



Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları Recent Period Turkish Studies

Araştırma Makalesi | Research Article

Açık Erişim | Open Access

Yeni Orta Sınıf Muhafazakârlar ve Sekülerleşme Pratikleri

New Middle-Class Conservatives and Secularization Practices



Alper Mumyalmaz¹

¹ Yozgat Bozok Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Yozgat, Türkiye

Öz

İslamcılıktan muhafazakârlığa son otuz yılda daha çok dindar kimlikleriyle tanımlanan muhafazakârlar hem ideolojik hem de sosyolojik bir değişim süreci yaşamışlar, akademik ve entelektüel çevrelerce sıkça tartışılan bir kesim olarak öne çıkmışlardır. Muhafazakâr kesimin mensubu olduğu ideolojik zemini teorik olarak İslamcılıkla karşılaştırarak kıyaslayan bu çalışma, yorumlayıcı bir metodolojik yaklaşımla “derinlemesine mülakat” tekniği kullanan nitel bir araştırmaya dayanmaktadır. Çalışma kapsamında toplamda sekiz kişi ile görüşme yapılmış, modernleşme tecrübeleri, kadın erkek ilişkileri, 28 Şubat sürecinin etkileri ve anlamı, bireyselleşme ve sekülerleşme süreçleri ile tüm bunlara bağlı olarak yaşanan değişimin anlamı sorgulanmaya çalışılmıştır. Bu kapsamda yüksek eğitim almış, orta yaş aralığında, doğrudan ya da dolaylı olarak Adalet ve Kalkınma Partisi (AK Parti) ile bağlantılı, eleştirel düşünceye açık ve bu konuda içinde bulunduğu (kendi tabirlerince) mahalleyi sorgulayabilen kişilere ulaşılmıştır. Çalışma, “yeni orta sınıf muhafazakârlar” olarak tanımlanan toplumsal kesimin son 30 yılda yaşadığı değişimi, saha çalışmasından elde edilen veriler üzerinden olumlu ve olumsuz yönleriyle içsel bir yoruma tabi tutmaya çalışmış ve yaşanan değişimi onların gözünden eleştirel bir yaklaşımla tartışmayı amaçlamıştır.

Abstract

Over the past thirty years, conservatives-frequently defined by their religious identities-have undergone both ideological and sociological transformation, becoming a group often discussed within academic and intellectual circles. This study theoretically compares the ideological foundations of conservatism with Islamism and is based on qualitative research employing an interpretive methodological approach, utilizing the “in-depth interview” technique. A total of eight individuals were interviewed, and the research explores their experiences with modernization, gender relations, the meaning and impact of the February 28 process, individualization, and secularization. These themes are examined to better understand the broader significance of the transformation they have experienced. The participants in this study were highly educated, middle-aged individuals, either directly or indirectly affiliated with the Justice and Development Party (AK Party), and characterized by their openness to critical thinking and their willingness to question the conservative social environment they inhabit- referred to in their own words as “the neighborhood.” The study aims to critically interpret the transformation experienced by what is often described as the “new middle class conservatives” over the last three decades, by drawing on field data to evaluate this shift through both its positive and negative aspects from the perspective of the participants themselves.

Anahtar Kelimeler

İslamcılık • Kamusal Alan • Muhafazakârlık • Sekülerleşme

Keywords

Islamism • Public Sphere • Conservatism • Secularization



“ Atıf | Citation: Mumyalmaz, Alper. “New Middle-Class Conservatives and Secularization Practices.” *Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları–Recent Period Turkish Studies* 47 (2025): 1-28. <https://doi.org/10.26650/YTA2025-1660152>

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

2025. Mumyalmaz, A.

Sorumlu Yazar | Corresponding author: Alper Mumyalmaz alpermumyalmaz@gmail.com



Extended Summary

In the last thirty years, conservatives, increasingly defined by their religious identities, have undergone both ideological and sociological transformations. They have emerged as a group frequently discussed in academic and intellectual circles. Islamism, which encompasses all aspects of life in a way distinct from Islam, advocates for the existence of an organized system with its own principles and structure, and uses politics to achieve this. Islamism defines Islam not only as a religion but also as a socio-political movement in the struggle against irreligion, oppression, and exploitation. As Şerif Mardin puts it, Islamism should not be defined solely by religious variables, as it is influenced by non-religious aspects of society. Islamism has been shaped by this complex process, positioning itself against Kemalism in Turkish politics. Conservatism, on the other hand, developed first as a defensive response and later as a political movement in reaction to the destruction caused by modernity. It is an ideology that finds the true meaning of human existence within societal institutions like tradition, family, and religion. Conservatism rejects the idea of societal intervention and emphasizes social balance and hierarchies. Due to the elitist nature of Kemalism, conservatives—especially the religious segments—have been criticized and labeled as reactionary, backward, underdeveloped, or “Eastern.” Although there are significant theoretical differences between Islamism and conservatism, there is a general consensus in Türkiye today that Islamist thought has become more conservative. This shift is attributed to the AK Party, which, rather than adhering to the general principles of Islamism, adopted attitudes specific to conservatism. The AK Party has defined itself as a “conservative democratic” party, establishing a link with conservatism through the religious references it uses. However, the approaches of conservatives and Islamists toward religion are fundamentally incompatible. While Islamists emphasize universalism, conservatives prioritize tradition and national sensitivities.

In this study, which engages in the theoretical discussion of Islamism and conservatism, the transformation of Islamism as a modern ideology is examined through the role of the AK Party, which defined itself with a conservative democratic identity, moving from the Milli Selamet Party to the Refah Party, and then from Refah to the Fazilet Party, thereby distancing itself from Islamist ideology. This study is based on a fieldwork approach that compares the ideological foundation of the conservative segment with Islamism from a theoretical standpoint. A methodological interpretive approach is employed, utilizing qualitative research methods, one of which is the “in-depth interview” technique. Interviews were conducted with eight individuals and analyzed. Two visits were made to Istanbul and one to Ankara. Six of the interviews were conducted in Istanbul, and two in Ankara. On average, each interview lasted at least two hours, with some lasting up to three or three and a half hours. The responses were not recorded but were noted down. The participants were individuals who had higher education, were middle-aged, had direct or indirect connections to the AK Party, were open to critical thinking, and were able to question their (self-described) community. They were contacted through intermediaries. The questions posed were about conservatives’ experiences of modernization, relationships between men and women, the effects and significance of the February 28 process, individualization and secularization processes, and the meaning of the changes they experienced in their world. The study attempts to critically discuss the changes they have undergone over the past 30 years, based on the fieldwork data, analyzing both the positive and negative aspects of the changes from their perspectives. Islamism, which emerged with the migration of large groups of people from rural areas to cities in the Turkish modernization process, highlighted the presence of these people in cities and stood against the Kemalist ideology. However, it did not manage to differentiate its perspective from Kemalism. Conservatism, on the other hand, became the ideology of the right-wing groups flowing into the cities. Yet, faced with the emergence of individualism in urban areas, it experienced a loss of meaning, and conservative masses quickly shifted into a secularization process. Conservatives who defended religion and tradition were most exposed to this process during the AK Party era.

The study found that the struggles of the February 28 process are not sufficiently recognized in the memories and among the younger conservative generation, and this process has lost meaning in the community as well. Regarding the relationships between men and women, conservative men viewed conservative women as guardians of feudalism, and no change in this perspective was observed. The fact that conservative men recognize no woman other than their mothers has led to significant problems. A new type of “feminine man” has emerged, and divorces have been increasing within the conservative community. There has been more interaction and understanding between secular and conservative men and women, and it has become normalized not to share the same ideology and worldview. Neoliberalism has played an important role in integrating economic and cultural fields into the world, and conservatives have contributed to this. However, it has been observed that many of the values and institutions that



conservatives thought they were preserving have become hollow. In other words, conservatives have experienced a process where the negative aspects of secularization have become more pronounced.



Giriş

20. Yüzyıl, dünyada daha çok bir ideolojiler yüzyılı olarak tanımlandı ve yaşandı. Yüzyılın sonuna doğru ise “ideolojilerin sonuna mı gelindi?” tartışmaları yapıldı ve ideolojiler sorgulandı. Topluma yönelik bilgi ve görüşlerimize dayanan bir fikir kümesi olarak ideolojiler¹ iç içe geçişler ve güç kaybeden radikal görüş ve hareketler olarak değişim karşısında direnemedi. Bazıları ya kayboldu ya da yeni formlar şeklinde kendilerini yeniden tanımlayıp üretmek zorunda kaldı. 1970’lerin sonuna doğru neoliberalizmin yükselişiyle birlikte tüm dünyada olduğu gibi Türkiye’de küresel ekonomiye entegre olma yoluna girdi ve bir değişim sürecine yöneldi. İslamcılık ise cumhuriyetin kurucu ideolojisi Kemalizmin siyasal ve kültürel alandaki hegemonyası karşısında zaman içerisinde çevreden merkeze doğru ilerleyen ve kentlere doğru hızla akan köylü nüfusun ideolojisi haline geldi ve güç kazandı. Kentlerde daha çok taşralı bir İslam anlayışıyla giderek görünürlüğü artan ve zamanla kamusal alanda boy göstermeye başlayan geniş halk kitleleri, kentsoyluların daha çok görmezden geldiği ancak giderek varlığını kabul etmek zorunda kaldığı ve öteki olarak sınıfsal bir ayrıma tabi tuttuğu bir kesim olarak Türk siyasal ve toplumsal hayatının kırılımlı ve sancılı değişim sürecinin aktörleri olarak ortaya çıktı. İlk önce siyasal, sonrasında kültürel alanda bir iktidar savaşı, bu ikili toplumsal yapının mücadelesine sahne oldu. Şehre akan bu geniş halk kitleleri kentin kendileri üzerindeki olumsuz etkilerini ilk önce din ve gelenek üzerinden bertaraf etmeye çalıştı, sonrasında ise bunları kente ve kamusal alana entegre olurken dönüştürdü. İslamcılık işte bu sürecin ilk ideolojisi, muhafazakârlık ise yaşanan değişime karşı kendini yeniden üretmeye ve korumaya çalışan sağıın yeni ideolojisi oldu.

Modernizmin ana temayüllerine uyumlu tektipçi ve merkezietçi özellikleriyle İslamcılık büyük ölçüde seküler modernleştirici bir ideoloji² olarak yaşanan toplumsal değişimin ideolojisi olmuş, muhafazakârlık ise özü geçmişe ve geçmişten kalan kurum ve değerlere derin saygı duyan modern bir ideoloji olarak³ gelişmiştir. Geniş anlamda hem felsefi bir düşünce geleneği hem de modern siyasal bir ideoloji olarak muhafazakârlık, modern dönemde Aydınlanma Çağı ve sonrasındaki gelişmelerin ürünü olarak ortaya çıkmış, bir yönüyle modern fakat aynı zamanda modern olana muhalif olmuş, zaman içerisinde önceki dönemdekilerden ayrılmış ve modernitenin ürettiği bağlam içerisinde gerçekleşmiştir.⁴

İdeolojilerdeki keskinliklerin törpülendiği, siyasal dengelerin değişime uğradığı yüzyılın sonunda ise İslamcı harekette bu süreci yaşadı ve değişti, muhafazakârlık ise yeni bir formla takdim edildi. İslamcı siyasetin içinden çıkan ve daha çok AK Parti tarafından temsil edilen ve kendini “muhafazakâr demokrat” olarak tanımlayan yeni siyasal bir anlayış şekillendi. 28 Şubat sürecinden sonra siyasal olarak sürekli yükselen bir başarı grafiği çizen muhafazakâr kesim, bu süreçte sosyolojik olarak tersine bir süreç yaşadı ve yaşadığı değişim daha çok olumsuz yönleriyle tartışılır oldu. Kamusal alandaki görünürlüğü artan, arttıkça bireyselleşen, bireyselleştikçe sekülerleşen, sekülerleştikçe dini ve geleneğe dayalı değer sistemi değişen muhafazakârlar, tartışmaların odağı haline geldi. İşte bu çalışma yaşanan söz konusu bu değişimi kendi tabirleriyle söyleyecek olursak mahallenin içinden bir yaklaşımla onların dünyasından eleştirilere dayandırılmış ve tartışılmıştır. Bu kapsamda derinlemesine mülakat yöntemiyle “yeni orta sınıf muhafazakâr” olarak tanımlayabileceğimiz yüksek eğitimli, orta yaş grubunda yer alan, eleştirel düşünme ve tartışabilme hassasiyetine sahip sekiz kişiyle görüşmeler yapılmış ve yaşanan değişim bu görüşmecilerin katkılarıyla analiz edilmeye çalışılmıştır. Mahallenin içindekilerin dışarıya karşı daha çok savunmacı refleksle

¹Şerif Mardin, *İdeoloji*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, s. 85.

²İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslam*, C. 1, Dergâh Yayınevi, İstanbul, 2019, s. 423.

³Robert Nispet, “Muhafazakârlık”, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Tom Bottomore, Robert Nispet, yay. haz. Mete Tuncay, Aydın Uğur, çev. Erol Mutlu, Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2010, s. 132.

⁴Fatih Duman, *Demokrasi ve Muhafazakârlık. Gerilim, Risk ve İmkanlar*, Kadim Yayınları, İstanbul, 2018, s. 63.

hareket ettiği ya da psikolojik olarak böyle davranmak zorunda ve sorumluluğunda olduğu Türk siyasal kültüründe muhafazakâr camianın iç dünyasını objektif ve eleştirel bir bakış açısıyla sorgulaması entelektüel ve samimi bir yaklaşım olarak bu çalışmada öne çıkmıştır. Çalışma kapsamında yeni orta sınıf muhafazakârların modernleşme tecrübeleri, kadın erkek ilişkileri, 28 Şubat sürecinin etkileri ve anlamı, bireyselleşme ve sekülerleşme süreçleri ile tüm bunlara bağlı olarak yaşanan değişimi nasıl yorumlayıp sorguladıkları çözümlenmeye çalışılmış, kamusal alanda yaşadıkları tecrübe ve iç dünyalarına yansıyan yönler yorumlanmıştır. Bu kapsamda hermeneutik bir yaklaşımla görüşmecilerin görüş ve düşünceleri Türk siyasal hayatı ve toplumsal değişim sürecinin yakın dönem tanığı ve aktörü olan söz konusu araştırmaya katkı sağlayan görüşmecilerin yorumları üzerinden anlaşılmasına çalışılmıştır.

1. Araştırmanın Metodolojisi

Gadamer'e göre felsefenin tüm çabası yaşamı kendindeki bütünlüğü ile kavrayabilmektir. Bunu gerçekleştirebilmek için hermeneutiğin görevi ise bu değişik formlar içerisinde kendini gösteren yaşama kavrayışlarının temel anlam ve işlevini göstermektir. Bu değişik formlar insanlararası iletişimden toplumun yönetimine, bireyin toplum içinde edindiği deneyimlerden aynı bireyin toplumla karşılaşma tarzına kadar birçok alanda kendini gösterir.⁵ Bu nedenle failerin tarihsel eylemlerini, niyetlerini ve inançlarını anlamak gerekir. Bunun için tarihsel metinler, kültürler ve dönemler birbirleriyle bağıntılı birer anlam ya da kavram sistemi olarak yalnızca içeriden bir bakışla kendi terimleri içinde açıklığa kavuşturabilen sistemler olarak kavranabilir.⁶ Bireyi ve onun içinde yaşadığı toplumsal gerçekliğin anlamsal boyutunun derinliklerini yorumlayabilmek için en temelde onun ontolojik zemininin farkında olmak gerekir. "Varolanın varlığı" demek olan ontoloji⁷ olmaksızın epistemoloji bilimin nasıl bir faaliyet olduğunun tam olarak anlaşılmasını engeller. Bu nedenle yaptığı faaliyetin ne olduğunu anlamak ve anlamlandırmak isteyen bir bilim insanı, bilimsel paradigma kavramına ihtiyaç duyar. Öyle ki "paradigma"⁸, epistemik cemaatte bir ortak anlayış/konsensüs sağlar.⁹ Bu metodolojik çerçevede yorumlayıcı bir yaklaşım; insanlar için anlamlı toplumsal eylemler, onlar için neyin anlamlı ya da önemli olduğunu, duygularını ve yorumlarını inceler. Çünkü toplumsal eylem, insanların öznel anlam dünyalarına yükledikleri eylemlerdir ve bu eylemler insanlar toplumsal yaşamı deneyimledikçe ve ona anlam verdikçe var olur.¹⁰ İşte muhafazakârların sekülerleşme pratikleri bu metodolojik zemin üzerinden hermeneutik bir yaklaşımla nitel bir araştırma yöntemi olan derinlemesine mülakat yoluyla elde edilen verilerle anlaşılmalı, görüşmecilerin içinde bulundukları siyasal cemaatin (mahallenin) onların özelinde daha doğrusu mensubu oldukları mahallenin onların öznel anlam dünyalarındaki yansımaları üzerinden yorumlanmaya çalışılacaktır.

