

AKSU AKÇAOĞLU • Zarif ve Dinen Makbûl

AKSU AKÇAOĞLU 1982'de Tekirdağ'da doğdu. İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Halkla İlişkiler ve Tanıtım Bölümü'nden mezun oldu. Yüksek lisans ve doktora derecelerini ODTÜ Sosyoloji Bölümü'nden aldı. 2014-2015 akademik yılında UC Berkeley Sosyoloji Bölümü'nde misafir araştırmacı olarak bulundu. 2017'den beri Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nün akademik kadrosundadır. Temel ilgi alanları, kentsel mekân ve tüketim, toplumsal farklılaşma ve iktidar, muhafazakâr siyaset ve toplum kuramıdır.

İletişim Yayınları 2700 • Araştırma-İnceleme Dizisi 444

ISBN-13: 978-975-05-2543-8

© 2018 İletişim Yayıncılık A.Ş. / 1. BASIM

1. Baskı 2018, İstanbul

EDİTÖR Tanıl Bora

YAYINA HAZIRLAYAN Nurdan Bayşahan

DİZİ KAPAK TASARIMI Ümit Kıvanç

KAPAK Suat Aysu

KAPAK FOTOĞRAFI Burak Ciritçi

UYGULAMA Hüsnü Abbas

DÜZELTİ Remzi Abbas

DİZİN Berkay Üzüm

BASKI Sena Ofset · SERTİFİKA NO. 12064

Litros Yolu, 2. Matbaacılar Sitesi, B Blok, 6. Kat, No: 4NB 7-9-11
Topkapı, 34010, İstanbul, Tel: 212.613 38 46

CILT Güven Mücellit · SERTİFİKA NO. 11935

Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırımı Caddesi, Gelincik Sokak,
Güven İş Merkezi, No: 6, Bağcılar, İstanbul, Tel: 212.445 00 04

İletişim Yayınları · SERTİFİKA NO. 10721

Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han 3, Fatih 34122 İstanbul

Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58

e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

AKSU AKÇAOĞLU

Zarif ve Dinen Makbûl

Muhafazakâr
Üst-Orta Sınıf Habitusu



Müge'ye...

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR.....	9
GİRİŞ	11
Muhafazakârlık ve İslâmcılık ayrımını yeniden düşünmek	15
BİRİNCİ BÖLÜM	
FİKİRLERDEN EĞİLİMLERE: MUHAFAZAKÂR FAİLLERİN MUHAFAZAKÂRLIĞI	21
Muhafazakârlığı Bourdieu'yle düşünmek	24
Kenti Bourdieu'yle düşünmek	29
İKİNCİ BÖLÜM	
SİYASİ MÜCADELELER VE SEMBOLİK KUTUPLAŞMA: BEDENSEL MUHAFAZAKÂRLIĞIN KAYNAKLARI	33
Sembolik kutuplaşma: Siyasi ayrımların toplumsal yeniden üretimi	34
İslâmcı muhafazakârlık ve yükselen kolektif ortodoksi	39
AKP'nin yükselişi ve kolektif ortodoksinin çöküşü	43
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	
MUHAFAZAKÂRLIĞIN ETNOGRAFİSİ	47
Araştırma merakının oluşumu ve araştırma alanının seçimi	48
Alana girme sancıları ve araştırma yöntemi	50

Araştırma konusu ve yöntemi olarak muhafazakâr habitus.....	51
Araştırma edimleri ve verilerin üretilmesi.....	59

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ÇUKURAMBAR'IN TOPLUMSAL ÜRETİMİ VE DÖNÜŞÜMÜ	63
Köyden gecekondü mahallesine ve sonrasında:	
Çukurambar'ın dönüşümü.....	66
Çukurambar'ın orta sınıflaşması.....	72
Sembolik iktidar ve Çukurambar'ın muhafazakârlaşması.....	77

