

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
GAZETECİLİK ANABİLİM DALI**

**İSLAMCI MİZAHIN PENCERESİNDEN GÜNDELİK HAYAT PRATİKLERİ:
CAFCAF DERGİSİ ÖRNEĞİ (2009-2015)**

Doktora Tezi

Ezgi TURAL

ANKARA, 2024

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
GAZETECİLİK ANABİLİM DALI**

**İSLAMCI MİZAHIN PENCERESİNDEN GÜNDELİK HAYAT PRATİKLERİ:
CAFCAF DERGİSİ ÖRNEĞİ (2009-2015)**

Doktora Tezi

Ezgi TURAL

**DANIŞMAN
Doç. Dr. Çağla KUBİLAY KAMILOĞLU**

ANKARA, 2024

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
GAZETECİLİK ANABİLİM DALI**

**İSLAMCI MİZAHIN PENCERESİNDEN GÜNDELİK HAYAT PRATİKLERİ:
CAFCAF DERGİSİ ÖRNEĞİ (2009-2015)**

Doktora Tezi

**DANIŞMAN
Doç. Dr. Çağla KUBİLAY KAMILOĞLU**

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı

- 1- Doç. Dr. Çağla Kubilay Kamiloğlu
- 2- Prof. Dr. Gökhan Atılğan
- 3- Prof. Dr. Aytül Tamer Torun
- 4- Prof. Dr. Bedriye Poyraz
- 5- Doç Dr. Nalan Ova

Tez Savunması Tarihi

25.06.2024

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Doç. Dr. Çağla KUBİLAY KAMILOĞLU danışmanlığında hazırladığım “İslamcı Mizahın Penceresinden Gündelik Hayat Pratikleri: Cafcaf Dergisi Örneği (2009-2015)” (Ankara.2024) ” doktora tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Ezgi TURAL

18.07.2024



Anneannemin aziz hatırasına ve
canım annemle babama...

TEŞEKKÜR

Bu çalışma boyunca desteğini ve güler yüzünü benden hiçbir zamana esirgemeyen kıymetli hocam Doç. Dr. Çağla Kubilay Kamiloğlu'na sabrı, hoşgörüsü, değerli tavsiyeleri ve teşvikleri için sonsuz teşekkür ederim. Engin birikimi ve özverili yaklaşımı bana hem akademiye hem de insani ilişkilere dair çok şey öğretti. Kendisini tanıdığım, birlikte çalışma fırsatı bulduğum için çok mutluyum.

Önerileri ve yorumlarıyla bu çalışmanın gerçekleşmesinde katkılarını unutamayacağım Prof. Dr. Gökhan Atılğan'a derin şükranlarımı sunuyorum. Ayrıca yapıcı eleştirileri için Prof. Dr. Aytül Tamer Torun'a teşekkürlerimi sunmak isterim.

Bu zorlu yolculukta beni her daim yüreklendiren aileme minnettarım. Onların destekleri olmasaydı bu çalışmayı tamamlamak mümkün olmazdı. Son olarak ailemin en kıymetli üyesi Çınar Alp Tural'a, beni her zaman mutlu ettiği için çok teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

TEŞEKKÜR.....	i
İÇİNDEKİLER.....	ii
KARİKATÜR LİSTESİ.....	v
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

MİZAHİ GÜNDELİK HAYATA, GÜNDELİK HAYATI MİZAHA TAŞIYAN YAPISAL DİNAMİKLER

1. Mizah Üzerine Temel Yaklaşımlar.....	16
1.1. Mizahın Özerklik Yapısı ve Çok Boyutlu Gücü	25
1.2. Mizahın Tahakküm ile Kurduğu Paradoksal İlişki.....	28
1.2.1. Siyasi Mücadele Aracı Olarak Mizah.....	32
2. Gündelik Hayatın Mizahı ve Mizah Dergileri	34
2.1. Gündelik Hayat Kavramı Üzerine	34
2.1.1. Gündelik Hayatın Mizahi Kodları	38
2.2. Türkiye’de Mizah Dergiciliğinin Tarihsel Serüveni	46
2.2.1. İslami Mizahın Ötesi: İslami Mizah Dergiciliği.....	60
2.2.2. Makbul ve Makul Olanı Mizahla Mümkün Kılmak: Cafcaf Dergisi	64

İKİNCİ BÖLÜM

1. Türkiye’de İslami Habitusu Sahip Siyasal Geleneğin Tarihsel Serüveni.....	67
1.1. Osmanlı İmparatorluğu’ndan Millî Mücadele Dönemine İslamcılığın Yapısal Dönüşümü	67
1.2. Erken Cumhuriyet Dönemi ve İslamcılık	77
1.3. Çok Partili Döneme Dönüş: Türkiye’de İslamcılığın Yeniden Doğuşu	84
1.4. 27 Mayıs’ın İzdüşümleri.....	91
1.5. 1970’ler: İslamcı Hareketin Merkez Sağdan Ayrılma Süreci	96
1.6. İslamcılığın Kapitalist Değerlerin Merkezine Konumlanması: Özal Dönemi ve Modernist İslam	111
1.7. 2000’li Yılların Art Alanı: Mağduriyetten Tahakküme Bir Dönüşümün Anatomisi	120

2. İslamcı Hareketin Kültürel Alanda Var Olma Pratikleri	144
2.1. İman, Tebliğ ve Mizah.....	163

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

CAFCAF DERGİSİ'NDE GÜNDELİK HAYAT PRATİKLERİNİ İŞLEYEN KARİKATÜRLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

1. Çalışmanın Yöntemi	169
2. Bourdieu Sosyolojisinde Gündelik Hayat	172
3. Gündelik Olanın Dönüşümü ve Yeni Düzenin Kodları.....	181
3.1. Bir Eleştiri Öznesi/Nesnesi Olarak Bizi Biz Yapan Ötekiler	181
3.1.1. Kemalist Paradigma ile Hesaplaşma Arzusu: “Senin Atan Bir Diktatördü Yavrum”.....	184
3.1.2. “Laikcanlar/ Pırıl Türkler” ve Yeni Mücadele Alanları	193
3.1.3. Bir Mesele Olarak Başörtüsü.....	203
3.1.4. Kültür Savaşları ve Yine Yeniden Açılan Cepheler: “Üstün Türkler Halk Olan Türkleri Beğenmiyorlar”	207
3.2. İslamcı Kolektif Öznenin İnşası: Yerli, Millî, Dindar Çoğunluk Olarak Biz	226
3.2.1. Yitip Giden Bir Davanın Neferi Olmak	229
3.2.1.1. Burjuva Sınıfının Yeni Sakinleri: İslamcı Burjuvalar	237
3.2.2. Kadın Olmanın Gereklilikleri	247
3.2.2.1. Erkekler Önden Bayanlar Arkadan.....	251
3.2.3. Ecdada Layık Olmak	259
SONUÇ	276
KAYNAKÇA.....	288
EKLER	330
EK-1. Cafcaf, İlkbahar 2012, Sayı: 50	330
EK-2. Cafcaf, Kasım 2013, Sayı: 58	331
EK-3. Cafcaf, Kış 2011, Sayı: 49	332
EK-4. Cafcaf, İlkbahar 2012, Sayı: 50	333
EK-5. Cafcaf, Ocak 2009, Sayı: 19	334
EK-6. Cafcaf, Haziran 2015, Sayı: 70	335
EK-7. Cafcaf, Aralık 2010, Sayı: 45	336
EK-8. Cafcaf, Haziran-Temmuz-Ağustos 2011, Sayı: 47	337

EK-9. Cafcaf, Kasım 2009, Sayı: 29	338
EK-10. Cafcaf, Mayıs 2010, Sayı: 37.....	339
EK-11. Cafcaf, Haziran 2009, Sayı: 24	340
EK-12. Cafcaf, Ekim 2013, Sayı: 57	341
EK-13. Cafcaf, Aralık 2013, Sayı: 59	342
EK-14. Cafcaf, Ocak 2010, Sayı: 31	343
ÖZET	344
ABSTRACT	345



KARİKATÜR LİSTESİ

Karikatür 1. Cafcaf, Kasım 2009, Sayı:29	186
Karikatür 2. Cafcaf, Ekim 2009, Sayı: 28	187
Karikatür 3. Cafcaf, Aralık 2010, Sayı: 45.....	189
Karikatür 4. Cafcaf, Kış 2011, Sayı: 49	192
Karikatür 5. Cafcaf, Kış 2011, Sayı: 49	194
Karikatür 6. Cafcaf, Ekim 2010 Sayı:43	196
Karikatür 7. Cafcaf, Kış 2011, Sayı: 49	198
Karikatür 8. Cafcaf, Kış 2011, Sayı: 49	200
Karikatür 9. Cafcaf, Mart 2009, Sayı: 21	204
Karikatür 10. Cafcaf, Mart 2011, Sayı: 21	213
Karikatür 11. Cafcaf, Mart 2009, Sayı: 21	206
Karikatür 12. Cafcaf, Ağustos 2010, Sayı: 41	214
Karikatür 13. Cafcaf, Eylül 2014, Sayı: 62	216
Karikatür 14. Cafcaf, Mart 2015, Sayı: 67	219
Karikatür 15. Cafcaf, Haziran 2015, Sayı: 70	222
Karikatür 16. Cafcaf, Ağustos 2009 Sayı:26.....	230
Karikatür 17. Cafcaf, Nisan 2010 Sayı:36	232
Karikatür 18. Cafcaf, Ağustos 2010 Sayı:41	235
Karikatür 19. Cafcaf, Temmuz 2010 Sayı:40.....	236
Karikatür 20. Cafcaf, Kış 2011, Sayı: 49	240
Karikatür 21. Cafcaf, Aralık 2009, Sayı: 30.....	241
Karikatür 22. Cafcaf, Temmuz 2014 Sayı:61,5.....	243
Karikatür 23. Cafcaf, Yaz 2012, Sayı:51	255
Karikatür 24. Cafcaf, Aralık 2013, Sayı: 59.....	248
Karikatür 25. Cafcaf, Kış 2011, Sayı: 49	250
Karikatür 26. Cafcaf, Aralık 2012, Sayı: 50.....	253
Karikatür 27. Cafcaf, Mart 2009, Sayı: 21	256
Karikatür 28. Cafcaf, Şubat 2009, Sayı: 20.....	258
Karikatür 29. Cafcaf, Ocak 2010, Sayı: 31	261
Karikatür 30. Cafcaf, Aralık 2014, Sayı: 64.....	264
Karikatür 31. Cafcaf, Aralık 2015, Sayı: 69.....	269
Karikatür 32. Cafcaf, Aralık 2015, Sayı: 67.....	272

GİRİŞ

Bu çalışmada, 2009-2015 yılları arasında geçen yedi yıllık sürece odaklanılarak, Adalet ve Kalkınma Partisi(AKP) siyasal konjonktürünün toplumsal sınıfların gündelik hayat pratikleri üzerinde yarattığı dönüşüm incelenmektedir. AKP iktidarının ikinci ve üçüncü dönemine denk gelen bu süreç, siyasal ve toplumsal hayatta İslamcı yaşam biçiminin görünürlük kazanmaya başladığı, toplumsal yapının dönüştüğü bir dönemi kapsamaktadır. Çalışmada bu tarihsel süreç, büyük anlatılardan uzak, gündelik olanın sıradanlığın içinde ele alınmakta toplumsal yapıyı analiz etmede önemli veriler içeren mizah basını üzerinden değerlendirilmektedir.

Çalışma kapsamında AKP siyasal konjonktürünün toplumsal sınıfların gündelik hayat pratikleri üzerinde yarattığı dönüşüme odaklanılarak bu politikalarla şekillenen sınıfsal yeniden yapılanmalar, *Cafcaf* adlı mizah dergisi üzerinden incelenmektedir. İslami eğilimli bir mizah dergisi olan *Cafcaf*, İslami öğretiyi önceleyerek mizah yapması ve hedef kitlesinin İslami habitusa¹ sahip toplumsal kesimlerden oluşması nedeniyle diğer mizah dergilerinden ayrılmaktadır. Bununla birlikte dergi, daha önce yayımlanan İslami mizah dergilerinin aksine mevcut düzeni pekiştiren bir söylem benimsemesine ilişkin olarak İslami mizah dergiciliği içinde de özgül bir konuma sahiptir. *Cafcaf*, çalışma kapsamında bu özellikleri bağlamında değerlendirilmiş, AKP siyasal konjonktürünün gündelik olan üzerinde yarattığı dönüşümün ortaya konulması açısından önemli görülerek belirlenmiştir.

¹ Bourdieu'nün, habitus kavramı, "hem nesnel olarak sınıflandırılabilir pratiklerin üretici ilkesini hem de bu pratiklerin sınıflama sistemini" kapsamaktadır. Bourdieu'nün "bedene işlemiş sınıf" olarak tanımladığı habitus, eyleyicilerin pratiklerinin tümünü bir taraftan birbirine benzeyen kalıpların uygulamasının bir ürünü olmasından kaynaklı olarak sistemli hale getiren diğer taraftan da başka bir yaşam tarzını oluşturan pratiklerden belirli bir sisteme göre ayrı kılan şeye tekabül etmektedir. Yaşam tarzları uzamı ise sınıflandırılabilir pratikler ve yapıtlar üretme kabiliyetleri ile bu pratikler ve beğeni arasındaki ilişkide oluşur (Bourdieu, 2015a: 254-255). Çalışmada Bourdieu'nün, bu kavramsallaştırılmasından harekete İslami habitus ve seküler habitus kavramları, mensup oldukları sınıfa veya sınıfsal fraksiyona da bağlı olarak değişmekle birlikte benzer hayat koşullarını içselleştiren toplumsal kesimlerin yaşam biçimlerinin ayırt edici özelliklerini saptamak, ayırmak ve değerlendirmek için kullanılmıştır.

Bu çalışmanın temel amacı, siyasal alanda yaşanan toplumsal uzamın yeniden üretilmesine yönelik gelişmelere odaklanarak, farklı habitusa sahip toplumsal kesimlerin, dönüşen gündelik hayat pratiklerini, *Cafcaf* üzerinden incelemektir. Çalışmada, *Cafcaf* dergisinin, 2009-2015 tarihleri arasında çıkan tüm sayıları ele alınmaktadır. AKP iktidarının ikinci ve üçüncü dönemlerine denk gelen bu süreç, siyasal ve toplumsal hayatta İslamcı yaşam biçiminin görünürlük kazanmaya başladığı, toplumsal yapının dönüştüğü tüm bunların bir sonucu olarak da toplumsal hareketlerin yaşandığı aynı zamanda iktidar bloğunun bileşenleri içerisinde önemli kırılmaların meydana geldiği bir dönemi kapsamaktadır. Çalışmanın sınırlarını belirleyen tarih aralığı, yaşanan bu gelişmeler bağlamında değerlendirilmiş, makro düzeyde gerçekleşen dönüşümlerin mikro düzeyde deneyimlenmeye başlanması göz önünde bulundurularak belirlenmiştir.

Çalışmada, *Cafcaf*'ta yer alan karikatürlere yansıyan gündelik hayat pratikleri tematik analiz yöntemi ile ele alınarak, Bourdieu'nün sınıfsal yapılara yönelik geliştirdiği kavramlar üzerinden incelenmektedir. Çalışmanın ana sorusu, "AKP siyasal konjonktürü, toplumsal sınıfların gündelik hayat pratiklerinde nasıl bir değişim/dönüşüm yaratmış, bu değişim/dönüşüm, *Cafcaf* dergisinde nasıl yer bulmuş, dergi farklı habitusa sahip toplumsal kesimleri hangi kavramlar üzerinden işlemiştir?" olarak belirlenmiştir.

Bu çalışmada, *Cafcaf* dergisi üzerinden aşağıdaki sorulara cevap aranmaktadır.

-*Cafcaf*'ta kültürel, ekonomik ve sosyal alanlarda gündelik hayatın yeniden üretilmesine yönelik gelişmeler, farklı sınıf fraksiyonları üzerinden nasıl ele alınmıştır?

-*Cafcaf*, İslamcı ve seküler habitusa sahip toplumsal kesimlerin, gündelik hayatın inşası sırasında birbirlerine karşı geliştirdikleri tutum ve davranış kalıplarını, çatışma noktalarını, iktidar mücadelelerini aktarma sürecinde nasıl bir yöntem izlemiştir?

- *Cafcaf*'ta sınıfsal farklılıklar ile toplumsal yaşamda dönüşen değerler arasında nasıl bir ilişki kurulmuştur?

- *Cafcaf*, gündelik hayattaki dönüşümü, hangi kavramlar üzerinden işlemiş ve hangi pratikleri ön plana çıkarmıştır?”

Türkiye’de gündelik hayatı, basın üzerinden inceleyen çalışmalar zengin bir literatüre sahiptir. Bu konuda öne çıkan çalışmalar arasında Yasemin Civelek’in *Türkiye’de Muhafazakârlık ve Mizah: Cafcaf Dergisi Örneği*, Gökhan Demirkol’un *Gündelik Hayat ve Basın: Gırgır Mizah Dergisinde Gündelik Hayatın Dönüşümü (1972-1989)*, Semiray Yücebaş’ın *Türkiye’de Muhafazakârlığın Gündelik Yaşam Estetiği*, Ayşe Zeren Enis’in *Everday Lives of Ottoman Muslim Women: Hanımlara Mahsus Gazete (Newspaper for Ladies) (1895-1908)* ve Fulya Özkan’ın *A discourse about normalization or fantasy and its reflections on everyday life: A cultural-historical analysis of two populer magazines of the 1950’s, Bütün Dünya and Hafta* adlı çalışmaları bulunmaktadır.

Civelek, *Türkiye’de Muhafazakârlık ve Mizah: Cafcaf Dergisi Örneği* adlı çalışmasında *Cafcaf*’ın 2009-2014 yılları arasında çıkan tüm sayılarını ele almış, bununla birlikte çalışmasını dergi kapakları ile sınırlandırmıştır. Çalışmanın sonuç bölümünde, *Cafcaf*’ın Türkiye’deki İslamcı yaşam tarzı üzerine geliştirdiği anlam dünyası ortaya konulmaya çalışılmıştır. Demirkol, *Gündelik Hayat ve Basın: Gırgır Mizah Dergisinde Gündelik Hayatın Dönüşümü* adlı çalışmasında *Gırgır* adlı mizah dergisine odaklanarak gündelik hayat pratiklerinin dönüşümünü incelemiştir. Çalışmada, olgular Lefebvre, De Certeau ve Goffman’ın formülasyonları üzerinden ele alınmıştır. Çalışmanın sonuç bölümünde, gündelik hayat içerisindeki pratiklerin mekân, zaman, etkileşim ve deneyim kavramları etrafında şekillendiği aktarılmıştır. *Türkiye’de Muhafazakârlığın Gündelik Yaşam Estetiği* adlı çalışmasında Yücebaş, muhafazakâr yaşam biçimlerindeki dönüşümü incelemek için *Âlâ* Dergisi’nde yer alan haber ve reklamları ele almıştır. Çalışmada, yöntem olarak eleştirel söylem çözümlemesi tercih edilmiş, sonuç bölümünde muhafazakâr ideolojinin gündelik yaşamı kurgulayış biçimlerindeki temel unsurlar ortaya konulmuştur.

Enis, *Everday Lives of Ottoman Muslim Women: Hanımlara Mahsus Gazete (Newspaper for Ladies) (1895-1908)* adlı çalışmasında, *Hanımlara Mahsûs Gazete* isimli bir kadın gazetesine odaklanarak Müslüman Osmanlı hanımlarının “ideal” gündelik deneyimlerinin nasıl inşa edildiğini incelemiştir. Gazetede yayınlanan makalelere odaklanılan tezde, Sultan II. Abdülhamid döneminde, şehirli, üst ve orta sınıf “ideal” Müslüman Osmanlı kadınının ve ona atfedilen “ideal” gündelik yaşamın karakteristik özellikleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Özkan ise *A discourse about normalization or fantasy and its reflections on everyday life: A cultural-historical analysis of two populer magazines of the 1950's, Bütün Dünya and Hafta* adlı çalışmasında 1950’li yıllarda yayınlanan *Bütün Dünya* ve *Hafta* adlı iki dergiye odaklanmıştır. 2. Dünya Savaşı sonrası toplumsal dönüşümü anlamlandırmak için uygun bir çerçeve sunmayı amaçlayan tezde, her iki derginin de hem sıradan insanın gündelik hayatına odaklanıldığı hem de girişimci çalışma ahlakını yeren bir karşı söylem geliştirildiği sonucuna varılmıştır.

Bu çalışma, gündelik hayatı basın üzerinden inceleyen çalışmalar arasında değerlendirilebilir. Bununla birlikte farklı habitusa sahip toplumsal kesimlerin gündelik hayat pratiklerindeki ayrışma eğilimlerini ele alması ve mizah basını üzerinden ortaya koymayı amaçlaması bakımından diğer çalışmalardan ayrılmaktadır. Çalışma, döneme ait gündelik hayat pratiklerine yansıyan dönüşümü ortaya koyabilmek için doğası gereği sosyal ve tarihsel kodları taşıyabilen mizahı ele alarak alana katkıda bulunmayı hedeflemektedir.

Çalışmada, şu varsayımlardan hareket edilmektedir: AKP’nin birçok strateji ve taktiklerle donatılmış politik yaklaşımı ve bu yaklaşım çerçevesinde inşa ettiği kültürel iktidar tahayyülü, toplumsal alanın yeniden üretilmesine yönelik bir etki yaratmıştır. Farklı sınıf fraksiyonlarının gündelik hayat pratiklerinde belirleyici olan bu etki, yurttaşlığın tanımlama biçiminden tüketim pratiklerine, cinsiyet rollerinden dayanışma

ağlarına, estetik değerlerden eğlence anlayışına kadar gündelik hayatın her alanına yansıyan bir değişim/dönüşüm sürecini de beraberinde getirmiştir.

Çalışma, üç ana bölümden oluşmaktadır. Sınıf yapısını ve sınıf oluşumunu ele alan çalışmalar, iki farklı yaklaşım etrafında toplanmıştır. Bu yaklaşımlardan ilki, klasik Marksist çizgide yer alan ve daha çok temel yapıdaki ilişkilere odaklanarak sınıf yapısını anlamaya yönelik çalışmalardır. İkinci yaklaşımda sınıf ve sınıf yapısını kültürel alan ile ilişkilendirerek açıklayan çalışmalar yer almaktadır. Bu çalışma ise kültürel alan üzerinden sınıf tahlili yapmayı amaçlamaktadır. Bu nedenle çalışmanın ilk bölümünde, kültürel çalışmalar için önemli bir referans kaynağı olan mizahın yapısal dinamikleri ve tahakküm ile kurduğu ilişki üzerine odaklanılarak, aynı bölümün ikinci alt başlığında mizahın gündelik hayat ile olan ilişkisi ele alınmaktadır.

Bu çalışmanın öznesini, AKP siyasi konjonktürünün şekillendirdiği toplumsal yapı içerisinde dönüşen toplumsal sınıfların gündelik hayat pratikleri oluşturmaktadır. Bu doğrultuda, çalışmanın ikinci bölümünde iki başlık belirlenmiştir. Birinci başlıkta, Türkiye’de İslami habitusa sahip siyasal geleneğin geçirdiği tarihsel süreçler ele alınmaktadır. İkinci bölümün ikinci başlığında ise İslami habitusa sahip siyasal geleneğin, kültürel alana ait belirleyici unsurlarını ortaya koyabilmek amacıyla İslamcı hareketin kültürel alanda var olma pratiklerine odaklanılmaktadır.

Türkiye’de İslami habitusa sahip siyasal gelenek için 1950-1970 yıllarını kapsayan tarih aralığının önemli bir kavşak noktası olduğu söylenebilir. Bu süreçte 1950 yılında iktidara gelen Demokrat Parti’nin yanı sıra 1969’da Millî Nizam Partisi ile başlayan ve ‘siyasal İslamcı hareket’ niteliği taşıyan Millî Görüş çizgisinin oluşması (Yavuz, 2005a: 21) tarihsel iki dönüm noktası olarak karşımıza çıkmaktadır. 12 Eylül 1980 Askerî Darbesi’nden sonraki dönemde Türk-İslam sentezinin kurulmasına bağlı olarak “modernist İslam’ın” yükselişine tanık olunmuş, süreç içerisinde ekonomik alanda da yapısal bir dönüşüm yaşanmaya başlamıştır. Neoliberalizmin Türkiye seyri olarak ele

alınacak bu dönemde İslamcı kesimden aktörler siyaset, medya ve sivil toplum örgütleri gibi kamusal alanın farklı noktalarında aktif görev alarak merkezi bir rol oynamıştır (Mumyalmaz, 2019: 1901). 1983 yılında Turgut Özal'ın kurduğu Anavatan Partisi, Millî Görüş çizgisinden, siyasal İslam'ın hâkimiyeti anlayışlarından uzak bir politika izlemesine rağmen İslam'ın toplumsallaşma sürecinde önemli bir dinamik olduğu düşüncesiyle hareket etmiştir (Akdoğan, 2000: 190). 1996'da Türkiye'de koalisyon ortağı olarak Refah Partisi'nin iktidara gelmesi farklı sınıflar için bir dönüm noktası olurken, muhafazakâr kesim için merkezden dışlanmanın son bulması anlamına gelmiştir. Dönemin askerî iktidarının, süreci Cumhuriyet'in kurucu unsurlarına, Kemalist Cumhuriyet'in ideolojik temellerine karşı bir tehdit olarak değerlendirmesi, toplumun laik kesimlerinde hükümete karşı bir blok oluşmasına neden olmuştur (Yavuz, 2005b: 190). Böylesi bir siyasi ortam, İslamcı siyasi harekete karşı geliştirilen politikaların bir simgesi olarak kabul edilen 28 Şubat sürecini doğurmuştur. 28 Şubat, özellikle eğitim alanında uyumsuzluğun arttığı, habitus ve alan arasındaki diyalektik ilişkinin bu uyumsuzluk çerçevesinde değiştiği bir dönemi kapsamaktadır. Bu nedenle 28 Şubat'ın, muhafazakâr kesimler için etkisi 2000'lerden sonra daha net ortaya çıkacak olan bir kavşak noktasını temsil ettiği söylenebilir.

2000'li yılların başında siyasal İslamcı geleneğin bir parçası olan AKP, farklı toplumsal yapılanmaların desteğini kazanarak tek başına iktidara gelmiştir. Parti, Millî Görüş geleneği içinden çıkmakla birlikte, kuruluş sürecinde aynı geleneğin benimsediği siyasi anlayıştan uzak bir tutumla hareket etmiştir. Özellikle kuruluş aşamasında bu anlayış farklılığını ortaya koyacak söylemler geliştirilmiş, “muhafazakâr demokrat” olarak belirlenen bir kimlik tanımına gidilmiştir. Parti, geliştirdiği bu tanıma bağlı olarak iktidara geldiği ilk dönemlerde demokrasi ve muhafazakârlık kavramlarına büyük bir önem atfetmiştir. 2002 seçim beyannamesinde kendi demokrasi anlayışını ortaya koymayı amaçlamış, demokrasiyi “Milletle hizmet için yapılan siyasi bir pratik” olarak

tanımlamıştır. Aynı beyannamede, sivil hayatın ve kültürün, devletin müdahale alanı dışında kalması gerektiğini belirtilmiştir. Devletin, ekonomiden elini çekmesiyle sivil hayat üzerindeki denetimin azalacağı savunulmuştur (Akyüz, 2016: 43). Bu açıdan değerlendirildiğinde parti tarafından belirlenen muhafazakâr demokrasi kavramının sacayağını farklı yaşam tarzlarına yönelik hoşgörü, sivil toplum ve neoliberal ekonomik uygulamaların oluşturduğu söylenebilir.

AKP'ye karşı ilk dönemlerde geliştirilen eleştiriler daha çok laiklik üzerinden ilerlemiştir. Bu eleştiriler, partinin İslami bir oluşum olduğu ve İslamcı siyasetin kurumsallaşmasına yönelik hareket ettiği üzerinde birleşmektedir (Coşar, 2014: 72). AKP ise İslamcı gelenekten gelmesi nedeniyle yöneltlen bu eleştirilere karşı daha ılımlı bir profil çizmek amacıyla Cumhuriyetçi ön kabullerle çatışmacı bir tutum takınmamaya özen göstermiştir (Öztan, 2018b: 117). 2002 seçim beyannamesinde laiklik, “farklı yaşam tarzlarının bir arada özgürce yaşaması için bir model” olarak tanımlanmıştır. İnanç ve kanaatlerden kaynaklanan bir ayrımcılığın ya da suçlamanın kabul edilmeyeceği belirtilerek devletin düzeninin de dini inanç ve anlayışa dayandırılmayacağı ifade edilmiştir.² Beynamedeki bu maddeler, partinin bir taraftan laikliği inanç özgürlüğü çerçevesinde ele aldığını diğer taraftan da din merkezli bir devlet düzenini kabul edilemez bulduğunu ifade etmeye yöneliktir. Bunun yanı sıra iç politikada da dış politikada da daha küreselci bir yaklaşım gösterilmiş, Avrupa Birliği üyeliği ile ilgili çalışmalara öncelik verilmiştir (Duran, 2010: 334). Dış politikada Batı karşıtı olmayan bu tutum iç politikada da kendini göstermiş, parti Kürt meselesinde Avrupa Birliği (AB) ve ABD tarafından tanımlanan normlar üzerinden söylem geliştirmiştir. Daha önce Millî Görüş Hareketi'nin bir parçası olarak Refah Partisi de Kürt meselesi üzerine eğilmiş fakat İslami dayanışma üzerine geliştirilen birlik tanımı yapmıştır. AKP'nin birlik tanımında ise demokratik

² AK Parti. (2002). 2002 Genel Seçimleri Seçim Beyannamesi. Erişim adresi: <https://www.akparti.org.tr/parti/dosya-arsivi/>.

normlar, ön planda tutulmuştur (Tuğal, 2019: 70). Tüm bu gelişmelere paralel olarak parti, bir taraftan radikal İslamcı bir politika izlemediğine, kitle partisi olmayı hedeflediğine dair söylemleri pekiştirmeye (Coşar, 2014: 82) diğer taraftan İslamcı söylemler üzerine politika geliştirmeye devam etmiştir. Bu tutum, partinin sağ seçmen içinde yer alan çok katmanlı kitleye ulaşmasını da sağlamıştır. Kimlikler üzerinden düşünsel ve sembolik öğeler kullanılarak oluşturulan bu söylem, partinin ilk iktidar döneminde farklı kitlelerden destek almak ve iktidarını sağlamlaştırma isteği ile ilişkilendirilebilir. Nitekim süreci bu şekilde ele alan çalışmalar, oy tabanında yaşanan sosyo-ekonomik bağlamdaki evrilmeyi göz önünde bulundurarak, İslamcı çizgideki partilerin marjinalleşmekten uzak, ılımlı orta sınıflara yönelik politika ürettiklerini öne sürmüştür (Yılmaz, 2014: 91).

AKP tarafından ilk dönemlerde benimsenen söylem ve kavramlar zaman içinde değişiklik göstermiş, dönem dönem *muhafazakâr-demokrat*, *İslamcı* ve *muhafazakâr-liberal* gibi kavramlarla bir kimlik tanımına gidilmiştir (Coşar ve Özdemir, 2014: 250). Parti, söylemlerine ahlaki ve muhafazakâr değerler dışında Millî Görüş çizgisinden farklı olarak Türk-İslam sentezine doğrudan işaret etmemekle birlikte “milliyetçilik” unsurunu da eklemiştir (Coşar, 2014: 77). Bunun yanı sıra partinin politik tutumunun iktidarı boyunca değişkenlik gösterdiği, parti tarafından geliştirilen söylemin temel referans kaynağı olan birçok argümanın dahi dönemin siyasi atmosferine uygun olarak değiştiği görülmektedir. 2007 genel seçimlerinin bu anlamda bir dönüm noktası olduğu söylenebilir. Yeni dönemin bir başlangıcı olarak kabul edilebilecek olan bu seçimlerle birlikte parti, “yargı bürokrasisi” ve “askerî otoriteye karşı” büyük bir güç kazanmıştır. Böylelikle toplumsal alanda Kemalist reaksiyon olarak adlandırılabilen blogun etkisi azalmıştır. Parti, bir yandan siyasi ve ideoloji alanı diğer yandan da toplumsal hayatı dönüştürme çabasına girerek kendisine karşı olarak gördüğü kurumlara, yasa ve güç merkezlerine karşı bir tasfiye hareketine başlamıştır (Saraçoğlu ve Yeşilbağ, 2015: 875).

AKP hem iç hem dış politikada da daha önce gösterdiği politik tutumundan farklı, somut bir değişime gitmiştir. Meşruiyet arayışında özellikle liberal çevrelerden destek almasını sağlayan AB üyeliğini geri plana atmış (Taşkın, 2017: 124), daha önce demokratik normlar çerçevesinde ele aldığı Kürt meselesine yönelik askerî çözümler geliştirilmeye çalışmıştır. Daha sert ve kutuplaştırıcı bir üslup ile hareket edilmiş, sık sık kullanılan “Yeni Türkiye” sloganı ile bir nevi kurucu iktidar rolünün üstlenildiği gösterilmek istenmiştir (Aktoprak, 2016: 3).

İlk dönemlerde korunmaya çalışılan uzlaşımçı yaklaşımdan giderek uzaklaşılarak Cumhuriyet değerlerine ve tarihine karşı alternatif okumalar geliştirilmiştir (Açıkel, 2016a: 19). Politik söylemin değişmeye yönelik ilk adımı, muhafazakâr demokrat olarak öne sürülen kimlik tanımından uzaklaşılmasıyla atılmıştır. Öyle ki ilk seçim döneminde Türkiye’nin en önemli sorunu olarak belirlenen ve çözüm için sık sık başvurulmuş demokrasi kavramı yerine “millet, millî birlik, millî irade, güçlü devlet” gibi milliyetçi söylemlerin yanı sıra “İslam ahlakı, millî ve manevi değerler, İslam dünyası” gibi İslam teolojisine yönelik kavramlar ön planda tutulmuştur. AKP, siyasi yaklaşımındaki bu değişimin en somut örneklerini, iktidar sürecinde bir mücadele alanı olarak gördüğü kültür alanında vermiştir. Cumhuriyet’in kurucu unsurları tarafından oluşturulan tüm öğeler dışlanmış, Osmanlı tarihi ve yine aynı tarihten aktör ve süreçler ön plana çıkarılmaya çalışılmıştır. Ateş’in de (2017: 115) belirttiği gibi sağ popülizmde tarihsel bir imge olarak kabul edilen Osmanlı İmparatorluğu, özellikle Türk İslam sentezinde idealize edilmiş, İslamcı popülist söylemde de dinsel cemaatler etrafında örgütlenmiş bir toplumsal düzeni işaret ettiği için önemli görülmüştür. Türk sağında, Osmanlı Devleti kutsallaştırılan tarih dışında dini kuralların hâkim olduğu toplumsal hayatı temsil etmesi nedeniyle idealize edilmiştir. AKP ise bir tarafa “elitist, tepeden indirgemeci, Atatürkçü” Cumhuriyet tarihini diğer tarafa “Yeni Türkiye’nin” tarihsel kökenini oluşturan “şanlı, kutsal” Osmanlı tarihini konumlandırmıştır. Cumhuriyet tarihini, Sünni dindar

çoğunluğun bir mağlubiyeti, Osmanlı tarihini, dini formlarla yönetilen, dünyaya hükmetmiş bir fetihler tarihi olarak kodlamak, iktidarın kültürel sermaye yaratma sürecinde kullandığı en önemli referans noktalarından birini temsil etmektedir.

AKP, kültürel iktidar mücadelesinde en büyük sınavını Gezi süreci ile birlikte vermiştir. Bu süreçte parti, farklı kesimleri bir araya getiren ve özellikle mizah unsurunun ön planda olduğu bir “karşı kültür” gerçeğini görmek zorunda kalmıştır. Bu durum, parti içinde de kültürel iktidarın sağlanamamasına yönelik tartışmaların yaşanmasına neden olmuştur. AKP, kültürel alanda popüler kültür aktörlerine de sık sık yer vererek “içeride ve dışarıda yaratılan düşman rolü, millilik, yerlilik” gibi popülist argümanlar üzerine bir söylem örüntüsü geliştirilmeye çalışmıştır. Bu söylem, bir taraftan “biz” ve “öteki” karşıtlığı bağlamında bir kimlik tanımını da içermektedir. Burada parti tarafından ortaya konulmak istenen ayrışma eğilimi; “yerli, millî ve dindar” olanla “gayri millî ve seküler” olan üzerinden formüle edilmiştir.

Özellikle AB uyum sürecinde daha demokratik ve liberal bir tutum benimseyen AKP, giderek toplumsal alanın dinselleştirmesine yönelik politik açılımlar geliştirmiştir (Saraçoğlu ve Yeşilbağ, 2015: 904). Söylemde, bedensel ritüellerde ve mekânsal pratiklerde yeni İslami kalıpların kamusal görünürlüğüne artması, sadece seküler kamusal alanın sınırlarının daralmasına değil, aynı zamanda İslamcı siyasetin makrodan mikro düzleme doğru ilerlemesine (Göle, 2017: 89) ve böylelikle gündelik hayatta etkisinin artmasına neden olmaktadır. Parti, sürecin önemli bir göstergesi olan İslami kalıpların, küresel kapitalist sistemle uyumlu bir şekilde toplumsal hayata yerleşmesine özen göstermiş, böylece gündelik hayatın İslamileşmesinin yolu açılmıştır.

Çalışmanın üçüncü bölümünün ilk alt başlığında gündelik hayat pratiklerini işleyen karikatürlerin toplumsal sınıf ekseninde değerlendirilmesinden önce, Bourdieu’nün sınıf tahliline ve sınıfsal yapılar üzerinden geliştirdiği kavramlara odaklanılmaktadır. Bourdieu, toplumsal sınıfı ve sınıfsal mücadeleyi klasik Marksist

sosyologlardan farklı olarak, ekonomik koşullara bağlı kalarak sınırlandırmamıştır. Bu mücadele zeminini din, siyaset, sanat gibi sembolik alanlarla açıklamıştır (Bourdieu, 1997: 90).

Bourdieu, sosyal dünyayı anlamının yolunun iktidarları sorgulamaktan geçtiğini belirterek sosyolojinin ana konusunu bu çerçevede belirlemiştir. Bourdieu'nün ortaya koyduğu sosyolojik yaklaşım, üç tür iktidarı analiz etmek için kavramsal araçlar sunmaktadır. Bunlardan ilki, belirli kaynaklara yani sermayelere dayanan iktidarken ikincisi, sermaye biçimleri üzerindeki mücadele çevrelerine yoğunlaşan iktidardır. Üçüncüsü ise mevcut toplumsal hiyerarşilerin pratik kanıksanmış kabulü olarak tanımlanabilecek simgesel iktidar ve şiddete karşılık gelen iktidardır. Bourdieu'nün simgesel iktidar sosyolojisi, gündelik hayat içerisinde bazı kültürel kaynaklar ve simgesel sınıflandırmalar aracılığıyla işleyen iktidar biçimlerine karşı duyarlı hale gelmemizi sağlamaktadır. Bourdieu, iktidarın işleyiş biçiminde simgesel ve maddi faktörlerin arasında güçlü fakat karmaşık bir ilişki olduğunu savunmaktadır (Swartz, 2022: 77).

Bourdieu, toplumsal sınıfı iktidar ve ayrıcalık kavramları ile ilişkilendirir. Bourdieu'ye göre inşa edilmiş sınıfları, toplumsal mekânlar içerisinde birbirine benzer hayat koşulları sağlar. Dolayısıyla sınıfı, benzer yatkınlıklar ve pratikler yaratan konumlar çerçevesinde tanımlar. Bourdieu'ye göre bireyler ve gruplar, kendilerini sınıflandıran kategoriler aracılığıyla toplumsal düzeni yeniden üretirler. Bireyler ve gruplar toplumsal uzam içerisindeki konumlarını ya yükseltmek ya da korumak için mücadele ederler. Kültürel sistemin temelini grupların faaliyetlerinin ve çıkarlarının bir sonucu olarak ortaya çıkan tarihsel insan inşası oluşturur. Bu ilişkiler ağı gruplar arasında var olan iktidar ilişkilerini meşru kılar (Swartz, 2015: 204, 215).

Toplumsal eşitsizliğin kökleri, sermaye tiplerinin eşitsiz dağılımını içeren nesnel yapılara dayanmaktadır. Sermaye içindeki bu eşitsiz dağılım, sınıflar arasındaki bölünmelerin de sınırını çizer. Bu sınırlar, kendi içinde de farklılık gösteren hâkim, orta

ve alt sınıflardan oluşan üç katmanlı tabakalaşma yapısını tanımlar. Bourdieu, sermaye kavramını maddi, kültürel, toplumsal ve simgesel bütün iktidar biçimlerini içine alarak düzenler. Üç tür sermayeden bahseder: Maddi olanaklardan kaynaklı ekonomik sermaye; eğitim ve bilgi ile oluşabilecek kültürel sermaye; toplumsal ilişkiler açısından kaynaklı çıkar sağlama kapasitesinin bir göstergesi olarak işlerlik gösteren gerçek ya da potansiyel kaynaklardan oluşan sosyal sermaye. Sermaye hacminin bileşenlerindeki farklılıklar, sınıfların kendi içinde de fraksiyonlara ayrılmasına yol açmaktadır. Bu fraksiyonlar, temelde ekonomik ve kültürel sermayenin dağılımındaki ayrım nedeniyle oluşmaktadır. İktidar alanlarında ve meşruiyet kazanımlarında mücadele veren hâkim sınıf içinde bir tarafta kültürel sermaye bakımından zengin olup iktisadi sermaye bakımından zayıf olan yazarlar, sanatçılar, öğretim üyeleri diğer tarafta ise ekonomik sermayeleri kültürel sermayelerinden yüksek olan finans sektöründe yer alan iş insanları yer almaktadır. Bununla birlikte ekonomik ve kültürel sermayeleri aynı olan serbest meslek erbapları ve kamu ya da özel sektörde çalışan yöneticiler de bu sınıfa dâhildir. Tabi olan sınıflar içinde yer alan ve sermaye hacmi en düşük olan ise işçi sınıfıdır. Bourdieu, ekonomik zorluklarla baş etmeye çalışan işçi sınıfının, bu zorluklardan dolayı kültürel sermaye de biriktirmediğini belirtir (Swartz, 2015: 108, 204, 222-223).

Bourdieu, kültürel pratikleri meşru olandan meşru olmayana bir hiyerarşi kümesinin içinde ilişkilendirir. Ekonomik sermayeden dolayısıyla kültürel sermayeden yoksun olan yoksul kesim, egemenlerin gözünde çoğu zaman avam görünmektedir. Toplumsal düzenin yanında olan küçük burjuvazinin mensupları işçi sınıfıyla benzerlik taşımaktan kaçınmakla beraber içinde olmak istediği hâkim sınıfın hayat tarzı için gerekli olan olanaklara da sahip değildir. Başkalarının bakış açısını önemseyen, başkalarının gözünde değer kazanma isteği duyan küçük burjuvaya göre görünüş, güven ve saygınlık uyandırmak toplum içinde kullanılması gereken önemli bir unsurdur (Bourdieu, 1997: 90).

Bourdieu tarafından, kullanılan cinsiyet, yaş gibi farklı toplumsal iyelikleri içinde barındıran “habitus” kavramı, toplumsal dünyanın algılanmasının bir ürünüdür (Bourdieu, 2015a: 255, 634). Hâkim sınıfın, seçkinliğe dayalı habitusu tabi sınıfların, zorunluluğa dayalı habitusundan farklıdır. Sınıflar içindeki fraksiyonlarda, farklılaşma olmakla birlikte tabi sınıfın habitusunu, egemen sınıf çıkarlarını kendi sınıf çıkarı olarak gören sınıf üyelerinin çabası belirlemektedir. Egemen sınıfın habitusunu ise tahakküm etme arzusu şekillendirir. Tahakküm eden bu sınıf, varlığını koruyabilmek için tahakkümü devam ettirerek yeniden üretim stratejilerini belirlemek üzere mücadele etmektedir (Swartz, 2015: 230-231).

Çalışmanın üçüncü bölümünün son alt başlığında, Bourdieu’nün sınıf tahlilleri ekseninde *Cafcaf* dergisinde gündelik hayatı ele alan karikatürler, tematik analiz yöntemi ile incelenmektedir. Çalışmada tematik analiz yönteminin tercih edilmesinin nedeni, niteliksel araştırma yöntemlerinden biri olan tematik analizin, sosyal hayata dönük olması ile ilgilidir. Niteliksel araştırmalarda, araştırmacı yorumlayıcı özne olarak konumlanmıştır. Bu nedenle her araştırma, insan öznelliğini temel araç olarak kullanır. Nitel araştırmaları diğerlerinden ayıran en önemli özellik, “yorumlamanın bütünselliği ve sürekliliği”dir. Niteliksel araştırmacılar, niceliksel araştırmacıların aksine, araştırmacının “eylemde olan anlamı” yorumlamasına odaklanmaktadır (Geray, 2017: 83-84). Nitel araştırmalarda temel olarak araştırılan konu ile ilgili betimsel bir portre çizmek amaçlanmaktadır. Bu amaç doğrultusunda toplanan veriler, ayrıntılı ve derinlemesine incelenir. Nicel araştırmalarda evrene genelleme amacıyla seçkisiz örnekleme yöntemi ön plandayken nitel araştırmalarda olay ve olguların değişkenlik gösteren niteliklerini göstermeyi amaçlayan amaçlı örnekleme yöntemleri ön plandadır. Başka bir ifade ile nitel araştırmalar, genele özgü bilgilerden ziyade hem genele hem de özele özgü bilgileri ortaya koyma amacı taşımaktadır (Yıldırım ve Şimşek, 2013: 54, 305).

Nitel bir çalışmanın ilk aşaması, nitel araştırmanın özünü oluşturan varsayımların ortaya konulması ve araştırma konusunun kuramsal çerçevesinin belirlenmesiyle başlamaktadır. Bir araştırma problemi tanımlandıktan sonra araştırmacı birkaç açık uçlu araştırma sorusu sorarak ve bu sorulara cevap vermek için topladığı verileri temalar halinde gruplayarak yorumlamaktadır. Nitel araştırmalar, mevcut bir teori kullanmak veya bir araştırmacının bakış açısına dayanmaktan ziyade tümevarımsal bir yöntemi takip etmektedir. Bununla birlikte bazen araştırmanın ilerleyen süreçlerinde araştırma probleminin daha iyi anlaşılmasını sağlamak için araştırma soruları üzerinde değişiklik yapılabilir. Veri toplama işlemi başladıktan sonra sürecin aşamaları değişebilir veya farklı bir yöne doğru evrilebilir. Nitel araştırma yönteminde tek bir veri kaynağına odaklanmak yerine mülakatlar, gözlemler aracılığıyla veya dokümanlar üzerinden çoklu biçimlerde veri toplanır. Tümevarımsal bir şekilde daha soyut bilgi birimleri şeklinde sınıflandırılan veriler, temaları oluşturur (Creswell, 2021: 22, 46, 48, 66).

Nitel araştırma verisinin analizinde tema veya kategorilerin özel bir önemi olduğu söylenebilir. Herhangi bir materyali anlamlı hale getirmenin yolu o materyalleri belirli bir standarda göre yeniden düzenlemekten geçmektedir. Bu aşamada araştırmacı için en elverişli araç, araştırmasına yön veren, araştırmanın başlangıcında saptanan ana ve alt sorunsallardır. Bu sorunsalların bir anlamda araştırmacının pusulası ve temaların ortaya çıkarılmasında yol gösterici olduğu söylenebilir. İlerleyen aşamalarda genel temalar altında yer alan alt boyutlar saptanarak bunlar alt temalar olarak adlandırılıp geliştirilebilir (Yıldırım ve Şimşek, 2013: 278- 279).

Çalışmada, *Cafcaf*'ın 2009-2015 tarihleri arasında yayınlanan tüm sayıları (73) incelenmektedir. 2008 yılı aralık ayı itibariyle bağımsız bir dergi olarak yayın hayatına başlayan *Cafcaf*, 60. sayısından itibaren karikatürlerden çok köşe yazılarına ağırlık vermeye başlamıştır. Giderek mizah dergisi olmaktan uzaklaşmış 73. sayısından sonra ismini de *CF* olarak değiştirerek kültür/edebiyat dergisine dönüşmüştür. İlk çıktığında,

aylık olarak yayın hayatına başlayan *Cafcaf*, sonraki süreçlerde düzenli bir şekilde çıkamamıştır. Bir süre üç aylık olarak bir süre de kış dönemi/yaz dönemi olarak yayınlanan derginin sabit bir yayınlanma periyodu olmamıştır.

Çalışma kapsamında verilerin çözümlenmesi iki aşamada sürdürülmektedir. İlk aşamada, *Cafcaf*'ın 2009-2015 tarihleri arasında çıkan tüm sayıları taranmıştır. Bu aşamada, yalnızca gündelik hayatla ilişkisel bir bağ kurabilen karikatürlere odaklanılmış, güncel siyasi gelişmeleri ele alan karikatürler çalışmanın dışında tutulmuştur. İkinci aşamada ise tasnif edilen karikatürler, yeniden bir okumaya tabi tutularak AKP siyasal konjektörünün doğrudan veya dolaylı etkisini ortaya koyacak nitelikteki karikatürler, amaçlı örneklem tekniğinden faydalanarak çalışmaya dâhil edilmiştir. Akabinde çalışma sorunsalları göz önünde bulundurularak tasnif edilen karikatürler temalara ayrılmıştır. Çalışma kapsamında karikatürlere yansıyan gündelik pratikleri; “davranış biçimi, kültürel beğeni, sınıf atlama mitleri, tüketim eğilimleri, cinsiyetçi rol paylaşımları ve sosyalleşme pratikleri” gibi farklı unsurlara odaklanılarak incelenmektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM

MİZAHİ GÜNDELİK HAYATA, GÜNDELİK HAYATI MİZAHA TAŞIYAN YAPISAL DİNAMİKLER

1. Mizah Üzerine Temel Yaklaşımlar

Tarihsel süreçler içerisinde gülme ve mizaha ilişkin yaklaşımlar farklı seyretmiştir. Mizah, Antik Çağ'dan bu yana sosyokültürel gelişmelere paralel olarak farklı algılama ve kullanım alanları bulmuştur. Gülme eyleminin sorgulanması Sokrates, Platon, Aristo gibi düşünürler ile başlamış, 19. yüzyıldan itibaren kuramlar çerçevesinde ilerlemiştir. Gülme eylemini ele alan birçok düşünür, insanların nelere, nasıl güldükleri sorusu üzerinden gülmenin doğası ve felsefi boyutuna yönelik farklı yaklaşımlar geliştirmiştir (Eker, 2014: 135; 2017: 58). Bununla birlikte mizah üzerine yapılan çalışmaların, diğer alanlarla kıyaslandığında mizaha ilişkin tartışma ve inceleme geleneğinin gelişmemesine de bağlı olarak geride kaldığı görülmektedir (Şentürk, 2016: 13).

Antik Yunan dünyasında, gülme konusuna felsefi ve etik açıdan yaklaşılmış, dönemin filozoflarının birçoğu gülmeye ilişkin değerlendirmeler sunmuştur (Şentürk, 2016: 47). Erken dönem araştırmaları olarak kabul edilebilecek bu çalışmalar, mizahın insanlığın faydasına mı yoksa zararına mı olduğu sorusu üzerinden şekillenmiştir (Eker, 2017: 58). Antik Yunan döneminde bir halk eğlencesi olarak düzenlenen Dionysos şenlikleri ise dönemin mizah anlayışının şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Halk mizah kültürünün bir ürünü olan, içinde mizah ve hiciv performansları gibi sanatsal etkinlikler de barındıran Dionysos şenliklerinin başat özelliği, baskıya ve korkuya karşı mizah yoluyla bir sığınak yaratmaktır. Şenliklerde Pompe adı verilen yürüyüşler düzenlenmiş, çeşitli kılıklara giren halk, yöneticileri ve kentin ileri gelenlerini

hicvetmiştir. Atina'daki bu hiciv geleneği, dönemin demokrasi ortamının yanı sıra Dionysos ruhundan da ileri gelmektedir. Yunan tanrılarında biri olan Dionysos, kendisini kabul ettirmek için verdiği mücadele bakımından diğer tanrılardan ayrılmaktadır. Ayrıca kendinden önce gelen tanrıların kapalı, sessiz ve ağırbaşlı ayinlerine karşılık Dionysos eğlenceleri, önceki ayinlerle dalga geçiyormuşçasına sarhoşluk, cinsellik, dans ve saldırganlık içerir. İnsanları tabuların baskısından kurtardığına inanıldığı için bu tanrıya “hür, özgür” sıfatı verilmiştir. Bu nedenle Dionysos'un iktidara yaklaşması hiciv ve komedyanın güçlenmesi anlamına gelmiştir (Öngören, 1996: 36-38).

