

# Sosyal Politika Üzerine Eleştiri: Halkın Politikası

\*

**Critisism on Social Policy: The Policy Public**

Lütfi Bergen

## Özet

*Sosyal Politika kavramı Batı toplumlarında ortaya çıkan sanayi proleteriyasının sefaletine çözüm arayışdır. Sanayi toplumlarında liberalizmin “bırakınız yapsınlar”cı felsefesinin alt sınıflar arasındaki hoşnutsuzluğuna ve yıkıcılığına yönelik bir cevaptır. İslam Toplumlarında bu kavram gelişmemiştir. Batı toplumlarında sosyal politik toplum yapıları “yukarıdan aşağı” düzenlenirken, İslam toplumlarında sosyal nizam “aşağıdan yukarı” tanzim edilmiştir. Tekke, Vakıf, Mahalle, Tımar, Ahilik yapısal manada toplumu belirlemiş ve kapitalizmin bireyi ezmesini engellemiştir. Bu nedenle Sosyal Politika değil, İslamî değerlerle kurumsallaşan Halkın Politikası kapitalist sapmaya cevaptır. Sosyal Politikalar bu geleneksel kurumların önündeki engelleri kaldırmayı hedeflediklerinde işlevsellikleri artacaktır.*

**Anahtar Kelimeler:** *Halkın Politikası, Beş İktisadî Kurum, Kapitalizmin Frenlenmesi, Paylaşım*

## Abstract

*The concept of Social Politics is a seeking for solution to poverty of industrial proloteriat that were emerged in the Western societies. In the indrustial societies, this was the reply to subversiveness and displeasure of philosophy of laissez faire” in between lower classes. This concept was not developed in the Islamic societies. While the configuration of socio-politic formation of societies “from up to down” in the western societies, social order was organised “from down to up” in the Islamic societies. Lodge, Vaqf, quarter, timar, akhism defined the society structurally and precluded the subversion of individual by capitalism. Therefore, the social politics wasn’t the reply to capitalist perversion but the policy public that institutionalised with the islamic values. When social politics intent to remove the barriers in front of the traditional instutions, their functionality will be increased.*

**Keywords:** *The Public Policy, Five Financial Institutions, Restraining Capitalism, Communion.*

Bu makalede “Sosyal Devlet” ve “Sosyal Politika” hakkında geliştirilmiş yaklaşımların Osmanlı toplumsal yapısı üzerinden yeniden değerlendirilmesine çalışılmıştır. Sosyal Politikaların Osmanlı’da Devlet tarafında değil, “halk” katmanları tarafından üretildiğine işaret etmek isteyen bir noktadan hareket edilmiştir.

## 1. Yeni Sınıflar ve Sosyal Problemler

18. yüzyılda endüstrileşmenin etkisiyle ortaya çıkan işsizlik-yoksulluk gibi sorunlar, burjuvazinin sınıfsal davranışlarını kısıtlayıcı sistematik ve kalıcı bazı politikaların geliştirilmesini gerektirdi. Sanayi devrimi ile ortaya çıkan muazzam zenginliğe karşılık bu zenginliği yaratan emekçilerin yaşadığı büyük sefalet ve yabancılaşma sorunları, liberal filozofları kapitalizmi muhafaza ederek, kapitalizme has sorunları giderecek bir politika üretilmesi gerektiği fikrine zorlamıştır. Endüstri toplumunu üreten burjuva doktrinleri ile işçi görüşleri olan sosyalizm, anarşizm, kooperatifçilik, sendikacılık gibi ideolojiler aynı dönemde doğdular ve çatıştılar. Kapitalist sistem içinde iki sınıf arasındaki mücadeleler neticesi toplumsal bütünlüğü ve çalışma ortamını tehdit eden sorunlara yönelik bir politikanın geliştirilmesi, bu çatışmanın dayattığı bir zorunluluktur. “Sosyal Devlet” ve “Sosyal Politika” kavramlarının üretilmesi ile, toplumsal dengesizliğe ve yoksulluğa karşı daha sürdürülebilir bir toplumsal yaşamı oluşturmanın hedeflendiği ifade edilebilir.

Kapitalist gelişimin işçi sınıfı üzerindeki etkilerini anlatan Marx, ‘Kapital’de burjuva kazanç hırsının insandışılığını tasvir eder: “Yaşam tarzları korkunç bir ahlaksızlık kaynağıdır. Usta işçi ve grubun başı olan her ustabaşı, yanında çalışan 7 işçiye, kulübesinde yatacak yer ve yiyecek sağlar. Ailenin üyesi olsun olmasın, erkekler, oğlanlar ve kızlar çoğu zaman iki, bazen da üç odalı havasız kulübelerde hep bir arada, yerlerde yatarlar. (...) Genç kızları böylesine bir işte çalıştıran bu sistemin en büyük kötülüğü, bunları, ta çocukluklarından başlayarak daha sonraki bütün yaşamları boyunca sürececek bir ahlaksızlık zincirine bağlamasıdır (...) Üzerlerinde birkaç kirli paçavra, bacakları yarıdan fazla açık, saçları ve suratları kir-pas içinde olan bu çocuklar, bütün ahlak ve utanma duygularını küçümsemeyi (...) öğrenirler. (...) Çocukluk yaşlarından başlayarak bütün bu sınıf arasında aşırı içki düşkünlüğü pek doğaldır” (Marx,

1978: 475). Marx, hem kapitalist toplumun gelişme aşamasında insanı aşağılayan makineleşmenin ızdıraplarını serimler ve hem de feodalizmi, ondan daha istismarcı bir düzenin gelişi için yıkmak fikrinden vazgeçmez. Burada bilinçaltı işlemektedir: Feodalizmin “Kilise İdeolojisi” kapitalizmin judeoik “para tanrısı” ile yer değiştirsin istenmektedir. Tasvirlerde “işçi” sefaleti görünmekte ise de doğan burjuva asıl aktördür: “İngiltere’de kanallardaki teknelerin çekimi için at yerine hala şurada burada kadınlar kullanılır” (Marx, 1978: 407). İşçi kıyımını engelleyecek bir söylem, yani feodalizmin kapitalizme doğru evrilmesini eleştiren bir fikir gelişmemiştir; çünkü proletaryanın da burjuvaya paralel gelişmesi istenmektedir, hem de hayat pahasına: “İşçi sınıfının çocukları normal sayılan kırımdan yakayı kurtarabilirlerse seyrek de olsa 42 yıl yaşayabilir” (Marx, 1978: 266). Ahlaksızlığın ve yozlaşmanın tasvirini yapan ideolog Marx, burjuva iktidarı ideolojisini tarihsel bir hareket görür: “Burjuvazi, yani sermaye, hangi oranda geliyorsa, proletarya da, modern işçi sınıfı da aynı oranda gelişiyor” (Marx-Engels, 1993: 116). Sanayinin ilerlemesini dünya tarihinin temel gidişatı görür ve proletaryanın oluşumunu kaçınılmaz sayar. Avrupa dışı ülkelerde kapitalist gelişim olmadan sanayileşmenin ortaya çıkışı anlamlandırılmaz. Örneğin “devlet sanayileşmesi” olgusu tanımlanmaz. Dolayısıyla az gelişmiş ülkelerde devlet sanayileşmesinin yedeğinde gelişen proletaryanın kültürünün “bir devlet aygıtı” olabileceği tartışılmaz. Proletaryanın “patronun kölesi” tarifinin salt Avrupa’ya has bir olgu olduğu gerçeğinden uzaklaşılır. “Egemen sınıfların bütün kesimleri, sanayinin ilerlemesiyle birlikte, proletaryaya doğru itilirler, ya da, bunların varlık koşulları, en azından, tehlikeye girer. Bunlar aynı zamanda proletaryaya yeni aydınlanma ve ilerleme sağlarlar” (Marx-Engels, 1993: 119). Engels de kitabında benzer öykülerden bahsetmektedir: “Burjuvazinin para canlılığı nedeniyle aşırı bir barbarlıkla sömürülen bir grup Londralı işçinin durumu üzerinde duralım. Kastettiklerim terziler ve dikiş diken kadınlardır. (...) Londra’daki konfeksiyon atölyelerine geliyoruz. Bir genç kızlar ordusu çalıştırıyorlar – sayılarınının 15.000 olduğu söyleniyor– bu genç kızlar genelde atölyede yiyor ve yatıyorlar; genelde kırsal kesimlerden geliyorlar ve bu nedenle de mutlak olarak patronlarının kölesidir. Dört ay kadar süren moda sezonu boyunca, en iyi kuruluşlarda bile işgünü onbeş saat, bazı sıkışık durumlarda onsekiz saat oluyor; ama atelyelerin çoğunda bu aylarda iş

herhangi bir belirli kural olmaksızın, kesintisiz sürüp gidiyor; bu yüzden de kızlar hiçbir zaman altı saatten, sıklıkla üç, dört saatten bazan da iki saatten fazla uyuma ve dinlenme zamanı bulamıyorlar; sıkça olduğu gibi, eğer gece boyunca değilse dahi, ondokuz-yirmi saat çalışıyorlar” (Engels, 1997: 249). Mesai günü hesabının kaybolduğu, gün ve gecenin birbirine karıştığı, işçilerin sefilce koşullar ve aşırı çalışmadan ötürü daha 40 yaşına gelmeden öldüğü çalışma düzeninde işçi sınıfı ilk dönemler 14-16 saat olan işgününü 12 saate çekmek için uzun bir savaşım yürüttü.

Endüstrinin gelişimi ile burjuvalara yönelik tepki önce zanaatkâr sınıftan geldi. Tarihe makine kırıcılık ya da ludizm olarak geçen hareket 1758 yılında İngiliz işçileri ilk mekanik yün biçme makinelerini parçalamasıyla gündeme geldi. Nottingham’da Ned Ludham (ya da Ned Ludd) adında bir işçinin, çorap dokuma tezgahını tahrip etmesi sonrası benzer olaylar tüm İngiltere’ye yayılmış ve ludizm ortaya çıkmıştır. İngiltere’de makinelerin ve fabrikaların tahribine karşı şiddetli ceza yasaları hazırlanmış (1769 yılında) ancak hareket devam etmiştir. Ludizm, ilerlemeye karşı geleneksel üretimin gerici bir tepkisi değildi. Ludistlerin hareketlerinde toprak üzerindeki ipoteği kaldırma, vergileri düşürme gibi zanaatkâr kesimi yaşatmaya dönük hedefler ortaya konmuştu. Ludist hareket, sanayi kapitalizminin gelişmesine karşı bir tepki hareketi olarak üç temel özellik taşımaktadır: 1) ludist hareketi, işleri ellerinden alınan kır ve şehir zanaatkarları, yüksek vergi yükü olan küçük mülk sahipleri ve yapımevi (manüfaktür) işçileri ile borç batağında olan kiracı köylüler oluşturmaktadır. 2) ludist hareket, kendiliğinden bir tepki biçimindedir. Örgüt düşüncesinden ve siyasal taleplerinde endüstriyel gelişmeye katılımcı perspektif içinde değildir. 3) ludist hareket yöresel, yalıtık ve bazı mesleklerle sınırlı bir harekettir. Merkezi ve ulusal düzeyde bir hareket değildir. Ludist hareket endüstriyel eylem (endüstriyel ilerlemeye karşı hoşnutsuzluk) temelinde bir harekettir. Zanaatkârların bağımlılaşması-proleterleşmesi, zanaatın standartını düşürme, kadın ve çocukların çalıştırılması vb. uygulamalar, fabrika sisteminin hedef alınması sonucunu doğurmuştu. Burada geçmişe duyulan özlem, -bağımsız üreticilik ve her düzeyde geleneksel yapının korunma isteği- görülmektedir. Fabrika sisteminin gelişmesi ile ortaya çıkan sınıflar geleneksel yapıyı bozduğu oranda sınıfsal destek bulamamışlardır (Çakır, 2006: 13).

