanılabilmesi önerisinde bulunulacaktır.

1. AÜT MESELESİ NEREDEN ÇIKTI?

İlk olarak AÜT’ün, Marx’ın kapitalist üretim koşullarını sağlayamayan ve ilave olarak bu koşulların ortaya çıkması önünde çeşitli toplumsal bariyerler barındıran özelde Asya toplumları için ortaya attığı bir sınıflandırma biçimi olduğu ifade edilerek tartışmaya başlanabilir. Bununla birlikte Marx’ın entelektüel yaşamının tamamını öncelikli olarak Batı toplumları ve kapitalist üretim tarzını çözümlenmeye adanmış ve Asya’ya veya bir bütün olarak Doğu toplumlarına ilişkin özel bir ilgi ve arayışının bulunmadığı bu noktada dile getirilmelidir. Şüphesiz Marx’ın kapitalizm öncesi (*pre-kapitalist*) üretim tarzlarına ilişkin argümanları, çağdaş kapitalist topluma ilişkin çalışmalarıyla mukayese edildiğinde hem daha dar, belirsiz ve sistematik olmaktan uzak olsa da; özelde Doğu toplumlarına ilişkin analizlerinin ise çok daha dağınık bir görüntü verdiği, tam anlamıyla kapsamlı ve tutarlı bir çerçeveye sunmadığı da söylenebilir. Öte yandan AÜT tartışmalarının yeniden gündeme geldiği 1960’lı yıllardan beri hala ilgi uyandırıcıdır.

Marx, erken dönem entelektüel çalışmalarından birisi olan *Alman İdeolojisi* (1845-46) adlı eserinde, özel mülkiyet türünün ilk formu olarak kabilesel (*tribal*), ikincisi antik komünal, üçüncüsü feodal ve son olarak da kapitalist mülkiyet biçimlerini iş bölümünün gelişimindeki çeşitli aşamalarla irtibatlandırarak birkaç paragrafta özetlemeye çalışmıştır (Marx & Engels, 1974:43-45). Marx’ın başvurduğu bu tasnif şüphesiz Avrupa’daki toplumsal gelişmeyi açıklamaya yönelik bir teşebbüs olmakla birlikte, basitten daha karmaşık olan yapıya doğru evrilen bir mülkiyet ilişkisi zincirini konu edinmektedir.

Kabilesele-komünal-feodal ve kapitalist mülkiyet biçimleri ve bu mülkiyet biçimlerinin varsaydığı toplumsal yapıların, üretimin tarihsel ilerlemesindeki örüntüleri olduğu söylenebilir. Öte yandan Marx, AÜT kavramına açık ve resmi bir biçimde ilk kez 1859 tarihli *Ekonomi Politığın Eleştirisine Katkı* adlı eserinde yer vermiştir. Bu olgunluk dönemi eserinde Marx, üretim tarzlarına ilişkin kategorik şekilde birbirini takip eden maddi yaşamın gelişim çizgisini, geçmişteki tanımlamalarından farklı bir biçimde şu ifadelerle tasnif etmektedir:

“...Geniş çizgileriyle, *Asya üretim tarzı, antikçağ, feodal ve modern burjuva üretim tarzları* toplumsal ekonomik şekillenmenin ileriye doğru gelişen çağları olarak nitelendirilebilir” (Marx, 1976:26).

Yukarıdaki kısa alıntıdan anlaşıldığı üzere, Marx tarihi çağları üretim tarzlarının dinamik gelişimi içerisinde sınıflandırırken, *Alman İdeolojisi*'nin yazılmasının ardından geçen yaklaşık on üç yıllık zaman diliminde, oluşturduğu tipolojiye “Asya üretim tarzı” adıyla yeni bir kategori daha eklemiş ve her biri bir sonrakinin temelini oluşturan toplumsal düzen analizinde ilgi çekici bir değişikliğe gitmiştir (Lichtheim, 1979:151). Ancak Marx, bu eserinde AÜT hakkında detaylı herhangi bir açıklama yapmadan tartışmayı bu şekilde ortada bırakmıştır. Öte yandan bu noktada “aradan geçen on üç yıl içinde neyin değişip de, Marx’ın Asya toplumlarına karşı ilgi duymaya başladığı ve tarihsel ilerleme teorisinde bu toplumlara özgü bir üretim tarzına yer verdiği” türünden bir soru akıllara gelebilir. Bu sorunun cevabı daha detaylı bir incelemeyle, yani Marx’ın basımı yapıp kamuoyuyla paylaşılan formel yazınlarının ardında gizli kalan birtakım kişisel mektupları, çalışma notları ve geçimini sağlamak için kaleme aldığı köşe yazıları yardımıyla daha net bir şekilde ortaya konulabilir.

1.1. Mektuplar ve New York Tribune Yazıları

Aslında AÜT tartışmalarını konu edinen tüm öykü 2 Haziran 1853’te Marx’ın, partneri Engels’e gönderdiği bir mektupla başlar. Marx, mektubunda Fransız gezgin François Bernier tarafından kaleme alınan bir kitabı⁵ okuduğundan ve Bernier’in Türkiye, İran ve Hindistan’da topraktaki ortak mülkiyetin [yani özel mülkiyetin bulunmayışının] bu ülkelerin sosyo-ekonomik durumlarını açıklamada en kritik unsur olduğu tespitine katıldığından bahsederek söze girişir. Marx, Batılı bir seyyah tarafından 17. yüzyıl Babür İmparatorluğu üzerine yazılmış bu eserdeki saptamalardan hareketle, İran ve Türkiye’de [ya da diğer bir deyişle Osmanlı İmparatorluğu’nda] Batı’dakine benzer feodal toplum yapılarının bulunmadığı sonucunu çıkarmıştır. Marx’a göre, bahsi geçen bu Asya ülkelerinin kendine özgü durumu ancak “özel mülkiyetin bulunmayışı”yla açıklanabilir ve bu da aslında “Doğu cennetinin anahtarı” olarak görülmelidir (Marx & Engels, 2010a:332). Bu açıdan AÜT’ü tanımlayıcı ilk özelliğin, *topraktaki ortak [ya da devlete ait] mülkiyet* olduğu ve bu gerçekliğin Batı’da “feodalite” olarak adlandırılan toprağa bağlı hâkim ekonomik rejimden çok farklı bir manzara sunduğu değerlendirmesiyle tartışmaya başlanabilir. Asyatik toplumlarda belirgin sınıf farklılıklarının olmayışı ya da onun en ilkel biçiminde var olması nedeniyle Marx, bu tarzı feodal tip içerisinde görme taraftarı olmamıştır (Hobsbawm, 1985:63, 79). Bu sebeple hem Marx ve hem de Engels devam eden mektuplaşmaları boyunca, Doğu’nun Batı’daki şekliyle neden feodal toprak mülkiyetine geçemediği sorusuna cevap aramaya çalışmışlardır. Mektuplardan Marx’ın bu amaçla, Britanya İmparatorluğu tarafından Hindistan ile ilgili tutulmuş Parlamento kayıtlarını ve Stamford Raffles gibi İngiliz sömürge yöneticilerinin eserlerini dikkatlice

⁵ Bahsi geçen kitap, François Bernier’in (1620-1688), 1656-1668 yılları arası Hindistan’daki Babür İmparatorluğu hakkındaki gözlemlerini anlattığı *Moğol İmparatorluğu’nda Seyahatler (Travels in the Mogul Empire)* adlı eseridir. Bernier, Marx’ın Engels’e gönderdiği mektuptan anlaşıldığı kadarıyla, Babür İmparatoru Âlemgir (Aurangzeb) Şah’ın dokuz yıl boyunca doktorluğunu yapmış olması sayesinde, Doğu’nun gizemlerini aydınlatabilecek çarpıcı gözlemlerde bulunmuştur (Marx & Engels, 2010a: 332).

incelediği anlaşılmaktadır (Marx & Engels, 2010a:339, 348). Yazışmalarda yer alan bir diğer tespit, Doğu ülkelerinde olumsuz iklim ve toprak şartları nedeniyle tarımın ancak yapay sulama sistemleri yardımıyla yapılması zorunluluğuna yer verilmiş olmasıdır. Marx ve Engels’e göre bu tarz maliyet ve koordinasyon gerektiren işlemler, ancak merkezi bir idare tarafından ya da eyaletlerin toplu imar faaliyetleri yardımıyla yürütülebilecek düzeydedir (Marx & Engels, 2010a:339, 346). Eski Mısır ve Mezopotamya’da olduğu gibi kamu yararı gerektiren ve mevcut topluluğun tek başına üstesinden gelmesinin mümkün olamayacağı çaptaki kurutma-sulama ve inşaa işleri veya su durumunun düzene sokulması gibi faaliyetler toparlayıcı ve merkezi bir yönetim anlayışını gerekli kılabilmektedir (Godelier, 1993:19). Öyleyse bu yaklaşıma göre, büyük çaplı sulama (hidrolik) sistemlerinin kurulabilmesi için Batı’nın parçalı ve özerk unsurlara sahip feodal sosyal yapısının aksine; Doğu idari geleneği, daha *merkeziyetçi bir devlet yapısını* gerekli kılmaktadır.

Yine aynı tarihlerde (25 Haz. 1853) Marx’ın İngiliz dış politikası hakkında yazılar yazdığı ABD’deki *New York Daily Tribune* adlı gazetede “Hindistan’daki İngiliz Egemenliği”ni sorguladığı ilgi çekici bir makalesi yayımlanır. Marx, bu makale ve diğer kişisel yazışmalarında Hindistan’ın kendi kendine yeten [ya da geçimlik] bir “köy sistemi” üzerine kurulu olduğuna ve bu kapalı ve her biri birbirinden bağımsız birer küçük dünya oluşturan yapılar ile Asya’ya özgü toplumsal “durağan”lık (*oriental stagnation*) arasında derin bir ilişki bulunduğuna inanmaya başladığından bahseder. Ona göre, köyün kendi iç ekonomisine dayalı ve dışarıdan bağımsız bu katı özelliği korunduğu müddetçe, [Hindistan’da] köylülerin hangi yönetim ya da hükümdar tarafından yönetildiklerinin de pek bir önemi yoktur. Köy ekonomisi ya da Marx’ın deyişiyle “bu pastoral cumhuriyetler” esasında mevcut durağanlık, statüko ve döngüsellüğün başat nedeni olarak görülür (Marx & Engels, 2009:37; 2010a:347). Anlaşıldığı kadarıyla Marx, Doğu toplumsal yaşamına ilişkin olarak, durağanlık ile “köy sistemi”ne dayalı kolektif üretim arasında anlamlı bir ilişki kurmaya çalışmaktadır. Marx’a göre, kendine yeten bu köy topluluklarının bir tür yazgı haline dönüşen durağan sosyal yapıları artık o kadar iç karartıcı bir hal almıştır ki; bu topluluklar, kendi iç dinamikleriyle toplumsal bir dönüşümü başaramazlar. Bu topluluklar ancak dışarıdan İngiltere gibi bir mutlak gücün müdahalesi ile toplumsal yenilenmenin bir parçası haline gelebilirler:

“Bu küçük toplulukların ... onu dış koşullara bağlı hale getirdiklerini, kendi kendine gelişmekte olan bir toplumsal durumu hiç değişmeyen doğal bir yazgı haline dönüştürdüklerini... unutmamalıyız... Sorun insanoğlunun, Asya’nın toplumsal durumunda köklü bir devrim olmaksızın yazgısını tamamlayıp tamamlayamayacağıdır... bu devrimi getirmekle İngiltere, tarihin bilinçsiz aleti olmuştur” (Marx & Engels, 2009:40).

1.2. Grundrisse

Marx, birkaç yıl sonra (1857) *Grundrisse* adlı eseriyle “köy sistemi” tartışmasına bir kez daha girer, ancak tartışmanın ele alınış biçiminin daha detaylı bir şekilde ortaya konulduğunu belirtmekte yarar vardır. Aslında *Grundrisse*, yayınlanma amacıyla değil de, Marx’ın ileride yazacağı [*Ekonomi Politüğün Eleştirisine Katkı ve Kapital*]⁶ eserlerinde işleyeceği konulara açıklık getirmek için farklı dönemlerde yazılmış kendine has notlardan oluşan bir tür monografiler bütünü olarak görülebilir. Monografik el yazmalarından oluşan bu notların *Formen* ya da *Kapitalist Üretim Öncesi Biçimler* (Alm. *die der kapitalistischen Produktion vorhergehen*) adlı bölümü ise *Grundrisse*’nin hacim olarak kısa ama en kritik bölümünü oluşturur. Marx’ın “pre-kapitalist toplum” başlığı altında yapmış olduğu bu değerlendirmelerdeki temel arayışın, sınıflı

⁶ Marx 1857 yazından, Mayıs 1858’e kadar ekonomi çalışmalarını sistematik hale getirmek için hazırladığı bu notlar hakkında: “bütün gece çılgınlar gibi çalışıyor ve tufandan önce her gece en azından ana hatlarını net bir şekilde anlayabilmek için ekonomi çalışmalarını temize çekiyorum” sözleriyle taslakları hazırlamadaki titizliğini paylaşmaktadır (Marx & Engels, 2010b: 217, 610).

kapitalist toplumlarda üretim tarzlarının birtakım izlerini örtük de olsa takip edebilmek ve bir bakıma kapitalizmin alt evrelerini ayırt edebilmek olduğu söylenebilir (Hobsbawm, 1985:45-46, 79). Bu çalışma notlarından anlaşıldığı kadarıyla, Marx aslında, AÜT ve feodalizm gibi kapitalizm öncesi üretim tarzları üzerine yoğunlaşmaya, kapitalizmin tarihsel gelişimini daha net bir şekilde ortaya koyabilmek için girişmiştir; çünkü Marx, her toplumun, kendisini doğuran eski toplumun iktisadi, ahlaki ve entelektüel işaretlerini taşıdığına inanmaktaydı (Divitçioğlu, 2012:190).

