

Türkiye’de Siyasal Değişme Bağlamında Küreselleşme Sürecinde Muhafazakârlığın Dönüşümü

Ahmet Vedat Koçal*

Kuramsal Çerçeve ve Yöntem

Bu çalışmanın kuramsal çerçevesi, tarihsel maddeci-diyalektik felsefi düşünceye dayalı Marksist kuramın tarihsel-sosyolojik görüşleri çerçevesinde belirlenmiş, bu kapsamda, “politik ekonomik analiz”, çalışmanın araştırma yöntemi olarak benimsenmiştir. Bu ekonomik determinist yöntem ışığında çalışma, modern Türkiye tarihi boyunca muhafazakârlığın gösterdiği değişme biçimlerini, geliştikleri dönemlerin küresel, ulusal, bölgesel ve yerel sosyoekonomik dönüşüm süreçleri ile ilişkilendirmek, siyasal değişmeye, bu sosyoekonomik etkenlere dayalı neden-sonuç bağlantıları ile açıklamalar üretmek amacıyla hazırlanmıştır.

Ekonomi ile siyaset arasında altyapı-üstyapı, bir başka deyişle neden-sonuç ilişkisi olduğu, modern ekonomi-politik bilimiyle, özellikle Marksist literatürle gösterilmiş bulunmaktadır. Bu temel kuramsal veri ışığında, ekonomik değişimlerle siyasal dönüşümler arasında doğrudan ve dolaylı bağlar olduğu bilinmektedir. Siyasal düşünce ve akımlar, piyasanın aldığı dönemsel biçimlere ve yeniden yapılanmalara içerik ve zamanlama bakımlarından paralel olarak yapısal ve söylemsel değişimler, dönüşümler göstermektedir. Özetle, siyaset, pratikte iktisadi üretim biçimlerinin ve ilişkilerinin yeniden üretimi anlamına gelmekte, böylece, bir

* Arş. Gör., Dicle Üniversitesi, İİBF. Siyaset ve Sosyal Bilimler Ana Bilim Dalı.

toplumsal kurum olarak da iktisadi düzenin siyasi dille ve araçlarla ifadesi olmaktadır. Bu evrensel durum, Türkiye özelinde de deneyimlerle yerini ve ifadesini bulmaktadır. Bu yön-
deki güncel örneklerin, özellikle ulus-devlet kapitalizminin yerini yeni-liberalizmin küresel
piyasasına ve bu bağlamda Keynesyen iktisat politikasının da postKeynesyen esnek üre-
tim koşullarına bırakmakta olduğu küreselleşme sürecinde, genişlik ve yoğunluk kazandığı
gözlemlenmektedir (Koçal, 2013).

Dinsel cemaat odaklı yerel-sosyal sermayenin ticarileşerek küresel ağlara katılmasını tanım-
layan “Anadolu Kaplanları” veya “İslami-yeşil sermaye” olarak adlandırılan yerel ekonomik
gelişme (Demir, 2005; Toprak, Demir, & Acar, 2004) ve toplumsal farklılaşma, bir başka deyiş-
le zenginleşme-orta sınıflaşma süreci, Türkiye muhafazakârlığının, siyasal İslamcı Milli Gö-
rüş düşüncesinden muhafazakâr demokrasi kurgusuna varan liberal dönüşümünün temel
altyapısal etkenidir (Koçal, 2012a). Milli Görüş pratiği sürecinde, yerel yönetimlere dönük
seçim stratejisinin başarılı sonuçları ile elde edilen imar rantı, bu yerel sermaye odağının
gelişiminde en belirgin maddi kaynağı oluşturmuştur. Bununla birlikte, öncesinde küçük
ölçekli yerel girişimcinin ulaşmakta zorlandığı aktif sermaye, küreselleşme sürecinin bir ge-
tirisi olarak özellikle Körfez Bölgesi’nin petro-dolar aktarımı ile finanse edilen “faizsiz banka-
cılık-kâr payı ortaklığı” söylemleri ile üretilen alternatif finansman kaynağı ile karşılanabilir
hâle gelmiştir (Tok & Koçal, 2012). Bu finans kaynağı ile büyüme sürecine giren Anadolu
sermayesi, basın sektörüne yaptığı geniş ölçekli yatırımlarla, yeni-sağın Türkiye’deki hege-
monik kuruluşunun ideolojik altyapısını da hazırlamıştır. Toplumsal alandaki cemaatlerin
kamusal alanda görünürlük kazanması ile başlayıp özellikle ticari ve bürokratik alanlarda
da egemenleşmesine varan, zenginleşen sermaye sınıfının yerelliğin ve gelenekselliğin ka-
lıplarını aşması olarak açıklanabilecek bu çevreden merkeze yönelim eğilimi, AK Parti ik-
tidarının toplumsal altyapısını oluşturmuştur (Koçal, 2012b). Nitekim, seçmen yoğunluğu
bakımından incelendiğinde, Kayseri ve Konya gibi yerel endüstrileşme atılımının yaşandığı
bölgelerin, AK Parti iktidarının yoğunluklu seçmen alanını oluşturduğu gözlemlenmektedir
(Koçal, 2012b, s. 90-91; Tok & Koçal 2013, s. 76).

Türkiye Muhafazakârlığının Siyasal Evrimi

Türkiye muhafazakârlığının evrimi, ayırt edici özellikleri ışığında, üç dönemsel ayırım içe-
risinde ele alınabilir. İlk dönem, Osmanlı’nın son yüzyılına tarihlenen Batılılaşma hareket-
lerinin ve bürokratik uygulamalarının, toplumsal kültürde yarattığı tepkinin ürünü olarak
gelişen sivil toplum merkezli ortaya çıkış sürecidir. Bu dönem muhafazakârlığının temel
niteliği, dinsel inanç kültürü ve mekânı (medrese, tekke, dergâh vb.) ile sınırlı oluşudur. Os-
manlı toplumunda İslamcılık, kurumsal İslam’ın temsilcileri tarafından başlatılan bir akımdı
(Laçiner, 2005, s. 474). Bu evre, dinsel inanç geleneğinin ve kültürünün II. Mahmut’un Yeni-
çeri Ocağını kaldırırken Bektaşî geleneğine uyguladığı türden bürokratik baskılarla başla-

yıp İttihat Terakki üstünden Kemalizm’e varan ve Kemalizm’de en yüksek düzeyine ulaşan devlet baskısı altında kamusal alana çıkma olanağı bulamadığı bir dönemdir (Subaşı, 2005). Özetle, bu dönemde, Kemalizm’in kuşatıcılığı ve devletin gücü nedeniyle sivil toplum gelişmemiş, bu boşluk ise tarikat ve cemaatlerce doldurulmuş, halk muhalefeti kendisini ancak tarikat ve cemaatler aracılığıyla var edebilmiştir (Sümer & Yaşlı, 2010, s. 9). Cumhuriyet Döneminin 1950’lere kadar olan devresi, basın da yardımıyla, her alanda İslami düşüncenin ve yaşantının devletin sıkı takip ve hatta zaman zaman müdahalesine maruz kalmasıyla karakterize edilebilir. Bu sebeple bu dönemde gerçek bir İslami düşünce faaliyetinden söz edilemez (Ocak, 2000, s. 93).

Türkiye muhafazakârlığının evriminde ikinci evre, “siyasal İslam” veya “muhafazakârlığın politikleşmesi” olarak tanımlanabilir. Bu dönemin 1950-1970 yıllarını kapsayan süreci, İslam’ı bir medeniyet biçimi olarak gören ve bu nedenle kendine kültürel-sosyal bir kimlik belirlemeye çalışan “kültürel hareket”, 1970’den sonraki ve günümüze dek süren aşaması ise siyasal iktidarı elde etmeye çabalayan “siyasal İslami hareket” niteliğindedir (Yavuz, 2005a, s. 21). Bu evrenin Türkiye özelindeki yansıması ve temsili, Milli Görüş geleneğidir. 27 Mayıs darbesi ile DP’nin kapatılması ve ardından onun yerini alan AP’nin büyük sermaye ve devlet merkezli politikalar üretmesi karşısında küçük sanayici, tüccar, zanaatkar ve çiftçilerden oluşan “çevre”, kendi taleplerini ifade etmek ve oluşmaya başlayan yeni düzene muhalefet etmek için yeni kurumlar ve yollar aramaya başlamıştır (Yücekök, 1983, s. 80). Bu dönemde, Birinci Dünya Savaşı ile başlayan sömürgecilik karşıtı bağımsızlık savaşlarının (Sayyid, 2005, s. 937) ve sosyalist devrimci hareketlerin yanı sıra, Soğuk Savaş döneminin küresel boyutlu etkileri belirleyicidir. Bu bağlamda, özellikle İsrail’in kuruluşu ile birlikte baş gösteren Filistin direnişi ve nihayet İran İslam Devrimi’nin yeri çok önemlidir (Çalış, 2005, s. 898-899; Yılmaz M., 2005, s. 636). Dönemin İslami duyarlılığı, başta Amerika olmak üzere, “Hristiyan Batı”ya karşı öfke duygusuyla biçimlenmiştir (Bora, 2002, s. 261). Özellikle “kapitalizm” ve “siyonizm” deyimleri, dinsel anlamda “düşmanlık” anlamı içeren birer ifade olarak kullanılmıştır. Yurt dışında, *Muhammed Abduh*, *Muhammed İkbâl*, *Mevdudi*, *Seyyid Kutub*, *Dr. Ali Şeriatî*, *Cemaleddin Afganî* gibilerin öncülüğünde yükselen ve İran İslam Devrimi ile doruk noktasına varan siyasal İslam düşüncesi (Black, 2010, s. 418-473; Bulut, 2005, s. 919-924; Çalış, 2005, s. 898) geleneğinin Türkiye’deki yansımaları, özellikle dönemin en belirgin temsilcilerinden ikisi, “Büyük Doğu” adını verdiği görüşü ile Necip Fazıl Kısakürek (Özdenören, 2005, s. 136-149) ve Nurettin Topçu (Doğan, 2005, s. 438-450)’nun adlarıyla anılır (Çetinsaya, 2005, s. 437). Her iki düşünür de Soğuk Savaş dönemi boyunca yükselen sosyal-siyasal sorunlara karşı kaynağını İslam’ın dinsel kurallarından ve ahlakından alan çözüm önerileri geliştirmişlerdir.

