

**Adalet ve Kalkınma Partisi: Muhafazakâr Demokrat mı, Hıristiyan
Demokrasinin Müslüman Versiyonu Mu?**

M. Çağatay Okutan*

Liberal demokrasi ile İslam'ın ilkelerini bir arada pratiğe aktarabilecek yeni bir yönetsel form olarak Ali A. Mazrui, "İslamokrazi" (Islamocracy) kavramını öne çıkarmaktadır (Mazrui, 2003: 1). Bu niteleme, İslam ve demokrasi kelimelerinin bir sentezi olmanın ötesinde, İslam'ın tarihi pratiği ve teorisi açısından da birtakım noktalara işaret etmektedir. Bu bağlamda "içtihat" ve "şura" yöntemleri, ilk halifelerin seçimle işbaşına gelmeleri, Müslüman krallıklarda pluralist (çoğulcu) sistemin büyük ölçüde uygulanabildiği yolundaki örneklerle sıkça başvurulmaktadır. Veya yakın dönem itibarıyla, Müslüman ülkelerin yönetiminde kadınların da yer alıyor olması (Türkiye ve Pakistan örneklerinde olduğu gibi), demokrasi yolunda atılan önemli adımlar olarak gösterilmektedir.

İslam'ın bir demokrasi dini olduğunu (Mansoor, 1998: 20) veya reforme edilmesi koşuluyla demokratikleşebileceğini (Friedman, 2003: 1) ileri süren görüşler uzun bir süredir tartışılmaktadır. Bu yönde bir tartışmanın içine girmenin yararlı olacağını söylemek oldukça güçtür. En azından, Taliban veya İran ile "demokratik" Türkiye uçları arasında yer alan çok sayıda Müslüman ülke yönetim biçimlerinin hangisinin İslam teorisiyle ilişkilendirilebileceği sorunu vardır. Dolayısıyla, İslam teorisi bağlantılı bir irdelemeye bu çalışmada yer verilmeyecektir. Öte yandan, Müslüman ülkeler içinde Türkiye'nin demokrasi açısından ilk sırada olduğu kabul edilecektir.

"Müslüman Demokrasi"nin yalnızca Türkiye'de varolduğuna (Preston, 2002) odaklanan ve bu çerçevede diğer ülkelere örnek olabileceği düşüncesini temel alan Batılı yazarların çalışmalarında öne çıkan birkaç husus vardır. İlki, Bernard Lewis'in eserlerinde belirgin bir şekilde vurguladığı gibi, Türkiye'nin Batı ile kurduğu temasta özgün bir yere sahip olmasıdır. Zira, Müslüman ülkeler içinde Türkiye bu bağı en uzun süreyle kuran ülke durumundadır ve Batılılaşma yönündeki tercihi de ortadadır (Lewis, 2003: 1). İkinci husus, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş prensipleri içinde yer alan iki noktaya işaret etmektedir: Bölünmezlik ilkesi çerçevesinde "farklılık"ların dikkate alınmadığı bir ulus inşa yöntemi ve laiklik (Lerner, 2003:1). Üçüncü husus ise, demokrasinin talebi ve muhafazasında Türk ordusunun çok önemli bir rolünün olduğu düşüncesidir (Bowden, 2003:1).

* Yrd. Doç. Dr. KTÜ İİBF Kamu Yönetimi Bölümü

Bu üç hususu dikkate almayan bir siyasal hareketin, özellikle siyasal parti düzeyinde, akıbetinin ne olacağı sorusunun yanıtı Türkiye'nin yakın tarihinde mevcuttur. Dolayısıyla, Türkiye'de bir siyasal partinin iktidarda kalabilmesi için Batı tarzı temsili demokrasi yanlısı, laik ve Türk ordusunun benimsediği temel değerleri savunuyor olması gerekmektedir. Adalet ve Kalkınma Partisinin (AKP) de temel problemi, bu üç unsuru hangi kimlikle içselleştireceğidir: "Muhafazakâr Demokrat" bir kimlikle mi, yoksa Hıristiyan Demokrasi'nin İslami versiyonu tarzında mı?

Muhafazakârlık

Muhafazakârlığın reaksiyoner veya obskürantist ("İlerleme" düşmanlığı) tutumla ilişkilendirilmesi, kelimenin iptidai anlamı açısından bile sorunlu gözükmektedir. İtalya'da kanun koruyucularına "conservator" ünvanı verildi veya Chaucer "conservatif" kelimesini saklama ve koruma anlamında kullandı. Fransız Devrimi ilkelerinin en bildik eleştirmeni Burke, ünlü özdeyişinde (change is the means of our preservation) "preservation" kavramını kullanmayı tercih etti. Burke etkisinde kalmış olan Guziot, Bonald, Maistre, Chateaubriand ve Tocqueville gibi düşünürler de, 19. yüzyılın gerekleriyle *ancien regime*'in en iyisini uzlaştırma çabası içinde "conservateur"u keşfettiler. Kavram, ilk kez siyasal bir içerik kazanıyordu ve Fransa'daki bu gelişme, Britanya parti sistemini tanımlama uğraşı veren The Quarterly Review Dergisi'nin editörlerine ışık tuttu. Tory'lere "conservative" nitelemesi uygun görüldü. 19. yüzyılın ikinci yarısına doğru Birleşik Devletler'de popüler olan ve John Calhoun, Daniel Webster, Orestes Brownson gibi yazarların övgüsüne mazhar olan Kavram, Fransız Devrimi ilkelerine düşmanlık anlamında Avrupa'nın da hemen her yerinde taraftar buldu (Kirk, 1982: XI-XIV).

S. P. Huntington muhafazakârlığı Aydınlanma Düşüncesi, Fransız Devrimi, liberalizm ve yükselen burjuvaziye karşı aristokratik sınıfların gösterdiği bir tepki, bu bağlamda yerleşik kurumların savunuculuğu ve özerk bir düşünce sistemi olarak tanımlamaktadır (ed. Layton, 1982: 4). Bu tanımlama, muhafazakârlığın teorik belirlenimi noktasında doğru olmakla birlikte, pratik söz konusu olduğunda yanıltıcı olabilmektedir. R. Kirk, muhafazakârlığın evrensel bir siyasal model öngörmediğini, zaman ve mekan unsurlarının farklı muhafazakâr bakış ve siyasal örgütlenmelere yol açtığını ifade etmektedir (Kirk, 1982: XIV). Benzer şekilde Mannheim da liberalizm karşıtlığının 19. yüzyıl Almanyasında açık bir şekilde ortaya çıktığını, ancak İngiltere'de aynı keskinlikte olmadığını belirtmektedir. Öyle ki, Edmund Burke, liberal bir parti olan Whig üyesiydi. O halde, L. Köker'in tespitinde olduğu gibi, muhafazakârlığın tarihsel oluşumunda liberalizme tepki önemli bir unsur olmasına rağmen, bu tepkinin her toplumda aynı düzeyde dile getirildiğini söylemek mümkün değildir (Köker, 1989: 42).

Bu farklılığın temelinde iki tür muhafazakâr bakışa yol açtığı söylenebilir. İlki, muhafazakârlığın klasik formuna, ikincisi ise yeni olanına işaret eder. Edmund Burke'un düşünsel temellerini attığı muhafazakârlık, 1960'larda ABD'de liberal katkılarla "yeni"lendi.

Muhafazakârlığı yalnızca, Aydınlanma ve Fransız Devrimi'ne düşünsel bir tepki olarak görmek yanlıştır. Bunun ötesinde siyasal, sosyal ve ekonomik koşullarda ortaya çıkan ani değişimlerin de rolü vardır. Monarşik ve aristokratik bir siyasal ve toplumsal örgütlenmenin parçaları veya inançlı destekçileri olan ilk muhafazakârlar için toplumsal hiyerarşilerin, eski statü ve otoritenin yıkılması kabul edilebilir değildi (Nisbet, 1997: 100-102).