BEŞİNCİ BÖLÜM

MUHAFAZAKÂR ORTA SINIF BEĞENİSİ:	
ZARIF VE DİNEN MAKBÛL	81
Muhafazakâr orta sınıflarda yeni olan ne?.....	84
Aile bağları ve temel muhafazakâr eğilimler.....	91
Muhafazakâr orta sınıf konumuna çıkan toplumsal güzergâhlar.....	99
Zarif ve dînen makbûl olanın tercihi.....	106
Sembolik ürünler piyasasının bütünleşmesi ve muhafazakâr moda dergileri.....	108
İnanç-temelli eşmantıklı tercihler.....	115

ALTINCI BÖLÜM

İNŞA EDİLMİŞ MUHAFAZAKÂRLIK:	
BENLİK VE TOPLUMSAL DÜNYA HAKKINDA	
MUHAFAZAKÂR GÖRÜŞLER	125
Müslüman iç dünyayı eğitmek.....	130
Toplumsal dünyanın muhafazakâr temsili:	
Kültürel birlik vurgusu ve gizli düşmanlar korkusu.....	137
Zihinsel bir kategori olarak devlet düşüncesinin edinimi:	
Siyasi sosyalleşmenin ve dergilerin rolü.....	140
Siyasi gündem ve muhafazakâr bakış.....	147

SONUÇ

SEMBOOLİK KUTUPLAŞMANIN GELECEĞİ	155
---	-----

KAYNAKÇA.....	161
---------------	-----

DİZİN.....	171
------------	-----

KISALTMALAR

AB	Avrupa Birliği
AKP	Adalet ve Kalkınma Partisi
ANAP	Anavatan Partisi
AP	Adalet Partisi
BBP	Büyük Birlik Partisi
CHP	Cumhuriyet Halk Partisi
İTC	İttihat ve Terakki Cemiyeti
DP	Demokrat Parti
<i>DT</i>	<i>Derin Tarih</i>
FP	Fazilet Partisi
HDP	Halkların Demokratik Partisi
MHP	Milliyetçi Hareket Partisi
MNP	Milli Nizam Partisi
MSP	Milli Selamet Partisi
MÜSİAD	Müstakil Sanayici ve İşadamları Derneği
ODTÜ	Orta Doğu Teknik Üniversitesi
RP	Refah Partisi
YMM	Yeniden Milli Mücadele
YMMD	Yeniden Milli Mücadele Derneği

GİRİŞ

Adalet ve Kalkınma Partisi'nin (AKP) iktidardaki ilk dönemlerinde, Türkiye'de siyaset sosyolojisinin gündemi, İslâmıcı gelenekten ayrılan bu yeni siyasi oluşumun kaynaklarını, muhtevasını ve toplumsal uzamda yaratması muhtemel etkileri anlamaya odaklanmıştı. AKP kuruluş aşamasında siyasi konumunu *muhafazakâr demokrasi* olarak tanımlıyor ve türban sorunundan, Avrupa Birliği (AB) katılım sürecine ve Kürt sorununa kadar Türkiye'nin temel meseleleri hakkında, içinden çıktığı Milli Görüş repertuarından farklı, reformist bir tutum vaat ediyordu. Özellikle AKP'nin ilk beş yıllık iktidarı döneminde AB'ye katılım müzakerelerinde atılan adımlar, 2001 ekonomik krizinin yıkıcı etkilerinin giderilmesi ve demokratikleşme hamleleri, bu yeni siyasi oluşumun vaat ettiği değişimin somut işaretleri olarak algılandı.

