

**TC
KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**AK PARTİ TEŞKİLATLARININ DEMOKRATİK DEĞERLERE
BAKIŞI ÜZERİNE KARŞILAŞTIRMALI BİR ANALİZ:
MİLLİ GÖRÜŞTEN MUHAFAZAKÂR DEMOKRASİYE**

DOKTORA TEZİ

NUREDDİN NEBATİ

**ANABİLİM DALI: SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ
PROGRAMI: SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ**

KOCAELİ-2014

TC
KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**AK PARTİ TEŞKİLATLARININ DEMOKRATİK DEĞERLERE
BAKIŞI ÜZERİNE KARŞILAŞTIRMALI BİR ANALİZ:
MİLLİ GÖRÜŞTEN MUHAFAZAKÂR DEMOKRASİYE**

DOKTORA TEZİ

NUREDDİN NEBATİ

**ANABİLİM DALI: SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ
PROGRAMI: SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ**

**DANIŞMANLAR: DOÇ. DR. RAMAZAN ŞENGÜL
PROF. DR. YILMAZ BİNGÖL**

KOCAELİ-2014

T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ DOKTORA PROGRAMI

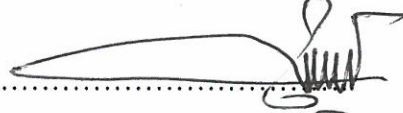
AK PARTİ TEŞKİLATLARININ DEMOKRATİK DEĞERLERE
BAKIŞI ÜZERİNE KARŞILAŞTIRMALI BİR ANALİZ:
MİLLİ GÖRÜŞTEN MUHAFAZAKÂR DEMOKRASİYE

(DOKTORA TEZİ)


Tezi Hazırlayan: Nureddin Nebati

Tezin Kabul Edildiği Enstitü Yönetim Kurulu Karar ve No:

Jüri Başkanı: Prof. Dr. Yılmaz BİNGÖL



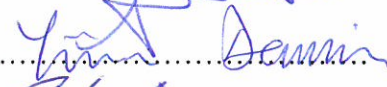
Jüri Üyesi: Doç Dr. Ramazan ŞENGÜL.....



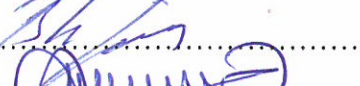
Jüri Üyesi: Doç. Dr. Güven BAKIREZER.....



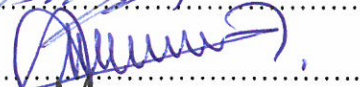
Jüri Üyesi: Doç. Dr. Yücel DEMİRER.....



Jüri Üyesi: Doç.Dr. Bekir GÜNAY.....



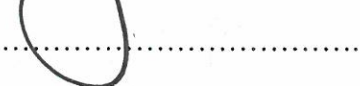
Jüri Üyesi: Doç Dr. Ahmet NOHUTÇU.....



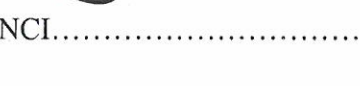
Jüri Üyesi: Doç. Dr. İrfan Kaya ÜLGER.....



Jüri Üyesi: Doç.Dr. Adem ÇAYLAK.....



Jüri Üyesi Yrd.Doç.Dr. Abdulvahap AKINCI.....



KOCAELİ 2014

İÇİNDEKİLER

SAYFA

GİRİŞ.....13

BİRİNCİ BÖLÜM: ESKİ YUNANDAN GÜNÜMÜZE DEMOKRASİ TARTIŞMALARI

1.1 DEMOKRASİ KAVRAMI VE DEMOKRASİNİN TEMEL NİTELİKLERİ.....	23
1.2. DEMOKRASİNİN TARİHİ GELİŞİMİ.....	39
1.2.1. Yunan ve Roma Örnekleri.....	39
1.2.2. Ortaçağ'da Durum.....	44
1.2.3. Modern Demokrasi Tartışmaları.....	46
1.3. DEMOKRASİ MODELLERİ.....	54
1.3.1. Liberal Demokrasi.....	55
1.3.2. Sosyal Demokrasi.....	58
1.3.3. Halk Demokrasisi.....	60
1.3.4. Liberal Demokrasi Eleştirileri ve Alternatif Modeller.....	61
1.3.4.1. Radikal Demokrasi.....	63
1.3.4.2. Müzakereci Demokrasi.....	65
1.3.4.3. Örgütsel Demokrasi.....	68
1.4. DEMOKRASİYE GEÇİŞ SÜREÇLERİ.....	69
1.5. İSLAM DEMOKRASİ İLİŞKİSİ.....	74

İKİNCİ BÖLÜM: MİLLİ GÖRÜŞ'TEN	
MUHAFAZAKAR DEMOKRASİYE ADALET VE KALKINMA PARTİSİ	
2.1. OSMANLI'DAN CUMHURİYETE İSLAM SİYASET İLİŞKİSİ.....	92
2.1.1. Modernleşme Teorisi ve Türk Modernleşmesi.....	93
2.1.2. Modernleşmeci Elitin İslam'la İlişkisi.....	97
2.1.3. 2. Dünya Savaşı Sonrası Dönüşüm.....	107
2.2. İSLAMCI BİR HAREKET: MİLLİ GÖRÜŞ HAREKETİ (MGH).....	110
2.2.1. İlk Nesil İslamcılar.....	112
2.2.2. İkinci Nesil İslamcılar.....	116
2.2.3. Milli Nizam Partisi (MNP).....	123
2.2.3.1. Milli Nizam Partisi'nin Programı Üzerinden Bir Söylem Analizi.....	128
2.2.4. Milli Selamet Partisi (MSP).....	132
2.2.5. Refah Partisi.....	135
2.2.5.1. Refah Partisi'nin Yükseliş Sebepleri.....	140
2.2.5.1.1. Konjonktürün Etkisi.....	140
2.2.5.1.2. Sosyo-Ekonomik Sebepler.....	144
2.2.5.1.3. Örgütlenme Yapısı.....	146
2.2.5.1.4. Belediyelerdeki Başarılar.....	148
2.2.5.1.5. Adil Düzen Politikaları, Anlayışı, Programı.....	149
2.2.5.2. Refah Partisinin Sistemle İlişkisi.....	155
2. 3. 28 ŞUBAT SÜRECİ.....	158
2.4. AK PARTİ'NİN DOĞUŞU.....	167
2.4.1 AK Parti, Fazilet Partisi ve Refah Partisi'nin Metin Analizleri Üzerinden Değerlendirilmesi.....	172
2.4.2. AK Parti ve Muhafazakar Demokrat Siyaset.....	176
2.4.2.1. AK Parti'nin Demokrasi Algısı.....	181
2.4.2.2. AK Parti ve Toplum.....	186

2.4.2.3. AK Parti'nin Etnik ve Kültürel Yapıya Bakışı.....	188
2.4.2.4. AK Parti ve Aile.....	192
2.4.2.4. AK Parti ve Din.....	196
2.4.2.5. AK Parti'nin Ekonomi Algısı.....	199

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:

AK PARTİ TEŞKİLATLARININ DEMOKRATİK DEĞERLERE BAKIŞI

3.1. METODOLOJİ.....	206
3.2. VERİLERİN GENEL DEĞERLENDİRİLMESİ.....	211
3.3. ARAŞTIRMANIN DEĞERLENDİRİLMESİ VE AK PARTİ SAADET PARTİSİ AYRIMINDA KARŞILAŞTIRMA.....	212
3.4. KATILIMCILARIN DEMOGRAFİK BİLGİLERİ.....	213
3.5. KATILIMCILARIN DEĞERLER HAKKINDAKİ GÖRÜŞ VE KANAATLERİ.....	221
3.6. BULGULAR VE YORUMLARI.....	267
SONUÇ.....	278
KAYNAKÇA.....	287
EKLER.....	316

ÖZET

Milli Görüş hareketinin içinden çıkan AK Parti'nin varlık koşullarını yaratan zemini ve partinin bu gelenekten farklılaşan ve benzer kalan kimi yönlerini analiz etmek, onu belirleyen kavramlar dünyası, politik atmosfer ve tarih üzerine derinlikli bir çalışmayı gerekli kılmaktadır. AK Parti'nin sahiplendiği ve yeniden ürettiği “muhafazakar demokrat” siyaset, bu kimliği oluşturan bileşen ve kavramlardan bir çeşit uyum ve harmoni yaratma ihtiyacına denk düşmektedir. Dolayısıyla “muhafazakar demokrat” siyasi çizgiyi belirleyen kavramların analiz edilmesi çalışmamızın başlangıç noktasını oluşturmaktadır. Demokrasi kavramının tarihsellik içindeki gelişimi, kapsamının genişlemesi ve bu kavramın dinle kurduğu ontolojik karşıtlığın çözülerek, otantik varoluş ve aidiyetlere yaşam alanı tanıyan bir yapıya evrilmesi ve bu dönüşümü yaratan koşullar irdelenmiştir. İslam'ın özsel olarak demokrasi ile kurduğu ilişki, bu ilişkinin boyutları ve kavrama yaptığı katkı değerlendirilmiştir.

Yenilikçi kanadın Milli Görüş'ten kopması ve AK Parti'nin kurulması ile sonuçlanan dönüşüm süreci; hareketin tarihi, içinden çıktığı gelenek ve bu geleneğin dayandığı kod ve semboller, modernlikle kurduğu ilişki analiz edilmeden tahlil edilemez. Bu bağlamda İslamcı bir hareket olan Milli Görüş'ün kendinden önceki İslamcılarla benzeşen ve farklılaşan yönleri, Milli Görüş'ün merkez ile kurduğu ilişki, bu ilişkinin hareketi dönüşüme zorlayan yönleri analiz edilmiştir. Milli Görüşçü partiler olan Milli Nizam, Milli Selamet, Refah ve Fazilet partilerinin siyasi çizgileri ve geçirdikleri dönüşüm değerlendirilmiştir. AK Parti'nin Milli Görüş geleneğinden ne ölçüde farklılaştığı ya da benzeştiği analiz edilmeye çalışılmıştır.

Araştırmanın amacı AK Parti Teşkilatları demokratik değerlere nasıl baktığını ortaya koymaktır. AK Parti'nin kurulması ile sonuçlanan Milli Görüş içindeki değişim süreci teşkilat üyelerinin değer algıları üzerinden analiz edilmiştir. Bir kıyas ilişkisi kurulabilmesi için kontrol grubu olarak Milli Görüş Hareketi'nin son durağı olan Saadet Partisi teşkilat üyeleri seçilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Milli Görüş, Muhafazakar Demokrasi, AK Parti, İslamcılık, değer algısı

SUMMARY

Analysing the transformation and the unique stance of AK Party requires an elaborated study on its founding conceptual sphere, the political climate, and history. AK Party's reproduced "conservative democratic" politics corresponds to the need to create a sort of harmony between the constitutive elements and concepts of this identity. The first part of this study, therefore, analyses the essential concepts of "conservative democratic" synthesis. It examines both the historical development and extension of the concept of democracy, and its restructuring which, as a result of the end of its ontological conflict with religion, has enabled authentic life styles and rapport to live together, as well as the conditions of this transformation. This study also assesses the essential relationship between Islam and democracy, its dimensions, and Islamic contribution to the concept of democracy.

It's almost impossible to understand the transformation of AK Party, without analysing its history, the tradition, with its basic codes and symbols, from which the party emerged, and its relationship with modernity. In this context, the differences and similarities between the Islamic movement of Milli Görüş and previous movements, its relationship with the center, and the aspects of this relationship which have imposed a transformation on the movement have been analysed. There is also a discussion about the political parties in the line of Milli Görüş, namely Milli Nizam, Milli Selamet, Refah, and Fazilet, and their political stance and transformation, as well as about AK Party's unique political structure, which differs from the tradition of Milli Görüş.

The main concern of study is to reveal AK Party organisations' viewpoint on democratic values. The transformation of AK Party has been analysed according to the party members' value judgements. In order to provide a comparison, the members of Saadet Party, the ultimate political party of Milli Görüş, are chosen as a control group.

Keywords: National Vision, Conservative Democracy, AK Party, Islamism, Value, Judgement

KISALTMALAR:

A.D: Adil Düzen.

C.H.P: Cumhuriyet Halk Partisi.

D.P.T: Devlet Planlama Teşkilatı.

D.P: Demokrat Parti.

FP: Fazilet Partisi.

IDP: Islahatçı Demokrasi Partisi.

M.Ç.P: Milliyetçi Çalışma Partisi.

M.G.H: Milli Görüş Hareketi.

M.G.K: Milli Güvenlik Kurulu.

M.G.S.B: Milli Güvenlik Savunma Belgesi.

M.N.P: Milli Nizam Partisi.

M.S.P: Milli Selamet Partisi.

M.Y.K: Merkez Yönetim Kurulu.

RP: Refah Partisi.

S.C.F: Serbest Cumhuriyet Fırkası.

SP: Saadet Partisi.

T.S.K: Türk Silahlı Kuvvetleri.

TOBB: Türkiye Odalar ve Borsalar Birliği.

Y.A.Ş: Yüksek Askeri Şura

GRAFİKLER LİSTESİ:

Grafik 1: Katılımcıların Cinsiyete Göre Dağılımı.....	213
Grafik 2: Katılımcıların Yaşa Göre Dağılımı.....	215
Grafik 3: Katılımcıların Medeni Halleri	216
Grafik 4: Katılımcıların Çocuk Sayısı.....	217
Grafik 5: Katılımcıların Eğitim Durumları.....	218
Grafik 6: Parti Üyeliklerine Göre Katılımcıların Toplum Yapısına Yönelik Konuları Önemseme Puanları.....	227
Grafik 7: Parti Üyeliklerine Göre Katılımcıların Kadının Sosyal Hayattaki Konumuna Yönelik Kanaatleri.....	230
Grafik 8: Partilere Göre Katılımcıların Farklı Toplumsal Gruplara Yönelik Güven Dağılımı Puanları.....	233
Grafik 9: Partilere Göre Katılımcıların Farklı Kurumlara Yönelik Güven Dağılımı Puanları.....	237
Grafik 10: Parti Üyeliklerine Göre Katılımcıların Ekonomik Hayat ile İlgili Kanaatler Dağılımı Puanları.....	240
Grafik 11: Parti Üyeliklerine Göre Katılımcıların Farklı Yönetim Biçimlerinin Türkiye İçin Uygunluk Puanları.....	246
Grafik 12: Parti Üyeliklerine Göre Katılımcıların Demokratik Bir Yönetim İçin Farklı Prensipleri Önemseme Puanları.....	251
Grafik 13: Parti Üyeliklerine Göre Katılımcıların Sosyal ve Siyasal Yapıların Bir Parçası Olmayı Önemseme Puanları.....	255
Grafik 14: Parti Tercihlerine Göre Katılımcıların Farklı Dini İnançlara Sahip Biriyle İlgili Kanaatlere Katılım Puanları.....	260

TABLolar LİSTESİ

Tablo 1: Sistemlerin Yapısal Mukayese Şeması ..	153
Tablo 2: Öngörülen ve Uygulanan Anket Sayılarının İllere ve İlçelere Göre Dağılımı.....	210
Tablo 3: Parti Üyeliklerine Göre Katılımcıların Cinsiyet Dağılımı.....	213
Tablo 4: Parti Üyeliklerine Göre Katılımcıların Yaş Dağılımı.....	214
Tablo 5: Parti Üyeliklerine Göre Katılımcıların Medeni Halleri Dağılımı.....	215
Tablo 6: Parti Üyeliklerine Göre Katılımcıların Çocuk Sayısı Dağılımı.....	217
Tablo 7: Parti Üyeliklerine Göre Katılımcıların Eğitim Durumları.....	218
Tablo 8: Parti Üyeliklerine Göre Katılımcıların Etnik Dağılımları.....	219
Tablo 9: Parti Üyeliklerine Göre Katılımcıların Siyasi Görüşlerinin Dağılımı.....	220
Tablo 10: Parti Üyeliklerine Göre Ailelerin Çocuklarına Benimsetmesi Gereken En Önemli Üç Değer.....	221
Tablo 11.1: Toplumun Yapısına Yönelik Konuların Katılımcılar Tarafından Önemslenme Durumları.....	223
Tablo 11.2: Toplumun Yapısına Yönelik Konuların Katılımcılar Tarafından Önemslenme Puanları.....	225
Tablo 12.1: Katılımcıların Kadının Sosyal Hayattaki Konumuna Yönelik Kanaatleri.....	227
Tablo 12.2: Parti Üyeliklerine Göre Katılımcıların Kadının Sosyal Hayattaki Konumuna Yönelik Kanaatler Puanlaması.....	229
Tablo: 13.1: Katılımcıların Farklı Toplumsal Gruplara Yönelik Güven Dağılımı.....	232
Tablo 13.2: Partilere Göre Katılımcıların Farklı Toplumsal Gruplara Yönelik Güven Dağılımı Puanları.....	232
Tablo 14.1: Katılımcıların Farklı Kurumlara Yönelik Güven Dağılımı.....	234
Tablo 14.2: Partilere Göre Katılımcıların Farklı Kurumlara Yönelik Güven Dağılımı Puanları.....	235
Tablo 15.1: Katılımcıların Ekonomik Hayatla İlgili Kanaatleri Dağılımı.....	235

Tablo 15.2: Parti Üyeliklerine Göre Katılımcıların Ekonomik Hayat İle İlgili Kanaatler Dağılım Puanları.....	239
Tablo 16: Parti Üyeliklerine Göre Katılımcıların Türkiye'nin Demokrasi İle Yönetilmesini Önemseme Puanları.....	240
Tablo 17: Parti Üyeliklerine Göre Katılımcıların Türkiye'nin Demokrasi ile Yönetilip Yönetilmediğini Cevaplama Dağılımı	242
Tablo 18.1: Farklı Yönetim Biçimlerinin Türkiye İçin Uygunluğu.....	243
Tablo 18.2: Parti Üyeliklerine Göre Katılımcıların Farklı Yönetim Biçimlerinin Türkiye İçin Uygunluk Puanları.....	244
Tablo 19.1: Katılımcıların Demokratik Bir Yönetim İçin Farklı Prensiplerin Önemsenme Durumları.....	247
Tablo 19.2: Parti Üyeliklerine Göre Katılımcıların Demokratik Bir Yönetim İçin Farklı Prensipleri Önemseme Puanları.....	249
Tablo 20.1: Katılımcıların Sosyal ve Siyasal Yapıların Bir Parçası Olmayı Önemseme Durumları.....	252
Tablo 20.2: Parti Üyeliklerine Göre Katılımcıların Sosyal ve Siyasal Yapıların Bir Parçası Olmayı Önemseme Puanları.....	254
Tablo 21.1: Katılımcıların Farklı Dini İnançlara Sahip Biriyle İlgili Kanaatleri Dağılımı.....	256
Tablo 21.2: Parti Tercihlerine Göre Katılımcıların Farklı Dini İnançlara Sahip Biriyle İlgili Kanaatlere Katılım Puanları.....	258
Tablo 22: Parti Üyeliklerine Göre Katılımcıların Dindarlık Durumları.....	260
Tablo 23: Parti Üyeliklerine Göre Katılımcıların İbadet Sıklığı.....	262
Tablo 24: Parti Üyeliklerine Göre Katılımcıların Laiklik Tanımları.....	263
Tablo 25: Parti Üyeliklerine Göre Katılımcıların En Önemli Bulduğu Değerler.....	264

ÖNSÖZ

Türkiye topraklarında yaşayan insanlar için din olgusu önemli bir kimlik, aidiyet unsuru ve birleştirici harç olarak ön plana çıkmaktadır. Bu toplum ve coğrafyanın tarihine, kültürüne, gündelik yaşamına kadar her alanına İslam önemli bileşen olarak dahil olmuştur. Türkiye dendiği zaman insanların aklına çoğunlukla Müslümanlık gelmekte, bu toplum yapısı ile İslam bütünleşik bir harman oluşturmaktadır. Bu topraklar içinde başka inançlara sahip olan insanlar elbette ki mevcuttur. Bu kimlik biçimleri kendisine yaşam alanı bulabilmektedir. Ancak toplumun ruhunu oluşturan, temel motif İslam'dır.

Buna rağmen 19. yüzyılda Osmanlı modernleşmesi ile başlayan süreçle İslami değerleri besleyen taşra unsurlarının, laik merkezci bürokrasi ile tezatlığı görünür olmaya başlamıştır. Cumhuriyet kurulurken, kitleleri seferber etmek için sıklıkla başvurulan bir motif olan din, iktidar sağlamlaştıktan sonra sistemli bir şekilde kamusal alanın dışına itilmiş, baskılanmış, ötekileştirilmiştir. Dolayısıyla kamusal alan, halkın büyük çoğunluğunun sahiplendiği yaşam biçimleri ve inanç örüntülerinden temizlenerek, sterilleştirilmiş, Batı'ya uyumlu modern bir yaşam tarzına göre dizayn edilmiştir. Cumhuriyet tarihine bu çatışma damgasını vurmuştur.

AK Parti'nin iktidara gelmesinin ardından kamusal alan farklı kültür ve etnik taleplerine açılmış, cumhuriyet "normalleşmiş"tir. Bu süreci doğru tahlil etmek, bugünü belirleyen pek çok çatışmayı da analiz etmeyi mümkün kılacaktır. Toplumsal dokuyu bu denli baskın bir şekilde belirleyen İslam, merkezden hangi yöntemlerle uzak tutulmuştur, yönetim ve halk arasında verili kabul edilen ayırım nasıl üretilmiştir, birbirine karşıt kabul edilen kavramlar bugün nasıl bir araya gelebilmiştir? Çalışmada bu sorulara da cevap aranmıştır.

Bugün dahi temel çatışmalardan biri sivil güçler ile bürokratik, sivil ve askeri vesayetçilik arasında seyretmektedir. Merkezci, vesayetçi, elitist zihniyet dayanaklarından yoksun kalsa da bugün bile seçilmiş organlar üzerinde baskı oluşturacak mekanizmaları devreye sokup sokamayacağını test etmekte, sivil iktidarın gücünü sınamaktadır. Şüphesiz olgular tarihleri ile birlikte değerlendirilerek, gerçek

hacimleri içinde algılanabilirler. Gerçekçi bir değerlendirme bu refleksleri tarihselliği ve dönüşümü içinde kavrayarak gerçekleştirilebilecektir. Benim de bu çalışmada yapmaya çalıştığım olayları derinlemesine anlamak ve bir kısmına vakıf olduğum bir dönemi anlatmak ihtiyacı olarak yorumlanabilir.

İslam modernleşme ilişkisi, İslamcılık üzerine çalışmalar uzunca bir dönem hep “taraf olma” kaygısı içinde ve sübjektif kıstaslara dayalı olarak araştırılmıştır. Laiklik hiç şüphe yok ki, zamanımızın önemli konularından biridir. Türkiye'deki laik değil ama kendini “öteki”ni yok etmek üzerinden inşa eden laikçi anlayış, din araştırmalarını önemli ölçüde engellemiştir. Bu yolla dini araştırmalar, psikolojik ihtiyaç, kültürel önem, alışagelmış davranış biçimi, sosyal değerler ve kısmen de kurumsal ortam şeklindeki temel unsurlar dışlanarak gerçekleştirilmiştir. Ancak yeni dönemde, gerçekçi ve objektif olma kaygısını taşıyan, dogmalara boğulmadan “anlama” çabası barındıran pek çok çalışmaların gerçekleştirildiğini sevinerek söylemek mümkün. Çalışma bu boşluğu kapatma çabalarına naçizane bir katkı olarak değerlendirilebilir.

İslam, demokrasi ilişkisi temas etmek istediğim konulardan bir diğerini oluşturmuştur. Literatürde sıklıkla bu ilişki bir çeşit antagonizma içinde tanımlanmıştır. Bu oryantalist geleneğin izlerine Kedourie ve Huntington'un teorilerinde rastlanmaktadır. Bir diğer eğilim ise savunmacı bir yaklaşımla İslam'la demokrasiyi ötüştürme çabası olmuştur. Bu çaba ABD'deki 11 Eylül saldırıları sonrasına damgasını vuran İslamafobik atmosferle baş etme yöntemi olarak da okunabilir. Ancak benim bu konudaki kanaatim iki yapıyı kıyaslama çabalarının biraz zorlama bir görüntü arz ettiğiidir. İslam, iktidara talip olsa da bir dindir ve kendi ilkeleriyle uyum arzettiği sürece her sistemle örtüşebilir. İslam koşullar elverdiği durumda uyum karakteriyle ön plana çıkmakta, yeri geldiği zaman başkaldırı ve değişim talebinin temsilciliğini üstlenmektedir.

Çalışmanın temel amacını Milli Görüş hareketinin evrimi, AK Parti'nin bu gelenekten koparak oluşturduğu özgün siyasetin sınırlarını tayin etme çabası oluşturmaktadır. AK Parti hakkında kanaat belirtirken şüphesiz bir referans ve kıyaslama noktasına ihtiyaç duyulacaktır. İkincil kaynaklar ve partilerin sunduğu materyaller üzerinden yapılan bir değerlendirme doğası gereği belirli bir subjektiflik barındıracaktır. Her vaka araştırmacının zihninden geçerken belirli bir kırılmaya uğrayacak gerçekle arasındaki irtibat bir ölçüde esneyecektir. Bu marjı olabildiğince kısıtlı tutma amacıyla çalışmayı kantitatif verilerle destekleme ihtiyacı hasıl olmuştur. Bu bağlamda AK Parti üzerine aynı zamanda nicel verilerle de desteklenen bir fotoğrafa ulaşılmaya çalışılmıştır.

Çalışma yıllara dayanan uzunca bir dönemi kapsamıştır. Bu dönemde bana yaptıkları katkılar ile pek çok kişinin destek ve yardımını aldım. Öncelikle çalışmamın her aşamasını dikkatle takip eden değerli görüş ve katkılarıyla bakış açımı derinleştirip, zenginleştiren Prof. Dr. Yılmaz Bingöl ve Doç. Dr. Ramazan Şengül'e büyük minnet borçluyum. Ayrıca yapılan anket yöntemi için gerekli bilgi ve desteği vererek sahada çalışan anketörleri yönlendirmesi nedeniyle Sayın İbrahim Uslu'ya ve İstatistik çalışması konusunda verdiği değerli katkılar sebebiyle Prof. Dr. Hüseyin Tatlıdil hocama teşekkürü bir borç bilirim.

GİRİŞ

İnsan toplumsal bir varlıktır. Toplumla kurduğu ilişkiler içerisinde kendisine bir aidiyet ve kimlik kurar. Kimliğin oluşumu sürecinde toplum ve birey arasında karşılıklı bir ilişki bulunmaktadır. Kimlik toplumla kurulan bu etkileşim içinde oluşur ve içselleştirilir. Birey kendi aidiyetini toplumsal evrenin bir parçası olarak oluşturur. Her toplumsal yapının evreni ise tarihinden, kültürüne, dinine, diline pek çok bileşeni içerir. Toplumların bir tözü insanlar arasında birlik yaratan görünmez bir bağı mevcuttur. Dolayısıyla toplumlar bireyle süregelen bir ilişki içinde değer üreten, değerleri kuşaktan kuşağa aktaran canlı mekanizmalardır. Toplumun belirleyen değerler bireyin dünyasında bir anlam alanı ve savrulmalara karşı bir kalkan yaratır.

İnsanın varlığında temel bir yeri olan, davranış ve tutumların dayanağı olan değerler insan yaşamına rehber olur, hedef ve duruş yaratır, varoluşun istikametini belirler. Değerler toplumdan topluma farklılık taşır, her toplum kendi kutsalını üretir. Örneğin Türkiye’de; kahramanlık, misafirperverlik, dindarlık, büyüklere saygı, namus, erdem, şeref, hayırseverlik gibi kavramlar yüceltilir. Buna karşılık Batı toplumlarında değer üretimi rasyonel düzlem ve birey olmak üzerinden kodlanmıştır. Kahramanlık, kendini başkalarının iyiliği için feda, vefa gibi ataerkil kodlar üzerinden üretilen erdemler toplumsal olarak baskın değildir. Bu herhangi bir toplumun ürettiği değerlerin diğerinden üstün olduğu anlamına gelmez, sadece farklı olduğu ve değer üretiminin rasyonel olmayan bir boyutu olduğu anlamına gelir. Değerler toplumdan topluma değiştiği gibi bireysel olarak da değişirler, her değerın kişiden kişiye değişen bir önem derecelendirmesi vardır. Bir insan için çok temel olan bir değer, bir başkası için ikincil önemde ya da önemsiz olabilir. Dolayısıyla değerler arasında bir öncelik sıralaması mevcuttur, bu sıralamayı belirleyen bireysel farklılıklar olduğu kadar, toplumsal ve kültürel bağlamdır. Değer süreçleri ve değer algıları göreceli ve öznel dir. Bütün dinler gibi İslam da değer üretimi bağlamında bir altyapı sunmakta ve paradigma üretmektedir. Dolayısıyla dinin ve İslam’ın kendisi bir değerler bütününe dayandırılmaktadır, ahlak ve değer alanından ayrı bir şekilde değerlendirilemez. İnsan önce kendini bilmeli, tanımalı ve nefsin sınırlarını tayin etmelidir. İslam doğruyu bulma bağlamında insan aklı ve iradesine çok önemli bir rol biçmektedir. Dolayısıyla insan aklı ve sağduyusuna “iyi olan”ı kavrama ve değer yaratma bağlamında edilgen

bir konum atfedilmemiştir. Düşünme ve ayırt etme gücü İslam'ın benlik algısının merkezine oturmaktadır. İslamcı düşünürlere göre insanı diğer canlılardan ayıran düşünme ve ayırt etme gücüdür. İnsana bir mükemmellik, varlık hiyerarşisi içinde üstün bir konum atfedilmiştir, dolayısıyla insanın ürettiği değerler aklın ve dinin ilkeleri ile çelişmemelidir. En değerli varlık olan insan İslam'ın ona atfettiği konuma uygun, Yaradan'dan yani özünden kopmadan bir hayat tasavvuru kurabilmelidir. İslam'ın sunduğu ahlak çerçevesi verilidir, gerek insanın gerekse toplumların değer üretimi bu mevcut çerçeveyi dikkate alarak ve aklın da rehberliğinde oluşturulacak bir çeşitliliğe olanak sunar. Örneğin çoğulculuk İslam dininin sıklıkla vurguladığı temel değerlerden birisidir. Hem Kur'an ayetlerinde hem de Hazreti Peygamberin uygulamalarında çoğulculuk ilkesi sıklıkla vurgulanmaktadır. Müslüman bir kimse vahdaniyet ile çelişmemek koşuluyla toplum yapısına bu çoğulcu kavrayışla yaklaşır, bu yaklaşımı günün getirdiği koşullar ve kavramlar ile harmanlamak Müslümanların aklına kalmıştır. İslam'ın sunduğu değerleri yeniden üreterek, bu değerlerin toplumsal kabulünü sağlamak ancak böyle bir mekanizma ile mümkündür. İslam'ın sunduğu temel perspektif ve paradigma olayları kavrayışta bir bakış açısı, metodoloji ve sistem sunmaktadır.

Değerler ile tavır ve tutumlar arasında bir paralellik mevcuttur. İnsan bir olayın içinden geçerken sahip olduğu değerle örtüşen bir tavır geliştirir, tutum benimser. İnsanın aidiyetini belirleyen soyut bir unsur olan değerlerin somutlaşması ve pratiğe geçmesi ile tavır ve tutumları oluşturur. Nitekim insanlar değerlerine göre tutum geliştirirler; tavırların temel dayanağı insanların benimsediği değerlerdir. Değerler paradigmasını oluşturan yapı içinde din şüphesiz temel bir role sahiptir. Din toplumları birbirine bağlamakta, onlara bir töz kazandırmakta, ortak bir değer yaratmaktadır. Toplum içindeki çekişmeleri yatıştırmak bağlamında bir çeşit katalizör işlevi görmekte, zıtlıkları yumuşatmakta, birlik ve aidiyet duygusu yaratmaktadır. Dinler sundukları evren ve ilkelerle birlikte insan hayatını belirleyen değerler sisteminin yapı taşı olmuşlardır. Dolayısıyla insanların davranışları, değer üretimleri, siyasi eğilimleri arasında bir paralellik mevcuttur. Din insanlara bir omurga, perspektif ve algı sunmakta, doğru ve yanlışların ayırımına varmasını ve doğrudan yana olmasını sağlamaktadır.

Dolayısıyla din bir değer üreticisidir. İnanç ve tutumlar arasında doğrudan bir ilişki mevcuttur. İnançlar bireyin algı ve tanımlarını oluşturan sürekli duygular ağıdır. Çoğunlukla bireysel ilkelerin temel dayanağıdır. Dünyayı kavramada, böylesi önemli bir işleve sahip olan inanç ve din olgusu hem siyasi davranışlar üzerinde hem de siyasetin kendisi üzerinde son derece önemli bir role sahiptir. Nitekim siyasetin temel konularından birisi de değer üretmek ve dağıtmaktır; toplumla siyaset arasında değer birliği üzerinden bir ilişki kurulur. Yani siyaset iktidarla toplum arasında “meşruiyete dayalı” bir ilişki ve bir çeşit “dağıtım” mekanizması öngörmektedir. Meşruiyet sağlamanın temel koşulu toplumca kabul gören değerleri siyasi alana eklemleyebilmektir. Örneğin dinin toplumsal bileşkede önemli bir unsur olduğu toplumsal yapılar çoğulcu bir toplum tasavvurunu daha rahat içselleştirebilir. Bu bağlamda dindarlık ile siyasal yaşam tercihleri arasında doğrudan bir bağlantı mevcuttur. Kitlelerin siyasi davranış örüntülerini belirleyen temel bir unsur da dindir.

Belirli bir paradigmanın ürettiği anlam ve değerler, başka sistemlerle çakışabilir ve ayrı düşebilir. İslam ontolojik açıdan herhangi bir siyasal sistemi ne mutlak olarak yadsır, ne de olumlar. “Güzel amel” yani ahlak İslam’ın temelidir. İslam düşüncesi bütüncül bir dünya tasavvuruna dayanmaktadır ve İslam’ın ürettiği değerler bu bütüncüllüğe hizmet etmektedir. Hazreti Peygamber “Kendiniz için istediğinizi kardeşiniz için de istemedikçe, tam iman etmiş olmazsınız” (Buhari, İman, 13) demiştir. İslam hukuku evrenselci bir bakış açısıyla insan dışı varlıklar da dahil yeryüzündeki bütün canlılara bütüncül bir yaklaşımla özen içinde davranılmasını emretmiştir. Evrenselcilik ve bütüncüllük İslam’ın değer üretiminin temel bileşkerleridir. İslam’ın ürettiği adalet, barış, yardımseverlik, merhamet, emniyet, erdem gibi kavramları içselleştirebilen, bu değerlerin yeniden üretilmesine olanak tanıyan örneğin demokrasi gibi bir sistem ve bu sistemin ürettiği değer örüntüleri, İslami hayat tasavvuru ve paradigması ile örtüştüğü sürece Müslümanlar tarafından sahiplenilebilir.

Türkiye’de dindar ve İslamcı oyların büyük çoğunun Adalet ve Kalkınma Partisi’ni (AK Parti) desteklemesinde Partinin İslami değerleri sahiplenmesinin etkisi büyüktür. Bunun yanında AK Parti İslami değer üretimini demokratik değerlerle örtüştürmüş, Müslüman inanç sistemleri ve değer örüntülerinin varlık şansı bulduğu bir siyaset alanı oluşturmaya çalışmıştır. AK Parti teşkilatlarının eğilimleri incelendiğinde partiye destek verenlerin sadece Müslüman kimliği varlık eksenini olarak tanımlayanlardan değil, aynı zamanda Türk milliyetçisi, milli görüşçü ve liberalleri de içeren heterojen bir kitleden oluştuğu gözlemlenmektedir. Bu çalışmanın temel amacı AK Parti teşkilatlarının değer algılarını ölçmek, bu algı içinde İslami tasavvurun yerini analiz etmek ve Milli Görüş’ün son durağı olan Saadet Partisi’nin eğilimleri ile farklılaşan ve benzeşen yönlerini kavramaktır. Ancak AK Parti’nin siyaset ve tarih sahnesinde kapsadığı alan bir dizi öncü analiz ve değerlendirmeyi zorunlu kılmaktadır. AK Parti’nin tarihi, ideolojisi ve belirleniminde olduğu kavramlar dünyası analiz edilmeden varılacak değerlendirmeler eksik kalacaktır.

AK Parti hareketi ve onun demokrasi ile ilişkisini betimlemek bağlamında demokrasi kavramını, içerdiği temel ilkeleri, geçirdiği tarihsel dönüşümü, kavramın kapsamı ve sınırlılıklarını tahlil etmek, çalışmanın oturduğu çerçeveyi somut bir şekilde çizmek gereklidir. Çalışmanın birinci bölümünde bu gereklilikten hareketle dünden bugüne yapılan demokrasi tartışmaları irdelenmiştir. Nitekim gerek AK Parti, gerek Milli Görüş üzerine yapılan bütün tahliller bu kavramların süzgecinden geçirilmekte ve bu teorik zemin üzerinde inşa edilmektedir. Demokrasi’nin içerdiği temel değerler olan özgürlük, eşitlik, serbest ve adil seçimler, sınırlı iktidar, yargı bağımsızlığı, kadının sosyal ve siyasal hayata katılımı, hukukun üstünlüğü, anayasal kurumlara güven ve liberal ekonomik sistem gibi özellikler ve bu olguların demokrasi ile ilişkisi üzerinden kavramsal netliğe varılmaya çalışılmıştır. Demokrasinin tarihsel yolculuğunu betimlemek bağlamında Antik Yunan ve Roma örnekleri ve Ortaçağ kent deneyimleri betimlenmiş, bu dönemde yaşanan deneyimlerin modern demokrasi tartışmalarına ilham vermek bağlamında önemli olduğu ancak bu deneyimleri bugünün demokrasi algısı üzerinden değerlendirmenin anakronik ve nesnellikten uzak bir yaklaşım olduğu sonucuna varılmıştır. Antik Yunan demokrasi deneyimi modernist bir yeniden okumanın malzemesine dönüştürülerek doğu-batı karşıtlığı ve “Batı’nın üstünlüğü” söyleminin merkezine yerleştirilmiştir. Bütün bu tarihsel deneyimler

modern demokrasi deneyimine giden sürecin dönemeçleri, esin kaynaklarıdır. Ancak modern demokrasi deneyiminden farklı bağlamda, tarihsellikte ve koşullarda inşa edilmişlerdir. Modern demokrasi kuramı, ulus devletlerin ortaya çıkışıyla ve feodal sistemden kapitalizme evirilen bir tarihsel bağlam içinde oluşmuştur. Modern demokrasi tartışmaları Aydınlanma ile giderek güçlenmeye başlayan egemenliğin sınırlanması, toplumsal sözleşme, ussallık, irade, güçler ayrılığı, özgürlük, eşitlik gibi kavramlar ekseninde geliştirilmiştir. Thomas Hobbes, John Locke, Niccolo Machiavelli, Jean Bodin, Jeremy Bentham, Stuart Mill, J.J. Rousseau, Alexis de Tocqueville, Immanuel Kant gibi kuramcılarının modern demokrasi tartışmalarına önemli katkıları olmuştur.

Demokrasiye dair kavramsal ve düşünsel derinleşme çabalarının yanında, onun farklı kültür ve coğrafyalardaki uygulanma pratiği ayrı bir deneyim alanı sunmaktadır. Özellikle 20. yüzyıldan sonra demokrasi farklı grupların benimsediği ve her sistemin içini dilediği gibi doldurduğu bir çerçeve kavrama dönüştürülmüştür. Batı ülkelerinde liberal demokrasi en yaygın sistem olarak olumlanırken, sosyal demokrasi, halk demokrasisi gibi kavramlar da yaşam alanı bulmuştur. 20. yüzyıl demokrasiyi geliştirmek, liberal demokrasinin çıkmazlarına çözüm bularak onu aşmak radikal demokrasi, örgütsel demokrasi, müzakereci demokrasi gibi derinleştirilmiş model arayışlarının gündeme gelmesi bağlamında da önemli bir dönem olmuştur.

19. yüzyılda dünya gündemine giren demokrasi çeşitli kesintilerle 20. yüzyılda önemli bir değer haline gelirken yirmi birinci yüzyılda bu değer tüm dünyayı kuşatarak vazgeçilmez bir olgu haline dönüşmüştür. Modern demokrasinin pratik kazanmasında Fransız ve Amerikan ihtilallerinin büyük payı olmuştur. Ülkelerin kendi özgün demokrasi yolculukları ilerlemeci bir çizgide gerçekleşmemiştir, kırılmalar, tersine dalgalar ve geri dönüşler bu sürecin parçaları olmuştur. 2. Dünya Savaşı sonrası dönemde demokrasi, komünist rejimlere karşı bir dalga olarak yükselişe geçmiştir. Özellikle Soğuk Savaş'ın bitiminin ardından farklı kimlik ve kültürel taleplerin kamusal alanda kabul gördüğü, farklılıkların ve çatışmaların olağan ve gerekli görüldüğü, egemen devlet olgusunu sorunsallaştıran, çok katmanlı çok sesli bir toplum yapısını kapsama kapasitesine sahip bir demokratik yapının gerekliliği üzerinde durulmuştur.

Demokrasi tartışmaları açısından güncel ve önemli bir tartışma konusu İslam'ın demokrasi ile uyumlu olup olmadığıdır. Literatürde İslam-demokrasi ilişkisi sıklıkla sorgulanan bir alan olmuştur. Demokrasiyi; modernist, seküler ve özden çok biçim odaklı bir yolculuk olarak gören oryantalist algıya göre demokrasi Batı'ya özgüdür, İslam ise modernleşme ve sekülerleşme karşıtıdır. Dolayısıyla İslam demokratik gelişmenin önünde engeldir. İslamcılık çok geniş bir skaladır, bu yelpazede pek çok renk mevcuttur, dolayısıyla asıl olan İslam'ın özüne bakmaktır. İslam ile demokrasinin bağdaşıp bağdaşmadığını analiz etmek için İslam ve iktidar arasındaki ilişkileri, İslam'ın demokrasinin temel ilkeleri ile ne ölçüde örtüştüğünü, İslam'ın vazettiği toplumsal yapıyı analiz etmek gerekmektedir. İslam bütüncül bir sistem kurmaktadır, iyi olan ve doğru olan tektir, ne iktidar alanı ne toplumsal alan bu değerler sisteminden azade değildir. İslam'ın önerdiği özel bir devlet sistemi yoktur, İslam'ın ürettiği yapı ve ilahi hukukla çatışmayan herhangi bir sistem İslam için uygun olabilir. Burada yapılması gereken tartışmanın eksenini kaydırmaktır. Asıl mesele İslam'ın demokrasi ile uyuşup uyuşmaması değil, İslam'ın vazettiği ahlak, eşitlik, çoğulculuk, hoşgörü, farklılıklara saygı, istişare geleneği, adalet, birlik ve sahip olduğu tarih ve kültür deneyimi ile demokrasinin zenginleşmesine yapacağı katkıyı ortaya koymaktır.

İslam ülkeleri çoğunlukla anti-demokratik uygulamalar ve geri kalmışlıkla özdeşleştirilmiştir. Dolayısıyla İslam; atalet ve biat geleneği oluşturmakla eleştirilmiştir. Halbuki İslamcı hareket zaman zaman uyumun, zaman zaman da isyanın ve anti-emperyalizme, köktenci modernizme karşı duruşun temsilciliğini yapmıştır.

Çalışmanın ikinci bölümünde AK Parti'nin konumunu belirleyen kavramsal tartışmalar ve konjonktür analiz edildikten sonra Partinin tarihi ele alınmış ve bu bağlamda içinden geldiği gelenekle farklılaşan ve eklemlenen yönleri irdelenmiştir. AK Parti'nin çekirdek kadrolarını da içinde barındıran ve 1990'lardan itibaren gittikçe güçlenen Milli Görüş çizgisindeki Refah Partisi ve ardından kurulan Fazilet Partisi demokratik sistem içinde şiddete yönelmeksizin meşru demokratik araçları kullanarak siyaset yapma istek ve ısrarlarına rağmen, Türkiye'deki müesses nizamın katı laikçi anlayışının baskı ve dışlanmasına maruz kalmıştır. Bu süreç açıklanırken Milli Görüş

hareketinin dönüşümü “İslamcılık” kavramı ekseninde değerlendirilmiştir. Nitekim Milli Görüş üzerine tüm literatür bu kavramsallaştırmanın belirlenimindedir. Ayrıca Milli Görüş hareketi kendinden önceki İslamcı hareketlerle ortak pek çok nokta barındırmakla birlikte, çeperi genişlemiş, pek çok farklı bileşen ve güncel motiflerin dahil olduğu bir yapı haline gelmiştir. Buna rağmen sahiplendiği gelenek ve temel ilkeleri ile İslamcı hareketler içinde değerlendirilebilir. Ancak Milli Görüş, Türkiye topraklarında ortaya çıkmış, bu toplumsal yapının getirdiği özel çelişki ve sorunsallara çözüm arayan özgün bir yapıdır. Bu bağlamda verili kavramsallaştırma üzerinden Milli Görüş hareketini analiz etme zorunluluğu, belirli bir sınırlılık taşımaktadır.

AK Parti'nin içinden doğduğu Milli Görüş geleneğinin tarihi bir anlamda Türkiye'nin de tarihidir. Türk modernleşmesinin temel çelişkisini oluşturan kavramlar bu geleneğin yolculuğunu fazlasıyla belirlemiştir. Bu bağlamda öncelikle Türk modernleşmesinin İslam'la olan ilişkisini Tanzimat'tan Cumhuriyet'e uzanan bir süreç içinde tahlil etmek gerekmektedir. Siyasal İslamcı bir hareket olan Milli Görüş Hareketi'nin, kendinden önceki İslamcı hareketlerle ilişkisini kavramak önemlidir. Daha sonra Milli Görüş Hareketinin sırası ile Milli Nizam Partisi, Milli Selamet Partisi, Refah Partisi, Fazilet Partisi, Saadet Partisi ve AK Parti'ye uzanan güzergahı tarihsel arka plan ve bağlam içinde değerlendirilmiştir. AK Parti'nin Milli Görüş hareketinden farklılaşan ve bu geleneği yeniden üreten yönleri, AK Parti ile Milli Görüş'ün İslam'a yaklaşımındaki farklılık/aynılık irdelenmiştir. AK Parti'nin muhafazakar demokrat siyasetinin temel değerleri ve politik eksenini Milli Görüş hareketi ile kıyaslanmıştır. Çalışma, Milli Görüş çizgisinin tarihsel değişim evrelerini irdelerek 2001 yılındaki kırılmanın ardından kurulan AK Parti'de ortaya çıkan dönüşümü ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu analiz için AK Parti ile ilgili parti programı, lider ve yetkili üyelerinin söylem, eylem ve diğer yazılı materyalleri gibi birincil kaynaklardan yararlanılmış, diğer taraftan Milli Görüş hareketi ve türevleri olan partilerle AK Parti ve demokrasi üzerine yazılmış ikincil kaynakların taramasına dayanılmıştır.

Çalışmanın üçüncü ve son kısmında AK Parti’de ortaya çıkan değişim ve gelişim nicel veriler ışığında analiz edilmeye çalışılmıştır. 2012’nin Aralık ayında gerçekleştirilen anket çalışmaları vesilesi ile AK Parti teşkilatlarının demokratik değerlere bakış açısı ampirik verilerle ortaya konulmuştur. Çalışmada kontrol grubu olarak Milli Görüş çizgisinin devamı konumunda olan Saadet Partisi teşkilatları kullanılarak AK Parti teşkilatlarının demokratik değerlere bakışı Saadet Partisi teşkilatlarıyla karşılaştırmalı olarak yansıtılmıştır. AK Parti, Milli Görüş geleneğinden gelmiş, bu geleneğin kendisine kattıklarını reddetmeden kendi özgün politik çizgisini inşa etmiş ve muhafazakar demokrat kimliği benimsemiştir. Saadet partisini kontrol grubu olarak konumlandırarak AK Parti teşkilat üyeleri üzerinden gerçekleştirilen değer ölçümlemesi üzerinden iki hareketin benimsediği değer örüntülerini kıyaslamak tezin temel amacıdır. Teşkilatların hangi değerleri benimsediği ölçülmeye çalışılarak bu bağlamda iki partinin farklılaşan yönleri analiz edilmiştir. AK Parti teşkilatlarının demokratik değerlere bakış açısını ampirik verilerle ortaya koymaya çalışılmıştır.

AK Parti üzerine yurt içi ve yurt dışında birçok kalitatif (nitel) çalışma olmasına rağmen, kantitatif (nicel) araştırma sayısı yok denecek kadar azdır. Bu çalışma bir taraftan Milli Görüş hareketinin tarihsel dönüşüm ve kırılma çizgisini betimlerken, diğer taraftan AK Parti teşkilat üyelerinin değer algıları üzerine yapılan ilk kantitatif çalışma özelliğini taşımaktadır. Çalışmada cevap aranan temel sorunlar ise şunlardır: AK Parti kadroları gerçekten de milli görüş çizgisinden ayrıлып değişim ve dönüşüme uğradı mı? AK Parti, Milli Görüş çizgisinin devamı niteliğindeki Saadet Partisi’nden farklılaştı mı? Bu ayrışma ve değişim bir baskı veya zorlamanın sonucu mudur, yoksa dünyanın yükselen değerlerine gönüllü bir uyum sağlama süreci midir? AK Parti’yi İslamcı bir parti olarak mı, yoksa batılı demokratik değerlere sahip muhafazakâr bir parti olarak mı nitelemek gerekir? AK Parti kadrolarının demokratik değerlere bakış açısı nedir? AK Parti teşkilatları bu değerleri ne ölçüde içselleştirmiştir?

Çalışma AK Parti üzerine yoğunlaştığından, partinin kuruluşuna kadarki süreçteki tarihsel arka planı, kuruluşuna zemin hazırlayan dönemselsel zorunluluklar ve kuruluşundan sonra ortaya koyduğu siyasal anlayış bütüncül bir yaklaşımla incelenmiştir. Ayrıca AK Parti teşkilatlarının demokratik değerlere bakış açısı, kontrol grubu olarak kullanılacak Saadet Partisi teşkilatlarıyla ilişkisel olarak analiz edilmiştir.

Çalışmanın doğasının getirdiği bir takım sınırlılıkları ortaya koymak gerekmektedir. 1) Çalışmada, Milli Görüş'ün devamı konumunda olan Saadet Partisi teşkilatları kontrol grubu olarak ele alınmasına rağmen bugünkü teşkilatlar üzerinde bir anket uygulaması yapılacağından, bu verilerle Milli Görüş'ün daha önceki dönemlerine yönelik bir genellemede bulunmak mümkün olamayacaktır. Dolayısıyla karşılaştırma dönemseldir. 2) Çalışmada değerler araştırmasının Türkiye'deki merkez solun en güçlü ve köklü partisi olan CHP üzerinde de uygulanması, Türk siyasetinin demokratik değerlere bakış açısını karşılaştırmalı bir şekilde görmemizi ve genellemelerde bulunmamızı sağlayabilirdi. Ancak bu türden bir analiz, hem içerik hem de uygulanabilirlik açısından bu tezin kapsamını aşacaktır.

AK Parti'yi belirleyen kavramlar dünyası, konjonktürel yapı, tarihi ve dönüşümü üzerine bütüncül, derinlikli ve nesnel bir algıya ulaşmak çok boyutlu bir çalışma ile mümkündür. Demokrasi tartışmaları, İslam'ın demokrasi ile ilişkisi, Türk modernleşme deneyiminin İslam'a yaklaşımı, Milli Görüş Hareketi, Türk demokrasi tarihini belirleyen temel çatışmalar, AK Parti deneyimi, bu deneyimin özgünlüğü ve son olarak da teşkilat üyelerinin değer algıları analizi AK Parti'ye dair bütüncül bir resme ulaşmamızı sağlayan bileşenlerdir. Çalışmanın temel amacı AK Parti teşkilatlarının demokratik değerlere bakışını analiz etmektir. Çalışmanın hipotezi şudur: *AK Parti teşkilat üyeleri, İslami muhafazakâr değerlerini korumakla birlikte; çağdaş demokratik değerleri benimsemektedir/içselleştirmiştir.*

Alt hipotezler ise şöyledir:

H.1. AK Parti teşkilat üyeleri, İslami muhafazakar değerleri benimsemektedir ve/veya korumaktadır.

H.2. AK Parti teşkilat üyeleri, çağdaş demokratik ilke ve değerleri benimsemektedir ve/veya içselleştirmiştir.

H2.1. AK Parti teşkilat üyeleri; genel olarak demokrasiye inanmakta, demokratik bir sistemi desteklemektedir; monarşik ve otoriter sistemlere karşıdır.

H2.2. AK Parti teşkilat üyeleri; demokrasinin temel unsurlarından sayılan serbest ve adil seçimler; eşitlik; düşünce ve ifade özgürlüğü; örgütlenme özgürlüğü;

basın özgürlüğü; sınırlı iktidar ve yargı bağımsızlığı ilkelerini benimsemekte ve desteklemektedir.

H2.3. AK parti teşkilat üyeleri; kadın-erkek eşitliğine inanmaktadır, kadınların sosyal ve siyasal hayata katılımını desteklemektedir.

H2.4. AK Parti teşkilat üyeleri; toplumdaki farklılıkları bir zenginlik olarak görmekte ve saygı göstermektedir; farklı etnik, dinsel, mezhepsel ve siyasal görüşlere sahip gruplara karşı hoşgörülüdür ve bu grupların sosyal ve siyasal hayata katılımını desteklemektedir.

H2.5. AK Parti teşkilat üyeleri, laiklik ilkesine olumlu bakmaktadır/benimsemektedir.

H2.6. AK Parti teşkilat üyeleri, demokratik sistemi oluşturan anayasal kurumlara güven duymaktadır.

H2.7. AK Parti teşkilat üyeleri, devletin ekonomiye müdahalesine/ekonomide yegâne aktör olmasına karşıdır ve serbest piyasa ekonomisini desteklemektedir.

H2.8. AK Parti; Milli Görüş çizgisinden farklılaşarak, geniş kesimleri içinde barındıran merkez bir parti haline gelmiştir; teşkilat üyeleri, kendilerini sadece “İslamcı veya “Milli Görüşçü” olarak değil; farklı siyasal anlayışlarla da tanımlamaktadır (veya teşkilat üyeleri sadece İslamcı/milli görüşçülerden değil; aynı zamanda farklı siyasal görüşlerden müteşekkil heterojen bir yapıya sahiptir.

BİRİNCİ BÖLÜM: ESKİ YUNAN'DAN GÜNÜMÜZE DEMOKRASİ TARTIŞMALARI

1.1. DEMOKRASİ KAVRAMI VE DEMOKRASİNİN TEMEL NİTELİKLERİ

Etimolojik olarak Yunanca demos (halk) ve kratos (iktidar) kelimelerinin birleşiminden oluşan demokrasi kelimesi en genel anlamıyla “halkın kendi kendini yönetmesi” olarak tanımlanmaktadır. Demokrasi kavramını açıklamak onun içerdiği temel ilkelere haiz olmakla mümkündür. Nitekim demokrasinin gelişimi onu belirleyen temel parametrelere ilişkin tartışmalarla eşgüdümlüdür. Demokrasiye dair kabul edilen başlıca iki kavram özgürlük ve eşitliktir. Demokrasiye atfedilen özgürlük anlayışı bireyin dört başı mamur bir şekilde, tüm kurallardan azade bir şekilde hareket etmesi değildir. Demokraside bahsedilen özgürlük herkesin yasal sınırlar içinde kalarak ve başkasının özgürlük alanını ihlal etmeden var olabilmesidir (Demir, 2010: 601). “Özgürlüğün ne”liği sorunsal iktidarın sınırlandırılması, liberalizm, eşitlik tartışmaları içinde netlik kazanmıştır. Aydınlanma ve Fransız ihtilali ile birlikte yepyeni bir toplum tasavvuru doğmuştur. Kant’ın deyimiyile engellemelerden azade “kendi yasasını kendi yapan” (Kant, 1982: 46) rasyonel bir insan modeli olumlanmıştır. Mutlak idrak ve irade sahibi bu insan, değerlerin kaynağıdır ve kendi için iyi, faydalı, zararlı olabilme kapasitesiyle donatılmıştır ve insanları yönetme ilahi değil beşeri bir fonksiyondur (Erdoğan, 1999: 144). Dolayısıyla bu modelin ekseninde bireye odaklı bir eşitlik ve özgürlük vurgusu mevcuttur. Bireyin iradesine tarihler ve olgular üstü bir bağımsızlık atfedilir. Rasyonel bireyin özgürlüğünü sınırlandırma ve bir başkasının özgürlüğünü tehdit eden kaotik bir ortamın engellenmesi için bireyler özgürlük alanlarının bir kısmından feragat ederek, yönetim hakkını bir otoriteye devrederler. Dolayısıyla klasik İngiliz siyaset felsefecileri özgürlüğü bir çeşit güvenlik meselesi gibi algılamışlardır. Hobbes, Spinoza, Montesquieu gibi düşünürler özgürlük kavramını siyasetten ayırıştırarak güvenlik alanı içinde tartışmışlardır (Arendt, 1996: 203). Herkesin özgür bir şekilde varoluşunun taleplerini yaşadığı bir “negatif özgürlük” ortamı son kertede kaosa sebep olmaktadır. Özgürlük bütün sınırlamalar ve kurallardan azade olmak değildir, başkaların özgürlüğünü yok etme bahasına gerçekleştirilen bir eylem de değildir. Dolayısıyla insan eylem ve özgürlüklerinin, başkalarının özgürlüklerini de garanti altına alabilmek için hukuk tarafından

sınırlanması meşrudur. John Locke, Stuart Mill, Benjamin Constant, Alexis de Tocqueville gibi özgürlükçüler, kişisel özgürlüğün asla ihlal edilemeyecek kırmızı çizgilerini belirlemeye çalışmışlardır. Bu yaklaşım özel alan ile kamusal alanın sınırlarını belirleme bağlamında çok önemlidir.¹

Mehmet Ali Ağaoğulları Aydınlanma Filozoflarının özgürlük algısı üzerine detaylı ve sistematik bir değerlendirmede bulunmaktadır. Aydınlanma düşünürleri özgürlüğün doğal olan, yani fitrata özgü yönleri ile ilgilenmişlerdir. Onlara göre özgürlük doğal yasalara uygun olarak ve başkalarına zarar vermeyecek biçimde doğadan edindiği hakları kullanmakta serbest olunmasıdır (Ağaoğulları, 2009: 281). Bu bağlamda özgürlüğe yapılan temel atıf bireyin herhangi bir tahakküm ilişkisi içinde bulunmaması, bedeninin ve varoluş hakkının sadece kendi ellerinde olmasıdır. Aydınlanmacıların doğal haklardan türeyen özgürlük algısının bir diğer ayağını *mülkiyet özgürlüğü* oluşturmaktadır. Varlığını burjuvaziyi de yaratan tarihsel koşullara borçlu olmasının bir dışavurumu olarak özel mülkiyet temel haklardan kabul edilmektedir (Ağaoğulları, 2009: 283). Aydınlanmacıların mutlak ussallık anlayışı onları özgürlük meselesine rasyonellik çerçevesinde yaklaştırmaya itmiştir.

Demokrasinin odağında birey vardır, bireyden yola çıkan özgürlük anlayışı kurumların da bu değer üzerine örgütlenmesi sonucunu doğurur. Özgürlük ifade özgürlüğü, din ve vicdan hürriyeti, basın özgürlüğü gibi alt başlıklar altında da tartışılmaktadır. İfade özgürlüğünün korunması demokrasi için olmazsa olmazdır ve diğer haklar gibi evrensel bir haktır. İfade özgürlüğü, bu özgürlüğün gözetilmesi ve korunması bağlamında devleti işaret eder. Bireyin ifade özgürlüğü başka güç odakları ve kamu otoritesinin keyfi müdahalesinden korunmalıdır. Bu bağlamda devlete yüklenen görev negatif karakterlidir; yani bu hak ülkenin anayasası ve tüm hukuki mevzuat tarafından tanınmalıdır. Böylece sadece kişilerin duygu ve düşüncelerinin ifade haklarının herhangi bir baskıyla karşılaşmamasını değil, kamu otoritelerinden gelebilecek baskıya karşı öznenin korunması politikalarını da içerir (Erdoğan, 2001: 8-13)

¹ Isaiah Berlin (2007). “İki Özgürlük”, http://www.ozgurtoplumundegerleri.com/res/Isaiah_Berlin_Iki_Ozgurluk_Kavrami.pdf/ 10 Eylül 2013, s.4.

Aydınlanma filozoflarına göre de düşünce ve ifade özgürlüğü ve bunun bir kolu olan basın özgürlüğü iktidar sahiplerinin çıkarıdır. Böylece düşünceler meşru bir yöne kanalize olarak yıkıcı etkilerinden kurtularak, ehlileştirilebilir (Ağaoğulları, 2009: 286-287). Atilla Yayla'ya göre ifade özgürlüğü toplumdaki diğer özgürlüklerin içselleştirilmesini ölçme bağlamında bir çeşit “kavşak özgürlük”tür. Toplumdaki tüm hak ve özgürlükler arasında mutlak bir bağ bulunmaktadır. Bütün özgürlük biçimleri birbiriyle bağlantılı bir bütünlük oluşturur. İfade özgürlüğünün olmadığı yerde diğer hak ve özgürlükler aranamaz. Bir hakkın tanınması ya da yadsınması doğrusal olarak diğerlerinin gelişimini de belirler. İfade özgürlüğü; hayat, hürriyet ve mülkiyet doğal haklarının ve basın özgürlüğü ile teşkilatlanma, seyahat, basın sivil özgürlüklerinin birleştiği yerdir”² Dolayısıyla basın özgürlüğü, düşünce ve ifade özgürlüğü, örgütlenme özgürlüğü, din ve vicdan özgürlüğü gibi temel haklar bir organizmanın bütünlüğüne hizmet eden organlar gibidir, birinin eksik kalması diğerlerinin güzergahını da belirleyecektir Bu özgürlük biçimlerinin içselleştirilemediği toplumsal yapılarda demokrasinin şekilsel bir çerçeve olmaktan öteye geçerek derinleşmesi mümkün değildir.

Demokrasi tartışmalarında özgürlük ve eşitlik kavramları simbiyotik bir ilişki içinde değerlendirilir. Eşitlik kavramı tartışılmaya başladığı günden itibaren bir takım çelişkilerle birlikte ele alınmıştır. Örneğin herkesin eşit olduğu bir toplumsal yapı doğası gereği farklı fitratlara sahip insanların doğasına ne derecede uygundur? Fırsat eşitliği üzerinden değerlendirecek olursak herkese eşit fırsatların sunulduğu bir mekanizma içinde yetenekleriyle öne çıkan bireyin fark yaratma özgürlüğü ne olacaktır? Toplumsal eşitliği sağlama amacıyla müdahaleci devlet politikaları, bireyin özgürlük alanında bir daralma potansiyeli taşımakta mıdır? Aydınlanma filozofları da bu çelişkiden azade değildir. Onlara göre insan doğası itibarı ile eşittir. Ancak aydınlanmanın vurguladığı eşitlik insanın insan olma durumu üzerinden kurulmaktadır. Doğal eşitlik, doğal özgürlük ile ilişkilendirilmekte her insanın kendi bedeni üzerinde eşit hakkı bulunması ve başkasının mülkiyeti altına girmemesi olarak tanımlanmaktadır (Ağaoğulları, 2009: 289). İnsanlar insan olma durumu itibarı ile eşit

²Ayrıca bkz. Yayla Atilla (2008). “İfade Özgürlüğü Nedir ve Niçin Gereklidir?” http://www.ozgurtoplumundegerleri.com/res/Atilla_Yayla_Ifade_Ozgurlugu_Nedir_ve_Nicin_Gerekli_dir.pdf/ 10 Eylül 2013, ss.1-2.

olmakla birlikte sosyal olarak belirli farklılıklar taşımaktadır. Toplumda insanların farklı özellikleri, farklı yetenekleri bir doğal hiyerarşi yaratmıştır ki bu da toplumsal yaşamın, mülkiyet ve ticaret özgürlüğünün bir gereğidir (Ağaoğulları, 2009: 292). Aydınlanmacıların eşitlik tarifi yasalar önünde ve insan olma durumunun kategorik olarak aynılaştırılması üzerinden kurulmuştur. Ancak elbette ki günümüzde demokrasi ve eşitlik ilişkisi daha derinlemesine bir tahlil ve tarihsel tecrübeler üzerinden sürekli olarak yeniden üretilen bir kavramdır. Aydınlanma zihniyetinin sınırları aşılmıştır. Örneğin Robert Dahl demokratik sürece dair beş temel kritere vurgu yapmıştır. Bunlar: 1) Bir politikanın kabulünden önce bütün üyelerin bu konuyu müzakere etmesine olanak tanıyan eşit ve etkin katılım imkânlarının bulunması, 2) politikanın ne olacağına karar verme hususunda tüm üyelerin eşit oy değerinde oy hakkına sahip olması, 3) her üyenin eşit bir şekilde alternatif politikalar ve onların muhtemel sonuçları hakkında bilgi edinme hakkına sahip olması, 4) üyelerin politik gündemi belirleme hakkının olması, 5) ülkede ikamet eden tüm yetişkinlerin bu haklardan faydalanmasıdır (Dahl, 2010: 47-56). Dahl'ın *polyarchy* (modern demokrasi) tanımı bu asgari kriterlere biraz daha boyut katmaktadır: Hükümet kararları üzerine kontrol yetkisinin seçilmiş organlarda toplanması, genel, özgür ve eşit seçim hakkı; fikir, ifade ve düşünce özgürlüğü, vatandaşların bağımsız siyasal parti ve menfaat gruplarını içine alan nispeten bağımsız alanları şekillendirebilme hakkı gibi unsurlar bu tanıma dâhil edilmiştir (Dahl, 1982: 11). Görülmektedir ki demokrasinin asgari müştereki olarak özgürlük ve eşitliğe vurgu yapılmaktadır. “Katılım eşitliği”, “eşit değerinde oy hakkı”, “eşit bilgi edinme hakkı”, “eşit hak paylaşımı”, “özgür ve eşit seçimler” gibi eşitlik vurgulamaları ve özgürlük kavramı üzerine derinlemesine ve modern çağın getirdiği argümanlar eşliğinde bir yeniden düşünmeyi ifade eder.

Bu bağlamda Leslie Lipson'ın *Demokrasinin Felsefesi* başlıklı çalışması ufuk açıcı bir değerlendirmede bulunmaktadır. Lipson, örneğin tartışma hürriyetinin eşit koşullarda kullanılmasının, eşit olmayan sonuçlar yaratabileceğini ifade etmektedir. Nitekim açıklanan bütün kanaatler aynı ölçüde doğruluk barındırmak durumunda değildir. Her farklı kanaat eşit ve değerine göre olmayan bir sonuçla karşılaşır. Kendini serbest ifade etme hakkı doğal olarak bir eşitsizlik üretir (Lipson, 1999: 19). Bu bağlamda fikir, ifade ve tartışma özgürlüğünün bir diğer ayağı ifade edilen fikirlerin kamusal değerlendirmeden geçerek bir çeşit geri bildirim dönüşmesidir, bu noktada

çatışma ve çelişki sürecin doğasına ilişkindir. Lipson'un eşitlik-özgürlük kavramının demokrasiyle ilişkisi bağlamında üzerinde durduğu bir diğer nokta ise fırsat eşitliğidir. Lipson soyut fırsat eşitliği fikrinin, tektipleştiren, yetenekli ve üstün olanı öne çıkaran dinamikleri yok eden bir mekanizma yaratıp yaratmadığını tartışmaktadır. Başlangıçta bütün engellemelerin kaldırıldığı bir yapı içinde bile, kimi unsurlar onları öne çıkaran özellikleri nedeniyle sivrilecek ve ekonomik ve toplumsal statü bağlamında fark yaratacaklardır. Bu bağlamda başlangıçtaki verili hürriyet örneğinin maddi güce ulaşmanın belirleyicisi durumuna gelir. Fırsat eşitliğinden yola çıkılarak, eşitsizliklerin topluma nüfuz ettiği bir modele ulaşılması mümkündür. Bu durumda ne yapılmalıdır? Bu noktada mutlak eşitlik prensibi yerine nispi eşitlik kriteri üzerinde durulmaktadır. Hürriyetleri eşitlemek bir otorite aracılığıyla ancak belirli oranda mümkündür, zaman zaman büyük eşitsizlikleri azaltmak, servet birikimini sınırlamak, imkanı kısıt olanların imkanlarını genişletmek gibi uygulamalara gidilmiştir. Böyle bir durumda ise gerçek bir demokraside halkın hizmetkârı olan devlet efendiye dönüşmüştür (Lipson, 1999: 19-21). Lipson mutlak kavramlar olarak ele alındığında özgürlük ve eşitlik kavramlarının birbiriyle çeliştiği yönler olduğunu vurgulamaktadır (Lipson, 1999: 22). Bu bağlamda kamu siyaseti değişen hürriyet biçimlerini tanzim edici bir nitelik kazanır. Bazı hürriyetler genişletilirken, bazıları sınırlanır (Lipson, 1999: 23). Sonuç olarak doğal eşitsizlikler kendi mecraları içinde salınmaya bırakıldığında ortaya geniş uçurumlar çıkabilmektedir, bu durumda devreye dengeleyici bir unsur olarak devlet girer.

Eşitlik meselesinin en temel parametrelerinden birisi kadın hakları ve kadının sosyal, siyasal hayata katılımıdır. Kadın hakları meselesine yaklaşım demokrasinin kalesi olduğu iddia edilen Batı'da son derece ataerkil bir zihniyetin gölgesinde kalmıştır. Kadınlar, demokrasinin temel ilkelerinden biri kabul edilen eşitlik kategorisinin dışında bırakılmıştır. Aydınlanma filozoflarınca gündeme getirilen kadınların eşitliği meselesi uzun yıllar salt teorik bir gündem maddesi olarak kalmış, toplumsal yaşamda karşılık bulamamıştır. John Locke'a göre kadınlar toplumsal sözleşmenin tarafı olmadığından yurttaş da değildi (Berktaş, 2004: 5). Aydınlanma düşüncesinin kadını dışlayan ayrımcı yönelimine ilk kapsamlı itiraz Mary Wollstonecraft'ın eğitim hakkı talebi ile geldi (Berktaş, 2004: 5). Fransız ihtilali ve İnsan Hakları beyannamesinde tanımlanan yurttaş kavramı kadını içermiyordu. Bu

itirazın bir dışavurumu olarak kadınlar kitlesel olarak sahneye ilk Fransız ihtilalinde çıkmışlar, eşitlik özgürlük ve kardeşlik söyleminin kendilerini de kapsamasını talep etmişlerdir. Olympe de Gouges “Kadın ve Yurttaş Hakları Bildirgesi”ni ilan etmiş, bu yüzden de, “kadın cinsine yakışmayacak biçimde politika yapmaya kalkıştığı için” giyotine gönderilmiştir (Berktaş, 2004: 6). İhtilal sonrasında kadınların toplantı yapmaları, dernek kurmaları yasaklanmış ve mevcut kadın dernekleri kapatılmıştır (Yapar, 2006: 66). Tarihsel olarak 19. yüzyılda dünya sahnesine çıkmış bulunan liberal demokrasi başlangıçta kadını kendi sistemi içerisine dahil etmemiştir (B. Şahin, ty: 6). Modern demokrasi tartışmalarında kadın haklarının eşitlik kavramının içine dahil edilmesi bir dizi mücadele ile mümkün olmuştur. Kadın mücadelesi ve hak talebinin temelinde yatan şey gelişen sanayinin geniş oranda kadın ve çocuk emeğini sisteme dahil etmesi, ucuz, “uysal” ve “pazarlık gücü zayıf” işgücü olarak kadın emeğinin işverenler tarafından tercih edilir hale gelmesidir (Yorgun, 2010: 169). Bunun sonrasında da kadınların eşitlik talebi ve sosyal ve siyasal alanda eşit bir şekilde temsiline yönelik mücadeleler büyüyerek devam etmiştir. Kadın hareketi İngiltere’de orta sınıfın önderliğinde siyasal katılım talebini dillendirirken, Fransa ve Almanya’da daha siyasi bir nitelik kazanmıştır (Gökçimen, 2008: 7).

Kadın hareketinin toplumsal ve siyasal alanda var olma mücadelesine kısaca bakacak olursak şöyle bir tablo ile karşılaşırız: 19. yüzyılda Fransa’da kadınların ancak orta öğretime kadar eğitim görmesine izin verilmiş, bu hak da zorlu mücadeleler sonunda elde edilmişti. 1865’de ABD’de ilk kez kadınlar için bir tıp fakültesi açılmıştır. 1800’lerden itibaren eşit ücret, ağır işlerde çalışma, işsizlik, ekonomik ve sosyal eşitsizliklere karşı çıkış kadın mücadelesinin temel motivasyonu olmuştur (Başçı, 1999: 74). Dolayısıyla kadınların oy hakkı kazanması meselesi çok uzun süren, aşağıdan yukarıya yönelen bir hak arama süreci sonucunda meyvelerini vermiştir. Parlamento seçimlerinde kadınlara oy verme hakkı ilk kez 1893’de Yeni Zelanda’da tanınmıştır. Avustralya 1902’de, Finlandiya 1906’da, Norveç 1913’de kadınlara oy hakkı vermiştir. 1918 İngiltere’inde oy hakkı sadece evli, mülk sahibi, 30 yaş üstü ve üniversite mezunu kadınları kapsamaktadır. Kadınlara eşit oy hakkı verilmesi ancak 1928’de gerçekleşebilmiştir. Kadınlar Fransa’da 1946’da, Japonya’da 1943’de, İtalya’da 1946’da, İsviçre’de 1971’de oy hakkı elde etmiştir (Konan, 2011: 162). Kadınlara eşit oy hakkının dünya ölçeğinde kabul görmesi 2. Dünya Savaşı sonrasında

gerçekleşen demokratikleşme dalgası ile mümkün olabilmiştir. Modern demokrasinin, bugün temel parametrelerinden biri kabul edilen kadının sosyal ve siyasal hayata eşit bir şekilde katılımı prensibini içselleştirerek hazmetmesi uzun mücadeleler ve yıllar almıştır.

Türkiye’de kadınlara milletvekili seçme ve seçilme hakkı 1934 tarihinde verilmiştir. Osmanlı’nın son döneminde başlayan kadın hareketi 1934’e kadar belirli bir ivme kazanmıştır. Osmanlı İmparatorluğu’nda kadın hakları konusundaki tartışmalar, Osmanlı’nın Batılılaşmaya çalıştığı Tanzimat Dönemi ile başlamıştır (Kurtoğlu, 2000: 112). Cumhuriyet döneminde kadın modernleşmenin ve Osmanlı’dan kopuşun, Modern Türkiye Cumhuriyeti’nin sembolü olarak konumlandırılmış, milli politikanın bir unsuru olarak üretilmiş “ideal” bir kadın modeli topluma empoze edilmeye çalışılmıştır (Kartal, 2008: 219). Kadın giyimiyle, toplumsal hayattaki görünümüyle Batılılaşma’ya geçişin vitrini ve bir çeşit proje olarak konumlandırılmış, adeta araçsallaştırılmıştır. Müslüman kadın imgesi bu bağlamda geri kalmışlığın sembolü olarak yadsınmış ve modernleşme yoluyla aydınlatılması ve kurtarılması gereken mağdur sıfatında konumlandırılmıştır. Cumhuriyet kadını imgesi toplumsal mühendislik girişiminin bir ayağıdır, karanlıktan, İslam ataerkilliğinden “kurtarılmış” ve aydınlanmış bir imge ve cumhuriyetin neferi olarak lanse edilmiştir.

Demokrasinin sacayaklarından biri olan özgürlüğün tesisi ile ilgili tartışmalar Aydınlanma çağından bu yana egemenliğin kısıtlanması tartışmaları ile el ele ilerlemektedir. Aslında iktidar, iktidarın sınırları ve özgürlük arasındaki ilişkinin sorgulanmasına yönelik tartışmalar Çin uygarlığından, Helen uygarlığına kadar uzanan çok daha eski tarihsel bir geçmişe sahiptir (Aydınlı ve Ayhan, 2004: 68). Modern anlamda iktidar tartışmaları ise mutlak egemenlik anlayışını ortaya koyan Niccolo Machiavelli, Jean Bodin, Thomas Hobbes gibi düşünürlerden bu yana iktidarı sınırlama yolları üzerine odaklanmıştır. Örneğin Machiavelli devletle iktidarı birleştirmiş, iktidarı tüm toplumun üstünde bir güç olarak tanımlamıştır. Devlet egemenliğinin üstünlüğünü sistemli bir egemenlik doktrinine dönüştüren kişi ise Bodin’dir. Siyasal iktidarı dünyevi ilişkilerin en üstüne yerleştirmiş, ona bir mutlaklık atfetmiştir (Poorbagher, ty). Sekülerleşme sürecinin sonucu olarak iktidarı

dünyevileştirme ve mutlak kudreti Tanrı'dan alarak devlete verme eğilimi beraberinde egemenliğin sınırlarının nerede başlayıp nerede biteceği sorgulamasını getirmiştir. Voltaire egemenin yetkisinin sınırını "bireysel özgürlükler" de, Rousseau ise "us" da görmektedir. Kant egemene karşı bireysel özgürlüklerin korunması için "anayasal garanti"yi olmazsa olmaz kabul etmektedir. Özgürlüğü zorunluluğun kavranmasında gören Hegel ise idealist öğretisinin bir uzantısı olarak "algı"yı egemenlik ile özgürlük kavramları arasına yerleştirmektedir. Jeremy Bentham, Stuart Mill gibi faydacı düşünürler ise egemenliğin sınırlarını "demokratik idareler"de görmüş, iktidar ile özgürlük arasındaki kırmızı çizginin bireylerin temel hak ve hürriyetlerine saygı olduğunu ifade etmişlerdir (Aydınlı ve Ayhan, 2004: 80-81). Mill'e göre siyaset, özgürlüğün kazanılmasının, bireyin kendi kendini geliştirmesinin ve dağıtımsal etkinliğinin sağlanmasının bir aracıdır. Bu bağlamda Mill, yerel yönetimler ve özgürlük ilişkisine de dikkat çekmiş, mutlak iktidarın bireyleri edilgenleştirdiğini söylemiştir (Yörükoğlu, 2008: 67). Tüm bu tartışmalar ışığında günümüz çağdaş ve demokratik toplumlarında iktidar; "mutlak egemenlik" teorilerinin öngördüğü gibi merkezi ve sınırsız yetki ve denetimden ziyade, hukuk kuralları ve iktidarın paylaşılması ile "sınırlandırılmış" ve dolayısıyla da bireysel özgürlük alanlarının gelişmesine olanak veren bir güç olarak tanımlanmaktadır.

Rousseau'cu yaklaşıma göre kanun genel iradenin yansımasıdır. Bu bağlamda yasama işlemi kutsallaştırılmakta, siyasi ve hukuki paradigma açısından üstünlüğü onaylanmaktadır. Yasamanın üstünlüğü parlamento üstünlüğüne dolayısıyla da "yasa merkezci" bir bağlama oturmaktadır (Çağlar, 1993: 235). Yasa, rasyonel aklın kristalleşmiş ifadesidir. Dolayısıyla yasa ile sınırlanma, bu bağlamda da anayasa modern demokrasilerin temel unsurlarından birini oluşturur. Yasanın sınırlandırıcılığı normatif bir durumdur, iktidarın mutlaklığı karşısında hukukun üstünlüğünün bir bariyer işlevi görmesi ilkesine dayanır. Ancak demokrasinin özünde bulunan hukuk üstünlüğü ve anayasacılık motifi ile kurulan ilişki her zaman bu kadar net olmamış, anayasal kurumlar demokratik işleyişin doğal bir uzantısı olarak hareket edememiş, ona hükmeden bağımsız süjeler olarak varlık kazanabilmişlerdir (Erdoğan, 2011: 29). Bu bağlamda anayasal kurumlar iktidarın özünde bulunan mutlaklaşma eğilimine yönelik doğal bir bariyer olma işlevini yitirerek, atanmış unsurların seçilmişler üzerinde baskı kurduğu vesayetçi bir rejimin kurucu ayaklarından biri haline

gelebilmıştır. Çoğunluk, doğası gereği sınırları zorlama, mutlaklığa ulaşma ve azınlığı tehdit etme potansiyeli taşır. Anayasa yargısı çoğunluğun kararları üzerinde hukukun üstünlüğü, doğal haklar, evrensel ilkeler bağlamında denetleyici bir kurum olarak işlev görmelidir. Nitekim onun varlığını kuran, onu denetleyici kurum olarak konumlandıran zemin bu varoluşsal ilişkidir. Yasalar, çoğunluk iktidarının oligarşiye dönüşme ihtimalini bertaraf etme araçlarından biri olarak kurgulanmıştır. Bu yönüyle anayasal kurumlar demokrasiyi şekillendirici bir irade taşıyamazlar, ona hizmetle mükelleftirler. Anayasa rejime sağladığı meşruluk, anayasal hakları ve hukukun üstünlüğünü rejimin temeline yerleştirmesi, sivil ve siyasal hakların güvence altına alınması, azınlık hakları da dahil olmak üzere insan haklarını koruması, “kuvvetler ayrılığını pekiştirme”si, “kamu otoriteleri arasında hakemlik yapma”sı bağlamında demokrasiye önemli katkılar yapmaktadır (Erdoğan, 2011: 31-32). Böyle bir işleyiş içinde anayasal yargı halk içindir ve anayasal kurumlara güven tesis edilmiştir. Ancak Türkiye örneğinde olduğu gibi anayasa yargısının resmi ideolojinin dayatmacı vurgusunu yeniden üreten bir kurum olarak, sivil iktidarın meşru alanını kısıtlayıcı bir unsura dönüşmesi toplum nezninde anayasal kurumların şaibeli bir pozisyon içinde algılanmasını sağlayacaktır. Halkın seçtiği sivil iktidar yani demokratik çoğunluk, devlet aygıtının ürettiği resmi bir ideoloji tarafından hizaya getirilmeye çalışılmaktadır. Mustafa Erdoğan’ın da belirttiği gibi Türkiye’deki anayasanın getirdiği kısıtların arkasında yatan temel saik “iktidarın birey hakları lehine sınırlandırılması değil, tam aksine bu anayasanın öncelikli kaygısı demokratik çoğunlukları ‘ideolojik devlet iktidarı’ lehine sınırlama” düşüncesi olmuştur (Erdoğan, 2011: 41). Bu bağlamda anayasal kurumlar ile demokrasi arasındaki bağ zayıflamış, halkın anayasal kurumlara duyduğu güven zarar görmüştür. Demokratik rejimlerin temel dayanak noktalarından biri olan anayasal kurumlara güven meselesi Türkiye bağlamında sancılı bir geçmişe ve anayasal kurumlar ve demokrasi arasında hüküm sürmüş gerilimli bir ilişkiye dokunmaktadır.

Demokrasinin tanımına dair ortak bir anlayış geliştirilememesine rağmen hemen tüm tanımların dayandığı ortak öz serbest ve adil seçimlerin varlığıdır. Demokrasi tanımına dair en minimalist yaklaşımlar bile onun varlığı için serbest ve adil rekabetin bulunduğu, düzenli aralıklarla yapılan seçimlerin zorunluluğuna dikkat çekmektedir (Dahl, 1989: 88-89). Philippe C. Schmitter ve Terry Lynn Karl demokrasinin en popüler tanımının adil ve düzenli seçimler merkezinde yapıldığını ifade etmektedir. Bazı yaklaşımlar halkın önemli kısmı özgürce katılamasa dahi salt seçimlerin varlığının demokrasi için yeterli olduğunu iddia etmektedir. Elektoralizm olarak tanımlanan bu yaklaşım seçimleri kazanan elitlere, seçimlerin ne şartlarda ve nasıl yapıldığına bakmaksızın bir çeşit meşruiyet atfetmektedir (Schmitter ve Karl, 1999: 5-6). İnsan hakları evrensel beyannamesinde “Herkes, doğrudan veya serbestçe seçilmiş temsilciler aracılığı ile ülkesinin yönetimine katılma hakkına sahiptir” denmektedir (İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi, ty). Yeni Bir Avrupa İçin Paris Şartı’nda demokratik yönetimin, düzenli aralıklarla yapılan özgür ve adil seçimlerle ifadesini bulacağı belirtilmektedir (Paris Şartı, ty). Ülke yönetimine katılma, seçme ve seçilme hakkının kullanılabilmesi ve halkın iradesini seçimler yoluyla ortaya koyabilmesi pek çok özgürlüklerle iç içe geçmiştir, düşünce özgürlüğü, basın, haberleşme, bilgi edinme, siyasal parti kurma, siyasal faaliyette bulunma gibi diğer hak ve özgürlükler arasında pozitif korelasyon vardır (Türk, 1995: 554). Demokratik rejimlerde seçim sisteminin yapısı başlı başına bir unsur değildir, rejimi belirleyen pek çok parametreyi ortaya koymaktadır. Siyasal partiler seçim sisteminin önemli bir bileşenidir. Partiler savundukları görüş ve idealleri halka sunmakta ve sürekli en iyisine ulaşmak için bir yarış halinde bulunmaktadır. Bu yarışın dönemsel sonuçları seçimler ile ortaya konulmaktadır. Siyasal partiler bu programı uygulayacak yetke ve gücü halktan seçimler yoluyla almaktadır (Türk, 1995: 554). Dolayısıyla serbest ve adil seçimlerin varlığı demokrasinin asgari kriteri olmakla birlikte, tek başına yeterli değildir. Pek çok hak ve özgürlükle iç içe geçip, bu alanlardan beslendiği sürece demokrasinin varlığına hizmet etmektedir.

Demokrasinin bir diğer parametresi yargı bağımsızlığıdır. Yargı bağımsızlığı fikrinin temelleri Locke ve Montesquieu tarafından ortaya atılmıştır, 18. yüzyılda devlet otoritesinin kötüye kullanılmasının önünde bir çeşit güvence olarak tasarlanmıştır. En genel tanımıyla yasama, yürütme ve yargının birbirinden ayrılması

olarak tanımlanabilecek yargı bağımsızlığı ilkesi her unsuru kendi içinde özerk bir yapı kabul ederek birbirinden ayırtırmakta, her unsura kendine özgü işlevler yükleyerek, bu unsurlar arasında denge, uyum ve koordinasyon kurabilmektir (Özkorkut, 2008: 226). Kuvvetler ayrılığı ilkesinin belirlediği keskin sınırlar özellikle yasama ve yürütme arasında zaman zaman muğlaklaşmaktadır. Bu bağlamda gerçek bir demokrasinin tesisi için en temel motif yargı bağımsızlığının hiçbir istisnaya yer vermeyecek şekilde tesis edilmesidir. Yürütme ve yargı arasında kesif bir ayırımın vukuu bulduğu bir yapı içinde, yürütmenin yargıya müdahalesi önlenmiş olacaktır (Özkorkut, 2008: 227). Nitekim Fransız İnsan Hakları Bildirgesi'nde "Hakların güven altına alınmadığı ve güçler ayrılığının belirlenmediği bir toplumun anayasası yoktur" denmektedir. İnsan hakları beyannamesinde ise "Herkesin, hak ve yükümlülükleri belirlenirken ve kendisine bir suç yüklenirken, tam bir şekilde davasının bağımsız ve tarafsız bir mahkeme tarafından hakça ve açık olarak görülmesini istemeye hakkı vardır" denmektedir. Gerek İnsan Hakları ve Temel Özgürlüklerin Korunmasına İlişkin Sözleşme'de ve gerekse Birleşmiş Milletler'ce yargı bağımsızlığının üzerinde önemle durulmuş, genel ilkeleri belirlenmiştir. Bu bağlamda hakime bütün etki ve bağımlılıklardan azade bir şekilde objektif karar verebilmesi için özerk bir alan tayin edilmektedir. Totaliter rejimlerde bunun tam tersi bir işleyiş yürürlükte olmuştur. Hakim belirli bir dava ve ideolojinin memurudur ve tüm kararlar bu ideolojik çerçeveye göre verilir. Bu tür durumlarda objektiflik söz konusu değildir; bilakis yargı yönetimin bir düzeneği ve baskı kurmanın aracıdır. Örneğin Sovyetler Birliği deneyiminde yargının bağımlı olmasını sağlayan en temel unsur sosyo ekonomik olarak Komünist partiye bağlı olmasıydı. Bağımlılığın bir diğer boyutu ise bürokratik kastlaşma içinde yargıçlara uygulanan baskıydı (Gönenç, 2011: 6). Yargı bağımsızlığı aynı zamanda tarafsızlığı da içermektedir. Yargı bağımsızlığı yargıyı veren yetkilinin tüm çevresel etkilerden korunmasının, anayasal ve mevzuat düzenlemeleri ile garanti altına alınmasıdır. Yargıcın bağımsızlığı sağlandıktan sonra hukukun ve vicdanın ilkelerine göre tarafsız karar alması beklenir, ilk aşama sonrakinin ön koşuludur (Gönenç, 2011: 8). Karar verici konumundaki kişi tüm baskılardan, iktidar ve çıkar ilişkilerinden azade, baskı altında kalmadan kendi hür vicdanının sesini dinleyebilmeli ve bu hak kanunlarca garanti altına alınmalıdır.

Farklılıklara saygı ve azınlıklara yaklaşım bugünün demokrasi anlayışında temel bir yer işgal etmektedir. Modern demokrasilerin temel sorunsallarından biri serbest çoğunluğun alacağı kararların çoğunluk diktasına dönüşüp dönüşmeyeceği ve böyle bir durumda azınlık haklarının korunabilmesi için hangi mekanizmaların geliştirilebileceğidir. Leslie Lipson çoğunluğun yönetiminin her zaman karşıt görüşte azınlıklar barındırdığını ve çoğunluk yönetimini savunmanın tek gerekçesinin, büyük bir sayının haklılığı ilkesine dayandığını bu bağlamda pek de ahlaki bir gerekçe olmadığını ifade etmektedir (Lipson, 1984: 476). Rousseau'nun formüle ettiği çoğunlukçu demokrasi anlayışı genel irade olarak adlandırılan çoğunluk iradesinin, toplumun ortak çıkarını temsil ettiğini savunmaktadır. Böyle bir yapı içinde genel iyi ile özdeşirilen çoğunluk iradesi engel tanımamakta ve onu sınırlayan kurumlar demokrasi ile örtüşmeyen unsurlar olarak addedilmektedir (Hakyemez, 2003: 75). Genel iyi karşısında bireysel irade ve azınlık talepleri erimekte, genel irade bir çeşit tahakküm aracı olarak konumlanmaktadır; genele uymayan bertaraf edilmektedir. Başlangıçta demokrasi genel iradenin hegemonyası olarak formüle edilmiştir. Ancak daha sonra tarihsel tecrübeler, yaşanan problemler ve geliştirilen eleştiriler demokrasi algısının derinleşmesine yol açmış ve çoğulcu demokrasinin gelişmesine olanak tanımıştır. Çoğulcu anlayış çoğunlukçuluğun eleştirilen yönlerini törpülemiştir. Çoğunluk yönetme hakkını elde etmekle birlikte bunun karşısında azınlık hakları, özgür tartışma, pazarlık ve çatışmalar demokrasinin varlığı için elzemdir (Hakyemez, 2003: 76). Böyle bir yapı içinde farklı taleplerin kamusal alanda temsili, farklı kimlik ve kültürlerin siyasal alana ve karar mekanizmasına dahil edilmesi sağlanmıştır. Arend Lijphart çoğunlukçu ve çoğulcu (oydaşmacı) demokrasi uygulamaları bağlamında 36 ülkede hayata geçirilen demokrasi modellerini analiz etmiştir (Lijphart, 2006). Lijphart bu ülkelerdeki demokrasi uygulamalarını oydaşmacı ve çoğunlukçu (Westminster) olarak kategorileştirmiştir. Homojen ve çoğunluk iradesine göre yönetilen toplumlar çoğunlukçu modele, çoğulcu ve parçalı toplum yapısı barındıran toplumlar ise oydaşmacı modele göre yönetilmektedir. Bu demokrasi modeli varlığını çoğunlukçu modelin azınlıklar açısından yaratacağı mağduriyetin eleştirisi üzerinden inşa eder. Lijphart'a göre çoğunlukçu ve oydaşmacı demokrasiyi ayırmaya yarayan unsurlar şunlardır: Asgari çoğunluklu kabineler, yürütmenin üstünlüğü, partilerin etkin sayısı, sorun boyutlarının sayısı, seçimlerdeki orantısızlık, tek meclisli sistem, merkeziyetçilik, anayasal esneklik. Lijphart Batı demokrasilerinin toplumsal

farklılıklarına bağlı olarak farklı demokratik kurumsal tasarımlara gittiğini ortaya koymaktadır (Bingöl ve Nebati, 2010).

Azınlıklar, farklı kimlik ve aktörlerin kamusal alanda serbestçe temsil edilmesi, bunların kabul edilerek, tanınması gibi tartışmaların demokrasinin özüne dahil edilmesi Soğuk Savaş sonrası atmosferinde kimliğe, kültüre, farkların kabulüne dayalı taleplerin, sınıfsal taleplerden ayrılarak görünür olmaya başlaması ile de açıklanabilir. Bu yeni dönemde hem klasik liberal demokrasi, hem de egemen devlet modelleri aşınmaya başlamış, bunun yerine çok çeşitli grupların toplumsal yapıya dahil olduğu çok sesli bir bileşke ortaya çıkmıştır. Bu süreç demokrasinin içeriğinin genişlemesi, heterojen yapıları da kapsayan bir nitelik kazanmasına önemli katkı sunmuştur. Dolayısıyla artık demokrasinin temel unsurlarından biri farklılıkların ve çatışmaların kabulü ilkesidir. Öyle ki soyut eşitlik, halk egemenliği, temsil sistemi, yurttaşlık hakları, iktidarın sınırlanması, düzenli seçimler gibi demokrasiye dair ilkelerin bire bir uygulanması artık o sistemin demokratikliğinin mutlak göstergeleri olarak kabul edilmemektedir. Bir sistemin demokratik olmasının en temel göstergelerinden biri “erksiz çoğunluğa” irade ve varlık koşulları yaratmasıdır. Alain Touraine’e göre hukuk devleti her zaman demokrasiye hizmet etmek durumunda değildir. Halk egemenliği kavramı çoğunluk, azınlık kutuplaşmasına ve oligarşiye dönüşebilecek bir potansiyel taşımaktadır. Halk egemenliği ancak bir kesimin iktidarına yasallık kazandırmaktan öteye giderek, iktidarı kullanmayanların başvurdukları bir mekanizma olarak demokrasiye hizmet edebilir (Touraine, 2011: 37). Touraine’e göre siyasal eşitlik salt bir yurttaş hakları kategorisi değildir, toplumsal eşitsizliklerin dengelenmesi sürecini de içerir. Devlet “en savunmasız yuttaşları”na dahi eşitsizliklere karşı çıkma hakkı tanımalı ve bunu yasalarla garanti altına almalıdır (Touraine, 2011: 38). Demokrasinin gerçekleşmesi için gerekli üç boyutun yani yöneticilerin temsilciliği, vatandaşların yurttaş olmaları ve kendilerini yurttaş olarak kabul etmeleri ve erkin sınırlanması ilkelerinin bir arada bulunması demokrasiyi hayata geçirmek için yeterli değildir. Bu üç boyutu birbirine bağlayan temel ilke ise iktidarın her türlü özelliğinin yadsınmasıdır (Touraine, 2011: 48). Touraine’nin demokrasi tanımının merkezine koyduğu şey iktidara hizmet eden ya da iktidarı meşrulaştıran bir kurumsallaşmanın yadsınmasıdır. Demokrasiyi oluşturduğu öne sürülen mekanizmalar, belirli bir kesimin iktidarını pekiştirmeye yarattığı sürece yetersiz kalacaktır. Gerçek demokrasi “erksiz

çoğunluğa” egemen grupların iktidarına karşı çıkma hakkı tanır ve bu hakkı kurumsallaştırır.

Demokrasi ile laiklik arasında varoluşsal bir ilişki olup olmadığı literatürde temel bir sorgulama meselesidir. Hem demokrasi hem laiklik deyim yerindeyse modernite ve aydınlanma düşüncesinin çocuklarıdır. Bu düşünce biçimi geleneği reddederek, ilerlemeci bir yaklaşım önermiş, bilgiyi niceliğe, zamanı ilerlemeye dönüştürmüş, dinsel olanı sadece özel alana özgü bir motif kabul ederek, onu kamusal ve siyasi yaşamdan dışlamıştır. Rasyonalitenin merkezi unsurlarından biri olan siyasi alan, dinden ve geleneğe ve töze özgü motiflerden arındırılmış, pozitivist bir anlayışla inşa edilmiştir. Dolayısıyla modern demokrasinin ilk ortaya çıkış dinamiklerinde mevcut bulunan Batı odaklı, rasyonel, pozitivist, yekpare, hegemonik yapıları ile köktenci laiklik arasında pozitif bir ilişki bulunmaktadır. Aslında Batı dünyasında laikliğin doğuşu işlevsel bir amaç taşımaktadır ve bu köktenci kurgunun bir izleği bulunmaktadır. Ayrımın bu denli keskin bir şekilde inşa edilmesi belirli nesnel koşullardan beslenmektedir. İktidarını federal-aristokratik toplum ve onun yapılarına itiraz üzerine kuran ve yeni bir sınıf olarak yükselen burjuvazinin ideolojik, siyasi ve kültürel özelemleri köktenci laiklik olgusu ile çakışmıştır. Zira kapitalist sınıf tanrısal egemenliğe dayalı mutlak monarşilere karşı çıkmaktaydı, egemenliğin dünyevileşmesi ilkesine uygun olarak değer yargıları dinsel temellerden ayıklanmıştır.³ Bu yaklaşım örneğin Fransa, Portekiz, Meksika, Türkiye gibi ülkelerde köktenci bir sekülerleşme hamlesi olarak kendini göstermiştir.⁴ Laikliğin en önemli özelliği din ve devlet arasına çizilen kesif bir ayrımdır. Din modernleşmenin patolojisi olarak tespit edilmiş, sadece devletten değil aynı zamanda siyasetten de uzak tutulmuştur. Dine karşı “kuşkucu”, “ihtiyatlı” ve baskılayıcı bir devlet politikası geliştirilir ve onun toplumsal yaşamdaki her türlü tezahürüne karşı otomatik bir refleks devreye girer ve “çağdaşlaşma” dinden alabildiğince uzaklaşma olarak tanımlanır (Z. Arslan, 2005: 38-39). Bu türden uygulamalar çoğunlukla militarizmle iç içe geçmiş ve demokratikleşme süreçlerini kesintiye uğratmışlardır. Çizgisel modernleşme tasavvurunun sadece belirli bir azınlığı kapsayan ve geri kalan toplumsal grupları devre dışı bırakan projesi, toplumlar

³ “Laiklik, Demokrasi, İslam” (ty). *İktibas Dergisi*,
http://www.iktibasdergisi.com/news_detail.php?id=726/ (10 Eylül 2013).

⁴ A.g.e

modernleştikçe dinin kamusal hayattaki etkisinin azalacağı söylemi üzerine kurulmuştur.

Köktenci sekülerleşmeye alternatif bir söylem olarak geliştirilen *çoğulcu laiklik* Locke'un ifade ettiği bir yaklaşımın kristalleşmiş halidir. "Dini yüzünden ne Putperest, ne Müslüman, ne de Yahudiler devletteki medeni haklarından mahrum edilebilirler. Dürüst, barışsever insanları ayırım yapmaksızın kucaklayan bir devlet buna gerek duymaz" (Çetinkaya, ty: 1). Bu bağlamda devlet din ve vicdan hürriyetinin koruyucusu ve garantörüdür. Din ve vicdan özgürlüğünün ilk aşaması kişinin belirli bir inanca sahip olması ve bu inancın gereği olan davranışlar gerçekleştirmesidir. Dini inancın gereği olan toplumsal, kültürel ritüeller hayatın bir parçasıdır. Bireyler inançlarını özgürce yaşama hakkına sahiptir, aynı zamanda dindar olmayanlarda bu seçimlerinde özgürdür, bundan dolayı bir baskı görmezler. Bu kurguda devlet bütün inanç guruplarına eşit mesafede durmakta ve onların inançlarının gereğini hayata geçirme haklarını güvence altına almaktadır (Çetinkaya, 2012). Dolayısıyla derinleştirilmiş, modernitenin tek tip söyleminden arındırılarak, boyut almış bir demokrasi ancak laiklik ilkesinin çoğulcu bir yaklaşımla harmanlandığı bir atmosferde yetişebilir.

Schmitter ve Karl demokrasinin tek tip bir yapı olmadığını ve sosyo ekonomik şartlar, devlet yapısı gibi koşullara göre değiştiğini ifade etmektedir. Kamusal alan, vatandaşlık, yarışma ve rekabet, seçimler, işbirliği, sivil toplum, temsilcilerin varlığı, çoğunluğun yönetimi gibi kavramlar demokrasinin varlığı için gerekli koşullar olarak vurgulanmakta, çoğunluğun yönetiminin, çoğunluk diktatörlüğüne dönüşmemesi için ise önemine dikkat çekilmektedir. Schmitter ve Karl'ın yaklaşımında bir görecelilik durumu göze çarpmaktadır. Farklı demokrasilerin varlığını kabul etmekte ve farklılaşmayı yaratan kavramları analiz etmektedirler. Bunlar; konsensus, katılım, erişim, duyarlılık, çoğunluk yönetimi, parlamento egemenliği, parti hükümeti, çoğulculuk, federalizm, başkanlık sistemi ve kuvvetler ayrılığıdır (Schmitter ve Karl, 1999: 10-11).

Demokrasiye ilişkin yekpare, kategorik ve tek tipleştirici bir tanımdan hareket edilemez. Demokrasi farklı ülke ve coğrafyalarda, farklı sosyo-ekonomik ve özgün koşullarda çok çeşitli güzergahlarda varlık bulmuştur. Bu bağlamda “normatif” ve “amprik” demokrasi algılarından bahsetmek mümkündür (Demir, 2010: 599). Normatif demokrasi kuramı demokrasiyi kavramsal bir çerçevede tanımlarken bir ideal kurar. Ancak demokrasinin ideali ile gerçeği arasında uyumluluk önemli bir tartışma konusudur. Nitekim ideal olanla, gerçek arasındaki ilişki hep bir sorgulama alanı olmuştur. Demokrasinin hem ideal hem reel olanla teması gereklidir, iki yönde birbirinin varlığına muhtaçtır. Bu iki yön arasındaki çatışma ve sınırların değişen doğası olağan kabul edilmelidir. İdeal olanı hedeflemeyen bir demokrasi tasavvuru realitenin sorunları içinde boğulur ve ondan ayrı bir yol geliştiremez. Tamamen ideal olana yönelen bir demokrasi imgesi ise soyutlama düzeyinde kalır ve ayakları yere basmaz.

Demokrasinin ideal ve gerçekle olan ilişkisi, kavramın neleri barındırıp neleri dışladığı, demokrasi kavramının gerçekte ne olduğu ve neleri karşıladığı meselesi yaklaşık 2500 yıldır tartışılıp irdelenmesi, tüketilmesine rağmen üzerinde tam bir fikir birliğine varılamamıştır. Yine de demokrasi kavramı üzerine dair bunca tartışma ve ayrışmaya rağmen ortak bir özden bahsetmek mümkündür. Serbest seçimler, özgürlük, eşitlik, siyasal katılım, basın ve ifade özgürlüğü, sivil toplum gibi kavramlar demokrasinin asgari koşullarını oluşturmakla birlikte, bu kriterlerin demokrasinin tesisi konusunda ne kadar yeterli oldukları ve demokrasinin başka hangi kavramları barındırması gerektiğine bir tartışma ve ayrışma konusu olmuştur. Dahl’a göre “Demokrasinin bu kadar uzun bir geçmişi olması bu karışıklık ve anlaşmazlığa katkıda bulunmuştur. Çünkü farklı zamanlarda ve yerlerde ‘demokrasi’ insanlar için farklı şeyler ifade etmiştir” (Dahl, 2010: 9).

1.2. DEMOKRASİNİN TARİHİ GELİŞİMİ

1.2.1 Yunan ve Roma Örnekleri

Demokrasinin doğuşuyla ilgili genel kanı onun bir Antik Yunan üretimi kavram olduğuna ilişkindir. Demokrasinin Yunan şehir devletlerinde yeşermesi zaman zaman Avrupa-merkezci bir bakış açısının ideolojik arka planı olarak servis edilmiştir. Luciano Canfora, “Demokrasinin bir Yunan icadı olduğuna ilişkin inancın kökeni oldukça derindedir” demektedir (Canfora, 2010: 7). Avrupa demokrasisi ve Yunan kültürü arasında bağ kurma çabası politik analizleri ve entelektüel dünyayı etkileyen bir motif olmuştur. Nitekim Avrupa Anayasası’nın taslağı bile Thucydides’den bir alıntıyla açılmaktadır. “Bizim anayasamız demokrasi olarak anılmaktadır. Çünkü iktidar azınlığın değil tüm halkın elindedir.”⁵ Modernist tarih yorumunda örneğin *Pers Savaşları* da bir çeşit mitleştirilmenin aracı olmuş “özgür ve kentli Yunanlılar”ın karşısına “köle mizaçlı ve medeniyet yoksunu barbarlar” yerleştirilmiştir⁶ (Canfora, 2010: 7). Bu okuma biçimi tarihin çeşitli dönemlerinde yeniden üretilmiştir. Modernleşme sürecinin Batı’da başlamasının ardından, ilerleme Batı odaklı bir süreç olarak tasvir edilmiş, diğer medeniyet ve kültürler bu modele uyumlanmaya zorlanmıştır. Tarih bu yeni paradigmaya göre yeniden tasnif edilmiş, örneğin Yunanlılar Persliler savaşı üzerinden bir Batı miti, “Doğu-Batı”, “modern-geleneksel” ayrımı kurulmaya çalışılmıştır. Bu yaklaşım demokrasiyi ancak modern toplumlara özgü bir süreç olarak nitelendiren modernist algının bir ürünüdür. Batılı olmayan toplumlar için demokrasi ancak modern toplumlara özgü bir takım kriterler sağlandıktan sonra ulaşılabilecek bir siyasal sistem olarak görülmektedir (Köker, 2009: 13).

⁵ “Draft Treaty Establishing a Constitution for Europe”: 3, <http://european-convention.eu.int/Docs/Treaty/cv00850.en03.pdf>, /10 Eylül 2013.

⁶ Edward Gibson “Dünyadaki barbar halklar medeni toplumun ortak düşmanlarıdır” demektedir. Giacomo Leopardi ise “Isocrates’in Yunanlıların zaaflarına merhametle yaklaşan nutukları(nın), barbarlara karşı acımasız” olduğunu ifade etmektedir. Bkz. (Canfora, 2010: 7).

Demokrasiyi Antik Yunan tasarımı olarak görmek, gerçeklikten uzak bir değerlendirmedir. Yunanlılar'ın demokrasi algısını bugünün değerleriyle anlamlandırmaya çalışmak hem anakronik hem de nesnellikten uzak bir analizdir. Nitekim demokrasi kavramı, Eski Yunan'da pek de hoş karşılanmamıştır. Halk meclisine ve dolayısıyla da mülksüzlerin yönetime katılmasına dayalı bir yönetim şeklini zorbaca bulan bir kısım muhalife göre demokrasi ve özgürlük ayrı şeylerdi ve dahası çoğunluğun iktidarı özgürlüğü kısıtlayan bir şeydi (Canfora, 2010: 8). Nitekim Platon'un ideal devleti anlattığı *Devlet*'te her sınıfın fitratına uygun görevi kabul etmesinin toplumsal adalet için gerekli olduğu vurgulanmaktadır. İdeal devlet yönetimi bir elitin yönetimindeki aristokrasi ya da monarşidir (Platon, 1995: 135). Ona göre demokrasi aşırı özgürlük ve liyakatın yok edilmesine sebebiyet verir ve bunun varacağı sonuç en bozuk yönetim şekli olan tiranlıktır (Platon, 1995: 250). Demokrasinin başlıca mimarlarından Perikles döneminin Atina'sında bile yurttaşlık çok kısıtlı bir kesimin imtiyazında bir kavram olmuş, "soya" ve toplumsal ilişkilere göre şekillenmiştir. Uzunca bir süre Yunan demokrasisi özgürler ve köleler arasında kesif bir ayırım üzerinden ilerlemiştir. Kadınlar, yabancılar ve mülksüzler vatandaşlık kavramının dışına itilmişlerdir.

Dolayısıyla Antik Yunan toplumunda demokrasi dendiğinde, çağdaş dünyanın tanımladığı çerçevede bir demokrasiden değil ama içerdiği kimi motiflerle çağdaş demokrasi tartışmalarına ilham vermiş, onun nüvesini oluşturmuş bir "demokratik model"den bahsedilmektedir. Demokrasinin Yunan toplumunda ortaya çıkışı birden bire olmamıştır. Nitekim tüm toplumsal olgular bir çok sebep tarafından şekillendirilir, kendiliğinden ortaya çıkmazlar. Yunan toplumu pek çok bağımsız siteden oluşmaktadır. Siyasal açıdan tümüyle birbirinden bağımsız ancak kültürel olarak bir bütünlük içinde olan bu birimler modern toplumla kıyaslandığında çok daha küçük bir nüfus barındırmaktadır. Bu nüfusun büyük bir oranı ise vatandaşlık kapsamında değildir. Luciano Canfora'ya göre en muhafazakar tahminle bile Atina'da özgür doğanlar köle doğanların dörtte biridir. Dış dünyayla ticaret yapılan bir şehirde çok az insan "saf kan" taşımaktadır (Canfora, 2010: 25). Oktay Uygun'a göre vatandaşlar toplumun onda birini oluşturmaktadır. 300.000 kişilik Atina toplumunda yaklaşık 120.000 kişi köleleri oluşturmaktadır. Kalan nüfustan kadınlar, yabancılar ve 20 yaş altındaki kişiler çıkartılınca yaklaşık 30.000 civarında bir rakama ulaşılmaktadır

(Uygun, 2003: 53). Sınıfsal ve toplumsal çelişkilerin modern ulus devlet kadar keskin olmadığı böylesi mikro, insanların yüz yüze iletişimine olanak tanıyan bir yapı içinde doğrudan demokrasiyi işler kılmak olanaklıdır. Atina'nın askeri toplum niteliği, düşmana karşı omuz omuza savaşmak, birlik, bütünlük gibi duyguları beslemiştir (Uygun, 2003: 54).

Atina'da İ.Ö 8. yüzyılda soylular ve yoksul halk tabakası arasında bir gerilim hüküm sürmektedir. Krallık döneminde giderek mülksüzleşen ve vergi yükü altında ezilen küçük çiftlik sahiplerine vücutlarını rehin olarak ortaya koymak ve son tahlilde köleleşmekten başka bir seçenek kalmamıştır (Uygun, 2003: 22-23). Aristo, *Atinalılar'ın Devleti* başlıklı çalışmasında Solon ve Drakon'a kadar olan dönemi şöyle aktarmaktadır: O zamanlar idare şekli oligarkların olup, fakirler çocukları ve karıları ile zenginler için köle olarak çalışmıştır. Bunlara “altıda birci”ler denmektedir. Kaldırdıkları mahsulün ancak bu kadarını kendilerine alma hakları vardır, geri kalanını sahiplerine vermezlerse kendileri ve çocukları köle olarak satılmaktadır (Aristo, 1943: 3-4). Tiranlar döneminde de zenginler ve yoksullar arasındaki gerilim devam etmiştir. Solon Yasaları bir uzlaşma zemini yaratarak, çatışmayı hafifletmiştir.

“Solon Yasaları sosyal, ekonomik ve siyasal alanda büyük reformlar gerçekleştirdi. Çiftçilerin durumunun iyileştirilmesi amacıyla, tarlalar üzerindeki ipotekler kaldırıldı. Borçlar silindi, borç yüzünden köle haline getirilen kişiler azat edildi. Genel af çıkarıldı. Site dışına köle olarak satılan Atinalılar, kamu kaynakları kullanılarak satın alındı ve özgürlüklerine kavuşturuldu. Köle emeğine dayanan üretim biçimi, yalnızca dışarıdan getirilen kölelerle yürütüldü. Soyluların tekelci iktidarına son verildi, Tüm yurttaşların yasama faaliyeti için Halk Meclisine, yargılama faaliyeti için de Halk Mahkemesine katılımı sağlandı. Yurttaşların siyasi yaşama katılımı kökenlerine göre değil, mali durumlarına göre kategoriye ayrılarak yeniden düzenlendi. Mali durum sermayeye göre değil, her yıl üretilen tarımsal ürün miktarına göre belirlendi” (Uygun, 2003: 24).

Yunanlılar savaşçı bir toplumdur, dolayısıyla da siyasi imtiyazları bu toplumsal ilişkiler tarafından şekillenmiştir. Nitekim Atina'da yurttaşlık haklarının mülksüzleri kapsayacak biçimde genişletilmesi Atinalıların denize yönelmesi ile ilintilidir. Kürekleri çekecek ve gemileri kullanacak yeni bir askeri zümreye ihtiyaç duyulmuştur. Bu toplumsal dönüşüm, siyasi hakların mülk sahibi olmayanları da kapsayacak şekilde genişlemesi ile sonuçlanmıştır (Canfora, 2010: 26). Sonuç olarak Atina'da siyasetin biçimi ve ona bağlı olarak başvuru olan kavram olan vatandaşlık savaşçı bir toplumun ihtiyaçlarına göre şekillenmiş özgün bir deneyim sunmaktadır. Savaş kuvvetlerinin egemen olduğu bu toplumsal model jakoben ideolojilerce de yüceltilmiştir (Canfora, 2010: 27). Nitekim jakoben ideolojiler askeri bir bürokratik kastın öncülüğünde, yukarıdan aşağıya doğru gerçekleştirilen bir toplumsal tasarım ve demokratikleşme modelini olumlamaktadır. Bu bağlamda tarihin özgün dönemeçleri, anakronik bir algıyla mitleştirilmektedir.

Yunan demokrasisinin yıkılmasının ardından ona dair bir takım kavramlar Roma Cumhuriyeti döneminde kullanılmıştır. Roma'da çok kapsamlı ve detaylı bir siyasal yapı kurulmuştur. Bu siyasal yapı içinde medeni haklardan istifade edebilme ehliyeti modern hukukta olduğu gibi herkese değil, sadece vatandaşlara tanınmıştır (Koschaker, 1977: 80). Roma'nın siyasi yapısı içinde politik kariyer yapmak dönemin erkek vatandaşları açısından son derece önemli sayılmıştır. Roma toplumu da tıpkı Antik Yunan gibi, sınıfa, soya ve cinsiyete dayalı ayrımların şekillendirdiği bir yapı barındırmaktadır. Siyasete katılım, özgürlük, hakların kullanımı gibi meseleler toplumsal tabakalaşmaya sıkı sıkıya bağlıdır. Roma'nın hukuki yapısı içerisinde örneğin köleler, *plebler*, *patriciler*, *peregrinuslar*⁷ gibi belirli sınıfların hakları kesin bir şekilde tanımlanmıştır. Örneğin *plebler*, *patriciler* kadar geniş hak ve hürriyet kullanımı hakkına haiz olmasalar bile yine de vatandaş kategorisi içinde kabul edilmiş ve kimi memuriyetlere atanabilmişlerdir. Hazineyi ve devletin mali işlerini denetleme görevi (*quaster*) *pleblerin* getirilmeyi hak ettiği ilk makamdır (Türkoğlu, 2009: 253). Roma cumhuriyetinde kralın yetkileri iki konsül, senato ve halk meclisi arasında

⁷ Eski Roma'da patrici ve plebler vardı. Latin Aristokrati kategorisine giren patriciler halkın %10'unu oluşturmaktaydı ve tam vatandaş kabul edilmekteydi, %90 halka ise plebler denirdi ve onlar sınırlı vatandaştı (Duman, 2006: 246). Daha aşağı bir hukuka sahip olmasına rağmen pleb'li gene de vatandaştı ancak patrici ile evlenemezdi. Vatandaşlar topluluğu dışında olan yabancılara ise peregrines denirdi. Bunlar için hiç bir hak hukuk yoktu (Koschaker: 1977: 9).

paylaştırılmıştır. Halk meclisi tarafından seçilen iki konsülün birbirini denetleme ve veto etme yetkisi bulunmaktadır. İlk başlarda sadece *patricilerin* seçilebildiği bu makam daha sonra *pleblere* de açılmıştır. Devletin başı olarak tanımlanan konsüller savaş zamanında olağanüstü yetkilerle donatılmıştır. Konsüllerin senato kararlarını ve halk meclislerinde oylanan kanunları yürürlüğe koyma, Roma devletini dış ülkelerde temsil edebilme gibi yetkileri bulunmaktadır (Türkoğlu, 2009: 261). Roma’da etkin olan bir diğer kurum ise senatodur. Eskiden sadece 300 *patriciden* oluşan bu makama daha sonradan zengin ve atlı sınıfına (*Equites*) mensup olan *plepler* de girebilmiştir (Bosh, 1940: 17). Bu makam, itibara dayalı bir çeşit “danışma kurulu” işlevi görmekte, kanun teklifleri ve halk meclisi kararları burada tartışılmaktaydı.