Tecrübe edilmiş olana duyulan saygı (Honderich, 1991: 26), geçmişi aklın mahzeni olarak görmeyi kolaylaştırdı. Elbette nostalji, muhafazakârlar için kullanılacak en iyi nitelemelerden biriydi (Aughey, 1989: 100). Edmund Burke'un Magna Carta mirasına yaptığı övgü (Burke, 1982: 11), muhafazakâr düşüncenin kurumlara atfettiği önemi haklı çıkarıyordu. Bu nedenle, parlamenter demokrasi ve çoğulculuk gibi, modernitenin "yabancı" kuruluşlarının reddinde tereddüt edilmedi (Woods, 1989: 124). Bir başka ifadeyle temsili hükümeti, kitle demokrasisini ve endüstriyel kapitalizmi muhafazakârlar, yıkıcı pratikler olarak algılıyorlardı ve değişimin bu denli köklü olanına sıcak bakmıyorlardı (Girvin, 1994: 1). Dolayısıyla, toplumsal düzeni bozan, geleneksel otoriteyi, meslek ve sınıf yapılarını yok eden değişimler karşısında daima tedirgin oldular (Erdoğan, 1991: 50).

Bu tedirginliği besleyen, muhafazakârlığın birey-toplum ilişkisinde almış olduğu tavrıdır. Bonald'da açıkça ifade edildiği gibi, bireyi önceleyen doğrudan Tanrı yaratısı olan toplumdur. Bireyi biçimlendiren toplumsal yaşamın temel amacı da, bireysel özgürlükler değil, otorite olmalıdır (Nisbet, 1997: 103). O halde bütün için parça, yani toplumsal ahenk için bireysel haklar feda edilebilirdi (Aughey vd., 1992: 21). Muhafazakâr düşüncenin otoriteyi haklı göstermesinin nedeni de buydu. Kimin nerede duracağını, hangi hakların daha kutsal olduğunu ve dolayısıyla bazılarının görmezden gelinmesini belirleme yetkisi bireylere bırakılmamalıydı (Clelland, 1996: 744).

Klasik muhafazakârlığın liberal bireyciliği onaylamadığı çok açıktır. Sosyalist kolektivizm taraftarı da değildir. Üzerinde daha çok durulan, toplumsal bütünlüğün sağlanması için gerekli olduğuna inanılan unsurlardır. Bu noktada muhafazakârların sıklıkla vurguladıkları hususlar ise, bireyle toplum arasında bağlantı kuracağını düşündükleri ve sağlıklı toplumsal yaşam için elzem gördükleri aile, kilise ve benzeri türden aracı kurumlardır. Hepsinin ötesinde dinin ayrı bir anlamı vardır.

Muhafazakârların dini duyarlılıklarının özünde belirgin bir biçimde Jakobenlerden duyulan korku da vardır. Öyle ki, ilk muhafazakârlar Kilise'ye yönelik Jakoben tehdidini sürekli hissettiler (Nisbet, 1986: 68). Bu durum, J.

Breuilly'e göre, ülke sınırları içinde devletten, Papalık kurumu çerçevesinde de sınırlardan bağımsız bir şekilde, Katolik Kilisesi'nin muhafazakâr bir pozisyon almasına neden oldu (Breuilly, 2001: 1).

Böylece, devletin dini tesis etmesi eşyanın tabiatına aykırı bulundu. Bonald, Kilise'nin devlet içinde mutlak özgürlüğünden yana oldu ve hatta dini, bir toplum, bir cemaat biçimi olarak algıladı, toplumsal olan başka her şeyin dinin imgesinde şekilleneceğini savundu. Örneğin eğitimin, düşünsel olduğu kadar ahlaki boyutuyla, sadece Kilise tarafından verilebileceğini ileri sürdü (Nisbet, 1997: 108).

M. Erdoğan, muhafazakârlığın uzun bir süredir “gericilik” olarak nitelenmesinin nedenini iki faktöre bağlamaktadır: Dinci ve kralcı eğilimi ve *ancien regime*'i ihyası yönündeki isteği. Her iki özellik günümüzde de etkisini sürdürmekte midir? Çağdaş muhafazakârlık, monarşist ve dinci akımlardan belirgin bir şekilde soyutlanmış ve geçmişle ilgili söylemini yumuşatmıştır (Erdoğan, 1991: 50-51). Ancak bu değişimin radikal olduğunu söylemek güçtür.

Mc Clelland, günümüz dünyasında otoriteyi haklı çıkaracak siyasal ve toplumsal yapılanmanın söz konusu olmadığını ifade etse de (Clelland, 1996: 744), modern devlet, halkın kültürel geleneklerini dahi değiştirebilecek düzeydeki artan fonksiyonlarıyla dayatmacılığa yol açabilmektedir (Dawson, 1982: 484). Bu durum, muhafazakârlığın yeni formu için dahi cesaretlendirici olabilmektedir. Zaten, L. Köker'in de belirttiği gibi, yeni-muhafazakârlık da devlete, “toplumsal düzeni” koruma görevi yüklemektedir. Bu noktada ahlaki değerler ve din, istikrarlı bir toplumsal düzen için gerekli kurumlar olarak öne çıkarılmaktadır (Köker, 1989: 46). Değişen ise, din üzerindeki aşırı vurgunun yumuşatılmış olmasıdır. Laik ve demokratik toplumun gerekleriyle bir ölçüde de olsa uyum sağlanabilmiştir. Benzer şekilde, hiyerarşik toplumsal örgütlenme artık gerekli görülmemekte, cemaatçi dayanışmacılık birey uğruna kısmen de olsa değişikliğe uğratılmaktadır. Yani yeni-muhafazakârlık, liberalizmin temel ilkelerini kendi düşünsel geçmişine uyumlu hale sokmaktadır (Erdoğan, 1993: 83).

Yeni-muhafazakârlık hareketi 1960'larda Amerika'da ortaya çıktı ve Amerikan tarihinin muhafazakâr geleneğe hiç sahip olmamasından kaynaklanan bir özgünlüğe kavuştu. Kısaca, liberal muhafazakârlıktaki söz konusu olan ve bu bağlamda da piyasa ekonomisi, liberal-demokratik kurumlar reddedilmedi. Elbette, toplumsal ve ahlaki muhafazakârlıkla liberal kurumların karışımından oluşan bir sistem savunuldu ve piyasa ekonomisinin geleneksel ahlaki tehdit edici unsurları üzerinde duruldu (Erdoğan, 1991: 53).

1980'lerde ise, liberalizmi muhafazakârlıkla eklemleme girişimi sonucu Yeni Sağ düşüncesi boy gösterdi (Özkazanç, 1996: 1218). Ö. Çaha Yani Sağ'ı, liberal muhafazakâr düşünce geleneğinin bir ürünü olarak değerlendirmektedir (Çaha, 2001: 104).

Hıristiyan Demokrasi

19. yüzyıl Kıta Avrupası ülkelerinde hızla gelişen endüstri şehirleri sakinlerinin “yola getirilmesi” gereği ve kitle demokrasisinin yaygınlaşması, Hıristiyan inançlarla demokratik politikaları buluşturdu. Hıristiyanların (genellikle Katoliklerin) politik tercihleri işçi sendikalarını desteklemek şeklinde oldu. Bu tercih, Kilise değer ve inançlarının geniş kitlelere yaygınlaştırılması amacına daha uygundu. Ancak kısa sürede, Katoliklerin politik duruşları ekstrem formlara yöneldi. Katolik sağda, özellikle klerikalist entellektüeller ve muhafazakâr toprak sahipleri arasında, demokratik devletin Kilise ve Hıristiyan değerlere düşman olduğu inancı yaygınlaşmaya başladı. Diğer taraftan Katolik solun radikal klerikalleri ise, işçi sınıfının sosyal ve ekonomik kurtuluşunun Hıristiyan teolojinin zorla kabul ettirilmesiyle mümkün olacağını savunmaya başladılar. Her iki yaklaşımın ara yolu, teolojik prensiplerle demokratik yöntemlerin kaynaştırılmasıydı ve Hıristiyan Demokrasi’nin çıkış noktası da bu oldu (Malcolm, 1996: 50-51).

