

Sosyal Devletten Kerim Devlete

Bedri Gencer¹

Özet: Bu makalede çağımızda “refah devleti” ve “sosyal devlet” anlayışlarının egemenlik kazanmasından sonra nasıl geleneksel “kerim devlet” anlayışına dönüldüğü ele alınmaktadır. Osmanlı örneğinde geleneksel dünyagörüşüne göre adil devlet, kısaca tebaasının geçimini, kerim devlet ise bakımını üstlenen devleti belirtir. XIX. asırda yükselen sanayi kapitalizminin derinleştirdiği sosyal eşitsizlik, devletin meşruiyet kazanmak için tekrar refah misyonunu üstlenmesini gerektirdi. XX. asırda revaç bulan refah devleti, geleneksel “adil devlet,” temelde ikinci kuşak insan haklarının sağlanmasını hedef edinen sosyal devlet ise “kerim devlet”in çağımızdaki karşılıkları sayılabilirlerdi. Ancak aslında moral ekonomi çağına özgü bu devlet modellerinin modern çağa özgü kapitalist mantıkça zorlanması üzerine başlıca feminist düşünürler tarafından vatandaşların hem geçim ve temelde vakıflar gibi sivil toplum kuruluşları sayesinde bakımlarının üstlenildiği, hem de kimliklerinin tanındığı inâî, yani “kerim devlet” modeli tekrar gündeme getirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Sosyal Siyasa, Refah Devleti, Sosyal Devlet, Kerim Devlet, İnâî Devlet

Giriş: Modernden Postmoderne Kavramsal Süreklilik

Geleneksel düalistik dünyagörüşünce bir çağın tanımlandığı “gece/gündüz, eski/yeni” gibi “geleneksel/modern” terim çiftine göre *post-modern/modern-sonrası* terimi, arızî kalır. *Modern*, “geleneksel-olmayan” olarak tanımlandığında *non-modern* (modern-olmayan) de “geleneksel” olarak alınabilir. Modernlik ve modernizmin aşınmaya başladığı çağımızı

¹ Prof. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Bölümü.

nitelendirmek için kullanılan *modern-sonrası* ise doğrudan *geleneksel* değil, modernliği aşarak geleneksele dönme arayışını belirtir. Bu espri, gelenek ile modernlik arasındaki dönüşümün karmaşık mantığından kaynaklanır. Bir vasıf olarak *modern*, “geleneksel-olmayan” olarak tanımlansa da bir süreç olarak *modernleşme*, aslında doğrudan geleneğin terkinden ziyade onun kökten dönüştürülmesi anlamına gelir. Keza *post-modernlik* de zaman içinde kendine has bir geleneksellik kazanan modernliğin doğrudan terkinden ziyade onu dönüştürerek geleneğe dönüş zorlu arayışını belirtir.

Bu bakımdan postmodern sosyal bilimsel uğraşın temel işlerinden biri, gelenekselden postmodern dünyaya terimlerden ziyade kavramlardaki değişiklik ve sürekliliği tespittir. Zira terimlere, zaman ve mekân boyutlarından oluşan belli bir çağda anlam yüklenir. Bilgi sosyolojisinin kurucusu Karl Mannheim’ın (1960: 45, 69-76) da dikkat çektiği gibi, düşüncenin dayandığı bu kategorik boyut dikkate alınmadan entelektüel değişim açıklanamaz. Bu açıdan bakıldığında bazen terimlerin aynı kaldıkları halde anlattıkları kavramların değiştiği görülür. Örneğin kadim çağlardan bugüne “devlet” veya geleneksel, Locke’gel ve XIX asırda doğan modern ile post-modern liberalizm terimlerinin hayli farklı anlamlar taşıdıkları görülür.

Bazen tutarlı olarak yeni terimlerin yeni kavramları anlattığı görülür. Örneğin modern dünyanın ürünü “insan hakları”nın ne terim, ne de kavram olarak geleneksel dünyada karşılığını bulmak mümkündür. Bazen de yeni terimlerin eski kavramları anlattığı, diğer bir ifadeyle, değişen terimler altında kavramsal bir sürekliliğin yattığı görülür. Örneğin modern çağa özgü sanılan “refah devleti” ve “sosyal devlet” gibi terimlerin köküne inildiğinde kavram olarak eski oldukları görülür. Bu makalede temel amacımız, Türkiye ve dünya örneğinde “kerim devlet” teriminde bu sürekliliği, sosyal devletin ardından tekrar geleneksel kerim devlet anlayışına dönüş tarzını göstermektir.

Adil Devlet, Kerim Devlet

Modern dünyada “adalet, refah, hürriyet, saadet, eşitlik” gibi kavramlar, merkezî önemlerinden dolayı daha çok partilerin isim olarak seçtiği soyut mefhumlara dönüşmüştür. Oysa geleneksel dünyada bunların hepsinin birbirlerine bağlı somut bir anlamı vardır. “Hikmet” kavramıyla anlatılan geleneksel dünyagörüşüne göre özgürlük ve eşitlik, adalette, “herkese hakkını

verme” anlamına gelen “adalet” de “sosyal adalet” anlamına gelen “refah”ta tecessüm eder. Doğuştan, hemcinslerinden özgür ve eşit bir varlık olarak dünyaya gelen insanın nihaî gayesi, bu doğal “özgürlükte eşitliği” sosyal dünyada da korumaktır. İnsanların ihtiyaçlarını karşılamak için birlikte yaşamaları zarureti, en somut “zenginlik/fakirlik” şeklinde beliren bir eşitsizlik, sosyal tabakalaşma olgusuna yol açar. Bu ise insanlar arasında bir tahakküm ilişkisine yol açarak doğuştan gelen eşitlik ve özgürlüğe gölge düşürebilir. Bu yüzden “özgürlükte eşitlik” olarak tanımlanan adalet, ancak insanları, ihtiyaçlarından dolayı başkalarının tahakkümü altına girmekten koruyacak bir ekonomik eşitlikle sağlanabilir.