Türkiye muhafazakârlığının evriminde üçüncü ve güncel dönem, daha sonra “Türk-İslam sentezi” (Akarçay, 2008) adı verilmiş olan, ağırlıklı olarak “Aydınlar Ocağı” entelektüel odağı üstünden devlet eliyle bir resmî ideoloji olarak kurgulanan ve uygulanan (Akarçay, 2008, s. 128; Çemrek, 2011, s. 643; Yaşlı, 2010, s. 211-221; Yılmaz M., 2005, s. 637) bizim “liberal

muhafazakârlık" adını verdiğimiz, "ılımlı İslam" deyimiyle de anılagelen gerek siyasal İslam görüşünün gerekse doğrudan dinsel inancın, küresel ve ulusal sosyoekonomik gelişmeler doğrultusunda yeniden yapılanması sürecidir (Taşkın, 2009, s. 398-399). Özetle, "ılımlı İslam" anlayışının muhafazakârlıkta yarattığı değişimin, siyasal İslam'ın devrimci ruhundan ve değişim iddiasından uzaklaşması olduğu söylenebilir (Tuğal, 2010, s. 138). Bu bakımdan, "Türk-İslam sentezi", Kemalist sekülerizm ile siyasal İslamın, küreselleşmenin zorlayıcı etkisi altında uzlaşıları olarak da değerlendirilebilir. Böylece, Türk-İslam sentezi, Kemalizm'in kültüralist milliyetçilik anlayışından bir kopuşu değil, bir sürekliliği simgeler (Taşkın, 2009, s. 398). Bu dönemin önemi, AK Partinin ideolojik kuruluşunda ve politik uygulamasında yaratıcı etken olarak belirleyici rol oynayan modern İslam muhafazakârlığı düşüncesinin, AK Partinin kendi adlandırmasıyla "muhafazakâr demokrat" görüşün öncülü olmasıdır. Bir başka deyişle, AK Parti ve onun "muhafazakâr demokrasi" tasarımı, Türkiye İslamcılığının "üçüncü nesli"ni oluşturmaktadır (İnceoğlu, 2009, s. 96-99).

Devletin laik karakterinden kaynaklanan yasal ve ideolojik sınırları genişletmesi bakımından, İslamcılığa meşruiyet alanı kazandırmakla birlikte, bu olanaktan faydalanma karşılığında İslamcı akımın liberal-demokratik değerlerle uzlaşması eğilimini de meydana getirmiştir. Böylelikle, İslamcılığın dönüşümü normal seyrinin dışına çıkarak, AB üyelik sürecine destek veren bir yöne evrilerek Kemalizm'in hegemonyasından kurtulunabileceği düşüncesine yoğunlaşmıştır (Bezci & Miş, 2012, s. 5).

Türkiye Muhafazakârlığında Güncel Durum: Muhafazakâr Demokrasi

Daha önce literatüre girmemiş olan bir ideolojik tanımlama olarak "muhafazakâr demokrasi", kuramsal olmaktan çok, uygulamadaki gereksinimleri karşılamak üzere düşünülmüş ve duyurulmuştur (Özipek, 2011, s. 672). Bu hâliyle, hâlen bir ideolojik arayışı ifade etmektedir (Beriş, 2011). Dolayısıyla terim, kuramsal açıklaması ve konumlanması üzerinde tartışmaların sürdüğü bir siyasal alana işaret etmektedir (Akdoğan 2004; Safi, 2007; Yıldız, 2004). Bu sorunu çözmek için AK Parti tarafından "Muhafazakâr Demokrasi" konulu uluslararası bir sempozyum düzenlenmiş (Adalet ve Kalkınma Partisi, 2004; Gürel, 2007, s. 39; Özipek, 2011, s. 672), ayrıca aynı konudaki bilimsel çalışmaları desteklemek üzere bir de ödül uygulaması geliştirilmiştir (Adalet ve Kalkınma Partisi, 2011a).

Muhafazakâr demokrasi, bir ideolojik kategori anlamında ilk kez kullanıldığı AK Parti programında "*geleniğin ve geçmişin birikimiyle* ülkemizin sorunlarına, dünya gerçekleriyle paralel biçimde, özgün ve kalıcı çözümler sunmayı hedefleyen, topluma hizmet etmeyi esas alan, ideolojik platformlarda değil, çağdaş demokratik değerler platformunda siyaset yapmayı benimseyen" bir anlayış olarak tarif edilmektedir (Adalet ve Kalkınma Partisi, 2011b). Küresel ve yerel yapılar arasında bağıntı kuran sentezci yaklaşım, AK Parti'nin teorisyenlerinden biri olarak kabul edilen ve Tayyip Erdoğan'ın başdanışmanlığını yürütmüş olan

Yalçın Akdoğan’ın *Muhafazakâr Demokrasi* (2004) adlı kitabının Tayyip Erdoğan tarafından yazılan ön sözünde, “... kendi düşünce geleneğimizden hareketle yerli ve köklü değerler sistemimizi, evrensel standarttaki muhafazakâr siyaset çizgisiyle yeniden üretmek” olarak açıklanmaktadır (Akdoğan, 2005, s. 625; Türe, 2005, s. 52). Yavuz ise (2004), “AKP... muhafazakâr demokrat anlayışı, küresel değerlerle barıştırarak bir Türkiye tezi üretmelidir. Bu tez Brüksel’in insan hakları söylemini, Mekke’nin manevi değerlerini, Türkistan’ın milli şuurunu içermelidir.” diyerek bu sentez önerisini somutlaştırmaktadır.

Muhafazakâr Demokrasinin Sosyoekonomik Temelleri: Anadolu’da Ekonomik Değişim

Küreselleşmenin ürettiği ve büyük metropollerin sağladığı pazar olanaklarına eklenen ancak İslami muhafazakâr kimliğini koruyan orta ve büyük ölçekli bir sermaye sınıfı ortaya çıkmıştır (Açıkel, 2006, s. 54). Küreselleşmenin sağladığı ve özellikle Körfez petro-dolar finans kaynağı (Tok & Koçal, 2012) ve Gümrük Birliği ile Avrupa pazarı üstünden küresel piyasa ile kurduğu doğrudan ve dolaylı bağlarıyla ulus-devletin sınırlarını aşan bir ticari dolayışım ağına eklenen Anadolu sermayesi, toplumsal temsilcisi olduğu muhafazakârlığın bu gelişme eğilimi doğrultusundaki değişiminin sosyoekonomik kaynağını oluşturmaktadır. Bu değişim, en özet biçimde, yukarıda ifade edildiği üzere, Anadolu sermayesinin, tarikat-cemaat merkezli geleneksel sosyal sermaye yapısının ilkel birikim sınırlamalarını ekonomik ve buna bağlı olarak kültürel ve siyasal bakımlardan aşarak ticari sermayeye dönüşümü böylece, ulus-devlet kapitalizmi boyunca çevresinde kaldığı ekonomik ve siyasal sistemin merkezine ilerlemesi olarak açıklanabilir (Koçal, 2012b, 2013). Böylece, muhafazakâr demokrasi, küreselleşme sürecinde sağladığı ekonomik ağlarla yerelde yükselen bu sınıfın sisteme katılma uğraşının ve bu uğraşa dayalı taleplerinin bir sonucu ve ürünü olarak belirlenebilir. Kolukırcı (2008, s. 135)’ın ifadesiyle, “Başlangıçta ağırlıklı olarak asker ve Osmanlı bakiyesi bürokratlar tarafından kanallı edilen modernleşme çabaları bugün çeşitlenmiş ve farklılaşmış bulunmaktadır. Özellikle, Cumhuriyet’in sunmuş olduğu eğitim ve sermaye oluşturma fırsatı yanında, evrensel başkentler üzerinden Türkiye’de merkez olma ya da yönetime katılabilme arzusunda bulunan yeni kesimlerin var olduğu görülmektedir.”

Anadolu’nun küreselleşmeye eklenme süreci, üretici sınıfın yapısında çatlamaya, daha doğru bir ifade ile farklılaşmaya yol açmış, yeni güçler dışarıdan gelerek merkeze eklenmiştir. KOBİ’lerden oluşan yeni iktisadi aktörler (muhafazakâr yerel sermaye ile metropollerde yeni oluşan dışa dönük imalat ve ihracat firmaları) kredi ve teşvikler başta olmak üzere kaynakların büyük çoğunluğuna egemen olan iç sermaye dokusuna karşı çıkmışlar, kendilerini oyun dışı bırakan aşırı tekkelci ekonomik yapının değişmesini ya da onlara bir kanal açılmasını talep etmişler ve bu oranda siyasallaşmışlardır (Bayramoğlu, 2001, s. 35).

O hâlde, muhafazakâr demokrasi söylemini dillendiren AK Parti’nin, kuruluşunun üstünden bir yıl sonra tek başına iktidarı, 28 Şubat rejiminin ürünü olan, iktisadi değerlerin yeniden bölüşümüne, “irticayla mücadele”nin belirli bir zümre için yarattığı zenginliklere ve bunu

sonucu olarak geniş toplum kesimlerinin yoksullaşmasına ve iktisadi krizlere (Özipek, 2005, s. 644) karşı, Anadolu’da filizlenen girişimci orta sınıfın tepkisi olmuştur.