Roma’da Yunan tarzı bir doğrudan demokrasi deneyimi ise Halk Meclisi sayesinde gerçekleşmiştir. İki halk meclisinin bulunduğu Roma idari sistemine (*comiata curiata* ve *comiata centuriata*) *particiler* ve *plepler* arasındaki mücadele damga vurmuştur. *Magistra*’ların⁸ seçimi, kanun tekliflerinin değerlendirilmesi ve yargılama gibi görevler halk meclislerine aittir (Türkoğlu, 2009: 279). Bu denli gelişkin bir sosyal-politik yapı barındırmasına rağmen Roma da tüm eski medeniyetler gibi köleci bir toplumdur. Köleler kendi başlarına bir varlık olarak kabul edilmemiş, efendinin mülkiyetinde bir mal olarak değerlendirilmiştir. Tamamen sistemin dışına itilmiş bu insanların bir kısmını mülksüz *plebler* oluşturmaktadır. Askerlik hizmeti sırasında tarlalarından uzak kalan yoksul vatandaşlar zenginlere borçlanmak ve son olarak da kendi vücutlarını garanti olarak göstermek zorunda kalmışlardır (Özdemir, 2005: 130). Ancak Paul Koschaker’a göre bütün bunlar kölelerin değersiz olduğunu göstermemektedir. Çünkü özellikle Roma’nın eski dönemlerinde köleler az sayıdadır. Bir kısmı eski Roma’ya komşu olan topluluklardan ve onlara yakın ırklardan yapılan savaşlar sonucu edinilen bu kölelere “nadir mal” muamelesi yapılmakta, görece daha iyi davranılmaktadır. Ancak kölelere yapılan bu görece iyi muamele Roma’nın büyük bir güç haline gelerek, Akdeniz’de yayılması ve yabancı ülkelere getirilen kölelerin toplumda artmasıyla farklılaşmıştır (Koschaker, 1977: 77-78). Her ne kadar vatandaşlık üzerine kurulu elitist bir yapılanma içerse de, Roma cumhuriyetinin egemenliğin kısıtlanmasına ve bölüşümüne, çapraz kontrol mekanizmalarına, halk

⁸ *Magistra*; Roma’nın çeşitli dönemlerinde devletin başında bulunan büyük devlet adamlarına verilen isimdir.

denetimine ve katılımına olanak sunan yapısı demokrasi teorisinin ve kurumlarının gelişimine olanak sunmuştur.

1.2.2. Ortaçağ'da Durum

Feodalizm kendine özgü ekonomik, sosyal ve siyasal yapısıyla Ortaçağ dönemine özeliğini veren bir tarihsel sistemdir. Feodalizmin sınıfsal ilişkilerini üreten tarıma dayalı kapalı ekonomik yapının kurulmasına sebep olan başlıca faktörlerden biri Akdeniz'in Doğu ve Batı'sının İslam egemenliğine girmesidir. İbn-i Haldun'un "Hıristiyanlar burada artık bir tahta bile yüzdüremezler" (İbn Haldun'dan aktaran Pirenne, 2007: 11) diyerek vurguladığı Akdeniz'deki Serazen egemenliği 7. yüzyıldan 11. yüzyıla kadar Batı'nın içine kapanmasına ve bu bölgede ticaretin durarak toprağa dayalı bir ekonomik yapının kurulmasına olanak sağlamıştır. Henri Pirenne'nin belirttiği gibi "topraklarından sağladığı gelirden başka bir şeyi olmayan İmparatorlardan en mütevazı serfe kadar, nüfusun bütün kesimleri, doğrudan ya da dolaylı olarak, ister kendi emeği ile üretsinsin, isterse bunları toplamak ya da tüketmek biçiminde olsun, toprağın ürünleriyle yaşar duruma geldi. Taşınabilir zenginlikler ekonomik hayatta hiçbir rol oynamıyordu. Her türlü toplumsal varoluş toprak mülkiyeti ya da toprağa tasarruf temeli üzerine oturdu" (Pirenne, 2007: 16-17). Toplumsal yapı beyler ve serfler (ve yarı serfler) arasında kesif bir ayrıma göre şekillenmiştir. Bu kapalı, mutlak bir hiyerarşi ve himaye üzerine kurulu toplumsal yapının biricik destekçisi ise kilisedir. Hem ekonomik hem manevi anlamda toplumsal hiyerarşide en önemli güç odaklarından biri olan kilise ekonomik olduğu kadar entelektüel anlamda da belirleyici bir role sahiptir. Kilise toplumsal koşulları meşrulaştıran ve insanlara ebedi hayata ulaşana kadar kölelik koşullarına katlanmayı telkin eden bir çeşit "toplumsal afyon" işlevi görmektedir (Pirenne, 2007: 22).

10. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ticaretin canlanarak Ortaçağ'ın kapalı ve ekonomik açıdan verimsiz kentleri değişmiş, ticari toplanma yerlerine dönüşen kentler canlanmış ve ekonomi merkezlerine dönüşmüşlerdir. Kentlerin bu yeniden örgütlenmesinde temel sebebi olan ticaretin gelişmesi olgusu, tüccar sınıfı toplumsal yaşam içinde bir aktör haline getirmiştir. Giderek palazlanan ve burjuvazinin ilk nüvelerini oluşturan tüccar sınıf, toplumsal yapının kendi çıkarlarına uygun bir şekilde

esnemesini talep etmiştir. Sınıfsal yapıda ve ticaretteki gelişmelerle birlikte kapalı ve durağan bir yapı ihtiva eden Ortaçağ ekonomisi köklü değişim sinyalleri vermeye başlamıştır. Örneğin Lonca düzeni, ticaretin yarattığı hareketlilik ile atıl kalan ve çürüyen bir ekonomik yapılanma olmuştur (Ertan, 2003-2004: 209). Ticaretin getirdiği bu yeni dinamizm mevcut, kapalı, durağan toplumsal yapı içinde büyük bir itirazla karşılanmıştır. Burjuvazinin ilk nüvelerini taşıyan bu yeni sınıf henüz onun kadar dönüştürücü, sarsıcı ve devrimci bir öz taşımaktan uzaktır. Ancak geleneksel ilişkilerin dışında bir yerde konumlanan, bu topraktan bağımsız sınıf için en temel ihtiyaç özgürlüktür. Bu özgürlük anlayışı doğal bir hak olmaktan ziyade katı kurallarla belirlenen toplumsal yapı içinde kendi ekonomik ilişkilerini yürütebilme özgürlüğüdür.

Feodalitenin dar ufku ve toprağa, hanedana ve kan bağına bağlı hukuksal yapısı ticaretle uğraşan bu sınıf için fazlasıyla işlevsizdir. Hukuksal sistem de ticaretin gelişmesi ile birlikte dönüşmüş, daha nesnel, bağımsız ve hızlı bir şekil almıştır. Ortaçağdaki komünler derebeyleri ile burjuvalar arasındaki çatışmanın kristalleşmiş halidir. Pirenne'ye göre "İlk belirtileri on birinci yüzyılda ortaya çıkan ve on ikinci yüzyılda asli organlarının tümüne daha o zaman sahip olan beledi örgütlenmesini, kendi çabasıyla ayakları üzerine oturtabilmiş olması, burjuvazinin enerji ve girişim gücünün kanıtıdır" (Pirenne, 2007: 65). Burjuvaların önderliğindeki bu yerel yönetim birimleri yarı "özgür" bir yapılanma ihtiva etmektedir. Bu komünler bağımsız yargılama ve yürütme hakkını kazanmışlar, yönetsel olarak da özerk bir görünüme bürünmüşlerdir. Kendi savunma sistemini kuran, vergiyi gelir düzeyine göre düzenleyen ve kamu yararı için kullanan bu yapılar, modern ulus devletinin ilk nüvelerini taşımaktadır denebilir. Derebeylerine karşı özerk yapılanmalar olarak kurulan komünlerde demokrasiye dair temel bazı nüvelere rastlanmaktadır. Örneğin komünlerin bir kısmı doğrudan halkın seçtiği yöneticiler tarafından yönetilmekteydi. Bu kentler hem zenginliğin hem de özgürlük, eşitlik gibi değerlerin merkezi olmuşlardır (Pustu, 2006: 139). Komünlerin en önemli özelliği kırsal köleliğe dayalı toplumsal ilişkileri ortadan kaldırmasıdır. Mülkiyete dayanan kimi ayrıcalıklara rağmen, "medeni durum herkes bakımından eşittir" (Pustu, 2006: 141). Sadece ayrıcalıklı sınıfın tekelinde olan özgürlük ortaçağ komünlerinin genel niteliği olmuştur. Öyle ki kentin içinde sadece bir gün yaşamak bile kölelikten kurtulmak için

yeterlidir (Pustu, 2006: 141). Ortaçağ komünleri toprağa dayalı feodal ilişkileri esnetmiştir. Bu yönüyle modern ulus devletler ile feodal toplum arasında ara bir alan olarak tanımlanabilir. Komünler; yasalar önünde sağladıkları eşitlik, yerel yönetim anlayışına yaptıkları katkı, özgürlük, eşitlik gibi demokrasinin temel unsurlarını hayata geçirebilmeleriyle özgün yapılar olarak varlık göstermişlerdir.

1.2.3. Modern Demokrasi Tartışmaları

Demokrasinin modern anlamıyla yeniden üretilmesi, bir anlamda değişen dünya sisteminin de ürünüdür. Modern ulus devletlerin ortaya çıkması ve feodal toplum düzeninin alt üst olması devletin yeni biçiminin ve egemenliğinin sınırlarının yeniden sorgulanmasını beraberinde getirmiştir. Modern devlet bu biçimiyle mutlak bir egemenlik anlayışının cisimleşmiş halidir. Gelişmekte olan kapitalist ilişkiler feodal yapının parçalı ilişkileri içinde güçlenemezdi. Kapitalist ilişkilere göre düzenlenmiş bir pazar, sınırları belirli bir toprak parçası ve bu sınırların güvenliğini sağlayacak merkezi bir güç ihtiyacı modern devleti doğuran temel motiflerden biri olmuştur (Parlak, 2003: 351). Bu toplumsal zorunlulukların bir şartı olarak modern ulus devlet otonom, merkezileşmiş ve egemen bir yapı olarak tarih sahnesinde belirlemiştir.

Weber'e göre modern devletin yeniden örgütlenmesinde temel öge "merkezileşmiş rasyonalite"dir. Bu rasyonalite kaynağını ise merkezi devletin kendi pratiğini koyduğu hukuksal çerçeveye dayanarak sürdürmesinden almaktaydı (Keyder, 2007: 214). Weberyen bakışa göre "Devletin modernleşmesi, merkezileşmesinden ve örgütsel rasyonaliteyi tek bir merkezde yayılan bir şekilde tekilleştirebilmesinden geçmektedir" (Keyder, 2007: 213). Yani merkezden yerele dağılan devletin bütün unsurları; orduları, maliyesi, teknolojisi, ekonomisi aynı merkezi amaca hizmet etmelidir. Böylece devletin zor kullanımı bir şekilde sisteme yayılmış ve meşrulaştırılmıştır. Modernleşme, ulus devlet ve modern anlamıyla demokrasi bu sancılı tarihsel sürecin içinden doğmuştur. Birbirlerini belirleyen, dinamik bir ilişkinin taraflarıdır. Nitekim demokrasiye dair kavramsal tartışmalar bir biçimde egemenliğin nasıl kullanılacağı ve onun sınırları üzerinden kurulmuştur.

Demokrasi ve egemenlik tartışmaları açısından önemli iki isim Machiavelli (1469-1527) ve Thomas Hobbes (1588-1679) olmuştur. Bu iki düşünür de merkezine devleti koydukları bir iktidar biçiminin sınırlarını tartışmışlardır. İki düşünürün yazdıklarında pragmatizm ve rasyonellik öne çıkmaktadır. Machiavelli’de egemenliğin bir yanı sevgi bir yanı korkuya dayanmaktadır. Korku duyulmayan bir hükümdar pek çok karışıklığa ve dolayısıyla katliam ve yağmalara sebep olabilmektedir (Machieveli, 2013: 63). Machiavelli *Roma Tarihi*’nde de egemenliği meşrulaştırmak için güvenlik gerekçesine başvurmuştur. Halk güvenliğini sağlayabilmek için bir egemene yetki vermelidir. Üç hükümet şeklinden (Monarşi, aristokrasi ve demokrasi) bahseden Machiavelli’ye göre, bu yönetim biçimlerinin bozularak tiranlık oligarşi ve demagojiye dönüşme ihtimali vardır.⁹ Machiavelli’nin pragmatizmi Rönesans döneminde kötü bir üne sahiptir ve çok eleştiri almıştır (Köker, 2008(a): 139). Machiavelli’nin yaklaşımı ahlakın siyasetten ayrılması ve modern siyasetin çıkar odaklı bir sistem olarak inşa edilmesi bağlamında bir dönüm noktasıdır. Her zaman siyasetle iç içe olmuş, onu beslemiş bir alan olan etik merkez dışına itilmiş, siyaset araçsallaştırılmıştır. Machiavelli’nin yapıtı tarihsel bir etik-siyaset ilişkileri bağlamında tarihsel bir kırılmayı ifade eder. Ona göre bir hükümdar hem kurnaz hem güçlü olmalıdır, iyi bir yönetici olmak için tüm dengeleri gözetten bir bileşim, güç ve oyunu kurallarına göre oynamak gerekmektedir. “İki ayrı savaşım yolu olduğunu bilmek gerekir: Biri yasalara uyarak, öteki zora başvurarak(...) bir hükümdarın her iki yolu da iyi kullanmayı bilmesi gerekir” (Machieveli, 2013: 66). Yine Machiavelli’ye göre bir hükümdar koşullara göre manevrasını yapabilmeli ve gerekli ruh kıvraklığına sahip olmalıdır. Devleti ayakta tutmak adına ilkelerden taviz verilebilir, kimi niteliklere sahip olunmasa bile sahipmiş gibi yapılmalıdır. Çünkü insanlar gördüğüne inanır; bu bakımdan dindar görünmek önemlidir, ama yeri gelindiğinde devleti ayakta tutmak için dine karşı durulabilir (Machieveli, 2013: 68). Machiavelli bir hükümdarın iktidarını ayakta tutabilmesi için erdem ve ideallere değil, pragmatik ilkelere başvurması gerektiğini belirtmiştir. Esneklik, duruma uygun davranma, tüm olanakları güç uğruna kullanma iktidarın doğasına uygun kavramlar olarak tanımlanmıştır.

⁹Ekrem Buğra Ekinci (1996). “Machiavelli’nin Türk Hukuku’ndaki Yeri”, *Marmara Üniversitesi Hukuk* <http://www.ekrembugraekinci.com/pdfs/MACHIAVELLI.pdf>. / (10 Eylül 2013), s. 6.

Machiavelli'nin pragmatizmini onun içinde bulunduğu koşullardan ayrı değerlendirmemek gerekir. Machiavelli'nin yaşadığı dönemde Rönesans döneminin İtalyan kent devletleri, yerleşik monarşiler karşısında güçsüz bir durumdadır. Yeni filizlenmekte olan burjuvazi ile yerleşik iktidarı temsil eden Mediciler arasında savaşım, Mediciler'in 60 yıllık iktidarının sonlanması ve Floransa Cumhuriyeti'nin ilan edilerek burjuvaların temsilcisi olan Onlar Meclisi'nin iktidarı alması ile farklı bir dönemece girmiştir. Bu dönemde Machiavelli Floransa'nın ikinci adamı konumuna gelmiş, 14 yıl kaldığı görevi süresince İtalya'nın zayıflığını ve güçlü monarşilerin durumunu değerlendirme olanağı bulmuştur. Machiavelli'nin gözlemlerini bölünmüş ve güçsüz durumda bulunan İtalya'yı örgütlenmiş bir egemen güce çevirme çabası olarak okumak gerekir.

Hobbes da iktidarın kaynağını tanrıdan alarak "halkın rızası"na ve dolayısıyla da bir çeşit rasyonaliteye bağlamıştır. Doğal bir atmosferde "İnsan insanın kurdu"dur. Böyle bir ortamda insanlar güvenliklerini sağlayabilmek adına bir toplumsal sözleşme ile haklarından bir kısmını egemene devrederler (Hobbes, 2012). Bu durum devletin varlığının sebebi olarak da tanımlanmaktadır. Hasan Bülent Kahraman'a göre; Machiavelli ve Hobbes'un özgünlüğü iktidarı doğal bir kategori olarak tanımlamaktan ziyade onu meşrulaştırmaya yönelik çabalarıdır. Devletin varlığını nedenselliğe oturtmaya ve egemenliğe meşru bir sınır çizmeye çalışmaktadırlar (Kahraman, 2010: 128-157). Erken modern dönemde ortaya çıkan toplumsal sözleşme fikri, egemen bir unsur olarak sivrilmeye başlayan burjuvazinin dönüşümü tüm kitleleri arkasına takarak gerçekleştirme, bir çeşit meşruiyet yaratma hamlesinden azade değildir (Kahraman, 2010: 5). Şüphesiz entelektüel tartışmalar, bu toplumsal dönüşümden etkilenmiştir.

John Locke, Thomas Jefferson, Jean Jacques Rousseau gibi düşünürler bu sözleşmecî mantığın temsilciliğini yapmışlardır. Siyasi liberalizmin kurucularından kabul edilen Locke da demokrasi teorisine katkı sunan düşünürlerden biridir. Locke, devletin varlık sebebini açıklarken çağdaşı Hobbes gibi doğa durumu kategorisinden yola çıkmıştır. Ancak Locke, Hobbes'un tam aksine doğa durumunun ussallığını vurgulamış yani Tanrı'ya göndermede bulunmuştur. Doğa durumunun kendine ait

yasaları belirli bir ussallık çerçevesinde hareket etmektedir.¹⁰ Locke'un devleti Hobbes'da olduğu gibi mutlak bir egemenlik içermez, toplumun amaçlarını gerçekleştirmesine yardım eder. Egemen kanunları yapar ancak iktidarı mutlak/keyfi değildir, kamu yararı ile sınırlıdır. Nitekim dönem düşünürlerinin belki de en önemli ortak noktası mutlak bir idealizmle hareket etmeleridir. Onların kafalarında inşa ettikleri doğal durum aslında farazi bir kategoridir. İdealar düzleminde kurulan soyut bir kategoriden gerçekliğe inmeye çalışmaktadırlar. Locke'un doğal durumu insanların mutlak eşitlik ve özgürlükte birleştiği bir düzlemdir. Devlet ise insanların doğa durumunun yarattığı özgür, eşit ve güvenliğin bulunduğu toplumu tehdit edebilecek ussal olmayan durumları (örneğin savaş gibi) bertaraf etmek için vardır (Gülsoy, 2000: 279). Locke'a göre devlet, insanlığın en kutsal hakları olan yaşam, özgürlük ve mülkiyet hakkını garanti etmek için var olan bir yapıdır. Dolayısıyla devlet doğal duruma yakın rasyonel bir toplumun kurulması için gerekli bir mekanizmadır. Locke'un uygar siyasal toplumunda herkese eşit uygulanacak yasaların ve gerekli durumlarda başvuru yapılabilecek resmi organların bulunması şarttır (Locke, 1995: 42). İnsanları kendi toplumlarından gelen yağmacılık ve hilekârlık gibi iç tehditlere karşı koruyacak kanunlara ve düşmanlık gibi dış tehditlere karşı koruyacak silahlara ihtiyaç vardır. Bu hak bireyler tarafından sivil yönetime verilmiştir. Güçler ayrılığı ilkesi de Locke'un önemle üzerinde durduğu kavramlardan birisidir. Locke; egemenliğin sınırları, eşitlik, özgürlük, mülkiyet hakkı, güçler ayrılığı üzerine düşünceleri ile demokrasi anlayışının gelişimine büyük katkı sunmuştur. Nitekim Locke'un bu fikirleri Amerikan Anayasası'na bir arka plan oluşturmuştur. Levent Köker'e göre Hobbes'un teorisi devletin temeline bireyi yerleştirerek siyasi teori açısından önemli bir dönemeç yaratmıştır. Locke'un teorisi ise bireysel özgürlük fikrinin en kapsayıcı formülasyonunu yaratmıştır (Köker, 2008(a): 131). Aydınlanma çağı filozofları da bireysellik, eşitlik ve egemenliğin sınırlanması gibi kavramları ön plana çıkaran tartışmalarıyla modern demokrasi teorisinin köşe taşlarını inşa etmişlerdir.

¹⁰ John Locke "Hükümetler Üzerine Birinci Risale"yi (First Tractact and Government) yazdığı 1660'da dahi ahlaki kuralları tanrı buyruğu ile ilişkilendirmiş, doğa durumunun Kitab-ı Mukaddes'te bulunduğunu söylemişti. (Woolhouse, 2011: 397).

Liberal teoriye ve Fransız ihtilaline yaptığı katkılarla öne çıkan en önemli isimlerden biri şüphesiz Rousseau'dur. Rousseau'nun teorisinde öne çıkan en temel kavramlardan biri bireydir. Ancak bireysel irade, genel çıkarın altında konumlandırılır. Birey iradesine genel iradenin bir parçası olması bağlamında önem atfedilir. Rousseau'nun *Toplumsal Sözleşmesine* göre insanlar mülkiyet ilişkileri kurulmadan önce barışçıl ve eşit ve özgür bir yaşayışa sahiptiler. Yeni dünya düzeninden artık o eski "genel mutluluk" koşullarına dönmek mümkün değildir; ancak, insanlar en başta bir sözleşmeyle hak ve yetkilerinin bir kısmını topluma devrederek, yani genel ve ortak iyi karşısında kendi özgürlüklerinin bir kısmından feragat ederek, eski doğal koşullara yaklaşabilir (Atak, 2006: 122). "Öyle bir birleşme biçimi bulunmalıdır ki ortak kuvvetle her bir bireyin kişiliğini ve mallarını savunacak ve koruyacak, ve onun yoluyla her biri kendini herkes ile birleştirirken gene de yalnızca kendine boyun eğecek ve önceki gibi özgür kalacaktır" (Rousseau, 2011: 18-19). Rousseau toplumsal mutabakat ve barış koşullarının oluşması için bireysel çıkarın ötesinde bir anlama sahip olan "ortak fayda"ya dikkat çekmektedir. Özgürlüğü merkeze koyan Rousseau; *Toplumsal Sözleşmeyi* insanı doğal, özgür haline yaklaştırmak için gerekli görür.

Rousseau'nun özgürleşme aracı olarak olumladığı *genel irade* bireyin ya da azınlığın iradesini *ortak iyi* için feda etmesine sebep olduğu için eleştirilmiştir (Özgüç, 2012: 3). Rousseau'nun teorisinin ne derece liberal ne derece totaliter olduğu bir tartışma konusudur. Nitekim Rousseau'nun teorisinde yok sayılan "azınlık iradesi" meselesi liberal teoriye yönelik eleştirilerin çıkış noktasını oluşturmuştur.

Montesquieu, toplumsal sözleşmecî yönelimlerden çok daha ayrık ve özgün bir noktada durmaktadır. O, toplumların özüne ulaşma kaygısı taşımaz, olgulardan hareket eder ve bu olguları belirleyen bilimsel yasalara ulaşmaya çalışır. Ona göre hem tarihin hem siyasetin zorunlu yasaları mevcuttur (Ağaoğulları, 2009: 371). Kanunlar varlıkların kendi aralarındaki ilişkiyi düzenler. Montesquieu'ya göre insanlar toplum halinde yaşamaya başlar başlamaz bir kaos ortamı oluşur, bu savaş ortamı insanlar arasında kanunların yerleşmesine sebep olur (Montesquieu, 1998: 54). İnsan aklının kristalleşmiş hali olan kanunların oluşumunu sağlayan pek çok bileşen mevcuttur, ülkenin tabii durumu, iklimi, toprağının türü, geçim olanakları, din, özgürlük gibi. Aynı zamanda kanunları hem kanun yapıcılarla hem de birbirleri ile bağlayan bir takım

bağlar mevcuttur. Bütün bu bağlar “kanunların ruhu”nu oluşturur (Montesquieu, 1998: 56). Doğal hukuk filozofları “toplum kökeni” meselesine düşünsel ve kurgusal araçlar yani “doğa durumu” ve “toplum sözleşmesi” ekseninde yaklaşmaktadır (Montesquieu, 1998: 372). Toplumlar ve insan davranışları ussal bir kategori olarak tespit edilmekte ve rasyonalizm sınırları içinde ayakları yerden kesik bir evren oluşturulmaktadır. İnsanı belirleyen tarihsel, kültürel, dinsel öğretiler ve bağlamlar es geçilmekte, insan tüm bu belirleyenlerin üzerinde dört başı mamur özgür bir irade içinde tanımlanmaktadır. Montesquieu’ya göre feodalizme özgü insanlar arası doğal eşitsizlik gibi toplumsal zorunluluklar atlanarak insan sadece kendi iradesinin emrinde bir varlık olarak tanımlanmaktadır (Ağaoğulları, 2009: 372). Hobbes’un yaklaşımını tümüyle reddeden Montesquieu sözleşme fikrine karşı çıkmakta, insanın doğası gereği birlikte yaşamak için yaratıldığını, topluma bir başlangıç biçiminin saçmalığını vurgulamaktadır (Ağaoğulları, 2009: 373). Bu yaklaşımdan hareket ederek yasaların ve ulusların durumunu açıklamaya çalışır (Ağaoğulları, 2009: 374). Dolayısıyla Montesquieu’ya göre toplumları ve insanları belirleyen bir takım yasalar mevcuttur, insan kendini belirleyen tüm bağlardan azade bir iradeye sahip değildir.

19. yüzyılda demokrasi tartışmalarına katkıda bulunan isimlerden biri de James Stuart Mill’dir. Demokratik işleyişte katılımın önemine değinen Mill bunun sadece ulusal düzeyde değil, yerel düzeyde de gerçekleşmesi gerektiğini vurgulamıştır. Kendisinden önceki düşünürlerle paralel bir şekilde bireysel özgürlük, eşitlik, güçlü olanın gücünün sınırlandırılması, din ve vicdan özgürlüğü gibi konular üzerinde duran Mill’in literatüre yaptığı en önemli katkı kadın sorunu üzerinde durması ve katılımcı demokrasiyi savunmasıdır (Küçük, 2006). Jürgen Habermas’a göre Mill, kol emekçilerinin, kadınların ve zencilerin genel oy hakkı için gerçekleştirdikleri direnişi gözlemlemiştir. Büyük burjuvazinin ve mülk sahiplerinin egemenliğinde bir demokrasi modeline karşı direnen hareketleri açıkça desteklemiştir (Habermas, 2009: 240). Ayrıca Mill, demokrasinin işlevsel kılınabilmesi açısından yerel yönetimlerin önemine dikkat çekmiştir, mutlak iktidarın bireyleri edilgenleştirdiğini söylemiştir (Yörükoğlu, 2008: 67; Nebati, 2010: 48-54).

Dönemde öne çıkan bir diğer isim ise Alexis de Tocqueville'dir. Tocqueville'in üzerinde en çok durduğu kavram *eşitlik*dir. Ona göre aristokrasinin dayattığı hiyerarşik düzen, eşitliğe olanak sağlayan unsurların toplumsal doku içinde gelişmesi ile yerle bir olacaktır. Demokrasi özgürlüğün ama ondan da önce eşitliğin rejimidir (Nevzat, 2004: 60). Tocqueville, eşitliğe yönelen bu toplumsal yapı içinde *tanrının iradesini* görmekte idi. Tocqueville'nin demokrasi literatürüne bir diğer önemli katkısı Rousseau'nun her şeyin üzerinde gördüğü genel çıkar meselesine mesafeli yaklaşmasıdır. Ona göre azınlığın hakları meselesi demokratik teamüller açısından hassas bir noktadır (Nevzat, 2004: 62). Tocqueville'in teorisini önemli kılan bir diğer özellik katı ve yekpare egemenliği sınırlandırmak açısından ademi merkezîyetçiliğe verdiği önemdir. Mill ve Tocqueville eşitliğe yaptıkları vurgu ile kamusalılığı dezavantajlı kesimleri de içine alacak şekilde genişlemesine onay vermişlerdir. Ancak Habermas'a göre; "Mill ve Tocqueville gibi liberaller, kamusalılık ilkesi adına onayladıkları süreci, yarattığı etkiler itibarıyla yine aynı ilke uğruna değersizleştirmiştir" (Habermas, 2009: 241). Çünkü kamusal alana hücum eden farklı çıkar grupları, kamuoyu üzerinde baskı kurabilecek bir güç haline dönüşmüştür. Bu noktada hem Mill hem Tocqueville kamuoyunu "baskılayıcı" bir unsur olarak göyerek ona mesafe koyarlar. Habermas'a göre; "Tıpkı Mill gibi Tocqueville'de de kamuoyu en iyi ihtimalle iktidara sınır işlevi görebilecek, fakat öncelikle bizzat etkili bir sınırlamaya tabi tutulması gereken bir güçtür" (Habermas, 2009: 243).

Demokrasi tartışmaları Antik Yunan'dan bu yana süregelen bir seyir izlemektedir. Antik Yunan ve Roma'daki demokrasi deneyimlerini, bugünün demokrasi algısı üzerinden değerlendirmek anakronik bir okuma olacaktır. Antik Yunan ve Roma deneyimi demokratik kurumlarındaki gelişmiş yapıya ve bugün için bile referans olan kimi noktalarına rağmen, belirli zafiyetler barındırmış, elitist, soya ve mülkiyete dayalı ayrıcalıklar üzerinden üretilen bir model inşa etmiştir. Örneğin Yunan toplumu vatandaşlık kavramı etrafında kümelenen hiyerarşik bir yapı ihtiva etmekteydi. Ali Yaşar Sarıbay vatandaşlık algısının Antik Yunan'dan Aydınlanmaya uzanan ortak yönelimlerine işaret etmektedir. Örneğin Rousseau gibi aydınlanmacılar vatandaşlığı bir bütünün parçası olarak yorumlamış, Fransız ihtilalinin jakoben döneminde vatandaşlık kavramı farklı aidiyetlerin karşısındaki tek meşru kimlik olarak onanmıştır (Sarıbay, 1991). Aydınlanma çağı ile birlikte demokrasi yeni

yükselişe geçen bir toplumun modeli ve rasyonel bir yapısı olarak taltif edilmiş. Modelin içeriğini oluşturan “özgürlük”, “eşitlik”, “genel irade”, “iktidarın sınırları”, “laiklik” gibi unsurlar üzerine büyük bir literatür oluşturulmuştur. Bu dönemin ürettiği siyasal teoriler kaçınılmaz olarak geleneğin ve dinin tamamen reddedildiği mutlak bir rasyonalizm ve ilerlemecilik fikrine dayanmaktadır. Bu yaklaşım demokrasiyi geniş zamanlara yayılan, farklı coğrafyaların ve kültürlerin deneyimlerini de içine katan ve sürekli gelişip ilerleyen bir model olarak değil, rasyonel tekil bir kategori olarak tanımlamaktadır. Ancak demokrasiye ilişkin tek yönlü bir gelişmeyi öngören bu yaklaşım biçimi bugün fazlasıyla problemlili kabul edilmektedir. Modernleşme kuramının reddine dayanan eleştiriler özellikle Batı toplumunda 1960’lardan sonra beliren yeni toplumsal koşulları da takiben ivme kazanmıştır. Bu yönelim siyasal sistem olarak da Batı demokrasisinin eleştirilmesine sebebiyet vermiştir (Köker, 2008(a): 73). Yekparelik; kültürel, toplumsal ve dinsel farklılıkları dikkate almaksızın demokratikleşme adına tek bir modeli işaret eden bu bakış açısı meşruiyetini yitirmiştir. Bugün tüm dünya medeniyetlerinin yaşadığı deneyimler, ürettiği kültürler, insanlığın tarihsel tecrübeleri, İslam medeniyetinin tarihi demokratikleşme teorisine ve pratiğine büyük katkılar sunacak zenginliklerdir. Nitekim demokrasi tözel ve tarihler üstü bir kavram değildir, dönüşen, genişleyen ve derinleşebilen bir olgudur. Aydınlanma dönemi demokrasinin düşünsel temellerini geliştirme bağlamında önemli bir dönemeçtir. Ancak demokrasi belirli bir kalıbı yeniden üretmemiş, farklı kültür ve yapılarda farklı bileşimler oluşturmuştur. Bu çeşitliliğe ve dönüşüme rağmen kavrama dair asgari müştereklerin oluşturulması, belirli ölçülerin getirilmesi, uygulanan demokrasi modellerinin zaaflarının, avantaj ve dezavantajlarının analiz edilmesi çok önemlidir. Demokratik deneyimleri kategorileştirme çabası bu ihtiyaçtan ileri gelmektedir. Dolayısıyla demokrasinin özgün kombinasyonları üzerinde durularak, bu tecrübeleri aşan yeni modeller ve bu modellerin ürettiği yeni kavram ve değerlerin analiz edilmesi çalışmamızın sacayaklarından birini oluşturmaktadır.

1.3.DEMOKRASİ MODELLERİ

Demokrasi kavramı üzerine literatürü kaplayan çeşitlilik, kendini uygulama alanında da göstermiştir. Demokrasi farklı kültürler, farklı coğrafyalar ve farklı tarihsel süreçlerde farklı şekillerde algılanmış ve uygulanmıştır. Özellikle 20. yüzyıldan sonra, demokrasi çeşitli ve zıt çıkar gruplarının sahiplendiği bir kavram olmuştur. Her siyasi duruş, demokrasiyi en iyi şekilde hayata geçirebilmenin “kendi yoluyla” mümkün olduğunu savunmuştur. Dolayısıyla tek tip bir demokrasi uygulamasından ziyade farklı toplumlarda farklı modeller uygulanmış ve bunların teorik anlamda savunuculuğu üstlenilmiştir. Doğrudan demokrasi, temsili demokrasi, yarı doğrudan demokrasi, liberal demokrasi, çoğulcu demokrasi, çoğunlukçu demokrasi, Marksist demokrasi, plesibitçi demokrasi, militan demokrasi, Westminster modeli ve oydaşmacı demokrasi, düşük yoğunlukçu demokrasi ve hatta siber demokrasi gibi pek çok model öne sürülmüştür (Tunç, 2008). Ancak şunu da söylemek gerekir ki Batı ülkelerinde en yaygın olarak uygulanan sistem liberal demokrasi olmuştur. Modern ulus devletlerin aşınmasını müteakiben liberal demokrasi modelinin yeterliliği dünya ölçeğinde sorgulanmaya başlanmış, onun cevapsız bıraktığı soruları cevaplayacak müzakereci demokrasi, radikal demokrasi, katılımcı demokrasi, örgütsel demokrasi, eleştirel demokrasi gibi alternatif sistem arayışları gündeme gelmiştir. Bunun dışında, sosyalistlerin sahiplendiği halk demokrasisi, özellikle 2. Dünya Savaşı sonrası döneme damgasını vuran sosyal demokrasi gibi uygulamalar demokrasi yelpazesinin farklı renklerini oluşturmaktadır. Dolayısıyla demokrasiye dair bir çeşit kavram kargaşası kendini göstermiştir. Bu karmaşayı aşmak adına farklı demokrasi modellerinin özgünlükleri ve demokrasinin; özgürlük, eşitlik, serbest ve adil seçimler, sınırlı iktidar, yargı bağımsızlığı, kadının sosyal ve siyasi hayata katılımı, hukukun üstünlüğü, anayasal kurumlara güven ve laiklik gibi temel ilkeleri irdelenmelidir.

1.3.1. Liberal Demokrasi

Kapitalizm ile demokrasi arasındaki belirleyici ilişki literatürde sıklıkla tartışılan bir olgu olmuştur. Modern demokrasiye dair teorik tartışmaların, kapitalizmin doğuşuyla paralel ilerlemesi ve tarihsel olarak modern demokrasinin kapitalizmle iç içe geçen bir bütünlük içinde serpilip gelişmesi bu tartışmanın nesnel zeminini yaratmaktadır. Joseph Schumpeter'e göre; "Kapitalizm ve demokrasi arasında gerçekten doğal bir yakınlık vardır. Bu iki sistemin birlikte, feodal toplumun içinden çıkarak evrilmiş olmaları basit bir tarihsel rastlantı değildir. Bununla birlikte demokrasinin sosyalist bir devlette de varlığını sürdürebileceği ve hatta güçlenerek gelişebileceği de doğrudur" (Coe ve Wilber (der), 1985: 2-3). Dahl'a göre de poliarsşik demokrasi-yani modern temsili demokrasi- ancak kapitalist piyasa ekonomisine sahip ülkelerde var olabilmıştır. Ona göre bu ilişkinin sebebi piyasa kapitalizmi belirli özellikleri dolayısıyla demokratik kurumlar için elverişli olması ile ilgilidir. "Piyasa ekonomisi olmayan bir ekonominin bazı temel özellikleri onu demokrasi için zararlı kılar" (Dahl, 2010: 182). Sonuç olarak kapitalizm ve modern demokrasi arasında, mutlak bir sebep sonuca dayanmasa da etkileşim bulunmaktadır. Her kapitalist sistem demokratik olmamakla birlikte, kapitalist yapı içinde demokratik sistemin inşa edilmesi mümkündür.

Burjuva sınıfının oluşması, aydınlanma düşüncesi, sekülerleşme hareketi, demokrasinin gelişmesi gibi kavramlarla iç içe geçmiştir. Bu bağlamda bütün bu bileşenlerin hangisinin bir diğersinin sebebi ya da sonucu olduğunu kestirmek pek mümkün değildir. Avrupa toplumlarında demokrasi hareketleri kitleleri de arkasına alarak "aşağıdan yukarı" yönelen bir taleple sistemleşmiştir. Özellikle 2. Dünya Savaşı'ndan sonra Batı toplumlarının siyasal sistemi "liberal demokrasi" olarak tanımlanmıştır. Köker'e göre liberal demokrasi "Batı dünyasında yer alan siyasal kurumları, bu kurumların varoluşlarını güvence altına alan hukuk kurallarını ve bu kurum ve kurallar içinde işlemekte olan siyasal süreci anlatmak üzere kullanılmıştır." Dolayısıyla liberal demokrasi genel ve eşit oy hakkı, düzenli aralıklarla yapılan gizli oy ve açık sayımlı seçimler, siyasal iktidarın el değiştirmesi, halkın temsil edildiği kurumların varlığı, hukukun üstünlüğü, yargının bağımsızlığı, düşünce anlatım ve örgütlenme özgürlüğü gibi ilkelere dayanır (Köker, 2008(a): 11).

Atilla Yayla da demokrasiye geçiş ile liberal ilkelerin hayata geçirilmesi arasında doğrusal bir ilişki tanımlamaktadır (Yayla, 1999). Ona göre liberalizm ve demokrasi aynı Şey olmamakla birlikte birbirleri ile bütünlük içerisinde ilerleyebilecek iki yapıdır ve gerçek bir demokrasi liberalizm olmadan gerçekleŐemez. Çünkü sınırlı ve sorumlu siyasi yönetim, kuvvetler ayrılığı, anayasal yönetim, hukukun hakimiyeti, bağımsız ve adil yargı, insan hakları gibi demokrasiye atfedilen pek çok değer aslında liberalizmin temellerini oluŐurmaktadır. Anti demokratik-totaliter oluşumlar demokrasinin formel özelliklerinden ziyade liberal yönünü reddederler. Bu sebeple demokrasinin en zıttı olan rejim onun tüm yönlerini reddetmesi bağlamında otoriteryenizmdir (Yayla, 1999: 61). Ülkelerin yeterince demokratikleŐmemesi, yeterince liberalleŐememesine bağlanabilir. Yayla, bu iki kavramın bütüncül çizgisinin zaman zaman gerilimler de barındırdığına dikkat çekmektedir. Örneğin liberalizm çoğunluğun yönetiminin her zaman adil ve meşru olacağını kabul etmez. Onun asıl ilgi alanı insanların ne lde ve nasıl idare edildiğidir. Ayrıca demokrasi en üstün kurum olarak parlamentoyu görürken, liberalizm yasaların özünü doğal hukukta görür ve iyi kanun, kötü kanun ayırımı yapar. Parlamentoyu kanun yapma konusunda diğer kurumlardan üstün görmesine rağmen hukuka daha evrensel bir yaklaşımla yaklaşır, onu bir kurumun ya da yapının ürünü olarak görmez (Yayla, 1999: 63). Demokrasinin ana meselesi iktidarın halka ait olmasıdır, liberalizm ise iktidarın parçalanması ve dengeli bir Şekilde çalışmasına öncelik verir. Son olarak demokrasi tek tipleştirici ve homojen bir yapıya sahiptir, oysa liberalizm toplumsal çeŐitlięi önemser. Yer yer nispi gerilimlere sahip bu ilişki son kertede gene de bir bütünü ifade eder. Demokrasi olarak ifade edilen Şey aslında liberal demokrasidir (Yayla, 1999: 64). Dolayısıyla demokrasiye geçiş ancak liberal politikaların sağlamlaştırılması ile mümkün olacaktır.

Liberalleşme ve demokrasi üzerine tartışmalara ışık tutan bir diğer isim de Fareed Zakaria'dır. Zakaria demokrasi ile anayasal liberalizm arasında bir ayrıma gitmektedir. Ona göre, bir ülkede rekabetçi çok partili Őeimlerin uygulanması ve özellikle kadınlara Őeme ve Őeilme hakkı tanınması onu demokratik kılmaktadır (Zakaria, 1999: 43). Ancak liberal demokrasi denilen Şey bu minimalist tanımın ötesinde “anayasal liberalizm”in değerlerini de içeren bir kumaŐa sahiptir. Sadece zgr ve adil Őeimleri değil, aynı zamanda hukukun hakimiyeti, kuvvetler ayrılığı ve ifade, toplanma, din ve mülkiyet temel özgürlüklerinin korunmasını içeren anayasal

liberalizm Batı tarihinde kökü derinlerde bulunan bireyin özerklik hassasiyetini hangi kaynaktan gelirse gelsin zorlamaya karşı koruyan mekanizmaları yaratır (Zakaria, 1999).

Liberalizm temel olarak “bireysellik” kavramı üzerinden kurulmaktadır. Piyasa içinde dört başı mamur bir bireyselliğe ve dolayısıyla da özgürlüğe sahip olan bireyin konumu ve yararı toplumsal olanın üstünde görülmüştür. Tek tek bireylerin mutluluğu, genel mutluluğa ulaşmanın yolu olarak tanımlanmıştır. Bireyin bu atomize hali, yani mutlak bir özgürlük içinde, kendi faydasının peşinden koşması toplumsal ilerlemenin de yolunu açacaktır (Köker, 2008(a): 17). Rekabeti meşrulaştıran bu sistem ekonomik anlamda devletin rolünün minimize edildiği serbest piyasa ekonomisine kapı aralamaktadır. Bu bakış açısı siyasi anlamda da rekabetçi bir temsili demokrasi algısını yaratmaktadır. Andrew Heywood’a göre bu durum bir çeşit elitizme sebebiyet vermektedir. Çünkü yönetim daima seçilmiş siyasi elitlerce üstlenilmektedir ve seçmen sadece hangi elit grubun yöneteceğini belirleme hakkına sahiptir (Heywood, 1999: 78). Bireysellik kavramı özgürlük anlayışıyla at başı bir şekilde ilerlemektedir. Liberalizmin bireyi dışarıdan gelecek hiçbir müdahalenin etkisinde kalmamalı ve tamamen özgür olmalıdır. “Mülkiyet hakkı”, “çalışma hakkı” gibi olgular özgürlüklerle ilişkilendirilir. Liberalizmde bireyin özgürlüğü için en büyük tehdit devletin varlığıdır, dolayısıyla “egemenliğin sınırlandırılması” sorunsalı özgürlüğü sağlamaya ilişkin bir manevra olarak değerlendirilebilir. Devlet insanların özgürlüğünü sağlamak için bir amaç, özgürlük ise devlet meşruiyetinin biricik öznesi olarak tanımlanmıştır (Çetin, 2001: 225). Güçler ayrılığı ilkesi ve yasama, yürütme, yargı mekanizmalarının ayrışarak birbirlerini denetleyebilecekleri bir durumda konumlandırılmaları egemenliği sınırlandırmanın yoludur. Anayasa ise herkese ortak kanunların uygulanmasını sağlayarak, eşitlik ve hukukun üstünlüğü ilkesine hizmet eder. Köker’e göre; liberalizmin serbestliğe verdiği önem, her bireyin serbest olmak bakımından eşit olmasıyla da ilişkilendirilmiş ve eşitlik anlayışıyla bütünleştirilmiştir (Köker, 2008(b): 61). Liberalizmin özgürlük ve eşitlik anlayışı serbest piyasa ekonomisi ile bütünleştirilmiştir. Öyle ki ekonomik özgürlük ile politik özgürlük arasında mutlak bir ilişki tanımlanmaktadır. Liberalizmin savunduğu değerler, onun ekonomik işleyişi ile örtüştürülüp, liberal demokrasi serbest piyasa kapitalizminin bir parçası olarak algılanmaktadır.

1.3.2 Sosyal Demokrasi

Sosyal demokrasi kavramı sol ideoloji ve Marksizm'in revize edilmiş halidir. Eduard Bernstein ve Karl Kautsky bu ideolojinin gelişimine katkı sunmuş iki önemli isimdir. İsmail Cem'in *Sosyal Demokrasi: Ya da Demokratik Sosyalizm Nedir, Ne Değildir* başlıklı çalışması sosyal demokrasi kavramının tarihsel gelişimi, içeriği ve hangi sebep sonuç ilişkileri içerisinde geliştiğine dair nesnel bir analiz içermektedir. Aslına bakılacak olursa sosyal demokrasi kavramının yetiştiği toprak sosyalizmdir. Bernstein'in "revizyonist" tezleri Alman Sosyal Demokrat Parti ve Marksizm'e karşı eleştiriler üzerinden şekillenmiştir (Cem, 2010: 33). Bernstein'in anlayışı sınıflar arası antagonist çatışma üzerine kurulu ve nihai olarak kapitalizmin yıkılmasını hedefleyen Marksist anlayıştan farklıdır. Kapitalizmin kendi içinde krizleri aşma konusundaki dayanıklılığını tespit eden Bernstein, kapitalizm içindeki adaletsizliklerle şiddeti reddeden, uzlaşmacı, parlamenter yollarla mücadele etmenin mümkün olduğunu savunmaktadır. Evrimci bir gelişim çizgisini benimseyen Bernstein'in bakış açısı Marksist teorinin aksine yıkıcı değil, yapıcıdır (Cem, 2010: 58-59). Yani sosyal demokrasi kapitalist kurumların içine belirli bir doz sosyalizm enjekte ederek, liberal ekonominin yarattığı aşırılıkları dezavantajlı kesimler lehine dengeleme arayışındadır. Sosyal demokrasi liberal demokrasinin sınırsız bireyciliği ve rekabetçiliği ile sosyalizmin şiddet içeren, aşırı bürokratikleşmeye dayalı, totaliter yapısı arasında bir yerde yer alır. İki tarafında olumlu yanlarını muhafaza ederek, olumsuz yönlerini bertaraf etmeye çalışır. Lenin'in meşhur *Proleterya Devrimi ve Dönem Kautsky'sini* ithaf ettiği Kautsky de revizyonist düşünceye katkı sunmuş düşünürlerden biridir. Kautsky'nin üzerinde önemle durduğu noktalardan biri "demokrasi tercihi" ve "şiddetin reddi"dir (Cem, 2010: 81). İşçi sınıfının daha da yoksullaştırarak antagonist çelişkinin keskinleşmesiyle değil, toplumsal koşullarının sistem içinde iyileştirilmesi ile kurtarılabilceğini savunmaktadır. Sosyal demokrasi sistemin devrimci bir şiddetle yıkılarak alt üst edilmesini değil, sınıf lehine düzenlemelerle daha sosyalist bir hale getirilmesini savunur (Cem, 2010: 83). Yani bir çeşit denge ideolojisidir. Demokrasi odaklı bu modelde denge sağlayıcı temel unsur devlettir. Bu yaklaşımda devletin konumu sınıflar üstüdür, tarafsızdır, uzlaşma ve işbirliği sağlamaya yöneliktir. Devletin temel haklar ve özgürlükler konusundaki yaklaşımı ise liberal demokrasiyi andırmaktadır.

Sosyal demokrasi belirgin ve sınırları çizilebilecek bir ekonomi politikası olmasa da, kapitalizmle çelişmez. Liberalizmin tersine sosyal demokrat modelde “genel çıkar” kavramı bireysel çıkarın önünde tanımlanmıştır (Cem, 2010: 155). Ayrıca bu modelin bir diğer özelliği ekonomik olarak büyüme ve sanayileşme ile ele ele ilerlemesidir. Bu bağlamda Keynes’in ekonomik anlamda denge sağlamak için devleti merkeze oturtan iktisat politikaları sosyal demokratlar tarafından uygulanmıştır. Cem, sosyal demokrasinin meşruiyet kaynaklarından başlıcasının refah devleti olduğunu iddia etmektedir. Sosyal demokrasinin barışçıl yöntemlerle yarattığı refah devleti onun haklılığının ispatıdır (Cem, 2010: 215). Thomas Humphrey Marshall varsayımsal olarak sınıfsızlığı içeren vatandaşlık kavramının 20. yüzyılda kapitalizmle savaş halinde olduğunu belirtmektedir (Marshall, 2006: 26). Marshall’a göre, kapitalist sistem içinde var olan eşitsizliğin gelişim yaratacağına inanılmaktadır. Ancak zaman zaman sınıflar arasındaki makas fazlasıyla açılabilir. Ona göre sınıf farklarının bu şekilde azaltılması sistemi tehdit etmez, aksine “sınıf sisteminin kolay savunulmayacak sonuçlarını hafifletip, bu sistemi saldırıya daha az açık kılmayı amaçlamakta”dır (Marshall, 2006: 27). Bu bağlamda refah devletinin kapitalist çelişkileri yumuşatma işlevi bulunmaktadır.

Cem’e göre; sosyal demokrasi uygulaması ülkeler arası farklılık gösterse de kimi temel ilkeler barındırmaktadır. Sosyal demokrasiye göre demokrasi ara bir durak, geçilecek bir evre değil, başlı başına bir amaçtır. Sosyal demokrasi, “sınıflarda çoğulculuk” ilkesine dayanan, yani karşıtı olan sınıfın da varlığını tanıyan ve bu sınıfların demokratik varlıklarını ve sürekliliğini güvence altına alan bir sistemdir. Sosyal demokraside sınıfların birbirini yok etmesi değil, bir arada var olabilmesi amaçlanır. Evrimcilik, uzlaşma, iktidarın özgür güç dengelerince benimsenmesi, paylaşılabilir olması gibi özellikler de barındırmaktadır (Cem, 2010: 322-323). Sol kökenli bir yaklaşım olan sosyal demokrasi çeşitli ülkelerde çeşitli zamanlarda farklı şekillerde uygulanmıştır. Sosyal Demokrasi’nin toprakları “refah devleti”nin kurumsallaştığı Batı Avrupa ülkeleri olmuştur. Bu ülkelerdeki sosyal devlet uygulamaları 1970’lerden itibaren düşüşe geçmiştir. 1930’larda Almanya, Fransa, İngiltere, Belçika ve İsveç’te farklı sosyal demokrasi uygulamaları hayata geçmiştir. Bugün Almanya ve Japonya “Sosyal demokrasi”yi orta derecede içeren ülkeler kategorisindedir. İsveç ise sosyal demokrasinin en yoğun uygulandığı ülkedir. ABD

ise sosyal demokratik modele en uzak ülkeler içinde sayılmaktadır (Sosyal Demokrasi El Kitabı, 2010: 104).

1.3.3. Halk Demokrasisi

İki kutuplu dünya dönemine ait olan “halk demokrasisi” kavramı Rusya, Doğu Avrupa Ülkeleri, Çin, Kuzey Kore ve Vietnam’da uygulanmıştır. Marksist bakış açısının güdümündeki bu uygulama, liberal demokrasiyi kapitalist ekonominin ideolojisi ve burjuva iktidarının cisimleşmiş hali olarak görmektedir. “Halk demokrasisi”, “proletarya diktatörlüğü” adıyla ilk defa 1917 İhtilali’nden sonra Sovyetler Birliği’nde uygulanmıştır. Lenin’e göre; ihtilalden sonra Rusya’da üretim araçlarının özel mülkiyeti kaldırılmış, halk kendisini sömüren toprak sahipleri ve kapitalistlerden kurtarılmıştır (Lenin, 1992: 172). Sınıfların mutlak olarak yok olabilmesi için Proleterya diktatörlüğü denen bir ara aşamaya gerek vardır (Lenin, 1992: 174-175).

Lenin’in bu bakış açısı tek tip ve merkezci bir iktidarı zorunlu kılmaktadır. Belirli bir sınıfın yani proletaryanın temsilciliğini yapan iktidar açısından diğer sınıfları baskılayıcı ve son kertede yok edici önlemler almak meşrudur. Eşitlik salt ekonomik bir kategoriye, özgürlük ise “sınıf tahakkümünden kurtulmaya” indirgenmiştir. Amaca giden yolda başka bir sınıfın yani proletaryanın tahakkümüne başvurmak “tek çıkar yol” olarak tanımlanmaktadır. Çoğulcu bir yapıyı ve birlikte yaşam ilkesini reddeden bu yapı, sınıfsal açıdan tek bir bakış açısının temsilciliğini yapmakta, farklı düşünce ve motifleri ötekileştirme potansiyeli taşımaktadır. Böyle bir eğilimin katı bir merkezîyetçilik, bürokrasi ve totaliter eğilimler taşıması öngörülebilir bir sonuçtur. Nitekim Sovyetler Birliği’nin halk demokrasisi uygulaması, özellikle Stalin döneminde, tüm muhaliflerin “halk düşmanı” olarak yaftalanarak katledilmesi, sürgünlere gönderilmesi, asimile edilmesine zemin yaratacaktır. Öyle ki Stalin dönemindeki siyasi kurbanların sayısı 15 milyonu bulmuştur. Bu sayı resmi rakamlara göre 4 milyondur (Khairmukhanmedov, 2007: 170). Sovyet siyasi sistemini demokrasi ilkelerine göre revize etmek ancak Gorbaçov zamanında mümkün olabilmiş, tek parti iktidarının katı yapısı esnetilerek, fikir ve tartışma özgürlüğüne olanak sağlanmıştır.

1.3.4. Liberal Demokrasi Eleştirileri ve Alternatif Modeller

Liberalizm merkeze bireyi koyan bir sistemdir. 19. yüzyıl liberalleri özgürlükle “siyasal eşitlik” arasında bir çelişki tanımlamaktadır. Çağdaş liberaller ise demokrasi, siyasal özgürlük ve “iktisadi özgürlük” arasında bağ kurarlar. Onlara göre; demokrasi siyasal özgürlükten, siyasal özgürlük ise iktisadi özgürlükten beslenmektedir. Bu bağlamda merkezci devlet yapısının sorgulandığı, siyasal özgürlükleri güvence altına almak için kapitalizm ve demokrasinin birlikteliğini zorunlu gören bir model savunulur (Köker, 2008(a): 23). Devletin piyasa üzerindeki rolünü minimuma indiren bu yaklaşım, insanların özgür iradesini sistemin merkezine taşır ve dolayısıyla da devletin sınıflar arası bir denge unsuru olarak merkezde bulunduğu refah devleti uygulamalarıyla çelişir. Liberal görüş bir yönüyle siyaset ile piyasa ilişkilerini de harmanlamaktadır. Bireyin özel alanının genişletilmesine karşılık devletin rolü kısıtlanmaktadır (Özalp, 2009: 8). Devlet yaşam, çalışma, mülkiyet gibi temel insan haklarını ancak hizmetin bedelini ödeyenlere götürmektedir (Köker, 2008(a): 24-25).

Liberalizmin soyut bir birey kavramını merkeze koyan bu yönelimi hem liberal düşünce geleneği hem de geleneğin dışındakiler tarafından eleştirilmiştir. Liberal demokrasinin temsile dayalı ve bireyci yapısı, siyasi süreçleri son derece mekanik bir ilişkiye indirgeyen; müzakere, sınama, katılım, kontrol gibi demokrasiye ait unsurları devre dışı bırakan bir sistem olarak değerlendirilmektedir. Böyle bir durumda siyasi süreçler bir bürokrat grubunun eline bırakılmakta, toplum ile yöneticiler arasında elitist bir ilişkinin kurulmasına zemin yaratılmaktadır. Bu yaklaşıma göre yöneticiler dokunulmazdır ve hegemonik bir iktidar tarzının en tepesinde konumlandırılırlar. Ayrıca çoğunluğa ait kararların hayata geçmesine olanak tanıyan bu yapı, azınlıkları ve marjinal kesimleri devre dışı bırakmakta, toplumsal çeşitliliği kucaklayamamaktadır. Fusun Üstel’e göre liberal demokrasinin en önemli boşluklarından biri kimlik meselesine dairdir. Klasik demokrasi bireyi kimliksizleştirerek salt bir özne kategorisine indirmekte, etnisitenin kimliği ifade etmede önemli bir kavram haline gelmesi demokrasi kuramını gözden geçirmeyi zorunlu kılmaktadır (Üstel, 1999: 15).

Liberal demokrasi eşitliği, eşit oy hakkına indirgemekte ve eşitsizlikler üzerine kurulu bir sistem oluşturmaktadır. Bireyler dört başı mamur bir bireysellikten mürekkep değildir. Kültürel, sınıfsal, etnik, cinsiyete ve kimliğe dayalı ilişkiler bireysel varoluşa dair kavramlardır. Liberal demokrasi ile tüm bu sosyal kodlar hiçe sayılmakta, tek tek bireyler salt seçmenler olarak kategorileştirilmektedir. Siyasetin piyasa ilişkileri ve rekabet üzerinden üretilmesi güçlü çıkar gruplarının bireysel tercihleri etkilemesi ile de sonuçlanmakta, güçlü olanın zayıfı ezmesine zemin yaratmaktadır. Sonuç olarak liberal demokrasi bir meşruiyet krizi yaşamaktadır. Temsil sisteminin yetersizliği, siyasal katılımın kısıtlı kalması, farklı kimliklere ve azınlıklara dair problemlere çözüm sunamama gibi yetersizlikler bu meşruiyet krizini derinleştirmektedir.

Demokrasinin derinleştirilmesine ilişkin çağdaş yorumlar klasik-aydınlanmacı demokrasi algısının dışına çıkan daha geniş bir çerçeve sunmaktadır. Soğuk Savaş'ın bitiminden sonra tüm dünya üzerinde iktidarını ilan eden yegane ekonomik-siyasal hat "liberal demokrasi" çizgisi olmuştur. Marc F. Plattner'a göre Soğuk Savaş sonrası dönemde artık tek meşru ve süper gücün Amerika olduğu ortaya çıkmıştır. Zaten 1980'lerden beri serbest piyasa ekonomisinin ve entelektüel bağlamda kapitalizmin itibarı bu sonucu muştulamıştır (Plattner, 1995: 55). Bu özgün dönem post modernizm tartışmalarıyla da paralel olarak demokrasi arayışları açısından bir çeşit derinleşmeyi de beraberinde getirmiştir. Bu derinleşme arayışları, liberal demokratik kurumların tamamen dışında ve onu yıkmaya yönelik manevralar değildir. Bilakis liberal demokrasi düşüncesi daha eşitlikçi, özgürlükçü ve marjinal kesimleri de kapsayan daha ileri bir modele dönüştürülmeye çalışılmıştır. Sonuç olarak tüm bu tartışmalar, liberal demokrasinin eleştirisi üzerine kurulmakla birlikte, onun içinde daha iyiye doğru bir dönüşümü tarif etmektedirler.

Liberalizme alternatif, hegemonyanın dilinden konuşmayan ve yatay ilişkiler üzerine kurulu daha derin bir demokrasi modeline ulaşma konusunda şüphesiz postmodernizme dair tartışmalar önemli bir entelektüel alt yapı sunmuştur. Post modern literatür; empati, çok seslilik, parçalılık, "öteki olmak" gibi kavramlar üzerinde durmuş modernitenin keskin anlatıları, evrensel doğruları, katı çizgileri

tepeden tırnağa sorgulanmıştır. Nitekim Necmi Zekâ'ya göre “heterojenlik, çok seslilik bölünmüşlük kadar, bunların beraberinde getireceği, yanlış anlamaları, yanlış çıkarsamaları, yanlışlıkları da olumlayan hatta meşruluk zemini olarak gören bir tavır(dır) post modernizm” (Zeka, 1990: 12). Simon During'e göre ise postmodern düşünce ötekini aynısına dönüştürmeyi reddeden düşüncedir. Van der Loo ve Hans Van Reijen, postmodernizmi herkesin kendine özgü bir hikayesi ve düşünce biçimi olduğunu kabul eden, çok çeşitliliği ve çoğulculuğu olumlayan ve “tekbiçimcilik terörü”ne karşı çıkan bir akım olarak tanımlamıştır (During, 2000: 106). Dolayısıyla belirsizlik, kendine özgülük, görecelilik, farklılık, ötekinin kabulü gibi kavramlar postmodern düşünce ile birlikte popülerlik kazanmıştır. Yekpare bütüncül teorilerin egemenliği yerini, bölünmüş unsurlar arasında eşgüdümüne bırakmıştır. Postmodern literatürün üzerinde durduğu kavramlardan biri de kimlik sorunu olmuştur. Zygmunt Bauman'a göre “kimlik artık çağdaş hayatın diğer tartışmalı yönlerini aydınlatmaya, kavramaya ve incelemeye yarayan bir prizma haline gelmiştir” (Bauman, 2005: 173). Gencay Şaylan'a göre ise modernizm eleştirisinden doğan postmodernizm olumsuzlukla tanımlanabilmekte, dolayısıyla postmodern söylem karşıt çözümler içermektedir. Postmodern kavram kimi düşünürler tarafından siyasi kimlikler yaklaşımı ile özdeş bir çerçeveye oturmaktadır (Şaylan, 2009: 33-34). Dolayısıyla liberal demokrasinin birey temelli temsil modeline, kimliği dahil etmek, kimlik politikalarının kamusal alanda görünürlüğü gibi sorunsallar gündeme getirilmiştir.

1.3.4.1. Radikal Demokrasi

Habermas'la birlikte literatüre giren radikal demokrasi “eleştirel kuram yoluyla modern devlet-toplum ilişkilerinin demokratikleştirilmesi” olarak tarif edilebilir (Keyman, 2000: 129). Köker'e göre “radikal demokrasi bir meşruluk krizinin aşılmasının yolunu demokrasinin derinleşmesinde ve yaygınlaşmasında gören bir anlayışı ifade etmektedir. Ancak bu anlayışın yekpare ve bir bütünsellik taşıdığını söylemek güçtür” (Köker, 2008(a): 361). Bu eleştirelilik liberal demokrasinin kurallarının sorgulanmasının ve bir anlamda bir çeşit meşruiyet krizine dayanmaktadır. Köker bu meşruluk krizini beş maddeyle açıklamaktadır. Ona göre; 1) Devlete karşı bireyin hukuk aracılığıyla korunmasına imkan veren bireysel hak ve özgürlükler, bireyin siyasi karar alma süreçlerine katılımı ile ilgili olmaktan ziyade

bireyin kişisel güvenliğini korumaya yönelmiştir. 2) Yerleşik demokrasilerin kurumsal yapısı ve temsili kurumların (siyasi partiler, baskı grupları gibi) hiyerarşik ve eşitsizlikçi yapısı, bireylerin siyasi katılımını engeller niteliktedir. 3) “Kollektif kimliklerin tanınması” talebine dayalı yeni oluşumlar demokratik meşruluk krizini derinleştirmektedir. 4) Kültürel kimliğe dair taleplerin siyasal (kamusal) değil, bireysel alana ait kabul edilmesi, çoğulculuk ve katılım gibi demokratik meşruluğun özünde olan kavramları sınırlandırmaktadır. 5) Böylece liberal demokratik kurumlara göre inşa edilen modern anayasal devlet “iyi siyasal toplum”dan çok devletin bekası ile meşgul olmaktadır (Köker, 2008(a): 358-359). Görülmektedir ki “modern anayasal devlet” statükonun kurumsallaşması ve varlığını korumak uğruna, bireysel katılım, kimliğe dayalı hak talebi, çoğulculuk gibi en temel demokratik değerleri es geçebilmektedir. Bu aydınlanmacı, birey odaklı, homojen ulus devlet modelinin yarattığı bir deformasyonun da eleştirisidir aynı zamanda.

Radikal demokrasi kavramı post modern felsefenin toprağında yetişmiştir. Onun parçalılık, görecelilik, çoğulculuk üzerine inşa edilen yapısından beslenir. Toplumsal olaylar homojen bir varoluşa sahip değildir, çok katmanlı ve çok bileşenli, özgün dinamiklerin belirlenimindedir, her parça bir diğerinden farklıdır. Etnosentrik bir yaklaşımla farklılıkları diğer kategorisi içerisinde düşünüp sessizleştiren modernist bir birlik anlayışı her zaman bir öteki yaratarak çatışmalar oluşturmaya gebedir (Keyman, 2000: 67). Dolayısıyla yerelin dünyayla ve evrensel değerlerle eklemlenmesinin önemi kadar, Batı'nın yerelle kurduğu ilişkinin ve onu değerlendirme tarzının değişimi demokratikleşme süreçlerini derinleştirecek ve daha barışçıl bir dünyaya kapı açacaktır.

Radikal demokrasi ussal olan ve evrensel nitelikli liberal demokrasi anlayışından öte bir öze sahiptir ve kimlik fark ilişkisine dayalı, devlet egemenliği söylemini sorunsallaştıran, siyasal alanı global/ulusal/yerel etkileşim eksenine doğru genişleten, sivil toplumu devlet/parti gibi bir siyasal özne olarak düşünen, katılımcı demokrasinin liberal demokrasi için önemini vurgulayan yeni siyaset anlayışı içerir (Keyman, 2000: 195). Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe *Hegemonya ve Sosyalist Strateji* kitabında “demokratik mücadeleler arasında eşdeğerlik zinciri yaratmanın gerekliliği”nden bahsetmektedir (Laclau ve Mouffe, 2008: 23). Irkçılıktan, cinsiyet ayırımına, sınıfsal

taleplerden, dini ve kültürel taleplere kadar tüm demokratik mücadele biçimlerini meşru gören ve bu kategorilerden herhangi birine hegemonik bir nitelik yüklemeyen radikal demokrasi, yapının parçalı eksenine çözüm üretme kapasitesine ve esnekliğine sahiptir. Bu demokrasi türü uzlaşmadan ziyade çelişki ve bu çelişkilerin tanınması üzerine kuruludur. Ancak burada asıl önemli olan birbirinin varlığını tanımının gerekliliği ve çatışmanın diğerini yok etmek amacıyla kurgulanmamasıdır.

1.3.4.2 Müzakereci Demokrasi

Müzakereci demokrasi liberalizme yöneltilen eleştirilere yönelik bir yanıt niteliğindedir. Müzakereci demokrasi kuramı, liberal demokrasinin seçmenleri seçimler aracılığıyla kategorik bir onay mekanizmasına indirgeyen ve dolayısıyla da karar alma ve politika üretme süreçlerinin dışına taşıyan sonuçlar üzerinden ilerleyen yapısını eleştirir. Müzakereci demokrasi tartışmaları açısından en önemli isimlerden biri “söylemsel kamu alanı” ve “iletişimsel eylem kuramı” gibi kavramlarla literatüre katkı sağlayan Habermas olmuştur. Habermas ve ardılları Batı’cı ussallığı ve sisteme ait kavramlarla işgal edilmiş olan kamusal alanın iletişim boyutu ön plana çıkarılarak yeniden inşa edilmesini savunmuşlardır (A. Akdoğan, 2007: 38). Habermas’ın söylemsel demokrasisi liberal ve cumhuriyetçi görüşlerin eleştirisine dayanır. Habermas’a göre liberal anlayışta devletin görevi devlet yönetimini toplum çıkarlarına uygun bir şekilde programlamaktır. Bu kategori içinde devlet yönetimi “bir kamu idaresi aygıtı, toplum ile özel kişiler arasında piyasanın düzenlendiği bir etkileşimler ağı”dır. Bu anlamıyla siyaset “kişisel çıkarları bir araya getirerek, bunları kolektif amaçlara yönelik siyasal gücü idari düzeyde kullanmada uzmanlaşmış bir yönetim aygıtına karşı ileri sürme işlevi üstlenir” (Habermas, 1999: 37). Bu yönüyle siyaset bir çeşit arabuluculuk işlevine indirgenir. Habermas, çağdaş cumhuriyetçileri kamusal iletişime toplulukçu bir anlam yükleyerek fazlaca erdem beklentisi içine girmekle eleştirmektedir (Habermas, 1999: 41). Bu yapı toplumun ortak çıkarı için kendini feda etmeye hazır erdemli bireylerin varlığını yüceltmektedir. Söylemsel kuram demokratik irade oluşumu öncesinden tasarlanmış, dayatılmış bir süreç değildir, o adil pazarlıklara dayanan müzakereler içinde belirir (Habermas, 1999: 41). Müzakereci demokrasi bireyi sistemin tüm aşamalarına dahil ederek, karar mekanizmasının bütünüyle içinde olmasını amaçlamaktadır.

Müzakereci kuram, liberal demokrasinin kapsamını geliştirerek, rekabet ve iktidar ilişkileri içinde kirlenen siyaseti halka indirmeyi vaat eder. Böylelikle siyasi etik açısından çok daha ileri bir aşamaya ulaşmayı, hem de demokratik meşruiyet sorunsalını çözmeyi amaçlar. Siyaset, önceden sınırları belirlenmiş bir iktidar biçimini ve belirlenmiş temel haklar çerçevesinde denetlemenin ötesine geçen çok daha geniş perspektife kavuşur. Siyasetle ilgili tüm süreçler tüm vatandaşların eşit bir şekilde müzakerelere katılmasıyla belirlenir. Kişiler, siyasi kararların onay mercii değil onun üreticisi ve bir parçasıdır. Siyaset sadece çıkar gruplarının güç kazanarak etkili olabildiği bir alan olarak değil, bu sürecin içinde olan herkesin müzakereler aracılığıyla katıldığı ve görüş bildirdiği bir alan olarak tasarlanır. Şaban Sitembölükbaşı'na göre müzakereci demokrasiyi liberal demokrasiden ayıran en önemli özellik “mantıki kabul edilebilirlik”tir. Bir yasa, meşruiyetini çıkarları dengeli bir şekilde temsil etmesinden değil, yasadan etkilenen herkes tarafından kabul edilmesinden alır (Sitembölükbaşı, 2005: 147-148). Müzakereci demokrasi çatışmaları ve farklılıkları kabul eder, müzakere alanı içinde her görüşten insanın varlığını kabul etme, diyalog ve toleransın geliştirilmesini amaçlar.

Pablo de Greiff'e göre müzakereci demokrasinin ideal ilkeleri şunlardır: a) Müzakere süreçleri tartışma şeklinde, yani önermeleri eleştirel bir biçimde ortaya koyan ve doğruluklarını sınavan taraflar arasında görüş alışverişi şeklinde gerçekleştirilir. b) Müzakereler belirli sınırlar içinde halka açık olarak yapılır. Kural olarak hiç kimse dışlanmaz. Kararlardan etkilenecek olan herkes müzakereye eşit olarak girme ve katılma olanağına sahiptir. c) Müzakereler herhangi bir dış baskı olmaksızın ve katılımcıların eşitliğini bozmayacak şekilde serbest olarak yapılır. Her bir kimse işitilmek, konularını sunmak, katkıda bulunmak, düşüncelerini ortaya koymak veya eleştirmek konusunda eşit olanağına sahiptir. d) Müzakereler mantığa dayalı bir uzlaşmayı hedefler ve kural olarak şartsız olarak devam ettirilir veya herhangi bir zamanda askıya alınabilir. e) Siyasal müzakereler herkesin eşit çıkarlarını düzenleyebilecek şekilde, ihtiyaçların belirlenmesi, ön siyasal tutumların ve tercihlerin değiştirilmesi gibi konuları kapsar. f) Müzakerenin sonuçları temel özgürlük ve adil fırsat ilkelerine aykırı olmamalıdır (Sitembölükbaşı, 2005: 149-150). Görülmektedir ki müzakereci demokrasi; eşitlik, eleştirelilik, sorgulama, şeffaflık, kapsayıcılık,

konsensus gibi kavramlara vurgu yapmakta iletişimi siyasetin temel bir unsuru olarak ön plana çıkarmaktadır.

Müzakereci demokrasinin dayandığı bu “mutlak eşitlik” teması pek çok eleştiriyi de beraberinde getirmiş, önerilen model soyut ve idealist kalmakla eleştirilmiştir. Müzakereye katılan bireyler gerek eğitim, gerek belagat düzeyi, gerek zeka gibi müzakereyi belirleyen unsurlarda eşit olmamalarının, belirli kesimlere üstünlük sağlayacağı, belirli kesimleri dışarıda bırakacağı öne sürülmüştür. Bir diğer tartışma konusu ise kapsamla ilgilidir. Tartışmalara katılımın gönüllü olacağı bir yapı içinde, katılımı arttırmak için ne yapılacaktır? Bu kadar farklı alt yapıdan, eğitimden ve kültürden gelen insanın bulunduğu bir ortamda “rasyonellik” ilkesi nasıl hayata geçirilecektir? (Sitembölükbaşı, 2005: 156-157). Ayrıca kitleler çoğu zaman akılcı olmayan kararlara imza atmıştır, örneğin: Almanya’da Hitler’i iktidara kitleler taşımıştır. Her mutabık olunanın aynı zamanda rasyonel olması nasıl sağlanacaktır ve bu rasyonelliğin sınırlarını kim belirleyecektir? Aynı şekilde müzakerelerin diyalogu ve hoşgörüyü artırabileceği gibi ihtilafların derinleşmesine sebep olabileceği öne sürülmektedir (Sitembölükbaşı, 2005: 157). Müzakere sistemi çıkar ilişkilerinden temizlenmiş bir kamusal alan tarif etmektedir. Ancak müzakereye katılanlar tüm ekonomik ilişkilerin dışında olmadıklarından şu ya da bu şekilde belirli çıkarların temsilciliğini yapabilme potansiyeli taşıyacaklardır, bu nasıl önlenecektir? Kuram feministler tarafından da kadının konumunu kamusal alanın dışında bırakmakla eleştirilmiştir (Benhabib, 1999: 122). Iris Marison Young, müzakereci demokrasinin dışlayıcı imalar barındırdığını öne sürmektedir. Young’a göre müzakere ortamı doğası gereği bir çeşit iktidar alanı yaratmaktadır. Bu alanın içinde eğitimsel, kültürel ve cinse dayalı farklar belirli kesimlerin diğerleri üzerinde egemenlik kurarak onları yok saymasına sebep olabilecektir. Müzakere normlarını belirleyen düzgün konuşma, akıcılık, sakinlik gibi özellikler belirli kültürel normların dominasyonunu taşımaktadırlar. Örneğin beyaz orta sınıftan erkeklerin konuşma biçimleri müzakere normlarına uygun düşmekte bu durum da onlara bir üstünlük sağlamaktadır. Yani “konuşma ayrıcalıkları farklılıkları, başka toplumsal ayrıcalık farklılıklarıyla uygunluk içindedir” (Young, 1999: 181).

1.3.4.3. Örgütsel Demokrasi

Örgütsel demokrasi devletin mutlak egemenliğini elinden bıraktığı yönetim sürecine farklı aktörlerin de dâhil edildiği yatay bir ilişkiyi öngörmektedir. Örgütsel demokrasi siyasal toplum, sivil toplum ve piyasa alanları arasına kesin bir ayırım koyan müzakereci ve agonistik demokrasi¹¹ modellerinden farklı olarak bu üç alan arasında işbirliğinden doğan bir demokrasi modelidir (Coşkun, 2007: 85). Veit Bader örgütsel demokrasi modelinde gönüllü özerk örgütlenmeleri sistemin merkezine koymaktadır. Örgütsel modeli, merkezi devlet iktidarı ve serbest piyasa bireyseliği arasında üçüncü bir yol olarak tanımlamaktadır (Bader, 2001: 1). Böyle bir sistemde devlet değil, sivil toplum merkezdedir ve çeşitli aktörler arasında hiyerarşik olmayan yatay bir ilişki söz konusudur. Yönetişim olarak da öne çıkan bu yeni kavram “yerel ve küresel aktörlerin devletle birlikte ekonomik, sosyal ve siyasal kararlarda söz sahibi olması olarak da tanımlanabilir” (Çukurçayır, 2003: 262). Kamusal alanın ve diğer tüm aktörlerin etkinliğini artıran yönetim kavramı parçaların bütüne hükmetmesi teorisinin siyasal alanda cisimleşmiş halidir. Örgütsel model içinde “öz yönetimli dernekler” bu zincirin temel unsurudur. Bağımsız ve özerk aktörlerin de dâhil edildiği bu yapı merkezi yönetimin egemenliğini sınırlamak ve kontrol mekanizmaları oluşturmak konusunda hayati bir işleve sahiptir.

Örgütsel demokrasi sürecinde öne çıkan en önemli unsur sivil toplumdur. Sivil toplum; devletin ve çıkar gruplarının dışında, kendi özel inisiyatifini geliştirebilecek güçte, tarafsız, toplumun geri kalanının devletçe domine edilmesini önleyebilecek muhtelif yapılardır (Tosun, 2003: 235). Sivil toplumun karar alma süreçlerinin merkezine oturtulması demokrasi adına çok önemli bir gelişmedir. Sivil toplumun “devlet ve piyasa arasında” (Tosun, 2003: 232) yer bulan eylem alanı onu yönetim süreçlerinde temel bir kontrol mekanizması ve sınırlandırıcı unsur olarak ön plana çıkarmaktadır.

¹¹ Radikal demokrasi kuramının sınırlarına dâhil edilebilecek olan bir kavram da agonistik demokrasidir. Bu demokrasi modeli müzakerelerin uzlaşma sağlamaya koşullanmış doğasını eleştirmektedir. Demokratik alanda çatışmalar, birbirine taban tabana zıt eğilimler, dost ve düşman fraksiyonların bulunması doğaldır. Bu çatışma demokrasinin doğasına özgüdür. Agonistik demokrasi modeli farklılıkların kabulü ve kendini yaşatması ilkesine dayanır.

1.4. DÜNYADA DEMOKRASİYE GEÇİŞ DENEYİMLERİ

19. yüzyıl kapitalizmin gelişimine paralel olarak modernleşme ve demokratikleşme süreçlerinin yükselişe geçtiği bir dönem olmuştur. Modern demokrasinin Avrupa’da yükselişe geçişi bir takım öncü dinamiklerden beslenmektedir. Charles Tilly’e göre 19. yüzyıl öncesi Avrupa’da modern demokrasiye geçiş dair kimi öncü motifler; kent oligarşileri, köylü toplulukları, dini mezhepler ve devrimci yapılar içinde uygulanmıştır (Tilly, 2011: 58). Kent devletleri feodal yapı sınırları içinde de olsa “yurttaş birlikleri” aracılığı ile müzakere sistemini uygulamışlardır (Tilly, 2011: 58). İsviçre kantonundaki gibi kimi özgün köylü topluluklarında ve dini mezheplerde ayrıcalıklı kesimlere verilen bir hak olarak seçim ya da kurayla görev rotasyonlarını uygulama, meclis sistemi, kolektif karar mekanizmalarının hayata geçirilmesi gibi uygulamalar hayat bulmuştur (Tilly, 2011: 58-60). Bütün nüveler daha sonra Kıta Avrupa’sını saracak olan demokratikleşme dalgasının oluşmasına zemin yaratmıştır.

Modern demokrasinin deyim yerindeyse “ete kemiğe bürünmesi”nde Fransız ve Amerikan devrimlerinin büyük payı olmuştur. Amerikan bağımsızlık savaşının meşhur insan hakları bildirgesi liberal teorinin en önemli belgelerinden kabul edilmiş ve Avrupa’daki devrimci yükselişin kurumsallaşmasına rehberlik etmiştir. Yedi yıl savaşlarının yarattığı maliyetlerin İngiliz Hükümeti tarafından halka konulan ağır vergilerle dengelenmeye çalışılması devrimi tetikleyen temel olaylardan birisi olmuştur. Devrim; eşitlik, bağımsızlık, doğuştan gelen haklar, mülk edinme özgürlüğü, halk yönetimi, serbest seçimler, güçler ayrılığı, genel oy hakkı, sivil irade; fikir, inanç ve ifade özgürlüğü gibi kavramları soyut bir tartışma kategorisinden çıkararak somutlaştırmıştır (Çetin, 2002: 90-93).

Fransa’nın tarihi demokratikleşme hamleleri ve geri adımlar arasında salınan bir eğri çizmektedir. Burjuvazi ve aristokrasi arasındaki iktidar savaşının bir sonucu olarak şekillenen Fransız ihtilali, parlamento sistemini kralın iktidarının yerine ikame etmiştir (Tilly, 2011: 65). 1789’da Fransa’daki seçim sistemi iki aşamalıydı. Kasaba ve kentlerde yaşayan Fransız vatandaşları temsilcileri değil, seçmenleri seçiyordu. 1791 anayasasında ise aktif ve pasif vatandaş ayırımına dayanan ve pasif kabul edilen

unsurları toplantıların dışında bırakan bir usul benimsendi. Pasif vatandaşlar olarak bağımlı durumda olanlar ve kamu çalışanları kabul ediliyordu. Doğrudan katkı payı ödemeyenler ve üç günlük ücretin altında katkı payı ödeyenler de bu kategoriye dahil edilmişti. 1793'te kabul edilen Robespiyer Anayasası ile bu ikilik ortadan kaldırıldı. Ancak bu anayasa çatışmaların ortasında kaldı ve sonunda Robespiyer bir darbeye alışı edildi. 1848'e kadar da oy hakkı üzerindeki kısıtlamalar devam etti (Canfora, 2010: 77).

Tilly'e göre demokratikleşme ve demokratikleşmenin geri çevrimi süreçleri sadece Fransa'da değil, 19. yüzyıl ortalarında Belçika, Macaristan, Almanya, Bohemya, Avusturya, İtalya gibi pek çok ülkede yaşandı (Tilly, 2011: 76). Fransız ve Amerikan Devrimlerinin etkisiyle 1828-1926 yılları arasında birinci uzun demokratikleşme dalgası gerçekleşmiştir (Huntington, 2011: 28). Huntington demokrasiye geçişin kriterlerini belirlemede Jonathan Sunshine'nın ileri sürdüğü "yetişkin erkeklerin %50 oy oranına sahip olması", "seçilmiş bir parlamentoda çoğunluğun desteğini sürdürmek zorunda olan, halk tarafından genel seçimlerde belirlenen bir yürütme organı" kriterlerini esas almıştır. Bu kriterlere göre Amerika'da 1828 başkanlık seçimlerinde fiilen oy kullanan beyaz erkeklerin oranı %50 genişlemiştir. İsviçre, İngiliz sömürgeleri, Fransa, Büyük Britanya ve bazı küçük Avrupa ülkeleri yüzyılın sonundan önce demokrasiye geçmiştir. Huntington'a göre İtalya ve Arjantin I. Dünya Savaşından önce belirli ölçüde demokratikleşmiştir. İrlanda ve İzlanda savaş ertesinde demokratikleşmiş ülkelerdir. 1930'lardan sonra demokratikleşme çemberine giren İspanya ve Şili ile birlikte 30'dan fazla ülke asgari düzeyde de olsa ulusal demokrasilere geçmiştir (Huntington, 2011: 29). Bu süreç Musollini'nin 1922'de İtalyan demokrasisini yıkması ve Litvanya, Polonya, Letonya ve Estonya gibi ülkelerde birbiri ardına askeri darbelerin demokratik kurumları yıkmasıyla tersine dönmüştür (Huntington, 2011: 30). Huntington'un kategorisi demokrasi algısına dair kısıtlı bir çerçeve vermektedir. Kanımızca demokrasiye ilişkin kurumsallaşmanın temelleri gerçek anlamda 2. Dünya savaşından sonra atılmıştır.

2. Dünya Savaşın sonunda iki kutba bölünmüş bir dünya sistemine yani Soğuk Savaş sürecine geçilmiştir. Bir cenahta totalitarizmle özdeşleştirilen Stalin'in politikaları, diğeri cenahta ise demokratikleşme sürecinin yürütücüsü olarak görünen ABD bulunmaktadır. 2. Dünya Savaşı sonrasına damga vuran demokratikleşme hamlesi iki kutuplu dünya sisteminin dinamiklerinden azade değildir. Amerika ve Rusya'nın ekonomik olarak muazzam bir biçimde büyümesinde savunma stratejisi üzerine kurulu bir dünya sisteminin ve yıkılan bir dünyayı yeniden inşa etme zorunluluğunun büyük payı vardır. Totaliterliğin eleştirisi üzerine inşa edilen "refah devleti" kavramı bu dünya ölçeğindeki genel ekonomik büyümeyle paralel ilerlemekteydi. Dünya Sanayi 1870-1900 arasında % 3,7 büyümüştü. 1900-1913 arasında bu oran %4,2; 1913-1929 arasında 2,7; 1929-38'de 2,0; 1938-48'de 4,1; 1948-71'de 5,6 idi (Rostow'dan aktaran Beaud, 2003: 241). 1945 sonrasında pek çok Avrupa ülkesinde sosyal reformlara gidilmiştir. İkinci dünya savaşı sonrası döneme kalkınma, siyasal gelişim ve Amerika öncülüğünde bir demokratikleşme hamlesi damga vurmuştur. Bu süreçte Amerika'nın öncü olması belirli toplumsal dinamiklerin bir sonucudur. 2. Dünya Savaşı ile birlikte dünya üzerindeki egemenliğı perçinlenen Amerika 1945'te sanayi üretimi 1935-1939'daki düzeyinin iki misline ulaşmıştı. Dünyadaki kömür üretiminin yarısını, petrolün üçte ikisini kontrol etmekteydi (Beaud, 2003: 234). Savunma sanayi ve makineleşmede muazzam bir yükseliş yakalayan Amerika aynı zamanda Bretton Woods sistemi ile tüm dünyanın para sistemini yönlendirmekteydi. Bu muazzam ekonomik yükseliş, siyasal alanı belirleyebilme gücünü beraberinde getirmiştir. Nitekim Truman doktrini, Marshall Planı gibi uygulamalar baskı altındaki ulusları kurtararak, hür bir dünya yaratmanın yolu olarak sunulmuştur.

1950-60 arası dönem Soğuk Savaş politikalarının bir uzantısı olarak güvenlik, çevre ülkelerde liberal demokrasilerin desteklenmesi vesilesiyle komünist rejimlere geçiş ve Sovyetler Birliğı ile irtibatın engellenmesi hedeflenmiştir. Dolayısıyla bu dönemde liberal demokrasilere geçiş Amerika'nın anti-komünist propagandasının bir bileşeni olarak desteklenmiştir. Nitekim Huntington 2. Dünya Savaşı ile birlikte yükseliş geçiren ikinci demokratikleşme dalgasını; muzaffer Batı'lı müttefiklerin pek çok ülkeye demokrasi dayatması, Batılı müttefiklerin savaşı kazanmasının ardından ülkelerin demokrasiye yönelmesi, savaştan sonra deniz aşırı sömürgelerde baş

gösteren milliyetçi hareketleri takiben sömürgelerin tasfiye edilmesi ve bu ülkelerin siyasal hayatına demokrasi ile başlaması gibi sebeplere bağlamaktadır (Huntington, 2011: 54-55). Batı Almanya, İtalya, Avusturya, Japonya ve Kore’de demokratik kurumlar bu yükselişle birlikte kurulmuştur. Türkiye, Yunanistan, Uruguay, Brezilya, Kosta Rika, Arjantin Kolombiya, Peru gibi ülkeler bu dalganın içinde demokrasiyi kurumsallaştırmaya yönelik adımlar atmışlardır (Huntington, 2011: 31). Bu yükselişi 1950’lerin sonlarında başlayan tersine bir dalga sonlandırmış, rejim değişiklikleri otoriter bir görünüm almıştır.¹² (Huntington, 2011: 31).

Demokratikleşmenin kurumsallaşması ve liberal değerlerin yükselişi bağlamında bir diğer önemli dönemeç Soğuk Savaş’ın sonudur. Ken Jowit’e göre “Leninist yok oluş’ dünya üzerindeki ülkelerin uzun süredir kendilerini bağlantılandırmak ve tanımlamak üzere kullandıkları jeopolitik referans çerçevesini de değiştirdi” (Jowit, 1995: 303). Bu yok oluş ile birlikte siyasal kimliğini ABD ve Sovyetler Birliği arasındaki çatışmayla tanımlayan pek çok rejim belirsizliklerle dolu bir ortamında ideolojik ve siyasal karışıklıklarla ve belirsizliklerle baş başa kalmıştır. Bu dünyanın ana zorunluluğu “adlandırma ve sınırlandırma” olacaktır (Jowit, 1995: 304). Bu belirsizlik ortamında etnik ve milliyetçi hassasiyetler yükselmiş, Yugoslavya Federal Cumhuriyeti dağılmış, Bosna ve Kosova’ da etnik ve sınır kavgaları çıkmıştır. Leninist çöküşün ardından Orta ve Doğu Avrupa ülkelerinde demokratikleşme dalgaları yükselişe geçmiştir, piyasa ekonomisini dünya ile uyumlandırmaya yönelik politikalar hayata geçirilmiştir. Doğu Avrupa’nın eski komünist rejimleri sisteme dahil edilmiş; Polonya, Çek ve Slovakya, Macaristan, Baltık Cumhuriyetleri, Estonya, Letonya, Litvanya, Hırvatistan, Bulgaristan, Romanya, Avrupa Birliği içine alınarak bütünleşme ve uyum politikaları hayata geçirilmiştir.

Sovyet Bloku’nun çöküşünden sonra geçmişte totaliter bir rejimin hüküm sürdüğü ülkelerin bu yeni aşamada demokrasiye nasıl geçeceği ve demokrasinin konsolidasyonu tartışmaları önem kazanmıştır. Bu bağlamda pek çok teorisyen demokrasiye geçişi kolaylaştıracak mekanizmalar üzerinde durmaktadır. Hayat

¹² Latin Amerika ülkeleri’nden Peru, Brezilya ve Bolivya’da; Asya ülkelerinden Pakistan, Kore, Endonezya, Filipinler, Hindistan’da; Akdeniz’de Yunanistan, Türkiye’deki yönetimler bu geri dönüşün göstergesiydi (Huntington, 2011: 32).

standardının yükseltilmesi, özel sektörün geliştirilmesi, eğitim seviyesinin yükseltilmesi, halkın rızasının sağlanması, (Moore'dan aktaran Bingöl, 2009: 111) liberal ekonominin yerleştirilmesi gibi koşulların oluşturulması demokrasinin yerleşmesi için avantaj olarak görülmektedir. Ayrıca bu geçiş döneminin ardından demokrasiyi köklendirmek (pekiştirmek) yani demokratik konsolidasyon için alınması gereken önlemler üzerinde de durulmaktadır: Demokrasiyi güvenli kılmak, otoriter baskılarla mücadele etmek, demokrasiye sekteye uğratabilecek etkenlere karşı koruyucu mekanizmalar devreye sokmak, sivillerin hâkimiyetini sağlamak gibi öneriler bunlardan bazılarıdır (Bingöl, 2009: 4).

Post komünist dünyada rejimlerin ne denli demokratikleştikleri önemli bir tartışma konusudur. Bu konuda Yılmaz Bingöl'ün "1990'lı Yıllarda Demokrasiye Geçiş Tartışmaları" başlıklı makalesi literatürdeki farklı bakış açılarını derleyerek kapsamlı bir analize olanak sunmaktadır (Bingöl, 2011). Soğuk Savaş'ın bitişinin ardından literatürde egemen olan genel kanı tek yolun demokrasi olduğuna ilişkindir (Aktaran Bingöl, 2011: 22). Kimi sosyal bilimcilere göre ise Sovyetler'den ayrılan pek çok ülke hala otoriter nitelikler taşımakta, demokrasiye geçişte sorunlar yaşamaktadır. Guillermo O'Donnell, Fareed Zakaria, Ellen Comisso gibi önemli transitolojistler post komünist ülkelerdeki otoriter eğilimlere ve eksikliklere dikkat çekmektedir (Bingöl, 2011: 111).

Soğuk Savaşın bitiminden sonra demokrasinin konsolidasyonu tartışmaları bu ekseninde çarpışan farklı bakış açıları ile iç içe ilerlemiştir. Ancak genel eğilim Huntington'un "üçüncü dalga" tezini desteklemektedir. Wolfgang Merkel'e göre; 20. yüzyılın son çeyreği demokrasi çağıdır (Merkel, 2011: 44). Merkel'in Freedom House verilerini dikkate alarak çıkardığı skalaya göre; 2001 yılı itibarı ile dünyanın %58.3'ü liberal demokrasi, %20.8'i yarı liberal demokrasi, %20.8'i ise illiberal yani liberal olmayan demokrasi kategorisi içinde değerlendirilmektedir. Avrupa bölgesinde liberal demokrasilerin oranı (komünizm sonrası devletler dışarıda tutulduğunda) % 95.9'dur. Komünizm sonrası Avrupa ve BDT'de liberal demokratik devletlerin oranı %50, yarı liberallerin %16.7, illiberal demokrasilerin ise %33.3'dür (Merkel, 2011: 45). Yazarın da kabul ettiği gibi Freedom House'un verileri demokrasiyi serbest, bağımsız ve düzenli seçimlerin varlığı ile özdeşleştirmekte ve bu bağlamda indirgemeci bir

yaklaşım barındırmaktadır. Ancak gene de bu veriler “üçüncü dalga” yükselişini değerlendirerek liberal, yarı liberal ve liberal olmayan rejimler arasında bir ayırım yapmaya olanak sağlamaktadır (Merkel, 2011: 45).

2. İSLAM DEMOKRASİ İLİŞKİSİ

Literatürde İslam-demokrasi ilişkisi sıklıkla sorgulanan bir alan olmuştur. Menderes Çınar’a göre İslam’ın anti-modern ve anti-laik algılanması iki kabule dayanmaktadır. Birinci ön kabul dinin toplumsal hayat üzerindeki merkezi rolünü yok etmek anlamındaki laiklik yorumunun demokrasi ve modernleşmenin ön kabulü olarak yorumlanmasıdır. İkinci yönelim ise İslam’ı modernite ve demokrasinin dışında ona karşıt ve uyum sağlayamayan bir hareket olarak değerlendirmektir (Çınar, 2005: 17). Laiklikle ilişkilendirilen demokrasinin tesisinin ancak İslam’ın ötekileştirilmesi ile mümkün olacağına inanılmaktadır (Küçükçan, 2005: 109-110). Demokratikleşme, modernleşme ve sekülerleşme karşıtı bir yönelim olarak işaret edilen İslam, “gayri medeni”, “doğuya ait” ve “totaliter” bir ideoloji olarak algılanmıştır. Batılı yazarların bir kısmı İslam’ın varlığının demokrasiyi işlevsiz kıldığını iddia etmektedir. Demokrasinin açıklık, rekabet, çoğulculuk üzerine kurulu yapısı İslam’ın egemenliğin kaynağını ilahi gören yapısıyla çelişmektedir. İslam itaat kültürü ve totaliterlikle özdeşleştirilmiştir. Huntington ve Elie Kedourie’un analizlerinde bu türden oryantalist bir algının izleri görülmektedir (Çakı, 2011: 128).

İslam’ın demokrasi ile bağdaşmadığı ön kabulü demokratik olmayan iktidar biçimlerinin İslam’la kurduğu araçsal ilişkiler üzerinden üretilen önyargılı bir yorumdur. İslam’la demokrasi arasında pozitif bir ilişki vardır. Bu ilişkinin boyutlarını kavramak ancak bir dizi soruya cevap aramakla mümkündür: İktidar İslam’ın neresindedir ve demokratik tartışmalar açısından son derece önemli bir yere oturan “iktidarın sınırları” İslam’da nasıl çizilmiştir? Aydınlanma süreci ile tartışılmaya başlanan “mülkiyet hakkı”, “yaşam hakkı”, “özgürlükler” gibi konulara İslam nasıl bakmaktadır? Modernist görüşlerin öne sürdüğü gibi İslam erkek-egemen bir dilin temsilciliğini mi yapmaktadır? İslam homojenlik mi yoksa çoğulculuk üzerine mi kuruludur? Çalışmamızın bu bölümünde bu sorular üzerinden İslam’ın demokrasi ile kurduğu ilişki analiz edilmeye çalışılacaktır.

İslamiyet'in siyasetle kurduğu bağ çoğu zaman sorgulanmıştır. İslam'ın getirdiği düzenlemelerin bireysel mi kamusal mı olduğu önemli bir tartışma konusu olmuştur. Şüphesiz İslam belirli bir kurallar sistemi öngörmektedir. Bu sistem bireyi merkeze koyan yaptırımlar ve düzenlemeler içerdiği gibi toplumsal yaşam, devletin var olma amacı, egemenliğin sınırları, karar alma biçimleri, liderlerin özellikleri gibi siyasetin sınırları içine giren pek çok konuda söz söylemektedir. İslam'ın özünde iktidar vardır. Nitekim Kur'an'ın ve sünnetin öngördüğü ilkelere dayanarak mutlak iyiliğe, doğruluğa ve adalete dayalı bir toplumsal yapı kuran İslam'ın bu değerleri yaratacak, denetleyecek, kurallara bağlayacak ve garanti altına alacak bir mekanizma kurmayı talep etmesinden daha doğal bir şey olamaz. İslam daha ilk ortaya çıkışından itibaren siyasetle iç içe bir yapı meydana getirmiştir. Alî İmrân suresinde şöyle denmektedir. “Allah'a ve Peygambere itaat edin ki size merhamet edilsin”(132). Yine başka bir ayette “Ona de ki: Ey Davut! Gerçekten biz seni yeryüzünde halife yaptık. İnsanlar arasında hak ve hüküm ver” (Sad Suresi 26). Bu ayetler peygamberliğin bir çeşit toplumsal liderlikle özdeşleştiğini kanıtlamaktadır. Nitekim Cemal Nar'a göre; “Başta Hz. Muhammed olmak üzere, Allah'ın gönderdiği bütün peygamberler, Allah'tan aldıkları ve insanları dünyada ve ahirette mutlu kılacak bütün bir ilke ve ilişkiler manzumesini belli bir düzen içinde insanlara sunan ve uygulayan 'siyaset önderleri'dir” (Nar, 2007: 23).

Literatürde dinin vazettiği ahlak ve dünyanın salt bireyi kapsadığına ilişkin yorumlar da mevcuttur. Örneğin; Muharrem Çakar'a göre “dinde mevcut olan ibadet ve ahlak kuralları ferdidir, bireyseldir, yani devletin siyasi düzen ile ilgisi yoktur” (Çakar, 2004: 181). Çakar, İslam'ın önerdiği özel bir siyasi devlet düzeni bulunmadığını ifade etmektedir. Ona göre; bir İslam devletinin varlığı olgusu Kur'an'ın özünden değil, var olan devletlerin İslam'ın gücünü kullanabilmek için başvurdukları meşrulaştırma politikalarından kaynaklanmaktadır. Kanımızca bu biraz savunmacı bir yaklaşım olmuştur. İslam devletleri, Kur'an'ı yönetimin temel unsuru olarak referans almışlar ve onun sunduğu kaidelere göre yönetilmişlerdir. Çünkü hem tarihsel gerçekler, hem Kur'an'ın oturduğu teorik çerçeve göstermektedir ki siyaset İslam'ın fitratında vardır. Din, devletin dışında ayrı bir yerde konumlanmamıştır. İki alan da tamamen birbiri ile örtüştürülmüş, devlet dini gerekliliklerin topluma nüfuz

ettirilebilmesi için bir enstrüman olarak kullanılmıştır. Üstüne üstlük İslam'ın özünde “yayılmak” ve bunun için savaşmak da vardır. Bu yönüyle Nar, İslam'ın bir devlet dini olduğunu ifade etmektedir. Devlet, Allah'ın kanunlarını bütün topluma nüfuz ettirebilmek amacıyla başvurulan bir araçtır (Nar, 2007: 24). Mehmed Niyazi de devletin zorunluluğunun altını çizmektedir. Ona göre de İslam yalnız Allah'a karşı vecibeleri esas almamıştır, aynı zamanda insanların kendi aralarında ilişkileri de düzenlemektedir; dolayısıyla İslam sosyal ilkeler içeren bir dindir. İslam'ın yarattığı bu düzen sadece nasihatleri içermez aynı zamanda müeyyideleri de vardır ki bu müeyyideleri uygulamak için devlet zorunludur (M. Niyazi, 1989: 23). Yani İslam sadece bireyi bağlayan bir inanç sistemi değil, aynı zamanda birebir sosyal kuralları düzenleyen, sosyal hayata dair müeyyideler içeren bütüncül bir tasarım sunmaktadır.

İslam bir devlet dini ise bu devletin yapısı demokratik olabilir mi? Literatürde özellikle demokrasiyi bir nevi Batılılıkla özdeşleştiren cenahta bunun böyle olmadığına dair katı bir inanç vardır. Huntington'un *Üçüncü Demokrasi Dalgası* bu türden yaklaşımlara bir örnektir. Soğuk Savaş sonrasında post komünist ülkelerin Batı tipi demokrasiye geçiş sürecini tamamlayıp tamamlayamayacağı sorunsalı üzerine odaklanılan çalışmada demokratikleşmeyi sadece Batı normları ile özdeşleştirmektedir. Konfüçyüsçülük ve İslamiyet gibi inanç sistemlerinin demokratikleşmeye dair güçlü kültürel engeller barındırdığını ifade eden Huntington ABD'yi demokratikleşmenin polisi olarak, Batı medeniyetini ise gelişimin en üst noktası olarak takdis etmekte, dünyanın geri kalanının gelişimi için onun himayesini ve öncülüğünü gerekli görmektedir (Huntington, 2011). Buna dair örnekler çoğaltılabilir. Örneğin Mustafa Peköz demokrasi ile İslam arasında kesin bir karşıtlık öne sürmektedir. Ona göre tarih boyunca ve şimdi de İslamcı iktidar Kur'an'ın anayasa olarak kabul edildiği bir devlet düzeni kurmak istemektedir. Nitekim Ayetullah Humeyni'nin “Demokrasi fahişeliğe götürür” sözü, Hizbullah'ın kurucularından Mustafa Çamran'ın “Sosyalizm ve Kapitalizm gibi demokrasi de bizim düşmanımızdır” açıklamaları bu bağlamda örnek gösterilmektedir. Bu sadece marjinalleşmiş grupların talebi değildir. Yazara göre AK Parti de dahil toplumun çeşitli kademelerindeki siyasal İslamcılar demokrasi ve İslam arasında bir bağ görmemekte ve onu ancak bir araç olarak tanımlamaktadır (Peköz, 2009: 45-52). Bunun dışında arada duran yaklaşımlar da mevcuttur. Abdurrahman Arslan'a göre

“İslam’ın demokrasi ile görünüşte çelişen bir tarafının olduğunu söylemek zor olsa da; aynı şekilde demokrasiye uygun ve onu öngören bir tarafının olduğunu söylemek ondan çok daha zor görünmektedir” (Abdurrahman Arslan, 2000: 271).

İslamcılığın siyasal yönelimi ve siyasal İslamcılığın farklı yelpazelerini İslam’ın kendisi değil, onun iktidarla kurduğu bağ oluşturmaktadır. Bu nedenle İslamcılık hareketinin skalasında Taliban’dan Erbakan’a yönelen geniş bir yelpaze bulunmaktadır (Çınar, 2005: 25-26). İslam’ı kendine şiar edinerek terörizm batağına saplanan radikal yapılar ya da kendi totaliter ve merkezci iktidarına meşrulaştırıcı gerekçe olarak İslam’ı öne süren siyasal sistemler elbette ki vardır. İktidarın bekası için İslam’ın gerçek özünün tahrip edilmesi ile karşılaşmıştır. İşte bu tür durumlarda İslam’a dair bir meşruluk problemi ile karşı karşıya kalınmaktadır. İslam’ın “altın çağı” ile iktidar ve güç temeli üzerine oturtulmuş bir İslami anlayış arasındaki makas açılmaktadır. Bedri Gencer’e göre her toplumun başlangıcında, Medine toplumunun yaşadığı Asr-ı saadet dönemi gibi, “altın çağ” olarak görülen, tam eşitliğin sağlandığı bir dönem mevcuttur. Ancak daha sonra büyük toplulukların yaşadığı yayılma ve değişimle birlikte, bu eşitlik dönemi son bulur ve sosyal tabakalaşma, eşitsizlik, iktidar ilişkisi gibi siyasetin organik toplumdan ayrı bir küre olarak doğuşuna yol açar. Bu noktada “ilahi adalet” kavramının sorgulanmasını sağlayan bir meşruiyet krizi devreye girer. Toplumsal eşitsizliğin ürünü olarak ortaya çıkan politik mücadele, dini “ilahi adalet” sorununu açıklamaya zorlar. Dolayısıyla İslam’da ırka (sect), Hristiyanlıkta teoloji ve modern dünyada ideoloji denen rakip öğretiler, toplumsal eşitsizliği açıklamak ve çözüm getirerek meşrulaştırmak gibi bir amaç taşır (Gencer, 2008: 117-118).

İslam’ın özünün ve demokrasi değerleriyle ne denli örtüştüğünü kavrayabilmek için onun ilk uygulanış pratiğine dönmek gerekmektedir. Bu konuda özellikle Sayed Kahatab ve Gary D. Bouma’nın gerçekleştirdiği son derece nesnel bir zemin üzerinden inşa edilen *İslam ve Demokrasi* (Kahatab ve Bouma, 2010) başlıklı çalışma oldukça derin bir perspektife sahiptir. İslam’ın belki de diğer dinlerle arasındaki en önemli farkı bir ruhban sınıfı yaratmamasıdır. İslam, mutlak güç ve egemen olarak yalnız Allah’ı işaret eder: “Bilmez misin ki, göklerin ve yerin hükümrânlığı Allah’ındır. Sizin için Allah’tan başka ne bir dost, ne de bir yardımcı vardır (Bakara 107). Nitekim Allah’ın

“mutlak güç sahibi, hüküm ve hikmet sahibi” olduğu kitapta sıklıkla vurgulanmıştır. Hz Muhammedin bile görevi yalnızca tebliğ etmektir “Seninle tartışmaya girişirlerse, de ki: "Ben, bana uyanlarla birlikte kendi özümü Allah'a teslim ettim." Kendilerine kitap verilenlere ve ümmîlere de ki: "Siz de İslâm'ı kabul ettiniz mi?" Eğer İslâm'a girerlerse hidayete ermiş olurlar. Yok, eğer yüz çevirirlerse sana düşen şey ancak tebliğ etmektir. Allah kullarını hakkıyla görendir” (Alî İmran 20). İslam dini Allah’la kul arasına hiçbir kurum, sınıf ve egemen sokmaz. Irk, kan, sınıf ve mülkiyete dayalı bir kademelendirmeyi reddeder. Dolayısıyla İslam’da mutlak eşitlik prensibi vardır. Kullar, Allah ve ölüm karşısında eşittir.

Osmanlı mezar taşları üzerinden yapılan bir tartışmada “İslam ve eşitlik” konusuna ışık tutmaktadır. Edhem Eldem’in *Osmanlı Mezar Taşlarında Gelenek ve Modernlik: Değişen Ölüm* başlıklı çalışmasında 15. yüzyıla kadar mezar taşlarının sade bir yapı oluşturduğunu söylemektedir. “Türkleşme” sürecinin bir sonucu olarak mezar taşları ölen kişinin serpuş ve başlığıyla, insan vücuduna benzer bir şekil almış ve kişileşmiştir. Edhem Eldem şöyle demektedir: “Bu gelişme, Osmanlı mezar taşlarını bir çok açıdan İslami ilkelerden uzaklaştırmıştı. Taşların insan tasvirine yaklaşması bir yana, bu kişiselleştirmenin en gayrı İslam, bir yandan fani hayatı öbür dünya karşısında uzatırken, diğer taraftan ölüm karşısında eşitlik ilkesini ciddi bir şekilde ihlal etmesiydi. Gerçekten de giderek insanileşen mezar taşları, ölen kişilerin bu dünyadaki varlığını daha da uzatmaya çabalıyor, hayatlarında varmış oldukları mevki ve payeleri başlıklara yansıtarak fenadaki¹³ eşitsizlikleri olduğu gibi bekaya taşıyordu” (Eldem, 2003: 44). Nitekim Allah ile kul arasındaki bu dolaysız ilişki Kalenderiler, Melamiler gibi yapıların, Yunus Emre, Pir Sultan Abdal, Mevlana gibi derin felsefeleriyle dünya kültürüne eşsiz katkılar sunmuş önemli isimlerin Anadolu coğrafyasında yetişmesine olanak sağlamıştır. Anadolu’nun tasavvuf kültürü, İslam’ın halkçı niteliğini de ortaya çıkarmaktadır. İslam kimsenin egemenliğinde değildir, kullar arasında kurulacak hegemonik bir ilişkiyi reddeder. İslam ona inanan herkesindir, ümmet kavramı ise tüm müminleri kapsamaktadır.

¹³ Fani olmak, fani hayat

Ahmet Yaşar Ocak'a göre; İslam Osmanlı'nın kurumsal dini haline gelmesiyle birlikte merkezileşmiştir. Osmanlı'nın kuruluşundan bu yana din iktidarın temel bir dayanağıydı. İslam'ın kabilevi şartlara uyan heterodox niteliğinin dönüşerek tam bir devlet ideolojisi haline gelmesi ancak Osmanlı'nın güç kazanması, büyümesi ve bu yeni dönemin merkezileşmeyi ve buna bağlı olarak da daha merkezi bir din yapısını araç olarak kullanmayı zorunlu kılması sonucu gerçekleşebildi. Kurumsallaşmış Sünnilik olarak tanımlanabilecek Osmanlı İslam'ın ihtiva ettiği bu kurumsallaşma ve katılık tamamen nesnel şartların ürünüdür. Nitekim merkezi bir devletin konargöçer aşiretlerin hayat tarzına göre esnetilmiş "halk İslamı" ile yönetilmesi mümkün değildir (Ocak, 2009: 95). Kanımızca merkezi devlet geleneği İslam'ın özünde vardır. Bu sadece Osmanlı'ya özgü bir yönelim değildir. Örneğin Emeviler İspanya'da sonraki İslam devletlerine örnek olan bir devlet modeli kurmuşlardır; Abbasiler keza İslam devleti yönetimini beş asırdan fazla ellerinde tutmuşlardır. İslam henüz başlangıcından itibaren iktidarla iç içedir. Kur'an'da iktidar ve toplum ilişkilerine işaret eden pek çok ayet mevcuttur. Nitekim Mevdudi, Kutup ve Humeyni gibi İslamcılar da siyaseti İslam'ın bir parçası olarak addetmişler siyaseti dinin mütemmim cüzü olarak tanımlamışlardır (Y. Akdoğan, 2000: 26).

İslam aynı zamanda çoğulculuk ve hoşgörü esasını temel alan bir yönetim yapısına işaret eder. İslam'ın özünde zorlama yoktur. Nitekim Yunus suresinde şöyle denmektedir: "Eğer Rabbin dileseydi, yeryüzünde bulunanların hepsi elbette topyekün iman ederlerdi. Böyle iken sen mi mü'min olsunlar diye, insanları zorlayacaksın?"(99). Bakara suresinde ise şöyle denmektedir: "Biz Allah'a, bize indirilene (Kur'an'a), İbrahim, İsmail, İshak, Yakub ve Yakuboğullarına indirilene, Mûsâ ve İsa'ya verilen (Tevrat ve İncil) ile bütün diğer peygamberlere Rab'lerinden verilene iman ettik. Onlardan hiçbirini diğerinden ayırt etmeyiz ve biz ona teslim olmuş kimseleriz" (136). Maide Suresi'nde şöyle denmektedir: "Şüphesiz inananlar (Müslümanlar) ile Yahudiler, Sabîiler ve Hıristiyanlardan (her bir grubun kendi şeriatında) "Allah'a ve ahiret gününe inanan ve salih ameller işleyenler için hiçbir korku yoktur. Onlar mahzun da olmayacaklardır" (69). İslam, varlığın ve toplumların fitri farklılıklarını ve özelliklerini kabul etmekte ancak bunda bir bütünlük ve uyum görmektedir. Bu yönüyle evrensel ve çoğulcu bir toplum tasavvuru sunmaktadır.

İslam yüzlerce yıl öncesinde ortaya çıkmış olmasına rağmen, aydınlanmanın getirdiği soyut eşitlik, özgürlük, bireysellik gibi kavramları aşan, homojen toplum ideali ile özdeş uluslaşma modellerinin dayattığı mütecanis toplumsal yapının çok ötesine geçen derin bir kavrayışa sahiptir. Nitekim Seyyid Kuttup'a göre İslam "evrensel toplum" tahayyülüne dayanmakta ırkçılık ve milliyetçiliği reddetmektedir. Cinsler, milliyetler ve farklar bir üstünlük sebebi değildir. Allah-u Teala ırk ayrımını insanların birbirini anlayabilmeleri için yaratmıştır. İslam'daki üstünlüğün tek kriteri Allah'tan hakkıyla korkmaktır (Kuttup, 1988: 111). Bu bağlamda Hz. Muhammed'in Veda Hutbesi de çok önemli bir tarihsel metindir. Şöyle demektedir Hz. Muhammed: "Rabbiniz birdir. Babanız da birdir. Hepiniz Adem'in çocuklarıdır, Adem ise topraktır. Arab'ın Arap olmayana, Arap olmayanın da Arap üzerine üstünlüğü olmadığı gibi; kırmızı tenlinin siyah üzerine, siyahın da kırmızı tenli üzerinde bir üstünlüğü yoktur. Üstünlük ancak takvada, Allah'tan korkmaktır. Allah yanında en kıymetli olanınız O'ndan en çok korkanınızdır. Azası kesik siyahî bir köle başınıza amir olarak tayin edilse, sizi Allah'ın kitabı ile idare ederse, onu dinleyiniz ve itaat ediniz" (Veda Hutbesi, ty). İslam seçilmiş bir kavmin değil, ona inanan herkesin dini olarak kabul edilmekte ve kullar arasında kurulacak hegemonik bir ilişki reddedilmektedir. İslam ona inanan herkesindir, ümmet kavramı ise tüm müminleri kapsamaktadır. İslam dini Allah'la kul arasına hiçbir kurum, sınıf ve egemen sokmaz. İrk, kan, sınıf ve mülkiyete dayalı bir kademelendirmeyi reddeder. İslam'da mutlak eşitlik prensibi vardır. Kullar, Allah ve ölüm karşısında eşittir. Dolayısıyla İslam'da bir hiyerarşi varsa o da ayrı varlıklar yani "mutlak olan" ile "göreceli olan" arasındadır. Yaradan ve yaratılanlar arasındaki tüm ara katmanlar reddedilmiştir (Davutoğlu, 1996: 9).

Osmanlı Millet sistemi uygulaması İslam'ın çoğulcu anlayışını yansıtmaktadır. Osmanlı Devleti içinde yarım binyıl boyunca farklı dinsel topluluklar bir çeşit özerk yapı içinde var olabilmiştir. Müslümanlar, Yahudiler, Hristiyanlar kendi kültürel ve toplumsal yapılarını koruyarak barış içinde yaşayabilmişlerdir. Milletlerin kendilerine ait bir hukuk sistemi (ölüm, miras ve evlilikte) bulunmaktadır. Dil ve edebiyat konusunda çok yoğun bir çeşitlilik yaşanmıştır. Tüm milletlerden insanlar için ilerleme olanakları sistem içinde açık bırakılmıştır (Gürkaynak, 2003: 276). Yine Osmanlı geleneğine göre bir ülke fetih edildiğinde ehl-i kitap mabetlere dokunulmazdı. Bu uygulama Bakara suresinde geçen "Dinde zorlama yoktur" ayetine dayanmaktadır.

Yavuz Sultan Selim Endülüs'te Müslümanlara yapılan zulme karşılık kiliseleri camiye döndürmek istemiştir. Zembili Ali Efendi ise bunun Kur'an hükümleri ve Fatih Sultan Mehmet'in Patrikhane'ye verdiği ahitnameye aykırı olduğunu söyleyerek bu girişimi durdurmuştur (M. Niyazi, 1999: 227). Fatih Sultan Mehmet Ayasofya'yı şeri hükümlere uygun olarak camiye çevirmiş, mozaiklerin hiç birine dokunulmamasını emretmiştir (Göğebakan, 2010: 214). Yine İslam'da hoşgörüyü örnek olarak Emevi ve Abbasi Sarayları'ndaki uygulamalardan bahsedilebilir. Bu dönemlerde, eski dinlerini korudukları kuvvetli ihtimal olan aydınlara, İran'lı İbni Mukaffa gibi, tolerans gösterilmiştir. Gayri Müslimlere valilik, yargıçlık gibi görevler verilmemiş ancak saray doktorluğu, maliye memurluğu, katiplik gibi önemli görevlere getirilmişlerdir (Ahmet Arslan, 1999: 181).

İslam'ın demokrasiyle örtüşmesi bağlamında dikkat çeken bir diğer uygulama şûra geleneğidir. Alî İmran suresinde şöyle denmektedir: “Allah'ın rahmeti sayesinde sen onlara karşı yumuşak davrandın. Eğer kaba, katı yürekli olsaydın, onlar senin etrafından dağılıp giderlerdi. Artık sen onları affet. Onlar için Allah'tan bağışlama dile. İş konusunda onlarla müşavere et” (159). Şûra suresinin 38. ayetinde “işleri aralarında şûra ile olanlar” denmektedir. Bedri Gencer “onlarla istişare etmeye” çağıran ifadedeki “onlar” kavramının kimleri kapsadığı (sadece Müslümanları mı, aynı zamanda gayri Müslimleri mi?) sorunsalının özellikle modern toplumlarda İslami çoğulculuk tartışmaları açısından önemli bir yere işaret ettiğini ifade etmektedir (Gencer, 2008: 702). Şüphesiz şûra geleneği İslam'ın önemli bir motiftir. Nitekim Hz. Muhammed Uhud Savaşı'nda ashabı ile aynı görüşte olmasa bile, istişarenin sonucuna göre davranmıştır. Yine Bedir Savaşı sırasında esirler konusunda Müslümanların fikirlerini almıştır (Yargıcı, 2008). Bu yaklaşım İslam'da bireyin hürlüğü ve rasyonel bir varlık olduğunun kabulü olarak da değerlendirilebilir. Şûra geleneği her ne kadar kitap ve sünnetin hükümleri çerçevesinde bir değerlendirmeye olanak tanısa da, içtihat kapısını açık bırakmaktadır. Şûra meclisinde bulunanlar için alanında uzman olmak yani ehliyet esası aranmaktadır. Kararlar için ise ittifak değil, çoğunluk yeterlidir (Akgündüz, 1995: 11).