Araştırma kapsamında sekiz kişi ile görüşme yapılmıştır. Bunlardan altısı kadın, ikisi erkektir. 33-44 yaş aralığındaki görüşmecilerin altısı İstanbul'da, ikisi ise Ankara'da yaşamaktadır. Görüşmecilerin hepsi üniversite mezunu olup bunlardan üçü doktora, beşi ise yüksek lisans mezunudur, bunun yanında görüşmecilerin yedisi kamuda, biri ise kendi işinde çalışmaktadır. Yüksek lisans mezunlarından birisi ise hali hazırda doktora yapmaktadır. Görüşmecilerin yedisi evlenmiş ancak bunların dördü boşanmış, boşanan dört kişiden ikisi ise ikinci evliliklerini yapmışlardır. Birisi ise hiç evlenmemiştir. Araştırma kapsamında iki kere İstanbul'a, bir

⁵Doğan Özlem, *Tarihselci Gelenek. Dilthey-Weber-Gadamer*, Notos Kitap, İstanbul, 2018, s. 150.

⁶Fritz Ringer, *Weber'in Metodolojisi. Kültür ve Toplum Bilimlerinin Birleşimi*, çev. Mehmet Küçük, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2003, s. 1-2.

⁷Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Öktem, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2011, s. 36-37.

⁸Paradigma; iç içe geçmiş ontolojik, epistemolojik ve metodolojik sayıltılardan/temel kabullerden oluşan bir bilim anlayışıdır (F. Beylül Dikeçligil, *Ontolojiyi Hatırlamak. Sosyolojide Yöntem Sorunu*, Çizgi Kitabevi, Konya, 2017, s. 71).

⁹F. Beylül Dikeçligil, *Ontolojiyi Hatırlamak. Sosyolojide Yöntem Sorunu*, ..., s. 88-89.

¹⁰W. Lawrence Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri. Nitel ve Nicel Yaklaşımlar*, çev. Sedef Özge, C. 1, Yayın Odası, İstanbul, 2010, s. 131-132.

kerede Ankara'ya gidilmiştir. Araştırmada mülakat yapılacak görüşmecilere aracı kişiler vasıtasıyla ulaşılmış, güven duygusu çalışmanın araştırma konusu ve eleştirel yönleri nedeniyle öne çıkmıştır. Ortalama her bir görüşmeciyle iki saat mülakat yapılmış, bazı görüşmecilerle bu mülakatlar üç, üç buçuk saate kadar uzamıştır. Mülakat süresince toplamda yaklaşık 40 sayfa not alınmıştır. İlk mülakatlarda görüşmecilerin konuşmalarını akışı bozmamak için ses kaydı alınmak istenmiş, görüşmeciler rıza göstermişler ancak bu durum mülakatın derinleşmesini engellemiş, görüşmecilerin açık bir şekilde konuşmalarını sekteye uğrattığı düşünülerek ses kayıt yöntemi iptal edilmiş ve not tutularak görüşmecilerin görüş ve yorumları kaydedilmiştir. Gerekliğinde ise ifadeleri tekrar etmeleri istenilmiştir. Bu usul sayesinde görüşmeciler daha içten ve samimiyetle araştırmaya katkı sağlamışlardır. Araştırma kapsamında mülakat yapılan tüm görüşmeciler içinde bulundukları siyasal görüş ve mahalleyi eleştirmekten çekinmeyen kişilerden oluşmuştur. Bu durum özellikle gözetilmiş görüşmecilerin yüksek eğitim almış, eleştirel bir bakışla içinde bulundukları ideolojik ve siyasal konumu olumlu olumsuz yönleriyle değerlendirebilecek kişilerden oluşmasına özellikle dikkat edilmiştir. Bu hassasiyet araştırma sorusunun cevabını daha detaylı bir şekilde bulmaya katkı sağlamıştır. Ancak bazı görüş ve düşünceler “off the record” ifade edilmiş ve bu anlatılanlar çalışmaya dahil edilmemiştir. Bunun dışında bazı kurum ve kişiler ile ilgili kişisel hakları ihlal edebilecek yorum, düşünce ve gözlemler ise araştırma dışında tutulmuştur. Mülakatların ikisi görüşmecilerin işyerinde geriye kalan altısı ise kafe ya da lokanta gibi mekanlarda gerçekleştirilmiştir. Araştırmaya katkı sağlayan görüşmecilerin kimlikleri gizlenmiş, görüşleri verilen kod adları ile anlatılmıştır. Görüşmecilerin kod adlarının bazıları kendilerince (ki ismini kendileri belirleyenler; Hamza, Gizem, Neşe, Tuğba kod adlarının kullanılmasını istemişler) belirlenmiş, diğerleri ise (Ayşe, Begüm, Merve, Furkan) tarafımızca verilmiştir. Görüşmecilere dokuz soru sorulmuş olup, konuşma derinleştikçe konuyu açmak için görüşmecilere ek sorularda yöneltilmiş, anlattıkları konuları açmaları sağlanmaya çalışılmıştır. Sistematiik olarak görüşmecilere sorular; kendini ideolojik olarak nasıl tanımladığı, İslamcılıktan muhafazakârlığa yaşanan modernleşme tecrübesini nasıl yorumladığı, muhafazakârların kadın erkek ilişkileri ve 28 Şubat sürecinin İslamcı/muhafazakâr kesim üzerindeki etkileri hakkında ne düşündüğü, muhafazakârların sekülerleşmesiyle birlikte yaşadığı değişimin anlamını nasıl yorumladığı başlıkları çerçevesinde yöneltilmiştir. Çalışmaya görüş ve düşünceleri ile katkı sağlayan görüşmecilerin aldıkları eğitim, kent hayatında elde ettikleri toplumsal ve siyasal konum nedeniyle kendilerini “yeni orta sınıf muhafazakâr” olarak tanımlamanın yerinde olacağı, bulundukları ve yaşadıkları siyasal ve toplumsal tecrübeleri eleştirmekten çekinmeyen ama bunu yıkıcı ve duygusal bir tavırdan ziyade rasyonel düşünceye sahip bir birey sorumluluğu ile yerine getiren özellikleri bu tanımlamayı haklılaştırmış ve somutlaştırmıştır. Yeni orta sınıf muhafazakâr olarak tanımladığımız bu görüşmecilerin görüş ve düşünceleri hiçbir şekilde ne İslamcı ne muhafazakâr ne de yeni orta sınıf muhafazakâr olarak tanımladığımız kesimi temsil edebilecek bir yeterliliğe sahip değildir. Bu durum araştırma yönteminden kaynaklanmakta olup görüşmecilerin (Weber’in deyimiyle) öznel anlam dünyaları bu çalışmanın odağını oluşturmuş, katılımcıların görüşleri genele teşmil edilmemiştir. Çalışma ile ilgili olarak Yozgat Bozok Üniversitesi Etik Komisyonundan (17.03.2021 tarih ve 20/09 sayılı karar no) izin alınmıştır.

Mülakat yapılan görüşmecilerin özellikleri;¹¹

Ayşe : Doktora yapıyor. Evli.

Begüm : Yüksek lisans yapmış. Boşanmış, tekrar evlenmiş.

Furkan : Yüksek lisans yapmış. Boşanmış, tekrar evlenmiş.

Gizem : Yüksek lisans mezunu. Doktora yapmayı planlıyor. Boşanmış.

Hamza : Doktora yapmış. Evli.

¹¹Görüşmecilerin mülakatların yapıldığı tarihlerdeki eğitim durumu ve medeni halleridir.

Neşe : Doktora yapıyor. Boşanmış.

Tuğba : Doktora yapmış. Bekar.

Merve : Doktora yapmış. Evli.

2. Muhafazakâr İdeolojik Kimlik

Yirminci yüzyılın sonuna doğru tüm dünyada olduğu gibi Türkiye’de de siyasal ideolojiler ve bunlar üzerinden inşa edilen kimlikler, tanımlamalar ve ilişkiler zayıflamış ve yumuşamıştır. Neoliberal politikaların ve küreselleşmenin etkisiyle değişen şartlar ideolojilerin hakimiyetini kırmış, bireylerin algı ve anlam dünyaları üzerinden kendilerini yorumladıkları bir süreci ön plana çıkarmıştır. John Hall’ün “ideolojinin sonu mu geldi?” sorusuna Michael Mann; “hayır ama yirminci yüzyılın ilk yarısıyla bugüne kadar ki¹² ikinci yarısı arasında açıkça karşıtlık var. Batı ülkeleri genellikle daha az ideolojikler. Faşizmi ve komünizmi gömdüler”¹³ şeklinde verdiği cevapla yüzyılın ilk yarısıyla sonraki ikinci yarısı ve yirbirinci yüzyıla doğru yol aldığı süreçte ideolojilerin sona ermediğini ancak hakimiyetlerinde bir kırılma yaşandığını vurgulamıştır. İdeolojilerin hakimiyetindeki bu kırılmayı Terry Eagleton, İkinci Dünya Savaşı sonrasında yaşanan gelişmelerle birlikte kapitalizmin karşısında, devrimci solun sınıf çatışması, üretim tarzları, devrimci eylemlilik ve burjuva devletin doğası gibi “metafizik” meselelerle uğraşmaktan kaynaklanan politik sarsıntı ile ilişkilendirmiş¹⁴, ideolojilere yüklenen anlam ve işlevin giderek değişime uğradığını ifade etmiştir. Türkiye özelinde ise dünyayla paralel bir şekilde özellikle 1980 sonrası süreçte İslamcılıktan muhafazakârlığa hem teorik hem de politik alanda bu değişim yaşanmış ve tartışılmıştır.

İdeolojik kimlik tanımlamasında yaşanan bu değişim araştırma kapsamında mülakat yapılan görüşmecilerin her birinin kendilerini nasıl tanımladıkları sorulduğunda da gözlemlenmiş, alınan cevapların her biri birbirinden farklı hatta birbirlerine zıt yorum ve düşünceler şeklinde ifade edilmiştir. Görüşmecilerden Begüm kendinizi nasıl tanımlarsınız veya tanıtırınız diye sorulduğunda; “İslamcı değilim, muhafazakârlığı bilmiyorum. Dindarlık, muhafazakârlık iddiam yok. Muhafazakâr camia içinde de yer almıyorum. İşe girerken bana kendini nasıl tanımlarsınız diye sordular. Ben de “**kul**” dedim. Çünkü bu yegâne çizgidir” şeklinde bir cevapla her iki ideolojiden bağımsız olarak dinin ontolojik anlamı üzerinden “kul”luk vurgusunu öne çıkarmış ve kendisini bu kimlikle açıklamaya çalışmış, dünyevi ideolojik bir sınırlandırmanın çok ötesinde dinsel-ontolojik bir sorgulama üzerinden tanım yapmayı tercih etmiştir. Diğer taraftan görüşmecilerden Tuğba ise her iki ideolojiyi birbirinden ayırarak “İslamcılıkla muhafazakârlığı birbirinden ayırıyorum. Ben kültürel muhafazakârim. Dinin geleneksel şekillenişini sevmedim. Orada eril bir yorum var.” ifadesiyle muhafazakârlığın kültürel boyutuna vurgu yapmış ve muhafazakârlık içerisindeki dinin geleneksel yorumunu eleştirmiştir. Bu bakış açısıyla dindar bir birey olarak kadın kimliğine dinin gelenek üzerinden hakimiyet kurduğu erillğe tepkisini belirtmiştir. Tuğba’nın aksine Neşe ise İslamcılıkla muhafazakârlığı birbirinden ayırmamış hatta İslam ve İslamcılığı aynı çerçevede içerisinde tanımlamıştır.

“İslamcılıktan muhafazakârlığa ikisi birbirinden ayrı kavramlar değil. İslamcılık toplumsal alanda muhafazakâr pratikleri etkiliyor. Kendimi İslamcı olarak tanımlıyorum. İslamcılık İslamı sadece dini bir anlayıştan fazlası, günlük yaşam, sanatı, erkek kadın ilişkileri vs. belirleyen üst değerler bütünü. Hayatımın her alanında hâkim. Her İslamcı bir noktada bir ölçüde muhafazakârdır ama her muhafazakâr İslamcı olmayabilir.”

¹²Kastedilen zaman 2013 yılı.

¹³Michael Mann, John A. Hall, *Yirmibirinci Yüzyılda İktidar*, çev. Emre Gerçek, Açılım Kitap, İstanbul, 2014, s. 71.

¹⁴Terry Eagleton, *İdeoloji*, çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011, s. 13.

Neşe'nin bu yorumu İslamî hayatın tüm alanlarını kuşatan bir yaklaşımı barındırırken İslamcı kimliğin muhafazakârlığın üzerinde bir konumda yer aldığına işaret etmektedir. Öte yandan bir diğer görüşmeci Hamza ise çok daha farklı bir yaklaşımla hem muhafazakârlığı hem de İslamcı kimliği eleştiren bir yorumla kendini tanımlamıştır.

“İslamcılık bana itici geliyor. Ben Müslümanım herhangi bir izm olmak zorunda değil, Kur'an rehber, peygamber önderdir. Muhafazakâr camia iktidara çok hızlı bir geçiş yaptı ve ne yapacağını bilemedi. Bir anda zengin olursanız, güç elde ederseniz bu durum ortaya çıkar.”

Esasen Hamza'nın buradaki eleştirisi dini hassasiyet ve akidenin dışında gündelik ve siyasal hayatta yani dünyevi pratiklerde yaşanan gelişmelerin kendisini tanımlamaya karşılık gelmediğini, kastedilen ideolojilerin anlam kaybına uğradıklarını veya hakkıyla temsil ettikleri dünyayı anlatamadıklarını ileri sürmektedir. Son olarak kendisini nasıl tanımladığını açıklayan Furkan ise aşağıdaki sözlerle bütün görüşmecilerin birbirlerinden nasıl ve neden farklılaştığının cevabını vermektedir.

“Muhafazakâr kodlarla büyüdük. Modernitenin dönüştürdüğü insanlarız. Kendinizi nasıl tanımlıyorsunuz sorusuna; ‘Muhafazakâr demokrat deniliyor bize ama İslami hassasiyete sahip muhafazakâr demokratız’. Bizde İslami hassasiyetler daha ön planda milliyetçiliğe göre. Yani çok milliyetçi değilim.”

Görüşmecilerin birbirinden çok farklı hatta birbirinin zıddı sayılabilecek bu kimlik tanımlamaları, muhafazakâr camianın ortak değer, inanç ve fikir birliğine sahip olmadığı farklı bakış ve değerler üzerinden kendilerini tanımladıklarını göstermektedir. Bunun sebebini insanın kendisini özerk olmaya muktedir olarak algıladığı ölçüde “insan” saymasına ve bunun sonucu olarak özerklik alanını olabildiğince geniş görme ve genişletmeye meyletmesinden¹⁵ kaynaklanan tanımlama isteğine dayandırılabilir. Kendini tanımlama ve kimlik inşası konusundaki bu durum siyasal alana da yansımakta, sorunlu ve problemlili bir yansımayla kendini ortaya koymaktadır. Furkan bu durumu “İslami devlet nizamı da ne kadar reel olabilir. Bu çok su götürür. İslamcıların iktidarla imtihanı var” sözleriyle somutlaştırmaktadır. Bu ideolojik açıklama ve kendini tanımlama tartışması sınırları belli ve net bir ideolojik kimlik tanımlamasını ortaya koymayı zorlaştırmakta, ideolojilerin sınırlarının flulaştığı ve geçişkenliklerinin arttığı bir duruma evrilmektedir. Bu yüzden araştırma kapsamında yer alan görüşmecilerin yaptığı tanımlara ek olarak hem akademik hem de entelektüel alanda bir görüşe göre muhafazakârlık İslamcılıkla eşdeğer, bir başka görüşe göre İslamcılık İslam'ın ta kendisi, bir başka görüşe göre muhafazakârlık tüm değer ve inançları muhafaza eden bir ideoloji iken başka bir görüşe göre ise ne İslamcılığın İslam'la ne de muhafazakârlığın muhafaza ettiği bir değer ve inançla ilişkisi söz konusudur. Tüm bu tanım ve yorumların temeli ve gerekçesini anlamak ve bunun üzerine görüşmecilerin belirttikleri düşünceleri yorumlayabilmek için yapılacak teorik bir karşılaştırma muhafazakârlığın ne anlama geldiğini, muhafazakârlarında kimler olduğunu kavrayabilmek için bir gereklilik olarak ortaya çıkmaktadır.