Bu yeni oluşumun tetiklediği değişim, siyaset alanıyla sınırlı değildi. AKP kurulmadan önce İslâmıcı partilere oy veren seçmenler arasında da değişimin izlerine rastlamak mümkündü: Genelleşmiş çileci, dayanışmacı ve muhalif İslâmıcı duruş zayıflarken, muhafazakâr hayat tarzlarının

daki farklılaşma hız kazanıyor ve görünürlüğü artırıyordu. Burjuva kültürüyle barışık muhafazakâr orta sınıf beğenisinin yaygınlaşması, sözünü ettiğimiz değişim emarelerinin en dikkat çekici olanıydı. Bu yeni muhafazakâr beğeni, eski bir gecekondu mahallesi olan Çukurambar'daki sosyomekânsal dönüşümle özdeşleştiriliyordu.

Çukurambar sakinlerinden Eren, bundan yirmi yıl önce üniversite öğrencisiyken, her hafta Cuma namazından sonra, üniversitelerde uygulanan türban yasağını protesto etmek için düzenlenen gösterilere katılıyordu. İslâmcı bir aktivist olarak, muhafazakârlar üzerindeki baskıyı Batı hayranı düzen partilerinin marifetiyle ortaya çıkmış ve ahlâki olarak çökmüş bir toplumsal düzenin işareti olarak görüyordu. Batı taklitçiliği, faizci kapitalizm ve siyonizm kısıkcındaki Türkiye'nin tek kurtuluş yolu olarak, Milli Görüş Hareketi'nin *adil düzen* programını görüyordu. Yirmi yıl sonra bugün, Eren'in ütopyacı aktivizmi buharlaşmış gibi görünüyor. Eren bugün tekrar düşündüğünde, adil düzen programını gerçeklerden uzak, hoş bir rüya olarak görüyor. Bu nedenle de alternatif bir İslâmi düzen kurmak yerine, demokratik yollarla mevcut düzenin normalleştirilmesini önemsiyor. Siyasi görüşlerindeki değişime hayat tarzındaki değişiklik de eşlik ediyor. Örneğin, beş yıl önce taşındığı Çukurambar'da hafta sonları ailesi ve arkadaşlarıyla branç yapıyor, formunu korumak için düzenli olarak spor salonuna gidiyor ve yılda en az bir kez tatil amaçlı yurtdışına çıkarak yeni yerler görüyor. Kendisine Çukurambarlılara yöneltilen *Müslüman burjuvazi* eleştirisini hatırlattığımda yüzünü ekşiterek cevap veriyor: "Eleştiriler kötü niyetli; muhafazakârların sosyal hayata aktif katılımı Türkiye'nin normalleşmesinden başka bir şey ifade etmiyor."

Bu çalışma, Kasım 2012 - Haziran 2013 tarihleri arasında Çukurambar'da yürütülmüş bir etnografik araştırmaya

dayanarak, muhafazakâr siyasetteki dönüşümün, muhafazakâr orta sınıf hayat tarzları ve stratejileri üzerindeki etkilerini sorguluyor. Daha geniş bir açıdan bakıldığında, bu çalışma, Türkiye’de son kırk yılda muhafazakârlık üzerine artan akademik ilginin parçası olarak görülebilir. Özellikle, Refah Partisi’nin (RP) erken 1990’lardaki yükselişini takiben yoğunlaşan akademik çalışmalar, İslâmcı siyasete, alternatif kurumlara, muhafazakâr kent hayatına ve laik devletle gerilime odaklandılar.

