

Kültür-refah devleti ilişkisi bağlamında Türkiye

Mehmet Mesut Ballı*

Öz

Kültür, insanın tüm yapıp-etmelerinin, düşünme kalıplarının hazırlayıcısı, şekillendiricisidir. Aynı şekilde kültür, medeniyetin de oluşmasında, gelişmesinde, şekillenmesinin temelinde yatan dinamiktir. Tanımında bir uzlaşmanın olmadığı kültür, bir toplumun yapıp etmeleri olmasının yanında bazen din, bazen coğrafya, bazen meslek gibi sosyal, siyasal, ekonomik gerçekliklerle birlikte kullanılır. Bunlardan biri, Batı kültürüdür. Tek bir Batı kültürü olmamakla birlikte genel olarak Batı kültürü şeklinde belirtilen kategori, temel anlayışlarındaki yakınlıkları, zihniyet dünyalarındaki benzerlikleri ve pratiklerindeki paralelliklerle aynı kültür kategorisi içinde, Batı kültürü olarak adlandırılır. Bu kültür ne coğrafi yakınlıkla ne de ağırlığına rağmen dinle tanımlanabilir. Antik Yunan'da kökleri bulunan Batı kültürü, yüzyıllar boyunca geriledikten sonra 16. yüzyıldan itibaren şekillenen düşünüş ve biliş şekilleri ile gerçekleştirdiği dönüşümün bir sonucu olarak Batı medeniyeti ortaya çıkmıştır. Bu medeniyetin birçok çıktılarını ile bünyesinde yaşayan insanlara güvenlik ve refah sağlamadaki başarıları ortadadır. Bu durum ise Batı medeniyet havzası içinde yer alan ülkelerin Batı dışı toplumlarca kurumlarının, pratiklerinin taklit edilmesine ve uygulanmasına sebep olmuştur. Fakat birçok toplumda meselenin kültürel boyutu ihmal edilmiş, uygulanan bir modeldeki başarının ilgili toplumun kültürü ile uyumuna bağlı olduğu göz ardı edilmiştir. Batı medeniyetinin ürünlerinden biri refah devletidir. Dahası "refah devleti" Batı medeniyetinin en önemli niteliklerinden biridir. Refah devleti bağlamındaki uygulamalarla benzerlikler gösteren ve hatta dönemi içinde ciddi yararları olan pratiklere, uygulamalara Türkler gibi büyük toplumların tarihlerinde rastlanır. Bunlar dönemi içinde yararlı uygulamalar olsalar da "sosyal politika" olarak görülemezler. Zira sosyal politika da refah devleti gibi modern bir olgudur. Batı medeniyetinin oluşumunda Türklerin rolü gibi birtakım tartışmalar bir tarafa son kertede refah devleti Batı medeniyetinin bir çıktısıdır. Bu çalışmada refah devletinin kültürle olan ilişkisine yer verilerek, Türkiye'de uygulanan refah rejiminin hangi sınıflandırma içinde yer aldığı sorgulandı. Bu çerçevede kültürün değişme potansiyeline değinildi ve Türk kültürünün Batı medeniyetinin bir çıktıyla uyumunun sağlanması yani pratiklerin faydalı bir biçimde sonuçlanıp sonuçlanmadığı değerlendirildi. Buna göre Türkiye'de uygulanan refah rejiminin Türk kültürü ile uyumsuz olduğu, bu uyumsuzluğun da sosyal politika uygulamalarında başarısızlık getirdiği ileri sürüldü.

Anahtar kelimeler: Kültür, refah devleti, sosyal politika, milli kültür, kültür değişmesi

Turkey in the context of the relationship between culture and welfare state

Abstract

Culture is the preparer and shaper of all human actions and thinking patterns. Likewise, culture is the dynamic underlying the formation, development and shaping of civilization. Culture, for which there is no consensus in its definition, is sometimes used together with social, political and economic realities such as religion, sometimes geography, sometimes profession, as well as being the actions of a society. One of them is Western culture. Although there is not a single Western culture, the category that is generally defined as Western culture is called Western culture within the same culture category with its closeness in basic understandings, similarities in mentality worlds and parallels in practices. This culture can neither be defined by geographical proximity nor by religion despite its weight. After the Western culture, which has its roots in Ancient Greece, declined for centuries, Western civilization emerged as a result of the transformation it carried out with the ways of thinking and cognition shaped since the 16th century. The achievements of this civilization in providing security and welfare to the people living in it are obvious with its many outputs. This situation has led to the imitation and implementation of institutions and practices of non-Western societies of countries in the Western civilization basin. However, in many societies, the cultural dimension of the issue has been neglected and it has been ignored

that the success of an applied model depends on the harmony with the culture of the relevant society. One of the products of Western civilization is the welfare state. Practices and practices that show similarities with the practices in the context of the welfare state and even have serious benefits in the period are encountered in the histories of large societies such as the Turks. Although these were useful practices in the period, they cannot be seen as social policy. Because social policy, like the welfare state, is a modern phenomenon. Aside from some debates such as the role of the Turks in the formation of Western civilization, the welfare state is ultimately an outcome of Western civilization. In this study, the relationship between the welfare state and culture was included and the classification of the welfare regime implemented in Turkey was questioned. In this context, the potential for change in culture was touched upon and the harmonization of Turkish culture with an output of Western civilization was evaluated, that is, whether the practices resulted in a beneficial way. Accordingly, it was claimed that the welfare regime implemented in Turkey was incompatible with Turkish culture and that this incompatibility brought failure in social policy practices.

Keywords: Culture, welfare state, social policy, national culture, culture change

Giriş

Kültür, bir toplum için tarihin bir tortusu ya da sosyolojik, tarihsel bir betimleme değildir. Kültür, insanın tüm yapıp-etmelerinin, düşünme kalıplarının hazırlayıcısı, şekillendiricisidir. Ayrıca kültür sorunlar ve acılar için de sığınılan bir limandır. Kültür, insanı Marx'ın kavramsallaştırdığı ve olumsuzladığı şekliyle “yabancılaşma”dan da koruduğu gibi bunun tam tersine de sebep olabilir, mensup olduğu kültür, insanı yabancılaşmaya son derece açık hale de getirebilir. Bu tamamen kültürün iç dinamikleri ile ilgilidir. Zira kültür, bütün düşünce ve davranışlarımızı etkiler (Kağıtçıbaşı ve Cemalcılar, 2018, s. 319). Kültür sonuç değildir. Kendi dışında yer alan ve birçok açıdan bizzat kültürün unsuru olarak değerlendirilen ekonomi, hukuk, din, gelenek vs. gibi unsurlar hem kültürü oluşturur hem de kültürün ürünü olarak meşru kabul edilir ve varlığını sürdürür. Her bir kurumun da şüphesiz ki özerk bir takım alanları bulunur. Bir alanda toplumun kültürüne uygun olmayan bir müdahaleye karşı olan tepkisi, ilacı kabul etmeyen bünyeye benzer: Ya geri atılır ya da bünyeyi iyileştireceğine daha da zarar verir. Bu çalışmada kültürün belirleyici etkisinin altı çizildi. Buradan hareketle kültürün unsuru olan ve ekonomi bağlamında yer alan refah kavramı ve ondan mülhem refah rejimi/refah devleti ile kültür arasındaki ilişki ortaya konuldu. Bir ülkede uygulanan refah rejimi ile ilgili ülkenin (milli) kültürü arasında yakın bir ilişkinin olduğu iddia edildi. Literatürde refah rejiminin kültürel boyutunu dikkate alan çalışmaların eksikliği söz konudur. Çalışma bu eksikliğin giderilmesi doğrultusunda bir çabadır.

Refah devleti olgusu, Batı medeniyetinin modern ürünlerinden, çıktılardan biridir. Bununla birlikte bu medeniyetin temelinde yatan dinamik ise Batı kültürüdür. Türkiye’de, kültür ve medeniyet meselesini sistematik biçimde bilimsel açıdan ele alan ilk düşünür olan (Turhan, 2002, s. 39) Ziya Gökalp’in yaptığı “kültür”-“medeniyet” ayrımını bu noktada net bir şekilde gözlemlemek mümkündür. Ziya Gökalp, bilim ve teknolojiyle ilerlemiş Avrupa milletlerinin dahil olduğu Batı medeniyetine girmekle beraber milli kültürü korumayı savunmuştur. Bu çerçevede toplumun bütün kurumlarının modernleşmesi gerektiğini, bunun yani modernleşmenin, geniş halk tabakalarına dayanan milli kültürün bilimin sağladığı imkânlarla geliştirilerek başarılacağını ileri sürmüştür (Özarpınar, 2012, s. 11-12). Batı medeniyeti olarak ifade edilen olgunun homojen bir yapı olmasına karşılık tek bir Batı kültürü yoktur. Bunun yerine Batı kültürleri bulunmaktadır. Bu kültürlerin temelinde ise özellikle 16. yüzyıldan itibaren şekillenen düşünüş ve biliş şekilleri ve bunların zamanla kültür üzerinde gerçekleştirdiği dönüşüm yer alır. Bütün bunların yanında belirli bir kültürde bile farklı sosyo-ekonomik konumlarda bulunanların kültürel çıktılardan farklı biçimlerde etkilendikleri belirtilmelidir.

Refah rejimi, bireyin sosyal korunmasının sağlanması için devlet, aile ve emek piyasasının arasındaki topluma özgü eklenmeyi belirtmek üzere kullanılan bir terimdir (Buğra, 2012, s. 47). Bu noktada belirtilmesi gereken bir husus da “refah rejimi” kavramının, refahın devlet, piyasa ve aile arasında karşılıklı bağımlılık içinde ve eşgüdümlü olarak

üretilme ve paylaştırılma yöntemi olmasıyla “refah devleti” kavramından ayrılıyor olmasıdır (Özaydın & Karaman, 2020, s. 177). Bu fark ilk olarak kavramların tarihsel gelişim süreçlerinde görülebilir. Her toplumun refah rejimi gibi siyasal kurumları ilgili toplumun tarihsel gelişimi içinde ve onun kültürüne uygun bir biçimde gerçekleşmiştir. Roskin’in ifadesiyle (2021, s. 33) tarihsel süreç içinde refah devletlerinin oluşumu her ülkede farklı gerçekleşmiştir. Mesela İngiltere’de 20. yüzyılın başından itibaren siyasal partilerin söylem, talep ve mücadeleleriyle yakından ilgilidir. Bu çalışmada refah devleti/rejimi kültür çıktısı olarak ele alınmaktadır. Bir ülkede uygulanan rejimin, sistemin, kurulan yapıların ilgili ülkenin (milli) kültürü ile ilgili olduğu savlanmaktadır. Kültür, refah rejimi kavramları üzerinden Türk kültürünün ve Türkiye’nin refah rejimi sınıflandırmalarında nerede durduğu sorgulanmaktadır. Bunun için de literatürde yapılan bazı sınıflandırmalara, modellerin temel özelliklerine yer verilmektedir. Refah rejimleri açısından Türkiye’nin durduğu yer belirlenmeye çalışılmaktadır. Türkiye için daha önce yapılan sınıflandırmanın gözden geçirilmesi, güncellenmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Bir ülkede uygulanan bir sistemin kültürle uyumu nispetinde başarılı sonuçlar vereceği savunulmaktadır. Yani kültür, bir bakıma altyapı kurumu olarak ele alınırken, refah rejimi ise bir üstyapı kurumu olarak ele alınmaktadır. Bir kültür kendi içinde özgün bir refah rejimi üretmemiş ise de ithal ettiği rejimin başarısının kültürle olan uyuma bağlı olduğu ileri sürülmektedir.

1. Doğu-Batı ekseninde Türk milli kültürü

1.1. Değişen ve etkileyen bir olgu olarak kültür

Kültür, en fazla tanıma sahip sözcüklerden (Özlem, 2012, s. 158), içeriği farklı doldurulan kavramlardan biridir. Mesela bir çalışmada 200 farklı kültür tanımı tespit edilmiştir (Kuçuradi, 2009, s. 53). Genel olarak kültür; bir topluluğun, toplumun yaşama tarzıdır. Kafesoğlu’nun (1995a, s. 15) yer verdiği bazı kültür tanımları şunlardır: “Atalardan devralınan maddi-manevi değerlerin yekûnu”dur. “İnsanın tarihi boyunca tabiatı ve kendisini idare usulünü öğrenmek suretiyle, bizzat meydana getirdiği eseri”dir. “Örf ve adetlerden, davranış tarzlarından, teşkilat ve tesislerden kurulu ahenkli bir bütün”dür. Genel olarak insan tarafından yapılmış ve yaratılmış her şeyi ihtiva eder. Kafesoğlu, yapılan tanımlarda dikkati çeken noktanın, kültürün daha ziyade her topluma özgü bir yaşayış ve davranış tarzı olması ve tarihilik vasfını taşıması olduğunu belirtmektedir (1995b, s. 56). Bu noktada kültürün önde gelen işlevleri şunlardır: Kültür, toplumda bir yaşama şeması veya yaşama deseni sağlar, insanların sosyal davranışlarını sistematize eder, toplumun değerlerini bir araya getirir, içerir ve yorumlar, sosyal dayanışma için temel oluşturur, kişileri anlamlı ve bilimsel bir biçimde kategorize eder. Ayrıca kültür, sosyal kişiliğin oluşmasında en başat faktördür (Fichter, 2011, s. 159-160).

Tıpkı bireyde olduğu gibi (Nisbett, 2018, s. 50), her toplumun bir dizi özelliği, ayırt edici niteliği vardır. Bu ayırt edici özellikler, benzer özelliklerle birlikte kültür denilen kavramın içeriğini doldurur. Daha açık bir deyişle; her inanç, her davranış kültürün bir parçasını oluşturur ve kültürün diğer özellikleriyle bağlantı halinde bulunur. Her normatif davranış bir anlama sahiptir. Ayrıca her davranış gerçekleştiği ortamla sıkı sıkıya bağlantı halindedir (Güngör, 2011, s. 103). Kültür, bir grubun/toplumun diğerlerinden farklı olarak yaptıkları olmakla, bir kültürde her yapılan da kültürel olmamakla beraber (Eagleton, 2011, s. 45), Friedrich Schiller’in de ileri sürdüğü gibi, kültür eylemin kaynağıdır (Eagleton, 2011, s. 29). Kültürel özellikler sosyo-psikolojik süreçleri etkiler (Kağıtçıbaşı ve Cemalcılar, 2018, s. 325). Bir kültür aracılığıyla düşünmek, belli bir referans çerçevesi aracılığıyla düşünmektir. Cabiri’nin de belirttiği gibi, bu çerçevenin ana koordinatları, söz konusu kültürün dinamikleri ve belirleyicileri sayesinde ortaya çıkar. Bunların başında ise, kültürel miras, sosyal çevre ve geleceğe, dünyaya, kainata ve insana bakış gelir. İnsan, istese de istemese de tarihini sırtında

taşıdığı gibi aynı şekilde fikir de ister istemez kendisini oluşturan unsurların etkilerini, içinde ve vasıtasıyla olduğu medeniyet realitesinin izlerini taşır (Cabiri, 2001, s. 16). Kültür, millet hayatının olmazsa olmazıdır: “Millet kültürü meydana getirir, kültür de milleti yaşatır” (Kafesoğlu, 1995b, s. 61).

Matthew Arnold’un savunduğu gibi kültür, “hem mutlak bir tamamlama ideali hem de sonuca ulaşmaya çalışan tamamlanmamış tarihsel süreçtir” (Eagleton, 2011, s. 29). Dolayısıyla, kültürel olan değiştirilebilendir (Eagleton, 2011, s. 13), değişebilir, geliştirilebilendir, geliştirilendir. Kafesoğlu’nun da belirttiği üzere (1995, s. 58) kültürün eskilik ve tarihiliğine bakılarak onun donmuş, taşlaşmış kaideler birliği olduğu sanılmamalıdır. Kültür yaratılmaz ama geliştirilebilir. Değişmek, sürekli gelişmek onun önemli bir özelliğidir. Gelişme, yenilenme haliyle değişme kültürdeki devamlılığı sağlayan en önemli faktördür. Bunun dışında kalan kültürler yok olmaya mahkumdurlar. Haliyle kültür durağan değildir. Hem içsel oluşturucularıyla ilişkisinde hem de diğer kültürlerle karşılaştırılmasında her zaman devinim içindedir. Yani, belli bir düzenliliğe sahip olmakla birlikte işlevsel, dinamik ve kinetiktir de (Fichter, 2011, s. 162). Kısaca, kültür değişendir. Bunun altında yatan unsurların başında toplumların birbirleriyle olan temasları yatar. İptidai kavimler dahil hiçbir toplum dünyadan ari bir hayat yaşamazlar. Toplumlar savaş dışında temaslara da birbirleri üzerinde etkide bulunmuşlardır (Eberhard, 2002, s. 535): Kültür değişmesi, birçok ruhi hadis ve meseleler ihtiva etmekle birlikte (Turhan, 2002, s. 23) kültür, girift, dallı-budaklı bir yapıya sahiptir ve bu yapı bütündür. Güngör’ün ifadesiyle, “bu bütünden beğenilmediği için sökülecek bir taş en umulmadık yerlerde çöküntülere yol açar” (2011, s. 99).