İslam, tevhid yani birlik anlayışını ve evrensel insan kardeşliği ilkesini yüceltir, toplum tasavvuru da bu bütüncülüğe dayanır. Toplumların içinde yer alan tüm farklı unsurlar mutlak bir uyumla ve bütünlükle hareket eder. Bu yapı içinde sınıfsal farklılıkların yeri yoktur. Toplumların yönetim şekli ise doğrudan hukukla ilgilidir. Müslümanlar için bağlayıcı olan İslam hukukunun uygulanmasıdır. Müslümanlar'ın kurduğu devlet bu hukuku uygulamakla mükelleftir (Ali Abdürrazik'den aktaran Kahatab ve Bouma, 2010: 22). İslam insanlara demokrasi, sosyalizm, monarşi gibi bir devlet şeklini salık vermez. İslami devlet yönetim biçimi ne olursa olsun bir siyaset kuramına dayanmalıdır. İslam'ın öngördüğü devlet biçiminde egemenlik Allah'a dayanmalıdır. Allah'ın koyduğu kurallar İslam devlet yönetimi biçiminin temelini oluşturur, dolayısıyla dinden ayrı bir devlet tanımı mümkün değildir (Kahatab ve Bouma, 2010: 24). İslam ilk ortaya çıkışından itibaren kendisine siyasi bir yön çizmiştir. Hz. Peygamber devletin başkanıdır; hukuk dinden ve dolayısıyla da ahlaktan ayrı bir kavram olarak tanımlanmamıştır; dini ilkelerle devletin yönetimi arasında bir ayırım konulmamış ve dine ayrı bir alan tarif edilmemiştir. Dolayısıyla İslamiyet ve siyaset iç içedir. Peygamberin iktidarı tektir ve merkezidir. Topluma ve idareye dair bütün kararlar Kur'an'ın sunduğu rehberliğin ışığında şekillendirilmiştir. Müminler ile Peygamber arasındaki ilişki meşruiyetini Allah'tan alan bir yöneten-yönetilen ilişkisi mahiyetinde şekillenmiştir. Ayrıca İslamiyet'te kamusal kuralların "günah", "sevap" ilişkisi içinde değerlendirildiği, kanun ve kuralların da ibadete dahil edildiği görülmektedir.

Aydınlanma sürecinin dayandığı mutlak ussallığın bir sonucu olarak ortaya çıkan sekülerleşme olgusu rasyonalizmin dinin toplumsal hayattaki varoluşunu ve önemini yitireceği öngörüsüne dayanır. Bu yaklaşıma göre sezgiden, gelenekten, geçmişten arındırılmış niceliksel ve evrensel bilgi, dini hurafeler ve batıl inanç sistemleri karşısında tartışmasız bir üstünlük elde etmiştir. Din varoluşun patolojisi ve irrasyonel bir alan olarak dışlanmış, kamusal hayattan uzaklaştırılarak bireysel alana hapsedilmiştir. Tarih ve gelişim ilerlemeci bir yaklaşım içinde değerlendirilmiş, gelişmeye paralel olarak gelenekten uzaklaşılacağı, toplumların aşamalı olarak dinden kurtulacağı iddia edilmiştir. Bilgi somut, nicel bir kavram olarak algılanmış, öze, dine, geleneğe ve hisse dayalı içsel bilgi reddedilmiştir. Bilgi, tarih, özne, zaman ve iktidar ilahi olandan mutlak olarak ayrıştırılmıştır.

Aydınlanma ve feodal topluma karşı ulusal laik iktidarların belirmesi süreci bir otorite mücadelesinin sonucudur. Ağaoğulları, imparatorluklar ve ulusal kralların iktidarlarını papadan bağımsız kılma sürecini “laik iktidarın belirmesi” olarak adlandırmaktadır (Ağaoğulları, 2008: 11). 12. yüzyılda özellikle İngiltere ve Fransa’da belirmeye başlayan bürokrasi kral ekseninde bir merkezileşmenin, feodal beylerin gücünde bir kırılmanın göstergesidir (Ağaoğulları, 2008: 12). Ancak tarihsel olarak egemen olmaya başlayan bu yeni gücün parçalı unsurları birleştirip, bağımsızlığını ilan etmesi çetin bir süreç olmuştur. “Kralların kişiliğinde somutlaşan egemen devlet”, tarihsel olarak güçlü ve itibarı yüksek bir kurum olan kilise ile mücadele etmek zorundaydı (Ağaoğulları, 2008: 13). Dolayısıyla uluslaşma, yeni sınıfların egemen konuma geçmesi, modern demokrasi tartışmaları ve ona içkin bir kavram olarak laikliğin ortaya çıkışını bu tarihsel bağlam içinde okumak gerekmektedir. Laik sistemler yükselişe geçen uluslaşma modelinin, kilisenin toplum üzerindeki iktidarını ve gücünü geriletmek için başvurduğu zorunlu bir mekanizmaydı. Aydınlanma düşüncesi bu somut koşullar içinde gelişti ve dini toplumsal sistemden çıkarmanın aposteriorik meşrulaştırılmasını sağladı. Dolayısıyla ulus devlet ve onun ürettiği en rasyonel sistem olarak olumlanan demokrasi sekülerizm düşüncesi ile bütünlük içinde ilerlemiştir. Ancak Batı toplumları için belirli ölçüde geçerli olan aşamalı olarak hayatın sekülerleştirilmesi fikri özellikle İslam dünyasında karşılık bulmamış, bilakis dinin toplumsal hayat içindeki rolü ve etkisi giderek artmıştır (Küçükcan, 2005: 113). Müslümanların demokrasi geleneği ile çatıştığı nokta budur. Demokrasi geleneği rasyonelliğin bir gereği olarak sekülerleşmeyi dayatmadığı ve çeşitli toplumlarda inanç biçimlerinin toplumsal hayat ve hukuk üzerindeki belirli etkilerini kabul edecek şekilde genişlediği sürece Müslüman toplumların dinamikleri ile de uyumludur.

İslam dini belirli bir sistemi savunmaz; devleti yönetenle yönetilenler arasındaki dayanışma ve adalet tesis edildiği sürece İslami devlet herhangi bir biçim olabilir. İslami devlet, tek bir biçimde değil, pek çok biçimde varlık gösterebilir. İslam ve Kuran’ın ilkelerinden taviz vermeden, onun toplumsal hayat kuralları ile uyumlu bir şekilde dönemin ve toplumun ihtiyaçlarına en uygun yönetim şeklini bulmak o devrin Müslüman’larına kalmıştır (Kahatab ve Bouma, 2010: 33). Bu nedenle İslamiyet herhangi bir devlet biçimi ile doğrudan çatışmadığı gibi, doğrudan bir biçimi de işaret etmez. Demokrasi temel değerleri itibari ile İslamiyet’in savunduğu pek çok değeri

içermektedir. İslam hukukunun temeli ilahi hukuktur, Allah'ın birliği ve İslam'ın evrensel olarak uygulanabilirliği ilkesine dayanır. Saint Thomas'ın belirttiği gibi ilahi bir kanun her zaman zaruridir ve pozitif hukuk muteber olabilmek için tabii hukuktan faydalanmalıdır (Chehata, 1984: 75). Thomas Hobbes'a göre de ruhani ve dünyevi otorite ayrımı yapmak anlamsızdır. Yasaların karşısına dinsel kuralların, kamusal otoritenin karşısına ruhani otoritenin yerleştirilmesi barışın yok edilmesi demektir (Duman, 2009: 531). Demokrasinin hukuk sistemi İslam'ın öngördüğü ilahi hukuk yaklaşımıyla örtüştürüldüğü sürece İslam demokratik sistemi olumlu ve onunla çatışmaz. Dolayısıyla Müslümanlar'ın kategorik olarak bir sistemi olumladığı ya da reddettiği iddia edilemez. İlahi hukuku içkinleştiren her sistem İslam'la uyumludur. Dolayısıyla İslam'ın demokrasiyle örtüşüp örtüşmediğini sorgulamak, paradigmayı yanlış bir yerden kurmaktır. İslam'ın herhangi bir sistemle uyumluluğu meselesi tümel bir varsayıma dayanmaz, bir hukuk sorunudur. Barış, hoşgörü, dayanışma, yöneticilerin “Allah'ın emrettiği ahlaka uygun olarak”, adaletli olması, etiğin siyasi alana dahil edilmesi gibi tartışmalar, İslami siyasetin omurgasını belirler. Bu bağlamda hangi yapı içinde olursa olsun yöneten ve yönetilenler arasında “Allah'ın emirleri” çerçevesinde bir ilişki kurmak gerekmektedir. Siyasi alan, ahlaksal alanla ayrıştırılmamıştır, bütünlük içinde kurulmuştur. Bütüncülük, dayanışma, mutlak denge ve ahlak İslamcı siyasetin temel bileşenleridir ve politik sisteme dahil edilmelidir.

Demokrasiye dair temel tartışmalardan biri olan “temel hak ve hürriyetler” meselesi, aydınlanma çağı ile birlikte tartışılmaya başlanmış, Fransız İhtilali ile birlikte bu tartışmalar, en somut haline dönmüştür. Halbuki insan hakları ve hak ve hürriyetler meselesi Batı'da keşfedilmesinden çok önce İslam'a konu olmuştur. Kuran'ı Kerim'e göre insan değerli bir varlıktır. İsrâ suresinde şöyle denmektedir: “Andolsun, biz insanoğlunu şerefli kıldık. Onları karada ve denizde taşıdık. Kendilerini en güzel ve temiz şeylerden rızıklandırdık ve onları yarattıklarımızın bir çoğundan üstün kıldık” (70). İnsanın değeri toplumsal, bireysel, cinsel, mülkiyete ve soya dayalı farklılıklar üzerinden değil, insan olma durumu üzerinden kurulmuştur. Genç ya da yaşlı, zengin ya da fakir, erkek ya da kadın, Müslüman ya da gayri Müslim, hür ya da köle olmak “insani değer” açısından bir ayrım yaratmamaktadır (Ahmet Arslan, 1999: 183). İslam'ın bireyi hürdür. Bu hürriyetin sınırları “tahakküm ve

istibdat ile başkasını zulm altında bırakmamak” ve “zalimlere boyun eğmemek” esasına dayanır (Akgündüz, 1995: 15).

Anwar İbrahim’e göre; özgürlük ve adalet sağlamak, hayata, akla, mülkiyetin korunmasına verilen önem gibi kavramlar İslam’a dairedir. Bu amaç ve fikirler yıllar sonra hayata geçen Locke’un anlayışı ile paralellik arz etmektedir (İbrahim, 2011: 251). Bulaç’a göre ise İslam’ın özgürlük anlayışı hiçbir zaman Aydınlanma’nın algısıyla örtüşmemiştir. Ona göre İslami tebliğ özgürlüğü “lailahe”nin gerçekleşmesinde put, lider, kült, sınıf, kabile, parti, monarşi, ırk, kabile, tiran, felsefe, töre, gelenek, batıl inanç, hurafe, fikir, ön yargı, ideoloji, kavram, arzu, çıkar, tutku gibi gerçek olmayan tüm ilahların reddedilmesinde bulur. Ancak yalancı ilahların reddinden sonra hakiki ilaha yani Allaha dönülür (Bulaç, 2001: 194-195). Nitekim Fatıha Suresi şöyle demektedir: “(Allahım!) yalnız sana ibadet ederiz ve yalnız senden yardım dileriz”(5). İslam hür olmanın temel unsurlarından birini irade sahibi olmak olarak tanımlamaktadır. Nitekim insanların iradi varlıklar olduğu, seçimlerinden sorumlu oldukları Kur’an’da sıklıkla üzerinde durulan bir konudur. Fussilet Suresi’nde şöyle denmektedir: “Kim iyi bir iş yaparsa kendi lehinedir. Kim de kötülük yaparsa kendi aleyhinedir. Rabbin kullara (zerre kadar) zulmedici değildir”(46). Hûd Suresi’nde “Biz onlara zulm etmedik, onlar kendilerine zulmettiler” (101) denmektedir. Kuran’da insanların iradi varlıklar olduğuna hükmeden ayetler gibi yaşam hakkı, mülkiyet hakkı, adil yargılanma hakkı gibi temel haklar konusunda da açık hükümler bulunmaktadır. Özellikle Medine Vesikası (Bulaç, 2005(b)) ve Veda Hutbesi mülkiyet hakkı, can güvenliği, inanç özgürlüğü, düşünce özgürlüğü, savaş hukuku, ticaret hukuku gibi konularda getirdiği düzenleme ve sınırlamalarla çağını çok aşan bir kavrayışa işaret etmektedir.

İslam siyasal alana ahlakı da dahil etmektedir. Modern siyaset Machiavelli’den bu yana ahlak ile siyaseti ayıştırmıştır. Spinoza’nın *Tractatus Politicus* (Politik İnceleme) adlı eserinde filozoflar ile siyaset-etik ilişkisi için belirttiği hususların, siyaset-etik tartışmalarının temelinde yatan öncüller için de geçerli olduğu söylenebilir: “(Filozoflar) insanları aslında oldukları gibi değil, ama kendileri nasıl olmalarını istiyorlarsa öyle tasarlarlar: bunun neticesi olarak, çoğu bir *etik* yerine bir *yergi* yazmıştır ve asla Siyasette uygulanabilecek görüşleri olmamıştır; onların

tasarladığı şekliyle siyaset, gerçekleşmeyecek bir düş olarak, veyahut ya ütopyik ülkelere ya da şairlerin altın çağına, yani hiçbir kuruma ihtiyaç duyulmayan bir zamana uygun olarak görülmelidir. O halde, bir uygulaması olan tüm bilimler arasında, kuramın eylemden en çok farklılık gösterdiği bilim siyasettir” (Spinoza, 2012: 11-12). Burada Spinoza hakikat ile ideal olan arasındaki çelişkiyi vurgulamaktadır. “Siyaset-etik” arasındaki bu zedelenmiş ilişki 20. yüzyılın son çeyreğinde hüküm süren “post modern” düşüncede yeniden keşfedilmiştir. Siyaset ve etik birbirine kökenden bağlıdır. Kur’an siyaset ve etik arasında çatışma değil, mutlak bir uyum gözetmektedir. Hacc Suresi’nde “Onlar öyle kimselerdir ki, şâyet kendilerine yeryüzünde imkan ve iktidar versek, namazı dosdoğru kılar, zekatı verir, iyiliği emreder ve kötülüğü yasaklarlar. Bütün işlerin âkıbeti Allah'a aittir”(41) denmektedir. Kalem suresi “Sen elbette yüce bir ahlâk üzeresin” (4) hükmünü içermektedir. İslam filozofu Fârâbî ahlakı siyasetin en önemli aksı ve hayatın amacı olarak tanımlamaktadır (Arkan, ty: 388). Fârâbî’ye göre insanın ana amacı mutluluğa ulaşmaktır, insanın mutluluğa ulaşması irade ve erdemle olabilir (Arkan, ty: 390). İslam bir ahlak dinidir, ahlak ve fazilet vazettiği hükümlerin temelini oluşturmaktadır. Bireysel yaşantıdan, toplumsal kurallara ve yönetim biçimine kadar bütüncül bir hayat tasavvuru sunan İslam’ın siyaseti ahlaktan ayrı konumlandırması düşünülemez. İslam’a göre ahlakın temel olarak dört erdemi bulunmaktadır. Bunlar: adalet, feragat, iffet ve merhamettir (Yaran, 2005: 54). İslam’ın emirleri ferdi bağlayan kurallar değil, aynı zamanda topluma, sisteme, hukuka ve son kertede devletin biçimine yani beşeri işlere dair boyutuyla ilgilidir. Dinler ve dolayısıyla İslam idealize edilmiş bir toplum tasavvuruna dayanır. Bu toplumsal yapının temel harcı ise ahlaktır.

İslam’la ilgili en önemli tartışmalardan birisi kadının toplum içindeki konumu ve kadın erkek eşitliği meselesidir. İslam ülkelerindeki uygulamalardan hareketle, İslam dininin yayılmasının kadının konumunu geriletği öne sürülmektedir (Kaymaz, 2010: 335). Aslına bakılacak olursa İslamiyet’in ortaya çıkışından çok daha önce kadının toplumsal konumu üretilmiş bir ayırım üzerinden tanımlanmış ve bu kodlar, çeşitli dönemeçlerden geçerek günümüze dek ulaşmışlardır. Örneğin Eski Mısır’da Firavunların kız kardeşleri “helal eşler” kategorisi içinde yer almaktaydı (Aktaş, 1984: 33). Gerek Antik Yunan toplumunda gerekse Roma toplumunda kadın, erkeklerin soyunun devamını sağlayan bir çeşit araç, değersiz ve etkisiz varlıklar ve erkeğe

zimetli mal olarak muamele görmektedir. İngiliz genel hukukunda erkek kadının tüm mülkünü kontrol hakkına haizdir. Fransız hukukuna göre kadınlar “duyguları ya da hakları ya da hiçbir gelecekleri olmayan bilinçsiz ruhlar”dı (Kahatab ve Bouma, 2010: 171). Kadınların “mülkiyet hakkı”, “miras hakkı”, “oy hakkı”, “sosyal güvence”, “eşit ücret” gibi alanlarda kayda değer başarılar elde edebilmeleri için 20. yüzyılın ortalarına dek mücadele etmeleri gerekti.

İslam, kabileler arasındaki çatışmaların birlik duygusunu tamamen zayıflattığı, savaş ve yağma düzeninin hüküm sürdüğü, dolayısıyla en çok mülksüz kadınların mağdur olduğu bir dönemde inmiştir. Sefaletin ve çatışmanın kol gezdiği bu coğrafyada kadınların (özellikle mülksüz olanların) bedenleri üzerinde herhangi bir tasarruf hakkı bulunmamaktadır. Kabile savaşlarında kadınlara önemli bir ganimet olarak yaklaşmış, kadın satışı ve köleliği üzerinden evlilikler yapılmış ve kadınlar bu tarz evlilikler içinde meta muamelesi görmüşlerdir (Şalguni, 2005: 59). Bu toplumsal yapı içinde mülk edinme, miras hakkı gibi toplumsal mekanizmaların tamamen dışında tutulan kadınlar, kocanın büyük oğluna, ondan da daha küçük oğluna kalabiliyor, (Kahatab ve Bouma, 2010: 174) kız çocukları diri diri gömülüyordu. Böyle bir ortamda inen İslam kadının değerini geriletmek bir yana, toplumsal cinsiyet ayrımcılığını ortadan kaldırmış ve kadınların kurtuluşunu sağlamıştır.

İslamiyet kadın ve erkeği varoluş ve cinsiyet bağlamında iki farklı temelde ve bütünlük içinde tanımlamıştır. Kadınla erkeğin varoluşunun getirdiği farklılıkları kabul eder, tekilliğini önemser (Yıldırım, 1995: 105). Hücurat Suresi’nde “Ey insanlar! Şüphesiz Allah hakkıyla bilendir, hakkıyla haberdâr olmaktadır” (13). Bu ayet ile vurgulanmak istenen kadın ve erkeğin cinse dayalı bir üstünlüğü olmadığı Allah katındaki değeri belirleyen şeyin iman olduğu belirtilmektedir. Kur’an kadın ve erkek arasındaki ilişkiyi uyum, sevgi ve merhamet temelinde görmektedir. Kadın ve erkek birbirlerini sevsinler, merhamet etsinler diye yaratılmıştır (Rum Suresi/21). İslam’ın gelişi ile birlikte kadının toplumsal konumu devrimci bir şekilde dönüşmüştür. İslam kadına yaşam hakkı, miras hakkı, mülk edinme hakkı, sosyal güvence, inanç ve düşünce hürriyeti, toplumsal katılım ve

çalışma hakkı getirmiştir. Roger Garaudy’ e göre; bugün pek çok İslam ülkesinde süren ayırım İslam’ la ilgili değildir. Bu Ortadoğu’ nun belli bir geleneğinden gelmektedir. Hz. Peygamber ve dört halife döneminde kadınlar hiçbir sosyal faaliyetten dışlanmamıştır. Hatta savaşta onlar sadece hemşire değil aynı zamanda askerdir de. Hz. Ömer, Medine Pazarı’ na genel denetimci olarak bir kadını atamıştır. Hz. Aişe din bilimi dersleri vermektedir. Hz. Ömer yaptığı bir konuşma sırasında sözünü kesen kadına teşekkür etmiş ve “Ömer haksız, bu kadın haklı” demiştir (Garaudy, 1991: 146-147). Hz. Muhammed yeni doğmuş kız çocuklarının öldürülmesini kesinlikle yasaklamıştır (Kahatab ve Bouma, 2010: 179). Zekatı zorunlu kılarak toplumsal bir denge mekanizması kurmuş ve muhtaç ve dul kadınların konumunu güçlendirmiştir (Şalguni, 2005: 62).

Çok eşliliğe getirilen sınırlamaya rağmen bu geleneğin devam etmesi savaş koşullarında ortada kalan pek çok dul ve yetimin himayesinin pratik bir sorun yaratması ile de açıklanabilir. Bu yolla sahipsiz kadınlar üzerinde bir çeşit “sosyal denetim” mekanizması yaratılmaya çalışılmıştır. Bu geleneği modern çağın dinamikleri ile algılamaya ve dahası yargılamaya çalışmak, anakronik ve çarpıtılmış bir değerlendirmeye olanak tanıyacaktır. Şunu özellikle belirtmek gerekir ki İslam çok eşliliği getirmemiş, tersine sınırlamıştır (Garaudy, 1991: 145). Kadının çok eşliliği tamamen yasaklanmış ve erkeğin çok eşliliğine kriterler getirilmiştir. Nikah akdinin bir parçası olarak verilen ve kullanım hakkı yalnızca kadına ait olan *mehir*, kadına ekonomik güvence sağlamak ve onu hem toplumsal olarak hem aile içinde daha güçlü bir konuma getirmektedir. Kadın haklarına yönelik bir diğer devrimci gelişme kadının miras hakkının tanınmasıdır. Tüm ekonomik yükün erkeğin sırtında olduğu ataerkil bir toplum yapısında, kadının erkeğin yarısı kadar miras hakkına sahip olması çok önemli bir gelişmedir (Şalguni, 2005: 61-63).

Bütün bu verilerden hareket edecek olursak İslam ve demokrasinin uyumlu olup olmadığı sorusunu belki de tersinden aramak gerekmektedir. Nitekim Ali Bulaç ise *Din Devlet ve Demokrasi* isimli çalışmasında İslam ve demokrasi arasında bir mukayese ilişkisinin kurulmasının yanlışlığına dikkat çekmektedir. Ona göre, İslam bir dindir, demokrasi ise siyasetin bir formudur. Dolayısıyla iki farklı kategori arasında bir karşılaştırma yanlıştır. Bulaç doğrudan bir mukayeseye gitmek yerine İslam

değerlerinin dikta rejimleriyle mi yoksa, demokrasi ile mi daha çok örtüştüğü üzerinden bir değerlendirmeye gitmiştir ve bu yönüyle de değerlendirmeyi pek çok bakış açısının aksine “ters”ten kurmuştur. İslamiyet “özgürlüğün korunması ve geliştirilmesi”, “adaletin tesisi”, “yöneticilerin yönetilenlerin özgür iradesi ile seçilmesi”, “karar mekanizmaları üzerinde halkın denetimi” gibi ilahi aşkın koşulu olan pek çok evrensel değer içermektedir. Peki ama demokrasi bu değerleri hangi ölçüde sosyal hayata geçirmektedir? Bu “örtüşen değer”ler görüntüsüne rağmen halkın sosyal kültürel varoluşuyla, demokratik sistem algısı arasındaki çatışmaya dikkat çekmektedir (Bulaç, 2001: 67-69). Bulaç, bunun sebebini Batıdan ithal edilmiş demokraside aramaktadır. Demokrasi kavramı Batılı bir perspektifte ve dini kamusal ve toplumsal hayatın dışına iten ve kutsal olanın dışlandığı seküler bir form olarak kurgulanmıştır (Bulaç, 2001: 72). Halbuki İslam’ın değerlerini ve toplumun kültürel yapısında taşıdığı farklılıkları da temel alarak oluşturulacak, ahlaki ve dini değerlerle beslenen “özgün” bir demokrasi kurmak mümkündür (Bulaç, 2001: 76).

İslam ülkeleri çoğunlukla anti demokratik uygulamalar ve totaliter rejimlerle bütünleştirilmekte ve Batı dünyası ile bir çeşit karşıtlık içinde tanımlanmaktadır. Belirli dönemlerde ve özellikle Soğuk Savaş koşullarında, “kızıl tehlike” karşısında bir çeşit katalizör olarak desteklenen İslam, aslında çoğu zaman anti-emperyalizmle harmanlanan bir direniş öyküsünün sembolü olmuş, sisteme ve dayatmacı toplum mühendisliğine yönelik muhalefeti bağrında toplamıştır. İslam’ın bir direniş ideolojisi olarak örgütlenmesinin kökenleri eskilere gitmektedir. İslamcılık akımı, 19. ve 20. yüzyılda Batı’nın egemen konuma geçmesiyle birlikte, eski gücünü kaybeden İslam aleminin direnişini sembolize etmektedir. Bir yönüyle modernleşme gibi büyük bir olguyla karşılaşan İslam aleminin bu sürece verdiği tepkidir. İslamcılık diğer modern dönem hareketleri gibi “yetersizlik” ve “kendinden şüphe”den ortaya çıkmış, toplumsal karşılığı olan bir harekettir (Kara, 2013). Yenilgilerin asıl sebebinin İslam’dan değil, onun özünün tahrip edilmesinden kaynaklandığı öne sürülmektedir. Bu sorunun aşılması için kaynaklara dönüş ve içtihad kapısının açılması önerilmiştir. Böylece medeniyet tasavvuru Batı odaklı bir süreç olarak değil, İslam’ın özgünlüğü içinde gelişebilecek bir yapı olarak algılanmıştır. İslamcı akımın mensupları Batı’nın öne sürdüğü insanın temel hakları meselesiyle İslamiyet’in özü arasında bir bağlantı olduğunu öne sürmektedir. Ahmet Çiğdem’e göre “İslamcılık siyasi bir ideoloji olarak

tarihselliği, emperyalizm ya da kolonyalizm gibi olguların toplumsal sonuçlarıyla, bu sonuçlara karşı direnmeyi veya bu sonuçları İslam toplumlarının yararına dönüştürmeyi amaçlayan hareket”tir (Çiğdem, 2005: 27). İslamcılık ahlaktan sosyal hayata, iktidara, bireye uzanan bütüncül bir proje önermektedir. Bu bütüncül projenin temeli Asr-ı Saadete dönüştür. Dolayısıyla bir karşı çıkış, dönüştürme ve direniş hareketiyle el ele ilerler. Pasif değil, aktif bir duruş, bir değerler bütünü önermektedir.

1960’lar ve 1970’lerde koloni olmaktan kurtulan rejimler, emperyalist güçler tarafından biçimlendirilmiş, bu türden “modern” sistemlere karşı İslami bir karşı duruş şekillenmiştir. İran başta olmak üzere, Mısır, Lübnan, Tunus gibi pek çok ülkede, bu tarz bir sekülerleşmeye yönelik İslami yükseliş ön plana çıkmıştır (Esposito, 2002: 45). İslam, Ortadoğu ülkelerinden, Orta Asya’ya, Malezya’dan, Bosna’ya ulaşan geniş bir coğrafyada farklı ölçülerde de olsa toplumun dokusuna nüfuz eden önemli bir bileşen olarak varlık göstermiş ve zaman zaman da daha fazla demokrasi isteğinin ve toplumsal muhalefetin dayanağı olmuştur.

John L. Esposito’ya göre İslam dünyasının laiklik skalasında bir taraf dini sistemli bir şekilde toplumsal yapıdan dışlayarak, katı bir laikçi tutum benimseyen Türkiye ise diğer taraftan kendisini bir İslam devleti olarak tanımlayan, Kur’an ve İslam hukukuna dayandığını iddia ederek, şer’i ve ulemaya dayalı bir yönetim biçimi kuran Suudi Arabistan’dır. Bununla birlikte Müslüman ülkelerin çoğu bu iki skalanın arasında yer almaktadır. Nüfusları ve geçmişleri büyük oranda Müslüman olan bu ülkeler, Batı modeli bir kurumsallaşmanın içine “devlet başkanının Müslüman olması”, ya da “şer’i hukukun, hukukun kaynağı olarak kabul edilmesi” gibi İslami renkleri karıştırmışlardır. Batıda eğitim almış elitlerin yönetimindeki bu yapılar, modern ulus devlete ulaşma gayesi taşımaktaydılar. Milliyetçilik ve sosyalizmin yerel ya da bölgesel biçimlerinin hakim olduğu bu yapıların görüntüsü 60’lardan itibaren ve özellikle 1970’ler ile 1980 arasında İslami uyanışla birlikte farklı bir biçim almıştır. Sudan, Mısır, Libya ve İran gibi ülkelerde Batı karşıtlığı, sosyo-politik ve ekonomik faktörler İslami yönelimleri artırmıştır. “İslam bir meydan okuma ve bir tehdit-Batı karşıtı ve Batı taraftarı hükümetlerin dillendirdiği gibi hem bir istikrar hem de istikrarsızlık, hem bir hukukilik hem de bir baş kaldırma kaynağı olduğunu kanıtladı. Libya’da Muammer Kaddafi, Sudan’da Cafer Muhammed Numeyri, Mısır’da Enver

Sedat ve Pakistan’da Zülfikâr Ali Butto ve General Ziyâü’l Hakk gibi ordu mensubu (ve ordu kökenli) idareciler meşruiyetlerini arttırmak, halkın desteğini kazanmak ve hükümet politikalarını doğru göstermek için İslam’a müracaat ettiler” (Esposito, 2002: 144-145).

İslami diriliş atmosferi bütün İslam dünyasını şiddetli bir şekilde sarmıştır. Kimi ülkelerde İslami partiler hükümet kurma noktasına gelmiş, (Ürdün, Sudan, İran, Malezya ve Pakistan), kimi ülkelerde ise (Mısır, Tunus, Cezayir, Fas, Batı Şeria, Gazze ve Endonezya) ana muhalefeti İslam partileri oluşturmuştur. Nitekim yıllarca ana muhalefette olan partiler Tunus, Mısır, Cezayir ve Fas’ta iktidara tecrübesini yaşayabilmiştir. Afganistan, Orta Asya Müslüman Cumhuriyetleri, Lübnan, Hindistan, Tayland, Çin ve Filipinler gibi ülkelerde İslam siyasetin önemli bir parametresi olarak sivrilmiştir (Esposito, 2002: 47). İslam’ın bu yükselişinde Amerika’nın, Bolşevizm üzerindeki yıkıcı etkisi nedeniyle İslami hareket ve rejimleri desteklemesinin de önemli oranda etkisi olmuştur (M. Şahin, 2008). Ancak İslami dirilişi salt bu dinamikle açıklamak, indirgemeci, tek taraflı bir değerlendirme olacaktır. Bu yükseliş; Arap-İsrail Savaşı, İran İhtilali, Arap Petrol ambargosu gibi dış dinamiklerden olduğu kadar, modernizmin sancılarını hisseden ve bu savrulma atmosferinin yarattığı buhranı ne kapitalist yapının aşırılıklarıyla ne de sosyalist dünyanın katı materyalizmiyle bastırabilen kesimlerin tepkisinden de beslenmiştir. Müslüman dünyanın despotik yönetimleri ve askeri, bürokratik bir kast ile çevrelenmiş “sözde demokrasi”leri (Frederic, 2011) yığınları çıkışsızlığa itmiş, ekonomik istikrarsızlıklar, aidiyet isteği ve zorlamacı bir modernleşme baskısına yönelen tepki İslam’a yönelişi desteklemiştir. Eldeki veriler göstermektedir ki “İslam’ın modernleşme açısından işlevsel olmadığı için modernleşme hedeflerini gerçekleştirebilmesi doğrultusunda kişisel motivasyonu seferber eden sivil bir din olamaz” (Bellah’dan aktaran Çınar, 2005: 26) algısı gerçekleri yansıtmamaktadır. İslam geleneği atalet ve biat geleneğini oluşturmakla eleştirilmesine rağmen, kitlesel mobilizasyonun, değişim talebinin, muhalefetin toplandığı bir çatı olma işlevi gerçekleştirmiştir.

İKİNCİ BÖLÜM

MİLLİ GÖRÜŞ'TEN MUHAFAZAKÂR DEMOKRASİYE ADALET VE KALKINMA PARTİSİ

2.1. OSMANLI'DAN CUMHURİYETE İSLAM SİYASET İLİŞKİSİ

Toplumsal olayları yaratan bağlam göz önüne alınmadan bir olguyu gerçekçi bir şekilde analiz etmek mümkün değildir. Dolayısıyla Milli Görüş Hareketi'nin (MGH) ortaya çıkışı, kendinden öncesini kapsayan ve Türk siyasetinin uzunca bir dönemine uzanan bir süreçle de ilişkilidir. MGH'nin Türkiye tarihi içinde oturduğu yer Türk modernleşmesinin dokusu ve onun İslam'la ilişkisi analiz edilmeden kavranamaz. Türk modernleşmesinin kurucu misyonunu üstlenen elit nasıl bir mirası devralmıştır? Hangi değerleri hangi bağlamda üretmektedir? Modernleşme sürecinin temel çatışması nedir, nasıl bir evrimden geçmiştir, modernleşmeye konu olan toplum nasıl bir yapıdadır? Bu süreç MGH'yi nasıl etkilemiştir ve onu nasıl bir dönüşüme zorlamıştır ve toplum nasıl bir dönüşüm geçirmiştir? Soruları bu bölümün temel çerçevesini oluşturmaktadır. Milli Görüş hareketinin doğuşu, özgünlüğü, onun yolculuğunun temel güzergahlarını belirleyen Milli Nizam Partisi, Milli Selamet Partisi, Refah Partisi ve Fazilet Partisi dönemleri ve ardından ikiye bölünüp Saadet Partisi ve AK Parti olarak yoluna devam eden hareketin yol boyunca geçirdiği değişim ve bu değişimi zorunlu kılan dinamikler çalışmamızın bir diğer ayağını oluşturmaktadır. İkinci bölümde Milli Görüş'ün siyasal İslamcı bir kimlik partisi olma yöneliminin kitleselleşme ihtiyacı ile bir ölçüde aşınması, tarihsel koşulların parti içi çatışmalara ve sonunda bölünmeye yol açarak muhafazakâr demokrat bir parti olarak ayrı bir kimlik oluşturmayı zorunlu kılması analiz edilecektir. AK Parti'nin sahiplendiği muhafazakâr demokrat kimliğin içeriği ve içinden doğduğu gelenek ile farklılaşan ama geleneğin getirdiği kimi değerleri muhafaza eden yönü irdelenecektir.

2.1.1. Modernleşme Teorisi ve Türk Modernleşmesi

Milli Görüş Hareketinin geçirdiği dönüşümü analiz ederken sıklıkla başvurulan kavramlardan biri “modernleşme”dir. Zira hareketin dönüşümü modernleşme ile kurduğu ilişki üzerinden analiz edilmeye çalışılmıştır. Nitekim İslamcılık düşüncesinin ortaya çıkışının temel saiki ve İslamcı hareketleri belirleyen temel misyon modernleşme ile hesaplaşma ve modernleşmenin getirdiği “yeni durum”lara yönelik bir cevap arayışıdır. İslamcı bir hareket olan Milli Görüş’ü anlamaya çalışırken modernizmi telaffuz etmek kaçınılmaz olmuştur. Modernleşme düşüncesi toprağa dayalı, küçük çaplı, kapalı, lonca tipi üretimden sanayi toplumuna geçişle ortaya çıkmıştır ve aydınlanma düşüncesinin yarattığı atmosferden beslenmiştir (Aslan ve Yılmaz, 2001: 94). Rasyonelleşme tüm toplumsal tasavvuru belirleyen süreç olarak kutsanmış, din, gelenek gibi “irrasyonel” öğeler ilerleme çizgisinin dışına itilmiştir. Bu anlamda modernleşme söylemi Batı merkezli, seküler, ilerlemeci, rasyonel, tek boyutlu, bütüncül bir model üretmiştir. Bu model içinde dinin varlığı salt bireysel bir sığınak olarak kabul edilmiştir. Modernleşme; “devletin bürokratik örgütlenme içindeki rasyonalizasyonu, ekonominin sanayi kapitalizmi içindeki rasyonalizasyonu, kültürün ve eğitimin yaygınlaşması, hurafelerin çöküşü ve bilim ve teknoloji sürecinin rasyonalizasyonu(...) Rasyonalizm ve rasyonel bir planlama saplantısı, ‘toplayıcı’ dünya görüşlerine düşkünlük, bilginin standartlaşması, evrenselcilik (evrensel doğrulara ve değerlere inanma) ve özelde akıl ve özgürlüğün doğrusal ilerleme inancı” olarak tanımlanabilir (Wood, 2003: 196-197). Geleneğin dışlanması, sadece örf, adet ve ananın dışlanması olarak algılanmamalıdır. Rene Guenon’un da belirttiği gibi gelenek aynı zamanda kaynağı vahiy olan, vahye özgü olan bir öğretilerdir, beşeri değildir. Geleneğin entelektüel bir niteliği olmakla birlikte akli ve kalbidir, salt usa özgü bir süreç değildir. Geleneğin bize sunduğu modernitenin epistemik bilgisi değildir, hakikate ve öze ilişkin bir bilgidir. Modern dünya bilgiyi niceliğe çevirmiş, bu bağlamda geleneğe sırtını dönmüştür. Modern bilim, niceliksel bilgi ve teknoloji üretmeye odaklanmıştır, ruhu ve geleneği, varoluşa dair hissi bilgiyi dışlamıştır (Kutluer, 2013).

Türk modernleşmesinin kökeni 19. yüzyıla gitmektedir. Ancak Şevket Pamuk'un da belirttiği gibi 19. yüzyılın başlarından I. Dünya Savaşı'na uzanan süreçte kapitalizmin giderek ağırlığını kazanması ile birlikte Osmanlı'nın merkezi yapılanması kapitalizmle bir çeşit kombinasyon kurmuş, hem ekonomi, hem toplumsal yaşam, hukuk, devlet ve ideoloji yukarıdan aşağı bir şekilde dönüştürülmüştür (Pamuk, 2005: 27). Geçmişle bağı tümenden reddeden bir modernleşme tasavvuru ise I. Dünya savaşı sonrasında belirleyen bir süreçtir. Cumhuriyetin kurulmasına giden süreç ve sonrasında toplumun tüm kurumları Batı'ya öykünen elitist bir yapılanma aracılığıyla deyim yerindeyse “cebren” dönüştürülmüştür.

Türk modernleşmesini açıklamaya ve anlamaya çalışan pek çok teori ve yaklaşım vardır. Bunlardan biri Türk modernleşmesini anlamak bağlamında “merkez-çevre” ilişkilerinin dinamiğinin kavranmasıdır. Başlangıçta sermaye akışının eşitsizliğini açıklayıcı bu model Paul Baran, André Gunder Frank ve Immanuel Wallerstein gibi isimlerce kullanılmıştır. Merkez çevre ayrımı ekonomik bir kategorileştirme çabasının ötesine geçerek politik bir analiz aracı olarak politik bilimciler tarafından da sahiplenilmiştir. Stein Rokkan, Seymour Lipset, Richard Bendix gibi isimler bu modeli modernleşme ve ulus devlet kurma süreçlerini açıklarken kullanmıştır (Sarıbay ve Ögün, 2006: 231). Edwards Shils merkez çevre modelini toplumsal analize ikame eden ilk isim olmuştur (Gülener, 2007: 37). Shils'in tezini dayandırdığı *Merkez ve Çevre* isimli meşhur çalışmasında toplumun merkezinin, “ekolojik alan” olarak da tanımlanabilecek çevre alanlar üzerinde etkili olduğu ifade edilmektedir. Burada merkez “eşyanın uzaydaki mekanı”, ya da coğrafi bir konum üzerinden değil, inançlar ve değerler silsilesi üzerinden tanımlanmıştır. Merkez yekparedir, kutsaldır ve “bir eylem alanı”dır. Shils'e göre gelişmiş toplumlar karşılıklı bağımlılık içinde olan muhtelif alt sistemlerden oluşmaktadır. Tüm bu alt sistemler ortak bir bütünlük ve benzerlik duygusu üzerinden birbiri ile bağ kurarlar. Bu örgütlenmelerin süreğenliği ve merkeze dair değerlerin yeniden üretilmesi başlarındaki elitlerce sağlanır. Ancak bir anlamda üretilen bu merkezi değerler sistemi özellikle çeşitlilik arz eden toplumların bütün değerler ve inanç sistemlerini kapsamayabilir. Merkezi değerler sisteminin farklı biçimleri, toplum içinde asli olan değerlere katı bir itaat ya da tümenden bir reddiye şeklinde kendini gösterebilir. Shils bu konuda şöyle demektedir: “Hem temsil mevkiinde bireylerin temel alemi içinde, hem

de bireyler ve toplum kesimleri arasında, değer ve inançların kayda değer ölçüde bir insicamsızlığı, bütünlük arz etmeme durumu her zaman mevcuttur.” (Shils, 2002: 88). Elitler bu merkezi değerler silsilesine sıkı sıkıya bağlıdır ve kendilerini bu yapının bekçisi olarak algırlar. Merkezden uzaklaştıkça yani çevreye kaydıka merkezi değer sistemi ile irtibat zayıflar ve otoriteye yönelik rıza daha az güçlü hale gelir. Çevrenin kendini dezavantajlı hissetmesi ile birlikte değer sistemi aktif olarak reddedilmezse bile “kesintili, kısmi ve zayıf bir kabul” süreci yaşanır. Bu durumda yukarıdan aşağıya doğru yönelen ve alt unsurlarca da kısmi olarak sahiplenilen ve hatta bazen de merkezden çok uzakta kalmanın getirdiği dezavantajlı konum nedeniyle reddiyeye dönüşen bir değer üretimi süreci yaşanır. Toplumun eşitsiz yapısı arttıkça yani “zirvedekiler ile onların altındakiler” arasında kesif ayırım üreten toplumsal dokularda, merkezden uzaklaştıkça sisteme yönelik rıza da zayıflayacaktır (Shils, 2002: 86-92). Dolayısıyla hiyerarşinin içselleştirildiği yapılarda merkez ve çevre arasındaki kopukluk ve buna bağlı olarak süregelen bir çatışma olabilir. Merkez çevre teorisi özü itibari ile toplumsal yeniden üretim mekanizmalarını ortaya koymakta bu bağlamda toplumun “asli unsurları”nın (merkez), tali kabul edilen unsurlar (çevre), üzerindeki etkisini ve analiz etmeye çalışmaktadır (Açıkkel, 2006: 31).

Şerif Mardin ise Shils’in sunduğu kavramsal çerçeveyi, tarihsel bir zemine oturtmuş ve “Türk siyasasını açıklayabilecek bir anahtar” olarak kullanmıştır (Mardin, 1990: 30-66). Fethi Açıkkel’e göre Mardin, Shils’in teorik çerçevesini, Shmuel Noah Eisenstadt’ın bürokratik imparatorluklar ve modernleşme analizleri ile birleştirerek, Türk modernleşmesinin temel çatışmalarını açıklama bağlamında neredeyse alternatifsiz bir teorik çerçeve sunmuştur (Açıkkel, 2006: 32). Mardin’in söz konusu çalışmasına göre Osmanlı geleneksel sistemi merkez-çevre kopukluğu üzerine dizayn edilmiştir. Taşralılıkla özdeşleştirilen göçebelik ve taşranın fitratında var olan “ayrılıkçı” eğilimler Osmanlı İmparatorluğu için her zaman bir kuşku vesilesi olmuştur. Buna rağmen bir imparatorluğu yönetmenin getirdiği nesnel zorunluluk nedeniyle yerel unsurlar ile merkezin ilişkisi gevşek tutulmuş ve bu çevre unsurlara pek çok hak tanınarak bir çeşit uzlaşma zemini yaratılmıştır. 19. yüzyılda başlayan Osmanlı modernleşmesi Osmanlı’nın bu geleneksel yapısını değiştirerek güçlenmekte olan ulusçuluk ideolojisinin de temel motifi olan merkezileşme eğilimine doğru kaymıştır. Bu sürecin devamında iktidara gelen Jön Türklerin (1908-1918) laik,

merkeziyetçi fikirleri, taşranın direnişi ile karşılaşmıştır. Cumhuriyet ise böyle bir çatışma atmosferi içinde kurulmuş ve bu eğilimleri devralmıştır. 19. yüzyılda piyasa mallarının Anadolu'ya girmesi ile birlikte palazlanan ve tekdüze bir unsur olarak ortaya çıkan eşraf -ki bunların içinde taşralı din adamları da vardır- hem mülk sahibi olmaları hem de din ve eğitimle uğraşmaları nedeniyle taşra içinde etkili bir unsur haline gelmiş, aynı zamanda da çevre ile ilişki kurabilmiştir. 1908 ihtilalinden sonra eşraf Osmanlı siyasal partilerinin saflarında ve mecliste görünmeye başlamış, merkezi yönetim karşıtlığını ve kültür üzerinde yerel denetimi savunan çıkışlarla kendisini göstermiştir. Bu davranış dindarlık üzerinden kurulan bir denetim mekanizmasını ve “din adamı olmaktan başka statüye sahip olmayan” din adamlarını koruma hamlesidir aynı zamanda (Mardin, 1990: 44). “İslamiyet ve onun kültür mirasına sarılmak çevreyi yeni bir kültür çerçevesiyle bütünleştirmeyen merkeze çevrenin verdiği bir karşılık” olmuş ve İslam çevresel yönelimin temel bir karakteri olmuştur (Mardin, 1990: 45). 19. yüzyılın sonlarında Osmanlı bürokrasisi, bir değişim yaşamış ve padişah soylu, mirasa dayalı bürokrasi yerini Fransız ekolünü modernleşme modeli olarak benimsemiş pozitivist yeni bürokratlara bırakmıştır (Mardin, 1990: 46). Jön Türk ihtilalinden sonra bu yeni bürokrat tipi taşra eşrafını nifak unsuru olarak görmüş, geleneksel bürokrat ve önceki reformculara nazaran daha negatif bir imaj içinde algılamıştır (Mardin, 1990: 48). Jön Türk meclisinde de eşrafın ayrılıkçı eğilimleri ile dönemin baskın merkeziyetçiliği çatışmış, taşra bir çeşit “kuşku nesnesi” olarak algılanmıştır. Jön Türk Devrimi'nin ardından ve cumhuriyet döneminde mecliste bu kesim yerelleşme, ekonomik liberalizm ve dini korumaya yönelik tavrıyla ortaya çıkmıştır. Türk Kurtuluş Savaşı sırasında da taraflar arasındaki bu zıtlık devam etmiş, seçkin bürokratların oluşturduğu grup eşrafın temsilcisi kabul edilen ve “ikinci grup” olarak adlandırılan dağınık bir grupta mücadele etmişlerdir. Kurtuluş Savaşı'nın bitmesi Kemalistlerin¹⁴ zafer kazanması ile meclis içindeki tüm bu aykırı eğilimler baskılanmış, susturulmuş ve tasfiye edilmiştir. Yılmaz Bingöl ve Mustafa Çolak'a göre Kemalizm'in ulusçuluğu, İttihat ve Terakki ulusçuluğunun içerdiği İslami motifleri soyutlamıştır. Kemalist elit için modernleşme projesi Osmanlı'dan radikal bir kopuş içermekteydi (Bingöl ve Çolak, 2010: 97). İttihat ve Terakki'nin

¹⁴ Mardin meclisteki mücadelenin “Kemalistler” ile “görevinden alınmış memur sınıfı üyelerinin liderliğinde bulunan ve genellikle eşrafın partisi ve dağınık bir grup olan “ikinci grup” arasında cereyan ettiğini söylemektedir (Mardin, 1990: 48).

başlangıçtaki parti programında kullandığı İslamcı öğeler özellikle 1911'deki kongresinden sonra hızla Türkçülüğe doğru evrilmiş, Kemalist elit bu kopuşu daha sistematik ve kurumsal olarak gerçekleştirmiştir.

2.1.2. Modernleşmeci Elitin İslam'la İlişkisi

Türk modernleşmesinin kurucu misyonunu üstlenen elit askeri eğitimden geçmiş, Batı'yı modernleşme sürecinin modeli olarak gören, katı laikçi jakoben anlayışı taşıyan bir kadrodan oluşmaktaydı. Cumhuriyetin gerçekleştirdiği reformlar yukarıdan aşağıyla gerçekleştirilen bir sürecin ürünüydü ve "halk adına halk için" gerçekleştirilen bir toplumsal mühendislik girişiminin eğilimlerini barındırıyordu. Nur Betül Çelik'in ifade ettiği gibi, "kendilerini temsil organıyla, yani meclisle özdeşleştiren Kemalist seçkinler, cumhuriyetçi idealleri halk adına gerçekleştirme görevi üstleniyordu. Hedef kimi zaman halkın iradesiyle çelişse bile gerçekleştirilmeliydi" (Çelik, 2002: 77). Geleneğin reddi üzerine inşa edilen bu proje ile merkezin kontrolünde tek tip bir toplum modeli inşa edilmeye çalışılmış, "bölünmemiş, türdeş ve uyumlu bir bütünlük üzerine kurulu" bir uluslaşma temsili yaratmak hedeflenmiştir (Çelik, 2002: 76). Tanıl Bora Türk milliyetçiliğinin bu formunun "kültürel ırkçılık" taşıdığını söylemektedir: "Türk kimliğinin ezelden ebede uzanan sürekliliği içinde bir öz olarak sabitlenmesi, 'çok özel' vasıflı bir kimlik olarak yüceltilmiş biçimi, 'Türk harsı'nın milli kimliğin şartı olarak vaz'edilmesi bu özcülüğün bariz göstergeleridir. Türk milleti neredeyse insanlık tarihinin başlangıcından beri, üstelik milli şuuruyla-hiç değilse onun ilkel ön biçimleriyle- var olan bir 'antite' olarak tarih üstüleştirilir" (Bora, 1998: 34).

Türk modernleşmesinin bu homojen ve seçkin boyutu, Osmanlı modernleşmesinin karakteriyle de ilgilidir. Tarihsel süreçler kendinden önceki dönemlerin izlerini taşır. Her ne kadar literatürde cumhuriyet ve öncesi arasında kesin bir ayırım gören yaklaşımlara rastlansa da cumhuriyeti kuran kadrolar ile İttihat ve Terakki zihniyeti birbiriyle bütünlük içerisindedir. Cumhuriyet dönemi tarihsel anlamda bir kırılmayı temsil etmez, bilakis kendinden öncesini belirleyen pek çok motifi devralmıştır. Bu iki yapı arasında belirgin bir benzerlik ve bağ vardır.

İttihat ve Terakki kadrolarının dinle kurduğu ilişki araçsaldır. Başlangıcında İttihat ve Terakki'nin parti programında “Osmanlılık”, “Türkçülük”, “İslamcılık” (Tunaya, 2003: 134-139) ve “Baticılık” gibi fikirlerin hepsi etkilidir. 2. Meşrutiyette milliyetçilik akımının ülkede henüz hiçbir belirgin etkisi bulunmamaktadır. Siyasal ve entellektüel sahnede Baticılar, Osmanlılar ve İslamcılar bulunmaktadır. Bundan altı yıl sonra, Türkiye Almanya'nın safında savaşa girdiğinde, Türk milliyetçiliği ve ulusalcılığı sağlam ve köklü bir ideolojiye dönüşmüştür (Georgeon, 2005: 4-5). Yıllarca Osmanlı tebaası içinde kendi kültürel ve dinsel aidiyetleri ve otantikliklerine izin verilerek bir arada yaşayan yapılar, kesif bir vatanperverlik söylemi eşliğinde dışlanmıştır. Türklük kimliğini özümsemiş ve homojen toplum tahayyülüne dayalı kültürel projeye bir şekilde eklenmiş yapılar kabul görmüş, ayrıksı ve farklı olan her unsur asimile edilmiş, uyuma zorlanmış, baskılanmış, yok edilmiştir. İttihat ve Terakki laikliği hayata geçirmeye yönelik pek çok karar almıştır. Cumhuriyet modernleşmesiyle bütünlük içinde olan hamleler şunlardır: Şer'iyeye Mahkemeleri Adliye Nezaretine bağlanmıştır, Aile hukukunda büyük değişikliklere gidilmiştir, eğitim sistemi modern ilkelere göre revize edilmiştir, tevhid-i tedrisata giden yol açılmıştır, Rumi takvimden Miladi takvime geçilmiştir, medrese tedrisatı çağdaştırılmış, eğitime müspet ilimler, doğal bilimler ve batı dilleri dersleri eklenmiştir (Akşin, 2007: 108).

Hem İttihat ve Terakki hem de Cumhuriyet ideolojisi sekülerist politikalarını ulusalcı bir söylemle örtüştürmüştür. Toplumsal bütünleşme ve birlik idealinin kaynağına uluslaşma söylemi yerleştirilmiştir (Smith, 2002: 174). Ancak ulus fikrini yeniden üretmek için toplumu bir arada tutan unsurlar ulus kavramına dahil edilmiştir. Geride kalmanın bir gerekçesi olarak kabul edilen din; Şark'a, geleneğe ve yerele atfedilen bir unsurdur. Buna rağmen dinin toplum üzerindeki birleştirici rolünden faydalanılmaktan da imtina edilmemiştir. Erik Jan Zürcher'e göre; Genç Türklerin kullandığı “milli” kelimesi ulusaldan ziyade dinsel bir çağrışım içermektedir. Türkler'den çok Müslümanlar'ı tarif eden bir tanımdır (Zürcher, 2004: 261). Türklüğün Müslümanlıkla özdeş kabul edilmesi Anthony Smith'in *ethni* vurgusu ile de açıklanabilir. Bir devletin etnik çekirdeği çoğunlukla o milletin karakter ve sınırlarını şekillendirir; zira devletler milletleri oluşturmak üzere çoğu zaman tam da böyle bir temel üzerinden birleşirler (Smith, 2009: 70). İslamiyet Türklüğü oluşturan

etno semboller üzerinde en baskın unsurdur. Öncül mitler, gelenek, din, etnik miras ve semboller, milletin karakterini belirleyen inanç sistemleri milliyetçiliğin önemli unsurlarıdır. Nitekim İslam'ın toplum üzerindeki otoritesi ve birleştirici gücü cumhuriyeti kurma sürecinde önemli bir tutkal olarak kullanılmıştır.

Osmanlı Devleti'nde de millet anlayışı dini bir temel üzerinden tanımlanmaktadır. Osmanlı'nın adalet ve hoşgörüsü, gayri müslim unsurlara yaklaşırken esnek ve müzakereci tavrı, İslam ve insanlık merkezli bir düşünce ekseninde İmparatorluğun ideolojik temelini oluşturmuştur. Çok geniş topraklara yayılan bir coğrafyada çok çeşitli kültür ve topluluklara hükmedip korumuş ve bu yapıları talan etmemiştir. Devletin imparatorluğa dönüşmesi çok farklı unsur, inanç ve yaşam biçimlerini bünyesinde toparlayabilmesi ile mümkün olmuştur. Osmanlılar tarikat, tasavvuf, menkıbe edebiyatı ve örf hukuku üzerinden İslam kurallarını çoğulcu ve hoşgörülü bir yaklaşımla hayata geçirmişlerdir (Akça, 2006: 58). Millet sisteminin esası bütün farklılıkların öze dair olduğu ve "bir"e hizmet ettiğine yönelik inançtan beslenir. Tüm varlıklar Allah'ın varlığının ve yarattığı mutlak uyumun göstergesidir. Bütün bu farklılıklardan birlik doğar ve birlik O'nun yarattığı mükemmelliğe hizmet eder. Bu yönüyle Osmanlı millet sistemi heterojen ve çoğulcu bir toplum tasavvurunu kabul eder, bu yapıları yok etmeden, özgül bileşimlerine dokunmadan onlara hükmeder.

Toplum üzerinde bu denli güçlü bir etkisi bulunan İslam, Kurtuluş Savaşı sırasında temel toplumsal birleştirici işlevi görmüştür. Mehmet Akif Ersoy camilerde halkı Kuvayı Milliye'ye katılması için cihada davet etmiştir (Yücesoy, 2006). Meclisin açıldığı ilk gün duvarına Şûra Suresi'nin "İşlerini istişare ile yürütürler" ayeti yazılmıştır. İsmail Kara'ya göre Birinci Cihan Harbi sonrasında Osmanlı bakiyesi bir grup asker, bürokrat, aydın ve din adamından (alim ve şeyhten) müteşekkil "koalisyon"un "fiili dindarlıkları farklılık gösterse de kendisi, milleti ve devleti için İslamı/dini birinci derecede önemseyen" insanlardan oluşmaktadır (Kara 2008: 14). Çeşitli partilere, fikir cereyanına mensup kadrolardan oluşan bu yapı Cumhuriyet'e giden dönemde elenmiştir. "İslamcı ve hilafetçi" bir söylemle anayasaya "devletin dini İslamdır" maddesini koyan, çeşitli mezhep ve renklerden oluşan bu grup birinci Meclis'in feshi ve Cumhuriyet'in ilanı aşamalarında dağıtılmış ve yerini cumhuriyet

ideolojisi ve laikliğini benimsemiş dar bir kadro almıştır (Kara 2008: 14). Bu çekirdek kadronun sahip olduğu ideoloji cumhuriyet modernleşmesinin kumaşını da belirlemiştir. Mardin'e göre İslam'ın birleştirici etkisinin oluşturduğu pragmatizm I. Dünya Savaşı'nın sonunda Arap topraklarının kaybedilmesi ile son bulmuştur. Buna rağmen Mustafa Kemal'in direnişi örgütlerken İslami formülden vazgeçmediği görülmektedir. “O, mukavemet hareketini yönettiği 1919-1922 yılları arasında Türkiye dışındaki Müslümanların yakınlıklarına ihtiyaç duyup sık sık İslam birliği tema'sını kullandı. İslam tema'sını, aynı zamanda, müttefiklerin fiili bir hapisanesi durumundaki İstanbul'da görevine devam eden Osmanlı Hükümeti'ne karşı Anadolu Müslüman eşrafının hislerini harekete geçirmek için kullandı. O, paradoksal olarak, ortadan kaldırmak üzere bulunduğu bir sırada bile, Hilafet'in prestijinden faydalandı” (Mardin, 1992: 63). Cumhuriyet kurulduktan sonra birlikte savaşılan pek çok din adamı, bürokrat, ulema tasfiye edilmiştir. Gerilikle özdeşleştirilen İslam kamusal alandan aşamalı olarak temizlendi. Hatta bununla da yetinilmedi ve “din ve vicdan özgürlüğü bireysel alanda da sınırlandırılmaya çalışıldı” (Gün, 2001: 360).

Cumhuriyet ideolojisinin kristalleşmiş halini benimseyen dar kadro, modernleşmeyi bir çeşit Türk aydınlanması olarak tasavvur etmiş ve rasyonalizasyon, gelenek karşıtlığı, ilerlemecilik gibi pozitivist fikirleri benimsemiştir. Pozitivizm ve laiklik insanı tanrı karşısında güçlendiren motifler olarak kabul edilmiştir. Kemalizm aydınlanma düşüncesinin yarattığı değerlerin, bu değerlere yabancı bir coğrafyada tesis edilmesine dayanır. Özgün bir paradigma değildir, ithal edilmiştir. Cumhuriyeti kuran elit din üzerinde yoğun bir kontrol sergilemiş, dini kamusal hayattan dışlamış, görünmez ve özel alana özgü bir süreç olarak lanse etmiş ve bu politikayı sistemli bir şekilde hayata geçirmiştir. Bu baskın toplumsal mühendislik tüm alana sirayet ettiği gibi muhafazakâr düşünceye de nüfuz etmiştir. Türk muhafazakâr düşüncesi Kemalizm'e tepki olarak ortaya çıkmasına rağmen, modernleşmenin oluşturduğu zeminden beslenmiş, onu içselleştirmiş ve meşruiyetini onun varlığı üzerinden inşa etmiştir, dolayısıyla da Türk modernleşmesinden ayıramamış ve ona cepheden bir eleştiri getirememiştir (Aktaşlı, 2011: 149-151). Örneğin Peyami Safa'ya göre; Atatürk inkılaplarının Doğu-Batı sentezini gerçekleştiren, skolastik düşüncüyü aşmış bir dindarlık, ırkçılıktan arınmış bir milliyetçilik ile uzlaşan toplumsal bir programı mevcuttur (Safa'dan aktaran Akkaş, 2001: 37). Ahmet Ağaoğlu, milleti bireylerden

değil, onları temsil eden entelektüel zümreden mürekkep saymaktaydı (Ağaoğlu'ndan aktaran Akkaş, 2001: 38). İsmail Hakkı Baltacıoğlu Kemalizmin ananeci olduğunu iddia etmekteydi (Baltacıoğlu'ndan aktaran Akkaş, 2001: 37).

Sekülerleşme süreci aşağıdan yukarı bir taleple değil, bir çeşit dayatma ile toplum dokusuna yerleşmiştir. 1924'ten sonra katı bir modernleşmeci eğilimle toplumun kutsal saydığı pek çok değer ve sembol gerilik, şarklılık ve dinle ilişkilendirilerek kamusal hayattan “temizlenmiş”tir. Yeni devlet artık bir seçimde bulunmuş ve millet tanımından İslam'a dair öğeleri çıkarmıştır (Çağaptay, 2009: 24). 3 Mart 1924'te halifelik kaldırılmıştır. Tevhid-i Tedrisat kanunu kabul edilerek Medreseler Maarif Vekaleti'ne devredilmiş ve daha sonra kapatılmıştır. Şer'iyeye ve Evkaf Vekaleti kaldırılarak yerine Başbakanlığa bağlı Diyanet İşleri Bakanlığı kurulmuştur. Bu girişim devletin dinin üzerinde kontrol sağlama edimi olarak okunabilir. Şer'iyeye Mahkemeleri kapatılmıştır (8 Mart 1924). Takvim ve saat ölçülerinde değişikliğe gidilmiştir, Hicri ve Rumi takvim yerine Batı'nın kullandığı Miladi takvim kabul edilmiştir. 1925'deki Şeyh Sait ayaklanması bahane edilerek Takrir-i Sükun Kanun'u çıkarılmıştır. Bu kanun sonrasında kurulan ikinci dönem İstiklal mahkemeleri ile tüm muhalefet susturulmuştur. İstiklal mahkemeleri ile 7.500 kişi yargılanmış, bunların yaklaşık 3.280'i çeşitli cezalara çarptırılmış. 660 kişi idam edilmiştir. Başlangıçta süresi iki yıl olan bu İstiklal Mahkemeleri sonradan kanuna yapılan eklemelerle 1949 yılına kadar yürürlükte kalmış, tüm Tek Partili dönem boyunca, rejim muhaliflerinin korkulu rüyası olmuştur (Hür, 2009). 30 Kasım 1925'de Tekke ve Zaviyeler kapatılmıştır. Şapka kanunu aynı zamanda Osmanlı ile geçmişin koparılması bağlamında sembolik önemi olan bir icraattir (Çağaptay, 2009: 23). 1932 yılında ezan ilk defa Türkçe okunmuştur. Ezan, Türk Dil Kurumu tarafından Türkçeleştirilmiş, devlet konservatuvarı tarafından bestelenmiştir. Bir hükümet bildirisiyle de Arapça olarak okunması yasaklanmıştır (Gün 2001: 25; Dikici, 2006: 83). 1935'te çıkarılan bir kanun ile hafta tatili Müslümanlar için mukaddes gün kabul edilen cuma yerine cumartesi öğleden sonra ve pazar olarak değişmiştir. Yeni Medeni Kanun'un kabulü de laikleşme çabalarının önemli bir adımı olarak okunabilir¹⁵ (Gün, 2001: 22-25). 1924 anayasasında yer alan “Türkiye Devletinin dini, Din-i İslâmdır;

¹⁵ “Din Devlet ilişkileri bakımından köklü değişiklikler yaratan” düzenlemelerin listesi için bkz (Gün, 2001: 22-25).

resmî dili Türkçedir; makarrı Ankara şehridir” ibaresinde yer alan “dini İslamdır” ibaresi 1928 yılında çıkarılmıştır. 1937’de aynı maddede yapılan değişiklikle Türkiye Cumhuriyeti, cumhuriyetçi, milliyetçi, halkçı, devletçi, laik ve inkılapçıdır” ibaresi maddeye dahil edilmiş, laiklik ilkesi anayasaya girmiştir. Ahmet Yaşar Ocak’a göre, bu modernist dönüşüm yalnızca “radikal bir kültür değişimini değil aynı zamanda radikal bir siyasal rejim ve sistem değişikliği” içermektedir: Böylece İslamcılıkla özdeşleşmiş bir devlet olan Osmanlı tarih sahnesini terk ederek, yerini radikal bir laisizm, Batıcı bir modernleşmenin savunucusu milli bir devlet olan Türkiye Cumhuriyeti’ne bırakmıştır (Ocak, 1999: 107).

Bu baskın laikleşme modelinin nasıl bir toplum yapısına uygulandığına kısaca bir bakacak olursak. 1927 sayımı verilerine göre ülkenin toplam nüfusu 13.660.275 idi (Tamer ve Bozbeyoğlu, 2004: 87). Bu nüfus içinde 11.777.814 kişinin anadili Türkçe’ydi (Tamer ve Bozbeyoğlu, 2004: 83). Soner Çağaptay’ın sözleriyle “1920’lerde Türkiye çok uluslu bir Müslüman milleti” idi. İstatistikler şöyle sonuçlar ihtiva etmektedir. 1927’de Türkiye’de 1.184.446 kişi Kürtçe; 134.273 kişi Arapça; 119.882 kişi Rumca konuşmaktaydı. Nüfusun %97.36’sı yani toplam 13.269.606 kişi Müslüman, 2.64’ü gayri Müslim’di (Çağaptay, 2009: 27). 1914’te ise Kars ve Artvin illeri dışında yaşayan toplam 15.9 milyon nüfusun %80’i Müslüman, %11’i Rum, %8’i Ermeni idi. Cumhuriyet’in aldığı miras “etnik köken, din, sınıf ve kültürel yaşam biçimi eksenlerinde bölünmüş son derece heterojen bir toplum” yapısı idi (Turam, 2011: 49). Bu bölünmüş ve farklılıklar içeren toplumsal yapıyı tek tipleştirici bir uluslaşma projesine dahil etmek için bir çeşit dayatma gerçekleştirilmiş, baskı, asimilasyon gibi yöntemler kullanılmıştır. Bu yapı içinde Anadolu’nun etnik, kültürel ve dinsel anlamda çoğulcu yapısı reddedilerek “merkezin büyük eşitleyicili”ğine dayanan homojen bir ulus tahayyülü gerçekleştirilmeye gidilmiştir. Cumhuriyet ideolojisi yerel, dinsel ve etnik motifleri reddederek onlara “gereksiz birer kalıntı” muamelesi yapmıştır (Mardin, 1990: 52).

Cumhuriyet'in radikal uygulamalarına ve merkezi yönetime karşı ilk isyan Bingöl'de Şeyh Sait'den gelmiştir. Nakşibendi Tarikatı'ndan olan Şeyh Sait nüfuzlu, aşiretler üzerinde etkili bir ağadır. Yine Menemen'de başlarında Nakşibendiler'in olduğu bir grup isyan başlatmıştır. Bu isyanlar kanlı ve şiddetli bir şekilde bastırılmış ve aynı zamanda da Cumhuriyet'in muhaliflerinden kurtulması için meşrulaştırıcı bir argüman olarak kullanılmıştır. Şunu söylemek mümkündür: Cumhuriyet'in dayattığı köktenci modernleşme halk tarafından kabul görmemiştir. O bir anlamda cumhuriyetin “aydınlanmış” elitinin, geri kalmış, dar kafalı, bağnaz halkı Batı'cı bir yaklaşımla medenileşme ve “dinsel özellikleriyle tanımlanmış bir millet” kavramını “dinsel özelliklerinden arınmış” bir hale getirme tahayyülüdür¹⁶ (Köker, 2009: 151).

Cumhuriyet'in İslam'a yönelik baskıcı tavrı Menemen olayından sonra daha da sekterleşmiştir. Öncelikle Menemen olayının yaşandığı siyasi konjonktüre kısa bir göz atmak dönemin toplumsal parametrelerini analiz etmek bağlamında önem taşımaktadır. Tarihte her olay nesnel koşulların, sebep sonuç ilişkileri bağlamında ele alınmalıdır. Resmi tarih yaklaşımının yaptığı gibi Menemen hadisesini “İlerici devrimcilerin icraatlarına yönelik gerici şeriatçilerin kalkışması” olarak algılamak, tarihi iyiler ve kötüler arasında seyreden, illiyet bağının göz ardı edildiği, eski-yeni, gayrı-modern-modern, Doğu-Batı ikiliği üzerine kurulu modernist ve son derece yüzeysel bir okuma ile yorumlamak olacaktır. Menemen vakasının yaşandığı konjonktürde toplumsal bir huzursuzluk ve kitlesel bir muhalifleşme eğilimi kendini göstermiştir. Gerek 1929 buhranının yarattığı ekonomik çöküş, gerek hükümetin uyguladığı katı merkezilik ve devletçi ekonomi politikası, yukarıdan aşağıya zorla dikte ettirilen devrimler hükümete karşı bir “direnme tepkisi” yaratmıştır (Ertem, 2010: 72). Bu koşullar altında hem biriken tepkinin “kontrol altında bir muhalefet” kanalıyla boşaltılması, hem Batı'dan gelen diktatörlük eleştirilerini bertaraf etmek, hem de sisteme yönelik eleştirilerin yönelebileceği başka mecralar yaratmak amacıyla Mustafa Kemal'in direktifiyle Serbest Cumhuriyet Fırkası (SCF) kurulmuştur.

¹⁶ Levent Köker “Kurtuluş Savaşı içinde dinsel özellikleriyle tanımlanan millet kavramı, 1930'larda oluşan Kemalist ideoloji içine laiklik ilkesinin bir sonucu olarak dinsel özelliklerinden arınmış bir biçimde girmiştir” demektedir (Köker, 2009: 151).

Mete Tunçay SCF'nin kurulmasını “güdümlü bir demokrasi deneyi” olarak adlandırmakta (Tunçay, 2005: 247) ve şöyle demektedir: “Gazi bakımından, siyasal özgürlük daha çok belli bir amaçlar çerçevesi uğrunda yararlı olabilecek araçsal bir kategoridir ve iyi işleyebilmesi, toplumun hazırlık derecesine bağlıdır” (Tunçay, 2005: 250). Liberal politikayı benimseyen parti kısa zamanda çok büyük destek kazanmıştır. Parti'nin İzmir Mitingi'nde CHP'nin politikaları eleştirilirken toplanan büyük kalabalıktaki kimi göstericiler şapkalarını yerlere atmıştır (Aysal, 2009: 594). İslami muhalefet ve halk içinde kolayca örgütlenebilme kapasitesine sahip olan dergahlar muhalefetlerini gösterebilecekleri bir mecra olarak gördükleri SCF'nin etrafında toplanmıştır. Bu yönelim nedeniyle Parti, “irticai yanlıları tarafından işgal edilmek” ve “irtica faaliyetleri kışkırtmak”la suçlanmıştır (Aysal, 2009: 599). SCF'nin kendini feshetmesinden 36 gün sonra Menemen olayı gerçekleşmiştir. Abdurrahman Dilipak'a göre, Menemen ayaklanması Serbest Cumhuriyet Fırkası'nın (SCF) yükselişi vesilesiyle yükselişe geçen muhalefeti sindirmek için devlet eliyle gerçekleştirilen bir çeşit “tertîp”tir. Özellikle bazı din adamlarının halkın gözünde itibar kazanması, kriz ortamının da yarattığı koşullarla birleşen kitlesel muhalefet Ankara'yı rahatsız etmiştir (Dilipak, 1989: 61). Menemen ayaklanmasının ardından sıkıyönetim ilan edilmiş, aralarında eski Serbest Cumhuriyet fırkası liderlerinin de bulunduğu 2000'in üzerinde tutuklama yapılmış, 28 kişi idam edilmiştir. Menemen'in yerle bir edilmesi ve halkının tehcir edilmesini öneren yasa tasarısı ise Mustafa Kemal tarafından desteklenmesine rağmen geçmemiştir (Zürcher, 2009: 266). Dilipak'a göre; “İzmir suikasti operasyonu, Osmanlı döneminden kalan ve Cumhuriyet yönetimine intikal eden ittihatçıların sonunu getirmek için girişilen bir operasyondur, Menemen vakası ise bazı Nakşi hocalara ve genelde Müslümanlara karşı başlatılan bir sindirme operasyonunun ilk hareket noktasıdır” (Dilipak, 1989: 63).

Ömer Çaha'ya göre CHP, Atatürk'ten sonra bir kırılma yaşayarak seçkin bir yapı haline gelmiş ve Kemalist ideolojisi durağan, eleştiriye kapalı, elitist, laikçi, dogmatik bir ideolojiye dönüşmüştür (Çaha, 2008: 74). Kanımızca böyle bir eğilim çok daha önce başlamıştır. Rejim, müttefiklere ihtiyacı azaldıkça giderek daha baskıcı bir hale dönüşmüştür. Çaha'ya göre Kemalizmin bir ideoloji olarak geliştirilmesinin pragmatik sebepleri vardır. Onun “kutsal” ve “dokunulmaz” değerlerine yaslanarak toplumu şekillendirme erki elde tutulmakta ve devlet kaynakları üzerinde tasarruf

sağlanabilmektedir (Çaha, 2008: 74-75). Dolayısıyla Kemalizm'in yeniden üretilmesi iktidarın temel dayanaklarından biridir. Çok partili hayata geçişle iktidar mücadelesinin başlamasını takiben daha reaktif bir tutum takınan CHP bu ideolojikleştirmeyi daha da arttırmış, toplum gündemine sokmuştur (Çaha, 2008: 73-74).

Tek Parti dönemi devlet millet kaynaşması üzerinden Milli şef-millet birliği ekseninde yönetim ve toplumun özdeşleştirildiği paternalist bir politika üretmiştir (Turam, 2011: 49). Osman Akandere “Mili şef”lik müessesesinin dünyada “tek şef tek parti” anlayışının cisimleştiği diğer başka ülkelerden etkilenecek oluşturulduğunu öne sürmektedir. Faşizmin yükselişe geçtiği ve “totaliter rejim modasının adeta salgına dönüştüğü” bir atmosferde CHP İtalya ve Almanya gibi ülkeleri kendisine model seçmiştir (Akandere, 1998: 62). “İmtiyazsız, sınıfsız, kaynaşmış” kitle şiarı devlet ve milletin simbiyotik bir türdeşlik içinde kodlandığı, kimliğe ve sınıfa dayalı tüm ayırım ve taleplerin yok sayıldığı zoraki bir bütünleştirme projesinin tezahürüdür. Levent Köker Kemalizmin toplumsal sözleşmeci bir yönü olduğunu vurgulamaktadır. Ancak bu yön sözleşme mantığı tek tek bireylerin güvenliklerini sağlamak için haklarını bir egemene teslim ettiği “atomistik” yaklaşımdan ziyade genel iradeyi bireysel iradenin üstünde gören Rousseau’cu çerçeveye oturur. Çünkü Kemalizm “bütünleşmişlik” ve söylemini genel yani milli irade üzerinden kurmaktadır (Köker, 2009: 155-156). Kemalist ideoloji bireysel iradeyi, “genel iyi” kavramının altında eritmekte, bireysel, kültürel, etnik olarak ayrışan unsurları çerçeve dışına itmektedir. Tanımlanmış “milli irade”nin dışında bir anlatı, üslup ve tarzı bütüne dahil değildir. Nazmi Avcı’ya göre 1930’lu yılların ortaları otoriter rejimin pekiştirildiği yıllardır. “Bu yıllar içinde tek parti rejimi, yani CHP iktidarı kendini devlet partisi ilan etmiş, muhalefetin her türlü biçimine ise izin verilmemiştir” (N. Avcı, 2000: 144). Cumhuriyeti kuran cumhuriyetçi elitin bu katı laikçi jakobenizmi, iktidarın halktan uzaklaşmasına, dışarıdan ve içerden ağır eleştirilere ve kopmalara neden olmuştur. Devletin laikçi uygulamaları ile savunduğu temel ilkelere biri olan “halkçılık” birbiriyle çelişen iki olgudur. Halkçılık ilkesi “imtiyazsız sınıfsız kaynaşmış bir kitle” tasavvuruna dayanırken, laiklik anlayışı ile “ötekiler” oluşturulmuştur. Bu durumda İslam toplumsal muhalefetin ifade edildiği yegane alan olmuştur. Nitekim Binnaz Toprak da “Cumhuriyetin ilanından beri bizde dinin otoriter tek parti rejimine karşı bir protesto

aracı olduğunu ve aydınlarımızın uzun bir süre toplumdaki her türlü din belirtisine bir paranoya ile yaklaştıklarını” belirtmektedir (Toprak’dan aktaran Tunçay, 2005: 224).

Cumhuriyetin kuruluşunun ilk birkaç yılında etkili olan İslamcılar, yeni kurulan siyasal rejimde artık yavaş yavaş geri itilmeye başlanmış ve şeriat olgusu resmi ideolojinin uzaklaşması gereken önemli problemi olmuştur (Hatipoğlu, 1991: 32-33). Cumhuriyetin ilk yıllarından 1945’e kadar olan dönemde cumhuriyeti kuran irade varlık şartının İslam düşüncesinin resmi kurumsal yargıdan uzaklaştırılması olduğunun bilinci ile hareket etmiştir. Oysa 1923-1945 arasında Kemalist elitin Batılılaşmış bir Türkiye yaratma istemi geniş halk kitleleri açısından pek az anlam ifade etmekteydi. Bu bağlamda dinin demokratik ülkelerde siyasal davranışı belirleyen bir kavram olduğu unutulmuş, Türk siyasal yaşamında siyasal bir sorun olarak ortaya çıkmıştır. Bunda en önemli etken dinin dolayısıyla da İslamcılarının denetim işlevinin göz ardı edilmesi veya buna izin verilmemesidir. Batı karşısında ezilmişliğin, geri kalmışlığın nedeni olarak görülen İslam dinini meşru bir baskı aracı oluşturabileceği Kemalist aydınlar tarafından görülmemiş ya da kabul edilmemiştir. Aslında dinin siyasal bir sorun haline gelmesi nüfusun çoğunun aynı dinden olduğu toplumlarda nadir görülür. Bu olgu Türkiye’de olduğu gibi İslam’ın geri kalmışlıkla özleştirildiği diğer İslam ülkelerinde sık olarak görülmektedir. Kemalist aydınların İslam konusundaki hassasiyeti ve laikliği çok katı bir şekilde uygulamaları İslam dinini bir karşı ideoloji olarak görmelerinden kaynaklanmaktadır. İslam’ın bir karşı ideoloji olarak yaşanması halkın İslami menfaatler çerçevesinde daha çok bilenmesine ve laikçi uygulamaların toplum hayatına nüfuz edememesine sebep olmuştur (Nebati, 1993: 20-21).

2.1.3. 2. Dünya Savaşı Sonrası Dönüşüm

Türk modernleşme deneyimi açısından özgün bir süreç olarak değerlendirilebilecek olan Demokrat Parti iktidarı dönemi ile “çözülen elitizm”, 2. Dünya Savaşı sonrasının yarattığı “ılımlı İslam” atmosferi ile açıklanabilir. Bu dönemde İslami hassasiyetlerin artması çoğunlukla Demokrat Parti iktidarı ile ilişkilendirilmektedir. Şüphesiz Demokrat Parti, cumhuriyetin çizdiği temel laiklik çerçevesinin dışına çıkmayan “dozajında bir İslam” uygulamasının temel aktörüdür, ancak bu İslami yükselişi Türkiye’de yerleşmekte olan Amerikan merkezli yeni bir iktisadi politikanın yani liberalleşmenin getirdiği demokratikleşme rüzgarları ile birlikte değerlendirmek gerekir. 2. Dünya Savaşı sonrasında dine verilen önem Batı ile bütünleşme çabasının bir tezahürüdür, nitekim dine karşı son derece sekte bir tavır geliştiren CHP bile daha ılımlı bir politika benimsemiştir. Bu dönemde, CHP din eğitimine ve din adamları yetiştirilen okulların kurulmasına izin vermiş; ilkökul müfredatına seçmeli din dersi konmuştur. Milli Eğitim Bakanlığı’na bağlı İmam Hatip kurslarının açılması, hacca gitmek isteyenlere döviz sağlanması gibi kararlar almıştır (Sayarı, 2007: 385). Ancak bütün bu çabalar halk nezninde samimi bulunmamış olmalı ki, halk 1950 seçimlerinde CHP yerine DP’yi iktidara taşımıştır.

Demokrat Parti’yi iktidara taşıyan temel dinamiklerden biri şüphesiz din olgusudur. Nitekim Binnaz Toprak da Demokrat Parti’nin 1950 seçimlerini kazanmasında din faktörünün belirli bir etkinliği olduğunu ifade etmektedir (Sayarı, 2007: 384). Demokrat Parti’nin bir anda böyle yüksek bir popülarite kazanarak iktidara gelmesi bürokratik elitler eliyle yukarıdan aşağıya adeta giydirilmek suretiyle hayata geçirilen ve Batı’yı körü körüne taklit üzerine kurulu bir modernleşme projesinin halk tarafından içselleştirilemediğinin bir göstergesidir. Nuray Mert’e göre, “Cumhuriyet dönemi İslamcılığının fikri arka planını oluşturan, ağırlıklı olarak, Meşrutiyet dönemi tartışmalarından ziyade, Demokrat Parti çevresinde ve döneminde ifade bulan ve Cumhuriyet devrimine karşı biriken tepkilerin ürünü olan, Cumhuriyetin revizyonu düşüncesidir” (Mert, 2005: 414). Demokrat Parti bünyesinde bağımsızlaşan bir İslami hareketten bahsetmek mümkün değildir. Nitekim Menderes pragmatist bir liderdir, benimsediği İslami söylem, politikaların halk nezninde kabul görmesini kolaylaştırmıştır. Çağlar Keyder’e göre Menderes’in politikası aynı zamanda

popülisttir, sürekli halka ve millet egemenliğine vurgu yapılmaktadır. Demokrat Parti'ye göre bürokrat burjuva bloğu halk üzerinde hâkimiyet kurarak, toplumu ezmiş ve sömürmüştür. Demokrat Parti evrensel iktisat ve dini özgürlük söylemi üzerinden popülist bir politika üretmiştir (Keyder, 1993: 170). Laikliğin doğasıyla çelişmeyen ama onun yanlış tefsirine karşı çıkan “dozajında bir İslam” politikası partinin bünyesinde barındırdığı renklerden sadece biridir. Nitekim parti programında Demokrat Parti'nin laikliği din aleyhtarlığı olarak değil, din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması olarak algıladığı ve din özgürlüğünü insan hakları çerçevesinde değerlendirdiği vurgulanmaktadır (Köktaş, 1997: 192). Dolayısıyla, Demokrat Parti hiçbir zaman devletin kurucu dinamikleriyle çelişen bir paradigmayı sahiplenmemiştir. Demokrat Parti gerek İslami eğilimleri gerekse liberalleşmeyi savunan politik hattı ile Türk modernleşmesinin sunduğu prototipten farklı bir motif olsa da onun dışında değildir.

Demokrat Parti iktidara geldiği zaman, CHP'ye yöneltilen en temel suçlamalardan biri İslam'a yönelik tavrıydı. Bu nedenle Demokrat Parti'nin politika çizgisinin temel özelliklerinden birini onun İslam'la kurduğu ilişki oluşturmaktadır. Çok partili döneme geçişin öncesinde din modernist projenin bir çeşit tabusuydu. Ancak çok partili döneme geçişin yarattığı ılımlılık atmosferi içinde, din siyasal düzeyde de etkisi bir ölçüde kabul edilen bir olgu olarak ele alındı. Demokrat Parti'nin muhafazakârlığının, modernizmi içermesi bağlamında parti programında yer alan açıklama kayda değerdir: “Partimiz laikliği, dinle devletin siyasetle dinle hiçbir ilgisi bulunmaması ve hiçbir din düşüncesinin kanunların tanzim ve tatbikinde müessir olmaması manasında anlar ve laikliğin din alehtarlığı şeklinde yanlış tefsirini reddeder. Din hürriyetini diğer hürriyetler gibi insanlığın mukaddes haklarından tanır” (Köktaş, 1997: 192).

Demokrat Parti iktidara geldikten çok kısa bir süre sonra Arapça ezan yasağı kaldırılmıştır. Adnan Menderes, bu kararın verilmesinden önce Zafer gazetesinde yaptığı bir açıklamada bağınaz zihniyetin cemiyet hayatı için zararlı neticeleri olduğunu vurgulamaktadır. Cemiyet hayatında esas değişikliklerin yapılması için evvela bu bağınaz zihniyetin kırılması gerekmektedir. Bu nedenledir ki Büyük Atatürk, inkılâpları hayata geçirmeden önce bu zihniyetle savaşmıştır. Ezanın Türkçe

okunması böyle bir zorunluluğun sonucudur. Ancak zamanında çok lüzumlu olan bu mecburiyet, diğer tedbirlerle birlikte hür Türkiye'ye zemin hazırlamıştır. Ancak aradan bunca yıl geçtikten sonra vaktiyle zaruri görülen ısrar bu sefer vicdan hürriyetine karşı bir bağınazlık oluşturmaktadır. “Şimdi meselenin lâiklik ve vicdan hürriyeti bakımından halline sıra gelmiştir. Dini, siyasete karıştırmak ve dini ibâdetler âmme nizamına ve umumî âdaba aykırı olmamak şartile herkesin dinî vecibe ve ibadetlerini serbestçe yerine getirebilmesi vicdan hürriyeti ve lâiklik esası bu anlayışa göre tesbit edilmiştir” (Yener, 1999). Bu açıklamalar da Menderes'in daha en başından itibaren laiklik anlayışından kopmadan, daha muhafazakâr bir söylemin temsilciliğini yaptığını göstermektedir. Menderes'in İslam'a yönelik olumlu tavrına İmam hatip kurslarının okullara dönüştürülmesi, dini eğitimin ilk ve orta öğretim programlarına konulması, devlet radyosunda dini programların yayımlanması, haftada üç kez Kur'an okutulması gibi uygulamalar da örnek gösterilebilir (Köktaş, 1997: 193).

Demokrat Parti'nin devlet geleneğiyle ve sistemle çelişmeden de olsa kurduğu muhafazakâr dil 27 Mayıs'a giden süreçte karşıt propagandanın malzemesi yapılmıştır. Bir kez daha, Şerif Mardin'in merkez-çevre paradigmasıyla açıklamamız gerekirse, 1950'ler seçilmiş çevre temsilcilerinin, bazen çok da demokratik usullerle olmasa da bürokratik merkezi denetim altına almaya çalıştığı yıllardır. Ancak bu istem gerçekleşmemiş ve 1960 darbesiyle merkez bir kez daha demokrat çevreyi yenilgiye uğratıp, iktidara geçmiştir (Kalaycıoğlu, 2007: 475). Bu iktidar mücadelesinin propaganda malzemesi olarak ise “irtica tehlikesi” karşısında laikçi refleks kullanılmıştır. Demokrat Parti'nin bu “sistem içi” itirazı yenilgiyle sonuçlansa da Demokrat Parti iktidarı sırasında bağımsız bir İslami oluşuma zemin hazırlayacak bir ortam oluşmuştur.

2.2.İSLAMCI BİR HAREKET: MİLLİ GÖRÜŞ HAREKETİ (MGH)

İslam Ansiklopedisi'nde *İslamcılık*, “İslâm’ı inanç, düşünce, ahlak, siyaset, idare ve hukuk bakımından hayata hakim kılmak, Müslümanlar arasında birlik ve dayanışmayı tesis ederek İslâm ülkelerini Batı karşısında geri kalmışlıktan kurtarma amacına yönelik bir çözüm arayışı” olarak tanımlanmaktadır (Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi, 2001: 60). Özlem Avcı’ya göre İslamcılık “siyasal davranışın Müslümanlık algısı ile bulunduğu her noktada ortaya çıkabilen bir kimlik, bir algı (dır)...Ne tür İslam (ya da ne tür İslami yaşam biçimi) yorumuna sahip oldukları önemli olmaksızın, siyasal pratiğin merkezine İslami değer ve kuralları koyan, Müslüman bireyi içine alan her türlü İslami oluşum İslamcılığı temsil etmektedir” (Ö. Avcı, 2012: 54). Avcı’nın İslamcılık tanımı çok geniş bir çerçevede ele alınmaktadır. Bu bağlamda İslamcılık sadece bir çeşit *grand teori* kurma peşinde değildir, kültürel ve kimliğe yönelik daha mikro ölçekli siyasal talepler de bu tanıma daırdır. Burada belirleyici olan siyasetin merkezine “Müslüman Birey”in yerleştirilmesidir. Cihan Aktaş’ın belirttiği gibi “Kimlerdi İslamcılar? Diriliş yazarı Sezai Karakoç’un okuyucuları mı, cami önlerinde önce Sebil sonra Şura gibi dergileri satan gençler mi, Milli Türk Talebe Birliği etkinliklerinde Necip Fazıl’ın Büyük Doğu’su gibi şiirleri okuyan öğrenciler mi, (...) Mataram’da su şiirinin yazarı İsmet Özel mi?” (Aktaş’dan aktaran Ö. Avcı, 2012: 55). Aslına bakılacak olursa İslamcılık ortaya çıkışı itibari ile bir projenin savunucusu olmuştur. Aydınlanma zihniyetinin bütüncül olarak reddettiği geleneksel yapıların İslam’ın özüne sadık kalınarak ve ıslah edilmesini savunarak, Asr-ı Saadet dönemini referans gösterebildiği bir tasavvur yaratılmıştır. Bu projenin temelinde ise modernizme yönelik bir itiraz ve ona alternatif *otantik bir modernleşme* kurma istemi vardır (Çınar, 2005: 32). Mümtazer Türköne’ye göre İslamcılık var olana alternatif bir toplum ve siyaset projesi kurmanın peşinde çalışmaktadır. Modern dünyanın sorunlarına *vahiyi* esas alan çözümler getirmeye çalışmıştır. İslam toplumlarında hep ana bir siyaset akımı oluşturan bu hareket 150 yıllık bütün ömrü boyunca iktidardan uzak tutulmuştur (Türköne, 2012: 77). İslamcılık belirli bir dönemeçten sonra “İslami hareket” halini almıştır. İlk önce “bozulanı düzeltmek ve yenilemek” üzerine kurulan düşünsel üretim, bunu hayata geçirmeye motivasyonu ile birlikte pratik eğilim kazanarak İslamcı harekete dönüşmüştür. Son

kertede İslamcılık “muadilleriyle sınırlarını çizmek” için kullanılmaktadır (Türköne, 2012: 41).

İslam modernleşme ilişkisi literatürde sıklıkla tartışılan bir konu olmuştur. Bir kategori olarak modernite ve İslam iki ayrı kutup olarak algılanmıştır. Modernitenin katı rasyonalizmi, geleneğin ve dinin reddi üzerinden ilerleyen seküler bir yaklaşımla inşa edilir. Bu kurgu içinde dinin kamusal hayat ve toplumsal örgütlenme biçimi üzerindeki etkisi geriletilerek, sınırları sadece özel alanla çizilir. Bedri Gencer; modernitenin geleneksel dinlere meydan okuyan evrenselliğinin İbrahimi dinlerde “modernleşme ile uyuma zorlayan bir kriz” yarattığına dikkat çekmektedir. Hristiyanlık’ta Luther ve Calvin’nin yeni bir teoloji geliştirmesine sebebiyet veren bu süreç İslam’da da “içsel modernizm” arayışını tetiklemiştir. Cemaleddin Afgâni, Muhammed Abduh gibi isimler bu arayışın temsilcisi olmuştur (Gencer, 2008: 218). 18. ve 19. yüzyıllarda Osmanlı, Mısır, Suriye, Tunus, İran, Hindistan ve Rusya gibi bölgelerde İslam’ın modern dünyanın yeni yönelimlerine cevap bulmak üzere yeniden yorumlanması ve yeniden hayata hakim kılınması bağlamında, “İslam öğretisinin ideolojik bir söyleme kavuşturulmasına yönelik fikir arayışları” başgöstermiştir (Gencer, 2008: 219). Dolayısıyla İslamcıların modernleşmeye verdiği tepkinin bir yandan Batı emperyalizmi, pozitivizm ve katıksız modernizme eleştiriyi içerdiği, bir yandan da onun taşıdığı yeni olgulara çözüm üretmek bağlamında içsel bir dönüşüm, yorum ve uyum çabası yarattığı söylenebilir. Nitekim modernleşme ile gelenek ve onun temel motifi İslam arasındaki ilişki kriz, kopuş, çatışma içermekle birlikte, çok farklı kombinasyonlar ve melezlenmeler de doğurmuştur (Gençoğlu, 2003: 386). Örneğin İslamcı sosyal bilimciler, sosyolojinin insanı doğasından gelen ruhsal ve manevi tabiatından ayırıştırılarak, mutlak bir pozitivizmle ele alınmasına şiddetle karşı çıkmaktadır (Sarıbay, 2001: 47). İnsan sadece bilimsellik sınırları içinde tanımlanamayacak denli çok boyutlu, karmaşık ve bileşenli bir yapıdır. İslami sosyoloji modernizme özgü kategorilere cevap aramakla birlikte, ona mesafeli ve eleştirel durur. “İslami sosyoloji (...) toplumsal düzen yerine ümmet hayatını koyan, sosyal eylemin anlamını, o hayatın Kuran’dan kaynaklanan bilgisi üzerine inşa eden bir paradigmadır. Bu itibarla ‘İslami sosyoloji’ postmodernistlerin önerdiği sosyolojik paradigmadan çok daha özgün görünmektedir” (Sarıbay, 2001: 49).

Alev Erkilet'e göre İslamcılık Allah'ın dininin bu toplumda uygulanmasına yönelik baskılara karşılık olarak ortaya çıkmıştır. İslamcılık Allah'ın dini ile insanlık arasına giren her türlü engele karşı bir duruş olarak şekillenmiştir (Erkilet, 2013). İslamcılık Akımı'nın özelliklerini anlayabilmek, onun Osmanlı topraklarında ortaya çıkışını analiz etmek ancak o dönemin koşullarını kavramak ile mümkündür. Osmanlı'da klasik dönem boyunca İslamcılık diye ayrıksı bir fikir gelişmemiştir. Zira Osmanlı zaten İslam'la yönetilmektedir. Osmanlı'da İslamcılık düşüncesi, modernleşme sürecini takiben dinin toplumsal hayat üzerindeki rolünün geriletilmesine bir tepki, Tanzimat sürecinin yarattığı Batı'nın üstünlüğünü olumlayan atmosfere yönelik bir itirazdan beslenmiştir.

2.2.1 İlk Nesil İslamcılar

Ali Bulaç; İslamcılarının ilk neslinin Islahat Fermanı'ndan sonra ortaya çıktığını söylemektedir (Bulaç, 2005(a): 48). Tanzimat süreci ve aşırı Batılılaşma hevesinin yarattığı hünersizlik ve “çarpıklık” koşullarında ve yükselen bir kimlik kaygısı ve direniş çabası olarak “İlk İslamcı nesil” ortaya çıkacaktı. Batı'nın egemenliğinin kendini net bir şekilde ortaya koyduğu mevcut koşullarda, İslam medeniyetinin eski ihtişamlı günlerine dönmesi İslam'ın öz kaynaklarına geri dönerek sağlanabilecektir. İlk nesil İslamcılarının profilini belirleyen, İslam'ın geri kalmışlıkla özleştirilmesine, sömürgeciliğe karşı bir çeşit karşı duruş ve meydan okuma atmosferinde ortaya çıkmış olmalarıdır. “Ümmetin yepyeni bir ruh anlayışıyla yeniden toparlanabileceğini, İslam Birliği (İttihad-ı İslam) fikrinin kurtarıcı olduğunu düşünen, bu yönde sömürgeciliğe karşı yeni bir cihad ruhunu ateşleyen, geleneksel kurum düşünce ve alışkanlıkların İslam'ın ilk kaynaklarına dönülerek tasyih edilmesini” (Bulaç, 2005(a): 55) savunan İslamcılarının arasında Ziya Paşa, Şinasi ve Namık Kemal'in çevresinde örgütlenen Yeni Osmanlı hareketi ve Cemaleddin Afgani, Reşid Rıza, Mehmet Akif, Said Nursi, Muhammed İkbâl, Şeyh Abdülkerim Hairî, Fethî Ali Ahunzade, Mirza Malkum Han, Mirza Ağa Han Kirmani, Talebof, (Bulaç, 2005(a): 55) gibi isimler de bulunmaktadır. İslamcılar açısından bir tarihlendirme ve kategorileştirme yapma bağlamında Bulaç'ın sunduğu çerçeveden yararlanılacaktır.

Tanzimat süreci Osmanlı İmparatorluğu'nda 1839 yılında Tanzimat Fermanı olarak bilinen Hattı Şerifi'nin okunmasıyla başlamış, 1876'da 2. Abdülhamit'in tahta çıkması ve Meşrutiyet'in ilânıyla sona ermiş kabul edilir. Tanzimat'a damgasını vuran “aşırı Batılılaşmacı” eğilim, (Mardin, 1997: 21-79) sadece ferman bağlamında değerlendirilmemelidir. Tanzimat, 1839 Gülhane Hatt-ı Hümayunu ile başlayan bir süreç değildir. Tanzimat fermanı ile görünür hale gelen sürecin ilk nüvelerini, daha 18. yüzyılın başlarında, Batı'nın “askeri gücü”nü örnek alma çabalarında görebiliriz. Ardından Fransız İhtilali'nden ilham alan 3. Selim'in uygulamaları gelmiştir. Aynı şekilde 2. Mahmut'un modernleşmeci eğilimleri Tanzimat'a giden süreçte çok etkili olmuştur. “Ben tebamdaki din farkını cami, kilise ve havralarına girdikleri zaman görmek isterim” diyen 2. Mahmud modernleşme ve merkezileşme açısından önemli adımlar atmıştır. Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması, modern anlamda ilk nüfus sayımının yapılması, tımar sisteminin kaldırılması gibi tepeden inmeceli reformlar bunlardan bazılarıdır. Osmanlı modernleşmesi ile birlikte Şerif Mardin'in *Din ve Laiklik* makalesinde ele aldığı Osmanlı'nın hem “İslami” hem “bürokratik” özellikler barındıran ikili yapısı dönüşüm süreciyle birlikte çoğunlukla laik ve seküler bir davranış silsilesinin ürünü olan “bürokratik sivil”in egemen olduğu bir biçime evrilmiştir (Mardin, 1992: 42).

Osmanlı modernleşmesinin bürokratik kast egemenliğinde, İslami yönelimi zayıflatan, tepeden inmeceli reformları halkta büyük tepki yaratmıştır. Bernard Lewis'in dediği gibi; “açıktır ki Sadrazama ve çalışma arkadaşlarına nazır adını vermek, onlara redingot giydirmek, onlara büro masa ve yeni redingotlu memur sağlamak bir gece içinde onları modern bir devlet idaresi haline getirmedir” (Lewis, 2007: 97). Bu yerle bir olma atmosferi içinde geleneksel geçmişten gelen yetki ve prestije sahip mekanizmalar aşınıyor ve onun yerine ise itibarı olmayan, padişahın iradesine bağlı iradesiz kurumlar ikame ediliyordu (Lewis, 2007: 97). Daha sonra bütün bu gelişmelerin ardından Sultan Abdülmecid döneminde “kanun ve uygulamalarda bütün dinlerden kişilere eşitlik tanıyan” Gülhane Hattı Hümayunu yani Tanzimat Fermanı ardından da onun ikinci aşaması olan Islahat Fermanı (1856) geldi. Bu fermanların amacı imparatorluğu dağılmaktan kurtarmak, gayrimüslümlere verilen kimi imtiyazlarla birlikte Batı'nın ekonomik desteğini sağlayabilmektir. Ayrıca Fransız İhtilali'nin yarattığı uluslaşma atmosferi, çok kültürlü bir yapı olan Osmanlı için büyük bir tehdittir, verilen imtiyazlarla gayri Müslim azınlıkların ülkeye bağlanması

hedeflenmektedir. Ancak Lewis'in çok haklı bir şekilde dikkat çektiği gibi "İkinci Mahmud'dan sonra Tanzimatçılar, onun o kadar sert ve yıkıcı aceleyle tesviye ettiği zemin üzerinde yeni bir yapı dikmeye çabaladılar. Fakat aşına olmadıkları bir tarz ve malzeme, hünersiz ve kızgın işçi ve dolayısıyla da güvenilmeyen ustabaşlar ile –veya bunlarsız- çalışıyorlardı" (Lewis, 2007: 126). Tanzimat süreci hem yönetim yapısı hem de zihniyetini değiştirmiştir. Özellikle Babıali'de görev yapanlar "keyfi bir biçimde sarayın hışmına uğrama" yerini belirli ölçülerde de olsa hukukun üstünlüğüne bırakmıştır. Bu gelişim meşruti sistemin önünü açmıştır (Kalaycıoğlu ve Sarıbay, 2007: 7). Bu türden bir gelişme kamu bürokrasisinin kendisine saray dışında özerk bir alan açmasına, bir dizi politikayı oluşturan, uygulayan ve denetleyen bir güç olarak varlık göstermesine olanak sağlamıştır (Kalaycıoğlu ve Sarıbay, 2007: 8). Bürokrat sınıfın politik alandaki belirleyiciliğinin kurumsallaşması Tanzimat süreci ile olmuştur.

Osmanlı toprakları içinde İslamcılık düşüncesinin güçlenmesinin temel sebebi Islahat Fermanı'na duyulan tepkidir. Müslümanların, Gayri-Müslimlerle eşit bir şekilde konumlandırılması, İslamcılık fikrini Osmanlı toprakları içinde güçlendiren temel unsurdur. Fermana Fatih Sultan Mehmet Han zamanında gayrimüslim din adamlarına verilen yetkiler yeni çağa göre revize edilmekte, (Gümüş, 2008: 220) sivil halka olduğu gibi ruhban sınıfa da mülkiyet güvencesi getirilmekte, (Gümüş, 2008: 221) dinine bakılmaksızın bütün tebaanın kanun önünde eşitliği net bir şekilde ifade edilmekte, kimsenin diğerine üstünlüğü olmadığı vurgulanmakta, "gavura gavur demenin" yasak olduğu bu madde ile açıklığa kavuşturulmaktadır. Aksi davranışlar şiddetle cezalandırılacaktır (Gümüş, 2008: 223). Fermanın en çok tepki çeken maddesi bu olmuştur. Mardin'in işaret ettiği gibi Islahat Fermanı ile birlikte "beraberliğin tersine çevrildiği, gayri Müslimlerin ve yabancıların kendilerine sağlanan hukuksal imkanları kullanarak (mali kaynaklar, organizasyon bilgileri ve Batı diplomatik desteği sayesinde) Müslüman tebaayı çok geride bırakır şekilde kullandıkları görüldü (Mardin, 1997: 14). Islahat Fermanı'nın hemen ardından yaşanan Kuleli olayı ve İttihad-ı Hamiyet örgütünün kuruluşu da bu sürece tepkinin ürünüdür. Bunların ardından daha sistemli bir programla ortaya çıkan Yeni Osmanlılar İslamcı hareketin içinde sayılabilir. İslamcılık cereyanı 19. yüzyıl ortalarına kadar Osmanlı'nın uzak çevresinde şekillenmiş olsa da 1870'lerden itibaren imparatorluk çevresinde giderek

güçlenmeye başlamıştır (Mardin 1992: 11). Bedri Gencer'e göre; Rönesansla başlayan sekülerleşme sürecini takiben Batı'nın yükselişi ile birlikte Osmanlı Toprakları'nda Tanzimat süreci doğmuştur (Gencer, 2010: 13-14). Yeni Osmanlılar ve İslamcılık düşüncesi bu zeminde gelişmiştir.

Genel bir değerlendirme yapıldığında ilk nesil İslamcıların kaynaklara dönüş vasıtasıyla “dini hurafelerden temizleme”, “medeniyet ideali ile İslam'ın varlığı arasında ortak noktalar bulma” gibi talepleri vardı. Batının birebir taklidi şeklinde değil ama onun teknoloji, bilim, askeri donanım gibi kimi üstün yanlarının alınarak ancak ahlaksal ve kültürel açıdan çok daha derinlikli ve zengin özüne sadık kalınarak geliştirilen bir modernleşme gerçekleştirme, meşrutiyet yoluyla devleti rasyonelleştirme, yetkilerin yasal çerçeve ile kısıtlanması da isteklerinin arasındaydı. İslamcı akımın mensupları Batı'nın öne sürdüğü İnsanın temel hakları meselesiyle İslamiyet'in özü arasında bir bağlantı olduğunu öne sürmektedir. “Garp'ın “insan hür doğar” vecizesiyle İslamiyet'in “insan yaşamak için doğar” kaidesi arasında bir fark yoktur. İslamiyet nazarında hayatın zaruri şartları olan üç hak ‘hakk-ı hürriyet’, ‘hakk-ı ismet’, ‘hakk-ı temellük’tür” (Seyid'den aktaran Tunaya, 2003: 259).

İslamcılık açısından en önemli köşe taşı 2. Abdülhamit ve onun Pan-İslamizmidir. İsmail Kara'ya göre Abdülhamit uluslararası politika olarak İslamcılığa başvurmuştur. Abdülhamid ittihad-ı İslam fikrini üst düzeye çıkarmış ama siyasi talepleri olan modern İslam yorumlarına karşı çıkmıştır. Bu nedenle Yeni Osmanlılar'a mesafelidir, özellikle Mısır menşeli İslamcı hareketlerin İstanbul karşılığına tavrı almıştır (Kara, 2013). İslamcılarının yönelimleri içinde buldukları döneme ve konjonktüre göre kimi ortak özellikler ihtiva etmektedir. Berkes, Abdülhamid'in Panislamizm vurgusunun zorunluluğuna dikkat çekmektedir. Çünkü Avrupa ile Osmanlı arasındaki ilişkilerin dinamikleri Tanzimat dönemi ile birlikte değişmiştir. Süveyş kanalına İngiltere'nin hakim olması ile birlikte Tanzimat döneminden beri Osmanlı'nın bütünlüğü olarak var olabilmesini destekleyen İngiltere için Osmanlı eski önemini taşımamaktadır. Rusya ve İngiltere arasında boşlukta kalan sultanın götüğü uzlaşmacı siyaset ona bağımsız bir görüntü atfetmiştir (Berkes, ty: 332). Yine Berkes'in vurguladığı bir diğer nokta ise halkın Tanzimat döneminin israf dolu ve

çetrefilli hayatından bıktığı ve Abdülhamid'in dindar, temiz, ağırbaşlı ve sade görüntüsüne güven duyduğudur. Halk birden bire ve tepeden inme bir şekilde üzerine boca edilen değişikliklerin ağırlığından yorulmuş ve geleneklerin huzuru içinde yaşayabilmeyi arzulamıştır (Berkes, ty: 333). 2. Abdülhamit'in İslamcılığı “Osmanlı hilafetini ve devletini Müslüman unsura yaslanarak ondan güç alarak ayakta tutma şeklinde özetlenebilecek bir politika belirlemiştir” (Kara, 1986: XXIX). Abdülhamit dönemi tamamen onun Pan-İslamist politikasına uygun bir şekilde düzenlenmiştir. Bu dönemin en önemli özelliği ulema ile halk arasındaki elitist ilişkinin kırılıp halka yakın din adamlarının ortaya çıkmasıdır. Tarikatlar ve zaviyeler, medrese öğrencileri çoğalmıştır, Eski Nakşibendi, Mevlevî, Rûfâî, Şazelî gibi tarikatların yanında Cezayir ve Sudan'dan gelen Ticaniye tarikatı popülerlik kazanmıştır (Berkes, ty: 337-338). Abdülhamit Pan-İslamizm ideolojisiyle birlikte modernleşme ve merkezileşme süreçlerini bir arada yürütmüştür. Kanun-ı Esasi ile Batılı tarzda Parlamenter bir sistem inşa edilmeye çalışılmıştır. Bedri Gencer'e göre; Tanzimat'ın yarattığı tereddütlü modernleşme yani, kökten bir değişim yerine eskinin yerine yeninin ikame edilmesi çelişki ve gerilimleri tetiklemişti. 93 Harbinin de yarattığı çetin koşullar çelişkileri belirginleştirdi ve sultanı aydın despotizmi şeklinde tek elden, kapsamlı, programlı bir modernleşmeye yöneltti (Gencer, 2008: 71). Sultanın “bizim ilham kaynağımız İslamlıktır” sözü, yani İslam'ın hayatın temeli olmaktan, ilhama dönüşmesi “İslam'ın yasal olarak hızla geri çekildiği bir süreçte ideolojik ve sembolik yönünü öne çıkarmak suretiyle meşruiyet krizini aşmayı” hedeflendiğinin göstergesidir (Gencer, 2008: 74).

2.2.2. İkinci Nesil İslamcılar

1950'lerden itibaren İslamcılık, İslami hareketle yer değiştirmiştir (Bulaç, 2005(a): 65). Yani gelişen ve karmaşıklaşan toplum yapısı kentleşme, göç, varoşlar, çarkın dışına itilenler gibi yeni olgular İslamcılık düşüncesine dahil olmuş ve bir hareket, bir aksiyon yaratmıştır. İslami hareket bu yeni zeminden beslenecektir. İslamcılığın Müslüman bir devletin şemsiyesi altında ıslaha yönelik öne çıkan karakteri İslami hareketle birlikte sistemin dışına yani kenara atılmış kitlelerin merkeze yönelimi olarak şekillenecektir (Bulaç, 2005(a): 66). Bulaç, ikinci nesil İslamcılar açısından 1950'yi dönüm noktası olarak almaktadır. Çünkü Muhammed Cinnah ve arkadaşları tarafından “ulus- devlet temelli bir İslamiyet projesi”

sahiplenilmiş, Pakistan İlk Müslüman ulus devlet olarak ortaya çıkmıştır. Bu yeni oluşumun verdiği ilhamla Müslüman Kardeşler de “politik bir hareket” tanımı ölçülerinde hareket etmeye başlamıştır (Bulaç, 2005(a): 65). “Aşmacı ve dönüştürücü” olarak tanımlanabilecek “üçüncü nesil” ise birey ve sivil toplum, çoğulculuk odaklı bir politika üretmektedir. Küreselleşme süreci ve kentleşme süreçlerinin tamamlanması ile birlikte, İslamcılar da bu dönüşüme dahil olmuşlar, kurumsallaşmadan ve bireycilikten yana tavır almışlardır. Farklı kimliklerin kendini ifade hakkı, çoğulculuk ve bunun üzerine inşa edilen kamusal alan, sivil inisiyatif gibi kavramlar İslamcıların politik alanını kuşatmıştır (Bulaç, 2005(a): s. 49).

İsmail Kara, İslamcılık açısından başka bir dönemlendirmeye başvurmaktadır. Kara, 1870 ila 1924 yılları arasındaki uzunca bir dönemi Türkiye İslamcılığının birinci dönemi olarak tanımlamaktadır. Bu dönemde İslamcılık düşüncesi hem bir uluslar arası politika alanı (İttihad-ı İslam, Pan-İslamizm), hem yeni bir İslam yorumu olarak, aynı zamanda bir ahlak ve yaşama biçimi olarak ortaya çıkmıştır. Bütün bu unsurlar birbiriyle her zaman paralel ilerlememiş, zaman zaman çatışmıştır. İkinci dönem yani 1924-1965 arasında İslamcılık kelimesi pek kullanılmamıştır. İslamcılık muhafazakâr-milliyetçi şemsiyenin altında kalmıştır. Nurettin Topçu, Necip Fazıl Kısakürek, Sezai Karakoç gibi isimler bu dönemde çıkmıştır. Bu dönemde İslamcılığa dair bir adlandırma problemi yaşanmaktadır. İslamcılık kendi bağımsız mecrasını oluşturamamış ve milliyetçi-muhafazakâr şemsiyenin altında kalmıştır. Ancak üçüncü dönemde yani 1965 sonrası İslamcılık 1960 ihtilalinin yarattığı atmosfer, Ali Şeriati, Seyid Kutup, Mevdudi gibi isimlerden çevrilen eserlerin yarattığı tercüme dalgası gibi dış faktörlerin de etkisiyle bir harekete dönüşmüş, aktivistleşmiştir. Ancak bu dönemin 1924 öncesi İslamcılıkla irtibatı zayıftır. Bu İslamcılık son büyük yükselişini 1979 İran devrimi ile yaşamıştır (Kara, 2013). İslamcılık baskı şartlarının yarattığı bir zorunluluk nedeniyle 1924-1965 arası dönemde kendi bağımsız entelektüel mecrasını özgürce inşa edememiştir. Milli Görüş hareketi İslamcılığın harekete dönüştüğü bir konjonktürde hem doktriner hem de pratik olarak İslamcı söylem ve siyaseti yürütmüş cumhuriyet tarihinin ilk bağımsız hareketidir. Bu anlamda Türkiye İslamcılığının özgün bir motifi, geçilen tecrübeler adına önemli bir duraktır.

Milli Görüş de siyasal İslamcı bir harekettir ve söyleminde İslamcılık hareketlerine özgü pek çok motif barındırmaktadır. İslamcılar modernist-aydınlanmacı projenin, etnosantrik ve bu bağlamda farklılıkları diğer kategorisi içerisinde düşünüp sessizleştiren homojen bir birlik anlayışına dayanan yapısını eleştirmektedir. Bu çerçevede İslam'a ve İslam ile özdeşleştirilen çevreye dair refleksleri dışlayan, ötekileştiren bir perspektife sahiptir. Nitekim Milli Görüş Hareketi'ne baktığımızda cumhuriyetin kumaşında bulunan ve bire bir Batı taklidine dayanan modernleşme eleştirisine dayandığını görmekteyiz. Aynı zamanda Osmanlıcılık üzerinden kurulan ve Osmanlı'nın köklü ve ihtişamlı geçmişini yücelten, onunla bağ kuran özcü bir söylem geliştirmiştir. Nuray Mert'in de ifade ettiği gibi, "Milli Görüş milliliği salt adımda kalmış bir söylem değildir; tam tersine, genel hatları itibari ile, tıpkı Meşrutiyet yıllarındaki benzerleri gibi, bir kurtuluş ideolojisidir. Temel meselesi, yüzyıl öncesindeki gibi, Batı karşısındaki yenilginin üstesinden gelmek, makûs talihimizi tersine çevirmektir" (Mert, 2005: 414).

Milli Görüş'ün itirazı, Batı'ya dair tüm kavramlara değildir. Batı'nın teknoloji ve bilime dair gelişmelerinden faydalanmakta bir sakınca görmemektedir. Modernleşmeye ait tüm yönler reddedilmemekle birlikte, modernleşmenin keskin ve ezici tabiatı eleştirilmektedir. Milli Görüş, sistemin kaybedenleri açısından bir çıkış dinamiği yaratmıştır. Nitekim Nazlı Akpınar ve Sinan Araman Milli Görüş'ün eğilimlerini şöyle özetlemektedir: "Modernist ideolojinin geliştirmiş olduğu Doğu Batı ekseninde bir tarih ve toplum tasavvuru ile Doğu ve Osmanlı alabildiğine yüceltilirken, Batı alabildiğine yerilmektedir. Osmanlı İmparatorluğu ve İslam emperyal geçmişine özlemi dile getiren bu sözlerle kapitalist gelişme sonucunda durumu kötüleşen geniş kitleler, tarihsel olarak biçimlenmiş anlam dünyaları ile teselli edilmek istendiği kadar, onların 'kazanma arzusu'nun da harekete geçirilmesi sağlanmaktadır" (Akpınar ve Araman, 2011: 92). Dolayısıyla Milli Görüş kitlelere bir mobilizasyon kazandırmakta ve sosyal bir hareket formasyonu kazanmaktadır. Milli Görüş İslamcılığın, toplumu mobilize eden yani bir sosyal hareket olarak öne çıkan yönünü de temsil etmektedir. Nitekim Nilüfer Göle de İslamcılığı "çağdaş sosyal hareketler" içerisinde değerlendirmektedir (Göle: 2002: 23). Ona göre; İslamcılık geçmişi reddeden ve ilerlemeci bir toplum tasavvuruna dayanan bir modern sosyal hareketlerin sahiplendiği ütopyayı kabul etmez. Ütopya zaten geçmişte, Asr-ı

Saadet'te yaşanmıştır. Din tarihler ve zamanlar üstü bir anlatıya oturtulur. Kadim olana yönelik ve başlangıçtaki otantik İslam'a dönme arzusu moderniteye yönelik eleştirinin yanında, Müslümanların dünyevi işlere kolektif ve eleştirel bir şekilde katılımına olanak tanır (Göle, 2002: 24). Dolayısıyla İslami hareketler, Batı'nın çizdiği normların dışında, geleneklerin ve İslam'ın işlev kazanması ile oluşturulabilecek özgün bir modernleşme projesinin peşinde koşarlar (Çınar, 2005: 32). İslamcı hareketlerin ve dolayısıyla Milli Görüş'ün de yaptığı şey geleneği değişimin yarattığı değer erezyonundan kurtulabilmek adına sahiplenmektir (Göle, 2002: 24). Tümel olarak değişim fikrine karşı çıkmak değildir. Gelenek-modernlik kavramlarını antagonist bir çatışma içinde tanımlayan üst anlatıyı yıkmaktır.