Daha ayrıntılı bir şekilde tasnif etmek gerekirse muhafazakârlık araştırmaları, İslâmcı partiler (Çakır, 1994; Ayata, 1996; Gülalp, 1999), radikal hareketler (Erkilet, 2005; Irzik, 1998), dinî cemaatler (Mardin, 1989; Ayata, 1991; Atay, 1996), dinî bürokrasi (Gözaydın, 2008; Kara, 2005), din eğitimi (Akşit, 1991; Rutz, 1999), yayıncılık (Ayata-Güneş, 1991; Acar, 1991; Kentel, 2005), muhafazakâr entelektüeller (Meeker, 1991; Dağı, 2004; Taşkın, 2007), İslâmcı kadınlar (Demir, 1998; Saktanber, 2005), tesettür ve metalaşma (Göle, 1996; Yashin, 2002; Saktanber ve Çorbacıoğlu, 2008); muhafazakâr burjuvazi (Göle, 1997; Yankaya, 2014), muhafazakâr hoteller (Bilici, 2000), moda (White, 1999; Gökariksel ve Secor, 2009; Sandıkçı ve Ger, 2010), girişimcilik (Adaş, 2006; Cengiz, 2013), dayanışma örgütleri (Kadioğlu, 2005) ve taşra siyaseti ve kültürü (Bora, 2005; Çiğdem, 2001) üzerine yoğunlaştı. AKP’nin kuruluşunu takiben ise İslâmcılıktaki dönüşümün siyasi ve toplumsal etkilerini konu alan yeni bir araştırma alanı ortaya çıktı (Çavdar, 2013; Şen, 2010; Eligür, 2010; Tuğal, 2009; Özbudun ve Hale, 2009; Genel ve Karaosmanoğlu, 2006).

Böylesine zengin bir akademik üretimden beslenen bu çalışmanın esin kaynağında ise iki etnografik araştırma bulunuyor. Bunlardan ilki, Saktanber’in (2002) *Living Islam*’ı. Ankara’nın şehirden yalıtılmış bir muhafazakâr orta sınıf si-

tesinde yürüttüğü araştırmada Saktanber, kadınların deneyimleri ve söylemleri üzerinden İslâmi hayat tarzının icadını araştırdı. Geniş bir tarihsel ve toplumsal bağlama yerleştirdiği İslâmi hayat tarzının merkezinde bulunan inanç ve beğenin, birbirinden ayrılamayacak şekilde iç içe geçmiş olduğunu gösterdi. Saktanber'in sorularından, araştırma tekniğinden ve temel bulgularından esinlenen bu çalışma, muhafazakâr hayat tarzının orta sınıf erkekler tarafından nasıl deneyimlendiğini sorgulaması itibarıyla *Living Islam*'ın erkek dünyasındaki karşılığı olarak düşünülebilir.

İkinci esin kaynağı ise Tuğal'in (2009) *Pasif Devrim*'i. Tuğal, Sultanbeyli'de yürüttüğü etnografik araştırmadan yola çıkarak, İslâmcı muhalefetin kapitalizm tarafından nasıl massedildiğini, İslâmcıların gündelik hayat deneyimleri üzerinden inceledi. AKP'nin kurulmasını takiben yaşanan siyasi dönüşümün, İslâmcı işçi sınıfının gündelik hayatı üzerindeki izlerini sürerek, massedilmenin siyasi toplumla sivil toplumun bütünleşmesinin ürünü olduğunu ileri sürdü. Tuğal'in araştırma tekniğinden ve argümanlarının derinliğinden esinlenen bu çalışma, AKP'nin kurulmasını takiben muhafazakâr orta sınıf beğenisinde yaşanan dönüşümleri *sembolik ürünler piyasasının bütünleşmesi* olarak ele alması itibarıyla *Pasif Devrim*'in orta sınıf dünyasındaki karşılığı olarak düşünülebilir. Her ne kadar bu iki çalışmayla gizli bir diyalog olarak kaleme alınmış olsa da, bu çalışma başvurduğu kuramsal yaklaşım itibarıyla her iki esin kaynağından ayrılır.

Zarif ve Dinen Makbül, Pierre Bourdieu'nün geliştirdiği analitik yöntemi temel alır. "Bilimsel bilginin bir boşluğu doldurmaktan ziyade mevcut 'kendiliğinden bilgi'den kopmak suretiyle ilerlediğini" (Wacquant ve Akçaoğlu, 2017: 42) savunan Bachelardçı epistemolojik görüşten hareket eden bu yaklaşım, bir araştırma nesnesinin sosyolojik ince-

lemesini, onun akademik ve gündelik dildeki yerleşik tanımına düşününsel bir ışık tutarak başlatır. Gelişigüzel sosyolojiye eleştiri olarak geliştirilmiş bu yaklaşımın ilk adımı olarak, muhafazakârlık kavramını mercek altına alıyorum ve çalışma boyunca niçin İslâmcılık yerine muhafazakârlık terimini tercih ettiğimi açıklığa kavuşturuyorum.