Komedyanın Dionysos ruhunu taşıyan özünün aşınması, Sokrates felsefesi ile başlar. Sokrates, güzelliği akla uygun olma ölçütü ile ele alır. Bu ölçütün bir estetik ilke haline gelmesiyle komedya, Dionysosçu gelenekten uzaklaşmıştır. Komedinin, değer yargıları ve yasaları olumsuz yönde etkilediğine dair düşüncenin yerleşmesi, trajedi ve dramın yaşamın mücadele alanının bir temsili olarak görülmesine, komedinin ise gayri ahlakilikle, erotizmle, hazla, sınırsızlık ve kuralsızlıkla eşleştirilmesine neden olmuştur. Aşırı gülmeye yönelik tutucu yaklaşım gelişmeye başlamış, gülme, kusurlu kişilerin davranışlarını yansıtan bir eylem olarak görülmüştür. “Gülmeyi, tuzu kullandığı gibi kullanmalı insan, sakınarak” sözü gülmeye yönelik bu değişimi özetler niteliktedir. Sokrates'in gülmeye dair sarf ettiği bu cümlelerin, o dönemde tuzun zengin ve soylu kimseler için bir statü simgesi olduğu göz önünde bulundurulduğunda çok katmanlı anlamlar barındırdığı anlaşılmaktadır. Sokrates, tuz benzetmesi ile aşırı ve alaycı gülmenin yıkıcı etkisinin yanı sıra iyi bir nüktenin içinde edep ve görgü barındırması gerektiğini ifade etmek istemiştir (Avcı, 2003; Sanders, 2001: 110-111; Uslu, 2005: 109).

Gülme ve komedi konusunda hocası Sokrates gibi düşünen Platon, gülmeye yönelik en kapsamlı eseri *Philebos*'ta gülmeyi anlamının yolunu bulmaya çalışmıştır. Başkalarının talihsizliklerinden neden zevk alındığı sorusu için referans kaynağı olma

özelliği taşıyan bu eser, Antik Çağ'a ait olan "edep ve görgü kuralları karşısında duyguların bir tehdit oluşturacağı" düşüncesini taşımaktadır (Sanders, 2001: 118-119). Gülme eylemi esnasında mantıksal yetilerin kontrolden çıktığını bunun da insanı sorumsuz gösterdiğini düşünen Platon, mizahın insanları bayağı şeyler ile karşı karşıya getirdiğini öne sürmüştür (Morreall, 1997: 121).

Platon'un gülmeye karşı bakış açısını devletin düzenli bir şekilde yönetilmesine yönelik kaygıları şekillendirmektedir. İdeal topluma ilişkin düşüncelerini kaleme aldığı eseri *Devlet*'te, aşırı gülmenin mevcut düzeni alaşağı edecek bir imkân yarattığını, gülmenin ideal toplum düzenini engelleyeceğini savunur. Gülme eyleminin akılla dengelenmesi, devlet ve yurttaş arasındaki bütünlüğün korunması açısından önemlidir (Avcı, 2003). Platon'a göre sıradan bir yurttaş, otoriteye karşı yıkıcı gücünü tek bir gülüşle kazanabilir. Bu tür bir gülüşün insanların tutkularını harekete geçireceğini düşünen Platon, bu nedenle gülmenin denetlenmeye ihtiyaç duyduğunu ifade etmektedir. Platon'a göre gülmedeki asıl tehdit, aşırılıkta yatmaktadır. Gülme, konuşma eyleminden daha etkilidir. Çünkü konuşmanın sesini duyurması için belli bir ortam gerekirken otoriteye karşı olan gülme, sesini uzaklara kadar duyurabilir. Bu nedenle sadece yurttaşların değil, devlet liderlerinin de aşırı gülmekten kaçınmaları gerekmektedir. İnsana yönelik espriler, ancak iyi niyetten şüphe edilmeyen ve resmi onayın olduğu durumlarda yapılabilir (Sanders, 2001: 111-114). Platon'un asıl üzerinde durduğu nokta, düzenli bir devlet yönetimi arayışına paralel olarak nüktenin ancak devlet için yararlı bir amaca hizmet edecekse yapılması gerektiğidir.

Gülmeye ilişkin değerlendirmeler sunan Antik Yunan dönemi filozoflarından biri de Aristoteles'tir. Aristoteles, insanın özünü tanımlamak için gülme anından faydalanır. Aristoteles'e göre bebeğin ilk gülüşünün olduğu an, insanlar ve hayvanlar arasındaki köklü ayrımın oluştuğu andır. Çünkü bütün canlılar arasında bir tek insan gülme edimine sahiptir. Bu nedenle insanı "gülen hayvan" olarak adlandırır. Gülme, kişinin bir taraftan

insani yönlerinin gelişmesine olanak sağlarken diğer taraftan da kaba birine dönüşmesine neden olabilir (Sanders, 2001: 22). Aristoteles, tiyatro ve şiir sanatı üzerine yazdığı *Poetika* adlı eserinde komedya ve tragedyayı karşılaştırmıştır. Bu iki tür arasındaki ayrılığı temel olarak “ortalamadan daha iyi olan” karakterler ile “ortalamadan daha aşağı” olan karakterlerin taklidine dayandırmıştır. Tragedyanın “ahlaki bakımdan ağır başlı bir eylemin” komedyanın ise “gülünç olanın” taklidi olduğunu ifade eder. Aristoteles’e göre gülünç olan komik bir maskeye benzer. Komik maske ise çirkin veya kusurlu olabilir fakat acı veren bir ifadesi yoktur (Aristoteles, çev. 1963: 14, 20, 22).

Aristoteles, mizahın önemli şeyleri gayri ciddi hale getirdiğini, toplumdaki güç dengelerini bozduğunu, bu nedenle kişiler üzerinde zararlı etkilerinin olacağını savunur. Bununla birlikte mizahi yaklaşımı tamamen yadsımaz. Mizahın sınırlarını çizmek gerektiğini, bu sınırların kişiye demokratik bir perspektif kazandıracağını ileri sürer. Zarar vermeyi amaçlamadan espri yapan kişilerin görgülü ve hazır cevap olduklarını söyleyerek bu kişilere karşı saygı duyulması gerektiğini belirtir. Görgüyü ön planda tuttuğu esprilerin karşısına incitici, kişisel konuları hedef alan esprileri koyar. Aristoteles’in yaptığı bu ayırım, Cicero’nun yaşadığı döneme kadar espri yapmanın koşulu olarak gösterilmiştir (Morreall, 1997: 3-4; Sanders, 2001: 130-131, Şentürk, 2016: 48).

Roma İmparatorluğu döneminde yaşayan devlet adamı kimliğinin yanı sıra bir hatip ve düşünür olan Cicero, mizahın saygı sınırları içinde olması ve sosyal açıdan kabul görmesi gibi konuların üstünde durmuştur. Cicero, *De officiis* adlı eserinde mizah ile ilgili iki farklı uyarıda bulunur. İlk olarak espri yaparken dikkat edilmesi gerektiğini, aksi takdirde espri yapan kişinin itibarını yitireceğini söyler. Cicero’nun önemli gördüğü nokta, büyük suçlar ve talihsizlikler üzerine şaka yapılmaması gerektiğidir. İkinci uyarı ise bedensel kusur ve özürler konusunda dikkatli olunmasına yöneliktir. Bu konularda

ileri giden bir hatip, ciddiyyet ve zekâdan yoksun bir taklit sanatçısına veya palyaçoğa dönüşebilir (Eker, 2014: 172).

Gülmeyi bu döneme kadar ele alan düşünürlerin birçoğu nasıl, nerede ve hangi ölçülerde gülünmesi gerektiği üzerinde durmuştur. Aristoteles'ten sonra gülme eylemine yönelik ilk kapsamlı sorgulama 17. yüzyıldan itibaren başlanmıştır. Başta Thomas Hobbes olmak üzere birçok düşünür gülme nasıl bir şeydir, insan neye güler gibi sorular üzerinde yoğunlaşmıştır (Şentürk, 2016: 50-51). Üstünlük, uyumsuzluk ve rahatlama olmak üzere üç klasik yaklaşımdan oluşan bu çalışmalar, gülmenin farklı boyutlarını ele almıştır. Gülme eylemi üstünlük kuramında, kişinin karşısındakini küçük görmesine bağlı olarak üstünlük hissi üzerinden açıklanırken, uyumsuzluk kuramında beklenmedik, ani gelişen olaylar veya durumlar esas alınarak açıklanır. Rahatlama kuramı ise gülmeyi bastırılmış duygu ve hazların boşalma süreci ile ilişkilendirmiştir.

Hobbes, Platon ve Aristoteles gibi gülmenin kişilerin karakteri üzerindeki olumsuz etkilerini ele alır. Gülme eyleminin daha çok başkalarına yönelik olduğunu düşünen Hobbes'a göre, gülme üstünlük ve zayıflık arasındaki dengeden doğan kendini tasdik etme eylemidir. Gülmenin nedenini kişinin kendisini 'öteki'lerle kıyaslayıp üstün görmesi, bir başkasının düştüğü kötü durumdan haz duyması gibi unsurlarla ilişkilendirir. Dolayısıyla Hobbes'a göre gülme eylemi, başkalarının hataları karşısında insanın kendini üstün görmesinin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Hobbes'un öncülük ettiği bu kuram, üstünlük kuramı olarak adlandırılmıştır. Birçok mizahi gülme çeşidi olmasına rağmen gülme eyleminin nedenini sadece üstünlük hissinde araması, kuramı kapsamlı bir değerlendirme yapmaktan uzak kılmıştır (Eker, 2014: 142; Morreall, 1997: 11, 23; Şentürk, 2016: 50, 51).

Gülme eylemi üzerine Hobbes'dan sonra görüş bildiren bir diğer düşünür Immanuel Kant'tır. Hobbes'tan farklı olarak gülme eyleminin başka birinin hatasından kaynaklanan üstünlük duygusu ile ilgili olmadığını belirten Kant, gergin bir bekleyişin

bir anda boşa çıkmasına bağlı olarak yaşanan heyecanın gülmeye neden olduğunu savunur. Şaka ve nükteyi içinde eğlence de barındıran bir tür düşünce oyunu olarak ele alan Kant, bu düşünce oyunu sırasında beklentinin boşa çıkmasından kaynaklı olarak insanlar üzerindeki gerilimin azaldığını ileri sürer (Şentürk, 2016: 51-52).

Kant, gülmeye ilişkin açıklamalarında duygusal boşalma sürecine önemli bir yer vermekle birlikte gülme kuramının merkezine uyumsuzluk düşüncesini koymuştur (Morreall, 1997: 26). Kant, tarafından geliştirilen uyumsuzluk kuramına göre gülme eylemi, ani gelişen uyumsuz bir durumla karşılaşılması ve bu uyumsuzluğun farklı bir mantık düzleminde uyumlu olması sonucunda ortaya çıkar (Usta, 2009: 88). Gülmenin daha bilişsel ve düşünsel yanına odaklanan kuram, yeryüzünde bulunan canlı-cansız tüm varlıkların sistemin bir parçası olduğunu savunur. İnsan belleği de önceki birikimlerine dayanarak bu sistemin işleyişine yönelik belli bir beklenti içine girer. Bütün bu düzen içinde bir olayın, beklentinin aksine gelişmesi şaşkınlığa ve gülmeye yol açar. Akıl, beklenmedik aykırı veya mantıksız bulduğu olaya tepki verir. Gülme eylemi de başlangıç ve sonuç arasındaki bu uyumsuzluğa verilen tepkiden kaynaklanmaktadır (Eker, 2014: 138).

Schopenhauer ise gülme ile ilgili çalışmalarında soyut ve bedensel olan arasındaki uyumsuzluk düşüncesi üzerinde durmuştur. Schopenhauer'a göre gülme beklenmedik paradoksal bir içerme aracılığıyla gerçekleşir. Örneğin bir kişinin ciddiyetle yaptığı bir şeye karşı gülünmesi nesnel gerçeklik ile kişinin sahip olduğu kavram arasında uyumsuzluk olduğunun bir göstergesidir (Şentürk, 2016: 60). Kant ve Schopenhauer'dan sonra uyumsuzluk kuramını eleştirel bir yaklaşımla ele alan James Beattie, kuramın mizahi olmayan gülme durumlarında işlerlik göstermediğini öne sürer. Beattie, gülmeyi “hayvansal ve duygusal” gülme olarak ikiye ayırır ve hayvansal gülmenin uyumsuzlukla açıklanamayacağını belirtir. Çünkü uyumsuzluğun ortaya çıkması için zihinsel, kavramsal ve psikolojik süreçlere ihtiyaç vardır. Gıdıklama ile ortaya çıkan gülmede

olduğu gibi bu süreçlerin hiçbirine ihtiyaç duymayan veya zihinsel süreçleri içermesine rağmen uyumsuzluğu içermeyen gülme durumları da bulunmaktadır. Öte yandan Beattie, gülme eyleminin her durumda uyumsuzluğa bir tepki olarak gerçekleşmeyeceğini de ekler (Morreall, 1997: 28-30).

Gülme ve komik konusuna psikolojik açıdan yaklaşan düşünürlerin başında Freud gelmektedir. Freud, mizahı endişe, düşmanlık veya toplumsal baskıdan kurtulma yolu olarak ele alarak, rahatlamanın psikolojik boyutu üzerinde düşünülmesini sağlamıştır (Feinberg, 2005: 488). Freud, gülmenin üç halini “şaka, komik durum ve mizah” olarak birbirinden ayırarak gülme eyleminin gerçekleşmesi için insanların belli bir ruhsal enerji biriktirmiş olması gerektiğini söyler. Bu enerji eğer gerekli olup kullanılmamışsa daha sonra gülme biçiminde ortaya çıkar. Freud’a göre bastırılmış, yasaklanmış duygular için kullanılacak enerji şaka yaparken, düşünmek için kullanılmayan fazla enerji komik durumlarda, duygular ile ilgili kullanılmayan enerji ise mizahi durumlarda ortaya çıkar. Gülmeden haz alınmasındaki temel neden, ruhsal enerjinin biriktirilmesidir. Bu nedenle gülmeyi baskılanmış ruhsal enerjinin başka bir yerde açığa çıkması olarak ifade eder (Morreall, 1997: 43-45).

Freud’a göre, şakalar saklanmış, bastırılmış saldırgan ve seksüel duyguların eğlenceli bir yolla açığa çıkarılmasını sağlar (Paulos, 2003: 12). Cinsel ilişkilere yönelik konuların kasıtlı olarak öne çıkartıldığı espriler, evrensel bir biçimde popülerdir. Fakat resmi koşulların hâkim olduğu toplumsal ilişkilerde bu espriler sadece ima yolu ile yapılır. Freud, “açık saçık” olarak tanımladığı bu esprilerin seçkin topluluklarda dolaylı yoldan bir tür kılık değiştirme sonucunda gerçekleştiğini ve ancak bu haliyle hoşgörü ile karşılandığını ileri sürmüştür. “Kaba saba” ya da incelikle yapılmış “açık saçık” bir espride aynı şeye gülünmesine karşın kaba saba olan espriye gülmenin tercih edilmediğini belirten Freud, bu esprilerin toplumsal engellere rağmen şehvetli ya da düşmanca içgüdülerin doyurulmasına olanak verdiğini söyler. Çünkü gerçek yaşamda cinselliğe

karşı eğitim ve sosyal statünün yükselmesi ile artan hoşgörüsüz bir tutum söz konusudur. Bu nedenle kılık değiştirmemiş açık saçıklıktan hoşnut olunmamasının nedenini “bastırma” olarak adlandırır. Bu süreçte uygarlık ve yüksek eğitimin büyük bir etkisi olduğunu söyler. Başka bir ifade ile uygar hayat, haz alma olasılıklarını yok etmeye yönelik işlerlik gösterir. Diğer taraftan düşmanca amaca hizmet eden esprileri de ele alan Freud, düşmanca itkilerin cinsel isteklerle aynı kısıtlama ve bastırmaya hedef olduğunu öne sürer. Nefretin kısıtlanmasında ahlaki kurallar ve yasalar etkili olmuştur. Üst bireysel uygarlık, kaba saba dili kullanmanın ne kadar değersiz bir şey olduğunu öğretir. Düşmanca saldırganlıkta esprilerin oynadığı rol bu noktada ortaya çıkar. Uygar hayatın belirlediği engeller nedeniyle kısıtlanan düşmanlık, kişiyi aşağı, küçük veya gülünç duruma düşüren espriler yolu ile ifade edilir (Freud, 1998: 131-134).

Freud, gülmenin temelinde büyük ölçüde toplumsal yasaklar veya baskı altında bırakılan duygular yattığını söyler. Bu bağlamda nükte, toplumsal ve kültürel tabuları veya toplumsallaşma süreçlerinde kişinin kendisinin geliştirdiği direnç biçimlerini aşabilme imkânı sunmaktadır. Dolayısıyla Freud, gülmeyi cinsellik ve şiddet gibi bastırılmış duygu ve hazların boşalması durumuna indirgemekle birlikte gülmenin toplumsal süreçlerde kişiye tanıdığı özgürlük alanını yadsımamıştır (Şentürk, 2016: 84; Morreall, 1997: 34-35, 83).

Gülmeye yönelik felsefi yaklaşımlar geliştiren bir diğer isim Charles Baudelaire’dir. Gülmede şeytani bir özellik gören Baudelaire’e göre, gülmenin içinde şeytani özellikler saklı olması aslında ne kadar insani bir şey olduğunun göstergesidir. Baudelaire, her ikisinde de başkasına karşı duyulan üstünlük duygusunun belirleyici olduğu iki komik türünden bahseder. Birinci komik, Voltaire ve Moliere’in eserlerinden örnek gösterdiği daha çok sanatsal yönü ağırlıklı olan türdür. Mutlak komik olarak tanımladığı ikinci komik türü ise “kaba gülünç” olarak tanımlanabilecek komik türe karşılık gelir. Baudelaire’in kavramsallaştırmasında üstünlük ve aşağılık duyguları

önemli bir yer kaplar. Fakat buradaki üstünlük, insanın insana karşı duyduğu üstünlük değil, insanın tabiata duyduğu üstünlüktür. Baudelaire'in gülme yaklaşımı gülmenin daha kuramsal olarak incelendiği 19. yüzyıl klasik çalışmaları içerisinde yer almaktadır. Bu nedenle bu dönemdeki diğer çalışmalar ile ortak noktalar taşımaktadır. Bu çalışmalar, gülmeyi 19. yüzyıl toplumsal düzenini de yansıtan cezalandırma ve mahkûm etme süreçlerinin bir parçası olarak ele almış ve toplumsal denetim bağlamında değerlendirmiştir (Sanders, 2001: 284; Şentürk, 2016: 65-66).

Gülme konusunda görüş bildiren isimler arasında Bergson ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Bergson, başlangıçta gülmenin ne olduğu, niçin gülündüğü soruları üzerinde yoğunlaşır. Bergson'un gülmeye yönelik temel yaklaşımlarından biri, gülmenin toplumsal işlevidir. Gülme eylemi kusurların, hataların düzeltilmesini sağlayarak toplumsal yararlılık işlevini yerine getirir. Toplumsal yapıyı bir tür makineye benzeten Bergson, bu yapı içinde bireylerin kategorize edildiğini söyler. Bu kategorilerden biri de meslek üyeliğidir. Bir kişinin mesleğinin getirdiği düşünce ve davranış kalıpları içinde hareket etmesi insani özelliklerden ziyade mesleki profesyonelliğe vurgu yaparak davranması, komik bir karaktere dönüşmesi anlamına gelmektedir. Bergson'a göre komedinin yararlı işlevi bu aşamada ortaya çıkar. Toplumun bireyler için belirlediği kalıplardan oluşan mekanik yapının gülünç duruma düşürülmesi bir anlamda toplumsal sağduyuya hizmet etmektedir (Şentürk, 2016: 95, 98-100).

Bergson da Aristoteles'e benzer bir yaklaşımla gülmenin sadece insana özgü olduğunu, insana özgü bir özellik barındırmadığı takdirde içinde insan olmayan gülmenin mümkün olamayacağını belirtir. Bir hayvan veya nesneye gülünmesi insanın üzerinde bıraktığı izle veya onun nasıl kullanıldığı ile mümkündür. Bergson'a göre gülmenin ortaya çıkması için bir gruba ihtiyacı vardır. Gülmenin toplumsal yaşamın gerekliliklerine cevap vermesi, toplumsal bir anlama ve karşılığa sahip olması gerekir (Bergson, 2016: 14, 16-17).

Bergson, gülmeyi toplumsal denetim mekanizması olarak ele aldığı için gülmenin görevini “orta yolu” bulmak, yolda savrulanları tekrar merkeze çekmek olarak görmüştür. Bergson’un gülmenin toplum yararına hizmet etmesi gerektiğine yönelik bu düşüncesi, gülmeye topluma uyum sağlama işlevini yüklemesine neden olmuştur (Cantek, 2008: 1246; Sanders, 2001: 284).

Bu aşamaya kadar ele alınan düşünürler, gülme konusuna felsefi, psikolojik ve sosyolojik açıdan yaklamı, gülmenin ne olduğu ve nasıl meydana geldiği yönündeki sorulara cevap aramıştır. Bu çalışmanın asıl konusunu oluşturan mizahi gülmeye odaklanan çalışmalar ise, mizahı toplumsallaşma sürecinin bir parçası olarak ele almış, daha çok mizah ve tahakküm arasındaki ilişki üzerinde durmuştur.

1.1. Mizahın zerklik Yapısı ve çok Boyutlu Gücü

Olayların, olguların, durumların olumsuz ve eğlenceli yanlarını yorumlamayı olanaklı kılan mizah, düşünme eyleminin bir ürünüdür. Bu nedenle her gülme eylemi içinde mizah barındırmayabilir. Mizahi olmayan gülme gıdıklama, piyango bileti kazanma, bir ii baarma gibi durumları kapsar. Bu tür bir gülmede olumsuz duygudan olumluya doğru evirilen duygusal ve duyumsal bir değişiklik söz konusudur. Mizahi gülmede ise düşünme ile gülme arasında kurulan nedensellik bağına ilişkin olarak, gerçekleşen değişikliğin kavramsal olması gerekmektedir (Avcı, 2013; Morreall, 1997: 3; Usta, 2009: 93; Yağcı, 2016: 21).

Mizah, toplumsal bir olgudur ve toplumsallaşma sürecinin önemli bir katmanını oluşturur. Topluluk içinde komik bulunan birçok şeyin yalnızken aynı etkiyi yaratmaması (Morreall: 1997: 160) Freud’un espri işleminin ayrılmaz bir parçası olarak tarif ettiği başka biri ile paylaşma arzusundan kaynaklanmaktadır. Kişi gülünç bir şey ile karılatığında kendi kendine zevk alabilir. Mizahi gülmede ise süreç ancak düşüncenin

iletilmesi ile tamamlanır. Mizah, düşüncenin bir ürünü olduğu için, başka biri ile paylaşılmaya (Freud, 1998: 174) başkalarının rızasına ihtiyaç duyar. Hiç kimsenin gülmediği esprinin bir espri olamaması mizahın toplumsallığı veya özneler arası bir pratik olması ile ilgilidir (Critchley, 2020: 96).

Kültürel bir ürün olan mizah, bir arada yaşamayı kolaylaştıran, birlikte olmayı güçlendiren yapısıyla aynı zamanda bir iletişim aracıdır (Aydın ve Güner, 2011: 112). Mizahın gücü, yaşamın zorluklarından, toplumsal baskıdan uzaklaşmayı, sıkıntıları hafifletmeyi sağlar, insanları birbirine yakınlaştırır. Bu nedenle kişiler arası ilişkileri geliştiren önemli bir paylaşım alanıdır (Arık, 2001: 90).

Mizahın uyarıcı etkisi, kişiler üzerinde anlama ve kavramaya dair değişiklikler yaratır. İçinde yaşanılan dünyanın sınırlarını aşarak, dışarıdan bakmayı sağlar (Avcı, 2003). Oyun oynamanın çocuklar üzerinde yarattığı etkiyi yetişkinler üzerinde yaratarak gerçeklik ilkesinin baskısından uzaklaşılmasının yolunu açar (Eagleton, 2019: 25, 28). Böylece dünyayı yalnızca gündelik işlerin görülmesi gereken bir yer olmaktan çıkarır, bir oyun alanına dönüştürür. Gündelik yaşamın endişelerinden mizah yoluyla uzaklaşan insan farklı deneyimlere de açık olur (Morreall, 1997: 179).

Mizah, toplumsal yaşamın düşünce kalıplarını bozup, gerçeklik kadrajını değiştirdiği için gündelik hayatın sıradanlığı karşısında bir kırılmaya neden olur. Bu durum, kişinin içinde bulunan an ile arasına bir mesafe koymasını dolayısıyla olaylara uzaktan bakmasını sağlar. Bir kişinin mizah anlayışının niteliği, olaylar karşısındaki tutumu ile doğru orantılıdır (Morreall, 1997: 146; Sanders, 2001: 33-34).

Bir konuya mizahi açıdan yaklaşmak gündelik hayatın kaygılarından, dar düşünce çerçevesinden uzaklaşmasının yolunu açar. Kişinin her gün karşılaştığı uyumsuzluklara gülümseyerek bakmasını sağlar. Mizahi yaklaşım gündelik hayata dair sıkıntıları tamamen yok etmemekte birlikte hayata karşı sabit bir bakış açısıyla bakılmaması gerektiğini, gündelik problemlerin yaşamsal önemi olmadığını gösterir. Fakat bu tutumun

gelişmesi için esnek, açık fikirli olmak ve belki de hayati olan tüm değerlerin göreceli olduğunu bilmek gerekmektedir. Ancak bu koşulda önemli gibi görünen şeyler önemsizleşecek, her türlü uyumsuzluk komik hale gelecektir (Morreall: 1997: 171-174).

Mizahın en etkili gücü, gülme eyleminin bir tür sosyal cezaya dönüşebilmesinde yatmaktadır. İtibar, statü ve saygınlığı tahrip etmeye yönelik gülüşün öznesi olma korkusu, sosyal düzenlemeyi de beraberinde getirir. Komik durum bir an önce düzeltilmesi gereken bireysel ya da kolektif yanlışa, eksikliğe işaret etmekte, gülme eylemi ise bu durumun düzeltilmesine yardımcı olmaktadır. Mizahın öznesi olan kişi, gülünç bulunan kusurunu değiştirmenin ya da bu kusurun daha az görünür olmasının yollarını arayacaktır. Böylece bir tür toplumsal cezalandırma biçimine dönüşen gülme, sosyal denetim mekanizması olma işlevini gerçekleştirir. Sadece gülmenin öznesi olan kişi değil, gülmeyi gerçekleştiren kişi de bu denetime tabidir. Gülme eylemi, neden sonuç ilişkisi bağlamında bir sorgulama yaşanmasıyla sonuçlanır. Bu sorgulamanın eksik ve yanlışları düzeltme olanağı yaratması, iyiye ve güzele ulaşabilme gibi bir yararlılık işlevi yükler (Bergson, 2016: 21,60; Eker, 2017: 53-54). Diğer yandan aynı işlev, gülmenin toplumsal yapıya uyum sağlamanın bir aracı olarak işlerlik göstermesine yol açarak, toplumsal hiyerarşilerin veya eşitsizliklerin içselleştirilmesine ve onlara rıza gösterilmesine yol açabilir.

Mizahın mesajları toplumsal, kültürel, dilsel bağlamlar içermektedir. Mizahın anlaşılabilmesi için öncelikle ortak kültürel kodlar gerekmektedir. Bir espriyi başka bir dile çevirmenin zorluğu mizahın bağlam odaklı ve yerel olması ile ilgilidir. Başka bir dile çevrilen nükte, çoğu zaman açıklama gerekliliği hissettirir. Bu anlamda mizah, yaşadığı kültürün bilgisinin bir taşıyıcısıdır (Critchley, 2020: 83-87). Kendi ekolojisi ile tamamlanan, üretildiği toplumun kültürünü oluşturan öğeler çerçevesinde anlam bulan kültürel bir eylemdir. Mizahı anlamlı kılan siyasal, kültürel ve sosyo-ekonomik değişimlerden etkilenmesidir (Sevindik, 2021: 66).

1.2. Mizahın Tahakküm ile Kurduğu Paradoksal İlişki

Umberto Eco, *Gülün Adı* adlı romanında bir manastırda geçen olayları merkeze alarak Orta Çağ'ın dini oluşumlarına odaklanmaktadır. Romanda Aristoteles'in tragedyayı ele aldığı *Poetika* adlı kitabından sonra komedyaya üzerine yazmayı planladığı *Poetika II* adlı kitabı manastırın kütüphanesinde gizlenmektedir. Kütüphane çevresinde esrarengiz ölümlerin gerçekleşmesi üzerine bir cinayet soruşturması açılır. Soruşturmanın akabinde Aristoteles'in komedi üzerine yazdığı bu kitabı okuyanların zehirlenerek öldüğü ortaya çıkar. Romanın sonunda cinayetlerin, gülmenin korkuyu öldürdüğüne, inancın da korku olmadan yaşayamayacağına, Tanrı'ya ancak korku ile ulaşabileceğine inanan kütüphane müdürü tarafından işlendiği anlaşılır (Şentürk, 2016: 48-49). Aristoteles'in yazmayı planladığı *Poetika II* adlı kitabın gerçekten yazılıp yazılmadığına dair tartışmalar bir yana Umberto Eco'nun bu romanı, mizahın tahakküm ile arasında kurduğu ilişkinin yapı taşlarını ortaya koymaktadır.

Mizah ve tahakküm arasındaki ilişki temelde iki farklı eğilim içinde ele alınmaktadır. İlk yaklaşım mizahın, iktidar yapılarının karşısında bir mücadele ve özgürlük alanı yaratmasına odaklanılırken ikinci yaklaşım mizahın, iktidar stratejilerinin yörüngesinde şekillenmesine ve resmî ideolojinin bir taşıyıcısı olarak kullanılmasına odaklanır (Erçetingöz ve Becerikli, 2016: 365). Mizahın karşıt gibi görünen bu iki özelliği, tahakküm ile kurduğu paradoksal ilişkinin ana eksenini oluşturmaktadır.

Mizah ile iktidar arasındaki ilişkiyi, özgürlük ve mücadele gibi söylem örüntüleri etrafında ele alan düşünürlerin başında Bahtin gelmektedir. Orta Çağ tarihinde halk mizah kültürünün önemli bir ögesi olan karnavallara odaklanan Bahtin, bu karnavalların gülme tarihindeki yerini saptamadan önce dönemin resmi kültürün dinamiklerini ve bu dinamiklere bağlı olarak gülme eylemine karşı geliştirilen tutumu ortaya koymuştur. Orta Çağ'da gülme dini ritüellerden, resmi, feodal ve devlet törenlerinden dışlanmıştır. Resmi

Orta Çağ kültürünün özelliğini yansıtan bu dışlanma, aynı zamanda döneme ait “çilecilik, günah, ceza ve tahakküm” ile donatılmış ideolojik yapının da bir göstergesidir. Toplumsal ilişkiler, dinsel saygı ile örülmüş korkuyu ve alçak gönüllülüğü öğütleyen bir ciddiyet barındırmaktadır. Toplumsal hayata dair temel konuların, mizah dili ile ifade edilmesi, tarih ve tarihi aktörlerin mizah unsuru yapılması uygun görülmemiştir. Gülme, “ahlaksız ve aşağı” kişiler için bir cezalandırma biçimi olarak kabul edilmiştir. Dönemin halk mizah kültüründe önemli bir yeri olan karnavallar ise kilise ve feodalitenin yarattığı resmî ve ciddi tutuma karşı alternatif bir eğlence anlayışı geliştirilmiştir. Resmi bayramların hiyerarşiyi, dinsel, siyasi, ahlaki değerleri, normları, yasakları onaylayan, gülme unsuruna mesafeli olan yapısına karşı karnavallar, kurulu düzen tarafından sunulan tüm buyruklardan özgürleşmeyi temsil eder. Karnavallarda uygulanan ritüellerde resmî törenlerin dinamiklerinin komik unsurlarla ele alınması hiyerarşik rütbelerin, ayrıcalıkların ve yasakların rafa kaldırılması anlamına gelmiştir. Dolayısıyla buradaki gülme dogmatizm, mistisizm ve dindarlığın tekelinden sıyrılmıştır (Bahtin, 2019: 31-36; 2020: 84-90).

Karnavaleks mizahı, siyasi ve tanrısal tüm iktidar biçimlerinin yarattığı hiyerarşilere karşı bir direniş ve özgürlük alanı sunmaktadır. Toplumsal sorunları görünür kılmayı, normlara kaşı çıkmayı amaçlayan bu mizah ekolüne göre, gülme resmî kültürün dayattığı tek biçimliliğin karşısında sıradan insanın direniş ve mücadele alanını inşa eder. İktidar ve tahakküm ilişkilerinin neden olduğu baskının karşısında zihinsel bir sığınak yaratır. Bu mizahın şeylerin değişmesi gerektiğine ilişkin kurduğu duygu ortaklığının bir sonucudur (Avcı, 2013). Bahtin, karnaval imgesiyle gülmenin resmiyete karşı nasıl bir kazanım sağladığını anlatmanın yanı sıra iktidarın kendisine tehdit oluşturan her türlü ayrıntıya karşı yok etme arzusu beslediğini aktarmıştır (Cantek, 2011: 24).

Bahtin’in de içinde yer aldığı bu mizah ekolü, mizahın kurulu düzenin yarattığı tahakküm karşısındaki gücüne odaklanır. Bir direniş biçimi olarak ele alınan mizah,

mevcut koşulların var ettiği korkuyu, kutsalları ve saygınlığı sorgular, tartışmaya açar hale getirir. Mizahi gülüş ise politik süreçlerde özne olma bilincini diri tutan bir eylemdir. Mutlak iktidarın yarattığı korkuyla ve saygınlıkla sarmalanmış şeye gülmek, bireyin özgürleşmesini ve baskıdan kurtulmasını sağlar (Avcı, 2013). Otoriteye karşı umursamaz tavrın teşvik edilmesinin yolunu açar. Egemen sınıfın ellerinde bulunan yargı yaptırım gücünü azaltarak, sosyal düzenin sürdürülmesini sağlayan kilit noktaları yerinden eder (Eagleton, 2019: 93).

Mizahın iktidarla yaptığı bu örtük mücadele alt sınıflar için bir direniş veya rahatlatma alanı yaratır. Kolektif gülmenin altında bir anlaşma ve iş birliği yatmasının nedeni budur. Ön kabulleri ve değerleri sorgulamaya yönelik harekete geçirici etkisi, toplumsal muhalefette ve toplumsal hareketlerde kendini gösterir (Bergson, 2016: 16; Crichtley, 2020: 26).

Mizahı sadece toplumsal mücadele, güç, üstünlük, direniş gibi unsurlar etrafında temellendirmek mizahın kavramsallaştırılmasında tektip bir yaklaşımı beraberinde getirmektedir. Nasıl ki her kahkaha iktidara karşı atılmıyorsa mizah da her koşulda devrimsel bir güç olarak kendini göstermez (Başpehlivan, 2021). Sokrates hakkında tanrıları inkâr ettiği, gençleri olumsuz yönde etkilediği iddiası ile açılan davanın sonuçlanmasında Antik Yunan döneminde komedi yazarlığının gelişmesinde büyük katkıları olan Aristofanes'in yazdığı oyun önemli bir rol oynamıştır. Geleneksel ve tutucu bir mizah anlayışına sahip olan Aristofanes, daha çok siyasi göndermeler içeren oyunlarında devlet yönetimi, yargı anlayışı, kadın hakları gibi konuları ele alır. *Nefelai* adlı komedi oyununda ise Sokrates'in gençlere verdiği eğitimi alaycı ve saldırgan bir dille işlemiştir. Sokrates'in hakkında birçok gerçek dışı iddialar barındıran bu oyun, 20 yıl sonra gerçekleşen yargılanma sürecinde aleyhte delil olarak kullanılmıştır (Şentürk, 2016: 22, 48). Aristofanes'in yazdığı bu oyun, mizahın etki alanının büyüklüğünü gösteren

tarihsel bir örnek olmanın yanı sıra onun her daim iktidara rağmen veya ona karşı olmadığını da göstermektedir.

Eleştirel düşünceyi işlevsel kılan bütün özelliklerinin yanı sıra mizah, mevcut normlara yönelik pekiştirici bir güce sahiptir. Bir taraftan günlük davranışa karşı sorgulayıcı bir reflekse yol açarken diğer taraftan da bu davranış biçimlerine yönelik meşruiyet zemini hazırlayabilir (Eagleton, 2019: 126).

Mizahın toplumsal düzeni sürdürme aşamasında nasıl araçsallaştığını mercek altına alan Zupancic, günümüz egemen ideolojisinde “olumsuzluğa, eksikliğe, başarısızlığa, mutsuzluğa” yer olmadığını, bütün bunların ahlaki kusurlar olarak formüle edildiğini ileri sürer. Zupancic’e göre ideolojik hegemonya alanı “mutluluk, olumlu düşünme ve neşelilik” şemsiyesi altında genişler. Mizahın bütünüyle “pozitif düşünme, pozitif tavır” olarak anlamlandırması siyasal ve ekonomik hegemonyanın işleyişinde önemli rol oynayan tatmin ve mutluluk alanına sığdırılması anlamına gelmektedir. Mizahın “hümanist-romantik” ifadelerle harmanlanan bu pozitif sunumu hegemonya alanının bir parçası olmasının yolunu açmıştır (Zupancic, 2011: 13, 125).

Aydınlanmanın Diyalektiği adlı eserlerinde modernitenin insanlar üzerinde yarattığı öz yıkımı ele alan Horkheimer ve Adorno toplumsal düzene aracılık eden gülmenin aldatıcı rolüne işaret eder; “(...) Güldürmek insanları mutlu olduklarına inandıran bir aldatma aracıdır. Mutluluk anlarına yabancıdır gülmek... Kusurlu toplumda gülme mutluluğa bir hastalık gibi musallat olmuştur ve onu toplumun sıradan bütünselliğine çeker (...)” (Horkheimer ve Adorno, 2010: 188). Bauman ise Horkheimer ve Adorno’nun gülme ile ilgili tespitine paralel olarak mizahın modernite ile birlikte dönüştüğünü söylemiş, modern iktidarın varlığının devamı için bir tehlike olarak gördüğü gülmeyi kendi hizmetine aldığını belirtmiştir. Bauman’a göre korku ile örülü iktidar ağı, gülmeden de yararlanmasını bilmiştir. Korku üretiminin yol açabileceği sonuçlara karşı gülmeye bir rol biçilmiştir. İktidara gösterilecek direnişin daha baştan engellenmesi için

korku ile gülme arasındaki ayrım silikleşerek, gülme güvenli bir yere hapsedilmiştir. Gülme, iktidarın sürekliliğini sağlayan korku içine gizlenerek korkuyla uzlaşmayı, onun yenilmezliğinin kabul edilmesini sağlamaktadır. Bauman, bu yaklaşımıyla gülmenin modern iktidar için bir tehdit oluşturan isyan veya direniş pratiklerine karşı emniyet sübabı işlevini gördüğünü belirtmektedir (Bauman, 2000: 70-72).

1.2.1. Siyasi Mücadele Aracı Olarak Mizah

Egemen güç için bir tehdit oluşturmeyen mizah, toplumsal düzeni inşa etme sürecinde araçsal bir nitelik kazanır (Eagleton, 2019: 126). Nitekim mizahın tarihsel seyri, iktidarın söylemlerine paralel söylemler üreten araçsal veya hegemonik mizah olarak adlandırılabilir. Birçok örnek içermektedir.³ Mizah ve iktidar arasındaki ilişkiyi bu yönüyle ele alan Cantek, Türkiye’de mizahın yapı taşı olarak kabul edilen Nasrettin Hoca fıkraları, Karagöz ve Orta oyununa odaklanarak bu ürünlerin merkeze ve onun ürettiği değerlere karşı nasıl bir reaksiyon geliştirdikleri sorusu üzerinde durmuştur. İktidarla alt sınıflar arasındaki mücadelenin bir örneği olan bu ürünlerin bulundukları dönem içerisinde iktidar yapılarında rahatsızlık yarattığını ve yasaklamalar ile karşı karşıya kaldıklarını belirten Cantek, sonraki süreçlerde aynı mizah ürünlerinin devletin kontrolüne girerek, mevcut şartların devamını sağlama sürecinde rol üstlendiklerini ifade eder. Cantek’in Türkiye mizahında özgün yeri olan örnekler üzerinden aktarmak istediği hegemonik mizahın, iktidarın rızasını almaya çalıştığı alt kültürlerin olası direniş alanlarına karşı engel teşkil etmesidir. Hegemonik mizah, topluma bir rahatlama imkânı

³ Hegemonik mizah örneklerine otoriter anlayışın benimsendiği yönetimlerde daha sık rastlanmaktadır. Mizah, bu yönetimlerde resmî ideolojiyi topluma anlatmak için kullanılan araçlardan biri haline gelmiştir. Sovyetler Birliği’nde çıkan *Krokodil* adlı mizah dergisi, yaşanan yapısal değişim ile birlikte devletin resmî mizah yayını olarak yayın hayatına başlamıştır. Dergi, uluslararası bir olay karşısında Sovyet siyasetine olumlu bir refleks gelişmesini sağlamanın yanı sıra burjuva kültürünü ve bu kültürün neden olduğu olumsuzlukları göstermek gibi görevler üstlenmiştir (Morreall, 1997: 143).

sunarak iktidarın çok daha tehlikeli bulduğu direniş alanına geçilme ihtiyacını ortadan kaldırmaktadır (Cantek, 2011: 29-30).

Tutucu niteliği ön plana çıkan, toplumsal kabulleri ve hiyerarşiyi pekiştiren, statükoyu onaylayan hegemonik mizah anlayışında, mizahi öğeler büyük ölçüde güçsüz bulunan kesimler üzerinden şekillenmiştir (Critchley, 2020: 27-28). Bu nedenle hegemonik mizahın bir türü olan “öteki”ne yönelik mizah anlayışı, etnik, cinsel, ekonomik gibi ayrımlara bağlı olarak farklı alt kategoriler de içerebilir. Bu kategoriler içerisinde yer alan mizah örneklerinin tümünde eleştiri nesnesi toplumsal farklılıklardır. Dolayısıyla çoğunluğun azınlık karşısında üstünlük hissi kazanmasına ve sistemin meşrulaştırılmasına yardım etmektedir. Toplumda ayrımcılığın yerleşmesine neden olan “öteki”ne yönelik bu mizah anlayışı, egemen ideoloji tarafından hali hazırda marjinalize edilen grupları hedef alarak marjinalizasyonun halk bilinci statüsü kazanmasına yol açar. Kendi döneminde popüler bir eğlence etkinliği olan blackface şovları hegemonik öznenin üstünlüğünü kazanmasında mizahın nasıl aracılık ettiğini göstermektedir. Amerika Birleşik Devletleri’nde 19. yüzyılda halka açık olarak yapılan bu şovlarda, beyaz işçilerin siyah insanların “aptallıklarını, tembelliklerini ve hırsızlığa yatkınlıklarını” aktaran mizah performansları yer almaktadır. Afro-Amerikan halkına ve kültürüne karşı alaycı ve aşağılayıcı bir dil kullanılarak yapılan bu şovlar, egemen ideolojinin faaliyet göstermesine yardımcı olan beyazlık bilincinin ve bu bilincin üstünlük hissini korunmasına aracılık etmiştir (Başpehlivan, 2021). Değersizleştirme, aşağılama ve küçük görmeye dayanan mizah, blackface şovları örneğinde de olduğu gibi temel olarak kişinin aidiyet duygusunu ve benlik algısını zedelemeyi amaçlamaktadır (Eker, 2017: 59).

Diğer yandan araçsallaştırılan mizahın her zaman ‘öteki’ler ve ‘güçsüz’ler üzerinden kurulmadığı, egemen yapıya ait ilişki örüntülerinin de bu mizah anlayışında mizah unsuru yapıldığı görülmektedir. Geleneksel otoriteye yönelebilecek olası bir tehdit karşısında topluluk olma ve teksesliliğin vurgulandığı karşıt argümanlar geliştirilen bu

mizah ürünlerinde amaç, hegemonik mizahın her türünde olduğu gibi tahakküm ilişkilerini kurmak ve sürdürmektir. Nitekim Amerikan hayat tarzı ve inançları ile dalga geçen Hollywood komedi filmlerinin birçoğu, insani yanın ve zaafların ön planda olduğu bir anlatı tercih etmiş, böylece bu inanç ve hayat tarzının devamını sağlayacak koşulları yeniden üretmiştir (Özkul, 2018; Zupancic, 2011: 38).

2. Gündelik Hayatın Mizahı ve Mizah Dergileri

2.1. Gündelik Hayat Kavramı Üzerine

Tarihsel seyri boyunca mizahın etkisi, türleri, çok yönlü boyutu farklı biçimlerde anlamlandırılmaya çalışılmış, mizaha din, gelenek, kültür gibi unsurlar üzerinden pozitif ve negatif anlamlar yüklenmiştir (Sevindik, 2021: 14). Bütün bu tanım ve tartışmaların dışında mizah, toplumlara sıradanlığın, rutinin, gelenekselin klasik düzlemini kırmanın yolunu açmış, gündelik hayatın engel ve baskılarından oluşan bir dizi kesişen unsura karşı yaratıcı bir alan sunmuştur. Çalışmanın bu aşamasında, mizahın gündelik hayattaki bu konumlanışı ortaya konulmadan önce çizilen teorik çerçevenin genel hatlarını anlamlandırabilmek için gündelik hayatın kavramsallaştırılmasındaki temel dayanak noktaları ele alınacaktır.

Gündelik hayat, toplumsal yapının dinamikleriyle inşa edilen sıradanlaşmış, rutine dönmüş etkinliklerden oluşur. İnsanın varlığını sürdürebilmesi için gösterdiği basit gereksinimlerini karşılama çabası, anlamlandırma, değerlendirme ve ilişkilendirme süreçlerini beraberinde getirir. Bütün bunlar “gündelik olan”ı kapsar (Şahin ve Balta, 2001: 185-186).

Gündelik hayatı ele alan düşünürler, farklı yaklaşımlar geliştirmekle birlikte kavram ile ilgili bir referans çerçevesi oluşturmaya çalışmışlardır. Gündelik hayat sosyolojisi, inceleme nesnesini bağlamsallık, aktör modeli ve sosyal yapı olmak üzere üç

farklı şekilde ele almaktadır. Bağlamsallık, gündelik hayatın kendi bağlamı ve bütünselliği içinde incelenmesi gerektiğini ifade eder. Aktör modeli kişilerin deneyimlediği algılar, duygular ve anlamları, sosyal yapı ise insanların içerisinde yaşadığı toplumla olan etkileşimini öne çıkartır. Bununla birlikte gündelik hayat çalışmaları temel olarak bireyin dünya ile kurduğu ilişki biçimine odaklanmaktadır. Bu nedenle gündelik hayatın sosyolojisinde sürekli tekrar edip duran davranışlar inceleme konusu olmuştur. Öte yandan, gündelik hayat yalnızca rutin ve basit eylemlerin toplamı üzerine kurulu değildir. İnsanlar tarafından yaratılan toplumsal alanı ve bu alanın tüm gerçekliğini betimleyen bir etkileşimler alanıdır (Esgin, 2018: 28-32).

Gündelik hayat, antik kültürde siyasetin ve düşünce dünyasının gelişimine uygun olmadığı düşünülerek kamusal alanın dışında tutulmuş, özel alan içinde konumlanmıştır. Bu konumlanmanın temel hareket noktası, eleştirel aklın gelişiminin gündelik hayattan uzaklaşılmasına bağlı olduğuna inanılmasıdır. Gündelik hayatın merkezileşmesi, diğer yaşam biçimlerinde kendini göstermesi toplumsal ve politik yaşam alanlarının dönüşümü ile ortaya çıkan moderniteye özgü tarihsel bir olgudur (Öcal, 2016: 100). Modernlik ve gündelik kavramları birbiriyle iç içe geçmiş, iki olgular kümesidir.

Gündeliklik, yani bu kavramla ifade edilen göstergesizlik kümesi, modernliğe, yani bu toplumun kendi kendisini ifade edip doğrulamasını sağlayan ve onun ideolojisinin parçası olan göstergeler kümesine cevap verir ve tekabül eder. Modernlik kelimesinden, yeni olanın ve yeniliğin işaretini taşıyan şeyi anlamak gerekir: Parlaklıktır, paradokstur, teknik veya dünyevilik tarafından damgalanmış olandır... Gündeliklik ve modernlik, karşılıklı olarak birbirini belirtir ve gizler, meşrulaştırır ve telafi eder (Lefebvre, 2007: 35).

Modern öncesi toplumlarda gündelik hayatın kendisini tekrar eden doğası dünyanın kendi ritmine bağlıdır. Modernitede ise gündelik hayat teknolojik gelişmeler, çalışma düzeni ve üretim koşullarına tabidir (Gardiner, 2016: 126). Geleneksel toplumsal

düzenin getirdiği yaşam tarzlarından tümüyle uzaklaşmıştır. Yaşanan geniş toplumsal değişikliklere bağlı olarak, gündelik hayatın yapısı yeniden biçimlenmiştir (Giddens, 1994: 12). Modernlik, sıradan aktörlerin eylemleri ve etkileşimleri sonucu üretilmiş ve sosyal bir gerçeklik olarak gündelik hayata içkin hale gelmiştir. Bununla birlikte insandan bağımsız bir gerçeklik olarak kurumsallaşması (Paker, 2003: 247) bireyin gündelik hayat içinde hapsolmasına ve ona yabancılaşmasına neden olmuştur.

Modernitenin toplumsal hayata oldukça kapsamlı bir değişim getirdiğine değinen Lefebvre, modernitenin değişimlere açık, sabit olmayan toplumsal formasyonunun, gündelik hayat üzerinde etkili olduğunu ifade etmiştir. Organik toplumların ortadan kalkması, kullanım değerinin yerine değişim değerinin alması gibi sonuçlar doğmuştur. Bireycilik, özel mülkiyet artmış, ekonomik olan fetişleştirilmiştir. Bütün bu değişimler gündelik hayatta anomi ve anlamsızlık hissine yol açmıştır (Gardiner, 2016: 127). Bunun dışında modern toplumlarda sürekli hissedilen sosyal güvenlik ihtiyacı, sosyal destek bekleyen pasif insanlar topluluğunu ortaya çıkarmıştır. Bu durum, gündelik hayatın içinde bulunan gücünün yitip gitmesine neden olmaktadır. Kapitalist toplumsal ilişkilerin yeniden üretildiği bir alan olarak gündelik hayat; “yasalarla, yasaklarla, kurum ve idarecilerin himayeci eylemiyle” doğrudan, “vergi sistemi, adalet aygıtı ve medyanın yönlendirici etkisini kullanarak” dolaylı olarak yönetilmektedir. (Lefebvre, 2010: 15, 133).

Modern toplumda, gündelik hayatın geçmişle hiçbir asli bağlantısı yoktur. Gelenek ancak gelenekten kaynaklanmayan bilginin doğrultusunda haklı görülmüştür. Herhangi bir uygulama sadece geleneksel olduğu için kabul görmemektedir. Bununla birlikte modernliği belirleyen şey, yeninin yalnızca yeni olduğu için onaylanması değil, düşünmenin doğası üzerine kurulan düşünümsellik beklentisidir. Modern dünyada akıl, geleneğin sağladığı dogmalara benzer şekilde kesinlik duygusu sunar. Bilginin kesinlik

ile eşitlenmemesine rağmen modernlik tümüyle düşünümsel olarak pratiğe dökülmüş bilgidir (Giddens, 1994: 40-41).

Modern toplumlar, modern öncesi toplumlara göre tanımlanmış sınırlılıklara sahiptir (Giddens, 1994: 20). İktidar tarafından her şey tanımlanır ve bu tanımlar sabitlenir. Bu nedenle modern aklın egemenliği içerisinde Bauman'ın ifadesiyle “Kesin bir tayinden kaçan her şey bir anormalliktir, bir meydan okumadır.” Asimile edilemeyen her şey ötekileştirilir dolayısıyla gayri meşrulaştırılır. Devletin egemenliğinde öteki olarak belirlenen şey, devletin varlığı için bir tehdit olan itaatsizlik yani yasa ve düzenin çökmesidir. Düzenin inşası için “katılma ve kabul edilme” önemlidir (Bauman, 2003: 18-19).

Batılı sanayi toplumlarının doğuşu ile birlikte iktidarın yapısında niteliksel bir değişim yaşanmıştır. Mutlak iktidarın kralın şahsiyetinde toplandığı dönemlerde düzenin istikrarını sürdürmek için uygulanan cezalar, bireyi iyileştirmeye yönelik değildir. Cezalandırma, yalnızca kamusal işkence, idam gibi gösteriler eşliğinde gerçekleşmektedir ve temel olarak kralın neden onaylanması gerektiğini açıklamayı amaçlamaktadır. Foucault'a göre iktidarın bu gösterilerle sergilenmesi, sonraki süreçlerde geçerliliğini yitirmiş, sistemin taleplerine cevap vermemeye başlamıştır. İktidarın dönüşümü bürokrasi tarafından düzenlenmeye ve yönetilmeye başlaması ile olmuştur. İktidar yapısındaki bu değişiklik, cezalandırma yöntemleri üzerinde de etkisini göstermiştir. İktidar, öncekinin aksine temel olarak gözlem ve denetim yoluyla iktidarı içselleştirmiş, güdümlü özneler üretmeyi amaçlamaktadır (Gardiner, 2016: 226-227).