MGH'nin dolayısıyla da Erbakan'ın söyleminin Bediüzzaman Said-i Nursi, Nureddin Topçu ve Necip Fazıl gibi İslamcılarla pek çok açıdan paralellik taşıdığı iddia edilebilir. Örneğin Nurculuk halkın içselleştiremediği Kemalist devrimlere bir tepkidir, alternatif bir modernlik önermektedir, Batılılaşmadan modernleşmenin ve İslam'la bilimi bağdaştırmanın yolları aranmıştır (Mardin'den aktaran Yavuz, 2005: 267). Yine hem Necip Fazıl hem de Nureddin Topçu Nakşibendiliğin Halili kolu vasıtasıyla İslamcılık geleneğine eklenmişler, ancak daha sonra ayrı bir ekol oluşturmuşlardır (Çetinsaya, 2005: 437). İki düşünürün de fikirleri içinde buldukları konjonktürün de belirlenimiyle hem İslamcılığı hem Türkçülüğü etkilemişlerdir (Çetinsaya, 2005: 446). Topçu'nun milliyetçilik anlayışı İslam dininin Anadolu toprakları üzerinde kurduğu büyük medeniyet ve sisteme duyduğu hayranlıktan beslenmektedir (Doğan, 2005: 445). Yine Necip Fazıl'ın İslam'a dair tüm kıpırtıların katı bir şekilde baskılandığı Tek Parti iktidarı döneminde cesaretle ortaya koyduğu fikirleri ve şiirleri modern hayata keskin bir eleştiri, reddiye barındırmaktadır (Özdenören, 2005: 146).

İslamcılarının odaklandığı temel sorunlardan birisi de modern toplumun yarattığı, bireyselleşme, savrulma, köksüzlük, aidiyetsizlik ve ahlak krizidir. Mardin'in de belirttiği gibi İslam'ı bir üst yapı kurumu gibi değil, bir temel şekillendirici olarak görmek gerekir (Mardin, 1992: 12). Ahlaken çöküntü ve Batılı değerlerin, kendi öz dünyamız üzerindeki hakimiyeti hem ekonomik hem de sosyal alandaki sorunların temel kaynağı addedilmektedir. Batı değerleri kültürel bir emperyalizm üreterek

Müslüman dünyayı kuşatmakta, kültürel olarak da yozlaştırmakta, Müslüman kimliğe zarar vermektedir. Nitekim Milli Görüş “manevi kalkınma” ve ahlak sorununu söyleminin kilit noktalarından biri haline getirmiştir. “devlet-millet kaynaşması” ise ahlakçı bir yaklaşımla harmanlanmıştır. Ahlaka verilen önem Milli Görüş’ün temel dayanaklarından biridir. Ali Yaşar Sarıbay’a göre, Milli Görüş’te devlet millet kaynaşmasının sağlanabilmesi için “i) Devlet memurlarının ve görevlilerinin, asli vazifelerinin millete tahakküm değil hizmet olduğunu kendi kalplerine yerleştirmiş olmaları ii) Devlet memurları ve görevlilerinin, milletine, manevi değerlerine, anane ve örflerine saygılı ve hürmetkar olmaları iii) Devletin vatandaşlara adil, koruyucu ve yol gösterici olması gerekmektedir” (Sarıbay, 1985: 112).

Manevi değerlerin toplum ve de özellikle gençler üzerindeki önemi Milli Görüş’ün temel hassasiyetlerinden biridir. Nitekim “maneviyatçılık”, sol militanlaşmanın elindeki gençliği kurtarmanın bir yolu olarak değerlendirilmektedir. Örneğin Necmettin Erbakan 1980 yılında 19 Mayıs Gençlik ve Spor Bayramı bağlamında gerçekleştirdiği bir konuşmasında şöyle demektedir: “Gençliğimizin bugün yanlış kurulmuş bulunan materyalist taklitçi maarif zihniyetinin elinden kurtarılıp, hakkı tanıyan, milli ve manevi değerlerimize bağlı bir gençlik olarak yetiştirmek ana hedeflerimizden birisidir” (Milli Gazete, 19 Mayıs 1980). Maneviyatı kuvvetli bir genç nesil yaratma bağlamında ayrı bir sosyolojik çalışma gerektirecek kadar derinlikli başka bir mecra ise Milli Görüş Gençliği’nin kümelenildiği siyasal örgütlenmelerin başında gelen Milli Türk Talebe Birliği (MTTB) ve Anadolu Gençlik Vakıflarıdır. Bu kurum 1980’den sonra Milli Gençlik Vakfı adını almıştır. Hala farklı isimlerle de olsa faaliyetlerini sürdüren bu yapılar İslami kimliğin siyasal alanda temsiline de olanak tanıyan kadrolar yetiştirmesinde, bu kimliğin üretilmesi ve toplumsallaşması bağlamında son derece önemlidir. Üniversite yıllarında bu oluşumun içinde yer alan pek çok isim, cumhurbaşkanlığı ve başbakanlık da dâhil pek çok mevkiye gelmiştir. Abdullah Gül, Recep Tayyip Erdoğan, Bülent Arınç gibi Türk siyasi hayatı için çok önemli isimler bu yapının içinde yetişmiştir (Ö. Avcı, 2012: 63). Türkiye’nin “en büyük sivil toplum kuruluşu ve dünyanın en büyük gençlik organizasyonu” olarak tanımlanan bu yapılar Milli Görüş düşüncesinin gençler arasında yerleşmesini, üretilmesini ve dolayısıyla da toplumsal dokuya nüfuz etmesini sağlamıştır (Ö. Avcı, 2012: 64).

Menderes Çınar'ın ifade ettiği gibi Milli Görüş; ekonomik, toplumsal ve siyasal sorunları bir ahlak sorunu olarak görmesi bağlamında Weberci'dir. İslamcılık, "otantik modernleşme" yoluyla Batı'ya alternatif bir model kurmak peşindedir; bu yönüyle de İslam kültürünü ve kimliğini yüceltir (Çınar, 2005: 33). Hamza Türkmen'e göre de İslamcılık, kimliği vahiyle inşa eder ve Kur'an'la billurlaştırır, vahiyi esas alan akidevi ve kültürel bir yaşantı üretir (Hamza Türkmen ile Ropörtaj, 2011: 141). Dolayısıyla İslam söylemi kültürel özcü bir yaklaşım ihtiva etmektedir. İslam, Batı'nın kurduğu tahakkümü kendi kültürünün özgünlüğünü yeniden üreterek aşacaktır. Bu yönüyle de Batı'nın çizdiği güzergahın dışında alternatif bir modernlik tasarlayacaktır. Milli Görüş'ün yaptığı da tam olarak budur. Eğitim politikasından, iktisat felsefesine, manevi değerler ışığında gerçekleştirilecek maddi kalkınma idealinden Yeniden Büyük Türkiye Meşalesi hedefine kadar tüm yaklaşımlarında bu yönelimin izleri görülmektedir. Nitekim Mardin'e göre de Milli Selamet Partisi "Türk tarihinde daha önce görülmemiş bir şekilde modernizmle şu ya da bu şekilde başarılı bir sentez oluşturmayı başarmıştır" (Mardin, 1992: 106).

İslamcılığın milliyetçilikle ve devletle kurduğu ilişki literatürde sıklıkla vurgulanmıştır. Benedict Anderson millet ve dini cemaat arasında bir devamlılık ilişkisi görmekte, Eric Hobsbawn'da bu görüşü desteklemektedir (Anderson'dan aktaran Mollaer, 2009: 182). İbn Haldun çok daha önce böyle bir sonuca varmıştır. Tarihsel akış içinde toplumları birbirine bağlayan ve onlara bir çeşit tin kazandıran kuvvetli bir bağdan *asabiyyet*'ten bahsetmektedir. "Topluluk duygusu", "dayanışma duygusu", "tesanüt bağı" (Hassan, 2010: 173) gibi anlamlar içeren o toplumun dayanışma ve ilişkilerini belirleyen ortak duyu ve ruhu yaratan temel motif dindir. Din toplum içindeki çekişmeleri yatıştırarak bir kardeşlik, ortak amaç etrafında birleşme duygusu yaratacaktır (M. Yıldız, 2010: 42-43). İslam ve milliyetçilik arasındaki ilişki ancak böyle bir bağlam üzerinden kurulabilir. Milli Görüş'ün bolca vurguladığı "millilik" yaklaşımı ulusçu bir yaklaşımdan ziyade "aynı inanç etrafında bir araya gelen topluluk" bağlamında kullanılmaktadır (Sarıbay, 2005: 581). Bu söylem, Milli Görüş çizgisinin Kürt vatandaşlarca desteklenmesine ve Doğu ile Güneydoğu'dan büyük oy kazanmasına sebep olmuştur. Fehmi Çalmuk'un da belirttiği üzere, MSP toplantılarında "Aziz milletimiz", "Necip Türk Milleti" gibi ibareler kullanılmıştır.

Ancak Osmanlı tarihine bakarken Milli Görüş İslam yönünü MHP'liler ise onun Türk yönünü ön plana çıkarmışlardır (Çalmuk, 2001: 17). Sarıbay'a göre Milli görüş kullandığı "milli" sıfatına rağmen "milliyetçi görüş" olarak adlandırılmaz, Türk toplumunun "şanlı geçmişi" ve "Yeniden Büyük Türkiye" meşalesinin yaratılmasındaki temel motif ulus değil, dindir (Sarıbay, 1985: 114). Şunu belirtmek gerekir ki İslamcılar'ın millet anlayışı, milliyetçilerinkinden farklıdır. Ancak İslamcılığın belirli bir bağlamda modern devletle kurduğu pozitif bir ilişkiden bahsedilebilir. Menderes Çınar'a göre "İslamcılık modernleştirici devletin Batılılaştırıcı içeriğine karşıdır" (Çınar, 2005: 43). Mümtazer Türköne Türkiye İslamcılığı'nın devlete dayanan ve demokratik tezlerle uyuşan bir model sunduğunu ifade etmektedir. Ona göre; "İslamcılık bizim dışımızdaki İslam toplumlarında hep yabancı işgaline karşı bir direniş hareketi olarak yükseldi. Yabancı işgaline son vermek asli mesele olunca, bu antiemperyalist ideoloji bir cihad doktrinine indirgendi. Biz ise yabancı işgali altında değildik. Bir devletimiz vardı ve muhtemel bir yabancı boyundurluğunu engellemenin yegane yolu, devleti daha güçlü ve mukavim hale getirmektir" (Türköne, 2012: 77-78). Bu anlamda Milli Görüş hareketi devlet geleneğine içkindir. Hamza Türkmen de Türkiye İslamcılarının sistemden bağımsız bir şekilde konumlanan tevhidi uyanış hareketinden farklı bir yapı oluşturduğunu sistemle eklemlendiğini ifade etmektedir (Hamza Türkmen ile Ropörtaj, 2011: 147-148). Milli Görüş'ün devletle kurduğu bağ böyle bir arka plan üzerinden okunmalıdır.

Milli Görüş'ün devletle barışık mizacı onun laikliğe yaklaşımında da kendini göstermektedir. Milli görüş İslami bir hareket olduğu halde laikliği "inanç özgürlüğü" kapsamında değerlendirmektedir. Nitekim laikliğin tanımı "Milli Görüş'ün izahı" başlığı altında şöyle yapılmıştır: "Ne bir insan başka bir camiye giderken 'sen niye camiye gidiyorsun' diyebilecek. Ne de camiye gitmeyen bir insana 'sen niye camiye gitmiyorsun diyebilecek" (Sarıbay, 2005: 582). Hakan Yavuz'a göre, "MGH sadece dini kavram ve kurumları değil yerine göre anti-kapitalist ve anti-Kemalist bir dil kullandı. ... (Milli Görüş Hareketi) dinin a) iktidar ilişkilerinin yeniden tanımlanması b) devlet toplum arasındaki ilişkinin yeniden tanzimi ve c) inanç ve kimlikler yüzünden sistem dışına itilen (...) kitlelere protesto kimliği sunarak bu kesimleri siyasi alana taşıma çabasıdır" (Yavuz, 2005(b): 594). MGH, muhalif karakterine ve İslamcı söylemin yer yer artan dozuna rağmen sisteme dahildir ve devlet eksenli kültürle

barışıktır. Milli Görüş genel beklentinin aksine Türk modernleşmesi bağlamında “itici bir güç” oluşturmuş, çevreyi merkeze taşıyarak toplum bazlı bir modernleşme partisi olmuştur (Yavuz, 2005(b): 593).

Milli Görüş iktidarı hedefleyen bir hareket olmuştur. Nitekim Bulaç’ın “Resmi İslam” olarak tanımladığı Siyasal İslam kategorisinde merkeze iktidar hedefi yerleştirilmektedir. Devlete tanrısal bir gücün atfedildiği ideolojik bir kurguda, onu ele geçirmek elzemdir. Ancak iktidarın ele geçirilmesi ile ki yukarıdan aşağıya İslam’ın bütün kuralları topluma yavaş yavaş empoze edilebilecek ve insanlık için tek doğru yol olan Hakkın yolu gerçekleştirilmiş olacaktır. Dolayısıyla savaşım devlet ele geçirildikten sonra da bitmeyecektir, İslami değerlerin yerel bazda tamamen kurumsallaştırılması ve ardından global bazda tesis edilmesi hedeflenmektedir. Resmi İslam son tahlilde bir devlet projesi olup siyasal iktidarı merkeze alan bir Tanzimat geleneğidir... verili dünyayı İslamlaşma yoluyla değil İslamileştirme yoluyla iyileştirme” projesidir (Bulaç, 2008: 184-185). Bulaç Milli Görüş Hareketi’ni Resmi İslam’ın demokratik versiyonu içinde tanımlamaktadır (Bulaç, 2008: 188). Milli Görüş hareketi, modernleşmeye getirdiği eleştiriler, modernleşmeyle eklemlenme biçimleri, merkezinde İslam’ın yer aldığı özcü kültürcü alternatif bir modernlik geliştirme tasavvuru, geleneği dönüşümün merkezinde konumlandırması, tarihle kurduğu bağ, ümmetçi yaklaşımı, modern devlete atfettiği işlevsellik, ahlakçı yaklaşımı ve kitlelere sağladığı mobilizasyonla siyasal İslamcı bir hareket olarak değerlendirilebilir.

2.2.3. Milli Nizam Partisi (MNP)

İslamcılık hareketinin sınırları 1960’dan sonra değişen sosyo-ekonomik dinamiklerle birlikte geleneksel merkez çevre ayrışmasını aşan, içine yeni toplumsal dönüşümün yarattığı dezavantajlı kesimlerin taleplerini de dahil eden bir şekilde genişlemiştir. İslamcılık hareketinin kapsadığı alanın genişlemesi toplumsal koşulların geçirdiği dönüşümden azade değildir. 1961 Anayasası bireysel özgürlükleri genişletmesine rağmen vesayetçi zihniyeti ve kurumları kurumsallaştırmıştır. Bu anayasa ile kurulan Anayasa Mahkemesi, Milli Güvenlik Kurulu, Cumhuriyet Senatosu, Devlet Planlama Teşkilatı (DPT) gibi bürokratik kurumlar parlamentonun karşısına bir çeşit “denge unsuru” olarak çıkartılmış, seçilmiş iktidarın hareket alanı kısıtlanmıştır (Eser ve Baltacı, 2012: 80). 1960 sonrası dönemde sosyal ve sınıfsal

ilişkiler de dönüşmüştür. Merkez ve çevre yeni toplumsal koşullarla uyuma yönelmiştir (Bingöl ve Çolak, 2010: 99). Ersin Kalaycıoğlu'nun da belirttiği gibi toplumsal hareketliliğin ivme kazandığı 1960'lı ve 1970'li yıllarda, ithal ikamesine bağlı endüstrileşme çabasının bir sonucu olarak işçi sayısında artış, köyden kente göçle birlikte ve kır kent ayrımının kesifleşmesi, gelir dağılımındaki eşitsizliğin artması gibi yeni dinamikler ortaya çıkmaya başlamıştır (Kalaycıoğlu, 2007: 476-477). Modernitenin keskin tabiatının yarattığı eşitsizlikler, bölgesel ve toplumsal farklılaşmalar kendini bu sürecin dezavantajlısı gören yığınların kümelenmesine sebep olmuştur. Ayrıca Müslüman taşranın ekonomik olarak yükselen unsurları Kemalist blokun kontrolündeki ilişkiler zincirinden dışlanmanın sıkıntısını yaşamaktadır. Taşranın yükselişe geçen bu yeni unsurları, zincirlerinden kurtulmak ve hür teşebbüs imkanı kazanmak istemektedir. Adalet Partisi hem Müslüman taşranın hayat biçimini temsil etme hem de ekonomide Kemalist merkezin egemenliğini gevşetme talebini üstlenme bağlamında yetersiz kalmıştır. Sonradan merkezi mekanizmanın içine dahil olmuş, küçük tüccar zanaatçiler ve çiftçiler kendilerinin dışlandığı bu modele itiraz için başka yollar aramaya başlamıştır (Yavuz, 2005(c): 281).

Milli Görüş, Kemalist merkezin ekonomik ve kültürel anlamdaki dominasyonuna yönelik taşra muhalefetinin birleştiği alan olmuş, Anadolu'nun az gelişmiş sermayesini dışlayan laik-Kemalist politikalara bir karşı duruş üretmiştir (Yavuz, 2011: 68). Siyasal İslamcı bir hareket olan Milli Görüş hem taşranın inandığı değerleri ve hayat tarzını temsil etmesi, hem de merkezin dışında bağımsız konumuyla baskılanan unsurlar için bir çıkış umudu yaratmıştır. Dolayısıyla Milli Görüş, mevcut siyasal kodlarla eklemlenme çabasına girmeden İslamcılık perspektifinde bağımsız bir mecra üretmeyi denemiştir. Milli Görüş Hareketi'nin sahiplendiği değerler, inanç dünyası ve vaat ettiği program taşranın yeni kalkınan Müslüman girişimcilerinin ile bütünlük içerisindedir.

Milli Görüş'ün çıkışına zemin yaratan tohumlar ilk defa Adalet Partisi içinde atılmıştır. Necmettin Erbakan Adalet Partisi'nde bulunduğu süreç içinde dışlanan bu kesimlerin taleplerini dile getirmiştir. Erbakan, Türkiye Odalar ve Borsalar Birliği'nin (TOBB) genel başkanlığına Anadolu'nun muhafazakâr tüccarlarının desteğiyle gelmiştir. Erbakan'ın gerek parti içinde dillendirdiği itirazlar, gerek muhalefetinin

topladığı güç Süleyman Demirel’i rahatsız etmiştir. Hükümetçe TOBB seçimleri iptal edilmiş, Erbakan, bu karara direnmiş, binadan polis zoruyla çıkarılana kadar da TOBB genel merkezinden ayrılmamıştır (Özdalga, 2008: 145). Bu olayın ardından arkasındaki halk desteği giderek artan ve güçlenen Erbakan’ın 1969 seçimlerinde milletvekili adayı olmasına izin verilmemiştir. Bunun üzerine bağımsız aday olan Erbakan, Konya’dan milletvekili seçilmiştir. Kısa bir süre sonra 26 Ocak 1970’de milli görüşün ilk durağı olan MNP’yi kurmuştur.

Erbakan tarafından kurulan MNP, Ruşen Çakır’a göre; kabaca üç toplumsal katmandan oluşmaktadır: 1) Taşra kökenli dindar ailelerden gelip, Cumhuriyet’in laik eğitim kurumlarında yetişmiş ve genellikle, serbest meslekle iştigal eden yeni seçkinler, 2) Taşrada ticaret ve sanayi ile iştigal eden dindar girişimciler, 3) Hem taşra hem de büyük kentlerde yaşayan dar gelirli Sünni dindarlar (Çakır, 2005: 545). Görülmektedir ki MNP’yi destekleyenler dindar olan ve dini kaygıları olanların mensup olduğu ekonomik katmanlardır. MNP dindar bir bakış açısına sahip, dar gelirli, ezilen bir tabana ve küçük üreticilere hitap etmekte; aynı zamanda, “yeni seçkinler”i de tabanında toplamaktadır. Türkiye Cumhuriyeti’nin en önemli İslami siyasal hareketlerinden biri olan MGH, sırasıyla Milli Nizam Partisi, Milli Selamet Partisi, Refah Partisi, Fazilet Partisi ve Saadet Partisini etkilemiştir. Milli Görüş ideolojisinin şekillendiği ilk siyasal yapı ömrü pek uzun olamayan Milli Nizam Partisi olmuştur.

Milli Görüş Hareketi’nin “sınıf temelli bir başkaldırı” hareketi olarak nitelendirmek indirgemeci bir yaklaşım olacaktır. MGH, İslamcı kimlik ve semboller dünyasının merkezde kabul görmesi talebidir; dindarları dışlandıkları ekonomik ve toplumsal yapıya dahil etme mücadelesidir. İslam’a uygun yaşam biçimi ve kodların dokuya dahil edilmesi ve belirleyici bir figür olarak varlık göstermesi için çaba sarfettmektedir. Bu varoluş kaygısı Milli Görüş’ün çıkışına zemin yaratan temel saiklerden birisidir. Nitekim Kemalist projenin dini kamusal alandan dışlayarak bireysel alana özgü bir motif olarak lanse etme çabası sosyal buhranlara sebep olmuş, kimi reaksiyonları da tetiklemiştir. Şerif Mardin dinlerin dünyayı anlamlandırma ve aidiyet kurmadaki rolünü işaret etmektedir (Mardin, 1983(a): 25). Dinler, insana dünyayı algılamada bir bilgi ve inanç sistemi ve kavrayış perspektifi verir, bu yönüyle

de insanı varoluşun sancıları karşısında korur ve destekler. Kemalist modernleşme projesi dinin toplum üzerindeki yatıştırıcı, uyum sağlatıcı, dolayısıyla da fonksiyonel yönünü geriletmeye çalışmış, yerine köktenci ve mazruftan çok zarfla uğraşan bir modernlik inşa etmiştir. Bu konu da Şerif Mardin şöyle demektedir: “Kemalist seküler kültür, sadece Batı’yı örnek almaları gerektiğini söyleyen buyruklardan oluştuğu için Türk kültürünün taşıdığı birikimin içi boşalmıştır. Kemalizm, yaygın olan İslami üslubun yerine konulabilecek hiçbir şey önermedi” (Mardin, 2011: 161). 1970’lerde İslam’ın siyasallaşması ve iktidarı hedefleyen bir proje olarak varlık göstermesi köktenci modernleşmeye yönelik tepkinin bir tezahürüdür. Sekülerist uygulamalar Müslüman halk kitlesinin kendisine ifade edebileceği tüm siyasal mecraları kapamış, onu kendini farklı bir mecrada örgütlenmeye zorunlu kılmıştır (Yorgancılar, 2012: 373). Milli Nizam Partisi bu bağımsız mecra arayışının ilk durağıdır.

Asker bir babanın oğlu olan Erbakan, İstanbul Erkek lisesini birincilikle bitirmiş, İstanbul Teknik Üniversitesi’nde makine mühendisliği okumuştur. Buradan yine sınıf birincisi olarak mezun olmuş, Almanya Aachen üniversitesinde doktorasını tamamlamıştır. Erbakan, şehirli, “beyaz Türk” özellikleri taşımasına, üst düzey bir eğitim almasına rağmen, söyleminde Nakşibendiliği öne çıkarmış ve muhafazakâr taşranın dilini kullanmıştır. Dolayısıyla MNP’nin kuruluşunda Nakşibendi Tarikatı’nın büyük etkisi olmuştur. Erbakan Şeyh Hasib Yardımcı İbn-i Ali El Serezi’nin müridiydi. Erbakan, Şeyh’in ölümünden sonra onun yerine geçen Abüdülaziz Bekkine’ye ardından Mehmed Zaid Kotku’ya bağlılığını sürdürmüştür (Özdalga, 2007: 106). Dolayısıyla, MNP’nin kuruluşu ve varlığı Nakşibendi Tarikatı ile doğrudan ilintiliydi. Kuruluşu 16. yüzyıla kadar geriye giden Nakşibendi tarikatı modernizmin hışmına uğramış yapılardan biridir. Nitekim, 587 sayılı kanun 4 Mart 1924’te Sufi tekkelerini kapatmış ve bunun yerine cumhuriyet ideolojisinin kaleleri olarak kurgulanan Halk Evleri’ni kurmuştur (Yavuz, 2005(c): 189). Nakşibendi tarikatı bu denli baskılandığı bir dönemde bile mobilize bir güç oluşturmayı başarmış ve aralarında Şeyh Said, Menemen gibi büyük İslami kalkışmalarında bulunduğu 1924 ile 1938 arasında gerçekleştirilen 18 ayaklanmanın çoğu Nakşibendi tarikatının öncülüğünde gerçekleşmiştir (Reşat Halili’den aktaran Yavuz, 2005(c): 189). Cumhuriyet döneminin ağır baskıcı koşulları altında tarikat bir şekilde devlet

politikalarına eklemlenmiş gibi görünerek varlığını korumayı başarmıştır. Nakşibendi tarikatının İslam'ın ve onun entelektüel boyutunun yeniden üretilmesine büyük bir katkısı olmuştur. MGH'nin bu zeminden doğması ve tarikatın hareketi desteklemesi bu dönüşümün bir göstergesidir. MNP'nin kurulmasında da Anadolu'nun çeşitli yerlerine dağılmış cemaatlerin ve tarikatların aktif desteğinin olduğu söylenebilir. Öyle ki İskender Paşa Cemaati Şeyhi Mehmet Zahid Kotku MNP'nin kurulmasını özellikle istemiştir (Çakır, 2005: 545).

Hakan Yavuz, Nakşibendi Tarikatı'nın aynı zamanda bir kültürel aktarım köprüsü olduğuna dikkat çekmektedir. Yavuz'a göre; "Nakşibendi tarikatları neredeyse Türkiye'deki bütün kültürel ve dinsel geleneklerin deposu olarak işlev görür. Bu tarikatlar, Osmanlı dönemi ve şimdiki İslami sosyo-politik uyanış arasında bir köprü kurar. Fikirlerin değiş tokuş edildiği ve sosyal normların iletiminin gerçekleştiği yoğun bir sosyal ve dinsel ağ meydana getirirler. Bunun ötesinde, Nakşibendi tarikatları etnik, bölgesel ve dilsel çizgilere dokunan bütünleştirici bir rol oynar. Son olarak İslam'ın Türk-Müslüman kavranışı önemli ölçüde sufi kavramlar ve kurumların süzgecinden geçmiştir" (Yavuz, 2005(c): 182). Nakşibendi ve Nurcu tarikatların Mardin'e göre, Cumhuriyet'in taşraya ait toplumsal ve iktisadi bileşenleri baskılayarak dönüştürmesi Nakşibendiliği, meydan okuyucu niteliğinden çıkararak Cumhuriyetin idari ve iktisadi kurumlarıyla bir çeşit uyuma zorunlu kıldı. "Ağ (şebeke) kurma prensibinin daha saf bir şekli olarak nitelendirilebilecek bir kodla çalışan" Nakşibendiler, (Mardin, 2011: 187) rasyonel ve pragmatik gereklilikler nedeniyle de bu yapı içinde iktisadi bir ağ oluşturdu. Bu uyum süreci muhafazakârları hem pazar ilişkilerine dahil etti hem de onların "bilişsel çerçevesi"ni değiştirdi (Mardin, 2011: 188). Böylece bu ağlar ve ilişkileri kullanarak giderek güçlenen ancak bir şekilde de merkezden uzak tutulan ve dolayısıyla da buna itiraz geliştirerek büyümeyi hedefleyen Anadolu işadamları sınıfı oluşmuştur (Mardin, 2011: 188). Milli Nizam Partisi'nin yaptığı şey bu yeni sınıfın beklenti, özlem ve inançları üzerine kurulu bir politika üretmek olmuştur.

2.2.3.1. Milli Nizam Partisi'nin Programı Üzerinden Bir Söylem Analizi

MNP'nin programı (Milli Nizam Partisi Programı, ty) Milli Görüş ideolojisinin temel bileşenlerini ortaya koymaktadır. Partinin esas gayesi olarak “Millet(in) fitratında mevcut olan yüksek ahlak ve faziletin, kuvveden fiile çıkarılması”, “manevi kalkınma”, “müsbet ilimlerde ve teknikte taklitçilikten kurtulmuş gerçek bir bilimin geliştirilmesi” gibi esaslar üzerinde durulmaktadır. “Yeniden dünyaya örnek üstün bir medeniyet kurmak” MNP'nin temel amaçlarından biridir. Milli Görüş'ün dayandığı ilkeler beş ana başlık altında sayılabilir: “İç barış”, “devlet millet kaynaşması”, “Yeniden Büyük Türkiye Meşalesi”, “Manevi Kalkınma”, “Maddi Kalkınma” (Sarıbay, 2005: 581). Milli Nizam partisinin odağına koyduğu temel olgulardan biri ahlak ve fazilettir. Nitekim programda da şöyle denmektedir: “Partimiz demokratik rejimin ancak ahlak ve faziletin hakim olduğu cemiyetlerde teessüs ve tekamül edebileceğine inanır.” İslamcı bir hareket olarak MGH “ortak iyi”nin zaten İslami çerçeve içinde verili olduğunu savunur, ona göre asıl sorun bu çerçevenin dışına çıkan idarededir (Çınar, 2005: 39). Dolayısıyla erdemli siyaset; iktisadi, sosyal ve ferdi yaşama da istikrar ve adalet taşıyacaktır, siyasete dair bütün olgular bütünlük içinde değerlendirilmiştir.

MNP hem sermayenin başıboş doğasının insanların maddi ve manevi gelişmesinin önüne geçtiği kapitalist sisteme hem de komünizme karşıdır. Komünistlerin hürriyeti ferdin elinden alarak devletleştirdiği ve “memleketi büyük bir cezaevi ve vatandaşları her türlü hak ve hürriyetlerinden mahrum bırakılmış mahkumlar haline getirdiği” iddia edilmektedir. Ona göre kapitalizm bireyi merkeze alıp toplumu yok saymakta, komünizm ise toplum karşısında bireyin haklarını çiğnemektedir (Yorgancılar, 2012: 115-116). Bu nedenle şöyle denmektedir: “Partimiz, mutlak olarak cemiyeti gözetip, ferdi ihmal eden veya ferdi gözetip, cemiyeti ihmal eden sistemlerin içtimai adalet anlayışını ve tatbikatını yeterli bulmaz.” Milli Nizam Partisi'nin münferit siyaseti ne kapitalizm ne komünizme yaslanmaktadır, İslami nizamı kurmayı amaçlamaktadır. Serkan Yorgancılar'ın da belirttiği gibi “MNP en başından beri kendi siyasal çizgisini kapitalizmin ve sosyalizmin insanları düşürdüğü buhrandan çıkaracağına inandığı İslami kimlikte bulur. Yasalar izin vermediği için MNP, tüzük ve programına İslami vurgu ve kavramları üstü örtülü bir şekilde ustaca yerleştirmiştir” (Yorgancılar, 2012: 115).

Nitekim MNP'nin iktisadi modeli Osmanlı'cı bir vurgu taşımaktadır. Osmanlı klasik döneminin, özünü İslam'ın tevhid ilkesinden alan iktisadi modelinin yeni koşullarda inşa edilmeye çalışıldığı iddia edilebilir. Bu belki fazlasıyla iddialı bir yorum gibi görülebilir. Nitekim MNP ve dolayısıyla da MGH modern bir yapıdır, modernizmi ve kapitalizmi tüm kurumlarıyla reddederek, geçmişe dönmek gibi bir iddiası olmamıştır. Ancak Osmanlı klasik döneminde kurulan tüm yapıların mutlak uyum prensibi ile birbirine eklemlendiği ve sınıfsal ayrışmalar ve imtiyazların devlet kontrolüyle engellendiği tevhidi yapı modern kurumlar içinde kurulmak istenmiştir.

Modern kurumların özüne yerleştirilmesi planlanan erdemın referansının Osmanlı klasik dönemi olması geleneğin Osmanlı ile kurduğu bağı yinelemesine neden olur. Milli Görüş çizgisinin temel bileşenlerinden biri Osmanlıcılıktır. Nitekim Parti Kuruluş Beyannamesi'nde şöyle denmektedir: “Bugün; bundan bin sene önce şahlanıp haçlı ordularını göğsünde söndüren, beş yüz sene önce gemileri karadan yürüten, dört yüz sene önce Viyana kapılarını zorlayan, yarım asır önce Çanakkale ve İstiklal Harbimizin şaheserlerini meydana getiren Milli Ruh yeniden şahlanıyor” (Çakır, 2005: 546) denmektedir. Bu vurgudan anlaşılmalıdır ki Çanakkale ve İstiklal Harbi de sahiplenilen ve geleneğe eklenen olaylardır. Dolayısıyla Batı medeniyetinin emperyalizmine karşı girişilen mücadele desteklenmektedir. Ruşen Çakır'a göre parti hem milli bağımsızlıkçı hem de Osmanlıcı, hem İslamcı hem de modernist yönelimlere sahiptir (Çakır, 2005: 546).

MNP'nin programı kültürel ve iktisadi emperyalizm karşısında dik durabilen, güçlü, kalkınmış, ahlaki değerleri benimsemiş ve yeniden eski günlerindeki ihtişamına dönebilmiş bir Türkiye yaratmayı öngörmektedir. Programda, milli sanayinin kurulması, “maddi ve manevi kalkınma”, “ahlak ve faziletin hâkim olduğu cemiyet”, “içtimai adalet”, “milletin layık olduğu mevkiye erişmesi”, “dünya çapında bir askeri güce erişmek”, “planlı ekonomi”, “milli gelişme” gibi hususlar üzerinde durulmaktadır. “Ahlak,” üzerinde sıklıkla durulan bir vurgudur. Nasıl ki klasik Osmanlı sistemi içinde devlet denge sağlayıcı, bütünleyici, denetleyici işleve sahipse MNP programında devlete benzer bir rol biçilmekte ve kutsallık ile adaleti sağlamada önemli bir rol atfedilmektedir. Devlet, vatandaşlara “adil, himayekâr, yol gösterici ve şefkatli” davranmalıdır. Yardım edici ve adaleti tesis edici bir rol üstlenmelidir.

Devlet, özel sektörün adil şartlara göre işlemesini sağlamalı ve onun yetmediği yerlerde milli menfaatlere uygun teşebbüsler geliştirmelidir.

MNP dini inanış, ibadet ve öğretim hakkını “vicdan hürriyeti” kapsamında değerlendirmektedir. Laiklik, din ve vicdan hürriyetinin teminatı olarak tanımlanmakta ve onun din aleyhtarlığı şeklindeki yorumuna karşı çıkılmaktadır. Programda şöyle denmektedir. “Ortaçağ Avrupası’nda engizisyon mezalimi ve koyu bir taassup hüküm sürerken, din ve vicdan hürriyeti tatbikatında en faziletli örnekleri vermiş olan milletimizi, dini bilgidan kısmen veya tamamen mahrum bırakmaya müncer olabilecek yanlış politikanın yerine, dini hislerin istismarına mahal ve imkan bırakmayacak mahiyette bir eğitim ve öğretim politikası takip ve tatbik etmek davasındayız.” Milli Nizam Partisi bu yönüyle cumhuriyetin ve Türkiye modernleşmesinin din karşıtı politikalarına karşı muhalif bir karşı duruş geliştirmektedir. Erbakan’ın kullandığı siyasi söylem ve yaptığı muhalefeti dinsel sembol ve değerler üzerinden kurmuştur (Yavuz, 2005(b): 594).

MNP’nin milliyetçilik anlayışı “Müşterek davalara iman, müşterek tarih şuuru, müşterek kültür ve gaye birliği içerisinde ve müşterek bir ruhi muhteva potasında erimiş toplulukları tam bir vahdet içinde kabul edici, zarfı mazrufa göre kıymetlendirici ve bu ölçüler dışında hiçbir tefrik yapmayıcı bir milliyetçik” olarak tarif edilmektedir. Nitekim daha önce de belirtildiği gibi Milli Görüş Hareketi’nin ve genel olarak İslamcılığın etnik kökenler üzerinden, ayrıştırıcı bir milliyetçilik tanımı yoktur. Osmanlı İmparatorluğu’ndan Türkiye Cumhuriyetine geçiş sürecinde varlık gösteren baskın Türkçülük ideolojisi, İslamcılar açısından ayrılıkçılık yaratma tehdidi nedeniyle eleştirilmiştir. Nitekim Ahmed Naim: “Türkler hitabına bedel daima Müslümanlar hitabını istimal ediniz” diyerek bu konudaki yaklaşımını ortaya koymuştur (Maim’den aktaran Yorgancılar, 2012: 117).

Milli Nizam Partisi Batı’lı olmayan, taklitçilikten sakınan özgün bir kalkınma modelini desteklemiştir. 1960’lı yıllara damgasını vuran kalkınmacılık söylemi MNP tarafından aynı zamanda manevi yönde ön plana çıkarılarak kullanılmıştır. Kapitalizmin oluşturduğu ahlaki erozyon, modernitenin yarattığı “atomize birey” savrulduğu yalnızlık ve boşluk; ahlaka, dayanışmaya ve öze dönüşe dayanan bir toplum modeli ile bertaraf edilecektir. Bu özcü söylemin temel ayaklarından birini de

milli eğitim politikasında yapılan değişiklikler oluşturacaktır. Nitekim “Partimizin birinci derecede ehemmiyet verdiği dava maarif kalkınmasıdır” denmektedir. Gençlik üzerinde “zararlı cereyanların inkişaf etmesi” milli eğitim politikasının da bir neticesi olarak değerlendirilmektedir. Müfredat programının “gayri milli” niteliği, gençliğe milli mefkure ve ahlakın, tarih şuurunun aşılmasını engellemektedir. “Kökü dışarda kozmopolit ve Marksist yıkıcı fikirler cereyanlarının ve bunların doğurduğu mütefessih ahlakın” topluma sirayet etmemesi için milli eğitim politikasının yeniden yapılandırılması gereğine işaret edilmektedir. Çınar, İslamcıların bir çeşit karşı sosyal mühendislik hareketi yaratma eğilimine dikkat çekmektedir. Ona göre; “Eğer batılılaştırıcı devlet bir sosyal mühendislik projesi yoluyla (Batılılaşmış) bir insan modeli meydana getirmeyi amaçlamışsa, İslamcılığın hakimiyeti altında aynı devlet, yeni ideoloji uyarınca bu kez de dindar bir Müslüman insan modeli inşa etmeyi amaçlayacaktır” (Çınar, 2005: 42). Çınar’ın bu görüşü MNP’nin eğilimlerini analiz etme bağlamında önemlidir.

MNP, Milli Görüş’ün ilk durağı olmasına ve bu çizgisinin ideolojik yönelimini henüz tam olarak ifade edememesine rağmen detaylı bir program ve çözüme ilişkin pratik önerilerle siyaset sahnesine girmiştir. Bağlı olduğu tabanın iktisadi ve sosyal taleplerini birebir yansıtmaktadır. Çevrenin merkeze ulaşmaya yönelik hamlelerini temsil etmesi açısından önemli bir dönemece işaret etmektedir. Ancak Milli Nizam Partisi’nin siyasi hayatı çok uzun sürmemiş, 12 Mart döneminin yarattığı sert atmosferin etkisiyle Anayasa Mahkemesi kararıyla kapatılmıştır. Bu karar rejimin, yani merkezin, çevreyi temsil eden Milli Görüş’e yönelik tavrını açıkça ortaya koymaktadır. Hasan Bülent Kahraman, “darbelerden CHP-MSP Koalisyonuna ve MC Hükümetlerine” uzanan dönemde merkez çevre çatışmasını şöyle özetlemektedir: “1950, çevrenin merkeze karşı başarısıdır. 1960, merkezin çevreden rövanş almasıdır. 1965, çevrenin yeniden iktidara gelerek merkezi geri plana itmesidir. 12 Mart 1971 muhtırası, merkezin bir kere daha iktidarı ele geçirme girişimidir. 1971 muhtırasına mukabil 1973 seçimleri, çevrenin bu kez CHP’yle tekrar iktidarı ele geçirmesidir” (Kahraman, 2007: 60-61).

Milli Görüş'ün ilk durağı olan MNP gerek ideolojik netleşmesinin henüz tam olarak gerçekleşmemesi, gerek entelektüel beslenme alanlarının kısıtlılığı, gerekse “sağı bölme” suçlamalarıyla karşılaşma gibi zorluklar yaşamıştır (Çakır, 2005: 546). Buna rağmen çok önemli bir amaca hizmet etmiş, İslam'ı merkeze yaklaştırma adına önemli bir umut olmuştur. Parti dogmatik Kemalizm'in hışımına uğrayarak 20 Mayıs 1971'de Anayasa Mahkemesi kararıyla kapatılsa da, Milli Görüş çizgisi yıllara yayılan bir gelenek olarak devam edecektir.

2.2.4. Milli Selamet Partisi (MSP)

MNP'nin kapatılması sürecinde Erbakan İsviçre'ye gitmiştir. 11 Ekim 1972'de kurulan MSP, 1973 seçimlerinde Süleyman Arif Emre'nin başkanlığında girmiştir. Bu seçimlerde Konya milletvekili olarak seçilen Erbakan daha sonra partinin başına geçmiştir. Seçimlerde parti dönemin sindirilme ve baskı atmosferi ile dikkate alındığında büyük bir zaferle çıkmıştır. Oyların %11.8'ini almış ve 48 milletvekili çıkartmıştır (Özbudun ve Hale, 2010: 31). CHP 181, AP (Adalet Partisi) 149, DP (Demokratik Parti) 45, CGP (Cumhuriyetçi Güven Partisi) 13, MHP 3, TBP (Türkiye Birlik Partisi) 1, Bağımsızlar 5 milletvekili çıkarmıştı (Kocabaş, 1998: 25). MSP çoğunlukla Orta ve Doğu Anadolu bölgelerinde başarı göstermiş, Alevi-Sünni çatışmasının olduğu Elazığ, Kahramanmaraş, Çorum, Yozgat, Malatya, Tokat gibi illerde parti Sünni muhafazakâr oyları toplamıştır (Çakır, 1994: 216-217).

Bu parçalı aritmetiğe göre hiçbir partinin tek başına iktidar olabilecek güce sahip olamaması MSP'yi anahtar konumuna getirmiştir (Özbudun ve Hale, 2010: 32). Bu aşamada Erbakan'ın pragmatik davrandığını söylemek yanlış olmaz. İktidara gelebilmek adına tabanındaki muhalefete rağmen CHP ile koalisyona yeşil ışık yakmıştır ve 26 Ocak 1974 tarihinde koalisyon protokolü imzalamıştır. Ancak iki partinin de tabanını ikna etmesi, pek kolay olmaz. MSP'ye, bu koalisyon hükümetinde Başbakan Yardımcılığı, İçişleri Bakanlığı (Oğuzhan Asiltürk), Din İşlerinden Sorumlu Devlet Bakanlığı (Süleyman Arif Emre), Adalet Bakanlığı (Şevket Kazan), Ticaret Bakanlığı (Fehmi Adak), Tarım Bakanlığı (Korkut Özal), Sanayi ve Teknoloji Bakanlığı (Abdülkerim Doğru) verilir. Süleyman Arif Emre bu süreçte MSP ile koalisyonu zorunlu kılan ve MSP'yi amblemindeki gibi “anahtar” konumuna getiren süreci şöyle anlatır: “Bütün bu menfi şartlar içinde müspet olan bir tane aktör vardı.

O da genç, dinamik ve aksiyoner Milli Selamet Partisi faktörü idi. O günkü şartlara göre yegane ümit ışığı bizim yönümüzden gelebilirdi. Bir ara rejimin uygulanmasından doğan yaraların sarılması, kalplerin gönüllerin onarılması anormal şartların fiilen ortadan kaldırılması normal şartların ülkeye hakim olması, memleketin sâhili selâmete çıkması (kurtuluşa erme),¹⁷ Milli Selamet'in ismiyle müsemmâ olmasına bağlı idi" (Emre, 1991: 72).

CHP genel olarak merkezin reflekslerini yansıtır, kentlerde yaşayan aydınlar ile kırsal kesimde toprak sahipleri ve eşrafın partisidir (Ergüder, 2007: 355). Bunun yanında MNP'nin devamı olarak kurulan MSP, küçük kasabalarda yaşayan, dindar ve Türkiye'nin o dönemki sanayileşme modelinin dışında kalan Anadolu'nun az gelişmiş sermayedarlarının temsilciliğini yapmaktadır. Biri merkez temelli bir siyasetin diğeri ise çevrenin merkeze taşınma isteminin tezahürüdür. Bu iki zıt kutbun koalisyon partisi olarak bir araya gelmesi Türkiye modernleşmesinin "merkez-çevre" dinamiğinde belirli bir değişime ve esnemeye işaret etmektedir. Nitekim Üstün Ergüder'e göre, "merkez kenar çatışması" 70'li yıllarda Türk siyasal hayatına karmaşıklık getiren bir unsur olmuştur. 1960'lardaki sosyo-ekonomik gelişme ile birlikte toplumsal dinamiklerin sınıf bazlı ve parçalı bir yapı barındırması, dinsel ve etnik unsurların "toplumsal ve politik ayrılıklar olarak önem kazanması", yoğun bir ideolojikleşme atmosferi ve çok boyutluluk yaratır (Ergüder, 2007: 355). Bu dönüşüm, CHP'yi de etkiler, 1965 yılından itibaren partinin yeni politikasının "ortanın solu" olduğu ifade edilmeye başlanır (Bozkır, 2005: 232) ve daha popülist bir söylem geliştirilir. Ayrıca Ecevit, CHP'nin geleneksel eğilimlerine eleştirel bir tutum geliştirmiştir. Örneğin 12 Mart darbesinden sonra kurulan yeni hükümet CHP'nin meclis üyelerinden Nihat Erim tarafından kurulmuştu. İnönü bu hükümeti desteklemekteydi. Buna rağmen Ecevit, seçimle gelmiş bir hükümete karşı, arkasını orduya dayayan bir hükümeti desteklemeyeceğini söyleyerek partinin adının orduyla anılmasından duyduğu rahatsızlığı belirtir (Ayata, 1995: 83). CHP'nin bu dönemki popülizmi onu "elitlerin partisi" olmaktan bir ölçüde uzaklaştırıp, toplumun dezavantajlı ve ezilen kesimleriyle bağ kurmasını sağlar. MSP, çemberin içinden dahi olsa, sisteme yönelik bir muhalefet barındırmakta, katı laikçi yapı içerisinde kendilerine daha fazla söz hakkı talep etmekte, sistemin küçük üreticinin ve ezilen kesimlerin hayat şartlarını ihya edecek

¹⁷ Açıklama yazara ait.

şekilde revize edilmesini arzulamaktadır. Sosyal adalet, eşit bölüşüm, anti-emperyalizm, yoksulluğun yok edilmesi gibi ortak talepler de iki partinin koalisyonunu mümkün kılmıştır. Ayrıca CHP, MSP açısından olası bir darbe karşısında koruyucu bir bariyer işlevi görmektedir.

Bu koalisyon hükümetinin ömrü pek uzun olamaz. İlk çatışma Af Kanunu'nun kapsamı ile ilgili yaşanır. CHP, Af Kanunu kapsamına 12 Mart'ta hüküm giyen sol eylemcileri de sokmaya çalışır. MSP'nin muhalefeti nedeniyle kanuna "TCK'nın 141. Maddesinde yer alan suçlar" dahil edilmemesine rağmen, CHP daha sonra Anayasa Mahkemesi'ne başvurarak bu maddeyi ihlal eden suçluları af kapsamına aldırır. Kamuoyunda büyük destek sağlayan Kıbrıs Harekatı'nı kendine mal etme konusunda da iki taraf arasında çatışma yaşanır (Gürsoy, 2011: 83). Partiler arası gerilime rağmen, bu dönemde MSP'nin pek çok icraatına da karşı çıkılmaz. Örneğin binden çok köy caminin proje bedellerinin devletçe karşılanması, beş bin imam-müezzin ve Kur'an kursu hocası kadrosunun açılması, İmam Hatip okullarının mezunlarının diğer lise mezunu haklarına sahip olması, bütün orta okul ve liselere ahlak derslerinin konması bunlardan bazılarıdır (Sarıbay, 2005: 584). Bu koalisyonun bozulmasından sonra MSP, Süleyman Demirel başkanlığında kurulan I. Milliyetçi Cephe Koalisyonu'nda MHP ve CGP ile birlikte yer alır. MSP, 1977 Seçimlerinin ardından da anahtar konumunu yitirmeyerek AP ve MHP ile 2. Milliyetçi Cephe Hükümeti'nde yer alır. Ancak bu hükümetin de ömrü uzun olmaz (Çakır, 2005: 547). Ergun Özbudun'a göre, 70'lerin büyük bölümü boyunca koalisyon hükümetlerinin iktidarda olması ve bunların heterojen bir doğaya sahip olması, sıkıştıran ekonomik kriz, uluslararası problemler gibi öncelikli konularda "yeni politikaların büyük bir güçle başlatılması"na sebep olur ve sistemin meşruiyetini aşındırır (Özbudun, 2003: 41).

Milli Görüş hareketinin ikinci partisi olan MSP, aynı söylem ve itirazları yinelemiştir. MGH'nin duraklarından biri olan MSP sadece İslam'ı temel alan bir toplumsal yapı kurmayı değil aynı zamanda kalkınmayı da şiar edinmişti. MSP, hem ekonomik hem sosyal anlamda dışlanan, hayat tarzı tercihleri ile aşağılanan bir kitlenin temsilciliğini yapmış, bu kesiminin ekonomik ve sosyal anlamda hak arayışını üstlenmiştir. İslamcı bir parti olan MSP, siyasi çizgisini etik alanla birleştirmiş, ahlak ve maneviyatı ön plana çıkarmıştır. Kültürel olarak özcüdür, Osmanlıcı'dır ve Batı

karşıtıdır. MSP gerek İslami söylemi gerekse onu destekleyen kitlenin sosyo-ekonomik özelliklerindeki belirginlik bağlamında bir kimlik partisidir (Yorgancılar, 2012: 369). Yorgancılar, partinin aynı zamanda Anti-Kemalist bir eğilim taşıdığını ifade etmektedir. MSP'nin inanç özgürlüğü çerçevesi içinde yorumladığı laiklik anlayışı onun sistemle temel çelişkisini oluşturmuştur. Nitekim bütün MGH partileri “laiklik karşıtı olayların odağı” oldukları gerekçesiyle kapatılmıştır. “Laiklik meselesi iktidar sahiplerinin hiçbir biçimde taviz vermeyeceği bir siper, bir mevzi konumundaydı. Laiklik İslamcılarla mücadelede ileri bir karakol hükmündeydi. Onlara göre İslamcılar tarafından sistematik bir şekilde eleştirilen, içi boşaltılan, anlam kaymasına uğratılmaya çalışılan laiklik kavramı ne pahasına olursa olsun korunmalı ve kollanmalıydı. Bu görev en kutsal vazife idi. Türkiye Cumhuriyeti'nin demokratik yapısından, hak ve özgürlüklerinden, uygar dünyaya olan entegrasyonundan fedakarlıkta bulunulabilir, ancak laiklikten asla ödün verilmezdi” (Yorgancılar, 2012: 372).

2.2.5. REFAH PARTİSİ

MSP, 12 Eylül 1980 askeri darbesinin ardından tüm siyasi partiler gibi kapatıldıktan sonra Milli Görüş geleneği belirli bir dönüşüm geçirerek Refah Partisi (RP) çatısı altında varlığını sürdürür. 19 Temmuz 1983'te kurulan parti seçimlere katılmak için siyasi yasakların kalkmasını beklemek zorunda kalır. Erbakan, Sıkıyönetim Mahkemesi'nin açtığı davadan beraat ettikten sonra partinin başına geçer ve ancak 1987'de yapılan erken seçimlere katılma şansı elde eder. Oylarını kademeli olarak yükselten Refah Partisi, ilk başarısını 1989 Yerel Seçimleri'nde Türkiye'deki oyların %9.8'ini alarak Kahramanmaraş, Sivas, Şanlıurfa, Van ve Konya illerinin belediye başkanlıklarını kazanarak göstermiştir (http://tr.wikipedia.org/wiki/Refah_Partisi/10 Eylül 2013). Bunun yanında 16 ilçe ve 58 beldede belediye başkanlığı ve 155 il genel meclis üyeliği kazanır (Kazan, 2003(a): 30).

RP, 1991 Genel seçimlerinde önemli bir yükselişe geçer. Ancak asıl başarısını 1994 ve 1995'te yakalamıştır. 1991 seçimine giden süreçte RP'nin geleneksel propaganda yöntemlerini değiştirerek, kitlesel bir parti olmaya yönelik adımlar attığı söylenebilir. RP, taşranın az gelişmiş sanayisinin yükseliş istemini ve muhafazakâr dini eğilimlerini temsil eden bir parti olmakla birlikte, toplumun tüm dezavantajlı kesimlerini kucaklayan bir söylem geliştirir. Nitekim 1991 Seçim kampanyası içinde yer alan “Babamı işten attılar Refah Partisi İktidarında Babam İşsiz Kalmayacak”, “İki Yakamız Bir Araya Gelmiyor, Refah İktidarında İki Yakamız Bir Araya Gelecek”, “Köylü Çalışıyor Karşılığını Alamıyor, Refah Partisi İktidarında Köylü Emeğinin Karşılığını Alacak” gibi sloganlar bu dönüşümün göstergesidir (Karahan, 1995: 238).

Refah Partisi'nin 1991 reklam kampanyası partinin sadece inananları değil kitleleri kucaklama çabasını yansıtmaktadır (Alemdaroğlu, ty: 1). Partinin 1991 Kampanyası çok başarılı bir şekilde modernitenin ezdiği tüm yığınlara seslenmektedir. Kampanya toplumda ekonomik olarak geri kalmış, siyasal ve kültürel açıdan kendini ifade edemeyen, dışlanmış, ötekileştirilmiş kesimlerle kurulan bir empati üzerine inşa edilmiştir. Ekonomik yoksunluk, kimlik krizi ile birlikte ele alınmıştır. Parti doğrudan “sokaktaki adam”a seslenmekte, onun sorun ve isteklerine seçkin olmayan bir yaklaşımla doğrudan temas etmektedir (Alemdaroğlu, ty: 2). Adil düzen vaadi etrafında sisteme itiraz eden tüm yığınlara kucak açılmaktadır. Bu söylem hiçbir şekilde dışlayıcı değildir, tersine kapsayıcıdır ve yeni bir dünya tasavvuru ile kitlelerle iletişim kurmaktadır. Bu bağlamda 1991 kampanyasının lokomotif Adil Düzen'dir. Adil Düzen kitlelere umut vermekte toplumun tüm dezavantajlı kesimlerine seslenmektedir: RP geldiğinde; “babası işten atılan kız çocuğu”, “ezilen kadın”, “gelecek arayan genç”, “başörtüsü nedeniyle okuma hakkı elinden alınan kız öğrenci”, “enflasyondan mağdur olan memur”, “fırsat eşitsizliğinden yakınan Doğulu kardeş” kalmayacaktır. RP'nin kurduğu “Yeni Dünya,” kapitalizmin ezip geçtiği tüm insanlara umut vaat etmektedir. Oral Çalışlar'a göre bu durum parti için önemli bir adımdır. Bir yandan geleneksel yönetim ve anlayış muhafaza edilirken, diğer taraftan çağdaş ve kentli mesajlarla yeni seçmen kitlelerine ulaşmaya çalışır (Çalışlar, 1995: 57). RP'nin bu yaklaşımında Tanıtım Başkanlığı'nı yürüten Bahri Zengin önemli bir rol oynar. Zengin, bu dönemde sosyalist gruplarla ve sivil toplum örgütleriyle de görüşerek yenilikçi bir vizyon geliştirmeye başlar. Öyle ki Medine Anayasası'nın “çok

hukukluluk” projesi ekseninde her dini ve siyasi topluluğun kendi hukuku içinde yaşama hakkı tartışılmaya başlanır (Çalışlar, 1995: 57-58).

Parti'nin 1995 seçim beyannamesine bakıldığında aynı kapsayıcılık ve “umut olma” pozisyonunu muhafaza ettiğini görmekteyiz. “25 Aralık Sabahı Türkiye Yeniden Doğacak” başlıklı beyannamede temel referans noktası gene Adil Düzen'dir. Refah Partisi iktidarı “taklitçi görüşten Milli Görüş'e geçecek”, “koyu faizci düzenden Adil Düzen'e geçecek”, israf ve soygun kaldırılacak”, “inançlı, temiz, hamleci kadrolar iş başına gelecek”, “inanç, ilim, plan, kadro, takip ve inanç sistemiyle çalışılarak zengin vatandaş, zengin devlet gerçekleştirilecek”, kredi imkanları verimli yatırımlara kullanılacak, özelleştirmeyle israf ve peşkeşten kurtarılarak, ülkenin ve vatandaşların kalkınması zenginleşmesi için kullanılacaktır. İç ve dış borçlar temizlenecek, halk bu borcun faizini ödemekten kurtarılacaktır, zedelenmiş devlet yerine güvenilir devlet tesis edilecektir (RP Seçim Beyannamesi, 1995: 17-18). Refah Partisi seçimlere derli toplu, ince düşünülmüş, teorik yapısı inşa edilmiş bütüncül bir planla girmektedir. Adil Düzen ile hiçbir ayırım yapılmadan ülkenin bütün evlatlarının hakları ve özgürlükleri gözetilecektir (RPSB, 1995: 21). İnsan hakları herkes için geçerli olacaktır (RPSB, 1995: 22).

Bu tartışmaların ışığında Milli Görüş'ün kapalı yapısı ile kıyaslandığında çok önemli bir değişime işaret ettiği tartışma götürmez. RP'nin bu yeni eğilimleri Nilüfer Göle'nin İslam ve modernleşme arasındaki melez ilişki tasavvuruna birebir oturmaktadır. Göle'ye göre Türk modernliğini ortaya çıkaran iki kesim Cumhuriyet muhafazakârları ve İslamcılar olmuştur. İslamcıların modernleşme içindeki rolü ise sivil toplum, çok seslilik ve çoğulculuk söylemine yaptıkları katkıdır. Her ne kadar bu kavramlar pratik olarak pek karşılık bulmasa da İslam'ın modernlikle etkileşimi ona, Tevfik Erdem'in de belirttiği üzere, “boyun eğerek geri çekilme değil, modernlikle melezlenmeyi sağlayacak şekilde kamusal hayatta yer alma mücadelesine dönüşmüştür” (Erdem, 2011: 156). Clifford Geertz'in de ifade ettiği gibi dini duygular hem modern hem modern öncesi toplumlarda siyasal hayatın tüm biçimleri üzerinde etkilidir, siyasetin doğası ile dinin doğası arasında bir bağ kurmaktadır (Asad, 2007: 225). Bu bağlam modern toplumlarda iki unsurun iç içe geçerek “melez bir karakter” yaratılmasına sebebiyet vermiştir.

Refah Partisi'nin bu dönemki yaklaşımı belirli bir pragmatizm de barındırmaktadır. Milliyetçi bir yapı olmadığı bilakis ümmetçi ve İslam kardeşliğini yücelten bir siyasi çizgi benimsediği halde meclise girebilmek için Alpaslan Türkeş'in Milliyetçi Çalışma Partisi ve Aykut Edibali'nin İslahatçı Demokrasi Partisi ile ittifak yapılır. Bu yaklaşım siyasi bir manevra, ısrarla siyasi alandan uzaklaştırılan bir partinin geleneğinden gelme ve merkeze yaklaşabilme adına gerçekleştirilen politik bir hamle olarak okunmalıdır. Çünkü İslamcı siyasetin Müslümanlar arasındaki etnik farklılıkları İslam ümmeti paydasında değerlendirme gibi bir çabası her zaman olmuştur (Aktürk, 2010: 108). Nüzhet Sabit İslam'da *kavmiyeti* şöyle yorumlamaktadır: “İslamiyette ne kadar temessük etseniz (sarılısanız)¹⁸, Müslümanlarla ne kadar muhabbetli kardeş olsanız ‘Türk’ unvanı altında temayüzü müş’ir bir gaye edinmeniz herhalde ayrılık fikri verir. Bu ayrılık da gitgide Müslümanlara karşı bir kaygusuzluk, bu da murur-ı zaman ile husumet ve adavet tevlid eder.” (Sabit’ten aktaran Kara, 2012: 279). Ömer Çaha’ya göre de 1970’lerden sonra Mısır, Pakistan ve İran üzerinde yoğunlaşan okumalar Türkiye’de İslami hareketin milli yörüngesini ümmetçiliğe kaydırmıştır (Çaha, 2005: 477). İslamcılarla, Milliyetçiler “Batı’ya karşı muhalif duruş” gibi kimi ortak paydalar ekseninde de kimi zaman ittifaklara girebilmektedirler. Körfez Savaşı’nın sonunda İslamcılar ile Arap Milliyetçileri’nin Hartum’da düzenlediği konferans buna örnektir (Asad, 2007: 223).

RP’nin MÇP ve IDP ile yaptığı ittifak uzun sürmemiş, seçimin üzerinden kısa bir süre geçtikten sonra RP listesinden seçilen diğer partilere mensup 22 milletvekili Refah Partisi’nden ayrılarak kendi partilerine dönmüştür. Bu tarz ittifaklar çoğu zaman kısa ömürlü olsa da politik zeminde muğlak alanlar yaratabilmiştir. Örneğin Parti MYK’sında “Kürt sözcüğünü kullanmak caiz mi?” konusu üzerine yapılan tartışmalar MGH’nin genel “millilik” yaklaşımıyla paralellik arz etmemiştir (Çalmuk, 2001: 60). Siyasal İslamcılığın Kürtler arasında çok eski bir tarihi ve toplumsal desteği bulunmaktaydı ve Siyasal İslamcılığın entellektüel ve siyasi kadroları arasında bir çok Kürt yer almıştır (Kutlay’dan aktaran Aktürk, 2010: 107). RP’nin MÇP ve IDP ile yaptığı ittifak %16.2 oranında oy alarak, oylarını bir önceki seçime göre ikiye katlamasına rağmen, Kürt vatandaşları küstürerek Güneydoğu ve Doğu Bölgeleri’nden

¹⁸ Vurgular yazara ait

aldığı oylarda ciddi bir düşüş kaydetmiştir. 1991 yılında İstanbul İl Başkanı olan R. Tayyip Erdoğan'ın teşkilat bünyesinde oluşturduğu İslamcı aydınlardan oluşan İstişare Kurulu İstanbul İl Teşkilatı adına ancak siyasi hayatının sonraki aşamalarında uygulamaya koyabileceği bir Kürt Raporu hazırlatmıştır. Raporda, “Kürt sözcüğü rahatça telaffuz edilmeli”, “Kürt gerçekliği 1980 darbesi ile yeniden inkar edilmiştir”, “Kürt sorununa ‘tam demokrasi’ ve kültürel çoğulculuk’ temelinde yaklaşılmalıdır” (Çalmuk, 2001: 67) gibi ibareler yer almış, dönemine göre son derece cesur ve ilerici öneriler ortaya konulmuştur. Mehmet Metiner, Erdoğan'ın isteği ile hazırlanan *Kürt Raporu* sürecine *Yemyeşil Şeriat Bembeyaz Demokrasi* çalışmasında yer verir. Raporda özet olarak “devletçi seçkinlerin geleneksel ‘yoksay ve ez’ anlayışına dayalı politikaların çözümsüzlüğü”, “yapıştırıcı üst kimlik olarak ‘anayasal yurttaşlık’ anlayışı temelinde eksiksiz bir demokrasi”nin sorunun çözümünü mümkün hale getireceği vurgulanır. Raporda ayrıca, RP'nin etnik temel bağlamındaki ayrılıkçı reflekslere itirazla birlikte Kürt kimliğini kabul etmesi, Kürt dilinin öğretilmesinin önündeki engellerin kaldırılması, Kürtçe radyo-TV yayınlarının olması, Kürtçe şarkı türkü yasağının kaldırılması, olağanüstü halin kaldırılması gibi önerilere yer verilmiştir (Metiner, 2004: 427).

RP, 27 Mart 1994 yerel seçimlerinde, oy oranını %19'a çıkararak çok büyük bir başarı kazanır, 29 il, İstanbul'un 16 merkez ilçesi başta olmak üzere, 82 ilçe ve 101 beldede belediye başkanlığı seçimlerini kazanır (Kazan, 2003(a): 226). Ayrıca İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanlığı'nı Recep Tayyip Erdoğan'ın, Ankara Büyükşehir Belediye Başkanlığı'nı ise Melih Gökçek'in kazanması, geleneksel iktidar kesiminde büyük bir şok etkisi yaratır.

Yerel Seçim başarısından sonra RP en büyük başarısını 24 Aralık 1995 Genel Seçimleri'nden birinci parti olarak çıkararak sağlar. %21.4 oy oranı ile birinci parti olan RP, toplam 158 milletvekili çıkarır (Kazan, 2003(b): 27). RP; Adıyaman, Ağrı, Amasya, Ankara, Bingöl, Bitlis, Bolu, Çankırı, Çorum, Elazığ, Erzincan, Erzurum, Gaziantep, Gümüşhane, İstanbul, Kars, Kayseri, Kocaeli, Konya, Kütahya, Malatya, Kahramanmaraş, Muş, Nevşehir, Sakarya, Siirt, Sivas, Tokat, Şanlıurfa ve Yozgat'ta birinci parti olur.

2.2.5.1. RP'nin Yükseliş Sebepleri

RP'nin yükselişi hem konjonktürel koşullar hem de RP'yi özgün kılan dinamiklerle açıklanabilir. Yalçın Akdoğan RP'nin kazandığı başarıyı şu sebeplere dayandırmaktadır: “Adil Düzen projesinin etkisi, Kürt-Türk meselesinin krize dönüştüğü bir zaman dilimi içinde İslam kardeşliğinin ön plana çıkması, ahlaki arınma ve dürüstlüğü savunması, kimlik sunması ve daha kişilikli politika üretmesi” (Akdoğan, 2000: 241-242). Yine aynı şekilde “diğer partilerin derinleşen sorunlara çözüm üretememesi”, “umut vaadi yaratması”, “ılımlı İslamcılığın yayılması”, “mahalli seçimlerin önem kazanması ve yerel yönetimlerdeki başarılar”, “Avrupa'dakilerin katkısı” gibi unsurlar Akdoğan tarafından RP'nin başarısındaki temel faktörler olarak değerlendirilir. Bütün bunlar şüphesiz RP'nin yükselişini tetikleyen çok önemli temel etkenlerdir. Ancak buna dış dünyayı da sarsan “modernizmin buhranı”nı da eklemek gerekmektedir.

2.2.5.1.1. Konjonktürün Etkisi

Soğuk Savaş öncesini belirleyen modernist atmosfer yani “yüksek” ve “aşağı” kültürün birbirinden kesin bir şekilde ayrılmasını isteyen tutum” tam da bu dönemde tartışmaya açılmıştır (Husseyin, 2000: 226). “Yüksek modernizm” karşısında “alternatif kültür biçimleri”nin tanınmasına olanak sağlayan ve post-modernizm olarak tanımlanan bu anlayış, (Husseyin, 2000: 227) İslam'ın kamusal ve politik alanda aktif bir unsur olarak varlık göstermesine olanak sağlar. Özal döneminin konsensüsü ön plana çıkaran politik çizgisinin bir sonucu olarak İslamcı motifler düzenli bir devlet politikası olarak toplumsal dokuya nüfuz eder. Devlet eliyle İslamileştirme, uç ideolojilerin hükümranlılığına karşılık bir çeşit katalizör hizmeti görmeye başlar. Toplumdaki sınıf çelişkilerini, toplumsal ayrışmaları gidermek için İslam'ın yumuşatıcı etkisine başvurulur. Ahmet Çiğdem'in de belirttiği gibi “İslamcılık 1980'lerdeki teorik açılımının başından beri bir çeşit sterilizasyon içerir.” İnan Devrimi sonrasında oluşan radikal boyut Türkiye'nin ana gövdesi içine tamamen yerleşmez (Çiğdem, 2010: 82). Özal dönemi “büyük teori”lerin ve mutlak karşıtlık ekseninde ilerleyen siyasi kutuplaşmanın büyük ölçüde parçalandığı bir dönemdir. Elbette ki bu

dönüşümü salt “bireysel bir başarı hikayesi” olarak okumamak gerekir. 1980 ve sonrası dönem dünya çapında deyim yerindeyse “katı olan herşeyin buharlaştığı” ve büyük bir dönüşümün gerçekleştiği yıllardır. Geçmişte Sovyet Bloğu’na dahil olan totaliter rejimler demokrasiye geçmiş, Berlin duvarı yıkılmış, Sovyetler Birliği çökmüş, demokrasi ve ona dair değerler dünyanın dört bir yanında yeniden tartışılmaya başlanmış ve artık aydınlanma çağı değerlerinin ötesinde daha ileri bir demokrasi tartışmaları dünya sahnesine damgasını vurmuştur. Ancak kısaca bir tanımlama yapmak gerekirse “1980’lerde merkez artık Kemalist türdeşliğini tamamen yitirmiş, merkeze Kemalizme olan bağlılığı son derece şüphe götürecek çok sayıda grup dahil olmuştur. Özellikle üst düzey kamu bürokrasisinde rol alanların üstlediği yükselme çizgisi milliyetçi/ırkçı ya da islamcı/muhafazakâr , veya kısaca non-Kemalist bir çizgi olabilmiştir” (Kalaycıoğlu, 2007: 401). Nilüfer Göle’ye göre, 1980 sonrasında politik sarkacı ideolojik dışlamalardan ziyade konsensüs arayışlarına yönelerek, farklı siyasal yaşam biçimleri ve kültürlerin bir arada yaşama koşullarına odaklanılır (Göle, 2002: 39). Hasan Bülent Kahraman’a göre; “küreselleşme ve postmodernizm Türkiye’de merkezi otoritenin devlet kökenli paradigmasının sarsılmasına yol açmış, bu da tekçil (monistik) kültür anlayışının parçalanarak çoğulcu (pluralistik) bir yapının öne çıkmasına olanak vermiştir. Postmodernizmle birlikte coğrafyanın tarihe, mekanın zamana göreli üstünlüğü kabulü, hiç değilse birisinin mutlaka ötekine tercih edilmesinde bir zorunluluk bulunmaması beraberinde iki şeyi getirmiştir Bunlardan ilki (...) yerleşik paradigmanın ulus devlet çerçevesindeki tartışmasıysa, öteki buna eklenebilecek biçimde doğmuş olan demokrasi tartışmasıdır” (Kahraman, 1999: 150). Hem neoliberal savrulmanın etkisiyle savrulan bir “kaybedenler” tabakası, hem de tümel olanın değil, tikel olanın da varlık koşullarını, sorunlarını merkeze alabilecek esnekliğe sahip yeni bir üst söylem oluşmuştur. Dolayısıyla İslam motifi; derinleşen kapitalist çelişkiler, yoksulluk, bölgesel eşitsizlikler, dışlanmışlık, bireysellik içinde ezilen halk yığınları açısından bir umut olur ve bu süreç RP’nin yükselişini sağlar.

Milli Görüş geleneği kendi ideolojik motiflerine hala bağlı olmakla birlikte bu dönemde önemli bir değişim geçirir. Bu durum 1980’lere damga vuran ekonomik ve siyasal liberalleşme rüzgarlarıyla paralel bir seyir izlemektedir. Milli Görüş’ün evrimini tarihsel bir zorunluluk ilişkisi içinde okumak gerekir. 1980 süreci hem

toplumsal parametreler hem de İslamcı kesim üzerinde dönüştürücü olur. Bu dönemde basın yayıncılık ve entelektüel faaliyetlerin gelişmesine zemin yaratarak yeni bir İslamcı entelijansiyanın oluşmasını sağlar. Hakan Yavuz, İslam'ı Türk kimliğinin tamamlayıcı bir unsuru olarak gören ikinci kuşak (1950-1970) aydınları ile İslam'ı bir kimlik ve bilişsel harita olarak algılayanların (1970-1990) çeşitli özellikleri paylaştığını belirtir. Bu aydınlar geleneksel ulema tarzı eğitimden geçmemiştir. Ayrıca modern kent meseleleri ile hemhal olmuş ve Kemalist söylemin egemen olduğu modern üniversitelerde eğitim görmüşlerdir. Sadece İslam'a ait meselelerle değil, İslami kavramları merkez alarak çağdaş dünyanın tüm siyasi meseleleri ile ilgilenmeleri bir diğer özellikleridir. Son olarak ulema geleneğine mesafeli ve eleştirel durmaktadırlar (Yavuz, 2005(c): 155). Bu yeni İslamcı aydın tipi, dünya meseleleri ile hemhal olmuş dolayısıyla da kendilerine çizilen kısıtlı çerçevenin dışına çıkmayı başarmış, modernizmle bir şekilde eklemlenmiş, dogmatizme mesafeli olan bir görüntü çizmektedir. Hakan Yavuz, 1970'lerden bugüne gelen bu aydın tipolojisini “Şüpheli Müslümanlar: Post-modern Müslüman Aydınlar” olarak adlandırmaktadır (Yavuz, 2005(c): 162).

İslamcı kadınların “laikçi” bakış açısı ile servis edilen “mağdur” görüntüsü yine bu dönemde değişime uğrar. Elisabeth Özdalga'nın belirttiği gibi, “70'ler ve 80'lerde iyi üniversite eğitimi ve geleceği parlak mesleki kariyere doğru çoktan yol alan genç kadınların İslam'a dönüp örtünmeye başlaması moderniteyi tam anlamıyla can evinden vurdu” (Özdalga, 2007: 202). Modernleşme ile eklemlenme vasıtasıyla birlikte dönüşüm geçiren bir diğer unsur tarikatlardır. Milli Görüş siyasetiyle her zaman çok yakın ilişkisi olan İskenderpaşa Dergahı, Nurcular ve Nakşibendiler gibi pek çok tarikat dahi bu dönüşümden azade değildir. Bu dönüşümün kimliğini belirleyen unsur, tarikatların da neo-liberal ilişkilerin ışığında geçirdiği evrimdir. Modernleşme süreçleri ile birlikte tarikatlar da, onlara yönelik genel geçer kanının çok dışında bir görüntü arz etmeye başlamıştır. Modernleşme süreçleri karşısında ‘havlu atan’ tarikatlar; modern dünya ile bir şekilde eklemlenir. Mürşidin müridle kurduğu ilişkinin yerini yazılı ya da görsel medya aracılığıyla kurulan ilişkiler almaya başlar. Tarikatlar bu süreç içinde savrulmamak için kurumsallaşma, holdingleşme gibi yöntemleri hayata geçirir. Politika ile hem kendilerini sistemin saldırılarından korumasına hem de iktidarın nimetlerinden faydalanmaları bağlamında araçsal bir

ilişki kurulur (Çakır, 1994: 63-64). Dolayısıyla artık İslamcılar, modernleşme ile hemhal olmuş bir portre çizmektedir. Bu yapı ve tüm toplumu kavrayan değişim atmosferi içinde Milli Görüş'ün esnemesi tarihsel bir zorunluluktur. Abdullah Topçuoğlu ve Yasin Aktay'a göre; “ din ve modernizm (veya postmodernizm) ilişkilerinde genellikle ters orantılı ilişkiye dayandırılan tahminlerin en büyük zaafı, diyalektik bir görüş alanının sınırlarıyla malül olması; dinsel dünyanın tabiatına çok uygun olan olumsuzluğu görememiş olmasıydı” (Topçuoğlu ve Aktay, 1999: 23). Söz konusu teoriye göre din modernleşme, küreselleşme, tüketim toplumu gibi olguların yanında güç kaybetmeliydi, halbuki böyle bir öngörü gerçekleşmedi ve din insanların hayatına anlam vermeye devam ediyor. Bu unsurlarla din arasında birinin mutlak lehine, diğersinin de mutlak aleyhine bir sonuç beklentisi gerçekçi görünmemektedir (Topçuoğlu ve Aktay, 1999: 23).

Esnemenin en önemli göstergesi partinin İslam söylemi temelinde kısıtlı bir kesimi hedef alan politikalarını bırakarak kitlesel bir partiye dönüşmesidir. Partinin “tanıtmada öncelikli prensipler” olarak belirlediği “sevgi ağırlıklı olmak”, “itici dışlayıcı olmamak”, “inandırıcı olmak”, “doğruları ortaya koymak”, “zorlaştırmayıp, kolaylaştırmak”, “nefret ettirmeyip sevdirmek”, “yumuşak lisan ile konuşup sertlikten kaçınmak”, “müjdeleyici olup korkutuculuktan kaçınmak” (Şen, 1995: 84-85) gibi kurallar RP'nin dönüşümü hakkında fikir vermektedir. Refah Partisi artık kapitalizmin dışladığı pek çok unsuru bünyesinde toplayan “toparlayıcı” bir yapıya doğru evrilmeye başlar (Çakır, 1994: 72-73). Ancak şunu da belirtmek gerekir ki Milli Görüş'ün partilerinden biri olan Refah Partisi, aydınlanma prensiplerine dayanan köktenci, yabancılaştırıcı modernleşmeye yönelik itirazı yineler. Kemalist projenin “muasırlaşma” hedefi Refah Partisi tarafından özcü, İslamcı bir içerikle doldurulur (Çınar, 2005: 74). Bu bağlamda esnemenin sınırlarını iyi belirlemek gerekmektedir.

Yalçın Akdoğan RP'nin değişimini hem ekonomik perspektifi hem de taban itibari ile geçirdiği sosyolojik dönüşüme bağlamaktadır. RP'nin 4. Kongresi bu ayrışma bağlamında önemli bir adım olur. MSP, 1973 Seçimleri'nde %8.4 oranında gelişmiş bölgelerde, %15.4 oranında ise azgelişmiş illerden oy almıştı. RP ise çoğunlukla orta gelişmiş bölgelerden oy almaktaydı. Nitekim 4. Kongre'den sonra politik hat “düzenin eleştirisi” perspektifine oturtulur. Sistemle mesafe alan bir söylem geliştirilir. “Bunların düzeni”nin müdahaleci bir düzen olduğu; çalışanları ezdiği,

devleti ve toplumu tahrip ettiği, iş adamlarını da perişan ettiği, vatandaşı israfa sürüklediği” ifade edilmektedir (Akdoğan, 2000: 239). Hakan Yavuz’a göre, “RP öncülüğündeki İslami hareket küreselleşme karşıtı, piyasa yönelimli, küçük esnaf ve çiftçinin partisi olmaktan çıkıp, küresel piyasaya tam entegrasyonu talep eden ve ekonomide devlete çok az rol öngören bir partiye dönüştü” (Yavuz, 2005(c): 287). Dönüşümün Yavuz’un sınırlarını çizdiği kadar net olup olmadığı tartışılabilir; ancak, RP’nin MSP çizgisinden daha farklı bir noktaya kaydığı muhakkaktır. RP, dönemin dinamiklerini doğru bir şekilde okuyarak ama kendi özünü de muhafaza eden bir anlayışla kitlelere ulaşmaya başlar. Bu onun başarısının en temel sebeplerinden biridir. Diğer partiler gerek artan yolsuzluk olayları gerek atıl kalan politikaları nedeniyle toplum nazarında güvenilirliğini kaybederken; RP, bu statükocu tablonun içinde yeni ve farklı bir yaklaşım geliştirir. Adil Düzen projesi, kapitalist sistemin çelişkileri altında ezilen dezavantajlı kesimlere yönelik umut vaat eden yeni bir yaklaşım olarak ortaya çıkar. Refah Partisi’nin hem İslami söylem ve sembollere sıklıkla başvuran hem de toplumsal sorunları kavrayan dili bir kimlik ve aidiyet yaratmasına olanak sunmuştur. Sarıbay’ın da belirttiği gibi “bireyin anlam sistemleri aracılığıyla sembolik bir eylem içinde varoluşsal sorununu kutsal bir boyut kazanmaktadır. Dolayısıyla kent hayatı gibi karmaşık bir ortamda, birey maruz kaldığı bunalımları, günlük hayatın sembolik kutsal eylemine sığınarak aşmaya yönelmektedir” (Sarıbay, 2001: 185).

2.2.5.1.2. Sosyo-Ekonomik Sebepler

Özlem Avcı’nın da belirttiği gibi 1980’lerle birlikte ortaya çıkan göç olgusu dindar yaşayış biçimlerinin kamusal hayat içinde daha görünür olmasına ve gelenekle modernin iç içe geçtiği, etkileştiği melez bir atmosfer yaratmıştır. “Bu oluşumdaki ortak payda ise din ekseninde gerçekleşmiştir. Gelenekselliği sembolize eden din olgusu modern kent yaşamındaki görünümüyle modernitenin bir unsuru haline gelmiş, hem modernliği kendine uyarlamış hem de kendisi modernleşmeye başlamıştır. Dolayısıyla bu durum hem modernliğin hem dinin karşılıklı olarak birbirini aşındırarak var olma ya da birbirine rağmen varlıklarını sürdürme çabalarının bir sonucu olarak düşünülebilir” (Ö. Avcı, 2012: 57). Bu bağlamda dindar hayat biçimleri ve söylemleri, sistemin ötekileştirdiği unsurlarca yeniden üretilmiştir diyebiliriz. RP’nin büyük şehirlerdeki oy oranlarının artışının sebebi MSP’den farklı olarak

ezilenler üzerine odaklanmış bir siyaset yürütmeye başlamasıyla açıklanabilir. “Kitlesele göç yüzünden kırsal nüfusun yurdundan olması”, “gece konu kasabaları ve gettoların büyümesi”, “büyük iş çevrelerine küçük tüccarlar karşısında üstünlük sağlayan ithalat destek stratejileri”, “küresel ekonomik gerileme”nin yarattığı tepkisellik Refah Partisi oylarını arttırmıştır (Yavuz, 2005(c): 295). Nitekim ARAS anketi sonuçları da RP’nin iktidara gelişinin tek sebebinin İslami söylem olmadığını göstermektedir. Anketi cevaplayanlardan sadece %15.5’i parti iktidara geldiğinde İslami ceza hukukunun uygulanmasını beklediğini söylemiştir. Erkek katılımcıların %73’ü kadınların %61’i RP’nin programında şeriatle ilgili bir husus olmadığı görüşündedir. Partinin başarısının temel sebebi kitlelerin sosyo ekonomik meselelerine temas etmesidir (Yavuz, 2005(c): 296). MSP’nin muhafazakâr, taşralı küçük esnafın temsilciliğini üstlenen kapalı ufku, Refah Partisi’yle birlikte açılmış, parti toplumsal savrulmanın izlerini taşıyan dezavantajlı kesimlerce desteklenmiştir. Refah Partisi kendini sistemin ötekisi hisseden kesimlerin taleplerini dayanışmacı ve hayırsever bir davranışla kucaklamıştır. Partinin örgütlenme biçimi içinde ve belediyeler yardımıyla İslami bir yaklaşımla dezavantajlı kesimlere doğrudan ulaşılmıştır. Sağlık, yiyecek giyecek, yakacak yardımı yapılmış, dolayısıyla da insanların sorunlarını çözmeye bağlamında güvenilir bir parti izlenimi yaratmıştır. Refah Partisi’in temas kurduğu kitleye sunduğu önemli bir diğere değer aidiyet ve kimlik yaratmasıdır.

Refah Partisi’nin yarattığı aidiyet onun İslamcı söylemi ile de bağlantılıdır. Modernleşmenin Türkiye gibi üstenci bir manevrayla yukarıdan aşağıya bir şekilde dönüştürüldüğü, Batı’dan alınmış mekanizmaların yapıya zorla ikame edildiği ülkelerde Daryush Shayegan’ın deyimiyle “yaralı bir bilinç” gerçekleşir (Shayegan, 2012). Toplumun geleneksel yapılarına topyekün savaş açan kökten modernleşme projesi kimliği ve aidiyeti tanımlamada önemli bir boşluk yaratmaktadır. Modernleşmenin yarattığı bu parçalanma atmosferinde din kimlik sunucu, aidiyet yaratıcı bir unsur olarak devreye girer, göç, sosyal hareketlilik gibi olguların kimlik kalıplarında meydana getirdiği aşınmayı telafi eder (Alperen, 2008: 60). Din hem bireyin hayatını düzenleyerek onu savrulmalar karşısında dayanıklı kılar, hem de bireyselliği aşan mutlak anlamlar ya da değerler içerir (Köktaş, 1997: 13-14). Din bir aidiyet ve kimlik sembolüdür. Kimlik kurmaya yarayan temel değerleri bireye aktarır. İnsanın fitratı gereği sahip olduğu aidiyet arayışı ve sürüklendiği kimlik buhranını

yatıştırma bağlamında dinin çok temel bir işlevi vardır. Mümtazer Türköne'ye göre din kişiliğin kolektif bir ifadesidir. Din toplumsal yapının temel bir bileşeni, insanın değer örüntüsünü oluşturan başlıca unsurlardan birisidir. “Örgütlü ya da örgütlenmemiş din, tarihsel süreçte gücü ve etkinliği değişmemiş olsa da, toplumsal yapıyı oluşturan ekonomi, siyaset, hukuk, ahlak, kültür vb. gibi alanlarla sürekli bir karşılıklı ilişki içinde bulunmuştur. Bu nedenle gerek bireysel olarak, gerek de kolektif olarak tanımlanan ‘kimlik’lerin oluşturulmasında etkili olmuştur” (F. Duman, 2009: 524). Nitekim Refah’lı kimliğin en temel bileşeni de İslam’dır. Refah Partisi bu söylem ekseninde ürettiği politikasıyla bir çeşit toplumsal rehabilitasyon yaratmıştır. Bireylere, kimlik, aidiyet ve yön sunarak, modern hayatın sorunları karşısında daha dirayetli olmalarını sağlamıştır.

RP’nin seçmen kitlesi de MSP’ninki gibi büyük ölçüde dindarlardan oluşmaktaydı. Ali Bayramoğlu bu grubu kendi içinde üçe ayırmaktadır. “İlk grup büyük metropollerdeki, özellikle İstanbul’daki tarikat ve cemaat mensupları”, “İkinci grup Anadolu’daki tarikat ve cemaat mensupları”, “Üçüncü grup ise İstanbul’dan Ankara’ya büyük ve Adana’dan Trabzon’a orta boy metropollerin varoşlarında oturan, tarikat ve cemaat mensubu olmayan dindar ve İslami kesimler” (Bayramoğlu, 2001: 37). Refah Partisi’ne oy veren seçmen kitlesi incelendiğinde RP’nin yeni unsurları da bünyesine kattığı görülmektedir. 1994 seçimlerinde aldığı oyların %46.2’si kendi geleneksel seçmenlerinden, %54’ü ise yeni oylardan oluşmaktadır (Bayramoğlu, 2001: 38). Bu istatistikler Refah Partisi’nin kapsayıcılığını genişletmesi bağlamında büyük bir başarı yakaladığını göstermektedir.

2.2.5.1.3. Örgütlenme Yapısı

Refah Partisi başarısını sağlayan belki de en temel unsurlardan birisi örgütlenme yapısıdır. Refah Partisi yapısına dâhil olan herkesi işbölümü içinde konumlandırmakta ve her bireye bir görev vererek onu hem etkin hem de katılımcı kılmaktadır. Örgüt yapısı mutlak bir bütüncüllük içinde her yapının kendi içinde işlevsel kılınması esasına dayanmaktadır. Her unsur birbiri ile bağ kurmakta bu vesile ile aidiyet duygusu arttırılmakta, partililer aktif bir yapı içinde konumlandırılmaktadır. Her toplumsal birim aşağından yukarıya uzanan bir örgütlenme şeması içine oturtulmuştur. Örneğin bir apartmandan, mahalleye ve caddeye uzanan küçük hücrelere bölünmüş örgütlenme

modelleri kurulmuştur. Apartman sorumlusuna kendi alanı içinde inisiyatif verilmekte bu vesile ile birey hem kendine güven hem de partiye sadakat kazanmaktadır. Yapıya dahil edilen insanlar konusunda mutlak bir kapsayıcılık mevcuttur. Refah Partisinde olmak isteyen herkes herhangi bir ekonomik-sosyal ayrımcılığa maruz kalınmaksızın kabul edilmektedir. İşçilerden, ev kadınlarına, öğrencilerden, liberallere kendini Refahlı olarak tanımlayan herkes parti içinde bir dayanışma ve görev duygusu etrafında birleşmiştir. Herkese kendi koşullarına uygun bir sorumluluk verilmiştir. Münferit eğilimleri ve renkleri kapsayan bir çeşitlilik, bireyle doğrudan teması baz almaktadır. Parti ile seçmeni arasında kurulan geleneksel hiyerarşi ve ulaşılmazlık, Refah Partisi örgütlenmesi içinde kırılmıştır.

Refah Partisi'nin "birebir ilişki" yöntemini bu kadar benimsemesinde şüphesiz medyanın Refah Partisi'ne yönelik olumsuz tavrı da etkili olmuştur. Refah Parti'si diğer partiler gibi topluma mesajını medya üzerinden değil, kapı kapı dolaşarak vermiş ve kayda değer başarılar elde etmiştir (Çakır, 1994: 72). Serdar Şen'e göre; MSP'den beri RP'nin dokusu içine farklı katmanlar dahil olmuştur. RP bir yanıyla çağın değişiminin yarattığı olanaklardan faydalanırken, diğer yanıyla da geleneksel "yüzyüze" ilişki tarzını muhafaza etmiştir (Şen, 1995: 83). Seçmenle yüz yüze iletişim esasına dayanan bu yöntem literatürde *Canvassing Tekniği* olarak da bilinmektedir (Kalender, 2007: 144). Seçmenlerin parti ile kurduğu bağı güçlendiren, onları aktifleştiren, etkinleştiren ve yatay ilişkiler üzerine kurulu bu metod Refah Partisi tarafından etkili bir şekilde kullanılmıştır. Ergun Özbudun'un belirttiği gibi geleneksel "kapı kapı canvassing"ın değerini bir tek Refah Partisi kavramıştır (Özbudun'dan aktaran Kalender, 2007: 153). Seçmenin enerjisini arttırmaya yarayan bu teknik, partinin taraftarlarını arttırmakta, parti ile özdeşim kurulmasını, parti politikalarının doğrudan seçmene aktarılması ve seçmenin sorunları ile doğrudan bağ kurulmasını sağlamaktadır (Kalender, 2007: 145).

Nitekim Refah Partisi'nin örgütlenmedeki başarısı rakipleri tarafından da kabul edilmektedir. Ecevit 1992 tarihinde *Milliyet*'de yayımlanan bir röportajında "Refah Partisi'nin başarılı bir örgütlenme modeli uyguladığını kabul etmek gerekir. Bu aslında kuruluşundan beri DSP'nin savunduğu tüzüğünde vurguladığı, ama bazı alışkanlıkları kıramadığı için yeterince uygulayamadığı bir modeldir. Bizim öngördüğümüz örgütlenme ve yapılanma modeli, her mahalle, her sandık bölgesinde ve her köyde

sürekli çalışma grupları oluşturulmasını ve kişi kişiye ilişki kurulmasını gerekli kılmaktadır. Fakat itiraf etmek gerekir ki, biz bu konuda karşılaştığımız engelleri henüz yeterince aşamazken, RP benzer bir modeli yaygın ölçüde uygulayabildi” (Milliyet, 13.11.1992).

2.2.5.1.4. Belediyelerdeki Başarılar

RP'nin yükselişini sağlayan bir diğer dinamik belediyeçilik meselesine verdiği önemdir. Belediyelerde kazandığı mevzileri, yatay ilişkiler geliştirme ve halka ulaşmada başarı ile kullanmıştır. RP'nin bu tavrı başka partilerce hep ikinci plana atılan belediyeçiliğin, siyasi süreçlerde ne kadar belirleyici olduğunu gösterme açısından bir milat olmuştur. Makro siyaset çoğu zaman yönetenler, “büyük söz söyleyenler”, “yüksek kurumlar” üzerinden yürütülür. Türkiye’de belediyeçilik uzun süre yüksek kurumların gölgesi altında kalmıştır. Bu geleneksel belediyeçilik anlayışındaki kırılma ancak 2002 sonrasında gerçekleştirilen reformlarla yasal statü kazanabilmiştir. Geçmişten devralınan merkezîyetçi miras budanmaya ve yerel yönetimler olabildiğince özerk ve demokratik, katılımcı, şeffaf ve sorumlu kılınmaya çalışılmıştır. RP'nin oluşturduğu yeni belediyeçilik anlayışı sosyal mekanizmalar kurarak halka yaklaşma, örgütlenme şemsiyesini genişletme ve toplumla yakın bir siyasi ilişkinin koşullarını yaratmıştır. Belediyeçilik işini çok ciddiye alan RP, belediye seçimlerini kazandığı illerde çok çalışmış ve hizmet anlayışını hayata geçirmiştir. Bunun gibi önemli başarılar, Refah Partisi’ni kitleler nezdinde güvenilir kılmış ve oy oranlarını arttırmıştır.

Belediyelerdeki başarılar Refah Partisi’nin başarısının en önemli ayağıdır. Refah Partisi’nin yaklaşımı hiyerarşik bir yapının en üst basamağında duran, baskıcı halka uzak bir belediyeçilik anlayışı bağlamında bir kırılmayı temsil etmektedir. Bu vesile ile söylemle eylemin çakıştığını gören seçmenin partiye duyduğu güven artmıştır. Refah Partisi’nin belediyeçiliği “vatandaş memnuniyeti” üzerine kurulmuş, belediyelerin sosyal fonksiyonu arttırılarak sosyal yaşam içinde aktif hale getirilmiştir. Refah Partisi’nin belediyeçiliği sol-sağ ayrımını kırmış, hizmeti her şeyden öne koymuş ve “hizmet odaklı” bir belediyeçilik anlayışı geliştirmiştir. 1970-1980 arası dönemde sosyal belediyeçilik alanında yapılan çalışmalara rağmen Türkiye’de sosyal belediyeçilik anlayışı sistemli bir şekilde Refah Partisi’yle hayata geçmiştir. Kent

ölçeğinde dezavantajlı kesimlere ulaşarak bu gruplara yönelik planlı ve programlı politikalar üretmiştir. Belediyecilik sadece kentin görünen yönü ile ilgili bir faaliyet olmaktan çıkarılmış, yerel halkın yaşam standardını yükseltmek, sosyal eşitliği sağlamak gibi hedefler de politikaya dahil edilmiştir. Refah Partisi'nin belediyelerdeki başarıları bu “yatay bağ”ın güçlenmesini sağlamıştır. Refah Partisi'nin belediyelerde hizmet anlayışıyla canla başla çalışması onu iktidara taşıyan sürecin sacayaklarından biridir. Refah Partisi'nin oluşturduğu yeni belediyecilik anlayışı halka yaklaşma ve toplumla yakın bir siyasi ilişkinin koşullarını yaratmıştır.

2.2.5.1.5. Adil Düzen Politikaları, Anlayışı ve Programı

RP'yi iktidara taşıyan sebeplerden bir diğeri de *Adil Düzen* (AD) adı altında sistemli bir çözüm politikası ve programı geliştirip bunu kitlelere ulaştırmış olmasıdır. Erbakan, Türkiye'nin temel meseleleri olarak şu hususlara dikkati çeker: “Taklitçilik zihniyeti yerine Milli Görüş'ün yerleştirilmesi, manevi ve maddi tahribatın durdurulması, manevi ve maddi kalkınmanın sağlanması, modern müstemlekecilik tatbikatına son verilmesi, halihazır köle düzeni yerine Adil Ekonomik Düzen'in kurulması, tabuların ve inanç ve fikir hürriyeti önüne konan engellerin kaldırılması, hali hazır aldatma rejimi yerine adil devlet düzeninin kurulması, kuvveti üstün tutan, Avrupa Topluluğu'na uşak bir vilayet olma hedefi yerine Müslüman ülkelerle işbirliği hedefinin yani Hakkı üstün tutan AD'ye dayalı topluluğun ve böylece ‘Lider Ülke’ hedefinin gerçekleştirilmesi (Erbakan, 1991: 11). RP'nin çözüm önerileri MGH ile bütünlük ihtiva eden ve onu yeniden üreten, anti-semitik ve anti-emperyalist bir çizgidedir.

Adil Düzen'in çıkış noktasını ve dayanaklarını anlamak bağlamında İslam'ın siyaset kuramı ve ekonomik yaklaşımlarını değerlendirmek gerekmektedir. Cemal Nar'a göre İslam siyasi bir dindir. “Başta Hz. Muhammed (sav) olmak üzere, Allahın gönderdiği bütün peygamberler, Allahtan aldıkları ve insanları dünyada ve ahirette mutlu kılacak bütün bir ilke ve ilişkiler manzumesini belli bir düzen içinde insanlara sunan ve uygulayan ‘siyaset önderleri’dir” (Nar, 2007: 23). Bu yönüyle Nar, İslam'ın bir devlet dini olduğunu ifade etmektedir. Devlet Allah'ın kanunlarını bütün topluma nüfuz ettirebilmek amacıyla başvurulan bir araçtır (Nar, 2007: 24). İslam hukuku dini siyasetten, siyaseti ahlaktan ve ahlakı devletten ayırmaz (Khatib ve Bouma, 2010: 21).

İslam ekonomisi ise bütünlük ve denge esasına göre kurulmuştur. Örneğin Gazali *rizayet* olarak nitelendirdiği ahlaki terbiye problemini iktisadi hayatın ortasına yerleştirir. “Rizayetin maksadı arzu ve istekleri tamamen ortadan kaldırmak değil, aşırı ve eksik (ifrat ve tefrit) taraflarından arındırılır, itidal haline getirmek” olarak tanımlanmıştır (Orman, 2007: 61). İslami ekonomi ve toplum düzeninin uygulandığı Osmanlı medeniyetine bakılacak olursa Ahmet Tabakoğlu’nun da belirttiği gibi Türk İslam toplumlarında yöneten ve yönetilen arasında tahakküme değil, sorumluluğa dayalı bir ilişki bulunmaktadır, sınıfsal değil, idari bir kademelendirmeye dayalı bir yapı kurulmuştur. Osmanlı klasik döneminin yönetimin temelini “vahdet” veya “tevhid” ilkesi oluşturmaktadır. Toprak aristokrasisinin veya imtiyazlı bir sınıfın oluşması devlet tarafından engellenmiş, sermaye ya da toprak mülkiyetinin belirli ellerde toplanmasının önüne geçilmiştir (Tabakoğlu, 2005: 155). Bu bağlamda tüm unsurlar hiçbiri bir diğerinin önüne geçmeksizin bütüncül bir yapıya dahil edilmişlerdir. Ayrıca Osmanlı Millet sistemi farklı toplulukların yaşam haklarını tanıyan ve onlara bugün bile pek çok azınlığın sahip olamadığı gelişmişlikte hakları tanıyan bir yapı ihtiva etmiş, ulus devlet modelinin ötekileştiriciliğini içermeyen bir paradigma üretmiştir. Refah Partisi, egemenliğini yüzyıllarca sürdüren, başarısı kanıtlanmış bu büyük medeniyet projesini, alternatif muasırlık/ilerleme söylemiyle yeniden hayata geçirmek istemektedir. Muasır medeniyet söyleminin İslami de olabileceği iddia edilmektedir (Çınar, 2005: 74).

Adil düzen kapitalizm ve sosyalizme alternatif “ideal düzen” olarak tarif edilmektedir. Batı medeniyetinin sonradan kurduğu kapitalizm ve sosyalizm Adil düzeni bozarak, çarpıtmıştır. Hali hazırda uygulanan köle düzeni milyonlarca insanı geçim sıkıntısı, sefalet, işsizlik ve geri kalmışlığa mahkum ederek ezmekte, yığınlardan haksız olarak elde edilen bu kazanç siyonist ve emperyalistlerden oluşan mutlu bir azınlığı güçlendirmektedir (Erbakan, 2001: 11). Bu sistemler mağduriyet ve dejenerasyona sebep olmuş ve insan tabiatına aykırı bir yapı kurulmuştur, yapılması gereken “zulümden hakka dönmek”tir (Erbakan, 2011: 77). Sorun bir anlamda “yanlış idare” problemi olarak da algılanmaktadır. Nitekim İslam yönetim anlayışının temelinde ehliyet ve erdem önemli bir unsurdur. Ayrıca tek tek Müslümanların görevi “iyi ve doğru yolu izlemek, ve teşvik etmek, kötü ve yanlış yolu önlemek ve ondan sakınmak”tır (Lewis, 2011: 105). Yöneticinin toplumun çıkarlarını korumanın yanında

yönetimi altında olanların bu dünyada iyi bir Müslüman gibi yaşamalarının koşullarını sağlama ödevi bulunmaktadır (Lewis, 2011: 106). Adil Düzen bir çeşit denge ve ahlakla harmanlanmış toplumsal yapı ve ekonomi kurma tasavvurudur: “Ne kadar üreteceksen o kadar tüketeceksin”, “başkasının hakkını yemeyeceksin”, “mal karşılığı olmadan piyasaya para sürülmesi haksız kazancı arttırır”, “faiz haksızlıktır zulümdür” denmekte, kuvveti üstün tutan batıl medeniyetler karşısında hak düzeni savunulmaktadır. Nitekim bu yaklaşım geleneksel İslam görüşünde devletin hukuku yaratmadığı, hukukun temelini ilahi olduğu yönündeki görüşle örtüşür (Lewis, 2011: 53). Kaynakların gayri meşru kullanımı ve müsriflik eleştirilmekte sadelik öğütlenmekte kıtlık ve talep fazlalığının yaratacağı sorunlarla bu şekilde baş edilebileceği ifade edilmektedir. Bu yapının özünde denge, uyum, bütüncülük, kardeşlik ve erdem vardır. Bu bağlamda Refah Partisi’nin yaptığı siyasi İslam’a sistem içi bir yol çizmek olduğu ve bunu Adil Düzen olarak tasavvur ettiği iddia etmek yerinde olacaktır.

AD’ye göre hali hazırda vuku bulan köle düzeni “Batı taklitçisi partiler” aracılığıyla Türkiye’yi sömürmekteydi. Dünya emperyalizmi fakirden alıp zengine vermekte ve sadece Türkiye’yi değil, dünyadaki tüm Müslüman ülkeleri ve insanlığı domine etmekteydi (Erbakan, 2001: 2). Faizci kapitalist sistem dünyayı beş unsur (mikrop) aracılığıyla sömürmekteydi: faiz, haksız vergi, darphane, kambiyo ve kredi sistemi mikrobu. “Yeniden büyük Türkiye” meşalesini kurmak, herkese refah getiren, herkese hakkını veren ve herkese fırsat eşitliği veren yeni bir düzenin kurulması ile mümkündü (Erbakan, 2001: 13). Cenab-ı hakkın bütün insanlara eşit olarak verdiği haklar olarak “yaşama hakkı”, “neslin korunması”, “mülkiyet hakkı”, “akıl korunması”, “inancın korunması” ve bunlara ilaveten “emek”, “karşılıklı rıza ile yapılan mukavele”, “adalet gereği doğan haklar”ı merkeze almaktaydı. Ne çoğunluk, ne imtiyaz ne de çıkar ilişkileri insana ayrıcalık vermeliydi (Erbakan, 2001: 25). Herkese refah getiren, herkese fırsat eşitliği sağlayan bu yeni düzende faiz ve haksız vergi olmayacak, paranın değeri hak ölçüsü kabul edilecek, karşılıksız para basılmayacak, krediler adil ölçüler içinde verilecekti (Erbakan, 2001: 13). Bu bir anlamda kapitalizmin ve sosyalizmin ezici tabiatını törpüleyerek insanlık için “ortak iyi” yaratma teşebbüsüydü. İslami bir ekonomik modeli savunan Adil Düzen İslami ekonomilerde olduğu gibi Tevhid ve kardeşlik ilkeleri piyasa sistemine dahil edilmiş,

erdemini hakim olduğu, ifrattan kaçınılan, adil, hayırsever, sorumluluk sahibi bir alternatif yapı oluşturulmaya çalışılmıştır (Çınar, 2005: 140).

AD'nin devletin fiyatlar üzerindeki sıkı denetimine yaptığı vurgu, Osmanlı sistemindeki *narh* uygulamasını hatırlatmaktadır. Yine aynı şekilde Osmanlı klasik iktisadi sisteminde yer alan “dengeleri ve eğilimleri muhafaza etme” yaklaşımı (Genç, 2000: 64) AD'nin dayandığı temel motiflerden biridir. Yine loncalar denge sağlayıcı araçlar olarak ön plana çıkarılmakta bu vesile ile bir çeşit sosyal bir dayanışma tesis edilmekteydi. Bir atölyede ne kadar işçi ne kadar ustanın çalışacağı lonca tarafından belirlenecektir. Fiyatların ülkenin genelinde standart kalması sağlanacaktı (Bakırezer ve Demirer, 2009: 21). Nitekim Osmanlı ekonomisinde de ekonominin temel unsurlarından biri lonca teşkilatı olmuştur.

Osmanlı yapısı içinde temel vurgulardan birisi de gelenekçiliktir, İslahat layihalarının ilerleme fikrini şiar edinmesi ancak 19. yüzyıldan sonra gerçekleşmiştir, ondan önce ıslahat fikrinin temeli “kökene dönüştür” (Mardin, 1985: 618). Bu yaklaşım İslam'ın varlığa yaklaşımı ile de ilgilidir. Kelamcılara göre varlığın özünde değişmeyen sabit kalan tözsel (cevheri) ve aynı zamanda arızı (varlığa dışarıdan gelen), yani değişebilir ve süreksiz yönler bulunmaktadır. Varlığa içkin olan bu cevheri yön bizzat Allah'ın iradesini yansıtmaktadır. Arazların birinin diğerine baskın çıkarak yer değiştirmesi ile birlikte dönüşüm yani oluş gerçekleşmektedir (Simirnov, 2010: 280-281). Dolayısıyla Osmanlı döneminde ıslahatın temel fikri arazlardan olabildiğince uzaklaşarak, kökene dönmek ve ötsel (ilahi) olana yaklaşabilmektir. Bu bağlamda Adil Düzen'in modern çağın kurum ve teknolojilerinden vazgeçmeyen, onun yarattığı pratik sorunlara çözüm arayan ama “özcü” bir ıslahat tasavvuruna sahip olduğu söylenebilir. Dolayısıyla AD tamamen özgün bir program üretmez, İslam ekonomik modeli ve Osmanlı deneyimi, modern olanla harmanlamaya çalışılmaktadır. Nitekim Adil düzen kapitalizmin ve komünizmin faydalı yanlarını almakla birlikte, zararlı yönlerini dışarıda bırakmaktadır (Erbakan, 2001: 17). Kapitalist ekonomide teşvik edici bir unsur olarak kâr unsuru yer alırken, zulüm aracı olarak faiz de bulunmaktadır. Ekonomiyi tanzim eden bir faktör olarak serbest piyasa ekonomisi de tröst ve tekeller de kapitalizme dairdir (Erbakan, 2001: 18). AD, neoliberal iktisadın özünü oluşturan faiz ve rant gibi unsurlara yer vermeyen, manevi değerleri piyasaya

dahil eden alternatif bir toplumsal ve ekonomik tasavvurdur. Günümüz iktisadi anlayışı rekabeti ve çıkar çatışmasını esas gündemi olarak belirlerken, AD hakkaniyete, işbirliğine, dayanışmaya dayalı, tekelleştirici bir yapıyı devre dışı bırakan; “yerinden yönetim merkezi yönetim” dengesine önem veren bir yapı kurmak istemektedir (Akgül, 1997: 109). AD’nin toplum tasavvurunda Osmanlı’da olduğu gibi toplum yekpare değil, parçalardan oluşan ve bunlardan bütünlük üreten bir yapı olarak telakki edilir. Parçalar arasındaki aşamalı bir ilişki tanımlansa da bu 20. yüzyılda hüküm süren, sosyalizm gibi diğer hiyerarşik toplum tasavvurlarından farklı olarak tahakküm değil dayanışma içerir.

AD’nin esaslarını oluşturan isimlerden biri olan Arif Ersoy, kapitalizm, sosyalizm ve AD sistemleri arasında bir mukayese şeması sunar:

Tablo 1. Sistemlerin Yapısal Mukayese Şeması

Kurumlar	Adil Düzen	Kapitalizm	Sosyalizm
Dünya Görüşü	Hakkı Üstün Tutan Dayanımcı Dünya Görüşü	Kuvveti Üstün Tutan Çatışmacı Dünya Görüşü	Kuvveti Üstün Tutan Çatışmacı Dünya Görüşü
Devlet	Görev ve Yetkileri Belli	Görev ve Yetkiler Belirsiz	Kontrolcü ve Müdahaleci
Mülkiyet	Özel ve Kamu Mülkiyeti Dengesi	Özel Mülkiyet Esas	Kamu Mülkiyeti Esas
Üretim Organizasyonu	Özel Kesim Belirleyici	İktisadi Tekel Belirleyici	Siyasi Tekel Belirleyici
Para ve Banka Sistemi	Mal Para Dengesi Sağlanmakta. Banka Altyapı Hizmet Kurumudur.	Para-Mal Dengesi Sağlanmamakta Banka kârı amaçlayan bir kurumdur.	Para-Mal Dengesi Sağlanmamakta Banka Devletin Kontrol Kurumudur.
Bölüşüm	Ortaklar Arasında Serbestçe Belirlenir.	Sermayedar Belirler.	Devlet Belirler.
Sosyal Güvenlik Sistemi	Herkes Prim Ödemeden Sigortalıdır.	Prim Ödeyenler Sigortalıdır.	Herkes Sigortalıdır.

Kaynak: Ersoy Arif (1995). Adil Düzen Çalışmaları: Silm Sosyal Yapılanma. İstanbul: Yörünge, 76-77.

Adil Düzen ne kapitalizm, ne sosyalizm olan ayrı özgün bir ekonomik model önermektedir. Kapitalizm ve sosyalizm kuvveti üstün tutarak sınıflar, ayrışmalar ve çatışmalar yaratmaktadır. Adil Düzen ile dayanışma ve hak merkeze alınacaktır. Sınıfsal ve toplumsal çatışmalar yerini uyum ve bütüncüllüğe bırakacaktır. Bu yapı içinde devletin görev ve yetkileri belirlenecek, ceberrut olmayan ancak varlığı da

hissedilen bir model tesis edilecektir. AD ile özel ve kamu mülkiyeti dengesi kurulacak, ibre ne özelden ne kamudan yana sapacaktır. İktisadi ve siyasi tekel reddedilerek, özel kesimin belirleniminde bir piyasa sistemi kurulacaktır. Bankalar bir kâr kurumu olarak değil, hizmet kurumu olarak yapılandırılacak ve para-mal dengesi kurulacaktır. AD'nin önerdiği bölüşüm modeli bir çeşit ortaklıktır, sermayenin ya da devletin egemen olduğu bir dönüşüm modelini yadsır. Bu sistemde herkes prim ödemediği sigortalı olacaktır. AD'nin kurmaya çalıştığı ekonomik modeli bölüşümü daha adil koşullarda gerçekleştiği, sınıfsal ve toplumsal farkların dengelendiği, tüm ekonomik unsurların yukarıdan aşağıya değil de yatay bir sistem içinde konumlandığı bir yapı olarak tanımlamak mümkündür.

Çınar önemli bir noktayı vurgulamaktadır: İslami ekonomi modern dünyanın yarattığı sorunlardan azade değildir. İnsanların refahını artırmak, sürdürülebilir bir ekonomik büyüme sağlamak gibi “modern tepki” aslında kurulu düzene ve onun toplumsal düzlemde tezahür eden başarısızlıklarına olan tepkidir. Dolayısıyla hedef uzak geçmişe dönmek gibi anakronik sayılabilecek anlayışların izinden gitmek değil, günümüz sorunlarına çözüm bulmaktır. Hangi kisveye bürünürse bürünsün, kurulu düzenin özünde kapitalist bir düzen olduğunu dikkate aldığımızda, İslami bir ekonomik alternatif önce bu düzenin esaslı bir eleştirisi ile başlamakta, onun yarattığı ve toplumsal bünyeye nüfuz etmiş açmazları ve adaletsizlikleri kökten çözmeyi amaçlamaktadır. Ayrıca İslami bir ekonomi anlayışı, sosyalizmi de gerçekçi ve sürdürülebilir çözümler sunmayan “batıl” bir arayış olarak tanımlamakta ve onu toplumsal yapıyı yanılsamalı bir bakışla ele alan, temelde toplumsal ihtiyaçları göz ardı eden çarpık bir tahayyül olarak görmektedir. Bununla birlikte, İslami ekonomi ve AD, yirminci yüzyılda hüküm süren kapitalizme veya sosyalizme dayalı toplumsal modellerin olumlu yönlerini kapsayıp geliştiren ama bu ikisini de aşan üçüncü bir yol önermektedir. Kapitalizm ve sosyalizmin materyalizmi, tahakküme dayalı anlayışı, kültürel hegemonya eğilimi reddedilirken, kapitalizmin serbest piyasa ekonomisi, girişim teşviki, özel mülkiyet gibi unsurları ele alınıp hakkaniyet ve adalet temelinde, İslami bir revizyondan geçirilmektedir (Çınar, 2005: 137). İslami ekonomik toplumsal bir model sunan AD, 20. yüzyılda ortaya atılan ve zaman içinde hüsrana sonuçlanan, bir çoğu da ütöpik mahiyette olan arayışlardan tamamen farklı olarak somut ve gerçekçi çözümler sunduğunu iddia etmektedir.

Adil Düzen vaad ettiği amaçlara ulaşmak için kullanacağı metotları da detaylı bir şekilde tasavvur etmektedir. AD'nin yenilenme projesinin temelinde köle düzeninin cezasını çekenler bulunmaktadır. Kurulu düzenin tercihi “mutlu azınlık”tır, dolayısıyla AD, geniş kitlelere, sistemin yarattığı tüm mağdurlara hitap etmektedir (Çınar, 2005: 158). Bu bağlamda ayrıca şu da belirtilmelidir ki AD'nin en ayırt edici özelliği, günümüz dünyasında çoğu İslami yönetim modelinin iktisadi boyutu göz ardı etmelerinden ileri gelmektedir. 20. yüzyılda, modernite temelinde kurulmuş olan toplumsal yapının en başat unsurlarından birinin, (günümüz sosyal bilim literatüründe çokça kullanılan bir tabirle söyleyecek olursak) “iktisadi akıl”¹⁹ olduğu göz önüne alınırsa, AD'nin bugünün İslam tahayyülündeki ayrıcalıklı yeri daha iyi anlaşılır.

2.2.5.2. Refah Partisi'nin Sistemle İlişkisi

Türkiye Cumhuriyeti, AK Parti iktidarı dönemine kadar parti kapatma geleneğinin egemen olduğu baskın bir jakoben damar tarafından yönetilmiştir. Parti kapatma refleksi siyasal kültürün içinde o denli normalleşmiştir ki çok partili dönemden bu yana toplam 28 parti kapatılmıştır. Parti kapatmaların gerekçesi olarak çoğunlukla ya “laikliğe aykırı davranış” ya da “bölücülük” gösterilmiştir (Coşkun, 2008: 147-148). Türk modernleşmesinin baskın karakteri, katı laikçi bir uluslaşma modelinin karşısına İslam ve bölücülük tehdidini yerleştirir. Milli Görüş, kapatılan partiler geleneğinden gelen bir yapı olmuştur. Milli Nizam Partisi, Milli Selamet Partisi, Refah Partisi ve Fazilet Partisi merkezci geleneğin hışmına uğramış partilerdir. Bu baskın atmosfer doğal olarak RP'nin üzerinde tedirginlik yaratmıştır. Bekir Berat Özipek'e göre: “Türkiye’de devlet politikasının demokratik laiklik değil otoriter, totaliter, jakoben gibi kavramlarla eleştirilen bir laiklik anlayışına yakın olmasının ve özellikle de Tek Parti döneminde bu politikaya yönelik muhalefetin aşırı şiddet kullanılarak bastırılmasının Türkiye’deki dindar ve muhafazakâr kesimlerdeki kalıcı psikolojik etkisi” bulunmaktadır (Özipek, 2005: 646). Bu korku atmosferi RP’yi iktidarda kalabilmek adına çeşitli tavizler vermeye ve merkezci eğilimlerle uzlaşmaya

¹⁹ “İktisadi akıl” ve benzer kavramların günümüz sosyal bilim literatüründe gitgide daha çok yer bulması, moderniteye dayalı toplumsal yapıya iktisat unsurunun giderek daha çok eklenmesinin de bir sonucudur. Bu konudaki yetkin çalışma örnekleri için bkz (Gorz, 1995 ve İnsel, 2000).

itmiştir. Örneğin Çekiç Güç, Olağanüstü Hal, Çekiç Gücün görev süresinin uzatılması, gibi konularda geri adım atmıştır (Çakır, 2005: 571). YAŞ kararları ile “laiklik karşıtı” faaliyetler nedeniyle ordudan atılan subaylar ve başörtüsü sorunu gibi konularda yeterli inisiyatif gösterememiştir. Öte yandan Refah Partisi, bir yönüyle sivil toplumcu ve çoğulculuktan yana bir yaklaşım benimsemektedir. Örneğin 1991 yılında Cumhuriyet gazetesinde yapılan bir söyleşide Erbakan şöyle demiştir. “Sivil toplum bizim temel fikriyatımızın ve özlemimizin ifadesi. Biz toplum ve milleti belli kalıplara sokmadan gerçeği, saadeti arayan bir düşünce ile yeniden düzenlemeli diyoruz” (Şen, 1995: 63).