3. İslamcılık'tan Muhafazakârlığa, İslamcılık Üzerine Teorik Bir Tartışma

Oliver Roy'a göre İslam, yalnızca bir inançlar bütünü değil, “hayatın tüm veçhelerini kucaklayan kapsayıcı bir düzen” yani “nizam”dır.¹⁶ Bu nedenle İslam bir toplumsal yapının olmasını/varlığını teşvik eder. Fakat böyle bir toplum sadece Müslümanların bir arada olması ve yaşamalarıyla kurulamaz, temelleri ve yapısı itibarıyla de İslami olması gerekir. Bu yüzden “Müslüman” olan ile “İslami” olan arasında bir ayrım yapar ve

¹⁵Nuri Bilgin, *Kimlik İnşası*, Aşina Kitaplar, Ankara, 2007, s. 46.

¹⁶Olivier Roy, *Siyasal İslamın İftası*, çev. Cüneyt Akalın, Metis Yayınları, İstanbul, 2017, s. 62.

“İslamcılık” olgusunu karşımıza çıkarır.¹⁷ İslamcılara göre İslami toplum ancak siyaset yoluyla mümkündür¹⁸ ve toplumun İslamileştirilmesi, toplumsal ve siyasal bir eylemle söz konusudur. Yani Roy’un deyiimiyle “cami-den çıkmak gerekir”.¹⁹ Bu konuda “Müslüman devrimciler” tanımını kullanan Bernard Lewis Müslümanları İslam’ın doğuş sürecini kendilerine örnek alan ve gerçek bir İslami düzen kurmak ya da daha çok böyle bir düzeni yeniden ayağa kaldırmak üzere dinsizliğe, zulme ve sömürüye karşı mücadeleye girişen kişiler olarak açıklar.²⁰ Bu perspektif İslamın camiden çıkmasını kolaylaştırmış ve İslamın bir din olduğu kadar siyasal bir ideoloji, sosyo-politik bir hareket olarak da algılanmasını sağlamıştır.²¹ Hem Roy’un hem de Lewis’in İslamcılıkla ilgili bu görüşleri her ne kadar Türkiye’deki İslamcılık düşüncesi üzerinde etkili olsa da Türkiye’nin toplumsal ve siyasal yapısı kendi şartlarına uygun bir İslamcılık olarak farklılaşmış ve kendine has dinamiklerle ortaya çıkmıştır. İslam’ın Türkiye’deki ideolojik yorumu Mardin’in deyiimiyle dünyayı anlama ve kendini o dünyada belirli bir yere yerleştirme modeli olarak²² gücünü daha çok toplumsal ve siyasal düzenle olan çatışmacı ilişkisinden devşirmiş, modernliğin kültürel çerçevelenmesini eleştirel bir şekilde değiştirmeye çalışmıştır.²³ Nihayetinde tüm şart ve süreçler İslamcılığı bütün türevleriyle bizzat modernleşmenin bir ürünü, sonucu ve büyük ölçüde seküler söyleme dayanan²⁴ bir ideoloji olarak şekillenmesini sağlamıştır.

Bu süreçte yaşanan İslamla/Müslümanlıkla gerçek İslam arasına konan ciddi mesafe İslamcılığın bir taraftan kaynaklara dönüş hareketini güçlendirmiş, diğer taraftan tektipçi arayışlarını kuvvetlendirmiş²⁵, İslamcıları idealize ettiği dünyaya ulaşabilmeleri için selefi teolojiye sürüklemiştir. İslam düşüncesinde ilk gelenekçiler olarak dini tecrübe ve birikimin değişime direncini temsil eden Selefler, şeriatın korunması ve bidatleri yıkmak şeklinde çok özel bir misyon üstlenerek sadece kendilerinin kurtuluşa eren bir fırka olduklarını iddia etmişlerdir. Bu yaklaşım özgür düşünce önünde bir engel oluşturmuş, farklı görüşlere tahammülsüzlük ve dışlamalar söz konusu olmuştur.²⁶ Ancak bugün için Kara’ya göre İslamcı söylemle bağlantılı olarak yeniden ele alınması gereken husus, irtibat kurma ve uygunluk arayışlarının düzeyi, yorumlama kapasitesi ve bugün nereye varıldığının gözden geçirilmesi ve kalkış noktası ile geline noktanın, kaybedilenlerle ele geçirilenlerin bir muhasebesi olmalıdır.²⁷

İslamcılarının heyecanla ve aktif olarak savunageldikleri, etraflarında bir dil örmeye çalıştıkları hususlar, büyük ölçüde kendilerine ait veya üst düzeyde mâl edebildikleri şeyler olmadığını söyleyen Kara, İslamcılarının 19. Yüzyılda pozitivist (*akılcı-bilimci-ilerlemeci*) ve özgürlükçü, 20. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren toplumcu-sosyalist-marksist (*dayanışmacı, cemaatçi, enternasyonalist, devrimci*) bir dil kullandıklarını şimdi de bireyci, postmodernist (*herşeyci*), liberal (*piyasa ekonomisi taraftarı, özgürlükçü*) ve demokrat (*laik, bireyci, hoşgörücü, birarada yaşamacı ve sivil toplumcu*) bir dil kullanmakta olduklarını ileri sürmüş ve bu yorumunu biraz daha ileriye taşıyarak İslamcılarının dönem dönem bu dilleri kullanmalarını “kendilerine mahsus” bir söyleme sahip olduklarını göstermediğini belki de çok şikayet ettikleri “taklit”in içinde boğulduklarını, modadaki söylemlerden birine iradi veya gayriiradi yapıştıklarını gösterdiğini ileri sürer.²⁸ Başka

¹⁷Olivier Roy, *Siyasal İslamın İflası*, ..., s. 55.

¹⁸Olivier Roy, *Siyasal İslamın İflası*, ..., s. 85.

¹⁹Olivier Roy, *Siyasal İslamın İflası*, ..., s. 55.

²⁰Bernard Lewis, *İslam’ın Siyasal Dili*, çev. Fatih Taşar, Rey Yayıncılık, Kayseri, 1992, s. 8.

²¹Olivier Roy, *Siyasal İslamın İflası*, ..., s. 59.

²²Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999, s. 30.

²³Nilüfer Göle, *İslam ve Modernlik Üzerine Melez Desenler*, Metis Yayınları, İstanbul, 2000, s. 21-22.

²⁴İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslam*, ..., s. 421.

²⁵İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslam*, ..., s. 425.

²⁶Sönmez Kutlu, *Selefliliğin Fikri Arka Planı. İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Otto Yayınları, Ankara, 2017, s. 222.

²⁷İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslam*, ..., s. 426.

²⁸İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslam*, ..., s. 428-429.

bir yönden bir eleştiri de bulunan Roy ise bir İslamcı'nın, Kur'an ile nükleer fizik arasındaki uygunluklardan, Kur'an ile Annales Okulu ya da yapısalcılık arasındaki uygunluklara oranla daha rahat söz edeceğini çünkü İslamcıyı büyüleyen beşerî bilimler değil, kesin bilimler olduğunu bunun sebebini de beşerî bilimlerin bütünsel insanın, genel olarak insanın parçalanması sürecine dayandığını, kesin bilimlerin ise asla böyle bir niyet taşımadığını belirtir.²⁹ İslamcı hareket küfre karşı cihada, nefse karşı mücahadeye, gâsıp³⁰ ve zalimlere karşı mücadeleye, yeryüzündeki bütün Müslümanlara dönük infak ve yardımlaşmaya, birliğe, cennetin anahtarı şehadete davet çıkaran bir direniş ve kurtuluş davası içerisinde olmuştur. Bu sorunun net cevabını bulmak çok kolay olmasa da yine de şöyle bir analiz yapılabilir: Bir Batı'ya (*iyi, ilim ve medeniyet merkezi Batı'ya*) ulaşmak için bir başka Batı'dan (*kötü, işgalci, sömürgeci, kafır, ahlaksız Batı'dan*) kurtulmak; bizi tekrar “zaferlerden zaferlere koşturacak” bir (*gerçek*) İslam'a varmak için ise bir başka (*tarihi*) İslam'dan kurtulmak gerekir.³¹ Bir yandan dinsel diğer yandan politik kaygılar arasında kendini tanımlamaya ve konumlandırmaya çalışan İslamcılık, Türkiye'nin politik ve iktisadi gelişmelerine paralel sosyolojik süreçler geçirmiş, Türk toplumunun geleneksel ritüelleri ve gerçekliklerini kendi paradigmasına göre yorumlamıştır.

Türkiye'de 1940'lı yıllardan itibaren Atatürk devri laikliğini “yumuşatma”ya çalışan eğilimlere “İslamcılık” demenin mümkün olmadığını söyleyen Şerif Mardin, 1970'lerden itibaren daha açıkça İslamcı bir mahiyet taşıyan Milli Nizam Partisi (MSP) gibi partileri İslamcılık akımının bir parçası olarak görmeyi kolay olmadığını ileri sürer. Bunun sebebi olarak da MSP gibi bir partinin ideolojisinin İslami felsefeden daha çok, Batı kültürünün Türkiye'ye geçmesine karşı alınacak pratik tedbirlerle toplanmasından kaynaklandığını bununda tipik bir Anadolu “taşralı İslam” davranışı olduğunu, diğer yandan İslam felsefesi yerine Kadı Birgevi'ye kadar giden taşra mahsulü bir püritanizmi kendisine temel aldığını söyler. Bu temel MSP'nin İslamcı söylemini içki yasağı, büyüğe hürmet, tesettür ve vatandaşların cinsel hayatı üzerinde kontrolün konması gibi dar, popülist ve felsefi içeriği olmayan bir değerler kümesinden oluşmasına neden olarak görür.³² 1980 sonrası süreçte ise İslamcı hareket daha çok gelişip serpilmiş, ancak devlet-toplum ilişkisinde devletin egemen olduğu bir süreç söz konusu olmuştur.³³ Yeni İslam'ın Türkiye'deki tabanı çağdaş materyalist değerlerin soyut İslam ideolojisi içinde kendine sağlam bir yer açmasında etkili olmuştur. Bu tabanı ikinci sınıf laik kurumlarda eğitim görmüş, kentten ziyade taşra doğumlu, yukarı doğru hareketli, krizden başını alamayan Türk ekonomisinin imkanlarını açacak şekilde acil kimlik ve ekonomik güvence gereksinimi olan genç insanlar oluşturmuştur. Kişisel İslam inancıyla siyasi anlamda laikliği bağdaştıran geçmişin halk İslamı artık ideolojik olarak katılmış bir İslam'a dönüşmüştür.³⁴ Ancak bu katı İslamcılık düşüncesi kapitalist gelişme ve imkanlar arttıkça değişime uğramış “kanaat tükenmez bir hazinedir”, “er-Rızku alellah”, “rızık Allah'tandır” gibi yaygın bir şekilde görülen tabelalar özellikle 1980 sonrasında muhafazakâr Müslüman bakkallardan, İslamcı esnafların dükkanlarından ve iş adamlarının iş yerlerinden süratle ortadan kalkmıştır. Tarikat ve cemaat çevrelerinin 1980 sonrası şirketleşme ve zenginleşme süreci “bir lokma bir hırka” anlayışından “bir lokma, bir hırka, bir mercedes” haline dönüşmüştür. Şimdi artık gerçeğin kendisi olarak “bin lokma bin hırka” Kara'nın vurgusuyla herkesin “vird-i zebanı”³⁵ oldu.³⁶

²⁹Olivier Roy, *Siyasal İslamın İflası*, ..., s. 99.

³⁰Zorla alan.

³¹İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam*, ..., s. 421.

³²Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999, s. 35.

³³Ümit Cizre, *Muktedirlerin Siyaseti*, Merkez Sağ-Ordu-İslamcılık, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, s. 108.

³⁴Ümit Cizre, *Muktedirlerin Siyaseti*, Merkez Sağ-Ordu-İslamcılık, ..., s. 105.

³⁵Sık sık tekrar edilen.

³⁶İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam*, ..., s. 420.

Türkiye’deki “İslamcı” yeniden canlanmanın sadece dini değişkenlere dayanarak açıklanamayacağını söyleyen Şerif Mardin, toplumun din-dışı boyutlarıyla pek çok bağı olan karmaşık bir süreçten³⁷ etkilendiğini vurgular. İslamcılığın yapısal kompozisyonunu oluşturan din dışı parametreler bugün Türkiye’deki Müslüman aydınları kendilerine intikal etmiş olan geleneksel İslami inançları ve bilimleri sorgulama noktasına gelmelerine neden olmuştur. Öyle görünüyor ki tarih, İslam’ın ana kaynaklarındaki temel öğretilerinin etrafında tarihsel süreç içinde kültürleşerek gelenekselleşmiş İslam anlayış ve yorumlarının eleştirici bir gözle değerlendirilmesi gibi son derece güç ama o nispette kaçınılmaz bir görevi bu Müslüman aydınlar yüklemektedir.³⁸ İslamcılığın hem tarihsel hem de metodolojik temelleri olan bu problemleri, idealize edilen ancak pratikte çelişkilerle kendini krizlere sürükleyen durumların bir zorlaması olarak ortaya çıkmış ve İslamcı düşüncüyü zaman zaman muhafazakârlıkla benzerleştirilen yönleriyle tanımlanan bir konuma sürüklemiştir.

4. İslamcılık’tan Muhafazakârlığa, Muhafazakârlık Üzerine Teorik Bir Tartışma

Muhafazakârlık, aydınlanma felsefesinin ortaya çıkardığı akıl anlayışına ve bu aklın ürünü olan siyasi projeler üzerinden toplumun dönüştürülmesine ilişkin öneri ve uygulamalara muhalif olarak ortaya çıkan ilk önce siyasi bir felsefe, sonrasında bir düşünce geleneği ve zaman içerisinde bunlardan türetilen siyasi bir ideolojidir. Rasyonalist siyaseti sınırlamayı ve toplumu devrimci dönüşüm proje(cil)lerinden korumayı amaçlayan yazar, düşünür ve siyasetçilerin biçimlendirdiği muhafazakârlık, devrimci dönüşüm karşısında “evrimci” veya “tedrici” değişimi savunur ve geleneksel toplumsal kurumların tahrip edilmesinin, sekülerleşmenin ve dayanışmacı toplumsal yapının aşınmasının felaket getireceğini ileri sürer.³⁹ Batı siyasal düşünce tarihi içinde liberalizm ve sosyalizmin yanında önemli bir düşünce geleneği ve ideoloji olarak ortaya çıkan muhafazakârlık, modernitenin yol açtığı köklü dönüşümlerin/devrimlerin yer aldığı tarihsel bağlamın bir parçası olarak bazı yerlerde evrimsel bazı yerlerde ise devrimsel süreçler içinde yıkılmakta olan eski düzen karşısında onun yerini alan yeni düzenler, yapılar ve güçler karşısında hem felsefi hem de toplumsal ve siyasal düzeyde bu değişimden şüphe ve rahatsızlık duyanların ilk önceleri savunmacı bir refleksle sonrasında ise analitik ve bilimsel bir perspektifle geliştirdiği bir düşünce geleneğidir. O zamandan bu yana hem felsefi bir düşünce geleneği hem de politik bir ideoloji ve bu ideolojiye yaslanan siyasal parti ve hareketler olarak varlığını sürdürmeye devam eden muhafazakâr⁴⁰ siyasi ideolojinin üç ana temel omurgası vardır. Bunlar; akıl, toplum ve siyasettir. Bu üç unsurdan oluşan ve temelde akıl üzerinden türeyen muhafazakâr siyasi ideolojinin epistemolojik temeli aydınlanmanın meydana getirdiği sarsıntının içinde belirginleşen akıl anlayışına dayanırken ontolojik bakımdan insanın sınırlı bir varlık olduğu fikrine dayanır. Çünkü insan aklının evreni ve insanlığı anlayamayacağını, bu kurum ve değerlerin yardımından bağımsız kaldığında ise gerçek bilgiye ulaşamayacağını öngörür. Bu nedenle hiçbir zaman mükemmelleşemeyecek olan insanın ve sınırlı erişim kapasitesiyle onun aklının, toplumun tabi olduğu yasaları bulmak ve dolayısıyla tarihten, dinden, gelenekten ve tecrübeden bağımsız olarak ideal bir toplumu oluşturmak için yeterli olmadığını, tersine insanın gerçek anlamını gelenek, aile ve örgütlü din gibi toplumsal kurumların içinde bulduğunu kabul etmeyi ifade eder.⁴¹

Buna karşın muhafazakârlığı “modern bir düşünce sistemi” olarak gören yaklaşım bakış açısını Karl Mannheim’ın onu bir ideoloji olarak benimsememesi üzerine oturtur. Çünkü Mannheim’a göre muhafaza-

³⁷Şerif Mardin, *Türkiye’de Din ve Siyaset*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999, s. 217-218.