İngiltere’de endüstri döneminin haksızlıklarına karşı gerçekleştirilen diğer protesto Chartizm oldu. Bu hareketin ortaya çıkmasında 1837-1838 ekonomik bunalımının da rolü olduğu söylenmiştir. Chartistlerin taleplerini içeren “Halk Bildirisi” bir grup İngiliz işçisi tarafından kaleme alınmış ve hem Galler bölgesinde, hem İskoçya’da desteklenmiştir. Bildiriyi hazırlayanlar, endüstri çalışanlarının parlamentoda basarı şansları olmadığını, eski ve yeni mülkiyet sahiplerine karşı başarı kazanmanın zor olduğunu, bu nedenle genel oy hakkını ve siyasi isteklerini içeren bir program hazırlanmasını talep ediyorlardı. Bildiride yer alan istekler siyasi nitelik taşıyordu. İlk dilekçe 1839 yılında Birmingham temsilcisi *Thomas Attwood* tarafından Parlamento’ya sunuldu. Ancak bu dilekçe parlamento tarafından dikkate alınmadı. New Port şehrinde chartistlerin silahlı bir ayaklanması oldu. Bu ayaklanma hükümet tarafından süratle bastırıldı. Chartist hareketin bazı liderleri Avustralya’ya sürgüne gönderildi. Diğer bazı liderler ise kısa süreli hapis cezalarına çarptırıldılar (Güriz, 1998: 113). Chartistlerin Bildiri’sinde “1. Genel oy hakkı tanınmalıdır, 2. Seçimlerde gizli oy ilkesi uygulanmalıdır, 3. Parlamento üyeliği için mülk sahibi olmak şartı kaldırılmalıdır, 4. Parlamento üyelerine maaş verilmelidir, 5. Seçim çevreleri birbirine eşit olmalıdır, 6. Parlamento seçimleri her yıl yapılmalıdır” şeklinde belirlenmiş siyasi talepler vardı. Bu akım adını üç ayrı tarihte (1883-1842-1848) yayımlanan ve hükümete iletilen “People Charter”lardan almıştı. Hareketin amacı, işçi sınıfının genel oy hakkına kavuşması ve siyasi haklara kavuşmasıydı. İngiltere’de 1800’lü yıllarda 6 milyon erişkinden 850 bini oy hakkına sahipti.

İşçi hareketinin tarihine girmek niyetinde değiliz. Ancak ‘Sosyal Devlet’in işçi hareketinin talepleri içinde geliştiğini vurgulamak gereklidir. İşçi hareketi giderek devrimci metodları benimsemeye başladı ve ilkeleri 1848 Fransız Anayasası’na girdi. Bu anayasa “sosyal devlet” anlayışının kendini anayasal düzeyde ortaya koyduğu ilk metin özelliğindedir. 1848 Anayasası ile aile, çalışma, mülkiyet ve kamu düzeni fikri temellendirildi; bireyin özgürlüğü, eşitliği ve insanların kardeşliği ilkeleri getirildi; bireylere eğitim hakkı, yoksullara yardım düzenlemelerinden bahsedildi. Sanayi kapitalizminin, yükselen endüstriyel icatlar ve gelişen burjuvazinin karşısında iki seçeneği bulunmaktaydı: Ya büyüyen proleter sınıfın kestirilemez öfkesi ile toplumsal yapının huzursuzluğa boğulmasına yol verilecekti ve toplumun yoksul-zayıf kesimleri siyasi ve sosyal

hakları kullanma imkanının dışına itilecekti; ya da devlete sosyal bir içerik verilecek, “sosyal refah” kavramından hareketle, yükselen işçi sınıfının fakir üyelerinin de “hukuk devleti” kavramının belirlediği ilkelere bireyin korunmasından istifadesine imkan tanınacaktı. Hukuk devleti, insanın kişiliğinin korunması amacına bireylerin klasik haklarla donatılmasıyla erişilemeyeceğini gösteren bir kavram olarak geldi. Sanayi kapitalizminin devleti, güçsüzlere sürekli güç devşiren burjuvalar karşısında ezen bir sistemdi. Aydınlanma, “bireycilik” felsefesi ile kişiliğin korunmasının devletin sınırlandırılması ile mümkün olduğu fikrinden hareket ediyordu. Hukuk devletinin amaçladığı kişinin korunması olgusu, ancak devletin sosyal bir nitelik kazanmasıyla mümkün olacaktır. Sosyal devlet, klasik liberal devletin, birey hak ve özgürlüklerinin korunması ilkesini almakla beraber, endüstriyel gelişmeler ve yeni yapılanmalar karşısında bu korumanın ancak sosyal haklarla tamamlanacağını düşünür. Sosyal devlet, insanların endüstriyel topluma doğru evrilirken toprak- emek- sermaye- piyasanın hak ihlallerine maruz kalacağını öngörür ve görevinin insanların bu eşitsizliklerden gördüğü zararları asgari ölçülere indirilmesi olduğunu kabul eder. Aydınlanma filozoflarından Rousseau’nun “mülkiyetin toplumsal eşitsizliğin kaynağı” olduğunu ifadesi, devletin birey hakları karşısında sınırlandırılmasının toplumun güçsüz kesimlerinin sorunlarını çözmede yeterli kalmayacağına delil alınabilir. Rousseau, “Bir toprak parçasının etrafını çitle çevirip “Bu, bana aittir” diyebilen, buna inanacak kadar saf insanlar bulabilen ilk insan, uygar toplumun gerçek kurucusu oldu” (Rousseau, 1986: 135) diyerek mülkiyetin eşitsizlikle okumasını yapmıştı. O’na göre “Doğa halinde hemen hiç bulunmayan eşitsizlik... mülkiyetin ve kanunların yerleşmesiyle sabitleşir ve yerleşir” (Rousseau, 1986: 177). Burjuva devrimi insanları vatandaşlık kavramı içinde devletin “Hukuk” güvencesi altında tanımlanmasını öngörmekte idi. Rousseau’cu özgürlük sınırsız değildir. Vatandaşlar özgürlük haklarını devlet erkine sosyal sözleşme gereği devrederler ve özgürlük bu devirle tekrar kazanılan bir şey olur. Çünkü herkes kanun önünde eşittir. Ancak bu görüş sanayileşmenin başlaması ile ezilen sınıfların haklarını kaybetmekten başka bir şey getirmemiştir. Devlet ancak “sosyal” nitelik kazanarak bireylerin işsizlik-sağlık- eğitim- yaşlıların bakımı gibi sorunların üstesinden gelebilecek ve Rousseau’nun işaret ettiği “eşitsizliği” bertaraf edebilecektir. Rousseau

toplumsal kurgusunda meseleye eşitlik nazarından baktığı için liberalizmin kanun önünde eşitlik tasavvuru sınıfsal farklılaşmaların derinleşmesine bir çare olamadı. Bunu şöyle tasvir edebiliriz. “Seyahat Özgürlüğü” hakkı bir zenginin (burjuvanın) her zaman kullanabileceği haktır. Burjuva hem mesai uygulamasına muhatap olmadığı için ve hem de devletin herkesin vergisiyle yaptırdığı yolları kullanabilecek maddi gelire sahip olduğu için bu hakkı kullanabilir. Bu durumda bir proleter kanun huzurunda var sayılan hakkı kullanabilmek için maddi şartlara sahip olmadığı halde seyahat özgürlüğünü temin eden araçların yapımına (yol, ulaşım araçları, güvenlik) vergi düzeyinde katılmaktadır. Kanun önünde eşitlik bir vergi düzeni getirmektedir. “Herkesin kullandığı nimetlerden doğan masrafı kendisinin karşılaması”nın önünde liberal “Hukuk Devleti” durmaktadır.

## 2. Yoksulların Öfkesi ve Sosyal Devlet

Sosyal Devlet ve Sosyal Politika yeni sınıfların ortaya çıkışına bağlı olarak gelişmiştir. Refah devletinin ortaya çıkışında, sanayileşme ve kapitalist üretim tarzına geçiş; kentleşme ve ücretli çalışmaya evrilen sosyal değişimler; devrimci işçi sınıfının ideolojik eleştirileri ve son olarak da mutlakiyetçi yönetimlerden sivil toplumcu burjuva demokratik sistemlere geçiş önemli bir rol oynamıştır. Endüstriyel toplumun gelişmesi, feodal dönemin sosyal kurumları olan aile, cemaat ve kilise/ dini örgütlerin dağılmasına yol açmıştır. Geleneksel sosyal yardım kurumları, kentlerde yığılan geniş nüfusun sağlık, iş bulma, eğitim, gelir adaleti, aile kurma, insan doğasına uygun ekolojik çevre kurma, sosyal dayanışma, sosyal ahlâk, birlik ruhunun güçlendirilmesi, vs. gibi gereksinimlerine cevap verememiştir. Bu cevapsızlık feodal nüfusun kentlere geçişle birlikte geleneksel kurumlarını kaybetmelerinin bir sonucudur. Ayrıca bu nüfus feodal zamanlarda hiç görülmemiş bir oranda mal bolluğu ile karşılaşmıştır. Gerek endüstriyel üretim ve gerekse sömürgecilik faaliyeti ile Avrupa toplumlarına akan mal yoğunluğu eski toplumda geçerli olan mevsimlere bağlı mal telakkisini yıkmıştır. Dolayısıyla “refah” kavramı endüstriyel toplumun gelişimi ile ortaya çıkmış mal arzının sonucudur. Kentlerde toplanan yığınlar mal bolluğunun oluşturduğu “refah”ın top-

lumsal paylaşımının adaletsizliğine vurgu yaptılar. Burjuva yaşamı nefretle karşılandı.

Sosyal politikanın temelinde burjuva ideolojisine yönelmiş bir tepki vardı. Burjuvaların taahhüt ettiği “özgürlük” ve “haklar kataloğu”na ulaşamayan proleter, makinalaşmanın getirdiği düzene yıkıcı tepki verecek devleti sosyalleşmeye zorlamış oldu. Üreten sınıfın yoksullaştırılması burjuvaların “çalışma etiği” fikri ile beraber geldi. Max Weber, Calvin’in “halk, yani işçi ve zanaatkârlar kitlesi, fakir kaldıkları sürece, tanrıya bağlı kalırlar” dediğini aktarır. Düşük ücret ve fakirlik Manastır yaşamından devşirilmişti: “Hollanda’lılar bunu lâikleştirmişlerdi: İnsanlar zorunlu oldukları zaman çalışırlar; kapitalist ekonominin önde gelen düşüncelerinden birinin bu şekilde dile gelmesi, daha sonraları zamanın düşük ücret üretimi kuramlarına girdi” (Weber, 1985: 142). Bu yaklaşımdan Bauman da bahsetmişti. Bauman, modernleşmenin öncülerinin karşılaştığı asıl sorunun çalışma etiği maskesi altında geliştirilmiş bir disiplin etiğinin insanlara kabul ettirilmesi olduğunu ifade eder. “Bir mantık bulamasanız da niçin zorlandığınıza anlam veremeseniz de tüm gücünüzle, her gün, her saat çalışın. (...) Bu (...) bir görevi yerine getirirken düşüncesiz bir itaat göstermeye alıştırmayı amaçlayan kör bir talimdi. Werner Sombart’ın da yorumladığı gibi, yeni fabrika düzeninin kısmî-insanlara ihtiyacı vardı: Karmaşık bir mekanizma içindeki ruhsuz küçük çarklar. (...) Çalışma etiği, esas itibarıyla, özgürlüğün teslim alınmasıydı” (Bauman, 1999: 16). Kapitalizmin gelişimi sırasında yapılanlara tepki ve bunları protesto, sosyal politikanın ilk dayanağıdır. Sosyal politikanın diğer dayanağı, “bırakınız yapsınlar”cı liberalizmin toplumsal sonuçlarının yetersiz hatta felaket olduğunun anlaşılmasıdır.