RP toplumdaki laik-anti laik kutuplaşmanın yarattığı gerilimlerin içinde kalarak bunu aşan bir politika üretmez. Türkiye’deki jakoben laikçi anlayış İslam’ı siyasi bir meseleden ziyade bir çeşit “güvenlik meselesi” olarak algılamıştır. Kürt ve İslami kimliklerin kendini dışarı vurmak konusundaki ısrarı, iç siyasetin güvenlik duvarları ile çevrenmesine, ordunun sivil alanları da denetime aldığı bir çeşit “milli güvenlik devletinin kurumsallaşmasını” güçlendirmiştir. Kemalist ideolojinin üstenci yönelimine uygun olarak Türk ordusu etnik ve dinsel tüm çeşitlilikleri birliği zedeleyen bir tehdit unsuru olarak görmüştür (Yavuz, 2005(c): 323). Kültürel, etnik ve dinsel bileşkeye dair bu köktenci itiraz İslamcıları demokratik bir sözleşmeye dahil etmemeye yönelik katı tutumun dışa vurumudur. İslamcıların gizli bir programı olduğu, demokrasiyi araç olarak kullandıkları ve asıl hedeflerinin onu yok etmek olduğu şeklindeki paranoya sistemli olarak yeniden üretilir. Bu bağlamda mutlak, egemen bir iktidarın ışığında, steril ve risksiz bir demokrasi tesis edilmeye çalışılır (Çınar, 2005: 37). Ergun Yıldırım’a göre RP’nin temsile yöneldiği söylem itibari ile İslami siyasal kültürden beslenen bir “demokrasi” yaklaşımıyla özgünlüğünü ortaya koyabilirdi (Yıldırım, 1999: 136). Ancak RP’ye böyle bir özgün alan yaratabilecek boşluk verilmemiştir, laiklik karşıtı olmakla suçlanmamak için aşırı savunmacı bir politika benimsemek durumunda kalmıştır.²⁰ Refah Partisi öylesine sıkıştırılmıştır ki kendi içinde sağlıklı İslam-demokrasi-siyaset tartışmaları yapmasına olanak

²⁰ Bu bağlamda Erbakan laik düşmanlığı ithamlarıyla ilgili RP’yi şöyle savunmuştur “Gerçek laikliğin ve Türkiye’nin laiklik adı altında bir din düşmanlığı çizgisine çekilmesinin karşısında teminat RP’dir ‘Laikliğe karşıdır’ dediler. Gerçek laikliği biz savunuyoruz. Çoğulcu ve gerçek demokrasiyi biz yürütüyoruz. Türkiye hiçbir ülkeye benzemez. Bu cumhuriyeti biz kurduk, biz yücelteceğiz. Türkiye İran olmaz” (Kocabaş, 1997: s. 77).

verilmemiştir (Yıldırım, 1999: 136). Dolayısıyla böyle bir atmosfer içinde RP kendine özgü bir yol çizememiş, düşmanlık atmosferinin yarattığı iklime hapsolmuştur.

Refah Partisi içinde bulunduğu nesnel koşulların fazlasıyla belirlenimindeydi, verili çelişkinin sınırlarını aşamamaktaydı. Bir yönüyle sistem dışıydı ve devlet geleneğiyle mesafeliydi. Yani varlığını devletin üstenci, çatışmacı politikalarına eleştiri eksenine oturtmuştu. Ancak bir yönüyle de sisteme içkin olmak, meşruiyet sağlamak gibi ontolojik sorunlarla boğuşmaktaydı (Akdoğan, 2000: 261). Refah Partisi'nin politika üretirken kendisini rahat hissedememesini sağlayan kutuplaşma atmosferi, toplumsal dokuda baskın bir unsur olarak her daim kendisini hissettiren laikçi-bürokratik bir damar mevcudiyeti ve hapsediği bu sınırlandırılmışlık karizmatik bir lider, toparlayıcı bir unsur olarak Erbakan'ın ön plana çıkmasına ve etkili görünmesine sebebiyet vermiştir. Nitekim şunu da belirtmek gerekir ki liderleri ön plana çıkaran yaklaşım Türk siyasi geleneğinin yarattığı arızı bir sorundur. Ancak bu imgelem partinin ideolojisizliği, tabanın edilgen kılındığı, oligarşik bir yönetim tarzının siyasetin önüne geçtiği gibi anlamlar içermez. Bilakis Refah Partisi en küçüğünden en büyüğüne tüm birimlerin bir bütünlük içinde hareket ettiği bir örgütlenme yapısına ve güçlü bir istişare geleneğine sahiptir. Kadrolarla taban arasındaki doğrudan ilişki ve yakın teması kitlesel mobilizasyonu arttırmış, katılımı daha aktif ve inançlı bir hale getirmiştir (Akdoğan, 2000: 269). MGH devlet geleneğini yürüten partilerin aksine tabanıyla hiçbir zaman elitist bir ilişki kurmamıştır. Nitekim Refah Partisi'nin bu örgütlenme anlayışı siyasi kadrolara liderlik edecek Recep Tayyip Erdoğan, Abdullah Gül, Bülent Arınç gibi isimlerin bu gelenek içinde yetişmesine vesile olmuştur.

Türkiye Cumhuriyeti tarihinin kitleleşmiş ilk İslam partisi olan RP'nin "verdiği tavizler", kimi zaman kendi çizdiği etik sınırların dışına çıkması, etik-siyaset-hakikat üzerine düşünülmezsizin anlaşılabilir. Bir siyasi hareket ya kendi bağımsız mecrasını koşulları değiştirmek bahasına da olsa inşa eder, ya da bu dönüşümü yaratacak dinamikler henüz yeterince olgunlaşmadıysa mevcut mekanizma ile uyuma yönelir. Böylesine varoluşsal bir mücadele içinde taviz vermek, siyasetin doğası ile de örtüşür. Çınar'ın da belirttiği gibi siyasi faaliyet sadece ilkelerin savunulmasından ibaret değildir (Çınar, 2005: 51). Bu koşullar altında, yeterli erki kullanamayan, dönüştürücü bir unsura dönüşmesinin bütün yolları tıkanan, nefes alacağı alan

birakılmayan RP'ye sisteme eklenmeyi denemek dışında bir seçenek kalmaz. Sonuç olarak Erbakan bağlama teslim olmanın ve arada kalmışlık psikolojisinin ikilemlerini fazlasıyla yaşamıştır ve bunu siyasi duruşuna da yansıtır. Asla taviz verilmemesi gereken yerlerde fazlasıyla pasif davranmış, dolayısıyla da Erbakan'ın merkezle kurduğu bu tavizkâr ilişki kimi zaman tabanıyla arasını açmıştır. Kendi özgün duruşu ve siyasi yönelimlerinin doğal bir uzantısı olarak Sincan Kudüs gecesine katılmak gibi manevralarına dönemin ajite edici atmosferi içinde provakatif bir nitelik atfedilmiştir. Refah Partisi'nin Türk siyaseti içinde özgün bir açılım olmasını engelleyen temel unsur ne laiklik karşıtı çizgisi ne de sisteme tehdit olabilecek potansiyelidir. O son kertede siyasetini Kemalist mühendislik projesinin içinde ve o çerçeveyi dönüştürmeden yapmaya çabalamıştır. Dolayısıyla son kertede bu projeye eklenmek ve onun kurallarıyla muhalefet etmek zorunda kalmıştır (Çınar, 2005: 81). Bütün itirazlara rağmen şunu belirtmek gerekir ki MGH ve Erbakan, demokrasinin derinleşmesine çok büyük bir katkı sunmuş, Tanzimat'tan itibaren çepere atılan Anadolu sermayesini ekonomik sisteme, Müslüman kimliği nedeniyle dışlanan unsurları siyasal ve toplumsal alana entegre etmiş, kitleleri siyasal sistem içinde tutmayı başarmıştır (Baharçiçek, Bakan ve Işıl, ty: 10).

2.3. 28 ŞUBAT SÜRECİ

RP, 24 Aralık 1995 genel seçimlerinde, %21 oy alarak birinci parti olmasına rağmen, sistem onu merkeze yaklaştırmamak adına şiddetli bir direniş gösterir. Hükümet kurmada öncelikle Refah'sız seçenek değerlendirilerek, (Bayramoğlu, 2001: 39) Refah Partisi'nin hükümete dahil edilmemesi için pek çok manevra ve baskı yöntemi kullanılır. Anayol Hükümeti'nin yolsuzluk iddiaları sonucu bozulmasının ardından DYP ile Refah Partisi bir koalisyon anlaşması yaparak Refah Yol olarak adlandırılan 54. Hükümet kurulur.

Hükümet kurulduğu günden itibaren adeta ateşten bir çemberin içine girer. Genel Kurmay Başkanı Orgeneral İsmail Hakkı Karadayı üst üste köşke çıkarak ordunun rahatsızlığını belli eder (Kazan, 2003(c): 15). Üst düzey bir askeri yetkilinin ağzından gazetelere faksler çekilerek, RP çevrelerine ağır eleştiriler, hatta uyarılar yapılır. Genel Kurmay'dan altı ayrı metin faks olarak "Ordu'nun rahatsız"lığı

manşetlere çıkarılır. Askerlerden hiçbir yalanlama gelmeyen bu ifadeler “neredeysse üstü kapalı muhtıra” görüntüsü vermektedir (Kazan, 2003(c): 15). Yine bu dönemde, Devlet Bakanı Abdullah Gül’ün protokolde Orgeneral İsmail Hakkı Karadayı önünde durması büyük bir kriz olarak yansıtılır. Aynı şekilde, Süleyman Demirel’i karşılamak üzere Erbakan’ı temsilen Devlet Bakanı Sabri Tekir’in Kara Kuvvetleri Komutanı Hikmet Köksal’ın önünde durması ayrı bir kriz şeklinde gazetelerde “Paşadan Bakana Hizaya Gel Uyarısı” başlığıyla yer bulur (Milliyet, 06.06.1997). Tüm bu ayrıntılar, medya tarafından, hükümeti yıpratmak için ağır ve aşağılayıcı söylemlerle dolu haberlerle mevcut atmosferi besler. Hükümeti hedef alan bu sindirme atmosferinin içinde muhalefet partileri de yer almıştır. Mesut Yılmaz ve Deniz Baykal laikliğin tehlikede olduğu söylemini kullanmış, darbe ihtimalleri üzerine her gün yeni bir iddiada bulunarak karalama kampanyasına katkı sunmuştur. Bu düşmanca atmosfer RP’yi bazen savunmacı bazen de agresif bir çizgiye iter.

Türkiye modernleşmesi imparatorluktan cumhuriyete geçiş sürecini bir çeşit kopuş ekseninde tanımlamakta, geleneğe ve geçmişe ait tüm semboller reddiyeci bir mantıkla mahkum edilmektedir: “Gelenek-modernlik”, “geçmiş-ilerleme”, “din-sekülerlik”, “Batı-Doğu” mutlak bir ayırım içinde konumlandırılmakta ve bir çeşit düallite kurulmaktadır. Dolayısıyla cumhuriyet tarihinin çatışma ve kopuşlar ekseninde inşa edildiği söylenebilir. Hasan Bülent Kahraman şöyle demektedir: “Dünün yadsınmasıyla başlayan kopuş olgusu ve süreci zaman içinde ulusal kültür, evrensel kültür, dün-bugün, seçkinci kültür-kitle kültürü vb. sorunsallar etrafında gelişmiş giderek tepeden inmece, dayatmacı, merkezi otoritenin mantık ve muhakemesiyle özdeşleşen bir nitelik kazanmıştır” (Kahraman, 1999: 135-136).

Batıcı, modernleşmeci, seçkinci damarın “kitleyi ıslah etme” yönelimi cumhuriyet tarihi boyunca ordunun vesayeti altında gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. “Cumhuriyet modernleşmesinin ve Batılılaşmasının kurucu, taşıyıcı ve kollayıcı ajani” olarak TSK’nın “toplum mühendisliği” eğilimlerinin ağırlığı Türk siyasal yaşamını belirleyen önemli bir motiftir (Gökmen, 2009: 348). 1961 Anayasasıyla Milli Güvenlik Kurulu anayasal geleneğimize dahil olmuş ve siyaset içindeki ağırlığı her askeri müdahale sonrasında artmış, 1990’lardan sonra ise bu kurum siyaseti belirleyen temel merciiye dönüşmüş, eğitim, ekonomi, politika gibi tüm sivil alanlarda belirleyici

bir unsur olmuştur (Gürses, 2012: 159). 1961 öncesinde “Milli Savunma Yüksek Kurulu” adı altında varlığını sürdürmekteydi (Öcal, 2009: 6). 1961 Anayasasında MGK’nın görevi “Milli Güvenlikle ilgili kararların alınmasında ve koordinasyonun sağlanmasında Bakanlar Kurulu'na yardımcılık etmek” olarak tanımlanmıştır. 1971 muhtırası ile MGK’nın görevi Bakanlar Kurulu’na “tavsiyede bulunmak” olarak genişletilmiştir. 1982 Anayasasına göre, Bakanlar Kurulu “Milli Güvenlik Kurulu’nun devletin varlığı ve bağımsızlığı ülkenin bölünmez bütünlüğü ve toplumun huzur ve güvenliğinin korunması için gerekli önlemlerin alınmasına dair kararlarını öncelikle” değerlendirmek zorundaydı (Heper, 2006: 218). Böylece askerin toplum ve siyaset üzerindeki etkisi arttırılarak vesayet sistemi güçlendirilmiştir. 28 Şubat sürecinde MGK Genel Sekreterliği’ne bağlı Başbakanlık Kriz Yönetim Merkezi siyasal iktidarı ordudan icazetli bir hale getirmiştir. Böylece devletin iç kalesinin tespit ettiği temel hedeflerden sapan bir iktidar seçimle iktidara gelse bile sürekli denetim altında tutulacak, gerekirse ortadan kaldırılacaktır (İnsel, 1997: 77).

Askeri bir müdahale olan 28 Şubat kararları, rejimin “irtica tehlikesi”nden kurtarılabilmesi adına sistemin gösterdiği “doğal bir refleksi” ve bir çeşit meşru müdafaa olarak sunulmaya çalışılmıştır. 28 Şubat zihniyet olarak öncekilerden hiç de farklı değildir. Ancak şekilsel ve yöntemsel olarak farklı bir yol haritası izlenmiştir. Bunun başlıca sebebi gerçekleştirilen darbenin, Türkiye’nin içinde bulunduğu yeni ilişkiler zincirinden kopmadan, Batı dünyası ve onun temsil ettiği değerler çerçevesinden uzaklaşıyor görüntüsü verilmeden “dizayn edilme” zorunluluğudur. Bu bağlamda bu “yeni” eylem tarzı üç unsurla gerçekleştirilmiştir. TSK bünyesinde, siyasi, toplumsal, ekonomik alanlarda takip mekanizması kurulmuş, yasal mekanizma Silahlı kuvvetlerin karar mekanizmalarını meşrulaştırır bir işleve bürünmüş, “Psikolojik Harekat Dairesi” yasal olmayan yollara da başvurarak Refah Partisi’nin itibarını zedeleyecek haberler hazırlayarak basına servis etmiş, kapatılması için kampanyalar düzenlemiştir. (Burak, 2011: 61-61).

Murat Belge’ye göre “28 Şubat 12 Eylül’de kurulan rejimin sağlaması oldu. Sistem kendisine aykırı gelen şeyi hemen tespit etmiş, ona karşı teyakkuza geçmiş, tepki göstermiş ve bünye dışına atmıştı” (Belge, 2012: 653-654). Bu yaklaşım Türkiye modernleşmesi sürecinde orduya yüklenen toplum ve siyaset üzerindeki denetleyici ve

“inşa edici” rolün bir kez daha kendini göstermesidir. Ordu, siyasetin ve toplumun ne yapacağı, nasıl işleyeceği konusunda kendini söz sahibi görmekte, demokrasiyi hizaya getirme, onu kültürel, etnik kimliğe ve kitleye dair tüm unsurlardan “temizleyerek”, steril, homojen, elitist, ötekileştirici ve laikçi bir model olarak tesis etme, koruma ve denetleme rolünü üstlenmektedir. Ümit Cizre’ye göre; “28 Şubat 1997 müdahalesi ile siyasal İslam’ın yücelttiği kimlik politikalarına karşı belirli bir yaşam tarzını ve rejim kimliğini (modern, çağdaş, laik sıfatlarıyla) ve siyasal partiler konfigürasyonunu tercih ederek siyasal alanda bir tasfiyeye başvurdu. İslam devlet ilişkisini, sınırları daralmış yeni bir modele kaydırıldı. Devletin laiklik ve kimlik siyasetini, müzakere ve tartışma kapılarını kapatarak sıfır toplamlı bir oyunmuşçasına yeniden formüle etti” (Cizre, 2011: 156-157).

28 Şubat’a giden süreçte Erbakan’ın Libya gezisi Yüksek Askeri Şûra toplantılarında; “yemekte içki yerine meyve suyu verilmesi” gibi konular dahi gerilim meselesi haline getirilerek birbirini ardına gelen ve “laiklik konusundaki hassasiyet”i vurgulayan “üst düzey askeri yetkili” demeçleri gündemden hiç düşürülmez. Sincan’da düzenlenen Kudüs Gecesi’nin ardından, tankların sokaklara inmesi üzerine Orgeneral Çevik Bir, “demokrasiye balans ayarı” yaptıklarını, ordunun demokrasi ve laikliğin teminatı olduğunu belirtir (Milliyet, 24.02.1997). “İrtica geliyor” propagandası üzerinde bir meşruiyet zemini kurulmaya çalışılarak, medyada tam bir itibarsızlaştırma operasyonu yürütülür. Gültekin Avcı’ya göre, 28 Şubat süreci denilince, özellikle ve öncelikle üç önemli aktör akla gelmektedir: ‘Asker, medya ve yargı’ (G. Avcı, 2008: 162). Bu cepheye işçi ve işveren örgütleri de dâhil olmuştur. Avcı’nın belirttiği gibi, “28 Şubat bazı askerlerin, bazı medyanın bazı yargı mensuplarının paslaşarak, ama hukuk dışı olarak ortaya koyduğu bir durumdur (...) Hukuki açıdan bakıldığında 28 Şubat, baştan sona bir hukuk ihlali ve hukuk cinayetidir” (G. Avcı, 2008: 163). “Laiklik elden gidiyor” şiarı altında toplanan bu toplumsal linç atmosferi içinde kimi RP’liler soğukkanlılıklarını yitirerek provokasyona malzeme olabilecek davranışlar sergiler. Örneğin, Kayseri Belediye Başkanı Şükrü Kartepi’nin konuşması,²¹ “Cumhuriyet’e Saldırı”, “İşte Gerçek Yüzleri” gibi haber başlıkları altında servis edilir (Kazan, 2003(c): 39).

²¹ Şükrü Kartepi şu şekilde konuşmuştu: 4qwq3wW“Böyle devlet idare edilmez. Bu kafayla millet kalkınmaz. Düzen değişikliği istiyorum. Bu düzen değişmelidir. Laik değilim. Tek başıma kalsam da

“28 Şubat” literatürde “postmodern darbe” olarak geçmektedir. Bunun sebebi merkezin Kemalist ve seçkinci hegemonyasını tanklar ve tüfekler gölgesinde değil, ordu, yargı ve medya üçgeninde gerçekleştirilen topyekün bir sindirme atmosferi ile yeniden üretmesidir. Hakan Yavuz, 28 Şubat 1997’de yaşananları “hafif darbe” olarak adlandırır: “Bunun sebebi askeriyenin büyük işadamları derneklerini, medya kartellerini, üniversite rektörlerini uzun süredir kendisine hizmet eden yargıyı, yakın zaman önce seçilmiş Erbakan hükümetini istifaya zorlamak üzere, RP karşıtı bir kampanya örgütlemek için harekete geçirmiş olmasıdır” (Yavuz, 2011: 86). Bu cepheye ideolojik iş ve işçi örgütleri ile üniversiteleri de katmak gerekmektedir. Türk Silahlı Kuvvetleri’nin cumhuriyeti inşa eden, modern ulus devlete geçişin mimarı konumu onu toplumsal dokuda baskın bir unsur haline getirmiştir. Bu yönelim bir geleneğin sahiplenilerek yeniden üretilmesi sonucunu doğurur. Laiklik dinsellik, pozitivizm İslamiyet üzerine kurulu antagonizma bireyi cemaatin bir unsuru sayar, aydını ise kitle üzerinde vasi olarak görür. Sistem kendisini meşrulaştıran ve ona erk kazandıran tüm eğilimleri bir merkezde toplar, merkezin ideolojisini benimseyen seçkinci bir azınlık bu öğretiyi kitleye taşımakla görevlidir. Kitle tamamen pasifleştirilerek, dönüşümden dışlanır, seçkinlerin görevi ise “halka halkı anlatmak”tır (Kahraman, 1999: 140). 28 Şubat tam da tarif edilen bu reflekslerin alışılmışın dışında bir görüntüyle deyim yerindeyse kitabına uydurularak tarih sahnesine çıkmasıdır. Ancak Türk Silahlı kuvvetlerinin bu toplumsal mühendislik girişimi ve dilediği zaman siyasete müdahale edebilme hakkını kendinde görmesi yerleşik kültürün kimi özelliklerinden de beslenmektedir. Türkiye’nin geleneksel kültürü içine yerleştirilmiş güçlü bir devletçi ve militarist damar mevcut olmuştur. “Devletin bekası”, “ordunun kutsallığı” üzerine kurulu bu söylem, devleti kutsallaştıran, onun bekasını bireyin varlığından öte gören bir üst anlatının içselleştirilmiş halidir (Erdoğan, 2007: 26).

28 Şubat atmosferi aynı zamanda statükonun pozisyonuna dair bilgileri güncellemek anlamında önemlidir. 28 Şubat dönemi merkezin farklı kimlik taleplerine yönelik sekte ve otoriter tavrını gözler önüne sermiş, tek parti dönemi atmosferini yeniden üretmiştir. Jakoben, elitist, vesayetçi damar bir kez daha kendisini halktan

bu düzen değişmeli diyeceğim çünkü Tek parti kafası artık çağdışı kaldı... Türkiye’de şekli manada demokrasi var. Türkiye’nin yönetim şekli demokrat değil. TC dikta cumhuriyetidir.” “Cumhuriyete Saldırı”, *Milliyet*, 11/11/1996.

üstün görmüş, siyasetin içi boşaltılmış, toplumdaki uzaklaştırılmıştır. 27 Mayıs Darbesi'nin önemli isimlerinden olan emekli general Orhan Erkanlı bu savunmacı refleksinin temel çelişkisini şöyle açıklamaktadır: “Asker, sivil, gelip geçen bütün iktidarların gerekçesi ve gayesi hep aynı idi: ‘Vatanı kurtarmak, demokrasiyi yaşatmak.’ Aslında ortada kurtarılmaya muhtaç, batmış bir vatan ve zorla yaşatılacak bir demokratik düzen olmadığını, kahraman veya hain olarak nitelendiğimiz kişilerin iktidar mücadelelerinin galipleri veya mağluplarından ibaret olduğunu bir türlü anlayamadık. Memleketimizin en ciddi, en önemli ve hayati sorununun ‘vatanı kurtarıcılardan kurtarmak’ olduğunu bildiğimiz halde açıklamadık, bu yolda samimi gayretler harcamadık” (Yaşar, 2007: 199). 28 Şubat süreci kendinden önceki tüm darbeler gibi insan hakkı ihlalleri, özgürlüğün kısıtlanması, asimilasyoncu, baskıcı politikalarla bir arada ilerlemiştir. En kristalleşmiş hali Tek Parti Dönemi'ne kadar uzanan statükocu bakış açısı her türlü uzlaşma ve esnemeye kapalıdır, bunu tarihsel süreç içindeki davranışlarıyla kanıtlamıştır. Vesayetçi zihniyet varlığını kendine tehdit olarak gördüğü unsurları ne pahasına olursa olsun yok etmek üzerine kurmuştur.

Cumhuriyet modernleşmesinin patolojisi olarak dışlanan, yaftalanan, çatışılan ve sindirilen İslami hareket 1980'li yıllarla birlikte yavaş yavaş palazlanmaya başlamıştır. Avcı'ya göre bu süreçte İslam ancak milliyetçilik ve muhafazakârlık gibi ideolojilerle eklemlenmiş, henüz yeterli teorik ve pratik güce erişememiştir. Ancak 1990'lı yıllarda tek başına, bağımsız bir güç olmayı başararak, alternatif bir siyaset biçimi olarak kendisini göstermiştir (Ö. Avcı, 2012: 59). 28 Şubat; alternatif bir modernlik ve demokrasi modeli sunarak “rayından çıkan” İslami hareketi zapturapt altına alma tasavvurudur. Selçuk Akşin Somel, “ilericilerin aczini” şu şekilde aktarmaktadır. Kemalist projenin devraldığı katıksız ilerlemeye dayanan toplum mühendisliği “akılcı”, “bilimsel”, “müspet”, dinamik olanın karşısına “öte dünyacı”, kadercı”, “pasif” ve dinsel zihniyeti konumlandırmıştı. Bu bağlamda ilerleme fikri mutlak bir olumlama yaratırken geleneksel kültüre bağlılık gericilikle eş tutulmaktaydı (Akşin, 1998: 47). Ancak cumhuriyet politikalarının pozitivist, akılcı, ilerici ve dolayısıyla da mutlak doğru kabul edilen hedefleri beklenen sonucu vermedi, giderek artan sayıda genç dini-manevi arayışların etkisine girdi. Bu “beklenmedik” gelişme, “gerici”, “karanlık” ve “kötü niyetli” olarak yaftalandı. İlerlemeciliğe yüklenen mutlak anlam karşısında, hesaba katılmayan bu gelişme karşısında duyulan öfke, histeri ve

cepheleşme TSK müdahalesini olumlayan, bundan medet uman bir atmosfere dönüştü (Akşin, 1998: 49).

28 Şubat sürecini başlatan arka plan, bu tarihte Milli Güvenlik Kurulu toplantısından çıkan kararlardır. “Rejime MGK Güvencesi” olarak değerlendirilen toplantıdan çıkan bildiriye “Türkiye Cumhuriyeti’nin varlığının Atatürk ilke ve inkılapları konusunda, çağdaş medeniyet yolunda, demokratik sistem içerisinde ilerlemesini teminat altına alan Anayasa ve Cumhuriyet yasalarının uygulanmasından asla taviz verilmemesi gerektiği” ifade ediliyordu (Milliyet, 01.03.1997). Yine 28 Şubat tarihli Milli Güvenlik Kurulu Toplantısı’ndan çıkan ve 18 maddelik ek metinde yer alan “öneriler”in Erbakan Hükümeti tarafından uygulanması istenmiştir. Erbakan, 18 maddelik öneri paketini imzalamasa da Milli Güvenlik Kurulu kararını imzalamak zorunda kalır (Kazan, ty: 43). “Gizli anayasa” ve “kırmızı kitap” olarak adlandırılan Milli Güvenlik Savunma Belgesi’nin kamuoyuyla paylaşılması 28 Şubat sürecinin bir parçası olmuştur (Gökmen, 2009: 349). Belge bölücülük ve irticayı eşit ve birinci derecede öncelikli tehdit olarak değerlendirmekteydi. Siyasal İslam’ın Türkiye’de tehdit unsuru olmaya devam ettiği ifade edilmekte, Devletin, bundan böyle uygulayacağı politikasını belirleyecek olan MGSB, kararname halini aldıktan sonra, “bundan böyle hiçbir yasa, genelge, yönetmelik buna aykırılık” taşıyamayacak. Kamu kuruluşları MGSB ile belirlenen çerçeve dışında hareket edemeyecekti (Hürriyet, 01.11.1997).

Bu öyle bir atmosferdir ki, “irtica tehlikesi” karşısında sistem cumhurbaşkanından, muhalefetine, yargısından, medyasına, işvereninden işçisine, üniversitelerine kadar her köşede topyekun direnişe geç(iril)miş ve Erbakan da bu baskıya konjonktürel dayatmalar ve iç baskılar nedeniyle karşı koyamamıştır. 29 Nisan 1997’de Ordu “yeni savunma konsepti”ni “İç tehdit dış tehdidin önüne geçti” diyerek, iç tehdidi irticai faaliyetler ve bölücülük olarak tanımladı, bu sürecin ardından ulusalcı-Kemalist ideolojinin toplum dokusuna nüfuz ettirilmesi için kurulan “Batı Çalışma Grubu” bu savaşın yönetici ayaklarından birisi oldu. Bekir Berat Özipek “28 Şubat ve İslamcılar” başlıklı çalışmasında bu dönemin atmosferini şu şekilde aktarmaktadır: Medya, üniversiteler, yargı “irtica tehdidi” üzerinden meşrulaştırılan kara savaşın alanları olmuştur. Toplumda esen militarist atmosferin bir sonucu olarak Kürt

sorununa bakışta merkezci refleksi devreye girmiştir, bu koyu atmosferde İnsan Hakları Derneği Başkanı Akın Birdal suikast girişimine maruz kalmış, demokrat tutum benimseyen gazeteci ve aydınlar işsiz kalmıştır. Aczimendiler, cin çıkarma eylemleri, gizli kamera çekimleri, korkutucu ve aşağılayıcı ifadelerle lanse edilen İslamcılara dair görüntüler medyayı kaplamıştır. Fadime Şahin “aldatılmış, cahil ve dolayısıyla da kurtarılması gereken aciz bir varlık” olarak lanse edilmiştir. Başörtülü kadınların eğitim ve çalışma hakları ellerinden alınmış, çeşitli yöntemlerle sistem dışına itilmişler, kimliksizleştirilmişlerdir. Eşi başörtülü olduğu için bir çok erkek de mağdur edilmiş ve cezalandırılmıştır. Üniversitelerdeki akademisyenler tasfiye edilmiş, “sekiz yıllık kesintisiz eğitim” adı altında İmam Hatipliler üniversitelerden dışlanmış. Üniversiteli kız öğrenciler “ikna odaları”nda tercihleri ve eğitim hakları arasında bir seçim yapmaya zorlanmıştır (Özipek, 2005: 640-643).

Ahmet İnel, Türkiye modernleşmesinin süreklilik arz etmese de özellikle ordunun siyasete müdahale ettiği dönemlerde “pretoryenler diktatörlüğü”²² yönelimleri taşıdığını ifade etmektedir (İnel, 1997: 74-75). Türkiye’de siyasal tıkanıklıklar çoğunlukla siyasal rejime dair sorunlardan değil, devlet yapısının değişmezlik şiarından, devletin işgal ettiği konum ve davranış biçiminden ileri gelmektedir. “Sorunun kaynağının devlet olmasının nedenlerinden birisi, devletin içinde bir kesimin kendi kurumunu mutlak biçimde devletin sahibi olarak görmesinden kaynaklanır. Bilindiği gibi bu kurum Türk Silahlı Kuvvetleri’dir. Kendini devletin hiyerarşik yapısının hem kısmen dışında, hem de üstünde gören ordu, parlamentodan gücünü alan siyasal meşruiyetin son tahlilde kendi vesayeti altında kalması gerektiğini kabul eder. Bu anlamda pretoryen nüfusun egemen olduğu çarpık bir parlamenter rejim yürürlüktedir” (İnel, 1997: 76). Ümit Cizre ordunun demokratik seçimlerle iş başına gelen hükümetlere siyaset telkin eden, talepte bulunan siyasi konularda kulak çeken, hizaya getiren “siyasal bir özerklik” barındırdığını ifade etmektedir. Ordu bu bağlamda kendisine biat etmeyen toplumsal gruplar üzerinde ayrıcalıklı bir konum elde etmiştir. Bu durum “Türk ordusunun siyasal yetki alanının özünü teşkil etmektedir” (Cizre, 2005: 61). Türk ordusunun siyasi özerkliği 1980 sonrasında yaşanan krizin yarattığı

²² Roma İmparatorluğu döneminde İmparatorluğu koruyan askerlere pretoryen denirdi. Siyaset biliminde bu kavram hükümetleri kuran ve deviren askeri güçleri belirtmek için kullanılmaktadır (İnel, 1997: 74).

otorite boşluğu nedeniyle daha da artmıştır (Cizre, 2005: 67). 28 Şubat sürecini diğer darbelerden farklı kılan bir diğer özellik sadece İslamcılarını hedef almasıdır. Böyle bir atmosferde İslami kesimleri kapsayan ve çevrenin partisi durumunda olan Refah Partisi başlıca hedeftir (Özipek, 2005: 644). 28 Şubat Muhtırası “irtica tehdidi”ni meşrulaştırıcı bir argüman olarak kullanarak, İslam’a ait tüm izleri kamusal ve toplumsal yaşamdan silmeye çalışmıştır. Bu sürecin aynı zamanda ekonomik bir boyutu da bulunmaktadır. İslami sermayenin gittikçe güçlenen yapısı kısıtlanarak, merkezin dışına itilmeye çalışılır. 28 Şubat süreci topyekun bir saldırı hareketiyle beraber ilerlemiştir. Önce Refah Partisi ve ardından Fazilet Partisi olmak üzere “İslamcı parti”ler kapatılmıştır. 21 Mayıs 1997’de Yargıtay Cumhuriyet Başsavcısı Vural Savaş, RP hakkında, “Lâik Cumhuriyet ilkesine aykırı eylemleri” gerekçesiyle dava açmıştır. 8 ay süren dava sonunda, Refah Partisi 16 Ocak 1998’de Anayasa Mahkemesi tarafından kapatılmıştır. Erbakan siyasetin dışına itilmiş, Recep Tayyip Erdoğan ve bir çok siyasetçi ceza alıp, yasaklı hale gelmiştir. Kapatılma gerekçesinde, parti görevlilerinin laiklik karşıtı eylemleri, devletin kurucusuna karşı suçlamaları ve türbanla ilgili siyaseti de kanıtlar arasında sayılmıştır. Yandaş medya yaratılmış, demokrat görüşlü gazeteciler bertaraf edilmiştir. Medya, üniversiteler ve yargı organlarına “irtica tehdidi” konulu brifingler verilmiş, yargı, tam anlamıyla statükonun temsilciliğine soyunarak meşruiyeti tartışmalı kararlar vermeye başlamıştır (Özipek, 2005: 640-641).

28 Şubat bir çeşit toplumsal restorasyon yapmaya girişmiştir, medya, sivil toplum gibi eldeki tüm güçler organize edilerek toplumsal algı yeniden üretilmeye çalışılmıştır. Siyasetin dışında üretilen kavramlar Türk toplumuna empoze edilmiş, “dar değil yaygın bir hegemonya” oluşturulmuştur. 28 Şubat’ı geçmiştekilerden farklı kılan bir diğer yön ise TSK’nın siyasal özerkliğini kontrol merkezli bir stratejiyle kurarak değil, hegemonyaya boyun eğen vatandaş üreterek sağlamaya çalışılmıştır (Cizre, 2011: 172). 28 Şubat sürecinde silahlı güçler kadar silahsız güçler de etkin olarak yer almış; işçi ve işveren sendika ve dernekleri, oda birlikleri, kimi basın mensupları, darbenin ikna gücünün arttırılması konusunda destekleyici olmuşlardır (Tuna, 2007: 103). 28 Şubat süreci bir kez daha kanıtlamıştır ki Cumhuriyet’in kurucu dinamiklerini de belirleyen ve demokratikleşme ve sivilleşme süreçlerini sürekli

olarak kesintiye uğratan bu elitist, üstenci ve jakoben yapı “sistem bekçiliği” rolünü muhafaza etmektedir.

2.4. AK PARTİ’NİN DOĞUŞU

RP’nin kapatılmasının ardından 1997 yılında kurulan Fazilet Partisi (FP), 28 Şubat sürecinin tüm ataletini ve ezilmişliğini üzerinde taşıyan, her şeye rağmen merkeze eklemenebilmek adına politikasızlığı bile kabul eden bir parti izlenimini verir. Hakan Yavuz’un belirttiği gibi, “RP’nin halefi olarak kurulan FP, bir değişim aktörü olmak yerine, bir değişim konusu oldu. Tekrar kapatılma korkusu FP siyasetinin ana bağlamıydı; bu da onu siyasetle iştigal etmek yerine ironik olarak, bir anlamda apolitik bir parti olmaya itti” (Yavuz, 2005(c): 335). FP kurulduğu günden itibaren politikasını “kapatılmaktan kurtulmak” üzerine kurmuştur. Partinin politikası sistemin ezici egemenliği karşısında atıl kalmış bir hareketin ihtiyatlı ve aşırı temkinli savunusu üzerinden inşa edilir. Aslına bakılacak olursa FP’nin bu “eylemsizliği” nesnel koşulların bir sonucudur. FP düşmanlık atmosferi içine doğmuştur. Örneğin Vural Savaş, eski RP’lilerin FP’ye geçmesi üzerine “gözlerinin yaşına bakmam Fazilet’e dava açarım” (Hürriyet, 25.02.1998) diye açıklama yapar. Savaş’ın bir başka açıklaması olan “%99 oy alsanız da yine kapatırım” açıklaması, Fazilet Partisi’nde deprem etkisi yaratır (Hürriyet, 03.10.1998). Bu demeçler kendini tüm toplumsal ve kurumsal mekanizmaların üstü gören, demokrasiyi kendine yontan, otoriter ve baskıcı bir zihniyetin tezahürleridir.

Fazilet Partisi’nin üzerindeki baskı öyle inanılmaz boyutlardadır ki özellikle hükümette yer alması engellenmekte, her türlü koalisyon seçeneğinin dışına itilmektedir. Refah Partililer hazine parasını zimmete geçirmekle suçlanmakta, parti sürekli fundamentalizm suçlamalarına cevap vermek zorunda bırakılmaktadır. Erdoğan’ın aldığı ceza Merve Kavakçı’nın Meclis’e başörtüsüyle girmesi sonucu yaşananlar ve nihayetinde partinin kapanması bu sindirme atmosferinin bir sonucudur. Fazilet Partisi, tüm bu olaylar karşısında son derece pasif bir tutum izler. Mustafa Karaalioğlu’nun belirttiği gibi, “Rejim, Fazilet Partisi’ni koyacak yer bulmakta zorlanıyordu. ‘Siyasal İslam’la kategorize edilen bu parti, bir türlü meşru siyasi hareket pozisyonuna yükselemiyordu. Sürekli olarak siyasetin periferisinde fırsat

kollayan ve buna zorlanan bir parti görüntüsünden çıkamıyor, en meşru işlemlerde bile FP yok sayılıyordu. Ne yaparsa yapsın Fazilet Partisi'nin el attığı her konu bir anda rejim sorununa dönüşüyordu” (Karaaliolu, 2001: 59-60). Fazilet Partisi'nin çizgisinde öne çıkan unsur, bir politika üretmekten çok, varlığını korumak ve sistemin saldırısı karşısında dağılan güçleri toparlamaktan öteye geçemez.

Fazilet Partisi'ne uygulanan baskılar onu sürekli tetikte olmaya, sisteme yaklaşmak için tavizkâr bir tutum benimsemesine sebep olur. Hakan Yavuz'a göre, “FP'nin politikası, yeni bir toplumsal sözleşme yaratmak üzere yeni fikirler ve stratejiler öne sürmek değil, Kemalist ideolojinin merkez sağ yorumunun daha da ileriye götürülmesiydi. FP'nin yapmaya çalıştığı, muğlak adil düzen ve sosyal adalet söylemini yenilemek değil, devrimci imajını bir kenara bırakarak, devleti ve toplumu adım adım kendi konumuna yaklaştıracak olan ‘ana akım’ bir imaj edinmekti” (Yavuz, 2011: 96-97). Fazilet Partisi'nin “mevzileri koruma” üzerine kurulu politikası seçim sonuçlarına da yansır. 18 Nisan 1999'da yapılan seçimlerde oy oranı yaklaşık olarak %6 oranında düşer. FP, yerel seçimde devam ettirdiği başarının tersine genel seçimde ancak %15,4 oranında oy alarak çıkar. Ancak tüm baskılar ve partinin hapsedildiği pozisyon dikkate alınır, partinin genel seçimlerde oylarını belirli bir düşüşe rağmen muhafaza etmesi ve belediyelerde liderliği elinde tutması önemli bir başarı olarak değerlendirilebilir. Seçimde, Fazilet Partisi iktidara gelse bile muktedir olamayacağı ve sistem tarafından elimine edileceğine dair bir intiba oluşmuştur. Ayrıca partinin Genel Başkanı Recai Kutan gerçek bir liderden ziyade, Erbakan'ın direktiflerini yerine getiren emanetçi lider görüntü çizmektedir ve bu durum partiye olan inancı zedelemiştir.

28 Şubat sürecinin ardından gelenekçi-yenilikçi arasındaki mücadele giderek daha belirgin hale gelir. Nitekim partinin kapatılma davası sürecinde, 1990'ların başından beri gittikçe güçlenmeye başlayan parti içindeki değişim talebi sesini yükseltmeye başlar. Recep Tayyip Erdoğan, bu süreçte yeniden yapılanmanın Türkiye için gerekli olduğunu vurgulamakta ve bu süreçte Refah Partisi de kendi konumu ve boyutlarını belirleyerek yerini alacaktır demektedir. Erdoğan'a göre; yeniden yapılanmaya yön verenler işi götürecektir (Hürriyet, 25.11.1997). Ancak yenilikçi-gelenekçi çatışması bir süreliğine hasır altı edilerek öncelik mevcut kaos ortamında

toparlanıp dirilmeye ve Fazilet Partisi’ni ayakta tutmaya verilir. Menderes Çınar’ın yenilikçi gelenekçi çatışması ve yenilikçilerin vaat ettiği yeni siyaset biçimine dair kavramları dikkate değerdir. Fazilet Partisi’nin siyasetleştirilmiş hali salt sindirilmişlikle açıklanamaz. Bu, aynı zamanda geleneksel tarz ile siyaset yapma ve değişmeme ısrarının göstergesi olarak da okunabilir. Seçim sonuçları ve bu süreçte yaşananlar da siyasetteki boşluğu “geleneksel tarz”ın dolduramayacağını gösterir. Siyasetteki boşluğu dolduracak olan tarz, kitlelere umut veren, toplum ve siyaset arasındaki bağları yeniden kuran, insan hakları özgürlükler ve çoğulculuk perspektifinde toplumsal projeler üreten bir yapı olmalıdır. Bu bağlamda yenilikçilerin ortaya çıkışı sadece siyasetteki boşluğu doldurmaya yönelik değil, aynı zamanda boşluğu doldurmanın pratik ve ideolojik gerekliliğini kavramayla ilişkilendirilebilir. Verilen tavizlerin savunulan ilkelerle çatışmamasının gerekliliği belirtilmiş, tabanla katılımcı ve hiyerarşinin esnetildiği bir ilişki yapısının kurulmasının gerekliliği vurgulanmıştır (Çınar, 2005: 92). Yenilikçilerin başlıca hedefi “mevzileri korumak” ile sınırlı olan politikasızlıktan sıyrılmak, teori ve pratik arasındaki ayrımın yok olduğu, bütüncül ve geniş vizyonlu siyasi bir tarz kurmaktır.

Yenilikçilerin çıkışındaki ana motif siyasetin yeniden toplumsallaşması eğilimi yenilikçilerin İslami kimlikten vazgeçtiği şeklinde okunmamalıdır. Gelenekçileri İslami kimliği savunmada yetersiz bulan yenilikçiler, kimliğe dayalı hak ve özgürlüklerin demokratik bir çerçevede savunulması gerektiğini ifade etmektedir (Çınar, 2005: 93). İslami duyarlılık korunarak, demokratik tahayyüller çerçevesinde savunulacak bu bağlamda partiyi ayakta tutan omurga korunacak, ancak yeni metotlarla geliştirilerek kitlelere ulaşmak hedeflenecektir (Çakır, 2005: 572). Ali Yaşar Sarıbay’a göre de gelenekçiler yenilikçilere göre daha az İslamcı’dır demek gerçekçi bir değerlendirme olmayacaktır. İki kesim arasındaki temel fark “davet fikhî”dir. Yenilikçiler gelenekçilere göre modern usullerle daha doğru bir ilişki kurmuş, İslam’a davet yaptıkları gibi modernliğin taşıyıcısı bir unsur olarak da ortaya çıkmışlardır (Sarıbay, 1997: 193). Müslüman duyarlılığa sahip bütün hareketler belirli ölçüde de olsa toplumu İslamileştirmek hedefindedir ve bu da beklenebilir bir sonuçtur. Hayrettin Karaman’ın belirttiği gibi toplumu İslamlaştırmak her Müslüman’ın talebidir. “Toplumu kendine kazanmak” dinlerin doğal hedefidir. İslam dini Müslümanlar’a zorlama olmaksızın dine davet vazifesini vermektedir (Karaman,

9 Ağustos 2013). Yenilikçiler ve gelenekçiler İslam'a bakışta ve topluma İslami bileşenleri dahil etmek bağlamında paralel bakış açılarına sahiptir. Sadece kullanılan yöntem belirli bir değişiklik göstermiştir. Yenilikçilerin siyasi çizgisi İslamcılık/sekülerlik düalitesinin ötesinde daha geniş bir perspektife sahiptir. Tüm toplumsal yapıyı kucaklayan, Milli Görüş geleneğinin getirdiği değerleri, evrensellik, çoğulculuk, globalizm, derin demokrasi gibi kavramlarla örtüştüren bir çizgi ihtiva etmektedir.

Yenilikçilerin referans noktaları insan hakları, sivilleşme, çoğulculuk üzerinden daha kapsayıcı bir proje geliştirmek olmuştur. Geleneksel kodlanmış merkez anlayışı ona dair olan tüm partileri kaçınılmaz bir şekilde dönüştürmüş, bu verili kodların içinde siyasileşmeye itmiştir, bu bağlamda bu daraltılmış alan içine pek az unsur dahil edilebilmiştir. Asıl büyük kitleyi, yani sistemin ötekileştirdiği kesimleri dikkate almayan bir siyasi anlayış hüküm sürmüştür (Bulaç, 2010: 53). Yenilikçi hareketin dayandığı temel motiflerden biri merkezin siyasileştirilmesi ve çoğulcu bir anlayışa göre yeniden dizayn edilmesi ve siyasal alanın genişletilmesidir. Bu bağlamda yenilikçi hareket dilini bu çoğulcu kavramlar üzerinden kurmaktadır. Temel hak ve özgürlükler ve toplumsal eşitsizliklerden müzdarip olmuş kitlelerin talepleri yenilikçi siyasetin temel bir unsurudur. “Temel çelişki İslam ile demokratik laiklik veya “başını örtenler” ile “başını açanlar” arasında değildi; “idari merkez” ile “toplumsal merkez” arasındaydı” (Bulaç, 2010: 55). Dolayısıyla yenilikçilerin yönelimi ve sunduğu program klasik İslamcı/sekülerist çerçeveye indirgenemeyecek kadar kapsamlıdır ve onu fazlasıyla aşmaktadır. Özneleşme, kurumsallaşma, farklı kültürel ve sınıfsal kodların merkezde temsili, sivilleşme, demokratikleşme, şeffaflaşma, hiyerarşik yapıyı kıran demokratik örgütlenme yapısı, çoğulculuk gibi evrensel standartlarda ilkeleri şiar edinmiştir. Bu bağlamda yenilikçilerin siyasi çizgisi Özlem Avcı'nın çizdiği çerçeveye oturmaktadır. Avcı'ya göre “Modernliğin esas sonuçlarından biri, siyasetin ve diğer toplumsal alanların, din veya laiklik gibi her şeyi kuşatan ideolojilerden bağımsızlaşmasıdır. Böylece İslami grupların modernliğin parçalı tabiatıyla baş edebilmek için yaptıkları girişimlerle yeni görüntüler ortaya çıkmaya başlamıştır. Modernlik ve din arasındaki gerilimler, İslami hareketin daha liberal ve çoğulcu kimlik anlayışına doğru sürüklenmesine neden olmuştur” (Ö. Avcı, 2012: 43). AK Parti'ye giden süreçte yenilikçilerin fark ettiği askerin sert muhalefetinin bir aracı

olan, üst düzey bürokrasi, hakimler ve laikçi medyadan oluşan “cephe” ile savaşta demokrasinin meşrulaştırıcı gücüdür (Dağı, 2010: 129). Dolayısıyla yenilikçiler siyasi çizgilerini kurarken bu liberal ve çoğulcu çerçeveyi yeniden üretmişlerdir.

Yenilikçiler ve gelenekçiler arasındaki çatışma partinin 17 Mayıs 2000 tarihli parti kongresinde iyice belirginleşir. Erbakan’ın vekili Kutan’la, Recep Tayyip Erdoğan’ın siyasi yasaklı olması nedeniyle yenilikçilerin adayı olan Abdullah Gül parti liderliği için karşı karşıya gelmiş ve gelenekçiler ve yenilikçiler arasındaki mücadele somut bir şekilde gözler önüne serilmiştir. Yenilikçilerin bu kalkışması MSP’de 1977’de gerçekleştirilen “liste delme” girişiminden sonra ilk ciddi muhalif hareket olarak değerlendirilebilir. Bu kongrede yenilikçiler seçimleri 633’e, 521 gibi az bir farkla kaybetse de ne kadar güçlü olduklarını hissetmişler, muhalefetlerini daha cesaretli bir şekilde dile getirebilmişler ve partinin kapatılması durumunda yeni bir parti kurmak konusunda yeterli özgüveni sağlamışlardır. Yenilikçiler bu kongreden artık bağımsız bir şekilde görüşlerini dillendirme fırsatı bulacaklardır. Kongredeki başarıyı tesadüfler üzerinden okumak doğru değildir. Yeni dönem, hareketin tarihi, konjonktür, nesnel koşullar dönüşümü zorunlu kılmaktadır. Yenilikçiler yeni dönemin getirdiği dinamikleri okuyarak bunu bir potansiyele dönüştürebilmişlerdir. Koşullar böyle bir dönüşmeyi, özeleştiriyi, yenilenmeyi ve gelenek üzerine düşünmeyi zorunlu kılmaktadır. Körü körüne paradigmaya bağlı kalmak bir siyasi hareketi atıllaştırır. Özsel olan değerleri feda etmeden, yeni dinamikler ile bir uyum geliştirmek ihanet değil, siyasetin doğasının bir sonucudur. Toplumlar, siyasi varlıklar ve kurumlar organik varlıklardır ve dönüşüm geçirmeleri onların fitratına özgüdür. Hiçbir siyasi oluşum içinde bulunduğu toplumun dönüşümünden azade değildir. Belirli bir dönem için geçerli olan bir pozisyon, başka bir dönemde geçersiz olabilir. Siyasetin doğası temel ilkeleri feda etmeden belirli bir esneme ve yeniden düşünmeyi içermek durumundadır. Ancak İslamcı siyaset tarihinde siyasetin ve hayatın doğasını belirleyen ayrışma ve farklı düşünmeyi çoğunlukla hizip ya da ihanet olarak okumuştur. Ancak bu eğilim artık çok gerilerde kalmıştır. Asıl olan toplum adına, siyaset adına anlamlı şeyler söylemek ve üretmektir (Bulaç, 2010: 51-52). İslam’ın sunduğu bakış açısı dönemsel koşullar ve siyaset ilkelerini hayata geçirmek bağlamında önemli bir pusuladır. Bu pusulayı mevcut siyasi iklimi yorumlamak, koşullar gerektirdiğinde dönüşümün ve değişimin çerçevesi olarak konumlandırmak ihanet ya da ilkelerden

taviz vermek değildir. Siyasetin ürettiği yeni parametreleri İslam'ın ürettikleriyle harmanlamak, uyum yaratmak, siyasi çerçeveyi genişletmektir.

Fazilet Partisi'nin 22 Haziran 2001'de Anayasa Mahkemesi tarafından kapatılmasının ardından MGH tarihinde ilk kez iki ayrı partiye bölünmüştür. Temmuz 2001'de Kutan'ın liderliğinde eski eğilimleri temsil eden Saadet Partisi, Ağustos 2001'de ise "ılımlılığı esas alan AK Parti Türk siyasi hayatına girmiştir. Hakan Yavuz'a göre, "AKP kendini MGH'den kopmuş bir hizip olarak değil, sosyal açıdan muhafazakâr Müslüman-Türk ve ekonomik olarak liberal projesini öne çıkararak, merkez sağ seçmenleri kapsayacak dinamik bir güç olarak tanımlamayı başarmıştır" (Yavuz, 2005(c): 337). Nitekim Abdullah Gül yenilikçi hareketin farkını şu şekilde aktarmaktadır: "Bizim bugün için en büyük farkımız ise sözü, özü ve icraatı birbirine uyacak bir hareket olmamız. Sözlerimizle gözlerimiz aynı şeyi söyleyecek. Söylediklerimizle yürüdüğümüz yol aynı olacak. Zaten böyle olmak zorundasınız. Çünkü hepimiz akvaryumdaki balıklar gibiyiz. Herkes her şeyinizi görüyor. Bir şeyi gizlemeye de çalışsanız, belki ne gizlediğinizi değil, ama bir şey gizlediğinizi herkes görüp biliyor. Onun için bugün siyaset itibar kaybediyor. Bizim temel ilkelerimiz dürüstlük, açıklık, sözüne, özüne güven duyulması. Bu, herkeste olması gereken ilkeler bugün Türkiye'de ayrıcalık haline geldi. Çünkü bugün bunlar olmadığı için Türkiye'de kriz var" (Hürriyet, 12 Temmuz 2001).

2.4.1. AK Parti, Fazilet Parti'si ve Refah Partisi'nin Metin Analizleri Üzerinden Değerlendirilmesi

AK Parti, Fazilet Partisi ve Refah Partisi'nin ürettiği seçim beyannameleri ve parti programı metinleri bu siyasi oluşumların farklılığını anlamak bağlamında önemli bir malzeme sunmaktadır. Refah Partisi'nin seçim beyannamesine baktığımızda "Kudret ve Kuvvet Sahibi Dış Güçler Değil Cenabı Allaktır" gibi doğrudan İslam'ı işaret eden ibareler kullanılmakta "İnanan insana uygulanan zulüm", "inandığı gibi yaşama özgürlüğü"ne özellikle vurgu yapılmaktadır (Refah Partisi Seçim Beyannamesi, 20 Ekim 1991: 33). Beynamede, siyonizm, emperyalizm, taklitçilik, "güdümlü demokrasi", "aldatma rejimi" gibi kavramlar üzerinde sıklıkla durulmakta, Refah Partisi dışındaki bütün partiler Batı düzeninin taklitçisi olarak

nitelendirilmektedir (RPSB, 1991: 25). Vahşi kapitalizm ve liberalizmin fakiri daha fakir, zengini daha zengin kıldığı ifade edilmektedir (RPSB, 1991: 29). Dış politika Amerika'nın güdümündedir, onlar için gerekli olan tek şey menfaattir. Siyasi partilerin kendi programı yoktur. Bağımsız milli politika geliştirilememiştir (RPSB, 1991: 57). Refah Partisi'nin Avrupa Topluluğu'nu Hıristiyan Topluluğu olarak gördüğü ve karşı olduğu ifade edilmektedir (RPSB, 1991: 59). Refah Partisi'nin programındaki doğu-batı, hak-batıl, bunların düzeni-adil düzen gibi karşıtlık yaratan ifadeler AK Parti programında yerini, uzlaşma, barış, diyalog gibi ifadelere bırakmıştır. İslam millici, ümmetçi bir tonda değil, evrensel değerlerle bütünlük yaratan bir algı içinde konumlanmıştır.

Fazilet Partisi'nin seçim beyannamesine bakıldığında ise partinin arada kalmışlık ve baskılanma atmosferinin yarattığı siyasetçilik koşullarının etkisi altında kaldığı görülmektedir. Seçim beyannamesinin temel vurgusu "orta yolu bulmak" olarak tanımlanabilir. Nitekim beyannamede şöyle denmektedir. "Ya çağdaşlık adına modernliğin bütün değerleri benimsenmiş olacak, ya da gelenek adına hayatta karşılığı gösterilemeyen muhayyel bir fikir sistemine sığınılacaktır. Her toplumda yaşanabileceği gibi Türk toplumu için de geçerli olan bu ikilem mutlaka aşılmalıdır. Orta yolu bulmak siyasi kadrolarımızla birlikte hepimizin birinci görevi ve tarihsel sorumluluğudur" (Fazilet Partisi Seçim Beyannamesi, 18 Nisan 1999: 2-3). Fazilet Partisi'nin mesajı "uzlaşma, barış ve dayanışma" olarak tarif edilmiştir. Bu bağlamda Fazilet Partisi'nin seçim stratejisi içinde sindirilmişlik atmosferine yönelik bir duruş olduğu söylenemez, etliye sütlüye pek dokunmadan genel ilkeler üzerinden inşa edilen bir strateji kurulmuştur. Refah Parti'sinin Adil Düzen adı altında sınırları çizilmiş, bütüncül bir başka dünya tasavvuru karşısında Fazilet Partisi'nin programı son derece muğlak, soyut ve genel geçer bir söylem benimsemiştir.

Seçim programında dikkat çeken hususlardan bir diğeri de sistemin kırmızı çizgilerine dokunmamak konusundaki hassasiyettir. Fazilet Partisi iktidarında anayasalı devlet anlayışından, anayasal devlet anlayışına geçilecek (FPSB, 1999: 9). denmekte merkezi yönetim yerine yerel yönetimlerin güçlendirilmesi, bilgi edinme hakkı gibi unsurlar üzerinde durulmaktadır. Hukuk sisteminin evrensel kriterlere uydurulması, bütün vatandaşlara eşit ve birinci sınıf olarak yaklaşılması, yeni anayasa

hedeflenmektedir. Fazilet Partisi, anayasadaki “insan haklarına saygılı devlet” tanımını yerine “insan haklarına dayalı devlet tanımını benimsemektedir” denmektedir. Bu kavram daha sonra AK Parti’nin yeni anayasa çalışmasında da kullanılacaktır. Türkiye’de yaşayan herkesin dokunulmaz, devredilemez, vazgeçilemez temel hak ve özgürlüklere sahip olması gerektiği vurgulanmaktadır (FPSB, 1999: 35).

Kılık kıyafet sorununun “ulusal uzlaşma” ile çözülmesi, demokrasinin tesisi, din ve inanç özgürlüğünün demokrasinin temel taşı olduğu vurgulanmaktadır (FPSB, 38). Fazilet Partisi laikliğin din, dinin ideoloji gibi algılanmasına karşıdır denmektedir. Yani laikliğe kategorik olarak karşı çıkılmamakla birlikte, onun bir ideoloji gibi yorumlanmasına karşı çıkmaktadır. Fazilet Partisi aynı şekilde dinin ideolojik yorumuna da karşı olduğunu açıklayarak kendisine, tarafsız güvenli bir duruş sağlamaya çalışmaktadır. Bu yaklaşımlar Refah Partisi’nin “taklitçiler”-“milli görüş”, “bunların düzeni”-“adil düzen” ikiliği üzerinden tarif ettiği programından son derece farklıdır. Fazilet Partisi’nin programında inanç, iman ve İslam gibi vurgular tamamen muğlaklaştırılmış, demokrasinin derinleştirilmesi ve bunun inananları da kapsayan bir şemsiyeye dönüştürülmesi üzerinde durulmuştur. Bu programda Refah Partisi’nin tersine sisteme yönelik bir karşı çıkış yoktur, sistemin meşru argümanları kullanılarak, ona eklenme talebi vardır. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, koşullar söz konusu olduğunda Fazilet Partisi’nin farklı bir duruş sergileme olanağı yoktur. Sistem tarafından adeta kuşatılmıştır. Kendisine izin verilen çok kısıtlı bir alanda siyaset üretmeye çalışmakta dolayısıyla sisteme dair araçları kullanarak itiraz geliştirmek dışında bir seçeneği bulunmamaktadır.

Fazilet Partisi’nin seçim beyannamesini belirleyen muğlaklığın Saadet Partisi Programı’nda değiştiği hareketin Milli Görüş’le bağına daha net bir şekilde yinelediği söylenebilir. Saadet Partisi Programında “materyalist olmayan maneviyatçı” duruş, “nefse esaret değil, nefis terbiyesi”, “madden ve manen kalkınmış öncü yeniden büyük Türkiye”, “küçük bir azınlığın saadeti değil bütün insanların saadeti”, “yanlış hak değil doğru hak” gibi unsurlar üzerinde durulduğu görülmektedir (Saadet Partisi Programı).

AK Parti'nin programı incelendiğinde Fazilet Partisi'nin ikilemlerini aşan çok boyutlu bir siyasal okuma dikkat çekmektedir. Ancak dönemin yarattığı mevcut mekanizmalarla uyum gerekliliği de kendisini göstermektedir. Başbakan R. Tayyip Erdoğan'ın 2003 yılında TBMM Genel Kurulu'nda gerçekleştirdiği "Hükümet Programı Hakkındaki konuşma AK Parti programının temel ilkelerini açıklamaktadır (Recep Tayyip Erdoğan Konuşmalar, 2004: 9-56). Erdoğan bu konuşmada "AK Parti siyasal kimliğini muhafazakâr parti olarak tanımlamakta ve şöyle devam etmektedir: "AK Parti kendi düşünce geleneğimizden hareketle yerli ve köklü değerler sistemimizi evrensel standartlardaki muhafazakâr siyaset çizgisiyle yeniden üretmek amacındadır". "Ekonomik istikrarı sağlamış," "Rekabetçi bir piyasa yapısı oluşturmuş", "Sürdürülebilir kalkınmayı sağlamış", "Yoksullukla etkin mücadele edilen", "İnsanların barış ve refah içinde özgürce yaşadığı", "Çağdaş dünya ile bütünleşmiş", "İtibarlı, demokratik, dinamik" bir Türkiye hedeflenmektedir. Bu yönüyle AK Parti politikasındaki liberal hat ve çağdaş dünyanın bir parçası olma kendini açıkça ortaya koymaktadır. Bu yaklaşım Refah Partisi'nin devleti önemli bir denetim mekanizması olarak konumlandırılan ve sistemle önemli ölçüde dışallık geliştiren dilinden oldukça farklıdır. Refah Partisi programında "bunların düzeni" ve "adil düzen" arasında kesif bir ayırım tanımlanmıştır. AK Parti programında modern dünyanın bir parçası olma ve sistemden kopmadan ancak otantik değerleri de yeniden üreterek oluşturulacak bir tasavvurdan bahsedilmektedir. R. Tayyip Erdoğan merkezileşmeyi demokratikleşme açısından bir zaaf olarak görmekte ve "Merkezi ve hantal yapıların aşılması bağlamında; katılımcı ve çoğulcu demokrasi ve yönetimde etkinlik ilkeleri doğrultusunda kapsamlı yerel yönetim reformu" nun gerekliliğini vurgulamaktadır.

Programda vurgulanan bir unsur "Türkiye'nin sancılı bir zaman diliminde büyük bir değişim arzusu yaşadığı"dır (AK Parti Parti Programı, ty). "Kavramların içinin boşaltıldığı, değerlerin eskitildiği, sözün anlamını yitirdiği bu dönemde", onurlu bir duruş gereklidir denmekte, "Halkımızın milli ve dini karakterinin ifadesi olan toplumsal dayanışma ve yardımlaşma hasleti, en önemli bir servet" olarak tanımlanmaktadır. AK Parti Programında din toplumun ve politikanın zenginleştirici, değer üretici, birleştirici, derinleştirici bir unsuru olarak politikanın temelindedir. AK Parti Programında "Partimiz, dini insanlığın en önemli kurumlarından biri, laikliği ise

demokrasinin vazgeçilmez şartı, din ve vicdan hürriyetinin teminatı olarak görür. Laikliğin, din düşmanlığı şeklinde yorumlanmasına ve örselenmesine karşıdır” denmektedir. Laiklik her türden inanç mensuplarının ibadetlerini rahatça icra etmelerini teminat altına alan toplumsal bir barış ilkesi olarak anlatılmakta, “Partimiz, kutsal dini değerlerin ve etnisitenin istismar edilerek siyaset malzemesi yapılmasını reddeder. Dindar insanları rencide eden tavır ve uygulamaları ve onların, dini yaşayış ve tercihlerinden dolayı farklı muameleye tabi tutulmalarını anti-demokratik, insan hak ve özgürlüklerine aykırı bulur. Öte yandan dini, siyasi, ekonomik veya başka çıkarılara alet etmek veya dini kullanarak farklı düşünen ve yaşayan insanlar üzerinde baskı kurmak da kabul edilemez.” denmektedir (AK Parti Parti Programı, ty). Bu bağlamda AK Parti Fazilet Partisi’nin programındaki muğlaklaştırılmış din ve inanç vurgularının aksine net bir pozisyon ortaya koymaktadır.

2.4.2 AK Parti ve Muhafazakâr Demokrat Siyaset

Muhafazakârlık, “Aydınlanma’nın kimi olumsuz sonuçlarına, dönemin siyasi projelerine ve bu siyasi projeler doğrultusunda toplumun dönüştürülmesine ilişkin öneri ve uygulamalara muhalif olarak ortaya çıkan, rasyonalist siyaseti sınırlamayı ve toplumu bir tür devrimci dönüşüm projelerinden korumayı amaçlayan; yazar, düşünür ve siyasetçilerin eleştirilerinin biçimlendirdiği bir siyasi felsefeyi, bir düşünce geleneğini ve zaman içinde onlardan türetilen bir siyasi ideolojiyi ifade etmektedir” (Akdoğan, 2003: 24-25). Muhafazakârlık düşüncesi çoğu zaman pejoratif bir tanımlama ile gericilik ve tutuculuk ile özdeşleştirilmiştir (Akıncı, 2012: 34 ve 46). Hâlbuki muhafazakârlık düşüncesini mutlak ussallığın belirleniminde tepeden tırnağa dönüştürülen yeni bir dünya tahayyülüne karşı bir çeşit temkin olarak okumak gerekir. Muhafazakârlık körü körüne bir geçmişe dönüş isteğini değil, değişime yönelik epistemolojik bir itirazı yineler ve bunu yaparken de “gericilik” olarak yaftalanıp, bir kenara atılamayacak denli detaylı bir kuramsallık geliştirir (Akıncı, 2012: 41-42).

Günlük yaşamdaki indirgemeci kullanımın tersine muhafazakârlık çeşitleri ve içerdikleri anlam üzerine literatürde belirli sınıflandırmalara gidilmektedir. Heywood’un “otoriter muhafazakârlık”, “paternalist muhafazakârlık”, “liberal muhafazakârlık”, “yeni sağ” tasnifi, Vincent’te beş farklı başlık içinde

değerlendirilmiştir: “geleneksel”, “romantik”, “paternalistik”, “liberal” ve “yeni sağ” (Akıncı, 2012: 35). Otoriter muhafazakârlığa örnek Fransız devrimi sonrasında, devrime bir tepki olarak monarşinin savunulmasıdır (Akıncı, 2012: 35). Tolstoy’un meşhur Anna Karenina’sının modernizmi eleştirdiği ve endüstri toplumunun yıkıcılığını, tahrip edici doğasına bir itiraz geliştirdiği ve bu bağlamda “romantik muhafazakâr” kategorisi içinde değerlendirilebileceği söylenebilir. Paternalist muhafazakârlık, devlete baba rolünün atfedildiği, sosyal sorumluluk ve dayanışmaya vurgu yapan; liberal muhafazakârlık ise serbest piyasa ekonomisini benimseyen yönleriyle öne çıkmaktadır (Akıncı, 2012: 36).

Tarihte muhafazakârlığın tutuculukla özdeş seyrettiği durumlar olmuştur. Ancak devrim süreçleri oturup, kurumsal gelişimini tamamladıktan sonra bu “karşı devrimci” ton yerini “devrim karşıtlığı”na yani devrimin getirdiği yeniliklere karşı bir çeşit temkine bırakmıştır (Akıncı, 2012: 40-41). Tanıl Bora’ya göre; “Muhafazakârlık kapitalist modernleşme süreci karşısında, bu sürecin çözdüğü siyasal, toplumsal ve kültürel yapıların ve o yapılara yüklenen anlam ve değerlerin sürekliliği adına gösterilen tepkiye dayanır. Bu tepki yeni olanın mutlak reddi anlamına gelmez; eski ve yerleşik olanın, geleneksel ve kutsalın sürekliliğini modern koşullarda sağlamaya çalışmaktır” (Bora, 1999: 54). Süleyman Seyfi Öğün’e göre; muhafazakârlık devrimcilik ile karşı devrimcilik arasında bir çeşit orta yol sunar. Bu ideolojinin savunularının önemle üzerinde durduğu itidal, orta yolculuk ve ölçülülük gibi sadece muhafazakârlar için değil, insanın yabancılaşmasını problem edinen herkes için anlamlıdır (Öğün, 1998: 78). Dolayısıyla muhafazakârlık düşüncesini, “gericilik” olarak nitelendirmek son derece indirgemeci, kavramsal ve ideolojik derinlikten uzak bir yaklaşımdır. Muhafazakârlık modernin yıkıcılığı, katıksızlığı, mutlaklığı ve tek tipleştiriciliğine tepkidir. Tarihsel, kültürel, ahlaki, mite ve erdeme dayalı dolayısıyla toplumun bütüncülüğüne ve kaynaşmasına katkı sunan unsurların modern mekanizma içinde yeniden üretilmesi gerektiğini savunur. Muhafazakârlar toplumu salt somut, sınırları belirgin, nesnel bir zemin olarak görmezler, ona bir töz atfederler. Yalçın Akdoğan dünya üzerinde muhafazakâr çizginin parametrelerini şöyle belirlemektedir: 1) Devrimci dönüşüme karşı evrimci ve tedrici gelişim 2) Siyasetin bir uzlaşma alanı olarak görülmesi. 3) Siyasal otoritenin, toplumsal irade ve değerlere göre işlemesi 4) Siyasal iktidarın belirli bir zümrenin tekelinde olmaması 5) Hukuk devleti yaklaşımını

benimsemek, dogmatizmden kaçınmak 6) Birey ve toplumu kaynaştırarak, bir arada tutabilmek 7) Katılımcı demokrasiye vurgu yapmak 8) Ailenin korunması 9) Radikalizm yerine ılımlılığın tesisi 10) İdealizm ve realizm arasında denge kurmak, toplum mühendisliğini reddetmek (Akdoğan, 2003: 6-12).

Muhafazakâr düşüncenin üzerine inşa edildiği sacayaklarından biri modernitenin yarattığı olan dört başı mamur, atomize birey algısıdır. Muhafazakârlık bireyin rasyonel sınırlarla açıklanamayacak denli boyutlu bir doğası olduğunu yani insanın romantik ve irrasyonel yönünü de kabul eder (Özipek, 2011: 93). Fırat Mollaer'e göre "Radikal modernistler, insanın karmaşık doğasını sadeleştirmekte ve bir eylem programının reformcu aşırılığına konu edecek kadar basitleştirmektedir. Daha da önemlisi insanı var olan durumdaki gerçekliği içinde kavrayamamaktadır. Oysa tüm karmaşıklığı içinde insan teorize edilemez ve ancak var olan gerçekliği içinde anlaşılabilir" (Mollaer, 2009: 109). Bireyin metafizik, psikolojik yönü, mitler, semboller, toplumla, ahlak ve tarihle kurduğu bağ da ona dairdir. Kültürel ve tarihsel miras, toplumsal değerler insanın doğasının bir parçasıdır, dolayısıyla muhafazakâr dünyanın insanı aynı zamanda toplumsal bir varlıktır (Özipek, 2011: 94).

AK Parti muhafazakâr demokrat bir kimlikle, merkez sağ toparlayan bir çevre partisi olarak Türk siyasi hayatına girmiştir. Merkezi çevre unsurları kapsayacak şekilde dönüştürmeyi başarmış, iktidardaki varlığıyla merkeze, ruhuyla ise çevreye dahil olmuştur (Vergin, 2007: 74). İsmail Safi'ye göre, Erdoğan ve AK Parti'nin çekirdeğini oluşturan Milli Görüş kökenli kadrolar, Milli Görüş'le arasına mesafe koyma eğiliminde olmuştur. Erdoğan'ın bu süreçte yaşadığı şahsi değişimler ve Türkiye'nin içinde bulunduğu AB yönündeki değişim süreci, Türkiye'deki İslamcılar açısından da dönüştürücü olmuştur. AK Parti'nin benimsediği yeni söylem "muhafazakâr demokrasi"dir. Ancak bu kavrama yönelik AK Parti temsilci ve yöneticilerinin teorik derinleşmeleri sonucu varılan bir yoldan ziyade, zorunlu bir manevra olarak da okunabilir. Bu daha ziyade "Milli Görüş kimliği yerine ikame edilebilecek daha sorunsuz ve meşru bir kimlik arayışı"nın tezahürüdür. Muhafazakâr demokrasi, Milli Görüş'ün katı yapısını esneterek, İslamcı yerine, dindar ama daha demokrat ve uzlaşmacı bir kimlik benimseyecektir (Safi, 2007: 294). AK Parti ile İslamcı Milli Görüş hareketi arasındaki fark söylemseldir. Temelde kadroların İslam'a

ve İslamcı harekete bakışı aynıdır. Ancak teşkilatlar bünyesinde belirgin farklılıklar mevcuttur ki bunlar da değer araştırması anketi çerçevesinde ortaya çıkmaktadır.

Milli Görüş şer ekseni söylemi üreterek varlığını buna karşıtlık üzerinden kurmuş, İslamcı siyasal duruşu önceleyen bir yaklaşım ihtiva etmiştir. Örneğin Adil Düzen projesi kapitalizmin alternatifi olarak Müslümanlara sunulmuştur (N. Yılmaz, 2005: 608). İslamcılığı, Siyonist Hıristiyan emperyalizmine karşıtlık olarak gören Milli Görüşçü bakış açısı çağın gereklilikleri ile örtüşmemektedir. Konjonktürün dayattığı değişimin İslamcı hareket üzerinde yarattığı baskının bertaraf edilebilmesi için yenilenme zorunluluğu oluşturmaktadır. 28 Şubat süreciyle birlikte AB karşıtları sadece toplumsal desteklerini kaybetmemiş, ayrıca geniş toplum kesimlerine AB'den başka seçenek kalmamıştır (Bulaç, 2010: 83). Bulaç'a göre; "Dünya köklü bir reform programı ile karşımıza çıkarak ekonominin ve yönetimin yeniden şekillenmesini isterken, toplumda aynı şeyleri istiyordu. Taleplerin özeti şuydu: Devlet tarafından alanı daraltılmış bulunan siyasetin ekonomiden el çekmesi ve AB standartlarında kapsamlı ve hukuki reformların bir an önce yapılması" (Bulaç, 2010: 57).

Ayşegül Komsuoğlu ve Gül. M. Kurtoğlu Eskişehir'a göre AK Partinin dönüşümü hem daha geniş bir tabana ulaşmak hem de mevcut hassasiyetleri dengeleme konusunda toplumdaki gelen taleple örtüşür. Dolayısıyla AK Parti olgusuna Siyasal İslam'ın evrilmiş bir boyutu olarak bakmak indirgemeci bir yaklaşım olacaktır. Nitekim AK Parti hareketinin bütünü İslamcı kadroların bir bölümüyle birlikte, liberal ve muhafazakâr gurupların da dahil olduğu heterojen bir bileşkeye sahiptir (Komsuoğlu ve Eskişehir, 2009: 34). Değer araştırması verilerine göre AK Parti; milli görüş çizgisinden farklılaşarak, geniş kesimleri içinde barındıran merkez bir parti haline gelmiştir: Teşkilat üyeleri, kendilerini sadece "İslamcı veya "milli görüşçü" olarak değil; farklı siyasal anlayışlarla da tanımlamaktadır. Teşkilat üyeleri sadece İslamcı/milli görüşçülerden değil; aynı zamanda farklı siyasal görüşlerden müteşekkil heterojen bir yapıya sahiptir.

AK Parti'nin muhafazakâr demokrat çizgisi bir ölçüde Özal dönemi ANAP geleneği ile de eklenmektedir. Nitekim Yalçın Akdoğan, Cumhuriyeti çağdaş ve evrensel standartlara kavuşturabilmek için dünyayla entegrasyonu hızlandırmayı amaçlayan Menderes, Özal ve Erdoğan'ı ikinci modernleşme dalgasının mimarları olarak değerlendirmektedir (Akdoğan, 2010: 8). Özal döneminde İslam politikasının önemli bir bileşeni olarak tanımlanmıştır. Özal dönemi, konsensusu ön plana çıkaran politik çizgi üretmiştir. İslam toplumdaki zıtlaşan unsurları dengeleme açısından bir çeşit katalizör işlevi görmüştür. Göle'ye göre; 1980'lerle birlikte Türkiye'de çağdaş İslamcılık ortaya çıkmıştır. İslamcı mühendisler Anavatan Partisi sayesinde güç kazanarak yükselmişler, büyük şehirlerin üniversite kampüslerinde kız öğrenciler baş örtüleri ile görülmeye başlamışlardır. Bu dönemde yayınlanan İslamcı yayınlar, entelektüel dünya üzerinde solcuların hakimiyetini kırmıştır. İslamcılar sistemin kenarından merkeze kaymıştır (Göle, 2002: 107). İslam; sadece "cahil yığınlar" ve baskın cumhuriyetçi ideolojinin dışladığı "ötekiler" nezninde kabul gören bir ideoloji olmaktan çıkmış, kamusal alanda, üniversitelerde yer bulan ve kendi entelijansiyasını yaratabilen bir düzeye ulaşmıştır. ANAP'ın kurucu kadrosu incelendiğinde sol kesimden, sağ kesime, milliyetçilerden, muhafazakârlara pek çok kesimi bir arada tuttuğu söylenebilir. AK Parti'de ana kumandada dini bütün insanlar olmakla birlikte liberaller, solcular, aleviler, Kürtler gibi toplumsal bileşkenin çeşitli unsurları da siyasi mekanizmanın içinde varlık göstermektedir.

Yalçın Akdoğan'nın belirttiği gibi AK Parti bir kimlik partisi olmamıştır. Kimlik siyaseti yapan Refah Partisi tecrübesini iyi analiz ederek her alanda tüm toplumu kucaklayan bir yaklaşım geliştirmiştir. Özelleştirmeden AB siyasetine her alanda Milli Görüş çizgisinden farklı politikalar izlemiştir. Bu sayede Türkiye'nin partisi olarak kitleleşmiş ve kendine bir meşruiyet alanı açmıştır. Ülkenin gelişmesiyle kendi büyümesini adeta birbirine bağlamıştır (Akdoğan'dan aktaran Bilici, 1 Haziran 2012). Örneğin 12 Eylül 2010 Referandumunda solcusundan, liberaline çok geniş bir yelpaze AK Parti ile birlikte hareket etmiştir. AK Parti demokratik Türkiye'nin inşasında lokomotif rol üstlenmiş, pek çok unsuru birleştirmiştir (Akdoğan'dan aktaran Bilici, 1 Haziran 2012).

2.5.2.1. AK Parti'nin Demokrasi Algısı

Muhafazakârlık düşüncesinin temel sorunsallarından biri onun demokrasi ile olan kombinasyonudur, muhafazakârlık özsel olarak demokrasi ile örtüşmekte midir? Değerler, semboller ve mitleri bu denli önemseyen, kimi fraksiyonlarında toplumu bireyin önüne koyan bu ideoloji bireysel özgürlüklere nasıl bakmaktadır? Muhafazakârlık aydınlanmanın tepeden tırnağa akılcılığına karşılık temkinli bir okumadır; o toplumsal projeye insan doğasını, tutkularını, inançlarını ve duygularını dâhil eder. İnsana dair tüm bu değerler katı bir rasyonel bakışın çerçevesini aşar. Hükümetlerin bütün formları dolayısıyla demokrasi de muhafazakâr düşüncenin temkinle yaklaştığı bir yönetim biçimi olmuştur. Muhafazakârlara göre demokrasi kavramı muğlaklıktan kurtarılmalıdır. Muhafazakârlar için demokrasinin sivil toplumun konvansiyonlarını ne kadar iyi koruyabildiği ve hükümetlerin sınırlandırılması meselesi temel bir konudur (Norman, 2004: 46). Akdoğan'a göre muhafazakârlığın söylemi içinde "sınırlı iktidar" vurgusu önemli bir yer tutar. İktidar mutlak, yekpare bir egemenlik anlayışı içinde tanımlanmamalı, mümkün olduğu kadar tabana indirilmelidir (Akdoğan, 2004: 38). Muhafazakâr söylemin rölativizm, toplumsal değerlerin ve kurumların işleyişine yaptığı katkı, otoritenin hak ve özgürlüklerin teminatı olarak kullanılması, düzene ve sürekliliğe yaptığı vurgular, muhafazakâr siyasetin söyleminde önemli yer tutmakta, demokratikleşmeye katkı sunmaktadır (Akdoğan, 2004: 39). Özellikle yeni muhafazakârlık 1980'lerden sonra devletçi yönelimini kırarak, liberal ve çoğunlukçu bir yapıyı benimsemiştir (Akdoğan, 2003: 34). Böyle bir bakış açısı jakobenist, yukarıdan aşağıya, gelenek ve göreneği reddeden, pozitivist toplumun ruhunu kavramayan modellere doğal olarak mesafeli olacaktır. Muhafazakârlık demokratik parametrelerle iç içe geçen, onunla örtüşen, dahası demokrasi geleneğine yaptığı katkıyla onu derinleştirecek ve anlam katabilecek bir potansiyel taşımaktadır. Demokrasiyi derinleştirmek bağlamında muhafazakâr demokrasi içinde yer alan her organizmayı kendi özgünlüğü içinde kabul etme yani kültürel rölativizm söylemi, tek tipleştirici, egemen iktidar biçimlerine önemli bir itirazdır. Yine muhafazakârlığın denge ve uyumdan yana doğası, onu geri dönüşümü olmayan siyasal eylemlere karşıt duran bir pozisyon içine yerleştirir; bu bağlamda muhafazakârların normatif bir pozisyon benimsediği söylenebilir (Özipek, 2011: 182).

Muhafazakârlığın özgürlüğe yaklaşımı aydınlanmacılardan oldukça farklıdır. Temel özgürlükler dokunulmaz kabul edilmekle birlikte, *aşırı özgürlük*, yani başkasının alanını ihlal eden özgürlük anlayışı muhafazakâr yaklaşımın kabul ettiği bir olgu değildir. Özgürlüğün somutluğu sadece yasal-siyasal yani rasyonel normlarla hissedilmez, aynı zamanda gelenek, görenek, ahlak, din gibi kavramlarda özgürlük alanının tarifi açısından belirleyicidir (Akdoğan, 2003: 46-47).

AK Parti meclis konuşmaları incelendiğinde partinin çoğulculuk, çok kültürlülük, toplumculuk gibi vurguları çoklukla kullandığı, toplumsal değerleri, gelenekleri, tarihi, dini temel bir unsur kabul ederek “muhafaza etmek”, dolayısıyla Milli Görüş çizgisiyle bir devamlılık arz etmek bağlamında muhafazakâr bir yönelim ihtiva ettiği gözlenmektedir. Ancak AK Parti’nin siyasi çizgisi muhafazakâr değerler ile çağdaş olan, yerel ile evrensel olan arasında uyum kurma tasavvuruna dayanır. Başbakan R. Tayyip Erdoğan ilk hükümet programında AK Parti’nin Muhafazakâr Demokrat kimliğinin, kendi düşünce geleneğini de referans alan, hem yerel hem evrensel kodları yeniden üreten bir boyut taşıdığını ifade etmektedir. Yeni muhafazakâr çizgi muhafazakâr geleneğin kodlarına uygun ancak yaşanan coğrafyanın geleneğine de yaslanan bir boyut içerecektir. Bu muhafazakâr kimlik, verili bir yapı ödünç alınarak değil, özgün dinamikler ve geleneksel kodlar dikkate alınarak üretilecektir (I. Erdoğan Hükümeti Programı). 61. Hükümet programında “Çoğulcu ve özgürlükçü bir demokrasi anlayışıyla bireylerin ve toplumdaki farklı kesimlerin bütün yönleriyle kendilerini özgürce ifade ettiği zeminlerin inşa edilmesini amaçladık. Hiç kimseye yaşam tarzı dayatmadık, tüm inançlara ve yaşam tarzlarına saygıyı ilke kabul ettik. Demokrasinin tüm kurum ve kurallarıyla yerleştirilmesi, eksik demokrasiden ileri demokrasiye geçişin tam olarak sağlanması üçüncü dönemde de temel hedefimizdir” denmiştir (61. Hükümet Programı, 18 Mart 2013).

AK Partinin 2002, 2007, 2011 Seçim beyannameleri, parti lideri Başbakan Recep Tayyip Erdoğan’ın sayısız demeçleri demokrasi, insan hakları, çoğulculuk, hoşgörü, farklılıklara, evrensel değerlere saygı vurgusu içermekte yani demokrat bir görünüm ihtiva etmektedir (Özbudun ve Hale, 2010: 57). Parti programında, AK Parti’nin “Evrensel ölçülerde hak ve özgürlüklere dayalı bir anlayışı tüm alanlara” yayacağı ifade edilmektedir. “Partimiz Türkiye Cumhuriyeti’nin birlik ve

bütünlüğünün, laik, demokratik, sosyal hukuk devletinin, sivilleşmenin, demokratikleşmenin, inanç özgürlüğünün ve fırsat eşitliğinin esas kabul edildiği bir zemindir” denmektedir. AK Parti hem “muhafaza eden” hem de dönüştüren, bir politika benimsemiştir.

Parti programında kanunların hukuka, hukukun ise evrensel adalet ve insan haklarına dayanması gerekliliği üzerinde durulmuştur. AK Parti’nin özgürlükçü, tüm toplumun ihtiyaçlarına cevap veren, demokratik hukuk devleti ilkelerine ve demokratik ülkelerin standartlarına uygun, toplum ve devlet arasında yeni bir ‘toplum sözleşmesi’ kurmayı hedeflediği, tümüyle yeni bir anayasadan yana olduğu ifade edilmektedir. Bu yeni anayasa bir “anayasal mühendislik” denemesi olmayacaktır. Toplumdaki en önemli güven unsurunun, bireylerin kendi hak ve özgürlüklerine saygı duyulduğuna dair inançları olduğu, temel hak ve özgürlüklerde evrensel standartlara ulaşmanın gereği vurgulanmaktadır. Programda milli iradenin egemen olabilmesinin, bütün siyasal hakların özgür kullanımıyla mümkün olabildiği ve bunun içinde çoğulcu, katılımcı, hür demokrasinin tesis edilmesinin gerekliliği belirtilmektedir. Avrupa Birliği’nin bir kalkınma unsuru olarak desteklenmesi, milli irade, hukukun üstünlüğü, temel hak ve özgürlükler, toplumun tüm unsurlarını kucaklayan siyaset, farklılığın ayrıştırıcı değil bütünleştirici bir unsur olarak kabul edilmesi, sivil anayasa gibi demokratikleşmeyi derinleştirici unsurlar yine parti programında yer almaktadır. Ergun Özbudun ve Wiliam Hale’e göre AK Parti programını Batı tipi muhafazakâr veya liberal partiden ayırt etmek güçtür. Sosyal adalet, daha adil bir gelir dağılımı, çok kültürlülüğe bağlılığı bakımından Avrupa tipi üçüncü yol sosyal demokrat partilerin söylemleriyle de benzerlik arz etmektedir (Özbudun ve Hale, 2010: 63).

AK Parti’nin siyasi rotası izlendiğinde toplumun demokratikleşmesi, sivilleşme, kişi hak ve hürriyetlerinin kapsamını genişletme bağlamında önemli bir performans gösterdiği gözlemlenmektedir. “AB’ye üye olma sürecini hızlandırmak ve sonuçlandırmak” AK Parti iktidarının en temel politikalarından biri olmuştur. 2002 seçimlerinden hemen sonra Kopenhag zirvesinde gösterilen yüksek performans, hızlı bir şekilde yasalaşan demokratikleşme paketleri nihayetinde 3 Ekim 2005’te müzakerelerin başlaması, “devletçi” partilerin tersine AK Parti’nin bu süreci ne denli ciddiye aldığına kanıtıdır. Avrupa Birliği üyeliğinin en temel şartlarından biri

“sivilleşme”dir. TESEV’in Güvenlik Sektörü ve Demokratik Gözetim Almanagi’nda AB kriterlerine uygun olarak Türkiye’de sivil-asker ilişkisinin kurumsal çerçevede demokratikleşmesi yönünde önemli adımlar atıldığından bahsedilmektedir (Almanak Türkiye 2006-2008: 103). Nitekim Sayıştay’ın denetime açılması, MGK’ya yönelik sivilleştirici düzenlemelerin yapılması, devlet protokol listesinin sivilleşmesi, milli bayramların militarist görünümünden kurtarılarak sivilleşmesi, parti kapatmaların zorlaştırılması, basın özgürlüğünün genişletilmesi, devletin şeffaflaştırılması gibi uygulamalar bunlardan bazılarıdır. AK Parti’nin öncülüğünde gerçekleşen sivilleşme sürecinin önemli bir aşamasını askeri ve totaliter nitelikleri olan 1982 Anayasası’nı kaldırıp yerine “Sivil Anayasa” ikame etme ideali oluşturmaktadır. Aslına bakılacak olursa AK Parti özellikle 2007 seçimlerinden sonra kazandığı güçle sivilleşme sürecini daha büyük bir kararlılıkla yürütmeye başlamıştır. Şu ana kadar Türkiye’deki anayasalar hep “olağan üstü” koşulları takiben ya da askeri cuntanın gölgesi altında hazırlanmıştır (Bulaç, 2010: 329). Yeni anayasa ise Türkiye tarihinde ilk defa askerin vesayeti olmaksızın, “olağan” yani sivil koşullarda hazırlanacaktır. AK Parti’nin bu konudaki ilk girişimi 2007 seçimlerinden sonra Ergun Özbudun başkanlığındaki bir bilim kuruluna sivil anayasa taslağı hazırlatmasıdır (Ergun Özbudun ile Ropörtaj, 10.09.2007). “Uluslararası İnsan Hakları Sözleşmeleri, AİHM Kararları ve Avrupa Anayasaları’ndan Türkiye’de şu ana kadar yapılmış anayasa taslaklarından, TÜSİAD’ın da desteklediği demokrasi raporlarından, sivil toplum kuruluşları ve bilimsel literatürden” faydalanarak hazırlanan bu taslak daha kamuoyu ile paylaşılmadan ulusalcılar başta olmak üzere TÜSİAD’ın da dahil birçok kesim tarafından inanılmaz bir olumsuz eleştiriye maruz bırakılmıştır. Uluslararası ölçülerde ve alanında tanınmış son derece saygın ve demokrat akademisyenlerin hazırladığı bu metin “şeriatı getirmekten”, “Kemalizmi çöktürmeye”, bölücülük suçlamalarına kadar pek çok suçlamaya maruz kalmıştır (Bulaç, 2010: 329).

12 Eylül 2010 kısmi Anayasa değişikliği referandumunun ardından Yüksek Askeri Şura kararı ile ordudan atılanlara yargı yolunun açılması, sivillerin askeri mahkemelerde yargılanmasına son verilmesi, askerlerin, askeri suçlar dışındaki suçlarla ilgili olarak sivil mahkemelerde yargılanması gibi anayasal düzenlemeler son derece ilerici niteliktedir. Hakimler ve Savcılar Yüksek Kurulu’nun işleyişi açık ve demokratik ilkelere uygun hale getirilmiştir. Demokratik açılımlar, çözüm süreci, AB

politikalarının ve müzakere sürecinin bir gereği olarak yapılan yasal düzenlemeler, temel insan hakları, sivilleşme, demokratikleşme, çoğulculuşma konusunda atılan adımlar, merkezci egemen devlet iktidarını yerel ve parçalı unsurlara dağıtma konusunda yapılan hamleler, darbeci zihniyetle ve devlet içinde kök salan “derin” unsurlarla savaşıma, AK Partinin toplumsal desteğinin artarak büyümesine sebep olan gelişmelerden birkaçıdır.

2002-2012 yılları arasındaki performansıyla AK Parti seçim beyannamelerindeki demokratik hedeflerin çoğunu gerçekleştirmiştir. İnsan hakları mevzuatının uluslararası standarda uydurulmasına ilişkin pek çok reform yapılmıştır. Hukukun üstünlüğü güçlendirilmiş, toplumsal hayatın normalleştirilmesi doğrultusunda adımlar atılmıştır. Etnik ve dini azınlıkların özgürlük alanı genişletilmiştir. İfade özgürlüğü uluslararası normlara uydurulmuştur (S. Çetin, 2013, 11-12). Yapılan reformlardan bazıları şunlardır: Jandarma İnsan Hakkı İhlallerini İnceleme ve Değerlendirme Komisyonu kurulmuştur, Anayasada yapılan değişiklik ile uluslararası sözleşmeler iç hukuk metni haline getirilmiştir, Türkçe dışındaki dil ve lehçelerde yayın yapılması serbest bırakılmış, dil kurslarının açılmasına olanak sağlanmıştır, TRT tarihinde ilk kez Arapça ve Kürtçe yayın yapan kanallar faaliyete geçmiştir. Şiddet içermeyen ifadeler ifade özgürlüğü kapsamına sokulmuştur. 21 Ekim 2007 tarihli halk oylaması ile cumhurbaşkanını halkın seçmesi sağlanmıştır. 27 Nisan muhtırasında cumhuriyet tarihi açısından bir dönüm noktası gerçekleşmiş, Genelkurmay’ın “hükümete bağlı çalışan” bir kurum olduğu vurgulanmış ve hesaplaşma seçim meydanına havale edilerek erken seçim kararı alınmıştır. 22 Temmuz 2007 seçimleri “sivil siyaset” ile “anti demokratik müdahale teşebbüsleri” arasında geçmiştir (Bulaç, 2010: 278). Sonuç olarak AK Parti oyları kamu oyu yoklamalarında çıkan oy oranının çok üstünde %46,5 oranında oy almıştır. Bu sonuç vesayet demokrasisi” konusunda halkın büyük çoğunluğunun nasıl baktığı konusunda açık bir fikir vermektedir Alevi çalıştayları ile Alevilerin sorunları gündeme getirilmiştir, Romanlara yönelik mevzuat değiştirilerek, ayrımcı maddeler temizlenmiştir. Terörle mücadele kanunu demokratikleştirilmiştir. 12 Haziran 2011 seçimlerinin ardından Sivil Anayasa’nın hazırlığı için TBMM’de dahil olmak üzere çeşitli platformlarda çalışmalar gerçekleştirilmektedir. Yeni Anayasa çalışmalarını yürütmek üzere Türkiye Büyük Millet Meclisi’nde temsil edilen 4 siyasi parti (AK

Parti, CHP, MHP ve BDP) üçer üye bildirmiş ve Anayasa Uzlaşma Komisyonu kurulmuştur. Ancak Türkiye'deki geleneksel siyasetin çatışmacı üslubu sürece damgasını vurmuştur. Yeni anayasa çalışmalarında şu ana kadar 172 maddeden 60'ında uzlaşma sağlayan komisyon, zorlu konulara girmeye başlamıştır. Anayasa'nın ilk 3 maddesi içinde sadece 1. maddede anlaşmaya varılmıştır.

TSK İç Hizmet Kanunu'nun değiştirilmesi, andımızın kaldırılması gibi sivilleştirici düzenlemeler, demokratikleşme paketi AK Parti döneminde gerçekleştirilmiştir. İnanç ve vicdan özgürlüğü bağlamında Türkiye'nin kadim sorunlarından biri olan türbanlıların kamusal hayattan dışlanması üzerine yürütülen tartışmalarda AK Parti her zaman özgürlüklerden yana tavır koymuştur. YÖK'ün "türban kararı" ile türbanlı öğrencilerin üniversite öğrenim hakkının önündeki engel fiili olarak kalkmıştır. İmam Hatip liselerinden mezun olanları hayatın dışında tutmaya yönelik "katsayı uygulaması" kaldırılmıştır. Toplantı ve gösteri yürüyüşlerinin daha demokratik temele dayanması amacıyla 2004'te 5253 sayılı Dernekler Kanunu çıkarılmıştır. Dernek kurma hakkı, Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'ne uyacak şekilde genişletilmiştir. Düşünce özgürlüğünü kısıtlayan Türk Ceza Kanunu'nun 301'inci maddesi ile Terörle Mücadele Kanunu'nun 312'inci maddelerinde bu kapsamda değişikliğe gidilmiştir. Kamu görevlilerinin kılık-kıyafet yönetmeliğinin düzenlenerek giyimin serbest bırakılması, darbelere yasal dayanak oluşturan AK Parti'nin gerçekleştirdiği demokratik açılımlar parti tabanınca de desteklenmekte ve karşılık bulmaktadır. Değer araştırması sonuçları bu desteği ortaya koymaktadır.

2.5.2.2. AK Parti ve Toplum

Muhafazakâr yaklaşıma göre, toplumun iyiliği bireylerin kendi doğalarının koşulu olan maddi ve manevi doyuma ulaşması ile sağlanacaktır; bu yönüyle insan salt iktisadi bir varlık değildir. İnsanların da toplumların da, fiziksel doğaları gibi ruhsal doğaları bulunmaktadır. Toplum tüm bu yönleri, tarihi, geçmişi ve geleceği ile bir bütündür. "Toplum yaşayan, gerçek bireylerin oluşturduğu bir bütün değil, geçmişten geleceğe uzanan ve şimdiki zamanda yaşayanların bireysel varlığını aşan bir bütündür" (Özipek, 2011: 97). Yeniçağla birlikte toplumların ruhsal doğaları ile rasyonel doğaları birbirinden ayrıştırılmıştır. Aynı şekilde insan da geçmişinden koparılıp şimdiki zamana hapsedilmiştir (Akdoğan, 2003: 56). Yeniçağın

dinamikleri dayanışma, işbirliği, erdem, ahlak, mitler, değerler, inanç gibi kavramları yerle bir etmiştir. Topluma dair tüm mekanizmalar birbirinden ayrıştırılmış, tesanüt bağları koparılmış, toplumsal uyum feda edilmiştir.

Muhafazakârlık, tarihinden, geleneklerinden, dininden ayrıştırılmış rasyonel toplum modeline karşıdır. Muhafazakârlığa göre toplum organik bir varlıktır, yaşayan bir organizmadır. Adeta bir makine gibi toplumu oluşturan tüm parçalar arasında koordinasyon, denge ve uyum tesis edilmeli, bütüncül bir proje inşa edilmelidir. Bu yönüyle muhafazakârlığın toplum tahayyülü hegemonik değil, yatay ilişkilerin hâkim olduğu parçalar arasındaki koordinasyon ve uyumun, yani karşılıklı bağımlılık ve uyum gibi kavramların ön plana çıktığı ve bütün bu parçalardan çok sesli bir koro ve ortak bir müziğin ortaya çıktığı bir yapıdır diyebiliriz. Böylesi bir yaklaşım merkezi egemen devlet yapısından, yatay ilişkilerin hakim olduğu ve parçalar arasındaki koordinasyon, uyum ve eşgüdümün ön plana çıktığı bir modele geçişi beraberinde getirmiştir. Asıl öncelik bütün bu parçalardan çok sesli bir koro ve ortak bir müzik ortaya çıkarabilmektir. Ancak muhafazakâr düşünce devletin varlığını istikrar ve erdem için kutsal saymaktadır. Devlet gücünü ahlaki eğitimde, kamu yararını gözetecek icraatlarda kullanmalı ve “milletin kurumlarını idame ettirmeli”dir (Safi, 2007: 88). Devleti erdemle ilişkilendiren bu düşüncenin izleri Milli Görüş geleneğinde de çok net bir şekilde gözlemlenebilmektedir. Burke’a göre muhafazakârlıkta merkezi hükümet çok güçlü olmalıdır. Ancak politik erişiminde sınırları olmalı, merkeziyetçiliğini coğrafi olarak dağıtmalı, ekonomik gücünü ve politik unsurlarını kozmopolit unsurlardan elde etmelidir (Burke’dan aktaran Rowley, 2004: 95).

Türk modernleşmesinin üzerine kurulu olduğu merkez-çevre çatışması bağlamında baktığımızda AK Parti’nin sünni gelenekle devleti barıştırdığını söylemek mümkündür. Kemalist seçkinlerin temsilciliğini üstlendiği Batılı değerler, bugün çevrenin partisi olan AK Parti tarafından, kültüre, öze ve değerlere dayalı unsurlar da dahil edilerek derinleştirilmektedir. Yılmaz Bingöl ve Mustafa Çolak’ın da vurguladığı gibi Batılı değerlerinin yeni kodlarla üretimi merkezi oluşturan seçkinlerce değil, İslamcı-muhafazakârlarca gerçekleştirilmiştir. Geleneksel kanının aksine demokratik değerler “çevre” tarafından daha ileri bir şekilde yeniden üretilerek, egemen, baskıcı devlet modelinden kurtulma yolunda çok önemli adımlar atılmıştır

(Yılmaz ve Çolak, 2010: 105). İlerleme söylemini sahiplenen merkez, arkaik bir konum almış, küreselleşen dünyanın getirdiği sorgulamaları içselleştirmek ve onu kendine özgü motiflerle harmanlayarak demokratikleşmeyi daha ileri bir aşamaya taşımak “çevre”ye düşmüştür. Başbakan R. Tayyip Erdoğan; “Bugüne kadar devletin yüce menfaatleri adına talepleri ertelenen toplumun her alanda güçlenmesini ‘milletin yüce menfaatleri’nin devletin menfaatleriyle asla çakışmadığını göstermek boynumuzun borcudur” demiştir (TBMM, 21 Ocak 2003). “Bizim dönemimizde devletle toplum arasındaki makas açılmasın, aksine kapansın” (TBMM, 28 Ocak 2003) demektedir. AK Parti geleneksel devlet çizgisi anlayışında bir kırılmayı temsil etmektedir. Sahiplendiği ilkeler Avrupa Birliği ve küreselleşme ile uyum bağlamında insan hakları ve demokrasiyi yüceltmek, topluma dair manevi değerleri yüceltmek, merkezîyetçi devlet yapısının zaaflarından sıyrılmak, sivil yönetim, Türkiye’nin jeopolitik konumundan faydalanarak onu daha ileriye taşımak, inanç özgürlüğü ve kişilerin kendilerini inançlarına uygun bir şekilde ifade edebilmeleri, bu yönde kısıtlamaların kaldırılması olarak sayılabilir. AK Parti ve Başbakan R. Tayyip Erdoğan bu yönüyle dış dünyanın talepleri ve toplumun içsel hassasiyetlerini hesaba katan, çağın ihtiyaçlarına uygun pragmatik bir yönetim tarzını temsil etmektedir.

2.4.2.3. AK Parti’nin Etnik-Kültürel Yapıya Bakışı

Muhafazakârlığın organik toplum yaklaşımı toplumu değerleri, tarihi, sembolleri ile bütünlük içinde değerlendirmektedir. Nitekim muhafazakârlığın organik toplum tasavvuru geçmişten geleceğe doğru uzanan bireysel varlığı aşan bir bütünlüktür (Özipek, 2011: 98). Toplumsal yapıdaki farklar, bütünleşmenin bir unsuru olarak kabul edilir. Toplumların bir ruhu, tarihten, sembollerden, mitlerden, inançtan oluşan bir tözü vardır. Dolayısıyla muhafazakâr bakış toplumun farklılığında bir bütünlük ve zenginlik görür. Muhafazakârlığın topluma yönelik bu bakışı demokrasi ile de örtüşmektedir. Nitekim Yalçın Akdoğan’a göre; kimliğe ve aidiyete dayalı talepler demokrasinin doğasına uygundur, tek bir kimliğin, mezhebin, etnik unsurun dominasyonuna dayalı ayrıştırıcı siyaset toplumsal barışı zedeleyebilmektedir. “Mesele herhangi birine saygısızlık yapmadan çok sayıda kimliğe yer bulacak bir siyasal üsluba ve yapılanmaya sahip olabilmektir. Asıl olan kimlikler üzerinden değil,

kimliklerin barış ve uzlaşma içinde varlık imkanı bulabileceği bir söylem üzerinde yoğunlaşmıştır” (Akdoğan, 2004: 71).

AK Parti'nin kimlik siyaseti “Türk demokrasisini normalleştirme” perspektifi üzerine kurulmuştur ve üç tane kırmızı çizgisi bulunmaktadır: Dinsel, bölgesel ve etnik milliyetçilik. 2023 siyasi vizyonunda “Muhafazakâr demokratiğe göre siyaset alanı uzlaşma kültürüne dayanır. Toplumsal alandaki farklılıkların siyasi alanda kendilerini dile getirmeleri ancak siyasi alanın uzlaşma temelinde kurulmasıyla mümkündür. Toplumsal ve kültürel çeşitlilikler demokratik çoğulculuğun üreteceği tolerans ve hoşgörü zemininde siyasete bir renklilik olarak katılmalıdır. Katılımcı demokrasi de kendisini bu farklılıklara temsil imkânı sağlayarak ve siyasi sürece katarak geliştirir” (AK Parti 2023 Siyasi Vizyonu). Bu bağlamda AK Parti'nin kültürel kimliğe, aidiyete dayalı kimlik taleplerini bütünleşme projesinin bir bileşeni olarak önemseydiği söylenebilir. Bu vurgu hem Başbakan R. Tayyip Erdoğan'ın hem AK Partililerin konuşmalarında sıklıkla ortaya konulmaktadır (Zaman, 17 Şubat 2013).

Başbakan R. Tayyip Erdoğan, 61. Hükümet Programında “Medeniyet değerlerimize yakışmayan bir şekilde, belirli dönemlerde yapılmış yanlışları birer birer ortadan kaldırıyor ve ülkemizi normalleştiriyoruz. Her kimliğin kendisini rahatça ifade edebildiği ve geliştirdiği bir ortamda, ayrıştırıcı kimlik siyaseti yapmadan, kimliklere saygı duyan birlikteliği esas alıyoruz. İktidarlarımız döneminde ret ve inkâr politikalarını sona erdirdik; tüm asimilasyon politikalarını tamamen bitirmeye kararlıyız. Hiçbir insanımızın kendisini dışlanmış veya ikinci sınıf hissetmediği, kapsayıcı ve evrensel değerlere dayalı bir vatandaşlık anlayışı içerisinde birliğimizi ve bütünlüğümüzü pekiştiriyoruz” demiştir (61. Hükümet Programı).¹¹ Haziran 2013 Tarihli grup toplantısında ise şöyle demiştir: Biz farklı toplum kesimleriyle inatlaşan bir parti asla olmadık. Asla böyle bir parti de olmayacağız (...)Daima kucaklayıcı bir dil kullandık, her zaman birleştirici, bütünleştirici bir üslup kullandık. Yola çıkarken etnik milliyetçiliği ayaklarımızın altına aldığımızı söyledik, bölgesel milliyetçiliği ayaklarımızın altına aldığımızı söyledik, dinsel milliyetçiliği ayaklarımızın altına aldığımızı söyledik. Asla ülkemizde etnik ayrımcılık yapılamaz dedik.” Aynı minvalde Başbakan Yardımcısı ve Hükümet Sözcüsü Bülent Arınç MHP Genel Başkanı Devlet Bahçeli'ye verdiği cevapta şöyle demektedir: “Allah diyor ki 'ben sizleri şube şube ve kabile kabile yarattım'. Allah'ın kabul ettiği bu yaradılışı 'sen o olamazsın' diye ters

çevirmek insan hakkını tanımamaktır. Ben yörük bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldim. Ben Diyarbakır'ın Silvan ilçesinin bilmem ne köyünde bir Kürt anne ve babadan dünyaya gelseydim, Şanlıurfa'nın Akçakalesi'nde Arap anne ve babanın oğlu olarak dünyaya gelseydim, Arnavut annenin çocuğu olarak dünyaya gelseydim. Niye öz be öz Türk demediğim için üzülmezdim. Ya Rab, sana hamdolsun beni Müslüman anne ve babadan dünyaya getirdin diye şükrederdim. Türkiye'de kardeşliğin, kaynaşmanın farklılığın büyük bir zenginlik olduğunu biliyoruz” (Bugün, 25.12.2011).

Parti programında kültürel farklılıklara zenginlik olarak yaklaşıldığı, Türkçe dışındaki dillerde yayın dahil kültürel faaliyetlerin yapılması bütünleştirici bir unsur olarak tanımlanmaktadır. Güney Doğu Anadolu Bölgesi'nin geri kalmışlığının genel bir demokratikleşme projesi içinde çözülmesi hedeflenmektedir. Bu yaklaşım muhafazakâr toplum tahayyülü ile örtüşmektedir. Başbakanın Osmanlı'yı pek çok farklı topluluğu yüzyıllar boyu barış ve hoşgörü ile yöneten bir devlet olarak referans göstermesi Milli Görüş'çü yaklaşımla örtüşmektedir. Başbakan R. Tayyip Erdoğan'ın ve dolayısıyla AK Parti'nin söyleminin uzlaşa, geleneğe, tarihe yaslanmak, bu toprağın ihtiyaç, mit ve değerlerinin yarattığı bütünlüğe vurgu yapmak üzerine kurulduğu söylenebilir. Parti programında, dayatmacı, buyurgan, tektipçi, toplum mühendisliğine dayalı yaklaşımlar sağlıklı demokratik sistemin önündeki engeller olarak değerlendirilmektedir. Bu bağlamda AK Parti tam bir çevre partisi görüntüsü çizmekte, tek parti dönemi zihniyetini taşıyan merkezin dayattığı “ideal vatandaş” söylemine karşı durmaktadır. AK Parti farklı grupları siyasi çerçevesine dâhil etmekte, merkez sağda, muhafazakâr teorileri benimseyen ama kimi liberal söylemleri de bünyesinde barındıran bir görünüm arz etmektedir (Komsuoğlu ve Eskisar, 2009: 35). AK Parti teşkilat üyeleri de bu değerleri paylaşmakta toplumdaki farklılıkları bir zenginlik olarak görmekte ve saygı göstermektedir. Farklı etnik, dinsel, mezhepsel ve siyasal görüşlere sahip gruplara karşı hoşgörülüdür ve bu grupların sosyal ve siyasal hayata katılımını desteklemektedir.

AK Parti'nin yaptığı şey cumhuriyetin normalleştirilmesidir. Cumhuriyet tarihi boyunca sistem toplumun büyük kesimini oluşturan dindarları ve Kürtleri içine kabul etmemiştir (Çakır, 2013). Dolayısıyla giderek elitistleşmiş ve “halka rağmen halk için” olarak tanımlanabilecek bir nitelik kazanmıştır. AK Parti iktidarı ile hem dindarların

hem Kürtlerin sisteme entegreolması sağlanarak cumhuriyetin toplumla bütünleşmesine odaklanılmıştır. Bu bağlamda “muhafaza etmek” kavramının sınırlarını aşarak dönüştürücü bir politik unsur olmuştur. Sadece dindarlar ve Kürtler değil Aleviler, Romanlar ve azınlıkları da sisteme dahil edecek çalışmalar yapılmıştır. Alevi Kurultayları, Roman Çalıştayları, Azınlıkların vakıf mallarının iadesi gibi uygulamalar ile kendini farklı hisseden herkese hakları iade edilmiştir. 2002 sonrası yapılan ama özellikle 2006 sonrası hızlanarak devam eden yatırımlarla sosyo ekonomik koşulların iyileştirilmesi ve 2009 yılında AK Parti hükümetleri tarafından başlatılmış demokratik açılım paketiyle “demokratikleşme, insan haklarının en üst düzeyde tesis edilmesi, bireysel ve kültürel hakların tüm vatandaşları kapsayacak şekilde geniş kapsamlı olacak şekilde uygulamaya konması” hedeflenmiştir (Hürriyet, 03.11.2009).

Kültürel farkların yönetsel düzeyde kabul edilmesi ve Kürt halkı ifadesinin resmi ağızlarca kullanılması önemli değişikliklerin habercisidir. On yıllardır bitirilmeyen GAP projesinin yakın zamanda bitirileceğinin hükümet tarafından taahhüt edilmesi ve bununla ilgili çalışmaların yöre halkı tarafından gözlenmesi olumlu bir adım olarak nitelendirilmelidir. Eğitim, sağlık, gibi devasa yatırımlara ek olarak Kürtçe Televizyonun yayına başlaması, Mardin Artuklu Üniversitesi’nde Kürt Enstitüsü’nün kurulması, Kürtlerin kültürel taleplerinin normal karşılanması sistem içi barışçıl yolların Türkiye’de ilk defa kullanılmaya başlandığını göstermektedir. Kötü çağrışımlar yapan Mustafa Muğlalı ve benzeri kişilerin isimleri kışlalardan kaldırılmıştır. OHAL uygulaması sona ermiş, İnsan haklarının korunması ve geliştirilmesi, işkence ve kötü muamelenin önlenmesi amacıyla "işkence ve kötü muameleye sıfır tolerans" politikası uygulamaya konulmuştur. Demokratik açılım sürecinin son ayağını Kürt sorununun çözümüne odaklanan “çözüm süreci” oluşturmaktadır. Akil insanlar heyeti 3 ayda Türkiye’nin 7 bölge ve 84 ilinde 60 binin üzerinde kişiyle görüşmüş, sivil toplum örgütlerinin temsilcileriyle 200 toplantı yapmış, üniversitelerden, ceza evlerine, şehit annelerinden, terör mağdurlarına pek çok kişiyle görüşmüştür. 7 ayrı bölgede çalışma yapan 7 ayrı heyet değerlendirmelerini bir rapor haline getirmiştir. Çözüm süreci katılımcı demokrasinin tüm olanaklarını kullanarak, toplumla dirsek teması içinde gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Bu süreç tamamlanarak Türkiye’nin 80 yılını alan, 40 Bin insanın ölümüne, 28 yılda kimilerine

göre 2.345 trilyon lira ekonomik maliyete sebep olan Kürt sorununun çözülmesi hedeflenmiştir (Hürriyet, 20.11.2013). Başbakan R. Tayyip Erdoğan 2 Temmuz 2013 tarihli grup konuşmasında çözüm sürecinin bıçakla keser gibi halledilmesinin mümkün olmadığını “adı üstünde bir süreç” olduğunu ifade etmiş ve şöyle demiştir: “Asırlardır ihmal edilen meseleleri telafi etmeye çalışıyor, bir yandan da zihniyet değişimini gerçekleştirmenin, ön yargıları kırmanın, kardeşliğimizin önündeki engelleri, bariyerleri kaldırmanın mücadelesini veriyoruz (...)Biz ortak bir noktada buluşmak, ortak değerler ve ortak akıl üzerinden geleceği inşa etmek zorundayız. Bir tarafı yaparken, diğer tarafı yıkmadan demokrasi adına güvenlikten, güvenlik adına özgürlüklerden taviz vermeden bu süreci götürmek zorundayız.” Asırlardır ihmal edilen sorunların bir çeşit uzlaşma ve ortak akıl ile çözülmesinin gerekliliği vurgulanmıştır. Yine aynı şekilde 20 Temmuz 2013’de AK Parti İstanbul İl Başkanlığı’nın düzenlediği iftar konuşmasında “hepimiz bu ülkenin sahibiyiz” demiş, “Eğer bu topraklarda, egemen olanın diğerine bir hoşgörüsüzlüğü, bir zulmü, bir tahammülsüzlüğü olsaydı, inanın bugün bu kadar renkli bir Türkiye olmazdı. Eğer bu topraklarda, farklı olana karşı tahammülsüzlük olsaydı, bu kadar farklı etnik köken, bu kadar farklı dil ve inanç bugüne kadar bir arada olamaz, bugünlere erişemezdi. Özellikle son asırda bazı hatalar yapılmış, bazı acı olaylar yaşanmıştır. Ancak, bunların hata olduğu kabul edilmiş, Türkiye toprakları üzerinde farklılıklara tahammülsüzlük hiçbir zaman kendisine uzun süreli tutunma fırsatı bulamamıştır” diye konuşmuştur.

AK Parti’nin 2023 hedefleri arasında; anadilde savunma hakkının tanınması, anadillerde kamu hizmeti erişimi, güvenlik güçleri ile ilgili şikayetleri değerlendirecek sivil bir yapının kurulması, “Ayrımcılıkla Mücadele ve Eşitlik Komisyonu’nun Kurulması Hakkındaki Kanun Tasarısı”nın kanunlaştırılması, darbelerin dayanağı olan anti demokratik maddelerin mevzuattan temizlenmesi, kişisel verilerin korunması ile ilgili yasal düzenlemenin tamamlanması, mevzuatta etnik ayrımcılık oluşturan hükümlerin temizlenmesine titizlikle devam edilmesi yer almaktadır.