³⁸Ahmet Yaşar Ocak, *Türkiye Sosyal Tarihinde İslamın Macerası*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2010, s. 226-227.

³⁹Bekir Berat Özipek, *Muhafazakârlık, Akıl, Toplum, Siyaset*, Liberte Yayınları, Ankara, 2017, s. 18.

⁴⁰Fatih Duman, *Demokrasi ve Muhafazakârlık. Gerilim, Risk ve İmkanlar ...*, s. 64.

⁴¹Bekir Berat Özipek, *Muhafazakârlık, Akıl, Toplum, Siyaset, ...*, s. 22.

kârlık bir düşünce üslubu ve stilidir. Merkez-çevre ilişkisi açısından düşünüldüğünde “çevreden gelişen önemli bir karşı duruş şeklinde filizlenen” muhafazakârlık bir yandan modernizmin kurgusal alanını terk etmeyi kabullenmeyerek içinde yaşadığı çağı eleştirirken diğer yandan modernitenin kültürel alanda ortaya çıkardığı boşluk ve hasarları onarır ve kendi tezlerini ileri sürerek modernizmi tersten onaylar. İkinci Dünya Savaşı öncesinde kapitalizmi şiddetli bir şekilde eleştiren muhafazakâr düşünce, sonrasında sadece teknoloji ve teknik akılla barışmakla kalmamış aynı zamanda hayli konformist bir sürece girmiştir. Böylece tepkisini siyasal alandan kültürel alana taşımış ve kapitalizmle uzlaşmıştır.⁴² Muhafazakâr düşünceyi “bil-inçli hale gelmiş gelenekçilik” olarak da ifade eden Mannheim’ın⁴³ yanında muhafazakârlığın bir ideoloji olmadığını ileri süren Russell Kirk’da onu zihni bir durum, bir karakter tipi ve sivil toplumsal düzene bir bakış şekli, ideolojik dogmalar sisteminden ziyade bir sezgiler ve hisler manzumesi olarak görür.⁴⁴ Muhafazakârlığı genel bir geçerliliğe sahip müstakil bir fikirler bütünü ve “idealsiz siyaset”⁴⁵ olarak gören Huntington’a göre ise hiçbir siyaset filozofu muhafazakâr bir ütopya betimlememiştir.⁴⁶ Ne bir din ne de bir ideoloji olan muhafazakârlığın bir kutsal kitabı ve “Das Kapital”i yoktur. Onun yerine önde gelen muhafazakâr yazarların ve kamuya mal olmuş kişilerin son iki yüzyıl boyunca ortaya koyduğu düşünceler vardır.⁴⁷

Bir yüzü, rasyonalizmin aşırılıklarına karşı ılımlı bir yol tutulmasını, topluma müdahale fikrinin reddedilmesini, insanların Jakoben bir siyasal yönetimin buyruğu altında araştırmalarının ve tek biçimci siyasal tasavvurlara karşı farklılığın öne çıkarılmasını içeren muhafazakârlığın diğer yüzü toplumu bir organizma olarak anlayan ve toplumsal denge ve hiyerarşileri önemseyerek topluma müdahale edilmemesini isteyen bir görüşe dayanır. Aslında sosyal değişim ve kapitalist modernleşmeye değil, devrimlere karşı⁴⁸ olan muhafazakârlığa o kadar fazla anlamlar yüklenmiş ki, terim ciddi bir anlam kaybına uğramıştır. Kemalizmin elitist karakteri nedeniyle çoğu zaman mütebedeyin halka epistemik bir şiddet uygulamakla eşanlamlı kullanılan muhafazakârlığa; dindarlık, gericilik, tutuculuk, mürtecilik, İslamcılık, doğululuk, azgelişmişlik, öte dünyacılık gibi sıfatlar yüklenmiştir.⁴⁹ Ercan Yıldırım’a göre Türkiye’deki en geniş anlamı, yadırgayıcı, aşağılayıcı, sakınılması gereken “yaftalardan” biri olarak kullanılan muhafazakârlık; bugünkü konjonktüre göre, İslamcılar için bir yaftadır. Çünkü muhafazakârlık yaftasını almış bir ismin fikirleri, gelecek perspektifi ve güvenilirliği yıpranmış demektir.⁵⁰ İdeolojiden modern bir düşünce sistemine tüm bu teorik tartışmaların ötesinde muhafazakârlık hem siyasal hem de toplumsal bir rol ve güce sahip olmuştur.

⁴²Fırat Mollaer, *Muhafazakârlığın İki Yüzü*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2017, s. 192-193.

⁴³Philippe Beneton, *Muhafazakârlık*, çev. Cüneyt Akalın, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016, s. 115.

⁴⁴Russell Kirk, “Muhafazakârlığın On Prensibi”, *The Political of Prudence*, der. Fatih Duman, çev. Okan Aslan, *Muhafazakârlık Okumaları*, Kadim Yayınları, Ankara, 1993, s. 42.

⁴⁵Politik ohne wunschbilder.

⁴⁶Samuel P. Huntington, “Bir İdeoloji Olarak Muhafazakârlık”, *Muhafazakârlık Okumaları*, der. Fatih Duman, çev. Fırat Duruşan, Kadim Yayınları, Ankara, 2020, s. 8, 13. Huntington’a ait bu kitap bölümü *The American Political Science Review*, C. 51, No. 2, 1957, Cambridge University Press’deki yayından çevrilmiştir.

⁴⁷Russell Kirk, “Muhafazakârlığın On Prensibi”..., s. 41.

⁴⁸Fırat Mollaer, *Muhafazakârlığın İki Yüzü*, ..., s. 25.

⁴⁹Fırat Mollaer, *Muhafazakârlığın İki Yüzü*, ..., s. 30-32.

⁵⁰Ercan Yıldırım, *Neoliberal İslamcılık, 1980-2015 İslamcılarının Dünya Sistemine Entegrasyonu*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2016, s. 432.

2007 yılında Şerif Mardin'in gündelik hayattaki muhafazakârlaşmanın dinamiklerine dikkat çekmek için ortaya attığı “mahalle baskısı” mefhumuna, “mahalle kalmadı ki baskısı olsun” diye mukabelede bulunan Mustafa Kutlu; “ne dindarlaşıma ne modernleşme bize bir hayat tarzı kazandırmıyor”, “tuhaf değil mi, her yere cami yapılırken, her yere gökdelen diyoruz. Yani hem bu dünya fani diyoruz hem kazık çakmaya çabalıyoruz” diyerek, iktidarın inşaat ve tüketim şehvetinden yakını. Yüksek binalardan ve gösterişten yaka silker. Tanıl Bora'ya göre belki de Türk muhafazakârlığının meşrebi zaten budur: “hudutsuz bir faydacılığın gölgeliğinde, “sürdürülebilir” melankoli vasatı”.⁵¹

5. İslamcılık Muhafazakârlık Farklılaşması

Kavramsal olarak muhafazakârlık ile İslamcılık arasında ciddi bir farklılık vardır. Muhafazakârlık modernleşme ile uyumlu, demokrasi, laiklik, kalkınma, kentleşme, ulus-devletleşme gibi modern süreçlere karşıt olmayan bir noktada iken Türk İslamcı hareketlerin önemli bir bölümü bu kurumların bazılarını veya hepsine karşı olmuş, İslami bir rejimin tesisini savunarak kurucu ve dönüştürücü-devrimci bir eksende yer almıştır. Tabiatı itibarıyla modernleşmeyi hâkim ve tedrici evrimci bir değişim olarak gören muhafazakârlık, kültürel ve tarihsel kimliğe uyumlu bir modernleşmeyi savunmuştur. Yerlilik ve millilik vurgusunu öne çıkaran muhafazakârlığın karşısında İslamcılık ise evrenselci bir ümmetçilik anlayışına sahip olmuştur. Muhafazakârlıkta geçmiş, bugün ve gelecek bütünlüğü söz konusu iken tıpkı Kemalizm gibi İslamcılık ise kopuşçu bir noktada yer almış ve devrimci bir yöntem belirlemiştir.⁵² Bu yapısal farklılığa rağmen bugün Türkiye’de İslamcılık düşüncesinin muhafazakârlaştığıyla ilgili genel bir yargı bulunmaktadır. Bunun sebebi İslamcı hareketin biraz da AK Parti’nin İslamcılığın genel tezleri yerine muhafazakârlara özgü tavırları benimsemesi, kendisini “muhafazakâr demokrat” kimlikle tanımlamasının etkili olmasından kaynaklanmaktadır.⁵³ Türk muhafazakârlığı ile İslamcılık arasında kurulan düşünce akrabalığının en önemli gerekçelerinden birisi de kullanılan dini referanslardır. Halbuki muhafazakârlarla İslamcıların dine yaklaşımları tamamen uyuşmaz. Hatta aralarında önemli bakış farklılıkları vardır. Buradaki temel farklılık, İslamcıların bir tür evrenselciliği ön plana çıkaran tutumlarına karşılık, muhafazakârların İslamı gelenek ve ulusal hassasiyetleri öncelemeleridir.⁵⁴

6. AK Parti İktidarı ve Siyasal Perspektifi Üzerine

28 Şubat sürecinde kapatılan Refah Partisi’nin ardından Recai Kutan liderliğinde kurulan Fazilet Partisi, Refah Partisi’ne göre daha ılımlı ve daha az İslamcı olduğunu göstermeye çalışmış, Erbakan’ın sert İslamcılığını terk etmiş ve artık NATO’dan çıkmaktan, İslami bankacılığı yerleştirmekten bahsetmez olmuştu. Buna rağmen Fazilet Partisi’de 2001 yılında kapatılmıştır, bunun üzerine Erbakan taraftarları bu defa Saadet Partisi’ni diğer yandan Fazilet Partisi içindeki reformcularda laik olduğunu iddia ettikleri Adalet ve Kalkınma Partisi’ni (AK Parti)⁵⁵ kurmuşlardır.⁵⁶ AK Parti liderleri laik medyaya ve orduya, dini siyasete alet etmeyeceklerini vaat etmişler ayrıca belli aralıklarla ABD’yi ziyaret ederek Cihan Tuğal’a göre yetkililerle “içeriği hiçbir

⁵¹Tanıl Bora, *Cereyanlar, Türkiye’de Siyasi İdeolojiler*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017, s. 410-411.

⁵²Oğuzhan Bilgin, “Kemalizm ve İslamcılık Sarkacında Türk Muhafazakârlığının Kuramsal ve Toplumsal Dönüşümü: Başörtülü Kadınlar ve Gösterişçi Tüketim Tartışmaları”, *Akademik Hassasiyetler*, C. 6, S. 12, 2019, s. 10.

⁵³Ercan Yıldırım, *Neoliberal İslamcılık, 1980-2015 İslamcılarının Dünya Sistemine Entegrasyonu ...*, s. 429.

⁵⁴Fırat Mollaer, *Muhafazakârlığın İki Yüzü ...*, s. 148.

⁵⁵Literatürde Adalet ve Kalkınma Partisi’nin kısaltması yaygın olarak “AK Parti” veya “AKP” şeklinde kullanılmakla birlikte, bu farklılıklar daha çok taraftar ya da muhalif söylem ve düşüncüyü ortaya koymanın somutlaşan ifadeleri haline gelmiştir. Bu çalışmada ne muhalif ne de taraftar bir söylem söz konusu olmamakla birlikte kısaltma olarak Adalet ve Kalkınma Partisi’nin resmi kuruluş belgesinde açıkladığı “AK Parti” kısaltmasının kullanımı tercih edilmiştir. Bu kısaltmaya atıflarda dahildir.

⁵⁶Feroz Ahmad, *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*, çev. Sedat Cem Karadeli, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 5. Baskı, İstanbul, 2014, s. 179-180.

zaman açıklanmayan”⁵⁷ toplantılar düzenlemişlerdir. Merkez sağ eğilimin bir başka çeşidi olan AK Parti, kurdukları iktidar bloğunda taşralı tüccarlar ve iş adamlarının yanı sıra dindar aydınların ve profesyonellerin de dahil edilmesiyle bu bloğu zaman içerisinde genişletmişler ve aynı zamanda, neoliberal ve dünya pazarına oynayan kesimlerin konumuna son vererek ellerini güçlendirmeye çalışmışlardır. Profesyonellikleri, laik medyayla diyalogları ve küresel kapitalizmle bütünleşmeleri bakımından eski İslamcı liderlerden ayrılan AK Parti liderlerinin en kritik özelliği kişisel dindarlıklarını korurken, sık sık İslamcılardan ne kadar farklı olduklarını vurgulamaları olmuştur. Başbakan sıfatıyla R. Tayyip Erdoğan bu farklılığı *“Biz Millî Görüş gömleğini çıkardık”* mecaziyla anlatmış ve AK Parti liderlerinin Refah-Saadet-Fazilet Partisi’nin İslamcılarıyla ortak bir yönlerinin kalmadığını söylemiş ancak 2007 genel seçimleri yaklaşırken ise *“ben değişmedim”* diyerek aksine bir ifadede bulunmuştur.⁵⁸ Yani Müslüman olmanın İslamcı olmayı gerektirmediğinin farkına varan AK Parti İslamcı bir parti olarak etiketlenmekten kaçınan bir siyasal strateji yürütmüş⁵⁹ ancak zaman zaman İslamcı geçmişini ortaya koyan davranış ve ifadelerde bulunmaktada imtina etmemiştir. İslamcılıktan muhafazakârlığa hem teorik hemde pratik alanda yaşanan tartışmalara yönelik görüşmecilerden özellikle Ayşe’nin tespit ve değerlendirmeleri mahallenin içinden yapılan dikkat çekici ve tartışmalı bir yorum ortaya koymaktadır.

“Muhafazakârlık AK Parti’nin İslamcılık’tan kurtulmak için sığındığı bir kavram. Çünkü toplumun her kesiminden oy almak isteniyor. Büyük ideallerle yola çıkıldı. Ama bu iddiaları hayata geçirmek için içtihadı altyapı kurulamadı. Kuveyt Türk gibi. Biz asla faizle bir şey almayız. Kimse artık bunu gözetmiyor. İslamcılık belli bir zümrenin ideolojisi. “Köylülükle karışık İslamcılığı yönetmek kolay olmadı”. Doktrinasyon Erbakan’dan geliyor. Erdoğan İslamcılarla yola çıktı.⁶⁰’ye ne oldu. Sekülerleşti. İslamcıların söyledikleri ya büyük geldi ya da dar geldi, lafzı olan ama pratiği olmayandı. Yani lafızda kaldı.”

Ayşe’nin tespitleri sert, bir o kadar da mevcut durumu açık bir şekilde resmeden cesur bir yorum ve netliktedir. AK Parti’nin muhafazakârlığını İslamcılıktan kurtulmak için sığındığı bir kavram daha da ötesinde muhafazakârlığın İslamcılıktan sıyrılarak inşa ettiği düşünce ve söylemin hangi gerekçe ve amaçlara dayandığını ortaya koymakta, İslamcılığın ise reel-politikte pratiği olmayan yönüne dikkati çekmektedir. Ayşe bunun nedenini modern bir ideoloji olarak İslamcılığın köylülükle mezc edilmesi olarak ilişkilendirmektedir. Bu tespitinin ardından Ayşe, AK Parti’nin 2002’de iktidara gelişi ile ilgili olarak *“merkeze oturunca ne yapacağını bilemediler bizimkiler. Geri kalmışlığı muhafazakârlar bir nevi dine bıraktılar”* şeklindeki yorumu siyasal mücadelenin zaferle sonuçlandığı bu tarihsel dönemin siyasal psikolojisini betimlemekte, içinden çıkılamayan yön ve olumsuzlukların müsebbibi olarak da dine atfedilen anlam ve çerçeveyi yorumlamaktadır. Ayşe’nin muhafazakârların dine yükledikleri sorumluluğa ek olarak diğer bir görüşmeci Tuğba ise gelecekte ortaya çıkacak muhtemel bir durumu şu sözlerle ifade etmiş Ayşe’nin değerlendirmesini biraz daha genişletmiştir. *“İktidar değiştiğinde muhafazakârlar dindar olmayacaklar. Çünkü koptular. Dindarlıklarını görüntüde bırakacaklar. Muhafazakârların esas sorunu birçok şeyin içini boşaltmaları oldu.”* Muhafazakârlar kimliğe yönelik bu eleştirel yaklaşımlar çok uzun sayılmayacak bir zaman aralığında (1990-2025’lere yaklaşık 35 yıl) İslamcılıktan muhafazakârlığa yaşanan değişimin diğer bir ifadeyle savrulmanın resmini ortaya koymaktadır. Bu konuda Ayşe’nin babasının bizzat içinde olduğu 1990’lı yıllardaki politik gelişmelerin duygusal atmosferi ve bu atmosferin bugünkü anlam ve karşılığındaki farklılığı bu yaşananları yeteri kadar somut bir şekilde ortaya koymaktadır. *“Babam Erdoğan’ın Kur’an okuduğunu görünce hüngür hüngür ağladı. Çünkü*

⁵⁷ Cihan Tuğal, *Pasif Devrim, İslami Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi*, çev. Ferit Burak Aydar, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2014, s. 66.