Bu bakımdan adalet, refahta tecessüm eder. Modern dünyada *adalet* ile birlikte *refah* gibi kavramların anlamları da bulanmıştır. Din, “tin, can ve ten” denen madde ve mânâdan mürekkep kompleks bir varlık olarak yaratılan insanın maddî ve manevî tüm ihtiyaçlarını karşılamak için gönderilen “ilahî bir ekonomi”dir (Gencer, 2009). Mutlak *ganî* olan Rabbine muhtaç (*fakir*) yaratılmış insanın başlıca kaygısı, açlık gibi acil ihtiyaçlarının karşılanması anlamına gelen geçimini sağlamaktır. İnsan, karnını doyurma *tasasından* kurtularak *afiyete* erdikten sonra ancak sıra, manevî ihtiyaçları karşılamaya gelir; Türkçedeki “Açlık, sofuluğu bozar” sözünün de anlattığı gibi. Gene Türkçe “Azıcık aşım, kaygısız başım” deyimini, *refah/afiyet*, “Karnı tok, sırtı pek” deyimini de *refah/adalet*, iktisadî/siyasî adalet ilişkisini en iyi özetler. Şu halde eski sözlüklerde geçim darlığının zıddına “geçim genişliği” olarak tanımlanan *refah*, halkın deyimleriyle “nâmerde muhtaç olmadan maddî ihtiyaçlarını karşılama, insanca geçinme durumu” olarak tanımlanabilir. Buna göre ancak nâmerde muhtaç olmadan yaşayan, karnı tok, müreffeh bir insan, başkalarına karşı sırtı pek, başı dik, özgür, eşit ve kaygısız olarak kendini hisseder.

Tene indirgenmiş “ekonomik” insanın her şeyin ölçüsü haline getirildiği modern dünyada refahın objektif ölçüsü de kaybolmuş, sübjektif algılamaya tâbi kılınan refahın nasıl ölçüleceği ciddi bir problem haline gelmiştir (Dolan, 2007; Sumner, 1995) Hâlbuki geleneksel dünyada “ortak refah” (*common wealth*) deyiminin de belirttiği gibi refahın somut bir ölçüsü vardır. Geleneksel dünyagörüşüne göre refahın “geçim genişliği” olarak tanımlanması, bir hayat standardını belirtir (Hirschfeld, 2006). Bu “hayat veya geçim

standardı” ile kastedilen, bugün çeşitli sendikalar tarafından tespit edilen “asgari geçim endeksi”dir.

Osmanlı dâhil geleneksel dünyada “adil devlet”in varlık sebebi, bu refahın teminidir. Burada “devlet” ile kastedilen, ülke veya Türkçe “devlet baba” deyiminin anlattığı gibi ülkenin sahibidir. “Baba” kelimesi, bir ailenin yaşadığı hanenin reisini ifade eder. “Devlet baba” deyiminin anlattığı gibi bunun aynı zamanda bir ülkenin reisi için de kullanılması, geleneksel dünyagörüşüne göre bir “hane” ile “ülke” arasında mahiyet değil, sadece çap farkı olduğunu belirtir. Max Weber’in “patrimonyalizm” kavramıyla anlattığı gibi, geleneksel dünyagörüşüne göre bir ülke, bir bedenın başını temsil eden padişaha ait büyükçe bir haneden ibarettir. Buna göre bir padişahî haneyi temsil eden, Osmanlı’da “mülk, memleket veya devlet” denen ülkeyi işgal eden “berâyâ ve reâyâ” denen müslim ve gayrimüslim tebaa, padişahın çocukları, devşirmeler ise padişahın kulları/köleleri olarak büyük hane ülkenin hizmetini gören bürokratları sayılır.

Burada Kâtib Çelebi’nin (1280: 124) özlüce ifade ettiği gibi, padişah ile tebaa arasındaki ilişkinin hem manevî, hem maddî bir boyutu vardır: “*Ev-vela reâyâ ve berâyâ selâtin ve ümerâyâ vedi’at-i ilâhiye olduğundan gayri, La mülke illâ bi’r-ricâl, ve lâ ricâle illâ bi’s-seyf velâ seyfe illâ bi’l-mal, velâ mâle illâ bi’r-raiyye, ve lâ raiyye illâ bi’l-’adl.*” Buna göre birincisi, bir aile, babaya olduğu gibi, bir tebaa da padişaha Allah’ın tevdi ettiği bir emanettir. Dahası “velayet-i emr” veya kısaca “velilik” denen “devlet baba”ya ait vazifenin bu manevî gerekçesinin yanında bir de maddî gerekçesi vardır. Kâtib Çelebi’nin zikrettiği, Aristo’ya atfedilen ünlü “adalet dairesi” formülüne göre, modern terimlerle, bürokrasisiz ülke, teknolojisiz bürokrasi, servetsiz teknoloji, tebaasız servet ve adaletsiz tebaa olmaz.

Görüldüğü gibi bu çevrimin sonundan başına döndüğünde “el-‘Adlû esâsü’l-mülk” (Adil davranma, ülkenin temelidir) formülü ortaya çıkar. Burada ‘adl ile kastedilen ise *terfih*, yani tebaa veya Allah’ın kullarının refahını sağlamaktır (*terfih-i raiyyet* veya *ibâdillâh*). Terfihten kasıt, herkese gereken “iş ve aş” sağlamak suretiyle aç, açıkta, nâmerde muhtaç bırakmamaktır. “Adalet dairesi” formülüne göre tebaanın bu şekilde refaha kavuşturulması, hükmen devlet babaya ait ülkenin ümranı, bayındırlığını sağlar. Zira bu formüle göre tebaa, “velinimet” kavramının da belirttiği gibi

nimet sahibi, kaynağıdır.

XVIII. yüzyılda kaleme aldığı ünlü ıslahat layihasında Defterdar Sarı Mehmet Paşa, re'âyânın kötü durumunu anlatırken Kânûnî'den bir anekdot rivayet eder. Bir gün meclisinde “*Âlemin velinimeti kimdir?*” diye soran padişah, beklenen “*Sultan hazretleridir*” cevabını alınca itiraz eder: “*Velinimet filhakika reayadır ki: Onlar ziraat ve çiftçilik işinde huzur ve istirahatı kendilerine haram ederek, edindikleri nimetler ile bizi doyururlar*” (aktaran Gencer, 2000). Kâtib Çelebi (1280: 131) de şöyle der: “... *Devletin ileri gelenlerinin bu günde hakiki padişahın kâinatın maliki olan Allah olduğunu bilüp hakikatte hazine ve asker ve reaya anındır, mecazî padişahının halifesidir.*”

Bu bakımdan refah siyaseti, Batıdaki mutlakıyetçi monarşi devrinde “kameralizm” veya “aydın despotizmi” denen siyasî felsefenin gereği olarak belirir. Tebaanın refahı, verimliliğini, bu da hükmen padişahın mülkû sayılan ülkenin ümrünü sağlar. Tebaa, rüşvet, iltimas gibi idarî suiistimaller, haksız vergi teklifleriyle refahını kaybettiği, reâyâ “cizye ve haraç”, berâyâ ise “öşür” denen vergilerini veremez hale geldiği zaman, mîrî hazine ve dolayısıyla ülke yönetimi zaafa uğrar. Osmanlı siyasetinin görgül belgeleri ıslahatname ve adaletnamelerin sebebi, bu padişahî terfih misyonunun ihmalidir. Osmanlı sultanları, zaman zaman, kadı ve diğer görevliler tarafından reayaya mesai ya da yasadışı erzak tedariki dayatıldığı ya da vergi ve para cezaları oranlarının keyfi olarak artırıldığı durumlarda yayınladıkları *adaletname* denen fermanlarla zulme müdahale ederdi.