2.4.2.4. AK Parti ve Aile

Muhafazakâr toplum düşüncesinin çekirdeğini oluşturan temel kavramlardan biri ailedir. Ülkü Doğanay’a göre AK Parti’nin muhafazakârlık anlayışı din, gelenek ve ahlak ekseninde örgütlenmiştir. Muhafazakâr düşünce geleneğinin ve toplumsal

değerlerin taşıyıcısı olması sebebiyle aileye ve onun korunmasına yönelik politikalara büyük önem atfeder, çünkü ailenin korunması toplumun korunması demektir. Aile kurumunun korunması modernitenin bireye verdiği zararın telafisine, bu yolla istikrarın sağlanmasına hizmet eder (Doğanay, 2007: 72). Muhafazakâr düşünce kolektif aklın önemine vurgu yapmakta ve toplumu bireyi içine alan organik bir unsur olarak değerlendirmektedir. Toplumun birarada tutan kolektif bağların çözülmesi bireyin savrulmasına, toplumun çökmesine sebep olacaktır. Özgürlük toplumun dışında değil içinde aranmalıdır; bu bağlamda din, gelenek, aile ve cemaat toplumu özgürleştiren unsurlardır. Çünkü insan ancak toplum içinde kendini tam anlamıyla gerçekleştirme, yeteneklerinin ayırtına varma yetisini geliştirir (Duran, 2012: 44). Modernleşmenin yarattığı dönüşüm gelenek ve göreneklerin değer yitirmesine ve kaçınılmaz olarak ailenin de çözülmesine yol açmıştır (Safi, 2007: 84-85). Aile bir takım pratikler ve deneyimler yoluyla değer aktarımı gerçekleştirir, bireyi toplumla uyumlu kılar, normalleştirir, onun savrulmasını önleyici bir kalkandır. Muhafazakâr demokrat bir parti olan AK Parti aileyi toplumun temel unsurlarından biri olarak görmekte salt fiziksel bir olgu değil aynı zamanda değer üreticisi ve maneviyatın muhafazasının ve aktarımının gerçekleştiği, fiziken ve ruhen sağlıklı nesillerin yetiştirildiği bir yapı olarak görmektedir.²³ Nitekim AK Parti'nin 2023 Siyasi vizyonu içinde aileyi madden ve manen güçlendirecek, değer aktarımının sağlıklı bir şekilde gerçekleşmesini sağlayacak hedefler üzerinde durulmaktadır. Vizyonda “Muhafazakâr demokrat bir parti olarak aileye büyük önem veriyoruz. Sosyal politikalarımızın esası, toplumumuzun gücünü oluşturan ve geleceğimizi şekillendiren ailelerimizin korunması, geliştirilmesi ve desteklenmesidir” denmektedir. AK Parti aileyi “beden ve ruh sağlığı korunan, ahlâkî ve temel değerleri sağlam bireylerden oluşması için en büyük dinamoyu kabul etmektedir. Bu bağlamda çözülen aile değerlerini yeniden inşa etmek için aileye yönelik bir “farkındalık bilinci” oluşturulacak, aile bütünlüğünü koruyucu politikalar üretilmesi hedeflenmektedir. Aileye destek ve sosyal hizmet sistemlerinin geliştirilmesi, ailenin ekonomik, sosyal ve kültürel kabul bağlamında

²³ Aile ve Sosyal Politikalar Bakanı Fatma Şahin Aile Olmak Projesi Tanıtım Toplantısı'nda “Aile, değerler sistemidir. İnsanoğlunun evrensel değerler sisteminin öğretildiği yerdir aile. Ne kadar maddeyse o kadar manadır. Ne kadar aşksa, sevdaysa o kadar şuardur. O yüzden tek çatı altında toplanmak önemlidir, evliliğe karar vermek önemlidir. Ama daha da önemlisi ailenin maneviyatını bütün yönüyle hissetmektir. O yüzden çocuk yetiştirmekle, nesil yetiştirmek arasında çok ince bir çizgi vardır. Biz bugün AK Parti'nin muhafazakar, demokrat, aile odaklı politikalarını bugün bu güçlü heyetle beraber yeniden toplumumuzla paylaşıyor, yaptığımız çalışmayı aile dostu yeni ürünler ve hizmet anlayışıyla yolumuza devam ediyoruz” demiştir. 18 Haziran 2013

güçlendirilmesi temel hedeflerdendir” (AK Parti 2023 Siyasi Vizyonu). Sonuç olarak AK Parti'nin politikası muhafazakâr demokrat siyasetinin bir sonucu olarak aile odaklıdır. Aile bireyin varlığını idame ettirebilmesi, maddi manevi ihtiyaçlarını gidermesi, değer üretimi sürecini yaratması açısından temel bir olgudur. Dolayısıyla bireyselleşmenin getirdiği savrulma karşısında aile kurumu güçlendirilmelidir. Bireyin toplumla kurduğu bağı oluşturan ilk durak olan aile, toplumsal çözülmenin temel kalkanıdır.

Toplumun, kalkınmanın, medeniyet söyleminin, değer üretiminin temelinde aile konulmaktadır. Ancak toplumsal bir kurum olan aile toplumsal eğilim ve savrulmalardan azade değildir, zaman içinde bu geleneksel kavramın içi boşaltılmakta, güçsüzleştirilmektedir. AK Parti aile politikalarını ailenin madden ve manen sağlamlaştırılması ve korunması üzerinden kurmuştur. Çünkü sağlıklı, sağlam bir aile yapısı, sağlıklı bireyin temelini oluşturmaktadır. AK Parti iktidarı sürecinde aileye yönelik sosyal politikaların genişletilmesi, refah artırıcı politikaların aile ekseninde oluşturulması, aile bütünlüğünün korunması için her aileye ulaşılabilecek “Aile Sosyal Destek Programı”nı (ASDEP) hayata geçirilmesi, Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı'nın kurulması bu yaklaşımın somut göstergeleridir.

Muhafazakâr düşüncenin aileyi toplumun temel kurumu olarak olumlamasının bir diğer ayağını kadına yüklenen rol belirlemektedir. Kadına sağlıklı nesillerin yetiştirilmesi, sosyal rehabilitasyonun sağlanması ve bireyin kimlik kazanması bağlamında önemli bir rol atfedilmektedir. Nitekim AK Parti programında “Kadınlar sadece toplumumuzun yarısını oluşturdukları için değil, her şeyden önce birey ve sağlıklı nesillerin yetiştirilmesinde birinci derecede etkin oldukları için, yılların ihmali sonucu biriken her türlü sorunlarıyla ilgilenilmesi, partimizin öncelik verdiği bir konudur” denmektedir. Bu bağlamda kadınların kamusal yaşama katılımının özendirilmesi, siyasal ve toplumsal mobilizasyonlarının sağlanması için teşvik edici politikaların uygulanması, kadına yönelik, cinsel ve ekonomik istismarın önlenmesi, yerel yönetimlerin kadın sorunları ile ilgili çalışmalar yapmasının desteklenmesi, her türlü ayrımcılığın önlenmesi gibi maddeler AK Parti'nin kadın politikasının temelini oluşturmaktadır.

R. Tayyip Erdoğan, Refah Partisi döneminde 1987 yılında kadın kollarının organize edilmesini düşünmüş, partinin kadın kollarının kurulmasında çok etkili olmuştur (Arat, 1999: 290). Kadınların siyasette aktif bir şekilde konumlandırılması Milli Görüş geleneğinin de bir unsurudur. Örneğin Refah Partisi de “hanım komisyonları” sayesinde pek çok dindar kadın siyaset alanına dahil olmuş, kendileri ve toplum için faydalı bir şey yaptıklarına inanmış, toplumsal alanda etkin bir rol kazanmıştır. Bu gelenek çok daha geniş bir biçimde AK Parti kadın kolları ile de sürmüştür, muhafazakâr kesimden pek çok kadın da mobilize olmuş ve siyasetin ve toplumsal yaşamın içine çekilmiştir. Bu durum modernleşmeyi kadın üzerinden okuyan, özellikle türbanlı kadınlar üzerinden dar bir çerçeveye üzerine kurulmuş verili bir söylemi yeniden üreten laikçi modernistler açısından önemli bir kırılma yaratmıştır. Çağdaşlaşmanın kadın üzerinden tartışıldığı ve olacaksa istenilen form ve görüntüde olmasını talep eden anlayış arkaik bir form almıştır. AK Parti içinde kadınlar aktif bir biçimde karar alma süreci içinde yer almakla birlikte, kadının toplumsal hayatta eşit bir şekilde yer alması bir parti politikası olarak üretilmektedir. Örneğin Türkiye’de kadın erkek eşitliğini sağlamak bağlamında uygulamadaki eşitsizliği gidermek için “Kadın Bakış Açısıyla Sivil Anayasa Çalıştayı” gerçekleştirilmiştir. Yeni Anayasa yapım sürecine kadın bakış açısıyla katkı sağlamak amacıyla 14 Mart 2012 tarihinde çeşitli Sivil Toplum Kuruluşu Temsilcileri, Akademisyenler, Gazeteci-Yazarlar, ilgili Bakanlık Yetkilileri, Milletvekilleri ve Merkez Yürütme Kurulu Üyelerinin katılımıyla “Kadın Bakış Açısıyla Yeni-Sivil Anayasa” çalıştayı gerçekleştirilmiştir. Bu çalıştayda mevcut anayasadaki sorunlu alanların eleştirisi yapılmış, yeni sivil anayasanın temel ilkeleri tartışılmıştır (Çalıştay Ön Raporu, 14.03.2012). 2023 hedeflerinden biri olarak işgücünü % 40’a, kadın istihdamını ise % 38’e yükseltmek ve kadına yönelik şiddetin sıfırlanması, bunun için Şiddet Önleme Merkezleri vasıtasıyla önleyici ve koruyucu hizmetleri yaygınlaştırmayı, her ilde ŞÖNİM (Şiddet Önleme ve İzleme Merkezi) ve Kadın Sığınma Evleri’ni açılması planlanmaktadır. Bütün bu veriler muhafazakâr-İslamcı siyasete atfedilen “kadını ikincileştirme-toplumsal hayattan silerek nesil yetiştirme odaklı bir rolle sınırlandırma” şeklindeki önyargılı, oryantalist okumanın ne kadar gerçek dışı olduğunu gözler önüne sermektedir. Değer araştırması sonuçları da bu yargıyı desteklemektedir; AK Parti

teşkilat üyeleri; kadın-erkek eşitliğine inanmakta, kadınların sosyal ve siyasal hayata katılımını desteklemektedir.

2.4.2.5. AK Parti ve Din

Muhafazakâr düşünce tahayyülünde din temel toplumsal kurumlardan bir tanesidir. Şunu da belirtmek gerekir ki muhafazakâr toplum, İslamcılık gibi dini siyasetin merkezine yerleştirmez. Literatürde muhafazakarlık ve İslamcılık zaman zaman aynı anlamda kabul edilse de iki ayrı tahayyüldür. Akıncı'ya göre muhafazakârlık ve İslamcılık arasında bu muğlak algının bir sebebi Türkiye İslamcılarının tepeden inmece modernliğe dair eleştirilerini muhafazakâr bir jargonla sunarak meşruiyet aramalarından ileri gelmektedir (Akıncı, 2012: 102). Ayrıca iki akımın itirazı da jakoben, sekülerist ve dini ötekileştiren değişim politikalarına karşı duruştan beslenmektedir. Bu iki akım arasındaki en temel fark muhafazakârın zaman kavramıdır, muhafazakârın asr-ı saadeti bugünün koşulları ile de olsa inşa etmek gibi bir yönelimi yoktur, bugünün mevcut koşullarını politikanın merkezine koyar (Akıncı, 2012: 105). Buna rağmen din muhafazakâr düşünce içinde çok büyük bir alana sahiptir ve toplumsal dokuyu belirleyen, istikrarı sağlayan temel taşlardan biri kabul edilir. Muhafazakârlar için Durkheim'ın ifade ettiği dini olan toplumsaldır. Dini anlamak için topluma, toplumu anlamak için dine bakılır. Dinler günlük hayat üzerinde düzenleyici bir işleve sahip oldukları kadar toplumsal bir tasarımın araçları da olmuşlardır. Aidiyet ilişkisi yaratarak toplumsal ilişkiler üzerinde de belirleyici bir kurallar silsilesine ve yaptırıma sahiptirler, bu yönleriyle de saygıdeğerdirler. Muhafazakârlar açısından din hem bireysel hem toplumsal açıdan önemlidir, hiçbir cemaat, toplum ve grup dinden bağımsız olamaz. “Din otoritesi, sembolleri ve kurumları aracılığıyla, toplumun birlikteliğini korumaya katkıda bulunur, manevi bir bağ olarak din toplumda adeta tutkal işlevi görür” (Bottomore ve Nisbet'den aktaran Safi, 2007: 90).

AK Parti Milli Görüş hareketi içinden doğmuştur. dolayısıyla neşet ettiği ortamın izlerini bünyesinde taşımaktadır. Ancak ondan tamamen farklı bir kulvara oturan yepyeni bir siyaset anlayışı kurmuş, “yönetici kadro”, “teşkilat ve parti tabanı”, “seçmen kitlesi” gibi temel unsurlarda önemli farklılaşmaya gitmiştir (Akdoğan, 2004: 104). Toplumsallığı dini değerleri de içeren bir tarzda kurmak, AK Parti siyasetinin önemli motiflerinden biridir (Akdoğan, 2004: 106). İhsan Dağı'ya göre; bir kitle partisi

olarak AK Parti 28 Şubat sürecinde, İslamcı bir partinin hem siyasal hem ekonomik alandan koparılıp atıldığını farketmiştir, dolayısıyla ekonomik ve toplumsal ağın içinde kalabilmek için ılımlılaştırmanın gereğini görmüştür (Dağı, 2010: 123). Ancak AK Parti iktidarının başlangıç dönemini belirleyen bu “ılımlılaştırma gereği” giderek dönüşmeye parti iktidarını sağlamlaştırdıkça ve vesayetçi güçlerle mücadelede başarı kazandıkça dini söylem daha net bir şekilde ortaya konulmaya başlanmıştır. Özellikle başbakan Recep Tayyip Erdoğan ve ekibinin son iki yıldaki konuşmalarında dindarlık dozajı giderek artmaktadır. Dindar gençlik tartışmaları, Suriye’deki katliamla ilgili “Yarın mahşer gününde rabbim bize soracak “o bebekleri gördün de ey Türkiye Cumhuriyeti Başbakanı ne yaptın?” diye. Ne diyeceğim. ‘Siyaset yaptım mı’ diyeceğim. Hz. Muhammed ‘bir elime ayı diğer elime güneşi verseniz de vazgeçmem’ derken ben dengeler adına susmaya mı tercih edeceğim” (Akşam, 12.05.2013) şeklindeki sözleribu söylemin örnekleridir. Alkol düzenlemesi tartışmalarında “bunu inancı gereği, İslam emrettiği için böyle yapıyor” eleştirilerine karşı, “secaat arz ederken sirkatin söylüyor. Yani hangi din olursa olsun, bir din yanlışı değil doğruyu emrediyor. Doğruyu emrediyorsa bunu din emrediyor diye karşısında mı duracaksın?” (Star, 28.05.2013) demiştir. Başbakan R. Tayyip Erdoğan’ın bu söylemleri topluma ulaşmada İslami motifleri öne çıkardığını, İslam’a toplumda denge sağlayıcı bir unsur olarak başvurduğunu göstermektedir.

Türkiye’de İslamcılığın temel olarak Batı karşıtlığı üzerinden ilerleyen ve onun karşısında İslam’ın belirleyici bir unsur olduğu alternatif bir modernlik tasarlayan yönelimi AK Parti siyasetinde yer almamaktadır. AB ile bütünleşme, küreselleşme, demokratikleşme, evrensel değerler gibi söylemleri ön plana çıkaran AK Parti politikaları Batıyla bütünleşme ile İslami kimliği koruma arasında seyreden antagonist çatışmayı sonlandırmış, iki unsuru aynı şemsiye altında birleştirmiştir. AK Parti’nin küreselleşme ve Avrupa Birliği konusundaki tavrı geleneksel İslamcılıktan çok farklı bir yönelim ve bir çeşit “yeniden düşünme”yi yansıtmıştır (Dağı, 2010: 125). Başbakan R. Tayyip Erdoğan 2003 yılında yaptığı ilk grup toplantısında “Muhafazakâr demokrat çizginin muhafazakârlığın genlerine ve tarihi kodlarına uygun şekilde ama siyaset yaptığımız coğrafyanın toplumsal ve kültürel geleneklerine yaslanarak ortaya konması Türk siyasetine yeni bir soluk getirecektir” demiştir (I. Erdoğan Hükümeti Programı). Şüphesiz bu coğrafyanın genleri ve tarihinde bulunan en kapsayıcı unsur

dindir. AK Parti iktidarı dinin birleştirici, bütünleştirici yönünü ve toplumsal bileşkenin temel motiflerinden biri olma özelliğini ön plana çıkarmıştır. Topluma ait tözü oluşturan temel unsur olması bağlamında dine hak ettiği saygı verilir, ancak ayırıştırıcı bir siyasi unsura dönüştürülmez.

Nitekim Norman Barry muhafazakârlığın dine atfettiği önemi şöyle tanımlamaktadır: “Modern dünyada muhafazakârlık laiklikle (sekülerlikle) ilişkilendirilmiştir ve bir yandan insanların ahlaki hayatlarında dinsel duyguların önemini hiçbir şekilde küçümsemezken, dinin devletten ayrılmasının gerekliliğini sıkı bir şekilde vurgular. Sosyal stabiliteyi herşeyin üstünde tutan muhafazakâr, tartışmalı konuların, dinin politik aktivitede esas odak olmasını istemez” (Barry, 2004: 35). AK Parti’nin dine yaklaşımı bu çerçeveye dahil edilebilir. Nitekim Başbakan Recep Tayyip Erdoğan Uluslararası Muhafazakârlık Sempozyumu’nda yaptığı açılış konuşmasında şöyle demiştir: “Din mukaddes ortak bir değerdir, bunu kimse siyasi tarafgirlik konusu yaparak bölünme ve ayrışmalara sebebiyet vermemelidir. Bu yüzden geleneği, tarihi ve toplumsal kültürü önemseyen muhafazakârlığın dini de önemseyerek demokratik bir formatta kendini inşa etmesi önemli bir açılım olacaktır” (Erdoğan, 2004: 16). Yine 28 Mayıs 2013 tarihli grup toplantısında AK Parti olarak insanı bedeniyle, ruhuyla, aklıyla, iradesiyle, fitratıyla bir bütün olarak gördüklerini ve insanın maddi ihtiyaçları kadar manevi ihtiyaçları da olduğunu vurgulamış ve şöyle demiştir: “Muhafazakâr demokrat bir parti olarak biz, insana maddi ihtiyaçları kadar manevi ihtiyaçlarını da sunmak, bunları tercih edebilecek özgür ortamı tesis etmek, bu manevi ihtiyaçları karşılayacak özgür atmosferi oluşturmakla da biz mükellefiz. Aynı zamanda biz, eşrefi mahlukat olarak gördüğümüz insana tarihimizi, kendi öz kültürümüzü, geleneklerimizi, kendi öz değerlerimizi de tanıtmak, özgür bir şekilde gençleri bu istikamette yönlendirmekle mükellefiz.” Bu söylem AK Parti’nin muhafazakâr demokrat siyasetinde dine ve insanın manevi yönüne verilen önemin altını çizmektedir. AK Parti’nin özgünlüğünü yaratan şey İslamcı gelenekten gelmesi ve içselleştirdiği hedef ve söylemlerle toplumun taleplerinin çakışmasıdır. Onun kendi gerçekliği, toplumun hedefleri ile paraleldir, bu yüzden popülizme de düşmemiştir. Örneğin ANAP ve DP’nin idealleri ve siyasi pratikleri arasında bir uyumsuzluk vardır. ANAP ve DP siyasi söylemlerinde İslam’ı bir motif olarak kullansalar da, yaşam tarzı

olarak “çevre”yi temsil etmezler. AK Parti’nin yaşam alanı ve hedefleri ile siyasi söylemi örtüşür, bu iki bileşke arasında bir bütünlük vardır.

2.4.2.6. AK Parti’nin Ekonomi Algısı

Muhafazakâr düşünce mutlak bir ekonomik doktrinin savunuculuğunu yürütmez. Konjonktür ve toplumsal şartlara göre toplumu bir arada tutabilecek ekonomi modeli ne ise muhafazakârlık onu savunur. Örneğin Burke serbest piyasa ekonomisini savunurken Disraeli’nin ekonomik tercihi refah devletinden yana olmuştur (Akdoğan, 2003: 37). Türkiye ve AK Partinin ekonomi politikasını kendi özgün dinamikleri içinde değerlendirmek gerekmektedir. Bu bağlamda Murat Çizakça belirli köşe taşlarına işaret etmektedir. Çizakça’ya göre; AK Parti’nin belirlediği muhafazakâr ekonomi politik bir esin kaynağı olarak İslam’ı da dikkate almaktadır. Aynı zamanda da bunu küresel bütünleşme ve dış dünyanın gereklilikleri ile harmanlamaktadır (Çizakça, 2004: 107). Kur’an sınıf farklılaşmasından ziyade, orta sınıfı güçlendiren bu yönüyle toplumsal uyum yaratan bir yaklaşıma sahiptir. Bu ilkelerden esinlenerek: 1) Sınıf kavgası reddedilmektedir. 2) İşçi işveren arasındaki uçurumu azaltması bağlamında kar ortaklığı arzu edilir. 3) Özelleştirme, diğer bilinen faydalarının yanında, hisse senedi sahibi bir toplum yaratacağından ve orta sınıfa katkı sunacağından kabul edilir. 4) Finans kesiminde girişim sermaye de hisse senedi sahibi bir toplumu dolayısıyla orta sınıfı destekleyici mahiyettedir. 5) Gelir dağılımı vergilerden ziyade vakıflar yoluyla gerçekleştirilecektir (Çizakça, 2004: 111). Muhafazakârlığın özel mülkiyete, hukukun üstünlüğü ilkesine, serbest teşebbüse yaklaşımı onu liberal politikalara yaklaştırmaktadır. Muhafazakârlık hukukun üstünlüğü, özel mülkiyet haklarının korunması, ekonomide istikrar ve dengenin sağlanması, servetin adil bölüşümü gibi unsurları olumlu görmektedir. Temel olan toplumsal ve bölgesel eşitsizliklerin mümkün olduğunca azaltıldığı, özel sektörün geliştirildiği, servetin tabana yayıldığı, orta sınıfın güçlendirildiği, istikrarlı büyüme, dengeli bütçe, milli gelirden sistemli artışa dayalı bir ekonomi modelinin muhafazakârlığın dinamikleri ile ters düşmediğini söylemek mümkündür.

AK Parti programında ekonominin temelini refah ve mutluluğun sağlanması olduğu vurgulanmakta “tüm kurum ve kurallarıyla işleyen piyasa ekonomisinden

yana” olduğunu net bir şekilde ortaya koymaktadır. Devletin ekonomiye müdahalede bulunmaması, özelleştirmenin rasyonel bir ekonomik yapı kurulmasına hizmet etmesi, ülke ekonomisinin uluslararası rekabetteki gücünün artırılması, Avrupa Birliği, Dünya Bankası, IMF gibi kuruluşlarla ulusal çıkarlar ölçeğinde bir ilişki kurulmasının gereği üzerinde durmaktadır. “Teşebbüs özgürlüğü”, “ekonomide istikrar”, “haksız rekabetin önlenmesi”, “hukukun üstünlüğü”, milli etikle harmanlanmış bir ekonomi anlayışı özellikle vurgulanan unsurlar arasındadır. AK Parti’nin ekonomi politikasının muhafazakârlıkla bütünleştiren yapı kurması bağlamında Özal geleneği ile bir paralellik taşıdığı söylenebilir. Bu yönelim teşkilat üyelerinin bakış açısıyla uyumludur. AK Parti teşkilat üyeleri, devletin ekonomiye müdahalesine ve ekonomide yegane aktör olmasına karşıdır ve serbest piyasa ekonomisini desteklemektedir. AK Parti uyguladığı ekonomik program istikrar, ekonomik büyüme, harcama azaltıcı politikalar, borç ödeme, ihracattaki artış gibi parametreler üzerinden değerlendirildiğinde son derece başarılı görünmektedir. 2001 yılında yaşanan ekonomik krize rağmen 2002-2007 arasında %7 oranında büyüme sağlanmıştır. 2013 ilk çeyreğe kadar aralıksız olarak büyüme sürdürülmüştür (ahbr, 12.06.2013). SETA’nın “AK Parti Döneminde Türkiye Ekonomisi” raporu iktidarın ekonomik performansını analiz etmiştir. 2002-2012 döneminde gerçekleştirilen mali disiplin ve harcama azaltıcı politikalar olumlu sonuç vermiş, kamu maliyesine katkı sunmuştur (AK Parti Dönemi Türkiye Ekonomisi Raporu, 2013: 14). 14 Mayıs 2013’de, yani Türkiye’nin demokratikleşme yolculuğuna başladığı 14 Mayıs 1950’nin yıldönümünde, IMF’ye olan 53 yıllık ekonomik bağımlılık sonlanmıştır.

AK Partinin siyasi çizgisi dinin siyasal alandaki rolünden, ekonomik kalkınmaya, toplumsal kurumlardan, aileye kadar uzanan geniş bir alanda dönüşüm geçirmiştir. Partinin geçirdiği bu dönüşüm tabanın değer parametrelerinin belirli bir ölçüde dönüşmesini sağlamıştır. Tabanın muhafazakâr demokrasinin temel kriterlerine yönelik değer algısı detaylı bir şekilde bir sonraki bölümde analiz edilecektir. Milli Görüş Hareketi siyasal İslamcı bir harekettir ve toplumsal projesi, bu tasarımın dışında kalan “ötekiler” ile karşıtlık üzerinden kurulmuştur. Ancak Refah Partisi’nin böyle bir söylem kurması koşullardan azade değildir. Sistemi dönüştürecek erki ve gücü bulamadığı için, bu yapının ürettiği tepkilere, tavır almak durumunda kalmıştır. Refah Partisi programından, söylemine, icraatlarına kadar siyasal İslamcı bir yönelim ihtiva

etmiştir. Refah Partisi deneyimi demokratik gelenekle çatışmamıştır, ona dairdir, zira söylemi şiddet ve yıkıcılık içermemektedir. Milli Görüş geleneği bir yandan sisteme muhalefet geliştirmiş, bir yandan da onun araçlarına eklemlenmeye çalışmıştır. Çünkü dönüştürücü bir unsur olarak varlık göstermesinin koşulları yoktur. AK Partinin en temel başarısı verili modeli aşarak, onun dışına çıkabilecek erk ve dirayeti gösterebilmesidir. İslam'ın demokrasi ile birlikte var olabileceğini göstermiştir. İslamiyet'in insanlığa sunduğu ile ondan çok sonra ortaya çıkan demokrasinin değerleri arasındaki farklılıkları değil, ortak noktaların varlığını gözler önüne sermiştir. İslamiyet bir din, demokrasi bir yönetim şeklidir. Bu yapıdan ideal bir mekanizma çıkarmanın en uygun yolu bu ikisinin örtüştürülmesidir.

AK Partinin yaptığı şey karmaşık bir bütünden oluşan toplumsal modelin tüm parçalarının birbiri ile ilişkisini ve bütünüle ilişkisini dönüştürmeye ve geliştirmeye çalışmak olmuştur. Karşılıklı ilişkilerin sağlamlaştırılması vesilesi ile bütünlüğün daha sağlıklı bir zeminde tesis edilmesi için uğraşmıştır. Talcott Parsons'un da belirttiği gibi toplumsal bir sistemin varlığını devam ettirebilmesi ve toplumsal bütünleşmenin korunması için kültürel örüntülerin korunması, sistem içi gerilimlerin yatıştırılması gerekmektedir (F. Duman, 2009: 524). Bu bağlamda din AK Parti tarafından toplumsal uyumu tesis edici, ortak kültürel hayata geçirmede birleştirici, aidiyet yaratıcı ve motivasyon sağlayıcı bir unsur olarak öne çıkarılmıştır. AK Parti farklı kimliklerin kamusal alanda serbestçe varlık gösterebilmesini sağlamış, demokrasi kültürünün gelişmesine katkı sunmuştur. Belirli bir parti, kültür ya da sınıfın dominasyonu üzerine kurulu bir yapının değil, çok sesliliğin, parçalılığın ve çoğulculuğun savunusunu yapmıştır. AK Parti geleneksel, egemen, kutsal devlet anlayışından halka yakın, eşgüdüm sağlayıcı, koordine edici, yatay ilişkiler içinde örgütlenmiş bir devlet modeli oluşturulmasına katkı sunmuştur. Bu model, merkez-çevre düalitesi üzerine kurulu değildir, bilakis farklı kültür ve varlık taleplerini kapsayarak sisteme dahil etmektedir. Böyle bir yapı içinde en savunmasız yurttaşlar da dahil, azınlıklar, dezavantajlı kesimler, tüm kültürel talepler yapı içinde varlık ve değer kazanmaktadır.

AK Parti iktidarı sürecinde kendisine sunulan dar çerçeve içinde politika üretmemiş, koşulları dönüştürebilecek siyasi erki göstermiştir. AK Parti içinde bulunduğu konjonktürün getirdiği zorunlulukları çok iyi bir şekilde okumuş, işlevsel

ve reel bir politika geliştirmiştir. Aynı zamanda inançlarının gereğini yerine getirmekten sakınmamıştır, siyasi söyleminde dini sembol ve değerleri kullanmıştır (Bingöl ve Akgün, 2005: 6). Partinin 2071'e dek uzanan siyasi hedefler koyabilmesi, muhafazakârlığın temel motifi olan istikrar vurgusunun politik hayata nüfuz ettirebildiğinin ve politik kültürde çatışma ve gerilim yaratan mekanizmaların büyük ölçüde bertaraf edildiğinin göstergesidir. Parti devleti güçlendirme, hem siyasi düşüncede İslami değerleri referans alma, kültürel, simgesel, tarihsel bağları siyasi projenin ve dilin bir unsuru olarak görme, toplumun temelinde aileyi kabul etme, yerelliği yüceltme, toplumu geçmişten geleceğe uzanan organik bir unsur olarak tanımlama, iktidarın sınırlanmasına ve demokratikleşmeye, sivilleşmeye yaptığı vurgu ile yerel değerler ile küresel, uluslararası konjonktürün getirdiği bileşenleri harmanlayan özgün bir siyaset üretmiştir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:

AK PARTİ TEŞKİLATLARININ DEMOKRATİK DEĞERLERE BAKIŞI

Değerler, hem bireysel hem toplumsal davranışları belirleyen, içselleştirilmiş sistemlerdir. Felsefenin ve sosyolojinin konusu olan *değer* kavramı ilk defa Sokrates tarafından ele alınmıştır (Arslanoğlu, 2005: 2). Değer, bireyin doğrular ve yanlışlar sistemi oluşturmasına, hayatı kavramasına, davranış örüntülerine doğrudan etki eden bir olgudur. Değerler insanların davranışlarına yön verir, istikamet sağlar, tavır geliştirmelerine yardımcı olur. Değerler tercihleri yansıttığı gibi düşünce ve inançları da içerir. İnsanın belirli durumlardaki davranışları bir değerler sistemi oluşturur. Değerleri belirleyen temel motiflerden birisi de şüphesiz dindir (Mehmedoğlu, ty: 175). Örneğin İslam bütüncül bir değerler sistemi içerir, Müslüman kimseler bu değerler sistemini içkin olarak üretir. İslam'ın ürettiği ahlak dinin tamamlayıcı bir parçasıdır. İnsan hem kendi bireysel dünyası içinde hem toplumla kurduğu ilişkide hem de siyasi alanda İslami değerlerin ve ahlakın kurallarıyla irtibatlandırılmıştır. İslam'ın vazettiği değerler hayatın bütün boyutları ile ilişkilendirilmiştir; insana dair hiçbir alan ahlakın dışında değildir. Dolayısıyla İslam öğretisi aynı zamanda bir değer sistemidir ve bunu yeniden üretir. İslam dininin temel hedefi mükemmel bir ahlak sistemi yaratmak ve buna uygun bir yaşam tesis etmektir. Bu ahlak öğretisinin kaynağı Kur'an ve Hz. Muhammed'in (s.a.v) davranışlarıdır (Öztürk, 2006). Dolayısıyla ahlak ve değer üretimi dinin, toplumların ve bireylerin varlıklarını doğrudan etkileyen ontolojik bir meseledir.

Toplumların ve bireylerin kendi özgün değerleri vardır ve toplumsal tözü ve kolektif bilinci oluşturmada şüphesiz değerlerin büyük önemi vardır. Değerleri belirleyen unsurlar arasında, din, aidiyet, kimlik, kültür gibi öğeler bulunmaktadır. Şüphesiz değerlerle siyasi davranışlar arasında karşılıklı bir belirlenim ilişkisi vardır. Lane'e göre, "sokaktaki adam"ın davranışları siyasi fikir tarihçilerine göre pek tutarlı bir yapı olarak görünmese de aslında yaşadıkları çevre koşulları içinde değerlendirildiklerinde bir tutarlılık ihtiva etmektedir (Mardin, 1983(a): 25).

İnsanların siyasi tercihleri, çevresel faktörlerin, sahip oldukları değerlerin, yaşadıkları toplumun, içinde buldukları sosyo-kültürel ilişki ve ağların da belirlenimindedir. Binnaz Toprak'a göre demokratik yönetimlerde kitlelerin davranış örüntülerinin belirlemede din son derece önemli bir role sahiptir. "Siyasal yapıya yansıyan toplumsal olgular arasında dini de saymak gerekir" (Sayarı, 1986: 360). Bir siyasi parti, politika üretirken aynı zamanda toplumun içinde bulunduğu değerleri de sahiplenir ve bu değerlerin yeniden üretilmesine katkı sunar. İnsanlar kendi özel ve toplumsal konumlarının yarattığı anlamlar dünyasına hitap eden siyasi partileri destekler ve bu şekilde değer üretiminin aktif bir parçası olur.

Bu çalışma Milli Görüş Geleneği'nden gelen, bu kimliğin getirdiği değerleri belirli ölçüde muhafaza etmekle birlikte yeni ve özgün bir siyasi kimlik inşa eden ve bu dönüşümü "muhafazakar demokrat" politika olarak tanımlayan AK Parti teşkilat üyeleri ile, Milli Görüş Hareketi'nin son durağı olan Saadet Partisi teşkilat üyelerinin değer ve tutumlarını ölçmek/kıyaslamak için gerçekleştirilmiştir. Teşkilatların hangi değerleri benimsediği ve öncelik verdiği algılanmaya çalışılmış, bu vesile ile iki partinin teşkilatlarında değer üretiminin ne ölçüde farklılaştığı ve birleştiği analiz edilmiştir. Bu çalışma Milli Görüş çizgisinin tarihsel değişim evrelerini irdeleyerek 2001 yılındaki kırılmaya giden süreç, bu dönüşümün teşkilatlarda bulunduğu karşılık ve bunun sınırlarını değerlendirmektedir. Bu araştırma aynı zamanda söz konusu partileri destekleyen kitlenin nasıl bir bileşkeye sahip olduğunu (homojen mi/heterojen mi?) ölçümlemeyi mümkün kılmıştır. Ayrıca teşkilatlar bünyesinde genelden bakış açısından farklı eğilimlerin ne ölçüde kabul görebildiğinin tespit edilmesini sağlamıştır. AK Parti hakkında nesnel, nicel verilerle desteklenecek bir analize ulaşmak için bir kıyaslama grubuna ihtiyaç vardır. Bu bağlamda Saadet Partisi "kontrol grubu" olarak konumlandırılmıştır.

Dünya Değerler Araştırması'ndan (World Value Survey)²⁴ esinlenerek hazırlanan anket, AK Parti teşkilatları ve kontrol grubu olarak işlevlendirilen Saadet

²⁴ Dünya Değerler Araştırması 1981'den bu yana belirli periyodlarla sosyo kültürel ve politik değişimleri takip etmek üzere yüzden fazla ülkede gerçekleştirilen en kapsamlı sosyal bilim araştırmasıdır. Türkiye'nin 1990'da dahil olduğu bu araştırma toplumların inanç, değer ve tutumlarını ölçerek, nabızlarını tutmakta ve sosyal bilimlere üzerine analizlerin bel kemiğini oluşturmaktadır (www.worldvaluessurvey.org/ 13.10.2013).

Partisi teşkilat üyeleri üzerinde uygulanmıştır. AK Parti ve Saadet Partisi arasındaki kıyaslamaları yapmak için, her bir soru için kategorik olarak değerlendirilmiş ve ki-kare analizi ile iki parti mensuplarının verdiği cevapların dağılımlarının benzerlikleri ölçülmüştür. Daha açık bir ifadeyle, her iki parti üyeleri de bir konuda pozitif yönde kanaat belirtse de, AK Partililerin “kesinlik katılıyorum“ dediği sorularda Saadet Partililer arasında sadece “katılıyorum“ diyenler daha yüksek oranda olabilir ve ki-kare iki grup arasında istatistiksel anlamlı bir fark olup olmadığını ölçmektedir. Öncelikle elde edilen verilere geçerlilik ve güvenilirlik analizleri yapılarak, ardından tanımlayıcı istatistiksel analizler gerçekleştirilmiştir. Ana küme ile (AK Parti teşkilatı) kontrol kümesi (Saadet Partisi teşkilatı) arasındaki mukayeseli analizlerde t-testinden yararlanılmıştır. Çözümlenmeler SPSS paket programından yararlanılarak gerçekleştirilmiştir.

2013 yılının Kasım-Aralık ayında gerçekleştirilen saha çalışması Türkiye’yi temsilen 12 ilde (İstanbul, Ankara, İzmir, Tekirdağ, Adana, Samsun, Erzurum, Malatya, Kayseri, Bursa, Trabzon, Diyarbakır) AK Parti ve Saadet Partisi il ve ilçe Yönetim kurulu üyeleriyle yapılmıştır. AK Parti için 641, Saadet Partisi için öngörülen 323 anket gerçekleştirilmiştir. Katılımcılarla çoğunlukla yüzyüze, gerekli durumlarda ise telefon, topla dağıt ve e-posta aracılığıyla temas kurulmuştur. AK Parti içerisindeki muhafazakarlığın içini dolduran değerlerin ne derece etkili olduklarını ölçme amacıyla “çoklu lojistik regresyon analizi“ gerçekleştirilmiştir. Aynı uygulama “demokratiklik“ için de yapılmıştır. Ayrıca sadece AK Parti değil genel olarak da bu kavramları oluşturan faktörlerin etkileri de incelenmiştir. “Kontrol grubu” olarak konumlanan Saadet Partisi ile karşılaştırma yapılması suretiyle AK Parti teşkilatlarının benimsediği değerlerin ölçülmesi amaçlanmıştır. Deneysel olarak bu iki grubun benimsediği değerlerin genellenebilirliği bir sonuca ulaşılmaya çalışılmıştır. Çalışmanın vardığı temel sonuç AK Parti teşkilat üyelerinin İslami muhafazakâr değerlerini korumakla birlikte; çağdaş demokratik değerleri de içselleştirdiğidir.

3.1 METODOLOJİ

Siyasi parti teşkilatlarının toplumsal ve siyasal hayatta hangi değerlere öncelik verdiklerini, değerlerle ilgili algılarını ve tutumlarını tespit etmeyi amaçlayan bu akademik çalışmada kullanılmak üzere Nuts1 (İBBD1) düzeyinde Türkiye'yi temsil etmek üzere saha çalışması 12 ilde gerçekleştirilmiştir. Aşağıda listesi verilen illerde ve ilçelerde AK Parti ve Saadet Partisi Yönetim Kurulu üyelerinin hedef kitleyi oluşturduğu saha çalışmasında Ek1'de verilmiş olan anket formu kullanılarak gerekli veriler toplanmıştır.

Anket formunda 16 tane (S1-S16) algı-tutum ölçmeye yönelik, 7 tane ise demografik/biyografik özelliklere ilişkin olmak üzere toplam 23 soru bulunmaktadır. Bu sorulardan sadece bir tanesi (S16) açık uçlu olup diğerleri kapalı uçludur. Algı – tutum sorularında; S2 (7 alt sorulu), S7 (tek sorulu), S10 (11 alt sorulu) ve S11 (7 alt sorulu) soruları önem soruları olup olumsuzdan (1) olumluya doğru (5) puanlarla ifade edilmiştir. Önem sorularında ve diğer katılma, uygun bulma ve güvenme sorularında Fikrim yok/Bilmiyorum 6 puanla, Cevap yok seçeneği de 7 puanla ifade edilmiş olup bu cevaplar salt cevaplayıcıyı rahatlatmak amacı taşımakta olup değerlendirmede dikkate alınmayacaktır.

Anket formunda yer alan algı- tutum sorularından S3 (7 alt sorulu), S6 (3 alt sorulu) ve S12 (7 alt sorulu) sorular ifadeye katılma soruları olup yine katılmamadan (1), katılmaya (5) doğru artan sırada puanlarla ifade edilmiştir.

Bunlar dışında S4 (5 alt sorulu) ve S5 (9 alt sorulu) soruları, güven soruları olup olumsuzdan olumluya doğru artan puanlarla, S9 (7 alt sorulu) algı-tutum sorusu ise aynı biçimde puanlanan uygun bulma sorusudur.

Saha çalışmasının örneklem planında örneklem genişlikleri; AK Parti için sonsuz serbestlik derecesinde, $\alpha=0.05$ güven düzeyinde (confidence level) ve $d=0.04$ güven aralığında (confidence interval) 610 olarak, Saadet Partisi için ise yine sonsuz

serbestlik derecesinde, $\alpha=0.05$ güven düzeyinde (confidence level) ve $d=0.055$ güven aralığında (confidence interval) 300 olarak belirlenmiştir.

Örnekleme çıkacak deneklerin seçiminde ise sistematik rastgele örnekleme yönteminden yararlanılmıştır. Bu nedenle sahanın hazırlığı aşamasında AK Parti ve Saadet Partisi'nin 12 il ve ilçelerinin yönetim kurulu listelerinden, her teşkilat için yönetim kurulunda bulunan kişi sayısı, görüşülecek kişi sayısına bölünerek Atlama Katsayı (oran değeri $f_j=N_j/n_j$) belirlenmiş, elde edilen atlama katsayısını (oran değeri) rastgele sayılar tablosunda kullanarak yönetim kurulu listelerinde görüşülecek ilk kişinin sıra numarası belirlenmiş ve Atlama Katsayısından yararlanılarak diğer görüşmecilerin de seçimi yapılmıştır. Seçilmiş yönetim kurulu üyelerinin tamamı ile aynı günde görüşebilmek için teşkilatların yönetim kurulu toplantılarının olduğu güne, toplantı öncesi ya da bitimine randevu alınmıştır. Ancak sistematik rastgele yöntemle seçilmiş üyelerin yönetim kurulu toplantısına katılmaması ya da görüşmeyi reddetmesi nedeniyle görüşülmeyen kişi yerine listede bir alt ya da üst sırada yer alan kişiler seçilerek bunlarla görüşmelerin tamamlanmasına çalışılmış ancak bazı illerde bu yöntemin dışında farklı bazı uygulamalar da yapılmıştır. Kasım ve Aralık 2012 ayında gerçekleştirilmiş saha çalışmasında bu illerde karşılaşılan sorunlar ve çözüm yöntemleri il ayırımında kısaca aşağıda verilmiştir.

İstanbul: AK Parti il teşkilatındaki bazı denekler görüşme ve dolayısıyla yüz-yüze anket uygulaması talebine sıcak bakmadıkları ve uygulanacak soru formunu önceden görmek istedikleri için bu kişilere soru formu e-posta ile gönderilmiştir. Ancak bu kişiler yine de birebir görüşme yapmak istemedikleri için dağıt-topla yöntemi ile anketlerin tamamlanması sağlanmıştır. Ayrıca bu ilde yapılmış 33 anket, görüşmecilerin kimliklerini açıklamak istememeleri nedeniyle isimsiz olarak yapılmıştır.

Tekirdağ: Saadet Partisi il teşkilatı yönetim kurulu listesinde yer alan üyelerden ayrılanlar olduğu için sayı il bazlı olarak tamamlanabilmiştir. İl teşkilatında Yönetim Kurulu toplantısına katılım yeterli olmadığı için 1 anket telefonla aracılığı ile yapılmıştır.

Bursa: Örneklem planında Yenişehir ilçe teşkilatı yer almış olmakla birlikte Yenişehir ilçesinde Saadet Partisi'nin teşkilatı olmadığı için bu ilçe örneklemeden çıkartılarak; hem AK Parti hem de Saadet Partisi için Osmangazi ilçesi örneklem planına eklenmiştir.

Ankara: Saadet Partisi il teşkilatından gönderilen Yönetim Kurulu listesi 2008 yılına ait olduğu ve bu listeden AK parti ve HAS Partiye geçişler olduğu için rastgele seçilen 10 üyeden 4 kişinin partiden ayrılmış olması nedeniyle, listede adı olmayan 3 yönetim kurulu üyesi ile anket yapılmış, ayrıca anketörlerin yanında Saadet Partisi'nin izin yazısı bulunmasına rağmen bazı üyeler anket çalışmasına tepkili yaklaşmış ve 3 üye de ankete ismini vermek istememiştir.

Kayseri: Örneklem planında Develi ve Bünyan ilçe teşkilatları yer almış olmakla birlikte Saadet Partisi'nin Develi ve Bünyan ilçelerinde teşkilatı olmaması nedeniyle bu ilçeler örneklemeden çıkartılarak hem AK Parti hem de Saadet Partisi için Tomarza ve Yahyalı ilçeleri örnekleme eklenmiştir.

Trabzon: Saadet Partisi'nin il teşkilatı randevusunda yönetim kurulu toplantısına üyelerin hepsinin katılmaması nedeniyle 3 görüşme eksik kalmış, ertesi hafta toplantı günü tekrar gidildiğinde sadece ankete katılmış üyelerin toplantıda olması nedeniyle eksikler telefonla ve randevu alınarak daha sonra tamamlanmıştır.

Erzurum: Saadet Partisi'nin Erzurum'un tüm ilçelerinde teşkilatının olmaması ya da olsa bile faal olmaması (Horasan, Çat ve Aşkale'de teşkilat var ama faal değil, Tekman'da ise Saadet Partisi'nin teşkilatının olmaması, ayrıca Yakutiye ilçe başkanının çalışmaya katılmak istememesi) nedeniyle AK Parti ile Saadet Partisi'nin il dışındaki anket yapılacak ilçe teşkilatlarının seçiminde farklılık yapılmak zorunda kalmıştır. Bu nedenle AK Parti'de Horasan ve Aşkale'de, Saadet Partisi'nde ise Pasinler ve Aziziye'de görüşmeler yapılmıştır.

Malatya: Saadet Partisi'nin Akçadağ ilçesinde teşkilatı olmaması nedeniyle önce Yeşilyurt ilçesi örnekleme dahil edilmiş, fakat Yeşilyurt ilçesinin yönetim kurulu

üyelerinin köyde yaşaması ve ilçe başkanının üyelere ulaşabilmesi için iletişim bilgilerini vermemesi nedeniyle anketler Battalgazi ilçesinde tamamlanmıştır. Ayrıca yine Saadet Partisi'nin Hekimhan ilçesinde tüm üyelere ulaşılamaması nedeniyle, eksik olan bir görüşme il teşkilatından ikame edilmiştir.

Diyarbakır: Örneklem planına göre Saadet Partisi'nin Sur ilçe teşkilatında 8 yönetim kurulu üyesi ile görüşme yapılması gerekiyorken, gönderilen yönetim kurulu listesinin 5 kişiden oluşması ve görüşmelerin çeşitli nedenlerle gerçekleşmemesi nedeniyle eksikler Sur ilçesi yerine Bağlar ve Yenişehir ilçe başkanları ile ve il teşkilatında tamamlanmıştır.

Yukarıda sıralanan sorunlar nedeniyle saha çalışması için öngörülen hedef kitle ile örneklenen kitle bir miktar farklılaşmıştır. Ancak çalışmaya azami ölçüde yanlılık getirmeyecek biçimde uygulanan çözüm yöntemlerinden de yararlanılarak AK Parti için öngörülen 610 anket uygulaması yerine 641, Saadet Partisi için öngörülen 300 anket yerine 323 anket sağlıklı bir biçimde uygulanarak sahadan dönülmüştür. Uygulanan anket sayılarının illere göre dağılımı aşağıda tablo olarak verilmiştir.

Tablo.2. Öngörülen ve Uygulanan Anket Sayılarının İllere ve İlçelere Göre Dağılımı

		Ak Parti		Saadet Partisi	
İl/İlçe	Teşkilatlar	Planlanan	Gerçekleşen	Planlanan	Gerçekleşen
İstanbul	İl Teşkilatı	30	33	15	15
	Bakırköy	15	17	8	10
	Eyüp	15	19	8	10
	Kadıköy	15	15	7	8
	Sultanbeyli	15	15	7	9
İstanbul Toplam		90	99	45	52
Tekirdağ	İl Teşkilatı	20	19	10	8
	Çorlu	10	10	5	5
	Çerkezköy	10	11	5	7
Tekirdağ Toplam		40	40	20	20
İzmir	İl Teşkilatı	20	20	10	10
	Ödemiş	15	15	8	8
	Bornova	15	15	7	7
	Konak	10	10	5	5
İzmir Toplam		60	60	30	30
Bursa	İl Teşkilatı	20	25	10	10
	İznik	10	13	5	6
	Nilüfer	10	13	5	5
	Osmangazi	10	10	5	5
Bursa Toplam		50	61	25	26
Ankara	İl Teşkilatı	20	21	10	10
	Çankaya	15	17	8	8
	Altındağ	15	15	7	7
	Sincan	10	10	5	5
Ankara Toplam		60	63	30	30
Adana	İl Teşkilatı	20	20	10	10
	Ceyhan	10	11	5	6
	Seyhan	10	10	5	5
	Yüreğir	10	10	5	6
Adana Toplam		50	51	25	27
Kayseri	İl Teşkilatı	20	20	10	10
	Tomarza	10	10	5	5
	Melikgazi	10	10	5	5
	Yahyalı	10	10	5	5
Kayseri Toplam		50	50	25	25
Samsun	İl Teşkilatı	20	20	10	12
	Çarşamba	10	10	5	7
	Bafra	10	12	5	5
Samsun Toplam		40	42	20	24
Trabzon	İl Teşkilatı	20	20	10	10
	Maçka	10	10	5	5
	Of	10	10	5	5
Trabzon Toplam		40	40	20	20
Erzurum	İl Teşkilatı	20	21	10	10
	Horasa	10	10	-	-
	Pasinler Saadet	-	-	5	6
	Aşkale	10	10	-	-
	Aziziye Saadet	-	-	5	5
Erzurum Toplam		40	41	15	21

Malatya	İl Teşkilatı	20	21	10	14
	Hekimhan	10	10	5	4
	Yeşilyurt AK Parti	10	10		
	Battalgazi Saadet Partisi			5	5
Malatya Toplam		40	41	20	23
Diyarbakır	İl Teşkilatı	20	20	10	16
	Sur	15	15	8	1
	Ergani	15	18	7	8
Diyarbakır Toplam		50	53	25	25
Genel Toplam		610	641	300	323

3.2 VERİLERİN GENEL DEĞERLENDİRİLMESİ

Anket formlarındaki bilgilerin elektronik ortama (SPSS) aktarılmasının ve gerekli kontrollerin yapılmasının ardından veriler temizlenmiş ve kullanılan ölçütlerin tutarlılık ölçümleri yapılmıştır. Toplum için önemli olabilecek farklı değerler ölçüt listesinde tutarlılık testi olan Cronbach's Alpha değerlerine bakıldığında listedeki muhafazakârlığı ölçümleyen ifadelerin değerinin 0.75 olduğu görülmüştür. Toplumda etnik ve mezhepsel kimliklere karşı tutumlara yönelik sorular arasındaki tutarlılık değeri ise 0.74'tür. Kadınlar ve erkekler arasında siyaset, iş dünyası, gelir durumu gibi belirli konulardaki kıyaslamaların yapıldığı soruların tutarlılığı 0.76 iken kadın erkek eşitliğinin salt önemine ve bunun demokrasinin bir parçası olduğuna yönelik iki soru arasındaki tutarlılık değeri 0.64'te kalmaktadır.

Farklı inançlarda olan kişiler ile ilişkilerin farklı boyutlarının irdelendiği soruda yedi maddenin birbiri ile tutarlılıkları ise 0.75 olarak bulunmuştur. Araştırmada farklı etnik, dini, siyasi grup mensuplarına yönelik güven tutumlarının değerlendirilmesinde kullanılan beş maddeli ölçüt listesinin tutarlılık 0.79'dur. Farklı kurumlara yönelik güven konusunda ise tutarlılık değeri 0.86 olarak bulunmuştur. Ekonomik hayatta özel sektör ve rekabete yönelik iki soru arasındaki tutarlılık ise 0.63'tür.

Farklı yönetim biçimlerine yönelik tutumlarda demokratik yönetim biçimleri arasında tutarlılık ise 0.60'tır. Demokratik bir devlet yönetimi için gerekli olduğu düşünülen on bir prensibin kendi aralarındaki tutarlılığı ise 0.74'tür.

Farklı sosyal ve siyasi yapıların bir parçası olmayı önemsemeye yönelik yedi maddelik birbiriyle kıyaslaması olmayan yapılar listesindeki tutarlılık 0.58'dedir. Bu orandaki düşüklüğün dini, milli, etnik yapıların yanı sıra hem bağımsız birey olma hem de Avrupa Birliği gibi diğer maddeler ile ilişkili ya da tezat düşmeyen maddelerin de listede bulunmasından kaynaklandığı düşünülebilir.

3.3. ARAŞTIRMANIN DEĞERLENDİRİLMESİ VE AK PARTİ SAADET PARTİSİ AYRIMINDA KARŞILAŞTIRMA

İlk olarak tüm algı- tutum ile demografik - biyografik sorulara verilmiş olan cevapların frekans ve/veya yüzde dökümleri yapılması gerekirken; bu aşamada araştırmanın asıl hedefi olan AK Parti teşkilatlarında görevli kişilerin çeşitli konulardaki görüşlerinin kontrol grubu olan Saadet Partisi içindeki kişiler ile kıyaslamasında ortaya konması için, genel cevaplarla birlikte bu cevapların iki parti ayrımında verilmesinin uygun olacağına ve bu ayrıntının izleyen alt bölümde verilecek olan çok boyutlu analizler (Çok Değişkenli İstatistiksel Nicel Analizler) için ipucu olacağı için bu üç cevabın aynı tablo ve grafiklerde yer alması düşünülmüştür.

Yukarıda da söz edilmiş olduğu gibi algı ve tutumu ölçmeye yönelik set biçiminde verilmiş olan önem, katılım, güven ve uygun bulma sorularında seçenekler arasında yer alan; “fikrim yok/ bilmiyorum” ve “cevap yok” seçeneklerinde yer alan frekanslar ihmal edilerek analizlerde dikkate alınmamıştır. Algı-tutum soruları için olumsuzdan (ifadeye katılmama), olumluya (ifadeye katılma) doğru artan puanlar dikkate alınarak; her soru için genel, AK Parti ve Saadet Partisi için ortalama puanlar elde edilerek tablolaştırılmış ve bu tabloların grafikleri de verilerek sonuçların ve farklılıkların kolay yorumlanması- görülmesi sağlanmıştır. Araştırma sonuçlarını değerlendirecek kişilerin çok sayıda karmaşık tablo yerine oluşturulan bu tablolarda herbir soru için beklenen ortalama puan 3 (üç) olup, ortalama puanın 3'ten büyük olması olumluluğu, küçük olması ise olumsuzluğu işaret etmektedir.

Bu düşünceler çerçevesinde anket formunda yer alan tüm sorulara ilişkin sonuç değerleri sırasıyla aşağıda verilmiştir.

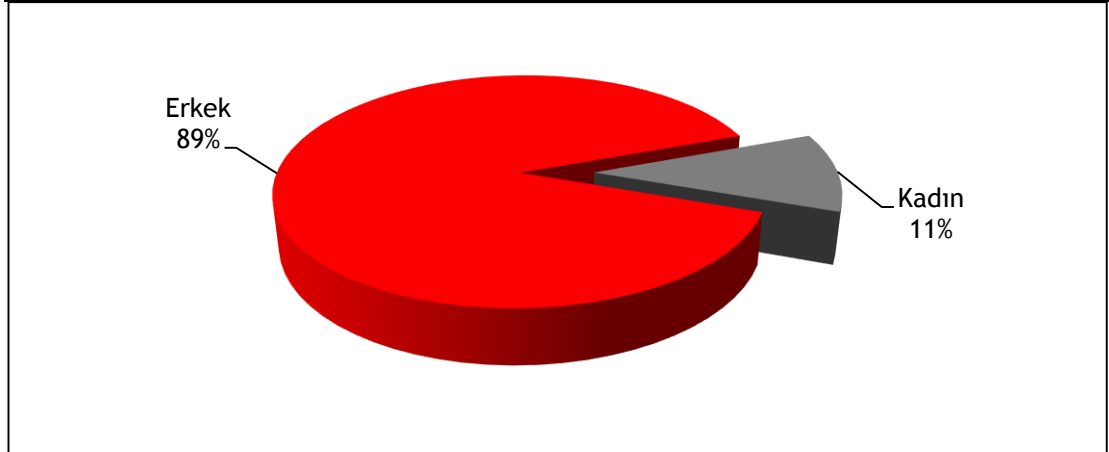
3.4 KATILIMCILARIN DEMOGRAFİK BİLGİLERİ

Araştırma kapsamında 964 katılımcıya anket uygulanmıştır. Bu katılımcıların 105'i kadın 859'u erkektir. AK Partili 641 katılımcının 104'ü kadın, 537'si erkektir. Saadet Partili 323 katılımcının ise 1'i kadın, 322'si erkektir.

Tablo. 3. Parti Üyeliklerine Göre Katılımcıların Cinsiyet Dağılımı

Cinsiyet	Genel		AK Parti		Saadet Partisi	
	#	%	#	%	#	%
Kadın	105	10,9	104	16,2	1	0,3
Erkek	859	89,1	537	83,8	322	99,7
Toplam	964	100,0	641	100,0	323	100,0

Grafik.1. Katılımcıların Cinsiyete Göre Dağılımı



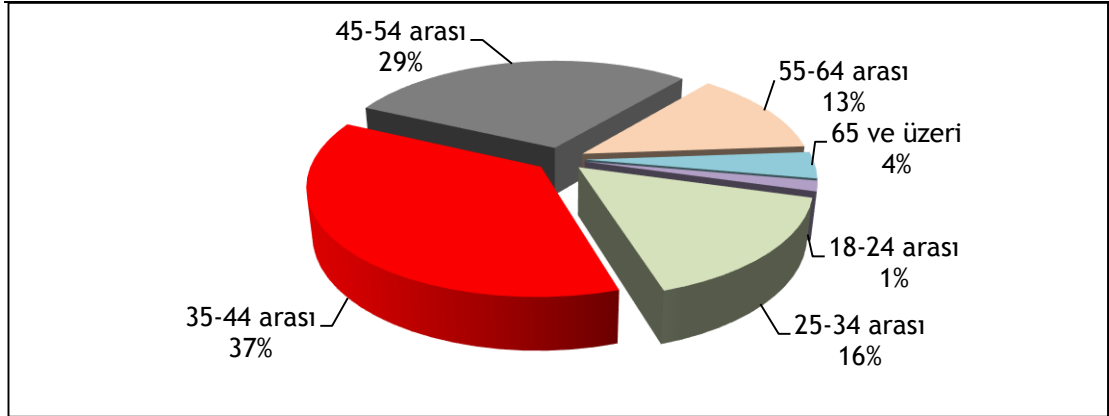
AK Parti ve Saadet Partisi teşkilat üyeleri yaşları açısından kıyaslandıklarında aralarında istatistiksel anlamlı bir fark görülmektedir, $X^2(5, N = 964) = 80.75, p < .01$. AK Partili katılımcıların %42,4'ü Saadet Partililerin ise %25,4'ü 35-44 yaşları arasındadır. Bu grup AK Partili katılımcılar arasında çoğunluğu oluştururken Saadet Partililer arasında ikinci sırada gelmektedir. Saadet Partili katılımcıların çoğunluğu ise 45-54 yaşları arasındadır (%28,5). Bu yaş grubu AK Partililer arasında %29,5'lik bir kesimi oluşturmaktadır.

AK Partililer arasında 25-34 yaş arası katılımcılar %17,0'luk, Saadet Partililer arasında %13,6'lık bir orana sahiptir. 55-64 yaşları arasındaki katılımcıların AK Parti içindeki oranları %8,7 iken, Saadet Partililer arasında %20,7 ile göze çarpmaktadır. 65 yaş üzeri AK Partililer %1,2 Saadet Partililer ise %9,3 oranındadır. 18-24 yaş arası AK Partili katılımcılar parti içinde %1,1'lik bir orana sahipken, Saadet Partili katılımcılar arasında 18-24 yaş grubunun oranı %2,5'tir.

Tablo.4. Parti Üyeliklerine Göre Katılımcıların Yaş Dağılımı

Yaş	Genel		AK Parti		Saadet Partisi	
	#	%	#	%	#	%
18-24 arası	15	1,6	7	1,1	8	2,5
25-34 arası	153	15,9	109	17,0	44	13,6
35-44 arası	354	36,7	272	42,4	82	25,4
45-54 arası	281	29,1	189	29,5	92	28,5
55-64 arası	123	12,8	56	8,7	67	20,7
65 ve üzeri	38	3,9	8	1,2	30	9,3
Toplam	964	100,0	641	100,0	323	100,0

Grafik.2. Katılımcıların Yaşa Göre Dağılımı

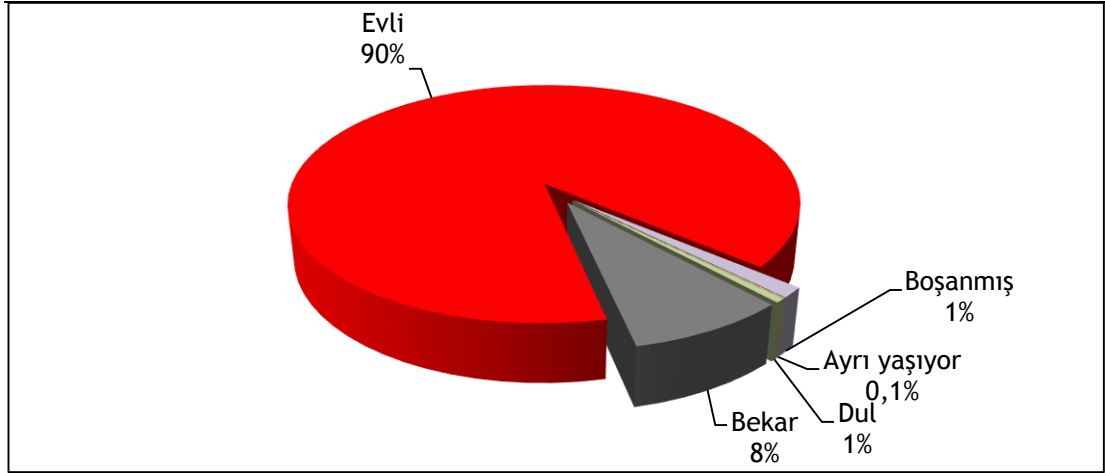


Araştırmaya katılanların %89,5'i evli, %8,5'i bekâr, %1,3'ü boşanmış, %0,5'i dul olduğunu ve %0,1'i ayrı yaşadığını belirtmiştir. AK Partililer arasında evlilerin oranı %88,0, Saadet Partililer arasında %92,6'dır. Bekârların oranı AK Partililer arasında %9,5 iken, Saadet Partililer arasında %6,5'tir. AK Partililerin %1,6'sı Saadet Partililerin ise %0,9'u boşanmış olduğunu belirtmiştir. AK Partili 5 katılımcı dul (%0,8), 1 partili ise ayrı yaşadığını (%0,2) ifade etmiştir. AK Parti ve Saadet Partililer arasında medeni hal açısından bilimsel anlamlı bir fark bulunmamaktadır.

Tablo.5. Parti Üyeliklerine Göre Katılımcıların Medeni Halleri Dağılımı

Medeni Hal	Genel		AK Parti		Saadet Partisi	
	#	%	#	%	#	%
Bekar	82	8,5	61	9,5	21	6,5
Evli	863	89,5	564	88,0	299	92,6
Boşanmış	13	1,3	10	1,6	3	0,9
Ayrı yaşıyor	1	0,1	1	0,2	-	-
Dul	5	0,5	5	0,8	-	-
Toplam	964	100,0	641	100,0	323	100,0

Grafik.3. Katılımcıların Medeni Halleri



Katılımcıların ortalama %31,8'i iki, %24,8'i üç çocuk sahibidir. Hiç çocuk sahibi olmayanlar %11,7, dört çocuğu olanlar %11,2, beş ve üzeri çocuğu olanlar %10,5, bir çocuğu olanlar %10,0 oranlarındadır. AK Parti ve Saadet Partisi teşkilat üyeleri kıyaslandığında çocuk sayıları arasında istatistiksel anlamlı bir fark görülmektedir, $X^2(5, N = 964) = 57,11, p < .01$.

AK Partililerin %35,4'ü, Saadet Partililerin %24,8'i iki çocuk sahibi olduklarını söylemişlerdir. Üç çocuk sahibi olanlar AK Partililerin %25,6'sını, Saadet Partililerin %23,2'sini oluşturmaktadır.

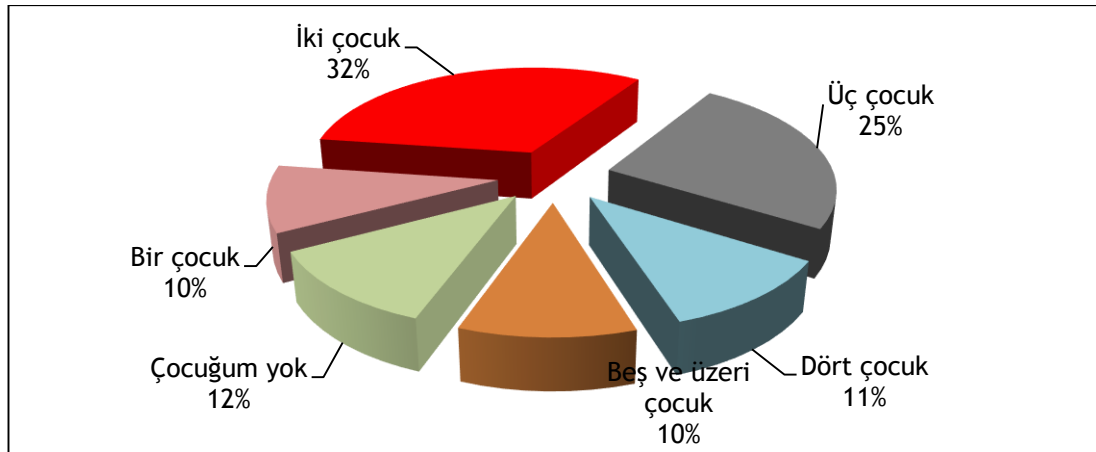
AK Partiler içindeki en büyük üçüncü grup olarak çocuğu olmayanlar gelirken (%12,9), Saadet Partililer arasındaki üçüncü grup beş ve üzeri çocuk sahibidir (%19,8). Bunlara karşın Saadet Partililer arasındaki çocuksuz katılımcılar %9,3, AK Partililer arasındaki beş ve üzeri çocuk sahibi olanlar %5,8 oranlarındadır.

AK Partililerin %9,5'i, Saadet Partililerin %14,6'sı dört çocuk sahibidir. Tek çocuk sahibi olanlar AK Partili katılımcıların %10,8'ini, Saadet Partililerin ise %8,4'ünü oluşturmaktadır.

Tablo.6. Parti Üyeliklerine Göre Katılımcıların Çocuk Sayısı Dağılımı

Kaç çocuğunuz var?	Genel		AK Parti		Saadet Partisi	
	#	%	#	%	#	%
Çocuğum yok	113	11,7	83	12,9	30	9,3
Bir çocuk	96	10,0	69	10,8	27	8,4
İki çocuk	307	31,8	227	35,4	80	24,8
Üç çocuk	239	24,8	164	25,6	75	23,2
Dört çocuk	108	11,2	61	9,5	47	14,6
Beş ve üzeri çocuk	101	10,5	37	5,8	64	19,8
Toplam	964	100,0	641	100,0	323	100,0

Grafik.4. Katılımcıların Çocuk Sayısı



Katılımcıların eğitim durumlarına bakıldığında çoğunluk (%37,1) üniversite mezunudur. Bunu sırasıyla lise veya dengi okul (%30,3), ilkokul (%13,0), ortaokul/ilköğretim (%12,1), lisansüstü (%6,6) gelmektedir. Bir okul bitirmeyenlerin oranı ise %0,8'dir. Ancak AK Parti ve Saadet Parti teşkilat üyeleri arasında istatistiksel anlamlı bir fark bulunmaktadır, $X^2(4, N = 964) = 74,77, p < .01$.

AK Partililerin arasında çoğunluk (%42,6) üniversite mezunu, Saadet Partililer arasında ise lise mezunudur (%30,3). Saadet Partililer arasındaki üniversite mezunları %26,3 ile ikinci sıradadır.

AK Partililer arasında lise mezunları %30,3, ortaokul ya da ilköğretim mezunu olanlar ise %10,8 oranındadır.

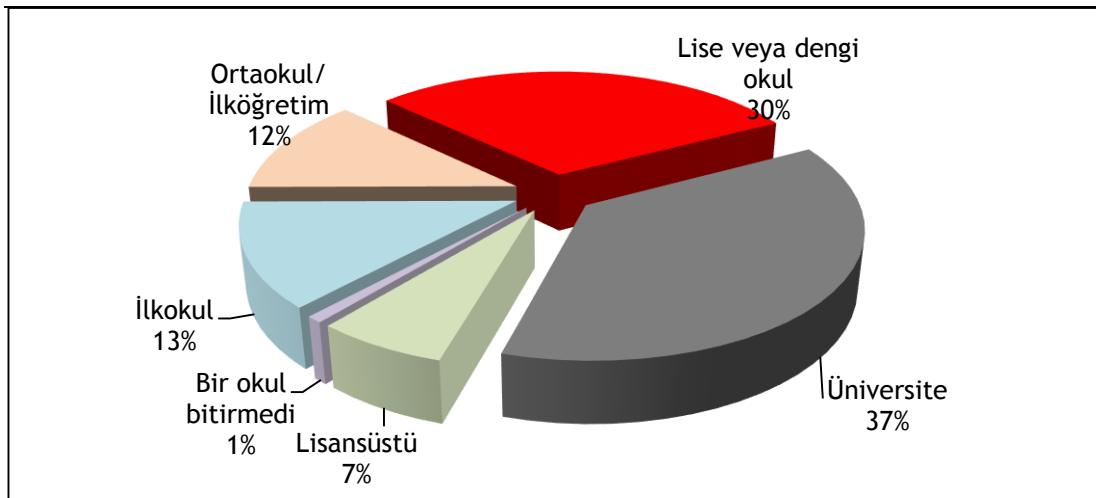
Saadet Partililer arasında ise lise ve üniversite mezunlarından sonra üçüncü sırada ilkokul mezunları (%23,5) gelmektedir. Bunu %14,9 ile ortaokul/ilköğretim mezunları takip etmektedir. Lisansüstü mezunlarının oranı %3,1, okul bitirmeyenlerin oranı ise %1,9'dur.

AK Partili katılımcıların %8,4'ü lisansüstü, %7,6'sı ilkokul mezunudur. Bir okul bitirmeyenlerin oranı ise %0,3'tür.

Tablo.7. Parti Üyeliklerine Göre Katılımcıların Eğitim Durumları

Öğrenim Durumu	Genel		AK parti		Saadet Partisi	
	#	%	#	%	#	%
Bir okul bitirmedi	8	0,8	2	0,3	6	1,9
İlkokul	125	13,0	49	7,6	76	23,5
Ortaokul/İlköğretim	117	12,1	69	10,8	48	14,9
Lise veya dengi okul	292	30,3	194	30,3	98	30,3
Üniversite	358	37,1	273	42,6	85	26,3
Lisansüstü	64	6,6	54	8,4	10	3,1
Toplam	964	100,0	641	100,0	323	100,0

Grafik.5. Katılımcıların Eğitim Durumları



Katılımcılara etnik kökenleri sorulduğunda %76,7'si Türk, %12,7'si Kürt, %2,9'u Zaza, %1,2'si ise Arap olduğunu belirtmiştir. AK Partili katılımcıların %77,5'i, Saadet Partililerin ise %74,9'u Türk'tür.

AK Partili katılımcılar arasında Kürtlerin oranı %13,6 iken Saadet Partililer arasında bu oran %10,8'dir. Bu etnik kökenlerin ardından AK Partiler arasında %2,8, Saadet Partililer arasında %3,1 ile Zazalar gelmektedir. Arapların AK Partililer arasındaki oranı %1,4, Saadet Partililer arasında %0,9'dur. Saadet Partililerin %9,3'ü, AK Partililerin ise %2,3'ü bu soruya cevap vermemiştir. AK Partililer ile Saadet Partililer arasında etnik kökenler açısından bakıldığında bilimsel anlamlı bir fark bulunmamaktadır. AK Parti teşkilatındaki katılımcıların sayısı da göz önüne alındığında daha fazla etnik grup mensubunun bulunması muhtemeldir.

Tablo.8. Parti Üyeliklerine Göre Katılımcıların Etnik Dağılımı

Lütfen etnik olarak kendinizi nasıl tanımladığınızı söyley misiniz? (Çoklu Yanıt %)			
	Genel	AK Parti	Saadet Partisi
Türk	76,7	77,5	74,9
Kürt	12,7	13,6	10,8
Zaza	2,9	2,8	3,1
Arap	1,2	1,4	0,9
Çerkez	1,0	1,2	0,6
Laz	1,0	0,9	1,2
Gürcü	0,7	0,9	0,3
Arnavut	0,5	0,6	0,3
Roman	0,2	0,3	0,0
Diğer	0,1	0,0	0,3
Boşnak	0,1	0,2	0,0
Cevap yok	4,7	2,3	9,3

Tablo.9. Parti Üyeliklerine Göre Katılımcıların Siyasi Görüşlerinin Dağılımı

Kendinizi siyasi görüş açısından nasıl tanımlıyorsunuz? (Çoklu Yanıt %)			
	Genel	AK Parti	Saadet Partisi
Muhafazakâr	50,1	70,7	9,3
Milli görüşçü	41,8	14,7	95,7
Demokrat	35,9	53,2	1,5
İslamcı	20,5	20,7	20,1
Türk milliyetçisi	12,0	16,8	2,5
Liberal	7,4	10,9	0,3
Sosyal demokrat	3,6	5,0	0,9
Atatürkçü/Kemalist	1,9	2,5	0,6
Kürt milliyetçisi	0,2	0,3	0,0
Cevap yok	0,8	0,9	0,6
Fikrim yok/bilmiyorum	0,1	0,2	-

Katılımcılara siyasi görüş açısından kendilerini nasıl tanımladıkları sorulmuş, birden fazla seçeneği seçebilecekleri belirtilmiştir. Bu sonuçlar içerisinde katılımcıların %50,1'i kendilerini “muhafazakâr”, %41,8'i “milli görüşçü”, %35,9'u “demokrat”, %20,5'i “İslamcı”, %12,0'ı “Türk milliyetçisi”, %7,4'ü ise “liberal” olarak tanımlamıştır.

AK Partililer arasında en popüler tanım %70,7 ile “muhafazakâr” olmuştur. Bunu sırası ile %53,2 oranıyla “demokrat”, %20,7 ile “İslamcı”, %16,8 ile “Türk milliyetçisi”, %14,7 ile “milli görüşçü”, ve %10,9 ile “liberal” takip etmektedir.

Saadet Partililerin ise %95,7'si kendilerini “milli görüşçü” olarak tanımlamaktadır. Bunu %20,1 ile “İslamcı” tanımı gelmektedir. Kendilerini “muhafazakâr” olarak tanımlayanların oranı %9,3 iken, “Türk milliyetçisi” olarak tanımlayanların oranı %2,5, demokrat olarak tanımlayanların oranı ise %1,5'tir.

3.5. KATILIMCILARIN DEĞERLER HAKKINDAKİ GÖRÜŞ VE KANAATLERİ

Tablo.10. Parti Üyeliklerine Göre Ailelerin Çocuklarına Benimsetmesi Gereken En Önemli Üç Değer

Size göre bir ailenin çocuklarına mutlaka benimsetmesi gereken en önemli üç değeri lütfen belirtiniz (Çoklu Yanıt %)			
	Genel	AK Parti	Saadet Partisi
Dini İnançlar	91,7	90,3	94,4
Farklı fikirlere karşı saygı ve hoşgörü	59,9	68,2	43,3
Kendini özgürce ifade edebilme becerisi	53,4	59,6	41,2
Azimli ve kararlı olmak	52,5	47,9	61,6
İtaat	18,8	10,3	35,6
Bağımsız bir birey olmak	9,3	11,1	5,9
Eleştirel düşünme	6,6	7,8	4,3
Manevi değerler	1,0	0,6	1,9
Ahlak	1,0	0,2	2,8
Milli değerler	0,4	0,6	-
Okuma, eğitim	0,4	0,5	0,3
Aile terbiyesi	0,3	-	0,9
Dürüstlük	0,3	0,2	0,6
Hoşgörü	0,1	0,2	-
Saygı	0,1	-	0,3
Çalışkanlık	0,1	-	0,3
Dünya görüşü	0,1	-	0,3
Adaletli olmak	0,1	0,2	-
Diğer	0,1	-	0,3

Farklı oranlarda ve öncelikte olmasına rağmen AK Parti ve Saadet Partisi üyeleri için bir ailenin çocuklarına mutlaka benimsetmesi gereken en önemli ilk dört değer aynıdır. Öncelik sırası partiye gören değişen bu değerler için yapılan z-test ile görülmüştür ki bu değerlerin her birinin iki parti teşkilatı arasında dile getirilme oranları birbirinden istatistiksel anlamlı olarak farklıdır. Bu değer farklılıklarının sırasıyla dini inançlar ($z=57,69$; $p<0.01$), farklı fikirlere karşı saygı ve hoşgörü

($z=12,39$; $p<0.01$), kendini özgürce ifade edebilme becerisi ($z=11,68$; $p<0.01$), azimli ve kararlı olmak ($z=17,92$; $p<0.01$) olduğu görülmüştür.

Dini inançlar hem AK Parti hem de Saadet Partisi üyeleri tarafından en önemli değer olarak belirtilmiştir. AK Partililerin %90,3'ü, Saadet Partililerin ise %94,4'ü bu kanaattedir. Dini inançların iki parti arasında önemsenme oranı açısından en az fark bulunan değer olduğu gözlenmiştir.

İkinci en önemli değer olarak AK Parti mensupları %68,2 ile “farklı fikirlere karşı saygı ve hoşgörü”den bahsederken, Saadet Partisi mensupları için en önemli ikinci değer 61,6 ile “azimli ve kararlı olmak”tır. “Farklı fikirlere karşı saygı ve hoşgörü” Saadet Partililer tarafından %43,3 ile üçüncü en önemli değer olarak ifade edilmiştir.

“Kendini özgürce ifade edebilme becerisi” AK Partililer için üçüncü en önemli değer olarak (%59,6) belirtilirken, bu değer Saadet Partililer için dördüncü sırada yer almaktadır. İki parti arasında özgür ifade becerisinin çocuklara öğretilmesinin önemsenmesi açısından %18,4'lük bir fark bulunmaktadır.

AK Partililer için “azimli ve kararlı olmak” %47,9 ile dördüncü sırada yer alırken, beşinci sırada %11,1 ile “bağımsız bir birey olmak” gelmektedir. Buna karşın, Saadet Partililer için çocuklara verilmesi gereken en önemli beşinci değer %35,6 ile “itaatkârlık” tır. Bu oran AK Partililer içinse %10,3'tür. AK Parti ve Saadet Partisi teşkilatları arasında dile getirilen “bağımsız bir birey olmak” ($z=3,15$; $p<0.01$) ve “itaatkârlık” ($z=12,09$; $p<0.01$) ifadelerinin oranlarının partiler arasında istatistiksel anlamlı olarak farklı olduğu görülmüştür. Her iki parti için de diğer değerlerin her biri %10'un altında seyretmektedir.

Farklı fikirlere karşı saygı ve hoşgörü” Saadet Partililer tarafından %43,3 ile üçüncü en önemli değer olarak ifade edilmiştir. AK Partililer için “Farklı fikirlere karşı saygı ve hoşgörü” en önemli üç değer arasında ikinci sıradadır. Bu belirgin fark AK Parti'de demokrasinin gereği olarak düşünsel hoşgörünün yer etmesinden kaynaklanmaktadır. AK Partililer için üçüncü en önemli değer olan (%59,6) “kendini

özgürce ifade edebilme becerisi” Saadet Partililer için dördüncü sırada yer almaktadır. İki parti arasında özgür ifade becerisinin çocuklara öğretilmesinin önemsenmesi açısından %18,4'lük bir fark bulunmaktadır. Bu değere AK Parti'li mensuplarının daha fazla destek vermesi de gene demokratik değerlere verilen önemden kaynaklanmaktadır. AK Partililer için “azimli ve kararlı olmak” %47,9 ile dördüncü sırada yer alırken, beşinci sırada %11,1 ile “bağımsız bir birey olmak” gelmektedir. Buna karşın, Saadet Partililer için çocuklara verilmesi gereken en önemli beşinci değer %35,6 ile “itaatkârlık”tır. Bu oran AK Partililer içinse %10,3'tür. AK Partililer'in çocuklarına verecekleri değerlerden biri olarak “bağımsız birey olma” vurgusunu ön plana çıkardığı, buna karşın Saadet Partililer'in “itaat”i temel bir değer olarak benimsediği görülmektedir. AK Parti teşkilat üyeleri, farklılık yaratma bahasına da olsa bireysel düşünme ve akılcılık ilkesini önemsemekte, bu değer Saadet Partisi içinde ancak % 5,9 oranında destek görmektedir. Bu durum AK Parti teşkilatlarının demokrasinin temel değerlerinden olan tekillik ve özgürlük alanını daha çok sahiplendiğini göstermektedir. Her iki parti için de diğer değerlerin her biri %10'un altında seyretmektedir.

Tablo.11.1. Toplumun Yapısına Yönelik Konuların Katılımcılar Tarafından Önemsenme Durumları

Genel - Konuların sizin için ne kadar önemli olduğunu lütfen belirtiniz (%)									
	Hiç önemli değil	Önemli değil	Ne önemli, ne değil	Önemli	Çok önemli	Fikrim yok/	Cevap yok	Toplam	
Kadın/erkek eşitliğinin sağlanması	7,0	12,6	10,0	36,1	32,0	0,3	2,2	100,0	
Çocukluktan itibaren dini değerlerin topluma benimsetilmesi	0,1	0,4	0,6	21,7	75,9	0,4	0,8	100,0	
Manevi değerlerin öneminin topluma benimsetilmesi	0,1	0,3	1,0	25,4	72,2	0,3	0,6	100,0	
Gelenek ve göreneklerimizimizin korunması ve yaşatılması	0,1	0,6	3,1	32,9	62,4	0,1	0,7	100,0	
Farklı etnik gruplara karşı ayrımcılığın ortadan kaldırılması	0,4	2,0	3,4	35,0	57,7	0,4	1,1	100,0	
Farklı mezheplere karşı ayrımcılığın ortadan kaldırılması	0,5	2,1	3,7	37,8	54,1	0,6	1,1	100,0	
Çocukluktan itibaren demokratik değerlerin topluma benimsetilmesi	3,1	5,1	6,7	40,4	41,6	0,9	2,2	100,0	

Katılımcılara toplumun yapısına yönelik bazı konu başlıkları yöneltilmiş ve bu konuların kendileri için ne derece önemli olduğu sorulmuştur. Katılımcıların %36,1'i kadın/erkek eşitliğinin sağlanmasını "önemli" bulurken, "çok önemli" bulanların da benzer oranlarda olduğu gözlenmektedir (%32,0). Her dört katılımcıdan biri (%75,9) "Çocukluktan itibaren dini değerlerin topluma benimsetilmesi"ni çok önemli bulmuştur. Önemli bulanlar (%21,7) ile birlikte değerlendirildiğinde çocukluktan itibaren dini değerlerin topluma benimsetilmesi katılımcıların % 97,6'sı tarafından önemsenmektedir. "Manevi değerlerin öneminin topluma benimsetilmesi" de katılımcıların %72,2'i tarafından çok önemli bulunmuş, yine %25,4'lük bir kesim de manevi değerlerin topluma benimsetilmesinin önemli olduğunu söylemiştir. Katılımcılar arasında manevi değerlerin önemsenme oranı çocuklukta dini değerlerin öğretilmesi ile aynı oranda önemsenmektedir (%97,6). "Gelenek ve göreneklerimizin korunması ve yaşatılması" da katılımcıların çoğunluğu (%62,4) tarafından çok önemli olarak değerlendirilmiş, her üç katılımcıdan biri (%32,9) de geleneklerin sürdürülmesini önemli bulmuştur.

Katılımcıların yarısından fazlası (%57,7) "farklı etnik gruplara karşı ayrımcılığın ortadan kaldırılması"nın çok önemli olduğunu söylerken %35'i önemli, %3,4'ü ne önemli ne önemsiz olarak değerlendirmiştir. Sadece %2,4'lük bir kesim etnik ayrımcılık ile mücadeleyi önemsiz bulmuştur. Benzer tavırlar mezhep farklılıkları için de gösterilmiştir. Katılımcıların %54,1'i "farklı mezheplere karşı ayrımcılığın ortadan kaldırılması"ni çok önemli, %37,8'i ise önemli bulmuştur. Önemsiz bulanların oranı ise %2,6'dır. "Çocukluktan itibaren demokratik değerlerin topluma benimsetilmesi" %41,6'luk bir kesim tarafından çok önemli, %40,4'lük bir kesim tarafından ise önemli bulunmasına rağmen "kadın/erkek eşitliğinin sağlanması"ndan sonra listedeki en az önemsenen ikinci konu olmuştur.

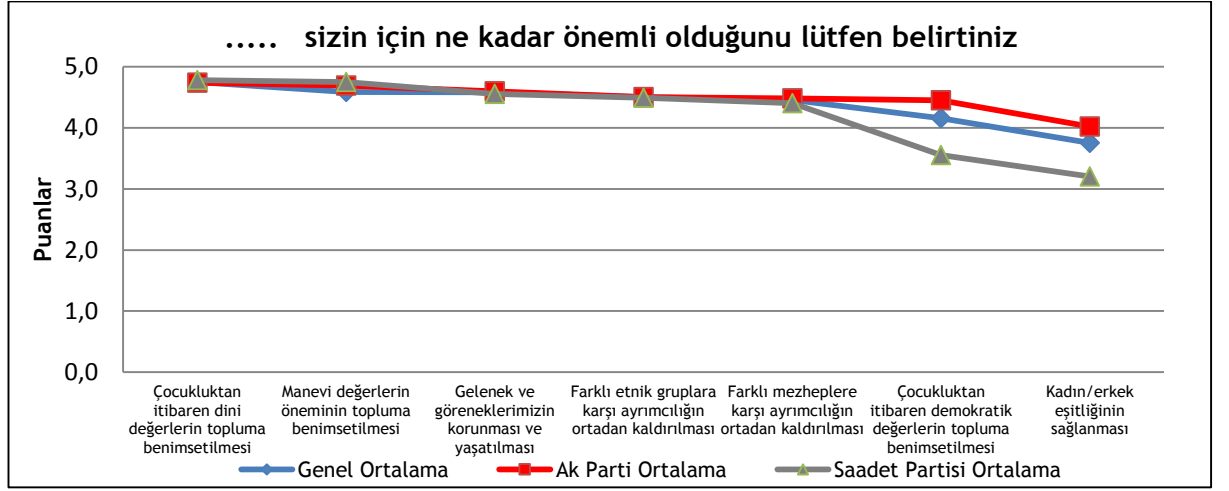
Tablo.11.2. Parti Üyeliklerine Göre Toplumun Yapısına Yönelik Konuların Önemsenme Puanları

Konular	Genel Ortalama	AK Parti Ortalama	Saadet Partisi Ortalama
Çocukluktan itibaren dini değerlerin topluma benimsetilmesi	4,7	4,7	4,8
Manevi değerlerin öneminin topluma benimsetilmesi	4,6	4,7	4,7
Gelenek ve göreneklerimizimizin korunması ve yaşatılması	4,6	4,6	4,6
Farklı etnik gruplara karşı ayrımcılığın ortadan kaldırılması	4,5	4,5	4,5
Farklı mezheplere karşı ayrımcılığın ortadan kaldırılması	4,5	4,5	4,4
Çocukluktan itibaren demokratik değerlerin topluma benimsetilmesi	4,2	4,5	3,6
Kadın/erkek eşitliğinin sağlanması	3,8	4,0	3,2

Sorulan sosyal konuların önem puanları katılımcıların parti üyeliklerine göre ayrıldığında “çocukluktan itibaren dini değerlerin topluma benimsetilmesi” Saadet Partisi üyeleri tarafından AK Parti üyelerine kıyasla 0,1 puan daha önemli bulunmuştur. Partiler arasındaki bu fark az da olsa istatistiksel olarak anlamlıdır, $X^2(4, N = 952) = 12,74, p < .05$. AK Partililer için bu puan 5 üzerinden 4,7 iken Saadet Partililer için 4,8’dir. Her iki parti üyelerinin de “manevi değerlerin öneminin topluma benimsetilmesi” (4,7), “gelenek ve göreneklerimizimizin korunması ve yaşatılması” (4,6) ve “farklı etnik gruplara karşı ayrımcılığın ortadan kaldırılması”na (4,5) yönelik önem puanları aynıdır. AK Parti üyeleri için “farklı mezheplere karşı ayrımcılığın ortadan kaldırılması” Saadet Partililere göre 0,1 puan daha fazla önem taşımaktadır. Saadet Partililer için mezhep ayrımcılığıyla mücadelenin önem puanı 4,4 iken AK Partililer için 4,5’tir. İstatistiksel olarak da anlamlı olan, iki partinin üyeleri arasındaki farklılık “çocukluktan itibaren demokratik değerlerin topluma benimsetilmesi” [$X^2(2, N = 934) = 154,70, p < .01$.] ve “kadın/erkek eşitliğinin sağlanması” [$X^2(4, N = 940) = 95,33, p < .01$.] konularında kendisini göstermektedir. Demokratik değerlerin çocukluktan itibaren topluma benimsetilmesi konusunda AK Partililerin önem puanı 4,5 iken, Saadet Partililerin önem puanı 3,6’dır. Kadın-erkek eşitliği konusunu önemseme açısından AK Partililer (4,0) Saadet Partililerden (3,2) 0,8 puan ileridedir.

“Demokratik değerlerin çocukluktan itibaren topluma benimsetilmesi” konusuna verilen önem puanı AK Partililer için 4,5 iken, Saadet Partililer için 3,6’dır. Bu belirgin fark AK Partililerin demokrasiyi bir yaşam biçimine dönüştürme konusunda daha istekli olduğuna işaret etmektedir. Demokrasiyi yönetsel bir araç olarak gören Milli Görüş çizgisinin yanında AK Parti demokrasiyi hem bir araç hem de başlı başına bir amaç ve elde edilmesi gereken bir değer olarak görmektedir. AK Parti demokrasiyi mutlaka gerçekleştirilmesi gereken bir yönetim tarzı olarak görmekte ancak demokrasi kavramının içeriğini topluma dair değerlerle harmanlamak istemektedir. İki partinin de “farklı etnik gruplara karşı ayrımcılığın ortadan kaldırılması”na yönelik önem puanları aynıdır. Bu sonuç Türkiye siyasetinde etnik ayrımcılığa yönelik bakış açısının yalnız çok küçük bir azınlık tarafından sahiplenildiğini, genele sirayet etmediğini göstermektedir. Barış sürecine verilen yüksek destek toplumda etnik bakımdan ayrıştırıcı siyasetin kabul görmemesi ile de ilgilidir. Ayrıca İslam dini kavmiyetçiliği yasaklamakta, tek üstünlüğü takvada yani Allah’a inançta görmektedir. Bu yaklaşım iki parti tarafından da desteklenmiştir. AK Parti üyeleri için “farklı mezheplere karşı ayrımcılığın ortadan kaldırılması” Saadet Partililere göre 0,1 puan daha fazla önem taşımaktadır. Saadet Partililer için mezhep ayrımcılığıyla mücadelenin önem puanı 4,4 iken AK Partililer için 4,5’tir. Burada da her iki parti mezhep ayrımcılığına karşı tavır almaya oldukça yüksek oranda önem vermektedir. Türkiye’de mezhep ayrımcılığını körükleyen demeç ve çalışmaların bu partilerde destek bulmayacağı anlaşılmaktadır. Parti teşkilatlarında İslam dininden kaynaklanan hoşgörü ve farklı dinden insanlara saygı ilkesinin içselleştirildiği anlaşılmaktadır. İki partinin üyeleri arasındaki farklılık “çocukluktan itibaren demokratik değerlerin topluma benimsetilmesi”nde olduğu gibi “kadın/erkek eşitliğinin sağlanması” konularında kendisini göstermektedir.. Kadın-erkek eşitliği konusunu önemseme açısından AK Partililer (4,0) Saadet Partililerden (3,2) 0,8 puan ileridedir. Bu farklılık dinin manevi boyutunun Saadet Partili’ler tarafından daha fazla önemsendiğini AK Partililer tarafından ise demokratik değerlerin önemsenmeye başlandığını göstermesi açısından önemli bir ayrıftır.

Grafik.6. Parti Üyeliklerine Göre Katılımcıların Toplumun Yapısına Yönelik Konuları Önemseme Puanları



Tablo.12.1. Katılımcıların Kadının Sosyal Hayattaki Konumuna Yönelik Kanaatleri

Kadının sosyal hayattaki konumu ile ilgili ifadelere ne ölçüde katıldığınızı lütfen belirtiniz.(%)								
İfadeler	Kesinlikle katılmıyorum	Katılmıyorum	Kısmen katılmıyorum	Katılıyorum	Kesinlikle katılıyorum	Fikrim yok/bilmiyorum	Cevap yok	Toplam
Ülkede iş imkânları kısıtlı iken kadınların çalışmaması daha uygundur.	17,8	21,9	17,7	24,8	17,0	0,3	0,4	100,0
Bir kadının kocasından daha fazla para kazanması evlilikte sorun yaratır.	7,8	13,4	14,2	34,8	28,7	0,6	0,5	100,0
Genellikle, erkek siyasi liderler kadın liderlerden çok daha iyidir.	8,7	12,4	12,1	35,4	29,7	0,8	0,8	100,0
Bir erkek çocuğun üniversiteye gitmesi kız çocuğun gitmesinden daha önemlidir.	31,3	34,1	10,5	13,6	9,9	0,1	0,5	100,0
İş hayatında genellikle erkek yöneticiler kadın yöneticilerden daha iyidirler.	11,4	21,2	16,6	30,9	18,9	0,7	0,3	100,0
Bir kadının bağımsız birey olmasını sağlamanın en uygun yolu çalışmasıdır.	15,8	34,5	15,4	22,1	11,0	0,6	0,6	100,0
Ev kadınlığı çalışma hayatı kadar tatmin edicidir/yeterlidir.	7,4	16,1	16,5	36,5	21,5	1,0	1,0	100,0

Katılımcılara kadının sosyal hayattaki konumuna yönelik bazı kanaatlerden bahsedilmiş ve herbir kanaate ne ölçüde katıldıkları sorulmuştur. “Ülkede iş imkânları kısıtlı iken kadınların çalışmaması daha uygundur” ifadesine katılımcıların %17,0’i kesinlikle katıldığını, %24,8’i katıldığını, %17,7’si kısmen katıldığını, %21,9’u katılmadığını, %17,8’i kesinlikle katılmadığını belirtmiştir. Katılımcıların %28,7’si “bir kadının kocasından daha fazla para kazanması evlilikte sorun yaratır” düşüncesine kesinlikle katılırken %34,8’lik bir kısımda katıldığını ifade etmiştir. Bu fikre katılmayanların (%13,4) ve kesinlikle katılmayanların (%7,8) toplamı %21,2’dir. Kendilerine sunulan bütün ifadeler arasında katılımcıların en fazla katıldığı düşünce “genellikle, erkek siyasi liderler kadın liderlerden çok daha iyidir” düşüncesidir. Bu fikre katılanların (%35,4) ve kesinlikle katılanların (%29,7) toplamı %65,1 iken, katılmayanların (%8,7) ve kesinlikle katılmayanların (%12,4) toplamı ancak %21,1 etmektedir. Bununla beraber, katılımcıların en fazla olumsuz kanaat beslediği düşünce “bir erkek çocuğun üniversiteye gitmesi kız çocuğun gitmesinden daha önemlidir” düşüncesi olmuştur. Bu ifadeye katılanlar (%13,6) ve kesinlikle katılanların (%9,9) oranı toplamı %23,5 iken, katılmayanlar (34,1) ve kesinlikle katılmayanların (%31,3) toplamı %65,4’tür. İş hayatında erkek yöneticilerin kadın yöneticilerden daha iyi oldukları ifadesi %49,8’lik bir kitle tarafından olumlu tepkiler alırken (Katılanlar:%30,9; Kesinlikle katılanlar:%18,9), bu fikri benimsemeyenlerin oranı %32,6’dır (Katılmayanlar:%21,2; Kesinlikle katılanlar:%11,4). “Bir kadının bağımsız birey olmasını sağlamanın en uygun yolu çalışmasıdır” ifadesi ise çoğunluk tarafından kabul görmeyen ikinci fikirdir. Bu fikre kesinlikle katılanlar %11,0 ve katılanlar %22,1 iken katılmayanlar %34,5, kesinlikle katılmayanlar %18,8’dir. Bununla beraber ev kadınlığının çalışma hayatı kadar tatmin edici olduğunu düşünenler de çoğunluktadır (%58,0). Katılanlar %36,5’i ve kesinlikle katılanlar %21,5’i oluştururken, katılmayanlar %16,1, kesinlikle katılmayanlar da %7,4 oranındadır.

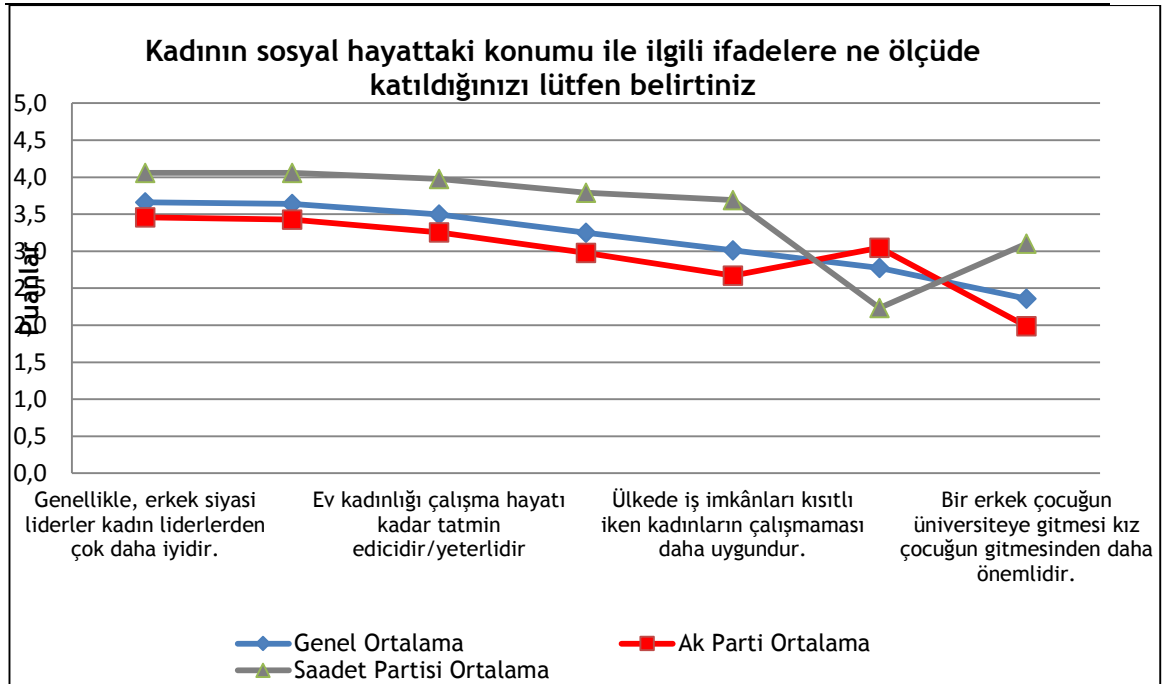
Tablo.12.2. Parti Üyeliklerine Göre Katılımcıların Kadının Sosyal Hayattaki Konumuna Yönelik Kanaatler Puanlaması

Kadının sosyal hayattaki konumu ile ilgili ifadelere ne ölçüde katıldığınızı lütfen belirtiniz.			
İfadeler	Genel Ortalama	AK Parti Ortalama	Saadet Partisi Ortalama
Genellikle, erkek siyasi liderler kadın liderlerden çok daha iyidir.	3,7	3,5	4,1
Bir kadının kocasından daha fazla para kazanması evlilikte sorun yaratır.	3,6	3,4	4,1
Ev kadınlığı çalışma hayatı kadar tatmin edicidir/yeterlidir.	3,5	3,3	4,0
İş hayatında genellikle erkek yöneticiler kadın yöneticilerden daha iyidirler.	3,2	3,0	3,8
Ülkede iş imkânları kısıtlı iken kadınların çalışmaması daha uygundur.	3,0	2,7	3,7
Bir kadının bağımsız birey olmasını sağlamanın en uygun yolu çalışmasıdır.	2,8	3,0	2,2
Bir erkek çocuğun üniversiteye gitmesi kız çocuğun gitmesinden daha önemlidir.	2,4	2,0	3,1

Kadının sosyal hayattaki konumu hakkındaki kanaatlerin AK parti ve Saadet Partili katılımcılar olarak dağılımına bakıldığında katılımcılara sunulan ifadelerin her birinde partiler arasında belirgin ve istatistiksel anlamlı farklılıklar görülmektedir. “Genellikle, erkek siyasi liderler kadın liderlerden çok daha iyidir” fikrine verilen destek AK partililer arasında 5 üzerinden 3,5 iken, Saadet partililer arasında 4,1’dir, $X^2(4, N = 948) = 53,97, p < .01$. Hemen hemen benzer oranlarda bir fark da bir kadının kocasından daha fazla para kazanmasının evlilikte sorun yaratacağı fikrine yönelik kanaatlerde görülmektedir. Bu kanaatin AK partililer tarafından kabul görme puanı 3,4 iken, Saadet Partililer arasında 4,1’dir, $X^2(4, N = 953) = 60,52, p < .01$. “Ev kadınlığı çalışma hayatı kadar tatmin edicidir/yeterlidir” ifadesine yine AK Partililer tarafından verilen destek puanı 3,3 iken Saadet Partililer tarafında bu puan 4,0’dır. $X^2(4, N = 944) = 84,42, p < .01$. AK Partililer 5 üzerinden 3,0 puanla “iş hayatında genellikle erkek yöneticiler kadın yöneticilerden daha iyidirler” fikrinde nötr bir tavır sergilerken, Saadet Partililerde 3,8 puanla bu fikre biraz daha olumlu bir eğilim gözlenmektedir, $X^2(4, N = 954) = 86,47, p < .01$. AK Partililer ve Saadet Partililer arasında “ülkede iş imkânları kısıtlı iken kadınların çalışmaması daha uygundur” fikrinde de farklılıklar gözlenmektedir, $X^2(4, N = 957) = 124,41, p < .01$. AK Partililer

2,7 puanla negatif kanaate hafif bir eğilim gösterirken Saadet Partililer 3,7 puanla olumlu kanaate doğru bir eğilim göstermektedirler. “Bir kadının bağımsız birey olmasını sağlamanın en uygun yolu çalışmasıdır” fikrine AK Partililer nötr yaklaşırken (3,0) Saadet Partililer arasında 2,2 ile bu fikrin aksi yönünde bir kanaat belirtilmiştir, $X^2(4, N = 952) = 94,74, p < .01$. Katılımcılara sunulan ifadelere verilen cevaplarda iki partinin üyeleri arasındaki en büyük fark “bir erkek çocuğun üniversiteye gitmesi kız çocuğun gitmesinden daha önemlidir” ifadesidir, $X^2(4, N = 958) = 155,67, p < .01$. AK Partililer 2,0 puan ile bu fikre olumsuz kanaat bildirirken, Saadet Partililer arasında biçilen ortalama puan 3,1’dir.

Grafik.7. Parti Üyeliklerine Göre Katılımcıların Kadının Sosyal Hayattaki Konumuna Yönelik Kanaatleri



Bu soru partiler arasında farklılığın görünürlüğü açılarından değerlendirilebilir. Dikkate değer bir diğer husus ise kadınlara yönelik bu sorulara cevap verenlerin Saadet Partisi’nde tamamına yakınının %99,7 (sadece 1 kadın) erkek olması AK Parti’de de bu oranın %83,8 gibi bir rakama tekabül etmesidir. İslam dini kadın ve erkeği birbirini bütünleyen, iki farklı fitrat olarak değerlendirmektedir. İnsanlık ve kulluk açısından kadın ve erkek arasında bir ayırım bulunmamaktadır. Ancak tarih içinde İslam dini onun özünü tahrip eden bir okuma ile ataerkil yaklaşımlara dayanak olarak

kullanılabilmektedir. Ataerkil bir gelenek, İslam'a atfedilmiş, geleneğin nerede başladığı dinin nerede bittiği muğlaklaştırılmıştır. Türkiye'de İslam yorumu gelenekten yana kayarak zaman zaman kadının ikincil konumda algılanmasına sebep olmuştur. Gene maddi kaygılar ve erkeğe atfedilen "çalışıp evini geçindirme görevi" erkeğin bu rolle bütünleşen bir algı içinde tanımlanmasını sağlamıştır. Partiler arasında kadının çalışmasına yönelik farklı yönelim, kadın erkek arasında eşitlik sorgulamasına gelince ortadan kalkmakta ve iki parti de kadın erkek eşitliğine yüksek oranda destek vermektedir.

Milli Görüş hareketi kadınların teşkilatlar aracılığıyla sosyal ve siyasal hayata katılımını teşvik etmiştir. Özellikle Refah Partisi döneminde kadınların seçmene ulaşmasında önemi ve etkinliği gözardı edilemez. Kadınların ayrı kademelerde görev aldığı geleneksel yapı Fazilet Partisinde Genel İdare Kurulu'na kadın üye alınmasıyla evrilmiş ve ardından AK Parti'de teşkilatlarda kadın ve erkeklerin birlikte politika üretmesi ile sonuçlanmıştır. AK Parti'de ana kademe yönetimlerinde kadına %30 kota konması da partinin kadının siyasal ve sosyal hayata katılımı konusuna yaklaşımı bağlamında önemli göstergelerden biridir. Bu fark AK Parti ve Saadet Partisi teşkilatlarında kendini göstermektedir. Ankete AK Parti'den katılanların % 16,2 si kadın iken bu oran Saadet Partisi'nde %0,3 (sadece 1 kişi)'dir. Bu veri Saadet Partisi'nde kadının teşkilatlarda farklı kademelerde çalıştığının göstergesidir. Her iki partide özellikle kadın kollarında çalışan kadınların genellikle ev hanımı olması dikkat çekicidir. Böylece bir tarafta evdeki kadınlar sosyalleştirilerek toplumsal hayata dahil edilmekte ve özellikle yüksek eğitim almamış kadınların evin dışına çıkması ve mobilizasyon kazanması sağlanmaktadır.

Tablo.13.1. Katılımcıların Farklı Toplumsal Gruplara Yönelik Güven Dağılımı

Listedeki gruplara güven duyup duymadığınızı lütfen belirtiniz.(%)									
Gruplar	Hiç güvenmem	Güvenmem	Ne güvenirim, ne	Güvenirim	Çok güvenirim	Fikrim yok/bilmiyorum	Cevap yok	Toplam	
Sizden farklı siyasi düşünceleri olan insanlara	8,1	16,0	29,8	37,3	7,1	0,7	1,0	100,0	
Sizden farklı mezhebe mensup insanlara	4,8	8,3	25,8	49,5	8,6	1,2	1,8	100,0	
Sizden farklı dine mensup insanlara	16,0	20,7	28,2	27,8	4,5	1,5	1,3	100,0	
Sizden farklı etnik kökene sahip insanlara (Türk, Kürt, Laz, Çerkez vs.)	2,9	5,3	18,3	56,3	15,7	0,4	1,1	100,0	
Sizden farklı bir millete mensup insanlara (İngiliz, Alman, Fransız vs.)	18,3	22,3	28,0	23,0	5,8	1,5	1,1	100,0	

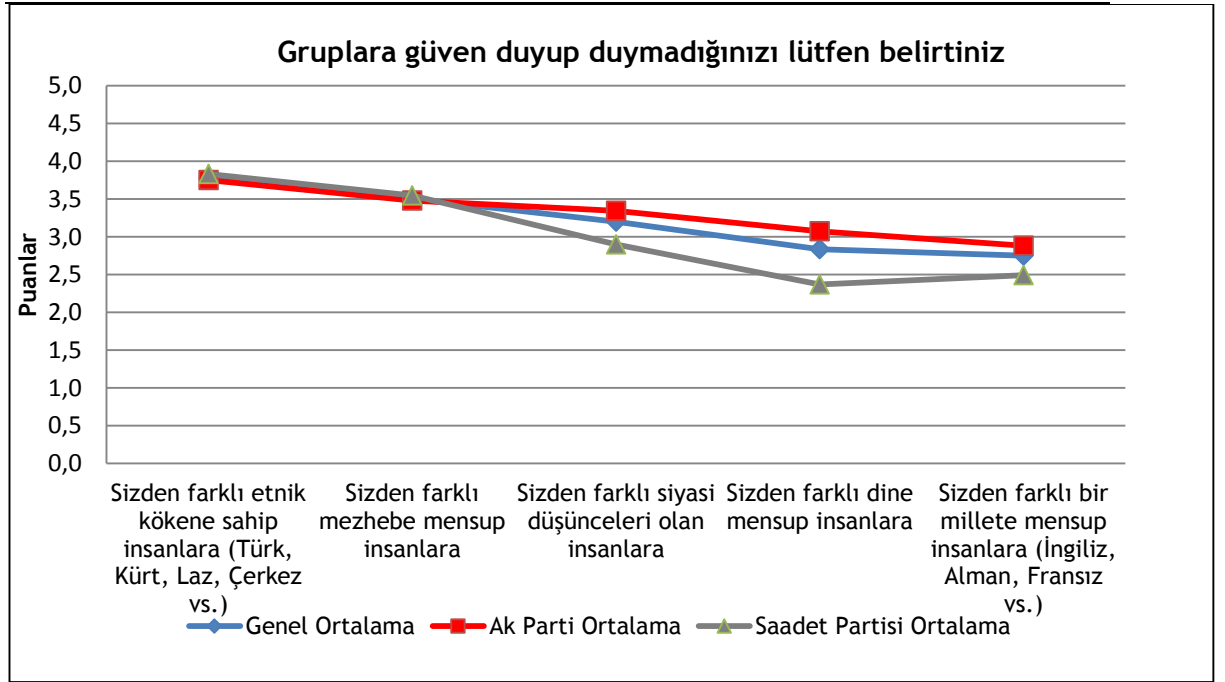
Tablo.13.2. Partilere Göre Katılımcıların Farklı Toplumsal Gruplara Yönelik Güven Dağılımı Puanları

Listedeki gruplara güven duyup duymadığınızı lütfen belirtiniz.			
Gruplar	Genel Ortalama	Ak Parti Ortalama	Saadet Partisi Ortalama
Sizden farklı etnik kökene sahip insanlara (Türk, Kürt, Laz, Çerkez vs.)	3,8	3,7	3,8
Sizden farklı mezhebe mensup insanlara	3,5	3,5	3,5
Sizden farklı siyasi düşünceleri olan insanlara	3,2	3,3	2,9
Sizden farklı dine mensup insanlara	2,8	3,1	2,4
Sizden farklı bir millete mensup insanlara (İngiliz, Alman, Fransız vs.)	2,8	2,9	2,5

AK Partili ve Saadet Partililerin farklı siyasi, etnik ve dini gruplara olan güven puanları kıyaslandığında, her iki partinin üyelerinin de istatistiksel olarak da benzer şekilde kendilerine sorulan gruplar arasında en çok farklı etnik kökene sahip insanlara güvendiği görülmektedir. Bu güven puanı AK Partililer arasında 5 üzerinden 3,7 iken Saadet Partililer arasında AK Partililere kıyasla 0,1 puan daha fazladır (3,8). Farklı mezheplerden olan kişilere duyulan güven puanı her iki parti üyeleri için de 3,5'tir. Farklı siyasi görüş mensuplarına olan güven AK Partililer arasında (3,3) Saadet Partililere kıyasla (2,9) daha fazladır ve bu fark istatistiksel olarak da anlamlıdır, X^2

(4, N = 947) = 48,52, p < .01. Benzer bir fark farklı dine mensup insanlara duyulan güvende de kendisini göstermektedir, $X^2(4, N = 937) = 93,18, p < .01$. AK Partililerin farklı din mensuplarına güven puanı 3,1 iken Saadet Partililerin güven puanı 2,4'dir. Her iki parti üyelerinin de farklı milletlerden olan insanlara daha az güvendikleri gözlenmiştir, $X^2(4, N = 939) = 31,44, p < .01$. AK Partililerin farklı millet mensuplarına güven puanı 2,9 iken Saadet Partililerininki 2,5'tir. Bütün gruplar kıyaslandığında AK Partililerin en az farklı millet mensuplarına, Saadet Partililerin ise farklı din mensuplarına güvenmektedir.

Grafik.8. Partilere Göre Katılımcıların Farklı Toplumsal Gruplara Yönelik Güven Dağılımı Puanları



Farklı etnik grup ve mezheplere bağlı insanlara duyulan güven Türkiye’de sorun alanı olarak görülen çok önemli konuda İslam’a/dine dayanarak siyaset yapanlar açısından aşıldığını göstermektedir. Buna karşın farklı milletlere ve dinden insanlara yönelik güvenin azalması ve hatta nötre dönüşmesi farklı milletlere güven duyulmaması Türkiye’deki genel kanaata uygun ve Osmanlıdan cumhuriyete tevarüs eden bir tavır olarak okunabilir. Farklı siyasi düşüncelere gerekli yüksek oranla destek verilmemesi Türkiye’deki siyasal kutuplaşmayı göstermesi açısından önemlidir.

Tablo.14.1. Katılımcıların Farklı Kurumlara Yönelik Güven Dağılımı

Kurumlara ne ölçüde güvendiğinizi lütfen belirtiniz.(%)								
Kurumlar	Hiç güvenmiyorum	Güvenmiyorum	Ne güveniyorum, ne güvenmiyorum	Güveniyorum	Çok güveniyorum	Fikrim yok/bilmiyorum	Cevap yok	Toplam
Türkiye Büyük Millet Meclisi	8,8	10,2	11,0	39,0	30,5	0,3	0,2	100,0
Yargı (mahkemeler)	8,4	14,6	25,3	37,1	14,0	-	0,5	100,0
Ordu	6,2	11,0	23,1	42,4	16,0	0,4	0,8	100,0
Diyanet İşleri Başkanlığı	4,3	7,9	17,0	46,4	24,3	-	0,2	100,0
Basın-Medya	28,8	33,1	29,3	6,6	1,5	0,4	0,3	100,0
Siyasi Partiler	10,1	18,4	39,0	24,8	5,6	0,6	1,6	100,0
Üniversiteler	7,0	16,3	36,1	33,6	5,6	0,8	0,6	100,0
Sivil Toplum Kuruluşları	8,0	13,6	43,7	28,1	5,1	0,7	0,8	100,0
Dini cemaatler	5,3	8,2	33,7	39,1	12,0	1,0	0,6	100,0

Katılımcılara bazı kurumlara olan güvenleri de sorulmuştur. Türkiye Büyük Millet Meclisine güvendiğini söyleyenler %39,0, çok güvendiğini söyleyenler %30,5 iken, “ne güveniyorum, ne güvenmiyorum” diyenlerin oranı %11,0’dır. TBMM’ye güvenmediğini (%10,2) ve hiç güvenmediğini (%8,8) söyleyenlerin toplamı %19,0’dır. Yargıya olan güven sorusuna katılımcıların %37,1’i “güveniyorum”, %14’ü, çok güveniyorum derken, ne güvendiğini ne de güvenmediğini söyleyenlerin oranı %25,3’tür. Katılımcıların %14,6’sı yargıya güvenmediğini, %8,4’ü ise hiç güvenmediğini belirtmiştir. Orduya olan güven toplamı %58,0’dır. Bu oran içinde %42,4 güveniyorum derken çok güvendiğini söyleyenlerin oranı %16’dır. Diyanet İşleri Başkanlığı %70,7 ile katılımcılara sorulan kurumlar arasında en fazla güvenilen kurumdur. Katılımcıların %46,4’ü Diyanet’e güvendiğini, %24,3’ü ise çok güvendiğini söylemiştir. Güvenmeme oranı ise %12,2’dir (Güvenmiyorum: %7,9; hiç güvenmiyorum: %4,3). Basına ne kadar güvendikleri sorulduğunda katılımcıların %6,6’sı güvendiğini, %1,5’inin çok güvendiği gözlemlenmiştir. Ne güvenip ne güvenmediğini söyleyenlerin oranı %29,3 iken, basına güvenmeyenlerin oranları %33,1, hiç güvenmeyenlerin oranı ise %28,8’dir. Toplam %61,9 ile sorulan kurumlar arasında en az güvenilen kurum basın olmuştur. Katılımcıların %24,8’i siyasi partilere

güvendiğini belirtirken %5,6'lık bir kitle çok güvendiğini söylemiştir. Ne güvenip ne güvenmediğini söyleyenlerin oranı %39,0, siyasi partilere güvenmeyenlerin oranı ise toplamda %28,5'tir (Güvenmiyorum: %18,4; hiç güvenmiyorum: %10,1). Katılımcılar arasında üniversitelere güvenenlerin oranı %33,6, çok güvenenlerin oranı %5,6'dır. Katılımcıların %36,1'i ne güvenip ne güvenmediğini belirtirken, %16,3'ü güvenmediğini, %7,0'ı ise hiç güvenmediğini ifade etmiştir. Sivil toplum kuruluşlarının sorulan tüm kurumlar arasında %43,7 ile en fazla nötr kalınan kurum olduğu gözlenmektedir. STK'lara güvenenlerin oranı %28,1 ve çok güvenenlerin oranı %5,1 iken, güvenmeyenlerin oranı %13,6, hiç güvenmeyenlerin oranı ise %8,0'dır. Katılımcılara son olarak dini cemaatlere ne derece güvendikleri sorulmuştur. Katılımcıların %39,1'i dini cemaatlere güvendiğini, %12'si ise çok güvendiğini belirtmiştir. Cemaatlere güven konusunda nötr olanlar katılımcıların %33,7'sini, güvenmeyenler %8,2'sini, hiç güvenmeyenler ise %5,3'ünü oluşturmaktadır.