Bilindiği üzere “Serbest piyasa ekonomisi” (free market economy); mal ve hizmetlerin tamamen arz ve talep kanunları tarafından yönlendirildiği ve herkesin mülkiyeti altında bulunan pazarlanabilir kaynaklarını ya da mallarını (emeği de içerir) pahalı satarak ve gereksinim duyduğu mal ve hizmetleri ucuz alarak kendi refahlarını maksimize etmenin yollarını aradığı bir piyasadır. Piyasa ekonomisinin ayırıcı vasfı, “piyasaya giren her kişinin yalnızca kendi çıkarlarına hizmet etmesidir”. Bu şekilde birey, görünmeyen bir el tarafından toplum çıkarının da gerçekleştirilmesine yönlendirilir. Piyasalar, bireyin özgürlüğünü, insanların kişisel çıkar hırsını, genel sosyal refahın optimizasyonu yönünde maksimize



eder. Piyasa ekonomisinin nitelikleri de şu şekilde tasnif edilmiştir: a) Piyasa ekonomisinde “özel mülkiyet” geçerlidir ve mülkiyet devlet güvencesi altındadır, b) Piyasada geçerli olan borç ve alacak doğuran mukaveleler, üretim-tüketim ilişkilerindeki “gönüllü mübadeleler”, sosyal refahı ve milli geliri belirler, c) Fiyatlar, “rekabet kuralları” içerisinde kendiliğinden oluşur, d) “Teşebbüs özgürlüğü” esastır, e) Özel sektörün hacmi, kamu sektörünü aşmaktadır, f) Devlet, piyasada gelir dağılımına müdahale etmez, g) Piyasa ekonomisi, liberalizme gereksinim duyar (Özdemir, 2007: 49). Liberalizm, kendi gelişimi için karşısında hiçbir engel istemiyordu. İşçi ücretleri piyasada belirleneceği için razı olmayan çalışmamalıydı.

Endüstriyel devrimle ortaya çıkan kapitalizmin işçinin çalışmasını yüceltirken, demokrasi ve eşitlik söylemini gerçekleştiremediği ortaya çıkmıştır. Fabrika sistemi içinde yer alan makineler arası iş bölümü ve işçiler üzerindeki merkezî fabrika yönetimi ve fabrika kuralları ne demokrasiye ne de eşitliğe yer vermiştir. Üstelik iş bölümü ve fabrika kuralları nedeniyle, nesnel anlamında ürettiği ürüne yabancılaşan işçi, bireyselliği sınırlanarak ve engellenerek, makinanın bir uzantısı haline getirilerek iş sürecine, iş arkadaşlarına ve kendi benliğine yabancılaştırılmıştır. Endüstriyel devrimin, başka bir deyişle, kapitalizmin yarattığı olan işçi varmak istediği amaçlara varmadaki güçsüzlüğü derinden duymuştur (Esin, 1982: 128). Ancak sosyal politikanın kuramsal manada zikredilmeyen bir dayanağını da zikretmek gerekmektedir. Toplumsal sınıfların değişmesi modernizmin temel güdüsüydü. Feodal toplumdaki kapitalist topluma geçilirken kapitalizmin genç ve dinamik nüfusu çektiği “üretici güç için uygunsuz olan ve üretimde kullanılan kısımlara gereksizce engel olan” (Bauman, 1999: 17) “diğer insan kısımları” nı da feodal topluma terkettiği açıktı. Zamanla feodal toplum çökünce, bu “artık” da kapitalistlerin hesaba katması gereken bir külfet halinde ortaya çıktı. Sefalet aslında biraz da buradan ortaya çıkıyordu. Kapitalizmin, üretemeyecek durumda olan nüfusa bir vaadi olmamıştı. Feodalizmin çözülüşü, toplumda çocuk, yaşlı, engelli, yoksul kesimleri kurumsal şemsiyelerinden yoksun bıraktı. Ailenin çökmesi, cemaat yapılarının çözülmesi, kilisenin dağılması gibi sonuçlar ortaya çıktı. Ama daha önemlisi, kapitalizmin gelişimi ile ahlâki yapının çökmesidir. Marx’ın ya da Engels’in tasvir ettiği işçiler pis barakalarda kız- erkek beraber kal-

maktaydılar. Erken yaşta birliktelik yaşayan bu kesimlerde hastalıklar, gayr-ı meşru çocuk doğumları, alkol bağımlılığı, fahişelik, açlık, suç temayülü belirince devletin “kurtarıcı burjuva” rolüne yazdığı “bırakınız yapsınlar” repliğinden vazgeçmesi elzem görüldü.

Güler, “Sosyal Devlet”in gelişimini üç kavram üzerinden ele alıyor. Kapitalizmin feodalizmi tasfiye ederken bir sefalet tablosuna sebep olduğunu ve devletin üç kavram çevresinde sosyal politikaları geliştirdiğini ifade ediyor: “Sosyal devlet, 20. yüzyıl kapitalizminin devlet biçimlerinden biri olmuştur. Kapitalist devletin bu biçime yükselişini, sosyal devlet kavramıyla birlikte üç kavram üzerinden ele almak mümkündür. İlk ve en dar kategori, “sosyal yardım hizmetleri”dir. Sosyal yardım hizmetleri, devletin, nüfusun türlü nedenlerle kendi kendine bakım ve gelişimini sağlama olanaklarından yoksun kesimlerine yardımcı olmak işlevini anlatır. (...) Bu durum, kurumlaşma sürecini yaşayan kapitalist devlet örgütlenmesinin çözüm için harekete geçmesine ve yeni araçlar yaratmasına neden olmuştur. Bunlardan en çok bilineni, İngiltere yönetiminde uygulamaya koyulan “Yoksulluk Yasası”dır. İkinci kategori, “sosyal güvenlik hizmetleri”dir. Yine Avrupa ülkelerinde 19. yüzyılın son çeyreğinde belirmeye başlayan kaza sigortası, sağlık sigortası, emeklilik sigortası sistemleri, ilk uygulamaları Almanya’da olmak üzere, 1875-1925 yılları arasında yaygınlaşan uygulamalar olmuştur. (...) İlk iki kategoride yer alan hizmetler zaman içinde giderek kurumlaşırken, 1930 yılı başlangıç olmak üzere ve kuruluşu ikinci dünya savaşı sonrasında olgunlaşan üçüncü kategori “sosyal devlet” kavramıdır (Güler, 2006). Güler’e göre gelişmiş ülke devletleri “sosyal refah devleti” olarak adlandırılırken, az gelişmiş ülkelerde devlet yalnızca “sosyal devlet” biçiminde nitelendirilmiştir. Güler sosyal devlet tanımı da verir: “En genel tanımıyla sosyal devlet, ekonomik ve toplumsal yaşama kamusal araçlarla doğrudan ve dolaylı olarak müdahale etme yetkisiyle donatılmış devlettir. Bu yetki, devletin her şeyden önce, kamusal hizmetleri vergilendirme üzerinden finansmanına dayalı modelle görmesi demektir. İkinci olarak bu yetki, devletin satışlar sırasında fiyatları denetlemekten kamu iktisadi teşebbüsleri aracılığıyla doğrudan üretimde yer almasına ve fiyatların oluşumunda belirleyici rol üstlenmesine kadar uzanır. Kapsamlı vergilendirme ve doğrudan kamu üreticiliği üzerinde yükselen eğitim, sağlık, sosyal güvenlik, barınma, istihdam ihtiyaçlarının karşılanması, nüfu-

sun her kesimine açık, herkesçe eşit biçimde ulaşılabilir olanaklar halinde devletçe güvence altına alınan hak alanları olarak görülür” (Güler, 2006).

Ancak Güler’in tasnifi iyimser bir yaklaşımla ele alınmış görünüyor. Sosyal Devlet’in tarihî yeri Devlet ve endüstri toplumu arasındaki zıddiyettir. Hukuk Devleti’nin tarihî yeri Devlet ve Burjuva toplumu arasındaki zıddiyetle oluşmuştur. Devlet bu zıddiyeti ortadan kaldırmağa çalışmıştır; fakat bu zıddiyet aynı zamanda onun içinde devam da etmiştir. “Sosyal Devlet”teki sosyallik, sosyal zaruret içinde varlıkları tehlikede olan tabakaların yükseltilmesi için çaba sarfeden bir davranışta bitmiş olmaz. Sosyal hak, sosyal sigorta ve sosyal politika kavramıyla bu dar anlamdaki sosyal yardım davranışı için “sosyal” kelimesini kullanılmaktadır. Devlet hiç bir zaman sadece bir Sosyal Yardım Devleti, yani oldukça geniş ve örnek olucu bir sosyal politika güden Devlet şeklinde algılanamaz. Modern zamanlarda Devlet’in sosyal politikalarına rağmen Burjuva Toplumu’nun zıddiyetine uygun şekilde “başka yoksulluklar”ın ortaya çıkartıldığı görülmektedir. Devlet’in sosyal politikalar uygulaması suçun emek sömürüsü için yeniden tanımlanmasını gerektirmiştir. Refah devletlerinde suç, “sosyal devlet” kavramını eriten niteliğe bürünmüştür. Suç işlemeyi kolaylaştırma politikalarının siyasal boyutu toplumun kontrol altına alınmasıdır. Cezalandırma politikaları öncelikle hapsedilenlerin emeğinden yararlanılması anlamına gelmektedir. Mahpus emeğinin sömürüsü, hapsetmeye endeksli yeni ceza politikalarını belirleyen başlıca uzun vadeli ekonomik dinamiklerden biridir ve sosyal devletin fikrinin hileli biçimde aşındırılması hapisaneleri ucuz emek işletmelerine döndürmektedir. Bu konuda Yasemin Özdek tarafından yazılmış bir makalede önemli tesbitlere yer verilmiştir. Özet olarak aktarmak gerekirse şunlar kaydedilebilir: ABD’de 1979’dan itibaren yürürlüğe giren Ceza politikalarının siyasal dinamiği olan ‘yoksulların kontrolü’, uygulanan ekonomik politikalara yapısal bağlılığı nedeniyle, kuşkusuz ki aynı zamanda ekonomik bir karakter de taşımaktadır. Günümüzün yeni ceza politikaları, tıpkı 19. yüzyılda yaygın biçimde uygulandığı gibi, mahkum emeğinin en ucuz ve “en iyi biçimde disipline edilmiş” emek gücü olarak kullanılmasına yönelmektedir. İkinci ekonomik etken ise, özel sektörün de hapisanelere yatırım yapmaya başlamasıyla cezalandırmanın bir ‘endüstri’ olarak doğması ve sermayenin kârlı bir yatı-