Kafesoğlu’nun da belirttiği gibi toplumun dışarıya akseden belirtilerinden oluşan olan kültürler doğal olarak zamanın akışı içinde toplum ile birlikte değişikliklere uğrar. Daha açık bir deyişle, insan karşılaşmalarının, tecrübeleri sonucu olarak, topluluklar da karşılıklı etkileşimlerle gelen etkiler dolayısıyla geliştikçe bizzat o fert ve toplumlarca ortaya konan kültür de bu değişimde onları takip eder. Sonuç olarak da dil, inanç, ahlak gibi alanlar da değişime, daha doğrusu gelişime uğrayacaktır. Bunun yanında bu değişimler, başkalaşmalar kültürlerin derinliklerine inemez. Hiçbir dış etki bir kültürün temellerini sarsamaz, zedeleyemez. Şöyle ki, eğer yeni tutumlar ve mefhumlar eskiyi tamamıyla temizleyip onların yerini almış olsaydı, “kadim ve devamlı” bir toplumsal gerçek olarak kültürden söz etmek hiçbir zaman mümkün ol(a)mazdı. Dil ve din gibi kültürün temel unsurlarında bu gerçeği görmek mümkündür. Aynı şekilde örf ve adet, ahlak ve sanat alanlarında da her millet kendi özgünlüklerini, özelliklerini korumaktadır. Sonuç olarak esasa dokunmayan bu değişiklikler kültürel unsurlara eklenirler ve onlar içinde erirler. Zira milli kültür ilkelerini oldukça hassas organlara benzeten Kafesoğlu, bünyesine sokulmak istenen anlayış ve davranışların daima kontrol etmek özelliğine sahip olduğunu belirtmektedir. Haliyle, milli kültürler herhangi bir yeniliği kendi bünyesine uygun bulursa kabul eder, aksi durumda reddeder. Daha açık bir deyişle, millet ve kültür gerçeklerinden asıl tayin edici rol, yön verici unsur milli kültürdür (Kafesoğlu, 1995b, s. 58-62). Kültür değişimleri, bir toplumun yalnızca maddi kısımlarında meydana gelmez, yalnızca teknik alan bundan etkilenmez. Bunun yanında değişimler bir kültürün hemen bütün alanlarına yayılır: Grubun bilgisini, örf ve adetlerini, alışkanlıklarını, tutumlarını, davranışlarını, zihniyetini, dünya görüşünü de kavrar. Bütün bunları kapsar (Turhan, 2002, s. 23). Fransız İhtilali üzerine yapılan bazı çalışmalarda da gösterildiği gibi, hiçbir ihtilal hareketi mevcut kültür değerini yok etme kudretine sahip olamaz. Bir toplumun nesiller boyunca ortak hazineleri olan kültürü durdurarak, yerine başka bir kültür koymak da mümkün değildir (Kafesoğlu, 1995b, s. 57). Bütün bu görüşlerle birlikte kültürün din gibi temel bir unsurun farklı bir yorumu ve pratiği üzerinden değişim istikametine girilebilir. Kültür değişmesi her dönemde aynı derecede olmasa da, her dönemde her coğrafyada vukua gelmiştir (Turhan, 2002, s. 17). Ayrıca her toplum diğer kültürlere aynı hassasiyeti,

göstermezken bazı toplumlar son derece saygılı davranmışlardır. Mesela tarih boyunca Türkler (aksi iddiaların yanı sıra) Moğollar gibi (Rasonyi, 2002, s. 352), bazı Batılı toplumlar gibi- fethettikleri, yönettikleri ülkelerdeki kültürlerin tahripçisi olmamıştır.

Kültür değişmelerinin en son ve en güç iktibas edilenleri manevi değerlerdir (Güngör, 2011, s. 135). Bir kültür, kendi kültür yapısıyla uyuşmayacak unsurlardan ziyade, uyuşacak olanları almak suretiyle bir seçme yapar. Haliyle kültür alışverişinde öncelik-sonralık meselesi üzerindeki belirleyici faktör söz konusu unsurların maddi veya manevi niteliği değildir. Bununla birlikte maddi olaylarla manevi, yani psikolojik ve sosyal olaylar karşılıklı etkileşim halindedir. Şöyle ki; bir ülke, bir toplum başka bir ülkenin, toplumun sadece teknolojisini veya sadece manevi kültürünü benimsemek istese de bunu istediği şekliyle gerçekleştiremez. Zira bazı teknolojik değişmeler manevi kültürde değişmelere sebep olabileceği gibi aynı şekilde inanç ve tutumlardaki değişmeler de teknolojik değişmelere yol açar. Haliyle etkileşim teknolojiyenin kültüre ya da kültürden teknolojiye şeklinde tek yönlü olduğu için ve belli bir teknolojik veya kültürel değişme mutlaka belli bir kültürel veya teknolojik değişmeyi de doğurmaz. Bunların yanında modern toplumun, gitgide daha parçalı, daha işbölümüne dayanması, teknolojik değişmenin etkisini artırmaktadır. Aslında teknolojik değişme, kendi başına bir tavır ve davranış değişmesidir: İnsanların bir işin nasıl yapılacağı, dolayısıyla da nasıl bir mekanizma ile yapıldığı ve ne gibi sonuçlar doğurduğu konusunda yeni bir anlayış kazanmasıdır. Davranış alışkanlıklarını bu yeni işleyiş tarzına göre yeniden ayarlamaya başlamasıdır (Güngör, 2011, s. 18-21).

Kültürde değişimin faktörleri çok çeşitlidir. Bunlar genel olarak yöneşme ve yayılma şeklinde ifade edilebilir. Bunlardan yayılma, davranış örüntülerinin bir kültürden diğerine iletilmesi iken, yöneşme ise, çeşitli vesilelerle karşılaşan kültürlerin bu karşılaşmasının sonucunda yeni ve farklı bir kültürün ortaya çıkmasıdır. Yöneşme süreci baştanbaşa bir değişmeyi gerektirir. Dünyanın önde gelen kültürleri de dahil yayılma ve yöneşme yoluyla gelişmelerini sürdürmektedir. Kültür değişmesi kitle iletişim araçları yoluyla çok daha kısa sürelerde gerçekleşmektedir (Fichter, 2011, s. 162-163). Kültür değişmeleriyle ilgili önemli bir nokta da, kültürel değişmelerin süreklilik açısından mı, yoksa kopuşlara odaklanarak mı analiz edilmesinin (Knapp, 2017, s. 16) gerektiğidir. Kültür değişmesi her daim radikal birtakım değişimlerle değil, bazen de yeni unsurların eklenmesiyle gerçekleşebilir. Kültür değişimi, hangi noktada bir uzantıdan, bir yenilik eklenmesinden, belirli bir konudaki yenileşmeden öte kopuş durumu oluşturur. Bir kültürün olgunlaşmasının kökleri ve asıl sebebi, kültür temaslarında ve bunun sonucunda meydana gelen etkilerle iktibas edilen kültür unsurlarında aranmalıdır (Turhan, 2002, s. 19). Topuluklar arası kültür alışverişleri milletlerin yükselişini sağlayan amillerden biridir (Kafesoğlu, 1995b, s. 61). Bunun yanında bir kültür başka kültürel unsurları bünyesine alarak zenginleşebileceği gibi, daha geri bir kültür lehine de değişebilir. Mesela Arap kültür etkisinin özellikle günümüz Türk kültürü üzerinde bu tarz bir etkisi söz konusudur. Ayrıca kültür değişimi, bir açıdan da rastgele değil kasıtlı eylemin ürünüdür (Knapp, 2017, s. 9). Diğer bir deyişle kültür değişmesi seçici bir olaydır: Bir kültür, bir başka kültürden bir şey(ler) alırken bunları otomatik bir sıraya bağlı olarak değil, seçerek alır. Bazıları alınırken bazıları ilgi alanı dışında kalır. Haliyle, mesela bazı maddi unsurları alıp bazılarını almayacağı gibi, aynı durum maddi kültür ile manevi kültür arasında da olabilir (Güngör, 2011, s. 18). Son bir nokta da Mümtaz Turhan'ın belirttiği gibi kültürün değişebilmesinin oldukça zor bir süreç olduğudur. "İstiklal ve hürriyetini muhafaza etmek isteyen her kültür" bir reaksiyonda bulunacaktır (Yılmaz, 2009, s. 197). Sahlins'in savunduğu ve Knapp'ın da çalışmasında (2017, s. 273) desteklediği şekliyle değişim ilkesi süreklilik ilkesine dayanır.

Marshall Sahlins, kültür değişiminin bir kültürün ölümünün bir göstergesi olarak değil, yeni kültürel süreç türleri olarak görülmesi gerektiğini savunmaktadır. Knapp'ın belirttiği gibi buradaki önemli argüman, kültürlerin her zaman icat edildiği ve dönüştürüldüğü ve şimdi

bunu yapıyor olmalarının onları geçmişte olduğundan daha az özgün yapmadığıdır. Dahası, insanlar geleneklerinin bir veya iki yönünü tüm kültürlerinin merkezi olarak alıp diğerlerinden farklılaşma aracı olarak kullansalar da, bu onların kültürlerinin gerçek olmadığını göstermez. Tam tersine, bu tür şeyleştirmeler veya görünüşte bağlamından koparılmış semboller kültürel kimliği ifade edebilir. Çünkü onlarla birlikte gelen çok çeşitli kültürel olarak özgül çağrışımlara sahiptirler (Knapp, 2017, s. 16). Kültür değişmesi konusunda odak kelime “kültür”ün de tarihsel süreç içindeki anlamsal değişimi de göz önünde bulundurulmalıdır. Bu noktada bir sorun kendini gösterir: Kültür değişmesi meselesi kültür kelimesinin dinamik özelliğine göre nasıl tespit edilecek? Bu sorun kültür kavramının tanımını sabitlemekle çözülebilir. Fakat bu noktada bir başka sorun kendini gösterir: Kültür kavramı neye göre sabitlenecek, ölçü ne olacak?

1.2. Etkileyen, etkilenen ve değişen bir kültür olarak Türk kültürü

Literatürde yaygın olarak Türk kültürü üzerindeki etkilerden bahsedilir: Çin kültürü, Fars kültürü, Bizans, Arap kültürleri, Rus, Fransız vd. kültürlerinin hep Türk kültürünü etkilemesi söz konusudur. Bu noktada iki soru ortaya çıkıyor: Bu kadar çeşitli ve yoğun bir biçimde etki altında kalan bir kültürün “millilik” vasfı kalır mı? Bahsedilen kültürlerin var olduğu coğrafyalar, toplumlar üzerinde (bir-iki istisna) kendilerinden fazla Türk devletleri hüküm sürdüğüne göre, Türk kültürünün onlara hiç etkisi olmadı mı?

Dünyanın ilk yüksek kültürü, ilk medeniyet tipi Türklerce yaratılmıştır. Kadim Türk kültürü insanlığın ulaştığı ilk medeniyet örneğidir. Bunun daha da önemli tarafı günümüzde evrensel bir özellik gösteren Batı medeniyetinin doğuşunda oynadığı birinci derece etken oluşudur. Daha açık bir deyişle, Türkler dünyanın ilk yüksek kültürünün, ilk medeniyet tipinin yaratıcısı ve Batı medeniyetinin doğuşunda hareket ettirici bir rol oynamışlar, Batı medeniyetinin doğuşunda hareket vericilik görevi görmüşlerdir. Ayrıca Batı medeniyetiyle özdeşleşen birçok değer de, Batı’dan yüzyıllar öncesinde Türk kültürü içinde yaşamıştır. Mesela “eşitlik” eski Türk kültürünün özelliklerinden biri olup, ancak son yüzyıllarda Batı medeniyetinin bir prensibi haline gelmiştir. Ayrıca Kafesoğlu eşitlik anlayışının, Roma İmparatorluğu dahil Türkler dışında ilk ve orta çağlarda diğer milletlerde aramanın boşuna olduğunu belirtmektedir. “Laiklik” de eski Türk kültürünün dikkate değer özelliklerinden biridir ve daha sonraları Türkler aracılığıyla İslam alemine de intikal etmiştir. Kısaca Türk kültürünün vasıfları çağdaş kültür unsurları değerinde ve önemindedir (Kafesoğlu, 1995b, s. 76- 85).

Eski çağlardan itibaren Türkler yalnızca komşularıyla değil uzak coğrafyalarda yaşayan toplumlarla ticaret, diplomasi, eğitim, din ve diğerlerini kapsayan geniş bir ilişkiler ağı kurmuşlardır (Soyonov, 2002, s. 138). Bu olgu Türklerin diğer kültürlerle olan temasını göstermektedir. Bu temasların bir sonucu olarak da Türkler tarih boyunca farklı dinlere girdiler. Bunların etkisiyle de farklı kültürel yapılar ortaya koydular (Halaçoğlu, 2002, s. 58), farklı kültürel örüntüler benimsediler. Bu noktada günümüz Türk kültürünün üç ana kaynağı olduğu belirtilmelidir: Bunlardan birincisi Türklerin tarihi ve diliyle çok eski dönemlerden beri edindikleri ve geliştirdikleri vasıflardır. İkincisi, İslam medeniyeti çerçevesindeki kazanımlarıdır. Sonuncusu ise, Anadolu ve Rumeli’de geçirdikleri uzun tarihi süreçte edindikleri bilgi ve tecrübelerdir (Güngör, 2011, s. 132). Ayrıca Türkler son iki kaynaktan etkilenmekle, bilgi ve tecrübelerini artırmakla birlikte kadim kültürel öğelerini de terk etmemiştir.

İslamiyet öncesi Türk kültürünün, İslami döneme etkileri söz konusudur. İslamiyet öncesi dönemden bazı unsurlar, İslami dönemde de yaşamaya devam etmiştir. Mesela Hun, Göktürk ve Uygur dönemlerine ait kültürel unsurlardan balbal taşları, bazı mimari örnekler, kabartmalar, heykel, resimler gibi öğeler İslami dönemde de yaşamaya devam etmiştir. Balballar mezar taşı olarak günümüze kadar yansımış, insan ve hayvan (koyun, koç, at)

şeklinde uygulanmıştır. Hatta yakın yıllarda Tunceli ve Muş yörelerinde koç biçimli mezar taşlarının kullanıldığı görülmüştür (Karpuz, 2002, s. 709-711). Bununla birlikte diğer kültürel kaynaklar kültürün özünü yok etmez. Toplumlar siyasal kavramları farklı içeriklerle doldurur, farklı anlamlar yükler ve hatta farklı hedeflere araç yaparak kullanırlar. Mesela Osmanlı siyasal düşüncesinin temel kavramları şunlardır: Siyaset-i ilahi, siyaset-i sultani, nizam-ı âlem, kânun-ı kadîm, dâire-i adliye, erkân-ı erbaa, ahlât-ı erbaa, devlet-i âliyye, din ü devlet (Yılmaz, 2002, s. 35-40). Bunlar ve benzeri diğer kavramların içeriklerindeki farklılık ise hem dönemin şartları, hem de kadim kültürlerden gelen anlayışlarla doldurulur. Ayrıca bazı kavramlar doğrudan kullanılmakla beraber içerikleri ise tamamen farklı şekillerde doldurularak uygulamaya sokulmuş ya da pratikte yeni anlamlar kazanmıştır. Haliyle kavramların kullanımları tek başlarına bir devletin diğer devletle olan ilişkisini göstermez. İlişkiyi gösteren aynı kültür havzası içinde hareket etmesidir. Burada kültür havzasında zaman zaman dinin öne çıktığı görülse de bunu baz alarak yapılacak değerlendirmeler bir takım hatalara yol açacaktır. Sonuç olarak denilebilir ki, Türk devletleri, öncülü olan Türk devletlerinin mirasçısı olmanın ötesinde devamıdır. Üstelik de konuya etki açısından bakıldığında Selçuklu, Osmanlı gibi cihan devletleri üzerindeki etki bakımından Müslüman olmayan bir Türk devletinin etkisi Arap-İslam devletlerinin etkisinden çok daha fazladır. Aksi durumda Türklük ortadan kalkardı. Yani Türkler kadim kültürel kodlarını ve geleneklerini sürdürmüştür. Bu noktada belirtilmesi gereken bir husus da milletlerin her dönem aynı kültürle ilişkisinin yoğunlaşmadığıdır. Buna paralel ilişkilere göre yeni yapılar, yeni kurumlar ithal edilebilir, resepsiyona tabi tutulabilir, ilham verebilir. Mesela refah rejimi ya da sosyal devlet kavramları Batı medeniyet havzasından alınmıştır. Zira bazı geleneksel kurumlar yeni şartlar karşısında yetersiz kalabilirler. Geçmişte sosyal güvenlik mekanizması olan vakıflarda olduğu gibi.