Muhafazakârlık ve İslâmcılık ayrımını yeniden düşünmek

Türkiye’de İslâmcılık hakkındaki yaygın kanaat, onun muhafazakârlıktan daha sert ve özgün bir ideoloji olduğudur. Bu yaygın kanaati besleyen iki kaynaktan bahsedilebilir. Bunlardan ilki, araştırmacının İslâmcılığın özgün bir ideoloji olduğuna dair peşin hükümlülüğüdür. Gerçekten de İslâmcılığa temel biçimini veren “inanç eksenli toplumsal hayat, piyasa ekonomisi ve devlet” yaklaşımının, Müslüman toplumlar dışında dünyanın hiçbir yerinde, muhafazakâr olarak sınıflandırılacak güçlü bir somut karşılığı bulunmamaktadır. Bu özgünlük, modern muhafazakâr düşüncenin en sert damarlarından birine kaynaklık eden *de Bonald* ve *de Maistre*’nin *mutlak monarşi ve güçlü kilise* taleplerinde somutlaşan gelenekçiliğiyle (bkz. Kirk, 1995) karşılaştırıldığında daha da perçinlenir. İslâmcılığın bir ayağı Osmanlı İmparatorluğu, diğer ayağı ise sahabe dönemine uzanan “altın çağ” anlatılarına referansla kurguladığı “inanç temelli devlet, ekonomi ve toplum” görüşünde, gelenek devrimden çok daha önce başlayan yabancılaşma sürecinde yitirilmiş olduğundan, yeniden inşa edilip canlandırılmayı beklemektedir.

Fakat, yukarıda değindiğimiz bu özgünlüğü, saf düşünsel bir üretim olarak görmek, İslâmcılığın muhafazakârlıklarla paylaştığı yapısal unsurların gözden kaçmasına yol açar.

bilir. Bu da araştırmacının peşine düştüğü özgünlüğün, belirli bir tarihsel dönemde verilen iktidar mücadelelerinde örölmüş muhafazakâr bir mevziden biçimlendirildiğini tespit etmeyi güçleştirir. Her şeyden önce, muhafazakâr ideoloji saf düşünsel bir çabanın ürünü değildir. Muhafazakâr düşünceyi mümkün kılan temel unsur, muhafazakârların toplumun doğası olarak gördüğü ilkelerin birer sabit fikir işlevi üstlendiği eski rejimi ayakta tutan iktidar ilişkilerinin alaşığı edilmesidir. Dolayısıyla, muhafazakâr ideolojinin temel ve öncelikli niteliği, yeni iktidar ilişkilerinin aydınlanma felsefesini rehber edinerek tesis ettiği *yeni düzene karşı tâbî olan konumdan geliştirilmiş, din ve gelenek temelli kötümser bir eleştiri* olmasıdır. Muhafazakâr eleştirinin farklı coğrafyalarda paylaştığı ortak ilkeler bulunmakla birlikte,¹ Heywood'un (1992) da belirttiği gibi, bu ilkelere büründüğü form, iktidar mücadelelerinin seyrine göre farklılık gösterir: Liberal muhafazakârlık, otoriter muhafazakârlık ya da devrimci muhafazakârlık gibi. İktidar mücadeleleri merceğinden bakıldığında, İslâmcılık, muhafazakâr ideolojinin Müslüman toplumlar arasında 19. yüzyılda ortaya çıkmış özgün formlarından biridir. Dolayısıyla, İslâmcı düşüncenin özgün muhtevasının kaynağı da bu iktidar mücadelelerinde ve bu mücadelelerin eski düzen üzerinde yarattığı etkilerde aranmalıdır.