Bu anlayışa göre tebaa *veliyü'n-ni'met* (nimet sahibi), bunun karşılığında padişah ise *veliyü'l-emr*'dir (emir sahibi). “Adil devlet baba”nın vazifesi, tebaadan gelen nimeti toplayarak fertlere hakkaniyet esasınca paylaşmaktır. Aristo'nun bildirdiği gibi *terfih* denen sosyal ‘adl, toplumda üretilen ortak serveti dağıtmak suretiyle ortak refahı sağlamaktır. Yalnız bir babanın vazifesi sadece aile fertlerinin geçimini, refahını sağlamaktan ibaret değildir. Çünkü aile fertleri, değişen bünye ve kabiliyetlerine, sağlık durumlarına göre geçimin ötesinde ekstra bakıma da ihtiyaç duyabilirler. Dolayısıyla devlet baba, gerektiğinde tebaasının *geçimi* kadar *bakımını* da üstlenmek zorundadır. İşte bu noktada karşımıza “adil devlet”e ilaveten “kerim devlet” çıkar. “Adil devlet baba” Aristo'ya ait ünlü “adalet dairesi”

formülünce bir ülkede geçerli düzeni korumak için aile/tebaasının refahını/geçimini sağlamakla yükümlü iken, “kerim devlet baba”, Allah’ın uhdesine emaneti olarak aile/tebaasının bakımını sağlamakla yükümlüdür.

Bu fark, en somut aş tedariki tarzında görülür. Adil devlet babanın düsturu, herkese kendi aşını çıkarmak üzere iş bulacağı ortamı hazırlamaktır. Kerim devlet baba ise, çeşitli sebeplerle iş bulamayan insanlara aş sağlamak üzere imarethaneleri devreye sokar. Kerim devletin belkemiğini, modern hükümet/cemaat ikilemini hiçe sayan vakıf müesseseleri oluşturur. Fatih Sultan Mehmet, kendi adına kurduğu vakfin senedinde bu anlayışı sembolleştirir (Öğen, 1938):

Ben ki İstanbul Fatihî abd-i aciz Fatih Sultan Mehmed, bizatihi alın terimle kazanmış olduğum akçelerimle satın aldığım İstanbul’un Taşlık mevkiinde kâin ve malûlu’l-hudut olan 136 bap dükkânımı aşağıdaki şartlar muvacehesinde vakf-i sahih eylerim. Şöyle ki:

Bu gayr-i menkulâtımdan elde olunacak nemalarla İstanbul’un her sokağına ikişer kişi tayin eyledim. Bunlar ki, ellerindeki bir kap içerisinde kireç tozu ve kömür külü olduğu halde günün belirli saatlerinde bu sokakları gezeler. Bu sokaklara tükürenlerin, tükürükleri üzerine bu tozu dökeler ki, yevmiye 20’şer akçe alsınlar; ayrıca 10 cerrah, 10 tabip ve 3 de yara sarıcı tayin ve nasp eyledim. Bunlar ki, ayın belli günlerinde İstanbul’a çıkalar bilâistisna her kapıyı vurular ve o evde hasta olup olmadığını soralar; var ise şifası, ya da mümkün ise şifayâb olalar. Değilse kendilerinden hiç bir karşılık beklemeksizin Darülacezeye kaldırılarak orada salâh buldurulalar. Maazallah herhangi bir gıda maddesi buhranı da vâkı olabilir. Böyle bir hal karşısında bırakmış olduğum 100 silâh, ehli erba-ba verile. Bunlar ki hayvanat-ı vahşiyenin yumurtada veya yavruda olmadığı sıralarda balkanlara çıkıp avlanalar ki, zinhar hastalarımızı gidasız bırakmayalar. Ayrıca külliyyemde bina ve inşa eylediğim imarethanede şehit ve şühedanın harimleri ve Medine-i İstanbul fukarası yemek yiyeler. Ancak yemek yemeye veya almaya bizatihi kendileri gelmeyip yemekleri güneşin loş bir karanlığında ve kimse görmeden kapalı kaplar içerisinde evlerine götürüle.

Kerim Devletten Refah Devletine

Sayılan maddî ve manevî gerekçelerle tebaanın refahının sağlanması esasına dayalı geleneksel dünyaya özgü bu ekonomi anlayışı, “moral ekonomi” olarak adlandırılmıştır (Thompson, 1971; Booth, 1994). Moral ekonomi,

modern, kapitalistik anlamda pazar ekonomisi yerine Eflatun'a dayandırılan bir ideal düzen anlayışına uygun bir refah veya geçim ekonomisi tipini belirtir. Bu anlayışa göre ekonomik ve dolayısıyla politik güç kazanımına yol açacak, sermaye, kâr ve pazar unsurlarına dayalı bir kapitalizm ekonomisine izin verilmez, tarımsal uğraş sayesinde vergi veren halk tabakaları ile vergi alan yönetici tabakaların hepsinin statüsünün belirlendiği ideal bir toplum düzeninin korunmasına özen gösterilir. “Narh” denen “haklı fiyat” tespiti, geleneksel dünyaya özgü bu geçim ekonomisi ve statü toplumunun göstergesi sayılabilir.

Ortaçağlar Avrupa'sında da Aquinas gibi skolastikler tarafından savunulan bu anlayış egemen olmuştur. Ancak modern politikanın babası Hobbes ile bu anlayış değişmeye başlar. Hobbes, beşerî dünyada yaşanan şerrin, illa insanların aslî günahından değil, Tanrı'nın mutlak gücünden de kaynaklanabileceği sonucuna vardı (Costa, 1993). Bu sonuç, onun şahsında Batılı insanı kötülük içindeki dünyayı değiştirmek üzere Tanrısal güç kazanma özlemine sevk etti. Böylece Fransız Devrimi ile dünyayı değiştirme özlemine kapılan burjuvaziyi ortaya çıkaran kapitalizm doğdu. Ticaret burjuvazisinin ürünü Fransız Devrimi ile “birinci kuşak” denen insan hakları anlayışı evrensel geçerlik kazandı. “Sivil” olarak nitelendirilen, “negatif özgürlük” esprisine dayanan birinci kuşak insan haklarının amacı, totaliter devletin müdahalesine karşı medenî bir varlık olarak insan fertlerinin haklarını korumak, kısaca “politik adalet” sağlamaktı. Bu kategoride hayat hakkı, din, inanç ve düşünce ve ibadet özgürlüğü, konut dokunulmazlığı, mülkiyet hakkı, eşitlik hakkı, tarafsız yargılanma hakkı, seçme-seçilme hakkı gibi haklar yer alır (Weston, 1984; Alves, 2000).