Sosyal, ekonomik ve siyasal yaşamın bir sonucu olarak devletler, milletler birbirleriyle ilişkileri, etkileşimleri sonucu birbirlerinin kültürü üzerinde etkili olmuştur. Bu ilişkilerin sonucu, bazı kültürel öğelerin transferidir. Belirli bir kültürü paylaşan insanlar ne zaman yeni kültürel kategorilerle karşı karşıya kalsa, önceden var olan kültürel kategorilerin yeniden üretim dönüşümü süreci başlar (Knapp, 2017, s. 2). Tıpkı insanların değiş tokuş karşılığında kendi parçalarını ayırıp birleştirmeleri gibi, kültürel kategoriler de dönüşümleri sırasında parçalarının bir ayrılma ve yeniden bağlanma sürecinden geçerler (Knapp, 2017, s. 14). Türklerin yalnızca hakim olduğu coğrafyalarda karşılaştıkları kültürler, milletler üzerinde değil, kısa süreli, dar kapsamlı hakim olduğu ya da hakimiyet alanı dışındakilere de etkileri oldu. Mesela Türklerin Çin kültürü üzerinde derin izleri bulunur (İnayet, 2002, s. 45). Araştırmacılar Çince 10 bin yabancı kökenli kelime tespit etmişlerdir. Bunlardan bazıları Türkçedir. Çin edebiyatı üzerinde Türk yazılı edebiyatının, edebiyatçılarının etkileri söz konusudur. Ayrıca Çin müziği, resmi gibi sanat dallarının gelişiminde, Çin'de astronominin gelişiminde, Çin mimarlığı üzerinde, Türklerin açık etkileri ve rolleri bulunmaktadır. Bunların yanında Budizm, Manizm gibi dinlerin Çin'de yayılmasında Türklerin önemli rolleri olmuştur. Türklerin Çin kültür ve yaşamı üzerinde önemli etkilerinin olduğu alanlardan biri de ziraattir. Çinliler bazı tarım ürünlerinin ekimini ve işlenmesini de Türklerden öğrenmişlerdir. Türklerin Çin kültür ve yaşamına etkileri bunlarla da sınırlı değildir. Gözlük gibi çeşitli icatlar da Çin'e Türk yurtlarından gitmiştir (İnayet, 2002, s. 45-52). Kültürel etkiler bağlamında bazı kültürlerin başka kültürlerin oluşumundaki rolü farklı farklıdır. Mesela M.Ö. 2500'lerde Çin kültürünün oluşumunda Türklerin ve kültürlerinin özellikle siyasi teşkilat yeteneği, din, felsefe ve aile teşkilatı gibi unsurlarla önemli derecede etkileri söz konusudur (Eberhard, 2002, s. 537-538). Daha yakın dönemlerde de benzer durumlardan söz edilebilir: Türk kültürünün bir parçası olan Osmanlı kültürü, Avrupa coğrafyalarına çeşitli etkenlerle nüfuz etmiştir. Bunda Avrupa toprakları içindeki prensliklerinin gelecekteki yöneticilerinin Osmanlı sarayında eğitim alması, devlet kurumlarının ve ritüellerinin sonucu, Fenerlilerin faaliyetleri

gibi araçlarla kültür transferi olmuştur (Sözen, 2002, s. 16-20). Osmanlı-Türk kültürünün (Türk kökenli olmaları bir tarafa) Macarlar üzerindeki etkisinde görülebilir: Türk hakimiyeti döneminden kalma Macar kaynaklarında yaklaşık 1000 kelime tespit edilmiştir (Kakuk, 2002, s. 526). Türklerin Macarlar üzerindeki etkisi yalnızca kelime vermekle sınırlı değildir. Bunun yanında siyasal, sosyal ve ekonomik alanlarda çeşitli etkilerinden söz edilebilir. Aralarında din farkı bulunmasına rağmen Türklerin Macar kültürü üzerinde dini kelimelerle birlikte dini uygulamaları ile de etkisi olmuştur. Yine Türklerden ticaretten, giyim alanına kadar, Türk sanatlarından, mutfak geleneklerine kadar birçok alanda etkide bulunduğu tespit edilmiştir (Kakuk, 2002, s. 527-528). Benzer durum İngiliz kültürü için de söz konusudur. İngilizcede Türkçe kökenli kelimelerin sayısı, kaynaklara göre farklılaşmakla beraber bu sayı 800'e kadar verilmektedir. 2002'de yayımlanan bir çalışmada İngilizcede Türkçe kökenli yaklaşık 400 kelime tespit edilmiştir. Bunların, %55'i etimolojik kelimelerden oluşurken, %26'sı sosyal ve siyasi içerikli kelimelerden %19'unun ise doğal olaylardan kaynaklanan sözcülerden oluşmaktadır (Bıkkın, 2002, s. 704). Bu örneklerden de anlaşılacağı gibi Türk kültürünün geleneksel sosyal güvenlik mekanizmalarının da modern sosyal güvenlik sistemleri üzerinde etkisinin olması yüksek ihtimaldir. Türk kültürünün Macarlar üzerindeki etkilerinde olduğu gibi (Kakuk, 2002), bazen kültürel etkiler siyasal hakimiyetle sınırlı olabilmektedir. En azından etkisinin dozajı siyasal hakimiyete bağlı olabilmektedir. Özellikle de din gibi derin kültürel farklılıkların olduğu etkilerde bu durum daha net görülebilir.

1.3. Kültürün temel kategorisi: Doğu-Batı kültürü

Kategorileştirme her olguda, olayda, konuda anlaşılabilirlik sağlamanın, anlaşılabilirliği kolaylaştırmanın ötesinde epistemolojik bir zorunluluktur. Doğu-Batı gibi. Bununla birlikte bir kategori içinde toplanan üyelerin özellikle de büyük sosyolojik meselelerde istisnaları olacaktır. Siyah bir kuğunun olması, bütün kuğuların beyaz olduğu önermesini yanlışlayacaktır. Fakat bir, on, yüz, bin siyah kuğunun olması, tespit edilmesi dahi kuğuların çok büyük çoğunluğunun beyaz olduğu gerçeğini değiştirmeyecektir. Kategorileştirmelerde yapılan genellemelere de bu çerçevede bakılmalıdır.

Doğu ve Batı toplumlarında kültürel farklılıklar üzerine yaptığı bir çalışmasında Richard E. Nisbett, bazı önemli farklar tespit etmiştir. Bu bağlamda Nisbett, verdiği önemli bilgiler ve yaptığı gerçekçi analizlerle adeta kültürler arası karşılaştırma cetveli ortaya koymaktadır. Yazarın da yer verdiği gibi Doğu ve Batı kültürleri arasında bazı noktalarda ciddi farklılıklar bulunmaktadır. Haliyle bu iki kültürel kategoriye mensup toplumların, toplumsal yapıları ve benlik anlayışları Nisbett'in ifadesiyle (2018, s. 14) her birinin kendi inanç sistemlerine ve bilişsel süreçlerine eldiven gibi uymaktadır. Zira her bir toplumun kendine uygun kendi kültürlerinden mülhem düşünce süreçleri ve biçimleri bulunur. Bu bağlamda Batı ve Doğu kültürleri arasındaki en belirgin ortak farklılıklardan birini, bireycilik-toplulukçuluk şeklinde ifade edilen ayırım oluşturur. Bunlar arasındaki bir fark da "benlik" kavrayışları ile ilgilidir: Bireyci kültürde benlik özerkken, toplulukçu kültürde grubun norm ve beklentileri ile uyumlu bir benlik söz konusudur. Toplulukçu kültürde benlik ayrımsızlığına değer verilmez. Bununla birlikte her iki kültür tipinde de farklı benlik özellikleri görülür (Kağıtçıbaşı ve Cemalcılar, 2018, s. 326-328)

Yalnızca Nisbett (2018) bile Doğu ve Batı toplumları, toplumların bireyci-toplulukçu özellikler sergilemesinin yanında, akıl yürütme biçimleri, eğitsel stratejileri, toplumsal uygulamaları, denetim meselesine yaklaşımları, kurallara bağlılıkları, sözleşme ahlakları, soyut ilkelere göre yaşam tercihi, dünyayı algılamaları, davranış biçimleri, kategorilere ya da ilişkilere verilen önem, mantığın ya da deneyimsel bilginin önceliği gibi onlarca fark tespit edilmiştir. Doğu ve Batı toplumlarının bir disipline ilgisi, bir disiplinindeki başarısı dahi yine kültürel temellidir. Mesela Doğu'nun ve Batı'nın mantığa gösterdikleri ilgi farklıdır: Doğu mantığa karşı daha ilgisizdir (Nisbett, 2018, s. 131). Benzer durum iletişim açısından da

görülebilir: “Farklı kültürlerden kişiler farklı değerler taşırlar. Bu kişilerin diğer kişilerle iletişim kurarken bu değerlerin etkisinde kalmaları beklenir” (Kağıtçıbaşı ve Cemalcılar, 2018, s. 331).

R. E. Nisbett, Doğu Asyalılar özelinde Doğulular ile Batılılar arasındaki farklılıkların çıktığı alanlarla ilgili şu tespitleri yapmaktadır: Bunlardan ilki, dikkat ve algılama modelleri noktasındadır. Doğuluların yakınlıkları daha çok çevrelere olurken, Batılılar ise daha çok nesnelere dikkat ederler. Ayrıca Doğuluların olaylar arasındaki ilişkileri saptamaya Batılılardan daha yatkındırlar. İkinci olarak dünyanın bileşimine ilişkin temel varsayımlar bulunur. Doğuluların maddeyi görürken, Batılılar nesneyi görür. Çevrenin denetlenebilirliğine ilişkin inançlar bağlamında karşılaşılan bir başka farklılık; Batılıların denetlenebilirliğe Doğululardan daha fazla inanmalarıdır. Dördüncü bir farklılık, istikrar ve değişim noktasında ortaya çıkar. Buna göre Doğuluların değişim gördüğü yerde Batılılar istikrar görürler. Bir diğeri olayların açıklanmasına ilişkin tercih kalıplarıdır. Batılılar nesnelere odaklanırken, Doğuluların çevreyi de içerecek şekilde daha geniş bir ağdan yararlanması oluşturur. Altıncısı olarak dünyayı düzenleme alışkanlıkları farklıdır. Batılılar kategorileri yeğlerler. Doğulular ise ilişkileri vurgulamaya daha yatkındırlar. Bir başka farklılık, formel mantık kurallarının kullanımında görülür. Olayları anlamakta Batılılar Doğululara göre mantık kurallarını kullanmaya daha eğilimlidirler. Son bir farklılığı ise, diyalektik yaklaşımların uygulanması oluşturur: Göze çarpan çelişkiyle karşılaştıklarında, Doğuluların Orta Yol’u aramaya, Batılıların ise bir inancın diğerine karşı doğruluğu konusunda diretmeye daha eğilimlidirler (Nisbett, 2018, s. 48-49). Nisbett, bunların Doğulular ile Batılıların kendilerini ve toplumsal dünyayı gerçekten de köklü bir biçimde farklı görmeleri durumunda doğacak zihinsel alışkanlıklara ilişkin beklentileri olduğunu eklemektedir. Kısaca Doğu ve Batı kültürlerinin dünya görüşleri, algılama ve düşünce süreçlerinde belirgin farklılıklar vardır. Batılılar, Doğululara göre davranışın açıklanmasında, kişilik özelliklerine çok daha fazla ağırlık vermektedirler. Buna karşılık Doğulular ise önemli durumsal etmenleri fark etmeye ve davranışta bunların da bir rolünün bulunduğunu anlamaya daha yatkındırlar (Nisbett, 2018, s. 101-102).

Meseleye İslamiyet özelinde de bakıldığında bir takım önemli farklar görülebilir. Daha belirli bir örnek olarak Batı ile İslam kültürleri arasındaki fark “değişim” üzerinden de izlenebilir: Batı ile baskın İslam kültürlerinde değişime yüklenen anlamlar farklı, hatta taban tabana zıttır. Batı, değişimi devrim anlamında ilerleme olarak alır. Bu ilerleme yalnızca teknik bir ilerleme ile sınırlı değil, ondan daha önemlisi ahlaki bir ilerlemedir. Arap kültür ve zihniyet yapısının belirleyici olduğu İslâmi akıl ise değişimde ölçüyü geçmişte, Arap dünyasının devletleşmeye başladığı ve tarihi hakikatlere değil itikadi ve ideolojik kurgulara dayanan bir geçmişe dönüşte arar. Bu dünya, “asr-ı saadet” olarak dönemselleştirilen ve de yüceltilen bir dünyadır. Avrupa ile İslam toplumları arasında temel bir fark da geçmişe yönelik hayranlıktır. Paul Hazard’ın da belirttiği gibi, Avrupa’da düşünen kafaların büyük bir kısmı eski çağ hayranlığını bırakırken (1996, s. 46) İslam toplumları idealleştirdikleri eski çağ hedefini terk etmemiştir. Dahası tüm reform girişimlerinin karşısına bir engel olarak çıkartılmıştır. Oysa Türk Müslümanlığının baskın olduğu coğrafyalarda ve bu arada Türkiye’de aklın esas alındığı dönemler “ilerleme”ye daha uygun dönemler olarak kayıtlara geçmiştir. Buna karşılık İslâm’ın Arap yorumu (Arap İslâm’ı/Arap Müslümanlığı) Arap kültürünün sistematikleştirilmesi ve dünyaya açılmasıdır. Arap kültüründe siyasi ve ideolojik mücadele baskındır (bilimde, felsefede, sanatta). Dahası son derece önemli çalışmaları olmakla birlikte Cabiri gibi zaman zaman bilimi, felsefeyi ideolojik propagandaya feda eden bazı yazarlar Yunan ve Avrupa tecrübelerindeki bilimin yerine Arap kültür tecrübesinde siyasetin koyulması gerektiğini savunmaktadır. Haliyle: Yunan ve Modern Batı medeniyetlerinde felsefe ve dini düşüncenin sorgulanması, rakip olarak görülmesi, yapıların çözülüp yeniden yapılanması fonksiyonlarını bilim yerine getirirken, Arap-İslam kültürün bu

fonksiyonları siyaset yerine getirmiştir. Kısaca; Arap-İslâm düşüncesinin gelişimindeki belirleyici zamansal kesitler, bilim tarafından değil siyasetçe belirlenmiştir. Bu doğrultuda Cabiri Arap-İslâm düşüncesinde siyasetin yönlendiriciliğine dikkat çekmektedir. Dahası; İslam Devleti'nde siyaset ile düşünce arasındaki ilişki çağdaş toplumlarda olduğu gibi sadece mevcut siyasetle belirlenmezdi. Zira bugünün siyaseti, dünün siyasetinin bir devamıydı. Bundan dolayı da geçmiş üzerine dayalı rekabet verilen mücadelenin önemli tezahürlerinden birini oluşturmuştur (Cabiri, 2001, s. 392-393)

İslam medeniyeti/felsefesi içinde Harızmi, Bîruni, İbn Heysem ve diğerlerinin bilimsel çalışmaları Arap kültürünün hareket alanını oluşturan sahnenin dışında kaldı. Haliyle “ne Arap Aklı'nın beslenmesine, ne onun kalıplarının yenilenmesine ne de arka plandaki ilkelerinin araştırılmasına katkıda” bulunmadı, “bulunması da mümkün değildi” (Cabiri, 2001, s. 393). Arap Müslümanlığı temelli İslam anlayışının odağında Cahiliye Dönemi Arap kültürü yer alır. Özellikle Cabiri ve İzutsu gibi bazı araştırmacıların çalışmaları bu hususu açıkça ortaya koymaktadır. Türklerin İslam yorumu ise, temelde geniş hoşgörü temelli Türk kültürü içine entegre olarak ve kültürün asıl unsurlarından biri haline gelerek İslamiyet'in akıl ve mantık dini, hoşgörü dini, adalet dini gibi nitelikleri ile dünyaya epistemolojik temelde de açılmıştır. Buna karşılık Arap kültürünü temel alan İslam anlayışı ise, terör, çağdışılık, hoşgörüsüzlük gibi niteliklerle tarif edilen bir din olarak kendini göstermiş, göstermeye devam etmektedir. Daha açık bir deyişle homojen bir İslam kültürü yoktur, dahası İslam kültürü yoktur. Kültür, millidir (ırkidir). İslam ya da herhangi bir din kültürleri içinde bir unsur olarak ve fakat önemli bir unsur olarak o kültürün kendi yorumu bağlamında var olabilir. Buraya kadar kültürle ilgili her husus refah rejimlerinin oluşumunda, ithalinde, kabulünde, başarısında, başarısızlığında açık veya örtük, dolaylı ya da doğrudan göz önünde bulundurulması gereken hususlardır.