Konuya Vatikan müdahalesi, Papalık genelgesi ile oldu. Genelgelerle, manevi motivasyonla doldurulmuş ve ilham almış sosyo-ekonomik denge formüle edildi, dini motifli işçi hareketleri teşvik edildi, modern medeniyetin ve toplumsal alanların çoğunda Hıristiyan değerlerin gerekleri vurgulandı (Nemoianu, 2002: 46).

1891 yılında yayınlanan genelgede (*Rerum novarum*) Papa, işçi sınıfının içinde bulunduğu yoksulluktan duyduğu derin üzüntüyü ifade etti. Bu bağlamda, işçi ücretlerinin düşürülmesini haklı gösteren liberal ekonomik politikaları eleştirdi. Aynı zamanda, özel mülkiyet hakkının çok temel olduğunu ve kanunlarca korunması gerektiğini vurgulayarak, sosyalist prensiplere karşı tavır aldı (Malcolm, 1996: 52). 1901 tarihli *Graves de communi* genelgesi de, aynı sorunlar üzerinde durdu. Özellikle, ekonomik sorunlara dönük sosyalist bakış açısının barındırdığı tehditler konusunda Katoliklerin uyarılması isteği hakim unsur oldu (Ewtn, 2003:1). 1930’da yaşanan ekonomik kriz, Vatikan’ın bir genelge daha yayınlamasına neden oldu. *Quadragesimo anno*’da, sosyalizm ve bireycilik şiddetle eleştirildi. Genelge, toplumun manevi yeniden inşasına vurgu yapıyordu, ancak faşist teorisyenlerin ilgisini çeken sosyalizm ve liberalizm karşısındaki tutumuydu. *Quadragesimo anno*, Von Papen’in de övgüsünü aldı ve böylece Nasyonal Sosyalist politikalarla benzerliği vurgulanarak kitlesel desteğin önü açıldı (Malcolm, 1996: 55-56).

II. Dünya Savaşı’nda faşizmin yenilgisi ve geleneksel sağ cenah parti ve grupların itibar kaybına uğraması, Avrupa’nın birçok yerinde, ılımlı sağ hareket için gayet uygun olan bir politik boşluk doğurdu. Faşizmle ortaklıktan tamamen soyutlanmış ve Nazilerle işbirliği sonucu lekelenmemiş yeni partiler oluşturuldu (ed. Layton, 1982: 13). Hıristiyan Demokrasi, nazi ve faşist rejimlere muhalif

olanların partilere kaydedilmesi başlangıcıyla, siyasal bir fenomen olarak yeniden canlandırıldı (Malcolm, 1996: 58).

Savaş, Doğu Avrupa'da Sovyet komünizminin askeri başarısıyla sonuçlanması kadar, sosyalist fikirlerin de yükselmesine yardım etti ve bu durum Batı Avrupa'da sosyalistlerin ve komünistlerin pozisyonunu güçlendirdi. İlimli sağı temsilen Hıristiyan Demokrasi, Katolikleri, anti-sosyalistleri ve anti-komünistleri bünyesinde toplayan bir harekete dönüştü (ed. Layton, 1982: 13). Liberal bireycilikle sosyalist kollektivizm arasındaki derin farkın bilincinde olarak, siyasi yelpazenin merkezinde yer almayı hedefleyen Hareket, sosyal refah politikalarını, Hıristiyan aile değerlerini, eğitimi ve kültürel konuları öne çıkarmaya başladı (Xrefer, 2001: 1).

Avrupa'nın Katolik ülkelerinde daha güçlü bir biçimde kendini gösteren Hıristiyan Demokrasi, devletin geç inşa ve konsolide olduğu coğrafyalarda taraftar topladı. Bu alanlar endüstrileşene kadar, Katolik sosyal doktrini çoktan oluşturulmuştu. Dolayısıyla, köylülerden ve işçi sendikalarından destek alınmasında zorluk çekilmedi (Vandermotten, 2000: 1001).

Kitlelere verilen mesajlarda Hıristiyan ilke ve değerlerine vurgu yapıldı. Günümüzde de devam eden bu vurgunun temelinde, Tanrı'nın her şeyin yaratıcısı ve bütün iyiliklerin kaynağında görülmesi düşüncesi yatmaktadır. Danimarka'da *Christian Peoples Party* (CPP) insan ilişkilerinde Hıristiyan değerleri esas alırken (Krf, 2003: 1), Almanya'da *Christian Democratic Union* (CDU) Hıristiyan görüşün sorumlu politikalar için ahlaki temel sağladığını ifade etmektedir (Cdu, 2003: 1). Bu ilimli yaklaşımların dışında, dini değerleri radikal düzeyde ilke edinen partiler de mevcuttur. Güney Afrika'da *Christian Democratic Party* (CDP) ve Yeni Zelanda'da *Christian Heritage Party* (CHP), kamu politikalarının İncil ilkeleriyle yeniden düzenlenmesi sözü vermekte (Cdp, 2003: 1; Chp, 2003: 1), İngiltere'de *Christian Peoples Alliance* (CPA) ise Hıristiyan Demokrasi'den aldığı ilhamı tamamen İncil ilkelerine bağlamaktadır. CPA, dinin bireyin özelinde kalmaması, bütün yaşamın Hıristiyan kurallar çerçevesinde düzenlenmesi gerektiğini ileri sürmektedir (Cpa, 2001: 1).

Yukarıda sözü edilen Hıristiyan Demokrat partilerin hepsinde aileye kutsallık atfedilmektedir. Bu bağlamda pornografi, homoseksüellik ve kürtaj reddedilmekte, evliliğin desteklenmesi için yasalar konması öngörülmektedir. Aile yararına vergi reformu talep etmeye kadar varan bu duyarlılığın temelinde sağlıklı toplum inşasının gerekliliği yatmaktadır. Bir başka ifadeyle, sosyal barışın tesisi için güçlü aile öngörülmektedir. Aynı şekilde, toplumsal düzenin sağlanmasında hayırseverliğin kurumsallaşmasına da vurgu yapılmaktadır. Zengin ile yoksul arasındaki uçurumun bu şekilde daralacağına inanan Hıristiyan Demokratlar, devletin, bu yolda atılacak adımları desteklemesini gerekli görmekteyler. Ayrıca, emekçi kesimin sömürülmemesi için de talep edilen bu devlet müdahalesinin, özel mülkiyeti engelleyici ve serbest piyasa

ekonomisini tahrip edici bir yönünün olmaması istenmektedir (Huntington ve Bale, 2002: 46).

Hıristiyan Demokrat partilerde öne çıkan dinsel vurgu, her kesime hitap edecek siyasal hareketler olarak konumlanmalarına yol açtı. Merkez sağda yer alan ve sosyalizm karşıtı politikaları destekleyen bu partiler, Hıristiyan medeniyetinin dünyaya sunduğu değerler temelinde, buldukları ülkelerin bütün yurttaşlarına ve gruplarına aynı mesafede olmaya özen göstermektedirler (Kdu, 2003:1). Farklılıkları, ortak değerler yoluyla harmanlamayı hedefleseler de, belirleyici faktörün dini ilkeler olduğu gayet açıktır. Hıristiyan Demokrasi hareketinin kullandığı dilin teolojik karakteri bile bunun en önemli göstergesidir. Dolayısıyla, *catch-all party* konumu, savunulan değerlerin kitlelere yaygınlaştırılması için en uygun yöntem olarak benimsenmektedir.