Marx'ın önceki yazılarından farklı olarak *Grundrisse*'de "Asyatik Üretim Tarzı" sistemine eklediği yeni argümanlardan ilki yukarıda bahsi geçen ve özel mülkiyete olanak tanımayan küçük köy topluluklarının sadece Hindistan'da değil, aynı zamanda eski Kelt'lerde, Meksika ve Peru gibi Güney Amerika bölgelerinde de bulunduğu saptamasıdır (Marx, 1979:528). AÜT, buradan da anlaşıldığı kadarıyla Marx'ta sadece coğrafi gönderimleri bulunan ve Asya'ya özgü bir üretim biçimini ifade etmek için değil, *toprak üzerindeki kolektif mülkiyete dayalı köy topluluklarına ilişkin bir kavramsallaştırmanın* genel ve tanımlayıcı bir adı olarak da kullanılmaktadır. Bu yönüyle AÜT; sadece Asya kıtasına has bir üretim ve toplum şekline işaret etmek için kullanılmadığı gibi, Asya'nın tamamında yer alan bir iktisadi yapıya dikkat çekmek için de kullanılmamıştır. Marx'ın bu formülasyonuna göre, coğrafi olarak doğuda yer almasına karşılık feodal özellikler gösterdiği için Japonya'daki feodalite, Batı tipi bir tarihsel gelişmenin bir parçası olarak görülebilirken; çeşitli Güney Amerika ve Afrika ülkeleri ise Asya kıtası sınırlarında olmamalarına karşılık, Asyatik-Doğu üretim biçimi başlığı altında sınıflandırılabilir⁷. Sınıflandırmanın salt coğrafi değil de; üretim tarzına dayalı bir şekilde yapılmış olması, bu eserde Asya'ya yönelik kategorik bir ön yargının bulunmadığını göstermesi açısından da oldukça önemlidir. Marx'ın Asyatik tipoloji formülasyonunun *Grundrisse*'deki ön plana çıkan tanımlayıcı öğeleri, merkezîyetçi veya despotik [ya da bürokratik] siyasal yapı ve hidrolik imar faaliyetlerinden daha çok; kolektif arazi mülkiyetine dayalı "köy sistemi" olarak gözükmektedir (Anderson, 1974:484).

"Köy sistemi"ne dayalı bu yapıda, bireyin topluluktan ayrı bir toprak mülkiyeti olmamakla birlikte; toprağın sadece kullanım hakkına sahip olduğu ve toprakta kendi kişisel emeğiyle çalıştığı ve topluluğun bir üyesi olarak servet biriktirmek yerine; topluluğun devamlılığı ve sistemin yeniden üretimi için çaba sarf ettiği söylenebilir. Topluluğun tamamlayıcı bir parçası fakat asla müstakil bir ögesi olamayan birey, ürettiği ürünün (artı-emeğin) bir kısmını kolektif birlikteliğe [ya da daha gelişmiş haliyle devlete] vergi (ya da haraç) olarak vermekle yükümlüdür (Marx, 1979:528, 530). Ayrıca birey [ya da sistemdeki özgün adıyla köylü], topluluğun "birliğini temsil eden varlığın mülküdür, kölesidir" (Marx, 1979:554). Ancak Marx'ın burada toprağa bağlı şekilde çalışan köylüyü bir tür "köle" olarak tanımlarken onu; topluluğa ait, kendi emek gücünü sunmak zorunda bırakılan ve bu bakımdan özgür olmayan bir statüde ele aldığı ifade edilmelidir. Yoksa bireyin, antikçağdaki gibi basit bir köle veya sınıf çatışmasına neden olabilecek bir fail olarak görülmediği bu noktada belirtilmelidir. Marx'a göre, AÜT'deki artı-emek sömürüsü, feodalitedeki gibi bir bireyin başka bir birey tarafından egemenlik altına alınması olarak değil de; topluluğun birey üzerindeki egemenliğine dayalı ve toprakta özel mülkiyetin gelişmesinden yoksun bir sömürü biçimi olduğu için Batı'daki sınıf ilişkilerinden tamamıyla farklılaşır (Godelier, 1993:18, 21). Asya'nın ortaklaşa toprak sahipliğine dayalı ve kendi kendine yeten köy toplulukları, yapısal olarak tarihsel sınıf

⁷ Turner, başvurulan bu formülasyonun, kapitalist üretim ilişkilerinin var olmadığı ve kendi kendine yeten köylere dayalı neredeyse bütün kır toplumlarının aralarında belirgin bir fark gözetilmemesine neden olduğu gerekçesiyle eleştirir (Turner, 2001: 39).

mücadelelerine neden olabilecek bir özelliğe sahip gözükmez (Turner, 1977:169).

Grundrisse'de betimlenen şekliyle kentler ise, köy topluluğundan bağımsız veya ticaret ile zanaat faaliyetlerinin geliştiği farklılaşmış noktalar olarak asla görülmezler. AÜT'ün geçerli olduğu toplumsal yapılarda kentler sadece, kısmen dış ticaret için elverişli ve özellikle artı-emeğe el koyarak zenginleşmiş devlet ricalinin sahip oldukları büyük servetleri rahatlıkla harcayabilecekleri yerleşim yerleri olarak tanımlanırlar. Marx'a göre bu açıdan Asyatik toplumlarda *belirgin bir kent ve kır ayrımından söz edilemez*. AÜT'ün egemen olduğu toplumlarda kentler, dış ticaret ve pazar ilişkilerinin bir sonucu olmaktan ziyade, az bulunan maddelerin emtiaya dönüştüğü alanları ifade eder (Godelier, 1993:22). Nadir bulunan söz konusu lüks tüketim mallarının dolaşım varlığı ise, yukarıda da ifade edildiği gibi, serbest müteşebbisin değil; yüksek gelirli devlet bürokratlarının ihtiyaçlarından doğmuştur.

Öte yandan Marx, *Grundrisse*'de AÜT sisteminin kendi içindeki dinamizmine vurgu yapan önemli değerlendirmelere de yer verir: “şu da anlaşılmalıdır ki, bu koşullar değişir... eski topluluğun [ya da cemaatin] varlığını sürdürmesi, topluluğun bağlı olduğu koşulların tahribini kendi içinde barındırır; karşıtına dönüşür” (Marx, 1979:555). Marx bu ve benzer pasajlarda özetle, “nüfusun artması”, “bireyin topluluk karşısındaki bağımlılık durumunun değişmesi”, “savaş düzeni”, “fetih” veya “yoksullaşma” gibi çeşitli faktörlerin etkisiyle birey ile topluluk arasındaki katı bağların zamanla çözülebileceği ve bunun da köy düzeninin yıkılmasını beraberinde getirebileceği ihtimalini de göz önünde bulundurmaktadır (Marx, 1979:543). Marx'a göre, bireylerin “fiili mülkiyet edinme süreçleri” başladıkça, “üretici güçlerin gelişimiyle üretkenlik arttıkça” ve “üretimde yeni gereksinmeler” meydana geldikçe, “köy topluluğu” var oluş koşullarını zamanla yitirecektir. Dolayısıyla Marx, AÜT'e özgü durağanlık ve değişime direnç gösterme gibi niteliklerin sadece verili toplumsal koşullar için geçerli olduğunu ifade etmekte ve AÜT'ün değişmez bir yazgı haline gelebileceğine itibar etmemektedir. Ancak Marx, değişen koşullar yoluyla Asyatik üretim biçimlerinin ister istemez değişime maruz kalacağına inanmakla birlikte, bunun tek bir istisnası olduğunu dile getirmeyi de ihmal etmez. Marx'a göre, AÜT'ün “Doğu tarzında, bütünüyle dışsal etkenler haricinde, bu kaybediş hemen hemen imkânsızdır, çünkü üye bireyin toplulukla ilişkisi hiçbir zaman toplulukla arasındaki (nesnel ekonomik) bağı kaybetmesini mümkün kılacak biçimde özgür bir ilişki değildir” (Marx, 1979:556). Anlaşılan o ki Marx, AÜT'ün farklı coğrafyalarda benzer nitelikler taşıyan bir “köy sistemi” yapısına sahip olduğuna işaret etmekle birlikte; AÜT'ün Doğu coğrafyalarındaki tipolojisinin dışsal faktörlerin etkisi olmaksızın, kendi iç dinamikleriyle dönüşüp, kapitalizm gibi daha üst bir üretim tarzına geçişine müsaade etmeyeceğine inanmaktadır. Öyleyse Marx AÜT'ün, görüldüğü tüm toplumlar için geçerli bir sonuç olmasa da; Doğu toplumları için değişimin önünde önemli bir direnç kaynağı olduğunu düşünmekte ve bu toplumlarda modern sanayi koşullarının gelişimindeki en büyük engelin bu köy toplulukları olacağını savunmaktadır.

Marx'a göre feodal bir üretim tarzının kapitalizme doğru evrilmesinin üç temel şartı bulunmaktadır. Bunlardan ilki, köylülüğün belirli bir noktaya kadar “özgürleşme” olanaklarına sahip oluşu ve buna dayalı bir kırsal toplum yapısı; ikincisi bağımsız ve uzmanlaşmış kentli bir zanaatkâr sınıfının varlığı ve son olarak da ticaret ve tefecilikten gelen parasal servet birikimi olarak sıralanabilir (Hobsbawm, 1984:71). Marx, bu üç unsurun hiçbirinin AÜT'ün Doğu coğrafi tipinde var olmadığını ve hiçbirinin kendi iç dinamikleriyle de ortaya çıkamayacağını ileri sürer.

1.3. Kapital

Marx'ın ustalık eseri olarak yorumlanabilecek olan *Kapital*'de (1867) ise, AÜT'ün *Grundrisse*'deki dinamik yorumundan ziyade, durağan ve dışa kapalı yapısı üzerine inşa edilen ve merkezîyetçi devleti esas alan yorumuna keskin bir geri dönüş yapıldığı iddia edilebilir (Anderson, 1974:480). *Kapital*'de AÜT, “meta biçimini alamayan ancak topluluğun doğrudan kullanımını için yapılan bir üretim”, “kendi kendine yeten geçimlik bir köy sistemi” ve nihayet “kolektif mülkiyete dayalı ve yine kolektif bir şekilde işlenen toprak”, Asya'nın durağan toplumsal yapısının tanımlayıcı unsurları olarak bir kez daha ön plana çıkarılır:

“Durmadan kendisini aynı biçim içerisinde üreten ve rastlantısal olarak yok edildiği zaman da aynı yerde ve adla yeniden türeyen bu kendi kendine yeterli topluluklardaki üretim için örgütlenme sadeliği-bu sadelik Asyatik toplumların değişmezliğinin sırrının anahtarını verir; bu değişmezlik, Asyatik devletin sürüp giden dağılmaları, yeniden kurulmaları ve bitip tükenmez hanedan değişiklikleri ile çarpıcı bir karşıtlık oluşturur. Toplumun ekonomik öğelerinin yapısı, politik gökyüzündeki fırtına bulutlarının etkisi dışındadır” (Marx, 1997:347).

Hanedanların birbiri ardına yıkılıp, aynı yerde yeniden kurulması dışında, sosyo-ekonomik yapıda ciddi bir değişimin bulunmayışı *Kapital*'de de bir kez daha vurgulanır. Öte yandan Batı'dan farklı olarak, topraktan elde edilen artı-emeğin yegâne sahibinin devlet olduğu daha güçlü bir şekilde vurgulanır. “Devlet[in] bu durumda en yüksek bey (lord) olarak” görülebileceği ifade edilerek; “köy toplulukları”nın yanında; bu kez merkezi devlet aygıtı öncekinden daha net bir şekilde ön plana çıkarılır (Marx, 2017:692).

2. AÜT TARTIŞMALARI NEDEN 1960'LARDA GÜNDEME GELDİ VE NASIL ELEŞTİRİLEBİLİR?

AÜT kavramı uzun yıllar Batı dışı toplumların gelişiminin anlaşılmasında başvurulan bir kavram olarak görülmemiştir. *Grundrisse* ilk kez 1939-41 yılları arasında Moskova'da ve 1953'te de Berlin'de yayımlanarak Batılı okuyucuyla buluşuncaya kadar varlığından haberdar olunmayan bir eser olarak kalmıştır (Hobsbawm, 1985:45). Eserin okunmaya başlaması AÜT tartışmalarına büyük bir katkı sunmuştur. Öte yandan *Büyük Sovyet Ansiklopedisi*'nin 51 ciltten oluşan devasa koleksiyonunun hiçbir bölümünde “Asyatik Üretim Tarzı” modeline ilişkin herhangi bir maddeye yer verilmemiştir (Varga, 1984:135). Bu durum, resmi Marksizm'i temsil ettiği iddiasındaki Rusya gibi Asya coğrafyasında yer alan bir devletin bile, Batı düşünce sınırları dışında bir kapitalizm ve ilerleme yorumuna itibar etmediğinin ve ayrıca çok çizgili değil, tek ve doğrusal bir okumaya yöneldiğinin açık bir göstergesi olarak görülebilir.