rım alanına dönüşmesidir. Yeni cezalandırma politikalarını yönlendiren bu iki ekonomik etken de, cezadan kâr sağlamayı amaçlayan bir sürece girildiğinin işaretleridir. Hapishane Endüstrisini Geliştirme Programı” (*Prison Industry Enhancement Program*), özel sektörün de mahkum emeğini kullanmasına izin vermektedir. Özel sektör hapishane yönetimleri ile yaptığı sözleşmelerle mahkum emeğini kullanmaya başlamıştır. Bugün ABD’nin önde gelen pek çok şirketi, ürünlerini ABD hapishanelerinde üretmektedir. Bu şirketlerin arasında, Microsoft, IBM, Boeing, Motorola, Texas Instruments, Nike, Lee Jeans gibi dünya çapında tanınmış bir dizi şirket de bulunmaktadır. ABD’de mahkum emeğinin sömürüsü, 70’lerden bu yana çıkarılan ceza yasalarının önemli amaçlarından biridir. Hapishaneleri “parmaklıklı fabrikalara” dönüştürmeyi amaçlayan projeler de aynı tarihlerde devreye girmiştir. ABD’de federal düzeyde, mahkumlara günde ‘en az’ 7 saat çalışma zorunluluğu getirilmiştir ve çalışmayı reddetme ya da performans standartlarına uygun olmayan bir biçimde çalışma, “disiplin suçu” sayılmıştır. Mahkum emeğini kullanan özel sektör de, mahkum emeğinden aynı ucuzlukta yararlanmaktadır: Örneğin, Chevron, TWA ve Victoria’s Secret gibi şirketler, veri girişi, telefonla kitap rezervasyonu, iç çamaşırı üretimi için çalıştırdıkları mahkumlara saatte 23 cent ödemektedir. Kaliforniya’nın Soledad hapishanesinde tekstil sektöründe çalışan mahkumlar, saatte 45 cent’ten, günde 9 saat çalışmaları karşılığında ayda yaklaşık 60 dolar kazanmaktadırlar. Nike, ayakkabı üretiminde çalıştırdığı mahkumlara ‘günde’ 1.20 dolar ödemektedir. Avustralya’da ise mahkumlara haftalık ortalama 50-60 Avustralya doları ödenmektedir, oysa aynı işin dışarıdaki karşılığı 360 dolardır. Hapishane emeği bugün şirketler için Üçüncü Dünya emeğinden de ucuza gelmektedir (Özdek, 2000). Özdek’in işaret ettiği hususlar, “Sosyal Devlet” ve “Sosyal Politika” kavramlarının yoksulluğu yok etmediğini ama toplumsal algıdan gizlediğini göstermektedir.

“Sosyal Politika”ların geniş bir alana yayıldığı görülmektedir: Sosyal Güvenlik, Sosyal Sigortalar, İş Güvenliği, İş Güvencesi, İşçi Sağlığı, Ailenin korunması, Kadının çalışması, Kadının eğitimi, Kadına şiddeti önleme, Çocuğun eğitimi, Çocuğa şiddetin yasaklanması, Yaşlı bakımı, Özürlüler için yaşam ve mesleki eğitim alanları, İşçiler için Toplu İş Sözleşmesi, Haftalık azami çalışma saati uygulaması, Şehir Ekolojisi, Sosyal Konut üretimi, Sürdürülebilir Çevre, Genel Halk sağlığı, Sosyal Ahlâk,

Bireyin Sosyalleşmesi Hizmetleri, Adil Gelir Dağılımı, İnsan Kaynaklarının Yetkinleştirilmesi, Göçmenlerin Sosyalleşmesi, Boş Zamanın Yönetimi, İstihdam Oranının Arttırılması, Girişimciliğe Destek, Fırsat Eşitliğinin Korunması, Gelişen Teknolojiye Uyum Programları, Kent güvenliği, vs. Bu geniş alan içinde devletlerin sosyal gruplara ait problemleri çözemediği, çalışma hayatına yapılan her müdahalenin bir süre sonra yeni “madun” sosyal gruplar ürettiği söylenebilecektir.

Sosyal Devlet idealinin gerçekleşmemesinin sebebini sosyal grupların başka sosyal gruplar doğuracak şekilde sosyal sorumluluktan kaçışında aramak gerekmektedir. Örneğin “Tam istihdam” kavramı toplumda herkesin dahil olduğu bir kavram mıdır? Eğer böyle ise ve toplumu bu kavrama göre kurmak gerekecek ise, yaşlıların çalışmaması ve genç nüfusun da ücret kaybına uğrayacağı için çocuk sahibi olmaması toplum ve devlet için sosyal bir maliyete dönüşecektir. Kadın emeğini kendi çocuğuna ve yakın akrabasına baktığında “istihdam” edilmiş görmek ve ekonomik politikaları bu nazardan ele almak, sosyal politikanın pek çok sorunlu alanına çözüm getirebilecektir. Ancak “sosyal politika” kadının kendi çocuğuna bakımını toplumsal bir görev saymamaktadır. Yaşlı anne ve babasına bakan kadının emeği “hiç”leştirilmekte, yaşlılara bakım için ayrılan ödeneklerin gerekliliğinden bahsedilmektedir. Dolayısıyla “sosyal politika” kavramı kurduğu toplumsal kaosun baskısı altındadır ve maliyet-vergi kalemini beslemektedir. Bu nedenle geleneğin kurumlarını modern zamanlar açısından “sosyal siyaset”in örnekleri olarak görmek ve Batı’daki örneklerden tefrik ederek almaktayız. Batı’da “Sosyal Politika”lar burjuva etkinliklerine “karşı” Devlet tasarrufları iken, “Gelenek”sel toplumda “Sosyal Politika Kurumları” tamamen “yoksul halkın burjuvalaşmaya karşı” ve “Devletin müdahil olmasına fırsat vermeyecek şekilde” geliştirdiği dinamiklerdir. Bu nedenle “Sosyal Politika” kavramını “Sosyal Olanın Politikası” anlamında okumak ve onu devlet-kalkınma- burjuva paradoksundan korumak gerekir. “Sosyal Olanın Politikası” Devlet’in hiçbir zaman içinde olmadığı “sosyal”i “dışarıda” bırakmaya yönelik bir kurumsallıktır. Devlet, “aile”nin, “mahalle”nin, “infak- sadaka- yardım eyleminin” içinde ve tarafı değildir. Ancak Batı toplumlarında Feodal Bey’in “ev”e girdiği ifade edilmiştir. **İus Primaе Noctis/ ilk gece hakkı**, kesinlik kazanmış bir bilgi olmasa da, bey, derebeyi, sahip, efendi, senyör’ün kendi hakimiyeti altındaki insanlardan

evlenen olduğunda kadın ile ilk gerdege girme hakkının bulunması olayıdır. Evliliğin ilk gecesini gelinle geçirme hakkı anlamına geliyor. Bu nedenle Batı tarihinden kopuk bir “Gelenek” yaklaşımına muhtacdır.

### 3. Gelenek Açısından Sosyal Politika: Umran-Halk

Geleneksel toplum denilince Anadolu’da ortaya çıkmış Selçuklu- Osmanlı toplumsal nizamından bahsediyoruz. Bu toplumların devlet yapısı “Sosyal Devlet” kavramı ile açıklanamayacaktır. Ancak “Umran-Halk”tan bahsetmek mümkün gibidir. Umran kelimesini “medeniyet” noktasına gelmemiş bir toplumun insanlık değerlerini kültürel- sosyal-ekonomik manada yaşatabildiği içtimai formlar şeklinde tarif ediyoruz. Siyasi iktidarlar ve askeri güçler değişse de “umran” toplumlar varlıklarını sürdürürler. Medeniyetlerin siyasi bir varoluşu varsa da, umranlar imar edilmiş beldelerde yaşayan içtimailiği ifade ederler. Anadolu’da ahiler siyasi iktidarın silindiği dönemde dahi yaşadıkları şehirleri umran kılmayı bilmişlerdi. Anadolu Selçuklu Devleti’nin 1243’te Köseadağ Savaşı’nı Moğollar karşısında kaybetmesiyle ortaya çıkan otorite boşluğunu yukarıdaki ifademize delil gösterebiliriz. Bu sırada Anadolu’da iki güç vardır; Türkmenler ve Ahiler. Köseadağ Savaşı sonrası, otorite boşluğu nedeniyle Ahi örgütü daha da büyümüş, oldukça önemli bir kitleyi kendi içine almış; önemli yerleşim merkezlerinde söz sahibi olmuş, önemle anılacak derecede mevcut yönetime müdahale etme imkanı bulmuşlardır. Ayrıca, o zaman için iktidarda bulunan her güç, Ahilerin dikkate değer bir toplumsal-siyasal güç olduğunu fark etmişlerdir. Merkezi otoritenin kaybolduğu dönemlerde Ahiler, özellikle düzeni bozucu bazı çapulcu hareketlere karşı etkin bir mücadelenin içine girmişlerdir (Özerkmen, 2004: 72). Dolayısıyla Umran-Halk dediğimizde modern devletin sosyal fonksiyonlarını üstlenen bir kurumsal toplum anlayışından söz etmiş olmaktadır. Umranlar, siyasi otoriteye kurumsal yapılarını onaylatabildikleri ve sürdürebildikleri oranda “Medeniyet”i tesis etmeye aday toplumlardır. Anadolu’da **beş kurum**, modern zamanlarda devletin yapmaya çalışıp başaramadığı politikaları geliştirebiliyor ve toplumsal dengeyi de koruyabiliyordu: **Vakıf, Tekke, Ahilik, Tımar, Mahalle** kurumsal anlamda devletin karışmadığı sosyal politikalar geliştirmek-

teydi. Bu çerçevede “sosyal politika” kavramını Geleneksel toplum açısından devlet-dışı bir dinamik olarak görmek kaçınılmazdır.

Osmanlı Devleti çökünce “Sanayi Devrimi”nin geliştirdiği kentleşme, geleneksel sosyal kurumları ortadan kaldırmış; çözülen aile ile birlikte, mahalle ve cemaatlerin de bireyi koruyan sosyal işlevleri devletin üzerine kalmıştı. Osmanlı Devleti’nin çökmesiyle gelen “Sosyal Devlet” aslında “Umran-Halk”ın tasfiye edildiği bir zeminde yükselmiştir. Refah Devleti ideolojisi, “Umran-Halk”ın üretim zaafiyeti taşıdığı iddiası ile ortaya çıkmış endüstriyel toplumun bir görünümü idi. Toplumların “çalışma etiği” ile mutlu olabileceklerini dayatan bir toplumsal kurguyu önemsemişti. Avrupa’da Ortaçağ’da ortaya çıkan dönüşüm yalnızca üretim biçimini, iktidar yapısını, siyasal kimliklerin kurumsal mekanlarını değiştirmekle yetinmemiş, toplumsal ilişki ve hayat tarzlarını da dönüştürmüştür. Modern Devlet eski toplumsal kurguyu ve özneyi yeni bir kimlikle yeniden tanımlamış ve “devlet halkı” denilebilecek bir öznenin gelişiminin önünü açmıştı. Devlet, halkın homojen bir toplum olduğu kabulünden hareketle, sınırları içerisinde iktidarı kontrol eden, şiddet kullanma ve vergi toplama haklarına sahip bir örgütlenme biçimine dönüşmüştür. Modern yazarlar devletin eleştirisinde “ulus devlet” biçimlenmesine ya da “Devlet vatandaşlığı ulusu” kavramının inşasına yönelmişlerdir. Oysa asıl eleştiri konusu “sosyal politika” uygulayımını gerçekleştiren “Umran-Halk”ın tasfiyesidir. Sanayi devrimi ekonomik yapının ve Geleneksel toplumun kurumsal zemininin değişmelere uğramasına neden olmuştur. Yeni iş alanlarının ve yeni sınıfların oluşması ile, devlet kurumunun dönüşmesi ve “devlet vatandaşlığı ulusu”nun ortaya çıkışı “öteki-milliyetçilikleri” uyandırmaktadır. Kapitalizmin ürettiği eşitsizlikler ve toplumsal tahribat, sistemi dönüştürecek arayışları başka “milliyetçilik devletleri”nin inşasını beraberinde getirmiştir. “Sosyal devlet”in doğuşu kapitalizmin ürettiği sorun yumağını çözümlenebilecek durumda görünmemektedir. “Umran-Halk”ın kendi işleyişi içinde üretebileceği sosyal politikalar Geleneğin kurumsal dirilişi ile ilgili arayışlarla yakından bağlantılıdır. Refah devleti, kapitalist ekonomilerde sanayileşme ile ortaya çıkan sorunlar, artan eşitsizlik ve güvensizlik karşısında siyasal hakların gelişmesiyle devletin süreç karşısında seyirci kalamayacağı ve müdahale etmesi düşüncesinden hareketle gelişmekle birlikte Geleneğin kurumsal manada toplumu saran politikala-

rına erişemeyecektir. Refah devleti şahıslara ve ailelere asgari bir gelir güvencesi veren, onları toplumsal tehlikelere karşı koruyan, sosyal güvenlik olanağı sağlayan, toplumsal konumları ne olursa olsun tüm yurttaşlara eğitim, sağlık, barınma gibi sosyal hizmetler alanında belli bir standart getiren devlettir. Umran- Halk ise, aciz ve muhtaç kalmış bireyi yerinde/ incitmeden/ vazife bilerek/ fi sebilillah (Allah yolunda)/ tecrit etmeden/ halk içinde maddi ve manevî ihtiyaçlarını ikmal eden organizmadır. Bu iki tarif içinde kıyas yapılacak olursa madun bireylerin sosyal devlet yerine Umran- Halk tarafından muhafaza edilmelerinin insan onuruna daha yakışır olduğu tartışmadan varestedir.