Milli Görüş geleneğinin siyasal temsilinde bulunan yerel yönetimlerin özellikle imar yetkileri, arazi spekülasyonu ve ayrıca Toplu Konut İdaresinin inşaat projeleri aracılığıyla oluşturulan özellikle kamu arazilerinin özel yatırıma açılmasına ve geçici istihdama dayalı inşaat sektörüne dayalı gelirlerinin meydana getirdiği zenginleşme etkisi, bu sınıfsal dönüşümün en belirgin maddi kaynaklardan biridir (Sümer & Yaşlı, 2010, s. 17). Muhafazakârların yerel iktidar kullanma deneyimi, onlara siyasi alanın yanı sıra, ekonomik alanda önemli fırsatlar sağlamıştır (Demir, 2005, s. 875). Yerel iktidarın değişmesi, sadece hizmetlerde farklılaşmayı getirmekle kalmamış, yerel hizmetlerin yürütülmesinde ihaleleri alan yerel şirketlerin kompozisyonunu da değiştirmiştir. Söz konusu yerel girişimcilik atılımının başta Konya ve Kayseri olmak üzere, Gaziantep, Çorum, Yozgat, Sivas gibi muhafazakâr siyasal geleneğin yerleşik egemenliğinin söz konusu olduğu yörelerde yoğunluk kazanması, bu bakımdan rastlantı olmamaktadır. Bu yerel ve muhafazakâr kimliği nedeniyle ki yerel girişimcilik kültürü, gösterdiği gelişim ivmesine göndermeyle “Anadolu Kaplanları” (Toprak, Demir, & Acar, 2004) veya politik rejim kaygıları doğrultusunda “yeşil-İslamcı-irticai sermaye” olarak adlandırılmıştır (Demir, 2005; Kapu, 2011, s. 765-767). Türkiye’nin sosyolojik dönüşümü, üretilen maddi değerlerin paylaşımında da söz sahibi olmak isteyen kesimlerin veya sınıfların, iş bölümü sürecindeki eski konumlarını sorgulama ve değiştirme çabasına tanık oluyordu. 28 Şubat, Cumhuriyet tarihi boyunca ekonomik ve sınıfsal bakımdan ayrıcalıklı bir kesimin, bürokrasinin ve devletle organik ilişki içinde büyük sermayenin, yeni gelişen toplumsal güçlere karşı giriştiği bir tasfiye operasyonu olarak okunabilir (Özipek, 2005, s. 641).

Bu bağlamda, 28 Şubat müdahalesi, küreselleşme sürecinin sonucu olarak Tarihsel Blok’a katılma sürecindeki bu yeni ve rekabetçi sosyoekonomik güce karşı ulus-devletin klasik hegemonyasının direnci olarak yorumlanmalıdır. Anadolu burjuvazisinin gelişmesinden rahatsızlık duyan İstanbul eksenli burjuva, darbecilerin yanında yer almıştır (Yavuz, 2005b, s. 601). Nitekim 28 Şubat sürecinde olduğu gibi en büyük destekçilerinden biri de TÜSİAD olmuştur.¹

Sonuçta, bu sosyoekonomik değişim sürecinin siyasal karşılığı ise, küreselleşmenin ideolojik üstyapısı olarak “yeni-sağ”la ilişkisi nedeniyle ulus-devletin otorite aracı olarak pozitivist-ulusçu laikleş(tir)meyle (Koçal, 2012c) birlikte, Batı karşıtı ve tutucu-yerelci söylemleriyle yeni-liberal piyasa değerleri ile uyuşmayan siyasal İslamcılık anlayışının kurumsal tem-

1 “TÜSİAD, bugüne kadar, ülke çıkarlarını öne çıkaran, laiklik ve demokrasiyi ayrılmaz bir bütün olarak gören, Türkiye’yi çağdaşlaşma yolundan ayırmaya çalışanlara karşı duran tutumunu açık sözlülükle ve kararlılıkla sürdürmüştür. Çünkü, Cumhuriyetimizin bu temel niteliklerini varlığımızın en temel ilkeleri saymaktayız. Bu yüzden, laikliğe, demokrasiye ve çağdaşlığa aykırı düşüldüğünü gördüğümüz her konuda görüş açıklamaya devam edeceğiz.” (TÜSİAD’ın 30 Ocak 2008 tarihli bildirisinden akt., Arslan, 2008, s. 41).

silcisi olan Milli Görüş geleneğinin tasfiyeleri olarak tanımlanabilir (Koçal, 2012b). Nitekim, AK Parti ve onun ‘muhafazakâr demokrasi’ diye adlandırdığı ideolojik önermeleri ve politikaları, temelde, muhafazakârlığın yeni-liberalizmin ilkelerine ve koşullarına göre yeniden yapılanması, özetle liberalleşmesi olarak açıklanabilir (Koçal, 2012a).

Muhafazakâr Demokrasinin İdeolojik Temelleri: İslamcılığın Liberal Dönüşümü ya da İslami Kalvinizm

Yukarıda belirtildiği üzere, muhafazakâr demokrasinin öncülü ve habercisi olarak Türk-İslam sentezi, 24 Ocak 1980 ekonomik kararları ile başlayan liberalleşme-küreselleşme sürecine eklenme politikalarının zorunlu bir sonucu ve ürünü olarak gereksinim duyulan, yani küreselleşmenin ideolojisi olan “yeni-sağ”a uyum sağlamak üzere, ekonomide liberal, yönetimde otoriter bir siyasal yapının kuruluşu kapsamında, bir ideolojik hegemonya aracı olarak kurgulanmıştır. Bu da ilk elde, küresel kapitalizmin liberal değerleri ile uyumsuz, çelişkili öğeler içeren siyasal İslamcı akımın tasfiyesini gerektirmektedir. Nitekim, “yeşil kuşağın tasfiyesi” (Çalış, 2005, s. 899) diye adlandırılabilir ve 11 Eylül Olayı’ndan sonraki süreçte belirginleşen küresel yeniden yapılandırma projesi, sadece Türkiye’de değil, tüm İslam ülkelerinde İslamcılığın liberal dönüşümünde belirleyici etken olarak devreye girmiştir. Kendilerini 11 Eylül’ün yarattığı dehşetten ayrı tutmaya çalışan İslamcılar, İslam’ın liberal yönlerini -yeniden- keşfetmişlerdir. İslam’a özgü kimlik siyasetinin artık geçerli bir strateji olamayacağını görüp onun dışında birtakım argümanlar ve direniş biçimleri geliştirmeye yönelmişlerdir (Gülalp, 2003, s. 21-22). Şu hâlde, 28 Şubat müdahalesi, siyasal İslamcı akımın önünü kesmekle, ılımlı İslam anlayışının ve bu bağlamda muhafazakâr demokrasi projesinin ortaya çıkışlarını sağlaması bakımından, bu sürecin Türkiye ayağı olarak değerlendirilebilir. Nitekim, 28 Şubat sürecinde Refah Partisinin ve devamında yerine kurulan Fazilet Partisinin kapatılmaları (Çakır, 2005, s. 545, 571, 574; Yavuz, 2005b, s. 601), AK Partinin yolunun açılması için siyasal İslamcılık akımının temsilcisi olan Milli Görüş geleneğinin tasfiyesinde devletin baskı aygıtlarının da belirleyici önemde bir etken olduğunu göstermektedir. Özetle, dünyadaki İslami rejimlerin iflası, 28 Şubat süreci, Refah Partisinin bitmesine ve AK Partinin oluşmasına neden olmuştur (Dönmez, 2011, s. 43). Bir başka deyişle, muhafazakâr demokrasi, Türkiye’de muhafazakârlığın da kaynağı olan bu sosyal ağın muhafazası karşılığında İslam’ın, “siyasal söylemi”nden, seküler ve de otoriter devlet karşısında “en muhkem” mevzisine geri çekilişini simgelemektedir (Dağı, 2004). Sonuçta, AK Partinin demokratlığı ekleyerek kendine özgü bir kimlik olarak yeniden kurguladığı muhafazakârlık anlayışı, içinden çıktığı Türkiye muhafazakârlığının bir evresi olarak siyasal İslam ve özelde Milli Görüş geleneğinin Batı karşıtı, antiemperyalist radikal dinsel düşünce ve söyleminden sıyrılmış görünmektedir (Yılmaz N., 2005, s. 615-617). Bu hâliyle AK Parti, İslamcılığın bir kanadının, İslamcı siyasetten vazgeçmesiyle, İslamcılığın siyasal taleplerinden soyundurulmuş bir parti görünümündedir (Yılmaz, N., 2005, s. 615, 617). Nitekim, muhafazakâr demokrasiyi ideolo-

jik programı olarak duyuran AK Partiyi kuranlar, İslamcılığın “ideolojik” yenilgisine dayandığı tespitini yapanlar, farklı bir çatı altında, daha popüler örgütlenmelere gitmeyi tercih eden eski “İslamcı” kadrolardır.

Yine de AK Partinin demokratlığı ekleyerek kendine özgü bir kimlik olarak yeniden kurguladığı muhafazakârlık anlayışı, içinden çıktığı siyasal İslam ve özelde Milli Görüş geleneğinin radikal dinsel düşüncesinin ve söyleminin izlerini taşıdığı izlenimi vermektedir (Yılmaz, N. 2005, s. 615-617). Bu bağlamda, AK Parti siyaseti ile temsil edilen muhafazakâr demokrasi düşüncesinin arka planında, başlıbaşına bir ideolojik yapı ve söylem olarak “Avrupalı” bir muhafazakârlıktan çok İslam inancı kökenli teolojik bir yerel kültür mirasının varlığından söz edilebilir. Anayasa Hukuku Uzmanı ve TBMM Anayasa Komisyonu Başkanlığı görevini yürüten AK Parti Milletvekili Burhan Kuzu’nun “Anayasa’ya oy vermeyeni Allah çarpar.” (“Anayasa’ya oy”, 2012) veya AK Parti Bursa Milletvekili Hüseyin Şahin’in “Sayın Başbakanımıza dokunmak bile inanın bence ibadettir.” (Üzer, 2011; “Sayın Başbakanımıza”, 2011) yine AK Parti Aydın eski İl Başkanı İsmail Hakkı Eser’in Tayyip Erdoğan’a yönelik “İkinci peygamber gibidir.” (“İkinci peygamber”, 2010) sözleri, bu arka planı işaret eden örneklerdir. Bu tür dinsel temalı örnekler, başörtüsü sorununda olduğu gibi parti yönetiminden tabana doğru inildikçe AK Parti söyleminin her katmanında sıklıkla gözlemlenmektedir.