Öte yandan İkinci Dünya Savaşı sonrasında post-kolonyal hareketlerin tüm dünyada güçlenmesi sonucunda Batı dışında alternatif modernleşme ve kalkınma yollarının mümkün olup olmadığı tartışmaları çeşitli soruları da beraberinde getirmiştir. Batı'da pazar ilişkilerinin ortaya çıkmasına yol açan ilkel sermaye birikiminin ya da dikey ve yatay ilişkiler üzerine kurulu “sivil toplum”un neden Doğu'da ortaya çıkmamış olduğu ciddi bir merak konusu haline gelmiştir (Küçükömer, 1977:3). Bahsi geçen sorulara ek olarak Doğu, Batı'nın egemen tarih yazımı karşısında kendisini yeri olmayan “kayıp” ya da “tarifsiz” bir kültür olarak algılamıştır (Said, 1998:199). Takip eden süreçte Marx'ın Çin ve Hindistan üzerine yazdığı 1853 tarihli *New York Daily Tribune*'deki köşe yazılarından tam 100 yıl sonra, *Grundrisse* ilk kez 1953'te Almanya'da yayımlanınca Batı'da yeni entelektüel bir tartışma zemini ortaya çıkmıştır (Divitçioğlu, 2012:91). AÜT, tam da bu tartışmaların eşliğinde 1960'lardan itibaren gündeme gelmiş bir kavramdır. Marx'ın AÜT kavramsallaştırmasına yönelik başlıca iki temel eleştiri yapılabilir. Bunlardan ilki, kavramın Batı tarih yazımının etkisi altında ortaya konulmuş olması; ikincisi ise Batı'nın bilgi süreçleri ve evrensel düşünce sistematiğinden beslenmiş olmasıdır. Bu bağlamda AÜT kavramı

önce oryantalizm eleştirilerine sonra da çağdaş felsefi bir sorgulama eşliğinde post-yapısal eleştirilere maruz bırakılabilir.

2.1. Oryantalizm⁸ Eleştirileri

Marx’ın Batı’nın yayılım siyasetinin zirve noktasına ulaştığı çağın bir çocuğu olduğu ve Asya ya da bir bütün olarak Doğu imgesi hakkında 19. yüzyıla miras kalan tarihsel ve geleneksel önyargılardan fazlasıyla etkilenmiş olduğunu söylemek mümkündür (Kreutz, 1983:164). Tartışmanın bu noktasında AÜT kavramının yaslanmış olduğu tarihsel ve düşünsel arka plana değinmek, meselenin tüm boyutlarıyla anlaşılması açısından yararlı olabilir.

Batı’nın, Asya coğrafyasına ilişkin ön yargıları şüphesiz geniş bir tartışmayı beraberinde gerektirmekle birlikte, köklerinin özetle Yunan tarih yazımıyla doğduğu söylenebilir. Yunan kent devletleri ile Pers İmparatorluğu arasındaki savaşları konu alan Herodotos, *Tarih (Historiae)* adlı eserinde Asya’da yaşayan kültürlerden bahsederken sıklıkla [istilacı] “barbar”⁹ sözcüğünü kullanır ve “barbarlardan dürüstlük ve açık yüreklilik beklenemeyeceği” düşüncesini alıntılar (Hdt., 8.24, 37,142). Asyalı kültürlerin, köleliği tecrübe etseler de; özgürlükten bir haber yaşadıklarını ve günün birinde onu tadacak olurlarsa, canları pahasına bile olsa bunu korumak için mücadele edebileceklerini belirtir (Hdt., 7.135). Eserde, Yunanlılar ile Persler ve onları destekleyen diğer topluluklar arasındaki savaş; özgür insan ile köle/barbar arasındaki teleolojik ve mitsel bir mücadele tadında sunulur. Özgürlük ve eşitliğin Yunan kültürünün ayırt edici bir niteliği olduğu özellikle vurgulanır¹⁰. Eserin son bölümlerinde Yunanlıların: “özgürlük sevgisi o kadar içimize işlemiştir ki, onu elimizden geldiğince savunmak isteriz. Bizden barbarlarla anlaşmayı bekleme, bunu kabul edemeyiz” haykırışları üst perdeden dillendirilir (Hdt., 8.143).

Öte yandan Herodotos’un *Tarih*’te Asyalı kavimler ile ilgili olumsuz düşüncelere yer verdiği de görülebilir:

“[Bazı] Hintliler...evde yaşama adetini bilmezler; ot yerler...aralarında birisi hastalanırsa, tek başına bir yere gidip yatar; ne oldu, öldü mü, kaldı mı diye kimse arayıp sormaz...Saydığım bu Hintlilerin hepsi de herkesin gözü önünde çiftleşirler, hayvan gibi; derilerinin rengi birbirine benzer...” (Hdt., 3.101).

Yunan (ya da Batı) kültürü ile Asyalılar arasında keskin kırılmanın derin izleri, Herodotos’ta rahatlıkla takip edilebilir. Herodotos’un *Tarih*’i, üstü kapalı bir şekilde de olsa, Batı’nın kendisini Doğu üzerinden tanımlama girişimlerinin ilkidir. M.Ö. 4. yüzyılda demokrasi karşıtı düşünceleri ile bilinen Ksenophon da, Asya’nın içlerinde tek başına kalmış Yunan askerlerinin ülkelerine geri dönüşünü konu edindiği *Anabasis-On Binlerin Dönüşü* adlı eserinde “sizler güneşin nereden doğup nereden battığını bilirsiniz. Aynı şekilde bir insanın... barbarların ülkesine gitmeye niyetlenirse *doğuya* doğru yolculuk etmesi gerektiğini de bilirsiniz” diyerek; Doğu coğrafyası ile barbar kültürler arasında Yunan dünyasında herkesçe kabul edilen genel bir uzlaşımın varlığından söz eder (Ksen. *Anab.* 5.7.6.).

Benzer şekilde ünlü felsefeci Aristoteles de *Politika* adlı eserinde, Asyalıların Avrupalılardan ve Barbarların da

⁸ Bu metinde “oryantalizm” kavramı ile kastedilmek istenen, Edward Said’de de ifadesini bulan; Doğu hakkında hükümde bulunan, onu “politik, sosyolojik, askeri, ideolojik, bilimsel ve fikri bakımdan yönetme ve hatta üretme” amacı taşıyan hegemonik bir düşünüş biçimidir (Said, 1998).

⁹ *Tarih*’in son pasajında Perslerden bahsedilirken “bir topraktan hem iyi ürün, hem değerli savaşçı yetiştiremez. Persler bu sözü kabul etmişler” (Hdt., 8.142) diyerek, Perslerin tarım üzerinde kurulu bir medeniyet inşa etmek yerine; savaş ve istilaya dayalı bir devlet kurmayı tercih ettikleri vurgulanarak, onların “barbar” oldukları iddiası bir kez daha pekiştirilmiştir.

¹⁰ Bahsi geçen vurgu şu cümlelerle dile getirilir: “Atina bu felaketten büyümüş olarak çıkıyordu; özgürlüğün ve eşitliğin değerli şeyler olduğu bir kez için değil, her zaman için ne kadar doğrudur. Tiranlar yönetimindeki Atina, askerlik bakımından, komşu ulusların hiçbirisine üstün değildi; tiranlarından kurtulunca çok öne geçti...” (Hdt., 5.78). Öte yandan Herodotos Pers soylularının kendi aralarındaki konuşmalarına yer verdiği bir pasajda, özgürlüğün Perslere hiçbir şey kazandırmadığı, tiranlığın ise atalarının geleneği olduğu ve politik kurtuluşun bir insanın iktidarında yattığı argümanının daha savunulabilir olduğuna vurgular (Hdt., 3.80).

Yunanlılardan daha köle ruhlu olmaları nedeniyle despotik bir idareye karşı çıkma iradesini sergileyemeyeceklerini belirtir (Aristot., *Pol.* 3.14.19-21). Aristoteles, Asyalı ya da başka bir deyişle barbarların, köle ruhlu olmaları yüzünden kendilerini idare eden bir efendinin (*master*) yönetimine kolaylıkla rıza gösterebildiklerini ileri sürer. Aristoteles'e göre Barbar topluluklar, sadece kadın ve erkek kölelerden müteşekkil köle topluluklarıdır. Aristoteles bazı şairlerin sırf bu gerekçeyle “Yunanlıların, Yunan olmayanları (barbarları) yönetmesinin daha uygun” olduğu iddialarını anımsatır (Aristot., *Pol.* 1.2.5-9). Öyleyse Aristoteles'in gözünde, özgür Yunanlıların, kendi kararlarının sorumluluklarını üstlenebilme iradesini gösteremeyen barbar ya da Asyalı insanları yönetmelerinin daha doğal ve meşru bir talep olduğu söylenebilir. Aristoteles'in basit bir neden-sonuç ilişkisi kurmak yoluyla geliştirdiği ve ilk bakışta masumane gerekçelere dayanan bu illiyet bağı, gerçekte tüm Batı siyasal tarihinin, benzer argümanlarla Doğu'yu müstemleke haline getirme arayışlarının temel kalkış noktasını oluşturacaktır¹¹.

14. ve 15. yüzyılda Asya toplumsal ve ekonomik yapısının, Avrupa'nın feodal kurumlarından farklı bir politik sisteme dayandığı ve bunun “despotizm” olarak adlandırılabilmesine ilişkin Batı'da genel bir kabul bulunmaktadır. Bu yerleşik kanının temellerinin Aristoteles tarafından tahkim edildiği söylenebilir. Hatta 14. ve 15. yüzyılda yetkilerini aşan ve politik alana ilişkin müdahalelerde bulunan bazı papaların bu tarz yetki gasları eleştirilmek istendiğinde, biraz da ironik bir biçimde, papaların Asya'daki hükümet sistemleri ve idarecilerle mukayese edildiklerini görmek de oldukça şaşırtıcıdır (Sawer, 1974:8).

18. yüzyıla gelindiğinde, Asya toplumlarına ilişkin kökleri antikçağa kadar götürülebilecek olan bu ön yargılı tutumun, Montesquieu ile birlikte zirve noktasına ulaştığı söylenebilir. Kendisini önyargılı tutum ve davranışlara karşı son derece mesafeli bir düşünür olarak tanımlamış olsa da¹² Montesquieu; Asya meselesini ele aldığı zamanlarda ikna edici tartışma ve delillendirmelere pek ihtiyaç duymaksızın, Asya'yı tarihi boyunca adı özgürlük ile anılabilecek tek bir öykünün bile bulunmadığı bir coğrafya olarak betimler:

“Asya'da... orada yaşayanların varlığından bir an olsun ayrılmayan bir köle ruhu vardır; bu kıtanın tarihinde hürriyetine düşkün bir milletin izine rastlamak bile imkansızdır. Kölelere özgü kahramanlıktan başka bir şey göremeyiz orada” (Montesquieu, 2014:270).

Buradan anlaşıldığı üzere, Montesquieu'nün zihnindeki Asyalı insan imgelemi, varoluşsal olarak özgürlük tutkusu bulunmayan bir köleden çok farklı değildir. Haliyle ona göre, kölelerden de özgür insaninkine benzer bir tarih yapmasını beklemek safdillik olacaktır. Montesquieu (2014:304, 314) için kölece bir yaşam süren milletlerin ancak bir “efendi”leri vardır ve bu milletler kazanmaktan ziyade sadece elindekileri tutmaya çalışır ve dolayısıyla durağan bir toplum temeline sahiptirler. Montesquieu'nün bahsi geçen durağanlık konusundaki iddiaları kendisini en çok Hindistan tartışmaları söz konusu olduğunda hissettirir. Montesquieu'ye (2014:325) göre, Hindistan “dün ne ise, bugün de odur; yarın da öyle olacaktır”. Gerek uygarlık, gerek yaşam tarzı ve gerekse gelenekleri açısından Montesquieu için Hindistan “hiçbir değişikliğe uğramadan aynı şekilde sürüp giden” bir yazgıdan ibarettir.

¹¹ Bu kalkış noktasının 21. yüzyıla bile miras kalan çok sayıda izleri bulunduğu söylenebilir. Söz gelimi 43. ABD Başkanı George W. Bush, 24 Mayıs 2004 tarihli Beyaz Saray basın açıklamasında işgal sonrası Irak'ın, beş aşamada gerçekleştirilecek olan imar faaliyetlerinden bahsederken; amaçlarının Irak'a demokrasi ve özgürlük getirmek olduğunun altını özellikle çizmiştir (Bush, 2004). Batı'nın özgürlük (!) vaadi, aradan geçen yirmi dört asırlık sürede etkisini kaybetmiş gözükmez.

¹² Montesquieu (2014: 40), *Kanunların Ruhu'nun* hemen daha önsöz bölümünde “insanları önyargılarından kurtaracak bir şey yapabilirsem kendimi ölümlülerin en mutlusuyum” sözüyle iyi niyetli bir beyanda bulursa da; eseri, Asya toplumları söz konusu olduğunda onlarca peşin hükümle dolu bir çalışma olarak değerlendirilebilir.

Montesquieu'nün gözünde, Asya'nın bilenen tarihi boyunca, halkının bir bölümünün köle, diğer bir bölümünün de istilacı olması yüzünden; kıta, durmaksızın saldırılara uğrayıp hep boyunduruk altına girmiştir. Bu sebeple Asyatik toplumlar daima monarşik imparatorluklar tarafından yönetilmişlerdir. Montesquieu'ye göre, monarşinin en tipik özelliği ise, eşitsizlik ve ayrımcılığa dayalı bir rejim olmakla birlikte zamanla “her insanın diğer her insandan korktuğu” ve “mutlak biçimde politik bir canavar” olarak nitelendirilebilecek despotizme evrilmesidir. Sırf bu gerekçeyle, “Asya'da yönetim daima zorba olmalıdır” (Montesquieu, 2014:269); aksi bir durum ancak bir yönetim zafiyeti olarak algılanır. Öte tarafta Avrupa ve özellikle onun kuzeyindeki Batı ülkeleri ise Montesquieu'ye, tiranlık ve köleliği ortadan kaldıran ve “doğanın eşit olarak yarattığı insanlara sırf kendi mutlulukları için akıllarını kullanan... kahraman ve gözü pek milletler” olarak gözüktür (Montesquieu, 2014:269).