Nitekim Almanya, İngiltere, İtalya (Mershon, 2001:559) ve diğer ülkelerdeki bütün Hıristiyan Demokrat partiler merkez-sağ konumda yer alıyorlar, ama deklarasyonlarındaki ilk ifadeler Hıristiyan ilkelerin yaygınlaştırılması gereği üzerinedir. İtalyan *Democrazia Cristiana* (DC)'da olduğu gibi Hıristiyan Demokrat partiler bütün sektör ve sınıflardan oy ve üye peşine düşen (Caciagli, 1982: 266) ve bu şekilde Hıristiyan değerlerin yaygınlaşmasını hedefleyen siyasal hareketler görünümündedirler. Sol'a dönük geleneksel düşmanlıklarına rağmen, sosyalist partilerle koalisyona gitmelerindeki temel amaç da budur.¹

Muhafazakârlık-Hıristiyan Demokrasi İlişkisi

Hıristiyan Demokrasi hareketinde muhafazakârlığın etkisi veya yeri konusunda farklı görüşler ileri sürülmektedir. Örneğin C. Rossiter, siyasal muhafazakârlığı eskimiş fakat uygun bir etiket olan Sağ'la aşağı yukarı benzer tutmaktadır. Üstelik, kastettiği ılımlı sağdır. Bu bağlamda Büyük Britanya'da Tory'leri, ABD'de Cumhuriyetçileri, Fransa'da De Gaulle'cileri ve Avrupa'da Hıristiyan Demokratları muhafazakâr olarak değerlendirmektedir (ed. Layton, 1982: 3). J. Chaplin ise Hıristiyan Demokrasi hareketini, kapitalizm ile sosyalizm arasında bir "Üçüncü Yol" olarak düşünmektedir. Bu nedenle, muhafazakârlığın bir diğer versiyonu olarak veya liberal, sosyalist ve organikist pluralizm sınıflandırması altında değerlendirmenin doğru olmayacağını ifade etmektedir. J. Chaplin'e göre Hıristiyan Demokrasi ekolünün gelişiminde, siyasal ve sosyal Katolisizm hareketinin 19. ve 20. yüzyıllardaki liderlerinin ve Thomist sosyal filozofi ile demlenen Katolik entelektüellerin katkısı vardır. Her iki katkı da, Vatikan kaynaklı resmi sosyal doktrin tarafından biçimlendirilmiştir. Dolayısıyla, bu özgün hareketi, *Christian Communitarian Pluralism* olarak adlandırmaktadır (Chaplin, 2001: 2,5).

¹ Hıristiyan Demokrat partilerin Sosyalist partilerle kurdukları koalisyonlara iki farklı örnek için bkz; Miriam A. Golden and Eric C. C. Chang, "Competitive Corruption," *World Politics*, no: 53, July 2001, s. 605 ; Ruth Bradley, "Chilean Elections: Future Promise and Past Pain," *The Washington Quarterly*, Autumn 1999, s. 181.

N. Huntington ve T. Bale, Hıristiyan Demokrasi hareketini personalist gelenek içinde değerlendirmektedirler. Personalizm, liberal ve marksist dūşüncenin insan doğası ve devlet hakkındaki dūşüncelerine bir karşı duruşu simgelemektedir. Bir başka ifadeyle, atomize bireyselliklerin ve solcu paradigmanın doğasında varolan kolektivizmin reddi söz konusudur. Dolayısıyla, bireylerden müteşekkil, sosyal olarak bütünleşmiş organik bir toplum modeline güçlü bağlılık öngörülür. N. Huntington ve T. Bale'e göre Hıristiyan Demokrasi'deki pluralizm de aynı muhteva ile ortaya çıkar. Bu bağlamda pluralizm, bireysel erdemler için değil, sosyal bünye için talep edilir. Bütünleşme, Hıristiyan Demokratların pluralizme verdikleri önemin ifadesidir ve muhafazakârlardan ayrıldıkları en önemli nokta da budur. Zira klasik muhafazakârlık, elitist bir yaklaşımı benimser, eşitsizliği doğal olarak kabul eder ve her grubun sosyo-politik hiyerarşik hakimiyetini olumlar. N. Huntington ve T. Bale bu noktada Hıristiyan Demokrasi'nin daha pluralist ve uzlaştıracı olduğuna vurgu yaparlar. Çünkü Hıristiyan Demokrasi, farklı ve özel rollerine rağmen bütün grupların güçlü bir şekilde birleştirilmeleri ve eşit olarak görülmeleri taraftarıdır (Huntington ve Bale, 2002: 45).

Bu ayırım, pratikte çok fazla bir şey ifade etmedi. Gerçi Hıristiyan Demokrasi'nin yükselişinde, faşist yönetimlerle işbirliği yapan geleneksel muhafazakâr grup ve partilerin II. Dünya Savaşı sonrası uğradıkları itibar kaybı etkili oldu, ama bu durum birçok muhafazakârın Hıristiyan Demokrat partilere katılmalarına engel teşkil etmedi. Bir bakıma, geleneksel muhafazakârlıkla Hıristiyan Demokrasi birbirine karıştı (ed. Layton, 1982: 6, 9). Hıristiyan Demokrat partiler, muhafazakârlığın birçok ilkesini sahiplendiler. Veya muhafazakâr partilerle Hıristiyan Demokrat partilerin bazı ilkeleri ve hitap ettikleri kitleler örtüştü.

Hıristiyan Demokrat partilerin aile, kilise ve yerel birliklerin şiddetli savunucuları olmaları, muhafazakâr partiler ve gelenekleriyle uyum gösterdi. Ayrıca Hıristiyan Demokratlar güçlü birer anti-komünist idiler. Çünkü komünizm, Batı Hıristiyan gelenekleri, Katolik Kilisesi ve değerlerine yönelik bir tehdit olarak algılanıyordu. Bunun doğal uzantısı olarak Sovyetler Birliği düşmanlığı ve NATO taraftarlığı öne çıkarıldı. Bu tutum, Avrupa'nın muhafazakâr partilerinin de temel özelliğiydi. Buna ek olarak, başarılı muhafazakâr partiler reaksiyoner ve doktriner olmaktan daha çok pragmatist ve reformist olma eğilimindeydiler. Hıristiyan Demokratların uzun bir süre iktidar deneyimi yaşamaları sonucu edindikleri en önemli şey pragmatik politikaları tanımlarıydı. Seçimlerde başarı gösteriyorlardı, çünkü destek alanları orta sınıflar, çiftçiler, küçük kasaba sakinleri ve Katolik dindarlardı. Muhafazakâr partiler de aynı kesimlere hitap ediyorlardı (ed. Layton, 1982: 16-17).

Hıristiyan Demokrasi'nin, muhafazakâr düşünceyle birçok bakımdan benzeştiğini söylemek mümkündür. Bu benzerlik, muhafazakârlığın her iki formu açısından da söz konusudur. Örneğin, yeni-muhafazakârlığın sosyal

adaleti dikkate alan piyasa ekonomisi tercihi, kolektivizm karşıtlığı, otoriteye ilişkin yumuşak bakış açısı Hıristiyan Demokrasi’de de benimsenmektedir. Öte yandan, laik ve demokratik toplumun gereklerine uygunluk bağlamında yeni-muhafazakârlık, dinin belirleyicilik fonksiyonu üzerindeki vurgusunu azaltmıştır. Aynı yönde bir eğilimin Hıristiyan Demokrasi açısından oluştuğunu söylemek güçtür. Bu nedenle, anti-laik söylemi ve programlarıyla, Batılı Hıristiyan Demokrat partiler, muhafazakârlığın klasik biçimiyle de ortak noktalar ihtiva etmektedirler. Zaten, Hıristiyan Demokrasi’nin ortaya çıkış saiki demokratik yöntemlerle teolojik prensiplerin kaynaştırılmasıdır. Dolayısıyla, dini olandan soyutlanmamış bir siyasal ve toplumsal düzen talebinin ne dereceye kadar demokratik olacağı sorunuyla karşılaşılacaktır. Üstelik dinin (Avrupa’daki Hıristiyan Demokrat partilerin Avrupa Birliği düzeyinde oluşturdukları *European People’s Party* örgütlenmesi de örnek olarak düşünülürse), her zaman evrensel bir yönünün bulunduğu dikkate alınmalıdır.