Son yüzyılda Refah devleti ideolojisi eleştiriye uğramıştır. Eleştirilerin yöneldiği *birinci alan*, sosyal refah programının hedefine ulaşamadığı yönündedir. Sosyal refah yönlü politikalara rağmen, yoksulluğun azaltılmadığı, sosyal ve ekonomik eşitsizliklerin düzeltilemediği (ücretler, Amerika ve İngiltere başta olmak üzere, birçok Avrupa ülkesinde daha çok kutuplaşmıştır), işsizliğin düşürülemediği (bu dönemde işgücüne katılım oranı artmış, fakat işsizlik ve uzun dönemli işsizlik bundan daha da fazla artmıştır) ifade edilmektedir. *İkinci eleştiri*, refah olanaklarının görülmeyen bazı olumsuzluklara yol açtığı yönündedir. Cömert refah olanaklarının aile yapısının bozulmasına yol açtığı ifade edilmiştir. Aile yapıları değişmiş, boşanmalar artmıştır; yeni aile türleri daha ziyade iki çalışanlı zengin ailelerden ve hiç geliri olmayan tek ebeveynli ailelerden oluşmuştur. Refah telakkisi, toplum ahlâkını bozmaktadır, sorumluluk güdüsünü yıpratmaktadır. *Üçüncü eleştirinin kaynağı*, vergilerin yüksekliğidir. Vergilerin, işverenleri ilave iş yaratmaktan ve çalışanlarının sayılarını artırmaktan uzaklaştırdığı ifade edilmektedir. *Son eleştiri alanı ise*, sosyal harcamalara ayrılan fonlar ile ilgilidir. Bu fonların, atıl kaynak halinde statikleştirildiği oysa ekonomide üretken yatırımlarda kullanılmasının toplumsal faydayı daha çok artıracığı ileri sürülmektedir (Özdemir, 2007: 308). Bu eleştiriler eski toplumun (Geleneksel'in) atıl bir toplum olmadığını kendi içinde bir dinamizmi barındırdığını kanıtlamaktadır.

Bazı kavramlar bakımından toplumun tanımlanmasının güçlüğü ortadadır. Toplumun tamamının istihdam edilmesi ideolojisi aileyi dağıtmıştır. Bu çerçevede özellikle modernleşme eğilimindeki toplumlarda (sanayileşme çabası içindeki de diyebiliriz) nüfus artışı durma noktasına



gelmiştir. Yaşlı toplumların çalışma etiğini sürdürebilmesi mümkün olamamaktadır. Özellikle sosyal Güvenlik uygulamaları bakımından nüfus artışının durması, emeklilik maaşlarının ödenmesini imkansız bırakmıştır. Dolayısıyla ailenin ve toplumun genç nüfusla yenilenmesinin önemi ortaya çıkmıştır. Bu konu kadının doğurganlığı nedeniyle işçilik dışında başka bir emek türü olan "anne"lik vasfının yeniden kazanılmasını "mesele" etmektedir. Kadının anne vasfını ortaya çıkarmak geleneksel mahallenin yeniden inşası ile mümkün olabilecek bir olgudur. Kadının annelik vasfı, istihdam sorununun kavramsal niteliğinin değişmesi ile mümkün olabilir. Tam istihdam meselesi, erkek nüfus açısından ele alınmalıdır. Erkeğin tam istihdam politikası ücret politikalarında değişim sonucuna bağlanacaktır. Ücretler yükselecektir. Kadın emeğinin (annelik) istihdam edilme şeklinde görülmesi halinde prim ödeyen çalışan nüfusun artacağı açıktır.

Başka bir kavram da çalışma saati uygulamasıdır. Sosyal Devlet kuramı çalışma saatini eşitlemiş ve sınırlandırmıştır. Eski toplumda zanaatkârın çalışma saati uygulamasına taabiyeti yoktu. Çalışma insan varoluşu ile ilgili bir etkinlik olmaktan çıkarılınca -ki bu da insanın proleter kılınmasının sonucudur- çalışmayı hayat anlayışı olarak geliştirecek kişiler de atıl bırakılmaktadır. Çalışmayı proleter olmaya dair bir etik değil, insan varoluşu ile ilgili bir etik şeklinde kavramak Geleneksel toplumların karakterinde olan ama Refah- Sosyal Devlet teorisinin algısında olmayan bir değer sayılmalıdır.

Bu kavramları tek tek zikrederek çoğaltmak makalenin konusu olmadığından **Geleneksel Sosyal Politikanın beş kurumu** hakkında kısa değinmelerde bulunulacaktır:

**Vakıf:** Geleneksel toplumda vakıf, halkın yaşadığı mekanı ve ticaretini gerçekleştirdiği pazar (Bazaar)/ Bedesteni ve bu ikisinin merkezindeki Camii kuran bir halk sandığıdır. İslam gelir-servet dağılımında aşırı farklılıklara ve kişilerin ellerinde büyük servetlerin birikmesine hoş gözle bakılmadığı için meşru yerden kazanılmak suretiyle birey zenginliklerinin vakfiyelere dönmesi kaçınılmaz olmaktadır. Vakıflar, vakfedenin adını yaşatmak bakımından bir şöhret sebebi sayılmakta ise de kazancın dilendiği gibi tüketilemeyeceğini de gösteren müesseseler şeklinde okunmalıdır. İslam kültürü açısından gelir meşru yoldan kazanılmakla

beraber lüks ve gösterişçi tüketimle sarf edilemeyecektir. “Osmanlı sosyal düzeninin fazla seyahata ve para harcamaya müsait olmadığını da belirtmek icap eder. Bunun yanında vakıf yaptıran kişinin toplumda ihtiram ve itibar sahibi olması da teşvik edici bir faktör olarak rol oynamıştır. Ancak yine de kişileri hayır yapmaya sevk eden temel sebep dinden kaynaklanan altürüst ahlâk, yani diğergamlıktır. (...) Sadece bir cami, medrese veya kütüphane binası inşa etmek vakıf yapmak değildir. Yapılan binanın yüzyıllarca yaşaması için tedbir almak, fonksiyonunu sürdürmesi için gelir bırakmak gerekmektedir. Meselâ bir hastahânenin hekimi, hastabakıcıları ve hizmetlilerinin maaşlarını karşılayıp, hastaların da tedavî gideri, ilaç, yemek vs. gibi ihtiyaçlarını yüzyıllarca karşılayacak gelirler vakfetmesi lazımdır (...) Bu manada vakıfları iki kısma ayırmak mümkündür. Birincisi “aynıyla intifa olunan” yani, kendisinden faydalanılan vakıflar olup, müessesesât-ı hayriye denilen mâbedler, medreseler, mektepler, imâretler, zaviyeler, kütüphaneler, köprüler, hastahâneler vs.dir. İkincisi ise “aynı ile intifâ olunmayan” fakat müessesesât-ı hayriyenin sürekli ve düzenli işlemlerini sağlayan binâ, arazi, nakit para gibi gelir kaynaklarından müteşekkil vakıflardır. Bunlara *asl-ı vakf* denmektedir” (Ünal, 2007: 231). Vakıfların “sosyal politika” işlevi hususunda bir araştırmada 1. Sosyal Güvenlik- Sosyal Yardım, 2. Sosyal Sorumluluğun Kazanılması, 3. Vakfın Ekonomik Yapıyı Belirlemesi: Vakıf İşletmedir, 4. Gelir ve Servetin Dağıtılması, 5. Sınıf Çatışmasının Önlenmesi, 6. İstihdamı Arttırması, 7. Eğitimde Fırsat Eşitliğinin Temini, 8. Dengeli Kalkınmanın Sağlanması, 9. Huzur ve Tatmin Duygusu Oluşturması, 10. Ailenin Korunması, 11. Yabancılaşma Duygusunun Giderilmesi gibi başlıklar açılmıştır (Özaydın, 2003). Hamza Al’ın, bir makalesinde, vakıfların kent gelişiminde belirleyici rolüne değinerek vakıfları “kentsel kurum” şeklinde tanımladığını görüyoruz. “Kente hizmet sağlayan imaretler genellikle vakıf olarak kurulurdu. Vakıf olarak kurulan bu imaretler, çeşitli hizmet kurumlarından ve bu kurumların işlevini yürütebilmesi için gerekli kaynağı sağlayan birimlerden oluşmaktaydı. Birinci kategoride, ibadethane ve onun çevresinde medrese, sübyan mektebi, kütüphane, hastane, misafirhane, suyolları, çeşme, yol, köprü, gibi hayrat yer almaktaydı. İkinci kategoride ise, gelir getiren taşınmaz mallar, çarşı, arasta, kervansaray, han, dükkân, mahzen (depo), kapan, hamam, değirmen, boyahane, mezbaha, debbağhane, mesken gibi binalar

ila nakit yardımlar yer almaktaydı. Osmanlı, vakıf cenneti bir toplumdur. Vakıflar, Osmanlı kent yaşamında belirleyici bir role sahipti. Osmanlıda kent hizmetlerinin önemli bir bölümü ağırlıklı olarak vakıf yöntemiyle yürütülmekteydi. Hatta vakıflar bu yönüyle kentsel bir kurumdur. Osmanlı kentlerinde, külliyelerin, kültürel ve ticari merkezlerin oluşmasında vakıf yönteminin önemli katkısı vardı” (Al, 2008: 48). Vakıfların kuyu, çeşme, kervansaray, sığınak, sokakların aydınlatılması, sokak temizliği, sokakta yaşayan hayvanların iaşesi, hastahâne, yol, kaldırım, köprü, kanal, kemer, darülaceze, medrese, vs. gibi hizmetleri sunması ve devletin bu hususlardan elini çekmesi Osmanlı bireyini cemaati içinde modern devletteki bireyden daha güçlü kılmıştı. Dolayısıyla birey-devlet ilişkilerinde bürokrasiye uğramadan meselesini çözen ve aldığı “yardımı” da dinin topluma yüklediği bir mükellefiyet gördüğü için de izzeti kırılmayan bir “madun”un sosyal ortamla bütünleşme hususunda geniş imkanları vardı.