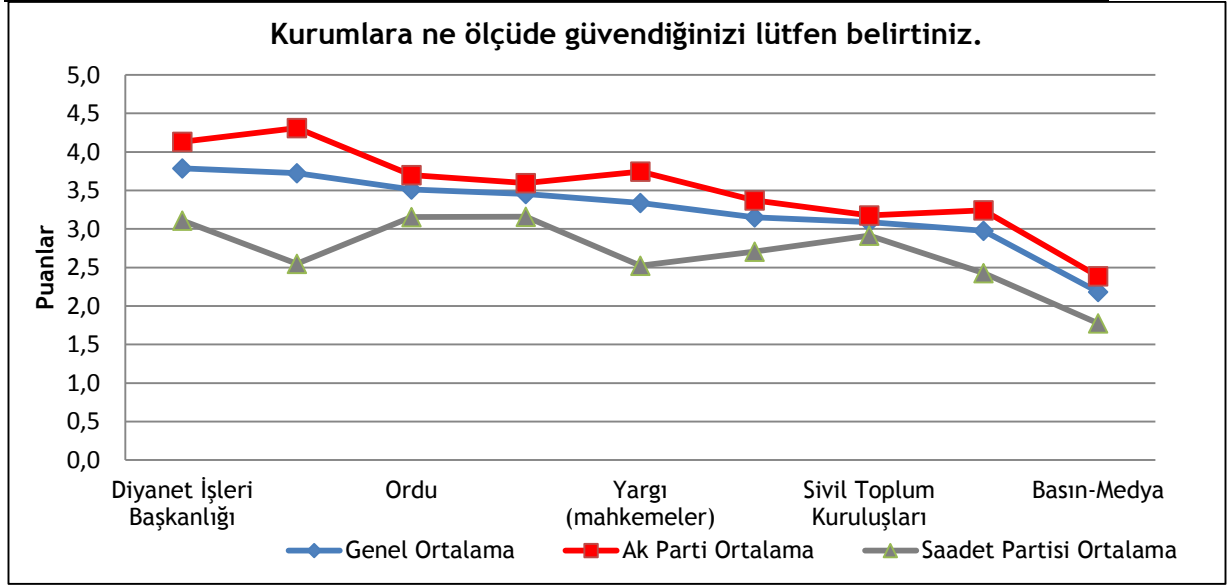
Tablo.14.2. Partilere Göre Katılımcıların Farklı Kurumlara Yönelik Güven Dağılımı Puanları

Kurumlara ne ölçüde güvendiğinizi lütfen belirtiniz.			
Kurumlar	Genel Ortalama	AK Parti Ortalama	Saadet Partisi Ortalama
Diyanet İşleri Başkanlığı	3,8	4,1	3,1
Türkiye Büyük Millet Meclisi	3,7	4,3	2,6
Ordu	3,5	3,7	3,2
Dini cemaatler	3,5	3,6	3,2
Yargı (mahkemeler)	3,3	3,7	2,5
Üniversiteler	3,1	3,4	2,7
Sivil Toplum Kuruluşları	3,1	3,2	2,9
Siyasi Partiler	3,0	3,2	2,4
Basın-Medya	2,2	2,4	1,8

Araştırma çerçevesinde ülkedeki kurumlara olan güvenin parti üyeliğine yönelik dağılımı incelenmiştir. Her bir kuruma AK Partililer Saadet Partilere kıyasla daha fazla güven duymaktadır. Her bir kurum tek tek ele alındığında Diyanet işlerine AK Partililerin duyduğu güven puanı 5 üzerinden 4,1, Saadet Partililerin güven puanı ise 3,1'dir, $X^2(2, N = 962) = 201,41, p < .01$. TBMM'ye duyulan güven AK Partililer arasında 4,3, Saadet Partililer arasındaysa 2,6'dır, $X^2(2, N = 959) = 441,48, p < .01$.

Ordu Saadet Partililer arasında diğer kurumlara kıyasla – dini cemaatler ile birlikte – en fazla güven duyulan kurum olmasına rağmen AK Partililerin orduya güven puanı Saadet Partililere göre 0,5 puan daha fazladır (AK Partililer: 3,7; Saadet Partililer: 3,2), $X^2(2, N = 952) = 53,74, p < .01$. Aynı şekilde, dini cemaatler Saadet Partililer tarafından listedeki en güvenilen iki kurumdan biri olmakla birlikte, AK Partililerin cemaatlere olan güveni (3,6) Saadet Partililerin güveninden (3,2) fazladır, $X^2(2, N = 948) = 42,32, p < .01$. Yargıya duyulan güven AK Partililer arasında yargıya duyulan güven 3,7 Saadet Partililer arasında 2,5 puan olarak gözlenmiştir, $X^2(2, N = 959) = 230,02, p < .01$. Üniversitelere güven konusunda AK Partililer güven puanı 3,4, Saadet Partililerinkisi ise 2,7'dir, $X^2(2, N = 950) = 88,71, p < .01$. AK Partililerin sivil toplum kuruluşlarına güvenme puanı 3,2, Saadet Partililerinki ise 2,9 olarak hesaplanmıştır, $X^2(2, N = 949) = 15,44, p < .01$. Siyasi partilere güven ise AK Partililer arasında 3,2 puanda, Saadet Partililer arasında 2,4 puandadır, $X^2(2, N = 943) = 133,71, p < .01$. Basın her iki partinin üyelerinin de diğer kurumlara kıyasla en az güvendiği kurum olmuştur; AK Partililerin güven puanı 2,4, Saadet Partililerinki ise 1,8'dir. Ancak partiler arasında da istatistiksel anlamlı bir fark mevcuttur, $X^2(2, N = 957) = 59,95, p < .01$. AK Partililer en fazla Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne güvenirken Saadet Partililerin en fazla güvendiği iki kurum ise ordu ve dini cemaatlerdir. 5 üzerinden 3'ün nötr olduğu ölçümlerde AK Partililer sadece basına güvensizlik beslerken, Saadet Partililer için bu güvensizlik kategorisine TBMM, Üniversiteler, STK'lar ve siyasi partiler de girmektedir.

Grafik.9. Partilere Göre Katılımcıların Farklı Kurumlara Yönelik Güven Dağılımı Puanları



AK Partililer Diyanet İşleri Başkanlığı'ndan sonra en çok TBMM'ye güvenmektedir. AK Parti parlamentoda çoğunlukta olduğu ve kendi partisinin milletvekillerine güvendiği için bu oran yüksek görünmektedir. Parlamento dışı parti mensuplarının ve dolayısıyla Saadet Partisi'nin olumsuz tavır takınması ise Türk siyasi geleneğinde sıkça karşılaşılan, kendisinden olmayan siyasilere karşı duyulan güvensizliğin bir yansımasıdır. Diyanet İşleri Başkanlığı'na duyulan bu güven bir tarafta kurumun bizzat kendine duyulan güven olması açısından önemlidir. Bu Milli Görüş geleneğinden tevarüs eden bir durumdur. Zira Milli Görüş hareketi İslami bir hareket olmasıyla birlikte cemaatler üstü bir şemsiye görevi görmüştür. Diyanet'e duyulan güven hem bu gelenekten beslenmiş hem de AK Parti iktidarı döneminde yapılan değişimlerle bu olumlu bakış açısı pekiştirilmiştir. AK Parti iktidara geldikten sonra birçok kurumda yapılan anayasal, yasal ve idari değişiklikler bu kurumlara yönelik güvenin artmasına sebebiyet vermiştir. Sivil toplum kuruluşları ve Siyasi Partiler'e parti teşkilatlarınca yeterince güvenilmemesi önemli bir bulgudur. AK Parti teşkilat üyelerinin en düşük güven puanını Basın ve Medya'ya vermiştir.

Türkiye’de iktidarda olmayan partiler açısından kurumlara yönelik güvensizlik beklenebilir bir durumdur. Kurumlara yönelik güvensizlik toplumsal olarak gösterilen bir refleksin sonucudur. Bu refleks, kurumların tarihsel süreç içinde iktidar ve vesayetçi zihniyete uygun olarak tavır alması, halkın beklentilerine göre değil zinde güçlere göre yapılanmış olmasının bir sonucudur.

Tablo.15.1. Katılımcıların Ekonomik Hayat ile İlgili Kanaatleri Dağılımı

Ekonomik hayat ile ilgili ifadelerle ilgili kanaatinizi lütfen belirtiniz.(%)								
İfadeler	Kesinlikle katılmıyorum	Katılmıyorum	Ne katılıyorum, ne katılmıyorum	Katılıyorum	Kesinlikle katılıyorum	Fikrim yok/bilmiyorum	Cevap yok	Toplam
Özel sektörün iş hayatı ve sanayideki payı artırılmalıdır	2,2	4,8	3,4	40,6	48,7	0,1	0,3	100,0
İş piyasaları devlet tarafından düzenlenmeli ve kontrol edilmelidir	6,4	12,0	8,5	37,8	34,3	0,4	0,5	100,0
Piyasadaki rekabet şirketlerin daha kaliteli ürün ve hizmet üretmesini sağlar	1,0	3,1	3,2	38,1	53,8	0,5	0,2	100,0

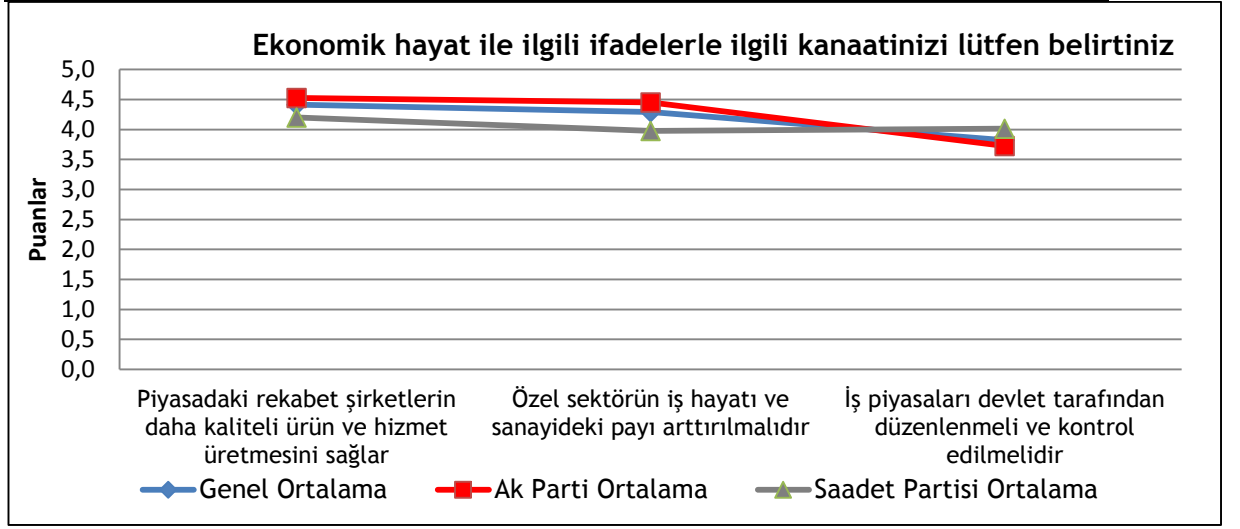
Katılımcılara ekonomik hayata dair belli kanaatlere ne ölçüde katıldıkları sorulmuştur. “Özel sektörün iş hayatı ve sanayideki payı artırılmalıdır” ifadesine katıldığını söyleyenlerin oranı %40,6, kesinlikle katıldığını söyleyenlerin oranı %48,7’dir. Ne katılıp ne katılmadığını söyleyenler %3,4, katılmadığını söyleyenler %4,8 ve kesinlikle katılmadığını söyleyenler %2,2 oranlarındadır. “İş piyasaları devlet tarafından düzenlenmeli ve kontrol edilmelidir” diyenlerin toplamı %72,1’dir (Katılıyorum: 37,8; Kesinlikle katılıyorum: 34,3). Devletin iş piyasalarını düzenleme ve kontrol etmesi fikrine nötr kalanlar %8,5, katılmayanlar %12,0, kesinlikle katılmadığını belirtenler ise %6,4’tür. Katılımcılara sunulan kanaatler arasında en olumlu tepki alan kanaat “piyasadaki rekabet şirketlerin daha kaliteli ürün ve hizmet üretmesini sağlar” olmuştur. Katılımcıların %53,8’i kesinlikle katıldığını söylerken, katıldığını belirtenler %38,1’dir. Katılımcıların %3,2’si “ne katılıyorum, ne katılmıyorum” derken olumsuz kanaat bildirenler toplamda %4,1’dir (Katılmıyorum: 3,1; kesinlikle katılmıyorum: 1,0).

Tablo.15.2. Parti Üyeliklerine Göre Katılımcıların Ekonomik Hayat ile İlgili Kanaatler Dağılımı Puanları

Ekonomik hayat ile ilgili ifadelerle ilgili kanaatinizi lütfen belirtiniz.			
İfadeler	Genel Ortalama	AK Parti Ortalama	Saadet Partisi Ortalama
Piyasadaki rekabet şirketlerin daha kaliteli ürün ve hizmet üretmesini sağlar	4,4	4,5	4,2
Özel sektörün iş hayatı ve sanayideki payı artırılmalıdır	4,3	4,5	4,0
İş piyasaları devlet tarafından düzenlenmeli ve kontrol edilmelidir	3,8	3,7	4,0

Katılımcılar geneli belirtilen kanaatler parti bazlı dağılımda da paralellik göstermektedir. Her ifadeye olumlu yönde puan veren katılımcıların en pozitif baktığı kanaat her iki parti mensupları için de “piyasadaki rekabet şirketlerin daha kaliteli ürün ve hizmet üretmesini sağlar” ifadesi olmuştur. 0 ile 5 arası puanlamada bu ifadeye AK Partililerin katılım puanı 4,5, Saadet Partililerin katılım puanı 4,2’dir. Bu puanlar birbirine yakın olsa da partililerin kendi içlerinde dağılım bakımından AK Parti ve Saadet Partisi birbirlerinden istatistiksel olarak farklılıklar göstermektedir, $X^2(2, N = 957) = 18,43, p < .01$. “Özel sektörün iş hayatı ve sanayideki payı artırılmalıdır” kanaati AK Partililer arasında 4,5 puana sahipken, Saadet Partililerden 0,5 daha düşük olarak 4,0 puan almıştır ve iki parti arasındaki bu tutum farkı anlamlıdır, $X^2(2, N = 960) = 40,60, p < .01$. Piyasalarda rekabetin daha kaliteli ürün ve hizmet üretme ile özel sektörün piyasa payının artırılması Saadet Partililere kıyasla AK Partililer arasında daha olumlu değerlendirilirken, “iş piyasaları devlet tarafından düzenlenmeli ve kontrol edilmelidir” ifadesi (AK Partililer: 3,7; Saadet Partililer: 4,0) Saadet Partililer arasında istatistiksel anlamlı olarak daha fazla desteklenmektedir, $X^2(4, N = 955) = 28,80, p < .01$.

Grafik.10. Parti Üyeliklerine Göre Katılımcıların Ekonomik Hayat ile İlgili Kanaatler Dağılımı Puanları



Her iki partideki tutumun genel olarak paralellik göstermesi İslam dininin özel mülkiyete ve özel sektöre verdiği önem ve İslam'da devletin düzenleyici rolünün olmasıdır. Bu bakış açısını çağdaş demokrasilerin ve ekonomilerin liberal yönelimiyle çakışınca ortaya yüksek oranda bir destek çıkmaktadır.

Tablo.16 Parti Üyeliklerine Göre Katılımcıların Türkiye'nin Demokrasi ile Yönetilmesini Önemseme Dağılımı

Türkiye'nin demokrasiyle yönetiliyor olması sizin için ne kadar önemlidir? (%)			
	Genel	AK Parti	Saadet Partisi
Hiç önemli değil	3,4	0,3	9,6
Önemli değil	3,8	0,5	10,5
Ne önemli, ne değil	3,7	0,8	9,6
Önemli	18,8	11,9	32,5
Çok önemli	69,3	86,4	35,3
Fikrim yok/bilmiyorum	0,3	-	0,9
Cevap yok	0,6	0,2	1,5
Toplam	100,0	100,0	100,0

Katılımcılara Türkiye'nin demokrasi ile yönetiliyor olmasının ne derece önemli olduğu sorulduğunda katılımcıların %69,3'ü çok önemli bulurken %18,8'i önemli bulmuştur. "Ne önemli ne değil" diyenlerin oranı %3,7 iken, önemli bulmayanlar %3,8, hiç önemli bulmayanlar ise %3,4'tür.

Ancak parti üyelikleri dağılımına bakıldığında AK Parti ve Saadet Partisi üyeleri arasında belirgin ve istatistiki farklılıklar görülmektedir, $X^2(2, N = 955) = 179,34$, $p < .01$. Türkiye'nin demokrasi ile yönetilmesini önemseyen AK Partililer toplamda %98,3 iken Saadet Partililer arasında %67,8'dir. AK Partililer arasında ülkede demokratik yönetim olmasının çok önemli olduğunu söyleyenlerin oranı %86,4 iken bu oran Saadet Partililer arasında %35,3'tür. Demokrasiyle yönetilmeyi ne önemli ne önemsiz bulanlar AK Partililer arasında %0,8, Saadet Partililer arasında % 9,6'dır. AK Partililer arasında Türkiye'nin demokrasi ile yönetilmesini önemsiz bulanların toplamı %0,8 iken her beş Saadet Partiliden birinin demokrasiyle yönetilmeyi önemli bulmadığı gözlenmiştir (önemli değil: %10,5; hiç önemli değil: 9,6).

Demokrasiyle yönetimin Saadet Partisi'nde yeteri kadar destek bulmamasının bir sebebi partinin iktidarda bulunmamasıdır. Bir diğer sebep ise demokrasinin içini Batı'nın doldurduğu bir kavram olarak algılanması ve bu modelin içinde Müslüman kimliğinin dışlanarak, dinini salt özel alana ilişkin bir değer olarak kabul görmesidir. İslamcılar ve Müslümanlar gerek dünya gerek Türkiye tecrübesinde özellikle de AK Parti iktidarı dönemine kadar demokrasinin olanaklarından faydalanamamışlar ve kendilerini sistemin ötekisi hissetmişlerdir. Destek olmamasının sebebinin bu dışlanmışlık olduğu düşünülmektedir.

Tablo.17 Parti Üyeliklerine Göre Katılımcıların Türkiye'nin Demokrasi ile Yönetilip Yönetilmediğini Cevaplama Dağılımı

Size göre Türkiye demokrasi ile yönetiliyor mu? (%)			
	Genel	AK Parti	Saadet Partisi
Hayır	22,9	3,3	61,9
Kısmen	32,4	32,8	31,6
Evet	44,0	63,2	5,9
Fikrim yok/bilmiyorum	0,3	0,3	0,3
Cevap yok	0,4	0,5	0,3
Toplam	100,0	100,0	100,0

Parti üyelikleri arasındaki istatistiksel olarak anlamlı farklılardan biri de Türkiye'nin demokrasi ile yönetilip yönetilmediği sorusuna verilen cevaplarda görülmektedir, $X^2(2, N = 957) = 482,35, p < .01$. AK Partililerin %63,2'si ülkenin demokrasi ile yönetildiğini düşünürken, bu oran Saadet Partililer arasında %5,9'da kalmaktadır. Türkiye'nin kısmen demokrasi ile yönetildiğini söyleyenler her iki partide de paralellik göstermektedir (AK Partililer: 32,8; Saadet Partililer: 31,6). Ülkenin demokrasi ile yönetilmediğini düşünen AK Partililer %3,3'lik bir kesimi oluştururken Saadet Partililerin %61,9'u bu kanaattedir.

Tablo.18.1. Farklı Yönetim Biçimlerinin Türkiye İçin Uygunluğu

Yönetim biçimlerini Türkiye için ne ölçüde uygun bulduğunuzu belirtiniz.								
Yönetim Biçimleri	Hiç uygun değil	Uygun değil	Ne uygun, ne değil	Uygun	Çok uygun	Fikrim yok/bilmiyorum	Cevap yok	Toplam
Başkanlık sistemi	12,0	13,0	7,4	33,5	28,7	3,7	1,7	100,0
Yarı başkanlık sistemi	13,0	19,5	14,9	34,3	10,7	5,0	2,6	100,0
Parlamber demokrasi	4,9	12,1	19,1	46,3	12,6	3,0	2,1	100,0
Hilafet	30,7	23,7	8,0	17,3	15,4	2,0	3,0	100,0
Padişahlık	55,2	29,6	5,0	4,3	2,7	1,0	2,3	100,0
Tek parti yönetimi	61,0	23,8	2,6	5,8	5,5	0,2	1,1	100,0
Askeri yönetim	77,9	18,8	1,0	0,6	0,6	0,1	0,9	100,0

Katılımcılara bazı yönetim biçimlerinden bahsedilmiş ve her bir yönetim biçiminin Türkiye için ne ölçüde uygun olduğu sorulmuştur. Katılımcıların çoğu başkanlık sistemi, yarı başkanlık sistemi ve parlamenter demokrasiyi Türkiye'nin yönetim biçimi olmaya uygun bulduğunu söylerken, hilafet, padişahlık, tek parti ve askeri yönetimler ülke yönetimi için çoğunluk tarafından uygun bulunmamıştır. Başkanlık sisteminin Türkiye'ye uygun olduğunu söyleyenlerin oranı %33,5, çok uygun olduğunu söyleyenlerin oranı ise %28,7'dir. Genel olarak her dört katılımcıdan biri başkanlık sistemini ülke için uygun bulmazken (uygun değil: 13,0; hiç uygun değil: 12,0), %7,4'lük bir kesim "ne uygun, ne değil" demiştir. Türkiye'de yarı başkanlık sisteminin olması katılımcıların %34,3'ü tarafından uygun, %10,7'lik bir kesim tarafından ise çok uygun bulunmuştur.

Katılımcıların toplamda %32,5'i yarı başkanlık sistemini uygun bulmazken (uygun değil: 19,5; hiç uygun değil: 13,0), nötr kalanlar %14,9 ve fikir belirtmeyenler %5,0 olarak saptanmıştır. Parlamenter demokrasinin Türkiye için uygun bir yönetim biçimi olduğunu söyleyenler %46,3'lük bir kesimi oluştururken katılımcıların %12,6'sı parlamenter sistemi çok uygun bulmuştur. Yaklaşık her beş kişiden biri "ne

uygun, ne değil” derken parlamenter demokrasiyi Türkiye için uygun bulmayanların oranı %12,1, hiç uygun bulmayanların oranıysa %4,9’dur.

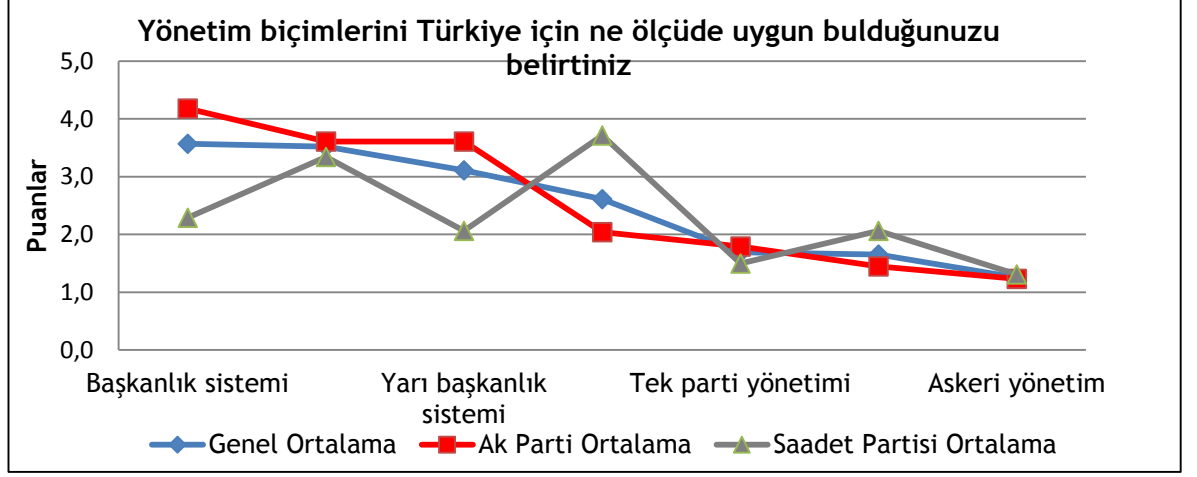
Katılımcıların toplamda %54,4’ü hilafeti Türkiye için bir yönetim biçimi olarak uygun bulmadığını belirtmiştir (hiç uygun değil: %30,7; uygun değil: %23,7). Katılımcıların %17,3’ü hilafeti uygun, %15,4’lük bir kesimse çok uygun bulmuştur. Ülke yönetimi için padişahlığı uygun bulmayanların toplamı %84,8’dir. Bu oran içerisinde katılımcıların %55,2’si padişahlığı hiç uygun bulmadığını belirtmiştir. Padişahlık fikrine olumlu bakanlar ise toplamda %7,0’lık bir kesimi oluşturmaktadır (uygun: %4,3; çok uygun: %2,7). Tek parti yönetimi için olumsuz tutum bildirenlerin toplam oranının da %84,8 olduğu gözlenmiştir. Ancak tek parti yönetimini hiç uygun bulmayanların oranı %61,0 ile daha belirgin biçimde göze çarpmaktadır. Tek parti yönetimini ülke için uygun bulanların oranı %5,8, çok uygun bulanların oranı ise %5,5’tir. Ülke için en istenmeyen yönetim biçiminin %96,7 ile askeri yönetim olduğu görülmektedir. Bu oran içerisinde askeri yönetimi Türkiye için hiç uygun bulmayanların oranı %77,9’dur. Askeri yönetimi uygun ve çok uygun bulanların toplamı %1,2’dir.

Tablo.18.2. Parti Üyeliklerine Göre Katılımcıların Farklı Yönetim Biçimlerinin Türkiye İçin Uygunluk Puanları

Yönetim biçimlerini Türkiye için ne ölçüde uygun bulduğunuzu belirtiniz.			
Yönetim Biçimleri	Genel Ortalama	Ak Parti Ortalama	Saadet Partisi Ortalama
Başkanlık sistemi	3,6	4,2	2,3
Parlamenter demokrasi	3,5	3,6	3,3
Yarı başkanlık sistemi	3,1	3,6	2,1
Hilafet	2,6	2,0	3,7
Tek parti yönetimi	1,7	1,8	1,5
Padişahlık	1,7	1,5	2,1
Askeri yönetim	1,3	1,2	1,3

Yönetim biçimlerinin her birinin Türkiye için ne ölçüde uygun olduğu 5'lik puan sistemiyle hesaplanmıştır. Ortalamada en uygun bulunan yönetim biçimi başkanlık sistemi olsa da (3,6) AK Partililer ve Saadet Partililerin birbirlerinden farklı düşündüğü görülmektedir, $X^2(4, N = 912) = 387,50, p < .01$. AK Partililerin başkanlık sistemini uygun bulma puanı 4,2 iken Saadet partililer arasında bu puan 2,3'e gerilemektedir. Parlamenter demokrasinin ülke için uygunluk puanı AK Partililer arasında 3,6, Saadet Partililer arasında 3,3'tür. Bu fark az gibi gözükse de iki partinin üyelerinin cevapları arasında istatistiksel bir fark mevcuttur, $X^2(4, N = 915) = 19,71, p < .01$. Yarı başkanlık sistemi fikrine AK Partililerin 3,6 puan ile pozitif bir eğilimi bulunurken Saadet Partililer 2,1 puan ile negatif bir tutum içerisindedir ve bu tutumlar istatistiksel olarak da birbirlerinden farklıdır, $X^2(2, N = 891) = 287,66, p < .01$. AK Partililer 2,0 puanla hilafete soğuk bakarken, Saadet Partililer 3,7 ile olumlu tutum göstermektedir. Tek parti yönetimine AK Partililer 1,8, Saadet Partililer ise 1,5 puan ile olumsuz bakmaktadırlar. Her iki parti mensupları tek parti yönetimine karşı olsalar da bu tavırların parti içinde dağılışı biçimi açısından istatistiki bir fark vardır, $X^2(2, N = 951) = 24,23, p < .01$. Padişahlığa yönelik tutumlarda ise AK Partililer arasındaki puan 1,5 iken Saadet Partililer arasında 2,1'dir; aradaki fark ise anlamlıdır, $X^2(4, N = 932) = 93,54, p < .01$. Hilafet konusunda da iki parti teşkilatı birbirlerinden ayrı düşmektedir; Saadet Partisi teşkilatı hilafeti Türkiye için en uygun yönetim biçimi olarak görürken AK Parti kanadında olumsuz karşılanmıştır, $X^2(4, N = 916) = 275,89, p < .01$. Askeri yönetimin Türkiye için uygunluğu konusundaki puanlamada AK Partililerin biçtiği ortalama puan 1,2, Saadet Partililerin biçtiği puan ise 1,3'tür.

Grafik.11 Parti Üyeliklerine Göre Katılımcıların Farklı Yönetim Biçimlerinin Türkiye İçin Uygunluk Puanları



Bu soru partiler açısından farklılığa ve birleşen noktalara işaret etmesi bağlamında son derece önemlidir. Saadet Partililer hilafete olumlu yaklaşımlar bile demokrasi Milli Görüşçüler tarafından da benimsenmiştir. Ayrıca Saadet Partililerin hilafete destek vermesi iki eğilimden beslenmektedir. İlk olarak İslam Milli Görüşçüler için yönetimin temel dayanaklarından birisidir, yani hayatın kuralları ve yönetimin kuralları gibi bir ayrım tanımlanmamıştır. İslami kurallar yönetim aygıtına dahil edilmelidir. İkincisi ümmetçi yaklaşımın bir gereği olarak Osmanlı'yı ilham alan ve hilafet makamının tekrar ihyası talebidir.

Tablo.19.1. Katılımcıların Demokratik Bir Yönetim İçin Farklı Prensipleri Önemseme Durumları

Listedeki prensiplerin demokratik bir devlet yönetimi için ne ölçüde önemli olduğunu belirtiniz.(%)								
	Hiç önemli değil	Önemli değil	Ne önemli, ne değil	Önemli	Çok önemli	Fikrim yok/bilmiyorum	Cevap yok	Toplam
İnsanların düşünce ve ifade özgürlüğünün olması	0,6	0,4	0,5	27,7	70,5	0,1	0,1	100,0
Laiklik	19,8	17,3	14,4	28,2	18,3	0,6	1,3	100,0
Halkın serbest seçimlerle kendi yöneticilerini seçmesi	0,4	0,7	1,3	30,1	67,2	0,2	0,0	100,0
Kadınların erkeklerle eşit haklara sahip olması	4,7	9,2	8,6	37,9	38,5	0,4	0,7	100,0
Devlet otoritesinin sınırlandırılması, kişi hak ve özgürlüklerinin devlete karşı korunması	0,9	4,5	4,9	42,8	45,3	0,4	1,1	100,0
Herkesin kanun önünde eşit olması	0,3	0,3	1,0	23,0	75,2	0,0	0,1	100,0
Basın özgürlüğü ve bunun güvence altına alınması	1,9	4,3	9,2	39,6	44,1	0,2	0,7	100,0
Örgütlenme özgürlüğü ve sivil toplum kuruluşlarının güvence altında olması	2,0	3,0	8,6	44,9	40,2	0,4	0,8	100,0
Yargı bağımsızlığı	0,3	0,4	1,1	26,2	71,5	0,1	0,3	100,0
Devletin şeffaf ve hesap verebilir olması	0,2	0,4	0,8	22,1	76,3	0,1	0,0	100,0
Yasama/yürütme ve yargının birbirinden ayrı ve bağımsız olması	0,5	0,9	2,3	28,7	66,6	0,5	0,4	100,0

Katılımcılara demokratik bir devlet yönetimi için önemli olduğu düşünülen bazı prensipler sunulmuş, kendilerinden bunların her birinin ne ölçüde önemli olduğunu belirtmeleri istenmiştir. “İnsanların düşünce ve ifade özgürlüğünün olması” ifadesi katılımcıların %70’i tarafından çok önemli, %27,7’si tarafından önemli bulunmuştur. İfade özgürlüğünü demokratik bir devlet için önemli bulmayanların oranı toplamı %1’dir. Laikliği demokratik bir devlet için önemli bulanların oranı %28,2, çok önemli bulanların oranı ise 18,3’tür. Demokratik bir devlet için laiklik “ne önemli, ne değil” diyenlerin oranı %14,4, laikliği önemli bulmayanların oranı %17,3, hiç önemli bulmayanların oranı ise %19,8’dur. “Halkın serbest seçimlerle kendi yöneticilerini seçmesi”ni demokratik bir yönetim için önemli bulan katılımcıların toplamı %97,3’tür. Bu oran içindeki %67,2’lik kesim halkın serbest seçimlerle yöneticilerini seçmesini demokratik bir yönetim açısından çok önemli bulmaktadır. Olumsuz kanaat bildirenlerin oranı ise %1,1’de kalmaktadır.

Kadınların erkekler ile eşit haklara sahip olmasının çok önemli olduğunu söyleyenler %38,5, önemli olduğunu söyleyenler %37,9 oranındadır. Kadın erkek eşitliğinin demokratik yönetim için ne önemli ne de önemsiz olduğunu söyleyenler %8,6, önemli olmadığını söyleyenler %9,2, hiç önemli olmadığını söyleyenler ise %4,7'dir. "Devlet otoritesinin sınırlandırılması, kişi hak ve özgürlüklerinin devlete karşı korunması" konusunu demokratik bir devlet için önemli bulanların toplamı %88,1'dir (önemli: %42,8; çok önemli: %45,3). Kişi hak ve özgürlüklerinin devlete karşı korunmasına nötr kanaat bildirenlerin oranı %4,9, önemli bulmayanların oranı %4,5, hiç önemli bulmayanların oranı ise %0,9'dur.

Katılımcıların %75,2'si herkesin kanun önünde eşit olmasını çok önemli bulurken, %23,0'ı önemli bulmuştur. Kanun önünde eşitliği önemsiz bulanların toplamı %0,6'dır. "Basın özgürlüğü ve bunun güvence altına alınması" prensibi katılımcıların %44,1'i tarafından çok önemli, %39,6'sı tarafından önemli bulunmuştur. Basın özgürlüğünün demokratik devlet olmak için ne önemli ne önemsiz olduğunu söyleyenler %9,2 oranındadır. Önemsiz bulanlar ise toplam %6,2'dir (önemli değil: %4,3; hiç önemli değil: %1,9).

Demokratik bir yönetim için "örgütlenme özgürlüğü ve sivil toplum kuruluşlarının güvence altında olması" katılımcıların %44,9'u tarafından önemli, %40,2'si tarafından ise çok önemli bulunmuştur. Ne önemli ne önemsiz bulanların oranı %8,6 iken, örgütlenme özgürlüğünün demokratik devlet için önemli olmadığını söyleyenler %3,0, hiç önemli olmadığını söyleyenler ise %2,0 oranındadır. Yargının bağımsız olmasını demokratik bir yönetim için çok önemli bulanların oranı %71,5'tir. Bu oranı yargının bağımsızlığını önemli bulan %26,2'lik kitle takip etmektedir. Yargının bağımsız olmasını önemsiz bulanların oranı %0,7'de kalmakta, nötr olanların ise %1,1'lik bir oranda olduğu gözlenmektedir.

Devletin şeffaf ve hesap verebilir olması katılımcılar tarafından demokratik bir devlet olmak için en önemli prensip olarak görülmektedir. Katılımcıların %76,3'ü devlette şeffaflığı çok önemli bulurken, önemli bulanların oranı %22,1'dir. Önemsiz bulanların toplamı %0,6'da kalmakta (önemli değil: %0,4; hiç önemli değil: %0,2), ne

önemli ne önemsiz bulanların oranı da %0,8'e tekabül etmektedir. "Yasama/yürütme ve yargının birbirinden ayrı ve bağımsız olması" katılımcıların %66,6'sı tarafından çok önemli, %28,7'si tarafından önemli bulunmuştur. Katılımcıların %2,3'ü nötr kalırken, %1,4'ü kuvvetler ayrılığını önemsiz bulmuştur (önemli değil: %0,9; hiç önemli değil: %0,5).

Tablo.19.2. Parti Üyeliklerine Göre Katılımcıların Demokratik Bir Yönetim İçin Farklı Prensipleri Önemseme Puanları

Prensiplerin demokratik bir devlet yönetimi için ne ölçüde önemli olduğunu belirtiniz.			
Prensipler	Genel Ortalama	AK Parti Ortalama	Saadet Partisi Ortalama
Devletin şeffaf ve hesap verebilir olması	4,7	4,8	4,7
Herkesin kanun önünde eşit olması	4,7	4,8	4,6
Yargı bağımsızlığı	4,7	4,7	4,6
İnsanların düşünce ve ifade özgürlüğünün olması	4,7	4,7	4,6
Halkın serbest seçimlerle kendi yöneticilerini seçmesi	4,6	4,7	4,5
Yasama/yürütme ve yargının birbirinden ayrı ve bağımsız olması	4,6	4,7	4,5
Devlet otoritesinin sınırlandırılması, kişi hak ve özgürlüklerinin devlete karşı korunması	4,3	4,4	4,2
Basın özgürlüğü ve bunun güvence altına alınması	4,2	4,2	4,2
Örgütlenme özgürlüğü ve sivil toplum kuruluşlarının güvence altında olması	4,2	4,2	4,2
Kadınların erkeklerle eşit haklara sahip olması	4,0	4,3	3,4
Laiklik	3,1	3,6	2,1

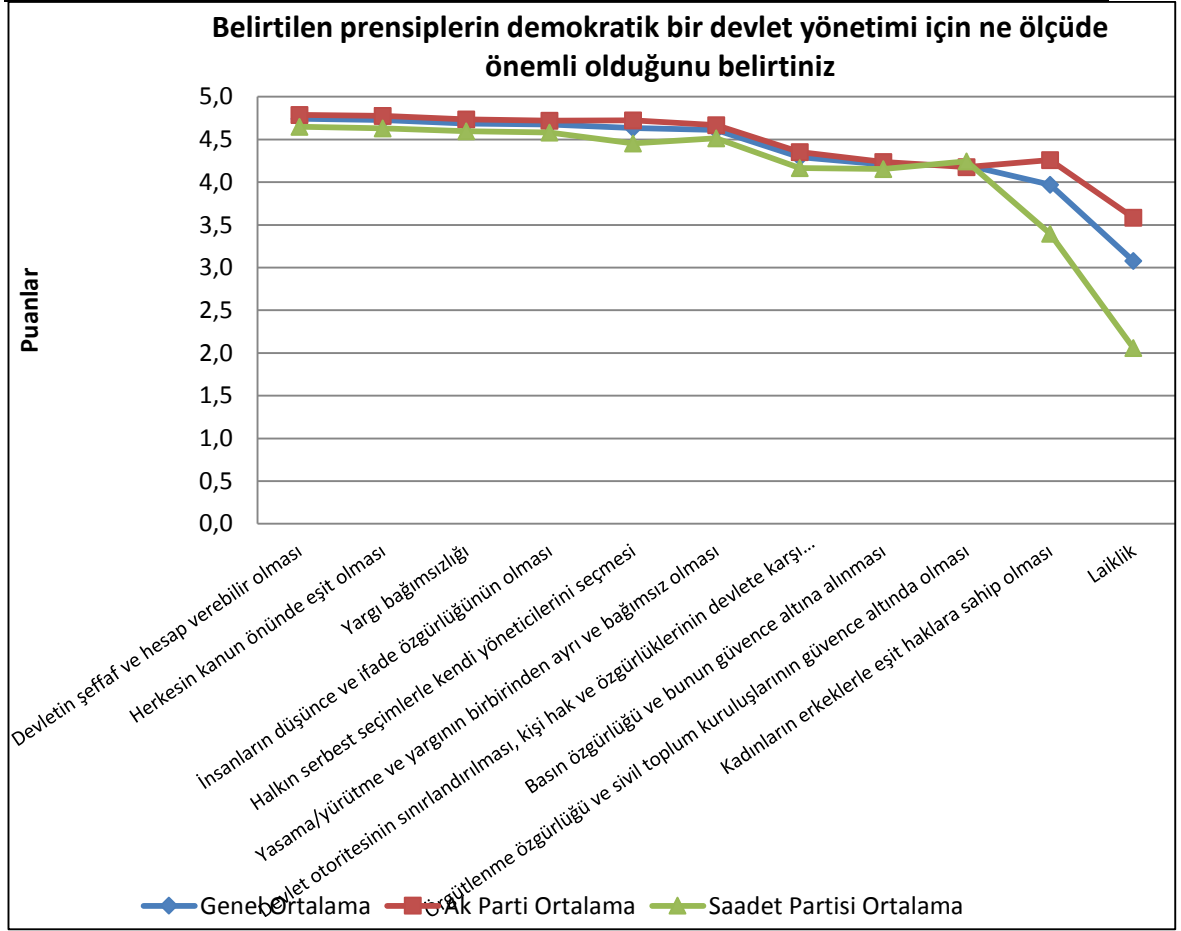
Parti üyeliği dağılımlarına bakıldığında demokratik bir yönetim için en önemli bulunan prensip devletin şeffaf ve hesap verebilir olması gelmektedir. Şeffaf devlet yapısının AK Partiler arasındaki önem puanı 4,8, Saadet Partililer arasında 4,7'dir ve iki parti istatistiksel açıdan da birbirine benzer tutumlar sergilemektedir. Yine herkesin kanun önünde eşit olması da AK Partililer arasında 4,8 puana sahipken Saadet Partililer arasındaki puanı 4,6'dır ve iki parti teşkilat üyelerinin de cevapları birbirine paralellik göstermektedir. Yargı bağımsızlığı konusu ve ifade özgürlüğü konusu demokratik bir devlet için AK Partililer tarafından 4,7'lik bir puanla önemli

bulunurken Saadet Partililer arasında bu puan 4,6'dır. Ancak parti içindeki oranların dağılımı açısından yargıya yönelik tutumlarda fark bulunmazken, fikir ve ifade özgürlüğü konusunda her iki partinin içindeki tutumların dağılımlarının birbirinden farklı olduğu görülmektedir, $X^2(1, N = 962) = 7,54, p < .01$.

Halkın serbest seçimlerle kendi yöneticilerini seçmesi AK Partililer arasında 4,7'lik bir puanla önemli bulunurken Saadet Partililer arasında bu oranın 4,5 olduğu görülmektedir ve iki parti teşkilatı bu tutumlarıyla birbirinden istatistiksel olarak da farklılık göstermektedir, $X^2(1, N = 962) = 12,09, p < .01$. Yasama, yürütme ve yargının birbirinden ayrı ve bağımsız olmasının önem puanı AK Partililer arasında 4,7, Saadet Partililer arasında 4,5'tir ve iki parti teşkilatı içinde bu tutumların dağılımı benzerlik göstermektedir. Devlet otoritesinin sınırlandırılması, kişi hak ve özgürlüklerinin devlete karşı korunması AK Partililer tarafından 4,4'lük bir puanla önemli bulunurken, Saadet Partililer arasında 4,2'lik bir puandadır ve yine parti teşkilatları birbirine benzerdir. Basın özgürlüğü prensibi ve örgütlenme özgürlüğü prensiplerinin önem puanı her iki parti için de 4,2'dir, ancak parti içinde dağılım konusunda az da olsa iki teşkilat birbirinden farklıdır, $X^2(4, N = 955) = 12,55, p < .05$.

“Kadınların erkeklerle eşit haklara sahip olması” prensibinin önem puanlarında partiler arası bir anlamlı bir fark gözlenmektedir, $X^2(4, N = 953) = 125,73, p < .01$. AK Partililerin biçtiği önem puanı 4,3 iken Saadet Partililerde bu puan 3,4'tür. Puanlamanın 5 üzerinden yapıldığı ölçümlerde laiklik demokratik bir devlet için her iki parti mensupları için de diğer prensiplere nazaran en az önemli prensip olmakla birlikte, AK partililer arasında 3,6 ile önemli, Saadet Partililer arasında 2,1 ile önemsiz bulunmaktadır.

Grafik.12. Parti Üyeliklerine Göre Katılımcıların Demokratik Bir Yönetim İçin Farklı Prensipleri Önemseme Puanları



AK Parti'li teşkilat mensuplarının laikliğe verdiği önem, onu Milli Görüş çizgisinden ayıran en önemli göstergedir. Demokrasinin laiklik önkoşuluna bağlanması AK Parti'li teşkilat mensuplarının bir kısmı tarafından kabul görmüştür. Seçmenler nezninde de aynı sonucun çıkması beklenmektedir. AK Parti teşkilatları demokratik bir yönetim için laiklik ilkesini %46,5 oranında önemli bulmakta buna karşın %38,1 ise önemsiz bulmaktadır. Bu ise AK partili teşkilat mensuplarında demokratik bir devlet için laikliğin önemi konusunda homojen bir tavrın olmadığını göstermesi açısından önemlidir. Kaldı ki laikliğe verilen önem diğer prensiplerle karşılaştırıldığında alt sıralarda yer almaktadır; dolayısıyla laiklik ilkesine yönelik net bir desteğin olduğunu söyleyemeyiz. AK Parti'nin muhafazar politikaya doğru dönüşümünü göstermesi açısından önemlidir. Buna karşın Saadet Partisi'nde laikliğe yönelik reaksiyoner bir tavır gözlemlenmektedir. Her beş kişiden biri laikliğin hiç önemli olmadığını söylemektedir. Önemli bulmayanların oranı ise %17,3'tür.

AK Parti’de laiklik ilkesi için önem puanı 3,6 Saadet Partisi’nde ise bu oran 2,1’dir. Bu tutum farkının temel sebebi Milli Görüş’ün mirasını sahiplenen Saadet Partililer’in siyasi travmaları ile de ilişkilendirilebilir. Milli Görüş hareketi, bütün siyasi hayatı boyunca merkezden uzak tutulmaya çalışılarak ötekileştirilmiştir. Hareket “laiklik karşıtı” olmakla suçlanmış, patolojik bir oluşum olarak yaftalanmıştır. Vesayetçi rejim sekter bir laiklik tanımını meşrulaştırıcı bir gerekçe olarak yeniden üretmiştir. Nitekim Milli Görüş Hareketi bu topyekün sindirme atmosferinden yara alarak, küçülerek ve zayıflayarak çıkmıştır. AK Parti ise aynı tarihe sahip olmakla birlikte, bir şekilde sistemle ilişkilenebilmiş, kendisine yönelik manevraları geçmiş tecrübesi ile savuşturabilmiş ve verili çelişkinin üstüne çıkabilmiştir. Dolayısıyla laiklik ilkesine yönelik mutlak bir olumlama olmasa da reaksiyoner bir tavır da söz konusu değildir. Ayrıca AK Parti teşkilat üyelerinin kadın-erkek eşitliğini önemseme puanınının 4.3 ile oldukça yüksek olması dikkate değer bir husustur. Değerleri algılamadaki farklılık dinin manevi boyutunun Saadet partililer tarafından daha fazla benimsendiğine AK Partililer’in ise daha çok demokratik değerleri öne çıkardığını göstermektedir

Tablo.20.1. Katılımcıların Sosyal ve Siyasal Yapıların Bir Parçası Olmayı Önemseme Durumları

Sosyal ve siyasal yapıların bir parçası olmayı ne derecede önemli bulduğunuzu lütfen belirtiniz.(%)								
	Hiç önemli değil	Önemli değil	Ne önemli, ne değil	Önemli	Çok önemli	Fikrim yok/bilmiyorum	Cevap yok	Toplam
İslam ümmetinin parçası olmak	0,4	1,0	1,0	19,5	77,5	0,2	0,3	100,0
TC vatandaşı olmak	1,3	2,2	3,1	28,2	64,7	0,1	0,3	100,0
Değer verdiğim bir cemaatin parçası olmak	6,8	13,9	19,7	32,8	24,9	0,7	1,1	100,0
Türk ulusunun bir parçası olmak	3,2	4,9	8,0	33,4	49,6	0,0	0,9	100,0
Avrupa Birliği’nin bir parçası olmak	41,2	20,0	18,5	12,9	7,0	0,1	0,4	100,0
Bağımsız, özerk bir birey olmak	6,5	7,0	6,4	37,3	41,6	0,4	0,7	100,0
Ait olduğum etnik grubun bir parçası olmak	15,2	18,2	15,1	29,7	19,5	0,6	1,7	100,0

Katılımcılara bazı sosyal ve siyasi yapıların bir parçası olmayı ne derece önemli buldukları sorulmuştur. Katılımcıların %77,5'i İslam ümmetinin bir parçası olmayı çok önemli bulurken %19,5'i önemli bulmuştur. Ne önemli ne önemsiz bulanların oranı %1,0, önemsiz bulanların toplamı ise %1,4'tür (önemli değil: %1,0; hiç önemli değil: %0,4). Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olmak katılımcıların %64,7'si için çok önemli, %28,2'si için ise önemlidir. Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olmak "ne önemli ne önemsiz" diyenlerin oranı %3,1, "önemli değil" diyenlerin oranı %2,2, "hiç önemli değil" diyenlerin oranıysa %1,3'tür. Değer verdiği bir cemaatin parçası olmak katılımcıların %32,8'i için önemliyken, %24,9'u tarafından çok önemli bulunmuştur. Cemaat üyeliğini ne önemli ne de önemsiz bulanların oranı %19,7'dir. Her beş kişiden biri ise cemaat üyesi olmayı önemli bulmamıştır (önemli değil: %13,9; hiç önemli değil: 6,8).

Katılımcıların %49,6'sı Türk ulusunun bir parçası olmayı çok önemli, %33,4'ü ise önemli bulmuştur. Nötr kalanların oranı %8,0 iken, "önemli değil" diyenlerin oranının %4,9, "hiç önemli değil diyenlerin oranının ise %3,2 olduğu görülmektedir. Avrupa Birliği'nin bir parçası olmanın katılımcılar için diğer sosyal ve siyasi yapılara kıyasla parçası olunmak istenen en az önemli yapı olduğu gözlenmiştir. Her beş katılımcıdan ikisi Avrupa Birliği'nin bir parçası olmayı hiç önemli bulmazken (%41,2), önemli bulmayanlar %20,0, ne önemli ne önemsiz bulanlar ise %18,5 oranlarındadır. Önemli bulanların toplamı %19,9'dur (önemli: %12,9; çok önemli: %0,7).

Bağımsız, özerk bir birey olmak katılımcıların %41,6'sı tarafından çok önemli, %37,3'ü tarafından ise önemli bulunmuştur. %6,4'lük bir kitle bağımsız bir birey olmayı "ne önemli ne önemsiz" bulurken, katılımcıların %7,0'ı bunu önemsiz bulmuş, %6,5'i de "hiç önemli değil" demiştir. Ait olduğu etnik grubun bir parçası olmak katılımcıların %29,7'si tarafından önemli, %19,5'i tarafından çok önemli bulunurken, etnik aidiyetin kendileri için ne önemli ne önemsiz olduğunu söyleyenlerin oranı %15,1'dir. Ait olduğu etnik grubun parçası olmayı önemli bulmayanlar %18,2, hiç önemli bulmayanlar ise %15,2 oranlarındadır.

Tablo.20.2. Parti Üyeliklerine Göre Katılımcıların Sosyal ve Siyasal Yapıların Bir Parçası Olmayı Önemseme Puanları

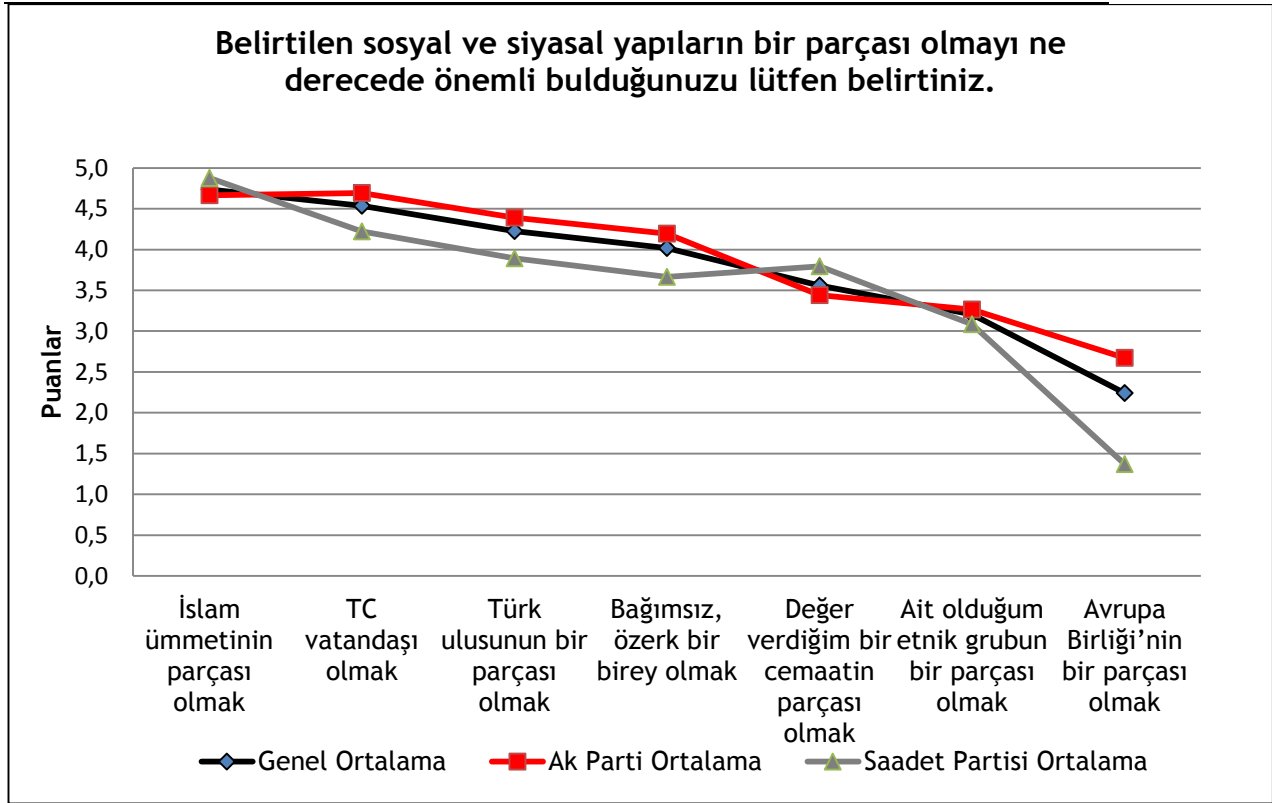
Sosyal ve siyasal yapıların bir parçası olmayı ne derecede önemli bulduğunuzu lütfen belirtiniz.			
Sosyal ve siyasal yapılar	Genel Ortalama	AK Parti Ortalama	Saadet Partisi Ortalama
İslam ümmetinin parçası olmak	4,7	4,7	4,9
TC vatandaşı olmak	4,5	4,7	4,2
Türk ulusunun bir parçası olmak	4,2	4,4	3,9
Bağımsız, özerk bir birey olmak	4,0	4,2	3,7
Değer verdiğim bir cemaatin parçası olmak	3,6	3,4	3,8
Ait olduğum etnik grubun bir parçası olmak	3,2	3,3	3,1
Avrupa Birliği'nin bir parçası olmak	2,2	2,7	1,4

Katılımcıların sosyal ve siyasal yapıların parçası olmayı ne derece önemseydiğine bakıldığında AK Partililer için İslam ümmetinin bir parçası olmak ve Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olmak 5 üzerinden 4,7 puanla önemli bulunurken, Saadet Partililer için İslam ümmetinin bir parçası olmak 4,9, Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olmak 4,2 önem puanına sahiptir. AK Partililer ve Saadet Partililer arasında “İslam ümmetinin bir parçası olmak” [$X^2(1, N = 959) = 6,99, p < .01.$] ve Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olmak [$X^2(2, N = 960) = 46,31, p < .01.$] ifadelerine verilen cevaplar kıyaslandığında aradaki fark istatistiksel olarak anlamlıdır.

Türk ulusunun bir parçası olmak AK Partililer arasında 4,4 puanla, Saadet Partililer arasında 3,9 puanla önemli bulunmuştur ve bu oranlar istatistiksel olarak da farklıdır, $X^2(4, N = 955) = 55,57, p < .01.$ Bağımsız ve özerk bir birey olmak AK Partililer için 4,2 önem puanına sahipken, Saadet Partililer arasında 3,7'lik bir önem puanına sahiptir, $X^2(4, N = 953) = 48,67, p < .01.$ Değer verdiği bir cemaatin parçası olmak AK Partililer arasında 3,4 önem puanıyla değerlendirilmekte, Saadet Partisi üyeleri arasında bu puanın 3,8 olduğu görülmektedir. Her iki parti teşkilatı arasındaki dağılım istatistiksel açıdan da farklıdır, $X^2(4, N = 946) = 33,53, p < .01.$ Ait olunan etnik gruba iki partinin üyeleri de önemseme açısından nötr bir tutuma yakın oldukları, AK Partililerin etnik aidiyeti 3,3, Saadet Partililerin ise 3,1 puanla önemser bir çizgi çizdikleri görülmektedir ve bu oranlar parti içi dağılım açısından her iki partinin

birbirinden farklı olduğunu göstermektedir, $X^2(4, N = 942) = 27,18, p < .01$. Yine Avrupa Birliği'nin bir parçası olmak her iki parti teşkilatı tarafından önemli bulunmazken (AK Partililer: 2,7; Saadet Partililer: 1,4) partilerin arasındaki farkın da istatistiksel olarak anlamlı olduğu görülmektedir, $X^2(2, N = 959) = 178,72, p < .01$.

Grafik.13. Parti Üyeliklerine Göre Katılımcıların Sosyal ve Siyasal Yapıların Bir Parçası Olmayı Önemseme Puanları



Vatandaşlık kavramının tanımlanması AK Parti'nin bu kavrama yaklaşımını analiz etmek açısından önemlidir. AK Partililer "İslam ümmetinin parçası olma" (4,7) ve "TC vatandaşı olma"ya (4,7) yüksek önem verirken bir cemaate mensubiyeti (3,4) ve etnik bir mensubiyeti (3,3) yeteri derecede önemli bulmamaktadır. Dolayısıyla AK Parti çoklu mozaığe dayalı bütüncül bir kimlik inşa etmeye çalışmakta, İslam dini mozaığın tutkalı ve Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlığını da pekiştirici unsur olarak önemsemektedir. Bütünden kopan ve öne geçen etnik yapı ve cemaatlere destek verilmemektedir. Bununla birlikte AK Parti teşkilatları "bağımsız ve özerk bir birey" olmayı önemsemektedir. Seçmenin üç genel seçimde AK Parti'ye desteğini arttırarak onu iktidara taşımasında, partinin uyguladığı sosyal ve ekonomik politikalarının

yanında parti programında dile getirilen üç kırmızı çizginin (etnik, dinsel ve bölgesel milliyetçilik) politika olarak üretilmesinin de payı vardır. Parti dinsel, etnik ve bölgesel ayrımcılığa düşmeden ülkeyi bir bütün olarak görmekte, her kültürün kendi tekilliğine de saygı duymaktadır. Bu tekilliğin yaşatılmasını desteklemekte, kültürel etnik varoluşun üzerindeki baskıları kaldırarak, özgürce yaşatılmasının garantörlüğünü yapmaktadır. Ancak bu çok seslilikten bütüne özgü bir proje üretilmeye çalışılmaktadır. İslami kimlik ve Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlığı, dominant, üstenci bir proje olarak değil, bütünleştirici bir unsur olarak siyasete dahil edilmektedir.

İslam ümmetini önemli bulanların %97 gibi çok büyük orana tekabül etmesine karşın değer verdiği bir cemaatin parçası olmaya verilen destek %57,7 de kalmıştır. Bu fark Milli Görüş geleneğinden gelen partilerin cemaat anlayışından ziyade ümmet anlayışını benimsemesinden kaynaklanmaktadır.

Tablo.21.1. Katılımcıların Farklı Dini İnançlara Sahip Biriyle İlgili Kanaatleri Dağılımı

Sizden farklı dini inançlara sahip biriyle ilgili olarak ifadelere ne ölçüde katıldığınızı lütfen belirtiniz.(%)								
	Hiç katılmıyorum	Katılmıyorum	Ne katılıyorum, ne katılmıyorum	Katılıyorum	Tamamen katılıyorum	Fikrim yok/bilmiyorum	Cevap yok	Toplam
Başka dine mensup biriyle iyi arkadaş olabilirim	5,5	9,0	8,7	50,2	25,8	0,6	0,1	100,0
Kızımın (eğer olsaydı) başka dine mensup biriyle evlenmesine izin veririm/verirdim	70,3	18,5	4,4	3,7	2,1	0,3	0,7	100,0
Başka dine mensup biriyle komşuluk etmekten rahatsız olmam	2,3	3,7	9,8	56,1	27,3	0,5	0,3	100,0
Başka dine mensup biriyle birlikte çalışmaktan rahatsız olmam	3,4	5,6	9,0	56,2	25,4	0,2	0,1	100,0
Başka dine mensup birinin patronum/yöneticim olmasından rahatsızlık duymam	14,0	19,7	13,8	36,4	15,1	0,8	0,1	100,0
Başka dine mensup birinin milletvekili olmasından rahatsızlık duymam	30,6	24,9	12,2	21,6	9,9	0,2	0,6	100,0
Başka dine mensup birinin Başbakan olmasından rahatsızlık duymam	65,8	22,4	3,5	4,1	3,5	0,3	0,3	100,0

Katılımcılara farklı dinden kişiler ile bazı sosyal ilişkilere dair ifadeler sunulmuş ve düşünceleri sorulmuştur. “Başka dine mensup biriyle arkadaş olabilirim” ifadesine katılanların oranının %50,2, tamamen katılanların oranı ise %25,8’dir. “Ne katılıyorum ne katılmıyorum” diyenlerin oranı %8,7 iken katılmayanlar %9,0, hiç katılmayanlar ise %5,5 oranındadır. Katılımcılara kızları olması durumunda başka bir dine mensup biriyle evlenmesine izin verip vermeyecekleri sorulduğunda %70’lik bir kitlenin bu düşünceye kesinlikle katılmadığı, %18,5’lik bir kesimin ise katılmadığı görülmektedir. Böyle bir ifadeye ne katılıp ne katılmadığını söyleyenler katılımcıların %4,4’ünü, katılanlar %3,7, kesinlikle katılanlar %2,1’lik bir kısmını oluşturmaktadır. Bu ifade, diğer ifadelere kıyasla katılımcıların en negatif tutum sergilediği ifadedir.

Katılımcılar başka dinden biriyle komşuluk etme konusunda olumlu tutumlar bildirmiştir. Başka dinden biriyle komşuluk yapabileceği fikrine katılanlar %56,1, kesinlikle katılanlar ise %27,3’lük bir orana sahiptir. Nötr kalanların oranı %9,8 iken, böyle bir durumdan rahatsızlık duyduğunu belirtenlerin oranı toplam %6,0’dır (katılmıyorum: %3,7; kesinlikle katılmıyorum: %2,3). İş hayatında başka dinden biriyle birlikte çalışmak konusunda katılımcılar olumlu tutumlar sergilemektedirler. “Başka dine mensup biriyle birlikte çalışmaktan rahatsız olmam” ifadesine katılanlar %56,2, kesinlikle katılanlar ise %25,4’lük bir kitleyi oluşturmaktadır. Ne katılıp ne katılmadığını belirtenler %9,0, katılmadığını belirtenler %5,6, kesinlikle katılmadığını belirtenler ise %3,4 oranındadır. Ancak, başka dinden bir yöneticinin altında çalışma fikrine katılımcıların yine pozitif olmakla beraber biraz daha soğuk baktığı gözlenmektedir. Böyle bir durumdan rahatsız olmayacağını bildirenler %51,5’lik bir kesimi oluşturmaktadır (katılıyorum: %36,4; kesinlikle katılıyorum: %15,1). Konuya nötr bakanların oranı %13,8, başka dinden bir patronu olmasından rahatsızlık duyabileceğini söyleyenlerin oranı ise %33,7’dir (katılmıyorum: %19,7; kesinlikle katılmıyorum: %14).

“Başka dine mensup birinin milletvekili olmasından rahatsızlık duymam” fikrine katılımcıların büyük çoğunluğunun katılmadığı gözlenmektedir (katılmıyorum: %24,9; kesinlikle katılmıyorum: %30,6). Ne katılıp ne katılmadığını söyleyenlerin oranı %12,2’dir. Başka dinden birinin milletvekili olmasından rahatsızlık duymayacağını söyleyenlerin oranının ise toplamda %31,5 olduğu gözlenmektedir

([rahatsız olmam] katılıyorum: %21,6; kesinlikle katılıyorum: %9,9). Katılımcıların başka dine mensup birinin başbakan olmasına milletvekilliğinden çok daha soğuk yaklaştığı görülmektedir. Böyle bir durumdan rahatsız olmama fikrine katılımcıların %65,8'i kesinlikle katılmadığını, %22,4'ü ise katılmadığını dile getirmiştir. Ne katılıp ne katılmadığını söyleyenlerin oranı %3,5'tir. Başka dinden birinin başbakanlığından rahatsızlık duymayacağını söyleyenler ise katılımcıların %7,6'sını oluşturmaktadır (katılıyorum: %4,1, kesinlikle katılıyorum: %3,5).

Tablo.21.2. Parti Tercihlerine Göre Katılımcıların Farklı Dini İnançlara Sahip Biriyle İlgili Kanaatlere Katılım Puanları

Sizden farklı dini inançlara sahip biriyle ilgili olarak ifadelere ne ölçüde katıldığınızı lütfen belirtiniz.			
İfadeler	Genel Ortalama	AK Parti Ortalama	Saadet Partisi Ortalama
Başka dine mensup biriyle komşuluk etmekten rahatsız olmam	4,0	4,1	4,0
Başka dine mensup biriyle birlikte çalışmaktan rahatsız olmam	3,9	4,0	3,8
Başka dine mensup biriyle iyi arkadaş olabilirim	3,8	4,0	3,5
Başka dine mensup birinin patronum/yöneticim olmasından rahatsızlık duymam	3,2	3,4	2,8
Başka dine mensup birinin milletvekili olmasından rahatsızlık duymam	2,5	2,8	2,0
Başka dine mensup birinin Başbakan olmasından rahatsızlık duymam	1,6	1,7	1,4
Kızımın (eğer olsaydı) başka dine mensup biriyle evlenmesine izin veririm/verirdim	1,5	1,6	1,2

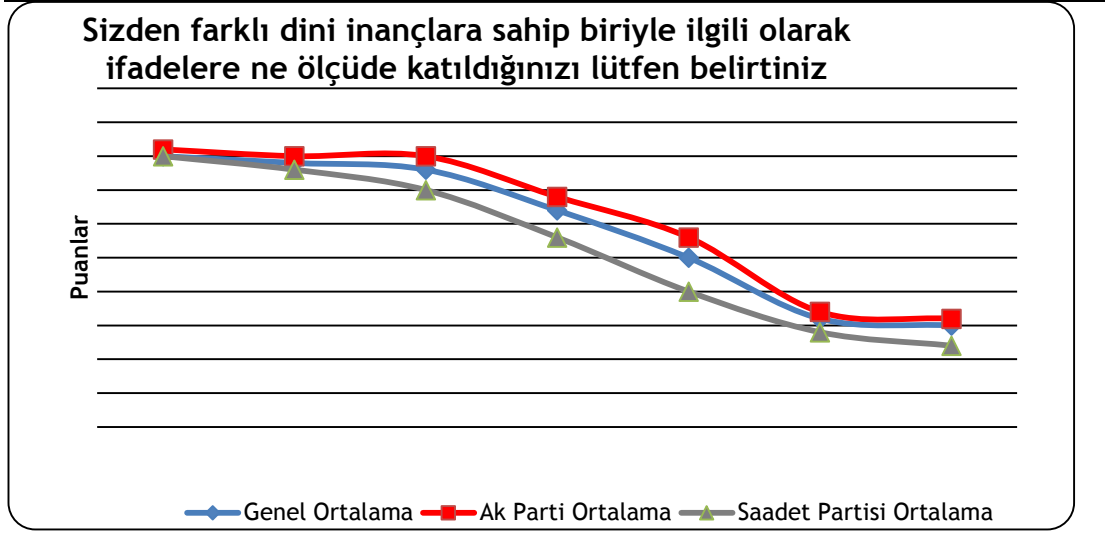
Katılımcıların farklı sosyal konumlarda olası başka dinlerden insanlara yönelik tutumları 5'lik puanlama sistemi üzerinden hesaplandığında hem AK Partililerin hem de Saadet Partililerin en az rahatsızlık duyacağı durumun komşuluk olduğu gözlenmektedir. AK Partililer 4,1, Saadet Partililer 4,0 puan ile başka dinden biri ile komşuluktan rahatsızlık duymayacağını belirtmişlerdir. Başka dinden biriyle çalışmaya olumlu bakma konusunda AK Partililerin biçtiği puan 4,0, Saadet Partililerin biçtiği puan ise 3,8'dir. Bu konuda toplam puanlar arasında fark az olsa da parti içlerindeki tutum dağılımları birbirinden istatistiksel olarak farklılık göstermektedir, $X^2(4, N = 961) = 9,60, p < .05$.

Başka dinden biri ile iyi arkadaş olma konusunda ise AK Partililer arasındaki olumlu yaklaşım 4,0, Saadet Partililer arasında 3,5 puanla ifade edilmiştir. Teşkilatlar arasında ise bu tutumlar konusunda istatistiki bir farklılık mevcuttur, $X^2(4, N = 957) = 33,29, p < .01$. AK Partililer başka bir dine mensup patrona biraz sıcak bakarken (3,4), Saadet Partililerin biraz soğuk (2,8) baktığı görülmektedir. Partiler arasındaki puan farklılığı tutum dağılımlarında da kendisini göstermektedir, $X^2(4, N = 955) = 55,10, p < .01$.

Her iki partinin mensupları da başka dinden bir milletvekiline sıcak bakmamaktadır; AK Partililerin başka dinden bir milletvekiline olan tutumları 2,8 puan iken bu puan Saadet Partililer için 2,0'dır. Ancak bu soğuk tutumlar parti kıyaslaması ile bakıldığında birbirinden istatistiksel olarak farklı bulunmuştur, $X^2(4, N = 956) = 83,39, p < .01$. Başka dinden birinin başbakan fikrine olma fikri belirgin biçimde her iki parti mensupları tarafından da kabul görmemektedir (AK Partililer: 1,7; Saadet Partililer: 1,4). Öte yandan bu tutumların parti içindeki dağılımları bilimsel olarak farklılık göstermektedir, $X^2(1, N = 958) = 4,07, p < .05$.

Hem AK Partililerin hem de Saadet Partililerin en soğuk baktıkları fikir ise kızlarını başka dinden biri ile evlendirme fikridir. AK Partililer bu konuda 1,6 puan ile olumsuz kanaat bildirirken, Saadet Partililer arasında bu puan 1,2'ye düşmektedir. Ancak bu konuda da parti içindeki dağılımlarda AK Parti teşkilatında diğer seçenekler belirli oranda seçilmişken Saadet Partisi teşkilatında "katılmama" seçeneğinde daha fazla yığılma olmuştur, $X^2(1, N = 957) = 8,40, p < .01$.

Grafik.14. Parti Tercihlerine Göre Farklı Dini İnançlara Sahip Biriyle İlgili Kanaatlere Katılım Puanları



AK Parti teşkilatları açısından başka din mensupları ile ilişki içinde bulunmak problemlili görünmemektedir. Saadet Partisi açısından da başka din mensupları ile sosyal hayat içinde belirli alanlarda ilişkide bulunmak bir sorun gibi gözükmemektedir. Hassasiyetlerin daha ziyade “dinin emirleri” ve yönetim pozisyonları ile sınırlı olduğu gözlemlenmektedir.

Tablo.22. Partiler Üyeliklerine Göre Katılımcıların Dindarlık Durumları

	Kişisel olarak kendinizi ne kadar dindar buluyorsunuz? (%)		
	Genel	AK Parti	Saadet Partisi
Hiç dindar değilim	0,1	0,2	-
Ne dindarım ne değilim	3,4	3,9	2,5
Dindarım	65,6	70,7	55,4
Oldukça dindarım	28,0	22,8	38,4
Fikrim yok/bilmiyorum	0,5	0,3	0,9
Cevap yok	2,4	2,2	2,8
Toplam	100,0	100,0	100,0

Katılımcılara kendilerini ne kadar dindar tanımladıkları sorulmuştur. Katılımcıların büyük çoğunluğu dindar olduğunu (%65,6), bunu “oldukça dindarım” (%28,0) ifadesinin takip ettiği gözlenmektedir. Bu dağılım hem AK Partililer hem de Saadet Partililer için geçerli olmakla birlikte, AK Partililer arasında dindar olduğunu söyleyenler %70,7, Saadet Partililer arasında %55,4’tür. Oldukça dindar olduğunu söyleyenler AK Partililerin %22,8’ini, Saadet Partililerin %38,4’ünü oluşturmaktadır. “Ne dindar ne değilim” diyenlerin oranı AK Partililer arasında %3,9, Saadet Partililer arasında %2,5’tir. Hiç dindar olmadığını söyleyen AK Partililer %0,2 iken Saadet Partililer arasında hiç dindar olmadığını söyleyen bulunmamaktadır. Dindarlık dereceleri konusunda iki parti arasındaki fark istatistiksel olarak anlamlıdır, $X^2(2, N = 935) = 27,66, p < .01$.

Dindar olanlar AK Parti de %93,5 saadet partisinde ise %93,8’dir. Kendilerini oldukça dindar olarak görenlerin oranı AK Parti’de daha azdır. Dindarlık iki partinin de temel bileşkelerinden biri olmakla birlikte ayırım kendini “oldukça dindar” olarak tanımlamak noktasında ortaya çıkmaktadır. Saadet Partisi’nde kendisini oldukça dindar olarak niteleyenlerin fazlalığı parti teşkilatlarınca temel kimliğin dindarlık ekseninde örgütlendiği anlamı taşımaktadır. AK Parti daha heterojen bir bileşkeye sahiptir. Örneğin “Ne dindar ne değilim” diyenlerin oranı AK Partililer arasında %3,9, Saadet Partililer arasında %2,5’tir. AK Parti kadroları içinde çok azınlıkta olmakla birlikte hiç dindar olmadığını söyleyenler bulunmamaktadır (%0,2). Bu sonuç farklı unsurlarında partide kabul görebildiği, dindar olmayan insanların dahi teşkilatlarda yer bulabildiğini göstermektedir. Halbuki Saadet Partililer arasında hiç dindar olmadığını söyleyen bulunmamaktadır. “Dindarlık” Saadet partisi için olmazsa olmaz değerlerden biridir.

Tablo.23. Parti Üyeliklerine Göre Katılımcıların İbadet Sıklıkları

İbadetlerinizi hangi sıklıkta yapıyorsunuz?(%)			
	Genel	AK Parti	Saadet Partisi
Hiç ibadet yapamıyorum	0,1	-	0,3
Yeterince ibadet yapamıyorum	3,9	4,1	3,7
Zaman zaman ibadet yapabiliyorum	15,6	20,3	6,2
Sık sık ibadet yapıyorum	16,8	19,2	12,1
İbadetlerimi düzenli olarak yapıyorum	61,8	54,4	76,5
Fikrim yok/bilmiyorum	0,3	0,2	0,6
Cevap yok	1,5	1,9	0,6
Toplam	100,0	100,0	100,0

Katılımcılara ne sıklıkla ibadet ettikleri sorulduğunda her iki parti mensuplarında çoğunluğunun “ibadetlerimi düzenli olarak yapıyorum” cevabı verdikleri görülmektedir. AK Partililer arasında bu oran %54,4 iken Saadet Partililer arasında %76,5’tir. AK Partililerin %19,2’si, Saadet Partililerin %12’si “sık sık ibadet yapıyorum” demiştir. “Zaman zaman ibadet yapabiliyorum” diyenler arasında AK Partililerin oranı %20,3, Saadet Partililerin oranı %6,2’dir. Yeterince ibadet yapamadığını söyleyen AK Partililer %4,1, Saadet Partililer %3,7 oranındadır. Saadet Partililerin %0,3’ü hiç ibadet yapamadığını ifade etmişlerdir. Dindarlık dereceleri konusunda olduğu gibi ibadet sıklığı konusunda da iki parti teşkilatı istatistiksel olarak birbirlerinden farklılıklar göstermektedir, $X^2(3, N = 946) = 50,70, p < .01$.

Eldeki veriler ibadet etme sıklığı açısından belirli bir farka işaret etmektedir. Örneğin AK Partililer’in “zaman zaman ibadet etme” oranı Saadet Partililer’den oldukça fazladır. Bununla birlikte “sık sık ibadet eden” AK Partililer, Saadet Partililere göre daha fazladır. Saadet Partililer’de her dört kişiden üçü ibadetini düzenli yapmaktadır. Saadet Partililer açısından bu seçenekte yığılma olmuştur. AK Partililer ibadet konusunda duyarlı olmakla birlikte, ibadet sıklıkları dağılım göstermektedir, bu sosyal kontrolün gevşemesi ile de ilgilidir. Sonuçlardan hareketle şöyle bir kaniya varılabilir: AK Parti teşkilat mensupları dini yaşantı konusunda daha esnek bir tavır göstermektedir. Nitekim AK Parti’nin heterojen bileşkesi içinde muhafazakar, liberal,

sosyal demokrat unsurlar da bulunmaktadır. Bu durumun üyelerin ibadet sıklığına etki ettiği düşünülmektedir.

Tablo.24. Parti Üyeliklerine Göre Katılımcıların Laiklik Tanımları

Sizce ifadelerden hangisi laikliği en doğru biçimde tanımlamaktadır? (%)			
	Genel	AK Parti	Saadet Partisi
Laiklik dinsizliktir	15,1	5,3	34,7
Laiklik din ve devlet işlerinin birbirinden ayrı olmasıdır	39,5	45,2	28,2
Laiklik farklı inançlara hoşgörüdür	13,1	16,4	6,5
Laiklik din özgürlüğünü güvence altına alan yönetim biçimidir	25,7	29,8	17,6
Fikrim yok/bilmiyorum	2,9	1,9	5,0
Cevap yok	3,6	1,4	8,0
Toplam	100,0	100,0	100,0

Katılımcılara laikliğin farklı tanımları sunulmuş, hangi ifadenin laikliği en doğru biçimde tanımladığı sorulmuştur. AK Partililer ve Saadet Partililer arasında laiklik algısı belirgin ve istatistiksel farklılıklar göstermektedir, $X^2(3, N = 901) = 170,62$, $p < .01$. AK Partililerin çoğunluğu (%45,2) “laiklik din ve devlet işlerinin birbirinden ayrı olmasıdır” derken bu kanaatte olan Saadet Partililerin oranı %28,2’dir. Saadet Partililer arasında en fazla kabul gören laiklik tanımını “laiklik dinsizliktir” ifadesidir (%34,7). Bu ifade AK Partililer arasında %5,3’lük bir kesim tarafından en doğru laiklik tanımı olarak görülmüştür. “Laiklik din özgürlüğünü güvence altına alan yönetim biçimidir” ifadesi AK Partililer arasında %29,8’lik bir oranla kabul görürken, Saadet Partililer arasındaki oran %17,6’dır. AK Partililerin %16,4’ü laikliğin farklı inançlara özgürlük olduğunu belirtirken aynı kanaatte olan Saadet Partililerin oranı %6,5’tir. AK Partililerin %1,9’u, Saadet Partililerin %5,0’ı fikir belirtmezken, soruyu cevaplamayan AK Partililer %1,4, Saadet Partililer %8,0 oranındadır.

AK Parti teşkilat üyeleri büyük oranda laikliğe kavramsal düzeyde yaklaşmakta ve “din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması” olarak tanımlamaktadır. Bu bağlamda AK Parti teşkilat üyelerinin bir kısmının hayata seküler bir bakış açısıyla baktığını

söylemek mümkündür. Laikliğin din özgürlüğünü güvence altına alan bir yönetim biçimi olduğunu ifade edenlerin oranı ise %29,8'dir. "Laikliği din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması" olarak gören AK Partili'ler görece nesnel bir tavır benimsemektedir. Türkiye tarihinde "çoğulcu laiklik"ten çok "laikçiliğin" ön plana çıkarıldığı dönemlerde dinin ve Müslümanların "sistemin patolojisi" olarak algılanarak, ötekileştirilmesi gibi olumsuz uygulamalara bizzat maruz kalan AK Parti teşkilat üyeleri için laikliğin çokça destek görmemesi beklenebilir bir durumdur. AK Parti teşkilat üyeleri arasında %16,4 oranında laiklik farklı inançlara hoşgörü olarak tanımlanmaktadır. Bu bir anlamda laiklik kavramına dair farklı bir okumanın gerekliliğine işaret etmektedir. Dolayısıyla AK Parti teşkilatları laikliği "din özgürlüğünü güvence altına alan yönetim biçimi" olarak tanımlamakta "çoğulcu laiklik" algısına yakın durmaktadır. "Laiklik dinsizliktir" algısının AK Parti'de yalnızca %5,32'lük kesim tarafından destek gördüğü görülmektedir. Bu oranın Saadet Partisi (%34,7) ile karşılaştırıldığında AK Parti'deki laiklik anlayışının Milli Görüş'ten oldukça farklılaştığı dikkat çekmektedir. Ancak her iki partide de Milli Görüş'ün önceki partilerine kıyasla laikliğin dinsizlik olduğuna dair kanaat oldukça düşüktür. Bu durum Türkiye'de laiklikten en uzak olduğu düşünülen Saadet Partisi'nin dahi bu konuda oldukça ciddi bir dönüşüm geçirdiği şeklinde okunabilir.

Tablo.25. Parti Üyelikleri Göre Katılımcıların En Önemli Buldukları Değerler

Sizin için en önemli olan değer ne olduğunu lütfen belirtiniz (Çoklu Yanıt %)			
	Genel	AK Parti	Saadet Partisi
Din, dini inanç	36,7	32,8	44,6
Aile	9,8	13,6	2,2
İslamiyet/ İslam âleminin birlik olması	9,8	4,1	21,1
Maneviyat, manevi değerler	7,0	5,3	10,2
Vatan, bayrak	5,6	8,1	0,6
Ahlak	5,4	5,6	5,0
İnsan olmak, insanca yaşamak	4,5	5,0	3,4
Dürüst ve onurlu olmak	4,5	5,8	1,9
Hak ve Özgürlükler	3,7	4,4	2,5
Din ve vicdan özgürlüğü	3,6	2,5	5,9
Milli birlik ve beraberlik	2,4	3,6	-
Müslümanlık, Müslüman olmak	2,2	2,8	0,9

Saygı	1,9	2,3	0,9
Milli değerler	1,3	1,4	1,2
Partinin siyasi görüşü	1,2	0,9	1,9
Adalet, adil olmak	0,9	1,1	0,6
Refah/ Yaşam standardı	0,8	1,1	0,3
Namus	0,7	0,9	0,3
Sağlıklı olmak	0,7	0,8	0,6
Bağımsızlık	0,6	0,8	0,3
Demokrat olmak, demokrasi	0,6	0,9	-
İslami Demokrasi	0,5	0,6	0,3
Şerefli olmak	0,5	0,8	-
Hoşgörü	0,3	0,5	-
Ekonomi	0,3	0,5	-
Cinsiyet	0,3	0,5	-
Eşitlik	0,3	0,3	0,3
Sevgi	0,2	0,2	0,3
Çalışma azmi ve başarı	0,2	0,3	-
Mutluluk	0,2	0,3	-
Eğitim	0,2	0,3	-
Barış	0,1	0,2	-
Topluma hizmet	0,1	-	0,3
Özgüven	0,1	0,2	-
Cevap Yok	3,0	3,7	1,5
Fikrim Yok/ Bilmiyorum	0,1	0,2	-

Katılımcılara kendileri için en önemli olan değer ne olduğu sorulduğunda hem AK Partililerin (%32,8) hem de Saadet Partililerin (%44,6) arasında en çok dile getirilen değer “din, dini inanç” olmuştur. Diğer değerlerin söylenme oranları partiler arasında değişiklik göstermektedir.

AK Partililer arasında en fazla ifade edilen ikinci değer %13,6 ile aile olurken, Saadet Partililer arasında %21,1 ile “İslamiyet/ İslam âleminin birlik olması” gelmektedir. AK Partililer arasında üçüncü en popüler değer “vatan ve bayrak” olurken (%8,1), Saadet Partililer arasındaki üçüncü popüler değer %10,2 ile “Maneviyat, manevi değerler”dir. “Dürüst ve onurlu olmak” AK Partililer için %5,8 ile dördüncü sıradaki değerdir. Saadet Partililerin en önemli bulduğu dördüncü değer ise %5,9 ile

“din ve vicdan özgürlüğü”dür. Beşinci en önemli değer her iki parti mensupları için de “ahlak” olmuştur (AK Partililer: %5,6; Saadet Partililer: %5,0).

Parti teşkilat üyelerinin bu soruya verdikleri cevapları parti bazında kıyaslayabilmek adına her bir cevap için iki oran farkı alınmıştır. Analiz sonucunda aile ($z=6,94$; $p<0.01$), vatan, bayrak ($z=5,45$; $p<0.01$), dürüst ve onurlu olmak ($z=3,55$; $p<0.01$), milli birlik ve beraberlik ($z=4,30$; $p<0.01$) konusunda alfa değeri 0.01’de farklı iken Müslümanlık/Müslüman olmak ($z=2,08$; $p<0.05$), saygı ($z=2,35$; $p<0.05$) ve şerefli olmak ($z=2,24$; $p<0.05$) değerleri konusunda partiler arasındaki fark ise alfa değeri 0.05’te anlamlı bulunmuştur.

Saadet Partisi mensuplarının cevapları incelendiğinde ortaya çıkan sonuç hayata ilişkin ne varsa bunu din ile açıklama/ ifade etme ihtiyacı duymalarıdır. AK Parti mensuplarının atıf yaptıkları değerler (muhafazakarlaşma eğilimlerine uygun olarak) farklılaştırmakta ve çoğaltmaktadır. AK Parti teşkilat üyelerinin önem sıralamasında ilk sıra manevi alanla ilişkilidir, ancak ardında farklı değerlere de destek verilmiştir. Bu yaklaşım seküler bir kaygı olarak da okunabilir. Ayrıca milli değerlere de atıf yapılmış, “milliyetçi duygular” da önemli bir değer olarak nitelendirilmiştir

3.6 BULGULAR VE YORUMLARI

TEZİN TEMEL HİPOTEZİ/ARGÜMANI:

AK Parti teşkilat üyeleri, İslami muhafazakâr değerlerini korumakla birlikte; çağdaş demokratik değerleri benimsemektedir/içselleştirmiştir.

ALT HİPOTEZLER

H1. AK Parti teşkilat üyeleri, İslami muhafazakar değerleri benimsemektedir ve/veya korumaktadır.

Saha araştırmasından elde edilen veriler, AK Parti teşkilat üyelerinin genel olarak İslami değerleri korudukları ve muhafazakâr değerleri benimsediklerini çok net bir şekilde ortaya koymaktadır.

Araştırma kapsamında incelenen hipotezlerin ilki AK Parti teşkilat üyelerinin İslami muhafazakâr değerleri benimsediği ve/veya koruduğudur. Bu hipotezi ölçümlemek amacıyla katılımcılara çeşitli sorular sorulmuştur. Katılımcılardan ayrıca kendilerini ne kadar dindar olarak tanımladıklarını ve ibadet sıklıklarını da belirtmeleri istenmiştir.

Tüm bu sorular çerçevesinde alınan cevaplar değerlendirildiğinde AK Parti teşkilatının İslami değerleri benimsediği söylenebilmektedir. Çocuklara ailelerin öğretmesi gereken en önemli değerlerin “dini inançların benimsetilmesi” olması ve “dini değerlerin çocukluktan itibaren topluma benimsetilmesi” fikrini hemen hemen her katılımcının önemli bulması iki partinin teşkilat mensupları arasında benzerdir. Hem AK Parti hem de Saadet Partisi teşkilatının dini değerlere sahip bir toplum beklentisinde olduğu söylenebilir. Bu beklenti AK Parti iktidarının yapmış olduğu ve kamuoyunda 4+4+4 düzenlemesi olarak bilinen kesintili zorunlu eğitime ve Kur’an ve Hz. Peygamberin hayatının da dahil olduğu seçmeli ders uygulamasına niçin yoğun bir destek verildiğini göstermesi açısından önemlidir.

Bununla beraber, ikinci ve üçüncü en önemli değerlere bakıldığında Saadet Partisi teşkilatında maneviyat ile doğrudan bağlantılı değerler ön plana çıkarken AK Partililer arasında aile kavramı ve vatan-bayrak gibi milli değerler gelmektedir. Saadet Partisi teşkilatı, “değer” kavramını “din, dini inanç,” “İslamiyet, İslam âleminin birlik olması” ve “maneviyat, manevi değerler” gibi din ile ilgili farklı ifadeler ile doldurmaktadır. Buna karşın AK Parti teşkilatı birbiriyle doğrudan ilişkili bu değerleri bir bütün olarak almış, aile gibi farklı sosyal kurumları ve milli değerleri önem listesine dahil etmiştir.

H2. *AK Parti teşkilat üyeleri, çağdaş demokratik ilke ve değerleri benimsemektedir ve/veya içselleştirmiştir.*

Saha araştırmasından elde edilen veriler, AK Parti teşkilat üyelerinin genel olarak demokrasiye inandıklarını ve demokratik bir sistemi desteklediğini çok net bir şekilde ortaya koymaktadır.

AK Parti teşkilat üyelerinin demokrasiye bakışı ve demokratik ilke ve değerleri ne ölçüde içselleştirdiği de bu araştırmanın hipotezlerinden birini oluşturmaktadır. Demokrasiye yaklaşımı ölçümlemek adına ülkenin demokrasiyle yönetilmesinin ne derece önemli olduğu, hangi yönetim sisteminin Türkiye için en uygun olacağı, bunların yanı sıra toplumun yapısına demokrasinin yansımalarını ölçümleyebilecek bazı ifadelerin ne kadar önemsendiği sorgulanmıştır.

H2.1. *AK Parti teşkilat üyeleri; genel olarak demokrasiye inanmakta, demokratik bir sistemi desteklemektedir; monarşik ve otoriter sistemlere karşıdır.*

Katılımcıların demokrasiye yaklaşımını ölçümlemeye yönelik sorulara verilen cevaplar göstermektedir ki AK Parti teşkilatı demokrasiye inanmakta ve demokratik sistemleri desteklemektedir. Demokrasi dışı yönetimlere karşı bir duruş sergilemektedir. Ülkenin demokrasi ile yönetilmesini önemsemenin yanı sıra, farklı grupların haklarının korunmasına yönelik ifadelerin önemli bulunması ve demokratik değerlerin erken yaşlarda öğretilmesi, cinsiyetler arası eşitliğin önemli bulunması AK Parti teşkilatının demokrasiyi benimsediklerinin göstergesi olarak yorumlanmalıdır.

Türkiye'nin demokrasi ile yönetilmesinin önemli bulanların oranı AK Parti teşkilatı içinde toplam %98,3'tür. Bu oran AK Parti üyelerinin demokrasiye bakışı konusunda çok net bir fikir vermektedir.

Türkiye'nin demokrasi ile yönetilip yönetilmediği sorulduğunda ise AK Parti teşkilat üyelerinin tamamına yakını evet veya kısmen derken Saadet Partisi teşkilatında yarından fazlasının hayır demesi dikkat çekicidir. Bu kadar bariz bir farkın olması çeşitli sebeplere dayanmaktadır. Öncelikle bu soru ülke yönetimi ile ilgilidir. Dolayısıyla yönetimde olan bir parti ile iktidar olanaklarının dışında kalan ve muhalif bir partinin bu soruya farklı yanıtlar vermesi beklenebilir bir sonuçtur. Ayrıca Fazilet Partisi'nden dolayısıyla Milli Görüş'ten neşet eden bu iki partiden biri yani AK Parti başarılı olmuş ve bu başarısını devam ettirmiştir. Aynı zamanda Milli Görüş'ün işaret ettiği birçok sorun AK Parti iktidarı döneminde çözülmüştür. Buna rağmen Saadet Partisi giderek destek kaybetmiş ve küçülmüştür. Saadet Partisi'nin AK Parti'yi karşıtlık ilişkisi içinde konumlandırması ve başarılarından hoşlanmaması öngörülebilir bir sonuçtur. Mesela 28 Şubat sürecinde el konulan vakıf mallarının iadesi için gerekli yasal düzenlemenin yapılması Milli Görüş'ün yayın organlarında görülmemiş ya da muhalefet unsuru olmuştur. Muhafazakar ve İslamcı siyasette ayrışmayı ihanet ile algılayan bakış açısı egemendir. Bu nedenle AK Parti'ye hain damgası vurulmuş ve bu bakış açısı Milli Görüş siyasetince yeniden üretilmiştir. Türkiye'nin demokrasi ile yönetilip yönetilmediği sorusuna takınılan olumsuz tavrın iktidarda olmamakla bağlantısı da bulunmaktadır.

Farklı yönetim biçimlerinin herbirinin Türkiye için ne ölçüde uygun olabileceği sorusuna verilen cevaplarda başkanlık sistemi, parlamenter demokrasi ve yarı başkanlık sistemi ön sıralarda gelmektedir. Bunlara karşılık, en uygun bulunmayan yönetim şekilleri ise sırasıyla askeri yönetim, padişahlık, tek parti yönetimi ve hilafet olmuştur. Bu yönetim şekilleri arasında desteklenen yönetim biçimlerinin demokratik yapıları dikkat çekmektedir. Saadet Partisi teşkilat üyelerinin ifadeleri ile kıyaslandığında AK Parti teşkilatının demokratik yönetimlere daha yoğun ilgi gösterdiği gözlemlenmektedir. Sunulan yönetim biçimlerini Türkiye için uygun bulma konusunda AK Partililer başkanlık sistemini net bir şekilde desteklediklerini

belirtirken, bunu demokratik parlamenter sistem ile yarı başkanlık sistemi takip etmektedir. Bu kanaatin oluşmasında hükümetin başkanlık sistemini getirmeye olan isteği etkili olabileceği gibi, katılımcılara sunulan seçenekler arasında “başkanlık sistemi”nin “parlamenter demokrasi”den önce gelmesi de rol oynamış olabilir.

Demokratik değerlerin ne ölçüde içselleştirildiğini ölçümlemek için demokrasinin kendisine yönelik algıyı analiz etmek önemlidir. Bu bağlamda, katılımcılara demokrasinin toplum düzeyinde uygulanma alanlarına dair ifadeler sunulmuş ve bu ifadelerin her birinin ne derece önemsendiği araştırılmıştır. “Çocukluktan itibaren demokratik değerlerin topluma benimsetilmesi” AK Partili teşkilat üyeleri arasında en ön sıradadır. Bu yaklaşım AK partililerin demokrasiyi bir yaşam biçimine dönüştürme konusunda daha istekli olduğunu göstermesi açısından önemlidir. AK Parti teşkilat üyeleri “farklı fikirlere karşı saygı ve hoşgörü”yü en önemli üç değerden birisi olarak görmüştür. Bu değer en çok dile getirilen değer olan “dini inançlar”dan hemen sonra ikinci sırada gelmektedir. Bu önem sırası AK Parti’de demokrasinin gereği olan düşünsel hoşgörünün yer etmesinden kaynaklanmaktadır. “Kendini özgürce ifade edebilme becerisi” AK Partililer için üçüncü en önemli değer olarak belirtilirken, bu değere AK Parti mensuplarının daha fazla destek vermesi de gene demokratik değerlere verilen önemden kaynaklanmaktadır.

“Farklı etnik gruplara karşı ayrımcılığın ortadan kaldırılması”na verilen önem her iki partide aynıdır. Bu sonuç her iki partide de etnik ayrımcılığa dayalı bir bakış açısının olmadığını göstermesi ve barış sürecine İslami ve muhafazakar çevrelere niçin yüksek destek verildiğini göstermesi açısından anlamlıdır.

İki partinin üyeleri arasındaki farklılık; “çocukluktan itibaren demokratik değerlerin topluma benimsetilmesi”nde olduğu gibi “kadın/erkek eşitliğinin sağlanması” konularına verilen değer açısından kendisini göstermektedir. Kadın-erkek eşitliği konusunu önemseme açısından AK Partililer Saadet Partililerden ileridedir.

H2.2. AK Parti teşkilat üyeleri; demokrasinin temel unsurlarından sayılan serbest ve adil seçimler; eşitlik; düşünce ve ifade özgürlüğü; örgütlenme özgürlüğü; basın özgürlüğü; sınırlı iktidar ve yargı bağımsızlığı ilkelerini benimsemekte ve desteklemektedir.

Araştırma sonuçları göstermektedir ki AK Parti teşkilat üyeleri demokrasinin temel unsurlarından sayılan serbest ve adil seçimler, eşitlik, düşünce ve ifade özgürlüğü, örgütlenme özgürlüğü, basın özgürlüğü, sınırlı iktidar ve yargı bağımsızlığı ilkelerini benimsemekte ve desteklemektedir. Saadet Partililerin bu prensipleri önemseme oranı da “kadınların erkekler ile eşit haklara sahip olması” hariç aynı değerlerdedir. Kadın-erkek eşitliği konusunda her iki partinin üyeleri de pozitif tutum sergilemekle birlikte AK Partililer arasında bu konuya daha fazla önem verildiği gözlenmektedir.

Araştırmanın bir sonucu olarak AK Partililerin demokrasiyi önemseyen ve destekleyen tutumlar sergiledikleri gözlenmektedir. Bununla beraber, AK Partililerin yönetim açısından demokrasiyi nasıl algıladıkları da bu araştırmanın konularından biridir. Bu sebeple katılımcılara demokratik bir yönetim için farklı prensipleri ne ölçüde önemli buldukları sorulmuştur.

Bu prensipler doğrultusunda bakıldığında “halkın serbest seçimlerle kendi yöneticilerini seçmesi”, “herkesin kanun önünde eşit olması”, “kadın ve erkeklerin eşit haklara sahip olması”, “insanların düşünce ve ifade özgürlüğünün olması”, “örgütlenme ve sivil toplum kuruluşlarının güvence altında olması”, “basın özgürlüğü ve bunun güvence altına alınması”, “devletin şeffaf ve hesap verebilir olması”, “devlet otoritesinin sınırlandırılması, kişi hak ve özgürlüklerinin devlete karşı korunması”, “yasama, yürütme ve yargının birbirinden ayrı ve bağımsız olması” ile “yargı bağımsızlığı” AK Parti teşkilat üyeleri tarafından önemsenmiştir.

H2.3. AK parti teşkilat üyeleri; kadın-erkek eşitliğine inanmaktadır, kadınların sosyal ve siyasal hayata katılımını desteklemektedir.

Araştırmada katılımcıların demokrasiye yaklaşımını ölçümlemeye yönelik sorulara verilen cevaplar göstermektedir ki AK Parti teşkilatı muhafazakar ölçütleri korumak kaydıyla; kadın-erkek eşitliğine inanmaktadır. Kadınların sosyal ve siyasal hayata katılımını destekleme konusunda ise partililerin nötr bir tavır tuttukları görülmüştür.

Kadınlar ile ilgili kanaatlerin de AK Parti teşkilat üyelerinin dini değerler ile demokratik değerler arasında bir harmoni sağlayıp sağlayamadığını ölçmek için bir gösterge olduğu düşünülmektedir. Bu sebeple katılımcılara kadın-erkek eşitliği ve kadının sosyal hayattaki konumuna dair sorular sorulmuştur.

“Kadın-erkek eşitliği”; “çocukluk döneminde öğretilmesi gereken değerler”, “geleneklerin yaşatılması”, “etnik ve mezhepsel farklılıklara saygı” gibi konulara nazaran nispeten düşük bir önem arz ediyormuş gibi dursa da, yüksek bir önem puanını elinde bulundurmakta ve devlet yapısı içerisinde önem sırası bakımından basın ve sivil örgütlenme özgürlüğünden de önce gelmektedir.

Kadının sosyal hayattaki konumu hakkındaki kanaatlerin AK Partili ve Saadet Partililer arasındaki dağılımı incelendiğinde, bu alanın araştırma genelinde en belirgin farkın gözlemlendiği yer olduğu görülmektedir. Katılımcılara kadınların sosyal hayattaki konumlarına dair belli ifadeler sunulmuş, bu ifadelere ne ölçüde katıldıkları sorulmuştur.

Düşük puanlar ile de olsa, AK Partililerin kadınların erkeklere kıyasla daha yetersiz olduğunu düşündükleri konuların başında siyaset gelmektedir. AK Partililer Saadet Partililere kıyasla kadınların “siyasette iyi de kötü de olabileceği” fikrine daha yakın olsa da, genel olarak erkeklerin siyasette biraz daha iyi olduğu kanaati mevcuttur. Kadınların siyasete katılımı tarihsel olarak çok yüksek olmadığından, bu kanaatin siyasi tecrübe ile ilişkili olduğu düşünülebilir. Kadınlar ve siyaset üzerine ayrıca yapılacak bir araştırma bu konuda daha sağlıklı bilgilere erişimi sağlayacaktır.

Öte yandan siyasetin dışında, AK Partililerin iş hayatında erkek yöneticilerin daha iyi olduğu fikrine nötr kalmaları yönetici pozisyonlarında kadın-erkek eşitliğine yönelik bir algı eğilimi olarak okunabilir.

Çalışma hayatına bakıldığında kadın-erkek eşitliği konusunda heterojen yaklaşımlar ortaya çıkmaktadır. AK Partililer “ülkede iş imkânları kısıtlı iken kadınların çalışmaması daha uygundur” fikrine katılmazken, gene kadınların iş hayatında olmasının toplumsal yönüne olan pozitif yaklaşım bireysel ve ailevi açıdan bakıldığında yön değiştirmektedir. AK Partililer “bir kadının bağımsız birey olmasını sağlamanın en uygun yolu çalışmasıdır” ifadesine ne olumlu ne olumsuz yanıt vermişlerdir. Farklı bir araştırmada kadınların maddi bağımsızlığı ile fikinsel ve bireysel bağımsızlığı arasındaki fark irdelenebilir. Zira Türkiye’de çalışan kadınların sayısının çalışmayan kadınlardan az olduğu ve bu toplumda sosyal ve kültürel dinamiklerin özellikle kadınlar açısından farklı olduğu (hayır çalışmaları, haftalık sohbetler vb.) göz önüne alındığında bir işte çalışmak bağımsız bir birey olma yöntemlerinden sadece biri olarak görülmüş olabilir. “Ev kadınlığı çalışma hayatı kadar tatmin edicidir/yeterlidir” ifadesinin AK Partililer arasında oluşturduğu pozitif eğilim ev hanımlığının da çalışma gibi bir alternatif olduğu fikrini desteklemektedir. AK Parti teşkilat üyeleri çalışma hayatının aile ortamındaki yansımalarından biri olarak kadının erkekten fazla para kazanmasının aile içinde sorun yaratacağı düşüncesine pozitif eğilim gösterdiği görülmüştür. Bu tutum yine Türkiye’de aile içinde kadın-erkek ilişkilerine genel bakış çerçevesinde değerlendirilebilir.

Yine eğitim hakkı çerçevesinde “bir erkek çocuğun üniversiteye gitmesi kız çocuğun gitmesinden daha önemlidir” ifadesine verilen cevaplardan şu sonuç ortaya çıkmaktadır. AK Partililer toplumsal açıdan kadın-erkek eşitliği konusunda daha pozitif bir tutum sergilerken, bireysel ve ailevi açıdan bakıldığında daha nötr bir eğilim göstermektedir.

H2.4. *AK Parti teşkilat üyeleri; toplumdaki farklılıkları bir zenginlik olarak görmekte ve saygı göstermektedir; farklı etnik, dinsel, mezhepsel ve siyasal görüşlere sahip gruplara karşı hoşgörülüdür ve bu grupların sosyal ve siyasal hayata katılımını desteklemektedir.*

Araştırma sonuçları bu sorular üzerinden değerlendirildiğinde AK Parti teşkilat üyelerinin toplumdaki farklılıkları bir zenginlik olarak gördüğü ve saygı gösterdiği hipotezini desteklemektedir. AK Parti teşkilat üyeleri farklı etnik, dinsel, mezhepsel ve siyasal görüşlere sahip gruplara karşı hoşgörülüdür ve bu grupların sosyal ve siyasal hayata katılımını belirli ölçüde desteklemektedir. AK Partililerin gerek kendilerinden farklı din, mezhep, etnik grup mensubu kişilerin gerek eşitlik ve haklarının savunulması, gerekse bu kişilere güven konusunda olumlu tutumlar sergiledikleri görülmektedir. Saadet Partisi mensuplarıyla kıyaslandığında ayrımcılıkla mücadele konusunda aynı pozitif ifadeler söz konusu iken, bu kişilere güven konusunda Saadet Partililerin farklı etnik köken ve mezhep mensubu kişiler haricindeki kimselere güvenme konusunda daha negatif olduğu görülmektedir.

Toplumsal ve sosyal açıdan farklı din mensupları ile ilişkiler yürütmekte sıkıntı yaşamayacağını belirten AK Partililerin ülke yönetimi söz konusu olduğunda farklı inançlara sahip kişilere karşı bir miktar çekincelerinin olduğu görülmektedir. Saadet Partisi teşkilatında bu çekinceler çalışma ortamında yöneticilik pozisyonu için de geçerlidir. Her iki parti üyelerinin ise başka dinden birisi ile kızlarını evlendirip evlendirmemeleri ise sosyal ilişkilerin yanı sıra dindarlık ve dini emirlere itaat çerçevesinde değerlendirilmelidir. Maddi olmayan ve kaçınılması kolay olmayan konularda dinin emirlerine itaatta daha itinalı davranış sergiledikleri gözlemlenmiştir. Ülke yönetimi ve yönetici pozisyonları için ise daha dikkatli davranılmaktadır.

H2.5. *AK Parti teşkilat üyeleri, laiklik ilkesine olumlu bakmaktadır/benimsemektedir.*

Bu araştırmada AK Parti teşkilat üyelerinin laiklik ilkesine olumlu baktığına yönelik hipotezi desteklediği sonucuna ulaşılmıştır. Ancak bu ilkeyi kendi inançları doğrultusunda yorumlama yoluna da gidilmiştir.

AK Partililer arasında en fazla desteklenen görüş laikliğin din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması olurken, bunu takip eden laikliği “din özgürlüğünü güvence altına alan bir yönetim biçimi” ve “farklı dinlere hoşgörü” olarak yorumlanmasıdır. Saadet Partililer arasında en popüler tanım laikliğin dinsizlik olarak yorumlanmasıdır. AK Partililerin Saadet Partililerden farklı olarak laiklik ve dini birbirine tezat olarak görmediği, laikliği “devlet önünde dini inançlar arası eşitliği koruyucu bir yönetim prensibi” olarak algıladıkları söylenebilir.

***H2.6.** AK Parti teşkilat üyeleri, demokratik sistemi oluşturan anayasal kurumlara güven duymaktadır.*

Araştırmadan çıkan sonuçlar AK Parti teşkilat üyelerinin, demokratik sistemi oluşturan anayasal kurumlara güven duyduğunu göstermektedir.

Katılımcıların demokratik sistemi oluşturan anayasal kurumlara ne derece güvendikleri de araştırmanın konuları arasına dâhil edilmiştir. Bununla beraber farklı kurum ve kuruluşlar da listeye eklenip AK Parti teşkilat üyelerinin güven tablosu ortaya konmaya çalışılmıştır. AK Partililerin en fazla güvendiği kurumun Türkiye Büyük Millet Meclisi olduğu görülmüştür. Teşkilat üyeleri arasında Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin diğer kurumlara kıyasla en güvenilen kurum olmasında mecliste en fazla milletvekilinin AK Partili olmasının etkili olduğu söylenebilir. AK Parti teşkilat üyeleri kendi partisi parlamentoda çoğunlukta olduğu ve kendi partisinin milletvekillerine güven duyduğu için bu oran yüksek görünmektedir. Saadet Partisi mecliste temsil edilmemektedir. Dolayısıyla meclise güven bağlamında olumsuz bir tavır geliştirilmiştir. İkinci sırada Diyanet İşleri Başkanlığı'na duyulan güven bir tarafta kurumun bizzat kendisine duyulan güven olması açısından önemlidir. Orduya ve yargıya duyulan güven eşit olup AK Parti iktidara geldikten sonra bu kurumlardaki anayasal, yasal ve idari değişikliklerin gerçekleşmesi parti teşkilatlarının bu kurumlara yönelik güveninin artmasını sağlamıştır. AK Parti teşkilat üyeleri dini cemaatlere, üniversitelere, sivil toplum kuruluşları ve siyasi partilere güvenmekle birlikte olumsuz yönde baktıkları tek kurum basın ve medya olmuştur.

H2.7. AK Parti teşkilat üyeleri, devletin ekonomiye müdahalesine/ekonomide yegâne aktör olmasına karşıdır ve serbest piyasa ekonomisini desteklemektedir.

Hem AK Parti teşkilat üyeleri hem de Saadet Partisi teşkilat üyeleri serbest piyasa ekonomisini desteklemekle birlikte AK Partililer arasında bu destek Saadet Partililere kıyasla daha yoğun hissedilmektedir.

Devletin yapısına yönelik algılar için en önemli ölçütlerden biri de ülke ekonomisi üzerine gösterilen tutumlardır. Bu sebeple araştırma çerçevesinde katılımcılara ekonomik hayat ile ilgili bazı ifadelerle ne derece katıldıkları sorulmuştur. “Piyasadaki rekabet şirketlerin daha kaliteli ürün ve hizmet üretmesini sağladığı” ve “özel sektörün iş hayatı ve sanayideki payının artırılması gerekliliği” ifadelerine yönelik olumlu kanaat bildirilmiştir. Saadet Partisi’nde de ekonomiye yönelik tutumlar hemen hemen paraleldir. Kanaatlerin paralel olmasında İslam dininin özel sektöre ve özel mülkiyete önem vermesinin ve devlete düzenleyici rol biçmesinin de payı olduğu düşünülmektedir.

H2.8. AK Parti; Milli Görüş çizgisinden farklılaşarak, geniş kesimleri içinde barındıran merkez bir parti haline gelmiştir; teşkilat üyeleri, kendilerini sadece “İslamcı veya “Milli Görüşçü” olarak değil; farklı siyasal anlayışlarla da tanımlamaktadır (veya teşkilat üyeleri sadece İslamcı/milli görüşçülerden değil; aynı zamanda farklı siyasal görüşlerden müteşekkil heterojen bir yapıya sahiptir).

AK Parti Milli Görüş çizgisinden farklılaşarak, geniş kesimleri içinde barındıran muhafazakar demokrat ağırlıklı merkez parti haline gelmiştir. Katılımcıların verdiği cevaplar AK Parti teşkilatının heterojen bir yapıya sahip olduğu hipotezini doğrular niteliktedir. AK Parti teşkilatları İslam temelli muhafazakar demokrat ve İslamcı bir partidir. Bünyesinde belirli oranlarda Türk milliyetçisi, liberal, sosyal demokrat ve Atatürkçü/Kemalist toplaması partinin yelpazesini geniş tuttuğunu ve merkezde bir parti olduğunu göstermektedir. Parti teşkilatındakiler farklı aidiyetler ve kimlik tanımları kurmada belirli farklılıklara sahip olsalar da, belirli bir öz ve değer algısından bahsetmek mümkündür.

Bir partiye aidiyetin boyutlarının belirlenmesinden önce katılımcıların genel olarak aidiyet kültürüne nasıl baktıklarının tespit edilmesi kıyaslama yapılabilmesi açısından önem taşımaktadır. Bu sebeple katılımcıların farklı sosyal ve siyasal yapılar ile kurduğu aidiyet ve bu yapıların bir parçası olmayı ne derece önemsedikleri sorgulanmıştır. “İslam ümmetinin bir parçası olmak” ve “Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olmak” AK Parti üyelerinin en önemli bulduğu iki aidiyet alanı olmuştur. Eldeki veriler dini ve milli kimliklerin AK Partililer arasında eşit derecede ve yüksek oranda önemli olduğunu göstermektedir. Türk ulusunun bir parçası olmak da önemlidir. Bunların yanı sıra AK Parti teşkilatı üyelerinin “bağımsız, özerk bir birey olma”yı önemseydiği “ancak bu hususu değer verdiği bir cemaatin parçası olmak” ve “ait olduğu etnik grubun bir parçası olmak”tan daha az önemli bulunduğu ortaya çıkmıştır. Bu sonuçlar Türkiye’deki çoğulcu yapının tutkalının İslam dini olarak görüldüğünü, Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlığının da bütünleşmeye yarayan bir pekiştirici olarak algılandığını göstermektedir. “Avrupa Birliği’nin bir parçası olmak” ise önemli bulunmamaktadır. AB, aidiyet yaratan bir unsur değil, sadece ekonomik ve siyasi birliktelik olarak algılanmaktadır.

Katılımcıların siyasi aidiyetlerini daha detaylı inceleyebilmek amacıyla kendilerini siyasi görüş açısından nasıl tanımladıkları da sorulmuştur. Katılımcılara belli görüşler sunulmuş ve kendilerini bu görüşlerden hangisi veya hangileri ile özdeşleştirdiklerini belirtmeleri istenmiştir. AK Partili katılımcıların %70,7’si kendilerini muhafazakâr olarak, %53,2’si kendilerini demokrat olarak, her 5 kişiden biri kendisini İslamcı olarak (%20,7), %16,8’lik bir kesim kendisini Türk milliyetçisi, %14,7’si Milli görüşçü ve %10,6’sı liberal olarak, %5’lik oranda sosyal demokrat ve %2,5’lik kesim de Atatürkçü/Kemalist olarak tanımlamaktadır. Bu heterojen yapı AK Parti’nin bir “merkeze parti” olarak konumlandırılmasının sebeplerini açıklamaktadır.

Araştırma sonuçları göstermektedir ki AK Partililer, dindarlık pratikleri, dini inançlar, maneviyat gibi değerleri yüksek oranda benimsemektedir. Bunun yanında demokratik yönetim biçimine, insan haklarını gözetme, kadın-erkek eşitliği, farklılıklara saygı, katılımcıların demokratik sistemi oluşturan anayasal kurumlara güven gibi konulara verilen önemin derecesi çağdaş demokratik değerlerin partililerce içselleştirildiğini göstermektedir.

SONUÇ

AK Parti'ye ilişkin bütüncül analiz onu belirleyen tüm bileşenler irdelenmeden gerçekleştirilemez. Milli Görüş hareketinin içinde başlayan ve AK Parti'nin kurulması ile sonuçlanan dönüşüm kendinden menkul bir süreç değildir. Bu dönüşümü zorunlu kılan bağlamın kavranması toplumsal bir olguyu nesnel bir zeminde değerlendirmenin ön koşuludur. Dolayısıyla AK Parti'ye dair nitelikli bir analiz onu belirleyen kavramlardan, hareketin tarihine, bağlam analizine, siyasi konjonktüre kadar uzanan çok boyutlu ve derinlikli bir okumayı zorunlu kılmaktadır.

Muhafazakar demokrat siyaset, İslam ile demokrasiye özgü kavramların birleştirildiği özgün bir model sunmaktadır. Dolayısıyla bu modeli belirleyen kavramların hem tikel olarak hem de birbirleri ile ilişki içindeki konumları değerlendirilmelidir. 2500 yıllık tarihe sahip bir kavram olan demokrasi farklı tarihsellik, coğrafya ve koşullarda farklı anlamlar ihtiva etmiştir. Demokrasi değişmeyen bir töze sahip değildir, belirli temel bileşenleri muhafaza etmekle birlikte tarihsel tecrübeler ve siyasi pratik, kavramın kapsamını genişletmiş; yekpare, seküler, belirli model ve kalıpların belirleniminde, modernist algı önemli ölçüde kırılmıştır. Demokrasi esneyen, yeniden üretilen bir yapıdır, dolayısıyla otantik varoluşlar demokrasiyi zenginleştirme adına önemli bir çeşitlilik sunmaktadır. Demokrasi farklı kimlik ve kültürlerle yaşam alanı sunduğu, çatışan grupları, farklılıkları bünyesinde toparlayabildiği ölçüde kapsayıcılığı ve derinliği artacaktır.

İslam ve demokrasi ilişkisi çoğunlukla problemlili kabul edilmiş ve bu iki kavram arasında antagonizma olduğu iddia edilmiştir. Oryantalist bakış açılarının ürettiği ön yargılı tahlillerden arınarak İslam'ın öz kaynakları ve ürettiği değerler sistemine analiz edildiğinde bu iki kavramın ontolojik bir birlik ya da zıtlık içermediği sonucuna varılmıştır. İslam bütüncül bir değerler sistemi vazetmekte bu değerlerin yeniden üretimi bağlamında özel alan-kamusal alan gibi bir ayrıma gitmemektedir. Bireyler için geçerli olan müeyyideler, toplum ve siyaset için de geçerlidir. Dolayısıyla ahlak siyasi alana dahil edilmiştir. İslam hukukunun uygulanabildiği, onun ürettiği değerler ve toplum yapısının kabul gördüğü, Kur'an'ın ilkelerinden taviz verilmediği sürece herhangi bir sistem İslam ile uygun olabilir. İslam dini hem değer üretimi, hem ahlakı

politik alana dahil etmesi, hem tarihsel tecrübesi, hem de felsefesi ile demokrasinin derinleşmesine katkı sunabilir.

İslam geleneğinin özünde uyum yaratmak kadar “karşı çıkış” da bulunmaktadır. Örneğin 19. ve 20. yüzyılda ortaya çıkan İslamcılık akımı bir kurtuluş ideolojisi “anti-empyralist” karşı duruş olarak varlık göstermiştir. Yine 1960 ve 1970’lerde İslamcılık, köktenci modernleşmeye karşı, özcü bir iddianın ve bir çeşit direnişin sembolü olmuştur. Dolayısıyla İslamcılara yönelik pejoratif algının iddia ettiğinin tersine İslam mobilizasyon ve değişim talebi üretmiştir.