İslâmcılık-muhafazakârlık ayrımını üreten ikinci ve daha güçlü kaynak ise Türkiye'de devletin geliştirip dayattığı meşru muhafazakârlık tanımıdır. Türkiye'de İslâmcılık ye-

1 Muhafazakâr düşüncenin karakteristik unsurları arasında "insanın kusurluğu, insan bilgisinin sınırlılığı, geleneksel kurumların işlevselliği, geleneklerin, âdetlerin ve alışkanlıkların toplumsal hayattaki merkezî önemi, tarihselliğin ve toplumsal özgünlüğün kolektif kimliği biçimlendirmekte rakipsizliği, aydınlanmanın özgür bireyine karşı toplumsal düzenin zorunlu kıldığı sorumluluk ve görev savunusu ve bir sembolik kaynak olarak dinin rakipsizliği" sayılabilir. Daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. Muller, 1997.

ni düzenin doğum sancılarının hissedildiği 19. yüzyılda, din alanı içinde heretik bir müdahale olarak doğdu. Dolayısıyla, filizlenme döneminde İslâmcılık, doğrudan yeni düzene karşı bir tepki olmaktan ziyade, gelmekte olan yeni düzenin İslâm'a yönelik geliştirdiği tutuma karşı tepkiydi. Kökleri 15. yüzyıla uzanan İslâmî canlanmacılık akımını takip eden Cemaledin Efganî ve Muhammed Abduh'un biçimlendirdiği İslâmcılığın bu ilk formu, Avrupa'da gelişen "İslâm ilerlemeye engeldir" yargısını çürütme girişimiydi (Mardin, 1991). Efganî ve öğrencisi Abduh'a göre sorunun kaynağı İslâm'da değil, İslâm üzerinde tekel kuran ulemanın geliştirdiği yorumdaydı. Çözüm de bu yerleşik ve yaygın yorumun üstesinden gelecek ve gerçek İslâm'ı gün yüzüne çıkaracak dînî aydınlanmadaydı. Böylelikle tetiklenecek bir kültürel uyanış (ya da İslâm medeniyeti rönesansı) kurulacak siyasi birliğin de temelini oluşturacaktı.

Dışarıdan yöneltmiş güçlü bir tehdide karşı devleti ve dini muhafaza etmek için yenilenmeye davet eden İslâmcılığın bu ilk formu, takip eden dönemde kuvvetli bir temel ve ilham oluşturdu. II. Meşrutiyet'e kadar İslâmcılığın Türkiye'deki güzergâhı "yenilenmenin uygun yöntemi nedir?" sorusu etrafında biçimlendi. Yeni Osmanlıların öncülük ettiği bu yeni düşünsel patika, Tanzimat'tan beri yürütülen "taktitçi ve yüzeysel reformların" eleştirisiydi. II. Meşrutiyet'e kadar devam eden bu süreç aynı zamanda gelmekte olan yeni düzenin meşru tanımını üretme mücadelesiydi. 1908'de İttihat ve Terakki Cemiyeti (İTC) yönetime el koyunca, gelmekte olan yeni düzenin niteliği hakkındaki belirsizlik de son bulmuş oldu. İTC'nin zaferi, aynı zamanda, İslâmcıların yeni düzeni tanımlamak için uzunca bir süredir verdikleri sembolik mücadeleyi kaybettikleri anlamına geliyordu. Böylece İslâmcılık, reformist muhafazakârlıktan reaksiyoner muhafazakârlığa evrilmeye başladı; filizlenme dönemindeki

ılımlı yenilenmecilik yerini hızla yeni düzene karşı kötümser eleştireliliğe bıraktı. Başarısızlıkla neticelenen 31 Mart ayaklanması, İslâmcılığın yeni düzendeki tâbî konumunu onaylamakla kalmadı, aynı zamanda siyasi farklılıkları kutuplaştırarak muhafazakâr kötümserliği daha da siviriltti. Erken Cumhuriyet döneminde, yeni düzen bu kez kaideleştirilerek tesis edilirken, İslâmcı eleştiriler bastırıldı. Aynı dönemde Cumhuriyet devrimleriyle barışık, meşru muhafazakârlık için alan açıldı. Böylelikle, İslâmcılık-muhafazakârlık ayrımı bir devlet kategorisi olarak doğmuş oldu.