Muhafazakâr demokrasi ile siyasal İslamcılık arasındaki bu tez-antitez ilişkisi, 19. yüzyılın ikinci yarısı ile 20. yüzyıl boyunca yükselen ve İran İslam Devrimi ile doruk noktasına varan sömürgecilik karşıtı, Milli Görüş lideri Erbakan’ın “Tarihimiz, Avrupa ve İslam kültürleri arasında bin beş yüzyıllık bir çatışmanın tarihidir.” sözü (akt. Özdalga, 2007, s. 116) türünden Batı karşıtı söylemli siyasal İslam düşünce ve politika geleneğinin, küresel ve yerel ölçekli serbest piyasa değerleri ile uyumsuzluk gösteren “aşırı” öğelerinden arındırılması olarak açıklanabilir (Yılmaz, M., 2005, s. 639). Bu nedenledir ki Adalet ve Kalkınma Partisi, İslamcı bir hareketin siyaset düzleminde devam ettirilemeyeceği kanaatiyle kendisini merkez sağa çekmeye çalışmaktadır (Akdoğan, 2005, s. 630). Sonuçta, siyasal İslamcılığın örgütü olarak Milli Görüş’ün tasfiyesi ile AK Parti iktidarına varan süreçte, postİslamcılar adil düzenden vazgeçip küresel kapitalist sisteme entegre olmaya çabalayarak ve Kemalist düzenin reddi yerine makul bir eleştirisini benimseyerek tek başına iktidar olabilecek bir kitle partisi oluşturmuştur (Bölükbaşı, 2012, s. 183).

Dinsel inancın sadece Türkiye özelinde değil, küresel ölçekte liberal politikanın önemli bir ögesi ve giderek merkezî olarak yeniden yapılandırılması, 1970’lerde gelişen küresel ekonomik bunalımın olumsuz toplumsal sonuçlarıyla ilgilidir. Küresel kapitalizmin içine girdiği durgunluğun yanı sıra, üretim teknolojilerindeki gelişimin istihdamda uzmanlaşma gereksinimi yaratan etkisiyle, Endüstri Devrimi’nden beri süren yığınsal-vasıfsız işçi istihdamına dayalı fordist “seri üretim” modeli tasfiye edilmiştir. Yeni liberal toplum modelinde, politik sürecin ya da devletin rolünün sınırlanmasındaki temel amaç, devlet karşısında piyasanın

güçlendirilmesidir. Bu doğrultuda devleti küçültmek için kamu personelinin azaltılması, tam istihdamdan vazgeçilmesi, sözleşmeli ve esnek zamanlı çalışma yöntemlerinin yaygınlaştırılması ve özelleştirme politikası ile kamunun yeniden yapılandırılması hedeflenmiştir (Gül, 2006, s. 304). Bu küresel ekonomik değişim sürecinde Türkiye’de de 1970’lerin ithal ikameci sanayileşme ve birikim modeli, 1980’den itibaren yerini dışa açık büyüme, dünya ile ve özellikle AB ile ekonomik bütünleşme hedefine ve yeni liberal piyasacı uygulamalara bırakmıştır. Bu modelin işleyebilmesi için Türkiye’nin yeni bir kapitalist birikim stratejisi izlemesi ve bunun için de iç üretim maliyetlerini düşürmesi, yani ücretlerin düşük düzeylerde tutulması gerekmiştir (Gül, 2006, s. 282). Bunun sonucunda, Schumpeter (1974, s. 83)’in kavramlaştırmasıyla “yaratıcı yıkım” ile ortaya çıkan kitlesel işsizlik dalgasının meydana getirdiği toplumsal gerilime karşı bir önlem olarak dinsel inanç, Marx’ın ona yüklediği (1997, s. 191-192) “ezilen insanın iç çekişi, kalpsiz bir dünyanın kalbi, ruhsuz dünyanın ruhu, halkın afyonu” işlevi gözetilerek liberal politikanın bir unsuru olarak kurgulanmıştır. Böylece, İslamcılığın siyasal alandaki yükselişi, liberal kalkınma politikalarının içine girdiği bunalımla ilişkilidir (Gülalp, 2005, s. 46). “Cemaat” olgusu, bu dayanışma gereksinmesinin toplumsal yaşamdaki karşılığı, örgütlenmesi olarak varlık kazanmıştır. Mardin (2003, s. 101)’in deyimiyle tarikatlar, sınıf ve başka türlü ayrımlar karşısında ezilenlerin sığınağı olmuştur. Sonuçta, ekonominin getirdiği yıkımla birlikte küresel ölçekte yaşanan kutuplaşmaya karşı yükselen duygusal tepki, sistemin dışına itilen kesimlerde aşırı milliyetçilik ve Türkiye’de olduğu gibi İslamcılık biçiminde gelişmiştir (Keyder, 1999, s. 41).

Sermayenin küresel yayılımı içinde paradoksal olarak aynı anda gelişen durgunluk ve genişleyen rekabet ortamının baskısı altında kapitalist ekonomik girişimin temeli olan “kâr maksimizasyonu için en düşük maliyet” ilkesini daha da acımasız uygulamak zorunda kalan işveren, emek ücretinin düşürüldüğü veya dondurulduğu, sosyal güvencenin bir kamusal-yasal hak olmaktan çıkarıldığı bu ortamda, dinsel inancı, Weber (1997)’in kullandığı “palto”² benzetmesine uygun biçimde, işçi sınıfı ile arasındaki çelişkilerin üstünü örtmeye yarayan bir “insani dayanışma” erdemi ve kültürü olarak yorumlamakta ve kullanmaktadır (Özdemir, 2006, s. 209). Emek-sermaye çelişkisinde yasal kurallara dayalı sosyal güvencelerin ve sendikal hakların yerini dinsel bir çalışma etiği ve ilişkisi almaktadır (Buğra, 2004).³

İş kurmanın, para kazanmanın dinî meşruiyet temeli, veren elin alan elden üstün olduğu, başkalarına muhtaç olmamanın, çalışmanın ibadet olduğu eksenli bir söylemle sağlanmaktadır. Buna göre zekât, kazancı temizlemekte, sadaka ve diğer hayır işleri de zengin-fakir kutuplaşmasını azaltmaktadır (Demir, 2005, s. 877).

2 “Dünyevi mallar ile ilgili kaygılar, ‘İnsanın her zaman üstünden atabileceği ince bir palto gibi’ yalnızca azizlerin omuzlarında durmalıdır. Fakat kader, bu paltodan demir bir kafesin oluşmasına hükmetmiştir.” (Weber, 1997, s. 155).

3 İşçi-işveren ilişkilerini muhafazakâr bir bakışla işleyen bir çalışma için bk. MÜSİAD, (1994).

Daha çok sevap işlemek, “hayırda bulunmak” için daha çok kazanma amacı, geleneksel İslam inancının *kanaatkârlık* ve (öte dünyanın sonsuz nimetleri uğruna mal edinme (mülkiyet) gibi dünyevi hırsırları terk etme anlamına gelen) *zahidlik* erdemlerini aşan yeni bir ahlak yaratarak dinsel inancı dönüştürme eğilimi ve etkisi göstermeye başlamıştır. “İslami gruplar, cami kurmak, Kur’an kursu açmak, okullar ve öğrenci yurtları yaptırmak için arkadaş ve dostlarından dinî inançlarının bir parçası olarak yardım toplarken aynı zamanda üyeleri için bir müşteri ve sermaye potansiyeli hazırladılar.” (Göçmen, 2011, s. 123-124). Bir başka deyişle, 1970’lerdeki küresel durgunlukla tasfiye sürecine giren sosyal devletin ve sosyal hizmetlerin bıraktığı boşluğu dinsel ahlaka dayalı sivil dayanışma kültürü ile karşılama etkinliği, “cemaat” merkezli bir ekonomik dolaşımı da dolaylı olarak meydana getirmiştir. Bu grup içi dolaşım, zamanla kendi pazarını ve girişimcisini yaratan bir ekonomik yapılanmaya dönüşmüştür. Bu durum, Weber’in Hristiyanlığın dünyadan el çekmeyi öğütleyen kilise ve ruhban odaklı Katolik mezhebinin tersine, Tanrı’nın buyruğunu yeryüzünde gerçekleştirmek için çalışmayı ve kazanmayı dinsel inancın temel ilkesi edinen Protestan mezhebinin ve “ahlakı”nın ortaya çıkışına ve sivil toplum içinde yayılışına ilişkin açıklamalarına (Weber, 1997) uygundur. Weber (2006, s. 358)’e göre, “Cemaat dindarlığı, bu eski ekonomik iyi komşuluk ahlakını, din kardeşleri arasındaki ilişkilere uyguladı. Dinsel dernekler, özellikle, girişimci orta sınıf çevrelerine yükselmenin tipik araçlarıydı. Bunlar, geniş orta sınıf tabakaları -çiftçiler dâhil- arasında burjuva kapitalist ahlakının yayılmasına ve korunmasına hizmet etmiştir.” Bir sınıf olarak burjuvaziyi yaratan ticari etkinliği, dinsel inancın dönüşümüne bağlayan Weber’in bu tespitlerine göre, Reformasyon sonrası Hristiyanlığın kanatlarından biri olan Calvinizm ve ona yakın mezhep ve tarikatlar, taraftarlarına kapitalist gelişme ile uyumlu bir dünya görüşü sağlamışlardır. Her şeyden evvel Calvinizm, başarılı iktisadi faaliyeti, arzu edilebilir dinî faaliyet olarak tespit ve tayin etmiştir (Bodur, 1990, s. 83).

Serbest iş yapan kentli tabakalar, daha güçlü oldukları ve tabu bağlarından ve kast bölünmelerinden sıyrıldıkları ölçüde, bu dünyada çalışmayı emreden dinler için daha elverişli bir zemin oluşturmuştur. Böyle koşullarda tercih edilen dinsel tavır, kibar aydın tabakalarının etkilediği dinlerde en yüksek değer olan Tanrı’dan bir parça olmak ya da benliğini Tanrı’ya teslim etmek yerine, aktif bir asetizme (adanmışlık, çilecilik, zahitlik, yn.) ve Tanrı’nın “gerek”i olma fikriyle beslenen, onun da arzuladığı bir “çalışma”ya dönüşebilmiştir (Weber, 2006, s. 391, 420).