Anlaşılan o ki, kökleri Herodotos ve Aristoteles'e dayanan medeni/barbar ayrımı Montesquieu tarafından farklı şekillerde yeniden üretilmiştir. Ünlü Fransız sosyolog Raymond Aron, Montesquieu'nün Asyatik despotizmini ele alırken onu bir tür “kölelik çölü” olarak gördüğünü ileri sürer (Aron, 1965:28). Pers, Çin, Hint ve Japonlar gibi Asya'daki tüm politik rejimlerin tarih boyu Batı tarafından, bütün politik yapıları, yasaları, düzeni ve bütün ılımlığı ortadan kaldıran despotik rejimler olarak adlandırılmasında Montesquieu'nün etkisi tartışmasızdır. Raymond Aron (1965:27-28), Montesquieu'yü bu ve benzer iddiaları nedeniyle, etkileri “hala ortadan kalkmamış Asya tarihine karşı takınılan Avrupa'ya özgü tutumun müsebbibi” olarak değerlendirir.

Marx'ın entelektüel gelişimindeki belirgin katkısı hesaba katıldığında, Hegel'in Asya coğrafyası hakkındaki görüşleri de bu noktada büyük bir değer kazanmaktadır. Hegel'in, Asya halklarından bahsederken özgür öznelliklerinin veya insansal ödev ve duygularının bulunmadığı şeklindeki görüşleri ya da bu halkların “yoksul, kaba ve dağlı” oluşları gibi birtakım ifadeleri ön yargılı ve subjektif¹³ olduğu gerekçesiyle bir yana bırakılacak olsa bile; Hegel'in çarpıcı genellemelere başvurmada kendinden önceki geleneksel perspektifin gerisinde kalmadığı rahatlıkla söylenebilir (Hegel, 2006:112, 114, 141-142). Örneğin, Çin ve Hindistan'ın durgun bir toplumsal yapıya sahip oldukları ve “bitkisel bir varoluş” sürdürdükleri, Hegel'in üzerinde en fazla durduğu tespitlerden birisidir. Öte yandan bu milletlerde hiç bitmeyen ve sürekli devam eden bir kavga durumu söz konusudur. Toplumsal hayatta hareket olarak algılanan bu tip kavgalar Hegel'e göre, “bir prensin istencinin güçsüz bir başkasına karşı kavgası”ndan başka bir şey değildir. Öyleyse taht ve iktidar mücadelelerini bu halkların gelişim ve ilerleme tarihi olarak değil de; egemen hanedanların “sürekli olarak değişen bir entrikalar ve ayaklanmalar dizisi” toplamı olarak okumak daha olasıdır (Hegel, 2006:132-133, 127). Hegel'e göre: “Çin, Persia, Türkiye, genel olarak Asya, despotizmin ve kötü karakteri içindeki tiranlığın toprağıdır... böyle bir halk durumunda ikili anlamda¹⁴ tarih dediğimiz şey aranmayacaktır” (Hegel, 2006:124). Hegel, özgürlük ve anayasal bir idarenin bulunmayışının zorunlu bir sonucu olarak

¹³ Hegel'in *Tarih Felsefesi*'nde sayısız subjektif ifadeye yer verilmiştir. Söz gelimi, Brahmanlardan bahsedildiği bir yerde İngiliz bir adamın “aralarında tek bir dürüst insan tanmadım” şeklindeki kişisel tanıklığına önem atfedilirken; bir başka yerde Brahman çocukların büyüklerine karşı hiçbir saygıları olmadığı ve oğulların annelerini hırpaladığı iddiasından hareketle; “Hindistan'ın en keyfi, en kötü, en onursuz despotizmin evi” olduğu tarzında politik çıkarımlar yapılabilmektedir (Hegel, 2006: 122- 124). Hegel yine bir pasajda bir Hintlinin insanlığını niteleyen biricik unsurun “hiçbir hayvanı öldürmemesi” olabileceğini paylaşır (Hegel, 2006: 122). Hindistan konusunda benzer subjektif değerlendirmeler Montesquieu'de de bulunmaktadır. Montesquieu'ye göre, “doğa, Hintlilere cesaret diye bir şey vermemiştir”, hatta Hindistan'da doğan Avrupalı çocuklar da “kendi iklimlerinin insanlarına özel olan cesareten tümüyle yoksundur (Montesquieu, 2014: 231). Dahası Montesquieu (2014: 300), Çinlileri de “yeryüzünün en sahtekâr, en düzenbaz milleti” olarak adlandırır.

¹⁴ “İkili anlamda” sözcüğü ile kastedilen, öncelikle Asya'nın durağanlığa dayalı toplumsal yapısı nedeniyle gerçek bir tarihinin olmadığı, ikinci olarak bir disiplin olarak “tarih” yazıcılığının da gelişmediğidir. Söz gelimi Hegel'e göre, Hint Tarihi'nin en eski ve en güvenilir kaynakları Hintlilere değil, “Büyük İskender'in Hindistan yolunu açmasından sonraki Yunan yazarların” anlatılarına dayanır (Hegel, 2006: 124). Anlaşıldığı üzere Hegel, Asya'nın hem toplumsal bir tarihi hem de tarih yazımı olmadığına kesinlikle inanmaktadır.

Asya'da “despotizm”in hâkim yönetim tarzı olduğunu ve dahası burada sınıfsal bir farklılaşmanın bulunmadığını ve bunun da Asya'nın tarih yazımını olanaksız hale getirdiğini ileri sürer. Ayrıca benzer eksiklikleri, toplumsal değişim ve ilerleme ihtimallerini ortadan kaldıran doğal bir süreç olarak değerlendirir. Aslında Hegel, ortaya koyduğu toplumsal argümanların kendisini kaçınılmaz olarak politik bir sonuca ulaştırdığına inanmaktadır. Bu geri döndürülmesi mümkün olmayan sonuç ise ona göre, “Asyatik İmparatorlukların zorunlu yazgı[larının] Avrupalılara yenik düşme”sinden ibarettir (Hegel, 2006:110).

Aslına bakılırsa Hegel'in, Asya'nın Avrupa'ya yenik düşmesi konusundaki argümanına, aralarında zorunlu nedensel bağ bulunmayan bazı öncüllerden hareketle ulaştığı söylenebilir. Bu öncüller özetle sıralanacak olursa;

I. öncül: Asya toplumsal yapısında, durağanlık hâkimdir

II. öncül: Bu durağan yapıda özgürlük, anayasal idare ve herhangi bir sınıfsal farklılaşmadan söz edilemez.

III. öncül: Bu yüzden Asya'da “despotizm” adı verilen bir yönetim tarzı egemendir.

Sonuç: Asya'nın despotik yönetim anlayışı Batı'nın gerisinde olduğu için, Asya'nın Batı'ya tabi olması gerektiği kaçınılmaz bir zorunluluktur.

Hegel, benzer indirgemeci bir sonucu uluslararası güç mücadelesi üzerinden de kurgular. Hegel'e göre hâlihazırda Hindistan'da İngilizler egemendir. Çin, Hindistan'a benzeyen toplumsal koşullara sahiptir. Öyleyse, Çin'de “bugün ya da yarın kaçınılmaz olarak bu yazgıya boyun eğecektir (Hegel, 2006:110). Görüldüğü gibi Hegel, aslında bilinen ya da kendisinin doğru kabul ettiği bazı öncüllerden hareketle akıl yürütme (usa vurma) yöntemine başvurarak bir tür çıkarsama yapmaya çalışmaktadır. Çıkarsamanın I. adımı, Asya toplumlarının incelenmesi ve buna bağlı olarak Asya toplumsal yapılarında durağanlığın egemen olduğu varsayımının ön kabulünden oluşur. II. ve III. adım, ilk saptamanın doğal birer uzantısı olarak yorumlanır ve sonuçta Asya'nın Batı'ya tabi olacağı öndeyişi, toplumsal bir tür yasaymış gibi ortaya konulur¹⁵.

Batı'nın özellikle 19. yüzyılda Doğu'yu ele alış biçimini daha sağlıklı bir şekilde anlayabilmek için liberal gelenekten beslenen düşünürlere de yer vermek faydalı olabilir. Bu bağlamda sırasıyla Alexis de Tocqueville ve John Stuart Mill'in dönemin ruhunu büyük ölçüde yansıtan önemli isimler olduğu söylenebilir. *Amerika'da Demokrasi* adlı çalışmasıyla tanınan Fransız liberal düşünür Tocqueville, 1830'da Fransa'nın Cezayir'i işgali sonrasında Asya toplumlarına daha fazla ilgi duymaya başlamıştır. 1841 ve 1846 yıllarında milletvekili olarak mensubu olduğu parlamento adına iki kez gittiği Cezayir'deki gözlemlerini kişisel yazışmaları ve komisyon raporlarında paylaşan Tocqueville, Fransız işgalini “Cezayir'in medeniyet dünyasına girişi” olarak adlandırmıştır (Tocqueville, 2016: 115). Burada Tocqueville'in “işgal” ve “medeniyet” kavramları arasında zorunlu bir nedensellik ilişkisi kurması ilgi çekici bulunabilir. Ona göre, Avrupalıların “toplum” diye tanımayabileceği bir yapı Afrika'da henüz var olmamıştır. Afrika'da bir insan kalabalığından söz edilebilirse de; herhangi bir sosyal yapıdan bahsetmek olası değildir. Tocqueville, Kuzey Afrika'ya yerleşen Arapların “2000 yıl öncesindeki gibi şimdi de birbirinden bağımsız kabileler halinde yaşadıkları”nı ifade eder ve burada egemen olan toplumsal durağanlığın

¹⁵ Bilindiği gibi, benzer şekilde ünlü bilim felsefecisi Karl Popper da, Marx'ın kendi bazı çıkarımlarından hareketle birtakım toplumsal yasalara ulaşmaya çalışmasını şiddetle eleştirmiştir. Bu tartışma için bkz. (Popper, 2020: 345-47).

altını çizer (Tocqueville, 2016:69, 85, 153). Araplar hakkında mesnetsiz genellemelerde bulunarak, onları “yarı vahşi, insanların hayatlarına yeterince değer vermeyen, zanaatı ve sanatı küçümseyen” kişiler olarak sınıflandırır. Tocqueville’in Asya toplumlarını değerlendiriş biçimi sadece Cezayir değil, Çin hakkında da benzer yönleriyle ön plana çıkar. Batı’nın Çin ile olan ilişkisini “Avrupa’nın devingenliğinin Çin’in durağanlığıyla mücadelesi” olarak tanımlar (Tocqueville, 2016:70, 395). Tocqueville, Avrupa’da özgürlükler ve özel mülkiyetin güvencesi konumundaki hukuki ve idari düzenlemeler ile medeni hakların, bahsi geçen yarı-barbar toplulukların gözünde herhangi bir değer taşımadığını; henüz emekleme (ya da doğum) aşamasında oldukları için medeni hakların onlar tarafından başlı başına birer baskı aracı olarak görebileceklerini ileri sürer. Bu yüzden söz konusu toplulukların mevcut durumda, medeni dünyanın unsurlarıyla tanışmasına gerek olmadığına inanır. Tocqueville bu yüzden, daha güçlü ve medeni olarak adlandırdığı Avrupa’nın sahip olduğu köklü siyasi kurumların, Afrika coğrafyasına sokulması gerektiği düşüncesine itibar etmez. Ona göre “seçim sistemi, basın özgürlüğü, jüri... ve siyasi özgürlükler Cezayir’de askıya alınmalıdır” (Tocqueville, 2016:85, 160). Tocqueville, yarı barbarların (!), medeni Batı’nın sahip olduğu toplumsal ve siyasi kurumlara henüz hazır olmadığı kanaatindedir.

Dahası Tocqueville’in Cezayir’deki yerli halkı değerlendiriş biçimi de, ne yazık ki zaman zaman tipik bir sömürge valisi izlenimini uyandırmaktadır:

“Mahrumiyetin ve ahlaksızlığın en aşağı safhasına ulaşan yerli halk hiçbir zaman ıslah ve terakki gerçekleştirmeye mazhar olamaz; artık onları aydınlatmak yerine ellerindeki bilgiden de mahrum etmeliyiz. Yerlileri toprağa yerleştireceğimize, ülkeye yerleşmek maksadıyla adım adım onları kendi topraklarından uzaklaştırmalıyız. Bu esnada onlardan sadece itaat beklemeliyiz ve itaat elde etmenin tek bir yolu vardır: Kuvvet ile bastırmak... yarı medenileşmiş halklar müsamahayı ve hoş görüyü anlamakta zorlanırlar” (Tocqueville, 2016:216).

Batı dışı toplumlar hakkında değerlendirme yaparken Cezayir örneğinden hareket etmesine karşılık, Tocqueville’in yerli halkların tamamını bir bütün olarak benzer bir tutumla ele aldığı da söylenebilir. Söz gelimi, Kuzey Amerika’nın yerlilerinden bahsettiği bir yerde, onların “çalışmayı yalnızca kötülük olarak değil, aynı zamanda bir rezillik olarak gördükleri”ni ve bu başıboş inatçılıklarının medeniyetle uzlaşmadığını ifade etmekten çekinmez (Tocqueville, 2016: 349). Benzer şekilde, Avrupa’daki siyahilerden söz ettiği başka bir yerde de, onların medeni toplumun değerleriyle buluşmalarının olanaksızlığı üzerinde durur: “Avrupalıların bir gün zenciler ile kaynaşacağını umut edenler bana bir kuruntuyla oynar gibi gelmektedir. Mantığım beni buna inanmaya götürmemektedir ve hakikatler arasında buna işaret eden bir şey görememekteyim”, düşüncesini dile getirir (Tocqueville, 2016:354, 362). Tocqueville’e göre siyahiler uzun süredir kölelik durumlarından şikâyetçi olmadıkları için günün birinde olur da özgür insanların arasına katılma hakkı elde ederlerse, bu kez de neredeyse tüm vatandaşlık haklarından mahrum bırakıldıklarından şikâyetçi olabilirler. Tocqueville için siyahilerin bakış açılarındaki maksatlı yaklaşım tarzı, onları beyaz adamla eşit hale getirmekten ziyade, onların beyazlara düşmanlık beslemelerine sebep olabilir. Dolayısıyla Tocqueville, beyaz (efendi) ve siyah (köle) adam arasında mevcut statükonun korunmasının daha yerinde olacağı fikrini paylaşır.