2. Refah devleti ve Türkiye'nin durumu

2.1. Sosyal politika ve refah devleti

Sosyal politika genel anlamıyla, bir devletin vatandaşlarına yönelik sosyal nitelikli politikalar bütünüdür. Bu bağlamda sosyal politika sosyal ve hukuki eşitliği sağlamaktan, sağlık hizmetlerinin geliştirilmesine, tarım reformunun gerçekleştirilmesinden altyapı konularındaki ihtiyaçların giderilmesine, nüfus planlamasından refahın sağlanmasına, sosyal bakımdan kentsel politikalara kadar sosyo-ekonomik yaşamın her alanını, dezavantajlı gruplardan, çalışanlara, emeklilere, işsizlere kadar toplumun her kesimini kapsar. Daha öz bir ifadeyle vatandaşların tümüyle ilişkilidir ve toplumsal düzenin sürdürülmesinde önemli rol oynar (Ballı, 2022, s. 83-86). Bu genel bilgilerin yanında sosyal politikanın kapsamının ülkelere göre hatta aynı ülke içinde zamana göre değişiklikler gösterdiği vurgulanmalıdır (Kleinman, 2002, s. 162). Bunlarla beraber sosyal politika konusunda farklı ideolojik gelenekler ve hareketler farklı bakış açıları getirmiş ve analizlerini buna göre kurmuşlardır (Pinker (2011); Page, (2011); Dean, (2011); Lewis, (2011); Cahill, (2011); Fitzpatrick, (2011)). Sosyal politika, diğer sosyal, siyasal kavramlar gibi ekonomik ve toplumsal değişme ve gelişmelere paralel bir gelişim izlemiştir. Sosyal politikaya ilişkin uygulamalar; sosyal devlet, sosyal koruma, refah toplumu gibi ifadelerle kavramsallaştırılmaktadır (Şener, 2010, s. 2). Refah devleti, sosyal politika alanındaki gelişmelerin nihai sonucu ve kurumsallaşmış halidir: Yasalarla güvence altına alınmış yaygınlaşmış, çeşitlenmiş, kapsamı genişlemiş, yeni kavramsal (dezavantajlı kesimler vs.) tanımlamalar yapılmış kategoriler oluşturulmuş, resmi ve/veya sivil sosyal politika kurumları oluşturulmuş, siyasal alanın temel şekillendiricileri arasına girmiştir.

Bazı araştırmacılar refah devletinin ortaya çıkışını ve gelişimini, Batı toplumlarında özellikle 19. yüzyılın sonundan itibaren toplumsal ilerleme talebinin doğal yanıtı

(Rosanvallon, 2004, s. 95) şeklinde açıklarken, bazıları ise temelde ekonomik etmenlerle açıklamaktadır. Mesela Kleinman'a göre refah devletinin gelişimi ekonomik büyüme ile onun demografik ve bürokratik sonuçlarından kaynaklanır (2002, s. 170-171). Buna karşılık bu çalışmada refah devletinin ekonominin evrensel kurallarından ziyade ekonominin de belli ölçülerde şekillendirdiği ve bir unsurunu oluşturduğu kültür temelli ortaya çıktığı ya da başarısının kültürle olan uyumuyla birinci derecede ilgili olduğu ileri sürülmektedir. Refah devleti, sosyal politika uygulamalarının bir aşamasıdır. Devletin vatandaşına sosyal hakları sağlama düzeyini gösterir. Sosyal politika dar anlamda, çalışma hayatını ilgilendiren sosyal politikalardan oluşurken, geniş anlamda sosyal hayatın bütün alanlarını içine alan politikaları kapsar. Bu bağlamda sosyal politikalar; hukuk alanındaki normatif hedeflerden, bölgesel kalkınma önceliklerine, sağlık güvencesinden sendikalar hareketlere, ücret sisteminin gerçekleştirilmesinden küçük esnafın korunmasına, barışın sosyal gruplar arasında sağlanmasından bilim ve teknolojinin teşviğine kadar sosyal, siyasal ve ekonomik hayatın her alanıyla ilgilidir (Ballı, 2022, s. 85-86). Her alandaki uygulamalardaki başarı sosyal politika alanındaki başarıyı gösterir. Bir ülkede uygulanan sosyal politikanın başarısı ise o ülkede uygulanan refah rejimi ile yakından bağlıdır. Buradan hareketle Türkiye'nin bugünkü durumuna bakıldığında, hangi modele uygun olursa olsun, hangi modellere benzer tarafları bulunursa bulunsun uygulanan refah devleti modelinin Türk sosyo-kültürel yapısına ve ekonomik dinamiklerine pek de uygun olmadığı ortadadır. Zira uygulanan sosyal politikanın sonucunda ne sosyal ne de ekonomik bir başarı olmadığı gibi, sorunları daha da derinleştirmektedir.

Refah devleti, sosyal politikası olan devlet olmakla birlikte her sosyal politikası olan devlet refah devleti değildir. Zira sosyal politikalar refah devleti olmadan da var olabilirler. Fakat tersi bir durum geçerli değildir (Dericiler, 2010, s. 59). Refah devleti, devletin örgütlü kamu gücü aracılığıyla piyasa güçlerinin rolünün bilinçli bir şekilde azaltıldığı devlet türüdür (Toprak, 2015, s. 153). Refah devleti, sosyal devlet uygulamalarında kurumsallaşmanın en ileri aşamasıdır. Refah devletine ilişkin olarak yapılan tanımlarda, kavramın tarihsel kökenleri, amaçları ve işlevleri konusunda farklı görüş ve yaklaşımlara paralel bir çeşitlilik vardır (Dericiler, 2010, s. 52). Haliyle refah devletinin, çok sayıda farklı tanımı yapılmıştır. Bu tanımlardaki ortak tema, eşitsizliğin devlet eliyle giderilmesidir (Kleinman, 2002, s. 159; Dericiler, 2010, s. 58; Bedir, 2012, s. 233; Şanlıoğlu, 2011, s. 9; Özdemir, 2007, s. 19). Refah devleti farklı bakış açılarına bağlı olarak farklı şekillerde yorumlanmaktadır. En azından ulus-devletlerin ekonomik, kültürel ve tarihsel geleneklerine göre farklılık gösterir (Özdemir, 2007, s. 17-19). Bununla birlikte refah devleti tanımlamalarında amaç aynıdır. Hemen hepsinin ortak amacını, sosyal ve ekonomik şartları kötü olan bireyleri korumaktır. Kısaca refah devleti, en genel haliyle devletçe vatandaşın refah içinde ve onurlu bir yaşam sağlamasında koruyucu önlemlerin alındığı bir devleti ifade eder. Refah rejimi/devleti, devletin sosyal meselelere, "sorun" ve özellik de "bunalım" aşamasına geçmeden yaptığı müdahale sınırını ve önlemlerini tanımlar.

Ekonomik olanla toplumsal olan arasındaki aracı (Rosanvallon, 2004, s. 101) durumundaki refah devleti, 1930'lu yıllar ile 1960'lar arasında çıkan özgül bir yapı olarak kabul edilmekle birlikte refah devletinin 19. yüzyıl toplumsal reformizmi içerisinde kökleri bulunmaktadır (Esping-Andersen, 2006, s. 35): Refah devleti kavramı, 19. yüzyılın sonlarına doğru bazı Batı toplumlarının değişik şekil ve düzeylerde sosyal güvenlik mekanizmalarına dahil olmaları ile yakından ilgilidir (Eser vd., 2011, s. 202) ve 19. yüzyılın sonlarında klasik liberalizme karşıt bir kavram olarak ortaya atılmış, 20. yüzyılın başlarında büyük ilerleme gösteren anlayış, özellikle de İskandinav ülkelerinde gelişmiştir (Seyidoğlu, 1999, s. 497). Bu bağlamda, Sanayi Devrimi'nin bir ürünü olduğu söylenebilir (Özdemir, 2007, s. 1). Diğer bir deyişle, refah devletleri, Sanayi Çağı'nın ortaya çıkardığı devlet anlayışının ulaştığı bir zirvedir (Özdemir, 2007, s. vii). Refah devleti anlayışının sanayileşmiş ülkelerde gelişmesinin

nedeni, kapitalizmin yaşamış olduğu krizler ve bu krizlerin ortaya çıkardığı değişimlerdir (Durdu, 2009, s. 1). Buna karşılık Rosanvallon ise, refah devletinin gücünün anahtarının, kapitalizm olmadığını iddia eder (2004, s. 21). Modern refah devletleri 19. yüzyılın sonu ile 20. yüzyılın başlarında başta Almanya ve İngiltere olmak üzere çeşitli sanayi ülkelerinde gözlenen yasal ve kurumsal gelişmelerle birlikte doğmaya başlamıştır. Geride kalan bir asırdan fazla zaman dilimi içinde 1945-1975 yılları arası, refah devletleri açısından “Altın Çağ” kabul edilir. Bu dönemde devletin amacı, vatandaşlarını en iyi yaşam standartlarına kavuşturmadır. Bu amacı gerçekleştirmek için devlet, refah devletinin yasal ve kurumsal temellerini geliştirmeyi hedeflemiştir. Başka bir ifadeyle bu dönemde özellikle gelişmiş ülkelerdeki devletler, vatandaşlarına tam bir refah sağlamak için her türlü sosyal refah önlemlerini almayı temel hedef olarak belirlemişlerdir (Özdemir, 2007, s. 1, 4).

“Refah devleti” kavramının muğlaklığına rağmen refah devleti tezi II. Dünya Savaşı sonrasında geniş bir biçimde yürürlüğe girmiştir (Alcock, 2011, s. 19). Bu bağlamda refah devleti, 1945’ten sonra ortaya çıkan ve toplumun bütününe yönelik işlev gören özel bir devlet modeli olarak nitelendirilir. Günümüzdeki gelişmeler bazılarınca, refah devletinin bir tasfiyesi olarak değerlendirilirken; bazıları ise, kapitalizme aykırı olan ve tedrici bir kurum olan refah devletinin krizi şeklinde değerlendirmektedir. Refah devlet modelinin kapitalizm ile arasındaki ilişkinin analizi önemlidir. Bu açıdan bakılınca genel olarak refah devleti, kapitalizm veya kapitalist üretim ilişkilerinin yarattığı olumsuzluklarla bağlantılıdır (Toprak, 2012, s. 11-12). Küreselleşme, demografik dönüşüm (Gümüş, 2018, s. 57-62) gibi unsurlar refah devletinin dönüşümünde rol almışlardır. Refah devleti, yaşadığı krizle birlikte ortadan kalkmamış olmakla birlikte, yeniden yapılanması, devlet müdahalesi ve piyasalaşma kısıcında gerçekleşmiştir (Gümüş, 2018, s. 64). Refah devleti, piyasa ekonomisinin başarısızlıklarını ve yetersizliklerini kamu gücüyle ortadan kaldırma hedefinden hareketle, devletlerce toplumların sosyal refahını en yükseğe çıkarmak amacıyla ekonomilerine aktif ve kapsamlı olarak müdahalede bulunmasını öngören devlet anlayışıdır (Tiyek & Yertüm, 2016, s. 28).

Refah devletinin gelişim sürecinde, Beveridge Raporu’nun kritik bir yeri vardır. Raporda; kapsamlı bir sağlık sigortasının oluşturulması, aile yardımı yapılması ve tam istihdamın devletçe sağlanması şeklinde üç temel öneri yapılmıştır: Rapor sosyal sigorta sistemine katılımın zorunluluğunu öngörüyordu, bu sigorta sistemi katkı temelliydi ve evrensel bir niteliğe sahipti. Başlangıçta İngiliz hükümeti bu rapora olumlu yaklaşmadı ve bunun sonucu olarak da raporu yayınlanmamayı düşünmüş fakat tabandan gelen baskılara karşı diren(e)memiş ve daha sonraki yıllarda kanunlaştırarak hayata geçirilmiştir (Gümüş, 2018, s. 50). İngiltere’nin kapitalist genleri yani kültürel kodları buna direnç gösterme eğiliminde olmakla birlikte reelpolitik durumun baskın gelmesiyle İngiliz kültürü bu durumu absorbe ettiği söylenebilir.

Pierre Rosanvallon, refah devletinin gelişiminin 19. ve 20. yüzyılların kapitalizm ve sosyalizm hareketleri çerçevesinde konumlandırılmak suretiyle anlaşılacağını görüşündedir. Haliyle refah devleti, kapitalizmle sosyalizm arasından bir “orta yol” olarak görülmemelidir. Zira bu şekildeki bir orta yol her halükarda kapitalizme çıkacaktır. Oysa refah devletinin gücünün anahtarı, kapitalizm değildir. Sırrı, modern ulus-devlet hareketinde aranmalıdır. Yazar bu hipotezini iki önermeyle belirginleştirmektedir: Bunlardan birincisi, 20. yüzyıl refah devleti ‘klasik’ koruyucu devletin derinleştirilmiş ve genişletilmiş halidir. Diğeri ise koruyucu devlet modern devletin özel bir siyasal biçimdir (Rosanvallon, 2004, s. 20-21).

1970’li yılların ortalarından itibaren dünya ekonomisinin içine düştüğü kriz, toplumun hemen her alanıyla ilgili olan refah devletinde de “kriz”e sebep oldu. Refah devletinin krizi, devletin sorunlar karşısında yetersiz kalmasıdır. Bu kriz, çoğunlukla çeşitli alanlarda karşılaşılan gelişmelerden kaynaklanan sorunlara refah devleti politikalarının cevap verememesi ve/veya bunlarla uyumsuz hale gelmesinden kaynaklıdır. Ortaya çıkan kriz,

refah devletinin kendini yeni duruma göre çözüm arama ve bunun sonucunda da revize etme sürecine girmesiyle sonuçlandı (Özaydın & Karaman, 2020, s. 179). Bu da refah devletinde yeni arayışları beraberinde getirdi ve yeni çözümleri devreye sokuldu. Bu bağlamda; refah devletinin yeniden yapılanması farklı refah rejimlerine göre farklı gerçekleşse de yeniden yapılanma sürecinde iki temel unsur ortaya çıktı: Bunlardan birincisi, aktif yurttaşlık kültürü temelinde bireylerin refahının artan oranda çalışmaya ve işgücü piyasasında olmasına bağlanmasıdır. 2000’li yıllara gelindiğinde ise neo-liberal politikalar artık istihdamı arttırmak için, sosyal destekten istihdam yoluyla sosyal içermeye, koşulsuz yardımlardan refah sistemi üzerinde hak talep edenlerin ücretli çalışma için teşvik edildikleri sorumluluklara doğru yöneldi. Refah devletinin yapılanmasındaki ikinci temel unsur, piyasa, aile ve gönüllü kuruluşlar gibi devlet dışındaki aktörlerden daha fazla yararlanmaya yönelik girişimlerdir. Bu durum “refah karması” formülünde somutlaşmaktadır (Özaydın & Karaman, 2020, s. 179-180).