Gündelik hayatta iktidar pratiklerinin işlerlik göstermesi, iktidarın özne ile kurduğu ilişki biçimine bağlıdır. Öznenin iradesi ile kurduğunu düşündüğü bu ilişki, asıl olarak iktidarın varlığına katkı sağlamaktadır. Bireyi kendisine bağlayarak tabi kılan, bireyleri özne yapan iktidar biçimi bireyi sınıflandırmanın, kimliğine bağlamanın yanı sıra doğrudan doğruya gündelik hayata müdahale eder. Bu bağlamda iktidar, insanların

boyun eğmesini sağlayan bir siyasi yapı ya da bir kümenin başka bir küme üzerine uyguladığı hâkimiyet dizgisi değildir. İktidarı olanaklı kılan şey, güç ilişkilerinin devingen olmasıdır. Bu ilişkilerin aynı zamanda eşitsiz olması sürekli bir iktidar durumu yaratır. İktidarın her yerde olmasının nedeni budur. İktidar baskı altına almaktan ziyade ilişkileri biçimlendirir. Disipline etmek istediği için insanların susmasını değil, konuşmasını ister. Aynı nedenle direnme odaklarının harekete geçmesini önlemeye çalışmaz. Çünkü iktidarın varlığı için önemli olan kendisinden bahsedilmesidir (Akay, 2016: 26; Babacan, 2016: 527; Canpolat, 2005: 98-99; Foucault, 2014: 63).

Gündelik hayatı eleştirel bir perspektifle ele alan düşünürler, tüm bu iktidar ilişkilerinin örüntülerini görünür kılmak, uygulanma yöntemlerini ortaya koyabilmek için ekonomik ve siyasi dinamiklerin yanı sıra gündelik hayatın dönüştürülmesine yönelik olarak da bir çözümleme yapmak gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Bu nedenle Bennett'in de (2013: 15) belirttiği gibi özellikle 20. yüzyılın sonuna doğru birçok kuramcı, gündelik hayatı homojen bir bütün olarak ele almamış, “karmaşık, çelişkili ve dinamik” bir alan olarak kavramsallaştırmıştır.

2.1.1. Gündelik Hayatın Mizahi Kodları

İlk Homo sapiens gülüşü üzerinde düşünen Sanders, bu gülüşün, günlük etkinliğin akışını kesen beklenmedik, anlık şaşkınlıklardan doğmuş olabileceğini söyler. Gündelik hayatta birer veri olarak kabul edilen şeylerin farklı bir yolla yeniden sunulması gülme eylemine yol açmaktadır. İçinde alaycılık barındıran bu gülüşün anlamını sorgulayan Sanders, sorunun cevabının aynı zamanda otorite konumundaki kişilerin gülmeyi neden tehdit olarak algıladıklarını da ortaya çıkardığını belirtir. Sanders'e göre bu gülüş “uygar davranışın güçlü ve kalıcı ağının ihmal edilmesi” anlamına gelmektedir. Uygarlık gücü

ile kast edilen ise yasalar, düzenlemeler ve eğitim sisteminin egemen olduğu gündelik hayattır (Sanders, 2001: 24-28).

Tahakküm ilişkileri ve bu ilişkilerin yeniden üretimi üzerine kurulan gündelik hayat, içinde değişim düşüncesini ve eylemi barındırır. Modern yaşamın her zerresine nüfuz eden iktidar odakları karşısında özne olarak bireyin mücadele etme girişimi öncelikle kendi gündelik hayatını sorgulamasıyla, gündelik hayat içindeki rutini bozması ile başlar. Bu nedenle gündelik hayat içinde direnişin aleni olmayan biçimleri bulunmaktadır (Aksoy, 2019: 206-207; Özmakas, 2019: 173). Nitekim bireyi aktif bir özne olarak kavramsallaştıran eleştirel yaklaşımlar, gündelik hayatın değiştirilebilir ve dönüştürülebilir olduğunu ifade etmiş, gündelik olanın anlam inşasını bu perspektif üzerine kurmuşlardır.

Sınıf mücadelesinin gündelik biçimlerini inceleyen Scott, hâkim ve tabi sınıflar arasındaki ilişki örüntüsünü açıklamak için iki farklı terim kullanır; kamusal senaryo ve gizli senaryo. Kamusal senaryoyu seçkin sınıfın kendilerini istedikleri gibi göstermelerine yardımcı olan “oto-portreler” olarak tanımlar. Bu senaryonun temel amacı, mevcut iktidarın doğallaştırılmasıdır. Hâkim olan ile tabi olanlar arasında sosyal, politik ve gündelik pratiklerin işleyişine yönelik bir alan oluşturarak herhangi bir değişim ve meydan okumaya karşı statükoyu koruyan kamusal senaryo, toplumsal yapıdan bağımsız değildir, tam tersi onunla anlamlanır. Görenekler, alışkanlıklar ve eğitim ile inşa edilen kamusal davranışlar da bu çerçevede belirlenir. Kamusal senaryo bireylerin iktidara karşı sadakat ve itaat içerisinde olmasını sağlayarak toplumsal yapıyı yeniden üretir. Bu durum iktidarın kamusal senaryonun sağlıklı bir biçimde işleyişine neden ihtiyaç duyduğunu açıklamaktadır. Nitekim iktidarın tüm yaptıklarını meşru kılmanın yolu, tabi olanların bu uygulamalara rıza göstermelerini sağlamaktır. Rızanın gösterilmesi ise korkudan kaynaklanan edimleri çeşitli ödevler ve yükümlülöklere dönüştürmekle kazanılır. Rıza gösterilmesinin sağlanamadığı durumlarda iktidar şiddet kullanmayı tercih edebilir.

Ancak böyle bir durumda dahi iktidar tarafından çok önceden meşru kılınması nedeniyle şiddet kullanımı tabi olanların gözünde onaylanır. Böylece toplumsal yapıda iktidarın doğallığı, meşruluğu ya da gerekliliğine yönelik bir inanç yerleşir. Hâkim olanlar tarafından üretilen iktidarın varlığı tabi olanların katılımı ile sağlanır. Tabi olanlar kamusal senaryonun gerekliliklerini özümsemek bir yana süreci yeniden üretme aşamasında da rol oynarlar. Sonuç olarak kurulu siyasal düzenin ihtiyacı olan aktif desteklerin katılımı sağlanmış olur (Cantek, 2011: 10-13; Scott, 1995: 43).

Scott'un kullandığı diğer terim olan gizli senaryo ise kamusal senaryonun ihlal edilmesine neden olan pratikler dizisini kapsamaktadır. Gizli senaryo, sahne gerisinde kalan ve önceden tasarlanmış, dikkati çekmeyen bir sürü “savaş hilesi”ni içinde barındırır. Scott'un gizli senaryo olarak tanımladığı bu pratikler, her iki sınıf için farklılık göstermektedir. Tabi sınıfların gizli senaryodaki rolü, gündelik hayat pratikleri içerisinde iktidara karşı verilen mücadele ile ilişkilidir. Gizli senaryo, tahakküm süreçleri üzerine kurulu gündelik hayat içerisinde tabi sınıfların gerçek niyetlerini saklamaları, iktidarın karşısına bir maskenin arkasına gizlenerek çıkmaları ile işlerlik gösterir. Hâkim grupların, neyin kamusal senaryo ve neyin gizli senaryo olarak kabul edileceğini belirlemedeki etkileri, iktidarlarının önemli bir ölçütüdür. Kamusal ve gizli senaryolar arasındaki sınır ise zaman zaman aşılabılır. Bu da hâkim ve tabi olanlar arasındaki mücadele alanını göstermektedir (Scott, 1995: 39, 250).

De Certeau, Scott'un gizli senaryo olarak tanımladığı bu pratikleri, tabi sınıflara yönelik ele alarak “peruk” terimi ile açıklamıştır. Gündelik hayat içinde sıradan insanların otorite karşısındaki dikkati başka yöne çekme çabasını bir anlamda direniş olarak değerlendirir:

Aslında gerçek düzen, çabucak değişeceği yanılsamasına kapılmadan, “halkın”, kendi özel amaçlarına uygun olarak manipüle ettiği taktiklerin düzenidir. Egemen bir erk tarafından sömürülüyor olsa da ya da sadece ideolojik bir söylem tarafından yadsınıyor olsa da bu düzen, sanat tarafından oyuna getirilmektedir. Böylece kullanılacak kurumlar bağlamına, toplumsal alışveriş tarzı, teknik icatlar tarzı ve manevi bir

direnış tarzı sokulmuş olmaktadır. Yani artık bu alanda, bağış tasarrufu (karşılık olarak gerçekleştirilen alicenaplıklar), hamle estetiğı (sanatçıların operasyonları) ve dayanıklılık etiğı (yerleşik düzene, yasa konumunu vermeyi, bir anlam ya da bir yazgı atfetmeyi reddetmenin bin bir türlü yolu) söz konusudur. İşte “halk” kültürünün tanımı budur (De Certetau, 2008: 100).

Egemen bir erk tarafından sunulan değerlerin olduğı gibi içselleştirilmediğini belirten De Certeau’e göre halk kitleleri iktidar tarafından kendilerine dayatılan ve onları pasifize etmeye çalışan kuralları ve hayat biçimlerini doğrudan alımlamazlar, bu anlamları yorumlayarak başkalaştırırlar. Dolayısıyla her zaman ifade edilmese bile hâkim rejimin meşruluğı alt sınıflar arasında tam anlamı ile kabul görmez. Alt sınıfların, iktidar yapıları ile karşı karşıya kalmaktan kaçınmakla birlikte iktidarı altüst etmeye yönelik çabalarını (Gardiner, 2016: 233) İspanyol sömürgeciler ile yerli kabilelerinin ilişkisi üzerinden aktarır;

Genelde egemen düzene boyun eğmiş olan hatta boyun eğmekle kalmayıp bu düzeni, kabul etmiş, benimsemiş gözüken bu yerliler, onlara dayatılan ritüelleri, tasavvurları ya da kanunları, fatihlerin bunların uygulanmasıyla elde etmeyi düşündükleri sonuçlardan çok daha farklı bir biçimde uygulamış, gerçekleştirmiş kısacası farklı bir biçime sokarak yeniden imal etmişlerdir. Kendilerine dayatılanları, elinden bir türlü kurtulamadıkları bu dayatıcı sisteme yabancı göndermelere dayanarak ve farklı hedeflere yönelik olarak kullanarak ve farklı uygulamalara tabi tutarak, derin bir dönüşüme uğratmışlardır. Yoksa bunları reddetme ya da değıştirme yoluna gitmemişlerdir. Onları dışarıdan “sindirmeye, öğütmeye” çalışan sömürgecilik sistemi içerisinde öteki olarak kalmayı başarmışlardır. Egemen düzeni bu biçimde kullanarak, reddetme imkânlarından ve araçlarından yoksun oldukları erkle oyun oynamışlar; bu düzenin elinden, bu düzeni terk etmeden, bu düzenden uzaklaşmadan, kaçıp kurtulabilmişlerdir (De Certetau, 2008: 46).

De Certeau, temel olarak iktidara karşı taktiklerle gerçekleşen direnişin ve kural ihlallerinin üzerinde durmaktadır. Bu nedenle çalışmalarının merkezinde gündelik hayata siyasal bir boyut kazandırdığını ifade ettiğı stratejiler ve taktikler vardır. *Gündelik Hayatın Keşfi* adlı eserinde bu iki kavramı şu şekilde açıklar;

Strateji”den kasıt, bir istek öznesi ile bir erk öznesinin belli bir “çevre”yle yalıtılmasıyla oluşan güç ilişkilerinin ölçölüp tartılmasıdır. Strateji uygulaması, her şeyden önce belirli bir aidiyet olarak çerçevesi çizilen bir alanın varlığını gerektirir. Bu alan, ilişkilere, belirgin bir biçimde dıştan bakabilecek bir idareyi mümkün kılan, bu idarenin zeminini oluşturan alandır. Politik, ekonomik ya da bilimsel akılcılık işte bu stratejik model

üzerine kurulur. “Taktik”ten kastım ise, tam aksine ne bir aidiyet üzerinden ne de ötekinin, görünür bir bütünlük olarak ayırt edilmesini sağlayan bir sınır üzerinden yapılan hesaplama. Taktik, uygulama alanı olarak sadece ötekinin alanına sahiptir. Taktikler, ötekinin alanına, bu alanı bütünüyle kapsamadan, bu alana belirli bir mesafede kalmayı da başaramadan yavaş yavaş, parça parça sızar. Taktik sahip olduğu avantajları toparlayabileceği, daha fazla yayılmak için kendini ayarlayabileceği, koşullardan bağımsız bir hale gelebileceği bir merkezden, bir zeminden yoksundur. “Aidiyet”, mekânın zamana karşı zaferidir. Aksine, taktik, mekânsız olduğu için, zamana bağımlıdır ve kendi çıkarına kullanabileceği olasılıkları yakalamak için de sürekli tetiktedir. Taktik, kazançlarını muhafaza edemez. Sürekli olarak olaylarla oynamak ve bunları “fırsatlara” çevirmek durumundadır (De Certeau, 2008: 54-55).

Taktik olarak tanımlanan eylem türü, gündelik hayat içerisinde bireyin gerçekleştirmiş olduğu sistemin dayatmalarının ve baskıcı kurallarının karşısında De Certeau’nin (2008: 104) tabir ettiği üzere “kanunla dayatılan yerin sınırlarından çıkmadan” gösterdiği tavırların tümüdür. Dolayısıyla De Certeau, sıradan insanın iktidar tarafından üretilen gündelik hayatın manipülatif bilgisini doğrudan kabul etmediğini, onu pasifize etmeye yönelik olan bu bilgiyi başkalaştırarak alımladığını ileri sürmüştür.

Gündelik hayatın anlam inşasında bireyi fail olarak kavramsallaştıran bir diğer düşünür de Erving Goffman’dır. Goffman, temel olarak gündelik hayat içindeki etkileşim süreçlerine ve bu süreçlerin nasıl işlerlik gösterdiğine yoğunlaşmıştır. Toplumsal rollerin içselleştirilmesiyle tanımladığı günlük hayatı bir tiyatro oyunuyla özdeşleştirir. Bireylerin toplumsal denetim mekanizmalarının karşısında “sahne önü” ve “sahne arkası” benlikler yaratarak rollerini idare ettiklerini ve onların arasında müzakere yaptıklarını söyler (Bennett, 2013: 14).

Goffmann, gündelik hayat içinde kişinin kendisini ifade etme sürecini “verdiği izlenim ve yaydığı izlenim” olmak üzere iki farklı yolla gerçekleştirdiğini belirtir. İlk izlenimde sözlü ifadeler, ikincisinde gözlemcilerin fail hakkında bulgu sağlamasının kaynağını oluşturan eylemler belirleyici olmaktadır. Goffman, her iki durumun da “rol” yapmayı içerdiğini belirtmiştir (Goffman, 2014: 14-16, 28).

Bir performans sırasında gözler önüne serilen önceden belirlenmiş ve başka durumlarda da sergilenebilecek ya da oynanabilecek eylem kalıbını ise “rol” veya “rutin” olarak adlandırabiliriz... Toplumsal rolü belli bir statüye bağlı hak ve görevlerin yerine getirilmesi olarak tanımlarsak, toplumsal bir rolün bir ya da daha fazla kısımdan oluştuğunu ve bu farklı kısımlardan her birinin oyuncu tarafından çeşitli durumlarda aynı tür seyirciler ya da aynı seyirci kitlesi karşısında sahnelenebileceğini söylemek mümkündür (Goffman, 2014: 28).

Bir kimsenin onu izleyen belli bir gözlemciler kümesi önünde gerçekleştirdiği ve bu gözlemciler üzerinde etki bırakan tüm faaliyetlerini “performans” sözcüğü ile ele alan Goffmann, performans sırasında kişinin kasıtlı ya da kasıtsız olarak kullandığı standart ifadeler donanımını ise “vitrin” olarak ifade etmiştir (Goffman, 2014: 33).

Çoğu toplumda başat veya genel bir tabakalaşma düzeni var gibi görünüyor, ki çoğu tabakalaşmış toplumda üst tabakanın idealize edilmesi ve altlarda olanların yukarılara çıkma özlemi söz konusudur. (Bunun sadece prestijli bir konuma sahip olma arzusunu değil, aynı zamanda toplumun ortak değerlerinin kutsal merkezine yakın bir konuma sahip olma arzusunu da içerdiğini anlamak gerekir) ... Uygun işaret araçları edinildiğinde ve bunların kullanımında ustalaşıldığında, bu araçlar günlük performansların toplumun benimseyeceği bir tarzda süslenmesi amacıyla kullanılabilir (Goffman, 2014: 45-46).

Goffmann, gündelik hayat içerisinde “bir bireyin kendisini ve faaliyetlerini başkalarına nasıl yansıttığı, başkalarının gözünde bıraktığı intibayı nasıl yönlendirdiği” gibi sorunsallar üzerinde durmuş (Goffman, 2014: 14) bireylerin, toplumsal yapıyı oluşturma aşamasında etkin bir rol oynamalarının yanında gündelik hayatı yaratıcı bir şekilde manipüle ettiklerini ifade etmiştir (Bennett, 2013: 14).

Goffman’a benzer şekilde Lefebvre de gündelik hayatın içinde öznenin konumlanışına odaklanmıştır. Lefebvre, gündelik hayatın yarattığı yabancılaşmanın, üretimin farklılaşmış görünümüne kültüre, estetiğe ve ideolojiye kadar sirayet ettiğini ifade etmektedir. Üretici ve dönüştürücü bir güce sahip olan gündelik hayat, ideolojik güdülenme ve manipülasyon tekniğinin baskısı altında olmasından dolayı yaratıcı niteliğini yitirmiştir. Bu alanın çözümlenmesi için iktidar alanının var oluş koşulları üstündeki sisi ortadan kaldırmak, iktidar tarafından taktik ve stratejiler kullanarak, meteforik bir anlatımla “büyülü, kutsanmış, karizmatik” olarak tarif edilen şeylerin bir

anlamı olmadığını ortaya koymak gerekmektedir. Gündelik hayatı dönüştürmeden toplumsal dönüşümün gerçekleşemeyeceğini öne süren Lefebvre'e göre bu dönüşüm için gündelik deneyimleri, eleştirel bir yaklaşımla kavramak ve özgürlükçü davranış biçimini pratikler üzerinde etkili kılmak gerekmektedir. Bu devrimsel hareketi gerçekleştirecek olan aktör ise modern gündelik hayatın hükümsüz kılmaya çalıştığı "eylemci özne"dir (Köse, 2008: 9; 2018: 331; Lefebvre, 2010: 132).

Gündelik hayat içerisindeki tahakküm ilişkilerine karşı geliştirilen bu sorgulayıcı yaklaşım biçimlerine paralel olarak mizah, toplumlara bir direniş ve özgürlük alanı sunmaktadır. Gündelik hayatın içinden çıkan mizah, iktidar odaklarını yıpratarak gündelik hayata karşı bu direnme edimini yaratır. İçinde yaşadığı toplumun tutumunu, eğilimlerini ve yaşam biçimini eleştirel bir dille ele alarak tartışmaya açar. Başka bir ifade ile gündelik hayatın görünmez olan makro iktidarlara karşısında mikro direnme biçimlerini ortaya çıkarır (Aksoy, 2019: 206-208).

Mizah, gündelik hayat içinde var olma biçimleriyle ortaya çıkan deneyimler bütünüdür. İnsanın kendisini "ampirik olmayan bir varlık" olarak görmesini, bütünüyle öngörülen dünyadan çıkmasını, daha önce verili kabul edilen şey üzerinde düşünmeye sevk ederek kişinin gündelik pratikleri ile olan ilişkisinde bir kırılma noktası yaşamasını sağlar. Mizahı basit bir kahkahadan ayıran şey, bu kırılma noktası ile ortaya çıkan kavrayış değişikliğidir. Karnavaleks mizahı, bu tür gülme için önemli bir örnektir. Orta Çağ'da topluma siyasi bir alternatif sunan karnavallar, gündelik hayata belirli bir ironi katarak toplumlara "düzen dışına çıkma" olanağı yaratmıştır (Critchley, 2020: 57; Morreall, 1997: 89; Sanders, 2001: 200; Sütçü, 2016: 5).

Gündelik hayatın mizahı, yeni olaylara gereksinim duymaz, herkes tarafından bilinen şeylere karşı yeni bir bakış açısı geliştirir. Bu nedenle toplumsal alanda var olan kurallar, gelenekler, alışkanlıklar, sıradanlıklar, rutinler mizahın hedefidir. Bu alan içinde konumlanan mizahın asıl amacı, olanı ortaya koymak değil, onun üzerinde bir dönüşüm

yaratmaktır. Günlük yaşamın dayatma ve zorluklarına karşı yaratıcı bir alan sunan mizah, bir arınma biçimi olarak gündelik anlamın baskıcılığından kurtulmanın yolunu açar. Gündelik hayatı kendine özgü bakış açısıyla başka hiçbir sosyal pratiğin yapamayacağı şekilde aydınlatır. Bu özellikleri ile bireyi sorgulamaya götüren ve onun özneye dönüşmesini sağlayan bir alandır (Eagleton, 2019: 25, 28; Morreall, 1997: 164-165).

Mizah, kurulu düzeni olduğu gibi kabul etmeye karşıdır ve düzenin bütün katı kurallarını akışkan hale getirebilecek güce sahiptir. Yetki makamının alt sınıflardan gelecek bir saldırıdan ziyade isyankâr bir gülüşten korkmasının sebebi budur. Böyle bir gülüş iktidarın yapısını oluşturan bütün dinamikleri tersyüz edebilir. Aynı zamanda iktidarı daha sert olmaya hapis, ölüm, işkence gibi cezalara başvurmaya da itebilir. Çünkü gülmeye karşı zor kullanma dışında söyleyecek bir sözü olmayan iktidar, gülme karşısında çaresiz kalır (Sanders, 2001: 33, 45).

Mizah, toplumsal yaşamın düşünce kalıplarını bozup, gerçeklik kadrajını değiştirdiği için gündelik hayatın sıradanlığı karşısında bir kırılmaya neden olur. Bu durum kişinin içinde bulunan an ile arasına bir mesafe koymasını dolayısıyla olaylara uzaktan bakmasını sağlar. Yaşanılan olaylara uzaktan bakılabildiğinde gündelik hayatın bütün tuhaflıkları görünür olur. Bir kişinin mizah anlayışı ne kadar gelişmişse olaylar karşısında farklı bakış açıları geliştirmesi o denli mümkündür (Morreall, 1997: 146; Sanders, 2001: 33-34).

Gündelik hayatın bir dizi görgü kuralları ile örülü olması çoğu zaman isteksizce gerçekleşen sosyal ilişkileri yerine getirmeyi gerekli kılar. Gündelik hayat içindeki sıkıcı ciddiyete karşı olan, resmi olanın boşluklarından faydalanarak ortaya çıkan mizah, bu kurgunun yarattığı baskının ortadan kalkmasını sağlar. Gündelik hayatı ve gündelik hayata ait sıradan şeyleri ele alarak bütün bunlara bir yabancının gözüyle bakmanın yolunu gösterir. Bunun anlamı hayatın trajedilerine ve acımasızlıklarına karşı tepkisiz kalmak, gereksiz iyimserlik göstermek demek değildir. Aksine mizahi bakış, olay ve

olgulardaki uyumsuzluğu ortaya çıkarır ve bunların üzerine düşünülmesini sağlar (Aksoy, 2019: 215; Eagleton, 2019: 25; Morreall, 1997: 180).

Mizah, toplumsal bir olgudur fakat aynı şeye gülmek diğer paylaşım süreçlerinden farklı olarak özel hazırlanmış bir ortama ya da donanım gereksinimi duymaz. Bir konserde olduğu gibi insanları edilgenleştirmez, tersine onların da yaratıcı katılımlarını bekler. Özel bir uzmanlık, ayrıcalık gerektirmediği için de demokratik bir niteliği vardır. Bu nitelik, mizaha anarşik bir yatkınlık da verir. Onu bu yatkınlıktan ziyade otoriter yönetimler için daha sakıncalı yapan, otoriteyi sarsan tavrı teşvik etmesinden dolayı egemen sınıfların elinde tuttuğu yargı yaptırım gücünü azaltabilmesidir. Mizahi bakış açısı bu alanda gerçekleşebilecek olası bir baskıyı engelleyebilecek güce sahiptir. Çünkü mizah eylem olarak değilse bile düşünce olarak bireyin özgürlüğünün korunmasını sağlar. Bununla birlikte mizah yalnızca politik alanda değil, toplumsal alanda da bireye özgürleşmenin yolunu açar. Nitekim kültüre, geleneklere, törelere mizahi açıdan bakmak doğal veya tek seçenek olarak görülen şeylere karşı farklı bir yaklaşım geliştirilmesini sağlar. Bulunduğu durumun komiğini değerlendirebilen bir kişi duyguların baskısından kurtulduğu için kendi hakkında daha nesnel bir görüşe sahip olabilir. Bu bağlamda mizah, gündelik hayat pratiklerini sorgulamakla kalmaz, kişinin deneyimlerine yenilik ve açıklık getirmesine yardımcı olur, yeni şartlara karşı gardının yüksek olmasını sağlar (Eagleton, 2019: 93; Morreall, 1997: 142-148, 164, 179).

2.2. Türkiye’de Mizah Dergiciliğinin Tarihsel Serüveni

Tarihsel serüveni boyunca toplumsal ve politik süreçleri konu edinen mizah, var olduğu kültürel iklim içinde bir söylem biçimi ve anlatım aracı olarak yer almıştır. Toplumsal uzama paralel olarak dolayımlanan mizah, gündelik hayat pratiklerini konu edinmiş, toplumsal gerçekliğin ifade araçlarından biri haline gelmiştir. Mizahın kamusal

kültürün önemli bir unsuru olmasını sağlayan bu durum (Cantek ve Gönenç, 2017b: 113; Demirkol, 2015a: 45) siyasi aktörler tarafından yasaklanması, denetlenmesi gibi yaptırımlara maruz kalmasının yanı sıra aynı aktörler tarafından bir iktidar stratejisi olarak kullanılmasına neden olmuştur. Türkiye mizah tarihinde bu sürecin toplumu etkileme gücü nedeniyle kendine özgü bir yer edinen mizah dergileri üzerinden ilerlediği görülmektedir.

Türkiye mizahının gelişimi, fıkraların ve tuluat tarzı tiyatronun etkili olduğu Osmanlı mizah geleneğinden izler taşımaktadır. Osmanlı'nın mizah anlayışında⁴ saraya ve yerleşik düzenin kurumlarına karşı isyan eden Keloğlan, aşiret kültürünün yaşam tarzını anlatan Dede Korkut hikâyeleri, zeki ve hazır cevaplılığının yanı sıra toplumsal sorunları ele alma biçimi ile ünlenen Nasrettin Hoca ve muhalif bakışın egemen olduğu Bektaşî fıkraları⁵ gibi Selçuklu mizahının başat örnekleri belirleyici olmuştur. Gündelik hayat içerisinde şekillenen, halk söylencelerinden oluşan, sözlü mizaha dayanan bu geleneğin sürmesinde dönem itibarıyla bir iletişim mekânı olarak değerlendirilebilecek olan kahvehaneler merkezi bir rol oynamıştır. Toplumsal hayatın yeniden biçimlendiği bu mekânlarda meddahların katılımı ile gerçekleşen Karagöz oyunları, farklı toplulukları

⁴ Osmanlı mizah basını da Hacivat ve Karagöz oyunları, Nasrettin Hoca ve Bektaşî fıkraları gibi mizah ürünlerinden oldukça etkilenmiştir. Bu etkiyi önde gelen mizah gazetelerinin isimlerinden gözlemlemek mümkündür. Nitekim dergi isimlerinin çoğu Hayal, Beberuhi, İncili Çavuş, Baba Himmet gibi Karagöz oyun kahramanlarından oluşmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Özdiş, H. (2014). *Osmanlı Mizah Basınında Batılılaşma ve Siyaset*. Libra Kitapçılık ve Yayıncılık.

⁵ Bektaşî mizahının en önemli özelliği, saldırgan ve acımasız bir yaklaşıma sahip olmamasıdır. Bektaşî mizahında eleştirinin hedefi olan olay, olgu ve varlıklar hiçbir zaman aşağılanmaz. Bu nedenle bu mizahi yaklaşımda alaya başvurulmakla birlikte daha çok olumlu ve iyimser amaçlar güdüldüğü söylenebilir (Gülüm, 2016: 134-136). Sağduyu, iyilik ve bilgelik unsurlarının ön planda olduğu Bektaşî fıkraları, kötü niyetli kimselerin önünde sonunda yenilgiye uğrayacağına dair inandırıcı bir güç taşımaktadır. Öte yandan Bektaşî'nin Tanrı'ya ve yasalarına karşı farklı yaklaşımı, "Tanrı'nın buyruklarını inkâr eden bir zındık" olarak suçlanmasına neden olmuştur. Bununla birlikte Bektaşî'nin yaklaşımında belirleyici olan inkâr değil, tenkidtir. Bu tenkid ve yermelerin hedefi ise kendi çıkarlarını Tanrı buyruğu diye sunan, yollarını şaşırmış kimseler tarafından yaratılan yasalardır. Bektaşî'nin üzerinde durduğu nokta kulların dinî pratikleri insanı yüceltici ya da ruhunu arındırıcı birer araç olarak değil, kabahatlerin gizlendiği göstermelik bir davranış olarak kabul etmesidir. Bektaşî, Tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi; "birbirine nazı geçen, birbiriyle rahatça konuşabilecek iki dost varlığın alışverişi" olarak tanımlar. Bununla birlikte Bektaşî fıkralarında dinî konuların araçsal bir şekilde ele alındığı söylenebilir. Bektaşî fıkralarının birçok örneğinde asıl mesele insanın kendisiyle ve hayatla kurduğu ilişki biçimidir (Boratav, 1983: 319-321). Bektaşî mizahının bu özelliklere sahip olması Bektaşîliğin Sünnî tarikatlardan farklı olarak muhalif bir yaklaşım geliştirmesi ile açıklanabilir. Bektaşîliğin muhalif tavrı, köklü bir hiciv ve mizah geleneğinin yaratılmasına kaynaklık etmiştir. Bektaşîlerde görülen hiciv ve taşlama geleneğini diğer Sünnî tarikatlarda görmek bu nedenle mümkün değildir (Öngören, 1998: 50).

mizah aracılığı ile bir araya getirebilmiştir (Georgeon, 2000: 83; Özdiş, 2014: 27-28, 77). Yazılı kültüre geçilmesi ile birlikte mizahın üretim biçiminde büyük değişiklikler yaşanmış, mizah sınırsız özgürlüğünden yoksun kalmıştır. Özellikle mizah gazetelerinin yayınlanmaya başlaması, mizah ürünlerinin sansüre daha çok maruz kalmasına ve kontrol altına alınmasına yol açmıştır (Özdiş, 2014: 77). 1870 ve 1877 yılları arasını kapsayan Osmanlı mizah basınının ilk yıllarında modernleşmenin yol açtığı sonuçlar ve devlet politikaları üzerinde durulmuş, eleştirel ve alaycı bir dil tercih edilmiştir. Ele alınan konular arasında dış politika, yolsuzluk, liyakat sorunu, yargı, kurumsal yapılardaki bozulmalar gibi toplumsal ve siyasal meseleler yer almaktadır. Bununla birlikte Batılılaşma, toplumsal değişim, moda, eğlence, sanat anlayışı, ulaşım gibi gündelik hayatı ele alan konulara da yer verilmiştir. Özellikle Batı'nın bilimsel ve teknolojik üstünlüğünü kazandığı bu dönemde mizahçıların bir tarafta Batı'nın üstünlüğünün kabul edilmesi ve örnek alınması diğer tarafta padişaha sadık kalınması dolayısıyla geleneklerin muhafaza edilmesi gerektiği gibi iki farklı yaklaşım arasında kaldığı bunu da mizahlarına yansıttıkları görülmektedir (Avcı, 2003; Özdiş, 2014: 221-223).

Bu dönem mizahının en önemli örneği 1870 yılında yayınlanan ve büyük bir ilgi ile karşılanan *Diyojen* adlı mizah dergisidir. *Diyojen*'in yarattığı etki meclis gündemini de meşgul etmiş, mecliste mizahın yasaklanmasına yönelik kanun tekliflerinin görüşülmesine yol açmıştır. Bu tepkiler sonucunda *Diyojen*, Birinci Meşrutiyet'in ilan edilmesine neden olan politik olayların bir parçası haline gelmiştir (Öngören, 1998: 60).

1908 yılından sonraki dönemde mizahın başat konuları II. Abdülhamid'in mutlak yönetimi sürdürmeye yönelik politikaları dışında işçi, işveren, grev gibi olgulardan oluşmaktadır. Bu dönemde yayınlanan, önde gelen mizah yayınlarından biri *Karagöz*'dür. Dönemin siyasi atmosferini karikatürlerine taşıyan *Karagöz*, bu dönemde ilan edilen Meşrutiyet'ten yana olmuş, 1908 öncesinde uygulanan politikaları hemen hemen her sayısında eleştirmiştir. *Karagöz* dışında dönem itibariyle otuz beşi aşkın mizah dergisi

birden yayımlanmaya başlamıştır. Mizah yayınlarındaki bu çeşitlilik ve eleştirelilik İkinci Meşrutiyet'in ilanı ve onun getirdiği görece özgürlük ortamı ile ilgilidir. Bununla birlikte II. Meşrutiyet'in yarattığı daha demokratik kabul edilebilecek bu süreç kısa sürmüş, İttihat ve Terakki Partisi'nin uyguladığı sansür ve yasaklamalar basın üzerindeki baskının yeniden hayata geçmesine neden olmuştur (Çeviker, 1988: 38; Öngören, 1998: 62; Seyhan, 2011: 198).

1908 yılından sonra mizah dergilerinde Batılı mizah anlayışı hâkim olmuş, Karagöz loncasının kapanması ile geleneksel Osmanlı mizah örnekleri etkisini yitirmeye başlamıştır (Öngören, 1998: 64-65). Öte yandan bu dönemde yayın hayatına başlayan pek çok mizah dergisinin uzun soluklu olmadığı görülmektedir. Balkan Savaşları'nın yarattığı etki, Kurtuluş Savaşı dönemine kadar çok az derginin ayakta kalmasına neden olmuştur (Demirkol, 2015b: 140).

Millî Mücadele dönemi (1919-1922) boyunca basın "Millî Mücadele'ye destek verenler ve vermeyenler olarak ikiye ayrılmıştır. Bu dönemde etkili olan iki mizah yayını; *Güleryüz* ve *Aydede* de sürece dâhil olmuş, *Güleryüz* Ankara Hükümeti'ni desteklerken *Aydede* İstanbul Hükümeti'ni desteklemiştir. Sedat Simavi tarafından çıkartılan *Güleryüz* ve *Diken* Millî Mücadele yanlısı bir yayın politikası izlemiştir. Refik Halit Karay tarafından çıkartılan *Aydede* ise İstanbul Hükümeti ve işgal kuvvetlerinin tarafında yer almıştır (Demirkol, 2015b: 140). Kurtuluş Savaşı'nın kazanılmasının ardından Refik Halit Karay yurtdışına kaçmış ve *Aydede* dergisi kapanmıştır. *Güleryüz* ise toplam 122 sayı çıkararak Millî Mücadele Dönemi'nde yayın hayatı en uzun soluklu olan mizah dergisi olmuştur. 1924 yılına kadar yayınlanan dergi, yayın hayatı boyunca Millî Mücadele yanlısı bir yayın politikası izlemiştir (Okay, 2004: 9).

Cumhuriyet'in kuruluşundan sonraki süreçte yeni yönetim anlayışında hâkim olan Osmanlı'ya dair tüm bilgileri yeniden inşa etme düşüncesi, gündelik hayatın her köşesine nüfuz eden önemli değişimleri de beraberinde getirmiştir. Cumhuriyet'in Batı

uygarlığının bir parçası olarak görülmesi, Osmanlı ile ilişkilendirilmemesi bu değişimin temel dinamiğini oluşturmaktadır. Birey ve iktidar ilişkisinin değiştiği yeni yönetim anlayışında amaç “aydınlanma”dır. Bu nedenle tiyatro, opera ve sinema gibi kültürel aktivitelere büyük önem verilmiştir. Yeni düzenin simgesi olarak görülen başkent Ankara ise mimarisi, şehir planı ve kültürel etkinlikleri ile daha çok Avrupa kentlerini andıran bir görünüme kavuşmuştur. Kurucu değerler doğrultusunda gelişen toplumsal yaşamdaki bu değişim, dönemin mizah basınına da yansımıştır. Tek parti iktidarının mizah basının üretim araçlarını kontrol edecek gücü elinde bulundurması mizahın eleştirel yönünü de kontrol altına almasına neden olmuştur. Modern Cumhuriyet yaratma çabasının bir ürünü olarak görülen karikatür, yeniliklerin topluma kanıksatılması sürecinde önemli bir rol üstlenmiştir (Demir, 2016: 17; Fuller, 2010: 45; Sipahioğlu, 1999: 16-17; Tamer, 2011: 221).

Cumhuriyet’in kuruluşunda toplumu modernleştirme misyonunu üstlenen iktidar yapısı giyim kuşamdan eğitime, ölçü birimlerinden hukuka birçok alanda modern toplum projesini hayata geçirmeye çalışmıştır. Fakat merkez tarafından tanımlanan “Batılılaşma” temelindeki bu proje, çevre tarafından bütünüyle kabul görmemiştir. Cumhuriyet’in ilk yıllarına yansıyan merkez-çevre çatışması olarak tanımlanabilecek bu süreçte, mizah dergilerinin merkezden yana tavır koyduğu görülmektedir. Cumhuriyet’in kurucularının basını belirlenen hedeflerin bir taşıyıcısı olarak görmesi, dönemin mizahçılarının eleştirel bir üsluptan uzak, yalnızca yeni kurulan reformların yerleşmesi için çabalamaları karikatürde tekdüze bir üslup benimsenmesine neden olmuştur.⁶ Başka bir ifade ile karikatür, millî kimliğin inşası sürecinde resmî ideolojinin bir aracı haline gelerek, propaganda düzeyine indirgenmiştir. Döneme damga vuran en önemli mizah yayını ise

⁶Atatürk Millî Mücadele yıllarında “kurtarıcı kahraman” Cumhuriyetin ilanından sonra “Reis-i Cumhur” devrimlerin gerçekleştiği dönemde “Gazi” sıfatıyla karikatürlerde yer bulmuştur. Genellikle millî bayramlarda karikatürize edilmeden resimsi bir anlatımla sunulan bu karikatürler, sayıca oldukça azdır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Akbaba, B. ve Birbudak, T. S. (2009). Millî Mücadele ve Cumhuriyet Dönemi Mizah Basınında Mustafa Kemal Atatürk İmajı. *Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 29, 1250-1274.

Akbaba dergisidir. Dergi, iktidarı desteklemiş, merkez tarafından yaratılan modernite misyonunu üstlenmiştir. Cumhuriyet dönemi mizahı, *Markopaşa* dergisine kadar bu nedenle durağan bir dönem yaşamıştır (Arık, 1998: 18; Cantek ve Gönenç, 2017a: 27-28; Sipahioğlu, 1999: 16-18).

1946 yılında yayın hayatına başlayan *Markopaşa*, ilk sayılarından itibaren tek partili yönetime karşı eleştirel bir tutum sergilemiştir.⁷ Sosyalist kimliğe sahip olan dergi, önemli bir muhalif duruş göstererek politikacıları yolsuzluk yaptıkları ve halkı yoksullaştırdıkları, bürokrasiyi de hantal olduğu gerekçesi ile eleştirmiştir. *Markopaşa*'nın eleştirileri; “Amerikanlaşma eğilimi, karaborsacılar ve savaş zenginleri” gibi dönem itibariyle toplumsal değişime sebep olan konuları da kapsamaktadır (Arık, 1998: 18-19). Tek parti yönetimine karşı her muhalif sesin komünist olarak damgalandığı, komünist suçlamasının iktidarın baskı aracına dönüştüğü bu dönemde sol yayınlar ve “komünizm tehdidi”ni ciddiye almaması nedeniyle *Markopaşa* da aynı suçlamalar ile karşı karşıya gelmiştir. Dergide, bu yaftalamalara mizahi bir dille karşılık verilmiş, tahtakurularının dahi “Moskof casusları” olduğunu anlatan bir yazı kaleme alınmıştır (Korkmaz, 2020: 65). *Markopaşa* hareketi içinde yer alan mizahçılar, zaman zaman hapis cezaları ile karşı karşıya kalmış fakat demokratik düzeni destekleyen bir duruş göstermeyi terk etmemişlerdir. Bu nedenle dergi, dönem itibariyle satış rekorları kırmış, halk tarafından büyük bir ilgiyle karşılanmıştır (Öngören, 1998: 92).

1950’li yıllara gelindiğinde Cumhuriyet’i kuran parti, muhalefet partisi olarak mecliste yer almaya başlamış, bu parti içinden çıkan Demokrat Parti ise iktidara gelmiştir. Bu dönemde mizah basını, basına yönelik tutumun görece yumuşaması nedeniyle eleştirel karikatürler çizmeye başlamıştır. Tek partili dönemden uzaklaşılması karikatürcüleri

⁷ Bu dönemde yayınlanan bir başka önemli dergide Türkiye Komünist Partisi tarafından çıkartılan *Nuh’un Gemisi* adlı mizah dergisidir. Genellikle edebiyat-kültür temalı dergiler çıkartan TKP’nin böyle bir girişimde bulunmasında o yıllarda *Markopaşa*’nın kazandığı popülerlik etkili olmuştur. Ayrıntılı analiz için bkz. Cantek, L. (2011). *Şehre Göçen Eşek*. İletişim Yayınları.

nispeten rahatlatmış, mizah tekrar canlanmaya başlamıştır. Bütün bu gelişmeler, daha sonraki yıllarda “50 Kuşağı” olarak adlandırılan biçimde ve içerikte daha özgürlükçü bir mizahi yaklaşımı benimseyen karikatüristlerin doğmasına neden olmuştur. Mizahın doğasındaki muhalif anlayışı kişilere ve partilere bağımlı olmadan açığa çıkarma iddiasında olan bu karikatüristler, Osmanlı’dan beri devam eden mizah ve karikatür yaklaşımından uzak durarak hem biçimde hem de içerikte yeni bir tarz belirlemişlerdir (Kayış, 2007: 162-163).

1950’li yıllarda “adaletsiz toplumsal düzen, sınıf mücadelesi, demokratik kurumların işleyişi ve devrim olasılığı” gibi konuları içeren karikatürler ön planda olmuştur. Önceki dönemin kent yaşamına ilişkin temaları yerini politik olarak daha iddialı meselelere bırakmış, karikatürlerde siyasi rejime, ekonomik düzene, iktidar seçkinlerine yönelik eleştirel bir üslup gelişmiştir. 1952 yılında yeniden yayınlanmaya başlayan, *Akbaba* dergisi dışında kalan mizah dergilerinin büyük bir kısmı eleştirilerini daha çok dönemin iktidar partisi olan DP’ye yönelik gerçekleştirmiştir. Bu yayınlar arasında hükümete karşı en sert tavrı alan *Taş* ve *Karikatür* dergileridir. *Akbaba* dergisi ise ilk kurulduğu dönemdeki tutumundan farklı olarak artık muhalefette olan Cumhuriyet Halk Partisi’ni eleştirirken Başbakan Menderes’i desteklemiştir. Muhalefeti eleştiren diğer bir dergi de *Karakedi*’dir. Sağ eğilimli olan dergi, sık sık tek partili yönetim biçiminin halk üzerinde bıraktığı olumsuz etkileri hatırlatıcı karikatürlere yer vermiştir (Akman, 1997: 108; Arık, 1998: 21; Konar ve Saygılı, 2021: 596; Öngören, 1998: 93).

1960 yılı Cumhuriyet tarihinde gerçekleşen ilk askerî darbeye sahne olmuş, ülkede siyasal ve toplumsal yaşam için yeni bir dönem başlamıştır. Aziz Nesin’in kişisel bir girişimi olarak yayın hayatına başlayan *Zübük* adlı dergi, bu dönemde çıkan mizah yayınları içinde farklı bir yer edinmiştir. Adını Aziz Nesin’in aynı adlı roman kahramanından alan dergi, dönemin koalisyon hükümetini eleştirmekten çekinmemiştir. Dönem itibarıyla yayın hayatı devam eden *Akbaba* ise darbenin bir hafta öncesine kadar

istikrarlı şekilde DP iktidarını desteklemiştir. 27 Mayıs sonrasında bambaşka bir kimliğe bürünen *Akbaba*, iktidar ve iktidar aktörlerine oldukça sert bir tutum geliştirmiştir. Dergide karikatürlerin veya fıkraların ana teması “asma, asılma, devirme, indirme” ile ilgilidir. Dergide “Yassıada karikatürleri” adı verilen idam ve Yassıada konulu pek çok karikatür yayınlamış, artık iktidarda olmayan DP’ye yönelik hicivlere yer verilmiştir. Yayımlanan bir fıkra Celal Bayar Cumhurbaşkanlığı Köşkü’nde dolaşırken kendi portresinin altında durarak şöyle söyler: “Söyle: ne olacak benim bu halim?” Resim gülererek cevap verir: “Ne mi olacak?... Hiç... Beni indirecekler seni asacaklar!” (Sipahioğlu, 1999: 135-136, 157).

1970’li yıllar 1968’in izdüşümlerinin yansıdığı, sol siyasetin varlığının net bir şekilde hissedildiği, sosyal ve siyasal olarak hareketli bir dönemi kapsamaktadır. Kırsal nüfuzun azalması, şehre göç ile ortaya çıkan gecekondulaşma, sol kültürün yaygınlaşması, öğrenci hareketleri, işçi eylemleri ve 1971 yılında yaşanan 12 Mart Muhtırası dönemin toplumsal yaşamında belirleyici olmuştur. 1970’li yıllara damgasını vuran kültürel ve politik atmosfer, yeni bir mizah anlayışını da beraberinde getirmiş, bu anlayışta kent kültürüne uyum sağlamada zorlanan kitlelerin gündelik hayat pratikleri etkili olmuştur.

Dönemin önde gelen mizah dergilerinden biri olan *Gırgır*, 1972 yılında Oğuz Aral tarafından yayınlanmaya başlamıştır. Cumhuriyet tarihine en çok okunan mizah dergisi olarak geçen *dergi*, karikatürlerinde gündelik hayata odaklanmıştır. Başat konuları spor, sinema, eğlence hayatı, televizyon, gazino ve assolistlik kavramıdır. Yayın hayatının 12 Mart Muhtırası sonrasına denk gelmesi derginin içerik olarak cinselliği ve argoyu sık kullanmasında etkili olmuştur (Demirkol, 2015a: 114, 116; Cantek ve Gönenç, 2017b: 150). *Gırgır*’ın içeriğinin cinsellik ağırlıklı belirlenmesinde hedef kitlesinin “genç, bekâr, erkek” okurlardan oluşmasının önemli bir payı vardır. Bununla birlikte derginin zaman içerisinde 70’li yıllarda yaşanan toplumsal dönüşümlerin etkisiyle içerik bakımından bir

değişim geçirdiği görülmektedir. 1973 seçimleri sonrasında siyasi alanın görece normalleşmesiyle başlangıçta “apolitik, zararsız ve eğlenceli” bir mizah dergisi olarak tanımlanan *Gırgır*’da ideolojik bir perspektif sunmaktan uzak olsa da politik mizah görünür olmuş, siyasi esprilerin sayısı artmıştır (Cantek ve Gönenç, 2017b: 166, 172).

1980’li yıllar, 70’li yıllarda yaşanan tüm krizlerin zirve noktasına ulaştığı, birçok alanda tarihsel dönüm noktalarının yaşandığı bir dönemi kapsamaktadır. 1980’de gerçekleşen askerî darbe ile birlikte asker yönetime el koymuş, demokratik düzen kesintiye uğramıştır. Darbenin hemen ardından kitlesel bir karşı çıkışı engellemek için ülkedeki sol tandanslı örgüt ve sendikaların hapis ve idamlar yoluyla baskı altına alındığı görülmektedir. Yaşanan bu antidemokratik sürecin medya alanına yansması birçok gazetecinin tutuklanması ve medya kuruluşlarına kapatma kararı gibi yasaklamaların getirilmesi ile gerçekleşmiştir. Yayın dünyasına yönelik bir baskı ortamı doğmuş, gazetecilik literatürüne “sakıncalı haber” deyimini girmiştir (Çatalcalı, 2016: 182; Saraçoğlu, 2015: 749-750, 773; Zürcher, 2019: 319).

Neoliberalizme özgü toplumsal çelişkilerin harekete geçirildiği bu dönem, siyasi, kültürel ve ideolojik alanlarda büyük dönüşümler yaşanmıştır. Bu yeni düzenin ana hatlarını 12 Eylül’ün hemen sonrasında uygulanan neoliberal ekonomik politikalar oluşturmaktadır. Başka bir ifade ile “serbest piyasanın görünmez eli”nin toplumsal ilişkilerin her alanına uzanması toplumsalın yeniden yapılanmasına neden olmuştur. Yaşanan bu çalkantılı politik ve ekonomik süreçler, toplumsal sınıfların yapısında (Saraçoğlu, 2015: 749-750, 757) ve değer yargılarında bir dönüşüm yaratmıştır. Liberal politikaların bir sonucu olarak Batılı tüketim kalıplarıyla tanışılmış, tüketme eylemi toplumsal yaşamı biçimlendirmeye başlamıştır. Kanaat etmenin, tasarruf etmenin, önemli olduğu toplumsal değerler yerini tüketen ve tükettiği ile kendini tanımlayan değerler dizisine bırakmıştır (Köse, 2016: 117).

Bu dönemde yayın hayatı devam eden *Gırgır*, darbe sonrası tüm yayınlar üzerinde hâkim olan baskıyı hissetmiş, askerî yönetime karşı doğrudan muhalefet yapamamıştır. Ancak, gündelik hayatın önemli bir parçası olarak ele aldığı siyasi alanı dolaylı yollardan işleyebilmiştir (Demirkol, 2015a: 146). 1980 sonrasında yaşanan ekonomik ve sosyal dönüşüm *Gırgır* dergisinde önemli ölçüde yer bulmuş, ekonomik eşitsizliğin temelinde “bir avuç zengin azınlık” ya da “umursamaz seçkin erkan” tarafından yapılan haksızlıklar olduğu ileri sürülmüştür. Halkın yaşadığı ekonomik mağduriyet beslenme, ısınma gibi temel ihtiyaçlar açısından ele alınmıştır. Buna paralel olarak derginin yoksulluk ve zenginlik üzerinden iki farklı şekilde beden tipolojisi belirlendiği görülmektedir. Yoksulluk; sempatik, sevimli, bireysel bedeni, zenginlik; antipatik, sevimsiz, imtiyazlı bedeni karşılamaktadır. Karikatürlerde yer alan diyaloglarda ise vicdana seslenen etik sorgulamaya yönelik bir söylem belirlenmiştir (Yücel, 2011: 610).

Bu dönemde yayın hayatı devam eden bir diğer dergi, *Güneş* gazetesinin eki olarak çıkan *Limon*’dur. 1986 yılında yayın hayatına başlayan *Limon*, kurulu düzeni değiştirmeye yönelik bir çizgi benimsemiş, politik eleştirilerini “Orası”, “İşkence dizisi” ve “Netekim” köşelerinde işlemiştir. Bağımsız bir mizah dergisi olarak çıkmaya başladığında adını *Leman* olarak değiştiren dergi, 90’lı yılların ortalarına doğru okur kitlesini büyüterek diğer mizah dergilerinin önüne geçmiştir (Arı, 2008: 38, 40, 43).

1990’ların başından itibaren toplumsal hayatta liberal politik adımların getirdiği ekonomik değişimler ve “Kürtlük, Alevilik, İslamcılık” gibi tanımlar üzerinden ilerleyen kimlik temelli konular yer edinmeye başlamıştır (Çatalcalı, 2016: 179-180). 1990’lar Türk-Kürt milliyetçiliği, İslamcı-laik gibi ayrımların yanı sıra sosyolojik olduğu kadar ekonomik temelli de olan “Beyaz Türkler” “esmer vatandaşlar” ayrımına da sahne olmuştur. Beyaz Türk kavramı kentli, eğitilmiş, modern ve kültürel sermayesi gelişmiş olan kesimleri, esmer vatandaşlar kavramı ise eğitimsiz ve yoksul kesimleri tanımlamak için kullanılmıştır. Esmer vatandaşlar, beyaz çorap, Mercedes, gecekondü gibi yaşam

tarzını ortaya koyan unsurlar çerçevesinde ele alınmıştır. Buradaki ayrımın nedeni ekonomik temelli olmaktan ziyade kültürel sermayeye yöneliktir. Diğer taraftan dönem itibariyle makro toplumsal projeler geri planda kalırken mikro bireysel taleplerin önemi artmıştır. Çevreci hareketler, eşcinseller, küreselleşme karşıtları gibi aktörlerin ve onların mikro taleplerinin ön planda olduğu görülmektedir. İslamcı ve Kürt milliyetçisi grupların siyasi alanda örgütlenme imkânları doğmuş (Cantek ve Gönenç, 2017b: 34-35) kimlik ve kültür üzerine gelişen bu özgürlük ikliminden mizah yayınları da etkilenmiştir. Nitekim İlk Kürtçe mizah dergisi olarak kabul edilen *Tewlo*⁸ ve muhafazakâr mizah olarak değerlendirilebilecek Hasan Kaçan tarafından kurulan *Keskin Ustura*⁹ dergileri bu dönemde yayın hayatına başlamıştır. Mizah yayınlarındaki bu çeşitlilik içeriğe de yansımış, dergiler kültürel hayattaki yozlaşmadan insan hakları ihlallerine kadar birçok toplumsal sorunu ele almıştır. Bu dergilerden biri de *Leman*'dir. *Leman*, birçok toplumsal olayı sayfasına taşımış, özellikle “Susurluk Kazası” olarak adlandırılan devlet-polis-mafya ilişkilerinin ortaya çıktığı süreçte “Sürekli Aydınlık İçin Bir Dakika Karanlık” adlı tüm ülkeyi etkisi altına alan eylemin doğmasına öncülük etmiştir (Özocak, 2011: 278).