⁵⁸ Cihan Tuğal, *Pasif Devrim, İslami Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi ...*, s. 66.

⁵⁹ James G. Mellon, “Islamism Kemalism and the Future of Turkey”, *Totalitarian Movements and Political Religions*, 7:1, 2006, s. 79.

⁶⁰ Tanınmış bir gazeteci.

babam ezanın yasak olduğu günleri yaşamış, yokluğu görmüş, darbeleri görmüş ve çocuklarını okutmuş.” İslamcılığın gücünün ve motivasyonunun dayandığı siyasal gelişmelerin nasıl bir etkiye sahip olduğu ve motivasyonlarının idealize edilen dünyasında nelerin yer aldığını yine Ayşe’nin şu sözleri ortaya koymaktadır.

“Köylülük, fakirlik, yokluk var idealize edilen dünyamızdan. Babamın hikayesi Erdoğan’ın hikayesi”.

İslamcılığın köylülük, fakirlik ve yokluğun idealize edilen dünyası, aradan geçen 20 yılın ardından nereye evrildi. Bu kavramlardan köylülük, muhafazakâr tutum ve davranışların pratik temeli olarak etkisini sürdürdü, fakirlik ve yokluk ise zenginlik ve bollukla yer değiştirdi. Türk sağının beslendiği temel kaynak köylülük ve siyasetinin kadrolarında genel olarak köylü çocukları oldu. Bu sebeple sağ, Türkiye’nin köylü çocuklarından beslenen bir hareket olarak köylük yapıyı destekledi. Ancak Türkiye’nin geleneksel “köylü sağ” zamanla “kentli bir sağa” dönüşme süreci içerisine girdi. Yeni sağ olarak tanımlanabilecek bu gelişim, yeni değerlere dayanan yeni bir kentliliğin ifadesi olarak öne çıktı. Bu yeni kentlilik de kendisini “yeni orta sınıflar” olarak görünür kılmaya çalıştı.⁶¹ Bu yeni orta sınıf muhafazakârlar kamusal ve siyasal alanda varlıklarını gösterir ve inşa ederken İslamcılığın ideolojik referansları konusunda sancılı bir süreç geçirmiş siyasal kimliğini etkileyen kişi ve düşüncelerin etkisi altında kalmışlardır. Bu konuda İslamcı düşünürlerin durdukları yeri ve konumlarını görüşmecilerden Ayşe şu şekilde eleştirmiştir.

“M. Hamidullah, Fazlur Rahman, Ali Şeriatî’lerle modern hayat yaşanmaz. Cemaleddin Afgani’den Türkiye’de İslamcıların aldığı İslamcılık sorunu. Millet, milliyet, devletle ilgili kavramı stratejik kurmadı. AK Parti’nin milliyetçileşmesi normalleşmedir.⁶² Ben niye (Ali Şeriatî) doğunun ezik aydınlarıyla aynı yerde duruyorum. Müslüman olduğu için cezalı olarak yaşadı annem ve babam. Kemalizmin yoğun olduğu dönemde.”

Ayşe’nin bu yorumu Türkiye’deki İslamcılığın diğer Müslüman ülkelerdeki İslamcılık türlerinden farklı olduğunu söylemenin ötesinde Ali Şeriatî’den Fazlur Rahman’a ve diğer önemli İslamcı teorisyenlere kadar ortaya koydukları görüşleri eleştiren hatta sorunlu olarak gören bir değerlendirmedir. İdeolojik olarak İslamcılığın İslam toplumlarında farklı formlarda kendini göstermesinin nedeni her toplumun kendi toplumsal dinamikleri ve buna bağlı şekillenen toplumsal yapısından kaynaklanmaktadır.

7. Muhafazakârlık ve Sekülerleşme Denklemi

Kentleşme sürecinde köyden kente gelenlere yönelik eski kentliler yeni gelenlere “kentteki köylüler” olarak bakıyorlardı. Ancak kente gelmeleri engellenemeyen köylüler karşısında kentsoyluların ayrıcalıkları korunmalıydı. Bunun için kenstsoylular köyden gelenleri, zihinlerinde oluşturdukları köyde tutmuşlardı. Ancak bu yaklaşıma göre kentleşme olgusunun bir sonucu olarak kültür farklılığı ortaya konuldu. Dolayısıyla kentleşme bir zaman sorunu haline gelmişti ancak zaman geçtikçe bu yaklaşımında yetersizliği ortaya çıktı. Zaman geçiyor ancak kentte görülen ikili kültürel yapı varlığını korumaya devam ediyordu. Süreç içerisinde ortaya çıkan bu ikili yapının kültürel bir sorun değil yapısal bir sorun olduğu anlaşıldı. Anlamını yitiren kültürel kentleşme anlayışına göre kente göçmüş birkaç nesil kentte kalsa bile kentleşemeyecekti. Bundan sonraki aşamada kent ve kentleşme azgelişmiş kapitalizmin temel süreçleri içine oturtulmaya çalışıldı.⁶³ Kentleşme sürecinde yaşanan bu gelişmelerin kategorize edilmesi esasen 1950’den sonra nüfus artışını

⁶¹Vedat Bilgin, *Türkiye’de Değişimin Dinamikleri. Köylülüğten Çıkış Yolları*, A Kitap, Ankara, 2014, s. 262-263.

⁶²Görüşmecilerden Furkan ise bu düşüncenin tersini söylüyordu.

⁶³İlhan Tekeli, Yiğit Gülöksüz, “Kentleşme, Kentleşme ve Türkiye Deneyimi”, *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, C. 5, İletişim Yayınları, İstanbul, 1983, s. 1234-1237.

yılda yüzde 2-3'ü aşan düzenli bir ekonomik gelişme ile birlikte gelişti ve şehirlerde iş edinme imkanları ortaya çıktı. Kırsal yerleşim bölgelerinden insanlar kente akmaya başladı ve geldikleri yerlerin fakirliğiyle karşılaştırıldığında bir çeşit yukarı doğru hareketlilik olarak tanımlanabilecek toplulukların yerleşimi olan gecekondu doğdu. Kentlerin çeperlerinde oluşan bu gecekondu mahallerinde köylerden göç edenler, dinin merkezi bir yer işgal ettiği ve kendi özgün yerleşimlerini oluşturdukları bu bölgelerde yerel destekle camiler inşa ettiler. Buralarda günlük yaşamın Müslüman ritmi, şehir merkezindekinden çok daha belirginleşti. Böylece ılımlı İslam şehre başarılı bir şekilde transfer oldu.⁶⁴

Bu süreçte İslamcılar taşradaki ve kentteki yoksul semtlerini yalnızca taşralılığı yücelterek değil aynı zamanda taşralı kitleleri şehirlerle bütünleştirerek ve bu bütünleşme sürecinde şehirleri dönüştürerek kazandılar. İslamcıların kırdan göç edenlere yaklaşım stratejileri AK Parti'nin eski İslamcılar tarafından devralınmış ama fetih gibi savaşı metaforlar bir kenara bırakılmıştı. Böylece kırdan kente göç edenler AK Parti'yi Türkiye'deki elitizme karşı kendi doğal liderleri olarak görmüşlerdir. Yani AK Parti, RP'nin İslamileştirdiği kent uzamını kısmen gayri İslamileştirdi. Partiye artık İslamcı hareketin iş adamlarından oluşan kanadı hâkim olduğundan, yatırımlar için cazip bir kent altyapısı ve kültürünün yaratılması daha da vurgulandı. Böylece şehirlerin genel görüntüsü sekülerleştirilmiş ama İslami işyerlerinin, tüketicilerin ve yaşam tarzlarının dahil edilmesiyle şehirler aynı zamanda İslamleşmişti. Bu aşamada AK Parti alkol satışına ve kullanımına kısıtlamalar getirmiş, tüketimci, seküler ve kapitalist bir kent çatısı altında siyasal toplumun rehberliğinde ve sivil toplumun aktif katılımıyla moleküler bir İslamleşme süreci yaşanmıştır.⁶⁵ Turgut Özal'ın önünü açtığı yeni girişimci orta sınıfın varlığının giderek belirginleştiği bu süreç sonrasında R. Tayyip Erdoğan'da giderek güçlenen geniş halk kitlelerinin temsilcilerini Türk siyasetinin etkili oyuncularına haline getirmiştir.⁶⁶

Ancak kent uygarlığı sekülerizasyonun ortaya çıktığı bir ortamdır. İslamcılıkta kentleşme sürecinin doğal bir sonucu olarak bu gerçeğe karşı karşıya gelmiştir. Toplumsal hayatın ilkelden kabileye, köye, kasabaya ve kente doğru bir “evrim” geçirdiği, basit toplumsal yapılanmadan karmaşık bir kitle toplumuna doğru evrimleştiği ve bunun insanlık tarihi durumunda veya insanlığın “evrim” aşamasında çocukluktan “olgunluk” dönemine doğru geliştiği kent uygarlığı, insanın olgunluk halinin vuku bulacağı ve sekülerizasyonun meydana geleceği bir zemini sağlar.⁶⁷ Çünkü Avrupa sekülerleşmesinin başat aktörleri olan endüstriyel kapitalizm, bilimsel gelişmeler ve kentleşme doğaüstü alanın, dinin, dinimsi yapıların, batıl ve halk inançlarının toplumsal prestijlerini ve topluma etki etme güçlerini görece olarak azaltmış ve “modernleşme sekülerleştirir” iddiasını şekillendiren unsurlar olmuştur.⁶⁸

Geçmişe nazaran kentleşme oranının artmasıyla birlikte toplum içinde ruhani şeylere karşı kayıtsızlığın artması ve doğaüstü alanla ilgili kimliklerin toplumsal alanda daha az belirleyici role sahip olması anlamına gelen sekülerleşme⁶⁹ teolog Cornelis Van Peursen'e göre “insanın, aklı ve dili üzerinde önce dini, sonra metafizik denetimden kurtarılması” “dünyanın dini veya din misilli kavranışından soyutlanarak bütün kapalı dünya görüşlerinin atılması, tüm doğaüstü mitlerin ve kutsal sembollerin parçalanması” anlamına gelmektedir.⁷⁰ Kentleşme süreci ile birlikte gelişen sekülerleşme paradigması mobilizasyon sürecini, özel yaşam

⁶⁴Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset* ..., s. 222-223.

⁶⁵Cihan Tuğal, *Pasif Devrim, İslami Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi* ..., s. 69.

⁶⁶Metin Heper, “Islam, Conservatism, and Democracy in Turkey: Comparing Turgut Özal and Recep Tayyip Erdoğan”, *Insight Turkey*, Vol. 15, No. 2, 2013, s. 141.

⁶⁷M. Nakib El-Attas, *İslam Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, çev. Mahmud Erol Kılıç, İnsan Yayınları, İstanbul, 2019, s. 44.

⁶⁸Volkan Ertit, *Sekülerleşme Dinden Uzaklaşmanın Hikayesi*, Liberte Yayınları, Ankara, 2014, s. 29; Volkan Ertit, *Sekülerleşme Teorisi*, Liberte Yayınları, Ankara, 2019, s. 120.

⁶⁹Volkan Ertit, *Sekülerleşme Teorisi* ..., s. 121.

⁷⁰M. Nakib El-Attas, *İslam Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi* ..., s. 41.

alanların yaygınlaşmasını ve farklı alternatiflere sahip olma imkanlarını genişletmiş⁷¹ toplumsal alanda artan bireyselliğin doğal sonucu olarak sekülerleşme hız kazanmıştır. Köyden kente akan ve kentin çevresine yerleşen, kentte yaşamak için mücadele ederken değişen, bireyselleşen kentsoyluların karşısında kültürel ötekiyi temsil eden geniş halk kitleleri giderek sekülerleşmiş ve yeni bir bakış açısı ve anlam dünyası inşa etmek zorunda kalmışlardır. Bu değişim kontrol edilebilir bir mahiyetten daha çok zorunluluklarla örülü parametreler üzerinden yaşanmıştır. Türkiye'nin son 60 yılda yaşadığı değişimi ideolojik idealizmden pragmatist dünyeviliğe nasıl evrildiğini görüşmecilerden Ayşe'nin şu analizi açıkça ortaya koymaktadır.

“Biz çok büyük ideallerle büyüdük, idealize etmiş insanlarla büyüdük. Biz ne olduk. Gücü ele geçirdik. Dünyayı gördük. Belli zevkler edindik. Babamlar izole bir hayat yaşadı. Biz geldik merkeze oturduk. İstanbul Büyükşehir Belediyesi'ni aldık. Resepsiyon oldu. Kadınlar bir yerde, erkekler bir yerdeydi. Demişler ki, ‘ayakta mı yiyeceğiz’. Halbuki ayakta yemek haramdı.”

İslamcılıktan muhafazakârlığa yaşanan değişimi ve yorumlarını babasının mücadelesi ve yaşamışlıkları üzerinden karşılaştırarak analiz etmeye çalışan Ayşe, 1994 yerel seçimlerinde İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanlığı'nı kazanmakla başlayan ve bugüne kadar uzayan iktidar yürüyüşünde yolun başında yaşanan fotoğrafı net bir şekilde anlatmaktadır. Bu fotoğrafın zaman içerisinde evrildiği noktayı bir sonraki şu yorumuyla açan Ayşe muhafazakârların yaşadıkları değişimi sekülerleşmeye bağlayarak anlatmaktadır. *“Değerler üzerine kurulu bir hayatım var. Ama şimdi muhafazakârlar böyle değil. Ayakta mı yiyeceğizden tabakta yemek bırakıp israf etmeye geline nokta. Bu sekülerleşmenin dibidir.”*

Kendisini İslami hassasiyete sahip muhafazakâr demokrat olarak tanımlayan görüşmeci Furkan ise Ayşe'nin sekülerleşme süreci hakkındaki örneği ve yorumunu açarak ekonomik kaygı, yaşam biçimi ve dini özgürlükler bağlamında yaşanan pozitif gelişmelere işaret ederek muhafazakâr camianın ulaştığı seviyeyi tanımlamış; ancak tüm bu gelişmelerin diğer yandan sekülerleşme sürecini beraberinde geliştirdiğini ve bu sürecin AK Parti döneminde olduğunu ifade etmiştir.

“Ben AK Parti döneminde daha da sekülerleştim. Biz dünya gerçekleriyle karşı karşıya kaldık. İslam dünyasına hamiliği ancak Türkiye yapabilir. Dertliydik nesil yetiştirmekte, şimdi ise bireysellik var. Benim insanım benden olan bir yere gelsin isteniyor, böyle olunca da klikleşmeler başlıyor. Ekonomik kaygılarımız kalktı, yaşam biçimindeki engeller kalktı. İnanç özgürlüğümüzdeki kaygılarımız kalktı. Bu bizi sekülerleştirdi. Artık bir değişim ve rahatlık var. Muhafazakâr camianın mahalle baskısı yok artık.”

Muhafazakârların bireyselleşme ve sekülerleşme sürecini giyim kuşam üzerinde pratize eden Gizem ve Ayşe esasen bu değişim sürecini kadın bedeni üzerinden anlatmaktadırlar.