Cemaat örgütlenmelerini, AK Partinin kurumsal temsilindeki muhafazakâr demokrat siyasetle buluşturan, daha doğrusu onun sosyoekonomik altyapısı hâline getiren temel dinamik, işte bu noktada ortaya çıkmaktadır. Örneğin, bir cemaat ekolü olarak *Nur* Cemaatine adını veren ve cemaatin temel öğretisini içeren “Risale-i Nur” adını verdiği eserlerinde Said Nursî’nin sıklıkla vurguladığı “Ehl-i Kitabın ittihamı” *“Tek Tanrılı dinlerin birliği”* söylemi (Ferşadoğlu, 2004; Nursî, 1995a, s. 9, 58, 66; Nursî, 1995b, s. 111-112) ve geleneksel-köktenci İslam anlayışının Batı uygarlığını dışsallaştıran *“Ehl-i Salib-Haçlılar”* vurgusuna ve *“Dar’ül İsl-*

lam-Dar’ül Harb” ayırımına (Özdalga, 2007, s. 133-14) karşı kapitalist moderniteyle uyumlu dinsel yaklaşımı (Çalış, 2005, s. 902), Weber (1997)’in yukarıda sözü edilen “Protestan Ahlakı” çözümlemesiyle örtüşmektedir. Özetle, dinsel cemaatleri, muhafazakâr demokrat siyasetin toplumsal zeminini oluşturmaya iten maddi olgu, yerel toplum ile küresel sistem arasındaki uyumun sağlanması ve giderek eklemlenme ilişkisinin kurulması gereksinimidir. Böylece, küreselleşmenin ürettiği ve büyük metropollerin sağladığı pazar olanaklarına eklemlenen ancak İslami muhafazakâr kimliğini koruyan orta ve büyük ölçekli bir sermaye sınıfı ortaya çıkmıştır (Açıkel, 2006, s. 54). Anadolu sermayesinin TÜSİAD’a alternatif örgütlülüğü olarak MÜSİAD (Bölükbaşı, 2012, s. 172-175; Özdemir, 2006), yine klasik ekonomik merkezin bankalarına alternatif özel finans kuruluşları ve yerel holdingleşme çabaları bu gelişmenin göstergeleri olarak anlamlıdır. Altyapısındaki bu ekonomik başkalaşım eğilimi, Anadolu sermayesinin kültürel ve siyasal üstyapısını da aynı yönde biçimlendirmiş, kökendeki siyasal İslam geleneğinin tersine, serbest piyasa değerlerinin içselleştirildiği liberal eğilimli yeni bir politik süreç oluşmuştur. Bu gelişme, fikir hayatına da tesir etmiş, radikal İslamcılık törpülenmiş, İslam ve iktisat arasındaki ilişkiler, piyasa ve verimlilik üzerinden temellendirilmeye başlanmıştır (Yılmaz, M., 2005, s. 639). Örneğin Doğan (2010, s. 291-292)’a göre özellikle yoğun ticari etkinliği ile bilinen Nakşibendi tarikatının eski liderlerinden M. Zahid Kotku ve Esat Coşan’ın temsil ettiği İslamcılık anlayışı, Özal’ın liberalizasyon politikaları sürecinde yükselen yeni-yerel burjuvazinin dinsel dayanağını oluşturmuştur (Çemrek, 2011, s. 658-661). Tüm bunlar sadece iktidar olmak için merkeze doğru hareket etme ve siyasal meşruiyeti ülke dışında arama yönünde pragmatik adımlar olmayıp aynı zamanda Milli Görüş hareketi içinde Batı standartlarında demokrasi isteyen yeni bir müslüman entelektüel kesimin doğuşunun ve yeni sağ ekonomik politikalardan yana Müslüman iş adamı sınıfının gelişmesinin de sosyolojik sonucudur (Bakırezer & Demirel, 2009, s. 24). Sonuçta, Türkiye muhafazakârlığının küreselleşmeye bağlı sosyoekonomik temelli güncel değişim-dönüşüm süreçleri ve dinamikleri, on yılı aşan AK Parti iktidarının ve politikalarının otorite ve meşruiyet kaynaklarını oluşturmaktadır (Tok & Koçal, 2013).

Muhafazakâr Demokrasinin İnşası: Siyasal Değişimin Aracı ve Aktörü Olarak AK Partinin Analizi

AK Parti, 3 Kasım 2002 milletvekili seçimlerinde, 14 Ağustos 2001 tarihli kuruluşundan değil, aynı zamanda, bu tarihin birkaç ay öncesinden öteye gitmeyen kuruluş kararının üstünden bir yılı az bir zaman geçmiş olmasına karşın rakipleri olan CHP, DYP, MHP ve içinden çıktığı Milli Görüş geleneğinin Refah Partisinden sonraki siyasal kurumu olan Fazilet Partisi gibi onlarca yıla dayalı köklü siyasal gelenekleri ve seçmen kitleleri bulunan partileri geride ve hatta Meclis dışında bırakan bir seçim başarısının sahibi olmuştur. Bu bağlamda, AK Partiyi yaratan sosyoekonomik nedenlerden biri, 2001 ekonomik bunalımının orta ve alt gelir grubu üstündeki etkisinde aranmalıdır. 2000 Kasım ve 2001 Şubat tarihlerinde patlak veren büyük ekonomik kriz dalgası (Bastı, 2006, s. 116-127; Dikkaya & Özyakışır, 2011, s. 745-749),

o sırada var olan koalisyon hükûmetine ve hükûmeti oluşturan siyasal partilere, onların yöneticilerine karşı geniş çaplı bir kitlesel tepki doğurmuştur. Nitekim bu partilerin 3 Kasım 2002 genel seçimlerinde elde ettikleri sonuçlar, bu saptamayı doğrulamaktadır. ANAP, DYP gibi köklü birer siyasal geleneğin ve tabanın ifadesi olan partilerin Meclis dışında kaldığı bu sonuçlarla, siyasal alanda ciddi bir otorite değişimi yaşanmıştır. Bu değişim, en başta 1991'den beri süregelen çok partili hükûmet yapısı ile tek parti iktidarı arasında gerçekleşmiştir. Bunun ilk nedeni ise, toplumsal kaos yaratabilecek boyuta varan ekonomik bunalımın çözülmesi gereğidir. 27 Mayıs Darbesi'nin 4 Ağustos 1958'de gerçekleştirilen % 68,9 oranındaki, 12 Mart Muhtırası'nın 10 Ağustos 1970 tarihindeki % 40 oranlı, 12 Eylül Darbesinin 21 Eylül 1977'de % 9,1, 1 Mart 1978'de % 23, 10 Haziran 1979'da % 43,7 ve 24 Ocak 1980'de % 32,7 olmak üzere üç yılda toplam % 108,5 oranında gerçekleşen devalüasyonların (Kazgan, 2005, s. 115-237; Wikipedia, 2012) hemen ardından meydana gelişlerindeki zamanlama üstünden bir mantık yürütme ile yüksek oranlı devalüasyonlarla veya daha genel bir ifadeyle büyük çaplı ekonomik bunalımlarla güçlü-otoriter yönetimler arasında bir bağlantı olduğu düşüncesine varılabilir. Bir başka deyişle, ekonomik bunalım süreçlerinin çözümü için uygulanan ekonomik programların, halk yığınları için genellikle "tasarruf" gerektiren içerikleri, uygulamada "istikrar" yani kalıcı ve güçlü siyasi irade gerektirmektedir. Buradan hareketle, 3 Kasım 2002 genel seçimlerinin sonucunda ortaya çıkan tek başına AK Parti iktidarını da genelde 2000 Kasım bunalımının ve devamında 22 Şubat 2001 tarihli krizle oluşan % 28,4 oranlı devalüasyonun etkileri ile ilişkilendirme yoluna gidilebilir. Böylelikle AK Parti'nin, gerek iş gerek bürokrasi gerekse seçmen gözünde 3 Kasım 2002'den önceki koalisyon hükûmetinin Kemal Derviş'in yönetiminde başlattığı ekonomik istikrar ve yeniden yapılanma programının sürekliliğinin güvencesi adına tek parti iktidarının otorite kaynağı ve odağı olarak değerlendirildiğini söylemek yanlış olmaz. Nitekim, Erdoğan'ın sıklıkla yineleyerek kullandığı "diklenmeden dik durmak" (Doğan, 2009; *"Diklenmeden dik"*, 2013) deyişi, serbest piyasa dengesinin siyasal ve bürokratik istikrar gerektiren fakat gerilime negatif duyarlı doğasıyla uyumlu bir yönetim anlayışını simgelemektedir.

Yine AK Parti, 28 Şubat sürecinde Refah Partisinin ortağı olduğu koalisyon hükûmetinin düşürülmesinde ve Refah Partisinin kapatılmasında birinci derece rol oynayan "laikliği tehdit etme" algısına dayalı karşı propagandanın kendisine de aynı boyutla uygulanmasına karşın Fazilet Partisinin akıbetine uğramamış, tersine, her seçimde aldığı oy sayısını artırmıştır. Örneğin, AK Parti, kurucu lideri ve Genel Başkanı Tayyip Erdoğan'ın siyaset yasağı (Adalet ve Kalkınma Partisi, 2012; Besli & Özbay, 2010, s. 203-204) nedeniyle Başbakan ve milletvekili olamama durumuna karşın Erdoğan'ın liderliği altında tek başına iktidar olarak seçilmiş, seçmen kendisine sunulan "sonuçsuzluk" imalı gerçekçilik-akılcılık seçeneğine itibar etmiştir. Yine bu kapsamda, Erdoğan'ın siyasal yasağı, ana muhalefet partisi CHP'nin desteği ile kaldırılmış ve başbakan olması sağlanmış, AK Parti, açılan kapatma davasında yaptırıma uğratılmışsa da kapatılmamıştır.