Öte yandan Marx ile yaklaşık olarak aynı tarihsel süreçte yaşamış; ancak liberal gelenekten gelen bir diğer düşünür Mill’in Asya kültürüne yaklaşım tarzı da, kendisinden önceki tarihsel birikime benzer özellikler gösterir. Ancak Mill’in, Asya’yı değerlendiriş şekli, Tocqueville’den görece daha ılımlı ve nesneldir. Öte yandan Mill’e göre de, Asya temelde “durağan” bir toplumsal yapıya sahiptir, “düşünsel özgürlük ve bireysellikten” yoksun ve kalıcı bir duraksamaya eğilimlidir (Mill,

2009:55, 57) Mill'e göre, Mısır'daki hiyerarşik yapı ya da Çin'deki despotik yönetim tarzı, eski kurumların gelişerek yerlerini yenilerine bırakmalarına izin vermemiş ve ilerlemenin önünü tıkamıştır. Aslında Mill, bu kültürlerde toplumsal ilerlemenin önündeki engelleri sıralarken, en önemli neden olarak söz konusu kültürlerin hukuka dayalı bir yönetim anlayışı yerine; iradeye dayalı bir yönetimden kaynaklandığına inanır. Ona göre, medenileşmek isteyen toplumların “atmaları gereken adım ve ilerlemenin tek yolu, istence dayalı bir yönetimden, yasalara dayalı bir yönetime yükseltilmeleri”dir (Mill, 2009:53). Mill için kendini yönetme vasıflarına sahip olmayan bir toplumun, zor kullanmak yoluyla olmasa da; ona rehber olunarak öz-yönetim niteliğini kazanması teşvik edilmelidir. Mill (2009:53), kendi başına hareket edemeyen ve “toplumsal ilerlemenin bir sonraki zorunlu adımına” geçemeyen bir halkın, “aşama aşama kendi başına yürümeyi öğreninceye kadar itaate zorlanabileceğine inanır. Bu durum Mill'in gözünde medenileşme yolunda ödenmesi gereken bir bedel olarak değerlendirilir. Bu tür toplumlarda, ilerleme gibi bir hedef kendiliğinden ortaya konulamayacağından, bunun dışardan başlatılmak zorunda olduğunu ileri sürer. Mill, ilerleme hedefinin gerçekleştirilmesinde dışsal faktörün önemine değinirken metaforik bir anlatıma başvurmaktan da geri durmaz. Ona göre ilerleme ve gelişim açısından yeterli düzeyde yol kat edememiş Asyatik halkları... “toplumsal ilerlemenin bir sonraki zorunlu adımına en hızlı şekilde taşımak için ihtiyaç duyulan yöntem, *leading-strings* yöntemi gibi gözükür” (Mill, 2009:53). Mill'in *leading-strings* sözcüğü ile kastettiği şey, 17. ve 18. yüzyıl Avrupa'sında çocukların giydikleri kıyafetlere ek olarak dikilen ip tarzı sicimlerdir. Bu sicimler (*leading-strings*), yürümeyi yeni öğrenen çocukların düşüp de yaralanmaları ya da kaybolmalarını önlemek amacıyla kullanılan gündelik dilde bir tür “çocuk yürütecisi” olarak adlandırılabilir (Kundakçı, 2021:26). Aslında bu metaforik anlatımla Mill, Asyatik halkları ellerinden tutulmaya ihtiyaç duyan bir çocuğa, medeni Batı ülkelerini de onların hamisi statüsündeki bir ilişki içerisinde kurgulamakta ve iki farklı kültür arasında hiyerarşik bir ilişki tesis etmektedir. Edward Said'in ifadesiyle bu durumu, Doğu'yu onun kendi öz yararı iddiasıyla, Batı'nın bilgileri ile donatma ve ona “şekil, şahsiyet ve tanım kazandırma” (Said, 1998:54) çabasının doğal bir yansıması olarak okumak mümkündür.

İşte Marx, Asya toplumları hakkında değerlendirme yaparken, ister istemez söz konusu bu kültürel mirasa yaslanmış olduğu için, onun başta Hindistan, Çin ve Ortadoğu toplumları hakkında zaman zaman ardıllarıyla yarışacak tarzda önyargılı ifadeler kullanması ya da Avrupa-merkezci ve oryantalist bir söylemi savunması bu bilgiler ışığında daha anlaşılır hale gelmektedir. Ya da Batı kültürünün eleştirel yorumcusu Marx bile, yine Said'in de altını çizdiği gibi, Doğu'ya dair soyut öbekler kütüphanesinde hiç kimsenin kaçamayacağı sarsılmaz tanım ve genelleştirilmiş yargıların taşıyıcısı olmaktan kurtulamamıştır (Said, 1998:995). Söz gelimi bir pasajda Marx; “Hindistan toplumunun bir tarihi, hiç değilse bilinen bir tarihi yoktur” (Marx & Engels, 2009:87) derken, bir yönüyle Hegel'in Hindistan hakkındaki söylemini yeniden gündeme taşımıştır. Marx diğer bir yönüyle de, Hindistan'ın köy topluluklarına dayalı durağan toplum yapısının kendini her devirde yeniden üreten doğasının, sömürgeci dış müdahaleler dışında değişmeyeceği iddiasına fazlasıyla bel bağlamış gözükmektedir (Turner, 2015:15). Marx, Hindistan'daki İngiliz egemenliğinin toplumsal ilerleme açısından olumlu olacağı düşüncesindedir. Marx'a göre, Doğu'da özel mülkiyet bulunmadığı için sınıflar da yoktur, sınıflar olmadığı için buralarda haliyle tarihin itici gücü olabilecek sınıf savaşımına rastlamak da mümkün değildir. Hal böyleyken tarih ilerlemeyecek, dolayısıyla Doğu toplumlarının nihai durgunluğu sürekli yinelenen taht kavgaları dışında tarihsiz ve kapalı bir toplum yapısının garantörü haline gelebilecektir. Marx, Batı'dakine benzer bir toplumsal gelişimin önünde ciddi bir engel olarak gördüğü Doğu'nun kendine özgü niteliklerini bu gerekçeyle yargılar. Bunu yaparken Batı'nın toplumsal koşullarına

ayrıcalıklı bir konum atfettiği için de şüphesiz eleştirilebilir (Boztemur, 2002:141-143).

Bu nedenle Marx’ın, Çinlilerden bahsederken “bitkisel bir yaşam süren”, “tecrit edilmiş” ve “yarı-barbar”¹⁶ yakıştırmasını yapması, Afgan devletinin “bütünlüklü ve düzenli bir devlet” olmaktan ziyade, olsa olsa kabilelerden oluşan “salt şiirsel bir niteleme” olarak görülmesi gerektiği, Hintlilerin “edilgen ve dirençsiz”; Arap, Türk ve Tatarların “saldırgan”, Rusların ise “istilacı bir ulus” oldukları ve nihayet bir bütün olarak Doğulular hakkında “kindar” nitelemesine başvurması, eserlerinin satır aralarına gizlenmiş olası bir sonuç halini almıştır (Marx & Engel, 2009:241-245, 39; Kula, 2010:153, 228, 416, 475). Bu ve benzeri ifadeler Marx [ve Engels]’in da ardılları gibi çağının önyargılı, indirgemeci ve Avrupa-merkezli egemen düşünce sisteminden etkilenmiş olmasının bir göstergesi olarak okunabilir¹⁷.

Esasen Marx, tarihin gelinen mevcut aşamasında toplumsal sınıflara ve özel mülkiyete dayalı kapitalist bir toplumu daha karmaşık, ileri ve daha evrensel bir üretim tarzı olarak gördüğü için kapitalizme doğru evrilen tüm sosyal yapılara sempatiyle yaklaşmıştır. Marx, “jeolojik devrimler[in] yeryüzünü yaratmasına benzer” şekilde, “burjuva sanayi ve ticareti[nin] de yeni bir dünyanın maddi koşullarını yarattığı” düşüncesine inanmıştır (Marx & Engel, 2009:93). Marx’a göre kapitalizmin öngördüğü toplum modeli, “tarihin en gelişmiş ve çok yönlü üretim örgütlenmesi”ne (Marx, 1979:176) sahip olduğu için kapitalizme doğru ilerleyen tüm toplumsal dönüşümler daha ileri bir toplumsal aşama olan sınıfsız toplum modeline bir adım daha yakın görülmekte ve memnuniyetle karşılanmaktadır. Bu nedenle Marx için kapitalizm-öncesi sosyal yapıların ortadan kalkmaları, onların nasıl ortadan kalktıkları sorununun fazlasıyla önüne geçen bir problemdir. Sömürgecilik faaliyetlerinin yıkıcı ve gayri insani yönleri görmezden gelinmemiş olsa bile, Marx’a göre sınıfsız toplum ideali uğrunda katlanılabilir bir maliyet olarak yorumlanabilmiştir. Marx, Bauman’ın deyişiyle modernliğin “şunu kaybetmek şartıyla şunu kazan” şeklinde formüle edilebilecek olan “değiş-tokuş” a dayalı modern anlayışın (Bauman & Donkis, 2020:44) en hararetli savunucularından birisidir. Modernlik projesi nasıl ki aklın sunduğu tek ve bütünleşik yol haritası içerisinde sevgi-acıma-sempati ya da nefret gibi duygulanımları “nesnel” bir motivasyon kaynağı olarak bulmadığı için göz ardı edebildiyse, Marx da benzer şekilde “toplumsal ilerleme” gibi ideal ve nesnel bir beklenti karşısında, sömürgeciliğin açabileceği muhtemel insani yaraları ikincil düzeyde ya da katlanılabilir birer problem olarak algılamıştır.

Marx’ın ilerleme düşüncesinde, bütün toplumsal ve siyasal değişiklik ve alt üst oluşların, üretim biçimindeki gelişme üzerinden açıklanarak sömürgecilik faaliyetlerinin mazur görülebilmesi, Marx’ın yalnızca Avrupa-merkezli (*Eurocentric*) bir düşünce sistemiyle hareket etmesine değil; aynı zamanda teorik analizlerinin merkezinde sermaye merkezli (*capitalocentric*) bir toplum tahayyülünün bulunmasıyla da açıklanabilir (Lim, 1992:166). Marx, Hindistan’ın İngiliz sömürgeciliği altında yağmalanması ve yer altı ve yer üstü kaynaklarının yok pahasına satılmasını ciddi bir eleştiri konusu yapmıştır¹⁸. Ancak bununla birlikte, Hindistan’ın demir ve kömür gibi zengin yeraltı kaynaklarına sahip bir ülke olması ve bu sayede İngilizlerin katkılarıyla bölgenin demiryolu ağlarıyla donatılması ve ülkeye imalatta makine ve teçhizat girişinin

¹⁶ Bu noktada Marx’ın Batı Burjuva toplumundan bahsederken de “doğuştan gelen barbarlığa” sahip, “ikiyüzlü” ve “açgözlü” yakıştırmalarını yaptığı düşünüldüğünde (Marx & Engels, 2009:92), “barbar” kavramını Doğu’ya has aşağılayıcı bir söz olarak kullanmaktan ziyade, salt aşağılayıcı bir sözcük olarak ele aldığı da düşünülebilir.

¹⁷ İlgili çekici bir biçimde, 1960’lara damgasını vuran AÜT tartışmalarını Türkiye’ye taşıyan Prof. Dr. Sencer Divitçioğlu da benzer şekilde, Türk tarihini Batı tarih yazımı üzerinden değerlendirdiği ya da Batı’da moda olmuş bir tartışmayı Türkiye’ye getirme ve taklitçilik yapma eleştirilerine muhatap olmuştur (Tartışma için bkz. Akat, 2004: 38-42).

¹⁸ Bu konuda Marx, İngiliz egemen sınıfları hakkında şu ifadeleri kullanmaktadır: “burjuvazinin herhangi bir ilerlemeyi, bireyleri ve halkları kan ve çirkef içinde, sefalet ve aşağılanma içinde süründürmeden gerçekleştirdiği ne zaman görüldü?” (Marx & Engels, 2009:91).

sağlanması, Hindistan’da modern sanayinin gelişimi açısından Marx tarafından olumlu gelişmeler olarak yorumlanmıştır (Marx & Engels, 2009:88, 90). Marx’a göre Batı, Doğu’ya ilerleme ve uygarlığı temsil eden ve geleneksel değer ve kurumları dönüştüren “üretim” gibi sistematik ve bütüncül bir yolla birlikte gelmektedir. Dünya ölçeğinde bir pazar ekonomisi ve üretim güçlerinin gelişimine dayanan bu sistematik yol, Marx’ın gözünde tüm insanlığın kurtuluşu ve sınıfsız toplum idealinde büyük bir toplumsal değişimin habercisi olarak görülmekte ve bu yüzden teşvik edilmektedir (Kula, 2010:478-80).

Bu açıdan Marx’ın, İngiltere ve Çin arasındaki askeri mücadeleyi “Çinlilere karşı yeni bir uygarlaştırıcı savaş” olarak adlandırması ya da İngiltere’nin Hindistan’da eski toplumsal yapıyı ortadan kaldırarak, “Asya’da, Batı toplumunun maddi temellerini attığı” iddialarını savunulabilir bulması çok da şaşırtıcı değildir (Marx & Engel, 2009:269, 87). Marx’ın penceresinden Batı, buharlı makineler ve serbest ticaret üzerine kurulu sosyal yapılarıyla birlikte; değişime yazgılı olmayan, ataerkil ve kalıtsal yönetim anlayışına dayalı geleneksel uygarlık biçimlerini topyekûn ortadan kaldırdığı için Asya’da daha önce eşi görülmemiş bir “toplumsal devrim” yaratmıştır (Marx & Engel, 2009:39).