“Örtünmenin derecesi değişti. Giyinme standartları, boyutları değişti. Etekten pantolona bir evrilme oldu. Tesettür kadının sosyal hayata geçişiyle birlikte değişti. Sonra da trendlere uyum sağlandı.” GİZEM

“Terzi bile giydiğim eteğin boyuna müdahale etti. Bu çok kısa olmaz mı diye, Müslüman kadının toplumsal saygısı yok.” AYŞE

Müslüman kadına yönelik hem seküler kesimin hem de muhafazakâr erkeklerin bakış açısı ve yaklaşımına duyduğu rahatsızlığı görüşme boyunca dile getiren Ayşe'nin bu düşünceleri Cihan Aktaş'ın “Bacıdan Bayana” isimli kitabında derinlemesine sorgulanmaktadır. Aktaş, görüşmeci Ayşe'nin Müslüman kadının kendini gerçekleştirme için çıkmaya zorunlu sayıldığı o büyümlü ve resmi kamusal alanı, hegemonik iktidar merkez-

⁷¹Volkan Ertit, *Endişeli Muhafazakârlar Çağı*, Orient Yayınevi, Ankara, 2015, s. 33.

lerinin kitleleri biçimlendirmesi için tasarlanmış, bulunma ve görünme koşulları iktidar sahipleri tarafından belirlenmiş, bir resmi baskı mekanizması olarak işlev görmeye hazırlanmış bir alan olarak tanımlamış ve böyle bir alanı kurmaca, halüsinasyon, koca bir yalan, bir mizansen, olanı değil olması gerekli bulunanı gösteren yer olarak tanımlamıştır. Çünkü burada sizin için çok önemli olma ve görünme biçimlerinin karşılığı söz konusu değildir. Dolayısıyla böyle bir alanda bulunmak suretiyle kendini gerçekleştirmek de bir kendi kendini kandırmacadan öte gitmeyebilirdi.⁷² Bu konuda İslamcılar her ne kadar söylemlerinde dinin bireysel ve özel olarak düzenlenmesi ve kamusal alanda ifade edilmesine izin verilmesi gerektiğini savunsada, seküler elitlerin dinin kolektif kamusal alan tarafından düzenlenmesini ileri sürmeleri bu yorumu haklılaştırmaktadır. Çünkü, "özel olan politiktir".⁷³

8. Kültürel İlişkiler ve Toplumsal Pratikler

Görüşmeciler içinde yaşadığı tecrübe ve yorumlarıyla farklı bir kimliğe sahip olan Ayşe, yıllarca oturduğu Kadıköy'de inancı ve siyasal kimliği nedeniyle ötekileştirilmiş ancak bu algı ve davranışlara karşı mücadele etmekten vazgeçmemiş.

"Babam yerine koyduğumuz 40 yıllık komşumuza (emekli general) tarihi mezarlıkta yer ayarladım. Ateist komşuma. teyze (generalin karısı) geldi bize medeniyet ahkâmı kesti. Annem ahkâm kesen generalin karısına 40 yıl tahammül etti. 2017'de başörtüsü yüzünden karakolluk olduk."

40 yıllık komşuluğun konu siyaset ve inanç olduğunda gerilimin ve çatışmanın ortaya çıktığı, "biz ve siz"e dönüştüğü bir duruma yol açtığını anlatan Ayşe, bu durumun sadece farklı siyasi ve dini görüşe mensup olanlarla kalmadığını aynı mahallenin mensuplarından özellikle de erkekleri tarafından muhafazakâr kadınlara yönelik bir ötekileştirme ve aşağılama halinin söz konusu olduğunu anlatmaktadır.

"Müslüman kadının toplumsal saygısı yok. Bacı kültürü sıkıntılı bir şey. Erkekler bu yetkiyi kültürden alıyor." (Çünkü)⁷⁴ Erkekler seküler hayatın tadını çıkarmak istiyorlar, kadınlardan da feodalitenin bekçisi olmasını bekliyorlar."

Bacı söylemi zamanla özel alanla kamusal alan arasındaki mahrem değerleri gözetken uyuma ilişkin olarak nostaljik bir konuma devredilirken, bayan ise yeni simgelerle donatılan kamusal alanın giderek genişleyen gücünü anlatmaktadır. Müslüman erkeğin Müslüman kadına ilişkin algıları ve önyargılarında bacı tanımlaması kamusal alanda varlığını artırdıkça dava ağabeyisinin nezdinde ötekileleşmeye başlamıştır. Çünkü bacı, namustur. Bacı himaye edilen konumundan uzaklaştıkça dışarılaşmış ve yanında görünmek istenmeyen biri haline dönüşmüştür. Tabi burada 28 Şubat sürecinden sonra İslamcılık dalgası içinde ön plana çıkan kimi erkeklerin başörtüsü örtmeyen kızlarla evlenmeyi tercih etmeye başlamalarına derken, kırk yaş sendromları, gizli imam nikahları, çöküş devri psikozları kamusal alanda hem içeriksel hem de biçimsel uyumsuzluklarla gündeme oturmuş ve tartışılmış⁷⁵, çok yönlü yaşamları ve profesyonel kariyerlerine rağmen kamusal alanda giderek görünürleşen ve İslamcı elitin bir parçası haline gelen İslamcı kadınlar hem laik kadınlar hem de İslamcı erkeklerle ilişkilerinde zorluklarla karşılaşmışlardır.⁷⁶ 1980 sonrasında başörtüsüyle

⁷²Cihan Aktaş, *Bacıdan Bayana İslamcı Kadınların Kamusal Alan Tecrübesi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2019, s. 26.

⁷³Pınar Tank, "Political Islam in Turkey: A State of Controlled Secularity", *Turkish Studies*, Vol. 6, No. 1, March 2005, s. 14.

⁷⁴Yazar tarafından eklendi.

⁷⁵Cihan Aktaş, *Bacıdan Bayana İslamcı Kadınların Kamusal Alan Tecrübesi* ..., s. 34-35.

⁷⁶Nilüfer Göle, "Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter-Elites", *Middle East Journal*, Vol. 51, No. 1, Winter 1997, s. 57.

kamusal alanda kendini göstermeye başlayan ve İslam'ın bilinçli bir uygulayıcısı olarak ortaya çıkan Smith'in ise "aydın Müslüman kadın" olarak tanımladığı İslamcı kadınlar Kemalist kurguyu tersine çevirmiş ancak seküler kadın gruplarıyla birlikte İslamcı hareket içindeki erkeklerin muhalefetine muhatap olmaktadır kurtulamamışlardır.⁷⁷

Müslüman kadının kamusal alandaki varlığının giderek artması karşısında bu görünürlük İslam'ın özünden uzak şekilsel ve yapay bir dindarlık tanımlaması ve tartışmasını yoğunlaştırmıştır. Halbuki İslam'a göre kadın el üstünde tutulan bir konuma sahipti. Ancak erkek bireysel taleplerini dini gelenekle kamufle ederek dönüştürmüş, modern hayatta seküler pratiklerine uyumlu hale getirmeye çalışmıştır. Ayşe'ye göre muhafazakâr erkeğin bu stratejisinde kadına "feodalitenin bekçiliği" uygun görülmüş ve bu düşünce üzerinden kendisine muamele edildiğini ileri sürmüştür. Muhafazakâr erkeklerin kadınlara karşı bu yaklaşımını dinin birçok veçhesine yönelik yapılabilecek Gizem'in şu yorumu üzerinden anlamak mümkün.

"Nasıl inanmak isterseniz dini de ona göre yorumluyorsunuz. Yanlışlar yapınca çorap söküğü gibi devam ediyor ve bunlara sonra da inanmaya başlıyorsunuz."

Muhafazakârların kadın ve erkek ilişkilerinin boyutundan dinin birçok sembol ve ritüeline yaşanan anlam kayması, modernleşmenin dolayısıyla sekülerleşmenin doğal bir sonucu ve etkisi. 28 Şubat sürecinin sembolü olan ve yıllarca toplumsal ve siyasal gerilimin malzemesine dönüşen başörtüsü de bunlardan birisi oldu. Kemalistler ve İslamcılar arasında çatışma kaynağı ve görseli haline gelen sonunda ise her iki taraf için eski anlam ve çatışma dinamiği olmaktan çıkan bu sembol hem Kemalistler için hem de İslamcılar için sosyolojik sonuçlar ortaya koyarak gündemden düştü ve normalleşti. Çünkü Kemalistler rejim bekçiliği ve resmi ideolojiyi muhafazaya dönük refleksleriyle karşı çıktıkları başörtüsünün sosyolojik yönünü ve gücünü anlamak istemediler, İslamcılar ise başörtüsü üzerinden konsolide ettikleri ideolojik dirençlerini ve motivasyonlarını yaşanan normalleşme süreciyle beraber kaybederken inançları ve samimiyetleriyle farkında ol(a)madıkları bir teste tabi oldular ve bunun sosyolojik sonuçlarını kendi mahallelerinde yaşanan gelişmeler üzerinden yorumlayamadılar ya da yorumlamak istemediler. Çünkü sekülerleşme onlarda bir şeyleri yıkarken diğer tarafta bir konfora kaynaklık ediyordu.

"Tesettür ahlaktan uzaksa içi boş demektir. Yani Allah'ın muradıyla örtüşmüyor. 28 Şubat'ta çok mücadele vermiş biriyim. Tesettürün pek bir anlamı kalmadı." TUĞBA

Dindar, muhafazakâr kesimin 28 Şubat sürecinde verdiği mücadelenin bugün geldiği noktayı özetleyen Tuğba'nın yukarıdaki sözleri değer ve inanç sisteminde yaşanan anlam kaymasını açıkça ortaya koymaktadır. O dönemi görmüş, yaşamış ve mücadele etmiş dindar, mütebedeyyin kesim bugün gelinen durumu birbirinden kopuk iki ayrı uç şeklinde tasvir etmekte ve yorumlamaktadır. Nitekim 28 Şubat sürecinden hemen önce veya sonrasında doğan bugün ise 25-30 yaş aralığında olan genç muhafazakâr kadın ve erkekler her ne kadar aynı mahallenin ve ideolojinin insanları da olsa o günlere dair yeterli bir bilgi ve farkındalığa sahip olmadıkları, yakın siyasi tarihteki bu gerilimli günlerin bugünkü siyasi ve toplumsal gelişmeler üzerindeki etkilerini fark etmedikleri, bireyselleşme ve sekülerleşme sürecine daha çok intibak ettikleri görülmektedir. Yaşanan bu değişimi kadın ve erkek ilişkisi üzerinden Ayşe şu sözlerle açmaktadır.

"Araba var, herkesin ayrı odası var, çocuklar kolejde. Bugün bir riyakârlığa savrulduk. Ama kadın evde otursun. Bu muhafazakâr erkeklerin PKK'cılığıdır."

⁷⁷Thomas W. Smith, "Between Allah and Atatürk: Liberal Islam in Turkey", *The International Journal of Human Rights*, 9:3, 2005, s. 321.

Bugün muhafazakârların bir riyakârlık içinde olduğunu, bu haliyle samimiyet konusunda hiç de ikna edici olamadıklarını savunan Ayşe,⁷⁸ rijit bir tanımlama yaparak kadını eve hapseden muhafazakâr erkeklerin içinde bulundukları bu tutumu bir tür PKK'çılık olarak tanımlamış, yaşadığı veya gördüklerini bu şekilde ortaya koymuştur. Öte yandan mahallenin içindeki bu çatışma ve sorunlar kültürel anlamda bir iktidar inşa etmelerini sekteye uğrattırıyor, mahallenin dışındakilerin kültürel hegemonyasını anlamak ve kırabilmek konusunda yetersizliklerini örtmelerini ya da ortadan kaldırmalarını sağlamıyordu. Çünkü “kültürel iktidar”⁷⁹ kavgası ve durumu diri bir şekilde devam ediyordu.

“Sekülerler kültürel anlamda hakimiyetlerini devam ettiriyorlar. Muhafazakârlar kültürel alanda geçiciler.”
TUĞBA

Bu konuda R. Tayyip Erdoğan muhafazakârların kültürel alanda iktidar olamadıklarını bizatihi kendisi itiraf etmiş ve bu durumu Ensar Vakfı'nın 2017 yılındaki Genel Kurul Toplantısı'nda “Siyasi olarak iktidar olmak başka bir şeydir. Sosyal ve kültürel iktidar ise başka bir şeydir. Biz 14 yıldır kesintisiz iktidarı. Ama hâlâ sosyal ve kültürel iktidarımız konusunda sıkıntılarımız var”⁸⁰ sözleri ile açıkça ifade etmiştir. Erdoğan'ın bu sözleri mahallenin içindekilerin iktidarı sadece siyasi boyutta idrak ettiklerini, halbuki bunun bir diğer ayağı olan kültürel iktidar boyutunun farkına varamadıklarını ya da geç farkettiklerini diğer bir yandan ortaya koymaktadır. Bunun sebebi daha çok mahallenin kadın, makam ve mal gibi konularda yaşanan gelişmeleri anlamak ve hazmetmekte sıkıntılar yaşaması ve kendi içinde hesaplama ve tartışma sürecine sürüklenmesi yatmaktadır. Kültürel iktidar tartışmalarında muhafazakârların bu değişimini Merve kısaca şu şekilde tanımlamıştır.

“Süreç bizi farklı yerlere getirdi ve beyaz Müslümanlar ortaya çıktı.”

Her ne kadar muhafazakârlar kendi içlerinden tartışmalar yaşasa da dini inanç ve değerler konusunda bireyselleşip sekülerleşse de dini bir davranış kalıbından daha çok kültürelleşip gelenekselleştirilmiş anlam ve refleksler ortaya koyabilecek dinamizm ve motivasyonu kaybetmemişlerdir. Bu konuda Ayşe'nin şu tespiti dikkat çekicidir.

“Türk'ün ibadeti oruç, Arap'ın ibadeti namazdır. Ama bir yabancı gelip kutsallarımıza, camiye namaza bir saldırısı olsa karşı çıkarız. Bu bir kültürel davranış kalıbı.”

9. Siyaset ve Toplumsal Dinamikler

Devlet-toplum ilişkisinde devletin egemen olduğu bir ortamda hayat bulan İslamcı hareket kitlelerin baskılarına cevap olmanın yanında Türk Devleti'nin değişen dünyada İslamcılığı yatıştırmak için değil, ama kendi amaçları uğruna uyguladığı plan ve politikaların doğrudan bir sonucu⁸¹ olarak gelişmiştir. Hem Kemalizm hem de İslamcı siyaset kestirilebilir birer toplum inşa etme hülyasında devleti adeta itaat edilmesi gereken bir kudret odağına dönüştürmekten ve siyaseti Kemalist ya da İslamcı değerlerle moralize etmekten

⁷⁸Ayşe, görüşme boyunca bu konuda aslında bir samimiyetsizlik vurgusunu öne çıkarmış, içinden geldiği ve yaşadığı mahalleyi eleştirmekten imtina etmeyen analizlerde bulunmuştur.

⁷⁹“Kültürel iktidar, toplumsal değişimden modernleşmeye, sanattan medyaya, akademiden entelijansiya kadar genelde kültür hayatının, özelde ise Türk kültür hayatındaki iktidar ilişkilerinin ve hegemonya-karşı hegemonya mücadelelerinin kapsamlı ve derinlemesine bir analizi” şeklinde tanımlanabilir (Oğuzhan Bilgin, “Önsöz”, *Kültürel İktidar*, ed. Oğuzhan Bilgin, Diplomasi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2022, s. VII).

⁸⁰28 Mayıs 2017 tarihli haber, (Çevrimiçi) <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/cumhurbaskani-erdogan-sosyal-ve-kultureliktidarimiz-konusunda-sikintilarimiz-var-40472482>, (Erişim Tarihi: 10 Ocak 2025).

⁸¹Ümit Cizre, *Muktedirlerin Siyaseti*, Merkez Sağ-Ordu-İslamcılık, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, s. 108.

yana⁸² bir yaklaşım ve çaba içerisinde olmaktan çekinmemişlerdir. Kemalizm ve İslamcılık ideolojilerinin bu çekişmesinde ortaya çıkan 28 Şubat süreci İslamcılıktan muhafazakârlığa yaşanacak değişimlerin kritik noktası olmuştur. 1996 yılında Erbakan, Focus dergisine verdiği demeçte, “Avrupa’da Hristiyan-demokratlar varken, neden Türkiye’de Müslüman-demokratlar olmasın”, diyerek yapılmak istenen açık bir şekilde ifade etmiş, bu düşüncenin pratiği ise AK Parti tarafından gerçekleştirilmiştir.⁸³ 2002 yılında AK Parti iktidara geldiğinde ekonomide söz sahibi olmaya başlayan ve yeni bir orta sınıf olarak⁸⁴ kültürel ve sosyolojik özne haline gelen bir toplumsal sınıf şekillenmeye başlamıştır. Ancak hem 28 Şubat süreci hem de sonrası muhafazakârlar için kolay olmamış, siyaset ordu eliyle dindar kesimler üzerinde çeşitli baskılar gerçekleştirmiştir. Bu konuda görüşmecilerden imam hatip lisesinde okumuş ve bir asker çocuğu olan Begüm, o dönemde yaşadıklarını şu trajik olaylarla anlatmıştır.

“İmam hatip dönemim lojmanda geçti. Ben de lojmana girişte kontrol ediliyordum. Pantolon ve başörtüsünü ilk giyenlerdendim. O dönem Erdoğan belediye başkanı oldu. Hatta o dönem çevre dostu otobüsleri yeşile boyamışlardı ve lojman hattına koymuşlardı. Askerler bunlar ne kadar gerici, otobüsü bile yeşile boyamışlardı diyorlardı. Ben lise ikideyken babam işten atılmış. Güven Erkaya babama demiş ki bizim istediklerimizi Erbakan’ın kabul edeceğini bilmiyorduk, biz de atılacakların listesini kabarttık, sen de içinde kaynamışsın dedi.”