Diğer yandan AK Parti, içinden çıktığı köklü bir siyasal ve örgütsel gelenek olan “Milli Görüş” geleneğini reddetme, en azından onunla arasına mesafe koyma iddiasıyla ortaya çıkmış olmasına (Doğanay, 2007, s. 68) karşın bu siyasal geleneğin seçmen kitlesinin neredeyse tamamının oyunu, 3 Kasım 2002 genel seçiminde, Milli Görüş geleneğinin siyasal adresi durumundaki Saadet Partisinin oy oranının % 1’e düşmesinden belli olacak biçimde elde etmiş gibi görünmektedir. Hatta % 34 oy oranı ile, bu geleneğin bir önceki 1999 seçiminde aldığı ve o güne dek edindiği en yüksek oy oranı olan % 21’i çarpıcı biçimde aşmıştır (Safi, 2007, s. 295). O hâlde AK Parti, kendi karşı iddiasının tersine, Milli Görüş geleneğinin, en azından seçmen tabanında sürdürücülüğünü yüklenmek durumunda kalmıştır. Bununla birlikte % 1 gibi trajik bir oy oranına gerileyen sağın geleneksel temsilcileri ANAP, DYP ve ayrıca bir önceki seçimde aldığı oy oranına göre yaklaşık % 10’luk bir oy kaybı yaşayan MHP’nin bıraktığı boşlukla, Dağı (2004)’nın “AK Partinin üstlendiği, belki de üstlenmek zorunda kaldığı misyon, İslam’ın sosyal hayatıyeti üzerine bina edilen muhafazakâr-yerel duyarlıklarla kalkınmacı, rekabetçi ve dışa açık modern yapılar arasında bir bağlantı kurmak, bir sentez yaratmaktır.” diyerek belirttiği gibi milliyetçilikten muhafazakârlığa, oradan liberal sağa ve sola ilerleyen geniş bir alanın siyasal temsili sorumluluğu ve sorunu ile karşılaşmıştır. Bu nedenledir ki Adalet ve Kalkınma Partisi İslamcı bir hareketin siyaset düzleminde devam ettirilemeyeceği kanaatiyle kendisini merkez sağa çekmeye çalışmaktadır (Akdoğan, 2005, s. 630). Nitekim, AK Parti de siyasal misyonunu, Tayyip Erdoğan’ın Partisinin I. Olağan Kongresi’ni açış konuşmasında aktardığı gibi, “*toplumsal merkezin değer ve taleplerini siyasetin merkezine taşımak*” olarak açıklamaktadır (Bingöl & Akgün, 2005, s. 5; Erdoğan, 2003).

Bizce burada anılması gereken ilk etken, Cumhuriyet tarihi boyunca ulus-devletin kuruluş felsefesinin yansıması olarak üniter-seküler resmî ideolojinin engelleri karşısında “merkez”e ilişkin yönelimler üretemeyen muhafazakârlığın, bu sınırlandırılmışlığı yerel yönetimler aracılığıyla yerel topluluğa yakınlaşma politikası üretme başarısına çevirisi (Akdağ, 2012). Nitekim, Milli Görüş siyasetinin uzantısı olarak AK Parti kurucu ve yürütücü kadrosu, Milli Görüş geleneğinin Özalizm’in yerelleşme politikaları ile elde ettiği yerel yönetim deneyiminden gelmektedir.

AK Partinin gerek siyasal bir örgüt gerekse iktidar olarak temel tarihsel özelliği, Türk-İslam kültüründen devralınan “kerim-yüce devlet” düşüncesine dayalı, devlet merkezli geleneksel siyasal algının, yerini modern sivil toplum anlayışına bırakmaksının siyasal aktörü oluşuyla özetlenebilir. Bunun temel nedeni ise, sivil toplumun, devletten geçmişe oranla özerkleşmesi, siyasal alanda etkin bir aktör olarak ortaya çıkışı, böylece siyasal katılımın artışı ile siyasal sistemin sivilleşme ve demokratikleşme yönündeki dönüşümüdür (Koçal, 2012a). Bu gelişmelerin, genellikle AK Partinin varlığına, Genel Başkan ve Başbakan Recep Tayyip Erdoğan başta olmak üzere parti kadrolarının aklına ve eylemine bağlı biçimde yorumlandığı gözlemlenmektedir. Böylelikle aynı zamanda tarihsel olay niteliği taşıyan siyasal olay, kendisini yaratan nesnel-maddi koşullardan bağımsız biçimde, kişi öznesi çerçevesinde ele

alınmaktadır. Tayyip Erdoğan'ın, etkin siyasal geçmişinden ve kişisel özelliklerinden kaynaklanan bir karizmatik lider görüntüsü verdiği kuşkusuzdur. Erdoğan'ın bu lider kimliği, AK Partinin de seçmen karşısındaki otorite ve meşruiyet kaynaklarından biri olarak "karizmatik" otoritesini oluşturmaktadır (Tok & Koçal, 2013 s.65, 78-86). Bununla birlikte, Weber'in 'Sezarizm' olarak adlandırdığı, tüm bürokratik yetkilerin bir kişi elinde toplanması, böylece otoritenin ve meşruiyetin kişileşmesi hâli, Erdoğan için geçerli değildir. Çünkü politik bir yapının parçası olarak Erdoğan liderliği de partisi ile birlikte, küresel, ulusal ve yerel dinamiklerin ve değişkenlerin üstünde durmaktadır. Dolayısıyla, politik süreci belirleyen değil, tersine, politik sürecin öğeleri tarafından belirlenen durumdadır. Nitekim, Milli Görüş geleneğinden kopuşu ifade eden "gömlek değiştirme" söylemi, bu zorunluluğun göstergesidir.

RP, radikal duruşu yüzünden her an iktidardan siyaset dışı yöntemlerle uzaklaştırılabilecek bir görünüm sergilemektedir. Dolayısıyla güven ortamına ihtiyaç duyan otantik burjuvazi RP'yi artık kendi temsilcisi olarak görmekten uzaklaşmıştır. Aslında RP Soğuk Savaş dönemi konjonktürüyle şekillenen "millici-devletçi" çizgisiyle gerek iç gerekse de dış ittifaklar için tehlikeli bir konumda bulunmaktadır. Avrupa ülkelerine yapılan ihracat göz önüne alındığında Türkiye'nin AB üyeliğinde isteksiz davranması modern burjuvazi için önemli bir sorun oluşturmaktadır (Bölükbaşı, 2012, s. 177).

Sonuç ve Değerlendirme

Sonuçta, ülkenin yaşadığı sosyoekonomik değişim süreçlerin bir üstyapı kurumu olan siyaset üstündeki doğrudan ve dolaylı yollarla belirleyiciliği ve biçimlendiriciliği, Türkiye muhafazakârlığı için de geçerlidir. Üretim biçimlerinin, araçlarının ve ilişkilerinin gösterdiği değişim süreçleri ve özellikleri, siyasal değişimin kronolojisi ve içeriği bakımından Türkiye muhafazakârlığının evriminde temel altyapısal maddi etken olmuştur. Bu bağlamda, devletin gelir üretici ve dağıtıcı işlevinin geçerli olduğu dönemde algısının merkezine devleti koyan ve devlet merkezli söylemler ve politikalar üreten Türkiye muhafazakârlığı, küreselleşme sürecinin genel özelliği itibarıyla tabanındaki sosyal sermayenin ticarileşme eğilimi ile giderek liberalleşmiş, tarımdan ticarete ve sanayiye yönelen ekonomi politikası doğrultusunda, toplumsal alanda kırsaldan kente, dolayısıyla ekonomik ve siyasal sistemin çevresinden merkezine doğru bir yönelim geliştirmiştir.

"Eski çevre"nin bir kesimi olarak Anadolu taşra tüccar geleneğinin bir bölümü, Türkiye'de sermaye birikiminin geleneksel kaynakları olan devlet kapitalizmi, bir başka deyişle teşvik, özelleştirme gibi devletin fon aktarımı, yerel yönetimler eliyle arazi spekülasyonu ve buna dayalı inşaat sektörü gibi ticari etkinliklerinden edindiği gelirle zenginleşmiş, böylece bir ticari dolaşımın ve sermaye birikiminin odağı hâline gelmiştir. Bu maddi gelişimin kültürel yansıması olarak beliren ve Weber'in "Protestan Ahlakı" (1997) olarak tanımladığı dinsel inancın ve geleneksel kültürün kapitalist dönüşümünün iticiliği ile "merkez"e ilişkin ekono-

mik, kültürel ve siyasal talepler üretmiştir. “Çevre”nin tarihsel-kültürel öyküsünün bir sonucu olarak muhafazakâr eğilimli ve birbirleri ile doğrudan bağlantılı bir bütünlük taşıyan bu talepler, kendi sosyoekonomik, kültürel ve nihayet siyasal iktidar seçeneğini de üretmek durumunda kalmıştır. Bu durum, temelde, ulus-devletin İstanbul-İzmir eksenli üstündeki klasik ekonomik merkezi üstünde varlık kazanan siyasal tekelin küreselleşme sürecinde egemenliğini yitirmesi ve ekonomik merkezin coğrafi ve toplumsal bakımlardan çeşitlenişi ve yayılışı, bu yolla ekonomik sisteme katılan toplumsal kesimlerin siyasal talepler üretmesi olarak açıklanabilir (Koçal, 2012d). AK Parti ve onun temsilindeki siyasal iktidar, bu sürecin ürünü ve sonucudur. Modern kapitalist sistemin üretim aracı olan sermayeye sahip olarak üretim gücü edinen bu kesim, çalışmanın ana fikrini oluşturan tanımıyla “yeni burjuvazi” bir yandan da sermaye birikimi çerçevesinde kurduğu “yeni basın” odağı ile kendi ideolojik hegemonyasının üretimine de başlamış, bu yolla yeni düzenin kuruculuğuna, “merkez”le birlikte “çevre”yi de yeniden yapılandırmaya girişmiştir. Böylelikle, sistemin üretici güçleri arasına, bir başka deyişle, egemen sınıfsal-tarihsel bloğa katılarak merkezin değerleri çevresinde başkalaşmış ve içinden çıktığı “çevre”ye yabancılaşmıştır. Bu hâliyle artık içinden çıktığı “çevre”nin bir parçası değildir. Sonuçta, klasik yapısı değişikliğe uğrayan “merkez-çevre” yapıları ve ilişkileri yeniden biçimlenmektedir.