İlave olarak Marx’ın sadece bir bütün olarak Doğu’yu değil, Avrupa’da bulanmasına rağmen kapitalist üretim koşullarını gerçekleştiremeyen geri kalmış Batı toplumlarını da Doğu ile benzer bir potada değerlendirdiği de bu noktada özellikle belirtilmelidir. Söz gelimi kapitalist üretim koşullarının geliştiği bir sanayi ülkesi olarak İngiltere’nin tarımsal bölgesi haline gelmiş bulunan İrlanda da, Marx tarafından geri bir toplumsal yapı olarak sınıflandırılmıştır. Yine aynı şekilde Prusya’nın Danimarka’ya karşı olan askeri müdahalesi de, Marx’ın gözünde uygarlığın ya da ilerlemenin barbarlığa veya durağanlığa karşı olan zaferi olarak değerlendirilirken; aslında Marx benzer bir motivasyonla hareket etmiştir (Kreutz, 1983:157).

Öte yandan Marx’ın geleneksel yapıların başta İngiltere olmak üzere sömürgeci müdahalelerle ortadan kaldırılmasını yalnızca tarihsel ilerleme düşüncesi ve “üretim” gibi maddi bir gerekçelendirme çerçevesinde ele almadığı; bunun yanında sömürgeci müdahalelerin insanlık dışı çeşitli yönleri üzerinde durduğu da tekrar hatırlatılmalıdır. Marx, “İngilizler kadar vahşi hiçbir ordunun olmadığı” ve İngiliz ordusu deyince “yağma, şiddet ve katliam” gibi “alçaklıkla damgalanabilecek” zorbalıkların akla geldiği ve bunların savaşın olağan sonuçları olarak görülüp normalleştirilmemesi gerektiğini savunmuştur (Marx & Engel, 2009:201). Dahası Asya ülkelerinden zorunlu olarak elde edilen gelirlerin, zorunlu bayındırlık ihtiyaçları altında tekrar halka geri verilmek yerine; İngiliz yönetici sınıfı tarafından sömürülüp, sonra da müsrifçe harcadığının altını çizmiştir (Marx & Engel, 2009:231-32). Benzer şekilde Engels de, Fransa’nın Cezayir üzerindeki savaş sistemini “barbarlık” olarak adlandırarak, yapılanların insanlıkta, uygarlıkta ve hatta Hristiyanlık öğretisinde bile yeri olmadığını belirtmiştir (Marx & Engel, 2009:176). İlâveten, Marx’a göre sömürgecilik karşıtı ayaklanmalar da, tüm hatalarına karşılık, esasında “ulus topluluğunu korumak için gösterilen bir halk savaşı” olarak görülmelidir (Marx & Engel, 2009:136). Marx, İngiliz sömürgeciliğinin hâkimiyeti altında çiğnenen insan hakları konusunda zamanın İngiltere basınının duyarsızlığına şu çarpıcı sözlerle değinmiştir:

“İngiltere’de basın ne kadar sessiz... Peru sahillerinde ve Küba’da köle olarak satılmış ve en kötü yazığına yargılanmış, kölece koşullara sürüklenmiş, aldatılmış ve boyun eğdirilmiş göçmenlere yapılan ve ölüme götüren kötülükler konusunda hiçbir şey duymuyoruz. Çinlilerin çekingenliklerine karşı genellikle uygulanan zorbalıklara... ilişkin hiçbir şey duymuyoruz... Dolayısıyla çaylarını satın aldıkları bakkaldan ötesini göremeyen İngiliz halkı, devlet kasasından iyi beslenen bakanlık ve basının, bütün yalanlarını yutmaya hazırdır” (Marx & Engel, 2009:124-125).

Marx’ın 1853-56 yılları arasındaki gazete yazılarına bakıldığında, genelde “Doğu sorunu”, özelde ise “Türkiye” hakkında gündelik politik gelişmeleri de içine alan bir dizi güncel tartışmaya yer verdiği görülmektedir. Marx’ın bu yazılarında, yukarıdaki Hindistan örneğinde göze çarpan tutuma benzer bir tavır sergilediği görülmektedir. Marx’a göre örneğin Osmanlı Devleti’nin üretim ilişkileri, kendi iç dinamikleriyle meydana gelebilecek bir değişime direnç gösteren durağan niteliklere sahiptir. Tarih üretici güçlerin gelişimi üzerinden tanımlandığı için; Batı’daki kapitalist üretim tarzının tarihsel gelişimine benzer bir ilerlemenin Doğu’da da yaşanması olumlu karşılanmaktadır. Bu bağlamda Marx’ın 1853’te İngiltere’nin dış politikada Osmanlı toprak bütünlüğü hakkında mevcut *status quo*’nun devamlılığı yönünde gösterdiği çabaya mesafeye yaklaştığı söylenebilir. “Türkiye’yle ticaretin... taşıdığı önem”, Osmanlı’nın parçalanması ile birlikte “Rusya’nın bu imparatorluğun varisi” olma arzusu ve “Rusya’nın Çanakkale ve İstanbul boğazlarının sahibi” olabileceği ihtimali, İngiltere’nin reel politik çıkarları açısından korkutucu bulunmaktadır (Marx & Engels, 2017:21, 28, 31). Tüm bu gerekçelerle, Londra basınında da sıklıkla savunulan görüş, dünya barışının korunması gerekçe gösterilerek Rusya’nın Osmanlı’yı parçalamasına müsaade edilmemesi gerektiği yönündedir. Marx bir yandan, İngiliz basının bu ikircikli tavrını şiddetle eleştirmektedir. Ancak diğer yandan da, Rusya’nın, Osmanlı’nın durdurulamayan çözülüşünü hızlandırarak bu ülkede üretim ilişkilerinin gelişimine katkı sunabileceği ihtimaline inanmasına karşılık; Rusya’nın yayılmacı politikasının bir sonucu olarak sıcak denizlere inmesiyle birlikte dünya ölçeğindeki kapitalist iktisadi ve sosyal gelişimin sekteye uğratabileceğini de hesaba katmaktadır. Marx bu sebeple, Rusya’nın Osmanlı Devleti üzerindeki yıkıcı etkisine kesinlikle karşı çıkmaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla Marx, Rus yayılmacılığı nedeniyle daha geniş ölçekli bir iktisadi gelişimin engellenmemesi adına, Osmanlı coğrafyası gibi daha yerel düzeydeki bir kapitalizm-öncesi sosyal yapının ortadan kaldırılmasına karşı çıkmaktadır. Görüldüğü gibi Marx’ın reel politik olaylardaki temel motivasyonu da, üretim ilişkilerinin gelişimini referans almaktadır. Öte yandan yine Marx, 1789’da Avrupa’da başlayan Fransız Devrimi ve buna bağlı olarak gelişen ekonomik ve sosyal yapıdaki büyük değişimlerin, Türkiye’nin kapitalist sisteme eklemlenmesi açısından önemli bir anahtar rolü olduğunu görmüş ve iç dinamiklerle sağlanamayan dönüşümün, Türkiye’nin dünya kapitalist sistemine entegre olmasıyla gerçekleşebileceğine inanmıştır (Marx & Engels, 2017:44). Marx, Türk topraklarının Rus yayılmacılığına karşı korunması noktasında İngiliz diplomasisi ile benzer tarafta gözükmekle birlikte; kapitalist üretim tarzının dış müdahale ve sömürgecilik yoluyla bile olsa yayılarak Osmanlı’nın geleneksel (*pre-kapitalist*) toplumsal yapısını dönüştürebileceğine inanmaktadır (Boztemur, 2002:144-145). Dolayısıyla Marx’ın Osmanlı toplumsal yapısını değerlendirilme biçiminin, onun Asya ve kapitalist gelişimi sağlayamamış az gelişmiş Batı toplumlarını değerlendirilme biçimiyle benzer kalkış noktalarından beslendiği ifade edilebilir.

Bununla birlikte, Marx’ın entelektüel gelişiminin bilhassa son yıllarında tarihsel ilerlemeyi değerlendirilme biçiminde moral ve insani değerleri daha fazla hesaba kattığı, Herodotos ve Aristoteles ile başlayan ve Montesquieu, Hegel, Tocqueville ve Mill ile ivme kazanan Batı merkezli düşünce sisteminden kısmen de olsa uzaklaştığı iddia edilebilir. Marx eski uygarlık biçimlerinin ortadan kaldırılışını yaşamının tüm aşamalarında “tiksinti uyandırıcı” olarak adlandırmaktan geri durmamıştır (Marx & Engel, 2009:39). George Lichtheim, Marx’ın entelektüel gelişimini ele aldığı bir çalışmada Marx’taki moral ve insani değerlerin onun teorisindeki etkisinin zamanla arttığı iddiasını dile getirir. Lichtheim’e göre, 1850’lerdeki genç Marx’ın Batı kapitalizmini Doğu’nun durağan toplumsal yapısının altını oyan ilerici bir unsur olarak görmesine karşılık; 1860’lardan sonra Doğu’nun köy topluluklarına dayalı durağan yapısına daha fazla ilgi duymaya başladığını ve Asyatik

köy topluluklarını giderek kendine özgü ve erdemli yaşam tarzı olarak görme eğiliminde olduğunu paylaşır (Lichtheim, 1979:156).

Benzer şekilde Marx erken dönem çalışmalarında, koloniler tarafından sömürgeci devletlere karşı yürütülen ayaklanma, direniş ve ulusal özgürleşme hareketlerini tarıma dayalı eski yaşam tarzlarının yeniden üretilme çabası olarak görüp, bu çabayı muhafazakâr olarak adlandırırsa da; 1860'lardan sonra zamanla sömürgeciliğin negatif yönleri üzerinde daha çok durmaya başlamıştır. Örneğin 1860'lardan sonra Marx, İrlanda tartışmaları hakkında, İrlanda'nın endüstriyel olarak gelişmek üzere olduğu her teşebbüste, İngiltere tarafından tarımsal bir bölge olmaya itildiği ve endüstriyel gelişiminin engellendiğini dile getirmeye başlamıştır. Marx koloni ekonomilerinin daha çok sömürgeci ülke ihtiyaçları doğrultusunda organize edildiğini ve kolonilerdeki üretim ilişkilerinin gelişimine ciddi bir katkı sunmadığını iddia edebilmiştir (Lim, 1992:166-171).

Marx'ın önem sırasına göre, *Asya üretim tarzı, antikçağ, feodal ve modern burjuva üretim tarzları* şeklinde oluşturduğu formülasyondan da hatırlanacak olursa, feodal üretim tarzına, diğer kapitalizm öncesi tüm üretim tarzlarından daha ileri ve gelişmiş olduğu gerekçesiyle, öncelikli bir konum atfedilmiştir. Üretim tarzlarını konu edinen bu sıralamada; kapitalizmin feodal üretim koşullarından doğmuş olması, onu diğer üretim tarzlarından daha üstün bir konuma yerleştirmektedir (Akat, 2004: 30). Tüm toplumlar için doğrusal bir ilerleme öngören bu yaklaşımın aksine Marx entelektüel yaşamının sonlarında, 1882'de, Rus toplumsal yapısını değerlendirirken şu ifadeleri kullanır:

“Şimdi soru şu: geniş ölçüde ortadan kalkmış olmasına rağmen, topraktaki ilkel bir ortak mülkiyet biçimi olan Rus köy topluluğu (obshchina), doğrudan komünist ortak mülkiyetin yüksek biçimine geçebilir mi? Yoksa aksine önce Batı'nın tarihsel gelişimini oluşturan benzer bir çözülme sürecini mi takip etmek zorundadır?” (Marx & Engels, 1989a:426).

Bu pasajda da görüldüğü gibi Marx, Asyatik toplumun tanımlayıcı unsurlarından birisi olan köy topluluklarına sahip Rusya'nın, Batı'nın izlemiş olduğu tarihsel gelişim seyrini izlemek dışında; toplumsal bir devrim yoluyla kendine özgü farklı bir toplumsal süreci de deneyimleyebileceği olanağını hesaba katmaktadır. Bu değerlendirme, tek boyutlu bir gelişme modeline ayrıcalık tanıyan ve basit [az gelişmiş] olanı daha karmaşık olana bağlı kılmaya (*unilinear*) yönelik bir yaklaşımdan ziyade; ilerlemenin çoklu-doğrusal (*multilinear*) yönleri olabileceğine ilişkin olanakları barındırmaktadır.

Yine benzer tarihlerde (Mart/1881) Marx, Doğu Hint adalarındaki ortak mülkiyete dayalı köy topluluklarının İngilizler tarafından ortadan kaldırılmasını şu şekilde eleştirir:

“Kapitalist üretimin ortaya çıkışını analiz ederken şunu söylüyorum: kapitalist sistemin göbeğinde üreticinin üretim araçlarından tam anlamıyla ayrılması yatar. Bütün bu gelişme, tarımsal üreticinin mülksüzleştirilmesidir... Bu sürecin “tarihsel kaçınılmazlığı” açıkça Batı Avrupa ülkeleriyle sınırlıdır... Batı toplumlarının kökenlerine gittiğiniz her yerde, toprağın ortak mülkiyetini bulacaksınız; toplumsal ilerlemeyle birlikte bu her yerde yerini özel mülkiyete bıraktı. Dolayısıyla Rusya da tek başına aynı yazgıdan kaçınamayacaktır. Bu argümanı Avrupa deneyimlerine dayandığı müddetçe hesaba katmayacağım. Doğu Hint Adaları'na gelince,... herkes oradaki ortak mülkiyet yıkımının yerli halkı ileriye değil, geriye götüren İngilizlerin barbarca hareketinden başka bir şey olmadığını farkındadır” (Marx & Engels, 1989b:364-365).