Etkinlik ve verimlilik lehine sürmesi için her refah rejimi dönemin şartlarına göre zaman zaman yeniden yapılandırılır. Bu yapılandırma süreci de pragmatik saikler kadar kültürel sınırlara uygun gerçekleştirilir. Diğer bir deyişle olağanüstü koşullar, yeni rejimler ortaya çıkarır ya da mevcut rejimleri dönüştürür. Bu bağlamda refah rejiminde değişikliğe sebep olan unsurlar şunlardır: Dönemin şartları (pratik, rasyonel, pragmatik...), olağanüstü gelişmeler (petrol krizi...), iç siyasal söylemler (parti politikaları, seçim söylemleri...), entegrasyon çaba ve girişimleri (AB, Uluslararası antlaşmalar...) ve demografik değişiklikler. Refah devletinde yaşanan gerilemeden, kısımla yönündeki eğilimden öncelikle sosyal yardımlar etkilenir (Gökbayrak, 2017, s. 81). Bir refah rejimi içine yerleştirilen ya da uygun düşen ülkeler arasında her alanda aynılıktan söz edilemediği gibi ülkelerin içinde de “bakım hizmetlerinde” olduğu gibi (Özaydın ve Karaman, 2020, s. 183) dönemsel farklar olabilmektedir.

Bir ülkedeki refah devletinin ortaya çıkışı, gelişimi o ülkenin başta siyasi kültürü olmak üzere genel olarak kültürü ile yakından ilgilidir. Mesela İngiltere’de ve İsviçre’de refah devletinin gelişiminde partiler birinci derece rol almıştır (Roskin, 2021, s. 33-34). Türkiye’nin tarihinde her ne kadar vakıf kültürüyle ilişkilendirilse de, modern dönemin ihtiyaç ve yaklaşımlarının bir ürünü olduğu ortadadır. Türkiye’de karşılaşılan ciddi aksaklıklar ise vakıf kültürü adı altında ve de siyasal amaçlarla özellikle yapılan/yaptırılan sosyal yardımlar ile rasyonalize edilmeyen sosyal güvenlik ayağıdır (Ballı, 2022). Bu iki olumsuz durum Türkiye’yi refah devletinden uzaklaştırmaktadır.

2.2. Refah devleti sınıflandırmaları

Her ne kadar refah devleti konularındaki çalışmalara II. Dünya Savaşı sonrası dönemde rastlansa da modern refah devleti ile ilgili çalışmalar 1970’li yıllarda başladı. 1970’li yıllarda konunun teorik boyutları üzerine çalışmalar gerçekleştirildi. Takip eden 1980’li yıllarda ise nüfusun yaşlanması gibi demografik, Soğuk Savaş’ın sona ermesi gibi siyasal sebepler gibi konulara yönelik ilginin artmasına paralel refah devleti konusunda yeni çalışmalarda bir artış oldu. 1990’lı yıllar ise refah devleti konusundaki çalışmalarda hem artışın devam ettiği hem de büyük aşamaların kaydedildiği bir dönemdir. Kısaca 1970’ler ve 1990’lar refah devleti çalışmalarında alt dönemlerin siyasal, demografik, ekonomik gibi sebeplerle farklı şekillerde refah devleti çalışmalarına ilgilinin olduğu bir zaman dilimidir. Bu bağlamda 1970’ler ile 1990’lara kadar olan zaman diliminde refah devletine yönelik yapılan araştırmaların, 1880’lerde Bismark Almanya’sıyla başlayan ve 1970’lerde olgunluğa ulaşan genişleme süreci boyunca ortaya çıkan sosyal programlar üzerine yoğunlaştığı belirtilmelidir (Özdemir, 2007: 121-122). Bu bağlamda refah devletlerinin ortaya çıkış sebepleri, farklı şekilde gelişme sebepleri ve neden farklı harcama seviyeleri varlığı gibi konular üzerinde durulmuş, bunlar çözüme kavuşturulmak istenmiştir. Bu noktada, iki çalışma önemlidir: Biri, Harold

Wilensky'in 1974 tarihinde yayımlanan *The Welfare State and Equality: Structural and ideological roots of public expenditures* (Refah Devleti ve Eşitlik) başlıklı çalışmasıdır. Wilensky, çalışmasında kişisel olmayan ekonomik kuvvetlerin belirleyici rolünü vurgulamaktadır. Diğeri ise Gosta Esping-Andersen'in (1990) *The Three Worlds of Welfare Capitalism* (Refah Kapitalizminin Üç Dünyası) adlı kitabıdır. Esping-Andersen'in vurgusunu ise, politika ve politik kurumların öncü rolü oluşturmaktadır (Özdemir, 2007, s. 191-193).

Refah devleti ile ilgili ilk sınıflandırma çalışması 1958'de Wilensky ve Lebeaux tarafından yapıldı. Yazarlar sosyal refahla ilgili kurumları, iki kategoriye ayırdılar: "kalıntı" ve "kurumsal" refah modeli. Bunların her ikisi de refahın sağlanmasında devletin üzerine düşen role odaklanmaktadır. İkinci bir sınıflandırma çabası da yine 1958 tarihinde Richard Titmuss'un yaptığı sınıflandırmadır. Buna göre Titmuss, refah devletini üçe ayırmaktadır: "kalıntı refah devleti modeli", "endüstriyel başarı modeli" ve "kurumsal-yeniden bölüşümcü model" (Şanlıoğlu, 2011, s. 14; Develi & Bozkurt Özyalçın, 2022, s. 226). Anılan yazarlarla başlayan sınıflandırma çalışmaları birçok yazarın eklenmesiyle devam etti. Sınıflandırmalarla ilgili olarak ilk belirtilmesi gereken nokta, belirlenen modellerin her ülkeye birebir uymasının pek mümkün olmamasıdır. Bunun en önemli nedeni, ülkelerin farklı kültürel yapılarıdır. Bu bağlamda oluşturulan siyasal, sosyal ve ekonomik kurumlara dair gerçekleştirilenler tamamen kültürle uyumlu olmasına bağlıdır.

Süleyman Özdemir'in de vurguladığı gibi, ülkelerin kendilerine özel şartları ve dinamikleri her ülke için farklı refah devletlerinin uygulamada farklılaşmasının temel sebebidir. Bu da farklı refah devleti modellerinin çıkmasına sebep olmuştur. Buradan da anlaşılacağı üzere hiçbir ülke hiçbir teoriye tam olarak uymaz. Bununla birlikte ülkeler çeşitli teknikler kullanılarak gruplandırılmışlardır. Fakat her halükarda kategorize etmenin bir takım sorunlar taşıdığı da göz ardı edilmemelidir (Özdemir, 2007, s. 124-126). Ayrıca belirtilmesi gereken bir nokta da, bazı araştırmacıların benzerliklerden ziyade farklılıkların vurgusu üzerinden çeşitli sınıflandırmalar yaptığıdır (Kleinman, 2002, s. 171).

Refah devleti sınıflandırmalarında Esping-Andersen'in 1990 yılında yaptığı tasnif en çok kabul görenidir. Esping-Andersen'in modellemesinden hareketle eleştiriler, katkılar ve değerlendirmeler neticesinde birçok refah devleti sınıflandırması ortaya çıktı. Bu anlamda Esping-Andersen'in çalışması temel bir başvuru ve referans kaynağıdır. Bunun yanında genel olarak kullanılan kriterler şunlardır: Gelir dağılımı (adaletsizlik/gelir eşitsizliği), sektörel durum, kamu sektörü istihdamı (düşük/yüksek), emeklilik sistemleri, kadınların işgücüne katılım oranları (düşük/yüksek), vergi oranları (yüksek düzey/düşük düzey), piyasa mantığının baskın olması, devletin sosyal yararı (sınırlı/çok), sosyal güvenlik ağı, sosyal harcamaların GSMH içindeki payı, devlet müdahalesi, sosyal koruma harcamaları, istihdam ve işgücü yapısı, ortalama yaşam beklentisi, gini katsayısı, kamusal sosyal harcamalar içinde sosyal yardımların oranı, kültürel kökenlere dayanan unsurlar vd.

Aralarında bazı farklar olmakla birlikte refah sınıflandırmasına yönelik literatürde farklı terimler kullanılmaktadır: "Refah devletleri", "refah rejimleri", "refah sistemleri", "refah modelleri", "refah dünyaları" vb. (Özdemir, 2007, s. 126). Hatta Türkiye'de "sosyal devlet" de refah devleti ile aynı anlamda kullanılmaktadır. Benzer çeşitlilik sınıflandırma çabalarında da görülmektedir. Esping-Andersen'in sınıflandırmasında hareketle 1990'lı yıllardan itibaren Leibfried (1992), Castles ve Kangas (1994), Ragin (1994), Ferrera (1996), Shalev (1996), Bonoli (1997), Korpi ve Palme (1998), Obinger ve Wasgshal (1998), Pitzurello (1999), Navarro ve Shi (2001), Schut vd. (2001), Kautto (2002), Babmra (2005) gibi çok sayıda araştırmacı çeşitli sınıflandırma çalışması yapmıştır (Gümüş, 2020, s. 109-113). Ayrıca sınıflandırma çalışmalarında refah devletine her yazar temelde aynı görevi ve işlevi yüklemektedir. Bununla birlikte öne çıkardıkları amaçlarda farklılıklar söz konusudur (Gümüş, 2018, s. 36). Buna karşılık ağırlıklı olarak bu çalışmalarda sınıflandırmaların,

modellerin ilgili ülke kültürleriyle ilişkileri göz ardı edilmekte, mesele ekonomi istatistikleri ile ele alınmaktadır.

2.3. Esping-Andersen'in sınıflandırması

Farklı refah rejimlerin ortaya çıkmasının altında yatan olgu; devletin, piyasanın ve ailenin refahın sağlanmasında oynadıkları rollerin farklılaşmasıdır. Bu çerçevede literatürde yaygın olarak kabul edileni Gosta Esping-Andersen'e aittir. Refah devletlerine yönelik kavramsallaştırmasını "refah rejimleri" terimi ile yapan yazar refah rejimlerini üçe ayırmaktadır: Liberal, Kıta Avrupası (muhafazakâr) ve İskandinav (sosyal-demokratik) refah modelleri. Esping-Andersen, refah rejiminin tanımının, risklerin nasıl paylaşıldığına göre yapılacağını belirtir: Devletin rolü, en yoksul kesime yönelik, asgariyetçi veya kapsayıcı ve kurumsal olarak tanımlanabilir (Esping-Andersen, 2006, s. 34). Esping-Andersen'in tasnifi, piyasa, devlet ve aile olmak üzere üç kurumun baskınlığına dayanmaktadır. Buna göre, liberal modelde piyasanın; sosyal demokrat modelde devletin ve muhafazakâr modelde ise ailenin baskın rolü bulunmaktadır (Ülgen ve Arda Özalp, 2017, s. 639). Esping-Andersen'in refah rejimleri tipolojisi, refah devletinin hizmetlerine, aile ve piyasanın yapısına dayanmanın yanısıra toplumsal katmanların ve iktidar ve güç ilişkilerinin sonucu olarak belirlenen politik ekonominin yapısını da ele alır (Dedeoğlu-Elveren, 2012: 30; Dedeoğlu, 2012, s. 211). Özdemir, bu üç refah rejiminin Titmuss'un (1958) yaptığı tasnifinde yer alan modeller ile olan benzerliklerine dikkat çekmektedir. Bunun yanında aralarında temel bir farklılık da söz konusudur: Süleyman Özdemir'in belirttiği gibi Titmuss refah devletine daha dar bir bakış açısı ile yaklaşırken, Esping-Andersen'in ise, devlet-piyasa bağımlı içerecek şekilde sınırları genişletmiştir. Yine Özdemir, Esping-Andersen'in refah sınıflandırmasındaki ayrımın temelini, refah devletlerinin üzerine inşa edildiği farklı mantıkta yattığını belirtmektedir: Sosyal demokrat refah modeli, sağlık vb.'ni piyasa ilişkilerinden bağımlı kılmaya çalışır. Evrensel bir hak talepleri sistemine dayanır. Muhafazakâr refah devleti sistemi, korporatist bir sistemdir. Sosyal hakları piyasadan dekomüdfikasyon etmemesine rağmen, yine de piyasanın sınırlı bir eleştirisini içerir. Evrensel bir sistem yerine, sigorta sistemi ve varlık araştırmasına dayanır. Bu model, piyasa risklerinden koruma amacı taşımasına karşılık sosyal eşitsizlik üretme eğilimi taşır. Liberal model ise, piyasadan kaynaklanabilecek olumsuz etkilere karşı tampon olmaya çalışır ve büyük oranda refahın özel örgütlenmesine dayanır. Özdemir'in belirttiği üzere, Esping-Andersen'in refah rejimlerindeki en temel farklılıklar, üç politik geleneği yansıtır: sosyal demokrat görüşte "evrensel" ve "yeniden dağıtıcı" bir devlet anlayışı ön planda tutulurken; muhafazakâr görüş "parasal destekleme" anlayışını ön planda tutar. Liberal görüşte ise, devletin piyasaya müdahale etmediği ("kalıntı") bir refah devleti anlayışı ön plandadır (Özdemir, 2007, s. 131-133).

Bu rejimlere dekomüdfikasyon düzeyi açısından bakıldığında, liberal refah devletinde düşük, muhafazakâr refah devletlerinde, orta düzeyde ve sosyal demokratik rejimlerde ise yüksek düzeyde olduğu görülür (Özdemir, 2007, s. 133). Dekomüdfikasyon, sosyal gereksinimlerin/hakların piyasa-dışı kurumlar tarafından sağlanması şeklinde tanımlayan Özdemir, vatandaşların piyasa güçlerinden bağımsız olarak sosyal haklara sahip olabildiği, dekomüdfikasyon düzeyini ortaya koyduğunu belirtmektedir. Esping-Andersen'in önceki sınıflandırma çalışmalarından ayırt edici yanını, sınıflandırmasını "dekomüdfikasyon" adını verdiği bir göstergeye bağlaması oluşturur. Esping-Andersen, sınıflandırmasını ülkelerin birbirleriyle olan ortak özelliklerine göre yapmıştır. Esping-Andersen'in sınıflandırmasında, refah rejimlerini sistematik bir karşılaştırma ile belirlemede üç eksen önem taşır: Refah rejimlerinin, ücretli işgücünü dekomüdfikasyon edici boyutu, refah hizmetlerinden yararlananları katmanlar halinde sınıflandıran/tabakalaştıran boyutu ve son olarak da hizmetlerin kimler tarafından sunulduğu (devlet-piyasa-aile) boyutu. Esping-Andersen modelinde, sosyal önlemlerin kimler tarafından alındığı da değerlendirilir. Buna göre, sosyal desteğin ana

sağlayıcısının devlet mi, piyasa mı, gönüllü kuruluşlar mı ya da aile mi? olduğu sorusunun cevabı aranır. Zira refah rejimi analizleri, refah devletlerinin tek hizmet sağlayıcı olduğunu öne sürmemektedir. Neo-liberaller asıl sorumluluğu piyasaların önceliğine, muhafazakârlar daha çok aile ve yerel topluluklara, sosyal demokratlar ise devlete verirler (Özdemir, 2007, s. 142- 146). Bu çerçevede Esping-Andersen, en önemli refah uygulamaları olan emeklilik, işsizlik ve hastalık imkânlarının dekomodifikasyon derecesini 18 gelişmiş ülke için belirlemiştir. Daha sonra da söz konusu dekomodifikasyon derecelerini toplayarak her ülke için bir dekomodifikasyon skoru oluşturmuştur. Buna göre ülkeler üç ayrı grupta toplanmaktadır: En yüksek dekomodifikasyon skorlarına sahip ülkeler olarak Anglo-Sakson ülkeleri, en düşük dekomodifikasyon skorlarına sahipken üçüncü kategori ise ikisi arasında yer alan Kıta Avrupası ülkeleri bulunmaktadır (Gümüş, 2020, s. 106).

Esping-Andersen'in tasnifindeki bir unsur da toplumsal risklerdir. Ona göre toplumsal riskler her rejimin yapı taşlarını oluşturur. Farklı şekillerde sınıflandırılabilen riskler, her yaklaşımda da farklı şekillerde güvenceye alınırlar (Esping-Andersen, 2006, s. 44-46). Sınıflandırmada kullanılacak bir diğer değerlendirme kriteri, eşitliklerdir. Gosta Esping-Andersen, ulusal refah devletlerinin farklı eşitlik kavrayışlarına sahip olduklarını belirtir. Buna göre de her modelin eşitlik anlayışı ve pratiği farklılaşmaktadır (Esping-Andersen, 2006, s. 33-34). Modeller arasında birçok fark olmasına rağmen, son kertede hiçbir modelin bir diğerine üstünlüğü yoktur. Zira her model, uygulandığı ülkelerin özel şartlarına göre gelişmişlerdir (Mingione, 2006, s. 267).