Ancak XIX. asır İngiltere'sinde gerçekleşen Sanayi Devrimi ile gelişiminin zirvesine çıkan kapitalizm, beşerî dünyadaki zulmü ortadan kaldırmak bir tarafa daha da arttırmıştır. Bu yüzyılda gerekli yasal düzenlemelerle eşitlik ve özgürlük herkese tanınmıştır. Ancak sosyal tabakalar arasında bir uçurum zuhur etmesine yol açan sanayi kapitalizmi, herkesin bu özgürlüklerden yararlanmasının zeminini yok etmiş, liberalizmin özgürlük vaadi, kâğıt üzerinde kalmıştır. Örneğin birçok ülkede kölelik resmen kaldırılmış, ancak fabrikaların ucuz işgücüne duyduğu ihtiyaçtan dolayı başta kadınlar ve çocuklar olmak üzere işçiler, kölelerin yerini almış, hatta onların sahip oldukları gele-

neksel haklardan bile mahrum kalarak daha da kötü duruma düşmüşlerdi.

Bu durum, XIX. asırda kapitalizme tepki olarak sosyalizmin doğuşuna yol açmıştır. Bir Alman Yahudisi olan Karl Marx, İngiltere gibi sanayi kapitalizminin gelişmiş olduğu bir ülkenin gözlem ve analizi yoluyla, köle konumuna düşen işçilerin kurtuluş ideolojisi olarak sosyalizmi formüle etti. Buna karşılık sanayileşme trenine yetişmeye çalışan Almanya gibi “çevresel” ülkelerde kapitalizm/sosyalizm ikilemine karşı “refah devleti” kavramı gündeme geldi. Bugün sosyal bilimsel literatürde kullanılan “hukuk ve refah devleti” (*Rechtsstaat* and *Wohlfahrtsstaat*) kavramlarının XIX. asır Almanya’ında doğuşu anlamlıdır. Bu ülkede 1830-1840’lı yıllarda başlayan sanayileşme sonucu işçilerin kitlesel fakirliği önemli bir sosyal problem haline gelmişti. 1880 yılında Bismarck Almanya’ında sosyal sigorta sistemi kurulmuş, 1920’ler Almanya’ında da “refah devleti” kavramı gündeme gelmiştir (Hennock, 2007; Mommsen, 1981).

Avrupa, ünlü 30 Yıl Din Savaşlarına son veren 1648 Westphalia Antlaşması sonrasında ulus-devletleri dönemine girmişti. Ulus-devletine yönelik politik modernleşme sürecinin aktörleri ise ülkelerin geleneklerine göre değişecekti. Fransa ve İngiltere gibi ülkelerde mutlakiyetçi monarklar, aristokrasi ve burjuvazi ile belli bir uzlaşmaya vararak politik modernleşmeyi gerçekleştirdi (Huntington, 1966). Daha sonra Fransa gibi ülkelerde burjuvazi tek başına devrim gücüne ulaştı. Geleneksel olarak bu tür sosyal güçlerden yoksun Almanya, Rusya ve Osmanlı gibi ülkelerde ise politik modernleşme, patrimonyal bürokrasiye dayanan aydın despot hükümdarların eseri oldu. Ancak bilahare politik modernleşme sürecinde modern-rasyonel bürokratlara dönüşen hükümdarın kulları, hükümdarın şahsından bağımsız bir tüzel kişilik kazanan devletin dizginlerini ele geçirdi ve böylece aydın despotizmi bürokratik despotizme dönüştü.

Almanya, Rusya ve Osmanlı gibi ülkeler, politik modernleşme sürecini sekteye uğratabilecek bu meşruiyet krizini çeşitli yollarla aşmaya çalıştılar. Almanya’da şekli bir anayasacılığı ifade eden “hukuk devleti” kavramı, rakip seçkinler nezdinde bürokratların modernleştirici rolünü meşrulaştırmaya, siyasal meşruiyete, “refah devleti” ise ekonomik modernleşmenin halka maliyetinin politik telafi yolu olarak sosyal meşruiyete yarıyordu.

Osmanlıda ise II. Abdülhamid, Abdülmecid ve Abdülaziz devirlerindeki

bürokratik despotizmden sonra II. Mahmud devrindeki gibi aydın despotizmine döndü. Rusya ile kritik '93 Harbi'nden dolayı Avrupa'da olduğu gibi liberal anayasalcılığın zemini kalmamıştı. Aydın despotizmi, kısaca ülkenin uzun vadeli maslahatı için kerhen de olsa politik modernleştirme siyasası olarak tanımlanabilirdi. Bu arada yönetim, çeşitli yollarla halkı, ülkenin uzun vadeli maslahatı için yapılan politik modernleşmenin ağır maliyetine katlanmaya ikna ederek meşruiyeti yeniden sağlamaya çalıştı. Halkın gözünde yeniden meşruiyet kazanmak üzere Hamidî yönetim tarafından bir taraftan kültürel olarak İslamî semboller dönüştürülüyor, diğer taraftan da yeni-patrimonyalizm denen bir siyasa ile modernleşmeden mağdur olan halka “kerim devlet baba”nın kolları yeniden açılıyordu (Deringil, 1991; 1993; 1998). Örneğin Sabuncuzâde Lui Albert kitabında, padişahın fakirlere, felaketedelere, yaralı askerlere ve savaş yetimlerine gösterdiği şefkati, cami inşası, cami bakım ve onarımına verilen önemi, Darüşşafaka'nın tamir ve bakımı için yapılan harcamaları ve Darülaceze'nin kurulmasını takdirle anlatır. Devlet babanın, sayesinde halka keremini gösterdiği yeni kurumlar, modernleşmeyi meşrulaştırmaya yarar. Örneğin fakir çocukların sünnetleri artık herhangi bir yerde değil, modern tıbbın imkânlarıyla donatılmış sağlık kurumlarında gerçekleştirilir (Özbek, 2002a: 23; 1999/2000; 2002b). II. Meşrutiyet devrinde ise II. Abdülhamid'in şahsında tecessüm eden kerim devlet babadan modern anlamda “sosyal refah devleti”ne geçiş gerçekleşir. Daha çok fukaraperver cemiyetleri ve yarı-resmî cemiyetlere dayanan II. Meşrutiyet dönemi refah sistemi, artık padişahın bağımsız bir tüzel kişi olarak devlete ve vatana bağlılık ve itaat fikrini güçlendirmeyi hedefler (Bugra 2007).