2000’li yıllar Fazilet Partisi’nden ayrılan siyasilerin oluşturduğu AKP’nin tek başına iktidara geldiği, bu iktidar değişiminin de toplumsal dönüşümü beraberinde getirdiği bir dönemi kapsamaktadır. AKP’nin benimsediği politika etme biçimi, Türkiye medyasında özgül bir ağırlığı olan ana akım yayın anlayışı üzerinde de etkili olmuştur. Partinin iktidarın ilk dönemlerinde medya üzerindeki stratejisi, merkez medya içindeki liberal ve muhafazakâr aydınlar üzerinden ilerlemiştir (Ayan, 2019: 11). Partinin, medya kuruluşlarına yönelik bu tutumu, sonraki süreçlerde yayın organlarının sahiplik

⁸ 1992’de yayın hayatına başlayan *Tewlo*’nun dili Kürtçe olmakla beraber az sayıda Türkçe mizah yazıları da bulunmaktadır. İlk Kürt Karikatür Dergisi: *Tewlo*. (2015, 26 Mayıs). *Sol Haber*. Erişim adresi: <https://haber.sol.org.tr/blog/kurdewari/munir-gok/ilk-kurt-karikatur-dergisi-tewlo-117694>.

⁹ 1994 ve 1997 yılları arasında toplam 168 sayı yayınlanan dergi, hedef kitlesinden istediği ilgiyi görmüş, dönem itibariyle muhafazakâr mizahın önemli bir temsilcisi olmuştur. Albay, P. (2021, 21 Kasım). Türkiye’de Mizah Yayıncılığının Tarihi. *Fikritakip*. Erişim adresi: <https://fikritakip.co/turkiyede-mizah-yayinciliginin-tarihi/>.

yapılarının değişmesine neden olacak uygulamalara dönüşmüştür. Ana akımın giderek yok olmasına neden olan böyle bir siyasi iklimde yayın hayatı devam eden mizah dergilerinin toplumsal alımlama biçimi, politik alana yönelik eleştirel karikatürleri, muhalif yazar ve çizerleri nedeniyle sol bir kimlik kazanmıştır.

Dönemin popüler mizah yayınları arasında 1990'ların çok satan mizah dergisi *Leman*, ondan ayrılarak yayın hayatına başlayan *Penguen* ve *Uykusuz* dergileri bulunmaktadır. *Leman*'da iktidar politikalarına karşı saldırgan bir üslup tercih edilmiş, ulusalcı bir yaklaşım geliştirmiştir. *Penguen* ve *Uykusuz* dergileri ise *Leman* dergisinin aksine AKP'nin ilk dönemlerinde uyguladığı liberal politikalar karşısında doğrudan ve sert bir yaklaşım göstermemiştir. Başka bir ifade ile karikatürlerde İslami eğilimli kesimler rejim düşmanı gibi ele alınmamıştır (Cantek ve Göneç, 2017b: 149-150). Bu dönemde yayınlanan dergilerinden biri de *Bayan Yanı*'dır. *Bayan Yanı*, "Dünyanın ilk kadın mizah dergisi" sloganıyla 8 Mart Dünya Kadınlar gününde yayın hayatına başlamıştır. Her yıl 8 Mart Dünya Kadınlar Günü için pek çok yazar ve çizer kadının konuk olduğu özel bir sayı çıkaran dergide, cinsiyet eşitsizlikleri üzerine mizah üretmek amaçlanmıştır. Derginin bir diğer hedefi de farklı etnik, kültürel ve dini inançlardan gelen kadınlara ulaşmaktır (Erkul, 2020: 18; Karakoç, 2015: 72).

2000'li yıllarda zaman içerisinde mizah dergilerinin birçoğunun kapandığı veya küçülmeye gittiği görülmektedir. Bu durum, bir yönüyle AKP iktidarının siyasal ve kültürel yaptırımlarının bir sonucu olarak ele alınabilir. Nitekim iktidar tarafından muhalif olarak değerlendirilen birçok dergi, dava ve cezalandırma süreçleri ile karşı karşıya kalmıştır. Öte yandan sürecin bu şekilde işlerlik göstermesinde birden fazla unsurun etkili olduğu söylenebilir.

Mizah dergilerinin hızla kapanmasında dijital yayıncılığın rolü yadsınamaz ölçüdedir. Dijital kültür ile birlikte iletişim yöntem ve teknikleri de büyük bir değişim ve dönüşüm geçirmiştir. Kullanıcılar arası iletişim açısından geniş imkânlarla sahip sosyal

medya tabanlı iletişim ağıları, izler kitleyi pasif konumdan aktif konuma taşımaktadır. Bu süreç içerisinde iletişim teknolojilerinin gelişimine paralel olarak mizah da dönüşüme uğramıştır. İnteraktif iletişim imkânları her kullanıcının kendine özgü mizahını üretmesine ve dolaşıma sokmasına izin vermektedir. Dijital ortamda çoğunluğu genç nüfuz tarafından üretilen capsler, manipüle edilmiş fotoğraflar gibi farklı görsellerden oluşan bu mizah örnekleri, yeni bir anlayış kazanan mizahın doğmasına (Fırat, 2016: 643; Kırık ve Saltık, 2017: 100) ve mizah dergilerinde üretilen mizahın geleneksel bir tarafta kalmasına yol açmıştır.

Sosyal medyada üretilen kolektif mizahın en etkili olduğu dönem, Türkiye yakın tarihinde ulusal çapta yaşanan ve toplumsal bir hareket olarak önemli bir yer edinen Gezi sürecine denk gelmektedir. Toplumsal muhalefetin bir dışavurumu olarak başlayan Gezi süreci farklı kesimleri AKP karşıtlığında bir araya getirmiş, mizahi yaklaşım ile şekillenen bir protesto dilinin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Gezi sürecinde mizah dergilerinin aldığı pozisyonu değerlendiren Cantek ve Gönenç'e göre (2017b: 151) bu dönemde siyasi argümanlar üzerine mizah yapan sosyal medya kullanıcıları mizah dergileri için birer rakip haline gelmiştir. Mizah dergileri, "Y kuşağı" olarak tanımlanan bu kuşağın, otoriteye karşı sosyal medya üzerinden bir karşı çıkma pratiği olarak ürettiği mizahın gerisinde kalmış, toplumsal muhalefetin nabzını tutamamıştır. Dolayısıyla içerik ve hedef kitleye ulaşmanın sağladığı etkileşim gücü açısından profesyonel mizahçıları geride bırakmıştır. *Penguen*'in kurucu kadrosunda yer alan Erdil Yaşaroğlu ve çizerlerinden Bahadır Baruter, Gezi mizahı ve süreç içinde mizah dergilerinin aldığı konumla ilgili şunları söylemiştir:

Gezi'nin mizahı denen şey zaten internette vardı. Yani sokak mizahı, sözlük mizahı, internetteki kaosta birbirine çarparak oluşan mizah; aslında bunların hepsinin birleşerek oluşturduğu bir kültür o Gezi mizahı dediğimiz şey. Bu sadece o sokaklara çıkan birçok akıllı insanla beraber

sokağa taşı. Yani aslında o var olan, 15-20 senedir yoğrulan bir kültürün sokağa dökülmesiydi...”¹⁰

Öyle bir enerji ki iktidarı dürterken, direniş kültürünün kendi içindeki statükoyu da salladı... Bizim kalemimiz, kâğıdımız, dergimiz vardı. Onların Twitter’ları, Facebook’ları var. Bir tuşla iki kelimeyi bir araya getirip şahane bir espri çıkarabiliyorlar. Ve bizi aştılar. Bizim yaptığımız mizahı aştılar.¹¹

Mizah dergilerinin kapanmasının bir diğer nedeni de maliyet ve kısıtlı gelirlerdir.

Türkiye’de mizah dergileri *Gırgır*’dan sonra bağımsız ve muhalif yapılarına zarar verebileceği düşüncesi nedeniyle reklam almamayı tercih etmiş, sadece satış gelirleri ile ayakta kalmaya çalışmıştır (Gönenç ve Cantek, 2017b: 31). Dönem mizah dergilerinden *Lama*’nın genel yayın yönetmeni Cem Işık da dergiciliğin yaşadığı bu finansal sorunların kapanma süreçlerini tetiklediğini ifade etmiştir.

Artan baskı maliyetleri, dergi dağıtımının bir şirketin tekelinde olması, ilerleyen teknoloji ile birlikte karikatürlerin internette telifsiz şekilde dağıtılması ve siyasi baskılar bir olup köklü mizah dergilerinin sonunu getirdi. Mizah dergilerinin, diğer dergilerden ve gazetelerden farklı olarak reklam almıyor olması da maliyetler konusunda dergileri okuyucuya mecbur kılıyor.¹²

2000’li yıllarda basın alanında yaşanan yapısal dönüşüme rağmen içinde mizah dergilerinin de olduğu birçok yayın muhalif tarafta yer alarak okurlara alternatif okumalar sunmuştur. Bununla birlikte 2020’lere gelmeden birçok mizah dergisi yayın hayatını sonlandırmıştır. Bu durum yukarıda ele alınan nedenler dışında toplumsal hassasiyetler karşısında mizah üretmenin zorlaşması ile de açıklanabilir.

¹⁰ Aytekin, A. (2014, 28 Eylül). Medyada En İyi Direnci Gösteren Mizah Dergileri. *The Wall Street Journal*. Erişim adresi: <https://www.wsj.com/articles/medyada-en-iyi-direnci-gosteren-mizah-dergileri-1411903698>.

¹¹ Çamlıbel, C. (2013, 17 Haziran). Mizah 30 Yıl Sonra Sokağa Geri Döndü. *Hürriyet*. Erişim adresi: <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/mizah-30-yil-sonra-sokaga-geri-dondu-23522576>.

¹² Rakibi Penguen’in Kapanmasını Nasıl Gördü? (2017, 26 Nisan). *Odatv*. Erişim adresi: <https://odatv4.com/medya/rakibi-penguenin-kapanmasini-nasil-gordu-2604171200-114550>.

2.2.1. İslami Mizahın Ötesi: İslami Mizah Dergiciliği

Mizah ve din arasındaki ilişkiyi ele aldığımızda tek tanrılı dinlerde dini kuralların ciddiyetini sarstığı düşüncesine de bağlı olarak gülmeye karşı otoriter bir tutum geliştirildiği görülmektedir. İncil’de gülmeye çok az yer verilmiş, tek bir istisna dışında alaycı gülmeden söz edilmiştir. Hz. İsa’nın gülen ya da dünyadan zevk alan bir kişi olarak tanımlanmaması, kutsal bir kişi olmasının yanında tüm insanlık için bir sorumluluk taşıması ile ilgilidir. Yahudilikte mizah, keskin bir eleştiri ve kınama ögesi olamamakla birlikte Hristiyanlıkta olduğu gibi tanrısal mesajları, dini öğretiyi aktarmada ve şeytanı alt etmede bir araç olarak görülmüştür. İslam geleneğinde ise Hz. Muhammed’in neşeli kişilik yapısıyla ve onu takip edenlerin espri ve şakaya karşı olumlu bakış açısıyla da ilgili olarak insan ilişkilerindeki gerilimi ve çatışmayı önlemesine yönelik özelliği bağlamında ele alınmıştır. Mizahın İslami değerlerin aktarılmasında, tebliğ ve eğitim ortamının yaratılmasında bir araç olarak kullanılması önemli görülmüştür (Eker, 2014: 197, 202; Morreall, 1997: 122, 176; Rosenthal, 2020: 6).

İslam geleneğinde güler yüzlü olmak, Hz. Muhammed’in sosyal ilişkilerde mizaha yer verdiği, arkadaşlarıyla şakalaştığına dair örnekler de göz önünde tutularak erdemli bir davranış olarak ele alınır. Öte yandan gülmede aşırıya kaçınması hoş karşılanmamış, kahkaha ile gülmek tavsiye edilmemiştir. Aşırıya kaçmakla ifade edilmek istenen alay ve aşağılama içeren mizahtan uzak durulması gerektiğidir (Çayır ve Emhan, 2017: 54-55). İnsanlar arasında muhabbet ve sevgi uyandıracak, toplumsal kaynaşma sağlayacak, insan onurunu zedelemeyen “düzeyli mizah” vurgusu yapılmıştır. Belirlenen çerçevenin dışında kalacak mizahi anlatı, kişiler ve toplumlar üzerinde olumsuz etkiler doğuracak düşüncesi ile reddedilmiştir (Eker, 2014: 197).

Büyük ölçüde kabul görmese de İslam’ın ilk dört yüzyılında süren “çileci dindarlık” anlayışı ile bağlantılı olarak gülmenin dinen yakışsız olduğunu hatta günah

olduğunu düşünen ilahiyatçılar da bulunmaktadır (Rosenthal, 2020: 7). Bu düşüncenin hareket noktasını ilk inananların İslamiyet'in yayılması için verdikleri büyük mücadeleler oluşturur. Müslümanların hayatlarında bu duruşu koruması ve eğlenmeye, gülmeye ölçülü bir şekilde yer vermesi gerekmektedir. İslam'ı günümüzde de bir mücadele dini olarak gören bu anlayış, mizah ve gülmeye ile İslam'ın bağdaşmayacağını savunur (Cantek ve Gönenç, 2017b: 191).

Mizah ve din arasındaki ilişki üzerinden yürütülen bu tartışmalar, konu figüratif resme geldiğinde daha karmaşık bir zemine taşınmaktadır. İslami kurallar figüratif resme dolayısıyla karikatüre tam bir özgürlük alanı tanımamıştır. Özellikle karikatüre karşı mesafeli olunması karikatürlerde yer alan alay, küçümseme, saldırı gibi unsurların ön planda olması ile de ilişkilidir (Cantek ve Gönenç, 2017b: 192-193). Bununla birlikte bu çalışmada asıl üzerinde durulmak istenen nokta, İslam dinin mizaha yönelik bakış açısından ziyade ele alınan dönem özelinde bir İslami mizah ürünü olan *Cafcaf*'ın kendi sosyal tabanına yönelik geliştirdiği anlatım biçimidir. Bu nedenle çalışmanın bu aşamasında *Cafcaf* dergisi ele alınmadan önce derginin içinden geldiği geleneğin dinamiklerini ortaya koyabilmek amacıyla Türkiye'de İslami mizah dergiciliğinin nasıl bir gelişim gösterdiğine genel hatlarıyla değinilecektir.

Türkiye'de köklü bir mizah ve karikatür geleneği olmakla birlikte Cumhuriyet Dönemi mizahı Batılı kaynaklardan esinlenerek şekillenmiştir. Bu da Cumhuriyet döneminde İslami bir mizahın gelişmemesine yol açmıştır. Türkiye'de yayınlanan az sayıdaki İslami mizah dergilerinin yayın hayatı bu nedenle uzun olmamıştır (Cantek ve Gönenç, 2017b: 194)

İslami mizah dergilerinin ilk örneği olan *Borazan* adlı dergi, 1947 yılında Necip Fazıl Kısakürek tarafından yayına hazırlanmıştır. Birçok siyasi baskıya maruz kalan derginin yayın hayatı üç sayıyla sınırlı kalmıştır. *Borazan*'da mizah ve hiciv unsurları taşıyan siyasi yazılara yer verilmiştir. Gazetedeki yazıların büyük bir bölümünün Necip

Fazıl'a ait olduğu bilinmektedir. Bu dönemden sonra İslami mizah dergiciliği açısından 1960'lara kadar sürecek olan bir durgunluk dönemi yaşanmıştır (Cantek ve Gönenç, 2017b: 197; Ersoy, 2007: 38).

1960'lı yıllarda yaşanan siyasi ve toplumsal değişim ile basın hayatında İslami eğilimli gazeteler kendini göstermeye başlamıştır. Dergilerin yayınlanması için uygun ekonomik koşullar olmaması nedeniyle İslami mizah yapan karikatüristler bu gazetelerde kendilerine yer bulmuştur. 1980'li yıllara kadar marjinal bulunan İslami eğilimli gazeteler, bu dönemden sonra İslami sermayenin büyümesiyle daha geniş kitlelere hitap etmeye başlamış, bu durum yeni çizirlerin ve dergi denemelerinin artmasını beraberinde getirmiştir (Cantek ve Gönenç, 2017b: 194, 197-198).

1990'larla birlikte siyasal zeminin oluşmasına da bağlı olarak İslami mizah yayınlarında artış görülmeye başlanmıştır. Bu dönemde yayınlanmaya başlayan *Cıngar*'ın yayın hayatı yaklaşık bir yıl sürmüştür. Oldukça sert bir dil benimseyen *Cıngar* dergisinin, daha çok modernizm ve sekülerizm konularını ele aldığı görülmektedir. İslamcı çevreleri hiçbir şekilde eleştiri konusu yapmayacağını açık bir şekilde dile getiren dergi, (Cantek ve Gönenç, 2011: 58-60) İslami mizahın siyasal içeriğinin yaratılma sürecine önemli bir katkı sunmuştur (Çolak, 2016: 236). Dergi, bir taraftan İslami referanslarla rejimi ve seküler yapısını eleştirmiş, diğer taraftan da rejimin sözcüsü olarak gördüğü dönem itibarıyla yayın hayatı devam eden *Gırgır* dergisini mizah unsuru yapmıştır. *Cıngar*, karikatürlerinde İslam'ı ve İslami yaşam tarzını benimseyenleri dönemin resmî ideolojisi olarak gördüğü Kemalizm karşısında mağdur olarak konumlandırılmıştır. Diğer taraftan sınırlı şekilde yer verdiği Ülkücü harekete karşı daha ılımlı bir yaklaşım göstermiştir. *Cıngar*'dan sonra çıkan ve yayın hayatı daha uzun süren diğer bir dergi de *Ustura*'dır. *Ustura* dergisi, Hasan Kaçan tarafından çıkarılmaya başlanmıştır. Sayfa düzeni ve mizah anlayışı bakımından *Gırgır* ekolünü takip eden dergi, politik olarak diğer İslami mizah dergileri kadar net bir tutum sergilememiştir. Öte

yandan derginin toplumsal sorunlara kayıtsız kalmadığı, Hasan Kaçan'ın sol gelenekten gelmesine de bağlı olarak bu sorunları sol klişeleri kullanarak işlediği söylenebilir (Cantek, 1996: 916; Cantek ve Gönenç, 2011: 57, 59). *Ustura* İslami eğilimli partilerin siyaset sahnesinde önemli bir yer edindikleri, İslami siyasetin çoğunluk değerleri ile uzlaşmaya başladığı bir dönemde yayın hayatına başlamıştır. Bu toplumsal ortamdan etkilenen *Ustura*'da, *Cıngar*'a kıyasla eleştiriler daha yumuşak olmuştur. Selefleri kadar ideolojik bir tutum sergilemeyen *Ustura* dergisinde daha çok siyasi tutarsızlık, pragmatizm gibi konular eleştirilmiştir. Bu durum Hasan Kaçan'ın dergiyi İslamcı çevrelerin dışına taşıma arzusuyla ve diğer popüler mizah dergilerine benzer bir mizah eğilimi göstermesiyle açıklanabilir. (Cantek ve Gönenç, 2011: 58-60) Bu dönemde yayınlanan bir başka dergi de *Fit*'tir. “Şahısların ve kurumların putlaştırılmalarına karşıyız. Tüm bunları yeni putlar koymadan yıkmaya çalışacağız” sloganıyla yayın hayatına başlayan derginin, diğer İslami dergilerle ortak değerler paylaştığı görülmektedir. Amerika ve İsrail düşmanlığının ön planda olduğu karikatürlerde, başörtüsü meselesi, Kemalist ideoloji gibi konular eleştirel bir dille işlenmiştir. Bu alanda değerlendirilebilecek bir başka dergi İzmir menşeli olan *Cümbür* dergisidir. *Cümbür*, “cemaatin mizah dergisi” sloganını kullanmış İslami öğretiyeye uygun mizah yapma iddiası ile yola çıkmıştır. Bununla birlikte kendi hedef kitlesi üzerinde istenilen etkiyi yaratmadığı için sadece altı sayı çıkabilmiştir (Cantek ve Gönenç, 2017b: 200-201, 204; Çolak, 2016: 234-236).

2000'li yıllarla birlikte dönüşen sosyo-politik atmosfere de bağlı olarak birçok İslami mizah dergisi yayınlanmaya başlamıştır. *Cafcaf*'ın önemli bir yer edindiği dönemin İslami mizah yayınlarının ortak özelliği, İslamcı siyasetin siyasal alandaki iktidarını kültür alanında da inşa edebilme gayreti içinde olmaları, kendilerine böyle bir misyon yüklemeleridir.

2.2.2. Makbul ve Makul Olanı Mizahla Mümkmn Kılmak: Cafcaf Dergisi

2007 yılında *Genç Dergi*'nin eki olarak yayın hayatına başlayan *Cafcaf*, 2008 yılı aralık ayı itibariyle bağımsız bir mizah dergisi olarak çıkmaya başlamıştır. *Cafcaf*'ın imtiyaz sahibi ve sorumlu yazı işleri müdürü Faruk Günindi, yayın danışmanı Asım Gültekin, çizi işleri müdürü ise Yusuf Kot'dur. Derginin yazar-çizer kadrosunda Asım Gültekin, Betül Zarifoğlu Koç, Bülent Akyürek, Cihangir Bayburtluoğlu, Gülsüm Kavuncu, Ömer Faruk Dönmez, Yusuf Kot, Abdurrahman Doğan, Adem Mermerkaya, Alpay Ocak, Bahadır Cevizci gibi daha önce İslami mizah dergilerinde çalışmış isimler yer almaktadır (Cantek ve Gönenç, 2011: 62). Bunula birlikte bağımsız bir dergi olarak yayın hayatına başlamadan önce İslamcı kesimdeki mizah yazar ve çizer eksikliği gibi önemli bir sorunla karşı karşıya kalması nedeniyle dergi kadrosunda daha önce farklı yayın organlarında çalışmış, İslami hassasiyeti olan fakat mizahla ilgisi olmayan kişiler de yer almaktadır (Çolak, 2016: 60). İren Özgür, *Cafcaf: An Islamic Humor Magazine, No Joke!, Contemporary Islam* adlı çalışmasında *Cafcaf*'ın bir dönem Genç Dergi'nin, Nakşibendi tarikatı ile ilişkileri bulunan Altınoluk adlı yayın grubu tarafından çıkarıldığını ifade etmiştir¹³. Bununla birlikte *Cafcaf*'ın, herhangi bir tarikat veya cemaatin yayın organı olduğunu söylemek mümkün değildir. Dergi, AKP'nin politik tutumuna benzer şekilde tüm dini toplulukları kapsayıcı bir yaklaşım göstermiş, hepsine eşit mesafede yaklaşmıştır. Bu durum yayın hayatı boyunca AKP söylemine paralel bir yayın politikası takip etmesine neden olmuştur. Partiye yakın birçok isim dergide zaman zaman konuk yazar olarak yer almıştır. Bu isimlerden biri de Bilal Erdoğan'dır. Erdoğan, katıldığı bir karikatür sergisinde "*Cafcaf*'ın benim için ayrı bir anlamı var. Bunu kimse

¹³ Özgür, İ. (2012). Cafcaf: an Islamic humor magazine, no joke!. *Contemporary Islam*, 6(1), 1-27.

bilmiyor. Çok kısa bir sürede olsa yazdığım bir mecradır. Hangi isim olduğunu söylemiyoruz” ifadelerini kullanmıştır¹⁴.

Cafcaf, bir taraftan İslami yaşam tarzının kamusal alanda görünürlüğünün arttığı, bir taraftan da İslami sermayenin güçlendiği bir dönemde yayınlanmaya başlamıştır. Toplumsal uzamdaki bu dönüşümden kaynaklı olarak da yayınlandığı dönem boyunca hükümeti değil, muhalefeti eleştirmiş ve mizah unsuru yapmıştır (Cantek ve Gönenç, 2011: 63). Nitekim AKP siyasetinin dönem itibariyle eleştirdiği meseleleri yakından takip eden derginin sık sık işlediği konular arasında darbe üzerinden asker, emperyalizm üzerinden Batı, CHP politikaları ve medya yer almıştır (S. Koçak, 2012: 99).

Cafcaf, İslami eğilimli okur tabanına hitap etmek istemiş bu nedenle sol tandanslı alternatiflerinin karşısında İslami öğretilere göre mizah yapmayı¹⁵ hedeflenmiştir. Bununla birlikte Asım Gültekin, sanatsal pratiklerin İslamcı kaygılar taşıyan alternatiflerini ortaya çıkarmak gibi bir amaç taşımadıklarını belirtmiştir:

Solcular yapıyormuş “Onların var bizim de olsun” diye çıkmış *Cafcaf*. Ben ezik değilim kardeşim! Ya manyaklık ya! Solcu ne yaparsa ben de onu yapayım, solcuların olsun ben de yapayım ben salak mıyım ya ne alakası var? Ben insanım insanca bir şeyler yapmaya çalışıyorum, budur yani mevzu.¹⁶

İslami geleneği mizah yayıncılığında temsil etmek isteyen *Cafcaf* dergisinin karikatür içeriklerinde “tesettür, iman, namaz, Hac, başörtüsü” gibi başlıklar bulunmaktadır (Çatalcalı, 2016:181). Bunun yanı sıra karikatürlerin birçoğunda “dünyevi olanla” ve “uhrevi olan” arasındaki ayrıma yer verilmiştir. Bu karikatürlerin birçoğunda, modern unsurların İslami olanla bütünleşmesi eleştirilmiştir (Fırat, 2013: 73-74).

Cafcaf’ta, moderniteyi ve modern kurumların eleştirilmesindeki etkenlerden biri bu kurumların “modern aklı” ve “Batı kültürü”nü temsil etmesi ile ilgilidir.

¹⁴ Bilal Erdoğan: İlk kez açıklıyorum; bir dönem takma bir isimle... (2015, 3 Temmuz). T24. Erişim adresi: <https://t24.com.tr/haber/bilal-erdogan-ilk-kez-acikliyorum-bir-donem-takma-bir-isimle,301697>.

¹⁵ Sarrafoğlu, F. (2009, 18 Aralık). Asım Gültekin’le ‘Cafcaflı’ Bir Söyleşi. *Dünya Bülteni*. Erişim adresi: <https://www.dunyabulteni.net/kultur-sanat/asim-gultekin-le-cafcafli-bir-soylesi-h99246.html>.

¹⁶ Koçak, S. (2012). *Türkiye’de İslamcı Mizah Dergiciliği: Cafcaf Dergisi Örneği* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Hacettepe Üniversitesi, Ankara, Türkiye.

Karikatürlerde modernite “kültürel karşıtlık, dış görünüm” veya “çağa uygunluk” gibi başlıklar altında ele alınmış, modernizmin öne çıkardığı değere karşı durmak gerektiği vurgusu yapılmıştır. Modernizme yönelik geliştirilen eleştirilerden biri de aile üzerinde gerçekleştirdiği olumsuz etkilerdir. Bu konudaki temel vurgu, “modern Batı”nın bireyselliği dolayısıyla çekirdek aileyi öne çıkardığı ve bu durumun geniş ailelerin yok olmasına neden olduğudur. Aile kurumunun modernleşme nedeniyle çözülmeye başladığına dair eleştiriler, kadınlık ve annelik pratiklerini de kapsamaktadır. Dolayısıyla derginin toplumsal yaşamın en temel birimi olarak “aile”yi değiştiren, dönüştüren kendine benzeteabilen “Batı” olgusu sunduğu söylenebilir. Öte yandan “modernist ve Batıcı” olarak kavramsallaştırdığı Cumhuriyet’i ve yine benzer tanımlarla ele aldığı Cumhuriyet tarafından yaratılan yurttaş tipolojisini eleştirmektedir. *Cafcaf* a göre bütün bu tehlikelerin yanında “ulusalcı” kesimin göremediği veya görmekten kaçındığı temel etken bu coğrafyada var olan çeşitli etnik unsurlar üzerinde İslam’ın birleştirici rolü olduğudur (Şengül, 2018: 85-87).

Cafcaf, diğer mizah dergileri gibi ekonomik sorunları ele almış fakat meseleyi üretim ilişkileri ve yarattığı sorunlardan bağımsız olarak değerlendirmişdir. İslami söyleme paralel olarak konu “hak ve kul hakkı” temelinde çerçeveselendirilmiştir. Bunun yanında *Cafcaf*’ın asıl üzerinde durmak istediği şey, Müslümanlık üzerinden tanımladığı kimlik meselesidir. Bu meseleyi bazı düşün alanında ön plana çıkan İslami kimliklerini saklamayan belirli isimlere referans vererek kavramsallaştırmıştır (Şengül, 2018: 84). Öte yandan *Cafcaf* üreticileri diğer popüler mizah dergilerinde olduğu gibi cinsellik, argo, küfür, saldırganlık gibi unsurları tercih etmemeleri nedeniyle yaptıkları mizahı “temiz mizah” olarak tanımlamışlardır (Çolak, 2016: 99, 242).

İKİNCİ BÖLÜM

1. Türkiye’de İslami Habitusu Sahip Siyasal Geleneğin Tarihsel Serüveni

1.1. Osmanlı İmparatorluğu’ndan Millî Mücadele Dönemine İslamcılığın Yapısal Dönüşümü

Çalışmanın bu aşamasında, İslamcılığın¹⁷ dönüşen kimliği göz önünde bulundurularak, Türkiye’de İslam’ın siyasallaşma sürecinin dönemsel okumaları ortaya konulmaya çalışılacaktır. İslamcılık düşüncesinin, Osmanlı’da yaşanan modernleşme hareketleriyle birlikte başladığı ve birçok tarihsel uğraktan geçerek ilerlediği görülmektedir. Bu tarihsel uğraklar, bir yanıyla dönemin hâkim paradigmasına eklemlenme, etkileme diğer yanıyla da İslamcılığın dönüşme, dönüştürme sürecine tekabül eden bir mecraı temsil etmektedir. Bu bağlamda İslamcı oluşumların siyasallaşma süreçlerini kavramsallaştırmadan önce Türkiye modernleşme tarihi üzerinden İslam’ın sosyal ve siyasal hayata hâkim olduğu bir toplumda Batılı modernlik idealinin nasıl yer bulduğu, İslamcı oluşumlarla modernist elitler arasındaki ilişkinin nasıl ilerlediği (Duran, 2005: 129; Göle, 2017: 85) sorularını cevaplandırmak gerekmektedir. Buradan hareketle çalışmada ilk olarak, Osmanlı’dan Cumhuriyet dönemine geçiş sürecinde İslami habitusa sahip siyasal geleneğin aldığı biçim ve bu biçimin Cumhuriyet tarihi boyunca devlet politikaları karşısında konumlanışının çok kimlikli görünürlükleri irdelenmeye çalışılacaktır.

¹⁷ Çalışma boyunca kullanılan İslamcılık kavramı ile kastedilen İslam dininin öğretilerinden veya kurallarından ziyade bu dinin mensubu olan bazı eyleycilerin, İslam’ın kültürel tezahürlerinden hareketle inşa ettiği siyasal yaklaşımdır.

Osmanlı'da İslamcılığın¹⁸ ortaya çıktığı ve yoğun olarak tartışılmaya başlandığı dönem arasında önemli bir zaman farkının olması, bu akımın hangi tarihsel süreçte doğduğu sorusuna verilen cevapların farklılaşmasına neden olmaktadır (Şentürk, 2015: 23). Bununla birlikte genel kanı, 19. yüzyılda¹⁹ Osmanlı İmparatorluğu'nun eski gücünü yitirmesine²⁰ bağlı olarak gerilemeye başladığı dönemde ortaya çıktığına yöneliktir (Mardin, 2015: 24).

19. yüzyılda, içlerinde Osmanlı İmparatorluğu'nun da bulunduğu birçok İslam toplumu, Rönesans ve reform hareketleri ile skolastik düşüncenin siyasi alandaki gücünü zayıflatan ardından sanayi devrimini gerçekleştiren Batı dünyasının karşısında geri kalmaya başlamıştır (Şentürk, 2015: 64). Batı'da yaşanan tarihi dönüşümler idari, askerî ve iktisadi alanlarda başarısızlıklar yaşayan Osmanlı'da “galip devletleri taklit etme” düşüncesinin doğmasına yol açmıştır. İlk olarak orduya yönelik işlerlik gösteren ıslahat hareketleri, sonraki süreçlerde eğitim, siyasi rejim, devletin işleyişi, sosyal hayatın düzenlenmesi gibi birçok alanda kendini göstermiştir (Kara, 2021: 20).

1839 yılında Tanzimat Fermanı'nın ilan edilmesiyle başlayan reform hareketleriyle Avrupa'nın aydınlanma sürecinde kullanmış olduğu idari kurumların ve iktisadi gelişmelerin Osmanlı'ya getirilmesi hedeflenmiştir. İmparatorluğun eski

¹⁸ İslamcılık kavramı genel olarak 19. yüzyılla birlikte gerileme sürecine giren Osmanlı İmparatorluğu'nun kurtuluşunu sağlamak için aydınların savundukları düşünce akımlarından biri olarak tanımlanmaktadır. Toplumsal sorunların çözümü için Batılılaşma ve milliyetçilik gibi fikir akımlarına alternatif olarak gelişen İslamcılık düşüncesi, (Taş ve Göksüçukur, 2019: 477) İslam topluluklarında bir eğilim ve arayış biçiminde ortaya çıkmış, Osmanlı'nın gerilemeye başladığı dönemde “bilinçli bir akım” olarak şekillenmiştir (Mardin, 2015: 23).

¹⁹ Toplumsal ve siyasal sorunlara karşı İslami esaslar ve ilkeler çerçevesinde çözüm arayışı içinde olan İslami oluşumların kökeni, 19. yüzyıldan çok daha eskiye dayanmaktadır. Bu yüzyıldan önce İslami oluşumlar dini anlayıştaki yanlışları gidermek, mevcut düzenin Kur'an ve sünnet çizgisinde kalmasını sağlamak amacı ile hareket eden, içedönük bir mücadeleyi temsil etmiştir. 19. yüzyılda başlayan süreç ise önceki dönemlerde yürütülen mücadeleyi kapsamakla birlikte Batı'nın askerî, ekonomik ve teknik üstünlüğünün ortaya çıkardığı tehdide yönelik fikirleri de içermektedir (Şentürk, 2015: 111-112).

²⁰ İslam öğretisine göre, karşılaşılan sıkıntılar kulların hatasından veya gafletinden kaynaklanmaktadır. İslam toplumlarında “kurtuluş” için tekrar dine dönme pratiği, bu bilgiden hareketle işlerlik göstermiştir. İstenmeyen bir şey ile karşılaşıldığında kullara düşen görev, af dilemek dışında dini esaslara uygun olarak yaşamaktır. Nitekim Kur'an'da ilk insan olarak tanımlanan Âdem, cennetten kovulmasının nedenini kendinde görmüş, hatalarından dolayı tövbe etmiştir (Şentürk, 2015: 64-65). Osmanlı'da yaşanan siyasi ve askerî başarısızlıkların İslamcılığın ortaya çıkmasındaki etkisi İslami öğretilerdeki bu referansa bağlı olarak değerlendirilebilir.

kuvvetinin ve etkinliğinin tekrar kazanılması amacıyla uluslararası alanda kabul görecektir modern devletin gerektirdiği düzenlemeler üzerinde durulmuş, Batılı toplumsal kalıplar, bu düzenlemelere paralel olarak uygulamaya konulmuştur. Aynı zamanda dönem itibarıyla idari ve hukuk alanında önemli ölçüde değişimler yaşanmış, yargı sistemi sekülerleşmeye başlamıştır (Hodgson, 1993: 267; Mardin, 2013: 42, 46).

1856 yılında ilan edilen Islahat Fermanı ise ağırlıklı olarak gayrimüslim cemaatlerin değişen konumlarına ilişkindir. Ferman, Hristiyanların tanıklığı ve inandıkları dinin kutsal kitabı üzerine yemin etmeleri, konuşma özgürlüğü ile sınırlı kalmakla birlikte belediye meclislerinde Hristiyan temsilcilerine makul bir oranda yer verilmesi, gayrimüslimleri kapsayan davalara bakmaları için laik mahkemelerin kurulması gibi birçok kararı kapsamaktadır (Berkes, 2010: 217). Bu kararlar göz önünde bulundurulduğunda 19. yüzyıl, İslam'ın etkisinin azaldığı ve sekülerleşmenin başat rol oynadığı önemli tarihsel uğrakları kapsayan bir dönem olarak değerlendirilebilir. Öte yandan modernleşme hareketinin inşa edilmeye başlandığı bu süreçte, İslami bağların zayıflamasına, hızla sekülerleşen devlet politikalarına rağmen, İslamcılığın görünür olmayan ilerlemesine tanıklık edilmiştir (Mardin, 2013: 43).

Tanzimat ve Islahat Fermanları ile gerçekleşen reformlar, özellikle Müslüman nüfuz üzerinde rahatsızlık yaratmış, siyasal ve kültürel tepkilerin doğmasına kaynaklık etmiştir. İlk siyasal tepkinin, Batılı devletlerin Osmanlı'yı baskı altına aldığı ve reformların Müslüman halka yarar sağlamadığı düşüncesi üzerinde birleştiği görülmektedir. Dönemin önde gelen İslamcı düşünürleri ise Batılı reformların içerik ve form bakımından hiçbir değişiklik yapılmadan uygulanmasına tepki göstermiş ve İslamcı çerçevede inşa edilen bir söylem geliştirmiştir. İslam dünyasının askerî, ekonomik ve siyasal alanda geri kalmışlığının kabul edildiği bu söylemde, sorunların çözümü için Batı tipi modernleşme hareketi yerine, İslami temelde bir ıslahat hareketinin hayata geçirilmesi önerilmiştir. Osmanlı'nın ancak bu ıslahatları gerçekleştirirse bağımsız,

özgür, onurlu günlerine geri döneceği ve adalet, ilerleme gibi temeller üzerinden bir medeniyet kurabileceği savunulmuştur (Berkes, 2010: 271; Bulaç, 2005: 52, 59; Sarıbay, 1985: 59).

Osmanlı'nın bu döneminde Batı'da gelişen özgürlük, demokrasi, milliyetçilik, parlamentarizm gibi fikirlerin İslami kimlikle kavramsallaştırıldığı görülmektedir. Nitekim dönemin muhalefet hareketlerinden biri olan “Yeni Osmanlılar” hareketi, İslam'ın toplumun kalkınması ve yeni fikirlerin benimsetilmesi aşamasında bir kaldıraç görevi görebileceğini ileri sürmüştür. Hürriyet ve vatanseverlik kavramlarını öne çıkartan, anayasanın yürürlüğe konarak meşruti rejime geçilmesini isteyen bir grup aydın olarak tanımlanabilecek Yeni Osmanlılar, İslami söylemi bu fikirlerini ortaya koymak amacıyla ele almış, araçsal bir yaklaşım izlemiştir. Batılı kurum ve düzenlemeleri Osmanlı toplumuna yerleştirmek isteyen Yeni Osmanlılar'ın, İslami söylemleri tercih etmelerinin nedeni, Tanzimat döneminin kültür ortamının bir ürünü olarak ortaya çıkan kimlik sorunudur (Aytekin, 2015: 69; Şentürk, 2015: 45; Türköne, 2003: 76, 90).

Osmanlı'nın bu döneminde özellikle Balkan ülkelerinde milliyetçilik akımının etkisinde olan Yunan, Bulgar, Sırp gibi etnik yapıların bağımsızlık talepleri doğmuştur. Bu nedenle Yeni Osmanlılar gelişen etnik yapılardan gelen bu milliyetçilik dalgasının karşısında “Osmanlı Milleti” kavramını toplumda yerleştirmeye çalışmış, tebaa yerine vatandaşlık kültürünü öne çıkarmak istemiştir. Bununla birlikte Osmanlı toprakları üzerinde yaşayan herkesin Osmanlı vatandaşı olduğu yönündeki bu düşünce, Hristiyanlar ve Yahudiler tarafından kabul görmemiştir. Herhangi bir etnik yapı üzerine inşa edilmeyen Osmanlı İmparatorluğu'nda, tebaa olarak adlandırılan halkın sultana ve halifeye bağlılığı söz konusudur. Fakat bu bağlılık, genellikle Müslümanlar için geçerli olmuştur (Şentürk, 2015: 30, 32).

Homojen bir düşünce yapısına sahip olmayan Yeni Osmanlı hareketinin savundukları fikirlere, hareketin içerisinde yer alan aydınların geliştirdikleri tezler veya

farklı ideolojilere mensup aydınlarla girişilen tartışmalar kaynaklık etmiştir. Fikirlerini kanıtlamak için Batılı ve Doğulu kaynaklardan yararlanmak isteyen Yeni Osmanlılar, Batı'dan gelen düşünce akımlarını ve evrensel değerleri, büyük kısmı İslami kültürün kaynaklık ettiği düşünce mirası üzerinden açıklamaya çalışmışlardır. İslam hukukunun²¹ üstünlüğünü ispatlamak için tabii hukuk doktrinine müracaat ederek İslam'ın sosyal pekiştirici gücünden faydalanmak amacıyla kendi düşüncelerini İslam'a dayandırma çabası içine girmişlerdir. Bu nedenle, referans aldıkları İslami kaynaklarda İslam felsefesi, klasik İslam geleneği gibi İslam düşünce tarihi içinde yer alan farklı ekollere başvurmuşlardır. Bütün bu süreç, Yeni Osmanlılar'a İslami düşünce geleneği içerisinde önemli bir konum kazandırmıştır. Bununla beraber Yeni Osmanlılar tarafından ortaya konulan fikirleri İslamcılığa indirgemek mümkün değildir. Ancak, İslamcılık adı verilen düşünce akımının temellerinin bu hareketin içerisinde yer alan aydınlar tarafından atıldığı söylenebilir (Türköne, 2003: 87-92, 126, 244).

Osmanlı İmparatorluğu'nda İslam, yalnızca düzenleyici normlar kümesi ya da toplumsal bütünlük kaynağı değil, aynı zamanda yönetenler ve yönetilenler arasındaki ilişkiyi biçimlendiren önemli bir referans olarak görülmüştür (Yavuz, 2005a: 62). Mardin'in tabir ettiği üzere Osmanlı'da İslam, “ahlaki bir destek, yaslanacak bir şey, bir teselli kaynağı, bir yaşam süsü” dür. Dolayısıyla devletin meşruiyetini sağlayan din, Osmanlı'da yönetimin bir parçası olarak işlerlik göstermiştir (Mardin, 2015: 160). 18. yüzyılın sonunda başlayan ve çıkış noktası Osmanlı'yı eski gücüne kavuşturmak olan reform hareketleri, Osmanlı toplumunun İslami değerler üzerine inşa edilen bu geleneksel yapısında önemli değişimlerin meydana gelmesine neden olmuştur. Gayrimüslimlere verilen hakların, eşitlikçi uygulamaların karşısında gelişen tepkilerin doğması, Osmanlı'nın toplumsal hayatında belirleyici rol oynayan “hâkim millete mensup olma”

²¹ Yeni Osmanlılar özellikle demokrasi kavramı ve bu kavramı oluşturan temel dinamikleri İslami kaynaklardan alınan referanslarla kavramsallaştırmaya çalışmışlardır. Yaratılan terminoloji içerisinde demokrasi yerine “meşveret”; parlamento yerine “şura”; modern kamuoyu yerine “ehl i hall ü akd” gibi eski kavramlar tercih edilmiştir (Türköne, 2003: 93-97).

pratiği ile ilişkilidir. Osmanlı'da sosyal olarak en alt sınıfta bulunan bir Müslüman, kendisini üst sınıfta bulunan bir gayrimüslimden üstün görmektedir. Müslümanlar, bu hâkim konumlarını eşitlikçi politikalar ile kaybettiklerini gördükçe hâkimiyetin kaynağı olarak kabul ettikleri şeriata karşı yeni bir anlam yüklemeye başlamıştır. Hâkim statülerinin korunması, şeri kuralların yeniden uygulanmasıyla ilişkilendirilmiştir. İslam'ın bu şekilde alımlanması, yeniliklere karşı direnmenin bir aracı haline gelmesine ve sonraki süreçlerde siyasallaşmasına neden olmuştur (Türköne, 2003: 45-46, 56).

19. yüzyılın sonlarına gelindiğinde Osmanlı İmparatorluğu'nda II. Abdülhamid dönemi başlamış, çağdaşlaşma süreci yerini, daha eski dönemlerde bile görülmeyen din-devlet diktatörlüğüne bırakmıştır. Bu durum Osmanlı'nın dışarıdan gelen tehlikelere ve içeride yaşanılacak olan karışıklıklara karşı savunmasız kalmasına sebep olmuştur (Berkes, 2010: 389). İslamcılığın tarihsel serüveni içerisinde padişahın bütün Müslümanlar üzerinde manevi otoriteyi temsil eden bir halife olduğunu ortaya koyması ve İslamcılığın bir devlet politikası haline gelmesi bakımından II. Abdülhamid döneminin önemli bir yer edindiği söylenebilir (Hodgson, 1993: 270).

II. Abdülhamid, imparatorluğun mevcut koşullarını göz önünde bulundurarak bir kurtuluş politikası çizmiş, İslamcılığın ve halifeliğin birleştirici gücünden faydalanarak Batı'ya karşı konum kazanacağını düşünmüştür (Şentürk, 2015: 52). Emperyalizmin gittikçe artan baskılarına karşı koymak için farklı coğrafyalarda Müslümanlık şuurunu bir çeşit misyoner örgütlerle yaymaya çalışmıştır (Mardin, 2015: 14). Bu dönemde aynı zamanda İslamcılığı politik bir zemine taşıyacak olan birçok adım da atıldığı görülmektedir; siyasi söylemde “padişah, sultan, hükümdar” yerine “halife” kelimesi öne çıkartılmış, hilafet makamının üzerinde durulmuş, dini öğretime ağırlık verilmiş, âlim ve şeyhler devlet nezdinde itibar kazanmış, tekke ve zaviyelere olan resmi ilgi artırılmış, Araplar için yatılı ve ücretsiz aşiret okulları kurulmuştur (Kara, 2021: 28). Böylece İslam, Türköne'nin (2003: 242) ifade ettiği gibi “Kendini Allah'a teslim etme veya cemaat

hayatının sürdürülmesini temin eden bir inanç olmaktan öteye geçmiş” siyasal bir kimlik²² kazanmıştır.

II. Abdülhamid döneminde İslamcılığın merkeze taşınma çabası, İslam toplumları üzerinde halifelik makamının etkisini güçlendirme hedefinden kaynaklanmaktadır. Bu hedef doğrultusunda tüm Müslümanların tek bir siyasi yapı etrafında toplanmasını savunan İttihad-ı İslam veya Pan-İslamizm olarak tanımlanan fikir akımı benimsenerek bir devlet politikası olarak kabul edilmiştir. Pan-İslamizm’e göre, İslam sadece ruhani bir egemenlik değildir. İslam’a özgü bir devlet biçimi olmasından kaynaklı olarak siyasal bir yanı da vardır. Din, dil, ırk fark etmeksizin bütün Müslümanlar kardeştir ve bu inanç kardeşliği Müslümanların “millet” olmasını sağlar. İslam’ın sosyal ve siyasal hayatı düzenleyici bir din olması, “İslami nizam”ın kurulabileceği anlamına gelmektedir. Bu nedenle İslamcılık sadece dinsel değil, siyasal bir bütündür. İslam uygarlığının Avrupa karşısında geri kalmasının nedeni, İslam Birliği’nin sağlanamaması ile ilgilidir. Müslümanların çağa ayak uydurabilmesi ancak İslamcı toplumsal düzenin inşası ile mümkündür. Bu düzenin simgesi ise hilafettir (Berkes, 2010: 361; Mardin, 2015: 25; Şentürk, 2015: 46).

Pan-İslamizm, demokrasi, dinde reform, halk hâkimiyeti gibi konularda ortak bir paydada buluşma konusunda zorluk çeken İslamcıları, bir araya getiren bir etki yaratmıştır. Bununla beraber bu fikrin nasıl uygulanacağı konusunda ihtilaflar bulunmaktadır. Tüm Müslüman toplumların tek bir idare altında toplanması gerektiğini savunanlar olduğu gibi Müslüman milletlerin aralarında bir birlik olmak kaydıyla kendi devletlerini kurmaları gerektiğini düşünenler de bulunmaktadır (Şentürk, 2015: 49).

²² Çalışmanın bu aşamasından sonra İslamcı oluşumlar yerine İslamcı hareketler ifadesinin kullanılmasının nedeni, bu oluşumların II. Meşrutiyet’le birlikte siyasal bir kimlik elde etmesidir. Çalışmada, İslamcı oluşumlar terimi ile İslam dinin genel parametrelerine, düşünce geleneğine bağlı kalarak hareket eden ve fikir üreten örgütlü yapılar kast edilmektedir. İslamcı hareketler terimiyle ise tarihsel süreçler içerisinde sürekli biçim alarak farklı eğilimler göstermekle birlikte kendisine biçtiği siyasi rolü doğrultusunda hareket etmiş ve siyasal ve ekonomik alanlarda iktidarı ele geçirmeyi en önemli hedef olarak belirlemiş yapılar kast edilmektedir.

Osmanlı devlet geleneği için büyük bir devrim niteliğinde olan bu dönüşümlerle birlikte meşruiyetin kaynağı, Osmanlı hanedanından halifelğe ve Müslüman cemaatine kaymaya başlamıştır (Yavuz, 2005a: 66).

Tanzimat’la başlayan ve hızla ilerleyen reform hareketlerine rağmen, Osmanlı toplumunda Batı düşüncesi zayıf karşılıklar bulmuştur (Türköne, 2003: 47). Özellikle II. Abdülhamid döneminde Batılılaşma hareketlerine karşı, İslam dünyası ile Hristiyan dünyasının “kapatılmaz bir uçurumla” birbirinden ayrı olduğu görüşü savunulmuştur. Geleneklere ve geçmişe bağlılık üzerinden Batı düşmanlığı yaratılmak istendiği, Orta Çağ İslam uygarlığının ideal bir model olarak sunulduğu görülmektedir (Berkes, 2010: 351). 1908’den sonra İslamcılar arasında bu tezlerin çok daha güçlü bir şekilde savunulması, bu tarihten itibaren Batı’yı model alma düşüncesine sert bir şekilde karşı koyan İslamcı akımın doğmasını beraberinde getirmiştir (Mardin, 1991: 18).

1908 yılında ilan edilen II. Meşrutiyet dönemini, Osmanlı tarihi açısından önemli kılan nokta, saraya karşı kitleleri birleştirmesi, aşağıdan yukarı özelliklere sahip bir hareket olmasıdır. Osmanlı tarihinde halk, ilk defa böyle bir hareketin içerisinde aktif bir rol oynamıştır. Öte yandan Meşrutiyet’in, Tanzimat ile aynı sonu paylaştığı, ideolojik bakımdan da bir karışıklık içinde kaldığı görülmektedir. Bununla beraber Meşrutiyet’in ilanından sonra devlet yönetimine egemen olan, içinde Osmanlıcılar, Batıcılar, Türkçüler²³, İslamcılar gibi farklı hareketleri barındıran İttihat ve Terakki Partisi, İslamcıların desteğini alabilmek için İslamcılığı ideolojilerinin ana hatlarından biri yapmıştır (Şentürk, 2015: 73-74; Tunaya, 2016: 125-126, 176).

²³ II. Abdülhamid’in son yıllarında kendini göstermeye başlayan Türkçülük akımı, İslamcıların izledikleri rotayı tekrar gözden geçirmelerine neden olmuştur. Avrupa’daki milliyetçilik akımlarının laik yapılarının aksine Osmanlı’da milliyetçilik ve İslamcı akımlar yan yana gelebilmiştir. Bu durum, mevcut şartların getirisinin bir sonucu olmakla birlikte Osmanlı aydınının meseleyi ele alış biçimi ile de ilgilidir. İlk dönem Batı’da gelişen reformlara İslami bir temel bulmaya çalışan Osmanlı aydınları, zamanla etki alanı genişleyen milliyetçilik akımlarının Osmanlı’da yarattığı tehlike karşısında, toplumsal bütünlüğü sağlamak için “İslam milleti” kavramı üzerinde durmuştur (Türköne, 2003: 236-237). Bu nedenle dönem itibarıyla İslamcı aydınlar için Müslümanlığın nerede bitip Türklüğün ve Osmanlı’nın nerede başladığı sorusu önemli bir yer teşkil etmektedir (Mardin, 2015: 26).