ABD, Kanada, Avustralya ve bir dereceye kadar da Yeni Zelanda, İngiltere liberal refah rejimi içine girerler. Muhafazakâr refah sistemlerine; Almanya, Fransa, Avusturya ve Belçika örnek gösterilebilir. En tipik örneği, İsveç'te görülen sosyal demokrat refah rejimini benimseyen diğer ülkeler ise Norveç, Danimarka, Hollanda ve Finlandiya'dır. Refah devletinin büyüklüğü açısından, bir sıralamanın yapılması durumunda, İsveç, Danimarka, Norveç en üstlerde, ABD, Avusturya altlarda yer alırken, İngiltere ise ortanın biraz altındadır. Refah modelleri açısından yapılacak bir modellemede ise, Esping-Andersen'in yaptığı sınıflandırmaya göre, sıralamanın en üstünde sosyal demokrat refah modeli bulunur. Onu muhafazakâr refah modeli izlerken, en alt sıralarda ise liberal refah modeli yer alır (Özdemir, 2007, s. 142). Aynı model içine yerleştirilen ülkelerdeki her kalem, başlık aynı düzeyde değildir. Mesela literatürde Muhafazakâr (Kıta) Refah Rejimi kategorisi içine yerleştirilen Fransa ve Belçika'da diğer ülkelere göre aile konusu daha zayıf bir halk niteliğindedir (Yıldırım & Şahin, 2019, s. 2533).

2.4. Geleneksel sınıflandırma

Refah devleti sınıflandırmalarına yönelik özellikle 1980'lerden itibaren çok sayıda çalışma yapılmıştır. Yukarıda da belirtildiği üzere Esping-Andersen'in yaptığı tasnif refah devletinin sınıflandırmasında en çok benimsenenidir. Refah devletlerinin sınıflandırmasında kullanılan bir başka ayırım sosyal koruma sağlamada finansmanı kimin üstlendiğine göre yapılan üçlü bir ayırımdır: Birincisi, "Bismark Modeli" olarak adlandırılan modelde, her çalışanın sosyal refah hakkı, kendisinin ya da işverenin ödediği katkıya bağlı kılınır. İkinci modeli, "Beveridge Modeli" oluşturur. Bu model, bir ülkenin tüm nüfusuna yönelik genel bir sigorta anlamına gelir. Üçüncüsü ise, bu iki modelin karışımından oluşan "Karma Model"dir. "Kategorisel sistem" olarak da adlandırılan Bismark (Alman) modeli, Almanya ve Fransa'da geçerlidir. Sistem, temelde çalışma esasına dayalı sosyal sigorta mekanizmasına dayanır. Sistemin finansmanı, yararlananlarca ödenen sigorta primleri ile sağlanır. "Evrensel sistem" olarak da adlandırılan Beveridge modelinde güvence çalışma koşuluna bağlı değildir. Ülke toprakları içinde bulunmak ve vatandaş olmak güvenceye alınmak için yeterlidir. Sistemin finansmanı vergilerle karşılanır. Beveridge modeline en uygun örnek İngiltere'dir. Bir diğer kategori olan Karma sistemde iki tür sigorta sistemi bulunur. Hem çalışan gruplara yönelik olarak

sosyal sigorta düzeni bulunur hem de vatandaşlarını tamamını kapsayacak şekilde evrensel bir ulusal sigorta söz konusudur. Bu modelin en bariz örneği, Hollanda'dır (Özdemir, 2007, s. 156-160).

2.5. Güney Avrupa refah rejimleri

Güney Avrupa Refah Rejimi Maourizzo Ferrera tarafından tasarlandı (1996). Güney Avrupa ülkelerinin farklı bir modelin içine yerleştirilmesi gerektiğini iddia eden araştırmacılardan biri de, Mingione'dir. Mingione farklı bir model olması gerekliliğine vergiden kaçınmanın yüksek oranda olması, enformel ekonomik aktivite, küçük ve büyük işletmeler arasındaki artmış bulunan ikililik, tikelciliğin, yerelciliğin ve politik patronajın yayılması, zoraki profesyonel bir bürokrasi, aile ağırlıklı bir kültür gibi gözlemleri ile ulaşmıştır (2006, s. 271). "Tam Oluşmamış Model", "Katolik Korporatist model", "Latin Kuşağı modeli", "Güney Avrupa", "Latin" veya "Akdeniz" refah devletleri gibi adlarla da anılan bu model, Yunanistan, İspanya, Portekiz, İtalya ve kısmen İrlanda Cumhuriyeti'ni içerir (Ferrera, 1996, s. 197). Ayrıca Mingione, bu model dahilindeki İtalya'da da tarihsel özelliklerden kaynaklı farklılaşmadan iki farklı model ortaya çıkardığını iddia etmektedir (2006, s. 271). Bazı araştırmacılar Türkiye'yi de bu model içine koymaktadırlar. Başlangıçta model içinde yer almayan Türkiye modele sonradan dahil edildi. Bu bağlamda Shark ve Gough, benzerlikleri dikkate alarak Türkiye'nin Güney Avrupa Refah Modeli içine alınması gerektiğini savunmuşlardır (Yıldırım & Şahin, 2019, s. 2537; Gough, 1996, s. 232). Taşçı da Türkiye'nin din açısından Güney Avrupa Modeli içinde sayılmasını makul görmektedir. Bu bağlamda dini hayır kurumlarının sundukları yardımların varlığı, İslam'ın "zekat emri" ile "sadaka teşvikleri"nin sosyal politika için bir zemin sunması, yerel yönetimlerin dini bayramlardaki İslam inanç ve anlayışlarına dayanan hizmetleri, merkezi yönetimin geleneksel vakıf anlayışını devam ettiren uygulamaları gibi faktörleri gerekçe göstermektedir (Taşçı, 2014, s. 41-42). Benzer görüşler diğer bazı yerli araştırmacılar tarafından da ileri sürüldü. Bu bağlamda gösterilen gerekçe başlıkları şunlardır: emeklilik politikaları, korporatist özellikleri, eşitlikçi yanları, din ve dış müdahale, sağlık sistemi (hizmetleri), istihdamın korunması, gelirin korunması, yaşlı algısı, emeklilik rejimi, sosyal hizmet sunumu vd. (Develi & Bozkurt Özyalçın, 2022, s. 225-226).

Güney Avrupa ülkelerinin ayrı bir refah rejimi olduğunu ileri süren araştırmacılar genel olarak şu özellikleri öne çıkartmaktadırlar: Sosyal hakların az gelişmiştir. Kilise ve özellikle aile, önemli bir sosyal refah sağlayıcısıdır. Kilise ve aile gibi kurumların oluşturduğu yükten kaynaklı olarak kamu uygulamaları zayıftır. Güney Avrupa refah rejiminin ayırt edici özellikleri olarak öne çıkanlardan bazıları şunlardır: Ulusal sağlık hizmeti kısmen kurulmuştur. Düzensiz sosyal yardım sağlanır. Evrenselci bir sağlık sistemine sahiptirler. Siyasi destek için menfaat alışverişi yaygındır. Kamu partizanlığa açıktır. Kamu borçlanmasının GSMH'ya oranı yüksektir. Yolsuzluklar sıklıkla görülür. Nakit desteği sistemde önemli bir rol oynar. Kutuplaşmış bir sosyal koruma söz konusudur. (Ferrera, 1996, s. 196, s. 202, s. 206, 217-219; Gough, 1996, s. 231-232; Taşçı, 2014, s. 41-42; Moreno, 2001, s. 375-376, Mingione, 2006, s. 272).

Güney Avrupa refah modelinin bir parçası olarak kabul edilen Türkiye'de sosyal güvenlik sistemi denilince akla sosyal sigorta sistemi gelir. Sosyal sigorta denilince de yaşlılık sigortası ön plana çıkmaktadır. Dolayısıyla Türkiye'de yaşlılık sigortasından bahsetmek, bir bakıma sosyal güvenlik sistemini anlamaktır. Bu sisteme göre, temelde belirli bir süre çalıştıktan sonra, emeklilik aylığına hak kazanma ve dolayısıyla bunların sosyal güvenliğinin sağlanması söz konusu olmaktadır. Bu durum "sosyal devlet" ilkesinin bir gereği olarak Anayasal güvence altındadır. Bunlarla birlikte Türkiye'de yaşlılık sigortası harcamalarının GSYİH içindeki oranı Güney Avrupa ülkelerinden son derece uzaktır (Taşçı, 2014, s. 44).

Bir çalışmada (Develi & Bozkurt Özyalçın, 2022), Türkiye'nin refah rejimine dair yapılan sınıflandırma çalışmaları yükseköğretim perspektifinden değerlendirilmiştir. Bu

bağlamda 2000-2009 yılları arasında yükseköğretimdeki altı göstergenin neredeyse tamamı dokuz farklı ülke arasında karşılaştırılmıştır. Buna göre, Türkiye, farklı göstergelerle farklı refah devleti modellerine yakınlaşmaktadır (Develi & Bozkurt Özyalçın, 2022, s. 241-242).

2.6. Diğer sınıflandırmalar

Esping-Andersen'in çalışmasına yönelik eleştirilerden hareketle birçok yazar alternatif sınıflandırmalar yapmıştır. Esping-Andersen'in sınıflandırmasının geçerli olmadığı ülkelerin özelliklerine ve pratiklerine dayanılarak çok sayıda farklı sınıflandırma önerileri olmuştur. Bunlardan bir kısmında coğrafya temel olarak alınmış, bir kısmında siyasal rejim değişikliklerinin sonuçları bağlamında değerlendirmeler ve öneriler yapılmıştır. Ayrıca yeni refah modelleri önerilerinin bir kısmı, cinsiyeti temel alırken bazıları ise kadının rolü üzerine odaklanmaktadır. Bazı sınıflandırmalarda siyasal ideolojiler ana kriter olarak alınırken, bazıları ise faydalanan sosyal kesimlere göre yapılmıştır. Yine bazı araştırmacılar sosyal sorunlarla mücadele ediliş biçimine göre sınıflandırma yapmıştır. Bütün bu çabaların temelinde yatan olgu, yaygın bir biçimde hareket noktası olarak alınan Esping-Andersen'in modellemesinin diğer ülkelere uymamasıdır. Bunlarla birlikte yapılan sınıflandırmalarda kültür temel olarak alınmamıştır. Kültürel unsurlar, Doğu-Batı gibi kategorilerin gölgesinde kalmış ya da ideolojiler bağlamında silik bir biçimde bırakılmıştır. Sınıflandırma çabaları ekseninde literatürde yer alan bazı modeller şunlardır: Doğu Avrupa refah rejimleri, Asya refah rejimleri, radikal refah rejimi, kalıntı refah modeli, endüstriyel başarı modeli, kurumsal model, pozitif devlet modeli, sosyal güvenlik devleti modeli, sosyal refah devleti modeli, gelişimci refah rejimi, geleneksel muhafazakar refah rejimi, Güneydoğu Avrupa refah devleti vd. (Ülgen ve Arda Özalp, 2017, s. 638; Özdemir, 2007, s. 127-131, s. 152-154; Mingione, 2006, s. 266; Dedeoğlu, 2012, s. 213-214; Eser vd., 2011, s. 204; Şanlıoğlu, 2011, s. 15, s. 21-22).

Modellerin karşılaştırılması sonucunda, doğal olarak her model farklı özellikler göstermekte, farklı şekilde yürütülmektedir. Ayrıca her modelin kendine özgü olumlu ve olumsuz yönleri bulunmaktadır (Şanlıoğlu, 2011, s. 22). Yapılan sınıflandırma çalışmalarının yanında birçok araştırmacı Esping-Andersen'in tipolojisini spesifik programlara ve program gruplarına da uygulamaktadırlar. Bunun sonucunda bazıları başarılı bir biçimde uygunluk gösterirken, bazıları ise göstermemiştir. Özdemir, araştırmalardaki hatanın, refahın bir bütün olarak, yani çok değişkenli olarak incelenmesinin göz ardı edilmiş olmasından kaynaklandığını ileri sürmektedir (2007, s. 130-131).

2.7. Eleştiriler ve katkılar

2.7.1. Eleştiriler

Esping-Andersen'in üçlü tipolojisi, refah devletlerini sınıflandırması ve birbirlerinden farklı yönlerinin belirlemesi için gerçekleştirilen çalışmalar için bir başlangıç noktasıdır. Başka bir deyişle Esping-Andersen'in iki çalışması (1990, 1999) tarafından yönlendirilmiştir. Buna karşılık her araştırmacı onun kategorizasyonunu kabul etmemiş, kimileri önemli eleştirilerde bulunurken, kimileri de ilaveler yapmıştır. Kimi araştırmacılar ise daha başka açılardan sınıflandırmalar yapmışlardır. Kısaca Esping-Andersen'in çalışmaları birer kilometre taşıdır (Özdemir, 2007, s. 149). Bu doğrultudaki eleştirilerin öne çıkanlarından biri, analize konu olan ülkelerle ilgilidir. Şöyle ki, Esping-Andersen refah rejimi modeli daha çok Kuzey'in gelişmiş ülkeleri için geliştirilmiştir ve daha çok temel ihtiyaçların metalaştırılmasına odaklanmaktadır (Dedeoğlu-Elveren, 2012, s. 32). Diğer bir deyişle genel olarak Esping-Andersen'in üçlü tipolojisi daha ziyade Batı ve Kuzey Avrupa ülkelerinin deneyimlerini betimlediği için eleştirilir (Dericiler, 2010, s. 56). Oysa Dedeoğlu ve Elveren'in de belirttiği üzere, refah devleti modelleri ve analizleri Batı ülkeleri hakkındadır ve Batı toplumlarını

değerlendirmeyi amaçlar. Ancak piyasaların yaygınlığının, devletin etkinliğinin ve vatandaşlık duygusunun daha sınırlı olduğu Batı dışı az gelişmiş toplumlarda bu modelleri uygulamak ve adapte etmek oldukça güçtür (Dedeoğlu-Elveren, 2012, s. 31).

Esping-Andersen'in üçlü tipolojisine yönelik eleştirilerin en bilinen sonucu, Güney Avrupa refah modelidir. Bu modeli ortaya çıkaran eleştiriler temelde, ABD ile İngiltere'nin aynı model içinde olup olmayacağı ve Akdeniz ülkelerinin yapılarındaki farklılıkların onların hangi modelin içinde olduğuna dairdir (Özaydın, 2007, s. 168). Genel olarak Esping-Andersen'in üçlü tipolojisine yapılan eleştiriler şu noktalardadır: Bu noktalardan ilki Esping-Andersen'in, Güney Avrupa refah devletlerini sınıflandırmaya dahil etmeleri. Daha sonraki sınıflandırmada ise ayrıca Güney Avrupa refah devletleri altında yer alan İtalya, İspanya gibi ülkelerin Kıta Avrupası refah rejimleri kategorisi içinde yer almasıdır. Bir diğer nokta, ABD ile İngiltere'nin aynı kategori içine konmasıdır. Üçüncü olarak, sınıflandırmanın cinsiyetle alakalı yönünü dikkate almadığı, kadınlara yönelik herhangi bir ayırıştırma yapmamasıdır. Diğer bir nokta, sınıflandırmada iş piyasası göstergelerine, sadece belirli bir grup açısından yaklaşılmasıdır. Beşincisini, Esping-Andersen'in geleneksel bir sosyal demokratik modele çok angaje olması oluşturur. Son olarak ise, üçlü refah rejimi yapısının yeterli olmamasıdır. Zira daha gerçekçi bir sınıflandırma için daha fazla rejim türüne gereksinim olduğu ve ülke sınıflandırmalarının doğru bir biçimde gerçekleştirilmemesidir (Özdemir, 2007, s. 149).

Esping-Andersen'in tipolojisindeki üç farklı refah rejiminde, muhafazakâr tipin en önemli özelliği, tabakalandırılmış bir sosyal koruma sistemine dayanmasıdır. Sosyal demokrat sistemin en temel özelliği, evrensel haklar ve son olarak liberal model ise piyasa temellidir. 1990'larda ise Güney Avrupa'daki sosyal koruma sistemi bu üçlü modelin yanında bir dördüncü olarak tartışılmaya başlamıştır. Bu modeli savunanların yanı sıra Esping-Andersen'in de aralarında bulunduğu bazı yazarlar bu modele karşı çıkmışlardır. Nitekim modele atfedilen en önemli özellik, ailenin merkeziliğinin korporatist muhafazakâr modelle örtüşüyor gözükmektedir. Yetişkin erkeklere yönelik iş ve gelir güvencesinin yanında kadınlara ve gençlere yönelik sınırlı istihdam imkânlarının olması yine korporatist muhafazakâr modelle benzerlikleri arasındadır. Bunun yanında yeni bir model olarak önerilmesini sağlayan ayrı nitelikler de belirgin bir şekildedir: emek piyasasının yapısının özellikleri, işsizlik sigortası veya sosyal destek araçlarının iptidailiği, refah rejiminin zayıflığını telafi eden aile dayanışmasının gerekliliği, sosyal güvenlik ağlarının zayıflığına rağmen refah yanışmacılığı (Buğra, 2012, s. 47-48).