Bu bağlamda, AK Parti, seçmen kitlesi ve örgütsel katılımı (taşra teşkilatı) itibarıyla hâlen “çevre”nin çoğunluk etkisi altındadır. Çünkü bir siyasal örgüt ve iktidar partisi olarak bürokrasi merkezli taleplerin kurumsal karşılığı durumundadır. Kaldı ki Milli Görüş siyasetinin uzantısı olarak AK Parti kurucu ve yürütücü kadrosu, Milli Görüş geleneğinin Özalizm’in yerelleşme politikaları ile elde ettiği yerel yönetim deneyiminden gelmektedir. Belediyelerde edindikleri bürokratik deneyimle ve birikimle Tarihsel Blok’a sızmışlardır. Ancak bu sızma, hem “bürokratik” alanda hem de “sızma” ile sınırlı kalmıştır. Muhafazakârlığın 28 Şubat müdahalesi karşısındaki çekilişi bu sınırlılıktan kaynaklanmıştır. Bu anlayışta geleneksel “kerim devlet” düşüncesinin de belirleyici etkisi vardır. Bu bakışla, çatışmanın Cumhuriyet’in kuruluş felsefesini benimsemiş “merkez”deki seçkinlerle, “çevre”deki halk arasında yine merkezde sürmekte olduğu (Sunay, 2008, s. 73) düşüncesi, görünüşün yanıltıcılığındandır. Çünkü AK Parti, sadece siyasal iktidarı değil, Cumhuriyet tarihi boyunca “çevre”deki oluşum sürecini küreselleşme koşullarının da etkisiyle tamamlayarak “merkez”leşen yeni burjuvaziye ve onun eliyle kuruluş aşamasını geride bırakmış olan sosyoekonomik merkezi de temsil etmektedir. Bununla birlikte, iktidarının ilk yıllarında bürokratik vesayete göndermeyle sıklıkla yinelediği yakınma ifadesiyle yine “muktedir” olmadığı savının doğruluğunu sürdürdüğü söylenebilir. Ancak AK Parti iktidarının önündeki -en azından denetleyici- güç odağı, ulus-devletin kurucu ve sürdürücü iradesi olarak “eski bürokratik-oligarşik merkez” değil “kapitalist yeni merkez”dir. ‘Yeni merkez’in ekonomik egemenliğinin hissedildiği alanda ve oranda, AK Parti temsilindeki “çevre”de de paranın yani ticari etkinliğin gücü keşfedilmiştir. Bu nedenle “eski çevre”de, “yeni merkez”in temsilcisi olarak cemaat(ler)in kurmakta olduk-

ları hegemonyadan pay istenmektedir. Buna karşın cemaat(ler) ise “ekonomik hegemonik güç” olarak siyasal iktidardan ve bürokrasiden pay istemektedir. Nitekim, güncel olayların bir yorumlanış, açıklanış biçimi olarak “iktidar-cemaat çelişmesi-çatışması” bu açıklama ışığında değerlendirilebilir (Koçal, 2012b, s. 104).

Kaynakça

- Açikel, F. (2006). Entegratif toplum ve muarızları: Merkez-çevre paradigması üstüne eleştirel notlar. *Toplum ve Bilim*, 105, 30-69.
- Adalet ve Kalkınma Partisi. (Ocak 10-11, 2004). *Uluslararası Muhafazakârlık ve Demokrasi Sempozyumu*. İstanbul.
- Adalet ve Kalkınma Partisi. (2011a). *AK Parti sosyal bilimler teşvik ödülleri*. 20 Nisan 2013 tarihinde <http://kutuphane.akparti.org.tr> adresinden edinilmiştir.
- Adalet ve Kalkınma Partisi. (2011b). *Parti programı*. 20 Nisan 2013 tarihinde <http://www.akparti.org.tr/site/akparti/parti-programi> adresinden edinilmiştir.
- Adalet ve Kalkınma Partisi (2012). *Genel başkan*. 20 Nisan 2013 tarihinde <http://www.akparti.org.tr/site/yonetim/genel-baskan> adresinden edinilmiştir.
- Akarçay, E. (2008). *Bir muhafazakârlaştırma projesi olarak Türk-İslam sentezi*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir.
- Akdağ, G. A. (2012). AK Partinin seçim başarısına alternatif bir açıklama: Yerel örgütlerin yapı ve işlevleri. *Alternatif Politika*, 4(1), 27-53.
- Akdoğan, Y. (2004). *AK Parti ve muhafazakâr demokrasi*. İstanbul: Alfa Yayıncılık.
- Akdoğan, Y. (2005). Adalet ve Kalkınma Partisi. (Ed.) Y. Aktay, *Modern Türkiye’de siyasi düşünce (C. 6, İslamcılık)* içinde (s. 624-631). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bakirezer, G. & Demirel, Y. (2009). AK Partinin sınıf siyaseti. *Mülkiye*, 30(252), 19-32.
- Bastı, E. (2006). *Kriz teorileri çerçevesinde 2001 Türkiye finansal krizi* (No. 191). Ankara: Sermaye Piyasası Kurulu Yayınları.
- Bayramoğlu, A. (2001). *Türkiye’de İslami hareket: Sosyolojik bir bakış (1994-2000)*. İstanbul: Patika Yayınları.
- Beriş, H. E. (2011). AK Partinin ideoloji arayışı. *Demokrasi Platformu*, 7(27), 75-91.
- Besli, H. & Özbay, Ö. (2010). *Bir liderin doğuşu: Recep Tayyip Erdoğan*. İstanbul: Meydan Yayınları.
- Bezci, B. & Miş, N. (2012). İslamcılığın dönüşümünü tartışmak. *Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi (İslamcılığın Dönüşümü Özel Sayısı)*, 14(1), 1-17.
- Bingöl, Y. & Akgün, Ş. (2005). Demokratiklikten muhafazakâr demokratlığa. *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9(1), 1-33.
- Black, A. (2010). *Siyasal İslam düşüncesi tarihi, Peygamberden bugüne* (Çev. S. Çalışkan & H. Çalışkan). Ankara: Dost Kitabevi.
- Bodur Ezber, H. (1990). Modern kapitalizmin doğmasında dinin rolü kapitalizmin ruhu ile Protestan ahlakı arasındaki ilişki. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9, 80-108; 10, 80-95.
- Bora, T. (2002). Milliyetçi-muhafazakâr ve İslamcı düşünişte negatif Batı imgesi. (Ed.) U. Kocabaşoğlu, *Modern Türkiye’de siyasi düşünce (C. 3, Modernleşme ve Batıcılık)* içinde (s. 252-68). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bölükbaşı, M. (2012). Milli Görüş’ten muhafazakâr demokrasiye: Türkiye’de 28 Şubat süreci sonrası İslami elitlerin dönüşümü. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 1(2), 166-187.
- Buğra, A. (2004). Dinî kimlik ve sınıf: Bir MÜSİAD ve Hak-İş karşılaştırması. (Ed.), N. Balkan & S. Savran, *Sürekli kriz politikaları* içinde (s. 126-147). İstanbul: Metis Yayınları.
- Bulut, Y. (2005). İslamcılık, tercüme faaliyetleri ve yerlilik. (Ed.) Y. Aktay, *Modern Türkiye’de siyasi düşünce (C. 6, İslamcılık)* içinde (s. 903-926). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çakır, R. (2005). Milli Görüş Hareketi. (Ed.) Y. Aktay, *Modern Türkiye’de siyasi düşünce (C. 6, İslamcılık)* içinde (s. 544-575). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çalış, Ş. H. (2005). İslamcılarının dünyası, uluslararası ilişkilerin dini-politiği. (Ed.) Y. Aktay, *Modern Türkiye’de siyasi düşünce (C. 6, İslamcılık)* içinde (s. 887-935). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çetinsaya, G. (2005). İslamcılıktaki milliyetçilik. (Ed.) Y. Aktay, *Modern Türkiye’de siyasi düşünce (C. 6, İslamcılık)* içinde (s. 421-468). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çemrek, M. (2011). 1980-2000’de Türkiye ekonomisi politiki: Çalkantılı bir dönemde İslamcı siyasetin yükselişi ve düşüşü. Os-