II. Meşrutiyet'in ilanını izleyen yıllarda Arap dünyasında Arap milliyetçiliğinin etkin olmaya başlamasıyla, Osmanlı hilafetine karşıt bir tutum geliştiği görülmektedir. Batılı devletlerle birlikte hareket eden birçok grup ve cemiyetin ortaya çıkmasıyla güçlenen bu akım, İttihad-ı İslam düşüncesinin zayıflamasını beraberinde getirmiştir. Bununla beraber İttihat ve Terakki Partisi, özellikle 1911-1917 yılları arasında İslami nizam-ı kuramadıkları gerekçesiyle İslamcılarının tepkileri ile karşılaşmıştır. İttihat ve Terakki'nin Balkan harpleri bittikten sonra İttihad-ı İslam siyasetinden uzaklaşarak Türk milliyetçiliğini öne çıkarması ve toplum yapısı ile ilgili politikalarda liberal adımlar atması bu tepkilerin kaynağını oluşturmaktadır (Kara, 2021: 29; Mardin, 2015: 26). Bu nedenle İslamcılığın, Osmanlı'nın son yıllarında İttihat ve Terakki Partisi'nin politik yaklaşımı ve bu yaklaşıma karşı gelişen tepkilerin gölgesinde yaşandığı söylenebilir.

Osmanlı'nın Batı'ya karşı güç kaybetmeye başlamasının ardından yaşanan bu gelişmeler, İslam üzerine yapılan konuşma ve tartışma geleneğine ve bu geleneği sürdüren aktörlere yönelik dönüşümleri de beraberinde getirmiştir. İslami tartışmalar, entelektüel birikime sahip Osmanlı aydınları yerine dinde reform yapılmasının düşünülemeyeceğini savunan, köktenci yaklaşımlara sahip kişiler üzerinden ilerlemeye başlamıştır. Tarikatların ve zaviyelerin hızlı bir şekilde artmasıyla yeni bir din adamı tipolojisinin ortaya çıktığı görülmektedir. Bu döneme kadar resmî bir profil çizen, medrese eğitimi almış devlet görevlilerinden oluşan, eğitim, yargı ve diyanet gibi örgütlerde çalışan ulema aristokrasisinin ekonomik çöküş ile doğru orantılı olarak yapısında ve işleyişinde olumsuz değişimler yaşanmıştır. Özellikle 18. yüzyılın sonlarından itibaren eleştirilerin hedefi olan ulemanın, reformların uygulanmaya başlamasıyla yavaş yavaş eski gücünü yitirdiği görülmektedir. Bu değişim şeyhlerden, müneccimlerden, büyücülerden oluşan grupların ulemanın yanında bir hareket sahası bulmalarını sağlamıştır. Dini kuruluşlar üzerinde dinin “taşralı”, “dar anlayışı”nın egemen olmasına neden olan bu gelişmeler, İslam geleneğinin başlangıçta taşıdığı

sofistike tartışmalara kaynaklık eden kültürel özelliklerini yitirmesine, fundamentalist bir görünüme bürünmesine yol açmıştır (Berkes, 2010: 347; Mardin, 2013: 27, 44; 2015: 27; Şentürk, 2015: 94).

I. Dünya Savaşı ile başlayan ve Millî Mücadele ile devam eden süreçte, İslamcıların en büyük açmazı, devletin kim olduğu ve kime bağlı kalınması gerektiği üzerine olmuştur. Dış tehditlere karşı devleti koruma görevinin yerleşmiş olduğu İslami gelenekten gelen İslamcıların, tek amacı varlığını korumak, iktidarını güçlendirmek olan ve bu amaç doğrultusunda İslam'dan referans alan devlet anlayışı karşısında nasıl bir yöntem izleyecekleri konusunda zorluk yaşadıkları görülmektedir. Kurtuluş Savaşı boyunca aynı etkilerin sürdüğü, bu nedenle İslamcı hareketler arasında derin ayrılıkların yaşandığı söylenebilir. Bu dönemde, İslamcılar, İstanbul hükümetini ve Anadolu hareketini destekleyenler olarak ikiye ayrılmıştır. Anadolu hareketine karşı olan İslamcılar arasında bir tarafta kurtuluşun ancak halifenin yanında yer almakla mümkün olacağını düşünenler diğer tarafta Anadolu hareketini İttihat ve Terakki hareketinin bir devamı olarak gören ve bu nedenle desteklemeyen İslamcılar yer almıştır. Öte yandan İslami hareketlerin önemli bir kısmının, halifeye veya İstanbul hükümetine rağmen Millî Mücadele'ye fiilen katılım gösterdikleri söylenebilir. Zira Anadolu'da işgale karşı örgütlenmelerin büyük bir bölümünün bağımsızlık yanlısı bu din adamları²⁴ tarafından yürütüldüğü bilinmektedir (Kara, 2021: 30; Mardin, 2015: 28, 61; Şentürk, 2015: 102-103, 112).

²⁴ Kurtuluş Savaşı döneminde Anadolu toprakları dışında kalan Müslüman toplumların yakınlıklarına ihtiyaç duyulması nedeniyle Mustafa Kemal'in söylemlerinde "İslam Birliği" konusuna sık sık yer verildiği görülmektedir. Buradan hareketle Cumhuriyet'in kurucu kadrosunun, Kurtuluş Savaşı sürecinde pragmatik bir yaklaşımla Müslüman toplumların üzerinde istenilen etkiyi yaratmak için İslami söylemden yararlandığı söylenebilir (Mardin, 2015: 28, 61).

1.2. Erken Cumhuriyet Dönemi ve İslamcılık

1923 yılında Cumhuriyet'in ilan edilmesiyle birlikte toplumsal ve siyasal hayatta büyük dönüşümlere kaynaklık eden bir inşa sürecine girilmiştir. Kurucu iktidar tarafından Batılı kimliğe sahip, laik ve ulusal bir devlet oluşturma hedefiyle hareket edilen bu süreçte; 1924 yılında halifeliğin kaldırılması, Osmanlı hanedanının tüm üyelerinin ülkeden sürülmesi, 1924 Anayasası'nda egemenliğin millete ait olduğu ifadesine yer verilmesi, 1926 yılında İsviçre Medeni hukukunun kabul edilmesi, 1928'de yapılan anayasa değişikliği ile devletin dininin İslam olduğu ifadesinin kaldırılması ve 1937 yılında laiklik ilkesinin anayasada yer alması gibi önemli tarihsel gelişmeler yaşanmıştır. Bunlara ek olarak İslamcıların Osmanlı Devleti ile birlikte tasfiye edilmelerine işaret eden Şer'îye ve Evkaf Vekâleti yerine ibadetle ilgili bütün meselelerin ve dini kuruluşların yönetimini elinde bulunduracak olan Diyanet İşleri Başkanlığı kurulmuş, tüm eğitim kurumlarının Maarif Vekaleti'ne bağlanmasını öngören Tevhid-i Tedrisat Kanunu çıkarılmıştır (Bulaç, 2005: 48; Göle, 2013: 22; Gülalp, 2002: 28; Mardin, 2015: 97; Yavuz, 2005a: 51).

Osmanlı'da ilk dönemlerde Batı karşısında devleti kurtarma projesinin bir parçası olan modernleşme hareketi, yeni devletin kurulmasıyla birlikte cumhuriyetçi politikaların kurucu paradigması konumuna evrilmiştir (Kaliber, 2007: 107). Bununla beraber Cumhuriyet'in, Osmanlı aydınlarının ilerleme ve modernleşme çabalarının yanı sıra kimlik arayışını da devraldığı söylenebilir. 19. yüzyılda Osmanlı kimliğinin kurulmasına yönelik inşa edilen reformist söylemde, ırk, amaç ve din birliği esas alınmıştır. Bununla birlikte bu söylem ilk önce tüm Müslümanların sonraki süreçlerde ise yalnızca Müslüman Türklerin egemenlik hakları üzerinden temellendirilmiştir. Üniter bir ulus devlet kurmayı hedefleyen, “kaynaşmış, bütünleşmiş, türdeş halk mitosunu” sürekli kılmak isteyen Cumhuriyet ise (Çelik, 1998: 30-31) bu sürecin bir devamı olarak “millet”

kavramını benimsemiştir. Erken Cumhuriyet dönemi boyunca her türlü farklılaşma bu bağlamda değerlendirilerek ilerlemeyi ve istikrarı tehdit eden bir unsur olarak görülmüştür (Göle, 2017: 86).

Yeni Türk kimliği, Osmanlı mirası yerine Cumhuriyet'in kurucu aktörleri tarafından imal edilen İslamiyet öncesi Anadolu kültürü üzerinden ifade edilmiş, etniklik ve dil açısından yeniden tanımlanmıştır. Bu çabalara rağmen dönem itibariyle milliyetçiliğin iki farklı versiyonunun; laik-dinsel ve dinsel-cemaat milliyetçiliğinin bir arada ilerlediği görülmektedir. İslami birleşenler bütünüyle dışlanmamakla birlikte yeni rejim farklı kimlik yapılarını laik Türk milliyetçiliği içinde bütünleştirmiştir (Yavuz, 2005a: 72). Milliyetçilik ilkesi ile yeni ulusal kimliğin oluşturulması, laiklik ilkesi ile de dinin kamu yaşamından dışlanması ve din kurumların üstünde devlet denetiminin kurulması hedeflenmiştir (Zürcher, 2019: 215-216). Modernist yaşam biçimi için gerekli görülen laiklik ilkesinin topluma benimsetilmek istenmesi, birçok dini simge ve pratiğin kamusal alandan dışlanmasına neden olmuştur. Tekke ve zaviyelerin kapatılması, sarık ve fese yasaklamalar getirilmesi, Arap harfleri yerine Latin alfabesinin kullanılması bu dışlanmayı gösteren önemli uygulamalardır (Bulaç, 2005: 48).

Dönem itibariyle alternatif Batılılaşma projesinin sürdürebilmesi için İslam'ın, devlet kontrolü altına alınması amaçlanmış ve potansiyel muhalefet olarak görülen İslamcı örgütler bastırılmaya çalışılmıştır. Öte yandan Batılılaşmaya yönelik argümanlar öne çıkarılarak halkın yaşam tarzı, davranışları ve günlük pratikleri bu doğrultuda dönüştürülmek istenmiştir. İnşa edilen hâkim söylem; geleneksel-modern, dinsel-laik, eski-yeni, gericilik-ilericilik ikilikleri üzerinden temellendirilmiştir. Devlet kimliğinin ve devlet toplum ilişkisinin kurulma süreçlerinde benimsenen bu söylemle birlikte, meşruluk sınırının tayin edildiği görülmektedir. Birçok dışlayıcı pratiğin doğmasına neden olan bu sınır üzerinden yeni vatandaş tipolojisinin nasıl olması gerektiği de ortaya konulmak istenmiştir. Batılı bir yaşam tarzına engel olmayacak bir din anlayışının yerleşmesi için

hareket edildiğini gösteren bu gelişmeler, dinin etkisini devlet aygıtları üzerinden kaldırmının ötesinde modern ve laik Türkiye inşası amacına dönük bir inanç sisteminin topluma yerleştirilmeye çalışıldığının göstergesidir (Bulaç, 2005: 48; Çelik, 1998: 31; Göle, 2017: 86; Gülalp, 2002: 23; Kaliber, 2007: 107; Özdalga, 2006: 55).

Cumhuriyet'in laikleştirme politikaları ile hayata geçirdiği devlet gözetiminde kamusal alanlar oluşturma hedefi, geniş toplumsal kesimlerin kamusal alanda kendilerine yer bulamamasına ve inancın yalnızca özel alanda kalmasına neden olmuştur. Buradan hareketle dönem itibariyle laikliğin sadece din ve devlet ayrımını ifade etmekten ziyade yönetici elit ya da cumhuriyetçi seçkinler olarak tanımlanabilecek kesimler için ayrıcalıklı bir kamusal alan²⁵ inşa etmeye yönelik işlerlik gösterdiği söylenebilir. Tam da bu nedenle, sonraki süreçlerde İslam ve laiklik üzerinden ilerleyecek tartışmaların odağında devlet, toplum, kamu ve özel alan gibi unsurlar yer almaktadır (İşözen, 2016: 25; Yavuz, 2005a: 52).

Dönem itibariyle Kemalist ideal toplum vizyonuna zarar vereceği düşünüldüğü için kamusal alanda İslami kimliğin veya hayat tarzının ifade edilmesi uygun görülmemiştir. İslam'ın kamusal tezahürlerine karşı sert bir tavır alınmış, “çağdaş İslam”²⁶ olarak tanımlanabilecek bir yaklaşım yerleştirilmeye çalışılmıştır. Dinin modern dünya içerisinde işlerlik göstermesi amaçlanmıştır. Bu durum bir yönüyle Cumhuriyet seçkinleri tarafından İslam dinin siyasi, hukuk, eğitim ve halk gelenekleri içindeki işlevlerinin yok sayılmasının bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Nitekim Erken Cumhuriyet döneminde laiklik ilkesi, Hristiyan toplumlarında olduğu gibi sadece devlet

²⁵ Cumhuriyet, seküler seçkinlerinin yanı sıra opera, bale, konser, dans gibi kültür sanat etkinliklerinin yapıldığı salonlar açarak kendi seküler mekânlarını da yaratmıştır. Kadın ve erkeğin kamusal hayattaki görünürlüğünün nasıl olması gerektiğine (balolarda nasıl dans edileceği, nasıl yemek yeneceği, evli çiftlerin nasıl hareket edeceği) dair bilgiler sunan bu mekânlar, seküler modernliğin gerektirdiği yeni bir yaşam tarzının simgesi haline gelmiştir (Göle, 2012: 56).

²⁶ Atatürk tarafından 1923 yılında İslam Araştırmaları Kurulu'nun kurulacağını bildirilmesi bu uygulamalardan biri olarak değerlendirilebilir. Tümüyle hayata geçmeyen, bir tasarı olarak kalan bu girişimin asıl amacı İslam öğretisinin modern birimlere göre açıklanması olarak belirlenmiştir. Nitekim bu kurulda İslam felsefesinin Batı felsefesi ile ilişkilerinin incelenmesi ve Müslüman ulusların toplumsal ekonomik ve demografik koşullarının araştırılması tasarlanmıştır. Ayrıntılı analiz için bkz. Berkes, N. (2010). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık.

ve kilise ayrımı ya da bu alanlar arasında bir uzlaşma süreci olarak uygulanmaya çalışılmış, İslam'ın toplumsal ve siyasal düzeyde sahip olduğu işlevleri göz ardı edilmiştir. Oysa Hristiyanlık ve Müslümanlık, dini pratiklerin toplumsal ve siyasal hayattaki görünürlüğü bakımından farklılık göstermektedir. Hristiyanlık dininde uhrevi dünyevi ayrımı tüm hatlarıyla bellidir. Bununla birlikte İslam öğretisinde geleneksel olana kutsallık niteliği atfetme eğiliminden dolayı kimi eylemlerin hangi alanda kaldığı tartışmaya açıktır. İslam toplumlarında Hristiyan coğrafyasından farklı olarak dinin, sosyal yaşam üzerinde belirleyici bir etkisi olmuştur (Berkes, 2010: 537-538; Göle, 2013: 22-23; Sarıbay, 1985: 36; Yavuz, 2005a: 70-71). Erken Cumhuriyet döneminde toplumun, Batılı kültür modeli hedefine paralel olarak dönüştürülmek istenmesi, İslami öğretinin ve pratiklerin gündelik hayat içerisindeki belirleyici etkisini zayıflatmıştır. Bütün bu gelişmeler dönemin, laikliğin sorunsallaşmasına tekabül eden önemli bir kavşak noktası olarak tanımlanmasına neden olmuştur.

Erken Cumhuriyet döneminde İslamcılık düşüncesi, Osmanlı'dan kalan kültürel mirasın yok sayılmasının da etkisiyle Cumhuriyet öncesi birikimden faydalanamamış, dinin geleneksel-kitabi ya da kültürel-siyasal yorumlarına karşı bir söylem geliştirememiştir. Dolayısıyla dönemin İslamcılığının ne dinsel özü koruyabilecek kadar entelektüel donanıma sahip olduğu ne de günün toplumsal koşullarına ilişkin bir söylem geliştirebilecek kadar güçlü olduğu söylenebilir (Çiğdem, 2005: 26). Bununla beraber İslamcılar, bu dönemde milliyetçilik akımlarına eklenerek varlığını sürdürmeye çalıştıkları görülmektedir. İslami yönetimi elde edemeyen İslamcılar, çözümünü milliyetçi söylemin içselleştirilmesinde araması, Sünni İslam'ın devlet algısıyla ilgilidir. Hem Orta Çağ İslam siyasi düşünce geleneğinde hem de çağdaş İslamcı siyasal söylemde devlet, şariat ve ümmeti korumaya yönelik bir ahlaki amaç taşıyıcısı olarak kavramsallaştırılmıştır. Bu nedenle Batılılaşma sürecinde şariatı koruma amacını yitirmiş

laik bir yapıya bürünmüş devlet bile, İslamcılar tarafından vazgeçilmez olarak görülmüştür (Duran, 2005: 130).

İslamcı hareket mücadelesini bu dönemde iki farklı alanda yürütmüştür. Bu alan içerisinde ilk olarak ilmiye sınıfının oluşturduğu İstanbul merkezli gruplar yer almaktadır. İkinci grupta ise kaynağını medrese ve tarikat²⁷ bütünleşmesinden alan, Doğu ve Güneydoğu Anadolu'daki aşiret sistemi etrafında toplanan gelenekçi yapılar bulunmaktadır. Aydınlar ve bürokrat kadrolarından oluşan birinci grup, hapis ve idam gibi cezalara maruz kalırken, ikinci grupta yer alanlar Doğu isyanları²⁸ gerekçe gösterilerek geniş boyutlu sürgünlerle etkisizleştirilmeye çalışılmıştır (Şentürk, 2015: 167-169). Bütün bu gelişmeler, İslam'ın mevcut düzene dolayısıyla Kemalizm'e karşı koymak için geliştirilen bir muhalefet dili olarak yerleşmesine yol açmıştır. Siyaseten etkisizleşen Cumhuriyet İslamcılığı, dini olanın reddiyesine karşı ortaya çıkmış, kolektif bir uzlaşma olarak ilerlemiştir. İslam'ın bu kavranış biçimi, içe dönük ve siyasi alandan uzak bir şekilde ilerlemesine ve sosyal hayatta geleneksel uygulamalara bağlılık olarak kendini göstermesine yol açmıştır (Çiğdem, 2005: 26; İşözen, 2016: 25; Yavuz, 2005a: 52).

Cumhuriyet'in ilk yıllarında gerçekleşen yenilik hareketleri, toplumsal veya siyasal olguların belirli bir tarihsel ardalandan bağımsız değerlendirilemeyeceği göz önünde bulundurulduğunda, Osmanlı İmparatorluğu'nda sürdürülen modernleşmeye yönelik girişimlerin bir devamı olarak da ele alınabilir. Nitekim Cumhuriyet'in kurucu kadroları, Osmanlı döneminde gerçekleşen Batılılaşma ve sekülerleşmeye yönelik atılan

²⁷ Doğu ve Güneydoğu'da yer alan tarikatlar, faaliyetlerini bu bölgelerde var olan aşiretlerin kapalı yapılarının tanıdığı imkânla sessiz ve illegal yollarla sürdürmüşlerdir. Daha Batı'da kalan bölgelerde ise tarikat şeyhlerinin cami imamlığı vaizlik gibi görevler olarak çalışmalarını çok kapsamlı olmayan bir alan içerisinde sürdürdükleri görülmektedir (Şentürk, 2015: 167-168).

²⁸ Özellikle laiklik üzerine geliştirilen politikalar, 1920'ler ve 30'lar boyunca bağımsız çeşitli ayaklanmalar şeklinde ilerleyen bazı direniş pratikleri ile karşı karşıya kalmıştır. Bu ayaklanmaların birçoğu zor kullanılarak bastırılmakla birlikte toplumdaki sosyokültürel bölünmeleri görünür kılmıştır. Siyasi bir açılım geliştirmekten uzak olan, sadece şiddete dayalı olan ayaklanmalarda tarikatların rolü önemli ölçüdedir. Bu örgütlenmeler, kendilerine sosyal alandan dışlanan ve marjinalleştirilen halkın sosyal hareketi olma rolünü biçmişlerdir (Özdalga, 2006: 53-54; Yavuz, 2005: 54).

ilk somut adımlar olarak değerdendirilebilecek Tanzimat ve Islahat sũreçlerinde yetişmiştir. Yeni kurulan Cumhuriyet ũzerinde bu demokratikleşme hareketlerinin etkili olduğu, Batılılaşmaya yœnelik reformların dolaylı olarak Osmanlı’dan alınan bu referansla hayata geçtiği gœrũlmektedir (İřœzen, 2016: 18; Sarıbay, 1985: 67). Bununla beraber İslamcı hareketler, kendi kimliklerini Cumhuriyet dœnemi modernleşme hareketlerinin eleştirisi ũzerinden ortaya koymuş, tarihsel bağlamlarını Osmanlı İmparatorluğu ve onun İslami referanslarla oluşturduğu devlet geleneği ũzerinden kurmuştur. Bu bağlam, İslamcılara Osmanlı’nın idealize edilmesinin yanı sıra Cumhuriyet dœnemiyle bir karşıtlık kurabilmesinin de imkânını vermektedir (Ateş, 2017: 115). İslamcıların Osmanlı ve Cumhuriyet ũzerine gœsterdikleri bu yaklaşım farklılığı, bir yœnũyle her iki dœnemde gerçekteşen reform hareketleri ve bu hareketlerin toplumsal hayatta doğurduğu sonuçlar açaşından ele alınabilir. Mardin, her iki dœnemi “din ve devlet ilişkisi, dinin toplumsal ve siyasal işlevleri, devletin gũndelik hayat iãindeki konumu” gibi unsurlar ũzerinden karşılaştırmıştır. Osmanlı’da dinin, devletle toplum arasında kurumsal olmayan bağlantıları oluşturduğunu belirten Mardin, Osmanlı toplumsal dũzeninin işleyişinde devletin, œnemli bir aktœr olarak varlık sũrdũrdũėũnũ ve gũcũnũ İslami kũltũrũn katmanlarından aldığını ifade etmiştir. Osmanlı İmparatorluğu’nda devlet yœnetimi, halkı adil bir şekilde idare etme gœrevini ũstlenen hũkũmdar ũzerinden tanımlanırken yeni kurulan Cumhuriyet, hũkmetme idealini halkın halk tarafından yœnetilmesi olarak kavramsallaştırmıştır. Mardin, Cumhuriyet’in yœnetim ũzerine ortaya koyduğu bu yeni değerdelerin İslamcılar ũzerinde “radikal bir kavrayış” değişimine yol açaştığını belirtmektedir (Mardin, 2017: 74, 76).

İşe önce Osmanlı elitinde²⁹ var olan düşünce yapısının “devlet” dünyasında yansıma biçimine ve bu “devlet” dünyasının, halk yaşamının benzer ve müteakıl dünyasına -İslam’la bir arada işleyen bir başka “yaşam dünyası” düzeyine -nasıl bağlandığına bakmakla başlamalı. Halk bu popüler kültür katmanı sayesinde hayata tutunuyordu; ayrı bir elit kültürü katmanı içinde yaşamakla birlikte Osmanlı bürokratları da kendilerini kuşatan bu popüler kültürden etkileniyor, bu davranışlarını “yeniçeri davranışı”, “sufi aşırılığı”, “tarikât düzeni” ve Osmanlı kadını (güçlü kadın) diye adlandırıyorlardı. Böyle bir sözcük dağarcığı yönetici sınıfı Osmanlı İmparatorluğu’nun mikrososyolojisine duyarlı kılıyordu. Bu organik bağlantı, Cumhuriyet döneminde dil “reform”uyla ortadan kalktı. Yeni toplumsal sözcük dağarcığı 19. yüzyıl sonlarında Fransa’da dayanışmacılık yandaşlarının getirdiği toplumsal analiz terimlerine dayanmaktaydı. O halde dil -bize hatırlatıyor- bütün bir İslami “etkiler” dizisinin anahtar birleşenydi; dolayısıyla yeni rejimin, payandalarından biri olan Türkçe’nin kullanımında devrim yapması doğrudur. Ama bu devrim, ikinci düzeyde bir halk kültürü yarattı; bu kültürde, eski kavramların bazıları aşırı kabaran İslami kültürle bütünleşmeyen bir tortu olarak kaldı (Mardin, 2017: 78).

Osmanlı toplumunda var olan birlik duygusunun devlet, din ve toplum birleşenlerinin oluşturduğu kültür katmanlarından kaynaklandığını söyleyen Mardin, dayanışma ve sosyo-politik kimliklerin gelişimini de dinin toplumsal hayattaki güçlü konumu üzerinden açıklamıştır. Bu dayanışma pratiğinin, modern milliyetçiliğin vurguladığı türden gelişmemesi, ulusal farklılıkların ayrımcılığa dönüşmesini engellemiştir. Bu sistem içerisinde İslamiyet, toplumsal gruplar arasında bir köprü görevi görmüş, farklı sınıf yapılarının paylaştığı ortak bir dil olmuştur. Osmanlı’da düzenin önemli bir bileşeni olan din, Cumhuriyet’le birlikte gerçekleştirilen laik reformlar sonucunda toplumsal hayattaki işlevselliğini kaybetmeye başlamıştır (Mardin, 2017: 75). Bu durum, Cumhuriyet’in ilk dönemlerinde İslami oluşumlarda Cumhuriyet tarihi boyunca etkisini gösterecek bir kırılma sürecinin başlamasına yol açmıştır. Bu sürecin

²⁹ Mardin, Osmanlı aydınlarının devleti korumaya yönelik hareket ettiğini ve bu pratiği bir siyasal ilke olarak benimsediğini ifade etmiştir. Mardin’e göre hangi kuşak ya da düşünce akımına mensup olursa olsun 19. yüzyılın Osmanlı memurlarının ortak hedefi, devleti kurtarmak olmuştur. Siyasi ideolojiler üzerinde devletin bu bağlamda merkezi bir yer alması baskın yurtseverliği de öne çıkarmıştır. Cumhuriyet Dönemi aydınları ise devlette üstlendikleri rol bakımından bazı zorluklar yaşamıştır. Yeni Cumhuriyet’in daha önceki devlet ideolojisinin ana hatları üzerinde ilerlemesi bu zorlukları alt etmeyi sağlasa da asıl zorluk, İslam kültürüyle bağların koparılması ve buna bağlı olarak gelişen aydının toplumsal kimliğine ilişkin sorunların doğmasıyla başlamıştır. Bu durum, sadece aydın sınıfının kimliğinin tanımlanamayışı bakımından değil, dönemin entelektüel üretim pratiği bakımından da önemli bir boşluk yaratmıştır (Mardin, 2017: 70-71, 78, 81).

doruk noktası, İslamcıların devlet ile kurduğu ilişki biçiminin dönüşümü ile gerçekleşmiştir. Bu döneme kadar İslam'ın yayılması, İslami anlayışın geliştirmesi için çaba sarf eden, zaman zaman eleştirirler de mevcut devlet düzenini korumaya çalışan ve devletin yanında olma geleneğini sürdüren İslamcılar, Cumhuriyet'le birlikte dini kimlikleri ve pratikleri yerinden eden, kendilerine karşı sert tutumlar alan bir devlet düzeni ile karşı karşıya kalmıştır (Şentürk, 2015: 146).

Türkiye tarihi boyunca İslamcıların politik kimliklerinin biçimlenmesinde Erken Cumhuriyet tarihinde yaşanan bu gelişmeler, belirleyici olmuştur. Cumhuriyet'in hâkim paradigmasının karşıtlığı üzerine inşa edilen bu kimliklendirme ise mağduriyet söylemi üzerine temellendirilmiştir. Kurucu unsurlardan ilk kopuş dönemi olarak tanımlanan 1940'lı yıllardan itibaren geniş toplumsal kesimler tarafından kabul görmeye başlayan İslamcı hareketlerin politik çizgilerinde bu söylem merkezi bir rol oynayacaktır.

1.3. Çok Partili Döneme Dönüş: Türkiye'de İslamcılığın Yeniden Doğuşu

Cumhuriyet'in kuruluşundan çok partili döneme kadar geçen süre boyunca geleneksel ve İslami motifli bir imparatorluktan laik ve millî cumhuriyete doğru bir dönüşüm gerçekleştiği, kültür alanında uygulanan birçok reformla birlikte toplumsal yapının millî anlatı çerçevesinde yeniden biçimlendiği görülmektedir. Bu anlatının içerisinde millî din arayışına bağlı olarak ortaya çıkan Türkçe ibadet projesi de yer almıştır. Türkçe ibadetin hayata geçirilmesinde amaç, dini unsurları, kutsal kitabı ve ibadet pratiklerini temel biçimlerinden uzaklaştırarak millî dilin imkânlarına göre şekillendirmektir. İslam dini, Türk kimliği üzerine inşa edilen yeni bir reforma tabi tutulmuş, Türk devletinin, Türk kültürünün kurucu unsuru ve devam ettirici gücü olarak ele alınmıştır. Bununla beraber dininin mevcut hali ile modern dünya düzenine uygun olmadığı düşüncesinden hareketle İslam'a yeni bir formül getirilmiş, İslam, modern ve

Batılı bir alana çekilmeye çalışılmıştır (Başak, 2016: 189; Kara, 2016: 142, 144; Subaşı, 2005: 219).

Tek partili dönemde birçok alanda “Batılı” hayat tarzına yönelik bir dönüşüm yaşanmıştır. Fakat bu dönüşümün, çevre tarafından bütünüyle kabul görmediği, laik devlet mekanizmasının varlığına rağmen, toplumsal hayatın gelenek ve din örüntüsü etrafında şekillenmeye devam ettiği görülmektedir. Nitekim çoğunluğunu geleneksel ulemanın oluşturduğu dinsel yapıların yanı sıra taşrada her zaman etkili olan tarikatların gücünü koruduğu görülmektedir. Bununla birlikte bu dönemde ortaya çıkan temel İslami eğilimler, sadece İslamcı hareketlere ait değildir. Toplumun büyük bir çoğunluğunu oluşturan, Osmanlı dini pratiklerine paralellik gösteren ve geleneksel bir işleyişe sahip olan “halk İslam’ı” da varlığını korumaktadır. Bütün bu gelişmeler, 1940’lı yıllara gelindiğinde tek parti yönetimine dolayısıyla CHP’ye karşı birleşen ve büyük toplumsal kesimleri de içine alan bir muhalefet bloğunun ortaya çıkmasına yol açmıştır (Demirel, 2005: 494; Kurtoğlu, 2005: 212; Subaşı, 2005: 219; Sunar, 1985: 2079).

Cumhuriyet’in ortaya koyduğu değerlerden ve laiklik ilkesinin uygulama biçiminden rahatsızlık duyan İslamcı hareketler, CHP’nin tek parti yönetimine tepkisel bir yaklaşım göstermiş ve partiyi dinsizlikle suçlamıştır. Bununla birlikte CHP iktidarına yönelik eleştiriler, sadece İslamcı kesimden gelmemiştir. 1945’ten itibaren mevcut politik koşullara karşı toplumsal tepkilerin daha da görünür olmaya başlaması bazı sembolik değişimlerin yaşanmasına yol açmıştır. Çok partili hayata³⁰ geçilmesiyle birlikte kurulan Demokrat Parti’nin (DP) büyük bir ilgi uyandırması, partinin kurtarıcı gibi görülmeye başlanması CHP’nin politika etme biçiminde ve söylemlerinde değişikliğe gitmesine

³⁰ Çok partili hayata geçilmesiyle birlikte toplumun din konusundaki hassasiyetini ve talebini açıkça dile getirmeye çalışan, dinin toplum ve devlet hayatında daha etkili olmasını sağlamayı amaçlayan Türk Muhafazakâr Partisi, Arıtma Koruma Partisi, İslam Demokrat Partisi gibi birçok siyasi partinin kurulduğu görülmektedir. İslamcı çizgide siyaset yapma gayreti içinde olan bu partiler, parti programında İslam ve din meselesine yer vermiş, laiklik ilkesinin farklılaşması üzerine inşa edilmiş bir söylem geliştirmişlerdir (Koçak, 2012: 210).

neden olmuştur. Parti, iktidar üzerindeki hâkimiyetini sürdürebilmek için 1947'deki 7. Kongresinden sonra ders programlarına seçmeli din dersinin konulması, sınırlı sayıda da olsa İmam Hatip kursunun açılması, Ankara Üniversitesi bünyesinde bir ilahiyat fakültesi kurulması, türbelerin yeniden açılması gibi dinsel işlerin “normalleştirilmesi”ne yönelik bazı adımlar atmıştır. Bu gelişmelere rağmen, 1950 seçimlerinde istenilen ölçüde halk desteği almayan CHP, iktidarını DP'ye devretmiştir (Atağenç, 2018: 283-284; Yavuz, 2005a: 89; Zürcher, 2019: 270).

Demokrat Parti, liberal eğilimli çevreler, 1945 Toprak Reformu Yasasına karşı çıkan toprak sahipleri, tüccarlar gibi toplumun büyük kesimlerinden oy almayı başararak iktidara gelmiştir. DP'nin iktidara gelmesinde, tek partili dönem boyunca iktidarda kalan CHP ve onun süreç içindeki politik tutumu belirleyici bir rol oynamıştır. Bürokrat ve seçkinlerin öncülük ettiği bir toplumsal dönüşümü amaçlayan parti, Cumhuriyet ideolojisinin köylü sembolü üzerinden belirlediği, köylünün sistemdeki yerini kökten değiştirmeye yönelik projesini gerçekleştirememiş, kırsal kesimlerde yaşayan büyük kitlelerle bağ kuramamış, yalnızca ulusal kimlik sembollerinin inşasına dönük hareket etmiştir. İktidarı boyunca halkçılık ilkesini, “geleneksel toplumun reformlar yoluyla dönüştürülmesi” olarak tasvir etmiş ve bu doğrultuda uygulamaya koymuştur. Öte yandan iktidara gelmeden önce dinsel pratiklerin uygulanmasına yönelik daha fazla özgürlük, İslam'a daha fazla saygı vaadinde bulunan DP'nin, Cumhuriyetçi seçkinler tarafından gericilik-ilericilik üzerinden üretilen ve genellikle dini pratikleri hedef alan politikaların toplumda yarattığı tepkiyi doğru okuduğu ve halkçılık ilkesine bu bağlamda bir yorumlama getirdiği görülmektedir. Zira parti, CHP'nin otoriter tutumunun aksine, popülist bir söylemle toplumun “istek, özlem ve desteklerine” yönelik bir politika izlemiştir. DP'nin siyasi başarısında öne çıkan bir diğer etken, Menderes'in hakları ve özgürlükleri refahla ve maddi ilerleme ile eş tutan bir söylem benimsemesi olmuştur. Menderes'in pragmatik bir yaklaşımla kendi siyasal amaçları için ortaya koyduğu bu

söylem biçimi, Türk siyasetinde talep oluşturma ve tatmin etmenin yeni bir aşamasını doğurmuştur. Buradan hareketle DP'nin kısmen de olsa geniş kitlelerin belirlediği bir mantık ve siyaset ile yönetildiği söylenebilir. Nitekim içinde farklılıklar barındırmasına rağmen, ortak noktaları CHP karşıtlığı olan toplumsal kesimlerin popüler bir ittifak içinde bir araya gelmesine ve bürokratik merkeze karşı harekete geçmesine DP iktidarı kaynaklık etmiştir (Karpat, 2003: 297; Mardin, 1973: 183; Sunar, 1985: 2081; Yavuz, 2005a: 88-89).

DP'nin lider kadrosu, Atatürk döneminde öne çıkan fakat İnönü hükümetlerinde geri planda kalan, CHP'li olmasına rağmen dışlanan veya tek partili rejimin baskısına karşı demokratik rejimi tercih etmeye başlayan siyasi aktörler tarafından oluşmaktadır. Tek partili dönemde hâkim iktidar ittifakı içerisinde yer alan bu kadro, iktidara geldikten sonra halkçı söylemi oluşturan ilkelere halkın siyasal katılımını da içeren İslami kökenli popülist bir yorum getirmiştir. İslami söylemin tercih edilmesinin nedeni geleneksel inanç ve ilişkilere bağlı geniş toplumsal kesimleri harekete geçirmektir (Sunar, 1985: 2080). Nitekim dönem itibarıyla tek parti rejiminin din konusundaki anlayışına ve tutumuna karşı gelişen toplumsal tepkiler, İslami söylemin büyük kitleleri bir araya getirecek bir güce kavuşmasına yol açmıştır.

İktidara gelmeden önce dine dair yaklaşımını kamusal olarak göstermekten kaçınan DP, iktidara geldikten sonra bu yaklaşım biçimini görece esnetmiş, laikliğe aykırılık üzerinden gelişen eleştirilere maruz kalmasına neden olan bazı adımlar atmıştır; Türkçe ezan uygulaması kaldırılmış, din adamlarını yetiştirecek kurumlar ve din eğitimi alma olanakları artmış, tarikat ve cemaatler üzerindeki baskı gevşetilmiş, yüksek İslami öğretim kurumları açılmış, dini amaçlı kurulan vakıflara, derneklere, imam hatip okullarına ve Kur'an kurslarına tanınan haklar genişletilmiş, devlet denetimi altında dahi olsa dini konularda halkın harekât ve teşebbüs imkânı artmış, radyoda dini program yasağı kaldırılmış, Kandil gecelerinde mevlit, cuma sabahlarında Kur'an okutulmaya

başlanmıştır. Öte yandan bu gelişmeler, tüm dini gruplarda olduğu gibi herhangi bir yasa değişikliği olmamasına rağmen, tarikatlar üzerinde de bir özgürlük alanı yaratmıştır. DP hükümeti tarafından sergilenen bu tutum, tarikatların toplumsal hayatta görünür olmasına neden olmuştur. Daha önce marjinalleştirilmiş veya siyasetten dışlanmış olan bu yapıların siyasi alanda örgütlenmesini sağlayacak zemini hazırlamıştır. Bu nedenle tek partili yıllarda birçok baskıya, hapis ve sürgün cezasına maruz kalan cemaat ve tarikatlar bu dönemde siyasi, iktisadi ve sosyal katılımı açık, örgütlü yapılar haline gelmiştir. Dönemin en dikkat çeken İslamcı hareketi ise Nur cemaatidir. Nur cemaati, genel itibarıyla İslami ibadetlerin yerine getirilmesini teşvik etmekle birlikte İslam'ı “din aleyhtarı” ideolojilere karşı müdafaa etmeyi amaçlamıştır. Cumhuriyet dönemi İslamcı hareketlerinden olan bu cemaatin lideri, mücadeleci bir karaktere sahip olan Said Nursi'dir. Said Nursi, CHP'ye ve politikalarına laiklik ilkesini din karşıtlığı şeklinde uyguladığı gerekçesi ile karşı çıkmıştır. DP'yi ise din ve vicdan hürriyetini savunmasından dolayı desteklemiş, özellikle 1957 seçimlerinde bu desteği alenen ortaya koymuştur. Demokrat Parti döneminde Nurcuların hareket sahalarını genişletmelerini sağlayacak en önemli gelişme, Said Nursi tarafından yazılan ve öncesinde gizli bir şekilde elden ele dağıtılan Risale-i Nur'un basılması ve dağıtılmasına olanak sağlanması olmuştur. İslamcı hareketlere dönük örtük bir biçimde ilerleyen bu politik tutum, bir taraftan partinin toplum içindeki konumunu sağlamlaştırmış, diğer taraftan da bu grupların sisteme eklemlenmesini kolaylaştırmıştır (Demirel, 2005: 497; Kara, 2021: 980; 2016: 37, 41; Rabasa ve Larrabee, 2008: 36-37; Sitembölükbaşı, 1995: 106, 110, 124-125; Yavuz, 2005a: 91).

Demokrat Parti, iktidara geldikten sonra bir yandan kurucu unsurlara³¹ karşı dengeli bir politika izlemeyi diğer yandan da İslamcı kesimlerle organik bir bağ kurmayı

³¹ DP, özellikle muhalefet yıllarında siyasal pozisyonunu Cumhuriyet'in kurucu ideolojisi olarak tanımlanan Kemalizm'in dışında konumlandırmamıştır. Dinin siyasete alet edilmesi suçlamalarına da maruz kalmamak için kurucu değerlerden uzaklaşmamaya çalışmış Kemalizm ile ilişkisini olumlu yönde

amaçlamıştır. Partinin farklılık gösteren bu yaklaşım biçimi, özellikle Celal Bayar ve Adnan Menderes'in söylemlerinde görülmektedir. Kurucu değerlere karşı daha temkinli bir tutum sergileyen Celal Bayar'ın aksine Menderes, dini unsurları ön plana çıkartmayı tercih etmiş, konuşmalarında “Türkiye Müslüman bir devlettir ve Müslüman kalacaktır, Müslümanlığın bütün icaplarını yerine getireceğiz” gibi ifadelerle yer vermiştir. Menderes, tek partili dönemde hayata geçirilen uygulamaları da hedef almış, Peyami Safa, Necip Fazıl Kısakürek gibi yazarların laik Kemalist aydınlarla karşı tedavüle soktuğu “inkılap softaları³²” deyimini kullanmayı tercih etmiştir. Menderes'in tercih ettiği bu söylem, İslamcı cemaat olumlu karşılıklar bulmuştur. Öyle ki Necip Fazıl Kısakürek³³ “Müslümanlığın bütün icaplarını yerine getireceğiz” sözünü kast ederek

sürdürmek istemiştir. Aynı zamanda CHP'nin tekelinde olan Kemalizm mirasını ve bu mirasın toplumsal ve siyasal etkisini paylaşmayı amaçlamıştır (Atağünç, 2018: 278).

³² Osmanlı döneminde medrese talebeleri için kullanılan “softa” zamanla “bir görüşe körü körüne bağlanan kimse” anlamında da kullanılmaya başlanmıştır. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, “Softa”, Erişim Tarihi: Mart 25, 2022, <https://islamansiklopedisi.org.tr/softa>.

³³ Necip Fazıl Kısakürek (1904-1983), 1950'lerde İslamcı muhalefetin harekete geçmesinde, politik kimlik haline gelmesinde öne çıkan isimlerden biridir. Şair ve oyun yazarı kimliği ile tanınan Kısakürek, 1943'ten itibaren muhafazakâr kesimlere hitap eden ve yayın hayatı boyunca birçok kez kapatma cezası ile karşı karşıya gelen *Büyük Doğu* dergisini yayınlamaya başlamıştır (Bora, 2017: 442). Müslüman toplumların içinden geçtiği “sancılı” süreci anlattığı *Sakarya Türküsü* isimli şiir de ilk olarak bu dergide yayınlanmıştır. Derginin birinci sayfasında yer alan şiir şu not eşliğinde okurla buluşmuştur: *İş bu şiir, 1950 yılı İnnönü şiir mükafatına talip değildir. İş bu şiir, vecd, aşk ve iman gençliğine ithaf olunur* (Şentürk, 2015: 289). 1944'de ise kurucular arasında Ömer Karagöl, Şükrü Üzer gibi isimlerin yer aldığı Büyük Doğu cemiyetini kurmuştur. Cemiyetin İslam ve Doğu'yu bütünleştirerek tahayyül ettiği Büyük Doğu düşüncesinde, Doğu, liderliğini Türklerin yaptığı Batıya karşı rakip bir medeniyet olarak tasvir edilmiştir (Çınar, 2005: 150). Cemiyet, tüzüklerinde şu ifadelerle yer vermiştir: *Garp dünyasının müspet bilgilerden ibaret madde hakimiyetini ve akıl yoluyla maddi istismar zaferini tam bir şahsiyet ve ehliyetle Doğuya mahallede Doğunun asli ve ruh vahidine eklemek böylece Doğunun eksikliğini Batıda ve Batının eksikliğini Doğuda giderici üstün bir cemiyet mefkûresine bağlamaktır... Cemiyetin sadece birer mevzu başlığı ağızyla bildirilen bu davalarına karşılık, düşmanlığını da ifadelendirmek zorunda olduğu on bir tane aks-i davası vardır: Her türlü Allahsızlık... Her türlü ahlaki kayıtsızlık... Bütün derece ve istihaleleri ile materyalistlik ve komünistlik... Kozmopolitik... Başboş fertçilik... Teftiş ve murakabesiz taklitçilik... Fikir ve ilimde posacılık ve kışırıcılık... Sahte ve köksüz inkılapçılık... Züppe Garp hayranlığı... (Şentürk, 2015: 232-233). Kısakürek “dünyayı kurtaracak bir nizam” olarak ele aldığı İslam'ı, birçok eserinde sert bir ideoloji olarak formüle etmiştir. İslam'ın sosyal, siyasal ve inkılâpçı yönü üzerinde durarak ideal devlet tahayyülünü ortaya koymaya çalışmıştır (Özdenören, 2005: 139). Kısakürek'e göre ilahi rehberlikten yoksun olan Batı ve onun başlattığı modernlik süreçleri ahlaki krizlere yol açmaktadır. Müslümanların sahip olacağı modern teknoloji ve yöneteceği modern sanayi ekonomisi ise İslam'ın sağladığı rehberlikten kaynaklı olarak Batı'daki gibi krizlere yol açmayacaktır (Köseoğlu, 2021: 166). Necip Fazıl Kısakürek'in düşünce dünyasında İslami kimlikle harmanlanmış olmakla beraber milliyetçilik de önemli bir yer almıştır. Bu nedenle sadece İslami kesimler için değil, milliyetçi kesimler için de önemli bir sima olarak görülmüştür (Şentürk, 2015: 291). Yaşamı boyunca siyasetle iç içe olan Necip Fazıl Kısakürek, sağ cemaat yer alan bazı siyasi aktörlere desteğini açıkça göstermiştir. Bunların başında Adnan Menderes gelmektedir. Bununla birlikte Kısakürek, DP ile çetrefilli bir ilişki kurmuştur. İktidarın son yıllarında Menderes'in kendinden beklenen İslami reformları gerçekleştirmediğini belirten Kısakürek, DP'ye karşı mesafeli bir tutum almıştır. Kısakürek'e göre DP'nin temel problemi, CHP'ye karşı bir ideoloji üretmemiş olması, hürriyet ve demokrasi üzerine geliştirildiği söylemleri pratiğe dökmemiş olmasıdır. Bu nedenle, Yassıada idamlarının ardından*

“Böyle bir sözü hem de bugünkü şartlar içerisinde söyleyebilecek başbakanın kölesi olduğumuzu söylemekten şeref duyarız” derken, İslami kesimler tarafından ilgiyle takip edilen *Sebilürreşâd* adlı dergiyi çıkartan dönemin önde gelen gazetecilerinden Eşref Edip, “27 senedir hiçbir hükümet reisi Müslümanlık hakkında bu kadar büyük bir sevgi ve alaka göstermemiştir” demiştir. Menderes’in bu söylemleri, İslamcı çevreler dışında dini hassasiyeti olan geniş toplumsal kesimler tarafından da desteklenmiştir. Böylece Adnan Menderes, zaman zaman politik tutumunda görülen çelişkilere rağmen “inananlarla gönül bağı olan” ve “İslam’a hizmet edebilecek” bir siyasi aktör profili çizmiş, dindar seçmen açısından umut kaynağı olmuştur. Cumhuriyet’in kurucu tezlerinin ortaya koyduğu yurttaş tanımından uzak, millî iradeyi merkeze koyan popülist bir yaklaşım geliştiren Menderes, bu yaklaşımın en önemli tezahürünü halkı “dinini yaşamak isteyen halk” olarak tasvir ettiğinde bulabilmiştir (Bora, 2017: 536, 538; Kara, 2016: 39; Şentürk, 2015: 200-201).

DP’nin iktidara gelişi denetim altında bulunan dini kurumlara karşı olumlu yönde bir değişiklik getirmesine rağmen, devlet ve bu kurumlar arasındaki ilişkiyi tümünden değiştirmemiştir. DP’nin kökleri Osmanlı tarihine dayanan devlet geleneğini sürdürdüğü, devlet himayesi ve denetimindeki “kurumsal İslam”ı “yürütmek için çaba gösterdiği” görülmektedir. Devlet tarafından belirlenmiş dindarlığı yaygınlaştırmak amacıyla din, güçlü muhalefet alanından çıkarılarak kontrollü muhalefet alanı içerisine hapsedilmeye çalışılmıştır. Bununla birlikte Demokratların kurumsal İslam konusundaki tutumları sabit ve istikrarlı bir şekilde ilerlememiştir. Parti, bir taraftan dinin devletin kurumsal kontrol ve denetim mekanizmaları ile idare edilmesi gerektiğini düşünmüş, bir taraftan da İslami kesimlerden gelen talepleri karşılama çabası içine girmiştir. İktidara gelmeden önceki dönemde devletin laik temelinde hiçbir değişikliğe izin verilmeyeceği vurgusu sık sık

Menderes ve ekibini merhametle anmakla beraber, onlara kendi davaları üzerinden özel bir önem atfetmekten kaçınmıştır (Çoban, 2015: 75).

yapılmıştır. Bu tutumun önemli bir seçmen kitlesine tekabül eden İslamcı hareketler tarafından olumlu karşılanmaması partinin söylem değişikliğine gitmesine neden olmuştur. Demokratların dini pratikler üzerindeki kısıtlamaları esnetme çabalarında, bu kesimlerden gelen eleştirilerin önemli bir rol oynadığı anlaşılmaktadır. Bu “ödün verme siyaseti” dönem itibariyle etkili olan İslami oluşumların desteğini alabilmek için sürdürülmüştür. Bütün bu gelişmelere bağlı olarak DP’nin, saf İslami taleplerle ortaya çıkmış bir hareket şeklinde değerlendirmesi mümkün değildir. İslami duygu ve düşünceleri harekete geçirmeye yönelik söylemleri popülist bir yaklaşımla benimsemiş fakat hiçbir zaman ülke yönetiminde İslam’ı merkeze koyan bir tutum sergilememiştir. Yalnızca, kendi yapısı içinde İslamcı gruplara yer vererek dine yakın bir parti olduğunu göstermek istemiştir. Laikliğin dini hayat üzerinde devlet kontrolü olarak anlaşılması ve uygulanmasına karşın, inanç ve ibadet hürriyeti üzerindeki baskının hafifletilmesi misyonunu üstlenmiştir (Demirel, 2005: 497; Kara, 2016: 87; Sitebölükbaşı, 1995: 106-107; Subaşı, 2005: 22; Zürcher, 2019: 269-270).

1.4. 27 Mayıs’ın İzdüşümleri

1945 ve 1960 arasında geçen yıllar, İslamcılarının uzun bir aradan sonra tekrar güçlenmeye, bazen doğrudan bazen milliyetçi bir dil kullanarak kendisini ifade etmeye başladığı bir dönemi kapsamaktadır. Çok partili hayata geçiş, İslamcılara bir hareket serbestliği getirmiştir. Maneviyatçı, milliyetçi, muhafazakâr ya da Büyük Doğucu gibi dönem itibariyle tehlikesiz görülen kavramlara başvurarak kendi kimliklerini ortaya koymaya çalışan İslamcılar, kendilerine en yakın siyasi hareketler içerisinde yer almıştır. Özellikle Demokrat Parti’nin “Yeter Söz Milletindir” sloganı ile başlattığı muhalefet, İslamcı kesimler üzerinde önemli bir karşılık bulmuştur (Demirel, 2009: 417; Şentürk, 2015: 177).

Türkiye’yi on yıl boyunca yöneten Demokrat Parti’nin iktidarı, 27 Mayıs 1960 Darbesi ile son bulmuştur. 27 Mayıs sabahında Albay Alparslan Türkeş tarafından okunan darbe bildirisinde “kardeş kavgasına meydan vermemek” ve “demokrasiyi içine düştüğü buhrandan kurtarmak” için TSK’nin yönetime ele koyduğu duyurulmuştur. Bildiride aynı zamanda müdahalenin hiçbir zümreye karşı yapılmadığı, kısa sürede adil seçimler yapılacağı da aktarılmaktadır. Bununla birlikte sürecin pratikte ifade edilen şekilde gelişmediği, darbe sonrasının müdahaleyi gerçekleştirenlerin dahi ön göremediği bir biçimde ilerlediği söylenebilir (Saç, 2017: 85-86).

Emir komuta zincirinin dışında planlanan, alt düzeydeki subaylar tarafından gerçekleşen 27 Mayıs 1960 Darbesi, Türkiye darbeler tarihinde ilk olmak dışında bir taraftan askerin siyasete müdahale etme geleneğinin diğer taraftan da sivil dönemlerde dahi hissedilecek militarist ve vesayetçi bir siyaset anlayışının yerleşmesine yol açan bir sürecin başlangıcı olmuştur (Arslan, 2005: 285). 60’lı yıllar boyunca devam edecek olan siyasi ve kurumsal değişimin temelini atıldığı bu darbenin ardından Cumhuriyet tarihi boyunca çok tartışılan Yassıada mahkemeleri ile DP’nin önde gelen isimleri yargılanmaya başlanmış mahkeme kararıyla fes edilen DP’nin siyasi hayatı sonlanmıştır. Orduda ve akademide tasfiye girişimleri gerçekleşmiş, DP yanlısı olduğu bilinen birçok süreli yayın kapatılmıştır (Demir, 2017: 486). Dolayısıyla ilk başta gösterilen tutumun aksine, darbe aktörlerinin DP ve çevresini etkisiz kılmaya yönelik bir yaklaşım geliştirdiği görülmektedir (Saç, 2017: 86).