Esping-Andersen, çalışmasında belirtildiği gibi toplumsal cinsiyeti göz ardı etmiştir. Bu açığı kapatmak üzere feminist araştırmacılar refah devleti analizlerine kadını ve toplumsal cinsiyeti eklemişlerdir. Bu noktada feminist araştırmaların refah devleti çalışmalarına iki önemli katkısı olduğu söylenebilir. Birincisi, ana-akım araştırmaların toplumsal cinsiyet bakış açısı kazanmasıdır. Bir diğer katkı ise, feministlerin farklı refah devleti modellerinin oluşturulmasına olanak tanıyan alternatif model ve teoriler geliştirmeleridir (Dedeoğlu-Elveren, 2012, s. 31). Genel olarak da refah devleti yazınında cinsiyetin rolü başlangıçta önemli bir dinamik olarak analizlere dahil edilmemiş, büyük oranda kadının rolü göz ardı edilmiştir. Bu bağlamda Esping-Andersen'in çalışmalarına yöneltilen önemli eleştirilerden birini, kadının göz ardı edilmesi oluşturur (Ülgen ve Arda Özalp, 2017, s. 640-644). Esping-Andersen'in modelini yapılan bir başka eleştiri ise, modelin yalnızca kadınları 'göz ardı etmekle' kalmaması aynı zamanda da 'ücretsiz işin hayati önemini es geçmiş' olmasıdır (Moreno, 2001, s. 376).

Gosta Esping-Andersen, *Refah Kapitalizminin Üç Dünyası* (1990) başlıklı çalışmasında ortaya koyduğu refah rejimlerinin genelde çok dar olarak, gelir desteği programları ve devlet-piyasa ikiliği aracılığıyla ve standart erkek üretim işçisi varsayımıyla açıldığını hatırlatmaktadır. Fakat yazar, bu çerçevede yapılacak ampirik bir yeniden gözden geçirmenin üçlü tipolojiyi doğrulayacağını iddia etmektedir (Esping-Andersen, 2006, s.53).

Literatürdeki eleştirilere kültürel bir eleştiri de getirmek meselenin hem eksik tarafını giderecek hem de çalışmanın temel iddiasını oluşturacaktır. Yerli ve yabancı literatürde en fazla çalışma yapılan alanlardan birini kültür oluşturur. Bu bağlamdaki birçok çalışma kültürün boyutları konusundadır. Bu konudaki önemli isimlerden araştırmacılarından biri, Hollandalı Geert Hofstede'dir. Bunlardan birinde Hofstede, çeşitli kültürlerden bireylerin niçin ve nasıl etkilendiğini açıklamaya yardımcı olan ve ulusların ayırt edici boyutları olduğunu bulgulamıştır. 70 farklı ülkeden 116 bin katılımcı ile yaptığı araştırmada, belirlediği 6 boyutlu bir tayf içerisinde milli kültürlerin farklı özellikler ortaya koyduğunu tespit etmiştir (Keser & Kılıç, 2018, s. 26-50). Buna göre refah sınıflandırması çalışmalarında Türkiye ile aynı kategoriye yerleştirilen İtalya, Yunanistan gibi ülkelerin kültürleri ile ciddi farklar bulunduğu tespit edilmiştir. Bu farklar kültürel pratiklerle ilgili değil, tamamen olgusal mahiyettedir. Haliyle kültürü göz ardı eden refah rejimi sınıflandırmalarının gerçeklikle bağlarının kopuk olduğu belirtilmelidir.

2.7.2. Katkılar

Yukarıda da belirtildiği üzere Esping-Andersen'in çalışmaları (1990, 1999) bu alanda yapılan araştırmalar için son derece önemlidir, kilometre taşlarıdır. Zira bunlar gerçekten karşılaştırma temeline dayanır ve devleti basit bir sosyal güvenlik aygıtı olarak görmekten ziyade, refahın ekonomi politikası üzerinde durur. Bundan dolayı 1990'larda yapılan karşılaştırmalı refah devleti literatürü içinde yer alan çalışmaların çoğu için Esping-Andersen'in çalışması hareket noktasıdır. Haliyle bu çalışmaya, yani bu üçlü sisteme yeni ek sistemler yapılmış, alternatif sistemler önerilmiştir. Daha yakın zamanlarda ise, bu üç rejim türü yetersiz görülmüş ve sınıflamaya başka rejimler de eklenmiştir. Bunlar arasında, Güney Avrupa refah rejimleri, Doğu Avrupa refah rejimleri, Asya refah rejimleri ve radikal refah rejimleri sayılabilir. Bu rejim türlerine yukarıda "Diğer sınıflandırmalar" alt başlığı altında değinildiğinden burada yer verilmemiştir. Bunun yanında Mingione'nin yaptığı analizler de katkı bağlamında ele alınabilir. Mingione, yapılan refah tipolojileri analizlerinde önceden önemsenmemiş bazı unsurlara dikkat çekmektedir: Devlet aygıtları, devletin algılanışı ve ulusal kimliğin yer aldığı parçalı resmin refah tipolojilerindeki önemli farklılıkları üretmedeki rolünün açığa çıkarılması. Yazar, devlet aygıtlarının farklı şekillerde geliştiği ve en azından kısmen, metalaşmaya karşı koruma biçimlerini üreten üç alandaki uzmanlaşmaya bağımlı olmayan farklılıkların doğurduğu fikrinden hareket eden Mingione devletçilik ekseninde meseleyi ele almaktadır. Ona göre II. Dünya Savaşı'ndan sonra olgunlaşmış üçlü refah kapitalizmi ayrımı beş modelli bir şemaya dönüşmüştür (Mingione, 2006, s. 268)

Yapılan tasniflerde daha spesifik konular alınması durumunda bir grup içinde yer alan ülkenin bir başka kategoriye daha yakın olduğu da görülecektir. Mesela cinsiyet açısından refah rejimlerinin ele alındığı bir çalışmada, yaygın olarak Güney Avrupa refah rejimi kategorisinde yer alan İspanya ve Portekiz'in cinsiyet açısından Kıta Avrupası veya liberal ülkelerle daha çok benzeştiği tespit edilmiştir (Ülgen ve Arda Özalp, 2017, s. 651).

Sonuç

Günümüz Türkiye'sinde baskın bir biçimde Avrupalı olma düşüncesi ve hedefi var. Bu düşünce (ve hedef) doğrultusunda zaman zaman siyasal eşikler aşıyor, yapısal reformlar gerçekleştiriliyor. Fakat Kahraman'ın da vurguladığı gibi (2007, s. 80) Avrupa kavramının bir kültür boyutunu da içerdiği unutulmakta veya görmezden gelinmektedir. Üstelik de Türkiye, refah devleti kriterlerine göre Avrupa ülkelerinin çok gerisindedir. Her şeyden önce refah rejimi, bir tercih olmaktan ziyade bir sonuçtur. Bu sonuç, bazen bir başka dış güce, dış etmene karşı zorunlu olabileceği gibi bazen de çağın gereği olarak ortaya çıkar. Her halükarda bu sonuç kültür tarafından biçimlendirilir ve kültürler uyumlu olduğu ölçüde toplumda kökleşir, toplum tarafından kabul görür. Refah rejiminin başarısı ilgili toplumun kültürüyle doğrudan,

yakından ve de derinden bir paralellik içinde olmasına bağlıdır. Fakat literatürde doğrudan meselenin kültürel boyutunun dikkate alındığı çalışmalar konusunda önemli bir eksiklik söz konusudur. Diğer bir deyişle, bu çalışmada değinilen, yer verilen modellerin oluşturulmasında ya da bir ülkenin bir modelle ilişkisi ele alınırken kültürel özelliklerin gerektiği gibi değerlendirilmediği iddia edilmektedir.

Bir kültürün bir başka kültürden üstün olduğu söylenebilir mi? Buna Eagleton (2011, s. 24) gibi bazı araştırmacılar olumsuz cevap vermektedir. Eğer kültüre inançlar, ritüeller, örfler, görenekler bağlamında ve hatta belli ölçüde hukuk sistemi açısından bakılsaydı doğru kabul edilebilirdi. Fakat tanımında bir uzlaşmanın olmamasıyla birlikte yaygın bir şekilde kabul edilen ortak özelliklere göre kültür inançlar, ritüeller, görenekler, örflerden çok daha fazlasıdır. Bilim, felsefe ve bir ölçüde sanat, iktisadi zihniyet ve buna bağlı oluşan, yaşanan, yaşatılan iktisadi yaşam, hukuk anlayışı ve sistemi gibi pek çok unsur daha işin içine katıldığında bir karşılaştırma yapmak, hangisinin üstün olduğunu tespit etmek, en azından gelişmiş-üstün ya da geri-zayıf kültürlerden bahsetmek mümkün hale geliyor. Ayrıca kültürleri toptan Doğu-Batı gibi coğrafi ya da dini referanslarla kategorize etmek hatalara kapı aralayacaktır. Melanezya Adalarının birindeki yerli bir kültürle Alman kültürünü aynı görmek ideolojik bir tutumdan başka bir yaklaşımla açıklanamaz. Ya da temel özellikleri ile tarihin en gelişmiş kültürlerinden biri olan Türk kültürü ile yerel/etnik bir kültürü eşit görmek doğru değildir.

Her toplumun, her milletin kültürü ayrıdır. Birebir aynı kültür yeryüzünde söz konusu değildir. En fazla ortak öğeler ve benzerlikler söz konusudur. Kültürel öğeler ister coğrafyadan, ister dinden isterse de ekonomik nedenlerden kaynaklansın her toplum farklı kültüre sahiptir ve daha doğaldır, özgündür. Buna karşılık refah rejimi siyasal şartlara uyumlu bir şekilde belirlenen tamamen yapay bir olgudur. Bundan dolayı da her ülkenin olduğu gibi Türkiye'nin de refah rejimlerinin kategorize etme girişimlerinde kesin bir kategori içine yerleştirilmesi mümkün olmamaktadır. Fakat kabul gören yaygın kategorilerden bazılarında daha yakın durduğu da açıktır. İşin biraz da ütöpik denilecek boyutunu da belirli ortak öğeleri yoğun olan her kültüre has bir refah rejiminin olacağı oluşturur.

En genel haliyle kültür, bir toplumun yaşam tarzıdır. Bu tarz önceki nesillerden miras olarak geçen maddi-manevi değerlerin bir bütünüdür. Kültür denilen değerler sistemi, o denli güçlüdür ki, toplumun her bir bireyin yaşamını şekillendirmekle kalmaz, aynı zamanda ülkedeki kurum ve kuruluşların oluşmasında, daha doğrusu uygulanmak istenen siyasal, ekonomik ve diğer alt kurumlar ve sistemler kültürün süzgecinden geçer. Toplumda kabul edilmesinde, evrensel değerler, bilimsel sonuçlar gibi modern ifadelerden ziyade ilgili toplumun kültürüne uygunluğu önemlidir. Bu kurumlardan biri, refah sistemlerine dairdir. Sosyal politika rejimleri, siyasal yapılardan önce kültürlerin sonucudur. Hatta siyasal yapıları dahi kültürün sonucudur. Bunların yanında (belki dünyadan yalıtılmış toplumların kültürleri bir noktaya kadar istisna) hiçbir kültür saf, ilk ortaya çıktığı haliyle kalmaz, sürmez. Kültürler az veya çok bir değişim ve hatta dönüşüm yaşarlar. Bunda siyasal, sosyal, ekonomik çeşitli unsurlar ayrı ayrı ya da beraberce rol oynarlar. Haliyle kültür değişmesi ile benimsenen ekonomik modeller, sosyal gelişmeler, siyasal tercihler arasında yakın bir ilişki söz konusudur.

Düşünce olarak kültür ile eylem olarak kültür arasında denge toplumsal yapının salahiyeti için hayati önemdedir. Daha açık bir deyişle düşünce ile eylem arasındaki fark açıldıkça toplumsal kargaşa ihtimali artar. Mesela kültürü büyük oranda dine ve de belli bir din yorumuna eşitleyip bunun üzerinde de toplumu yönetmek kaçınılmaz olarak çatışmaya sebep olabilir. Bu yaklaşımın benimsenmesi refah devleti olma iddiasını ortadan kaldırırken yerine saplantılı tutumları, uygulamaları getirebilir.

Ne derece istikrarlı veya olabildiğince sabit dinamiklere sahip olursa olsun hiçbir ülke bir model içerisine tam olarak yerleştirilemez. Doğal olarak bu durum Türkiye için de

geçerlidir. Nitekim Türkiye bir dönem Muhafazakâr Kıta Avrupası rejimleri içinde ele alınmaktaydı. Daha önce özellikle de Almanya ve Fransa'ya benzerlikleri ile dikkat çekerken bugün daha çok Güney Avrupa modelleri ile anılmaktadır. Bunun da geçici olduğu görülmüştür. Bu yerleştirme geçerliliğini önemli ölçüde yitirmiştir. Zira Türkiye'nin kendi iç dinamikleri –ki bunlardan sosyal, kültürel ve tarihsel özellikler kastedilmektedir- ve küreselleşen dünyada, küreselleşmenin etkisinin daha hızlı hissedildiği bir ülke olması dolayısıyla bir model içinde tanımlanması zor görülmektedir. Türkiye'nin Güney Avrupa refah modelinde olduğu konusunda genel olarak kabul edilen dört ülkeyle farklarının yanında, pek çok da ortak özelliği bulunmaktadır. Fakat Gough'un da iddia ettiği gibi Türkiye'yi bir model içine yerleştirmek kolay değildir. Ayrıca Batı'nın ciddi empatik hatalarla diğer kültürleri anlamada hatta hayal etmede başarısız olduğu açıktır (Eagleton, 2011, s. 63). Peki, Batı'yla bir şekilde ilişki kuran kültürler, Batı kültürünü anlamada ne derece başarılı oldular? Bu soruya olumlu cevap vermek pek de mümkün görünmemektedir. Sorunun kaynağı da burada gizlidir.

Refah devletleri az sayıda kategori içerisine yerleştirilse bile aslında hemen her ülkenin refah rejimi farklıdır. Aynı kategori içerisinde yer alan refah devletleri aynı özellikler gösterse bile birbirlerinden taban tabana zıt, tamamen farklı uygulamalar dahi söz konusudur. Refah rejimi açısından bugünün Türkiye'si “kuvve”de muhafazakâr, “fiil”de ise Güney Avrupa'ya yakın bir görünüme sahiptir. Bunlarla beraber her iki rejime de diğerlerinden çok daha fazla oturmaz, tam olarak yerleştirilemez. Bunun kültürel sebepleri dışında daha özel olarak ahlaki, ekonomik ve siyasal sebepleri bulunur. Liyakat, etik sorunlar, mali krizler ve dış ülkelere gelen baskılar gibi. Bunların yanında Türkiye'de sendikaların görece olarak zayıflaması, vergi oranlarının adaletten uzak ve dengesiz görünümü, kamu sektörü istihdamının görece olarak büyüklüğü, kırılabilir bir ekonomik yapının bulunması, yoksulluk oranının yüksekliği, sosyal eşitsizliklerin büyüklüğü, sosyal yardımların yüksek olması gibi sorunlar sayılabilir. Bu örnekler için istatistikler, veriler, bulgular bile ülkenin özellikle refah rejimleri sınıflandırmalarının hangisi içinde yer alırsa alsın Avrupa ülkelerinin çok gerisinde olduğunu göstermektedir. Haliyle refah devleti olma konusunda Türkiye geridedir, istikameti yanlıştır, uygulamalarında ciddi sorunlar bulunmaktadır. Mesela aile yapısını bozucu bazı yardımlar, öğrencilere yönelik barınma sorununun giderilmesindeki eksiklikler, sosyal yardımların hak temelli değil de siyasi amaçların öne çıkartılarak yapılması, bazı dezavantajlı kesimlerin ihtiyaçlarını gidermedeki yetersizlikler, işsizliğin gittikçe artması, uluslararası raporlarla tespit edilen Türkiye'nin eğitim seviyesindeki düşüklük, emeklilik sistemindeki aksaklıklar, sağlık hizmetlerindeki problemler vd. Bunlar ve benzeri sorunlar, eksiklikler, aksaklıklar sosyal devlet pratiğinde ciddi eksiklikler olduğunu göstermekte, sosyal ve ekonomik sorunlara kapı aralamaktadır. Türkiye'yi (ideal) bir sosyal devlet olma pozisyonundan uzaklaştıran problemlerin temelinde yatan olgu, mevzuattan ziyade kadrolarda aranmalıdır. Bu kadroların ehliyet ve liyakat yerine sosyal ilişki ağırlıklı belirlenmesinden kaynaklanmaktadır. Türkiye'de uygulanan sosyal politika rejiminin Türk kültürüyle uyumsuz olan yönleri ve noktaları bulunmaktadır. Haliyle sosyal politika bağlamındaki bütün olumsuzluklar Türk kültür özelliklerinden uzaklaşmakla açıklanabilir.