“Müslüman Demokrasi”den “Muhafazakâr Demokrasi”ye

Nur Vergin bir mülakatında (Türkiye Günlüğü, 1994: 7), Türk toplumundaki genel dindarlaşma sürecine bağlı olarak şunları söylemişti:

“Türkiye’nin bir sosyo-politik düzen türü olarak sahip olduğu laikliğe Müslüman oluşunu dahil etmeye başlaması, sanırım önümüzdeki on yılların en önemli siyaset belirleyicisi olacaktır. Türkiye’nin yakın geleceğinde dini tümünden dışlayan veya dine soğuk bakan siyasi oluşumların ekalliyette kalması, hatta sosyolojik olarak marjinalleşmesi dahi söz konusu olabilir. Burada mesele şu olacaktır: Din, bir olgu olarak sisteme nasıl ve hangi düzeyde entegre edilecek, dinin hangi anlayışa, idrake göre entegre edilmesi mümkün olacak, hangi din anlayışı Türkiye’nin iç bütünleşmesine ve uluslararası platformda avantaj sağlayan bir dış politika unsuru olarak ele alınmasına yardımcı olacak.”

Nur Vergin’in bu tahlili, geleceğe dönük bile olsa geçmişle ilgili çok derin sosyo-politik anlamlar gizlemektedir. Konu, hem Sol hem de Sağ siyasal oluşumlar için, farklı düzeylerde de olsa, önemli gözükmektedir. Bu bağlamda, 2002 genel seçimlerine Deniz Baykal önderliğinde giren Cumhuriyet Halk Partisi’nin, dini kimliğiyle öne çıkan isimleri seçim listelerine koymasıyla, aynı partinin 1940’ların sonuna doğru İmam Hatip Kursları ve İlahiyat Okulu açması, Demokrat Parti’nin din konusundaki ılımlı tavrı veya Süleyman Demirel’in 1967’de şarap fabrikası açılışında kurban kesmesi arasında hiçbir fark yoktur. Sorun, N. Vergin’in de belirttiği gibi, dinin sisteme ne şekilde ekleneneceğidir. Bu noktada, Adalet ve Kalkınma Partisi’nin bunu nasıl algıladığı ve aslında 1970’lerle başlayan bu süreçte gelinen noktanın ne olduğu önemlidir.

Dini duyarlılığı bulunan siyasal örgütlenmeler açısından iki kırılma noktası tespit edilebilir. İlki, 1970’de Milli Nizam Partisi’nin (MNP) kurulmasıyla gerçekleşti (MNP’nin ardından kurulan Milli Selamet Partisi, Refah Partisi,

Fazilet Partisi ve Saadet Partisi'ni aynı siyasal çizgide kabul ediyorum). İkincisi de, AKP'nin Milli Görüş'ten koparak siyasal iktidarı ele geçirmesiyle kendini gösterdi.

Kuşkusuz, 1970'deki siyasal oluşumun önünü açan en önemli unsur 1961 Anayasası oldu. 1960'lı yıllara kadar sistemin dışına itilen İslamcıların, Anayasa'nın sağladığı geniş özgürlükler çerçevesinde siyasal ve toplumsal örgütlenmelerini hızla gerçekleştirecekleri çok açıktı. Bu potansiyelin, komünizm düşmanlığı ortak paydası altında hükümet politikalarına eklenmesi de sağlandı. Aslında, 1960'ların Sağ'ı için milliyetçilik, mukaddesatçılık veya muhafazakârlık nitelemelerinin hepsi aynı anda kullanılabilirdi. Hakim unsurun milliyetçilik olduğu bu söylemde, Tanıl Bora'nın da belirttiği gibi, örneğin milliyetçi-muhafazakârlar için dinin, Türk milletinin asli veya "eşitler arasında birinci" unsuru olarak rehabilite edilmesi ve meşrulaştırılması gerekiyordu (Bora, 1998: 83).

Milliyetçi-muhafazakâr/mukaddesatçı birliktelik 1960'ların sonuna doğru koşturdu. İslam teorisinde mevcudiyeti savunulan milliyetçi motiflerle ideolojik bir donanım kavuşturulmaya çalışılan bu sentezin pragmatik yanının ağır basması kopuşu hızlandıran etken oldu. Aynı tarihlerde de MNP'nin kuruluş öncesi istişare toplantıları yapıyordu. Mukaddesatçıların büyük bir bölümü bu toplantılarda yer aldı. Böylece, İslam'ı, siyasal alana taşıyacak olan parti doğmuş oldu.

Küçük burjuvazinin temsilcisi olarak MNP, kültürel mirasa ve elbette İslam'ın toplumsal yapılanmadaki önemine vurgusuyla aynı zamanda Anadolu'ya dönük bir parti olarak konumlandı. Nakşi Şeyhi Mehmet Zahid Kotku'nun manevi tazyikiyle Türk siyasal hayatının aktörleri arasına giren Necmeddin Erbakan, kısa sürede, kapatılan MNP'nin yerine Milli Selamet Partisini (MSP) kurdu.

MNP'nin kapatılmasında temel unsur olarak A. Y. Sarıbay, Kemalist ideoloji ile Parti arasındaki meşruluk anlayışı farklılığını göstermektedir. Kemalist ideolojinin meşruluk kaynağı geçiş toplumu milliyetçiliği olmasına rağmen MNP, dinci ideolojinin "ümme" kavramını öne çıkaran özelliğini sahiplenmiştir (Sarıbay, 1985: 106). Laiklik ilkesiyle de çelişkili olan bu tutum MSP ile farklı bir boyuta taşındı. Bu kez, dinsel çevreler için sorun laikliğin şekli ve yönünün saptanması olmaktan çıkmış, MSP ile şekillenen siyasal görüşün meşruiyet kazanması ve iktidara ortak olması amacına dönüşmüştür (Sayarı, 1978: 182). Cumhuriyet Halk Partisi ile koalisyona gidilmesinin temel nedeni de buydu.

MSP tarafından geliştirilen sentezci paradigma, Batı teknolojisi, İslam medeniyetinin ruhi değerleri ve Türk toplumu kültürüyle harmanlandı. Bu sentez, Batı teknolojisini onaylarken, dış politika hedefi olarak Türkiye öncülüğünde bir İslam bloku oluşturmaya yöneldi. 1980 sonrası kurulan Refah

Partisi (RP) de, İslam ülkelerine dönük ilgisini sürdürdü. “Adil düzen” söylemiyle farklı bir ekonomik model geliştiren Parti, 1995’ten sonra elde ettiği seçim başarısı ile Cumhuriyet devrimlerine sadık kalan çevrelerde endişe uyandırdı (Çaha, 2001: 141).

RP’yi başarılı kılan, N. Göle’ye göre, piyasa ekonomisinin ve anarşik liberalizmin doğurduğu toplumsal sorunlara sözcülük etmesiydi. Bu bağlamda, kural tanımayan liberal bireyciliğe ve anarşik yapıya İslami ahlaki değerlerle engel olacağı vaadinde bulunuyordu (Göle, 1994: 13). Bu vaat, büyük kentlerin rekabetçi ortamında varolma savaşı veren bireyler için tılsım oldu. A. Y. Sarıbay’ın da işaret ettiği gibi, rekabetçi yapılanmanın içinde yer edinemeyen bireyler için çeşitli cemaatler, moral değerlerin savunulduğu ve katılanlara, buldukları yarışmacı düzende güçlü olacaklarını hissettirebilecekleri sığınaklar haline geldi (Sarıbay, 1994: 20). RP de, bu potansiyeli siyasal alana taşımada zorluk çekmedi.