Bu pasajda Marx, İngilizleri, Doğu Hint Adaları (bugünkü Malezya)'ndaki yerli tarımı baltalayarak kıtlığın artmasına neden oldukları için eleştirmektedir. Marx burada mevcut durumun “barbarlık” olarak adlandırılabilirliğini ifade eder. Ayrıca Marx örtük bir şekilde de olsa, toplumsal ilerlemenin özel mülkiyete evrilme sürecinin Batı'da kendine özgü bir gelişimi takip etmesine karşılık; bunun her yerde benzer bir seyrizleyebileceğinin garantisi bulunmadığının da altını çizer. Sonuç

olarak, son dönem çalışmalarında Marx’ın tarihsel ilerleme kuramında alternatif olanakları da hesaba katmaya çalıştığı ve oryantalist yazımdan kısmen de olsa uzaklaştığı düşünülebilir.

2.2. Post-yapısalcı Eleştiriler

Marx’ın özellikle erken entelektüel dönemlerine tekabül eden boyutlarıyla AÜT kavramsallaştırması, post-yapısalcı (yapı-bozumcu) eleştiriler bağlamında, aynı zamanda modern düşüncedeki bir temsiliyet krizine de işaret eder. Bahsi geçen durumu anlamak, özetle de olsa, çağdaş felsefi bir sorgulamayı gerektirir. Marx, bir toplum tahayyülü ortaya koyarken, bütünlük ve tutarlı bir hikâye sunmaya çalışmıştır. “Mutlak bir temsiliyet” ilişkisi olarak da tarif edilebilecek söz konusu bu hikâyede, hali hazırda kategorize edilemeyen veya hikâyeye içinde teorik bütünlüğün bir parçası (ya da yapısı) haline getirilemeyen heterojen bir fazlalıkla karşılaşıldığı vakit, çağdaş post-yapısalcı kuramcı Ernesto Laclau’nun da ifade ettiği gibi, Marx temsiliyet ilişkisinde yeni bir kurguya başvurmuştur¹⁹.

Örneğin “proletarya” sözcüğü, Marx’ın tarih teorisinde toplumsal değişimin merkezi bir faili olarak kendi içinde homojen tutarlılığa sahip ve Marx’ın *Manifesto*’da “tarihin sınıflar savaşımı tarihi olduğu” iddiasına dayanan endüstri çağına ait bir özne kategorisidir²⁰. Bu toplumsal fail aynı zamanda, burjuvazi/proletarya arasındaki sınıfsal iki karşıt kamp arasında, kendisine pozitif bir değer atfedilen bütünlük bir özne konumunu yansıtır. Öte yandan Marx zamanla, çağdaş toplumdaki sınıf çatışmalarının reel politik düzeydeki seyrini deneyimlediği birtakım gelişmelerin katkısıyla, yaşam koşulları açısından proletaryaya benzeyen, ancak siyasal tercihleri açısından sınıf çıkarları ile özdeşlik kuramayan toplumsal failerin varlığını fark etmiştir. Proletarya içinde, nesnel sınıf çıkarları ile hareket edip kendisinden homojen ve kesintisiz bir şekilde işçi sınıfının politik çıkarlarını desteklenmesi beklenen bazı grupların; burjuva sınıfının politik çıkarlarını desteklediklerini gözlemlemiştir. Aslında bu toplumsal failer, “sınıf” kavramı söz konusu olduğunda Marx’taki temsiliyet krizinin açık birer göstergeleri olmakla birlikte; Marx bu durumu ciddi bir problem olarak düşünmemiş; krizin kendisini alternatif açıklamalarla aşmaya çalışmıştır. Marx, temsiliyette homojen ve istikrarlı bir tamlığın ifadesi olan “proletarya” kavramının karşısına, istikrarsız ve öngörülemez bir grup olarak tanımladığı “lumpen proletarya” kavramını yerleştirmek yoluyla bu temsiliyet krizini aşmayı denemiştir. “Proletarya/lumpen-proletarya” ayrımında ilk terim ile bir ekle işaretlenmiş (*marked*) ikinci terim arasında hiyerarşik bir ilişki yaratılarak, ikinci terim ilkinin bağlı kılınmış ve bu yolla anlamlı bir bilgi süreci yaratılmaya çalışılmıştır (Laclau, 2007:173). Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, bütünlük hikâyede kategorize edilemeyen heterojen fazlalık [yani lumpen-proletarya], proletaryanın negatif [yani sefih bir grup olarak sınıf çıkarlarıyla hareket etmeyen] bir özelliği olarak, “marjinal bir mevcudiyet” haliyle bile olsa yapıya sonradan eklenilebilmiştir. Bu yolla kuramsal hikâyenin bir parçası haline getirilmekte zorlanan unsur (lumpen proletarya), hiyerarşik olarak daha yüksek bir pozitif tamlığa (proletaryaya) indirgenmiştir. Böylece Zygmunt Bauman’ın da ifadesiyle, hiçbir noktayı boş bırakmadan tanımlama ve toplumsal dünyanın bir nevi anlam haritasını oluşturma işine de girişilmiştir. Modern siyasal düşüncenin en önemli problematiklerinden birisi olan “toplumsal belirsizlik ve öngörülemezlik durumu” (Bauman, 2009:12, 19, 21), sınıflandırma-kapsama ve ayırma gibi anlam araçlarının kullanılması yoluyla Marx tarafından aşmaya çalışılmıştır.

¹⁹ Bu iddianın daha kapsamlı bir tartışması için bkz. D.Kundakçı (2015). *Pragmatizm versus Post-Marksizm, Rorty ve Laclau-Mouffe Örneğinde İki Farklı Demokratik Siyaset Anlayışı*. İstanbul: Hiperlink.

²⁰ Hatta Marx, proletaryaya tarihi bir misyon yükleyerek, onu “geleceğin sahibi” bir politik güç olarak bile tanımlayacaktır. (Bottomore, 1991: 585).

Benzer şekilde AÜT sınıflandırması da, Marx'ın toplumsal bir öngörülemezlik durumu ya da heterojen bir fazlalık ile karşılaştığında onu “marjinal mevcudiyete indirgenme süreci”nin bir parçası olarak görülebilir. Marx modern Batı düşüncesinden hareketle, üretimin tarihi açısından birbiriyle uyum içerisinde bir toplumsal ilerleme tahayyülü oluşturmaya çalışmaktaydı. Tarihi, her aşamasında belirli bir üretim ilişkisine karşılık gelen üretici güçlerin gelişimi olarak görmüş ve birleştirilmiş ve tutarlı bir öykü olarak okumaya çalışmıştır (Laclau, 2007:160-163). Bu birleştirilmiş öyküde, Asyatik toplumlar ya da “tarihsiz-durağan halklar” toplumsal bir sorun olarak tanımlanmıştır. Marx bir tür “içerisi” ve “dışarı” ya da “Batı” veya “Doğu (Asya)” ayırımına giderek, AÜT’ü bir bakıma kutuplar arası hiyerarşik bir düzen üzerinden inşa etmeye çalışmıştır. Aslında bu düzende, bütünlük yapının tutarlı bir parçası haline getirilemeyen AÜT gibi heterojen bir fazlalık, önce tarihsellik alanının dışına çıkartılmıştır. Asya’nın, Batı’dakine benzer olmayan ve endüstriyel gelişime cevap vermeyen durağan yapısı negatif bir özellik olarak ortaya konulmuştur. Hindistan, Çin ve Kuzey Afrika gibi Asyatik toplumların tarih-dışı toplumsal ve ekonomik niteliklerine yönelik değerlendirmeleri bu çabanın bir göstergesi olarak düşünülebilir. Ancak bu negatifik ikinci adımda, daha yüksek bir pozitiflik olan kapitalizm tarafından içersenerek, yapının bir parçası haline getirilme olanağına kavuşturulmuştur. Bu amaçla, AÜT’e ait tüm eski toplumsal ve ekonomik unsurların Batı’nın sömürgecilik faaliyetlerinin yaygınlaşmasıyla ortadan kalkabileceği ve Asya’nın da Batı’nın izlediği ilerleme yoluna benzer bir istikameti kat edebileceği iddiası, bütünlük öykünün zemini haline getirilmiştir. Özetle Marx, genel tarih teorisinin dışında bırakılan ve onun belirgin bir parçası haline getirilemeyen AÜT’ün, Batı ilerlemesini temsil eden sosyal ve ekonomik yapılar yoluyla yok edilerek aşılabileceğini ileri sürerek; öngörülemez nitelik taşıyan tüm yapıları bütünlük hikâyesinin bir parçası haline indirgemeye çalışmıştır.

SONUÇ

AÜT, en makul açıklamasıyla, Avrupa’nın dışındaki bir tarihselliği, Avrupa’nın kendi özgül toplumsal koşulları içinde üretilmiş, kavramlar aracılığıyla anlama ve açıklama girişimi olarak tanımlanabilir (Akat, 2004:22). AÜT, aslında tıpkı Ortaçağ’a özgü toplumsal bir örgütlenme tarzına gönderme yapmak için kullanılan “feodalite” kavramı gibi problemlili ve tartışmalı bir kavramdır. Benzer şekilde feodalite de, Avrupa-merkezci düşünce sisteminin etkisiyle serf/senyör toplumsal ilişki ikiliğine dayanan ve kendine has iktisadi, hukuki, örfi ve ideolojik katmanları olduğu varsayılan teorik bir ideal tip olarak değerlendirilebilmektedir. Bu üretim tarzının Avrupa’ya özgül konumu ve Asya’daki örgütlenme ve idare biçimlerinden ayrıştığı noktalar ve köklerinin Montesquieu ve Hegel’e kadar uzanan bir tartışmayı beraberinde getirdiği söylenebilir (Berge & Aydın, 1995:118, 121).

Bilindiği üzere Max Weber, sosyal teoride “kapitalizm” tartışmaları hakkında Marx kadar ilgi çekici bir isim olarak ön plana çıkar. Toplumsal olguları açıklamada kullanılan ve Weber tarafından “yorumlayıcı anlayış” (*Verstehen*) olarak tanımlanan yöntem, tarihsel ve toplumsal olguları anlamaya çalışmak ve bunların diğer olgular karşısındaki özgül karakterini bunun üzerinden değerlendirmek amacıyla başvurulan bir yöntemdir (Weber, 1949:72). Esasen AÜT de, Weber’in “ideal tip” olarak adlandırdığı spekülative enstrümanlardan birisi olarak yorumlanıp, kapitalizm öncesi tarıma dayalı toplumsal ve ekonomik özelliklere sahip üretim tarzlarını anlamak için kullanılacak yorumlayıcı bir araç olarak değerlendirilebilir. Weber’in de ifade ettiği gibi, hiçbir teori toplumsal gerçekliği tam manasıyla yansıtmayı başaramayacağı için herhangi bir tarihsel gerçekliği daha iyi kavrayabilmede birtakım sınıflandırma araçlarının her zaman yardımcı dokunabilir (Weber, 1949:90-92). Bu açıdan bir ideal tip yapısı olarak AÜT, tarihsel bir gerçekliğin kendisine uyarlanması

için olmasa bile, söz konusu tarihsel gerçekliğin kendine özgü biricikliğinin (*uniqueness*) anlaşılabilmesi için yararlı bir ölçüt olabilir. Marx ve hatta Weber tarafından Asyatik toplumlar olarak adlandırılan Çin, Hindistan, İran ve Ortadoğu coğrafyası, Batı toplumlarının feodal gelişimine benzer bir ekonomik ve tarımsal gelişim göstermemişlerdir. Özel mülkiyete dayanmayan toprak yapısı, devletin toprak sahipliği üzerindeki sıkı denetimi, mutlak güce sahip merkezi idare kontrolü, ticari gayesi bulunmayan geçimlik bir köy ekonomisi, belirgin bir şekilde birbirlerinden ayrışmamış imalat ile tarım ve kent ile kır toplumsal yapısı, topraktan yaratılan rantın vergi yoluyla sadece devlete aktarılması gibi tanımlayıcı özellikler, farklı zamansal ve coğrafi yapılarda ortak bir çerçeve sunmasa bile kapitalizm öncesi Asya’ya işaret eden ideal bir tipolojiyi adlandırmak için kullanılabilir. Her şey bir yana, kapitalizm öncesi Asya toprak ve idari rejiminden bahsederken onun feodalizme değil de, AÜT’e çok daha fazla benzediği tartışmasız bir gerçektir. Neticede feodalite, bireysel otorite ve mülkiyet hakkına, parçalı bir egemenlik biçimine ve ayrıcalıklı tekele sahip soylu sınıfa dayalı tarihsel bir kategori biçimidir. Feodalite, Batı’nın kendisini tanımlayıcı araçlarından birisidir ve Aydınlanma döneminin önemli bir icadıdır (Anderson, 1974:408-12). Bu bağlamda, Doğu’yu tanımlayıcı unsurlardan birisi olarak feodalizm yerine, AÜT’ü görmek çok daha olasıdır. Öte yandan AÜT’ü belirli bir zaman ve mekânda verili bir tarihsel gerçeklik olarak okumak ya da AÜT’ü sadece Asya’yı geleneksel Batı siyasal söyleminin ötekisi haline getirmek veya “despotik” idare biçimi sınıflandırmasıyla tahkir edici bir anlamda kullanmak da haksızlık olacaktır. Bunun yerine AÜT’ü tarihsel gerçekliğin anlaşılması veya yorumlanmasında kullanılabilecek enstrümantal bir araç ya da kavramsal bir izlek olarak yorumlamak daha gerçekçidir.