27 Mayıs’tan sonra sivil parlamenter sisteme geçişi sağlayan en önemli aşamaya 1961 Anayasa’nın kabul edilmesiyle geçilmiştir. 9 Temmuz 1961’de halk oylaması ile kabul edilen bu anayasanın “dini siyasete alet ettiği” gerekçesiyle ordu tarafından sert bir şekilde eleştirilen Demokrat Parti iktidarına ve onun benimsediği demokrasi anlayışına bir tepki olarak şekillendiği söylenebilir. Anayasa yapıcıların hareket noktası, Demokrat Parti’ye benzer bir siyasal yaklaşımın yeniden iktidar olmasını, iktidar olsa dahi mutlak

bir güç kullanmasını önleyici düzenlemeleri hayata geçirmektir. İslamcı hareketlerin güçlenmesini engellemek amacıyla 1945 öncesi yılların katı laik politikalarının aksine, din alanında esnek bir yaklaşım benimsendiği görülmektedir. Bu nedenle askerî müdahaleyi gerçekleştiren Millî Birlik Komitesi, İslam hakkında ılımlı mesajlar vermeyi tercih etmiştir (Arslan, 2005: 281; Saç, 2017: 93; Tekin ve Akgün, 2005: 657; Zürcher, 2019: 285).

Vicdan hürriyetinin hazinesi olan mukaddes dinimizin, irticai ve siyasî cereyanlara âlet edilmeden, saf ve lekesiz kalması, Millî Birlik Komitesi'nin en büyük emelidir. Vatandaşlarımızın din hakkındaki inanış ve ibadetlerine 'Ne kanun ve ne de zor kuvveti ile' müdahale edilemez. Bu maksatla, şunu kesin olarak belirtmek isteriz ki bazı teşekkül ve şahıslar tarafından yapılan, ezan ve Kur'an-ı Kerim'in Türkçe okutulması mecburiyeti gibi, vatandaşlarımızın zihinlerinde yanlış kanaatler uyandıracak istidattaki beyan, tefsir ve propagandalar, hiçbir suretle Millî Birlik Komitesi'nin fikirlerini ifade etmez." (Resmî Gazete, 30 Temmuz 1960, s. 1856)

Millî Birlik Komitesi üyeleri tarafından 1960'ta yayınlanan tebliğde belirtilen yukarıdaki ifadelerin yanı sıra din konusunda nasıl bir yol izleneceğini gösteren adımlar da atılmıştır; yeni camiler inşa edilmiş, türbeler onarılmış, okullarda din eğitime önem verilmiş, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından "aydınlatıcı" dinsel vaazlar yayınlanmaya başlamış, Kur'an'ın Türkçe tercümesi yapılmıştır (Zürcher, 2019: 285). Bütün bu gelişmeler dışında güçler ayrılığı prensibi yeni anayasanın maddeleri içerisinde tanımlanmış, yeni partilerin kurulmasının önündeki engeller kaldırılmış, kişi hak ve özgürlükleri anayasal güvence altına alınmış, sendikal haklar emekçilerin lehine düzenlenmiş, üniversitelere özerklik getirilmiş ve basına yönelik yeni düzenlemeler gerçekleştirilmiştir. 1961 Anayasası'nın yarattığı bu özgürlük ortamı, dönem itibarıyla kısa sürede birçok parti kurulmasını işçiler ve sendikaların güçlü bir konum elde etmesini sağlamıştır (Saç, 2017: 93). Öte yandan İslamcıların darbenin de etkisine bağlı olarak 1960'lı yılların ilk yarısında 50'lere kıyasla daha pasif bir yol haritası izlediği görülmektedir. Bu nedenle İslamcı akımlarda yaşanan canlanma 27 Mayıs yönetiminin

fiilen bittiği ve Adalet Partisi³⁴ (AP) iktidarının başladığı 60'ların ikinci yarısına denk gelmektedir (Yanık ve Bora, 2017: 294).

1960'ların son yıllarına denk gelen ayrışmanın öncesine kadar İslamcılar milliyetçi ve mukaddesatçılarla bütünleşmiş sola karşı birlikte hareket etmiştir. Bu ortaklığın zeminini büyük ölçüde antikomünizm mücadelesi oluşturmaktadır. Cumhuriyet'e geçiş sürecinde oldukça dar bir çevrede karşılık bulan sosyalizm düşüncesi, hiçbir dönemde merkezde yer alacak ya da devlet politikalarına müdahale edecek kadar büyük bir güce sahip olmamıştır. Bununla beraber Osmanlı'nın son dönemlerinde yaratılan³⁵ düşmanlaşmış Moskof imgesi, 1940'ların ikinci yarısından itibaren Bora'nın ifade ettiği üzere Türk sağının "politik sosyalleşmesinin harcını karan temel meşgale" haline gelmiştir. Milliyetçi, mukaddesatçı, İslamcı kesimler özellikle 1950'lerden itibaren antikomünizm şemsiyesi altında bir ittifak kurmuş, ezeli düşman olarak belirledikleri Rusya'ya ve onun getirdiği "komünizm tehlikesi"ne karşı birlikte hareket etmiştir. 1950'lerde ABD'den yardım alma amacıyla devlet desteğini de alan Rus aleyhtarı bu propaganda, 1960'lı ve 70'li yıllarda toplumsal alanda bir etki yaratmaya ve kitleselleşmeye başlayan sola karşı şiddet çağrısının taşıyıcısı olmuştur. 1963'te yeniden

³⁴ 1960 öncesinde Demokrat Parti'ye destek veren İslamcı hareketlerin önemli bir bölümü, 27 Mayıs Darbesi'nden sonra Adalet Partisi'ni desteklemeye başlamıştır. Bu destek, Süleyman Demirel tarafından çizilen "dine ve dindarlara saygı duyan parti" imajı ile ilişkilidir. Demirel, kendi sosyal tabanını etkilemek ve çeşitli tarikatlardan oy alabilmek için Adalet Partisi'nin dine yönelik olumlu bakış açısını anlatma çabası içerisine girmiştir. AP tarafından bastırılan *AP'nin Dini Hizmet Anlayışı* isimli broşür bu çabanın bir ürünüdür. 16 sayfalık kitapçığın "Netice Olarak" başlığı ile verilen kısımda ise şu ifadeler yer almıştır: "Bu memlekette din ve vicdan hürriyeti vardır. Laiklik din düşmanlığı demek değildir diyen biziz. Bu milletin evlatları çekinmeden göğsünü gere gere Müslüman'ım diyebilmeli ve bunun icaplarını serbestçe yerine getirebilmelidir diyen biziz... Müslüman çocuklarına dini öğrenebilmesi için gerekli imkânlar ve dersler verilmelidir diyen biziz. Bu memlekette imam-hatip okullarını açan, Yüksek İslam Enstitülülerini açan biziz. Bu memlekette Kur'an kurslarını açan Müslüman çocuklarına okullarda din dersi verilmesini sağlayan biziz. Bu memlekette yıkılan, satılan camileri, kapatılan, depo yapılan, zincir vurulan camileri açan, koruyan, kurtaran, imar eden ve daha binlerce yeniden yapıp Müslümanların hizmetine sunan biziz. Ezan okuyanları hapse atılmaktan Kur'an okutanları zindana tıklılmaktan kurtaran biziz. Din adamlarını hor ve hakir görülmekten, Müslümanları gerici ve yobaz damgası yemekten kurtaran biziz..." (Şentürk, 2015: 320-321).

³⁵ Osmanlı'nın duraklama ve çöküş sürecinde temel düşman imgelerinin başında Moskof imgesinin geldiği görülmektedir. Bu durum bir yönüyle Ekim Devrimi ile birlikte ortaya çıkan komünist sistemin dünyaya yayılma etkisiyle bir yönüyle de Çarlık Rusya'sının Osmanlı Devleti toprakları üzerindeki amaçları ile ilgilidir (Atağenç, 2018: 294).

kurulan ve adeta hükümetin resmi kuruluşu gibi hareket eden Komünizmle Mücadele Dernekleri ise sol hareketlere karşı gelişen şiddet çağrılarının örgütlü hale gelmesine kaynaklık etmiştir. 1965 yılında 110 şubeye ulaşan derneklerin temel hedefi, dini ve millî maneviyatı korumak ve komünizmle mücadele etmektir. Dernek, başta Türkiye İşçi Partisi olmak üzere sol gruplara ve onların eylemlerine karşı saldırganca bir davranış geliştirmiştir. 1969'da gerçekleşen ve Kanlı Pazar olarak bilinen olay, bu tutumun sergilendiği en acı şiddet örneğidir (Atağenc, 2018: 294; Bora, 2014a: 14; Öztan, 2018a: 78, 87; Yanık ve Bora, 2017: 297).

Bu dönemde İslamcıların antikomünist reaksiyonla içinde yer aldığı bir başka kuruluş ise Türkiye tarihinin en eski öğrenci kuruluşu olarak bilinen Millî Türk Talebe Birliği'dir. 1916'da kurulan Millî Türk Talebe Birliği (MTTB) ideolojik olarak milliyetçi bir çizgide yer almasına rağmen, 1960'ların ikinci yarısından sonra İslamcı bir yönelim göstermeye başlamıştır. 1965'te Rasim Cinisli'nin yönetime geçmesiyle birlikte MTTB'nin ideolojik eğiliminde dini ve manevi unsurlar ağırlık kazanmaya başlamış, Türk milliyetçiliği İslamcılığa göre geri planda kalmıştır. Toplumsal meseleleri "komünizm tehlikesi" üzerinden okuyan birlik, bu tehlikeye karşı maneviyatın güçlendirilmesi gerektiğini savunmuştur. Batı'da ve Türkiye'de yaşanan öğrenci hareketleri, "yeni neslin sürüklendiği manevi boşluk" ve "materyalizmin güçlenmesi" olarak değerlendirmiştir. MTTB yöneticilerine göre, gençliğin içinde bulunduğu buhrandan kurtulması için dini ve manevi değerlere geri dönülmesi gerekmektedir (Öztürk, 2016: 124).

1960'lı yıllar, siyasi ideolojilerin hızla yeniden yapılandığı bir dönemi kapsamaktadır. Bu dönemle ilgili genel kanı, sol ideolojilerin geniş bir hareket sahası bulduğu ve bir uyanış yaşadığına yöneliktir. Fakat 60'lı yılların sol akımlarla sınırlandırılmayacak kadar farklı düşünsel ve toplumsal hareketliliğe zemin oluşturduğu ve yaşanan hareketliliğin İslamcıları da kapsadığı görülmektedir. 1960'ların ikinci

yarısına kadar milliyetçi-mukaddesatçı alan içerisinde varlık gösteren İslamcılar, Türkiye’deki sosyal tabakalaşma ve siyasal farklılaşmanın artmasına da bağlı olarak sağ merkeze tabii olma, sağ cenahta yer alan mevcut düzen partilerine destek verme fikrinden 1960’ların sonuna gelindiğinde uzaklaşmaya başlamıştır. Aynı dernek ve dergilerde “iş birliği/güç birliği” içerisinde hareket eden İslamcılar ve milliyetçiler bu tarihten sonra farklı zeminlerde faaliyet göstermeye başlamıştır. Daha önce Demokrat Parti ve Adalet Partisi içinde temsil imkânı bulan bu iki akım, ayrı partiler halinde örgütlenerek siyasi hayata dâhil olma çabası içine girmişlerdir. İslamcıların merkez sağdan ayrışma eğilimleri ilk olarak Millî Nizam Partisi’nin kurulmasıyla birlikte siyasi alanda görünür olmaya başlayacaktır (Çetinsaya, 2005: 447; Yanık ve Bora: 2017: 275, 296).

1.5. 1970’ler: İslamcı Hareketin Merkez Sağdan Ayrılma Süreci

Türkiye’de 1970’li yıllar sınıf temelli çelişkilerin netleştiği, sınıf mücadelesinin ortaya çıktığı bütün bunlara bağlı olarak da toplumun siyasallaştığı ve örgüt kültürünün güçlendiği bir dönemi kapsamaktadır. Etkisini sonraki süreçlerde de gösterecek olan toplumsal ve siyasal hayattaki bu dönüşüm, sosyalist akımların kitleselleşmesinin yanı sıra sol cenahta yer alan birçok siyasi aktör ve siyasi akımın varlık kazanmasını da beraberinde getirmiştir. Bütün bu gelişmeler, dönemin *solun altın çağı* olarak tanımlanmasına neden olmuştur. Bununla birlikte 1970’ler İslamcı akımın siyaseten güç kazandığı, bağımsız bir aktör olarak siyaset sahnesinde yer almaya başladığı bir dönemi de temsil etmektedir. 1960’larda yaşanan toplumsal hayatta dinin daha görünür olmasını sağlayan sosyal hareketlilik, 70’lere gelindiğinde siyasal alana da sirayet etmiş, bu dönemde doğacak olan sağcı ve İslamcı çizgide bulunan partilerin kuruluşuna zemin hazırlamıştır. Bu döneme kadar ayrı bir program ortaya koyamadan ilerleyen ve merkez sağ partilerin içerisinde temsil imkânı bulan İslamcılar, siyasal alandaki varlıklarını

70'lerle birlikte bağımsız bir alana taşımıştır (Aytürk ve Bora, 2020: 307; Oruç, 2009: 706; Ozan, 2015: 659; Öz, 2020: 477).

Siyasal İslamcılığın ilk partisi olarak tanımlanabilecek Millî Nizam Partisi (MNP), Necmettin Erbakan yönetiminde kurulmuştur. Erbakan, Millî Nizam Partisi'ni kurmadan önce merkez sağda yer alan ve Nakşibendiler, Süleymancılar, Nurcular, Kadiriler gibi farklı dini çevreleri içinde barındıran Adalet Partisi ile yakın ilişkiler geliştirmiştir. Bu ilişkilerin bir sonucu olarak 1968'de Senato için 1969'da da Millet Meclisi için Adalet Partisi'nden milletvekili aday olmak istemiş fakat Süleyman Demirel'in muhalefeti ile karşı karşıya kalmıştır. Demirel'in, bu adaylığı veto etmesi Erbakan'ın İslamcı kimliğinin doğuracağı olası laiklik tartışmalarından uzak durmak istemesinin yanı sıra parti içinde etkili bir iktidara sahip olmayı amaçlayan İslamcılarının varlığından rahatsızlık duyması ile ilgilidir. Bütün bu gelişmelerin akabinde Erbakan, 1969 seçimlerine bağımsız aday³⁶ olarak girmiş ve Konya'dan milletvekili³⁷ seçilmiştir. Erbakan'ın bundan sonraki adımı, "Adalet Partisi'nin "sol"a kaymasından meydana gelen "sağ"daki boşluğu dolduracak bir parti" olarak tasvir ettiği, Millî Nizam Partisi'ni kurmak olmuştur. 26 Ocak 1970'de³⁸ kurulan partinin sekiz sayfadan oluşan kuruluş beyannamesi, "Giriş, Bugünkü Dünya Havalimiz ve Dıştan Görünüş, Tarihimiz, Çok Partili Devre İçten ve Dıştan Görünüş, Maddi Alanda Halimiz, Manevi Alanda Halimiz,

³⁶ 1970'lerin başında Erbakan hareketinin oluşum aşamasında İslamcı taban, homojen bir yapıya sahip değildir. Bu kesimler içerisinde İslam'ı geleneksel biçimiyle ele alan farklı cemaatler, tarikatlar olduğu gibi İslam'ı evrensel değerler çerçevesinde benimsemiş ilahiyat veya İmam Hatip öğrencileri de bulunmaktadır. Erbakan, Konya'da bağımsız aday olduğu dönemde cemaateler ve tarikatlardan çok, bu öğrencilerin desteğini almıştır (Çalmuk, 2005: 560).

³⁷ Erbakan, 22.926 oy alarak milletvekili olduğu bu seçimlerden hemen sonra üzerinde kendi resminin bulunduğu yaklaşık 150 araçlık bir konvoyla Konya'dan Ankara'ya gitmiş ve yine aynı konvoyla meclisin önünden geçmiştir. Erbakan, bu konvoyla siyaset sahnesinde uzun kalacağını ve yalnız olmadığını hem siyasi rakiplerine hem de seçmene göstermek istemiştir (Yavaşca, 2020: 497).

³⁸ Erbakan, aynı gün yaptığı basın toplantısında MNP'nin mason, komünist ve siyonistler dışında herkesi üye olarak kabul edeceğini bildirmiştir (Sarıbay, 2005:576). Aynı zamanda şu ifadelerle yer vermiştir: "Sizden niye saklayayım. Asıl kurucularımız Sultan Fatih hazretleri, Akşemseddin hazretleri, Sultan Yıldırım hazretleri, Sultan Murad, Ulubathı Hasan, Nizamülmülk, Sultan Yavuz, Orhan Gazi, Alparslan, Melikşah, Kılıç Arslan ve Sultan Hamid hazretleridir" Erbakan: "MNP'yi Sultanlar Kurdu". (2011, 6 Mart). *Millî Gazete*. Erişim adresi: <https://www.milligazete.com.tr/haber/1025254/erbakan-mnpyi-sultanlar-kurdu>.

Dün ve Biz” gibi bölümlerden oluşmaktadır. Beyannamede, partinin kurulmasının temel sebebi, “milletin ahlak ve faziletini kuvveden fiile çıkarmak” olarak belirlenmiştir. “Allah’ın, Hakkı tutma, iyiyi sağlama ve kötüyü men etme yolunda bulunmak üzere seçtiği mümtaz ve aziz milletimiz!” sözleri ile başlayan kuruluş beyannamesinde, dini unsurlar dışında Osmanlı tarihini, Kurtuluş Savaşı’ndaki bağımsızlık ruhunu sahiplenici ifadelerle yer verilmiştir (Çakır, 2005: 545-546; Mardin, 2015: 104; Öz, 2020: 475; Özdalga, 2016: 105-107).

Bugün; bundan bin sene önce şahlanıp haçlı ordularını göğsünde söndüren, beş yüz sene önce gemileri karadan yürüten, dörtyüz sene önce Viyana kapılarını zorlayan, yarım asır önce Çanakkale ve İstiklâl Harbimizin şaheserlerini meydana getiren Millî ruh yeniden şahlanıyor, coşuyor ve MİLLÎ NİZÂM PARTİSİ’ni kuruyor... Büyük Milletimizin çeşitli tesirlerle kendi yolundan saptırılması gayretlerinin hüküm sürdüğü oldukça uzun bir devreden sonra yeniden ulvi ve şanlı tarihi yörüngesi üzerine oturtulması için füzelerin ateşlendiği gündür. Millî Nizam Partisi; Milletimizi karışık ve karanlık devrelerden sonra aydınlığa götürecektir, onu, parlak tarihi yörüngesi üzerine yeniden oturtmak için ateşlenen güçlü füzedir. Bugün bu füzenin ateşlendiği gündür.³⁹

Millî Nizam Partisi, yönelim ve arayışları ayrı olmakla beraber, İslam kardeşliği düşüncesi etrafında birleşen çevreler tarafından desteklenmiştir. Farklı toplumsal katmanlardan oluşan bu çevreler üzerindeki bütünleştirici etkiyi, dini konulara hâkim olan kadrolar ve İslamcı cemaat önderlerinin sağladığı söylenebilir. Nitekim İslamcı cemaatler, partinin kuruluşunda önemli bir rol oynamıştır. Nakşibendi Şeyhi Mehmet Zahit Kotku⁴⁰ ise partinin kurulmasını bizzat tasvip ve teşvik etmiştir.⁴¹ Bu etkileşime

39 Millî Nizam Partisi. (1970). Kuruluş Beyannamesi. Erişim adresi: <https://acikerisim.bmm.gov.tr/xmlui/bitstream/handle/11543/798/197600498.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.

⁴⁰ Nakşibendi tarikatının Gümüşhanevi kolunun lideri olan Mehmet Zahit Kotku, birçok camide imamlık yapmış bir din adamıdır. 1958 yılında İstanbul Fatih’te bulunan İskenderpaşa Camisi’ne tayin edilmiş ve 1980 yılına kadar bu camide görevini devam ettirmiştir. Kotku’nun uzun yıllar bu camide çalışması kendisini takip edenlerin İskenderpaşa cemaati olarak bilinmesine neden olmuştur. Kotku, yazılarında uyumlu bir toplum, ortak bir ahlaki ve manevi dil, sosyal adalet gibi konuların dışında bireyin nefsinin terbiyesine odaklanmıştır. İslam kimliği ve bu kimliğin yerleştirildiği ahlaki düzeyin üzerinde duran Kotku’ya göre, makro sosyo-ekonomik değişimlerin gerçekleşmesi ahlaki kişilerden oluşan bir hareketin varlığına bağlıdır. Türkiye’nin demokratikleşme ve modernleşme süreçlerinin ancak İslami yaklaşımın benimsendiği toplumsal düzenle mümkün olabileceğini ifade etmiştir. Kotku, 1950’lerden itibaren en önemli Sufi liderlerden biri olarak kabul edilmiştir. Bu tarihten itibaren Türkiye’nin sosyal ve siyasal hayatı içerisinde önde gelen kamusal simalarının Kotku’nun yanında yer aldığı görülmektedir (Şentürk, 2015: 311-342; Yavuz, 2005a: 192-193; Yavuz, 2005b: 591).

bağlı olarak MNP'nin kadrolarının önemli bir kısmı Nakşibendi tarikatının bir kolu olan İskender Paşa Dergâhı'na bağlılığı ile bilinen kişilerden oluşmuştur (Çakır, 2005: 545).

Millî Nizam Partisi, 12 Mart Muhtırası'ndan yaklaşık bir yıl sonra, 20 Mayıs 1971'de Anayasa Mahkemesi'ne açılan dava neticesinde kapatılmıştır. Partinin kapatılma sürecinde muhtıra sonrası değişen siyasi iklimin etkili olduğu söylenebilir. Zira 12 Mart ile birlikte bürokrasinin iktidarda ağırlığının yeniden hissedildiği bir döneme girilmiş, süreçten bütün ideolojik yapılanmalarla birlikte İslamcılar da etkilenmiştir (Sarıbay, 2005: 579-580). MNP'nin kapatılmasına yönelik açılan bu dava, İslamcı siyasete karşı gerçekleşen baskının en önemli göstergelerinden biri olmuştur. Savcılık tarafından hazırlanan iddianamede; dinin siyasete alet edildiği, din üzerinden bir siyasal düzen kurmaya yönelik hareket edildiği, kişiler arasında din üzerinden ayırım yapıldığı ve laik Cumhuriyet ilkelerine aykırı davranıldığı ileri sürülmüştür. MNP yetkililerinden gelen davanın hiçbir hukuki niteliğinin bulunmadığına yönelik itirazlar, mahkeme tarafından kabul edilmemiş ve partinin “laik devlet niteliğinin ve Atatürk devrimciliğinin korunması prensiplerine aykırı olduğu” gerekçesiyle kapatılmasına karar verilmiştir (Öz, 2020: 476).

MNP'nin kapatılma davası devam ederken, Erbakan yargılanmaktan kurtulmak için İsviçre'ye gitmiş ve 1972 yılına kadar burada kalmıştır. Erbakan taraftarları tarafından hicret olarak değerlendirilen bu durum, Erbakan'ın kişiliği ve ordu ile ilişkileri üzerinden gelişen birtakım eleştirilere de sebebiyet vermiştir. Bu eleştirilere göre, muhtıradan sonra Adalet Partisi'ni iktidardan uzaklaştırmak isteyen ordu, partinin oylarını bölmek için Erbakan'ı yeni bir parti kurması konusunda desteklemektedir. Diğer taraftan Erbakan'ın yurtdışında olduğu bu dönemde Süleyman Arif Emre'nin

⁴¹ Erbakan'ın Nakşibendi tarikatına bağlılığı siyasete girmeden çok önce başlamıştır. Nakşibendi tarikatına bağlılık, dindar bir yaşam tarzını kabullenin yanı sıra mürit olmanın gerekliklerini yapmak anlamına da gelmektedir. Mürit olmak için ise dini esasları çok iyi bilmek, bunlara riayet etmek dışında tarikatın koyduğu kurallara göre hareket etmek gerekmektedir (Özdalga, 2006: 106). Erbakan'ın genç yaştan itibaren İskenderpaşa Dergâhı ile kurduğu mürit olma deneyimi ile çerçevelenen bu ilişki, Millî Görüş Hareketi ile İskenderpaşa Dergâhı'nın örgütlenme pratiklerinin benzerlikler taşımasına neden olmuştur (Yavuz, 2005b: 591).

başkanlığında Millî Nizam Partisi'nin bir devamı olan Millî Selamet Partisi (11 Ekim 1972) kurulmuştur. Siyasi yasaklarından dolayı kurucularının arasında MNP üyelerinin yer almadığı parti, birinci büyük kongresini üç ay sonra, 42 ilde 300'e yakın ilçede teşkilatlanarak gerçekleştirmiştir. Erbakan ise ancak siyasi yasağı bittikten sonra, Mayıs 1973'te partiye üye olabilmıştır (Öz, 2020: 477-478; Şentürk, 2015: 347; Yavuz, 2005a: 281).

Millî Selamet Partisi (MSP), seçim süresinde ahlakı, maneviyatı, tarihe bağlılığı, örf ve adetleri ön planda tutan ve faizci düzene karşı kalkınmayı esas alacağını belirten bir propaganda yürütmüştür (Öz, 2020: 480). Toplumsal sorunların çözümü için maddi ve manevi kalkınmanın bir arada gerçekleşmesi gerektiğini savunmuştur. Bu nedenle manevi kimliği ve İslam kültürünü vurgulayarak bir iktisadi model arayışına girmiştir. Ekonomik büyümenin ancak devletin esnaf ve tüccara yönelik korumacı politikaları ile gerçekleşebileceğini savunmuştur. Siyasi ve ekonomik bağımsızlık için ön koşul olarak sunduğu “ağır sanayi hamlesinin” yanında inançlı bireylerin yetiştirilmesi gerektiği vurgusunu yapmıştır (Yavuz, 2005b: 593). Parti programında yer alan “Ana Gaye” başlığında, bu konu şu ifadelerle aktarılmıştır:

- 1- Partimizin ana gayesi milletimizin manevi ve maddi sahada kalkınarak saadet ve selameti erişmesidir.
- 2- Manevi kalkınmamızı sağlamak için: Milletimizin millî şuur ve gayeler etrafında toplanmış bölünmez bir bütün teşkil etmesi. İnsan hak ve hürriyetlerinin teminat altına alınması. Demokratik nizam içinde iç barışın tam ve kâmil manada tahakkuku ve devlet millet beraberliğinin sağlanması. Anayasanın 10 ve 14. maddelerinde ifadesini bulan insanın manevi varlığının gelişmesi ve yine anayasanın 11, 19, 22, 26, 29. maddelerinde hassasiyetle üzerinde durulan ahlak ve fazilete dayalı bir cemiyet nizamı zarureti kabul eden maneviyatçı ve ahlakçı görüşün esas alınması
Lüzumuna inanıyoruz.
- 3- Ve yine manevi kalkınmamızın sağlanması ve milletimizin muasır medeniyetin her bakımdan üstüne çıkabilmesi ve örnek bir medeniyet kurabilmesi için: Büyük ve şanlı tarihimize iftihar eden
Mazisine bağlı, anneni ve öfkelerini hürmet ve saygı ile muhafaza eden
Her türlü taklitçilikten uzak
Millî şahsiyetini müdrik

Her gün bir öncekinden daha ileri olma iman ve azmiyle şahlanan bir şuurla hareket edilmesi zarureti inıyoruz.⁴²

Millî Selamet Partisi'nin politik söylemini, “önce ahlak ve maneviyat” ve “ağır sanayi hamlesi” sloganları üzerinden temellendirdiği görülmektedir. Parti, “önce ahlak ve maneviyat” ile İslamcı ve maneviyatçı çizgisini “ağır sanayi hamlesi”⁴³ sloganı ile de ulusal kalkınmacı yaklaşımını ortaya koymuş taşralı-dinsel kökenleri nedeniyle devlet yardımı almakta zorlanan Anadolu girişimcilere seslenmiştir. Maneviyatçı yapısı ile hâlihazırda sağ partilerle rekabet eden parti, ekonomide devletçiliği desteklediğini belirterek, dönemin yükselen hareketi sola ve sol partilere oy verme eğiliminde olan seçmene karşı da kayıtsız kalmadığını göstermek istemiştir (Çakır, 2005: 547; Mardin, 2015: 134-135; Toprak, 2005: 171).

Millî Selamet Partisi, kurulduktan bir yıl sonra, 1973 yılında yapılan seçimlere girmiş ve oyların 11.8'ini alarak dönemin üçüncü büyük partisi olmuştur. Girdiği ilk seçimlerde bu sonucu elde etmesi “anahtar parti” işlevini görmesini sağlamıştır (Çakır, 2005: 547; Sarıbay, 2005: 580). Seçim sonuçlarında dini yapıların ve cemaatlerin desteğinin merkezi bir rol oynadığı görülmektedir. Ciddi bir oy potansiyeli olan cemaatler, bu seçimlere kadar CHP karşısında tek alternatif olarak kabul ettikleri AP'yi desteklemişlerdir. Bu destek, 1973 seçimlerinde tümüyle ortadan kalkmamakla birlikte seçim sonuçlarını etkileyecek ölçüde yön değiştirmiş, özellikle Nurcuların önemli bir çoğunluğu bu seçimde⁴⁴ AP'ye değil, MSP'ye oy vermiştir (Öz, 2020: 481). Diğer

⁴² Millî Selamet Partisi. (1972). Program ve Tüzük. Erişim adresi:

<https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/bitstream/handle/11543/741/199501762.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.

⁴³ MSP'nin ideolojik bileşenlerinde sanayileşmenin önemli bir payı olduğu söylenebilir. Parti programında herhangi bir iktisadi plana yer verilmemekle birlikte partinin ileri gelenleri tarafından konunun sık gündeme getirildiği ve sanayinin ilerletileceği vaadinde bulunduğu görülmektedir (Toprak, 2006: 251). Özellikle Erbakan maddi kalkınmayı “ağır sanayi hamlesi” başlığı ile ele almış bazı önermeler geliştirmiştir. Erbakan'a göre Anadolu'nun kalkınması için devlet ve özel sektör tarafından yapılan fabrikalar yalnız başına yeterli değildir. Yapılması gereken şey, “Bölgesel Kalkınma Şirketleri”nin kurulması ve fabrikada çalışacak olan yöre halkının şirketlere ortak olmalarının sağlanmasıdır (Turan, 2014: 494).

⁴⁴ 1973 seçimlerinde hareket içerisinde bölünmeler yaşansa da 1970'ler boyunca Nur Hareketi mensupları Demokrat Parti'nin bir devamı olarak gördükleri Adalet Partisi'ni desteklemişlerdir. Daha çok Nur Hareketi'nin hâkim kanadı Yeni Asyacılar tarafından verilen bu desteğin nedeni, AP'nin dindarların

tarafından, MSP'nin seçmen tabanının iki farklı katmandan oluştuğu görülmektedir. Birinci grupta kasaba ve şehirlerde yaşayan, daha çok esnaflardan oluşan alt-orta sınıflar, ikinci grupta ise Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da yaşayan dindar Kürtler yer almaktadır. MSP'nin Kürtlerden destek almasında dindar ve Kürt olmaktan kaynaklanan "Cumhuriyet'in ötekisi" olma konumunun paylaşılması ve partinin din kardeşliği üzerinden söylem geliştirmesi etkili olmuştur (Aytürk ve Bora, 2020: 326).

Seçim sonucunda Erbakan, parti örgütü ve bazı milletvekillerinin itirazlarına rağmen CHP ile koalisyonu imza atmıştır. Birçok MSP'li tarafından "komünist CHP" ile iş birliği yaptığı gerekçesiyle eleştirilen Erbakan'ın, partinin daha çok meşruiyet kazanmasına yardım edeceği ve bürokraside sağlam bir yer edineceği düşüncesi ile hareket ettiği ve bu nedenle hükümette yer almayı tercih ettiği söylenebilir. Bununla birlikte koalisyonu yönelik eleştiriler, sadece parti içinden gelmemiş "Atatürkçü bir partiyle dinci bir partinin bir araya nasıl gelebildiği" sorusu kamuoyunda da tartışmalara neden olmuştur. 70'lerde sol düşünce çerçevesinde şekillenen kültürel ve politik atmosfer, İslamcı akımları da büyük ölçüde etkilemiştir. Bu nedenle dönemin İslamcı söylemi, sol argümanların izlerini taşımaktadır. "Sosyal adalet" kavramı üzerinde durulmuş, "Komşusu açken tok yatan bizden değildir" hadisi sık sık tekrarlanmıştır. Bununla beraber İslamcıların bu tutumu, diğer sağ çevrelerden gelen "yeşil komünist" eleştirisine neden olmuştur. MSP'nin CHP ile koalisyonu girmesi ise aynı çevreler tarafından yeşil komünist yakıştırmasının bir kanıtı olarak gösterilmiştir (Çakır, 2005: 547; Özdalga, 2016: 108-109; Sarıbay, 2005: 584).

MSP, iktidara geldikten sonra parti programında önemle üstünde durduğu manevi kalkınmayı gerçekleştirmek için bazı adımlar atmıştır; birçok köy camisinin projesi devlet tarafından karşılanmış, beş bin imam-müezzin ve Kur'an kursu hocası kadrosu açılmış,

kültürel haklarını korumada daha yetkin olacağının düşünülmesinin yanı sıra Said Nursi'nin Isparta İslamköy'den çıkacak bir kahramandan bahsetmiş olması ile ilişkilidir (Şentürk 2015: 322; Zengin, 2017: 13).

imam hatip okulu mezunlarına fakülteye girme hakkı doğmuş, ders programlarına ahlak dersleri eklenmiştir. Diğer taraftan Adalet Bakanı Şevket Kazan, Karaköy Meydanı'nda bulunan "Güzel İstanbul" adlı çıplak kadın heykelini kaldırmış, İçişleri Bakanı Oğuzhan Asiltürk ise alkol tüketimini sınırlandırarak alkollü içeceklerin tüm lokanta ve kahvehanelerde satılmasını özel izne tâbi tutmuştur. MSP'li bakanlar tarafından gerçekleştirilen bu girişimler, CHP'de rahatsızlık yaratmış, koalisyon ortakları arasında anlaşmazlıklara yol açmıştır. İki parti arasındaki bu gerilim, dönemin ikinci önemli siyasi gelişmesi olan Kıbrıs Barış Harekâtı sonrasında da devam etmiştir. MSP tarafından harekâtın başlangıcında 11 CHP'li bakanın çekimser kaldığı ve başta Ecevit olmak üzere birçok CHP'li bakanın harekâta karşı çıktığı, harekâtın MSP'li bakanların direktmesiyle başlatıldığı bilgisi yayılmıştır. MSP'nin bu tutumunda, Kıbrıs Barış Harekâtı'nın sonucunda Ecevit'in kamuoyunda kazandığı saygınlığın etkili olduğu görülmektedir. Parti bu söylemle, toplumda Ecevit'e karşı giderek artan ilginin önüne geçmek istemiştir. CHP ve MSP arasında iç politikada yaşanan sürtüşmelerin Kıbrıs Barış Harekâtı'yla birlikte dış politikaya taşınması koalisyon ortaklığının dağılma sürecini⁴⁵ hızlandırmıştır (Sarıbay, 2005: 584-585).

CHP ve MSP koalisyonunun dağılmasından sonra partiler arası görüşmeler yeniden başlamıştır. 31 Mart 1975 tarihinde Adalet Partisi, Millî Selamet Partisi, Milliyetçi Hareket Partisi ve Cumhuriyetçi Güven Partisi'nin bir araya gelmesiyle "Milliyetçi Partiler Topluluğu" olarak bilinen I. Milliyetçi Cephe (MC) Hükümeti kurulmuştur. Haziran 1977'ye kadar süren bu koalisyon hükümetinde, Başbakan Yardımcısı Erbakan olurken diğer MSP'li milletvekilleri de içişleri, adalet, gıda ve tarım, sanayi ve teknoloji bakanlıkları görevlerini üstlenmiştir. Demirel ise 12 Mart Muhtırası

⁴⁵ Ecevit, düzenlediği bir basın toplantısında, koalisyon ortaklığıyla hükümet etme ve siyaset anlayışının çok farklı oluşunu, koalisyonun bozulma gerekçesi olarak göstermiştir. Bununla beraber Ecevit'in koalisyonu bozma kararında harekât sonrasında kendisine ve partisine karşı artan kamuoyu ilgisinin oya dönüşebileceği düşüncesinin de etkili olduğu söylenebilir. Ecevit'in hükümetten çekilir çekilmez erken seçim önerisinde bulunması bu durumu kanıtlar niteliktedir (Sarıbay, 2005: 585). Bununla birlikte koalisyonun dağılmasından sonraki süreç, Ecevit'in öngörüsünün aksine ilerlemiştir.

sonrası ayrıldığı başbakanlık koltuğuna tekrar oturmuştur. MSP için I. MC Hükümeti'nde en önemli sorunun kadrolaşmadan kaynaklandığı söylenebilir. MSP'nin kendi ideolojisine paralel olarak gerçekleştirmek istediği “müftülerin vali olarak atanması, İslam ülkelerine atanacak temsilcilerin o ülkenin dilini bilen ve namaz kılan kimselerden seçilmesi, imam hatip okulu mezunlarına polis veya silahlı kuvvetler mensubu olma hakkı verilmesi” gibi kadrolaşma hamleleri, diğer koalisyon ortaklarını rahatsız etmiştir. Fakat bu hükümet içinde yaşanan tek sorunun kadrolaşmaya yönelik olmadığı söylenebilir. Zira tüm koalisyon ortakları, politik eğilimlerin farklı olmasından doğan bazı anlaşmazlıklar da yaşamıştır. Bununla birlikte I. MC Hükümeti, siyasi ve toplumsal birçok sorunla mücadele etmek zorunda kalmıştır. Bu sorunlardan ilki, hükümetin kurulmasından birkaç ay sonra başlayan, ilk olarak üniversitelerde kendini gösteren sağ-sol çatışmalarıdır. İkincisi ise dünyadaki petrol krizinin giderek büyümesine bağlı olarak yaşanan ekonomik krizdir. Kıbrıs Barış Harekâtı sonrası ABD tarafından Türkiye'ye uygulanan ambargo, krizin daha da derinleşmesine neden olmuş ekonomik sıkıntıları, işsizliği ve yoksulluğu beraberinde getirmiştir. I. MC dönemi boyunca partiler arası anlaşmazlıklara dayalı gerginliklerin yaşanması, ekonomik sorunların büyümesi, siyasal şiddetin tırmanması ve gündelik yaşamı etkileyecek düzeye gelmesi hükümete karşı hoşnutsuzlukların erken seçim çağrısına dönüşmesine yol açmıştır. Bu çağrının yanıt bulması ile birlikte Ekim 1977'de yapılması gereken genel seçimin 5 Haziran'da yapılması kararlaştırılmıştır (Koca, 2020: 384-385; Öztan, 2020: 426; Sarıbay, 2005: 586; Yavuz, 2005a: 284).

5 Haziran 1977 yılında yapılan seçimlerde Ecevit'in başkanlığındaki CHP, oyların %41,38'ini almasına rağmen hükümeti tek başına kuracak çoğunluğa erişmemiştir. Ecevit'in kurduğu azınlık hükümetinin güvenoyu alamamasından sonra AP, MHP ve MSP'nin de içinde bulunduğu II. MC Hükümeti, 1 Ağustos 1977'de 219'a karşı 229 güvenoyu alarak kurulmuştur. Bu hükümet döneminde artan anarşiye bağlı olarak şiddet üniversiteden sokaklara taşmış ve ülkenin en önemli problemlerinden biri, can ve

mal güvenliği olmuştur. Bunun dışında koalisyon içinde I. MC. Hükümetine benzer şekilde ideolojik ayrılıklara bağlı olarak gelişen anlaşmazlıklar da yaşanmıştır. Partiler arasında yaşanan çatışma ve giderek büyüyen şiddet olayları nedeniyle CHP, hükümet hakkında “içte ve dışta güvenliği sağlayamadığı, ulusal birliği zedelediği, halkın çoğunluğunu yoksullaştırdığı” iddiasıyla gensoru açılması önerisinde bulunmuştur. Sorunun kabul edilmesi ile birlikte hükümet düşmüş, II. MC dönemi de sona ermiştir (Koca, 2020: 388-390; Sarıbay, 2005: 589).

MNP-MSP’nin bu kısa kronolojisi gözetilerek değerlendirildiğinde, her iki partinin de sisteme karşı geliştirdikleri eleştirilere rağmen, mevcut siyasi düzene kendilerini kabul ettirme gayreti içerisinde olduğu, dengeli bir siyaset izlemeye çalıştığı söylenebilir (Saç, 2020: 501). Başta Erbakan olmak üzere partinin ileri gelenleri sisteme bağlı kalmayı ve demokratik alanda siyaset yapmayı tercih etmiştir (Aytürk ve Bora, 2020: 328). Bununla birlikte MNP kurulduktan yaklaşık bir yıl sonra MSP ise 12 Eylül 1980 Askerî Darbesi’nden sonra kapatılmıştır. Her iki partinin de ömrünün kısa olmasına karşın Erbakan’ın, siyaset sahnesindeki özgül ağırlığı uzun yıllar sürmüştür. 2000’lerin başına kadar İslamcı alanda Erbakan’a meydan okuyacak alternatif bir siyasi oluşum veya lider ortaya çıkmamıştır. Erbakan, siyaset hayatı boyunca yalnızca parti lideri olarak değil, bir dava adamı olarak da görülmüştür. Hitap ettiği kesimler tarafından dini ve siyasi bir bilge kabul edilmesi “hoca” sıfatıyla, siyaseti bir cihat ibadeti olarak algılaması ise “mücahit” sıfatıyla anılmasına yol açmıştır. Bu özelliklerinin yanı sıra Erbakan, konuşma tarzı, tatlı sert üslubu, dönemin koşullarında yüz bin uçak-tank üretmek gibi gerçeküstü idealleri, katıldığı sayısız temel atma törenleri⁴⁶, “hadi oradan”, “glu dansı”, “patates dini” gibi ilgi çekici sözleri ile Türkiye siyasi hayatının en etkili aktörlerinden biri olmuştur (Yavaşca, 2020: 499).

⁴⁶ Erbakan Milliyetçi Cephe hükümetlerinde yer aldığı dönemde 200 fabrikanın temelini atmasına rağmen bu fabrikalardan yalnızca 70’ini işletmeye açabilmiştir. Erbakan’ın katıldığı temel atma törenleri bu nedenle kamuoyunda ağır eleştirilerin hedefi olmuştur (Çalmuk, 2005: 555).

Erbakan, Millî Görüş olarak adlandırdığı ideolojik yaklaşımı, kaynağı dışarıda olan kapitalist ve komünist yapıların karşısında yer alan bir tez olarak konumlandırmıştır. Millî Görüş Hareketi'nin temel amaçlarını, 1975 yılında yayınladığı *Millî Görüş* adlı kitabında beş başlıkta toplamıştır; iç barış, devlet-millet kaynaşması, yeniden büyük Türkiye meşalesi, manevi kalkınma, maddi kalkınma. Millî Görüş Hareketi'nin politik çizgisinin ana hatlarını, ümmet anlayışı şekillendirmektedir. Bütün Müslümanları kardeş olarak gören ümmetçi yaklaşımın en önemli hedefi, Müslümanların tek bir siyasi yapı etrafında birleşmesidir. Bu bağlamda hareketin söylem inşasında etnik kökenler ön plana çıkarılmamış,⁴⁷ yalnızca İslami değerler üzerinden ulusal birlik duygusu geliştirilmeye çalışılmıştır. Türk ve Kürt milliyetçi eğilimlerine karşı “devlet-millet bütünlüğü”, “memleket evlatları” vurgusu yapılarak İslam dini bir uzlaşma yolu olarak ele alınmıştır. Öte yandan Erbakan, siyasî fikirlerini ortaya koyarken genellikle “iyi-kötü, güzel-çirkin, hak-batıl, refah-yoksulluk, adalet-zulüm” gibi hitap ettiği kitleler için önemli bir karşılığı olan zıtlıklardan faydalanmıştır. Kendisini ve dayandığı ideolojik zemini “öteki”ne karşı tarif etmek, Erbakan'ın siyasal iletişim stratejisinin özünü oluşturmaktadır. Erbakan, “biz” ve “öteki” tanımını, “Diğer partilerin üyeleri, bizim inananlarımız var” ifadesinden de anlaşılacağı gibi inanç üzerinden temellendirmiştir (Aytürk ve Bora, 2020: 326-327; Öz, 2020: 478; Özdalga, 2006: 112; Yavaşca, 2020: 499; Yavuz, 2005b: 593-594).

Millî Görüş içerisinde duraklama ve gerileme devirleri göz ardı edilen sadece yükselme devri ön plana çıkarılan bir Osmanlı tarihi vurgusu hâkimdir. Tazminat ile başlayan yenileşme-modernleşme hareketleri ise “Batılılaşma ihaneti” olarak tanımlanmıştır. Bu nedenle 1839'dan çok partili hayata kadar uzanan dönem, “halkına

⁴⁷ Millî Görüşçüler tarafından milliyetçiliğe karşı mesafeli bir yaklaşım geliştirilmesine rağmen idealize edilen Müslümanların tek bir yapı etrafında yaşayacağı İslam topluluğuna, Türklerin önderlik edeceği ifade edilmiş Osmanlı tarihi ise Müslümanlar için bir *altın çağ* olarak sunulmuştur (Aytürk ve Bora, 2020: 326-327).

yabancılaşmış yönetici seçkinler tarafından yaratılmış bir çağ” olarak görülmektedir. Millî Görüş tarafından benimsenen bu alternatif tarih okuması, İslamcı cenahta yer alan ve dönem itibariyle popülerliği artan Necip Fazıl Kısakürek, Şevket Eygi, Kadir Mısırlıoğlu, Mustafa Müftüoğlu gibi yazarlar tarafından dolaşıma sokulmuştur. Bu yaklaşıma göre, Cumhuriyet’in Batılı modellik ideali “körü körüne Batı taklitçiliği”dir ve bu durum Osmanlı’dan gelen ve millî birliği sağlayan kültürel ve dinsel öğelerin kaybolmasına neden olmuştur. İslam’dan uzaklaşılması ise sosyal bütünlüğün bozulmasına, Türkiye’nin Batılılar karşısında zayıf düşmesine yol açmıştır. Batı’yı sadece teknoloji konusunda model almak ve Osmanlıcı-İslamcı geleneğin yeniden canlanması için mücadele etmek gerekmektedir (Aytürk ve Bora, 2020: 326-327; Çalmuk, 2005: 554; Öz, 2020: 478).

Millî Görüş Hareketi’nin siyasi söylemlerinde antisemitizm kavramı da önemli bir yer edinmiştir. 1950’lere kadar muhafazakâr kanatta sık rastlanmayan, daha çok seküler-milliyetçi kanadın ilgilendiği antisemitizm, 70’ler ile birlikte İslamcılar arasında yaygınlık kazanmıştır (Aytürk ve Bora, 2020: 327). İslamcı söylemde, Kur’an-ı Kerim’deki Yahudiler ve İsrailoğulları ile ilgili ayetlere ve Hz. Muhammed’in aktardığı hadislerle atıfta bulunarak Yahudilik üzerinden bir düşman imgesi yaratıldığı görülmektedir. Millî Görüş Hareketi de İslam âlemindeki bu yaygın negatif kanaate tabi olmuştur (Ay, 2011: 344).

1970’ler boyunca Millî Görüş Hareketi’ni çeşitli cemaatler ve tarikatlar gibi sosyal yapılar dışında dönemin önde gelen gençlik örgütlerinden biri olan Akıncılar Derneği de desteklemiştir. MSP’nin gençlik örgütü olarak kabul edilmesinin nedeni İslamcı bir kimliğe sahip olmasından ziyade bazı İslami çevrelerin dönem dönem Demirel’i ya da MHP’yi desteklemelerine karşın Akıncılar’ın her zaman MSP’nin yanında yer alması ile ilgilidir. Akıncılar Derneği, gençlerin “küfür” düzeninden kurtulması için ahlaklı ve millî Müslüman nesiller yetiştirilmesi gerektiğini savunmuştur.

Dönemin sosyalist ve ülkücü gençlik hareketlerini İslam karşıtı küfür devletlerine hizmet etmekle suçlamıştır. Derneğe göre, ülkücü hareket emperyalizme bağlı olarak ortaya çıkmış, ırkçı bir örgüttür. Her türlü sol düşünce Sovyetlerle ilişkilidir. İki tarafın ortak noktası ise dış güçlerin işbirlikçisi olmaları ve gayri millî unsurlar taşımalarıdır. Bununla birlikte dernek, hiçbir zaman ideolojik bir perspektif ortaya koyacak kadar entelektüel birikime sahip olmamıştır. Tahayyül edilen devlet ve toplum düzenine dair teorik herhangi bir çalışma ortaya koymamıştır. Bu nedenle tutarlı bir politika ya da ideolojik program sunduğunu söylemek mümkün değildir. Yalnızca yılbaşı kutlamaları, din derslerine getirilen kısıtlamalar gibi belli başlı konularda kampanyalar yürüterek veya siyasi partileri hedef alan tepkiler göstererek faaliyetlerini sürdürmüştür. Dönemin sivil toplum örgütlerinden biri olarak öne çıkmasının asıl sebebi, güçlü bir fiziki teşkilatlanma yapısına sahip olması ile ilgilidir (Saç, 2020: 501, 505, 507-508).

Akıncılar Derneği ve MSP arasında karşılıklı dayanışmaya dayanan bu ilişki, 70'lerin sonuna doğru önemli bir dönüşüm geçirmiştir. MSP'nin iktidar ortaklığının geride kalması ile birlikte ümmetçi-cihatçı çizgisini daha net bir şekilde ortaya koyan dernek, devlete ve rejime karşı sert bir eleştirel pozisyon almıştır. 1978'den sonra radikal ve bağımsız bir zeminde hareket etme olanağını yakalamış, bu nedenle partinin gücünü ihlal edecek pratikler sergilemiştir. Derneğin, bu yaklaşım değişikliğinde MSP faktörünün dışında şiddet olaylarının çoğalması, devlet baskısının artması ve özellikle İran Devrimi'nin İslam coğrafyalarına yansması gibi farklı unsurlar etkili olmuştur (Saç, 2020: 505, 507, 512).

1970'lerin sonlarına doğru radikal İslamcı akımlar etkisi tüm İslam dünyasında hissedilen bir hareketlilik kazanmıştır. Bu hareketlenmenin iki önemli örneği İran ve Afganistan'da yaşanmıştır. İran'da Amerikancı Şahlık rejimi yıkılmış ve Afganistan'da önce Sovyet Birliği'nin desteklediği rejime sonrasında bizzat Kızıl Ordu'ya karşı bir cihat başlatılmıştır (Çakır, 2005: 547). Bu gelişmelerin etkisiyle daha radikal bir tarafa

kaymaya başlayan Akıncılar'ın da bir kısmının içerisinde olduğu bazı İslamcı hareketler, MSP'yi düzene karşı muhalefette yetersiz kalmakla suçlamıştır. Bu hareketler içerisinde bulunan ve İran'la temas kuran kesimler, Türkiye'de İslami bir devrim yapabilmek için silahlı mücadeleyi düşünme noktasına gelmişlerdir (Aytürk ve Bora, 2020: 328). MSP ise 70'lerin sonuna doğru iktidardan düşmesine de bağlı olarak İslamcı hareketlerle parti arasında organik bir bağ kurmaya çalışmış, İslamcı enerjiyi kontrol altında tutmak, kendi bünyesinde toplamak istemiştir. Partinin bu noktada hem cemaatler üzerinden gelişen parti aidiyetinin derinleşmesini sağlamayı, cemaatler üstü bir parti bağlılığı kurmayı hem de gittikçe daha görünür olan “radikal” İslamcı hareketleri kontrol etmeyi, mümkünse partinin bünyesinde himaye etmeyi hedeflediği söylenebilir (Zengin, 2017: 255). 6 Eylül 1980'de düzenlenen ve doğurduğu sonuçlar açısından önemli bir tarihsel uğrak olarak kabul edilen Kudüs'ü Kurtarma Mitingi de partinin İslamcı kesimler üzerindeki bu gücünü gösterme isteğinin sonucunda gerçekleşmiştir.