RP’nin devamı niteliğindeki Fazilet Partisi (FP), farklı bir felsefe benimsedi. Artık, Batı’yla bütünleşme yanlısı, liberal ekonomi taraftarı, demokratik hukuk devleti savunucusu bir parti söz konusuydu (Çaha, 2001: 142). Aynı ilkelerle kurulan Saadet Partisi (SP) ise parlamento dışında varlığını sürdürmektedir.

FP ile geleneksel siyasal söylemini değiştiren Necmeddin Erbakan ve ekibinin içinden yeni bir partinin, üstelik farklı oldukları iddiasıyla, ortaya çıkma nedeni neydi? Bu sorunun üç farklı açıdan ele alınması mümkündür. İlki, “Müslüman Demokrasi”² hareketinden muhafazakâr demokrat düşünceye bir geçiş olmuştur. İkincisi, FP ile yaşanan değişim, AKP önderi ve kurucuları için tatmin edici veya inandırıcı olmamıştır. Üçüncüsü ise, resmi ideoloji ve taraftarlarının bakış açısına göre “lekelenmiş” bir siyasal hareketin her zaman Anayasa Mahkemesi’nin gündeminde olacağı korkusuyla, aslında meydana gelen oluşum sadece bir “devir-teslim”den ibaretti.

MNP-RP çizgisini “Müslüman Demokrasi” olarak adlandırmak, söz konusu siyasal hareketin İslam dini bağlamında özgün bir forma sahip olduğu şeklinde anlaşılmalıdır. Kast edilen, Batılı Hıristiyan Demokrasi hareketine benzerliği ve her iki hareket için de temel belirleyicinin din olduğudur.

Hıristiyan Demokrasi hareketi, II. Dünya Savaşı öncesi büyük ölçüde anti-sosyalist bir söylemle ortaya çıktı. Savaş sonrası ise bu “anti”sine faşizmi de ekledi. Hıristiyanları (özellikle Katolikleri) dünyevi iktidarla haşır neşir olmaya sevk eden de Vatikan’dı ve aslında hareketin sosyo-politik doktrinini de

² “Müslüman Demokrasi” nitelemesi Batılı yazarlar ve siyasal liderler tarafından sıkça kullanılmaktadır. Söz konusu niteleme, Müslüman bir ülkede demokrasinin hayata geçirilebileceğine bir vurgu olmakla birlikte, her iki kavramın, hem teorik hem de İslam dünyasının tarihsel pratiği dikkate alındığında bir araya getirilmesinin neredeyse imkansız olduğunu göze almaması itibarıyla soruludur.

belirliyordu. Dolayısıyla, Hıristiyan Demokratlar kurumsal bir destek olarak yola çıkmışlardı. Türkiye’de de aşağı yukarı aynı tarihlerde komünizm düşmanlığı hızla yayılıyordu. 1950’lerde şiddetini arttıran bu düşmanlık, 1960’larda neredeyse bütün Sağ’ı aynı amaç doğrultusunda hareket etmeye itecek kadar had safhaya ulaştı. İdeolojik donanım eksikliğine rağmen oluşturulan bu yapay birliktelikle, safların netleşeceği bir sürece de girilmiş oldu. 1970’lere doğru, milliyetçileri ve İslamcıları bir arada tutan bağlar, MNP’nin kuruluş aşamasına denk gelen tarihlerde koptu. Bir bakıma, şursuz ve büyük ölçüde provakatif boyutta başlayan komünizm karşıtlığı, zamanla hem milliyetçiler hem de islamcılarının ideolojik duruşlarını belirlemede katkı sağladı. Uzun bir süre, Sol karşısında ideolojik yoksunluktan yakınan Sağ’ın önde gelen isimleri, 1960’ların sonuna doğru düşünsel anlamda önemli bir yol almışlardı. Bu arada, Cumhuriyet kadrolarınca yasaklanan, ama hiçbir zaman tümden ortadan kalkmayan, cemaat ve tarikatlar da 1961 Anayasası’nın yarattığı özgürlük havası içinde yerlerini alıyorlardı ve onlar da hangi saflarda yer alacaklarına dair kararlarını vermek noktasındaydılar. Nitekim, dönemin en büyük tarikatlarından biri olan Mehmet Zahid Kotku şeyhliğindeki İskender Paşa Dergahı, içinde buldukları dinsel ekolün tarihinde bir ilki gerçekleştirerek, MNP hareketine destek verdi. Bu, elbette kurumsal bir destek değildi, ama, Hıristiyan Demokrasi hareketinde olduğu gibi, MNP de dinin manevi gücünü arkasına aldı.

MNP, küçük burjuvazinin ve Anadolu kültüründe hakim unsur olan İslam’ın siyasal alana taşınması işlevi görecekti. Hıristiyan Demokrasi de aynı çevrelerden destek almaya çalışan, hatta dini değerleri yaymayı hedef edinen bir hareket olarak ortaya çıktı. Her ikisi için, bu şartlar altında, anti-laik olmaktan başka bir yol yoktu. Ama, MNP’nin resmi devlet politikası dışında hareket etmesi, Siyasi Partiler Kanunu’na göre, kapatılması anlamına geliyordu ve öyle de oldu. Ardından kurulan MSP, laiklik konusundaki tavrını yumuşattı. Sol’la koalisyonla giderek (Hıristiyan Demokrat partiler de aynı yöntemle sıkça başvurdu), siyasal görüşünü iktidara taşıma olanağı buldu. Yine de, laiklik konusundaki kuşkulu duruş, hem MSP’de hem de RP’de hakim unsur oldu. Art arda gelen kapatmaların temel nedeni buydu. Hıristiyan Demokrat partiler ise anti-laik söylemi rahatlıkla benimseyebiliyor ve programlarında yer verebiliyorlar ve bunu Batılı demokrasilerin geniş özgürlükleri içinde yapıyorlardı. Fazilet Partisi’nin bir anda liberalizm yanlısı, demokratik hukuk devleti savunucusu olarak ortaya çıkmasının nedeni Batı örneğine duyulan özlemdi.

FP’nin, Batı’yla bütünleşme yanlılığını da aynı çerçevede değerlendirmek mümkün. MNP-RP çizgisinde Batı, teknolojisi dışında, neredeyse hiç yoktur. Tam tersi, söz konusu çizginin rotası, İslam ülkeleri olmuştur. Türkiye öncülüğünde bir İslam birliği öngören bu yöneliş, Cumhuriyet’in Batı’ya dönük yüzüyle taban tabana zıttı. Ama Batılı Hıristiyan Demokrasi hareketiyle

benzerlik ihtiva ediyordu. Hıristiyan Demokrat partiler Avrupa düzeyinde birlik oluşturma gayretlerini European People's Party ile somutlaştırmışlardı. Dolayısıyla, her iki hareket de, bölgesel düzeyde de olsa, din üst kimliği çerçevesinde bir birliğin yanlısı oldular. MNP-RP hareketinin Avrupa Birliği'ne sıcak bakmamasının altındaki temel unsur, bu benzerliktir. Necmeddin Erbakan ve ekibi için elzem olan, Müslüman bir kimlikle Avrupa Birliği'ne girmek değil, aynı kimliği paylaşan ülkelerle birlik oluşturmaktır.

C. Ülsever'in "muhafazakâr değişimciler" olarak nitelediği (Ülsever, 2001: 55) AKP hareketi ise, Hıristiyan Demokrasi benzeri bir örgütlenme değil. Y. Akdoğan'ın hazırladığı ve AKP tarafından yayınlanan "Muhafazakâr Demokrasi" adlı kitapla hareketin felsefi dayanakları genel hatlarıyla da olsa verilmektedir. Büyük ölçüde yeni-muhafazakârlık düşüncesiyle aynı paralelde gösterilen AKP'nin, MNP-RP çizgisinden kopuşuna da işaret edilmektedir. Bu bağlamda, yeniliğe açık muhafazakârlık tercihi ve radikal söylemin Türkiye siyasetinde doğurduğu kutuplaşmanın önüne geçmek için de uzlaşıya dayalı yöntemlerin gereği vurgulanmaktadır (Akdoğan, 2003: 6-7, 128-129).