**Mahalle:** Osmanlı Mahallesi’ni kuran da yine bir vakıftır. Osmanlı mahallesi vakfın kurduğu camii merkez alınarak inşa edilirdi. Osmanlı şehir kurumlarının Cami’ye bakan yönünün **Vakıf**, ticarete bakan yönünün **Lonca**, içtimai alana bakan yönünün ise **Mahalle** şeklinde idari bir teşkilatlanma ile ortaya çıktığı düşünülebilir. Osmanlı devletinin mahallesini vakıflar olmadan açıklamak mümkün görünmemektedir. Osmanlı devleti, sosyal hayata yönelik hiçbir yatırıma girişmemiştir. Devlet, birçok yol, köprü, kale, kışla vs. yaptırmıştır. Ancak bunlar da doğrudan doğruya askeri amaçlıdır. Devlet kendi bütçesinden medrese, imarethane, cami, mescid, hastahâne, zaviye, kervansaray, hân, hamam, çeşme, sebil vb. gibi herhangi bir sosyal tesis yaptırmamıştır. Çünkü Osmanlı’ya göre bunları yaptırmak devletin görevi değildir. Devletin görevi, vatandaşın can ve mal güvenliğini sağlamak, asayişini temin etmek, sınırları korumak ve devlet düzenini her şeyin üstünde tutmak şeklinde belirlemiştir. Anadolu, Avrupa, Balkanlar, Kuzey Afrika, Suriye, Hicaz, Irak, Filistin ve Yemen’de bulunan yüzlerce cami, köprü, medrese, kervansaray, imarethane, zaviye gibi eserler vakıflar yoluyla meydana gelmiştir. Tanzimat sonrası dönemde devlet bütçesinden okul, köprü, yol, kütüphane vs. yaptırılmaya başlanmıştır (Ünal, 2007: 229). Osmanlı sosyal düzeninin tüketim toplumu ideolojisine müsait bulunmaması, kapitalist biriki-

me de fırsat verilmemesi vakıfları toplum içinde merkezi kılmıştır. Kişileri vakıf kurmaya teşvik edici esaslı unsurlar vardır. Öncelikle dini duyguların paylaşılması ve insanlar hayrına bir takım işler yapma isteği halkın vakıflar aracılığı ile örgütlenmelerini sağlamıştı. İnsanlar yaşadıkları beldeleri imar etmek bakımından rasyonel bir sebeble hareket etmekteydiler. Ayrıca vakıf yaptırıp insanlara hizmet eden kişilerin toplumda hürmet görmesi, muteber sayılması da vakıf hizmetinde mesai harcayan insanları teşvik ediyordu. Konya üzerine araştırmasında Baykara şöyle yazar: “Mahalle adlarından dikkati çeken, genellikle bir şahıs adını taşımaktadır. Bu kişi, mahallede oturan varlıklı, zengin ve nüfuzlu bir kişidir. Çoğu mahallelerine bir mescit de yaptırmışlardır (Yusuf bin Süleyman'üs Saffar gibi). Muhtemelen bunun yanında bir de mektep bulunuyordu” (Baykara, 1985: 50). Osmanlı Kenti, mahalle temelinde örgütlenmişti ve birçok kamusal hizmet mahalle bazında sunulmaktaydı. Bazı vergiler hane ve mahalle bazında tanzim edilmişti. Batıyla kıyaslamak mümkün olmasa da mahalle, Osmanlı kentlerinde önemli bir yönetim ve hizmet birimi niteliğindedir. Bu anlamda Osmanı’da temel yerleşme birimi, genellikle bir dini yapının ya da bir pazarın etrafında gelişen mahalle idi (Al, 2008: 51). Mahalle, kendi içinde homojen bir aile hayatı, dini anlayış ve geleneğin yaşadığı bir alandı. Daha çok özel hayatın geçtiği mahallelere devlet doğrudan karışmazdı; mahalle işleri, imam ya da kethüda aracılığıyla yürütülürdü. Bu nedenle bu alanların yarı muhtar oldukları söylenebilecektir. İmamlar, mahallenin asayişinin sağlanmasından ve kamu ahlakından sorumluydu. Sokakların temizliği konusunda denetim yetkisine sahipti. Bu da mahallede “beledî” işlerin yönetiminin halkın tasarrufuna bırakıldığını gösterir. Modern kent sakinine göre bu “hak” daha üst bir hak niteliği taşımaktadır. Osmanlı kentinde mahalle, sosyal ve fizik bir birimdir. Mahalle, birbirlerini tanıyan, bir ölçüde birbirlerinin davranışlarından sorumlu, sosyal dayanışma içinde olan kişilerden oluşmuş bir topluluğun yaşadığı yerdir. Osmanlı çağındaki tanımı ile, aynı mescitte ibadet eden **cemaatin** aileleri ile birlikte ikamet ettikleri şehir kesimidir. İslâm şehirleri için gözlenenler, bir ölçüde Osmanlı şehirleri için de doğrudur. Osmanlı şehirlerinde de genellikle müslüman olmayanlar, aynı mahallelerde bir arada oturuyorlardı. Bundan başka, kimi meslek mensupları, kendi mesleklerinin adları ile anılan mahallelerde topluca yaşamışlardır, örneğin Ankara’da sofçuların

Avanaklarda kümelenişi gibi. Ancak, bu ayrı grupların, şehir içinde, diğer gruplardan her türlü organik ve sosyal bağlantıyı keserek, kendilerine ait bir şehir kesiminde, dışa kapalı bir birim oluşturdıkları yargısına götürecek ölçüde değildi (Ergenç, 1996). Bu konuda asıl olan mahallenin bir kefalet sistemi olmasıdır. Osmanlı'da mahalle dışında yaşamak mümkün değildi. Bu da insanları tek bırakmamakla ilgilidir. Hane sistemi gereği Osmanlı ferdi kişiliğini ancak bir "hane" teşkil ederek kurabilirdi. Cemaatinden de mesul idi. Bu konu sosyal politikanın gelişimini mecbur etmekteydi. Mahalle, şehrin devamlılığını ve bütünlüğünü ifade etmektedir. Farabi, "Eksik topluluk ise, mahalle, sokak veya ev halkından teşekkül eder. Evden küçük olan kulübe de bu cümledendir. Mahallenin ve köyün her ikisi de şehre tabidir; şu farkla ki köy, şehre hâdım olması itibariyle; mahalle şehre cüzü olması itibariyle ona tabidir. Bu kabilden ev, sokağın bir cüz'ü, şehir millet topraklarının bir cüz'ü, millet de dünya nüfusunun bir cüz'ü sayılır" (Farabi, 1990: 79) derken İslam toplumlarında şehrin mahallelerden oluşumunu temel saymıştı. Ancak Osmanlı şehrinde mahallenin bir özelliği de "mali ve idari" bir birim olmasıdır. Bir çok vergi mahalle birimi temelinde toplanıyordu. Şehrin geneline düşen vergi mahallelere ve mahallede yaşayan hanelere bölündüğü için bir mahallenin sakinleri vergisini ödemeyen biri nedeniyle daha çok vergi vereceğinden birbirlerini denetlemek zorundaydı. Mahalle, mahallede yaşayanları denetlemek, kefilleşmek, hizmet meseleleri için dayanışmak kavramları üzerine inşa olunmuştu. Bu mevzuda merkezi rol de dini değerlere aitti.

**Tekke:** Osmanlı Tekkesi hakkında çok ayrıntıya girmeyeceğiz. Osmanlı tarihi boyunca tekke; çoğu zaman zâviye hem bir dînî merkez, hem de mektep, yetimhâne, dârulaceze gibi bir şefkat ve yardımlaşma merkezi olmuştur. Osmanlı Devleti kuruluş yıllarından ordu, medrese ve tekke-den oluşan üç müessese ile sosyal nizamını tesis etti. Bunlardan ordu, nizam ve otoriteyi; medrese, din ve ilmi; tekke, din ve ahlakı temsil ediyordu. Birincisi, ordu mensupları ile devlet ve idare adamlarını, ikincisi, münevverleri, üçüncüsü ise, halkı yetiştirmeye, şuurlandırmaya ve devleti gayesine yöneltmeye çalışıyorlardı (Özer, 2007: 47). Osmanlı Devleti ile tekke arasındaki ilişkileri sosyal politika açısından ele alırken tekkele- rin üç fonksiyon yüklendiği ifade edilmelidir. *İlk olarak* tekkeler Osmanlı

Devleti'nin Anadolu'da ilerlemesinin önünü açan keşif kolları gibi çalışmaktaydılar. "Osmanlı yönetimi, ilk örgütlenme döneminde, Uclarda yaşayan halk kitleleri üzerinde büyük nüfuzları bulunan sûfî din seçkinlerinden önemli oranda yardım görmüştür. Gaza ve fetih ülküsü ile hareket eden kitleleri örgütleyen sûfî din seçkinleri siyasi- idari sistemden maddi ve manevi çeşitli kaynak aktarımından faydalanmışlardır" (Dursun, 1989: 167). *İkinci olarak*, Anadolu'ya göç eden dervişlerin diğer kısmının boş ve tenha yerlere yerleşerek bahçe bostan açarak Anadolu'nun imarı ile uğraşmalarıdır. Bu işlev Dursun'un siyasi iktidardan "maddi kaynak aktarımı" söylemini zayıflatmaktadır. Dervişlerin iskâna elverişli olmayan dağ ve bayırlarda zor şartlarda kurdukları zaviyeleri, oraların İmar ve iskânı hususunda büyük katkılar sağlamaları zaten İslam hukuku açısından boş arazinin ihyasının devletin gelir getirici veya mal bolluğu politikasını destekleyici ilkeleriyle uyumlu olduğu düşünülmelidir. Bu derviş gruplarının bir bölümünün zaviyelerini hudut boylarında kurmuş olması, Osmanlı askeri için keşif ve destek birimi gibi davranması Anadolu'nun İslamlaşmasını ve Osmanlı'nın ilerlemesini kolaylaştırmaktaydı. Osmanlı tekkesi duruma göre muharip bir güç ve karargâh ve duruma göre de üretim ocağı/ zikir evi/ kültür evi/ medrese vazifesini üstleniyordu. *Üçüncü olarak*, kuruluş yıllarında bir çiftçi gibi çalışarak toprakları verimli hâle getiren sûfîlerin, daha sonraki devirde kendilerini bir kısım bilgi, san'at ve meslek dallarında geliştirmeye başlamaları ile bir estetik/ sanat/ irşâd/ ahlâk/ nefis terbiyesi/ dinî merkez rolünü üstlenmeleridir. Reşat Öngören tekkelerin değişik toplumsal kesimlerle ilintisi hakkında özetle şunları söyler: "Bu dönemde şeyhlerin çoğunlukla medrese çıkışlı oldukları ya da zahirî ilimleri bir şekilde tahsil ettikleri de dikkat çekmektedir. Bu şekilde ilm-i zahirle ilm-i bâtını cem ettiği anlaşılan şeyhlerden saraya davet edilip "sohbet" ettirilenler, askerin maneviyâtını yükseltmesi için seferler sırasında "ordu şeyhliği"ne getirilenler, mûsikîye vâkıf olması sebebiyle "hünkâr imamı" olarak tayin edilenler, ilmî kudretinden dolayı şehzadelere "husûsî muallim" yapılırlar, şeyhülislâm gibi "fetva verme" yetkisi tanınanlar, hatta "hekimbaşı" ve "müneccimbaşı" olarak vazîfelendirilenler bulunmaktadır. Sûfîlerin halkla ilişkisi çoğunlukla vâiz/mürşid-cemaat şeklinde meydana gelmiştir. Nitekim Anadolu'nun hemen her yerleşim bölgesinde bulunan tekke ve zaviyelerde, belirli gün ve gecelerde halka da açık olan