Refah modellerine yönelik çalışmalarda Türkiye farklı özellikleri öne çıkartılarak, bazen zorlamalarla bazen de hatalarla çeşitli şekillerde tanımlanmakta, farklı kategoriler içine yerleştirilmektedir. Yabancı literatürde refah devletlerini sınıflandırma çabaları içinde Türkiye'ye yer verilmemesi ya da az sayıda yazar tarafından kerhen görülmesi, onun da Türkiye hakkında yanlış/hatalı bilgiler eşliğinde olması Türkiye'nin en azından dışarıdan refah devleti olma noktasında kuşkuyla işaret eder. Türkiye, literatürdeki gruplardan herhangi birine dahil edilmesi zor görülmektedir. Çünkü gruplar için belirlenen ve yaygın şekilde kabul edilen özellikler Türkiye'de görülmemektedir. Haliyle Türkiye'nin herhangi bir grup içine yerleştirilmesini zorlaştırmaktadır. Türkiye'nin milli kültürüne, evrensel değerlere

ve de reel ekonomik gerçeklere uygun yeni bir refah rejimi (devleti) planlaması ve uygulaması gerekir. Böylece sosyal devlet anlayışının pratik karşılığı oluşmuş ve refah toplumuna yaklaşılmış olur. Yukarıda belirtildiği gibi Türkiye’yi Güney Avrupa Refah Rejimi modeli içinde değerlendirmek gönümüzde gözden geçirilmesi gereken bir yaklaşımdır. Radikal değişimlerin olduğu Türkiye’de mevcut durum itibariyle literatürdeki herhangi bir refah devleti modeline çok uymadığı açıktır. Radikal dönüşümlerin yanında, kültürel unsurların da öne geçtiği siyasal evreler, dönemeçler olmuştur. Bu bağlamda vakıf kültürü ve buna bağlı olarak alt dini gruplaşma önemli bir olgudur. Özellikle son 15-20 yılda cemaat ve tarikatların önünün açılmasından da öte, açıktan sosyal yardımların siyasal irade ve idare tarafından vakıflar üzerinden yapılması da üzerinde durulması gereken bir noktadır. Daha açık bir deyişle, Türkiye’de sosyal yardımlar alt dini grupları ayakta tutan en önemli dinamiklerdir (Ballı, 2022). Ayrıca Türkiye’de sosyal yardımlar, sosyal haklar temelinde değil, hayırseverlik temelinde gerçekleştirilmektedir. Bu durum da Türkiye’nin sosyal politika kriterine göre gelişmiş ülkelerin gerisinde bırakmakta, refah devleti olma iddiasını zayıflatmakta, sosyal devlet olma hedefinden saptırmaktadır.

Hülusa Türkiye’de anayasal bir dayanağa sahip olmasına rağmen gerçek anlamda bir refah devletinden söz edilmesi zor görünmektedir. Anayasal dayanak, çok sayıda formel kurum, enformel yapı vs. Türkiye’nin gerçek anlamda bir refah devleti olmasını sağlayamamıştır. Bunun en önemli sebebi milli kültüre uyumsuz modelleme girişimleri, özellikle bazı ideolojik kesimlerin zihniyet ve siyasal kültürle ilgili sorunlarıdır. Sonuç olarak bir refah devleti modelinin uygulandığı ülkedeki başarısı, o ülkenin kültürü ile olan uyumuna bağlıdır. Zira kültüre uyum bir modelin başarısının temel şartıdır. Kültür değişiminin bir unsuru olan sosyal politika alanı da bunun en somut görüleceği alanlardan biridir. Bugünkü politikalarıyla Türkiye refah devleti olmaktan gittikçe uzaklaşmaktadır. Bunun en temel sebebi Türk milli kültürünün Arap kültürü istikametinde değişime zorlanmasıdır. Bu durumdan hem siyasal İslamcı bir partinin iktidarda olması hem de İslamcı akımlar kategorisi içinde yer alan alt dini grupların rolü açıktır. Bunların emperyalizmle olan ilişkileri bu çalışmanın kapsamı dışındadır. Bu noktada belirtilmesi gereken husus, Arap kültürünün baskın hale gelmesinin Türkiye’yi dünyayla rekabet edebilecek çıktılarını üretmekten uzaklaştırmaktadır. Bu durumun en net görüldüğü alan, sosyal politika alanıdır. Uygulanan refah rejimi Türk milli kültürünün dezenformasyonuna sebep olmaktadır, Arap kültürü doğrultusunda bir kültür değişimine kapı aralamaktadır.

Kaynakça

- Alcock, P. (2011). Sosyal politikanın konusu. P. Alcock, M. May & K. Rowlingson (Der.), *Sosyal politika: Kuramlar ve uygulamalar* (s. 15-23) içinde. Ankara: Siyasal.
- Ballı, M.M. (2022). *Dini gruplar ve sosyal politika*. Ankara: Berikan.
- Bıkkın, I. (2002). İngilizcedeki Türkçe Kökenli Sözcükler. H. C. Güzel, K. Çiçek ve S. Koca (Ed.), *Türkler-3* (s. 704-710) içinde. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Buğra. A. (2012). Türkiye’nin değişen refah rejimi: Neoliberalizm, kültürel muhafazakârlık ve yeniden tanımlanan toplumsal dayanışma. S. Dedeoğlu & A. Y. Elveren (Der.), *Türkiye’de refah devleti ve kadın* (s. 47-49) içinde. İstanbul: İletişim.
- Çelik, A. (2010). Muhafazakâr sosyal politika yönelimi: Hak yerine yardım yükümlülük yerine hayırseverlik. *İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 42, 63-81.
- Dedeoğlu, S. (2012). Türkiye’de refah devleti, toplumsal cinsiyet ve kadın istihdamı. S. Dedeoğlu & A. Y. Elveren (Der.), *Türkiye’de refah devleti ve kadın* (s. 211-230) içinde. İstanbul: İletişim.

- Dedeoğlu, S. & Elveren, A.Y. (2012), Giriş: Türkiye’de toplumsal cinsiyet ve refah devleti. S. Dedeoğlu & A. Y. Elveren (Der.), *Türkiye’de refah devleti ve kadın* (s. 29-45) içinde. İstanbul: İletişim.
- Develi, A. & Bozkurt Özyalçın, Y. (2022). Türkiye’nin refah rejimleri arasında yerinin yükseköğretim göstergeleri açısından karşılaştırmalı analizi. *Dicle Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 12(24), 221-246.
- Eagleton, T. (2011). *Kültür yorumları 2*. Basım (Ö. Çelik, Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Eberhard, W. Eski Çin Kültürü ve Türkler. H. C. Güzel, K. Çiçek ve S. Koca (Ed.), *Türkler-1*, (s. 533-539) içinde. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- El-Cabiri, M. A. (2001). *Arap-İslâm aklının oluşumu* (İ. Akbaba, Çev.). İstanbul: Kitabevi.
- Eser. H. Bahadır, Memişoğlu. D. & Özdamar. G. (2011). Sosyal siyasetin üretilmesi sürecinde refah devletinden neo-liberal devlete geçiş: Devletin kamu hizmeti sunma işlevinin değişimi. *Süleyman Demirel Üniversitesi İİBF Dergisi*, 16(2), 201-217.
- Esping-Andersen, G. (1996). *The three wolds of welfare capitalism*. Oxford: Polity Press.
- Fichter, j. (2011). *Sosyoloji nedir?* 10. Baskı (N. Çelebi, Çev.). Ankara: Anı.
- Gough. L. (2006). Güney Avrupa’da sosyal yardım. A. Buğra & Ç. Keyder (Der.), B. Yakut Çakar & U. B. Balaban, Çev. *Sosyal politika Yazıları* (s. 231-260) içinde. İletişim, İstanbul.
- Gökbayrak, Ş. (2017). Değişen refah devletleri ve sosyal yardımlar. *Sosyal Güvenlik Dergisi*, 7(1), 71-90.
- Gümüş, İ. (2018). Tarihsel perspektifte refah devleti: Doğu, yükseliş ve yeniden yapılanma süreci. *Journal of Political Administrative and Local Studies*, 1(1), 33-66.
- Gümüş, İ. (2020). Esping-Andersen ve refah rejimi tartışmaları: Teorik bir değerlendirme. *Eonmoi Maliye İşletme Dergisi*, 3(1), 101-117.
- Güngör, E. (2011). *Kültür değişmesi ve milliyetçilik*, 17. Basım. İstanbul: Ötüken.
- Hazard, P. (1996). *Batı düşüncesindeki büyük değişme*, 3. Basım (E. Güngör, Çev.). İstanbul: Ötüken.
- İnayet, A. (2002). Türklerin Çin kültürü üzerindeki etkileri. H. C. Güzel, K. Çiçek ve S. Koca, (Ed.), *Türkler-4* (s. 45-53) içinde. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Jessop, B. (1993). Toward a Schumpeterian workfare state? Preliminary reMarx on post-fordist political economy. *Studies in Political Economy*, 40(Spring), 7-3.
- Kafesoğlu, İ. (1995a). *Türk milli kültürü*, 13. Baskı. İstanbul: Ötüken.
- Kafesoğlu, İ. (1995b). *Türk milliyetçiliğinin meseleleri*, 3. Basım. İstanbul: Ötüken.
- Kağıtçıbaşı, Ç. & Cemalcılar, Z. (2018). *Dünden bugüne insan ve insanlar: Sosyal psikolojiye giriş*, 21. Basım. İstanbul: Evrim Yayınevi.
- Kahraman, H. B. (2007). *Kültür tarihi affetmez*, 2. Basım. İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Kakuk, Z. (2002). Türk döneminin macar dili üzerinde bıraktığı izler. H. C. Güzel, K. Çiçek ve S. Koca (Ed.), *Türkler-11* (s. 526-531) içinde. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Karpuz, H. (2002). İslâm öncesi türk sanatının islâmî döneme etkisi. H. C. Güzel ve A. Birinci (Ed.), *Genel Türk Tarihi-3* (s. 705-711) içinde. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Keser, A. & Kılıç, B. (2018). *Seçim sistemleri ve ulusal kültür*. İstanbul: Kriter Yayınevi.
- Kleinman, M. (2006). Kriz mi? Ne krizi? Avrupa refah devletlerinde süreklilik ve değişim (B. Yakut Çakar & U. B. Balaban, Çev.). A. Buğra & Ç. Keyder (Der.), *Sosyal politika Yazıları* (s. 159-193) içinde. İstanbul: İletişim.
- Knapp, R. (2017). Culture change and ex-change: Syncretism and anti-syncretism in Bena, Eastern Highlands. Papua New Guinea, Newyork: Berghahn.
- Kuçuradi, İ. (2009). *Uludağ konuşmaları: Özgürlük, ahlâk, kültür kavramları*, 4. Baskı. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

- Maurizio, F (2006). Sosyal Avrupa'da 'Güney Avrupa modeli' (B. Yakut Çakar & U. B. Balaban, Çev.). A. Buğra & Ç. Keyder (Der.), *Sosyal politika Yazıları* (s. 195-229) içinde. İstanbul: İletişim.
- Mingione, E. (2006). Güney Avrupa refah modeli ve yoksulluk ve sosyal dışlanmaya karşı mücadele (B. Yakut Çakar & U. B. Balaban, Çev.). A. Buğra & Ç. Keyder, (Der.), *Sosyal politika Yazıları* (s. 261-286) içinde. İstanbul: İletişim.
- Moreno, L. (2006). 'Süper kadınlar' ve Akdeniz refahı (B. Yakut Çakar & U. B. Balaban, Çev.). A. Buğra & Ç. Keyder (Der.), *Sosyal politika Yazıları* (s. 375-395) içinde. İstanbul: İletişim.
- Nisbett, R. E. (2018). *Düşüncenin coğrafyası* (G. Ç. Güven, Çev.). İstanbul: Varlık.
- Özarpınar, Y. (2012). *Mümtaz Turhan*. Ankara: Alternatif Yayınları.
- Özaydın, M. M. & Karaman, N. (2020). Refah sisteminin dönüşümü sürecinde bakım politikalarının yörüngesi: Muhafazakâr refah rejimi temelinde bir değerlendirme. *Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi*, 78, 171-203.
- Özdemir, S. (2007). *Küreselleşme sürecinde refah devleti*, 2. Baskı. İstanbul: İstanbul Ticaret Odası.
- Özlem, D. (2012). *Kültür bilimleri ve kültür felsefesi*. İstanbul: Notus Kitap.
- Rasonyi, L. (2002). Tarihte Türklük. H. C. Güzel, K. Çiçek ve S. Koca (Ed.), *Türkler-1*, (s. 350-377) içinde. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Rosanvallon, P. (2004). *Refah devletinin krizi* (B. Şahinli, Çev.). Ankara: Dost.
- Roskin, M. (2021). *Çağdaş devlet sistemleri: Siyaset, coğrafya, kültür*, 10. Baskı (A. Yayla & B. Şeçilmişoğlu, Çev.). Ankara: Liberte.
- Seyidoğlu, H. (1999). *Ekonomik terimler ansiklopedik sözlük*, 2. Baskı. İstanbul: Kurtiş Matbaacılık.
- Soyonov, V. (2002). Eski Çağ Türk Döneminde Altaylar. H. C. Güzel, K. Çiçek ve S. Koca (Ed.), *Türkler-2* (s. 133-141) içinde. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Sözen, Z. (2002). Osmanlı Kültürünün Eflak ve Boğdan'ın yaşamına etkisi. H. C. Güzel, K. Çiçek ve S. Koca (Ed.), *Türkler-12* (s. 15-22) içinde. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Şanlıoğlu, Ö. (2011). *Sosyal refah devletinin dünü, bugünü ve geleceği: Almanya örneği*. Ankara: Detay Yayıncılık.
- Şener, Ü. (2010). Yoksullukla mücadelede sosyal güvenlik, sosyal yardım mekanizmaları ve işgücü politikaları. *TEPAV bilgi notu*.
- Taşçı, F. (2014). Refah devleti ve yaşlılık algısı: Türkiye üzerinden değerlendirmeler. B. Altuntaş (Der.), *Dezavantajlı gruplar ve sosyal politika* (s. 35-56) içinde. Ankara: Nobel.
- Tiyek, R. & Yertüm, U. (2016). Güney Avrupa refah rejimi bağlamında Türkiye: Bir değerlendirme. *Kırklareli Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 5(1), 26-51.
- Toprak, D. (2015). Uygulamada ortaya çıkan farklı refah devleti modelleri üzerine bir inceleme. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 21, 151-171.
- Toprak, O. (2012). *Refah devleti ve krizi*. İstanbul: İletişim.
- Turhan, M. (2002). *Kültür değişimleri: Sosyal psikoloji bakımından bir tetkik*, 4. Baskı. İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- Ülgen, G. & Arda Özalp, L. F. (2017). Refah rejimleri sınıflandırma çalışmaları: Cinsiyet boyutları. *Marmara Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 39(2), 637-656.
- Yıldırım, B. & Şahin, F. (2019). Esping-Andersen'in refah devleti sınıflandırması ve makro sosyal hizmet uygulamaları temelinde Türkiye'nin konumu. *OPUS: Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi*, 11(18), 2525-2554.

- Yılmaz, C. (2002). Osmanlı Siyaset Düşüncesinde Kavramlar. H. C. Güzel, K. Çiçek ve S. Koca (Ed.), *Türkler-11* (s. 34-44) içinde. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Yılmaz, M. (2009). Mümtaz Turhan. A. Çiğdem (Ed.), *Modern Türkiye’de siyasi düşünce-5: Muhafazakârlık* (s. 192-201) içinde. 4. Baskı, İstanbul: İletişim.
- Yücel Dericiler, Ö. (2010). Refah devletinin krizi kısılcacında ekonomik-sosyal haklar ve devletin yükümlülükleri (Yayınlanmamış doktora tezi). Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.