28 Şubat sürecinde muhafazakâr kesimin yaşadıkları etki tepki üzerinden bir motivasyon kaynağı olmuş, yaşadıkları zorlukların üstesinden gelmek için bu dönem bir direnç kaynağına dönüşmüştür. Hafızalara post-modern darbe olarak geçen 28 Şubat süreci 2002 yılında AK Parti’yi iktidara taşımış, çevrenin siyasal merkeze yürüyüşünü yeni bir siyaset ve söylemle gerçekleştirme süreci hayat bulmaya başlamıştır. Bu süreci Furkan, şu sözlerle anlatmaktadır.

“Üniversiteden 28 Şubat sürecinde mezun oldum. Zorluklarla karşı karşıya kaldık. 28 Şubat gençliği tehdit olarak aldı. Bu bizi biletti. Elitlerin devleti, nizamı. Hayat böyle başladı. 28 Şubat sürecinden sonra başarılı olmam gerekiyordu. Liseden üniversiteye gelince farklı bakış açılarının bulunduğu yerde var olmaya çalıştım.”

28 Şubat sürecinde Furkan’ın kendisinde hissettiği sorumluluk, sürecin devamında giderek motivasyonunu ve anlamını yitirmiş, kuşaktan kuşağa hafızalarda silikleşmeye yüz tutmuştur. Özellikle dindar, muhafazakâr kadın imajı üzerinden hatırlarda kalan 28 Şubat’ın etkileri sonrasında dindar, muhafazakâr erkekler üzerinde de ortaya çıkmıştır. Bu dönemi yaşayan ve kıyaslama imkânı olan görüşmecilerden Neşe bu durumu şöyle açıklamaktadır:

“Muhafazakârlar 28 Şubat’ın farkında değiller. Z kuşağının muhafazakârlığı ne, onu sormak lazım. 28 Şubat’ın kadında pozitif, erkekte negatif etkisi oldu. Muhafazakâr erkek eziklik psikolojisiyle savruldu. Muhafazakâr kadın ise yapamadığı şeyleri kendini yetiştiren ve geliştiren kadına bıraktı.”

Muhafazakâr erkeğin sonraki süreçte savrulduğu, kadının ise daha fazla dünyevileştiği, kamusal alanda varlığını gösterme çabasına girdiği, bu alanda görünürlüğü arttıkça bireyselleşip sekülerleştiği bir süreç hızlandı ve değişim giderek somut bir şekilde görünür hâle gelmeye başladı. Görüşmecilerden Furkan’ın bireysel anlamda kendisine yüklediği sorumluluk psikolojisi ilerleyen zaman diliminde Neşe’nin dikkati çektiği savrulma ve değişim sürecine evrildi. İşte Fazilet Partisi’nden koparak yenilikçiler tanımlarıyla yeni

⁸²Ümit Cizre, “Egemen İdeoloji ve Türk Silahlı Kuvvetleri, Kavramsal ve İlişkisel Bir Analiz”, *Bir Zümre, Bir Parti Türkiye’de Ordu*, der. Ahmet İnel, Ali Bayramoğlu, Birikim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 150-151.

⁸³Christos Teazis, *İkincilerin Cumhuriyeti, Adalet ve Kalkınma Partisi*, Mızrak Yayınları, İstanbul, 2011, s. 179.

⁸⁴Christos Teazis, *İkincilerin Cumhuriyeti, Adalet ve Kalkınma Partisi ...*, s. 122.

bir siyasal hareket olarak ortaya çıkan AK Parti, neoliberal politikalarla Türkiye'yi dünya siyasetine entegre etmeye, içerideki siyasal ve toplumsal değişimi bu politikalar üzerinden dönüştürmeye çalışan bir rol ve misyonla Ayşe'nin yerinde ifadesiyle muhafazakâr kesimin kapitalizme eklemlenmesini ve içselleştirmesini sağladı.

“AK Parti kapitalizme eklemlenmemiş milyonları kapitalizme eklemledi.”

1980 sonrasında ilk önce Anavatan Partisi eliyle icra edilen neoliberal politikalar, 90'lı yıllarda etkinliği ve gücünü yitirmiş ancak 2000'li yıllarda yeniden bir ivme kazanmış, AK Parti'de bu yeni ivmenin aktörü olmuştur. Ancak sağ siyaset eliyle yerleştirilmeye çalışılan neoliberal politikalar hem siyasal hem de kültürel bir anakronizmaya yol açmıştır. Bu durumu Ayşe etkili bir tanımlamayla şöyle ifade etmiştir.

“İdeolojisi oturmamış sağcılık lümpenliktir.”

İktidara geldiğinden bugüne neoliberal politikalarla uyumlu bir tanımlamayla muhafazakâr demokrat bir kimlikle siyaset anlayışı yürüten Erdoğan ve AK Parti arasında giderek bir ayrım dillendirilmeye başlamış, lider ve parti ayrımı giderek belirginleşmiştir. Bunu Hamza açık bir şekilde şu sözlerle dile getirmiştir.

“Erdoğan kimliğine büründürülmüş bir AK Parti yok. Yani Erdoğan ayrı, AK parti ayrı.”

Neşe'de Hamza'dan farklı düşünmediğini şu sözlerle ifade etti.

“Son Seçimde partiye değil, lidere oy verdim.”

AK Parti ve Erdoğan arasında yapılan bu ayrımla ilgili olarak Gizem, eleştirmekten çekinmeyen bir birey olarak şunları ifade etmiştir.

“AK Parti bana en yakın ama o da ne kadar uygun. Ama eleştiririm. Yanlış da olsa.”

Neşe ise AK Parti'nin yanlışlarına vurguda bulunmuş, muhafazakâr kesimin kendine göre içinde bulunduğu sorunların nedenini açıklamıştır.

“AK Parti algıları yönetemeyen, yaptıklarını pazarlayamayan (olumlu yönden) bir parti. Bunu yönetemediğimiz için böyleyiz.”

Ancak en büyük eleştiriye Ayşe “*Siyaset bilmemek, üslup bilmemek ve sistem kuramamak*” şeklinde keskin sözlerle ifade etmiş, itiraz edilecek söylemini muhafazakâr dindar kesimin sosyolojik zemini ve bunun pratiğini siyasete dönüştüren AK Parti'yi bu konularda eleştirerek ortaya koymuştur. Tüm bu eleştirilerine rağmen Ayşe “*Gezilerimde ve toplantılarımda Batılıların Türklerden nasıl nefret ettiğini gördüm. Türklüğün bu coğrafyadaki anlamını yaşayarak öğrendim. Erdoğan'a oy vermemek bir vebaldir*” diyerek yaşadığı tecrübe ve gözlemleri ile içerideki tüm olumsuzlukları bir kenara koymuş ve tavrını bu gerekçe üzerinden belirtmiştir. Ayşe'nin bu yaklaşımı belki de babasının geçmişte yaşadıkları ve kendisinin bu süreçte tecrübe ettiği deneyimlerden kaynaklanmakta, Erdoğan'a oy vermeyi rasyonelleştirmesine katkı sağlamaktadır. Ama bu durum yine de Ayşe'nin söylem ve eleştirilerini yapmasını engellememekte, içinde bulunduğu mahalleyi sorgulamasını ortadan kaldırmamaktadır. Öte yandan benzer bir eleştiriye metodolojik boyutuyla Merve'de yapmış, İslamcı siyasetin devlet algısını sorgulayan şu sözleri söylemiştir.

“Devletin dini adalettir. O yüzden İslami siyasetin söylemi problemliydi. İslamcı romantizmle devlet yönetemezsin. Yani metodolojimiz yok.”

10. Muhafazakâr Erkeğin Dönüşümü, “Muhafazakâr Dişil Erkekler”

Muhafazakâr erkeğin muhafazakâr kadına bakış açısını kırmızı dar paça pantolon giyip eşini boşayan erkek bir muhasebeci örneği üzerinden anlatan Ayşe, muhafazakâr erkeğin kendilerine yönelik “*bize toplumsal bir konsept koyamadılar*” vurgusu üzerinden ortaya koyduğu formülasyonun detaylarını şu sözlerle devam ettirdi.

“Bizi annemizin nesli olarak görüp ezmek istiyor muhafazakâr erkekler. Uzun pardesülerden, başörtülerden günün sonunda muhafazakârlar özdeğerleriyle çelişiyorlar. Özellikle kadından bekledikleri sessiz kalmak. Kadın yaparsa kariyer sevdalısı olur. Bize dayatılan hayat yaşanamaz. Çünkü pratiği olmayan bir hayat. Bununla hayat yaşanmaz. Özü ve felsefesinden kopuk. İdeal ve değerlerimle tutturamayınca Bizans oyunlarını öğrenmek zorunda kalıyorsun.”

Ayşe’nin kadına yönelik bu olumsuz bakış ve tavrın muhafazakâr erkeklerin kadın algısındaki gerilikten kaynakladığına ve bunun haklı bir yanı olmadığına dikkati çekerken bu yaklaşım ve beklentinin muhafazakâr kadının ifa edebileceği rasyonel hiçbir yönünün olmadığına vurgu yapmaktadır. Pratiği, mantığı ve iç tutarlılığı olmayan bu anlayışın kamusal alanda kadının varlığını ortaya koyabilmesine imkân tanımadığına bu sebeple kendi tabiriyle yaşamak için “Bizans oyunları”nı öğrenmek ve uygulamak zorunda kaldığına dikkati çekmektedir. Muhafazakâr erkeklerin bu yaklaşımının gerekçesini görüşmecilerden Merve açıklamış, Ayşe’nin anlattıklarını derinleştirmiştir.

“Başörtülü kadın üçüncü bir cins. Bir kadın var, bir erkek var, bir de üçüncü cins kadın (başörtülü) var. Muhafazakâr erkekler sekülerizmin ağına düşmüşler. Başörtülü kadın erkeğe günahları hatırlatıyor. Başörtülü kadın günah dedektörü, günah unsuru gibi. Muhafazakâr erkekler annelerinden başka kadın bilmiyorlar. Bakış açısı annesinden kaynaklı. Dindar kadınlarda yalan var. Hayat tecrübeleriyle ilgili yalan söylüyorlar. Kadında erkekte samimiyetten uzak, riyakâr.”

Muhafazakâr erkeğin kadına yönelik yaklaşımı esasen yeteri kadar medenileşememe, kamusal alanda varlığını ve ilişkilerini geliştirememesinden kaynaklanmakta, sosyalizasyon imkanları arttıkça içinden geldiği dünyanın gerçekliklerinden uzaklaşmaya, uzaklaşırken de samimiyetini kaybetmekle karşı karşıya kalmaktadır. Merve’ye göre erkeğin içine düştüğü bu durum karşısında muhafazakâr kadınında masum kalmadığını yalan ve riyakarlığın her iki cins içinde geçerli olduğuna vurgu yapmaktadır. Kabuğundan sıyrılmaya ve yeni bir dünyaya açılmaya çalışan muhafazakâr erkeğin ikircikli dünyasının gerçekliği seküler zemine kaymakta yeni dünyasını bu sahada inşa etmeye çabalamaktadır. Gizem, bu ikircikli hali şu sözlerle açıklamıştır.

“Muhafazakâr bir erkeğin evlilik tercihi tesettürsüz biri oluyor genelde. Bu sayede sosyal hayatı daha iyi yaşayabileceğini düşünüyor. Hatta başı kapalı ise açadabilir. Ailesinin gözünden muhafazakâr bir seçim yapmış görünüyor ama asıl tercihi o değil. O kendi ideolojileri değil, ailelerinin ideolojisi. Aslında arada kalıyorlar.”

Erkek kendisine seküler bir dünyada ama muhafazakâr kimlikle bir dünya inşa ederken muhafazakâr kadında yerinde durmuyordu. Erkekteki psikolojik değişimin dışavurumu muhafazakâr kadının bedeninde kendisini gösterdi. Gizem’in ifadesiyle beğenilme merkezli bir varlık olarak muhafazakâr kadının seküler hemcinslerinden geride kalan yanı yoktu. Makyaj, estetik vb. uygulamalar muhafazakâr kadının kamusal

alandaki artan varlığıyla daha çok farkedilmeye ve tartışılmaya başlandı. Ama sonuç Gizem'in ifadesiyle "bozulma" şeklinde oldu.

"Kadın beğenilme merkezli bir varlık. Makyaj sosyal hayat içerisinde normalleşiyor. Sonroof, yarı açık olma hali. Beğenilme içgüdüğü inançların önüne geçti. Muhafazakârlar her yerden yapmak istedikleri herşeyi helal daire içinde ya da dışında yapabiliyorlar. Bu anlamda sekülerleşmede geride kaldıklarını düşünmüyorum. Dönüşüm bozulma şeklinde oldu."

Muhafazakâr erkeğin kadına yönelik bakış açısındaki değişimi ve gerekçesini, erkeğin içinde bulunduğu psikolojik durum üzerinden değerlendiren Neşe ise şunları söylüyordu.

"Muhafazakâr erkek kadın algısını esnetti. Erkeğin gözünde makbul olan ve olmayan kadın flulaştı. Çoğu muhafazakâr erkeğin olmaz denilen kadınla evlenebildiklerini, ailelerine kabul ettirdiklerini görüyoruz. Bu erkekler kendilerini muhafaza edemiyorlar. Eziklik psikolojisi nedeniyle belki de bu muhafazakâr erkekler (dışlanmış, itilmiş, kendilerini böyle hisseden erkekler) bu tür kadınlarla evleniyorlar (ispat çabası). Yasak olan cazipse, denenmemişi deneyim, öbürü cepte zaten. Arz talep dengesi. Fıtrat gereği."

Muhafazakâr erkeklerin yaşadığı bu değişimi bir adım daha ileriye taşıyan Neşe, muhafazakâr camiada boşanma oranlarında yaşanan artıştan bahsetti ve ilginç bir şekilde muhafazakâr erkeğin yapısal bir değişime uğradığını vurgulayarak boşanma sebeplerini ve değerler dünyasındaki değişimi şu şekilde açıkladı.

"Muhafazakâr çevrede boşanma seküler çevreye göre daha fazla. Neredeyse çevremde evli arkadaşım kalmadı. Seküler bir erkekle evlense daha iyi olur heralde diye düşünüyor. Kadın kadınlığını erkek erkekliğini yapmıyor artık. Bu boşanmaların sebebi. Muhafazakâr erkekler arasında çok fazla aldatma var. Muhafazakâr erkeklerin sorunu evlenmeden önce sunulan portresiyle evlendikten sonra sunulan portresinin örtüşmemesi. Oysa biz bir erkek olarak babamızdan öyle görmedik. "dişil erkek". Doyumsuzluk. Muhafazakâr erkeklerde de kadınlarda da evliliğe bakış açısı değişti. Muhafazakâr erkek için evlilik helal dairede yaşayacak kurumken, şu an için pek bir tepki görmediği için rahatladı. Muhafazakâr erkek kıskanılmak istiyor."

11. Kemalist Jakobenzmden İslamcı İdealizme; Ortak Paradigmanın Ütopik Hegemonyasına

İmrarparatorluktan cumhuriyete şekillenen ulus inşa sürecinin resmî ideolojisi Kemalizmin jakoben ve tahakkümcü tavrı yüzyılın sonuna kadar hakimiyetini devam ettirmiş, buna mukabil İslamcılık bu tarihten sonra giderek mevzi kazanmaya ve Kemalizmin bu hegemonyasını kırmaya başlamıştır. Kemalizm ve İslamcılığın idealize edilen ve çatışan ideolojik bakış açıları aynı paradigmanın farklı söylemleri olarak rekabet etmiş, devlet toplum ilişkisinde belirleyici rol oynamışlardır. Ancak Kemalizm karşısında İslamcılık farklı bir metodolojik anlayışa sahip olamamıştır. Bu durumu Ayşe şu sözlerle açıklamıştır.

"İslamcılık yanlış tanımlandı başta. Aşırı idealize edilmiş, toplumdan kopuk ümmetçilik. (İslamcılık) Kemalist ideolojinin katı ulusçuluk kavramı karşısına ümmetçiliği koydu."

Ümmetçilik ve ulusçuluk kavramsallaştırmalarının her ikisinde aynı düşünce zemini üzerinden toplumsal gerçekliklerle örtüşmeyen bir benzerlik içerisinde varlıklarını ortaya koydukları görülmektedir. Kemalizm karşısında İslamcılığında aynı hataya düştüğünü Ayşe'nin şu sözleri açıklığa kavuşturmuştur.