İsrail'in Kudüs'ü ebedi başkent ilan etmesi, Türkiye'de büyük tepkilere neden olmuştur. Hükümet, Filistin'den yana olduğunu göstermek için Kudüs'teki Başkonsolosluğu kapatmak ve İsrail ile ilişkilerini maslahatgüzarlık düzeyine çekmek gibi diplomatik düzeyde bazı reaksiyonlar göstermiştir. Kompleks sosyal yapılardan oluşan İslamcı taban ise tepkisini büyük bir miting düzenleyerek gösterme kararı almıştır (Alpman, 2017a). MSP Genel Başkanı Necmettin Erbakan'ın da yer aldığı mitinge, yaklaşık 100.000 kişi katılmıştır. Miting esnasında kalabalığın içinde yer alan bazı gruplar çevredeki otel ve tekeli bayilerine yönelik şiddet eylemleri göstermiştir. Yine aynı gruplar “dinsiz devlet yıkılacak elbet, şariat İslam'dır, anayasa Kur'an'dır, şariat hakkımız söke söke alırız, komutan Erbakan Akıncı asker, yaşasın İslam Devleti hakkımız ya şariat ya ölüm, tek halife tek devlet, cihadımız devletimizi kuruyuncaya dek” gibi yazılı pankartlar açmış ve sloganlar atmıştır. Miting basında geniş yer bulmuş, özellikle İstiklal Marşı okunurken ayağa kalkmayan grupla ilgili sert açıklamalar

kamuoyunda yankı uyandırmıştır (Şentürk, 2015: 367-367). MSP yöneticileri ise İstiklâl Marşı'nın kendilerinin de bir değeri olduğunu ifade ederek mitingle ilgili suçlamaları kabul etmemiştir. Hatta Erbakan, ertesi gün, İstiklal Marşı okunurken ayağa kalkmayanlarla ilgili şikâyetle bulunmuştur. Miting esnasında farklı grupların bulunduğu, atılan tüm sloganlardan MSP'nin sorumlu olamayacağı, istenmeyen eylem ve davranışların kendilerinin dışında provokatif amaçlı gerçekleştiği belirtilmiştir (Ata ve Karakaya, 2020: 117). Öte yandan İslamcı taleplerin açıkça ortaya konulduğu bu miting, laiklik karşıtlığı üzerinden okunmuş ve rejime karşı bir tehdit olarak görülmüştür. Nitekim mitingden sadece altı gün sonra gerçekleşecek olan 12 Eylül Askerî Darbesi'nin mimarları bu eylemi “bardağı taşıran son damla” olarak tanımlamışlardır (Alpman, 2017a).

1970'lerle birlikte doğan Millî Görüş Hareketi, mevcut sağ partiler aracılığıyla siyasi arenaya dâhil olan çağdaşlarının ve seleflerinin aksine bağımsız bir parti kurarak İslamcılara siyasal alanda temsil imkânı sunmuştur. Hem İslamcı aktörlerle hem de siyasetin ulusal ve yerel düzeylerindeki potansiyel aktivistleriyle etkileşim içinde olan Millî Görüş Hareketi, İslamcılığa politik bir biçim kazandırmanın yanı sıra birçok İslamcı yapının parlamenter rejimle bütünleşmesini sağlamıştır. Bu döneme kadar dini yapıların merkez sağ partileri desteklemelerinin temel sebebi laikliği din ve vicdan hürriyeti bağlamında yorumlayan, dini oluşumlara hareket sahası tanıyan partilerin iktidara gelmesine yardımcı olmaklardır. Fakat İslam kimliğini öne çıkaran Millî Görüş partilerinin kurulması ile birlikte İslamcıların siyasi alandaki beklentisinin sınırları önemli ölçüde değişiklik göstermiştir. İslamcıların daha önce destekledikleri Demokrat Parti ve Adalet Partisi iktidarları İslam'ın kültürel ve toplumsal varlığını onaylamakla beraber siyasal alandaki konumuna yönelik bir yaklaşım geliştirmemiştir. Millî Görüş Hareketi ise İslam'ın yalnızca toplumsal ve kültürel alanda değil, siyasal alanda da bir referans kaynağı olabileceği düşüncesinin yaygınlık kazanmasına yol açmıştır. Bütün bu

süreç, seçmen beklentisini dönüştürmesinin yanı sıra dini oluşumların “siyasal bir ufuk” kazanmasını da beraberinde getirmiştir (Çalmuk, 2005: 560; Öz, 2020: 481; Sezgin, 2011: 268; Yavuz, 2005a: 52; Zengin, 2017: 111).

1.6. İslamcılığın Kapitalist Değerlerin Merkezine Konumlanması: Özal Dönemi ve Modernist İslam

Cumhuriyet tarihi boyunca İslamcılığın siyasi seyrinde, toplumda önemli bir karşılığı olan halk İslam’ından ziyade, iktidar odakları ve bu odakların İslamcı hareketlere karşı dönemsel olarak değişen yaklaşımı etkili olmuştur. Bu etki, çok partili hayata geçilmesiyle birlikte İslamcı siyasetin sistem içinde çeşitli biçimlerde var olmasına yönelik politikaların üretilmesi sonucunda, İslamcılar lehine ivme kazanmıştır. Bu döneme kadar siyasallaşmayan İslamcı hareketlerin, özellikle 50’li yıllardan sonra devlet merkezli katılımcı bir harekete dönüştüğü görülmektedir. 1980’ler ise İslamcı hareketler ve devlet arasındaki ilişkinin, farklı bir düzlemini temsil etmektedir. Bu dönemi İslamcı hareketler için farklı kılan, dönüşen politik koşulların, İslamcılarının siyasal ve ekonomik süreçlere katılımını sağlayan seçenekleri yaratmış olmasıdır. Dönemin İslamcı hareketlerinin merkezde yer alma çabasına da bağlı olarak gelişen bu durum, bir taraftan İslamcı siyasal grupların neoliberalizmin Türkiye serüveninde önemli bir aktör olmasını ve aktif görevler almasını sağlarken diğer taraftan da demokratik süreçlere görece daha yumuşak bir politik yaklaşımla dâhil olmasına ve taleplerini yeniden yapılandırmasına katkı sunmuştur (Mumyalmaz, 2019: 1901; Sakallıoğlu, 1999: 81-82, 84; Yavuz, 2005a: 52, 287).

1980’lerle birlikte siyasi, kültürel, ekonomik ve ideolojik alanlarda yeni düzenlemelerin getirildiği, askerî gücün sivil siyaseti uzun bir süre askıya aldığı, siyasi faaliyetlerin yasaklandığı, sendikaların feshedildiği ve sol ideolojilerin meşru alandan

uzaklaştırıldığı bir döneme girilmiştir. Bu yeni düzenin ana hatlarını, 12 Eylül’de gerçekleşen askerî darbe ve darbenin hemen sonrasında uygulanan neoliberal ekonomik politikalar oluşturmaktadır. Serbest piyasanın görünmez elinin toplumsal ilişkilerin her alanına uzanması, toplumsalın yeniden yapılanmasına neden olmuş, sınıfların yapısında ve değer yargılarında önemli bir dönüşüm yaratmıştır. Diğer taraftan devlet, toplum ve Batı arasındaki ilişki, bu dönemde yeniden inşa sürecine girmiştir. Tanzimat’tan itibaren yönetici seçkinler tarafından dayatılan Batılı kültür modeli arka planda kalmış, modernleşme hareketi toplum ağırlıklı modernlik arayışına dönüşmüş, toplumsal sınıfların temsil ve ifade biçimi farklılaşmıştır. Batıcı seçkinler ve cahil halk ikilemi yerini büyük ölçüde yönetici sınıf ve çoğulcu sivil toplum arasındaki ilişkilere ve bu bağlamdaki politik söylemlere bırakmıştır. Bununla beraber dönemin politik söyleminde sivil toplum, olması gerektiği gibi devlet yapısının dışında değil, aksine ulus devletin toplumsal dayanağı şeklinde kavramsallaştırılmıştır. Toplumsal alan, devletçi bir refleksle üretilen bir mekân haline gelirken toplum ve devlet ilişkisi, iki ayrı terimi gerektirmeyen girift bir ilişki haline bürünmüştür (Göle, 2011: 43, 48; Yaşın, 1998: 59-60; Saraçoğlu, 2015: 749-750, 757).

80’lerin politik kültürünün şekillenmesinde 1970’de kurulan, Türkçülük düşüncesini merkeze alan ve 70’lerin ikinci yarısından itibaren İslamcı çizgiye de yaklaşan Aydınlar Ocağı’nın önemli bir etkisi olduğu söylenebilir. Dönemin en etkili sivil toplum kuruluşu olan Aydınlar Ocağı, yükselen sol hegemonyanın gücünü kırma ve komünizm tehlikesine karşı “milliyetçi bir cephe örme ve bu cephenin ideologluğunu yapma” amacını benimsemiştir. Dernek, Osmanlı geçmişini sahiplenen bir yaklaşımla Türk-İslam sentezi düşüncesinin tarihsel tezini şekillendirmiştir. İslam’ın, Türk kimliğinin önemli bileşenlerinden biri olduğu fikrini benimseyen dernek, laik politikalarla İslam’ın bir arada olmasını bir kazanım olarak değerlendirmiştir. Atatürk dönemini İslamiyet ve laikliğin “mükemmel bir birleşimi” olarak tanımlamış,

Atatürkçülüğe sağ perspektiften bir yorum getirmiştir. 12 Eylül Darbesi'nden sonra askerî rejimin Türk-İslam sentezi düşüncesi etrafında birleşmesinde ocak üyeleri ve asker arasındaki politik yakınlığın ve organik bağın önemli bir etkisi olmuştur. Asker ve ocak⁴⁸ arasındaki ilişkinin güçlenmesini, bir ittifak halini almasını sağlayan en önemli unsur, 12 Eylül rejiminin meşruiyetini sağlamak için bir toplumsal dayanağa ihtiyaç duyması ve bu dayanağın ideolojik yakınlıktan dolayı Aydınlar Ocağı tarafından formüle edilen Türk-İslam sentezinde bulmasıdır (Alper ve Göral, 2006: 583-587).

12 Eylül'den sonra iki yıl süren askerî yönetim boyunca, devlet başkanlığı görevini dönemin Genelkurmay Başkanı Kenan Evren sürdürmüştür. Evren, 1982 Anayasası'nın referandumla kabul edilmesiyle birlikte, Türkiye Cumhuriyeti'nin 7. Cumhurbaşkanı olmuş ve görevini 89'da Turgut Özal'a devredene kadar devam ettirmiştir. Evren'in liderliğindeki darbe yönetimi kurmak istedikleri hegemonyayı, sacayaklarını Türkçülük, Sünni İslam ve Atatürkçülüğün⁴⁹ oluşturduğu Türk-İslam sentezi olarak tanımlanan ideoloji üzerine inşa etmiştir. Türk milliyetçiliğini güçlendirmek, toplumsal düzeni yeniden kurmak, komünizmle- sol ideolojilerle mücadele etmek ve olası muhalif hareketlere karşı kitle desteğini alabilmek amacıyla dine karşı araçsal bir yaklaşım benimsenmiştir. İslam'ın toplumsal hayattaki rolünü güçlendirmek için din eğitimi tüm okullarda zorunlu ders haline getirilmiş, Kur'an kursları açılmış, devlet kontrolünde ahlak ve din eğitimi teşvik edilmiştir.⁵⁰ İslam'ın akılcıl yapısı ve

⁴⁸ Aydınlar Ocağı üyeleri, Anavatan Partisi ile de sıkı ilişkiler geliştirmiştir. Dernek ve parti arasındaki dirsek teması politik yakınlığın yanı sıra Turgut Özal'ın Aydınlar Ocağı'nın üyelerinden biri olması ile ilgilidir. Özal, ANAP'ı kurduktan sonra dernek üyelerinin bazılarının siyasete girmesini bazılarının da kamu kurum ve kuruluşlarında çalışmasını sağlamıştır. Başta üniversite ve TRT kadroları olmak üzere birçok devlet kurumunda ocak üyeleri önemli görevlere getirilmiştir (Alper ve Göral, 2006: 587).

⁴⁹ 12 Eylül rejimiyle birlikte köktenci bir dönüşüm geçiren Atatürkçülük, sol ideolojik vurgusundan sıyrılmış ve yeni bir ivme kazanmıştır (Göle, 2011: 15). Kemalizm'e göre daha muhafazakâr bir yapıya sahip olan Atatürkçülük, devletin kurumlaştığı ve bu kurumlaşma biçimini sürdürmenin temel amaç haline geldiği bir yaklaşımı temsil etmektedir (İnsel, 1998: 21).

⁵⁰ 12 Eylül yönetimi Sünni İslam hareketinin güçlenmesini sağlayan tüm yaptırımlarına rağmen otoriter laik politikalar da uygulamıştır. Üniversitelerde kız öğrencilerin türban takmasını yasaklayan uygulama kamusal karşılığı nedeniyle bu politikaların simgesel bir örneğini oluşturmaktadır. Bu uygulamalara yönelik sivil siyasete geçene kadar 12 Eylül rejimin yarattığı baskı ortamına da bağlı olarak yurt içinde herhangi bir örgütlü tepkiyle karşılaşılmamıştır (Laçiner, 1996a: 400).

birleştirici rolü üzerinde durulmuş ve İslam dini değişime, reforma açık bir din olarak tasvir edilmiştir. Darbe liderlerinin ironik bir şekilde İslami kurumlara ve sembollerine karşı gösterdiği bu bağlılık, daha homojen ve daha az politik bir toplum yaratma çabaları ile ilişkilidir. Komünizm tehdidine karşı tercih edilebilir “pasifleştirici ve itaatkâr” bir ideoloji olarak ele alınan İslam, Türk toplumunun kutuplaşmasına yol açan kültürel farklılıkları azaltmanın veya ortadan kaldırmanın bir yolu olarak görülmüştür. Darbe yönetimi tarafından benimsenen sol-sosyalist düşmanlığını da içeren bu ideolojik formülasyon, sadece darbe döneminde değil, 80’ler boyunca sivil siyasi iktidarın da politik yaklaşımında belirleyici olmuştur. Nitekim askerî yönetimden kalan bu mirasın, 1983 yılında iktidara gelen Anavatan Partisi (ANAP) tarafından büyük ölçüde sahiplenildiği görülmektedir (Çubukçu, 1996: 840; Rabasa ve Larrabee, 2008: 37; Saraçoğlu, 2015: 784, 786-788; Tank, 2005: 11; Yavuz, 2005a: 102-103; Yavuz, 1997: 67).

1980’li yıllarda yaşanan toplumsal ve siyasal dönüşümlerin en önemli aktörü, milliyetçi-muhafazakâr referanslara sadık kalarak hayata geçirdiği neoliberal politikalar nedeniyle, Turgut Özal olmuştur. Darbeden sonra gerçekleşen ilk seçimlerde oyların yüzde 45.2’sini alarak iktidara gelen Özal, 1983-89 yılları arasında başbakan olarak, 1989-93 yılları arasında ise cumhurbaşkanı olarak görev yapmıştır. Özal, 12 Eylül rejimi tarafından formüle edilen ve itaatkâr bir vatandaş profili oluşturmayı amaçlayan Türk-İslam sentezinin sürdürülmesine yönelik hareket etmiştir. Özal’ın söylemlerinde topluma, halka ve millete olan vurgu, belirleyici bir yer edinmektedir. Devletin, millete hizmet etmesi gerektiği düşüncesini sık sık dile getiren Özal, bu söylemi ile toplum ve “elitiz bürokratik” yapı arasındaki mesafenin kapanmasını amaçlamıştır. Özal’a göre, bir tarafta milletin çalışkanlığına, azmine güvenmeyerek tepeden inmeci uygulamaları hayata geçiren bürokratlar, ithal ikameci politikaların yarattığı imkânlarla devletin sırtında bir yük haline gelen; sanayiciler, kaçakçı, karaborsacı ve vurguncular diğer tarafta da mevcut

ekonomik şartlarla baş etmeye çalışan iş adamları ve ezilen orta direk bulunmaktadır. Özal, Osmanlı tarihine de vurgu yaparak bölgesel bir güç olma hedefini ifade etmiştir. Özal'ın "Başarılı Türk girişimcilerinin bayrağımızı uzak coğrafyalara taşımasından duyulan gurur" gibi iktisadi milliyetçilik olarak tanımlanabilecek ifadeleri kullanması, gittikçe zenginleşen ve başarılı iş adamı olarak tasvir edilen kişilerin sadece kendi kazançları için değil, aynı zamanda millî çıkarlar için de mücadele ettiği düşüncesinin toplumunda yaygınlaşmasına neden olmuştur. Özal'ın benimsediği bu milliyetçilik anlayışı, esas olarak "kapitalist değerlerin millileştirilmesi, otantikleştirilmesi veya doğallaştırılması" anlamına gelmektedir (Aydın ve Taşkın, 2020: 368; Bora, 2005: 593; Çaha, 2005: 481; Özkazanç, 2005: 641; Yavuz, 2005a: 108-109).

1980'ler boyunca 70'lere özgü sağ-sol çatışmasının belirlediği ideolojik dilin aksine "yumuşama, hoşgörü ve uzlaşma" kavramlarının politik dilin ana hatlarını oluşturduğu görülmektedir. Politik dilde, üslupla beraber içerik de değişmiş, ideolojik dışlamalar yerini uzlaşma arayışına bırakmıştır. Sisteme yönelik tartışmalar, liberal bir çizgiye doğru kaymıştır. Bu üslup değişikliği, özellikle 70'lerdeki kamplaşmanın toplumda yarattığı etkiyi iyi okuyan ANAP'ın siyasi dilinde gözlemlenmektedir. Parti, yumuşak⁵¹ bir üslup tercih etmenin yanı sıra toplumsal uzlaşmaya da önem vermiştir. 12 Eylül öncesi ideolojik kamplaşmanın yarattığı milliyetçi, İslamcı, liberal ve sol ayrımlara karşı, yeni sağın politik hattına uygun olarak "modernist fakat geleneksel değerlere saygılı, ayrımcı değil birleştirici" ve serbest piyasa yanlısı bir çizgi benimsemiştir. ANAP'ın bir yandan İslamcıları ve ılımlı aşırı milliyetçileri, diğer yandan liberal demokratik değerleri içinde barındıran bir parti olduğu mesajı, parti temsilcileri tarafından sık sık tekrarlanmıştır. Bu mesajla aynı zamanda sağ-sol çatışmasının istikrarsızlık yarattığı, istikrarsızlığın da darbeye yol açtığı ve siyasal alanda asıl önemli

⁵¹ Göle, bu üslubun özellikle birçok tartışmaya kaynaklık eden başörtüsü eylemlerine yönelik söylemler de belirgin bir şekilde ortaya çıktığını ifade etmiştir. Partinin bu yaklaşımı, zamanla toplumsal bir harekete dönüşen eylemlerin meşru bir alana yerleşmesini sağlamıştır (Göle, 2011: 45)

olanın istikrar olduğu aktarılmak istenmiştir. Sağ ve sol ellerin havada birleşmesi biçiminde sembolleştirilen ANAP selamı da partinin benimsediğı bu yaklaşımın, somut siyasal tezahürü olmuştur (Gemalmaz, 1996: 990; Göle, 2011: 37, 39, 46; Köker, 1996a: 1254; Narlı, 1999: 40; Sakallıoğlu, 1996: 1250).

ANAP'ın, piyasacı değerler ile İslamcı/muhafazakâr değerleri⁵² bir araya getirerek oluşturduğu parti kimliği, İslamcılara önemli bir açılım yaratmıştır. Piyasanın ve İslamcı geleneğin unsurlarını başarılı bir şekilde harmanlayarak hem yereli ve onun getirdiğı İslamcı geleneğı hem de Batı kültürünü ve onun temsil ettiğı akılcılığı birleştirmeyi amaçlamıştır. Nakşibendi, Süleymancı, Nurcu gibi cemaat ve tarikatların desteğini alarak iktidara gelen parti, dini örgütlenmeleri, sivil toplumun en önemli unsurlarından biri olarak görmüş ve bu grupların yarı hukuki bir statü kazanmasına ve etkinliklerini genişletmesine kolaylık sağlayacak yol haritası izlemiştir. Partinin bu yaklaşımı, İslamcıların dönem boyunca bir yandan ekonomik ve siyasi alanlarda varlık kazanmasını sağlayacak elverişli zemini hazırlamış diğ er yandan da devletin, “dini gelenek ağırlıklı kültürel kimlik bütünlüğü” oluşturmaya ciddi bir katkı sağlamıştır (Göle, 2011: 46, 107; Köker, 1996a: 1255; Sakallıoğlu, 1999: 106).

1980’li yıllar İslamcı hareketlerin, kendileri için elverişli olan koşulları, iyi değerlendirdiğı ve yeni bir ivme kazanma fırsatı bulduğı bir dönem olmuştur. Faaliyetlerini önceki dönemlere kıyasla görünür ve etkili bir şekilde yürüten dönemin İslamcı hareketleri, radikal ve ılımlı-gelenekçi olarak tanımlanabilecek iki farklı fraksiyona ayrılmıştır. İktidara giden tek yolun devrimden geçtiğini savunan radikal fraksiyon, devletin şeriat kuralları çerçevesinde yeniden yapılanması gerektiğı fikrini

⁵² ANAP'ın neoliberalizm ile muhafazakârlığı birleştiren siyasal yaklaşımı, İslamcı gruplara yeni siyaset yapma imkânları sunmuştur. Özal iktidarıyla birlikte yüksek bürokrat kadroları İslamcı veya muhafazakâr kimliğ e sahip kişiler tarafından doldurulmuştur. Parti aynı zamanda dini pratiklerin kamusal alanda görünür olmasını da teşvik etmiştir. ANAP tarafından ramazan ayında düzenlenen iftar yemekleri ve bu yemeklerin kurumsallaştırılması bu teşvikin en önemli göstergelerinden biri olmuştur. Yönetici seçkinlerin İslamlaşmasının da sembolik göstergelerinden biri olan bu yemekler, dindar seçkinlerin saygınlık kazanmasına da aracılık etmiştir (Yavuz, 2003: 75; White, 2008: 363).

benimsemiş, laikliği İslam düşmanlığı olarak tanımlamıştır. İslam'ın diğer tezahürlerine karşı çıkan radikaller, İslami çizgide bulunan siyasi partileri, kendinden olmayan tarikatları, halk İslam'ını, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın devlet yanlısı İslam yorumunu gerçek İslam'ı yansıtmadığı gerekçesi ile eleştirmiştir. Laik kurumlarda eğitim görmüş, kimlik ve ekonomik güvence gereksinimi duyan, dikey hareketlilik içinde bulunan, sisteme entegre olmayı başarmış toplumsal kesimlerden oluşan ılımlı-gelenekçi fraksiyon ise din alanının içerisinde yer alan her türlü pratiğin toplumun kendi tasarrufuna bırakılması gerektiğini savunmuştur. Laiklik tartışmalarını, İslami bir yönetimde laikliğe ihtiyaç olmadığı ya da laikliğin İslam'a içkin olduğu görüşü üzerinden ele almıştır. Modernist öğelerle İslami öğretileri bir araya getiren bu fraksiyon, geniş toplumsal tabanı nedeniyle dönemin siyasal ve toplumsal hayatının şekillenmesinde etkin bir rol oynamıştır (Alpman, 2017b: 90; Cizre, 1999: 106; Çakır, 1996a: 1215; Laçiner, 1996a: 406; Sakallıoğlu, 1999: 105-106).

Dönemin İslamcı hareketleri, 70'lerin tek bir hedef doğrultusunda ilerleyen “birleştirici, meşrulaştırıcı, homojen” yapısından sıyrılmıştır. Toplumsal alanı İslamileştirmeye çalışan, laik rejime ve İslam'ın devlet yanlısı yorumuna karşı çıkan 70'lerin İslamcı hareketlerinin yerini, dönemin piyasa etkileşimli kültürüyle uzlaşma çabası içine giren İslamcılar almıştır. Bu dönüşüme temel olarak, Özal iktidarının uyguladığı liberal politikalar ve bu politikaların sağladığı uluslararası entegrasyon kaynaklık etmiştir. Türkiye pazarının uluslararası sermayeye açılmasıyla beraber İslam dininin hâkim olduğu ülkelerin Türkiye'nin yeni ticari ortakları olması, İslam kültürüne ait unsurların piyasanın rekabet gücünü arttıran bir kaynak haline gelmesine yol açmıştır. İktisadi sistemin dışında kalan İslamcılar, faizsiz finans kuruluşları, teşvikler, yabancı pazarlara açılma seferberliğiyle sisteme dâhil olmuştur. Bütün bu süreç, bir taraftan dini ve kültürel öğelerle kapitalist üretim süreci sonucunda üretilen ürün ve hizmetlerin bir araya gelmesini diğer taraftan da taşra kökenli yeni bir iş adamı tipolojisinin doğmasını

sağlamıştır. Anadolu kentlerindeki küçük ve orta ölçekli iş adamlarına imkânlar tanınması içe kapalı, öz kaynakların verdiği imkânlarla sınırlı, taşralı iş adamı tipinin yerini büyük sermaye kuruluşlarına sahip dindar iş adamlarının almasını sağlamıştır (Can, 1997: 60; Narlı, 1999: 39; Yankaya, 2014: 66-67, 69-70).

Kültürel ve sosyal sermayelerini ekonomik sermayeye dönüştürmek isteyen İslamcı örgütler, piyasanın sunduğu yeni olanakları, en iyi şekilde değerlendirmiş ve eğitim, sağlık, kültür alanlarında gerçekleşen özelleştirmelerle birlikte etki alanlarını derinleştirmişlerdir. Dönem itibariyle hızlı bir şekilde büyüme gösteren özel şirketlerin birçoğu, İslami sermaye ile kapitalist değerlerin iç içe geçişinin bir tezahürü olarak ortaya çıkmıştır. Özellikle eğitim alanında gerçekleşen özelleştirmeler, İslami oluşumların sadece ekonomik bir kazanım elde etmelerine değil, aynı zamanda ulus ötesi bir pozisyon almalarına da imkân sağlamıştır. Nitekim bu dönem İslami grupların sürdürdükleri eğitim faaliyetlerinin önemli bir bölümünün yurt dışında devam ettiği bilinmektedir. Öte yandan İslamcılar tarafından birçok vakıf ve derneğin kurulması İslamcıların sosyal tabanlarının güçlenmesini ve İslamcı seçkinlerin farklı alanlarda varlık kazanmasını sağlamıştır (Çaha, 2005: 481; Yankaya, 2014: 74, 84).

1980'lerin önemli gündem maddelerinden biri, 90'larda yaşanacak siyasi çatışmaların da ana temasını oluşturan, laiklik tartışmaları olmuştur. Bu tartışmaların, çoğunlukla kamu kuruluşları üzerinden ilerlediği görülmektedir. Özellikle, 1983 yılından sonra laik kamusal alanda var olan homojen karakter farklılaşmaya başlamış, bu alanda uygulanan politikalara karşı İslamcılar güçlü toplumsal direnişler göstermiştir. Bu direnişlerin kamusal karşılığı bakımından en etkili olanı, başörtüsü yasağına karşı üniversiteli kadın öğrenciler tarafından gerçekleştirilen eylemlerdir. Başörtülü öğrencilerin üniversite eğitimi alması dolayısıyla kamusal alanda var olmak istemesi modernleşme, laiklik, İslamcılık, feminizm gibi konuların tartışmaya açılmasına ve bu tartışmaların çoğu kez kadın kimliği üzerinden şekillenmesine neden olmuştur. Bir tarafta

Cumhuriyet'i, Kemalizm'i temsil eden ve askerin makbul olarak kabul ettiği bir kadın profili resmedilirken diğer tarafta İslam'ın emirlerini yerine getirmek isteyen, Anadolu değerlerini taşıyan, vefakâr, çilekeş, iffetli, yoksul ve okuma arzusu ile dolu Müslüman kadın profili resmedilmiştir. Öte yandan İslamcılar ve laik seçkin kanat arasında ilerleyen bu çatışma, sadece 80'lerde kalmayarak Türkiye siyasi gündemini uzun yıllar meşgul etmiştir. Başörtüsü yasağı yalnızca İslamcıların değer, toplumun önemli bir kısmının da tepkisini çekmiştir. Yıllar içinde bir toplumsal harekete dönüşen başörtüsü eylemleri, farklı toplumsal kesimlerinden destek görmüştür. Bu nedenle İslamcıların başörtüsü yasağına karşı kazandığı başarıda ve sisteme dâhil olmalarında kamusal desteğin büyük bir payı olduğu söylenebilir (Alpman, 2017b: 90; Çayır, 2013: 50-51; Suman, 2013: 75; Zürcher, 2019: 330).

Türkiye'de İslamcı hareket, 1923-1937 arasını kapsayan Cumhuriyet'in ilk yıllarında siyasal bir örgütlenmeden ziyade şiddet içeren direniş hareketleri ile kendini göstermiş, 1937'den sonra içe dönük bir şekilde ilerlemiştir. 1946'da çok partili sisteme geçilmesi ile birlikte laik-milliyetçi devlet otoritesiyle İslamcı hareket arasındaki ilişki, önemli bir kırılma yaşamış, önceki dönemlere nazaran daha komplike ve dinamik bir şekil almıştır. 1961 anayasasıyla birlikte yaşanan görece demokratik ve özgürlükçü siyasi atmosfer, sadece sol düşüncenin meşrutiyet alanını genişletmemiş, aynı zamanda 1970'lerde doğacak olan ve İslamcı çizgide bulunan akımların siyasallaşmasına zemin hazırlamıştır. 1970'lere gelindiğinde o döneme kadar millî değerler üzerinden şekillenen İslam anlayışı, Millî Görüş Hareketi ve İran İslam Devrimi'nin de etkisine bağlı olarak ümmetçi bir siyasal çizgiye kaymıştır. 1980'lerle birlikte ise dinden toplumsal meşruluk temelinde yararlanmak isteyen darbe yönetimi ve sonrasında neoliberal motiflerle çerçelenmiş Sünni teolojinin egemen olduğu milliyetçi-muhafazakâr yaklaşımı benimseyen ANAP iktidarının İslamcılar üzerinde etkili olduğu görölmektedir. 1990'larda sonuçları daha görünür bir şekilde ortaya çıkacak olan bu gelişmeler, dönem

itibariyle geleneksel İslamcılığın kurucu temalarından uzaklaşan, İslami sermaye etrafında birleşen, ekonomik, sosyal ve kültürel çıkar birliği kuran yeni İslamcı aktör modelinin doğmasına yol açmıştır. Bu kronoloji, İslami hareketlerin doğrusal ilerlemesini göstermekten ziyade, elverişli tarihsel koşullar göz önünde bulundurulduğunda yaratılan “fırsat alanları” içinde nasıl konumlandığını ortaya koymaktadır (Alpman, 2017b: 90; Bora, 2005: 594; 2017: 164; Çaha, 2005: 478; Sakallıoğlu, 1999: 81-82; Yankaya, 2014: 93; Yavuz, 2005a: 52).

İslami habitusa sahip siyasal gelenek, belirli bir dönem içerisinde ortaya çıkan ve yine o dönemde sönüp giden bir siyasi fikre bağlı kalmamış, zamana göre farklı bir kimlik kazanmıştır. Osmanlı’da hâkim olan Sünni İslam anlayışı bazen fundamentalist bazen reformcu biçimleriyle Türkiye İslamcılığının merkezi kodunu oluşturmuştur. Bu bağlamda İslamcılığın tarihsel dönemlere göre biçimlenmesi sadece hâkim paradigma ile kurduğu ilişki biçimi ile değil, aynı zamanda Sünni pratiğin ve onun yeniden icadının verdiği imkanlarla da ilişkilidir. Nitekim İslamcı siyasal söylemlerin Sünni düşünce geleneğinden aldıkları referansla dönemsel olarak otoriter, totaliter, demokratik vs. eğilimler gösterdiği görülmektedir (Bulaç, 2005: 51; Duran, 2005: 130).

1.7. 2000’li Yılların Art Alanı: Mağduriyetten Tahakküme Bir Dönüşümün

Anatomisi

Cumhuriyet tarihinden itibaren İslamcı hareketlerin devletle ilişkisi “öz yurdunda garipsin öz vatanında parya⁵³” söylemi üzerine kurulmuştur. Cumhuriyet’in

⁵³ Kendisini “her devrin mazlumu” olarak nitelendiren Necip Fazıl Kısakürek, (Kısakürek, 1974: 235) 1949 yılında kaleme aldığı *Sakarya Türküsü* adlı şiirinde şu dizelere yer vermiştir: *Eyvah, eyvah, Sakarya’m, sana mı düştü bu yük?/ Bu dava hor, bu dava öksüz, bu dava büyük!.../ Ne ağır imtihandır, başındaki, Sakarya!/ Binbir başlı kartalı nasıl taşır kanarya? (...)/ İnsandır sanıyordum mukaddes yüke hamal./ Hamallık ki, sonunda ne rütbe var, ne de mal,/ Yalnız acı bir lokma, zehirde pişmiş aştan,/ Ve ayrılık anneden, vatandan, arkadaştan. (...)/ Vicdan azabına eş, kayna kayna Sakarya,/ Öz yurdunda garipsin, öz vatanında parya!* (Kısakürek, 2018: 167).

bütünleştirme politikalarının aksine “diasporik bir mesafeye” dönüşen bu ilişkinin ANAP’ın benimsediği politik anlayışa ve İslamcı hareketlerin genel yapısında gerçekleşen köklü değişimlere bağlı olarak 80’lerle birlikte kısmi bir dönüşüm yaşadığı görülmektedir. İslamcı hareketler, bu dönemde mevcut sosyal ve ekonomik düzen içerisinde yer edinme gayretinden uzaklaşmamakla beraber kendi iktisadi ve toplumsal örgüsünü, çeşitli ağlar aracılığıyla yaratmaya başlamıştır. Geleneksel İslamcı pratiğin modern çağa karşı geliştirdiği mesafeli tutumdan uzaklaşmış, İslami yaşam biçimi toplumsal hayatın her alanında inşa edilmeye çalışılmıştır. Bütün bu gelişmeler, dönem boyunca İslamcı hareketlerin toplumsal ve siyasal alanda güçlenmesine olanak sağlamıştır. 1990’lı yıllar ise 80’lerden itibaren devlet bürokrasisi içinde var olmaya başlayan İslamcı hareketlere hem sermaye birikimi hem de yaşam tarzı açısından köklü bir dönüşümün kapısını aralamıştır. Merkez sağ partilerin parçalanıp eridiği, sol ideolojilerin toplumsal alandaki etkisini yitirdiği bu dönemde, Cumhuriyet’in ilk yıllarından itibaren “sistem dışına itilen İslamcılar, yeniden sistem içine çekilme sürecinin tamamlanmasına” olanak sağlayan alanlar doğmuştur. İslamcı siyasetin radikal bir ideoloji olmaktan çıkarak kitleselleşmesi, İslamcı düşüncenin ve hareketlerin parlamenter siyasete entegre olmasını sağlamak dışında aynı düşünce yapısının Cumhuriyet’in “katı laik” politikaları nedeniyle görmezden gelinen taleplerini demokrasi ve özgürlük gibi dönemin yükselen değerleri çerçevesinde dillendirmesine olanak sağlamıştır (Aktay, 2001: 129-130; Arslan, 2002: 116; Çakır, 1996a: 1216; Çalmuk, 2005: 560; Laçiner, 1996b: 11; Mert, 2007: 130-131).

İslamcı hareketler, 90’lı yıllar boyunca önceki dönemlere benzer şekilde sosyal tabanları birbirinden farklı olan çeşitli yapılanmalar içerisinde konumlanmıştır. İslami referansları esas alan, İslami bir toplum ideali etrafında birleşen, sistemle ilgili tüm eleştirileri laiklik karşıtlığı üzerinden inşa eden bu yapılanmalar, farklı içerik, talep ve amaçları benimsemiştir (Laçiner, 1996b: 8). Dönemin İslamcı hareketlerinin 80’lerde

olduğu gibi radikal ve ılımlı olmak üzere iki ayrı frekans altında toplandığı görülmektedir. Bu iki frekans arasındaki yaklaşım farklılığı temel olarak radikallerin İran modelini esas almasından kaynaklanmaktadır. Ortadoğu’da siyasal İslam’ın büyük bir güç olmasından etkilenen radikal İslamcıların temel amacı, gerekirse güç kullanarak Türkiye’deki laik düzeni ortadan kaldırmaktır. İlimli İslamcılar ise radikallerin sistem karşıtlığı tutumunu paylaşmakla beraber demokratik sistem içinde varlık göstermeyi amaçlamıştır (Sayarı, t.y. 63). İslamcı hareketlerdeki bu ayrışmaya rağmen, 90’lı yıllarda siyasal İslam’ın kurumsal temsilcisi Refah Partisi (RP) olmuştur. Refah Partisi, bu geniş toplumsal tabanın çok büyük bir kısmını⁵⁴ parti etrafında toplamayı başarmıştır. Farklı amaç ve yaklaşımlara sahip olan İslamcı hareketler, Refah Partisi’ni 90’lı yıllar boyunca Türkiye’de siyasal İslam’ın temsilcisi olarak kabul etme noktasında birleşmiştir. Dönem boyunca yaşanan krizlere ve bu krizlerin doğurduğu sonuçlara karşı kitleler üzerinde bütünleştirici bir etki yaratan Refah Partisi, (Gülalp, 2003: 41-42, 71) sosyal ve kültürel alanlarda önemli bir meşruiyet kazanarak 70’lerden çok daha büyük bir kitle desteğine kavuşmuştur (Çakır, 1996a: 1216).

Türkiye’de öteden beri siyasal alanın esas aktörleri olarak belirlenen merkez sağ ve sol partileri, bu dönemde doğan kimlik ve aidiyet taleplerini yerel talepler olarak değerlendirmiş, inandırıcılıktan uzak popülist bir söylem belirlemekle yetinmişlerdir. Yolsuzluk ve rant gibi iddialarla karşı karşıya kalan söz konusu partiler, kendilerine yönelik gelişen bu izlenimi değiştirmek konusunda da başarısız olmuştur. Merkez sağ ve sol partilerin egemen sınıfları temsil edebilecek bir uzlaşma ortamını yaratamaması, kitlelerin bu partilere karşı duyduğu güvenin zedelenmesine, halkın yeni siyasal arayışlara yönelmesine yol açmıştır. Bu arayışın somut tezahürü ise RP’nin dönem

⁵⁴ İslamcı hareketlerin, karmaşık ve dağınık yapısına paralel olarak, destek verdikleri siyasi partiler de farklılık göstermektedir. Geniş bir sosyal tabanı olan İsmailağa cemaati, 70’li yıllardan itibaren İslamcı partilerle, Erenköy cemaati merkez sağ partilerle sıkı ilişkiler geliştirmiştir. İskenderpaşa cemaatinin İslamcı partiler ile inişli çıkışlı bir ilişkisi olurken sufi grupları içerisinde yer alan cemaatler laik devlete ve merkez sağa bağlı kalmayı tercih etmiştir (Tuğal, 2016: 157).

itibariyle bir iktidar alternatifi olarak öne çıkması olmuştur (Pirili ve Uzday, 2017: 180-181, 192-193; Şarlak, 2004: 286).

Toplumsal memnuniyetsizliğin, temsili demokrasinin geleneksel mekanizmalarına karşı duyulan güvensizliğin artmasının bir sonucu olarak klasik siyasi ilişkilere bakışın değiştiği bu dönemde, RP ana stratejisini merkez sağ ve sol partilerin aksine siyasi meselelerin öznesi haline gelen ve bu nedenle politik bir tavır almak zorunda kalan “protestocu-tepkici” seçmene hitap edecek bir yaklaşım üzerine inşa etmiştir (Cizre, 1996: 1252; 1999: 113). Kent yoksullarına, dikey hareketlilik içindeki yeni orta sınıfa, İslamcı girişimcilere ulaşmayı hedefleyen parti, hayat tarzları ve İslami kimlikleri nedeniyle dışlanmışlık duygusu içerisinde olan kesimler için bir mücadele alanı yaratmayı başarmıştır (Yavuz, 2011: 80).

Refah Partisi’nin 90’lardaki yükselişinin ilk göstergesi, 1991 yılında gerçekleşen genel seçim sonuçlarıdır. Partinin geleneksel seçmen tabanını genişletme hedefinin görünür olduğu bu seçimlerde, yürütülen siyasi kampanyanın omurgasını, toplumsal meseleler ve kent yoksullarının sorunları oluşturmuştur.⁵⁵ Parti, seçim sürecinde büyük kentlerde oy oranını arttırabilmek, partiyi kitle partisi olarak kabul ettirebilmek ve tabandaki seçmen desteğini sabit kılmak amacıyla diğer partilerin lider odaklı mesajlarının aksine, kitlelere ve onların sorunlarına yönelik bir söylem belirlemiş, tüm

⁵⁵ Refah Partisi bu seçimlerdeki siyasi reklamlarında şu ifadelerle yer verilmiştir; “Faiz beni batırdı - Refah Partisi faizci kapitalist düzeni değiştirecek, Demokrasi mi - Türkiye'deki demokrasi değil hile rejimi, Babamı işten attılar - Refah Partisi iktidarında babalarınız işsiz kalmayacak, İki yakamız bir araya gelmiyor - Refah iktidarında iki yakamız bir araya gelecek, Enflasyon büyüyor maaşım küçülüyor - Refah’ın Adil Ekonomik Düzeninde enflasyona yer yok, Köylü çalışıyor karşılığını alamıyor - Refah Partisi iktidarında köylü emeğinin karşılığını alacak, Gencim gelecek istiyorum, Refah Partisi gençlerimize aydınlık bir geleceğin kapılarını açacak, Başkalarının hayatının kadınıyım ya kendi hayatım - Refah Partisi sizi bu hayatta mahkûm eden düzeni değiştirecek, Doğulu olmak suç mu - Doğulu olmak elbette suç değil, suç bizi bölmeye çalışan emperyalist güçlerde - Kim ister gecekonduda yaşamayı - Refah Partisi gecekonduda halkının yanında, Oyumu Amerika'ya vermek istemiyorum - Refah Partisi tam bağımsız bir Türkiye vadediyor, Okuldan atıldım - Refah Partisi iktidarında okul sadece öğrencilerin olacak, Emekli insan huzur ister - Refah Partisi iktidarında emekli olmak huzurlu olmak anlamına gelecek, Kadınıym yani insan - Refah Partisi iktidarı kadının insanlık onurunu çiğnetmeyecek” (Karahana, 1995: 237-239).

toplum katmanlarını bünyesinde barındıracak bir parti olduğu imajını çizmeye çalışmıştır (Aydın ve Taşkın, 2020: 413; Karahan, 1995: 237).

Refah Partisi, Türkiye siyasi ikliminin değişmesine neden olan bu seçimlere Milliyetçi Çalışma Partisi ve İslahatçı Demokrasi Partisi ile ittifak yaparak girmiştir (Saraçoğlu, 2015: 806). Refah Partisi'nin %10'luk barajı aşabilmek için milliyetçi-muhafazakâr bir ittifak içinde yer alması, birçok parti üyesi tarafından tepki ile karşılanmıştır. Partinin özellikle Kürt kökenli üyeleri, bu ittifaka karşı çıkarak ittifakın gerçekleşmesi durumunda Güneydoğu örgütlenmesinin çökeceğini ileri sürmüştür. Bu tepkiler, Millî Görüş Hareketi'nin daha önce inşa etmeye çalıştığı Türk İslamcılar ve Kürt İslamcılar arasındaki iletişimin önemli ölçüde tahribe uğramasına yol açmakla birlikte Refah Partisi'nin yükselişine engel olmamıştır. Disiplinli ve fedakâr bir biçimde çalışan örgütsel yapısı aracılığıyla hızlı bir şekilde kitleselleşmeye başlayan parti, içe kapalı yaklaşımını terk ederek kapsayıcı ve dışa dönük bir çalışma tarzı benimsemiştir. Millî Selamet Partisi döneminde “cami cemaatine” yönelik yapılan tebliğler, Refah Partisi döneminde dünyevi vaatler etrafında şekillenen bir propagandaya dönüşmüştür (Çakır, 1994: 33; 2005: 548-549). Partinin bu yaklaşım farklılığı, 1993 yılında gerçekleşen 4. Büyük Kongresi ile daha da görünür olmuştur. Millî Selamet Partisi geleneğinden devralınan birçok değer değişime uğradığının göstergesi olan bu kongrede, “çevrecilik, devletçilik karışıklığı, sivil toplum, özel girişimcilik” gibi dönem itibarıyla bir dizi tartışmaya kaynaklık eden konular ele alınmıştır. Ekonomik hedefler yeniden tanımlanarak dünya pazarıyla bütünleşme yönünde eğilim gösterilmiş ve özelleştirmeyi esas alan, özel sektörün belirleyici olduğu bir modelin benimsendiği ortaya konulmuştur. “Adalet ve ahlak” kavramları ön plana çıkarılmış, gerçek-çoğulcu demokrasi, herkese insan hakları, herkese inandığı şekilde yaşama hakkı” gibi ifadeler üzerinden bir söylem geliştirmiştir. Partinin geniş halk kesimlerinde var olan “dışlanmışlık” duygusu ve adalet arayışını merkeze koyarak belirlediği bu strateji, 90'lar boyunca gerçekleşecek olan

seçimlerdeki kazanımında başat bir rol oynamıştır (Aydın ve Taşkın, 2020: 420; Gülalp, 2003: 64; Şen, 1995: 115-116; Yavuz, 2005b: 597).

1994 yılında yapılan yerel seçimlere tek başına giren RP, Doğru Yol Partisi (DYP) ve ANAP’tan sonra üçüncü parti olmayı başarmıştır. Parti, bu seçimlerde ılımlı, kapsayıcı, ideolojik olmayan siyasi stratejisiyle (Dağı, 2016: 119) sadece İslamcılarının kalesi olarak görülen şehirlerde değil, Ankara, İstanbul gibi metropollerde de önemli bir kazanım elde etmiştir.⁵⁶ Özal döneminin “icraat” ve “uzlaşma” politikasını takip eden parti, ayrıcalıksız kesimlere, merkezlerdeki varoşlara yönelik bir hizmet anlayışı geliştirmiştir. İslami referanslar çerçevesinde ortaya konulan bu anlayışın ana eksenini, yolsuzlukla mücadele ve sosyal belediyecilik oluşturmaktadır. Sağlık hizmetleri, öğrencilere burs imkânı, odun-kömür yardımı gibi hizmetlerin seçmene sunulması partinin “kentlerde çözölen, anomikleşen, tekilleşen kimliklerle” yakın bir bağ kurmasını sağlamıştır. Kamuoyunda “medyatik hayırseverlik, sadaka kültürü” gibi eleştirilerin hedefi olmakla birlikte Refahlı belediyelerin geniş toplumsal kesimler tarafından başarılı bulunmasının en önemli nedeni yoksul çevrelere yönelik gerçekleştirdiğı bu sosyal yardımlar olmuştur (Aydın ve Taşkın, 2020: 419; Göle, 2011: 70; Yavuz, 2011: 83-84; 2005b: 599).

Refah Partisi’nin 1994 seçimleriyle birlikte marjinal bir akım olmaktan çıkarak geniş kitlelere ulaşması bu seçimlerin, hareketin ontolojik mücadelesinde farklı bir yer edinmesini sağlamıştır. Öte yandan bu dönemi hareket için önemli kılan bir başka unsur, Recep Tayyip Erdoğan’ın İstanbul Belediye Başkanı olarak seçilmesidir. “Bizden biri” olma imajını başarılı bir şekilde inşa eden Erdoğan, “hizmet dilini” kullanarak toplumun her kesimine ulaşmayı başarmıştır. Başkanlığı süresince Osmanlı mimarisinden kalan

⁵⁶ Refah Partisi, 1994 yerel seçimlerinde Güneydoğı’da da birinci parti çıkmıştır. Bingöl, Bitlis, Batman, Siirt, Diyarbakır, Şanlıurfa, Adıyaman gibi şehirlerde il belediye başkanlıklarını kazanan partinin bu başarısında, 1991’deki ittifak sonrası Kürt seçmenle gerilen ilişkileri iyileştirme çabasının yanı sıra PKK’nın boykotu ve dönem itibarıyla bölgede en etkili parti olan, Demokrasi Partisi’nin bu boykota bağlı olarak seçimlere katılmama kararı alması etkili olmuştur (Çakır, 2005: 552).

örnekleri restore ettirmek, İstanbul'un fethi yıldönümlerini büyük bir kültürel etkinliğe dönüştürmek gibi İslami kimliği ve Osmanlı geçmişini güçlendirmeye yönelik bazı girişimlerde bulunmuştur. Osmanlı'yı, Cumhuriyet değerlerine karşı bir alternatif olarak ön plana çıkarmak isteyen Erdoğan'ın söylemlerinde dini argümanlar da önemli bir yer edinmiştir. Belediye kokteyllerinde alkole izin verilmeyeceği, kız öğrencilere özel otobüs tahsis edileceği, evlilik çağındaki gençlere maddi yardımda bulunulacağı gibi girişimleri, partinin sosyal tabanında olumlu karşılıklar bulurken kamuoyunda gericilik üzerinden ilerleyen bazı tartışmaların doğmasına neden olmuştur. Özellikle Belediye Meclisi'nin ilk toplantısında açılışı Fatiha Suresi'ni okuyarak yapmak istemesi, Atatürk'e saygı duruşu yapılmasına yanaşmaması ona karşı geliştirilen eleştirilerin alevlenmesine yol açmıştır (Aydın ve Taşkın, 2020: 416; Dağı, 2016: 119; Yavuz, 2011: 155). Erdoğan'ın 2000'li yılların en önemli siyasi aktörü olmasında başkanlığı süresince ortaya koyduğu bu lider kimliğinin etkili olduğu söylenebilir. Bununla beraber 90'lı yılların sonlarına gelindiğinde Erdoğan'ın uzun vadede lehine işlerlik gösteren bir başka gelişme daha yaşanmıştır. Siirt'te yaptığı bir konuşmadan⁵⁷ sonra "halkı din ve ırk farkı gözeterek kin ve düşmanlığa tahrik etmek" suçlamasıyla tutuklanmış, 10 ay hapis cezasına çarptırılmıştır. Erdoğan'ı sistem mağduru bir kahramana dönüştüren bu tutuklanma, yalnızca kendisinin uzun siyasi kariyerinde değil, Türkiye siyasi tarihinde de önemli bir kırılma yaratmıştır.

⁵⁷ Erdoğan, 6 Aralık 1997'de Siirt mitinginde gerçekleştirdiği konuşmasında şu ifadelere yer vermiştir: "Türkiye'de düşünce özgürlüğü yok ve ırk ayrımı yapılıyor. Referansımız İslamiyet. Bizi hiçbir zaman sindiremezler. Batı insanının bile inanç hürriyeti var. Türkiye'de neden buna saygı gösterilmiyor? Minareler süngümüz, kubbeler miğferimiz, camiler ise kışlarımızdır. Okunan ezanı kimse susturamayacak. Türkiye'deki ırk ayırımına kesinlikle son vereceğiz. Çünkü RP diğer partilerle zıt fikirde... Gökler yerler açılrsa, üzerimize tufanlar yanardağlar saçılrsa yolumuzdan dönmeyiz. Benim referansım İslamiyet'tir. Bunu dile getiremiyorsam, yaşamamın ne anlamı var? Batı insanının bile inanç hürriyeti var. Avrupa'da ibadete, başörtüsüne saygı duyuluyor. Ama Türkiye'de engelleme getiriliyor. Türkiye'de neden buna saygı gösterilmiyor?... Okunan ezanı kimse susturamayacak. Çünkü ezanın sustuğu yerde insanların huzuru olmaz. Kürt, Arap, Çerkez ayrımı yapılamaz. Çünkü bütün insanların birleştiği çatı İslamdır. Türkiye'deki ırk ayırımına kesinlikle son vereceğiz. Bunu bu hale getirenler utansın. RP'nin başarısından sıkıntı duyanlar, iktidara gelmesin diye her türlü yolu denedi. Ama bunu hiçbir güç engelleyemedi." Erdoğan'ın Mahkûmiyetine Neden Olan Konuşması. (1998, 20 Ekim). *Hürriyet*. Erişim adres: <https://www.hurriyet.com.tr/kelebek/iste-erdoganin-mahkûmiyetine-neden-olan-konusmasi-39043745>.

Millî Görüş geleneğine uzak olan seçmen kitlesinin dahi Refah Partili belediye başkanlarının çalışmalarını başarılı bulmaları, 1995 genel seçimlerinde belirleyici bir etki yaratmıştır (Aydın ve Taşkın, 2020: 417). Seçim sonucunda 21.4 oy alan parti, diğer partilerin tümünü geride bırakarak birinci parti olmayı başarmıştır. Bu başarı, 1996’da Refah Partisi ile DYP’nin bir araya geldiği koalisyon hükümetinin kurulması ve Necmettin Erbakan’ın başbakan⁵⁸ olması ile devam etmiştir (Lüküslü, 2016: 353). Böylece Cumhuriyet tarihinde İslamcı hareket, ilk kez hükümetin büyük ortağı konumuna gelmiştir. Bununla birlikte partinin 70’lerden beri devam eden iktidar mücadelesinin sonucunda elde ettiği bu zafer, yalnızca 11 ay sürebilmiştir. 26 Haziran 1996’da kurulan Refahyol hükümeti, yaklaşık bir yıl süren iktidarı boyunca, birçok siyasi kriz yaşamıştır. Bu krizlerin, partinin kendisini rejim karşıtı bir yerde konumlandıran ve iktidara gelmesine neden olan politik tutumuyla “sistemin siyasi-hukuksal süreçlerinin içerisinde iktidara erişmiş olmasının yarattığı çelişkilerin birer ürünü” olarak ortaya çıktığı söylenebilir (Saraçoğlu, 2015: 822).