sohbet programlarının yanı sıra, büyük şehirlerdeki merkezî camilerden, en ücra köşelerdeki mescidlere kadar hemen her tarafta dinî-tasavvuf meseleleri anlattıkları konuşmalarla halkı irşada çalıştıkları kaynakların sıkça sözünü ettiği bir husustur. Yine, özellikle cehrî zikir uygulayan tarikat tekkelerinde mûsikî eşliğinde ilâhîler söylenerek icra edilen zikirlerin ve çekilen tevhidlerin dervişlerle birlikte onları dinlemeye gelen halkın da kalbini coşturduğu nakledilmektedir. Sûfîlerin bu faaliyetleri müslüman halkın gönlünü tasavvufa ısındırmakla kalmamış, birçok ihtida olaylarına da vesîle olmuştur. Halkın tasavvuf kültürüyle irtibatını sağlayan bu tür faaliyetlere ilâveten, şeyhlerin yöneticilerle halk arasında adetâ bir köprü vazifesi görmeleri, devası bilinmeyen bazı hastalıkları okuyarak ya da çiçek ve otlardan ilaçlar yaparak tedâvî etmeleri, daha da önemlisi zaviye ve tekkelere vakfedilen arazîlerden elde ettikleri mahsûlü insanlara ikram etmeleri, halkın onlara güvenle bağlanmasını ve tekkeleri de birer emin sığınak olarak görmesini sağlamış gözükmektedir. Sûfîlerin halk lehine devlet nezdindeki en önemli fonksiyonları, yöneticileri her fırsatta âdil olmaya teşvik etmeleri ve zaman zaman da halka zulmeden idarecileri doğrudan sultana bildirerek adaletin teminine yardımcı olmalarıdır” (Öngören, 1999: 9- 22). Tekkelerin halktan yana muhalefeti ayakta tutması, halkı irşad etmesi, halka ikram makamı olmak dolayısıyla da “veren el”e dönüşmesi, “sosyal politika”lara aracılık ettiğinin kanıtı sayılmazdır.

**Ahilik:** Ahi kurumu adı verilen bu örgüt, fütüvvet prensipleri ile bir araya gelen esnafın tasavvufa dair kimi ahlâki değerleri iş ve sanat yaşamlarında da tatbik etmelerini ifade eder. Yukarıda “tekke” bahsinde zikrettiğimiz Anadolu’nun fethi sırasında bahçe bostan açan dervişlerin kahir ekseriyeti ahiler idi. Osmanlı’nın ilk dönem sultanları da ahi şeyhleri ile ilişki içindeydi ve Osman Gazi de bir Ahi olan Şeyh Edebalî’nin damadı idi. Osman’ın çevresinin büyük ölçüde Ahilerden oluştuğunu ileri sürmüştür. Namık Sinan Turan’a göre, ilk dönem kaynaklarında Osman’ın hükümdarlığına dair anlatılanlar arasında çevresinde “çevik genç adamların” toplandığı ve onunla birlikte seferlere çıktıkları yolundaki kayıtlara rastlanması bu genç çevik adamların fityan oldukları sonucuna ulaşılmasını sağlamıştır. Turan, seferlerde Osman’ın yanında olanlara “yoldaş” denilmesi Ahilik teşkilatı üyelerinin birbirlerine “yol

gardaşı" hitabını andırdığını ifade eder. Benzer şekilde yeniçerilerin başlarına taktıkları serpuşun Ahilerin kullandığı beyaz başlığı andırması Osmanlı ordusunun temelini atmış oldukları ihtimalini gündeme getirmektedir., der. Buradan yola çıkan Giese'nin, genel kabulün aksine yeniçerilerle Bektaşiler arasında değil, Ahiler arasında organik bir bağ kurulabileceğini iddia ettiğini ifade eder (Turan, 2009). Ahilik, Fütüvvet hareketi gibi bütün İslâm dünyasına ait bir kuruluş olmayıp, sadece Anadolu'da ve Türk muhitinde görülmektedir. Fütüvvet hareketi, Abbasi Hali felîğinin sona ermesinden sonra ortadan kalktığı halde Ahilik, Osmanlı toplumu içerisinde varlığını devam ettirmiştir (Bayram, 1991: 6). Ahi olarak anılan kişi bir sanat, ticaret ya da meslek sahibidir. Ahiliğin Selçuklu Anadolu'sunda göçebe yaşamdan yerleşik yaşama geçişi temin etmesi ve şehirciliği geliştirmesi, en nihayet sanat ve ticaret yoluyla ekonomik hayatı belirlemesi Batı toplumlarında görülen Burjuva'nın işlevlerinden farklı etkiler yaratmıştır. Ahi Evren "**Letaif-i Hikmet**" adlı eserinde insanın sınaî çabasını toplumun ihtiyaçlarını karşılamaya dönük olarak tarif ederek Burjuva ideolojisinin kabul edemeyeceği "sosyal politika" örneği koymuş oldu: "Allah insanı medeni tabiatlı yaratmıştır. Bunun manası şudur, Allah insanı yemek, içmek, giymek, evlenmek, mesken edinmek gibi çok şeylere muhtaç olarak yaratmıştır. Hiç kimse kendi başına bu ihtiyaçları karşılayamaz. Bu yüzden demircilik, marangozluk gibi çeşitli meslekleri yürütmek için çok insan gerekli olduğu gibi, demircilik ve marangozluk da birtakım alet ve edavatla yapılabileceği için de çok sayıda insana ihtiyaç vardır. Böylece insanın (toplumun) ihtiyaç duyacağı bütün san'at kollarının yaşatılması gerekir. O halde toplumun bir kesiminin san'atlara yönlendirilmesi ve her birinin belli bir san'atla meşgul olması gerekir ki, toplumun ihtiyaçları görülebilsin" (Bayram, 1991: 138). Ahi fütüvvetnamelerinde meşk usulü ile elde edilmemiş bir bilgiye itibar gösterilmezdi. Ahi Evren'in şeyhi Evhadü'd Din-i Kirmanî'nin halifesi Şeyh Fahu'd- Din-i Hasan, Malatya'da zaviye yaptırdı ve su temini için de bir kuyu inşa ettirdi. Evhadü'd- Din, kuyuyu çok beğenir ve ustasına bu san'atı kimden öğrendiğini sorar. Usta da kimse den öğrenmediğini, kendi kendine icad ettiğini ifade edince Şeyh hemen kuyuyu doldurtur. Kendisine bu davranışının sebebi sorulduğunda da "Bir usta mesleğini, o mesleğin ustasından öğrenmemişse, yani intisabı yoksa, meydana getirdiği eserde kudsiyyet ve haysiyyet olamaz" demiş-



tir (Bayram, 1991: 149-50). Bu tavrı, şeyhin teknik gelişmeler karşısında “geri” zihniyetlere bağlılığına değil, Ahi teşkilatın yapısındaki hiyerarşiyi koruma güdüsüne yormak gerekir. Bir maddi yararı elde etmenin geleneksel yolu varsa, usta-çırak yapılanmasını bozacak şekilde geliştirilmiş yeni bir bilgiye yer yoktur, düşüncesi temel sayılıyordu. Çünkü bir yararı elde ederken toplumsal yapıyı bozmamak, ekonomik adaleti gözetmek esastı. Osmanlı, teknik gelişmeyi toplumun tamamını kapsayacak ve toplumun tümünün ekonomik varlığını koruyacak bir alanda tahkim kılmıştı. Dolayısıyla bu, kapitalizmin Osmanlı’da niçin geliştirilmediğinin de cevabını oluşturur. Osmanlı kapitalizmin gelişmesini ahiliğin toplumcu yapısını bozacağı ve sosyal adaleti yok edeceği endişesiyle engellemişti. Ahilik kurumunun amaçlarına sosyo-ekonomik açıdan bakıldığında dört husus ön plana çıkmaktadır. Bunları İsmet Uçma’nın ahilik hakkında verdiği prensipleri tasnif ederek belirledik: **1) Kişiyi üretici ve yararlı hale getirmek:** ahinin bir işi ve sanatı olmalı, ahi yeteneği doğrultusunda tek iş/meslek sahibi olmalı, ahi işinde doğru olmalı-emeğinden başkasına göz dikmemeli, ahi işini mesleğinin ustasından almalı, ahi geçiminden fazla kazancını fakirlere, yoksullara, işsizlere vermeli, **2) Kişiyi ahlâki manada eğitmek:** cömertlik, alçak gönüllülük, alicenaplık, merhamet ve af, bencillikten uzak olma, realizm, **3) Kişiyi cemaat içinde kimlik sahibi kılmak:** boş zamanı değerlendirme alışkanlığı, sivil toplum örgütünde vazifeli kılması, şehir hayatına yöneliş, oto kontrol mekanizmasına razılık, sosyal dayanışma ve birlik ruhunun güçlendirilmesi, imece, yardımlaşma, kalite kontrol, ihtiyaca uygun mal üretme- üstün kalitede mal üretme, **4) Sosyal Güvenlik:** İş sahasının ve pazarın geliştirilmesi, yardımlaşma sandığı, işçi haklarını korumak, iş ve insan gücü planlaması, işini terk edip geri dönene stajyer olma zorunluluğu, narh- fiyat kontrolü, tüketicinin korunması, lüks- israf ve aşırı tüketimin engellenmesi- kârı hedeflemeyen geçimlik kazancın idealleştirilmesi, üreticilerin birbirlerinin alanına girmesinin engellenmesi, izinsiz çırak çalıştırmanın yasaklanması, anarşi ve terörün engellenmesi (Uçma, 2011: 133- 191). Modern devletlerin piyasaya yaptığı müdahaleci politikaları kendi iç prensipleri gereği hayata geçiren ahilik bizdeki Geleneksel toplumsal kurumların gelişmiş sosyal politikaları muhtevî olduğunu kanıtlar.

**Tımar:** Osmanlı'da tımar sistemi toplumun büyük nüfusunun proleter değil de işletme sahibi olduğunu gösteren bir ekonomik şekillenmeyi ifade eder. Osmanlı tımarı Avrupa feodalizminin tersine kölelik olmayıp işyeri sahipliğinin yaşam alanıdır. Tımar, üç amaca hizmet etmekteydi: 1) Vergi toplamak, 2) Ücretsiz ordu tesis etmek, 3) Ülkenin tümünde asayiş sağlamaktır. Bu nedenle Tımar Sistemini Üretim, Kadro, Güvenlik kelimeleriyle tarif etmek de mümkündür. Tımar sisteminin ayrıca bir kayıt sistemi olduğu da ifade edilmelidir. Her fetih sonrasında tahririn yapılması gerekirdi. Mutemet ve katip ile tahrir heyeti kurulurdu. Tahrir heyeti ile güvenliği sağlayacak inzibatlar eyaletteki tahriri yapılacak olan bütün idari birimleri ziyaret eder ve vergileri, vergi mükelleflerini, onların oğullarını kayda geçirirdi. Defter Sultan'a arz edilir onaylanırdı. Bu mufassal defterdir. Bir de defterin kopyası alınır ve gelirlerin dağıtımını yapılıp eyalete gönderilirdi. Buna da icmal defteri adı verilirdi. Bu şekilde nüfus sayımı yapılmış olur ve Osmanlı toplumu kayıt altına alınır. Tımar sahipleri tımarlarını ölünceye kadar tasarruf edemezlerdi. Sefere katılmama, görevi ihmal etme, suç işleme gibi nedenlerle tımar sipahinin elinden alınmaktaydı. Tımar, tımarlı sipahiler arasından seçilirdi ve reyadan olan şahıslara verilmemekteydi. Ancak istisnalar da vardı. Sipahi, savaşa katılmayacak ya da savaşamayacak hale geldiğinde tımarından alınır. Tımar arazisi bu durumda hizmet şartıyla erkek evlada geçerdi ve bunlara "ocakzade tımarı" denirdi. Köylü işleyebildiği kadar araziyi kendi mülkü gibi tasarruf ederdi, ancak satamaz, vakfedemez ve hibe edemezdi (Acun, 2002: 906). Selçuklu Konya'sında şehrin dışındaki pazarlar ve sur içindeki çarşılar kırdaki üretimi cezbeden niteliklere sahipti. Çarşı ve pazarlarda satılan malların hemen tamamı bölge insanının kendi üretimi idi. Bir şehirde bulunması gereken tüm mal ve hizmetler mevcuttu. Baykara'nın çalışmasında sanat ve meslek erbabının tam bir dökümü verilmiş ve şöyle denilmiştir: "Konya'da hayat için gerekli hemen tüm meslekler mevcut olup, her türlü hizmet de görülüyordu" (Baykara, 1982: 61). Pazarların kapitalistik sınıfın inhisarında olmamasının kırdaki üretime doğrudan etkisi olduğu düşünülebilir. Üretimin pazar bulabilmesi kırdaki nizam arayışını diri tutmakta idi. Ancak uzun savaşlar nedeniyle üretimin aksadığı ya da ithal ucuz malların üreticiyi hoşnutsuz kıldığı dönemlerde tımar sisteminden çıkışlar başlamıştı. Tı-

mar, üretimi önceleyen ve sıfır işsizliği hedefleyen bir iktisadi adalet nizamı getirmekteydi.