“Ya biz rövanşist olmayalım dedik. Çünkü insan nefretle yaşayamaz. Olsaydım Kadıköy’den çıkıp ayrılmam gerekirdi. Ancak günün sonunda sorunlarımızı çözemedik.”

Kemalist ideolojinin dindar mütebedeyin insanlar üzerindeki etki ve yaptırımları karşısında özellikle 28 Şubat sürecinde, demokrasi, insan hakları, din ve inanç hürriyeti, adalet talebi gibi temel söylemler İslamcı cenahın terminolojisine dahil olmuş ve dillendirilmişti. Ancak aradan geçen zaman içerisinde İslamcılar ve muhafazakârlar muktedir oldukça Kemalistlerin tavır ve tutumlarına benzer bakış, söylem ve filler içerisinde girdikleri; demokrasi, özgürlük ve adalet konularında olumsuz bir portre çizdikleri yönünde eleştiri ve yorumlarla karşılaşmaya başladılar. Bu yüzden değişenin sadece iktidarı kimin elinde bulundurduğu, paradigmalar olarak ise hiçbir şeyin değişmediği tartışılır oldu. Bunun sebebi her ideolojinin rasyonelleştiremeyen ya da rasyonelle edilmekte zorlanan kaçınılmaz bir reflekse ve doğal olarak engellenemeyen bir hesaplaşma psikolojisine dayanması olabilir. Bu durum görüşmecilerin ifadelerine de yansımış, gerekçeleriyle bir özeleştiri olarak öne çıkmıştır. Bu konuda Begüm’ün şu sözleri dikkat çekicidir.

“Dindarların durumunu nasıl görüyorsunuz sorusuna, “imtihanı veremedik”, “ideallerimize ulaşamadık”

Ayşe’nin “sorunları çözememe” Begüm’ün ise “imtihanı verememe” şeklinde özetlediği durumu görüşmecilerden Furkan daha da açarak, gerekçelerini açıklamış, muhafazakâr kesimin durumunu ortaya koymuştur.

“15 Temmuz’da en yakın arkadaşım şehit oldu. Kahredip uzaklaşıyoruz. Birgün herkes çekildiğinde biz yine orada olacağız. AK Parti döneminde en fakir insan bile birkaç kat zenginleşti. Bu bizi şımarttı. Önümüzdeki bazı engeller kalktı. Rahatlık seviyesi arttı. Karşı mahallenin AK Parti’yi tebrik etmesi lazım. İslamcılar belli bir seviyeye çekti, sekülerleştik. Biz dünya gerçekleriyle karşı karşıya kaldık.”

Engeller ortadan kalktıkça direnç ve motivasyon kaynaklarını kaybeden muhafazakârlar giderek sekülerleşmiş ancak yola çıkarken sahip oldukları inanç ve idealizmi zamanla kaybetmişlerdir. Homojen bir muhafazakâr kimlik tanımlamasının mümkün olmadığını söyleyen Neşe, değişim yaşanan belirli noktaları açıklamış; ancak ortaya çıkan muhafazakâr bireyin tahmin edilemediğini ve kavranamadığını ifade etmiştir.

“Değişim bir bozulma şeklinde olmadı kendi açımdan. Yekpare yani homojen bir mahalle kalmadı. Kor AK Partili yok. Mahallede farklı farklı yapılar var. Giderek modernleştikçe daha kötü bir noktaya gittiğimizi düşünüyorum. AK Parti’nin hayal ettiği, düşündüğü muhafazakâr tablo tersine döndü, olmadı. Kadını iş hayatına taşıdı, engelleri kaldırdı, kamusal alana çekti ama muhafazakâr kimliğini ikincil plana iten bir muhafazakâr bireyi tahayyül edemedi.”

İslamcılıktan muhafazakârlığa Müslüman bireyin kamusal alanda kattığı mesafe onu sahip olduğu inanç, değer ve ilkelerden uzaklaştırdı, iddialarıyla imtihana tabi olduğu bir durumla karşı karşıya bıraktı. Muhafazakârların siyasal alandan iktisadi ve kültürel alana kadar yaşadığı değişim mahallenin içinden de giderek yüksek tonda ifade edilir ve tartışılır oldu. Oysaki ideallerin hakikat karşısındaki direnci ilke ve ideolojik tutumlardan daha çok metodolojik bir anlam ve paradigmalar bilince ihtiyaç duyuyordu.

Sonuç

Yüzyılın sonunda keskin ve net tanımlamalardan arındırılan ideolojiler giderek benzeşen ortak formlara evrilmiş, ideolojik temelli kimlik tanımlamaları da bu durumdan etkilenmiştir. Zaman zaman karıştırılan ve birbirini yerine kullanılan İslamcılık ve muhafazakârlık tanımlamaları da bunlardan ikisi olmuş, modern bir ideoloji olan İslamcılık Müslümanları dünyevi süreçlere entegre eden kamusal alandaki varlığını konsolide

eden bir ideoloji olmuştur. Muhafazakârlık ise devrimci dönüşüm karşısında evrimci ve tedrici bir değişimi savunmuş, yerli ve millilik vurgusu ile öne çıkmıştır. Fakat muhafazakârlık zamanla anlam kaybına uğramış, kendisine pejoratif anlamlar yüklenmiştir. Bir taraftan AK Parti'nin siyasal seyrinden diğer yandan dini referanslardan kaynaklı olarak İslamcılık ve muhafazakârlık arasında yakın bağlar kurulmuş ancak her iki ideoloji birbirinden farklı yerlerde bulunmuştur. İslamcılık ümmetçi hassasiyeti, muhafazakârlık ise millîliği ve geleneğe bağlılığı önclemiştir. Ancak bu teorik ayrıma rağmen görüşmecilerden Ayşe'nin "muhafazakârlığı İslamcılıktan kurtulmak için sığınılan bir kavram" yorumu din ve gelenek savunusu yapan muhafazakârlığın İslamcılıkla iç içe geçen ve birbiri yerine kullanılma gerekçesinin zihinsel arka planını, "köylülükle karışık İslamcılık" tanımlaması ise İslamcılığın idealize edilen dünyasının sosyolojik gerçekliğini açıklayan yorumlar olarak dikkati çekmiştir. Görüşmecilerden Gizem'in muhafazakârların sekülerleşme sürecinde geldiği durumu "bozulma" olarak yorumu ise sürecin nihai noktasını tanımlayan bir açıklama olarak öne çıkmıştır.

Araştırma kapsamında yapılan saha çalışması sonucunda şu yorum ve sonuçlara ulaşılmıştır. Kentte kendini yeniden üretmek ve inşa etmek için muhafazakâr ideolojiye dayanan köylülük direnç noktalarını yeteri kadar rasyonalize edemedi. Çünkü sahip olduğu toplumsal yapı bireyin ortaya çıkmasını engelleyen, müsaade etmeyen bir sistemdi. Sekülerleşmede tamda İslami hassasiyetlerle yetişen ve bunu ideolojik alana taşıyan AK Parti iktidarında gerçekleşti. Örneğin bir görüşmecinin dediği gibi örtünmenin derecesi ve anlamı değişti, zemini kaydı. Ancak ona bakış açısı değişmedi, eski alışkanlık ve refleksler ortadan kalkmadı. Muhafazakâr kadına yönelik kanıksanmış bakış devam etti. Gelenek ve din eril gücün aracı olarak bu konuda hakimiyetini sürdürdü. Diğer yandan erkek ve kadın ilişkilerinde yeni bir boyuta geçildi. Muhafazakâr kadınlar büyük bir dönüşüm yaşadı. Görşelliğin ve dünyeviliğin önü açıldı. Yinede kadına bakış açısında zihinsel kırılma yaşanmadı. Annesinden başka bir kadın tanımayan muhafazakâr erkekler, muhafazakâr kadınlara göre dişil bir erkeğe dönüştü. Seküler kadınlar muhafazakâr erkeklerin ilgi alanına, seküler erkeklerde muhafazakâr kadınların ilgi alanına girdi. Din ve gelenek bir arada olmanın ve yaşamının şartı olmaktan çıktı. Gündelik hayat ve yaşam bireysel dünyanın ihtiyaçları üzerinden şekillendi. Sonuç olarak tabiri caizse "mahalle" karıştı. 28 Şubat'ın anlamı değişti, etkisi kalktı. İslamcılık Kemalizmle aynı paradigmayı kullandı, Kemalizme yönelttiği eleştirileri kendisi tekrar etti. Muhafazakârlık ise bu tartışmanın içinden başarıyla çıkamadı. AK Parti ve muhafazakârlık kentlere akan geniş halk kitlelerini neoliberal ideolojinin inşa ettiği ekonomik ve kültürel sisteme entegre etti. Öte yandan geniş halk kitlelerini onların beklenti ve isteklerinin dışında düşünmedikleri ya da hayal edemedikleri/etmedikleri bir dünyaya taşıdı. Fakat bu dünya onları mutlu edecek bir yer olamadı. Çünkü birçok değer ve kurumun içi boşaldı. Halbuki muhafazakâr ideoloji tamda bunları koruyacak, muhafaza edecekti. Ama olmadı.



Etik Kurul Onayı

Çalışma ile ilgili olarak Yozgat Bozok Üniversitesi Etik Komisyonundan (17.03.2021 tarih ve 20/09 sayılı karar no) izin alınmıştır.

Bilgilendirilmiş Onam

Katılımcılardan bilgilendirilmiş onam alınmıştır.

Hakem Değerlendirmesi

Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması

Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek

Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Ethics Committee Approval

This study is approved by the Ethics Committee at Yozgat Bozok University. The approval document was issued on 17.02.2021, under the reference number 20/09.

Informed Consent

Informed consent was obtained from the participants.

Peer-review

Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest

The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support

The author declared that this study has received no financial support.



Kaynakça | References

1. Araştırma Eserler

- Ahmad, Feroz, *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*, çev. Sedat Cem Karadeli, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 5. Baskı, İstanbul, 2014.
- Aktaş, Cihan, *Bacıdan Bayana İslamcı Kadınların Kamusal Alan Tecrübesi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2019.
- Beneton, Philippe, *Muhafazakârlık*, çev. Cüneyt Akalın, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016.
- Bilgin, Nuri, *Kimlik İnşası*, Aşina Kitaplar, Ankara, 2007.
- Bilgin, Oğuzhan, "Kemalizm ve İslamcılık Sarkacında Türk Muhafazakârlığının Kuramsal ve Toplumsal Dönüşümü: Başörtülü Kadınlar ve Gösterişçi Tüketim Tartışmaları", *Akademik Hassasiyetler*, C. 6, S. 12, ss. 1-23, 2019.
- Bilgin, Oğuzhan, *Kültürel İktidar*, ed. Oğuzhan Bilgin, Diplomasi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2022.
- Bilgin, Vedat, *Türkiye'de Değişimin Dinamikleri. Köylülüğten Çıkış Yolları*, A Kitap, Ankara, 2014.
- Bora, Tanıl, *Cereyanlar. Türkiye'de Siyasi İdeolojiler*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017.
- Cizre, Ümit, *Muktedirlerin Siyaseti, Merkez Sağ-Ordu-İslamcılık*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005.
- Cizre, Ümit, "Egemen İdeoloji ve Türk Silahlı Kuvvetleri, Kavramsal ve İlişkisel Bir Analiz", *Bir Zümre, Bir Parti Türkiye'de Ordu*, der. Ahmet İnsel, Ali Bayramoğlu, Birikim Yayınları, İstanbul, 2009, ss. 135-161.
- Dikeçligil, F. Beylül, *Ontolojiyi Hatırlamak. Sosyolojide Yöntem Sorunu*, Çizgi Kitabevi, Konya, 2017.
- Duman, Fatih, *Demokrasi ve Muhafazakârlık. Gerilim, Risk ve İmkânlar*, Kadim Yayınları, İstanbul, 2018.
- Eagleton, Terry, *İdeoloji*, çev. Muttalıp Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011.
- El-Attas, M. Nakib, *İslam Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, çev. Mahmud Erol Kılıç, İnsan Yayınları, İstanbul, 2019.
- Ertit, Volkan, *Sekülerleşme Dinden Uzaklaşmanın Hikayesi*, Liberte Yayınları, Ankara, 2014.
- Ertit, Volkan, *Endişeli Muhafazakârlar Çağı*, Orient Yayınevi, Ankara, 2015.
- Ertit, Volkan, *Sekülerleşme Teorisi*, Liberte Yayınları, Ankara, 2019.
- Göle, Nilüfer, "Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter-Elites", *Middle East Journal*, Winter 1997, Vol. 51, No. 1, pp. 46-58.
- Göle, Nilüfer, *İslam ve Modernlik Üzerine Melez Desenler*, Metis Yayınları, İstanbul, 2000.
- Heidegger, Martin, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Öktem, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2011.
- Heper, Metin, "İslam, Conservatism, and Democracy in Turkey: Comparing Turgut Özal and Recep Tayyip Erdoğan", *Insight Turkey*, Vol. 15, No. 2, 2013, pp. 141-156.
- Hungtington, Samuel P., "Bir İdeoloji Olarak Muhafazakârlık", *Muhafazakârlık Okumaları*, der. Fatih Duman, çev. Fırat Duruşan, Kadim Yayınları, Ankara, 2020.
- Kara, İsmail, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam*, C. 1, Dergâh Yayınevi, İstanbul, 2019.
- Kirk, Russell, "Muhazakârlığın On Prensibi", *The Political of Prudence*, der. Fatih Duman, çev. Okan Aslan, *Muhafazakârlık Okumaları*, Kadim Yayınları, Ankara, 1993.
- Kutlu, Sönmez, *Selefliliğin Fikri Arka Planı. İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Otto Yayınları, Ankara, 2017.
- Lewis, Bernard, *İslam'ın Siyasal Dili*, çev. Fatih Taşar, Rey Yayıncılık, Kayseri, 1992.
- Mann, Michael, Hall, John A., *Yirmibirinci Yüzyılda İktidar*, çev. Emre Gerçek, Açılım Kitap, İstanbul, 2014.
- Mardin, Şerif, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999.
- Mardin, Şerif, *Din ve İdeoloji*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999.
- Mardin, Şerif, *İdeoloji*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013.
- Mellon, James G., "Islamism, Kemalism and the Future of Turkey", *Totalitarian Movements and Political Religions*, 7:1, 2006, ss. 67-81.
- Mollaer, Fırat, *Muhafazakârlığın İki Yüzü*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2017.
- Neuman, W. Lawrence, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri. Nitel ve Nicel Yaklaşımlar*, çev. Sedef Özge, C. 1, Yayın Odası, İstanbul, 2010.

- Nispet, Robert, "Muhafazakârlık", *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, yay. haz. Mete Tuncay, Aydın Uğur, çev. Erol Mutlu, Kırmızı Yayınları, İstanbul, ss. 105-143, 2010.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Türkiye Sosyal Tarihinde İslamın Macerası*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2010.
- Özipek, Bekir Berat, *Muhafazakârlık, Akıl, Toplum, Siyaset*, Liberte Yayınları, Ankara, 2017.
- Özlem, Doğan, *Tarihselci Gelenek. Dilthey-Weber-Gadamer*, Notos Kitap, İstanbul, 2018.
- Ringer, Fritz, *Weber'in Metodolojisi. Kültür ve Toplum Bilimlerinin Birleşimi*, çev. Mehmet Küçük, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2003.
- Roy, Olivier, *Siyasal İslamın İflası*, çev. Cüneyt Akalın, Metis Yayınları, İstanbul, 2017.
- Smith, Thomas W., "Between Allah and Atatürk: Liberal Islam in Turkey", *The International Journal of Human Rights*, 9:3, 2005, ss. 307-325.
- Tank, Pınar, "Political Islam in Turkey: A State of Controlled Secularity", *Turkish Studies*, Vol. 6, No 1, March 2005, pp. 3-19.
- Teazis, Christos, *İkincilerin Cumhuriyeti, Adalet ve Kalkınma Partisi*, Mızrak Yayınları, İstanbul, 2011.
- Tekeli, İlhan, Gülöksüz, Yiğit, "Kentleşme, Kentlileşme ve Türkiye Deneyimi", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, İletişim Yayınları, C. 5, İstanbul, 1983, ss. 1224-1238.
- Tuğal, Cihan, *Pasif Devrim, İslami Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi*, çev. Ferit Burak Aydar, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2014.
- Yıldırım, Ercan, *Neoliberal İslamcılık, 1980-2015 İslamcılarının Dünya Sistemine Entegrasyonu*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2016.

2. Elektronik Kaynaklar

- 28 Mayıs 2017 tarihli haber, (Çevrimiçi) <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/cumhurbaskani-erdogan-sosyal-ve-kultureliktidarimiz-konusunda-sikintilarimiz-var-40472482>, (Erişim Tarihi: 10 Ocak 2025).