Refah Devletinden Sosyal Devlete

Bu noktada “refah devleti, sosyal devlet” gibi terimlerin anlamlarını netleştirmekte fayda vardır. İkisinin birleştiği “sosyal refah devleti” kavramının gösterdiği gibi bu ikisi, çoğu zaman aynı anlamda da kullanılmaktadır. Oysa bizim yukarıda Osmanlı siyaset felsefesine ilişkin olarak “adil devlet” ile “kerim devlet” arasında yaptığımız ayırımın da gösterdiği gibi “refah devleti” ile “sosyal devlet”in anlamları ayrıştırılabilir. Birincisine ilişkin olarak Asa Briggs'in muteber tanımını aktarmak yerinde olacaktır (aktaran Woodroffe, 1968: 4):

Refah devleti, örgütlü iktidarın (politika ve idare yoluyla) en azından üç yönde pazar güçlerinin işleyişinin tadili kastıyla kullanıldığı bir devlettir: kişilere ve ailelere, iş veya mallarının pazar değerine bakmaksızın asgarî bir gelir sağlamak; ferdî ve ailevi bunalımlara yol açabilecek (hastalık, yaşlılık, işsizlik gibi) belirli “sosyal riskleri” karşılayabilecek hale getirmek suretiyle kişiler ve aileler için güvensizlik alanını daraltmak ve statü ya da sınıf ayırımı yapılmaksızın tüm vatandaşlara en iyi standartlarda bir dizi sosyal hizmetin sunulmasını sağlamak.

Keza Gosta Esping-Andersen (1999: 36), kısaca sosyal siyaseti “sosyal risklerin kamusal idaresi” ile ilgili olarak tanımlar. Dolayısıyla burada mesele, ana kavram olan “sosyal risk”in kapsamı ve karşılanması tarzıdır. “Sosyal risk”in kapsamının algılanması ve karşılanması tarzına göre Gosta Esping-Andersen’in (1990) “liberal, sosyaldemokrat ve korporatist/muhafazakâr” olarak tipleştirdiği farklı refah rejimleri ortaya çıkar. Asa Briggs’in mezkûr tanımı, “sosyal devlet”in tanımını kısmen içerse de kanaatimce “refah” üzerine vurgu yapar. Bundan kasıt, ekonomik sistemi düzenleyici ve millî geliri hakkaniyet esasınca dağıtıcı bir devlet tarafından herkese belli bir hayat standardının sağlanmasıdır. Kanaatimizce, bundan daha kapsamlı bir işleve sahip olan sosyal devlet ise, kısaca “ikinci kuşak insan haklarının sağlanması hedef edinen devlet” olarak tanımlayabiliriz (De Villiers, 1996). “Sosyo-ekonomik ve kültürel haklar” olarak tanımlanan ikinci kuşak insan hakları şöyle sıralanabilir (Weston, 1984; Alves, 2000; Bresser-Pereira, 2002): sağlık, beslenme ve barınma hakkı, dinlenme hakkı, eğitim hakkı, kültürel hayata katılma hakkı, sosyal güvenlik hakkı, çalışma, adil gelir ve sendika kurma hakkı, grev ve toplu sözleşme hakkı.

Görüldüğü gibi, “sivil” ağırlıklı birinci kuşak insan hakları, devlet tarafından vatandaşlara negatif müdahalenin önlenmesini hedeflerken ikinci kuşak insan hakları tam aksine devletin pozitif müdahalesini öngörür. Bu, kadim hakikatin yeniden keşfi anlamına gelir. Ekonomik ve sosyal adalet olmaksızın politik adaletin, eşitlikle tamamlanmaksızın özgürlüğün anlamı olamazdı. Buna göre devletin müdahalesinden korumadan söz edebilmek için önce fertlerin, saygın birer insan ve vatandaş konumuna çıkarılması gerekir. Modern dünya, fertlerin Diyojen gibi “gölge etme başka ihsan istemem senden” diyecekleri, tek başlarına başa çıkamayacakları kadar derin eşitsizliklerle dolu hale gelmiştir.

Sosyal devlet, genel olarak sanayileşme ve kentleşmenin getirdiği toplumsal riskleri ve problemleri çözme, vatandaşlarının temel, hayatî ihtiyaçlarını karşılama sorumluluğunu üstlenerek müdahalede bulunan, aktif tavır alan devlet tipini belirtir. Bu, aslında “atlı süvari” türünden fazlalıklı bir deyim olarak görülebilir. Zira “devlet baba” deyiminin de delalet ettiği gibi, devlet haddizatında sosyaldır. ILO tarafından kabul edilen asgarî refah devleti hizmetleri, kişilere sağlanan tüm nakdî faydalar (sosyal sigorta ve sosyal yardım) ve kamu sağlık hizmetlerini kapsar. H. Wilensky, bu listenin genellikle eğitim, kişisel sosyal hizmetler ve konutu da kapsayacak şekilde genişletildiğini savunur (Gough, 1987: 895).

Refah devleti ile sosyal devlet anlayışlarının doğuşunda büyük dünya savaşlarının etkisi olmuştur. XIX. asırda olduğu gibi Almanya ve Türkiye gibi sanayileşmiş Batılı ülkelere göre gelişmekte olan ülkelerde refah devletinin özsel anlama sahip olduğundan söz edebiliriz. Bundan kasıt, refah temininin geleneksel sosyal felsefe uyarınca modernleşmeden mağdur olan halkın rızasını kazanmanın temel yolu olarak görülmesidir. Ancak Amerika gibi ileri kapitalist ülkelerde araçsal anlamda refah devleti modelinin benimsendiği söylenebilir. Bundan kasıt, kapitalizm ile sosyalizm veya özgürlük ile eşitlik talepleri arasında sıkışan bu ülkelerde refah devletinin kapitalist sistemi yaşatacak bir çıkış yolu olarak görülmesidir.

1929 büyük buhranı, klasik ekonominin öncüllerine dayalı kapitalizmin de sonunu getirdi. Adam Smith’ten itibaren klasik ekonomistler adeta insansız, kendi kendine işleyen bir piyasa ekonomisi öngörüyordu. İngiliz iktisatçı Keynes “kendi kendine işleyen bir piyasa ekonomisi düzeninde iktisadî dengenin tam istihdam düzeyinde oluşacağı” yolundaki klasik varsayımı eleştirmiştir. Ona göre, devlet malî siyasetlerle piyasaya müdahale ederek gerekli talep düzeyini yaratmak ve ekonomiyi tam istihdam dengesinde tutacak tedbirleri almak zorundadır. O, böylece tam istihdamı açık bir hedef olarak gözecek devlete gerektiğinde hem yatırımcılık, hem de üreticilik misyonu yüklüyordu. Kapitalizm, Keynes tarafından bu yeni yorumu, devlet-inisiyatifli versiyonu ile yeni bir ivme kazanarak İkinci Dünya Savaşı sonrası konjonktüründe, bilhassa 1945-60 arasında altın çağını yaşadı (Clarke 1988, Harris 2002: 387).