AKP, siyaset üslubunu ideolojiden yoksun, çağdaş demokratik değerlere dayandırmaktadır (AKP Programı, 2002: 7). Bu bağlamda muhafazakârlığın, dini toplumsal bir gerçeklik ve geleneğin bir parçası olarak gören bakış açısına önem verilmektedir. Dinin, siyasal alandaki belirleyiciliğini dışarıda tutan bu yaklaşım, aynı zamanda devletin tüm din ve düşüncelere eşit mesafede kalmasını zorunlu kılmaktadır. AKP'nin laiklik anlayışında din, devletin müdahale edebileceği bir alan da değildir. Laiklik, toplumsal barışı tesis edecek bir ilke olarak düşünülmektedir (Akdoğan, 2003: 113, 132).

Laiklikle ilgili bu düşüncelerde iki hususun ön plan çıktığı söylenebilir. İlki, Türkiye'deki laiklik pratiğinin "dindar" kesim üzerinde yarattığı hoşnutsuzluğun ifadesidir. Nitekim Parti programında, "dindar insanları rencide eden tavır ve uygulamalar ve onların, dini yaşayış ve tercihlerinden dolayı farklı muameleye tabi tutulmaları anti-demokratik, insan hak ve özgürlüklerine aykırı" (AKP Programı, 2002: 15) bulunmakta ve bu yönde bir laiklik uygulaması kabul edilmemektedir. Bu yaklaşım, AKP'nin siyasal desteğinin büyük bir kesimini oluşturan çevreler için de anlam ifade etmektedir.

AKP'nin laiklik anlayışında öne çıkan ikinci hususta ise, bir yandan MNP-RP siyasal geleneğinin bir uzantısı olarak gösterilmekten duyulan rahatsızlık, bir yandan da resmi söylemin büyük ölçüde benimsendiğinin ifadesi vardır. Aslında, resmi laiklik anlayışının yerinde olduğu, yukarıda verilen Parti Programı alıntısında olduğu gibi, sorgulanmaktadır.

AKP'yi, Hıristiyan Demokrasi benzerliğinden uzaklaştıran unsur sadece laikliği benimseyişi değildir. Bunun yanında, din üst kimliğiyle İslam birliği amacının olmaması ve Batı'yla bütünleşme yanlılığı bir diğer ayırıcı unsurdur. AKP, N. Erbakan'ın belirlediği ve İslam ülkelerine öncelik veren dış politika

stratejisini benimsememiştir. İlk resmi ziyaretler İslam ülkelerine değil, Batılı ülkelere yapılmıştır. Gerçi bu tercihte Türkiye'nin Avrupa Birliği sürecinde geldiği önemli aşamanın AKP iktidarına rastlaması da etkili olmuştur. Ancak, böylesi bir tarihsel rastlantı olmasaydı bile, iktidar üyelerinin ilk tercihleri yine de Batı olacaktı. N. Erbakan ve ekibinin çok geç anladıklarını AKP, kuruluş amaçları içine yerleştirdi. Laiklik yanlısı ve Batı'yla bütünleşmeci olmayan bir siyasal hareketin Türkiye'de, en azından orduya rağmen, başarı şansının olamayacağı fark edildi.

AKP hareketi için “Müslüman Demokrasi” nitelemesi uygun düşmemektedir. Zaten Parti'nin de bu nitelemeye sıcak bakmadığı anlaşılmaktadır. Üstelik, “demokrasi” kavramının önüne dinsel bir terim koymak Türkiye'nin sosyo-politik şartlarına da uygun değildir. “Müslüman Demokrasi” etiketi, anlamdan yoksun haliyle bile kutuplaştırıcı bir izlenim bırakmaktadır. Bunun yerine, dini kaygıların muhafazakârlık düşüncesi içinden ileri sürülmesi daha uygun ve daha yumuşak bir üslup olarak görülmektedir.

Muhafazakâr demokrasi nitelemesinin, siyaset bilimi literatürü açısından sorunlu olduğu söylenmelidir. A. Y. Sarıbay'ın da ifade ettiği gibi, “muhafazakâr demokrasi” kavramı söz konusu literatürde yer almamaktadır. Muhafazakârlık, toplumu öncelediği, toplum değerlerini muhafaza etmeye dönük olduğu için, demokratlıkla kolayca bir araya gelemeyecek bir düşüncedir. Buna rağmen, hem muhafazakârlığı hem de demokratlığı bir arada düşünmeyi kolaylaştıracak nitelemeler de yok değildir. Örneğin, siyaset bilimi literatüründe “muhafazakâr liberalizm” kavramına atıfla bu yönde bir düşünmeyi kolaylaştıracak açılımlar mevcuttur (Sarıbay, 2005: 24).

Bu noktada sorgulanması gereken önemli bir husus, AKP ve lider kadrosunun demokrasiye bakışıdır. Siyasal bir hareketin ve lider kadrosunun, herhangi bir düşünceye yakınlığının belirlenebilmesi elbette faaliyetleri ile bağlantılı olarak mümkündür. Ve bu yönde bir belirleme yapabilmek için, belli bir sürenin veya en azından hareketin belirgin bir olgunluğa ulaşması zorunluluğu vardır. Zira, siyasal yaşamın değişen koşulları, siyasal hareketleri ve siyasal iktidar kullanıcıları olarak partileri ve liderlerini, farklı düşünce sistemlerinin etkisi altında bırakabilmektedir. Nitekim siyasetin bir boyutu da, günün koşullarına uygun hareket kabiliyeti bağlamında değerlendirilmesi gereken faaliyetlere işaret eder. O halde, bir siyasal hareketin herhangi bir düşünceyle olan bağlantısını tespit etmek kolay değildir. Bu bağlamda AKP ve lider kadrosunun demokrasiye bakışı konusunda birtakım genellemeler yapmak oldukça zor ve erkendir. Hatta, söz konusu hareketin mukaddesatçı gelenekten geliyor olmasının yarattığı gerilimler de göz ardı edilmemelidir.

Muhafazakâr Demokrasi vurgusu, MNP-RP geleneğinden kopuşa da işaret etmektedir. Ancak bu kopuşun ne derecede sorunlu ve gerçekçi olduğunu tespit etme imkânı, en azından bugün itibarıyla, oldukça zordur. AKP'nin sunduğu

değişim modelinin temel dinamikleri zoraki benimsenmiş veya içselleştirilmiş olabilir. Muhafazakâr Demokrasi vurgusu, içselleştirmeye işaret ediyorsa da, söz konusu tercihin de oldukça sorunlu olduğu söylenebilir. Mukaddesatçı bir gelenekten, sadece kendini farklı tanımlayarak kopabilmek kolay olmayacaktır. Hatta, dini duyarlılığın siyasal alana taşınması sürecinde benimsenen bu yeni çizgi, siyasal İslam'ın tarihsel metotlarının da sorgulanmasını gerekli kılacağı için, dışsal bir boyut da taşımaktadır. O halde, FP ile yaşanan değişim inandırıcı ve tatmin edici bulunmadıysa, AKP hareketini demokratikleşme yolunda ve diğer Müslüman ülkelere örnek olması açısından önemli bir adım olarak değerlendirmek mümkündür. Ancak, söz konusu olan bir “devir-teslim” ise Türkiye'nin önünde çok ciddi sorunların olacağı açıktır.