Söz gelimi Weber ideal tipleri, gerçekliğin doğrudan bir izdüşümü olarak değil de; analitik bir inşası olarak görmüş ve sosyal gerçekliğin doğrudan açıklayıcısı olarak değil de; gerçekliğe ilişkin bir kararlar serisi olarak görme eğiliminde olmuştur. Bugün klasik bürokrasiyi anlamakta kullanılan onun ideal bürokrasi kavramı ya da geleneksel-karizmatik ve yasal-ussal otorite biçimleri kamu yönetimi disiplini açısından hayati değerde önem taşıyan teknik birer kavramsal araçtır. Weber ideal tiplerin, kültürel ve sosyal araştırmalarda insanların karmaşık bir sosyal gerçekliği ortaya çıkarabilmelerinde veya dünyanın sınırsız anlamsızlığının içerisinden anlam ve önem verilen sınırlı bir bölümünde araştırmacı için daha fazla önem atfedilen parçalara dair bilgi edinme olasılığını arttırmak için esaslı bir model olduğunu düşünür (Whimster, 2018:193, 197). Max Weber’in kendisi de Doğu medeniyetine bakarken onu kültürel kapasite açısından verimli bulmasına karşın, neden modern kapitalizm ve onun kurumsal yapısına evrilmediği sorusunu gündeme taşımıştır (Whimster, 2018:195). Bu bağlamda Asya toplumlarının özeld bürokratik ve idari yapısı hakkında bir değerlendirme yapıp, söz konusu yapının feodaliteden farklı nitelikler taşıdığını ortaya koyabilmek için kendisi de ideal bir tip kavramsallaştırmasına başvurur. Weber’in “patrimonyalizm” diye adlandırdığı ve geleneksel bir egemenlik biçimi olarak tanımladığı bu kavram, modern bürokrasinin ortaya çıkışından önce yaygın bir yönetim türü olarak daha çok iktidarın taşıdığı kişisel nitelikleri vurgulamak amacıyla kullanılmıştır. Patrimonyalizm, Doğu’da, özgür olmayan memurlara dayalı, devşirme veya azat edilmiş kölelerin baş vezirlik gibi devletin en yüksek makamlarına gelebildiği, topluluk üyelerinin tebaa sayıldığı, yönetimin efendinin salt kişisel aracı haline geldiği ve nihayet sadakate bağlı bir idare sistemine işaret etmekteydi (Weber, 2012:341-342, 348, 351). Öte yandan Weber, patrimonyal ilişkilerin egemen olduğu bir ekonominin, kapitalizmin gelişimine izin vermeyeceğinin de altını önemle çizmiştir. Dahası Weber’e göre patrimonyalizmde, paranın kullanımı sermaye birikimi veya pazarın gelişimi için değil de, temelde sadece yönetici veya yönetici zümrenin lüks tüketim ihtiyaçlarının karşılanmasına yöneliktir. Weber patrimonyalizmde özgür girişimciden söz etmenin mümkün olamayacağını

belirtir (Weber, 2012:358). Weber patrimonyalizmin, Çin, Hindistan, kısmen Rusya, İran ve Osmanlı Devleti gibi İslam devletlerini (Weber, 2012:400) daha iyi anlayabilmek için kullanılabilir ideal bir tip olarak evrensel ve tarihsel bir kavram olduğunu ve farklı medeniyetleri anlamada yararlı bir araç olarak kullanılabilirliğini ifade etmiştir. Ancak salt patrimonyal bir devletin tarihte hiçbir devirde bulunmadığını eklemekten de geçmemiştir (Whimster, 2018:197; Weber, 2012:357).

Öte yandan son yıllarda bazı tarihçi ve iktisatçılar arasında AÜT yerine, “vergisel (*tributaire*) toplum” ya da “vergisel üretim tarzı” gibi kavramların kullanımının daha doğru olacağına ilişkin bir tartışma bulunmaktadır. Buna göre, bahsi geçen kapitalizm öncesi üretim tarzlarında toplumsal artığın üretici köylülerden pazar ilişkileri çerçevesinde değil de; ekonomi dışı bir yolla, yani zor kullanma vasıtasıyla elde edildiği ve ekonomi dışı bu yöntemin, kapitalizm öncesi üretim tarzlarının ortak özelliği olduğu düşüncesi savunulmaktadır (Banu, 1984:97; Briant, 1984:217; Pamuk, 1989:278-280). Anlaşıldığı kadarıyla, farklı adlandırmalarla da olsa benzer toplumsal süreçlere işaret etmek için günümüzde de çeşitli kavramsal dizilerin kullanıldığı görülmektedir.

Netice itibarıyla AÜT, modernliğin toplumsal ve tarihsel süreçlerdeki karmaşıklığın üstesinden gelebilmek ve istikrarlı bir değerler dizisi yaratabilmek için sıklıkla başvurduğu “sınıflandırma” arayışlarının Batı dışı toplumların değerlendirilmesinde yararlanılan doğal bir uzantısı olarak yorumlanmalıdır. Ayrıca hangi adla çağrılırsa çağrılısın, bu sınıflandırma kapitalizm öncesi toplumlara özgü tek, bütünleşik ve ayrıcalıklı bir anlam arayışından ziyade, söz konusu toplumlara ilişkin ortak noktalara dikkat çeken ideal bir tipoloji olarak ele alınmalıdır.

ETİK BEYAN VE AÇIKLAMALAR

Etik Kurul Onay Bilgileri Beyanı

Çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen bir çalışmadır.

Yazar Katkı Oranı Beyanı

Sorumlu yazar çalışmanın her aşamasını kendisi yürütmüştür.

Çıkar Çatışması Beyanı

Tek yazar olduğu için herhangi bir çıkar çatışması yoktur.

KAYNAKÇA

- Abercrombie, N., Hill, S. & Turner, B. S. (1994). *Penguin Dictionary of Sociology*. London: Penguin Books.
- Akat, A. S. (2004). *İdris Küçükömer'in Mirası*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.
- Akçay, Ü. (2007). *Kapitalizmi Planlamak: Türkiye'de Planlama ve DPT'nin Dönüşümü*. İstanbul: SAV Sosyal Araştırmalar Vakfı.
- Anderson, P. (1974). *Lineages of the Absolute State*. London: NLB.
- Aristotle (1995). *Politics*. C.D.C Reeve (Trans.), Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Aron. R. (1965). *Main Currents in Sociological Thought. I*. R. Howard and H. Weaver (Trans.), New York: Penguin Books.
- Aydın, S. & Berge M. (1995). Feodaliteye Giden İki Yol: Avrupa ve Bizans. *Kebikeç*, (1), 115-143.
- Bauman, Z. (2009). *Modernlik ve Müphemlik*. İ. Türkmen (Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. & Donskis, L. (2020). *Ahlaki Körlük, Akışkan Modernlikte Duyarlılığın Yitimi*. A. E. Pilgir (Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Banu, İ. (1984). *Vergisel Toplumsal Kuruluş*. Kenan Somer (Çev.), İçinde: İlk Sınıflı Toplumlar Asyagil Üretim Tarzı ve Doğu Despotizmi (s. 197-199). Ankara: Birey ve Toplum Yayınları.
- Bottomore, T. (1991). *Working Clasas*. In: T. Bottomore (Ed.), *A Dictionary of Marxist Thought* (pp. 585-587). Oxford: Blackwell Publishers.
- Boztemur, R. (2002). Marx, Doğu Sorunu ve Oryantalizm. *Doğu Batı*, 5(20), 135-150.
- Briant, P. (1984). *Eski Orta-Doğu'da Devlet Aygıtları ve Üretici Güçlerin Gelişmesi: Akamanış İmparatorluğu Örneği*. Kenan Somer (Çev.), İçinde: İlk Sınıflı Toplumlar Asyagil Üretim Tarzı ve Doğu Despotizmi (s. 215-232). Ankara: Birey ve Toplum Yayınları.
- Bush, G. W. (2004). *Steps to Help Iraq Achieve Democracy and Freedom*. Erişim adresi: <https://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2004/05/20040524-10.html>, Erişim Tarihi: 11.11.2023.
- Currie, K. (1984). The Asiatic Mode of Production: Problems of Conceptualizing State and Economy. *Dialectical Anthropology*, 8(4), 251-268.
- Divitçioğlu, S. (2012). *Sencer Divitçioğlu Anlatıyor*. İ. Ekinci & H. Gültaş (Ed.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Godelier, M. (1993). *Asya-Tipi Üretim Tarzı ve Marksist Şemalara Göre Toplumların Evrimi*. A. Tokatlı (Çev.), İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Hegel, G. F.W. (2006). *Tarih Felsefesi*. A. Yardımlı (Çev.), İstanbul: İdea Yayınları.
- Heredotos (2017). *Tarih*. M. Ökmen (Çev.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Hobsbawm, E. (1984). *Marx ile Engels'in Yapıtlarında Pre-Kapitalist Kuruluşlar*. Kenan Somer (Çev.), İçinde: İlk Sınıflı Toplumlar Asyagil Üretim Tarzı ve Doğu Despotizmi (s. 45-85). Ankara: Birey ve Toplum Yayınları.
- Kreutz, A. (1983). Marx and Middle East. *Arab Studies Quarterly*, 5(2), 155-171.
- Ksenophon (2017). *Anabasis, On Binlerin Göçü*. A. Çokona (Çev.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Kula, O. B. (2010). *Batı Felsefesinde Oryantalizm ve Türk İmgesi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Kundakçı, D. (2015). *Pragmatizm versus Post –Marksizm, Rorty ve Laclau-Mouffe Örneğinde İki Farklı Demokratik Siyaset Anlayışı*. İstanbul: Hiperlink.
- Kundakçı, D. (2021). *Önsöz*. D. Kundakçı (Ed.), İçinde: Parlamento Reformu Üzerine Düşünceler (s. 11-28). İstanbul: Hiperlink Yayınları.
- Laclau, E. (2007). *Popülist Akıl Üzerine*. N. B. Çelik (Çev.), Ankara: Epos Yayınları.
- Küçükömer, İ. (1977). Asyagil Üretim Biçimi, Yeniden Üretim ve Sivil Toplum. *Toplum ve Bilim*, (2), 3-30.
- Lichtheim, G. (1979). *Marx and the Asiatic Mode of Production*. In: T. Bottomore (Ed.), Karl Marx (pp. 151-171). Oxford:

Basil Blackwell.

- Lim, J. H. (1992). Marx's Theory of Imperialism and the Irish National Question. *Science & Society*, 56(2), 163-178.
- Marx, K. & Engels, F. (1974). *The German Ideology*. C. J. Arthur (Ed.), Great Britain: The Gresham Press.
- Marx, K. (1976). *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı Önsöz*. S. Belli (Çev.), İçinde: *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı* (23-28). Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K. (1979). *Grundrisse*. S. Nişanyan (Çev.), İstanbul: Birikim Yayınları.
- Marx, K. & Engels, F. (1989a). *Preface to the Second Russian Edition of the Manifesto of the Communist Party*. In: Marx and Engels Collected Works Vol.24 (pp. 425-426). New York: International Publishers.
- Marx, K. & Engels, F. (1989b). *Draft of the Letter to Vera Zasulich*. In: Marx and Engels Collected Works Vol.24 (pp. 364-369). New York: International Publishers.
- Marx, K. (1997). *Kapital I*. A. Bilgi (Çev.), Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K. & Engels, F. (2009). *Sömürgecilik Üzerine*. M. Erdost (Çev.), Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K. & Engels, F. (2010a). *Letters, 1852-55, Marx & Engels Collected Works Volume 39*. Great Britain: Lawrence & Wishart.
- Marx, K. & Engels, F. (2010b). *Letters, 1856-59, Marx & Engels Collected Works Volume 40*. Great Britain: Lawrence & Wishart.
- Marx, K. (2011). *Kapital III*. A. Bilgi (Çev.), Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K. & Engels, F. (2017). *Doğu Sorunu [Türkiye]*. Y. Fincancı (Çev.), Ankara: Sol Yayınları.
- Mill, J. S. (2009). *Considerations on Representative Government*. Auckland: The Floating Press.
- Montesquieu, C. L. (2014). *Kanunların Ruhu Üzerine*. F. Baldaş (Çev.), İstanbul: Hiperlink.
- Pamuk, Ş. (1989). Üretim Tarzı ve Karşılaştırmalı Tarih. *On Birinci Tez*, (9), 277-282.
- Popper, K. (2020). *The Open Society and Its Enemies*. Princeton: Princeton University Press.
- Said, E. (1998). *Oryantalizm, Sömürgeciliğin Keşif Kolu*. N. Uzel (Çev.), İstanbul: Pınar Yayınları.
- Tocqueville, A. (2016). *Sömürge ve Kölelik, Öteki Üzerine Seçme Yazılar*. L. Sunar (Ed.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Turner, B. S. (1977). Karl Marx and Oriental Colonization. *Journal of Palestine Studies*, 6(3), 169-177.
- Turner, B. S. (2001). *Asiatic Society*. In: T. Bottomore (Ed.), *A Dictionary of Marxist Thought* (pp. 36-39). Oxford: Blackwell Publishers.
- Turner, B. S. (2014). *Marx and the End of Orientalism*. New York: Routledge.
- Trak, A. (1984a). Gelişme İktisadının Gelişmesi: Kurucular. *Yapıt Toplumsal Araştırmalar Dergisi*, (5), 50-61.
- Trak, A. (1984b). Az Gelişmiş Ülke Aydınları ve Gelişme Sorunu. *Yapıt Toplumsal Araştırmalar Dergisi*, (6), 70-82.
- Varga, Y. (1984). *Asyagil Üretim Tarzı Üzerine*. Kenan Somer (Çev.), İçinde: İlk Sınıflı Toplumlar Asyagil Üretim Tarzı ve Doğu Despotizmi (s. 135-153). Ankara: Birey ve Toplum Yayınları.
- Weber, M. (1949). *The Methodology of the Social Sciences*. E. Shils & A. Finch (Trans.), New York: The Free Press.
- Weber, M. (2012). *Ekonomi & Toplum I*. L. Boyacı (Çev.), İstanbul: Yarın Yayınları.
- Whimster, S. (2018). Weber's Use of the Ideal Type of Patrimonialism for Indic Rulership. *Max Weber Studies*, 18(2), 186-211.