Bu süreçte sınırsız “büyüme” kavramının yerini geçici de olsa “refah”,

gelişmekte olan ülkelerde ise “kalkınma” kavramı aldı. Refah ve sosyal devlet anlayışının doğuşunda her büyük olay sonrasında olduğu gibi İkinci Dünya Savaşı sonrasında da görülen ahlakî-zihnî yenilenme arayışının da etkisi olmuştur. İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde devletin ekonomik hayattaki rolünü arttıran diğer bir etken de değişen devlet anlayışıdır. ABD Başkanı Franklin D. Roosevelt, 6 Ocak 1941’de Kongreye hitaben yaptığı konuşmada “söz ve ifade özgürlüğü, vicdan özgürlüğü, yoksulluktan kurtulma özgürlüğü ve korkudan kurtulma özgürlüğü” olarak “dört özgürlüğü” dile getirmişti. 10 Aralık 1948’de Birleşmiş Milletler Genel Kurulunca kabul edilen İnsan Hakları Evrensel Bildirisi ise klasik birinci kuşak insan haklarını tamamlayan ikinci kuşak insan haklarını beyan etti. Bu ilkelerin giderek ülkelerin anayasalarında yer almasıyla sosyal devlet anlayışı yaygınlaştı.

1960 ve 1970’li yıllarda sosyal devlet uygulamasında kayda değer başarı sağlandı. Ancak sınırsız “büyüme” doğrultusunda kurgulanmış kapitalizmin içsel çelişkilerinin, geçici bir çıkış yolu olarak bulunan sosyal devlet uygulamasını zorlaması kaçınılmazdı. Soğuk Savaş dönemine özgü yüksek askerî maliyetlerle katlanan sosyal siyasaların giderek artan maliyeti, refah devleti uygulamasının sürdürülebilirliğinden kuşkulara yol açtı. Sosyal siyasaları sürdürmek için giderek artan kamu harcamalarının gerektirdiği vergi yükü topluma ağır gelirken bir taraftan ekonomik duraklama içine girilmiş, diğer taraftan işsizlik gibi toplumsal sorunlar büyümüştür. Özellikle işsiz, yoksul, yabancı, çok çocuklu, yaşlı, engelli ya da sağlıksız toplumsal kesimler için daha fazla fedakârlığa katlanmaya gönüllü olmayan orta sınıf, siyasal eğilimini sosyal demokrat partilerin aleyhine sandığa yansıtmıştır.

1970’li yıllarda teknolojik gelişmeye bağlı olarak kâr oranlarının azalması, sosyal devlet anlayışına uyan Keynesgil talep arttırıcı iktisadî siyasaların takibini zorlaştırdı. Gelişmiş kapitalist ülkelerin 70’li yıllar boyunca içine düştüğü krizi aşmak için kapitalizmin yeniden yorumlanmasına ihtiyaç doğdu. Friedrich Hayek ve Milton Friedman gibi düşünürlerin geliştirdiği anlayışta, tekrar devlet müdahalesinden uzak “serbest piyasanın erdemi”ne vurgu yapıldı. Friedman’ın parasalcı iktisat öğretisine göre “enflasyon her zaman ve her yerde parasal” bir meseledir. Kapitalist bir ekonomide işsizlik, piyasanın içsel dinamikleriyle çözülecektir. Bu dengeye dışarıdan müdahalede bulunulması, ekonominin reel dengesini değiştirmeksizin

sadece daha yüksek enflasyonla sonuçlanacaktır (Blyth, 1997: 233; Haris, 2002: 388). Kapitalizmin bu revizyonu, başlıca ABD’de Ronald Reagan ile İngiltere’de Margaret Thatcher tarafından benimsenen, devleti iktisadî hayattan çekerek yeniden serbest pazar sistemini hâkim kılma anlayışını ifade eden “yeni sağ” politikasına vücut verdi. Hedef, yoğun özelleştirmeler yoluyla devleti küçültüp kamu harcamalarını, devletin ekonomik yükümlülüklerini azaltmaktı (Pierson, 1996).

Amerika ve Avrupa’da 1960’lı ve 1970’li yıllarda aslında kapitalist sistemi yaşatmak için benimsendiği içindir ki, “sosyal devlet” yerine daha çok “refah devleti” kavramı kullanılmıştır. Zira aslında “refah” anlamına gelen İngilizce “servet” (*wealth*) gibi “refah” (*welfare*) kavramı da zamanla pekâlâ kapitalistik bir değer olarak yorumlanabilirdi. Nitekim 1980’li yıllarda yeni sağcı anlayışın egemenliğiyle refah, yavaş yavaş “devlet” yerine “toplum”a izafê edilir hale geldi; “refah devleti” yerine “refah toplumu” kavramı öne çıktı (Rodger, 2000; Parry, 1985; Robertson, 1988; Skillen, 1985; Smyth, 2003). Bunalımdan çıkış için mevcut refah devleti anlayışından vazgeçilmesi, refah hizmetlerinin önemli bir bölümünün devlet yerine aileler veya özel sektör tarafından üstlenilmesini öngören çoğulcu bir refah anlayışının benimsenmesi gerektiği tezleri ileri sürülmeye başladı (Kaufmann, 1985).

Bu, bir bakıma geleneksel “kerim devlet” anlayışına dönüş olarak görülebilirdi. Kerim devlet, bir padişahın bile devletten ayrı olarak kendi adına kurduğu vakıflar sayesinde sunulan aynî tedarik esasına dayanıyordu. Kamusal sosyal tedarikte bu tür vakıf sisteminin taşıdığı hayatî önemin, çağdaş sosyal siyasa teorisinde de ihmal edildiğine Marwell (2004) gibi araştırmacılar dikkat çekmiştir. Doğrudan gelir transferi yerine, destekleyici doğrudan hizmetlerin devlet tarafından sağlanması, diğer bir deyişe nakdî yerine aynî tedarik, vakıf sisteminin özünü oluşturur. Doğrudan nakdî ödemelerle gelir transferleri, tedarik eden devlete yük oluşturduğu gibi, tedarik edilen halkı da ataletle sevk eder. Oysa devlet ile halk arasında köprü oluşturan vakıflar sayesinde sosyal tedarikin ifası, devletin malî yükünü azalttığı gibi hizmetlerin etkinliğini ve sosyal meşruiyeti daha iyi sağlar. Ancak modern dünyanın hâkim sistemi kapitalizme özgü pazarlaşma mantığının vakıflara da sirayet etmesi, sosyal tedarikin ajanı olarak sivil topluma ciddi risk oluşturur (Eikenberry, 2004).