Bu noktada, siyasal İslam'ın tarihsel metotlarını da dikkate alarak ancak birtakım öngörülerde bulunulabilir. Siyasal iktidarı ele geçirmenin iki temel yöntemi vardır. İlki, sistemden radikal kopuşla mümkün olur. İkincisi de, sistemin temel kurallarını benimsemek suretiyle varolan iktidara gelme metotları kullanılarak gerçekleştirilir. Konuya siyasal İslam açısından bakıldığında, her iki yöntemin de denendiğini söyleyebiliriz. Radikal kopuş, İran'da pratiğe aktarıldı. İkinci yol ise, Cezayir İslami Selamet Cephesi örneğinde olduğu gibi bazen başarısızlığa uğradı, MSP ve RP örneğinde olduğu gibi bazen de başarı elde etti.

AKP hareketini, ikinci yöntemde yapılan bir stratejik değişiklik olarak değerlendirmek mümkün müdür? Bunun cevabı elbette zaman içinde daha iyi anlaşılacaktır. Ancak umulan, bütün dünyayı saran evrensel değerlerin AKP'yi de etkilemiş olduğudur. Bu, sadece AKP'nin sorunu değildir. Konu, bütün Müslüman ülkeleri ve hatta İslam teorisini ilgilendirir boyuttadır. Dolayısıyla, Ali A. Mazrui'nin “İslamokrasi”sinin ne ifade edeceği, Abdülkerim Suruş'un İslam'ı modern tarzda yorumlayan düşüncesinin ve benzeri her türden tartışmanın gelecek on yıllarda çok önemli olacağı açıktır.

KAYNAKÇA

AKDOĞAN, Yalçın (2003), *Muhafazakâr Demokrasi* (Ankara: AK Parti).

AKP PROGRAMI (2002), *Kalkınma ve Demokratikleşme Programı*.

AUGHEY, Arthur (1989), “The Moderate Right: The Conservative Tradition in America and Britain” Roger Eatwell and Noel O'Sullivan (eds.), *The Nature of the Right* (London: Pinter Publishers).

AUGHEY/JONES/RICHES, Arthur/Greta/W.T.M. (1992), *The Conservative Political Tradition in Britain and the United States* (Great Britain: Fairleigh Dickinson University Press).

BORA, Tanıl (1998), *Türk Sağının Üç Hali* (İstanbul: Birikim Yayınları).

- BOWDEN, James A. (2003), "So It Begins" www.gopusa.com
- BRADLEY, Ruth (1999), "Chilean Elections: Future Promise and Past Pain" *The Washington Quarterly*, Autumn.
- BREUILLY, John (2001), "Conservatism and Religion" www.bham.ac.uk
- BURKE, Edmund (1982), "Change and Conservation" Russell Kirk (ed.), *The Portable Conservative Reader* (New York: Penguin Books).
- CACIAGLI, Mario (1982), "The Mass Clientelism Party and Conservative Politics: Christian Democracy in Southern Italy" Zig Layton (ed.), *Conservative Politics in Western Europe* (New York: St. Martins Press).
- CDP (2003), "Why a New Christian Party" www.christiandemocraticparty.org.za
- CDU (2003), "Principles and Programme of the Christian Democratic Union of Germany" www.cdu.de
- CHAPLIN, Jonathan (2001), "State and Civil Society in Christian Democracy: the Neo-Calvinist Perspective" *APSA Annual Meeting*.
- CHP (2003), Christian Heritage Party www.chp.org.nz
- CPA (2001), *The Mayflower Declaration* (London: Christian Peoples Alliance).
- ÇAHA, Ömer (2001), *Dört Akım Dört Siyaset* (İstanbul: Zaman Kitap).
- DAWSON, Christopher (1982), "Religion and the Totalitarian State" Russell Kirk (ed.), *The Portable Conservative Reader* (New York: Penguin Books).
- Ed. LAYTON (1982), "Conservatism and Conservative Politics" Zig Layton (ed.), *Conservative Politics in Western Europe* (New York: St. Martins Press).
- ERDOĞAN, Mustafa (1991), "Liberalizm, Muhafazakârlık ve Türk Sağı" *Türkiye Günlüğü*, 16.
- ERDOĞAN, Mustafa (1993), *Liberal Toplum Liberal Siyaset* (Ankara: Siyasal Kitabevi).
- EWTN (2003), Graves de Communi Re www.ewtn.com
- FRIEDMAN, Thomas L. (2003), "Where Freedom Reigns" www.indianembassy.org
- GIRVIN, Brian (1994), *The Right in the Twentieth Century* (London: Pinter Publishers).
- GOLDEN/CHANG, Miriam/Eric (2001), "Competitive Corruption" *World Politics*, 53.

GÖLE, Nilüfer (1994), “İslami Dokunulmazlar, Laikler ve Radikal Demokratlar” *Türkiye Günlüğü*, 27.

HONDERICH, Tod (1991), *Conservatism* (Boulder: Westview Press).

HUNTINGTON/BALE, Nicholas/Tim (2002), “New Labour: New Christian Democracy?” *The Political Quarterly*, 73/1.

KDU (2003), “What KDU-CSL is” <http://zahranicni.kdu.cz>

KIRK, Russell (1982), “Introduction” Russell Kirk (ed.), *The Portable Conservative Reader* (New York: Penguin Books).

KÖKER, Levent (1989), “Liberalizm-Muhafazakârlık İlişkisi Üzerine” *Türkiye Günlüğü*, 9.

KRF (2003), “Christian Peoples Party” www.krf.dk

LERNER, Barbara (2003), “The Secret of Turkish Democracy” www.nationalreview.com

LEWIS, Bernard (1994), “Why Turkey is the Only Muslim Democracy” *Middle East Quarterly*.

MALCOLM, Noel (1996), “Conservative Realism and Christian Democracy” Kenneth Minogue (ed.), *Conservative Realism* (London: Harper Collins Publishers).

MANSOOR, Ijaz (1998), “Is Islamic Democracy Possible” *Christian Science Monitor*, 90/117.

MAZRUI, A. Ali (2003), “Islamocracy: In Search of a Muslim Path to Democracy” *Fourth Annual CSID Conference*.

MC CLELLAND, J. S. (1996), *A History of Western Political Thought* (New York: Routledge).

NEMOIANU, Virgil (2002), “Compassionate Conservatism and Christian Democracy” *The Intercollegiate Review*, Fall.

NISBET, Robert (1986), *Conservatism Dream and Reality* (Minneapolis: University of Minnesota Press).

NISBET, Robert (1997), “Muhafazakârlık” Mete Tunçay/Aydın Uğur (ed.), *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi* (İstanbul: Ayraç Yayınevi).

ÖZKAZANÇ, Alev (1996), “Türkiye’de Yeni Sağ” *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, 15.

PRESTON, Peter (2002), “Look into the Dark Heart of Europe” *The Guardian*.

SARIBAY, Ali Yaşar (1985), *Türkiye’de Modernleşme Din ve Parti Politikası: MSP Örnek Olayı* (İstanbul: Alan Yayıncılık).

SARIBAY, Ali Yaşar (1994), “Refah Partisi’nin Ardındaki Sosyo-Politik Dinamikler” *Türkiye Günlüğü*, 27.

SARIBAY, Ali Yaşar (2004), “Muhafazakârlık, Akıl ve Modernite” konulu oturumda Oturum Başkanı olarak ifade ettiği düşünceleri, *Uluslararası Muhafazakârlık ve Demokrasi Sempozyumu*, AKP Yayını, Ankara.

SAYARI, Binnaz (1978), “Türkiye’de Dinin Denetim İşlevi” *AÜSBF Dergisi*, XXXIII / 1-2.

Türkiye Günlüğü (1994), 27.

ÜLSEVER, Cüneyt (2001), “Muhafazakâr Değişimciler ve Demokratik İslam” *Görüş*, Kasım.

VANDERMOTTEN, Christian (2000), “An Electoral Geography of Western Europe” *Geojournal*, 52.

WOODS, Roger (1989), “The Radical Right: The Conservative Revolutionaries in Germany” Roger Eatwell and Noel O’Sullivan (eds.), *The Nature of the Right* (London: Pinter Publishers).

XREFER (2003), “Christian Democracy” www.xrefer.com