AK Parti’ye dair bütüncül bir analizin bir diğer durağını dönüşümünü yaratan koşulları tarihselliği içinde analiz etmek oluşturmaktadır. İslamcı bir hareket olan Milli Görüş geleneği, kendinden önceki dönemin ve içinde bulunduğu konjonktürün belirleniminde kalmıştır. Milli Görüş hareketinin temas ettiği temel kavramlardan birisi modernleşmedir. Türk modernleşmesinin merkez çevre düalitesi üzerine kurulu yapısı İslam’ı “nifak unsuru” olarak gördüğü taşranın yaşam biçimi ve ayrılıkçı eğilimleri ile özdeşleştirerek ötekileştirmiştir. İslamcılar sistemli bir şekilde hem ekonomik ağlardan hem kamusal alandan dışlanmıştır. Türk modernleşmesinin homojen ve seçkinci yapısı inşa edilmiş, bir ulusal kimlik ekseninde dini, kültürel aidiyet ve talepleri sistem dışına itmiştir. Din, hem I. Dünya Savaşı hem Kurtuluş Savaşı sürecinde toplum üzerindeki etkisi ve itibarı nedeniyle sıklıkla başvurulan bir unsurken, cumhuriyet kurulduktan sonra savaş sırasında ittifak yapılan tüm dindarlar aşamalı bir şekilde tasfiye edilmiştir. Cumhuriyetin kuruluşunu belirleyen jakoben mizaç, Osmanlı modernleşmesini belirleyen, bürokrasinin güçlü olduğu, merkezci, vesayetçi eğilimlerle devamlılık göstermektedir. Cumhuriyetin kurulması ile tarihsel bir kırılma yaşanmamış, kurucu kadro kendinden önceki dönemin ana aktörü olan İttihat ve Terakki’nin eğilimlerini devralmıştır. Kurucu elitin topluma dayattığı yekpare, homojen ulusculuk ideolojisi, Türklük kimliği dışında herhangi bir kültürel, etnik kodu bünyesine kabul etmemiştir. Toplumun çoğulcu yapısı dikkate alınmadan dayatılan bu yegane kimlik, seküler ve köktenci bir modernleşme söylemi ile meşrulaştırılmıştır. Bu sekülarist hamle ile İslam’a dair tüm izler kamusal hayattan silinmeye, din salt özel alana ait bir olgu olarak konumlandırılmaya çalışılmıştır. Cumhuriyet’in radikal uygulamaları Şeyh Sait, Menemen gibi isyanları tetiklemiş,

özellikle Menemen hadisesinden sonra İslam'a yönelik tavır iyice sertleşmiştir. Takrir-i Sükun Yasası, İstiklal Mahkemeleri gibi travmatik hadiseler İslamcı hareketin Tek Parti dönemi boyunca yer altına çekilmesini zorunlu kılmıştır. Demokrat Parti iktidarı döneminde çevre merkeze yaklaşmak adına dikkate değer bir hamle gerçekleştirmiştir. Demokrat Parti iktidarı sürecinde dinsel kavramlar siyasetin bir unsuru olarak kullanılsa bile, cumhuriyetin kurucu paradigması ile çelişmeyen bir söylem üretilmiştir. Buna rağmen 27 Mayıs'a giden süreçte partinin İslam'a yönelik ılımlı tavrı karalama unsuru olarak kullanılmıştır.

Çoğunlukla kabul edilen görüşe göre İslamcılık hareketi ilk defa İslahat Fermanı ile ortaya çıkmış, Tanzimat'ın getirdiği aşırı modernlik halinin yarattığı savrulmalara karşı, bir kimlik arayışı, özcü bir toplum tasavvuru ve karşı çıkış dinamiği oluşturmuştur. 1870 ve 1924 arasında İslamcılık düşüncesi İslam'ın modernleşmeye verdiği yanıt bağlamında yeni bir yorum kazanmıştır. 1950'lerden itibaren İslamcılığın yeniden inkişafı ile birlikte İslamcılarının literatürüne modern ulus devlet girmiş, devletin İslamlaştırılması temel mesele olmuştur. 1960-1980 arasındaki tercüme faaliyetleri İslamcılık hareketinin düşünsel olarak berraklaşmasına ve bağımsızlaşmasına olanak sağlamıştır. Milli Görüş Hareketi bu bağlam üzerinde kurulmuş, bu koşullardan beslenmiştir. İslamcı bir harekettir ve söyleminde İslamcılık hareketlerine özgü pek çok motif barındırmaktadır. Modernist projenin köktenciligi, kimliksizleştiren ve ötekileştiren boyutu eleştirilmektedir. Özcü bir kalkınma modeli, otantik modernleşme, İslami semboller üzerinden oluşturulan bir anlam dünyası, ahlak/maneviyat, İslam'ın vazettiği ahlakın ekonomiden, kültüre, ekonomiye kadar her alanda işlevsel kılınması, ümmetçi anlayış, dinsel kodlar esas alınarak oluşturulan bütüncül program kurma, İslam tarihinin referans gösterilmesi gibi İslamcı hareketlere dair pek çok bileşeni bünyesinde barındırmaktadır.

Milli Görüş ekonomik olarak yükselişe geçen ancak laikçi Kemalist blok tarafından engellenerek ekonomik ağlardan dışlanan taşranın ekonomik taleplerini dillendirmek bağlamında sınıfsal bir itirazın da temsilciliğini üstlenmiştir. Hareketin sahiplendiği söylem, benimsediği inanç ve kullandığı semboller bu kesimlerin hayat algısı ile uyumluluk içerisindedir. Milli Nizam Partisi ve Milli Selamet Partisi'ni belirleyen bu toplumsal dinamik Refah Partisi ile dönüşüme uğramış, bütüncül bir

program çerçevesinde (Adil Düzen) somut problemlere çözüm sunan çok daha kapsayıcı bir politika üretmiştir. Refah Partisi döneminde hareketi destekleyenler gene büyük ölçüde dindarlardan oluşmakla birlikte sisteme itiraz eden yığınlara da kucak açılmış, sistemin dezavantajlı kesimlerine ulaşılabilmektedir.

Türkiye Cumhuriyeti'nin siyasi geleneği AK Parti dönemine kadar baskın, laikçi, elitist, jakoben yapının belirleniminde olmuştur. “Bölücülük” ve “laikliğe aykırı davranış” gerekçesiyle onlarca parti kapatılmıştır. Milli Görüş hareketi her seferinde merkezci-bürokratik geleneğin hışmına uğramıştır. Vesayetın kurumsallaştığı, tüm siyasetin baştan sona “güvenlik” öncelikleri ile donatıldığı bu yapı içinde ordu “hizaya getirici” unsur olarak konumlandırılmıştır. Milli Nizam Partisi'nin kapatılmasının ardından, Milli Selamet Partisi, bu partinin de 1980 darbesinin hışmına uğramasının ardından Refah Partisi kurulmuştur. Refah Partisi'nin 28 Şubat süreci ile tasfiye edilmesinin ardından Fazilet Partisi de kapatılmıştır. Türkiye demokrasi tarihi çatışma ve kopuşlarla örülmüştür. Kamusal ve politik alan defalarca kültürel ve etnik aidiyet ve taleplerden arındırılarak, yeniden dizayn edilmiştir. 28 Şubat şekilsel olarak önceki darbelerden farklı olsa da zihniyet olarak devamlılık arz etmektedir. 28 Şubat süreci ile tek parti iktidarı döneminde en billurlaşmış halinin gözlemlendiği, siyaseti belirleme hakkını kendinde gören seçkinci, otoriter ve halktan korkan refleks yeniden üretilmiştir.

Fazilet Partisi'nin politik çizgisi durmak bilmeyen bir savunma haline hapsolarak, aşırı temkinli bir hal almıştır. Öyle ki sıklıkla “biz dini kullanmıyoruz” imajı verilmiş, “uzlaşmadan, diyalogdan yanalık” vurgulanmış, “askerin rencide edilmeyeceği”nin altı çizilmiştir. Fazilet Partisi, 28 Şubat'ın bir numaralı “öteki”sidir. Fazilet Partisi'nin çizgisinde öne çıkan unsur, bir politika üretmekten çok, varlığını korumak ve sistemin saldırısı karşısında dağılan güçleri toparlamak olmuştur. İçinde bulunduğu bağlam içinde değerlendirildiğinde partiye hareket alanı bırakılmadığı, Fazilet partisinin bu zorunlu apolitikleşmeye itildiği söylenebilir. Partinin içinde bulunduğu bağlamı aşmak, atıl kalmış ve hiçbir manevra alanı bırakılmamış bir yapıyı dönüştürmek, ancak verili çerçeveden çıkmak ile mümkündür. Bu bağlamda yenilikçilerin itirazı koşulları iyi analiz eden doğru bir siyasi tahlil ve politik manevra arayışı olarak okunabilir. Fazilet Partisi'nin Anayasa Mahkemesi tarafından 22 Haziran 2001 tarihinde “laik cumhuriyet ilkesine aykırı eylemleri” gerekçesiyle

temelli kapatılmasının ardından yol ayırımına gelen hareketin gelenekçi kanadı 20 Temmuz 2001 tarihinde Saadet Partisi'ni kurarken, değişimci kanadı 14 Ağustos 2001 tarihinde Adalet ve Kalkınma Partisi'ni (AK Parti) kurmuştur.

AK Parti'nin benimsediği “muhafazakar demokrat” politika, mevcut koşullarda siyaset üretebilmek için oluşturulan meşru bir kimlik arayışının tezahürüdür. AK Parti'nin muhafazakar demokrat politik çizgisi Refah'ın sistemle çatışma ve zıtlık içeren dil ve söyleminden oldukça farklıdır. Modern dünyanın parçası olmak, sistemden kopmadan, otantik varoluşu yeniden üretme tasavvuru AK Parti'nin politik eksenini belirlemektedir. AK Parti dine meşrulaştırıcı, motive edici ve birleştirici bir faktör olarak da başvurmuş, toplum yapısındaki çatışmaları dindiren, ortak sembol ve anlamlar dünyası yaratan boyutuyla ele almıştır. Muhafazarlık kendisine yönelik pejoratif imaların aksine bir eklemlenme ideolojisi değildir, kendi içinde bir bütünsellik ve değişime yönelik epistemolojik bir itiraz, bir çeşit temkin içerir. AK Parti muhafazakar kimliği sahiplenerek çevrenin ve merkez sağın bileşenlerini bünyesinde toparlamıştır. AK Partinin ürettiği siyasetin bir sonucu da geriliğin, iptidailiğin üreticisi ve bir çeşit patoloji anti-miti olarak konumlandırılan İslami kimliğe dair algının kırılmasıdır. Partinin kapsayıcılığı İslami kimliğe yönelik ötekileştirici algıyı bir ölçüde esneterek modernitenin kurumlarından geçmiş buna rağmen kendi kimliğinden vazgeçmemiş ve üretilmiş “gerici” imajının içine hiçbir şekilde oturmayan “yeni” bir İslamcı kimliğinin görünür olmasını ve kabul görmesini sağlamıştır.

Milli Görüş'ten farklı olarak AK Parti İslamcı değil ama dindar ve kapsayıcı bir kimlik inşa etmiş, böylece bir kitle partisine dönüşmüştür. Pek çok farklı grup partiyi desteklemekte, dindar hassasiyetler görünür olmakla birlikte parti tabanı heterojen bir bileşkeden oluşmaktadır. Parti ile Milli Görüş Hareketi'nin İslam'a yaklaşımı daha çok biçimsel bir fark içermektedir. AK Parti son dönemde daha da görünür bir şekilde İslam'ı politikasının temel unsurlarından biri olarak vurgulamaktadır. İslam'ın birleştiriciliğinin altının çizilmesi, parti yöneticilerinin demeçlerinde sıklıkla başvurduğu dinsel sembol ve söylemler, siyasi ve toplumsal alana İslam'ın vazettiği etik ve değerleri dahil etme çabaları bu yaklaşımın göstergeleridir. Muhafazakarlığa

dair kavramlar analiz edildiğinde AK Partinin; organik toplum, sınırlı iktidar vurgusu, kültürel rölativizm, denge, çoğulculuk, toplumsal uyum ve bağ yaratıcı bir faktör olarak dine başvurulması, ekonomik ve politik alana ahlakın dahil edilmesi, aileye verilen önem gibi muhafazakarlığa dair kavramları benimsediği görülmektedir. Ancak AK Parti bu kavramları kendi tarihi ve deneyimlerinden getirdiği değerlerle birleştirerek özgün bir bileşke yaratmıştır.

Milli Görüş hareketinin değişim ve gelişim evreleri, türevleri olan siyasal partiler, AK Parti ve demokrasi konuları üzerinde yapılacak geniş ve kapsamlı literatür araştırmasında elde edilen veriler nitel analiz teknikleriyle incelemeye ve sınıflandırmaya tabi tutulmuştur. Böylelikle AK Partiyi belirleyen kavramlar ve değerler ile bu kavramların teşkilat üyelerinin dünyasında bulunduğu karşılık karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. AK Parti ve Saadet Partisi teşkilat üyeleri üzerinde yapılan anket uygulamasından elde edilen veriler ise nicel analiz tekniklerine tabi tutulmuştur. Öncelikle elde edilen verilere geçerlilik ve güvenilirlik analizleri yapılmış, ardından tanımlayıcı istatistiksel analizler gerçekleştirilmiştir.

Varılan sonuç şöyledir: Araştırmanın sonuçları bir bütün olarak incelendiğinde bu sonuçların araştırmanın ana hipotezi olan “AK Parti teşkilat üyeleri, İslami muhafazakâr değerlerini korumakla birlikte; çağdaş demokratik değerleri benimsemektedir” fikrini destekler nitelikte olduğu görülmektedir. AK Parti teşkilatının üyelerinin hayatlarında maneviyat ve dini değerler önemli yer tutmakta, kendilerini büyük ölçüde dindar olarak tanımlamakta, buna ek olarak da demokratik yönetim biçimlerini desteklemekte ve farklılıkları içinde barındırabilen bir toplumsal yapıyı tercih etmektedirler. Bununla beraber cinsiyetler arası eşitlik gibi bazı toplumsal dinamiklere olan destek çeşitlilik göstermektedir.

AK Parti teşkilat üyelerinin hemen hemen tamamına yakınının kendisini dindar addettiği yine çoğunluğunun ibadetlerini de düzenli yaptıkları araştırma bulguları arasındadır. Her ne kadar Saadet Partililer kendilerini “oldukça dindar” tanımlayıp AK Partililere kıyasla daha düzenli ibadet ediyor olsalar da, AK Parti teşkilatı içinde çoğunluğun dini bir hayat tarzını benimsediklerini söylemek mümkündür.

AK Parti teşkilat mensuplarının İslami muhafazakâr değerleri benimsediğini kanıtlayan temel gösterge de en önemsenen değerlerin başında dini inançların gelmesidir. Toplumun manevi değerler konusunda bilinçli olması ve bunun çocukluktan itibaren benimsetilmesi de AK Partililerin desteklediği fikirlerdir. Bu bilgiler doğrultusunda dini ve manevi değerlerin toplumda yer edinmesinin AK Parti teşkilat üyeleri için önemli olduğu söylenebilir.

Araştırmanın ana hipotezinin ikinci ayağını oluşturan AK Parti teşkilatının demokratik değerleri benimsediği ifadesi de araştırmanın sonuçları tarafından desteklenmektedir. AK Partililerin Türkiye için en uygun yönetim biçiminin demokratik bir yönetim biçimi olan başkanlık sistemi olduğunu söyledikleri görülmüştür. Bu görüş AK Parti'nin başkanlık sistemi için teşvikleri sonucu daha ön plana çıkmış olsa bile, ardından gelen parlamenter demokrasi ve yarı başkanlık sistemi de demokratik yapılar olduklarından AK Partililerin demokratik yönetimleri tercih ettikleri sonucuna varılabilmektedir.

Demokrasi ile ilgili prensiplerin hem AK Parti hem de Saadet Partisi teşkilat üyeleri tarafından desteklendiği, iki parti arasındaki farkın sadece laiklik ilkesine bakışta değiştiği görülmektedir. Kadın-erkek eşitliği konusuna ise AK Partililerin Saadet Partililere kıyasla daha fazla vurgu yaptığı görülmüştür. AK Partililer kadınların eğitim ve çalışma hayatının içinde olmasından yana tutumlar sergilerken, kadınların bu toplumsal katılımının sonuçları sayılabilecek eşinden daha fazla para kazanması gibi aile içini ilgilendiren durumlar karşısında çekinceli davranmaktadırlar. Saadet Partisi teşkilatında ise bu çekinceler sadece ailevi değil toplumsal düzeyde de kendini göstermektedir. Laiklik kavramının detaylarına bakıldığında ise Saadet Partililer tarafından din ile çatışan bir kavram olarak algılanırken, AK Partililer açısından laikliğin; “din ve devlet işlerinin ayrılığı,” din özgürlüğünü koruyucu bir sistem olduğu algısının daha yaygın olduğu görülmüştür.

Yönetimin müdahil olduğu konulardan biri olan ekonomiye yönelik tutumlara bakıldığında ise hem Saadet Partisi teşkilatı hem de AK Parti teşkilatı piyasada rekabetin artmasının şirketlerin daha kaliteli ürün ve hizmet üreteceği, özel sektörün iş hayatı ve sanayideki payının artırılması gerektiği, ancak iş piyasalarının devlet

tarafından düzenlenmesi ve kontrol edilmesinin de gerekli olduğu fikrinde birbirleri ile benzerlik gösterdikleri görülmektedir.

Demokrasinin önemli noktalarından biri olan etnik, dini, mezhepsel ve fikirsel farklılıkları bulunan insanların haklarını koruma ve gözetme konusunda AK Parti teşkilat üyeleri ve Saadet Partisi teşkilat üyeleri arasında birbirine benzer derecede istek görülmektedir. Ancak iki parti bu kişiler ile toplumsal alanlarda ve günlük hayatlarında iletişimde ne derece rahat olacakları konusunda farklılıklar göstermektedir. AK Partililer farklı dinden bir insanın komşuluğuna, dostluğuna, iş arkadaşlığına, ya da çalışma ortamında yönetici olmasına daha sıcak bakıp ülke yönetiminde olması durumunda rahatsız olabileceği sinyalini verirken Saadet Partililer arasında farklı dinden biri ile olan münasebetlerden duyulan rahatsızlık düzeyi genel anlamda bir yönetici pozisyonu alması ile başlamaktadır. Her iki parti mensuplarının belirgin biçimde rahatsızlık duyabilecekleri iki durum başka dinden bir kişi ile kızlarını evlendirme ve başka dinden birisinin başbakan olması fikridir. Evlilik konusunda dini yaptırımlar bu tutum konusunda çizgiler belirleyebilirken, dini bir yaptırımı bulunmayan ülke yöneticisi için hemen hemen aynı derecede olumsuz tutum belirlenmiş olması ilgi çekicidir. İleriki araştırmalarda katılımcıların fikir ve tutumlarının oluşmasındaki motivasyon kaynakları incelenebilir. Böylelikle İslam'ın adalet öğretileri ile paralellik gösteren çağdaş demokrasi arasında katılımcıların olayları hangi gözle yorumladıkları daha detaylı olarak ortaya çıkartılabilir.

AK Parti mensuplarının Saadet Partisi mensupları ile benzer tutum gösterdiği konulardan biri de farklı etnik ve mezhepsel gruplara duydukları güven oranlarıdır. Ancak farklı siyasi görüş ya da dini gruplar AK Partililer arasında nispeten güven uyandırırken Saadet Partililer bu gruplara güven konusunda olumsuz tutum sergilemektedirler. Her iki grubun ise farklı bir milletten olan kişilere güvenme konusunda az da olsa çekinceleri bulunmaktadır.

Demokrasinin bir diğer yansıması olan farklı kurum ve kuruluşlara güven konusuna da AK Parti teşkilat mensuplarının Saadet Partisi teşkilat mensuplarına kıyasla daha olumlu yaklaştığı gözlenmektedir. AK Partililerin güven duymadığını belirttiği tek kurum basın-medya olmuştur. Saadet Partisi'nin güven duymadığı

kurumlar olan TBMM, sivil toplum kuruluşları, siyasi partiler gibi kurum ve kuruluşlara AK Partililerin gösterdiği güvenin sebepleri içinde AK Parti'nin hükümet partisi olması ve meclis dışında olan Saadet Partisi'ne kıyasla daha aktif siyaset yapıyor olması sayılabilir. Saadet Partisi'nin içinde homojen bir yapıda milli görüş ideolojisi hâkimken AK Parti içinde muhafazakâr, demokrat, İslamcı, Türk milliyetçisi, milli görüşçü ve liberal olduğunu belirten üyeleri ile heterojen bir yapısının olduğunu göstermektedir.

Bu araştırma çerçevesinde incelenen AK Parti teşkilatının hem muhafazakârlık hem de demokratik değerleri içinde barındıran bir yapı olduğu hipotezi katılımcılara sunulan ölçütlerin sonuçları tarafından desteklenmesinin yanı sıra katılımcıların kendi ifadelerinde de gözlemlenmektedir. AK Partili teşkilat üyelerinin %43'ü kendilerini hem muhafazakâr hem demokrat olarak tanımlamaktadır. Bunun yanı sıra AK Parti teşkilatı içinde pek çok farklı siyasal görüşler bildiren üye barındırmaktadır.

Anket verilerinin işaret ettiği bir diğer önemli husus ise daha sekter bir yapı olan Saadet Partisi'nin bile demokratik değerler ve laiklik gibi konularda Milli Görüş'ün temel paradigmalarından farklılaştığı ve bir ölçüde esnediğidir. Çalışma AK Parti'yi nesnel bir zeminde değerlendirmek için gerekli olan tüm bileşenlerin değerlendirilerek bütüncül bir resme ulaşılmasını olanaklı kılmış, partinin siyasetini belirleyen temel değerlerin teşkilatlar bünyesinde de içselleştirildiğini ortaya koymuştur.

KAYNAKÇA:

28 Şubat: Post Modern Bir Darbenin Sosyal ve Siyasal Analizi (2007). İstanbul: Birey Yayınları.

Açıkel, Fethi (2006). "Entegratif Toplum Muarızları: Merkez Çevre Paradigması Üzerine Eleştirel Notlar." Toplum ve Bilim, Sayı 105, 2006, 30-69.

Ağaoğulları, Mehmet Ali ve Köker Levent (2008). Tanrı Devletinden Kral Devlete. Ankara: İmge Yayınları.

Ağaoğulları, Mehmet Ali, Çulha Zabcı Filiz ve Ergün Reyda (2009). Kral-Devletten Ulus Devlete. Ankara: İmge Yayınları.

Ahmad, Feroz (1994). Demokrasi Sürecinde Türkiye 1945-1980. İstanbul: Hil Yayın.

Ahmad, Feroz (2009). İttihatçılıktan Kemalizme. İstanbul: Kaynak Yayınları.

Akandere, Osman (1998). Milli Şef Dönemi: Çok Partili Hayata Geçişte Rol Oynayan İç ve Dış Tesirler 1938-1945. İstanbul: İz Yayıncılık.

Akça, Gürsoy (2006). "Osmanlı Millet Sisteminin Dönüşümü." Fırat Üniversitesi Doğu Anadolu Bölgesi Araştırmaları, 6(1), 2006: 57-68.

Akdoğan, Argun (2007). "Habermas'ın Sistem Kuramı Eleştirisi Çerçevesinde Yeni Kamu İşletmeciliği ve Müzakereci Demokrasi." Amme İdaresi Dergisi, 40(4): 21-44.

Akdoğan, Yalçın (2000). Siyasal İslam: Refah Partisi'nin Anatomisi. İstanbul: Şehir Yayınları.

Akdoğan, Yalçın (2003). Muhafazakar Demokrasi. Ankara: AK Parti Yayınları.

Akdoğan, Yalçın (2004). AK Parti ve Muhafazakar Demokrasi. İstanbul: Alfa Yayınları.

Akdoğan, Yalçın (2010). Tarihe Düşülen Notlar 17 Aralık AB Zirvesinin Perde Arkası. İstanbul: Alfa Yayınları.

Akgündüz, Ahmet (1995). Eski Anayasa Hukukumuz ve İslam Anayasası. İstanbul: Timaş Yayınları.

Akgül, Ahmet (1997). Adil Düzen ve Türkiye'nin Geleceği. İstanbul: Eksen Basım Yayın.

Akıncı, Mehmet (2012). Türk Muhafazakarlığı: Çok Partili Siyasal Hayattan 12 Eylül'e, İstanbul: Ötüken Yayınları.

Akkaş, Hasan Hüseyin (2011). “Küresel Diyalogun Demokratikleşmeye Etkileri: Arap Toplumlarına Yansımalar.” *Economic and Political Issues of Turkey and Its Near Abroad*, 327-347.

Akkaş, Hasan Hüseyin (2001). “Türk Modernleşme Tarihinde Muhafazakar Siyasi Düşünce.” *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 3(2), 30-41.

Akpınar, Nazlı, Araman Sinan (2011/2). “Din ve Kapitalizm Sarmalında Milli Görüş Hareketi.” *Praksis*, 26: 77-99.

Aksoy, Murat (2005). *Başörtüsü-Turban: Batılılaşma-Modernleşme Laiklik ve Örtünme*. İstanbul: Kitap Yayınevi.

Akşin, Sina (2007). *Kısa Türkiye Tarihi*. İstanbul: İş Bankası Yayınları.

Aktaş, Melahat (1984). *İslam Toplumunda ve Çağımızda Kadın*. Ankara: Ölçü Yayınları, 1984.

Aktaşlı, Hasan Ufuk (2011). “Türkiye Muhafazakarlığı ve Kemalizm: Diyalektik Bir İlişki.” *Doğu Batı (Türk Muhafazakarlığının Eleştirisi)*, 58: 147-161.

Aktürk, Şener (2010). “Türkiye’de Kürt Kimliği’nin Siyasallaşma Süreci”, Şu Kitapta: Ed. Rasim Özgür Dönmez, Pınar Enneli, Nezahat Altuntaş. *Türkiye’de Kesişen – Çatışan Dinsel ve Etnik Kimlikler*. İstanbul: Say Yayınları, 83-111.

Akyol, Aygün (2013) “İslam Ahlak Felsefesinde Değerler Eğitimi: İbn Miskeveyh Merkezli Bir Okuma.” *Muhafazakâr Düşünce*, 36: 42-66.

Albayrak, Coşkun Birce (2008), “Türkiye’de Siyasal Parti Kapatma ve Avrupa Örnekleri: Parti Kapatmak Demokrasi Tehtidi mi.” *Memleket Siyaset Yönetim*, 3(7): 138-152.

Alperen, Abdullah (Temmuz-Aralık 2008). “Türkiye’de Kimlik Arayışları ve İslam.” *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8(2): 59-80.

Alemdaroğlu, Ayça (ty), “Refah Partisi’ni Yeniden Düşünmek 1991 Reklam Kampanyasının Analizi.” *Turkology Update Leiden Project Working Papers Archive Department of Turkish Studies, Universiteit Leiden*.

Anderson Perry (Haziran 2011). “Arap Dünyasındaki Büyük Olaylar Silsilesi Üzerine”, *Mesele*.

Arat, Yeşim (1999). “Refah Partisi Hanım Komisyonları.” Şu Kitapta: Der. Tarih Vakfı. *Bilanço 1923-1998 Siyaset Kültür Uluslararası İlişkiler*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 289-298.

Arendt, Hannah (1996). *Geçmişle Gelecek Arasında*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Aristo (1943). Atinalıların Devleti. Ankara: Maarif Matbaası.

Arslan, Abdurrahman (2000). Modern Dünyada Müslümanlar. İstanbul: İletişim Yayınları.

Arslan, Ali (2003/2). “Eşitsizliğin Teorik Temelleri Elit Teorisi.” Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 6: 115-135.

Arslan, Ahmet (1999). İslam Demokrasi ve Türkiye. Ankara: Vadi Yayınları.

Arslanoğlu, İbrahim (2005), “Türk Değerleri Üzerine Bir Değerlendirme.” Felsefe Dünyası Dergisi, 41: 64-77.

Asad, Talal (2007). Sekülerliğin Biçimleri: Hristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik. İstanbul: Metis Yayınları.

Aslan, Seyfettin ve Yılmaz Abdullah (2001). “Modernizme Bir Başkaldırı Projesi Olarak Postmodernizm.” C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi, 2(2), 93-108.

Atak, Ahmet S (Mart 2006). “J.J. Rousseau’nun İnsan Yaşamına Bakışı.”, *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 7: 119-126.

Avcı, Gültekin (2008). Genel Kurmay Cumhuriyeti: Ordunun Devleti mi, Devletin Ordusu mu?. İstanbul: Metropol Yayınları.

Avcı, Nazmi (2000). Türkiye’de Modernleşme Açısından: Din Kültür Siyaset (1939-1960). İstanbul: Pınar Yayınları.

Avcı, Özlem (2012). İstanbul’da Dindar Üniversite Gençliği: İki Dünya Arasında. İstanbul: İletişim Yayınları.

Aydınlı, Halil İbrahim ve Ayhan Veysel (2004). “Egemenlik Kavramının Tarihsel Gelişimi Perspektifinden İktidarın Sınırlandırılması Tartışmaları.” C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi, 5(1): 67-83.

Ayata, Güneş Ayşe (1995). “Türkiye’nin Demokratikleşme Sürecinde Ortanın Solu.”, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, 50(3): 79-88.

Aysal, Necdet (2009). “Yönetmel Alanda Değişimler ve Devrim Hareketlerine Karşı Gerici Tepkiler ‘Serbest Cumhuriyet Fırkası –Menemen Olayı.’”, Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi, 44: 581-625.

Bader, Veit (2001). Associative Democracy: The Real Third Way. Portland: Frank Cass Publishers.

Bakırezer Güven ve Demirer Yücel (2006). “AKP’nin Sınıf Siyaseti.” Mülkiye Dergisi, 30(252): 19-32.

Başçı, Vahdettin (1999). “Kadın Statüsü Üzerine Bir İnceleme.” Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergi, 14: 67-78.

Baubérot, Jean (2008). Dünyada Laiklik. Çev. Ertuğrul Cenk Gürcan. İstanbul: Dergah Yayınları.

Bauman, Zygmunt (2005). Bireyselleşmiş Toplum. Çev. Yavuz Alagon. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bayhan, Vehbi (Mayıs 2002). “Demokrasi ve Sivil Toplum Örgütlerinin Engelleri: Patronaj ve Nepotizm.” C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi, 26(1): 1-13.

Bayramoğlu, Ali (2001). 28 Şubat: Bir Müdahalenin Güncesi. İstanbul: Birey Yayıncılık.

Beaud, Michel (2003). Kapitalizmin Tarihi. Çev. Fikret Başkaya. Ankara: Dost Kitabevi.

Belge, Murat (2012). Militarist Modernleşme: Almanya, Japonya ve Türkiye. İstanbul: İletişim.

Benhabib, Seyla (1999). “Müzakereci Bir Demokratik Meşrutiyet Modeline Doğru.” Şu Kitapta: Yay Haz. Seyla Benhabib. Demokrasi ve Farklılık Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması. İstanbul: Demokrasi Kitaplığı, 101-133.

Berkes, Niyazi (ty), Türkiye’de Çağdaşlaşma, İstanbul: Doğu Batı Yayınları.

Berktaş, Fatmagül (2004). Kadınların İnsan Haklarının Gelişimi ve Türkiye, Sivil Toplum ve Konferans Yazıları No 7. İstanbul Bilgi Üniversitesi Sivil Toplum Kuruluşları Eğitim ve Araştırma Birimi, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.

Berlin, Isaiah (2007). “İki Özgürlük.” Liberte Düşünce Dergisi, Ankara: Liberte Yayınları, 45-46: (69-82).

Bingöl, Yılmaz, Akgün Şener (2005). “Demokratiklikten Muhafazakar Demokratlığa: Demokrat Parti İle Adalet ve Kalkınma Partisinin Karşılaştırmalı Bir Analizi.” Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 9(1): 1-33.

Bingöl, Yılmaz (2009). “Bilgi Çağında Demokrasiye Geçiş Tartışmaları.” Submitted to the VII. International Knowledge, Economy and Management Congress, Yalova.

Bingöl, Yılmaz ve Mustafa Çolak (2010), “Merkez-Çevre Teorisi Hala Türk Siyasetini Açıklayıyor mu?.” Türkiye Günlüğü, 100: 94-106.

Bingöl, Yılmaz ve Nebati Nureddin (2010). “Arend Lijpart’ın Kuramı Çerçevesinde Türk Demokrasisinin Bir Analizi.” 8. Uluslar arası Bilgi, Ekonomi ve Yönetim Kongresi, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi.

Bingöl, Yılmaz (2011). “1990’lı Yıllarda Demokrasiye Geçiş Tartışmaları.” Şu Kitapta: Ed. Yılmaz Bingöl. Yirmi Birinci Yüzyılda Demokrasiye Geçiş Tartışmaları. Kocaeli: Umuttepe Yayınları, 21-40.

Bora, Tanıl (1998) Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik, Muhafazakalık, İslamcılık. İstanbul: Birikim Yayınları.

Boratav, Korkut (2007). Türkiye İktisat Tarihi 1908-2005. Ankara: İmge Yayınları.

Bosh, Clemens (1940). Roma Tarihinin Ana Hatları: I. Kısım Cumhuriyet. İstanbul: Rıza Coşkun Matbaası.

Bozkır, Gürçan (2005/7). “Cumhuriyet Halk Partisi’de Bülent Ecevit ve Ortanın Solu Düşüncesi”, Çağdaş Türkiye Araştırmaları Dergisi. Dokuz Eylül Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, 4(11): 231-248.

Bozkurt, Gülnihal (1981). “Eski Hukuk Sisteminde Kölelik.”, Ankara Hukuk Fakültesi Dergisi, 38 (1-4): 65-103.

Bölükbaşı, Mustafa (2012), “Milli Görüş’ten Muhafazakar Demokrasiye: Türkiye’de 28 Şubat Süreci Sonrası İslami Elitlerin Dönüşümü”, İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, Cilt 1, Sayı 2, 2012, 166-187.

Bulaç, Ali (2001). Din Devlet ve Demokrasi. İstanbul: Zaman Kitap.

Bulaç, Ali, (2005/a). “İslam’ın Üç Siyaset Tarzı veya İslamcıların Üç Nesli.” Şu Kitapta: Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce:İslamcılık. İstanbul: İletişim, 48-67.

Bulaç, Ali (2005/b). “Medine Vesikası ve Yeni Bir Toplum Projesi.” Şu Kitapta: Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce:İslamcılık. İstanbul: İletişim, 503-513.

Bulaç, Ali (2008). Din-Kent ve Cemaat: Fetullah Gülen Örneği. İstanbul: Ufuk Kitap.

Bulaç, Ali (2010). Göçün ve Kentin İktidarı: Milli Görüşten Muhafazakar Demokrasiye AK Parti. İstanbul: Çıra Yayınları.

Bulut, Nihat (2003). “Demokrasiyi İdeal Anlamına Yaklaştırma Çabası Olarak Radikal Demokrasi.” A.Ü. Erzincan Hukuk Fakültesi Dergisi, 7(1-2): 41-68.

Bulut, Nihat (2003) “Kapitalizm ve Demokrasi İlişkisi: Demokrasinin Ekonomik Temelleri Üzerine Bir İnceleme.” A.Ü. Erzincan Hukuk Fakültesi Dergisi, 7(1-2): 69-88.

Bulut, Sedef (2009). “Üçüncü Dönem Demokrat Parti İktidarı (1957-1960): Siyasi Baskılar ve Tahkikat Komisyonu.” Akademik Bakış, 2(4) 125-145.

Burak, Begüm (2011), “Osmanlı’dan Günümüze Ordu ve Siyaset İlişkileri”, History Studies, Cilt 3 Sayı 1, 2011, (45-67).

Can, Nevzat (2004/2). "Alexis de Tocqueville'de Toplumsal ve Siyasal Bir Olgu Olarak Demokrasi." Felsefe Dünyası, 40: 55-64.

Canfora, Luciano (2010). Avrupa'da Demokrasi: Bir İdeolojinin Tarihi. Avrupa'yı Kurmak Dizisi: 14, İstanbul: Literatür Yayınları.

Cem, İsmail (2010). Sosyal Demokrasi ya da Demokratik Sosyalizm Nedir, Ne Değildir?. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Chantal, Mouffe (2000). "Radikal Demokrasi Modern mi Post Modern mi?." Şu Kitapta: Modernite versus Post Modernite. Ankara: Vadi Yayınları, 297-314.

Cehata, Chafik (1984). "Hukuk Mantığı ve İslam Hukuku." İslam Tetkikleri Dergisi, 3(1-4): 71-88.

Cıvrın, Kökalan, Füsün (2009). "Küreselleşme-Neo Liberalizm ve Refah Devleti İlişkisi Üzerine." Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (İLKE), 23: 195-204.

Cizre, Ümit (2005). Muktedirlerin Siyaseti: Merkez Sağ-Ordu-İslamcılık. İstanbul: İletişim.

Cizre, Ümit (2009). "Egemen İdeoloji ve Türk Silahlı Kuvvetleri." Şu Kitapta: Bir Zümre Bir Parti Türkiye'de Ordu. İstanbul: Birikim Yayınları, 135-161.

Cizre, Ümit (2011). "Egemen İdeoloji ve Türk Silahlı Kuvvetleri: Kavramsal ve İlişkisel Bir Analiz." Şu Kitapta: Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm. İstanbul: İletişim Yayınları, 156-179.

Coe, Richard D. ve Wilber, Charles K (derl) (1985). Capitalism and Democracy: Schumpeter Revisited. Indiana: University of Notre Dame Press

Corbino, Alessandro ve Çelebican, Özcan (1995). "Roma'da Arkaik ve Cumhuriyet Dönemlerinde Anayasal-Politik Dengeler-Hukuksal Gelişim, Hukukçuların Hukuk Yaşamındaki Rollerini." Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, 44(1): 61-78.

Çağaptay, Soner (2009). Türkiye'de İslam, Laiklik ve Milliyetçilik: Türk Kimdir. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Çağlar, Bakır (1993). Hukuk'la Kavranan 'Demokrasi' Ya da 'Anayasal Demokrasi. Anayasa Yargısı 10, Ankara: Anayasa Mahkemesi Yayını.

Çaha, Ömer (2005). "Ana Temalarıyla 1980 Sonrası İslami Uyanış: Demokrasi, Çoğulculuk ve Sivil Toplum." Şu Kitapta: Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık, İstanbul: İletişim 476-492.

Çaha, Ömer (2008). Sivil Toplum, Aydınlar ve Demokrasi. İstanbul: Plato Film Yayınları.

Çakar, Muharrem (2004). Siyasal İslam: İslam'da Siyasi Bir Devlet Düzeni Var mı?. İstanbul: Çatı Yayınları.

Çakı, Fahri (2011). "Arap Baharı İslam Üzerine Söylemsel Dönüşümün Habercisi mi?." Akademik İncelemeler Dergisi, 6(2): (123-138).

Çakır, Ruşen ve Çalmuk, Fehmi (2001). Recep Tayyip Erdoğan: Bir Dönüşümün Öyküsü. İstanbul: Metis.

Çakır Ruşen (1990). Ayet ve Slogan: Türkiye'de İslami Oluşumlar. İstanbul: Metis.

Çakır, Ruşen (1994). Ne Şeriat Ne Demokrasi Refah Partisi'ni Anlamak. İstanbul: Metis.

Çakır, Ruşen (2005). "Milli Görüş Hareketi", Şu Kitapta: Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık, İstanbul: İletişim, 544-575.

Çalışlar, Oral (1995). RP Nereden Nereye. İstanbul: Pencere Yayınları.

Çalmuk, Fehmi (2000). Selamûn Aleyküm Komutanım. Ankara: Kim Yayınları.

Çalmuk, Fehmi (2001). Erbakan'ın Kürtleri. Milli Görüş'ün Güneydoğu Politikası. İstanbul: Metis.

Çavdar, Tevfik (2008). Türkiye'nin Demokrasi Tarihi. Ankara: İmge Kitabevi.

Çelik, Nur Betül (2002). "Kemalizm Hegemonik Bir Söylem." Şu Kitapta: Modern Türkiyede Siyasi Düşünce: Kemalizm. Cilt 2, İstanbul: İletişim Yayınları, 75-79.

Çetin, Halis (2001). "Liberalizmin Temel İlkeleri." C.Ü İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi, 2(1): 219-237.

Çetin, Halis (2002). "Liberalizmin Tarihsel Kökenleri." C.Ü İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi. 3(1): 79-96.

Çetinsaya, Gökhan (2005). "İslamcılıktaki Milliyetçilik." Şu Kitapta: Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık. İstanbul: İletişim (420-451).

Çınar, Menderes (2005). Siyasal Bir Sorun Olarak İslamcılık. Ankara: Dipnot Yayınları.

Çiğdem, Ahmet (2005). "İslamcılık ve Türkiye Üzerine Bazı Notlar.", Şu Kitapta: Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce: İslamcılık. İstanbul: İletişim 26-33.

Çiğdem, Ahmet ile söyleşi (2010). "Kapitalizm Dönüşürken İslam ve İslamcılık: Ahmet Çiğdem'le Söyleşi." Doğudan, 15: 82-84.

Çizakça, Murat (2004). “Ekonomide Laik Muhafazakar Uzlaşması.” Uluslar Arası Muhafazakarlık ve Demokrasi Sempozyumu (UMDS). Ankara: AK Parti Yayınları, 105-122.

Çoşkun, Mustafa Kemal (2007). Demokrasi Teorileri ve Toplumsal Hareketler. Ankara: Dipnot Yayınları.

Çukurçayır, Akif (2003). “Çok Boyutlu Bir Kavram Olarak Yönetişim.” Şu Kitapta: Ed. Hüseyin Özgür-Muhittin Acar. Çağdaş Kamu Yönetimi-I: Konular Kuramlar Kavramlar, Ankara: Nobel Yayınları, 2003, 259-275.

Dağı, İhsan (2010). “Adalet ve Kalkınma Partisi Güvenlik ve Meşruiyet Arayışında Kimlik Siyaset ve İnsan Hakları Söylemi.” Şu Kitapta: AK Parti: Toplumsal Değişimin Yeni Aktörleri. İstanbul: Kitap Yayınevi, 121-140.

Dahl, Robert A (1982). Dilemmas of Pluralist Democracy. New Haven: Yale University Press.

Dahl, Robert A (1989). Democracy and Its Critics. New Haven: Yale University Press.

Dahl, Robert A (2010)): Demokrasi Üzerine. İstanbul: Phoenix, 2010.

Davidson, Andrew (2006). Türkiye’de Sekülerizm ve Modernlik. İstanbul: İletişim Yayınları.

Demir, Nesrin (2010). “Demokrasinin Temel İlkeleri ve Modern Demokrasi Kuramları.” Ege Akademik Bakış, 10(2): 597-611.

Demirci, Fatih (2009). “Platon’da Cumhuriyet-Demokrasi Gerilimi: Geçmişteki Bir İnkilemin Günümüze Uzanan Etkileri.” 11(1-4): (113-128).

Di Palma, Guiseppe (1995). “Niçin Demokrasi Doğu Avrupa’da İşleyebilir?.” Şu Kitapta: Demokrasinin Küresel Yükselişi. Ankara: Yetkin Yayınları, 315-326.

Dikici, Ali (2006/5). “ İbadet Dilinin Türkçeleştirilmesi Bağlamında Türkçe Ezan Denemesi ve Buna Gösterilen Tepkiler.” Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları Dergisi, 10: 77-104.

Dilipak, Abdurrahman (1989). İnönü Dönemi. İstanbul: Beyan Yayınları.

Dilipak, Abdurrahman (1990). Menderes Dönemi. İstanbul: Beyan Yayınları.

Dinçkol Bihterin (2004). “Çoğunluk Tiranisine Karşı Bir Çözüm Yolu: Tocqueville’nin Siyasal Kuramı.” İstanbul Ticaret Üniversitesi Dergisi, 5: 149-163.

Doğan, Mehmet (2005). “Nurettin Topçu.” Şu Kitapta: Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık. İstanbul: İletişim, 438-450.

Doğanay, Ülkü (2007). “AKP’nin Demokrasi Söylemi ve Muhafazakarlık: Muhafazakar Demokrasiye Eleştirel Bir Bakış.” Ankara Üniversitesi SBF Dergisi, 62(1): 65-88.

Duman, Fatih (2009). “Din ve Siyaset.” Şu Kitapta: Ed. Mümtazer Türköne. Siyaset. İstanbul: Opus Yayınları, 523-557.

Duman, Selçuk (2006). “Mustafa Kemal’de Cumhuriyet Düşüncesinin Doğuşu ve Cumhuriyetin Nitelikleri.”, Kastamonu Eğitim Dergisi, 14 (1): 245-265.

Duman, Zeki M (2012). “Aile Kurumu Üzerine Tarihsel Bir Okuma Girişimi ve Muhafazakâr İdeolojinin Aileye Bakışı.”, İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, 1(4): 19-51.

During, Simon (2000). “Günümüzde Post Modernizm Ya da Post Kolonyalizm.” Şu Kitapta: Post Modernist Burjuva Liberalizmi. İstanbul: Mavi Ada Yayınları, 105-128.

Dündar, Hakan (2013). “Öğretmen Adaylarının Sahip Oldukları Değerler ve Demokratik Tutumları Arasındaki İlişki.” The Journal of Academic Social Science Studies, 6(2): 367-381.

Ekinci, Ekrem Buğra (1996). “Machiavelli ve Hukuk Tarihindeki Yeri.” Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi, 10 (1-3): 213-252.

El Turabî, Hasan (1998). İslam Dünyasının Geleceği. İstanbul: Birey Yayıncılık.

Eldem, Edhem (2003). “Osmanlı Mezar Taşlarında Gelenek ve Modernlik Değişen Ölüm.” Toplumsal Tarih (Osmanlılar ve Ölüm Sayısı), 110: 42-51.

Elma, Fikret (2002). “Liberal Düşünce Geleneğinin Oluşumu ve John Locke.”, Journal of Qafqaz University, 9: 173–183.

Emre, Süleyman Arif (1991). Siyasette 35 Yıl (2). İstanbul: Milsan Basın Sanayi.

Erbakan, Necmettin (1991). Türkiye’nin Meseleleri ve Çözümleri: Program. Ankara.

Erbakan, Necmettin (2001), Adil Ekonomik Düzen. Ankara.

Erdoğan, Recep Tayyip (2004). “Geçmişin Birikimi İle Geleceğe Köprü Atıyoruz” Uluslararası Muhafazakarlık ve Demokrasi Sempozyumu (UMDS). Ankara: AK Parti Yayınları, (5-17).

Erdem, Tevfik (2001). “Nilüfer Göle Sosyoloji ve Türkiye.” Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, 2: 141-158.

Erdoğan, Mustafa (1999). “Demokrasinin Felsefesi Üzerine Birkaç Not.” Şu Kitapta: Sosyal ve Siyasal Teori. Ankara: Siyasal Kitabevi, 113-116.

Erdoğan, Mustafa (2001). “Demokratik Bir Toplumda İfade Özgürlüğü, Özgürlükçü Bir Perspektif.” *Liberte Dergisi*, 24, Ankara: Liberte Yayınları.

Erdoğan, Mustafa (2011). “Demokrasi Anayasa Yargısı ve Türkiye Örneği.” *İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 20, Yıl 10: 27-45.

Ergüder, Üstün (2007). “Türkiye’de Değişen Seçmen Davranış Örüntüleri.” Şu Kitapta: Ed. Ersin Kalaycıoğlu, Ali Yaşar Sarıbay. *Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme*. İstanbul: Alfa Aktüel Yayınları, 351-376.

Erkan, Rüstem ve Akçayöz Harika (Aralık 2003). *Siyasal İslam Tartışmaları Açısından İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Demokratik Tutum ve Davranışlarının İncelenmesi.* C.Ü Sosyal Bilimler Dergisi. 27(2), 174-201.

Ersoy, Arif (1995). *Adil Düzen Çalışmaları: Silm Sosyal Yapılanma*. İstanbul: Yörünge.

Ertan, Birol (2003-2004). “Demokrasi ve Yerel Yönetimler.”, *Doğu Akdeniz Üniversitesi, FBE Journal*, Vol 3/4.

Ertem, Barış (2010). “Siyasal Bir Muhalefet Denemesi Olarak Serbest Cumhuriyet Fırkası.” *ODTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 1(2): 71-92.

Eser, Bahadır H, Baltacı Cemal ve Arslan Mustafa (2012). “Türk Siyasal Sisteminde 1960 Müdahalesi ve Vesayet Kurumsallaşması Üzerine Bir Analiz Denemesi.” *SDÜ Fen Edebiyat Sosyal Bilimler Dergisi Journal of Social Sciences*, 25: 69-97.

Esposito, John L (2002). *İslam Tehdidi Efsanesi*. İstanbul: Ufuk Kitapları.

Farazmand, Ali (2001). “Küreselleşme ve Kamu Yönetimi.”(Çev. Sevilay Kaygalak). *Mülkiye Dergisi*, 25(229): 245-278.

Fuller, Graham E (2005). *Siyasal İslam’ın Geleceği*. İstanbul: Timaş Yayınları.

Garaudy, Roger (1991). *İslam ve İnsanlığın Geleceği*. İstanbul: Pınar Yayınları.

Gencer, Bedri (2008). *İslam’da Modernleşme*. Ankara: Lotus Yayınları.

Gencer, Bedri (2010). “Son Osmanlı Düşüncesinde Hakimiyet ve Milliyet.” *Düşünen Siyaset*, II. Abdülhamid ve Dönemi Sayısı, 27: 13-36.

Genç, Mehmet (2000). *Osmanlı İmparatorluğu’nda Devlet ve Ekonomi*. İstanbul: Ötüken Yayınları.

Gençoğlu, Onbaşı Funda (Kasım Aralık Ocak 2003). “‘Geleneksel ve Modern’ Sınırlar ve Geçirgenlikler Üzerine.’ *Doğu Batı*, 25: 83-100.

Georgeon, François (2005). Türk Milliyetçiliği'nin Kökenleri: Yusuf Akçura: İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Gorz Andre (1995). İktisadi Aklın Eleştirisi, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Gögebakan, Yüksel (2010). "Türk Kültüründe Hoşgörü Anlayışının Tarihsel ve Kültürel Kaynakları ve Bu Anlayışın Kültür Varlıklarına Yansımaları." İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1(2): 201-223.

Gökalp, Ziya (1978). Türkçülüğün Esasları. Ankara: İnkilap ve Aka Kitabevleri.

Gökçimen, Zehra (2008). "Ülkemizde Kadınların Siyasi Hayata Katılım Mücadelesi." Yasama Dergisi, 10: 5-59.

Gökmen Özgür (2009). "28 Şubat 'Batılılaşma Restorasyon mu?'" Şu Kitapta: Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık. Cilt 3, İstanbul: İletişim, 347-350.

Göle, Nilüfer (2002). Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine. İstanbul: Metis Yayınları.

Göle, Nilüfer (2004). Mühendisler ve İdeoloji: Öncü Devrimcilerden Yenilikçi Seçkinlere. İstanbul: Metis Yayınları.

Göle, Nilüfer (2012). "Arap Baharı ve Türkiye." Şu Kitapta: Arap Baharı: Ortadoğu'da Demokrasi Arayışı ve Türkiye Modeli. Ankara: Nobel Yayınları, 99-111.

Gönenç, Levent (2011). "Yargının Bağımsızlığı ve Tarafsızlığı.", Anayasa Çalışma Metinleri 3. TEPAV Anayasa Çalışma Metinleri.

Görmez, Kemal (2000). "Demokratikleşme Açısından Merkezi Yönetim- Yerel Yönetim İlişkileri." G.Ü İ.İ.B.F Dergisi, 4: 81-88.

Güç, Ayşe (2008). "İslamcı Feminizm: Müslüman Kadının Birey Olma Çabaları." Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 17(2): 649-673.

Gülener Serdar (2007/1). "Türk Siyasetinde Merkez Çevre İlişkilerinin Seyri ve 27 Mayıs 1960 Darbesi." Bilgi, 14: 36-66.

Gülsoy, Tefvik M (2000). "John Locke'un Siyaset Teorisinin Temel Kavramları ve Yasama Gücü." AÜEHFD, 4(1-2): 275-296.

Gümüş, Musa (2008). "Anayasal Meşrûti Yönetime Medhal:1856 Islahat Fermanı'nın Tam Metin İncelemesi.", Bilig, 47: 215-240.

Gün, Fahrettin (2001). Din-Siyaset ve Laiklik. İstanbul: Beyan Yayınları.

Güralp, Haldun (2003). Kimlikler Siyaseti. İstanbul: Metis Yayınları.

Gürhan, Nazife (2010). “Toplumsal Cinsiyet ve ‘İslamcı Feminist’ Söylem” International Contemporary Perceptionsof Islam in the Context of Science, Ethics and Art/ Uluslararası Bilim, Ahlak ve Sanat Bağlamında Çağdaş İslam Algıları, Samsun.

Gürkaynak, Muharrem (2003). “Osmanlı Devletinde Millet Sistemi ve Yahudi Milleti.” Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, 9(2): 275-290.

Gürses, Ezgi (2012). 28 Şubat: Demokrasi Ters Şeritte. İstanbul: Şule Yayınları.

Gürsoy, Özge (2011). “Darbe-Anayasa İlişkinin Tahlili 1960’dan 1987’ye.” Genç Düşünce, 2(1): 3-132.

Habermas, Jurgen (2009). Kamusalın Yapısal Dönüşümü. İstanbul: İletişim Yayınları.

Habermas, Jurgen (1999). “Demokrasinin Üç Normatif Modeli”, Demokrasi ve Farklılık Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması, (Yay haz. Seyla Benhabib), İstanbul: Demokrasi Kitaplığı, (37-50).

Hacısalıhoğlu, Mehmet (2008). Jön Türkler ve Makedonya Sorunu, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Hakyemez, Yusuf Şevki (2000). “Toplum Sözleşmesi Kavramı ve Günümüz İnsan Hakları Kuramına Etkisi.”, İdare Hukuku ve İlimler Dergisi, 13(1): 192-214.

Hakyemez, Şevki Yusuf (2003). “Çoğunlukçu Demokrasi Anlayışı, Rousseau ve Türk Anayasaları Üzerindeki Etkisi.” Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, 52(4): 69-92.

Harvey, David (1996). Postmodernliğin Durumu. İstanbul: Metis Yayınları.

Hassan, Ümit (2010). İbn Haldun’un Metodu ve Siyaset Teorisi. Ankara: Doğu Batı.

Hatipoğlu, Ömer Vehbi (1991). “İslam Düşüncesinin Gücü”, Panel Dergisi. Sayı 26.

Heper, Metin (1986). “Türkiye’de İslam Siyasal Sistem ve Toplum: Ortadoğu’daki Bazı Ülkelerle Bir Karşılaştırma.” Şu Kitapta: Ed. Ersin Kalaycıoğlu ve Ali Yaşar Sarıbay. Türkiye’de Siyasal Hayatının Gelişimi. İstanbul: Beta Yayınları, 369-387.

Heper, Metin (2006). Türkiye’de Devlet Geleneği, İstanbul: Doğu Batı.

Heywood, Andrew (1999). “Demokrasi.” Şu Kitapta: Sosyal ve Siyasal Teori. Ankara: Siyasal Kitabevi, 67-84.

Hobbes, Thomas (2012). Leviathan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Huntington, Samuel P (2011). Üçüncü Dalga Geç 20. Yüzyılda Demokratikleşme. Ankara: Kilit Yayınları.

Huyssen, Andreas (2000). "Postmodernliğin Haritasını Yapmak." Şu Kitapta: Der. Mehmet Küçük. Modernite Versus Postmodernite. Ankara: Vadi Yayınları, 207-235.

İbrahim, Anwar (2011). "Evrensel Değerler ve İslami Demokrasi." Şu Kitapta: Ed. Yılmaz Bingöl. Yirmi Birinci Yüzyılda Demokrasiye Geçiş Tartışmaları. Kocaeli: Umuttepe Yayınları, 249-262.

İncioğlu, Nihal (2000). "Türkiye'de Çok Partili Sisteme Geçiş ve Demokrasi Sorunları." Şu Kitapta: Ed. Ersin Kalaycıoğlu ve Ali Yaşar Sarıbay. Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme. İstanbul: Alfa Yayınları, 205-215.

İnsel, Ahmet (1997). "Siyasal Rejim Bunalımının Nedeni Olarak Devlet." Birikim, 95: 74-78.

İnsel Ahmet (2000). İktisat İdeolojisinin Eleştirisi. İstanbul: Birikim Yayınları.

Jowitt, Ken (1995). "Yeni Dünya Düzensizliği." Şu Kitapta: Demokrasinin Küresel Yükselişi. Ankara: Yetkin Yayınları, 303-313.

Kafadar, Osman (2009). "Cumhuriyet Dönemi Eğitim Tartışmaları." Şu Kitapta: Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce Modernleşme ve Batıcılık. Cilt 3, İstanbul: İletişim, 351-381.

Kahraman, Hasan Bülent (1999). "Türkiye'de Kültürel Söylem Kurguları: Kopuştan Eklemlenmeye ve Geleneksizliğin Geleneği." Doğu Batı: Söylem Üstüne Söylem, 9: 135-153.

Kahraman, Hasan Bülent (2007). AKP ve Türk Sağı (Söyleşi: Recep Yener). İstanbul: Agora Kitaplığı.

Kahraman, Hasan Bülent (2010). "Kuvvetler Ayrılığı İlkesi ve Liberal Demokrasinin İç Kısıtlamaları: Anayasacılıktan Demokrasiye." Doğu Batı, 128-157.

Kalaycıoğlu, Ersin (2007). "1960 Sonrası Türk Politik Hayatına Bir Bakış: Demokrasi Neo-Patrimonyalizm ve İstikrar." Şu Kitapta: Ed. Ersin Kalaycıoğlu ve Ali Yaşar Sarıbay. Türk Siyasal Hayatının Gelişimi. İstanbul: Beta Yayınları, 471-500.

Kalaycıoğlu, Ersin, Sarıbay, Ali Yaşar (2007). "Tanzimat Modernleşme Arayışı ve Politik Değişme." Şu Kitapta: Ed. Ersin Kalaycıoğlu ve Ali Yaşar Sarıbay. Türkiyede Politik Değişim ve Modernleşme. İstanbul: Alfa Aktüel, 3-27.

Kalender, Ahmet (2007). "Siyasal İletişim Tekniği olarak Canvassing ve Seçmen Davranışı Üzerindeki Etkileri." Selçuk İletişim, 5(1): 144-155.

Kant, Immanuel (1982). Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi. Ankara: Hacettepe Ü. Yayınları.

Kara, İsmail (1986). Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi. Cilt I, İstanbul: Risale Yayınları.

Kara, İsmail (2001). İslamcıların Siyasi Görüşleri. İstanbul: Dergah Yayınları.

Kara, İsmail (2008). Cumhuriyet Türkiye’inde Bir Mesele Olarak İslam. İstanbul: Dergah Yayınları.

Kara, İsmail (2012). Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri. İstanbul: Dergah Yayınları.

Karaalioglu, Mustafa (2001). Hilal ve Ampul: Fazilet’ten Saadet ve Ak Partiye Bir Hareketin Öyküsü. İstanbul: Bakış.

Karahan Zeynep (1995). “1991 Genel Seçimleri ve Reklam Ajanslarının Etkinlikleri.” Sosyoloji Dergisi, 3(4): 225-250.

Karalar, Rıdvan ve Kiracı, Hakan (2010). “Bireysel Değerlerin Sürdürülebilir Tüketim Davranışı Üzerindeki Etkisini Belirlemeye Yönelik Öğretmenler Üzerinde Bir Araştırma.” İşletme Araştırmaları Dergisi, 2(2): 79-106.

Kartal, Cemile Burcu (2008). “II. Meşrutiyet’in Cumhuriyete Mirası: Makbul Kadınlar.” İ.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, 28: 215-237.

Kayaoğlu, İsmet (1990). “Mevlana’nın Çağdaş Derviş Tarikatları: Babalar, Kalenderiler ve Diğerleri.” Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 31(1): 147-155.

Kaygalak, Sevilay (2001). “Post Marksist Siyasetin Sefaleti: Radikal Demokrasi.” Praksis, 1: 33-59.

Kaymaz, İlhan Şerif (2010). “Çağdaş Uygarlığın Mihenk Taşı: Türkiye’de Kadının Toplumsal Konumu.” Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi, 46: 333-366.

Kazan, Şevket (ty). Öncesi ve Sonrasıyla 28 Şubat. Ankara: Keşif Yayınları.

Kazan, Şevket (2003/a). Refah Gerçeği. Cilt 1, Ankara: Keşif Yayınları,

Kazan, Şevket (2003/b). Refah Gerçeği. Cilt 2, Ankara: Keşif Yayınları,

Kazan, Şevket (2003/c). Refah Gerçeği. Cilt 3, Ankara: Keşif Yayınları,.

Kazancıgil, Ali (1986). “Türkiye’de Modern Devletin Oluşumu ve Kemalizm”, Şu Kitapta: Ed. Ersin Kalaycıoğlu ve Ali Yaşar Sarıbay. Türkiye’de Siyasal Hayatının Gelişimi. İstanbul: Beta Yayınları, 171-188.

Keyder, Çağlar (1993). Türkiye’de Devlet ve Sınıflar. İstanbul: İletişim Yayınları.

- Keyman, Fuat (2000). Türkiye ve Radikal Demokrasi. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Khairmukhanmedov, Nurbek (2007). "Stalin Dönemindeki Siyasi Muhalifleri Tasfiye Uygulamaları ve Çalıştırma Kampları." Bilig, 41: 155-174.
- Khatab, Sayed ve Bouma, Gary D (2010). İslam ve Demokrasi. Ankara: Sitare Yayınları.
- Kluckhohn, Clyde (1951). Value and Value Orientations in the Theory of Action, Toward a General Theory of Action. Cambridge: MA: Harvard University Pres.
- Kocabaş, Süleyman (1997). Refahiyol Hükümeti Sonunun Perde Arkası. Kayseri: Vatan Yayınları.
- Komsuoğlu, Ayşegül ve Kurtoğlu, Eskişar Gül M (2009). Siyasal İslam'ın Farklı Yüzleri. İstanbul: Profil Yayınları..
- Konan, Belkıs (2011). "Türk Kadınının Siyasi Haklarını Kazanma Süreci." AUHFD, 60(1): 157-174.
- Koraltürk, Murat (2011). Erken Cumhuriyet Döneminde Ekonominin Türkleştirilmesi. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Koray, Meryem (2004). "Sosyal Politikanın Anlamını ve İşlevini Tartışmak." Çalışma ve Toplum, 7: 19-56.
- Koschaker, Paul (1977). Modern Özel Hukuka Giriş Olarak Roma Özel Hukukunun Ana Hatları. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları.
- Köker, Levent (2008/a). Demokrasi Eleştirisi ve Türkiye. Ankara: Dipnot Yayınları.
- Köker, Levent (2008/b). İki Farklı Siyaset: Bilgi Teorisi-Siyaset Bilimi İlişkileri Açısından Pozitivizm ve Eleştirel Teori. Ankara: Dipnot Yayınları.
- Köker, Levent (2009). Modernleşme Kemalizm ve Demokrasi. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Köksal, Hüseyin (2009). "Tarih Neydi, Niçin Yazılıyor ve Nasıl Eleştiriliyordu?: Antik Çağ'dan Bilimsel Tarihe Kadar." Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi, 29(5): 1604-1625.
- Köktaş, M. Emin (1997). Din ve Siyaset: Siyaset Davranış ve Dindarlık. Ankara: Vadi Yayınları.
- Kurtoğlu, Ayşenur (2000). "Tanzimat Dönemi İlk Kadın Yayınında Dinin Yer Alış Biçimleri." Şu Kitapta: Osmanlıdan Cumhuriyete Kadının Tarihi Dönüşümü. İstanbul: Pınar Yayınları.
- Kuttup, Seyyid (1988). İslam Toplumuna Doğru. İstanbul: İslamoğlu Yayıncılık.

Küçük Nimet (2006). “John Stuart Mill’de Kadın Sorunu.” Kadın Araştırmaları Dergisi, 9: 91-110.

Küçükcan, Talip (2005). “Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslâm Dünyası.” İslam Araştırmaları Dergisi, 13: 109-128.

Laclau, Ernesto ve Mouffe, Chantal (2008). Hegemonya Sosyalist Strateji: Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru. İstanbul: İletişim.

Lenin, V.İ (1992). Burjuva Demokrasisi ve Proleterya Diktatörlüğü. Ankara: Sol Yayınları.

Lewis, Bernard (2007). Modern Türkiye’nin Doğuşu. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Lijphart, Arend (2006). Demokrasi Motifleri: Otuz Altı Ülkede Yönetim Biçimleri ve Performansları. İstanbul: Salyongoz Yayınları.

Leslie, Lipson (1984). Demokratik Uygarlık. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Lipson, Leslie (1999). “Demokrasi Felsefesi.” Şu Kitapta: Sosyal ve Siyasal Teori. Ankara: Siyasal Kitabevi, 17-23.

Locke, John (1995). Hoşgörü Üzerine Bir Mektup, Ankara: Siyasal Kitabevi.

Machievelli, Niccolo (2013). Hükümdar. İstanbul: İş Bankası Yayınları.

Mardin, Şerif (1983/a). Din ve İdeoloji. İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Şerif (1983/b). Jön Türklerin Siyasal Fikirleri 1895-1908. İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Şerif (1990). Türkiye’de Toplum ve Siyaset. İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Şerif (1992). Türkiye’de Din ve Siyaset. İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Şerif (1997). Türk Modernleşmesi. İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Şerif (2011). Türkiye İslam ve Sekülerizm. İstanbul: İletişim Yayınları.

Marshall, Thomas Humphrey (2006). “Yurttaşlık ve Sosyal Sınıf.”, Şu Kitapta: Der: Ayşe Buğra ve Çağlar Keyder .Sosyal Politika Yazıları. İstanbul: İletişim Yayınları.

Merkel, Wolfgang (2011). “Yerleşik ve Kusurlu Demokrasiler”, Şu Kitapta: Ed. Yılmaz Bingöl. Yirmi Birinci Yüzyılda Demokrasiye Geçiş Tartışmaları. Kocaeli: Umuttepe Yayınları, (43-74).

Mert, Nuray (2005). “Türkiye İslamcılığına Tarihsel Bir Bakış.” Şu Kitapta: Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık. İstanbul: İletişim Yayınları, 411-419 .

Metin, Abdullah (2011). “Kimliğin Toplumsal İnşası ve Geleneksel Kadın Kimliğinin Aktarımı.” Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 2(1): 74-92.

Metiner, Mehmet (2004). Yemyeşil Şeriat Bembeyaz Demokrasi. İstanbul: Doğan Kitap.

Mitchell, Juliett (1998). Kadın ve Eşitlik. İstanbul: Pencere Yayınları.

Mollaer, Fırat (2009). Muhafazakarlığın İki Yüzü. İstanbul: Dergah Yayınları.

Montesquieu (1998). Kanunların Ruhu Üzerine 1. İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları.

Nar, Cemal (2007). İslam’da Devlet ve Siyaset. İstanbul: Toprak Yayınları.

Nebati, Nureddin (1993). Türkiye’de İslami Hareket. SBF Enderun, 2: 19-21.

Nebati, Nureddin (2010). “Yerel Yönetimlerin Dayandığı Değerler.” Yerel Siyaset, 36: (48-54).

Nebati, Nureddin (2010). “Küreselleşme Sürecinde Devlet ve Kamu Yönetimi.” Yerel Siyaset, 43: (76-86).

Niyazi, Mehmed (1989). İslam Devlet Felsefesi. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Niyazi, Mehmed (1999). Türk Devlet Felsefesi. İstanbul: Ötüken Yayınları.

Norman, Barry (2004). “Rasyonalizm Muhafazakarlık Demokrasi.” Uluslararası Muhafazakarlık ve Demokrasi Sempozyumu (UMDS). Ankara: AK Parti Yayınları, (34-50).

Ocak, Ahmet Yaşar (2009). Türkler Türkiye ve İslam: Yaklaşım Yöntem ve Yorum Denemeleri, İstanbul: İletişim.

Oğuzlu, Tarık (2012). “Arap Baharı Türk Dış Politikası Çıkarlar Değerler.” Ortadoğu Analiz, 4(38): 8-17.

Oğuzlu, Tarık (2011). “Ortadoğu’da Demokratikleşme ve Türkiye Model Olabilir mi Tartışması: ‘Evet, Ama!’”, Ortadoğu Analiz, 3(27): 73-79.

Oktay, Cemil (2003). Siyaset Bilimi İncelemeleri. İstanbul: Alfa Yayınları.

Orman, Sabri (2007). Gazali’nin İktisat Felsefesi, İstanbul: İnsan Yayınları.

Öcal, Beyhan (2009). “12 Eylül’den 28 Şubat’a Darbe Söylemlerindeki Değişimin Analizi”, ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar, 1/ 4: 1-62.

Öğün, Süleyman Seyfi (1998). “Türk Muhafazakarlığının Açık İkilemleri Üzerine.”, Doğu Batı, 3: 77-84.

Özalp, Ahmet (2009). “Liberal Demokrasinin Derinleştirilmesi Gereği ve Müzakereci Demokrasi.” Uluslararası Davraz Kongresi. Bildiriler, Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Isparta.

Özbudun, Ergun ve Hale William (2010). Türkiye’de İslamcılık Demokrasi ve Liberalizm: AKP Olayı. İstanbul: Doğan Kitap.

Özbudun, Ergun (2003). Çağdaş Türk Politikası: Demokratik Pekişmenin Önündeki Engeller. İstanbul: Doğan Kitap.

Özçelik, Kaya Pınar (2010). “Demokrat Parti’nin Demokrasi Söylemi.” Ankara Üniversitesi SBF Dergisi, 65(3): 163-187.

Özdalga, Elisabeth (2007). İslamcılığın Türkiye Seyri: Sosyolojik Bir Perspektif. İstanbul: İletişim Yayınları.

Özdalga, Elisabeth (2008). “Necmettin Erbakan.” Şu Kitapta: Ed. Metin Heper, Sabri Sayarı. Türkiye Liderler Demokrasi. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2008.

Özdemir, Halide G.(2005). “Roma İcra Hukuku.”, Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, 8 (1-2): 127-171.

Özdemir, Yusuf, Şişek Ufuk ve Aktaş Elif (2006). “Demokrasi Üzerine.” KKEFD, 14: 259-269.

Özdenören, Rasim (2005). “Necip Fazıl Kısakürek.” Şu Kitapta: Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık, İstanbul: İletişim, 136-149.

Özgüç, Orhan (2012). “JJ. Rousseau’da Genel İrade Kavramı.”, FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 14: 1-25.

Özipek, Bekir Berat (2005). “28 Şubat ve İslamcılar.” Şu Kitapta: Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık. İstanbul: İletişim, 640-651.

Özipek, Bekir Berat (2011). Muhafazakarlık: Akıl Toplum Siyaset. İstanbul: Timaş Yayınları.

Özkorkut, Ünal Nevin (2008). “Yargı Bağımsızlığı Açısından Osmanlı’da ve Günümüz Türkiye’sinde Yargıya Genel Bir Bakış.” AÜHFD Dergisi, 57(1): 225-242.

Özlem, Doğan (1995). “Tarihsellik ve Cumhuriyet.” Felsefe Dünyası, 28: 5-18.

Özlem, Doğan (2010). Tarih Felsefesi. Ankara: Say Yayınları.

Pamuk, Şevket (2005). Osmanlı-Türkiye İktisadi Tarihi: 1500-1914. İstanbul: İletişim Yayınları.

Parlak, Bekir (2003). "Küreselleşme Sürecinde Modern Ulus Devlet ve Kamu Yönetimi." Şu Kitapta: Ed. Hüseyin Özgür-Muhittin Acar. Çağdaş Kamu Yönetimi-I: Konular Kuramlar Kavramlar. Ankara: Nobel Yayınları, 347-391.

Peköz, Mustafa (2009). İslami Cumhuriyete Doğru. İstanbul: Kalkedon Yayınları.

Pirenne, Henri (2007). Ortaçağ Avrupası'nın Ekonomik ve Sosyal Tarihi. İstanbul: İletişim Yayınları.

Platon (1995). Devlet. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Plattner, Marc F (1995). "Demokrasi Anı." Şu Kitapta: Demokrasinin Küresel Yükselişi, Ankara: Yetkin Yayınları, 53-65.

Pustu, Yusuf (2006). Küreselleşme Sürecinde Kent: Antik Siteden Dünya Kentine.", Sayıştay Dergisi, 60: 129-151 .

Recep Tayyip, Erdoğan Konuşmalar (2004). Yeni Siyasetimiz. Ankara: Öncü Basımevi.

Rousseau Jean Jacques (2011). Toplumsal Sözleşme ve Söylemler: Özgün Koşut Metinler İle Birlikte. İstanbul: İdea Yayınları.

Rowley, Charles (2004). "Muhafazakarlık Ve Ekonomi." Uluslararası Muhafazakarlık ve Demokrasi Sempozyumu (UMDS), 10-11 Ocak 2004, Ankara: AK Parti Yayınları, 90-104.

Safi, İsmail (2007). Türkiye'de Muhafazakar Siyaset ve Yeni Arayışlar. Ankara: Lotus Yayınları.

Sağır, Meral (2004). "Demos'un Genişlemesi ve Temsili Demokrasiden Küresel Doğrudan Demokrasiye." TODAİE Dergisi, 37(3): 1-15.

Sarıbay, Ali Yaşar (1985). Türkiyede Modernleşme Din ve Parti Politikası: MSP Örnek Olayı. İstanbul: Alan Yayıncılık.

Sarıbay, Ali Yaşar (1991). "Yurttaşlık ve Katılımcı Demokrasi." Birikim, 32: 17-24.

Sarıbay, Ali Yaşar (2001). Postmodernite Sivil Toplum ve İslam. İstanbul: Alfa Yayınları.

Sarıbay, Ali Yaşar (2005) "Milli Nizam Partisi'nin Kuruluşu ve Programının İçeriği." Şu Kitapta: Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık. İstanbul: İletişim, 576-590.

- Sarıbay, Ali Yaşar ve Öğün Süleyman Seyfi (2006). Politik Bilim, Bursa: Alfa Aktüel.
- Sartori, Giovanni (1993). The Theory of Democracy. London: Chatham House.
- Sayan Özkal, İpek (2008). “Türkiye’de Yargı Bağımsızlığı Sorunu.” Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi, 4(2): 44-73.
- Sayarı (Toprak), Binnaz (2007). “Türkiye’de Dinin Denetim İşlevi.” Şu Kitapta: Ed. Ersin Kayacıoğlu Ali Yaşar Sarıbay. Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme. Alfa Aktüel, 377-388.
- Schmitter, Philippe C., ve Karl Terry L.(1999). “Demokrasi Nedir, Ne Değildir.” Şu Kitapta: Sosyal ve Siyasal Teori. Ankara: Siyasal Kitabevi, 3-16.
- Selçuk, Sami (1999). Demokrasiye Doğru. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Sezen, Yümni (1998). Sosyoloji Açısından Din: Dinin Sosyal Müesseseler Üzerindeki Tesirleri. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1988.
- Sezen, Yümni (2000). İslamın Sosyolojik Yorumu. İstanbul: Birleşik Yayıncılık.
- Shayegan Daryush (2012). Yaralı Bilinç: Geleneksel Topumlarda Kültürel Şizofreni. İstanbul: Metis Yayınları.
- Shaw, Standford J. ve Shaw Ezel Kural (1983). Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye: Reform Devrim ve Cumhuriyet: Modern Türkiye’nin Doğuşu 1808-1975. Cilt 2, İstanbul: E Yayınları Tarih Dizisi.
- Shils, Edward (2002). “Merkez ve Çevre.” (Çev. Yusuf Ziya Çelikkaya), Türkiye Günlüğü, 70: 86-96.
- Sitembölükbaşı, Şaban (2005). “Liberal Demokrasinin Açmazlarına Çözüm Olarak Müzakereci Demokrasi.” Akdeniz İ.İ.B.F. Dergisi, 10: 139-162.
- Smirnov, Andrey (2010). “Nedensellik ve İslam Düşüncesi.” (Çev. Fethi Kerim Kazanç), Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 10(1): 277-293.
- Smith, Anthony D (2002). Ulusların Etnik Kökeni. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Smith, Anthony D (2009). Milli Kimlik. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Somel, Akşin Selçuk (1998). “‘Gericilik’, ‘İlericilik’, ve ‘Aydınlar’”, Doğu Batı, 3: 43-50.
- Soysal, Tamer (2002). “Demokrasi İdesi Üzerine Bir Retorik.” Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 13: 331-341
- Sosyal Demokrasi El Kitabı (2010). Sosyal Demokrasi Akademisi.

Spinoza (2012). Politik İnceleme. Ankara: Dost Kitabevi.

Subaşı, Necdet (2005). “1960 Öncesi İslami Neşriyat: Sindirilme, Tahayyül ve Tefekkür.” Şu Kitapta: Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce: İslamcılık. İstanbul: İletişim, 217-235.

Şahin, Mehmet (2008). “ABD’nin Müslüman Savaşçıları.” Akademik Ortadoğu, 3(1): 43-52.

Şalguni, Muhammed Rıza (2005). İslam ve Modernizm. İstanbul: Sorun Yayınları.

Şaylan, Gencay (2009). Postmodernizm. Ankara: İmge Yayınları.

Şen, Serdar (1995). Refah Partisi’nin Teori ve Pratiği: Refah Partisi, Adil Düzen ve Kapitalizm. İstanbul: Sarmal Yayınevi.

Tabakoğlu, Ahmet (2005). Türk İktisat Tarihi. İstanbul: Dergah Yayınları.

Tamer, Aytül, Bozbeyoğlu Alanur Çavlin (2004). “1927 Nüfus Sayımının Türkiye’de Ulus Devlet İnşasındaki Yeri: Basındaki Yansımaları.”, Nüfusbilim Dergisi, Cilt 26: 73-88.

Tilly, Charles (2011). Demokrasi, Ankara: Phoenix.

Toköz, Oya (1994)., “1991 Genel Seçimlerinde Refah Partisi: Siyasal Reklamlarda Yer Alan İmgeler ve Söylem Üzerine Bir Araştırma.”, Amme İdaresi Dergisi, 27(1), 19-41.

Topçuoğlu Abdullah ve Aktay Yasin (derl.) (1999). Postmodernizm ve İslam: Küreselleşme ve Oryantalizm. Ankara: Vadi Yayınları.

Tosun, Erdoğan Gülgün (2003). “Sivil Toplum.” Şu Kitapta: Çağdaş Kamu Yönetimi-I: Konular Kuramlar Kavramlar. Ankara: Nobel Yayınları, 227-257.

Touraine, Alain (2011). Demokrasi Nedir. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Tuna Hüsnü (2007). “28 Şubat Darbesinin İnsan Hak ve Özgürlüklerine Etkileri.” Şu Kitapta: 28 Şubat: Post Modern Bir Darbenin Sosyal ve Siyasal Analizi. İstanbul: Birey Yayınları.

Tunaya, Tarık Zafer (2003). Türkiye’de Siyasal Gelişmeler 1876-1938. I. Kitap, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Tunç, Hasan (2008). “Demokrasi Türleri ve Müzakereci Demokrasi Kavramı.”, GÜHFD, 12(1-2): 1113-1132.

Tunçay, Mete (2005). Türkiye Cumhuriyeti’nde Tek Parti Yönetimi’nin Kurulması 1923-1931. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları..

Turam, Berna (2011). Türkiye’de İslam ve Devlet: Demokrasi Etkileşim Dönüşümü. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Turan, İlter (1986). Siyasal Sistem ve Siyasal Davranış. İstanbul: Der Yayınları.

Turan, İlter (2007). “Türkiye’de Siyasi Kültürün Oluşumu”, Şu Kitapta: Ed.Ersin Kalaycıoğlu ve Ali Yaşar Sarıbay. Türk Siyasal Hayatının Gelişimi. İstanbul: Beta Yayınları, 461-489.

Türel, Oktay (2011). “2011 Yazında Ortadoğu’yu Düşünürken.” Mülkiye Dergisi, 35(272): 10-59.

Türk, Hikmet Sami (1995). “Demokratik Rejimlerde Seçim Kanunları ve Türkiye İçin Yeni Bir Seçim Kanunu Önerisi.” A.Ü. Hukuk Fakültesi Dergisi. 1(1-4): 553-563.

Türkiye Tarihi (2000). Çağdaş Türkiye 1908-1980. Cilt 4, İstanbul: Cem Yayınevi.

Türkmen, Hamza (2011) (Röportaj Z.Tuba Kor). “Türkiye İslamcılığı Sağcı, Devletçi ve Milliyetçi”, Şu Kitapta: Türkiye Söyleşileri: Cumhuriyet Milliyetçilik İslam. İstanbul: Küre Yayınları, (141-155).

Türkoğlu, Özdemir Gökçe (2004). “Roma İcra Hukuku.” Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, 8(1-2): 127-171.

Türkoğlu, Gökçe H (2009, Basım Yılı: 2011). “Roma Cumhuriyet ve İlk İmparatorluk Dönemlerinin İdari Yapısı.” Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi. 11(2): 251-289.

Türküne, Mümtazer (2012). Doğum ve Ölüm Arasında İslamcılık. İstanbul: Kapı Yayınları.

Uygun, Oktay (2003). Demokrasinin Tarihsel Felsefi ve Ahlaki Boyutları. İstanbul: İnkilap Yayınları.

Ünsaldı, Levent (2008). Türkiye’de Asker ve Siyaset. İstanbul: Kitap Yayınevi.

Üstel, Füsun (1999). “Çoğunlukçu Demokrasilerin Azınlık Eşiği.” Şu Kitapta: Yurttaşlık ve Demokrasi. Ankara: Dost, 1999, (14-33).

Van Der Loo, Hans ve Van Reijen Williem (2006). Modernleşmenin Paradoksları. İstanbul: İnsan Yayınları.

Vergin, Nur (2007). “Merkeze Talip Bir Çevre Partisi’nin Önlenemez Yükselişi.” Türkiye Günlüğü, 90, Ankara.

Volpi, Frederic (2011). “İslam Dünyasında Sözde Demokrasi.” Şu Kitapta: Yirmi Birinci Yüzyılda Demokrasiye Geçiş Tartışmaları...283-306.

- Wood, Ellen Meiksins (2003). Kapitalizmin Kökeni. Ankara: Epos Yayınları.
- Woolhouse, Roger (2011). John Locke. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Yapar, Aslı Gönenç (2006). “Fransa’da ve Türkiye’de Kadın Hareketleri.” İletişim Fakültesi Dergisi, 27: 63-84.
- Yaran, Sadık Cafer (2005). “İslamda ‘Ahlakın Şartı Kaç?’: İslam Erdem Etiğinin Yenden Yapılandırılması Önerisi.”, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 11: 35-55.
- Yaşar, Abdullah (2007). Yeter Söz Milletin. İstanbul: Popüler Kitaplar.
- Yavuz, Hakan (2005/a). “Bediüzzaman Saidi Nursi ve Nurculuk.” Şu Kitapta: Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık. İstanbul: İletişim, 264-294.
- Yavuz, Hakan (2005/b). “Milli Görüş Hareketi Muhalif ve Modernist Gelenek” Şu Kitapta: Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık. İstanbul: İletişim, 591-603.
- Yavuz, Hakan (2005/c). Modernleşen Müslümanlar: Nurcular, Nakşiler, Milli Görüş ve AK Parti İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Yavuz, Hakan (2011). Erbakan’dan Erdoğan’a: Laiklik Demokrasi, Kürt Sorunu ve İslam. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Yayla, Atilla (1999). “Liberalizm ve Demokrasi: Mükemmel Olmayan Birliktelik Tahammülü Güç Ayrılık.” Şu Kitapta: Sosyal ve Siyasal Teori. Ankara: Siyasal Kitabevi, 59-66.
- Yayla, Atilla (2008). “İfade Özgürlüğü Nedir ve Niçin Gereklidir?.” Liberte Dergisi, 50: 159-176.
- Yıldırım, Ergün (1995). Türkiye’nin Modernleşmesi ve İslam. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Yıldırım, Ergun (1999). İktidar Mücadelesi ve Din. İstanbul: Bilge Yayıncılık.
- Yıldız, Mustafa (2010). “İbn Haldun’un Tarihselci Devlet Kuramı.” FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, 10, 25-55.
- Yıldız, Nuran (1996). “Demokrat Parti İktidarı (1950-60) ve Basın.” Ankara Üniversitesi SBF Dergisi, 51(1): 481-505.
- Yılmaz, Muzaffer Ercan (2011). “Arap İsyanları ve Arap Ortadoğusu’nun Siyasal Dönüşümü.” Ortadoğu Dergisi, 6(1): 63-75.
- Yılmaz, Nuh (2005). “İslamcılık, AKP, Siyaset.” Şu Kitapta: Modern Türkiyede Siyasi Düşünce: İslamcılık. İstanbul: İletişim, 604-619.

Yılmaz, Zafer (2007). “Hannah Arendt’in Özgürlük Anlayışı.”, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 9(1): 227-235.

Yorgancılar, Serkan (2012). Milli Görüş 1969-1980. İstanbul: Pınar Yayınları.

Yorgun, Sayım (2010-1). “Sömürü, Koruma ve Pozitif Ayrımcılıktan Çalışma Hayatının Egemen Gücü Olmaya Doğru Kadınlar: 21. Yüzyılda Pembeleşen Çalışma Hayatı.” Sosyo Ekonomi, 11: 167-190.

Young, Iris Marion, (1999). “İletişim ve Öteki: Müzakereci Demokrasinin Ötesinde.” Şu Kitapta: Yay haz. Seyla Benhabib. Demokrasi ve Farklılık Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması. İstanbul: Demokrasi Kitaplığı: 174-195.

Yörükoğlu, Fuat (2008). “Mahalli İdarelerin Dayandığı Değerler.”, Yerel Siyaset, 35: 64-68.

Yücedağ, İbrahim (2010). “Nilüfer Göle’de Batı Dışı Modernliği Anlamak.” e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi, 3: 69-82.

Zakaria, Fareed (1999). “İliberal Demokrasinin Yükselişi.” Şu Kitapta: Sosyal ve Siyasal Teori. Ankara: Siyasal Kitabevi, 41-57.

Zekâ, Necmi (1990). “Yolları Çatallanan Bahçe, Aynalı Gökdelenler, Dil Oyunları ve Robespierre.” Şu Kitapta: Postmodernizm: F. Jameson, J.F Lyotard, J. Habermas. İstanbul: Kıyı Yayınları, 1990, 7-30.

Zürcher, Erik Jan (2004). “ ‘Fundamentalizm’ (İrtica) Kemalist Türk Milliyetçiliği’nin Dışlama Aracı.” Şu Kitapta: Orta Asya ve İslam Dünyasında Kimlik Politikaları: 20. Yüzyılda Milliyetçilik, Etnisite ve Emek. İstanbul: İletişim Yayınları.

Zürcher, Eric Jan (2009). Modernleşen Türkiye’nin Tarihi. İstanbul: İletişim Yayınları.

ANSİKLOPEDİLER:

Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi (ty). İstanbul: İletişim, 2.

“İslamcılık Maddesi.” (2001). Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. İstanbul. 23, 60-71.

Mardin, Şerif (1985). “Tanzimat Dönemi İktisadi Düşüncesi.” Şu Kitapta: Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi. İstanbul: İletişim Yayınları, 618-634.

BEYANNAME VE PROGRAMLAR:

AK Parti Parti Programı <http://www.akparti.org.tr/site/akparti/parti-programi>, Erişim: 15 Ağustos 2013.

AK Parti 2023 Siyasi Vizyonu (ty). <http://www.akparti.org.tr/site/akparti/2023-siyasi-vizyon> Erişim: 10 Eylül 2013.

Erbakan Necmettin (Temmuz 1991). Türkiye'nin Meseleleri ve Çözümleri: Program. Ankara.

Fazilet Partisi Seçim Beyannamesi (18 Nisan 1999).

Refah Partisi Seçim Beyannamesi (20 Ekim 1991).

Refah Partisi Seçim Beyannamesi (1995).

Saadet Partisi Parti Programı (ty). <http://www.saadet.org.tr/kurumsal/vi-sonuc/688>. Erişim: 10 Eylül 2013.

BİLDİRİLER:

Çakır Ruşen (17 Mayıs 2013). "Milli Görüş'ün Dünü, Bugünü, Yarını." İslamcılık Düşüncesi Sempozyumu, Zeytinburnu Belediyesi..

Erkilet Alev (18 Mayıs 2013). "2. Dünya Savaşı Sonrası Şartlarda İslamcılık." [Bildiri], İslamcılık Düşüncesi Sempozyumu, Zeytinburnu Belediyesi.

Kara İsmail (17 Mayıs 2003). "Açılış Konuşması." [Bildiri], İslamcılık Düşüncesi Sempozyumu, Zeytinburnu Belediyesi.

Kutluer, İlhan (19 Mayıs 2013). "Rene Guenon'dan Seyyit Hüseyin Nasır'a: Gelenekselci Ekole Ait Düşüncelerin Türkiye'ye İntikali ve Algılanış Biçimleri." [Bildiri], İslamcılık Düşüncesi Sempozyumu, Zeytinburnu Belediyesi.

GAZETE HABERLERİ

"Ecevit: RP. İthalatçı" (13.11.1992). Röp. Fikret Bila. Milliyet.

"Bir'e Divan-ı Harp İsteği" (24.02.1997). Milliyet.

"Rejime MGK Güvencesi" (01.03.1997). Milliyet.

"Paşadan Bakana Hizaya Gel Uyarısı" (06.06.1997). Milliyet.

“İşte Tarihi Değişiklikler” (04.11.1997). Hürriyet.

“Kravatlı RP İstiyor”(25.11.1997). Hürriyet Gazetesi.

“Gözünün Yaşına Bakmam” (25.02.1998). Hürriyet

“Faziletten Savaşa Savaş” (03/10/1998). Hürriyet.

“Prof. Dr. Ergun Özbudun: Herkesin rahatlıkla kabul edebileceği bir sivil anayasa taslağı hazırladık!” (10.09.2007). Röp. Murat Aydın. Zaman.

Hür Ayşe (05.07.2009). “Cumhuriyet’in Terör Aygıtı: İstiklal Mahkemeleri.” Taraf.

Demokratik Açılım Paketi Mecliste (03.11.2009). Hürriyet.

“Ariçtan Bahçeli’ye Etnik Ayrımcılık Yapmayız, Cephede Birlikte Savaşık” (25 Aralık 2011). Bugün.

Bilici, Abdülhamit (1 Haziran 2012). “AK Parti’nin Dünü Bugünü.” Zaman.

Erdoğan: Etnik Milliyetçilik Ayaklarımızın Altında” (17 Şubat 2013). Zaman.

Başbakan: Rabbim Mahşer Günü Soracak” (12 Mayıs 2013). Akşam.

“Erdoğan: Din emrediyor diye karşısında mı duracaksın?” (28 Mayıs 2013). Star.

Türkiye Büyüme Oranında Avrupa’dan Daha İyi” (12 Haziran 2013), ahbr.

Karaman Hayrettin (9 Ağustos 2013). “Ağzından Baklayı Çıkardı.” Yeni Şafak.

“Kurtulmuş: 'Terörün 28 yıllık maliyeti 2.3 trilyon lira”, (20.11.20113). Hürriyet.

İNTERNET KAYNAKLARI

I. Erdoğan Hükümeti Programı (ty). <http://www.tbmm.gov.tr/hukümetler/HP59.htm> Erişim: 10 Eylül 2013.

1961 Anayasasına Göre Milli Güvenlik Kurulu ve Milli Güvenlik Kurulu Genel Sekreterliği (1962-1983) (ty). http://www.mgk.gov.tr/Turkce/tarihce_3.html/10 Eylül 2013).

61.Hükümet Programı (ty). <http://www.tbmm.gov.tr/hukümetler/HP61.htm> Erişim: 10 Eylül 2013.

“Arap Demokratikleşme Dalgası Üzerine Analizler”(10 Eylül 2013). ORSAM Dış Politika Analizleri. <http://www.orsam.org.tr/tr/yazigoster.aspx?ID=3135> / 10 Eylül 2013.

Arkan Atilla (ty). “Fârâbî’nin Gözüyle Ahlak Siyaset İlişkilerinin Analizi”, http://www.politikadergisi.com/sites/default/files/kutuphane/farabinin_gozuyle_ahla_k_-_siyaset_iliskilerinin_analizi.pdf. /10 Eylül 2013.

Arslan Zühtü (2005). “Jüristokratik Demokrasi Ve Laiklik: Türk Laikliğinin Siyasal İşlevi Üzeri”, <http://liberal.org.tr/incele.php?kategori=MTg=&id=NjMx/> 10 Eylül 2013.

Arslanoğlu İbrahim (ty). “Türk Değerleri Üzerine Bir Değerlendirme.” Küreselleşme Karşısında Değerlerimiz Sempozyumu.v<http://w3.gazi.edu.tr/~iarslan/turkdegerleriuzerine.pdf>, /10 Eylül 2013.

Baharççek, Abdulkadir; Bakan Selahattin ve Arpacı Işıl (ty). “Türkiye’de Demokrasinin Derinleşmesi Süreci Üzerinde Necmettin Erbakan’ın Etkisi.” <http://iys.inonu.edu.tr/webpanel/dosyalar/1427/file/AbdulkadirBaharcicek.pdf> / 28 Şubat 2013

Çetin Selvet (Ocak 2013)., SDE Analiz. “10 Yıllık Reform Döneminde İnsan Hakları Gelişmeler ve Beklentiler.”, Ocak 2013, s.11-12. <http://www.sde.org.tr/Files/Others/84affc65be5cc6a3.pdf> / 10 Eylül 2013.

Çetinkaya, Alperen Cihan (08.12.2012). “Türkiye’de Resmi İdeolojinin Gölgesindeki Din Ve Vicdan Özgürlüğü.” Akademik Perspektif, <http://akademikperspektif.com/2012/12/08/turkiyede-resmi-ideolojinin-golgesindeki-din-ve-vicdan-ozgurlugu/> / 10 Eylül 2013.

Çetinkaya, Alperen Cihan (ty). “John Locke’a Geç Kalmış Türkiye’de Resmi İdeolojinin Gölgesindeki Din ve Vicdan Özgürlüğü.” http://www.liberal.org.tr/upresimler/Alperen_Cihan_Cetinkaya.pdf / 10 Eylül 2013.

Dilipak Abdurrahman ile Söyleşi (Mart 1992). “İslam Ülkelerinde Demokrasi Laiklik Açmazı Üzerine...” ‘Müşrüklerin Putlarını Yedikleri Gibi.’” Altınoluk, 73, <http://dergi.altinoluk.com/index2.php#sayfa=yillar&MakaleNo=d073s017m1/> 10 Eylül 2013.

Georgon François (2005). Türk Milliyetçiliği'nin Kökenleri: Yusuf Akçura. İstanbul: Tarih Vakfı. Kitap özeti: <http://www.altinicizdiklerim.com/ozetler/TurkMilliyetciligininKokenleri.pdf>, / 10 Eylül 2013.

Hükümetler ve Programları (1980-87), Cilt 3, Dağlı Nurhan ve Aktürk Belma (Haz.), Ankara: TBMM Kütüphane Dokümantasyon ve Tercüme Müdürlüğü Yayınları. İnsan Hakları Evrensel Beyanname (ty). Erişim: 10.09.2013.

<http://www.tbmm.gov.tr/komision/insanhaklari/pdf01/203-208.pdf> / 10 Eylül 2013.

Mehmedoğlu Ali Ulvi (ty). “Din Dindarlık ve Değerler.”, <http://www.iszu.edu.tr/Assets/Content/file/20130613-11.pdf>, /2 Eylül 2013.

Milli Nizam Partisi Programı (ty). <http://www.belgenet.com/parti/program/mnp.html> /Erişim: 10 Eylül 2013).

Öztürk Osman (Yaz 2006). “Ahlak Olgusunun Kaynağı Nedir?”, *Köprü Dergisi*, 95, <http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=793/> 10 Eylül 2013.

Paris Şartı (ty). Erişim: 10.09.2013. <http://www.tbmm.gov.tr/komision/insanhaklari/pdf01/445-458.pdf> /.

Poorbagher Gholamreza (ty). “Siyaset Kuramı Açısından Egemenlik ve Siyasal İktidar”, bkz. <http://www.sorgulamazamani.com/article.php?id=127/> 10 Eylül 2013.

Şahin Bican, “Liberal Demokrasinin Temelleri”, http://www.ozgurtoplumundegerleri.com/res/Bican_Sahin_Liberal_Demokrasinin_Temelleri.pdf / 10 Eylül 2013..

Veda Hutbesi (ty). www.diyanet.gov.tr. <http://www.diyanet.gov.tr/turkish/hutbe/vedahutbesi.asp> / Erişim: 10 Eylül 2013

Yargıcı Atilla (Yaz 2008). “Bazı Tefsirlere Göre Şûrâ ve Şûrâ'nın Demokrasi ile Mukayesesi”. *Köprü Dergisi*. <http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=945/> 10 Eylül 2013.

Yener Abdülhalim (Bahar 1999). “Ezan'ın Aslına Çevrilmesi ve Basındaki Yankıları (5-18 Haziran 1950)”, *Köprü*, 66. <http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=436/> 10 Eylül 2013.

Yücesoy, Eşref Serkan (Ekim-Kasım-Aralık 2006). “Kendini Milletine Adayan Kahraman Mehmet Akif Ersoy.”, Yağmur Dil Kültür ve Edebiyat Dergisi, 33, <http://www.yagmurdergisi.com.tr/archives/konu/kendini-milletine-adayan-kahraman-mehmet-akif-ersoy/> / 10 Eylül 2013.

RAPORLAR:

Almanak Türkiye 2006-2008: Güvenlik Sektörü ve Demokratik Gözetim.(2009). Haz. Ali Bayramoğlu, Ahmet İnsel. İstanbul: TESEV Yayınları. http://www.tesev.org.tr/UD_OBJS/PDF/DEMP/almanak2008_02_07_09.WEB%20icin.pdf /10 Eylül 2013.

Alaca, Mehmet (31 Ocak 2012). “Arap Baharı Peki ya Adalet?.”, Ortadoğu Stratejik Araştırmalar Merkezi: Dış Politika Yazıları.

AK Parti Dönemi Türkiye Ekonomisi Raporu (Şubat 2013). Haz. Erdal Tanas Karagöl. Ankara: SETA.

“Kadın Bakış açısıyla Yeni Sivil Anayasa” (14 Mart 2012). AK Parti Çalıştay Ön Raporu.

“Ortadoğu’da Devrimler ve Türkiye” (2011). Haz. Cenap Çakmak, Mustafa Yetim, Fadime Gözde Çolak. Rapor No:31, İstanbul: Bilgesam.

EKLER

Ek 1: Kullanılan anket formu

Sayın Katılımcı,

Bu araştırma siyasi parti teşkilatlarının toplumsal ve siyasal hayatta hangi değerlere öncelik verdiklerini, değerlerle ilgili algılarını ve tutumlarını tespit etmeyi amaçlayan bir akademik çalışmada kullanılmak üzere gerçekleştirilmektedir. Bu soru formuna vereceğiniz cevaplar, bilimsel amaçların dışında kesinlikle kullanılmayacaktır.

Araştırmaya katıldığınız için çok teşekkür ederiz.

S.1. Size göre bir ailenin çocuklarına mutlaka benimsetmesi gereken en önemli üç değeri lütfen belirtiniz?

- | | |
|--|-----------------------------|
| 1. Farklı fikirlere karşı saygı ve hoşgörü | 6. Eleştirel düşünme |
| 2. Azimli ve kararlı olmak | 7. Bağımsız bir birey olmak |
| 3. Dini İnançlar | 8. Diğer..... |
| 4. İtaat | 9. Fikrim yok/bilmiyorum |
| 5. Kendini özgürce ifade edebilme becerisi | 10. Cevap yok |

S.2. Şimdi size okuyacağım konuların sizin için ne kadar önemli olduğunu lütfen belirtiniz.

- | | |
|------------------------|--------------------------|
| 1. Hiç önemli değil | 5. Çok önemli |
| 2. Önemli değil | 6. Fikrim yok/bilmiyorum |
| 3. Ne önemli, ne değil | 7. Cevap yok |
| 4. Önemli | |

1. Kadın/erkek eşitliğinin sağlanması	1	2	3	4	5	6	7
2. Çocukluktan itibaren dini değerlerin topluma benimsetilmesi	1	2	3	4	5	6	7
3. Manevi değerlerin öneminin topluma benimsetilmesi	1	2	3	4	5	6	7
4. Gelenek ve göreneklerimizin korunması ve yaşatılması	1	2	3	4	5	6	7
5. Farklı etnik gruplara karşı ayrımcılığın ortadan kaldırılması	1	2	3	4	5	6	7
6. Farklı mezheplere karşı ayrımcılığın ortadan kaldırılması	1	2	3	4	5	6	7
7. Çocukluktan itibaren demokratik değerlerin topluma benimsetilmesi	1	2	3	4	5	6	7

S.3. Kadının sosyal hayattaki konumu ilgili size okuyacağım ifadelere ne ölçüde katıldığınızı lütfen belirtiniz.

- | | |
|----------------------------|---------------------------|
| 1. Kesinlikle katılmıyorum | 5. Kesinlikle katılıyorum |
| 2. Katılmıyorum | 6. Fikrim yok/bilmiyorum |
| 3. Kısmen katılıyorum | 7. Cevap yok |
| 4. Katılıyorum | |

1. Ülkede iş imkânları kısıtlı iken kadınların çalışmaması daha uygundur.	1	2	3	4	5	6	
2. Bir kadının kocasından daha fazla para kazanması evlilikte sorun yaratır.	1	2	3	4	5	6	
3. Genellikle, erkek siyasi liderler kadın liderlerden çok daha iyidir.	1	2	3	4	5	6	
4. Bir erkek çocuğun üniversiteye gitmesi kız çocuğun gitmesinden daha önemlidir.	1	2	3	4	5	6	
5. İş hayatında genellikle erkek yöneticiler kadın yöneticilerden daha iyidirler	1	2	3	4	5	6	
6. Bir kadının bağımsız birey olmasını sağlamanın en uygun yolu çalışmasıdır	1	2	3	4	5	6	
7. Ev kadınlığı çalışma hayatı kadar tatmin edicidir/yeterlidir	1	2	3	4	5	6	

S.4. Size okuyacağım gruplara güven duyup duymadığınızı lütfen belirtiniz?

- | | |
|------------------------------|--------------------------|
| 1. Hiç güvenmem | 6. Fikrim yok/bilmiyorum |
| 2. Güvenmem | 7. Cevap yok |
| 3. Ne güvenirim, ne güvenmem | |
| 4. Güvenirim | |
| 5. Çok güvenirim | |

1. Sizden farklı siyasi düşünceleri olan insanlara	1	2	3	4	5	6	7
2. Sizden farklı mezhebe mensup insanlara	1	2	3	4	5	6	7
3. Sizden farklı dine mensup insanlara	1	2	3	4	5	6	7
4. Sizden farklı etnik kökene sahip insanlara (Türk, Kürt, Laz, Çerkez vs.)	1	2	3	4	5	6	7
5. Sizden farklı bir millete mensup insanlara (İngiliz, Alman, Fransız vs.)	1	2	3	4	5	6	7

S.5. Lütfen size isimlerini okuyacağım kurumlara ne ölçüde güvendiğinizi lütfen belirtiniz.

- | | |
|------------------------------------|--------------------------|
| 1. Hiç güvenmiyorum | 4. Güveniyorum |
| 2. Güvenmiyorum | 5. Çok güveniyorum |
| 3. Ne güveniyorum, ne güvenmiyorum | 6. Fikrim yok/bilmiyorum |
| | 7. Cevap yok |

1. Türkiye Büyük Millet Meclisi	1	2	3	4	5	6	7
2. Yargı (mahkemeler)	1	2	3	4	5	6	7
3. Ordu	1	2	3	4	5	6	7
4. Diyanet İşleri Başkanlığı	1	2	3	4	5	6	7
5. Basın-Medya	1	2	3	4	5	6	7
6. Siyasi Partiler	1	2	3	4	5	6	7
7. Üniversiteler	1	2	3	4	5	6	7
8. Sivil Toplum Kuruluşları	1	2	3	4	5	6	7
9. Dini cemaatler	1	2	3	4	5	6	7

S.6. Ekonomik hayat ile ilgili size okuyacağım ifadelerle ilgili kanaatinizi lütfen belirtiniz.

1. Kesinlikle katılmıyorum
2. Katılmıyorum
3. Ne katılıyor, ne katılmıyorum
4. Katılıyorum
5. Kesinlikle katılıyorum
6. Fikrim yok/bilmiyorum
7. Cevap yok

1. Özel sektörün iş hayatı ve sanayideki payı arttırılmalıdır	1	2	3	4	5	6	7
2. İş piyasaları devlet tarafından düzenlenmeli ve kontrol edilmelidir	1	2	3	4	5	6	7
3. Piyasadaki rekabet şirketlerin daha kaliteli ürün ve hizmet üretmesini sağlar	1	2	3	4	5	6	7

S.7. Türkiye'nin demokrasiyle yönetiliyor olması sizin için ne kadar önemlidir?

1. Hiç önemli değil
2. Önemli değil
3. Ne önemli, ne değil
4. Önemli
5. Çok önemli
6. Fikrim yok/bilmiyorum
7. Cevap yok

S.8. Size göre Türkiye demokrasi ile yönetiliyor mu?

1. Hayır
2. Kısmen
3. Evet
4. Fikrim yok/bilmiyorum
5. Cevap yok

S.9. Şimdi size okuyacağım yönetim biçimlerini Türkiye için ne ölçüde uygun bulduğunuzu lütfen belirtiniz.

1. Hiç uygun değil
2. Uygun değil
3. Ne uygun, ne değil
4. Uygun
5. Çok uygun
6. Fikrim yok/bilmiyorum
7. Cevap yok

1. Başkanlık sistemi	1	2	3	4	5	6	7
2. Yarı başkanlık sistemi	1	2	3	4	5	6	7
3. Parleментар demokrasi	1	2	3	4	5	6	7
4. Hilafet	1	2	3	4	5	6	7
5. Padişahlık	1	2	3	4	5	6	7
6. Tek parti yönetimi	1	2	3	4	5	6	7

S.10. Şimdi size okuyacağım prensiplerin demokratik bir devlet yönetimi için ne ölçüde önemli olduğunu belirtiniz.

1. Hiç önemli değil
2. Önemli değil
3. Ne önemli, ne değil
4. Önemli
5. Çok önemli
6. Fikrim Yok/bilmiyorum
7. Cevap yok

1. İnsanların düşünce ve ifade özgürlüğünün olması	1	2	3	4	5	6	7
2. Laiklik	1	2	3	4	5	6	7
3. Halkın serbest seçimlerle kendi yöneticilerini seçmesi	1	2	3	4	5	6	7
4. Kadınların erkeklerle eşit haklara sahip olması	1	2	3	4	5	6	7
5. Devlet otoritesinin sınırlandırılması, kişi hak ve özgürlüklerinin devlete karşı	1	2	3	4	5	6	7
6. Herkesin kanun önünde eşit olması	1	2	3	4	5	6	7
7. Basın özgürlüğü ve bunun güvence altına alınması	1	2	3	4	5	6	7
8. Örgütlenme özgürlüğü ve sivil toplum kuruluşlarının güvence altında olması	1	2	3	4	5	6	7
9. Yargı bağımsızlığı	1	2	3	4	5	6	7
10. Devletin şeffaf ve hesap verebilir olması	1	2	3	4	5	6	7
11. Yasama/yürütme ve yargının birbirinden ayrı ve bağımsız olması	1	2	3	4	5	6	7

S.11. Şimdi size okuyacağım sosyal ve siyasal yapıların bir parçası olmayı ne derecede önemli bulduğunuzu lütfen belirtiniz.

1. Hiç önemli değil
2. Önemli değil
3. Ne önemli, ne değil
4. Önemli
5. Çok önemli
6. Fikrim yok/bilmiyorum
7. Cevap yok

1. İslam ümmetinin parçası olmak	1	2	3	4	5	6	7
2. TC vatandaşı olmak	1	2	3	4	5	6	7
3. Değer verdiğim bir cemaatin parçası olmak	1	2	3	4	5	6	7
4. Türk ulusunun bir parçası olmak	1	2	3	4	5	6	7
5. Avrupa Birliği'nin bir parçası olmak	1	2	3	4	5	6	7
6. Bağımsız, özerk bir birey olmak	1	2	3	4	5	6	7
7. Ait olduğum etnik grubun bir parçası olmak	1	2	3	4	5	6	7

S.12. Sizden farklı dini inançlara sahip biriyle ilgili olarak şimdi okuyacağım ifadelere ne ölçüde katıldığınızı lütfen belirtiniz.

- | | |
|------------------------------------|--------------------------|
| 1. Hiç katılmıyorum | 4. Katılıyorum |
| 2. Katılmıyorum | 5. Tamamen katılıyorum |
| 3. Ne katılıyorum, ne katılmıyorum | 6. Fikrim yok/bilmiyorum |
| | 7. Cevap yok |

1. Başka dine mensup biriyle iyi arkadaş olabilirim	1	2	3	4	5	6	7
2. Kızımın (eğer olsaydı) başka dine mensup biriyle evlenmesine izin	1	2	3	4	5	6	7
3. Başka dine mensup biriyle komşuluk etmekten rahatsız olmam	1	2	3	4	5	6	7
4. Başka dine mensup biriyle birlikte çalışmaktan rahatsız olmam	1	2	3	4	5	6	7
5. Başka dine mensup birinin patronum/yöneticim olmasından rahatsızlık	1	2	3	4	5	6	7
6. Başka dine mensup birinin milletvekili olmasından rahatsızlık duymam	1	2	3	4	5	6	7
7. Başka dine mensup birinin Başbakan olmasından rahatsızlık duymam	1	2	3	4	5	6	7

S.13. Kişisel olarak kendinizi ne kadar dindar buluyorsunuz?

- | | |
|---------------------------|--------------------------|
| 1. Hiç dindar değilim | 5. Oldukça dindarım |
| 2. Dindar değilim | 6. Fikrim yok/bilmiyorum |
| 3. Ne dindarım ne değilim | 7. Cevap yok |
| 4. Dindarım | |

S.14. İbadetlerinizi hangi sıklıkta yapıyorsunuz?

- | | |
|-------------------------------------|--|
| 1. Hiç ibadet yapamıyorum | 4. Sık sık ibadet yapıyorum |
| 2. Yeterince ibadet yapamıyorum | 5. İbadetlerimi düzenli olarak yapıyorum |
| 3. Zaman zaman ibadet yapabiliyorum | 6. Fikrim yok/bilmiyorum |
| | 7. Cevap yok |

S.15. Şimdi size okuyacağım ifadelerin hangisi laikliği en doğru biçimde tanımlamaktadır?

- | | |
|---|--|
| 1. Laiklik dinsizliktir | 4. Laiklik din özgürlüğünü güvence altına alan yönetim biçimidir |
| 2. Laiklik din ve devlet işlerinin birbirinden ayrı olmasıdır | 5. Fikrim yok/bilmiyorum |
| 3. Laiklik farklı inançlara hoşgörüdür | 6. Cevap yok |

S.16. Sizin için en önemli olan değer ne olduğunu lütfen belirtiniz (TEK DEĞER YAZILACAK)

(Lütfen yazınız)

DD1. Cinsiyetiniz:

- | | |
|----------|----------|
| 1. Kadın | 2. Erkek |
|----------|----------|

DD2. Yaşınız:

- | | | |
|----------------|----------------|----------------|
| 1. 18-24 arası | 3. 35-44 arası | 5. 55-64 arası |
| 2. 25-34 arası | 4. 45-54 arası | 6. 65 ve üzeri |

DD3. Medeni Haliniz:

- | | | |
|----------|-----------------|--------|
| 1. Bekar | 3. Boşanmış | 5. Dul |
| 2. Evli | 4. Ayrı Yaşıyor | |

DD4. Kaç çocuğunuz var?

- | | | |
|----------------|---------------|-----------------------|
| 1. Çocuğum Yok | 3. İki çocuk | 6. Beş çocuk ve üzeri |
| 2. Bir çocuk | 4. Üç çocuk | |
| | 5. Dört çocuk | |

DD5. Öğrenim durumunuz:

- | | |
|------------------------|-------------------------|
| 1. Bir okul bitirmedi | 4. Lise veya dengi okul |
| 2. İlkokul | 5. Üniversite |
| 3. Ortaokul/İlköğretim | 6. Lisansüstü |

DD6. Lütfen etnik olarak kendinizi nasıl tanımladığınızı söyler misiniz?

1. Türk
2. Kürt
3. Zaza
4. Arap
5. Diğer
6. Cevap yok

DD7. Kendinizi siyasi görüş açısından nasıl tanımlıyorsunuz? (BİRDEN FAZLA SEÇENEK İŞARETLENEBİLİR)

1. Liberal
2. Demokrat
3. Muhafazakr
4. İslamcı
5. Milli görüşçü
6. Sosyal demokrat
7. Atatürkçü/ Kemalist
8. Türk milliyetçisi
9. Kürt milliyetçisi
10. Diğer
11. Fikrim yok/bilmiyorum
12. Cevap yok



AK PARTİ

Sayı : TEŞ/81.02/2012-328/845
Konu : Anket Çalışması hk.

12 / 10 / 2012

İL BAŞKANLIĞINA

Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi doktora programı öğrencisi Nureddin NEBATİ beyin tez hazırlıkları kapsamında Türkiye geneli bir anket çalışmaları kapsamında bir anket uygulaması yapılacaktır.

31 Aralık 2012 tarihine kadar devam edecek anket çalışması kapsamında il ve ilçe teşkilatlarımıza ziyaret edecek olan anketörlere kolaylık sağlanması ve yardımcı olunması hususunda gereğini rica eder, çalışmalarınızda başarılar dilerim.

Ekrem ERDEM
Genel Başkan Yardımcısı
Teşkilat Başkanı
İstanbul Milletvekili



SAADET PARTİSİ GENEL MERKEZİ

SAYI : 2012-TEB-02 (622)

KONU : Anket Çalışması hk.

29.09.2012

İL BAŞKANLIĞINA

.....

Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi doktora programı öğrencisi Nureddin NEBATİ beyin tez hazırlıkları kapsamında Türkiye geneli bir anket çalışmaları kapsamında bir anket uygulaması yapılacaktır.

31 Aralık 2012 tarihine kadar devam edecek anket çalışması kapsamında il ve ilçe teşkilatlarımıza ziyaret edecek olan anketörlere kolaylık sağlanması ve yardımcı olunması hususunda gereğini rica eder, çalışmalarınızda başarılar dilerim.

Hasan BİTMEZ

Genel Başkan Yardımcısı

Teşkilat Başkanı

Ziyabey Cad. 1421. Sk. No:15

06520 Balgat Çankaya/ANKARA

T: 0312 284 88 00 F: 0312 284 07 39

www.saadet.org.tr

NUREDDİN NEBATİ

B Blok 1. Kat 6 Nolu Banko Oda: 15 TBMM/ ANKARA

Tel: 90 (533) 642 38 97 +90 (312) 420 58 65

E-mail: nnebati@tbmm.gov.tr

KİŞİSEL BİLGİLER

Uyruğu : T.C
Doğum Yeri : Viranşehir
Doğum Tarihi : 01/01/1964

EĞİTİM

İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Kamu Yönetimi Bölümünü bitirdi. Yüksek lisansını aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsünde Uluslararası İlişkiler alanında yaptı. Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi alanında doktora çalışmasını sürdürmektedir.

İŞ DENEYİMİ

TBMM İstanbul Milletvekili. AK Parti MKYK Üyesi. MÜSİAD Genel Merkez Yönetim Kurulu ve İstanbul Ticaret Odası (İTO) Disiplin Kurulu Üyeliğinde bulundu. Halen MÜSİAD Yüksek İstişare Heyeti Üyesidir. İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Mezunları Vakfı ve Derneği ile İlim Yayma Cemiyeti Üyeliği ve Tekstil işi devam etmektedir.

ÇALIŞMALARI:

Bingöl Yılmaz ve Nebati Nureddin “Arend Lijphart’ın Kuramı Çerçevesinden Türk Demokrasisinin Bir Analizi”, 8. Uluslar arası Bilgi, Ekonomi ve Yönetim Kongresi’nde tebliğ olarak sunulmuştur, 30 Ekim 2010.

Bingöl Yılmaz ve Nebati Nureddin “Kimlik Tartışmaları Işığında Türkiye’de Kürtler ve Araplar”, 8. Uluslar arası Bilgi, Ekonomi ve Yönetim Kongresi’nde tebliğ olarak sunulmuştur, 30 Ekim 2010.

Nebati Nureddin, Türkiye’de İslami Hareket, *SBF Enderun*, Sayı 2, Nisan 1993, (19-21).

Nebati Nureddin, Yerel Yönetimlerin Dayandığı Değerler, *Yerel Siyaset*, Sayı 36, Ocak 2010, (48-54).

Nebati Nureddin, “Yerel Yönetimlere Yapılan Yardımlar ve Yerel Özerklik”, *Yerel Siyaset*, Sayı 37, Şubat 2010, (48-54).

Nebati Nureddin “Yerel Demokrasi ve Türkiye Kitabı Özeti”, *Yerel Siyaset*, Sayı 38, Mart 2010, (85-97).

Nebati Nureddin, “Yeni Kamu İşletmeciliği”, *Yerel Siyaset*, Sayı 42, Temmuz 2010.

Nebati Nureddin, “Küreselleşme Sürecinde Devlet ve Kamu Yönetimi”, *Yerel Siyaset*, Sayı 43, Eylül 2010, (76-86).