Sonuç: Sosyal Devletten Kerim Devlete

Bu süreçte modernizmin bütün öncüllerinin sorgulandığı postmodernizmin etkisiyle refah devleti anlayışında, aslında geleneğe dönüş anlamına gelen bir gelişme daha oldu. Susan R. Bordo (1987) gibi feminist düşünürlerin de tespit ettiği gibi Kartezyen modernizm eril espri taşıdığından ona tepki olarak postmodernizm, dişil espriyi vurgulayacaktı. Bu açıdan modernliğin çözülmesi sürecinde derinleşen feminist düşünce, erkek-egemen modernliğin eleştirisinin ve yeni bir toplum inşasında kadın inisiyatifini müdafaanın ötesine geçmek suretiyle modernizmin yalnızca kadın-erkek değil, genel olarak insanlar-arası ilişkilerde yol açtığı derin illetleri teşhis ederek alternatif bir topluluk vizyonu geliştirmeye yöneldiler.

Feminist düşünürler, ahlak felsefesinde örneğin Kant'ın "otonomi"sine karşı öne sürdükleri annesel "bakım" terimini (Sevenhuijsen, 1998) daha sonra siyaset ve iktisat alanlarına genişlettiler. Geleneksel deyimleri kullanırsak, bunlara göre, "devlet baba"nın da kucağında büyüdüğü bir ana, "devlet ana" vardı. Bu perspektif, çağdaş refah devleti kavramsallaştırmalarını etkiledi (Adams, 2001). Bunlar arasında Fransız kadın teorist Dominique Schnapper'in (2006) "inâî devlet" (*the providential state*) kavramsallaştırması özellikle anlamlıdır. Aslında ilahî-dinî bir espri taşıyan *inayet* işlevinin yüklendiği devlet, geleneksel "kerim devlet" kavramının karşılığı sayılabilir. İnâî devlet, devlet kurumlarının, vatandaşların iyiliğini sağlama kapasite ve niyetine sahip olduğu devlettir. Daha da önemlisi, Schnapper'in demokrasi ile refah arasında kurduğu bağıdır. Ona göre eşitlik prensibinin evrenselliğini vaz' eden demokrasi, gerçek sosyal, kültürel ve diğer eşitsizliklerine bakmaksızın tüm vatandaşların resmî bir eşitliğini öngörür. Diğer taraftan demokratikleşme, sadece resmî eşitliklerini değil, vatandaşların hakiki eşitliklerini sağlama azminden güdülenir. Demokrasinin dinamikleri, böylece bireylerin sosyal ve ekonomik ihtiyaçlarını karşılamak için devreye giren bir refah devletinin gelişimiyle sağlanır. Ancak Osmanlı örneğinde yaptığımız geleneksel "adil/kerim devlet" ayırımından hatırlanacağı gibi inâî devlet, sadece vatandaşlarının geçimini veya bakımını sağlamakla, sosyal tedarikle yükümlü değildir. Kerim devlet, örneğin geleneksel "Tanrı misafiri" deyiminin de anlattığı gibi farklı kimlikleriyle tebaasını

kucaklayan devletti. Günümüzde de demokratikleşme, maaşlı işçi ve hizmetlilerin haklarını, sağlık bakımı, eğitim ve kültür kadar barınma haklarını sağlar. Ancak demokratikleşmenin bununla sınırlı kalması, bir paradoksa yol açar. Hakların evrenselliğini sağlama kaygısından doğan inâî devlet, pozitif ayrımcılık ve diğer özgül siyasalarla belli kategorilerde bireylerin belli haklarını savunmayı hedefler. İnâî devletin eylemi böylece bir özlemi besler: aynı ulusal toplumda toplanan tarihî toplulukların kimlikleri açıkça tanınmalıdır. Böylece hakkaniyet, eşitliğin ve çok-kültürlülük, evrenselliğin yerini alır. Gittikçe toplumlarının “inâî” tabiatıyla karşı karşıya kalan Batılı demokrasiler, hâlihazırda bu ağır imtihandan geçmektedir.

Bir diğer ünlü feminist teorist Nancy Fraser (1997), öncü makalesinde adaletin sosyo-ekonomik ve kültürel-sembolik iki boyutunu ifade eden “yeniden-dağıtım” (*redistribution*) ve “tanıma” (*recognition*) kavramlarıyla aynı gerçeği dile getirmişti. Gerçekten kerim/inâî bir devlet, herkese hem belli bir hayat standardının sağlandığı, hem de kimliğinin tanındığı bir devlettir. Türkçede “Karnı tok, sırtı pek” deyimini, kanaatimizce yeniden-dağıtım/tanıma ilişkisini en iyi özetler. Buna göre ancak nâmerde muhtaç olmadan yaşayan, karnı tok, müreffeh bir insan, başkalarına karşı sırtı pek, başı dik, özgür, eşit ve kaygısız olarak kendini hisseder.

Abstract: In this article how the conception of “providential state” is reasserted in the postmodern age is dealt with following the examination of the attempts in the modern age at substituting the models of “just/generous state” distinguished in the Ottoman case with those of “welfare state” and social state”. According to the traditional world exemplified by the Ottoman case the just state denotes shortly which one that undertakes the sustenance of their subjects and the generous state their care. Social inequality deepened by industrial capitalism rising in the nineteenth century called for state to re-undertake the mission of welfare in order to gain legitimacy. The welfare state gaining ground in the twentieth century may be regarded as the equivalent in our age of traditional “just state” while social state which aimed basically at providing the second-generation human rights as that of “generous state.” But as these models are strained by the capitalist logic proper to the modern age the model of providential, that is, “generous state”, in which

both the sustenance and care of citizens basically through such bodies of civil society as foundations is undertaken and their identities is recognized, are relaunched mainly by feminist thinkers.

Keywords: Social Policy, Welfare State, Social State, Generous State, Providential State.