- manlı’dan iki binli yıllara Türkiye’nin politik tarihi (3. bs.) içinde (s. 641-668). Ankara: Savaş Yayınları.
- Dağı, İ. D. (Ocak 9, 2004). AK Parti: Müslüman demokrat mı muhafazakâr demokrat mı? *Zaman gazetesi*.
- Demir, Ö. (2005). Anadolu sermayesi ya da ‘İslamcı sermaye’. (Ed.) Y. Aktay, *Modern Türkiye’de siyasi düşünce (C. 6, İslamcılık)* içinde (s. 870-886). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Devalüasyon. (t.y.). *Wikipedia*. 20 Nisan 2013 tarihinde wikipedia.org sitesinden edinilmiştir.
- Başbakan’a dokunmak bile bence ibadettir. DHA (2011). 20 Nisan 2013 tarihinde cnturk.com adresinden edinilmiştir.
- Dikkaya, M. & Özyakışır, D. (2011). Türkiye ekonomisinde kayıp yıllar (1991-2001). *Osmanlı’dan iki binli yıllara Türkiye’nin politik tarihi* (3. bs.) içinde (s. 741-752). Ankara: Savaş Yayınları.
- Diklemeden dik duracağız. (2013). *Habervitrini*. 07 Haziran 2013 tarihinde habervitrini.com sitesinden edinilmiştir.
- Doğan, M. D. (2005). Nurettin Topçu. (Ed.) Y. Aktay, *Modern Türkiye’de siyasi düşünce (C. 6, İslamcılık)* içinde (s. 438-450). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Doğan, Y. (2009). Diklenmeden dik durma siyaseti. *Yeni Şafak gazetesi*.
- Doğanay, Ü. (2007). AKP’nin demokrasi söylemi ve muhafazakârlık: Muhafazakâr demokrasiye eleştirel bir bakış. *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi Dergisi*, 62(1), 65-88.
- Dönmez, R. Ö. (2011). Adalet ve Kalkınma Partisi: İslamcılıktan postkemalist bir anlatıya doğru. *Doğu-Batı*, 58, 37-57.
- Erdoğan, R. T. (2003). *Adalet ve Kalkınma Partisi 1. Olağan Büyük Kongresi konuşması*. Ankara: Adalet ve Kalkınma Partisi.
- Feradoğlu, A. (2004). Ehl-i Kitap’la diyalog ve cihad stratejisi. *Köprü*, 86. 20 Nisan 2013 tarihinde koprudergisi.com adresinden edinilmiştir.
- Göçmen, İ. (2011). Muhafazakârlık, neoliberalizm ve sosyal politika: Türkiye’de din temelli sosyal yardım organizasyonları. *Doğu-Batı*, 58, 115-143.
- Gül, S. S. (2006). *Sosyal devlet bitti, yaşasın piyasa! Yeni liberalizm ve muhafazakârlık kısıncasında refah devleti*. Ankara: Ebabil Yayıncılık.
- Gülalp, H. (2005). Türkiye’de modernleşme politikaları ve İslamcı siyaset. (Ed.) S. Bozdoğan & R. Kasaba, *Türkiye’de modernleşme ve ulusal kimlik* (3. bs.) içinde (s. 43-53). İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- Gürel, T. (2007). *Türk siyasi tarihinde “muhafazakârlık” kimliği ve AKP örneği incelemesi*. Yayımlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- İnceoğlu, E. (2009). *Türkiye’de siyasal İslamcılığın evrimi*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Kapu, H. (2011). Türkiye’de devlet-sermaye etkileşimi. (Ed.) A. Çaylak, M. Dikkaya, C. Göktepe & H. Kapu, *Osmanlı’dan iki binli yıllara Türkiye’nin politik tarihi* (3. bs.) içinde (s. 753-769). Ankara: Savaş Yayınları.
- Kazgan, G. (2005). *Türkiye ekonomisinde krizler (1929-2001), ekonomi politik açısından bir inceleme*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Keyder, Ç. (1999). 1990’larda Türkiye’de modernleşmenin doğrultusu. (Ed.) S. Bozdoğan & R. Kasaba, *Türkiye’de modernleşme ve ulusal kimlik* (3. bs.) içinde (s. 29-42). İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- Koçal, A. V. (2012a). *AK Partinin demokratikleşme programının temelleri: Küreselleşmenin Türkiye’de siyaseti yeniden inşası*. Siyasal İlimler Türk Derneği 10. Lisansüstü Konferansında sunulan bildiri. Ortadoğu Teknik Üniversitesi, Ankara.
- Koçal, A. V. (2012b). Çevreden merkeze yönelim bağlamında Türkiye’de muhafazakârlığın dönüşümü: Siyasal İslamcılıktan muhafazakâr demokratlığa AK Parti örneği. *Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi (İslamcılığın Dönüşümü Özel Sayısı)*, 14(1), 81-111.
- Koçal, A. V. (2012c). Bir hegemonya aracı olarak sekülerleş(tir)me: Tarihsel bir perspektiften Türkiye’de laikliğin politik ekonomisi. *Akademik İncelemeler*, 7(2), 107-140.
- Koçal, A. V. (2012d). Küreselleşme sürecinde Türkiye’de siyasal değişimin sosyoekonomik temelleri: Bir analiz modeli önerisi olarak ekonomik merkezin yer değiştirışı. *1. Ulusal Genç Sosyal Bilimciler Kongresi 6-8 Eylül* bildiri kitabı içinde (s. 70-72). Zonguldak: Karaelmas Üniversitesi.
- Koçal, A. V. (2013). *İktisadin siyasi (ya da siyasetin iktisadi) ifadesi olarak siyasal değişim*. Hayatın İçinden İktisat Kongresinde sunulan bildiri (27-29 Mart). Hacettepe Üniversitesi, Ankara.
- Kolukıncık, S. (2008). Türk modernleşme sürecinde merkezin dönüşümü: Yerelden küresele yeni kimlik arayışları. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 18, 33-146.
- Laçiner, Ö. (2005). İslamcılık, sosyalizm, sol. (Ed.) Y. Aktay, *Modern Türkiye’de siyasi düşünce (C. 6, İslamcılık)* içinde (s. 469-475). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2003). *Din ve ideoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Marx, K. (1997). *Hegel’in hukuk felsefesinin eleştirisi* (Çev. K. Somer). İstanbul: Sol Yayınları.

- MÜSİAD. (1994). *İş hayatında İslam insanı: İslami duyarlılıkla yönetilen firmalarda örgütsel davranış biçimleri*. İstanbul: MÜSİAD Yayınları.
- Nursi, B. S. (1995a). *Risale-i Nur Külliyyatından Emirdağ lâhikası*. İstanbul: Envar Neşriyat.
- Nursi, B. S. (1995b). *Risale-i Nur Külliyyatından Kastamonu lâhikası*. İstanbul: Envar Neşriyat.
- Ocak, A. Y. (2000). *Türkler, Türkiye ve İslam*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özdalga, E. (2007). *İslamcılığın Türkiye seyri* (Çev. G. Türkoğlu) (2. bs.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özdemir, Ş. (2006). *MÜSİAD: Anadolu sermayesinin dönüşümü ve Türk modernleşmenin derinleşmesi*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Özdenören, R. (2005). Necip Fazıl Kısakürek. (Ed.) Y. Aktay, *Modern Türkiye'de siyasi düşünce (C. 6, İslamcılık)* içinde (s. 136-149). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özipek, B. B. (2005). 28 Şubat ve İslamcılar. (Ed.) Y. Aktay, *Modern Türkiye'de siyasi düşünce (C. 6, İslamcılık)* içinde (s. 640-651). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özipek, B. B. (2011). Adalet ve Kalkınma Partisi (AK Parti) dönemi iç ve dış politika (2002-..). (Ed.) A. Çaylak, M. Dikkaya, C. Göktepe & H. Kapu, *Osmanlı'dan iki binli yıllara Türkiye'nin politik tarihi* (3. bs.) içinde (s. 669-690). Ankara: Savaş Yayınları.
- 'Peygamber gibi' lafı istifaya götürdü. (Şubat 3, 2010). *Milliyet*. 20 Nisan 2013 tarihinde milliyet.com.tr adresinden edinilmiştir.
- Safi, İ. (2007). *Türkiye'de muhafazakâr siyaset ve yeni arayışlar* (2. bs.). İstanbul: Lotus Yayınları.
- Sandık çarpar, sandık çarpmazsa Allah çarpar. (2011). *Habertürk*. 20 Nisan 2013 tarihinde haberturk.com adresinden edinilmiştir.
- Sayyid, S. (2005). İslamcılık ve postkolonyal durum, ulusal, siyasi ve sömürge-sonrası İslamcılık örneği. (Ed.) Y. Aktay, *Modern Türkiye'de siyasi düşünce (C. 6, İslamcılık)* içinde (s. 936-947). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Schumpeter, J. A. (1974). *Kapitalizm, sosyalizm ve demokrasi* (Çev. T. Akoğlu). Ankara: Varlık Yayınları.
- Subaşı, N. (2005). 1960 öncesi İslami neşriyat: sindirilme, tahayyül ve tefekkür. (Ed.) Y. Aktay, *Modern Türkiye'de siyasi düşünce (C. 6, İslamcılık)* içinde (s. 217-236). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Subaşı, N. (2008). Türk siyasetinde merkez-çevre ilişkilerinin gizli kronolojisi-II. *Yerel Siyaset*, 29, 69-73.
- Sümer, Ç. & Yaşlı, F. (Der.) (2010). *Hegemonyadan diktatoryaya AKP ve liberal-muhafazakâr ittifak*. Ankara: Tan Yayınları.
- Taşkın, Y. (2009). Muhafazakâr bir proje olarak Türk-İslam sentezi. (Ed.) A. Çiğdem, *Modern Türkiye'de siyasi düşünce (C. 5, Muhafazakârlık)* içinde (s. 381-401). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Tok, N. & Koçal, A. V. (2012). AK Parti iktidarı bağlamında Orta Doğu ile ilişkilerin Türkiye siyasetine etkileri. *Uluslararası Orta Doğu'da siyaset ve toplum kongresi (9-11 Ekim) bildiriler özet kitabı* içinde (s. 276-277). Adapazarı: Sakarya Üniversitesi.
- Tok, N. & Koçal, A. V. (2013). Siyasal iktidarın Weberyan otorite ve meşruiyet kaynakları bakımından bir AK Parti analizi. *Manas Journal Of Social Studies*, 2(8), 61-103.
- Toprak, M., Demir, Ö. & Acar, M. (November, 2004). Anatolian Tigers or Islamic Capital: Prospects and challenges. *Middle Eastern Studies*, 40(6), 166-188.
- Tuğal, C. (2010). *Pasif devrim: İslami muhalefetin düzenle bütünüleşmesi*. İstanbul: Koç Üniversitesi.
- Türe, F. (2005). Muhafazakârlık, yeni sağ ve AKP. *Eğitim, Bilim ve Toplum*, 3(12), 40-57.
- Üzer, H. (Temmuz 20, 2011). AK Partili Şahin: Başbakan'a dokunmak bile bence ibadettir. *Milliyet*. 20 Nisan 2013 tarihinde milliyet.com.tr adresinden edinilmiştir.
- Yavuz, H. (Ocak 10, 2004). Türk muhafazakârlığı, modern ve Müslüman. *Zaman gazetesi*.
- Yavuz, M. H. (2005a). *Modernleşen Müslümanlar: Nurcular, Nakşiler, Milli Görüş ve AK Parti*. İstanbul: Kitap Yayınları.
- Yavuz, M. H. (2005b). Milli Görüş Hareketi: Muhallif ve modernist gelenek. (Ed.) Y. Aktay, *Modern Türkiye'de siyasi düşünce (C. 6, İslamcılık)* içinde (s. 591-603). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yıldız, A. (2004). AK Partinin "yeni muhafazakâr demokratiği": Türkiye siyasetinde adlandırma problem. *Liberal Düşünce (Muhafazakârlık)*, 9(34), 41-49.
- Yılmaz, M. (2005). Darbeler ve İslamcılık. (Ed.) Y. Aktay, *Modern Türkiye'de siyasi düşünce (C. 6, İslamcılık)* içinde (s. 632-651). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yılmaz, N. (2005). İslamcılık, AKP, siyaset. (Ed.) Y. Aktay, *Modern Türkiye'de siyasi düşünce (C. 6, İslamcılık)* içinde (s. 604-619). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yücekök, A. (1983). *100 soruda Türkiye'de din ve siyaset*. İstanbul: Gerçek Yayınları.
- Weber, M. (1997). *Protestan ahlakı ve kapitalizmin ruhu* (Çev. Z. Gürata). Ankara: Ayraç Yayınları.
- Weber, M. (2006). *Sosyoloji yazıları* (Çev. T. Parla). İstanbul: İletişim Yayınları.