Osmanlı'da tımar sisteminin çözülmesinin ana nedenini Batı'da gelişen bilim ile sömürgeciliğin neticesi gören bir bakış var. Emperyalizmin aygıtı bilimin Avrupa'ya taşıdığı servetle Avrupalıların askeri alanda sıçrama yapmış olduğu düşünülüyor. Teze göre Osmanlı askeri (tımurlu sipahi) Avrupa'da gelişen savaş teknolojisine yetişememiş ve yenilmişti: Osmanlı ordusunun vurucu gücü ok, yay, kılıç kuşanan ve zırh kullanan sipahiler oluşturmuyordu. Bu tip asker, cephele düşmanla bire bir mücadelede başarılı idi. Ancak 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren sipahiler Avusturya'nın ateşli silahlarla donanmış piyade ordusu karşısında etkisiz kalmaya başladılar. "Avrupa'da değişen savaş teknolojisi, Osmanlılar'ın tımar düzenine dayanan sipahi ordusunu bir kenara iterek ağırlığı sürekli maaşlı, daha düzenli eğitim gören merkez ordusuna kaydırmaya zorluyordu" (Pamuk, 2007: 119). Tabii ki tezin diğer ayağı şöyle oluyor: Müslümanlar ilmi gelişmeyi takip edemedikleri için, Batı toplumlarını dengeleyecek teknolojiyi geliştiremediler. İslam kadercı bir dindar profiline sebebiyet verdiği için de kalkınmamızın önündeki engelin "Din" olduğu ileri sürüldü. 1683 Viyana bozgunundan sonra Avusturya, Venedik, Lehistan ve Rusya ile imzalanan Karlofça anlaşması (1699) ile "ıslahat" yapılması düşünölmeye başlandı. Avusturya savaşını bitiren Pasarofça (1718) anlaşmasından sonra bu düşünce tatbik edilmeye başlandı. Barış ortamı ile Lale Devrine giren (1718-1730) Osmanlı, Batılılaşmayı İslam dışı (aslında profan) bir hayat tarzı içinde algıladı. Teknoloji transferi askerî alanda başladı. Osmanlı'daki çözölmünün bir sebebi de bu profanlaşmadır. Değişimin yöneticileri Batılılardı. III. Selim ile başlayan Batılılaşma çabalarının, Avrupa'dan uzmanlar getirtilerek ve Avrupalılar gibi muvazzaf askeri birlikler kurarak yönlendirildiği görölmektedir. "Yeni ordu" kurma çabalarının Osmanlı tarihi boyunca ekonomik sistemi bozduğunu bu noktada iddia edebiliriz. Bizim tezimiz şudur: Osmanlı tımurlu sipahi düzenini, üretim biçimini bozarak Yeniçeri'liği başına bela etti. Ancak bu kötünün iyisidir. Yeniçerilik neticede "ocak" niteliğindedir. II. Mahmut'un 1826'da Yeniçeri Ocağını ortadan kaldırmasından sonra, 'mecburi kültür değişimleri' (Mümtaz Turhan'ı hatırlayalım) denilen yenilikler dönemi başlamıştır. Osmanlı'nın din ile doğrudan temas etmesini sağlayan kurumlar yenileşme hareketleri içinde yok

edildi. İşin aslı, Yeniçeri kaldırılınca Osmanlı'nın dünya ile baş edecek bir ordusu da kalmamıştır. Dahası Yeniçerilik Geleneksel toplumsal kurumlarımızın "Umran-Halk" diye nitelediğimiz yapısı ile alakalı da değildir. Halkın başına kalan maliyetli bir sınıf idi. Onların varlığı "devlet" in varlığını güçlendiriyordu. Gelenek açısından ise devlet halkın zırhı mesabesindeydi. Gelenek, "sosyal politika"yı kendi dinamikleriyle üretmekteydi.

**Son Söz:** Bu makalede "Sosyal Devlet" kavramını Osmanlı toplumunun dinamiklerinden bakarak tersine çevirdik. "Sosyal Politika" kavramını da "Devlet" erkinden çekip "Halk"ın işi noktasında konumladık. Osmanlı toplumunda ortaya çıkmış "Gelenek" beş kurumsal yapı ile Batı toplumlarının çözmekte zorlandığı meseleleri aştığını düşünüyoruz. Bu kurumların gelecek siyasi oluşumlarda hayata geçtiğinde önce "Umran-Halk" denilebilecek bir kültürel dünya kurabileceğine ve sonra da "Medeniyet"i inşa ederek Batı Uygarlığı'nın handikaplarını kıracağına inanmaktayız. "Sosyal Politika"lar Osmanlı ve Gelenekte Devlet'i ifade etmemektedir: Onlar aslında "Halkın Politika"ları olup, Anadolu'yu belirlemiştir.

### Kaynakça

- Acun, Fatma, *Klasik Dönem Eyalet İdare Tarzı Olarak Timar Sistemi ve Uygulaması, Türkler*, c: 9, Yeni Türkiye yayınları, 2002
- Al, Hamza, *Çağdaş Kent Hizmetlerin Sunumunda Vakıfların Rolü*, Yerel Siyaset Dergisi, Yıl 3, Sayı: 25, 2008
- Baykara, Tuncer, *Türkiye Selçukluları Devrinde Konya*, Kültür ve Turizm Bak. Yayınları, 1985
- Bauman Zygmunt, *Çalışma Tüketimcilik ve Yeni Yoksullar*, Sarmal Yayınevi, 1999
- Bayram Mikail, *Ahi Evren Ve Ahi Teşkilatı'nın Kuruluşu*, Konya, 1991
- Çakır Murat, *Toplumsal Hareket Sendikacılığı*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Çalışma Ekonomisi ve Endüstri İlişkileri Anabilimdalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2006
- Dursun Davut, *Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din*, İşaret Yayınları, 1989
- Engels Friedrich, *İngiltere'de Emekçi Sınıfın Durumu*, Eriş Yayınevi, 1997
- Ergenç Özer, *Osmanlı Şehrinde Esnaf Örgütlerinin Fizik Yapıya Etkileri*, İslam Geleneginden Günümüze Şehir ve Yerel Yönetimler I, ed. Vecdi Akyüz, Seyfettin Ünlü, İlke Yayınları, İstanbul 1996 içinde, ss.407- 417, 1996

- Esin Pars, *İşbölümü Yabancılaşma ve Sosyal Politika*, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, No: 502, 1982
- Farabi, *El Medinetü'l Fazıla*, MEB Yayınları, 1990
- Güler Birgül Ayman, *Sosyal Devlet Ve Yerelleşme, Memleket Siyaset Yönetim*, Cilt: 1, Sayı: 2, s. 29- 42, 2006
- Güriz Adnan, *Sosyal Demokrasi İdeolojisi*, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları No: 534, 1998
- Marx, *Kapital*, Sol Yayınları, c:1, 1978
- Marx-Engels, *Komünist Manifesto*, Sol Yayınları, 1993
- Öngören Reşat, *Osmanlı'da Sufilerin Farklı Toplum Kesimleriyle İlişki Tarzları*, İslamî Araştırmalar Dergisi, sayı: 3, 1999
- Özdek Yasemin, *Küreselleşme Sürecinde Ceza Politikalarındaki Dönüşümler*, Amme İdaresi Dergisi, Cilt 33, Sayı 4, s. 21-48, 2000
- Özaydın Mehmet Merve, *Vakıfların Sosyal Politika İşlevleri Ve Günümüzde Artan Önemi*, Kamu- İş Dergisi, c: 7, sayı: 2, 2003
- Özdemir Süleyman, *Küreselleşme Sürecinde Refah Devleti*, İstanbul Ticaret Odası Yayınları, Yayın No: 57, 2007
- Özer Ekrem, *Osmanlı'da Tekke ve Tarikat İslahâtları- II. Mahmud Dönemi ve Sonrası*, Atatürk Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, <http://www.tasavvufakademi.com/index.php?bolum=ara&kelime=Ekrem%20%D6zer&tur=0&baslik=1>, 2007
- Özerkmen Necmettin, *Ahiliğin Tarihsel – Toplumsal Temelleri Ve Temel Toplumsal Fonksiyonları – Sosyolojik Yaklaşım*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, Sayı: 44, 2004: 2, s: 57-78, 2004
- Pamuk Şevket, *Osmanlı Türkiye İktisadî Tarihi*, İletişim Yayınları, 2007
- Rousseau J. J., *İnsanlar Arasında Eşitsizliğin Kaynağı*, Say Yayınları, 1986
- Turan Namık Sinan, *Selçuklu ve Osmanlı Anadolu'sunda Ahiliğin Sosyo- Ekonomik Gelişim Süreci*, Sosyal Siyaset Konferansları, Kocaeli Üniv. İİBF Yayınları, 2009
- Uçma İsmet, *Bir Sosyal Siyaset Kurumu Olarak Ahilik*, İşaret Yayınları, 2011
- Ünal Mehmet Ali, *Osmanlı Müesseseleri Tarihi*, Fakülte Kitabevi, 2007
- Weber Max, *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu*, Hil Yayınları, 1985

**Lütfi Bergen**; 1964 Ankara doğumlu. İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi mezunu. Ticaretle uğraştı. Yazıları ilk kez Dergâh Dergisi'nde yayınlandı. Bilahare aynı yayınevini Ülke dergisinde de haftalık yazılar yazdı. Nurettin Topçu-İsmet Özel çizgisinin kendine özgü bir yansımasıdır. 1996'da yazdığı yazılarını "*Az gelişmişlik üstünlüktür*" ismiyle kitaplaştırdı. Yine aynı sene Pınar Yayınları'nın Umran Dergisi'nde yazmaya başladı. Umran Dergisi'ndeki yazılarında Haluk Burhan müstearını kullandı. Bu yazıları 1999'da "*Ahlak Ayaklanması*" kitabında topladı. Son dönemde yazılarını [www.dunyabizim.com](http://www.dunyabizim.com), [www.cemaat.com](http://www.cemaat.com), [www.haberlotus.com](http://www.haberlotus.com) adlı internet sitelerinde ve HECE Dergisi'nde yayınlıyor. Yazar halen Ankara'da ikamet ediyor.