Kaynakça

- Adams**, Julia and Tasleem **Padamsee** (2001), "Signs and Regimes: Rereading Feminist Work on Welfare States," **Social Politics** 8 (Spring): 1-23.
- Alves**, José A. Lindgren (2000), "Declaration of Human Rights in Postmodernity", **Human Rights Quarterly** 22/2 (May): 478-500.
- Blyth**, Mark (1997), "Moving the Political Middle: Redefining the Boundaries of State Action", **Political Quarterly** 68/3 (July-September): 231-240.
- Booth**, William James (1994), "On the Idea of the Moral Economy", **The American Political Science Review** 88/3 (September): 653-667.
- Bordo**, Susan R. (1987), **The Flight to Objectivity: Essays on Cartesianism and Culture**, Albany: State University of New York Press.
- Bresser-Pereira**, Luiz Carlos (2002), "Citizenship and Res Publica: The Emergence of Republican Rights", **Citizenship Studies** 6/2 (July): 145-164.
- Buğra**, Ayse (2007), "Poverty and Citizenship: An Overview of the Social-Policy Environment in Republican Turkey", **International Journal of Middle East Studies** 39/1 (February): 33-52.
- Clarke**, Simon (1988), **Keynesianism, Monetarism and the Crisis of the State**, Aldershot: Edward Elgar.
- Costa**, Margarita (1993), "Hobbes on Liberty and Necessity", **Hobbes Studies** 6/1: 29-42.
- De Villiers**, Bertus (1996), "Human Rights in Developing Countries: Some Crucial Issues", **Journal of South African Law** 4: 679-700.
- Deringil**, Selim (1991), "Legitimacy Structures in the Ottoman State: The Reign of Abdülhamid II", **International Journal of Middle East Studies** 23/3 (August): 345-359.
- (1993), "The Invention of Tradition as Public Image in the Late Ottoman Empire, 1808-1908", **Comparative Studies in Society and History** 35/1 (January): 3-29.
- (1999), **Well-protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power**

- in the Ottoman Empire, 1876-1909.** London: I.B. Tauris.
- Dolan, Paul-White and P. Mathew** (2007), "How Can Measures of Subjective Well-Being Be Used to Inform Public Policy?", **Perspectives on Psychological Science** 2/1 (March): 71-85.
- Eikenberry, Angela M.-Kluver, Jodie Drapal** (2004), "The Marketization of The Nonprofit Sector: Civil Society At Risk?", **Public Administration Review** 64/2 (March): 132-140.
- Esping-Andersen, Gosta** (1990), **The Three Worlds of Welfare Capitalism**, Princeton: Princeton UP.
- (1999), **Social Foundations of Postindustrial Economies**, Oxford: Oxford UP.
- Fraser, Nancy** (1997), **Justice Interruptus: Critical Reflections on the 'Postsocialist' Condition**, New York: Routledge.
- Gencer, Bedri** (2000), "Osmanlı Siyasi Felsefe ve Rejimi: Kuruluşun 700. Yıldönümü Münasebetiyle Bir İcmal," **Akademik Araştırmalar Dergisi** 2/4-5 (Şubat-Temmuz): 103-154.
- (2009), "The Rise of Economics as Religion," **History of Political Economy** (forthcoming).
- Gough, Ian** (1987), "Welfare State," **The New Palgrave: A Dictionary of Economics**, J Eatwell, et al (eds), IV/895-97, New York: Palgrave.
- Harris, Patricia** (2002), "Welfare Rewritten: Change and Interlay in Social and Economic Accounts," **Journal of Social Policy** 31/3: 377-398.
- Hennock, E. P.** (2007), **The Origin of the Welfare State in England and Germany, 1850-1914: Social Policies Compared**, Cambridge: Cambridge UP.
- Hirschfeld, Mary L.** (2006), "Standard of Living and Economic Virtue: Building a Bridge between St. Thomas Aquinas and the 21st Century," **Journal of the Society of Christian Ethics** 26/1 (Spring-Summer): 61-77.
- Huntington, Samuel P.** (1966), "The Political Modernization of Traditional Monarchies," **Daedalus** 95/3 (Summer): 763-788.
- Kâtib Çelebi** (1280), *Düstûru'l-Amel li Islahi'l-Halel*. İstanbul.
- Kaufmann, F.** (1985), "The Blurring of the Distinction 'State versus Society' in the Idea and Practice of the Welfare State", **Guidance, Control and Evaluation in the Public Sector**, ed. by F.-X. Kaufmann, G. Majone, V. Ostrom, 127-138, Berlin/New York: W. de Gruyter.
- Mannheim, Karl** (1960), **Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge**, London: Routledge & Kegan Paul.
- Marwell, Nicole P.** (2004), "Privatizing The Welfare State: Nonprofit Community-

- Based Organizations as Political Actors”, **American Sociological Review** 69/2 (April): 265-91.
- Mommsen, W. J. (ed.) (1981), **The Emergence of the Welfare State in Britain and Germany**, London: Croom Helm.
- Öğen, Şevket (1938), **Fatih Mehmet II Vakfiyeleri**, Ankara: Vakıflar Umum Müdürlüğü.
- Özbek, Nadir (2002a), **Osmanlı İmparatorluğu’nda Sosyal Devlet Siyaset, İktidar ve Meşruiyet (1876-1914)**, İstanbul: İletişim.
- (2002b), “Osmanlı’dan Günümüze Türkiye’de Sosyal Devlet”, **Toplum ve Bilim** 92 (Bahar): 7-33.
- (1999/2000), “Osmanlı İmparatorluğu’nda ‘Sosyal Yardım’ Uygulamaları: 1839-1918”, **Toplum ve Bilim** 83 (Kış): 111-132.
- Parry, Geraint (1985), “Welfare State and Welfare Society”, **Government and Opposition** 20/3 (July): 287-296.
- Pierson, Paul (1996), **Dismantling the Welfare State?: Reagan, Thatcher and the Politics of Retrenchment**, Cambridge: Cambridge UP.
- Robertson, Alex (1988), “Welfare State and Welfare Society,” **Social Policy & Administration** 22/3 (December): 222-234.
- Rodger, John J. (2000), **From a Welfare State to a Welfare Society: The Changing Context of Social Policy in a Postmodern Era**, New York: St. Martin’s Press.
- Schnapper, Dominique (2006), **Providential Democracy: An Essay on Contemporary Equality**, John Taylor (trs.). Brunswick: Transaction.
- Sevenhuijsen, Selma (1998), **Citizenship and the Ethics of Care: Feminist Considerations on Justice, Morality and Politics**, London: Routledge.
- Skillen, Anthony (1985), “Welfare State versus Welfare Society?”, **Journal of Applied Philosophy** 2/1 (March): 3-17.
- Smyth, Paul (2003), “Reclaiming Community? From Welfare Society to Welfare State in Australian Catholic Social Thought”, **Australian Journal of Politics & History** 49/1 (March): 17-30.
- Thompson, E. P. (1971), “The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century”, **Past and Present** 50 (February): 76-136.
- Weston, Burns H. (1984), “Human Rights”, **Human Rights Quarterly** 6/3 (August): 257-283.
- Woodroffe, Kathleen (1968), “The Making of the Welfare State in England: A Summary of Its Origin and Development”, **Journal of Social History** 1/4 (Summer): 303-324.