Bu ayrımı daha da pekiştiren, İslâmcılığın sömürgecilik deneyimi yaşamış Müslüman toplumlarda Birinci Dünya Savaşı sonrasında büründüğü devrimci form oldu. Mısır'da 1928'de kurulan Müslüman Kardeşler'de ve 1941'de kurulan Pakistan İslâm Cemiyeti'nde somutlaşan İslâmcılığın bu yeni safhası, hem dışarıdaki sömürgecilere hem de içerideki İslâmî olmayan hükümetlere, kurumlara ve kültüre bir tepki olarak ortaya çıktı (Roy, 1994). Tibi'nin (2012) de belirttiği gibi, bu safhada İslâmcılık artık bir yeniden canlanma hareketi olmanın ötesinde, dinin sembolik kaynağını oluşturduğu, somut bir alternatif toplumsal düzen arayışıdır. Bu arayışın Türkiye'deki en güçlü temsilcisi olan Milli Görüş partileri defalarca yasaklandı. Böylece, devletin İslâmcı partiler ve merkez sağdaki partiler ayrımı üzerinden geliştirdiği meşru muhafazakârlık tanımı iyice pekişmiş oldu.

İslâmcılık-muhafazakârlık ayrımını pratik bir gerekliliğe dönüştüren ise reformist İslâmcıların kendilerini *muhafazakâr demokrat* olarak tanımlamaları oldu. Devletin meşru muhafazakârlık tanımının etkileri öylesine güçlüydü ki, 2000'de beşinci Milli Görüş partisi olan Fazilet Partisi (FP) kapatılınca, reformist İslâmcılar bu kısır döngüye son verebilmek için resmî muhafazakârlık tanımıyla barışık yeni bir siyasi konum arayışına girişti. Bu arayışın varış nokta-

sı, 2001'de AKP'nin kurulmasıyla vücut bulan *muhafazakâr demokrasi* oldu. Her ne kadar siyasi ve felsefi temelleri güçlü olmasa da, bu yeni konum sonuçları itibarıyla, İslâmcı siyasetin güzergâhında yeni bir döneme kapı araladı. Bu yeni safhada İslâmcı kadrolar, siyaset alanının yerleşik ilkelerine karşı geliştirdikleri muhalif mesafeyi esnettiler; Tuğal'in (2009) deyişiyle düzenle bütünleştiler. Başka bir deyişle, AKP ile birlikte İslâmcılık ölmedi fakat muhalif, dayanışmacı ve devrimci bir muhafazakârlıktan hem kapitalist piyasa ekonomisiyle hem de belirli ölçüde mevcut siyasi düzenle barışık neo-paternalist muhafazakârlığa evrildi.

Kısacası, muhafazakârlık-İslâmcılık ayrımı sentetiktir. İslâmcılık muhafazakârlığın Türkiye'de büründüğü formlardan biri olup yakın bir geçmişe kadar meşru muhafazakârlık sınırlarının dışında kalmıştır. AKP'nin kurulmasıyla İslâmcı muhalefet düzenle bütünleşmekle kalmadı; aynı zamanda meşru muhafazakârlığın tanımını, İslâmcılığı kapsayacak şekilde genişletti. Dolayısıyla, çalışma boyunca muhafazakârlık kavramını kullandığımda, İslâmcılıktan farklı bir görüşü değil, İslâmcılığı da kapsayan daha genel bir siyasi görüşü kastediyorum.