Türkiye siyasal hayatında Refahyol olarak adlandırılan hükümetin kurulmasının ardından merkezinde Refah Partisi’nin faaliyetlerinin olduğu rejim tartışmaları gündeme gelmeye başlamıştır. Zamanla toplumsal çatışmaya dönüşen bu tartışmaların yaşam tarzları birbirinden farklı olan iki kutup etrafında şekillendiği görülmektedir. Bir tarafta kendi burjuvazisini ve aydınlarını yaratan, yoksullaşmış kırsal kesimlerin desteğini alan Refah Partisi, diğer tarafta ise laiklik uygulamalarını destekleyen, Batılı-modern yaşam tarzına sahip devlet bürokratları, kentli orta sınıflar, Kemalist aydınlardan oluşan kesimler yer almaktadır (Özbek, 2017: 208). Dönem boyunca kamuoyunun sürekli bir gerginlik ve

⁵⁸ 4 Aralık 1995’te gerçekleşen bu seçimler sonucunda, ilk önce ANAP ve DYP’nin bir araya geldiği bir koalisyon hükümeti kurulmuştur. Bu koalisyon denemesi, Tansu Çiller’e yönelik TEDAŞ ihalesine fesat karıştırma, örtülü ödenekten kendi çıkarı için para alma gibi yolsuzluk iddialarının mecliste gündeme gelmesi ve ANAP’ın bu iddiaları destekleyen tutumu nedeniyle kısa sürede dağılmıştır. Bu sürecin hemen ardından Tansu Çiller ve Necmettin Erbakan’ın yer aldığı Erbakan’ın başbakanlığını yapacağı yeni bir koalisyon hükümeti kurulmuştur (Saraçoğlu, 2015: 818).

güvensizlik⁵⁹ içinde kalmasına yol açan (Göle, 1998: 116) bu duruma ek olarak mafya-devlet ilişkisinin gündeme taşınmasına ve büyük toplumsal tepkilerin doğmasına kaynaklık eden Susurluk kazası gerçekleşmiştir. Kaza ile birlikte “devlet-siyaset-mafya” ilişki örüntüsünün ve bu ilişkiye bağlı olarak ortaya çıkan yasa dışı yapılanmaların çözülmesine yönelik toplumsal bir beklenti doğmuş, “Sürekli aydınlık için bir dakika karanlık” sloganı ile düzenlenen protestolar ülke geneline yayılmıştır. Bu gelişmeler karşısında RP’li siyasi aktörler, eyleme katılanları hedef alan söylemlerde bulunmuştur. Erbakan, geniş toplumsal kesimlerin her akşam aynı saatte evlerindeki ışıkları bir dakikalığına kapatarak katılım gösterdiği eylemleri, “glu glu dansı” olarak tanımlarken, Refah Partili Adalet Bakanı Şevket Kazan, eylemi gerçekleştirenlere yönelik olarak “mum söndü oynuyorlar” ifadesini kullanmıştır. Bu durum eylemleri Refah Partisi karşıtı

⁵⁹ Toplumsal alanın tüm hatlarını kuşatan bu kutuplaşma ortamında 90’lı yıllar boyunca Kemalist ve solcu aydınlara yönelik gerçekleşen suikast ve şiddet eylemleri de pekiştirici bir rol oynamıştır. Dönem boyunca Atatürkçü Düşünce Derneği’nin kurucularından Muammer Aksoy, *Hürriyet* gazetesi yazarı Çetin Emeç, *Din Bu* isimli bir kitap yazarak İslam dinini kendi teolojik hükümleri içerisinde değerlendiren Turan Dursun, kamuoyunda laiklik konusundaki hassasiyetiyle tanınan akademisyen Bahriye Üçok, Cumhuriyet yazarı Uğur Mumcu gibi kanat önderi olarak sayılabilecek isimler arkasında hangi güçlerin olduğu, neden işlendiği gibi bir dizi soru barındıran faili meçhul cinayetlere kurban gitmiştir. Özellikle, derin devlet yapılanmasıyla ilgili çalışmalarıyla bilinen Uğur Mumcu’nun ölümü, toplumda infial yaratmış, çok büyük bir katılımı gerçekleştiren cenaze töreni şeriatçılık karşıtı kitlesel bir tepkiye dönüşmüştür. Diğer taraftan toplumdaki güvensizlik ve gerginlik hissini besleyen en önemli vaka, 1993 yılında Pir Sultan Abdal şenlikleri sırasında yaşanmıştır. 33 sanatçı ve aydının yakılması ile sonuçlanan Sivas Katliamı, Cumhuriyet tarihinin en vahşi vakalarından biri olarak tarihe geçmiştir. Şenlikler başlamadan günler önce İslamcı dernek, vakıf gibi örgütlenmelerde ve yerel basında şenliğe katılacaklar arasında yer alan Aziz Nesin’e karşı kışkırtıcı bir propaganda faaliyeti yürütülmüştür. Etkinliğin başladığı ilk gün Sivas’ta yayınlanan *Hakikat* adlı gazete, şenliği hedef alan ifadelerle yer vermiş, “Müslüman Mahallesinde salyangoz sattılar” manşeti ile çıkmıştır. Bütün bu gelişmeler sonucunda harekete geçen bazı gruplar, şenliklere katılan isimlerin kaldığı oteli ateşe vererek şair, yazar ve müzisyenlerden oluşan 33 aydını katletmiştir. Dönem boyunca yaşanan bu şiddet eylemleriyle ilgili olarak iki yaygın görüşün hâkim olduğu görülmektedir. Şiddet eylemlerinin siyasal hayata gayri resmi yollarla müdahale etmek isteyen devlet içerisindeki yapılanmalar tarafından gerçekleştirildiğini ileri sürenlerin yanında eylemlerin kaynağını kendi rejimini ihraç etmek için Türkiye’deki bazı radikal İslamcı örgütleri yönlendiren İran istihbaratıyla ilişkilendirenler de bulunmaktadır. Bununla birlikte bu eylemlerin sadece dış mihrakların yönlendirilmesiyle harekete geçen marjinal örgütlenmeler tarafından gerçekleşmediği, şiddet eylemlerinin toplumsal bir tabanının olduğu görülmektedir. Bu toplumsal eğilimin, Sivas Katliamı özelinde düşünüldüğünde siyasal alanda ve devlet içinde bir karşılığı olduğu da söylenebilir. Nitekim Sivas’ın Refah Partili Belediye Başkanı Temel Karamanlıoğlu otel önünde toplanan kalabalığa yönelik olarak gerçekleştirdiği konuşmasında eylemde bulunanların hassasiyetlerini anladığını fakat dağılmasını gerektiğini dile getirmiştir. İçişleri Bakanlığı ise eyleme karşı gerekli ilgiyi göstermemiş, polis müdahalesi yetersiz kalmıştır. Bu bağlamda 90’lı yıllarda yaşanan toplumsal kutuplaşmada suikast ve kitlesel şiddet eylemleriyle kendini gösteren İslamcı hareketlerin etkisi olmakla beraber başat rolü bu hareketlerin toplumsallaşması için elverişli bir zemim hazırlayan siyasal alanın oynadığı söylenebilir (Saraçoğlu, 2015: 814-816).

bir kampanyaya dönüştürmüş ve parti üzerinde hali hazırda var olan kamuoyu baskısını artırmıştır (Lüküslü, 2016: 353-354).

Refah Partisi'nin muhalefet yıllarına kıyasla daha dengeli ve stratejik bir yaklaşım belirlmesine rağmen, dönem boyunca orduda rahatsızlık yaratan birçok gelişme yaşanmıştır. İslam dünyasına⁶⁰ liderlik etme hedefi olan Erbakan, iç politikadan ziyade dış politikaya odaklanmış, (Yavuz, 2011: 85) başbakanlığı süresince İslam ülkelerinin ekonomik, askerî ve kültürel birlikteliğini sağlamaya yönelik girişimlerde bulunmuştur. Bu girişimlerin en dikkat çeken örneği D-8 projesi olmuştur. Erbakan'ın mevcut Batılı kuruluşlara alternatif yapılar kurma amacı doğrultusunda hayata geçirdiği proje, hükümete karşı geliştirilen eleştirilerin güçlenmesine yol açmıştır. Genelkurmay Başkanlığı'nın "laiklik karşıtı rövanş" olarak değerlendirdiği bir başka gelişme ise Refah Partisi tarafından başbakanlıkta düzenlenen ve birçok tarikat liderinin katıldığı iftar yemeği olmuştur. Erbakan'ın "Allah-u Teâlâ'nın yardımı ve sizlerin himmeti ile başbakanlıkta size hizmet mümkün oldu" sözleriyle gündeme gelen bu yemek, tarikatların resmi bir çerçevede tanınması olarak yorumlanmıştır (Aydın ve Taşkın, 2020: 429; Çakır, 2005: 567; Çalmuk, 2005: 558; Tuğal, 2016: 166).

Refahyol hükümeti ve ordu arasında yaşanan son kriz ise Sincan Belediyesi tarafından 3 Şubat 1997'de düzenlenen Kudüs gecesı etkinliğinde yaşanmıştır. İsrail politikalarını kınamak amacıyla düzenlenen gece, Sincan Belediye Başkanının laiklik karşıtı konuşmaları ve etkinliğe katılanların yasa dışı örgütler (Hamas, Hizbullah vb.) lehine slogan atması gibi haberlerle gündeme gelmiştir (Saraçoğlu, 2015: 825). Bu etkinliğin hemen ardından irtica ile mücadelenin en az PKK kadar önemli olduğuna dair

⁶⁰ Erbakan, başbakanlığı süresince Suudi Arabistan, İran, Irak'ta rejimle, Mısır, Tunus, Cezayir'de rejim karşıtı İslami hareketlerle, Ürdün, Yemen, Malezya gibi ülkelerde ise hem rejimle hem de muhalif hareketlerle iletişime geçerek Genelkurmay ve Dışışleri'nde rahatsızlık yaratan bir dizi dış politika girişiminde bulunmuştur. Bununla birlikte Erbakan, dönem itibarıyla büyük bir skandal olarak değerlendirilen, iktidardan düşmesinde de etkili olan ziyaretini, 6 Ekim 1996 günü Libya'ya giderek gerçekleştirmiştir. Çöldeki çadırında Erbakan'ı kabul eden Muammer Kaddafi'nin, Türkiye'deki "Batıcı-Kemalist" rejim hakkında ifade ettiğı sözler, Türkiye kamuoyunda önemli bir yer işgal etmiş, büyük tepkilerin doğmasına neden olmuştur (Çakır, 2005: 567, 570-571).

mesajlar, ordu tarafından sıklıkla ifade edilmeye başlanmıştır (Aydın ve Taşkın, 2020: 431). Silahlı kuvvetlerin bu söylemi benimsemesi iç düşman kavramının kapsamını da genişletmiştir. “Komünistler” (CHP’nin dışında kalan sol yapılanmalar) ve “bölücüler” (Kürt kimliğini tanıyanlar) olarak tanımlanan iç düşman kavramına bu dönemle birlikte kökten dinciler, şeriatçılar gibi farklı yapılanmalar eklenmiştir (İnsel, 2001: 22).

28 Şubat 1997’de gerçekleşen Millî Güvenlik Kurulu toplantısı ile Türkiye, toplumsal ve siyasi alanda etkisi uzun yıllar sürececek olan yeni bir sürece girmiştir.⁶¹ 28 Şubat’ı, Cumhuriyet tarihi boyunca gerçekleşen diğer müdahalelerden ayıran en önemli fark, askerin doğrudan yönetime el koymaması, biçimsel anlamda demokrasiyi muhafaza ederek yaptırımları “sivil güçler” eliyle gerçekleştirmesidir. Bu nedenle 28 Şubat’ın meşrulaştırılma sürecinde, Anayasa Mahkemesi, Devlet Güvenlik Mahkemeleri, YÖK gibi bir dizi resmi kurumun yanı sıra güdümlü sivil toplum örgütleri ve özerk kuruluşlar önemli bir rol oynamıştır.⁶² Bununla birlikte sürecin işlerlik göstermesinde başat rolü, “Aczimendiler, cin çıkarma törenleri, gizli çekim ayinler, RP mensuplarının seçim sırasında yaptıkları sakıncalı konuşmalar, yeşil bayraklı ve çember sakallı mürteciler” gibi konulara sık sık yer veren medya üstlenmiştir. Dönem boyunca birçok haber bülteni, İslami değerlere sahip gibi görünen tarikat ve cemaatlerin kendi çıkarları doğrultusunda saf ve masum insanları nasıl kullandığını, cinsel istismar, dolandırıcılık, tehdit, şantaj, hırsızlık gibi hem günah hem de hukuken suç olan faaliyetleri İslam kisvesi altında nasıl

⁶¹ Genelkurmay Başkanı, kuvvet komutanları ve bazı hükümet üyelerinin katıldığı toplantı; zorunlu eğitimin 5 yıldan 8 yıla çıkarılması, tarikat faaliyetlerinin kontrol altına alınması, başörtüsü ile üniversitelere girme yasağının sıkı bir şekilde uygulanması, Kur’an kurslarının Diyanet İşleri Başkanlığı’nın denetiminde yürütülmesi gibi İslamcı hareketin toplumsal ve ekonomik kaynaklarını denetim altına alan birçok kararın alınması ile sonuçlanmıştır (Saraçoğlu, 2015: 825-826).

⁶² Silahlı kuvvetlerin, süreç boyunca birçok sivil yapılanmanın da desteğini alarak yasal düzeyde elde ettiği meşruiyeti, toplumsal düzlemde kazanmaya çalıştığı görülmektedir (Şarlak, 2004: 292). Bununla beraber bu toplumsal meşruluk arayışının halk nezdinde zayıf karşılıklar bulduğu söylenebilir. Her türlü İslami görünürlüğü tehdit-iç düşman olarak değerlendiren TSK’nin “laiklik seferberliği” üzerine yaptığı çağrı, toplumun geniş kesimleri tarafından kabul görmemekle beraber ordunun siyaset üstü ve tarafsız olduğuna dayanan toplumsal algıyı da değiştirmiştir. İslami kimliğin yok edilmesine yönelik gerçekleşen bu uygulamalar, TSK’yi laik yaşam tarzına sahip kesimlerden yana müdahale eden bir taraf olarak konumlandırmıştır (Çınar, 2016: 311).

işlediklerini ele alan haberlere yer vermiştir. Tarikatların ve onların siyasi uzantılarının bir iç tehdit olarak sunulduğu bu haberlerde, İslami kesimler bu odakların boyunduruğu altında olan ve kurtarılması gereken mağdurlar olarak tanımlanmıştır. Bu mağduriyetin en önemli simgesi ise bir tarikat lideri ile ilişki yaşayan ve bu olay nedeniyle uzun bir süre gündemde kalan Fadime Şahin olmuştur. Müslüm Gündüz ile ilişkileri polis baskını ile ortaya çıkan Fadime Şahin'in ve onun gibi "kandırılarak" mağdur haline gelen birçok kadının itiraflarla dolu hikâyeleri medyada geniş yer bulmuştur. Bir kampanya yürütüldüğü izlenimi yaratan bu haberler, ordunun ülkenin en önemli iç tehdidinin irtica olduğu yönündeki söylemlerini pekiştirici bir etki yaratmıştır (Damar, 2017: 35-36; Özipek, 2005b: 640-641; Şarlak, 2004: 292).

28 Şubat, yalnızca Refahyol hükümetinin düşürülmesini veya Refah Partili kadroların devlet kademelerinden temizlenmesini değil, aynı zamanda siyasal İslam'ın yükselttiği kimlik politikalarını ve bu politikaların doğurduğu yaşam tarzını hedef almıştır. Süreç boyunca İslamcı oluşumlara bağlılığı ile bilinen sermaye grupları, sivil toplum kuruluşları, eğitim kurumları gibi yapılanmaların iktisadi ve toplumsal gücünü azaltmaya yönelik hareket edilmiştir. Aynı zamanda toplumsal alanın yeniden biçimlendirilmesi amacıyla "çağdaş yaşamın gerekleri" olarak tanımlanan bir dizi önlem uygulamaya konulmuştur. Çocukların gideceği Kur'an kurslarının veya kurban derilerinin verileceği kurumların devlet tarafından belirlenmesi gibi pek çok dini pratikle ilgili bir denetim zinciri başlamıştır. Askerî hiyerarşi tarafından yeniden tanımlanan fakat toplumsal tezahürü olmayan İslam anlayışı topluma aktarılacak istenmiş, modern, çağdaş, laik gibi unsurlar üzerinden formüle edilen kimliklendirme politikasıyla bireyin kendisiyle, toplumla ve demokrasiyle kurduğu ilişki yeniden şekillendirilmeye çalışılmıştır (Cizre, 2004: 136, 151; Çınar, 2016: 312; Özipek, 2005a: 239; Özipek, 2005b: 640; Şarlak, 2004: 292).

İslamcı hareketleri kontrol altına almak, rejim ve egemen sınıf bloğu açısından sorun olarak kabul edilen yönlerini ortadan kaldırmak amacıyla uygulanan bu politikalar, yalnızca irticayla ilişkilendirilen İslami kesimleri veya dindar kitleleri değil; toplumsal baskı ve insan hakları ihlallerinin artması, sendikal faaliyetlerin kısıtlanması, resmi yaklaşımın dışında kalan her türlü fikrin varlık göstermesine izin verilmemesi gibi toplumun tüm kesimlerini kapsayan sonuçlar doğurmuştur. Bununla birlikte sürecin, toplumu disipline etmek amacıyla ödül-ceza ekseninde ilerlemesi, seküler ve dindar kesimler arasında kamusal, siyasal, sosyal haklar ve özgürlükler bakımından önemli eşitsizlikler yaratmıştır (Damar, 2017: 36; Doğan, 2010: 307; Özipek, 2005b: 640-641).

Süreç boyunca İslamcı hareketlerin siyasi, iktisadi ve toplumsal alandaki gelişimini engelleyici birçok politika uygulanmasına rağmen, İslamcı kesimler tarafından 28 Şubat'ın “mağduriyet” söylemi üzerine inşa edilmesine ve farklı toplumsal kesimlerin bu tanımın haklılığı konusunda birleşmesine neden olan en önemli gelişme, kadınların kamusal alandaki görünürlüğüne ilişkin uygulamalar olmuştur. Bu durum İslamcı hareketin kamusal alan tasarrufuna paralel olarak başörtüsünü geleneksel bağlamdan farklı kılması ve İslamcı yaşam tarzının sembolik bir ifadesi olarak kabul etmesiyle açıklanabilir (White, 2017: 216). Cumhuriyet'in kamusal alan tasavvurunu, İslami ilkeler doğrultusunda dönüştürmeyi amaçlayan İslamcı hareket, başörtüsü meselesini kamusal görünürlüğü ana sorunsalı olarak tanımlayarak insan hakları, kadın hakları, vicdan özgürlüğü gibi temalar etrafında ele almıştır. İslami giyim tarzına dolayısıyla başörtüsüne yönelik uygulamaları halkı kendi kimliğine ve kültürüne yabancılaştırmak olarak tanımlamıştır. Kamusal alanı modernliğin göstergelerinin sergilendiği bir mekân olarak kavramsallaştıran ve bu doğrultuda mücadele eden Kemalist paradigma ise meseleyi laiklik, çağdaşlık, medeniyet gibi unsurlar üzerinden temellendirerek “örtülerinden kurtulan” kadınların kamusal alandaki varlığını teşvik edici bir yaklaşımı takip etmiştir (Kubilay, 2010: 26, 108-109, 250). Kemalistler ve İslamcıların başörtüsü üzerine ortaya

koydukları bu yaklaşımın, dönem boyunca toplumsal kutuplaşmaya neden olan tartışmalar üzerinde de belirleyici bir etki yarattığı söylenebilir. Başörtüsünü liberal fikirler etrafında savunan, devletin, bireyin yaşamına müdahale hakkı olmadığını söyleyen kesimler olmakla birlikte bu tartışmaların genellikle, başörtüsünün her Müslüman kadının en doğal hakkı olduğunu söyleyen İslamcılar ve başörtüsünün bireysel bir tercih olmadığını, şeriatçı düzenin sembolü olduğunu, zamanla peçe ve çarşafın da kamusal alanda görünür olacağını ileri süren laik kesimler arasında şekillendiği görülmektedir. Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği, Türk Kadın Hukukçular Derneği, İstanbul Üniversitesi Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi gibi örgütlenmeler, bu tartışmaların önemli bir tarafı olmuştur. Bu örgütlenmelerin, laikliği tehlikeye düşüreceği nedeniyle başörtüsünün kamusal görünürlüğüne karşı çıkmaları, İslamcılık ve laiklik üzerinden tezahür eden siyasi ikiliğin başörtülü kadınlar ve Kemalist kadınlar arasındaki siyasi mücadeleye dönüşmesine yol açmıştır (Göle, 1998: 116, 117).

Siyasal İslamcı hareketlerin tarihsel seyrinde, özgül bir yeri olan 1990'lı yıllar, Cumhuriyet'in kuruluşundan itibaren İslamcılar ve Cumhuriyet seçkinleri arasında yaşanan çatışmayı simgeleyen birçok gelişmeyi barındırması bakımından Türkiye siyasi tarihinde de önemli bir dönüm noktasını temsil etmektedir. Süreç boyunca müesses nizamın politik, iktisadi, kültürel seçkinleriyle siyasi ve toplumsal alanda etki alanları genişleyen İslamcı seçkinlerin mücadelesine tanık olunmuştur. 90'lar boyunca İslami bir toplum arayışından çok İslami kimliğin merkezde var olmasına yönelik çaba gösteren İslamcı hareket, sosyal tabanını genişletmek, İslamcı olmayan farklı gruplara ulaşmak amacıyla toplumsal meselelere dayanan yeni bir siyasi yaklaşım geliştirmiştir. "İslami kurallara uygun düğünler tertip etme, İslam'a uygun görünümü (giyim, saç, sakal vb.) telkin etme gibi pratikler üzerinden seküler yaşam tarzına karşı yeni alanlar üretmeye çalışılmıştır. Bu yaklaşımın karşılık bulması toplumsal meşruiyeti gittikçe aşınmakta olan Kemalizm'in karşısında İslamcı hareketi güçlü bir alternatif haline getirmiştir (Aydın ve

Taşkın, 2020: 433; Dağı, 2016: 121; Çınar, 2016: 305; Saraçoğlu, 2015: 821; Tuğal, 2019: 245).

90'lı yıllar Türkiye'sini önceki dönemlerden ayıran en önemli gelişmelerden biri Alevi, Kürt, Müslüman, feminist gibi kimlikler üzerinden kimlik siyasetinin yükselmesi ve bu duruma bağlı olarak kültürel çoğulculuğun ve demokratik değerlerin kabul görmeye başlaması olmuştur. Batı'dan gelen yeni liberal demokratik normlar demokrasi, özgür irade, insan hakları gibi söylemlerin önem kazanmasını sağlamıştır. Çoğulculuk, ifade ve örgütlenme özgürlüğü, azınlıkların eşitliği, kadın hakları, çevrenin korunması gibi fikirler geniş toplumsal kesimlerin üzerinde düşündüğü konular haline gelmiştir. Demokrasi ve özgürlük üzerinden ilerleyen bu dinamikler, sivil toplum alanında muhalif bir güç olarak hareket eden İslamcı yapılanmaların yeni ifade olanakları bulmalarını sağlamıştır (Cizre, 1999: 113-114; Çınar, 2016: 300; Şarlak, 2004: 285).

Toplumun kentli kesimlerinde cemaat dayanışmasının güçlenmesi, “sarsılan egemen üst kimliği daha saf bir alt kimlikle destekleme arzusunun doğması” İslamcı örgütlenmelerin toplumsal alanda güçlenmesine olanak sağlamıştır. 1990'lı yıllar boyunca Deniz Feneri, İnsani Yardım Vakfı, Gönüllü Kültür Teşekkülleri Birliği, Gökkuşluğu İstanbul Kadın Platformu gibi İslamcı oluşumlara bağlılığı ile bilinen sivil toplum kuruluşları toplumsal alanın önemli aktörleri haline gelmiştir. Bu gibi örgütlenmeler, rekabetçi bireyciliğin, neoliberal uygulamaların güç kazandığı, kamu kurumlarının özelleştirdiği, sosyal devlet anlayışının geride kaldığı bu dönemde, özellikle eğitim, sağlık gibi alanlarda doğan boşluğu kentli yoksullar için sağlanan sosyal yardım hizmetleri ve öğrenci yurtları gibi ağlarla doldurmayı başarmıştır. Dolayısıyla 1970'lerde kitleselleşen ve geniş bir hareket sahası bulan solun yerini dönem itibariyle bu İslamcı sivil toplum kuruluşlarının aldığı söylenebilir (Çaha, 2005: 483; İnsel, 2001: 25; Prili ve Uzbay, 2017: 203; Yavuz, 2011: 80).

İslamcı hareket dönem boyunca iktisadi alanda da önemli bir gelişim göstermiştir. ANAP ve ardından gelen Refah Partisi iktidarlarının özellikle belediyeler üzerinden kendi zenginlerini yaratması İslamcı sermaye için büyüme avantajları sağlamış, “Anadolu kaplanları”, “yeşil sermaye” gibi ifadelerin 90’larla beraber dolaşıma girmesine yol açmıştır (Aydın ve Taşkın, 2020: 435). İlk birikimlerini Kayseri, Gaziantep, Denizli gibi muhafazakâr Anadolu şehirlerinde yapan sermayedarlar, bu dönemle birlikte ticari faaliyetlerini İstanbul’a taşıyarak Anadoluluk ya da taşralılık özelliklerini geride bırakmıştır. Bu işletmeler özellikle 90’ların ikinci yarısından itibaren birçok iş kolunda ve ülkede faaliyet gösteren, binlerce işçi çalıştıran, kendi finans şirketlerine sahip holdingler haline gelmiştir (Saraçoğlu, 2015: 765).

İslamcı sermayenin ticari faaliyetlerinin meşrulaştırılmasında cemaat tipi ilişki ağları başat bir rol oynamaktadır. İş, istihdam, emek gibi söylemler aracılığıyla İslami ahlakı ve ortak faydayı bir araya getiren cemaat önderleri, hareketin içerisinde yer alan üyeleri ticari aktiviteleri desteklemeleri konusunda yönlendirmektedir. Bu nedenle cemaat bağlantılı özel okullar, üniversiteler, kurslar, yurtlar, İslamcı hareketlerin örgütlenme tabanını korumakla beraber cemaat şirketlerine itaatkâr bir emek gücü de sağlamıştır. Cemaat dayanışmasının küresel ölçekli ticari faaliyete katılımı sağlama konusunda işlevselleşmesi bir taraftan Tevhid, İttifak, İhlas, Tekbir gibi İslami ve Arapça isimleri tercih eden firmaların büyümesini diğer taraftan da aynı grupların siyasi alanda etkili bir güç olmasını sağlamıştır (Arslan, 2002: 116; Hoşgör, 2014: 225; Yavuz, 2011: 81-82).

İslamcı yapılanmaların toplumsal hiyerarşide dikey bir hareketlilik göstermesine de kaynaklık eden bu gelişmeler, tüketici kalıplarının İslamileştirilmesinde, “İslami şıklık, İslami zevk, İslami ürünler” gibi İslami alternatiflerin doğmasında önemli bir rol oynamıştır. İslam’ın “israf haramdır” öğretisinin yerini mevcut sistemin öngördüğü tüketim alışkanlıklarının almaya başlaması “İslami modaya göre giyinen, İslami market

zincirlerinden alışveriş eden, İslami otellerde konaklayan, İslami televizyon kanallarını izleyen, İslami gazeteler-dergiler okuyan, İslami stand-up gösterileri ve filmleri ile eğlenen” tüketici kesiminin oluşmasını da beraberinde getirmiştir. Modern yaşam biçimlerinin ve değerlerinin İslamcılığa sızmasına neden olan bu durum, İslamcı hareketlerin toplumsal tabanının uluslararası kapitalizme eklemlenmesini sağlamış, İslam marjinal bir ideoloji, Müslümanlar da mustaz’af yani ezilen olmaktan çıkmıştır. Böylece Kemalizm’i Batı taklitçiliği üzerinden eleştiren, Batı’nın yalnızca İslami bir yaşam biçimine uygun olan maddi taraflarının alınması gerektiğini savunan İslamcılık, bu dönemle birlikte daha önce ahlaki bakımdan çöküntü içinde olduğunu ileri sürdüğü Batı’nın kültürel dünyasına ait unsurlarla bütünleşmeye başlamıştır. 90’lar bu nedenle politik söylemini geleneği, kültürü muhafaza etmek üzerine inşa eden, aynı amaç doğrultusunda modern pratikleri ve yaşam biçimini reddeden İslamcılık açısından, yeni bir yönelimin başlangıcını temsil etmektedir (Arslan, 2002: 116; Çayır, 2013: 54; Hoşgör, 2014: 224-225; Kubilay, 2010: 122, 137; Yavuz, 2011: 81).

90’lı yıllarda yaşanan tüm bu gelişmeler göz önüne alınarak siyasal İslam’ın beslendiği sosyokültürel ilişki ağlarının, dönem boyunca güçlü bir çekim merkezi haline geldiği, buna bağlı olarak da İslamcı hareketin “Türkiye toplumunun en organize ve etkin gücü” olduğu söylenebilir. Bu sosyal gücün çok büyük bir kısmının siyasal temsilcisi ise Refah Partisi olmuştur. Refah Partisi’nin iktidarının, “sorun” olarak görülmesi, siyasal İslam’ın, kıyafetten eğitime, ahlaki normlardan kadının toplumdaki konumuna kadar günlük varoluşun tüm yönlerini kapsayıcı bir vizyona sahip olması ile ilgilidir. RP’nin yükselişi bu nedenle yalnızca kamusal ve kişisel alanlar arasındaki sınırları yeniden tanımlamaya yönelik tartışmaların siyasetin merkezine taşınmasına değil, aynı zamanda eğitim, kültür, ticaret gibi alanlarda ayrıcalıklarını kaybeden kentli laik kesimlerin, bu iktidarı yaşam tarzlarına yönelik bir tehdit olarak algılamalarına neden olmuştur (Aydın

ve Taşkın, 2020: 433; Doğan, 2010: 297; Göle, 2000: 28; Laçiner, 1996b: 12; Öniş, 1997: 761).

1990'ların siyasi haritasının oluşmasında önemli bir rolü olan Refah Partisi, bu dönemle birlikte geniş kitlelere ulaşmayı amaçlamış ve bu doğrultuda yeni bir politik yaklaşım belirlemiştir. Parti, radikal bir hareket olmaktan çıkarak kiteselleşmesine olanak sağlayan bu yaklaşımını; “sınıf, statü, kısmen de cinsiyet gibi farkları ortadan kaldırmaya yönelik birleştirici bir söylem benimsemek, yoksulların ve mazlumların partisi olduğu iddiasını taşımak ve İslami simgeleri seçkin kültürel göstergeler olarak yeniden sınıflandırmak” gibi üç ana birleşen üzerine temellendirmiştir. Diğer partilerden farklı olarak eşitsizlik, adaletsizlik gibi konulara ağırlık vermiş, yoksulluk meselesini ülkenin en önemli sorunu olarak tanımlamıştır (White, 2017: 202-206).

Büyük kentlere göç etmesine rağmen bu şehirlerin sağladığı olanaklardan yararlanamayan, dışlanmışlık duygusu içerisinde olan kitlelere yönelik bir söylem belirlemiştir. Partinin “öteki tarafta” kalanlara odaklanarak inşa ettiği bu söylemin omurgasını, İslami referanslarla çerçevelenen “adil düzen” kavramı oluşturmaktadır. Parti, farklı toplumsal gruplar arasındaki eşitsiz dağılımı çözeceği ileri sürülen bu ekonomik modelle; gecekondü mahallelerinde yaşayan yoksullara, doğmakta olan orta sınıfa ve kırsal kesimdeki seçmenin bir kısmına hitap etmeyi başarmıştır (Aydın ve Taşkın, 2020: 420; Şen, 1995: 116; Uzgel, 2010: 14; Yavuz, 2011: 83, 2005b: 597).

Refah Partisi bu dönemde, 1980 öncesinden farklı olarak, üyelerine İslami bir kimlikten çok parti kimliği kazandırmayı amaçlamıştır. Kendi siyasal çizgisinden bütünüyle kopmadan, yeni üsluplar ve metotlarla partinin sosyal tabanından uzak olan kesimlere ulaşp, onları “dönüştürmeyi-İslamcılaştırmayı” hedeflemiştir. Bürokratik seçkinler ve büyük sermaye sahipleri arasında oluşan güçlü koalisyonun karşısında ideolojik bir karşı duruşu temsil eden parti, “sömürücü sistemin temsilcisi ve statükoya bağlı” olarak tanımladığı partilerden farklı olduğunu ileri sürerek kendisini sistem karşıtı

bir konuma yerleştirmiştir. Dindar burjuvaziyle proleteriyayı, reformistlerle radikalleri aynı çatı altında birleştirmeyi başaran Refah Partisi, İşlami öğretiyi post modern çağın yarattığı karmaşık gerçekliğe ve sorunlara karşılık bir alternatif olarak sunmuştur. Refah Partisi'ne "radikal dönüşümcü" bir parti görünümü kazandıran bu durum, o döneme kadar sol-sosyalist hareketin kitle tabanının bulunduğu metropol varoşlarında partinin etki alanının hızla gelişmesini sağlamıştır (Aydın ve Taşkın, 2020: 415; Çakır, 2005: 572; Gürel, 2014: 44; Laçiner, 1996b: 9; Yavuz, 2011: 72, 83).

Refah Partisi, kendisini diğer sağ partilerden ayıran en önemli tutumu, Kürt meselesinde göstermiştir. 1990'larda kimlik üzerine yaşanan gelişmeler Kürt hareketine de ciddi bir ivme kazandırmıştır. PKK'nın 80'li yılların ortalarından itibaren başlayan silahlı eylemlerini 90'lı yıllarda büyük bir ayaklanmaya dönüştürmesi, Kürt meselesini dönemin en önemli toplumsal sorunu haline getirmiştir. Bununla birlikte süreç boyunca askerî önlemler, iskân, tehcir, kolluk kuvvetlerine yardımcı olmak üzere görevlendirilen korucular gibi (Çakır, 2001: 142) bütünüyle askerin hâkim olduğu bir strateji izlenmiştir. Dönemin Genelkurmay Başkanı tarafından "düşük yoğunluklu çatışma" olarak adlandırılan bu strateji çerçevesinde çok sayıda köy ve mezra boşaltılmış, Terörle Mücadele Kanunu kapsamında birçok aydın, gazeteci ve yazar "bölücülük propagandası" suçuyla yargılanmıştır. Halkın Emek Partisi (HEP), Demokrasi Partisi (DEP) gibi Kürt hareketini siyasal alanda temsil eden partiler kapatılmış, hareketin siyasallaşmasının önü kesilmek istenmiştir (şarlak, 2004: 290). Bütün bu süreç siyasi aktörlerin söylemlerinde önemli bir etki yaratarak "devletin bölünmez bütünlüğü, toplumun birlik ve beraberliği, son Türk devletinin bekası" gibi ifadelerin politik dilde merkezi bir yer edinmesine sebep olmuştur (İnsel, 2001: 21). Refah Partisi ise mevcut düzen partilerinin aksine Kürt sorununun varlığını tanımış, çözüm için ortak Müslüman kimlik ve ümmet bilinci⁶³

⁶³ Kürt meselesinde ortaya koyduğu bu tutumuna rağmen, Refah Partisi'nin ümmetçi anlayışının "Türkiye merkezli" olduğu söylenebilir. Parti, Türkiye'yi İşlam birliğini sağlayacak biricik önder olarak tahayyül etmiştir. İşlam dünyası içinde bulunduğu durumdan kurtulmak için bütün Müslümanları bir araya getirecek bir lidere ihtiyaç duymaktadır. Osmanlı ve hilafet mirasından dolayı bu konuma gelebilecek yegâne ülke,

üzerinde durmuştur (Saraçoğlu, 2015: 821). Partinin; Kürt-Türk çatışmasına üst bir kimlik olarak İslami eksenli bir çözüm sunması, toplumsal kesimleri (içerisinde hem Türklerin hem de Kürtlerin olduğu) etnik kimliğin önemsiz olduğuna ikna etmesi, şiddet ortamının huzursuzluğunu yaşayan dindar seçmenin gözünde “toplumsal barışın adresi” olarak görülmesini sağlamıştır (Yavuz, 2005: 598; Tuğal, 2019: 114).

Refah Partisi, Cumhuriyet tarihini halkı ile barışık olmayan ve halka rağmen hareket eden bir avuç azınlığın uyguladığı politikalar nedeniyle “devletin millettten koparılmasının tarihi” olarak ele almıştır. Cumhuriyet politikalarına yönelik eleştirilerini İslami literatürde önemli bir yeri olan, Müslümanların tarih boyunca çektiği acıları ifade etmek için kullanılan “zulüm” kavramı üzerinden inşa eden parti, ülkenin geri kalmışlık sorunsalını “Batı yanlısı-taklitçisi” olan bu politik uygulamalarla ilişkilendirmiştir. Batı’yı model alan Cumhuriyet projesi, kültürü yok etmekle birlikte Türkiye’yi sömürge haline getirmiştir. Bu sömürgeci kurtulmak için kültürel anlamda tam bir bağımsızlık savaşı verilmelidir. Öte yandan Kemalizm ve Cumhuriyet üzerine ortaya koyduğu bütün bu eleştirilere rağmen RP’nin Kemalist paradigmaya yakın bir strateji izlediği söylenebilir (Çınar, 1996: 34-35; Köker, 1996b: 51; Kubilay, 2010: 136-137). Özellikle Erken Cumhuriyet döneminde benimsenen yaklaşıma benzer bir yaklaşım geliştiren RP, Kemalizm’in Batı kültürünü esas alan modernleşme projesine karşı alternatif bir “modernleşme projesi” sunmaya çalışmıştır. Kemalizm’in akıl ve demokrasi prensiplerini İslami modernleşme projesine uygun bir şekilde dönüştürmeyi amaçlayarak Cumhuriyet’in laik ve milliyetçi bir kimlikle inşa etmeye çalıştığı “imtiyazsız, sınıfsız, kaynaşmış” toplum projesini, İslami bağlarla kurmaya çalışmıştır (Çınar, 1996: 36, 2005: 74, 81). Bu bağlamda Millî Görüş Hareketi’nin tıpkı Kemalizm gibi idealize edilmiş bir

Türkiye’dir. İslamcı aydınlar tarafından da desteklenen bu yaklaşıma, Arap ülkelerindeki baskıcı ve otoriter yönetimler göz önüne alındığında Türkiye’nin köklü bir demokrasi geleneğine sahip olduğu, gelişen ekonomisiyle İslam dünyasında öne çıktığı görüşleri eklenmiştir. Birçok İslamcı hareketin de destek verdiği bu misyon, partiyi dönem dönem milliyetçi-muhafazakâr ideolojinin beslendiği kaynaklara yaklaştırmıştır (Bora, 1996: 22-23).

toplumsal düzen tahayyülü doğrultusunda hareket ettiği, Türklük ve Müslümanlığa yaptığı vurgu farklı olsa da aynı homojenleştirme sürecini benimsediği söylenebilir (İnsel, 1996: 30).

Refah Partisi'nin muhalefet yıllarında çoğunlukla başörtüsü, gelir dağılımındaki adaletsizlik gibi konulara kısmen de Kürt meselesine odaklanarak Cumhuriyet'in "tepeden inme" kültürel uygulamalarına karşı geliştirdiği eleştiriler, mevcut politik koşullardan rahatsız olan seçmen tabanında olumlu karşılıklar bulmuştur. Partinin ekonomik bakımdan dezavantajlı, siyasal alandan dışlanmış kesimlerin sorunlarına karşı resmi devlet söyleminin dışında İslam kardeşliği esasına dayanan bir yaklaşım geliştirmesi, demokrasiyle İslam'ı bağdaştırabilecek bir siyasal hareket olarak görülmesini sağlamıştır. RP'nin, Türkiye demokrasisine doğrudan değilse bile dolaylı bir destek unsuru olabileceği ve merkez sağ "İslami-demokratik" bir ortak platformda toplayabileceği inancı geniş toplumsal kesimlerde kabul görmüştür (Köker, 1996b: 51-52). Bununla birlikte özellikle iktidar olduğu dönemde hem tabana hem de bürokratik seçkinler ve askerden oluşan laik bloğa karşı dengeli bir siyaset uygulamaya çalışması; Çekiç Güç, Olağanüstü Hal, yolsuzluklar, İsrail'le ilişkiler, Kürt sorunu, insan hakları gibi muhalefet yıllarında net bir tutum gösterdiği birçok konuda geri adım atmasına yol açmıştır. Bu durumun partinin öngörülemez ve çelişkilerle dolu bir portre çizmesine neden olduğu söylenebilir. Partinin uzlaşmacı tavizler etrafında şekillenen bu iktidar deneyimi, yalnızca partiyi rejim karşıtlığı üzerinden hedef alan orduda değil, kendi sosyal tabanında da rahatsızlıklar yaratmıştır. Tüm Türkiye'nin partisi olma yönünde bir eğilim göstermesi, sosyal tabanında diğer sağ partilerden farklı olduğu yönündeki izlenimin çökmesine neden olmuştur (Çakır, 2005: 570; Çınar, 2005: 89-90; Mert, 1996: 58).

Refah Partisi'nin kapatılması ve önde gelen liderlerinin aktif siyasetten men edilmesiyle birlikte kurulan Fazilet Partisi, RP'nin iktidar deneyimini ve bu deneyimin sonucunda doğan 28 Şubat şartlarını göz önünde bulundurarak pragmatik bir tutumla

hareket etmiş, özellikle demokrasi ve modernleşme kavramlarına yönelik önemli bir yaklaşım değişikliğine gitmiştir (Çakır, 2005: 572). Dinsel sembollerin kamusal alandaki görünümü, “medeniyet, laiklik, insan hakları, demokrasi, eşitlik” gibi Batılı ve seküler kavramlar üzerinden temellendirilmeye çalışılmıştır. İslam’ın kamusal görünürlüğü önündeki en büyük engel olarak görülen laiklik ilkesi, bu dönemle birlikte inançlara saygı çerçevesinde vurgulanmaya başlanmıştır (Kubilay, 2010: 138, 143).

FP’nin İslamcı düşünceye içkin olan negatif Batı imgesi de değişmiştir. 28 Şubat sürecine dek bu negatif imgeye bağlı olarak Türkiye’nin Avrupa Birliği’ne girme girişimlerine karşı çıkan Millî Görüş Hareketi’nin, bu dönemde birlikte tam tersi bir politik tutum belirlediği görülmektedir (Kubilay, 2010: 138). FP’deki bu tutum değişikliğinin pratiğe yansıyış biçimini, Ruşen Çakır şu ifadelerle aktarmıştır:

Örneğin FP Genel Başkanı Recai Kutan ilk yurtdışı gezisini ABD’ye yaptı ve daha uçaktayken şariat düzenine karşı olduklarını söyledi, Kutan’ın temasları içinde en çarpıcıları kuşkusuz Yahudi kuruluşlarla olan randevularıydı ve bunu hiç de gizleme gereği duymadı... Recai Kutan ikinci gezisini AB’nin iki önemli şehri Brüksel ve Strazburg’a yaptı. Erbakan vaktiyle “Biz Batılı değiliz. Biz Avrupalı değiliz. Avrupa kültürü ile er ya da geç hesaplaşacağız. Bundan kurtuluş yok. Biz kararımızı bu hesaplaşmaya göre vermek zorundayız,” demişti ama Kutan asla böyle bir hesaplaşmanın peşinde değildi. Aksine gezi boyunca, Türkiye’nin Avrupa’nın ayrılmaz bir parçası olduğunu, FP’nin de Avrupa ile bütünleşmenin “en hararetli, en samimi savunucusu” olduğunu anlattı (Çakır, 2005: 572-573).

Fazilet Partisi’nin laiklik, demokrasi ve Batı ile ilişkiler konusunda yeni bir dil geliştirmesi, RF ile aynı sonu yaşamasına engel olamamıştır. Partinin siyasi hayatının kısa sürmesinde birçok neden sıralanabilir. Fakat süreç üzerinde en çok Merve Kavakçı’nın meclise başörtüsü ile girmesi ve sonrasında gerçekleşen olaylar zinciri etkili olmuştur. İstanbul milletvekili olarak Meclis’e giren Kavakçı, yemin törenine başörtülü geldiği için sert tepkilerle karşı karşıya kalmıştır. Dönemin Başbakanı Bülent Ecevit’in “Burası devlete meydan okunacak yer değildir. Lütfen bu hanıma haddini bildiriniz” ifadelerini kullanması üzerine protestolar daha da büyümüş, Kavakçı genel kurul salonundan and içmeden çıkmak zorunda kalmıştır. Türkiye politik gündemini uzun bir süre meşgul eden

bu hadiseden sonra Cumhuriyet Başsavcılığı, Fazilet Partisi'ne daha önce kapatılan Refah Partisi'nin bir devamı olduğu gerekçesiyle kapatma davası açmıştır (Aydın ve Taşkın, 2020: 448).

Millî Görüş Hareketi'nin 90'lar boyunca siyasal alandaki varoluş biçiminin şekillenmesinde hiyerarşik ve merkeziyetçi örgütsel yapısı etkili olmuştur (İnsel, 1996:29). Bu örgüt yapısının içerisinde “yenilikçi” ve “gelenekçi” olarak tanımlanan iki farklı kanadın varlığından söz edilebilir. İki taraf arasındaki temel ayrım gelenekçi kanadın ideolojik bir kadro partisi olmak istemesine karşın yenilikçilerin ideolojik duruştan bütünüyle kopmamak üzere partinin kitleselleşmesini hedeflemelerinden kaynaklanmaktadır (Çakır, 2005: 549). Öte yandan yenilikçiler ve gelenekçiler arasındaki yaklaşım farklılığı, İslami kimliğin hak ve özgürlüklerin savunulması konusunda da görülmektedir. İslami kimliğin kazanılmış haklarının gerilemesinde liderlik oligarşisinin önemli bir rol oynadığını söyleyen yenilikçi kanat, sosyal mühendislik iması içermeyen “çoğulcu bir demokrasi” çerçevesinde ilerlenmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Bu bağlamda yenilikçi kanadın, siyasal yapıda yer edinme gayreti içinde olan gelenekçilerin aksine mevcut siyasal yapıyı demokratik bir biçimde dönüştürerek İslami kimliğe uygun hale getirme amacı taşıdığı söylenebilir (Çınar, 2005: 93-94, 104).

Millî Görüş Hareketi'nin tabana biçtiği rol, genel merkez tarafından saptanan misyonun takip edilmesidir (Çınar, 2005: 88). Hareketin, bir kişi etrafında toplanması, davanın Erbakan'ın kişiliğinde temsil edilmesine neden olmuştur. Bu nedenle hareketin içerisinde yer alan kadroların parti hiyerarşisine kayıtsız şartsız itaat etmesi beklenmiştir. Erbakan ve onun yakın çevresinin tabanla kurduğu ilişki bu bağlamda şekillenmiştir. Her iki kanadın partinin itaate dayalı bu hiyerarşik ilişki biçimine karşı geliştirdiği refleks de farklılık göstermektedir. Tabanı ve teşkilatı “hareketin öznesi değil, liderin nesnesi” haline getiren bu ilişki örüntüsünden rahatsızlık duyan yenilikçi kanat, Erbakan'ın siyasi liderden ziyade dini bir lider gibi konumlanmasına karşı eleştiriler geliştirmiştir.

Yenilikçiler tarafından Erbakan'ın "Bana itaat etmeyen kendine din arasın" minvalinde ifadelerinin partiyi yıprattığı, sadece laik kesimlerin değil, bazı İslamcı kesimlerin de bu durumdan rahatsız olduğu ileri sürülmüştür. Parti misyonunun, halka, tabana ve teşkilata açılmasını yani demokratikleşmesini savunan yenilikçilerin bu tepkisel tutumu, 28 Şubat sonrasında daha da görünür olmaya başlamıştır. Yenilikçiler tarafından toplumun genel yaklaşımının, TSK'nin gücünün dikkate alınmadığı, gerçekçilikten uzak bir anlayış geliştirildiği, bu nedenle başarısız olduğu dile getirilmiştir. Yenilikçilere göre parti tabanının hareketin öznesi haline getirilmesi bunun için de parti ve taban arasında şeffaf ve katılımcı bir ilişki kurulması gerekmektedir. Böylece 28 Şubat sürecinin gerçekleşmesinde önemli bir etkisi olan, seküler-dindar gibi ikilikler üzerinden ilerleyen ve toplumsal kutuplaşmaya neden olan koşulların tekrar doğması engellenecektir. Yenilikçi kanadın güçlü muhalif fikirlerine karşı dikkate değer bir sav üretemeyen gelenekçiler, "Batı destekli bir müdahale" olarak tanımladıkları 28 Şubat sürecini ve onu doğuran nedenleri kendilerini desteklemeyen medya kuruluşları, siyonizm ve TÜSİAD gibi unsurlarla ilişkilendirmiştir. Aynı kanat, herhangi bir söylemsel, örgütsel yenilenmeyi düşünmemekle birlikte 28 Şubat şartlarının geçmesini ve Erbakan'ın siyasi yaşağının kalkmasını beklemek noktasında birleşmiştir (Çınar, 2005: 88, 94-96, 2010: 312, 2016: 313).

Gelenekçiler ve yenilikçiler arasında yaşanan bu çatışma, Fazilet Partisi'nin 2000 yılında gerçekleşen kongresinde önemli ölçüde görünür hale gelmiştir. Her iki kanadı temsil eden adayların genel başkanlık için yarıştığı kongre, gelenekçiler lehine sonuçlanmakla birlikte yenilikçiler için önemli bir dönüm noktası olmuştur (Çınar, 2005: 96, 2016: 313). Bu kongreden sonra önemli bir güç kazanan yenilikçi kanadın temsilcileri, partiden ayrılarak yeni bir parti kuracak, Cumhuriyet tarihinin en uzun iktidarına sahip olmayı başaracaktır.

2. İslamcı Hareketin Kültürel Alanda Var Olma Pratikleri

Yaklaşık iki yüzyıllık bir tarihe ve özgün bir birikime sahip olan Türkiye İslamcılığının Cumhuriyet tarihi boyunca farklı evrelerden geçtiği görülmektedir. Batı karşısında güç kaybeden Osmanlı'nın tekrar eski gücüne kavuşması amacıyla bir fikir akımı olarak ortaya çıkan İslamcılık için, Cumhuriyet'in ilanı önemli bir dönüm noktası olmuştur. Osmanlı'da siyasi ve toplumsal alanın özünü oluşturan İslam, Cumhuriyetle birlikte “öteki” konumuna yerleşmiş, Cumhuriyet'in aşmaya çalıştığı ideolojilerden biri haline gelmiştir. İslamcı hareket, merkezden çevreye doğru itilmesine neden olan otoriter politikalar karşısında, açık bir muhalefet göstermekten ziyade, pasif ve sessiz bir şekilde ilerlemeyi tercih etmiştir. “Sizden olan emir sahiplerine itaat edin” ayetine bağlı kalmış, bir tür imtihan olarak görülen yeni rejime karşı açıktan bir direniş gösterilmemiştir. Cumhuriyet'in laikleştirme politikaları Müslümanların daha önce gösterdikleri “gaflet”in bir cezası olarak değerlendirilmiştir. Süreç boyunca “haramların zaruret halinde mubah kılındığı” bilgisinden hareketle mevcut koşullara uyum sağlanmaya çalışılmış, pragmatik bir tutum takip edilmiştir. Bu tutum, İslamcı hareketin 1950'lere kadar yer altına inmesine yol açmıştır. Bu döneme kadar görünür olan İslami yapılanmaların temel karakteri, kültürel muhafazakârlıktan ibarettir. İlgi alanları, problematikleri, sosyal tabanı, aktörleri büyüyerek genişleyen bir hareketten söz etmek ise 1960'larla birlikte mümkün olmuştur (Bora, 2017: 417-419; Çetin, 2001; Çiğdem, 1996: 1227, 1231). Bu nedenle İslamcı hareketin, kültürel alanda kendini ifade edebilecek imkânları ancak 1960'larla birlikte elde ettiği söylenebilir. Öte yandan İslamcılar ve devlet arasındaki ilişkinin bu parametreler üzerine inşa edilmesi, İslamcı mücadelenin Cumhuriyet'in kurucu tezlerine karşı rövanşist kodlar içeren bir “hesaplaşma arzusu” taşımasına neden olmuştur. Bu hesaplaşmanın İslamcı hareketin yalnızca politika yapma biçiminde değil, kültürel inşa sürecinde de merkezi bir rol oynadığı söylenebilir.

1960'larla birlikte İslamcılar için öne çıkan en önemli gelişme yazın dünyasında gerçekleşmiştir. Bu dönemde yayınlanan dergiler arasında 1964'te yeniden yayın hayatına başlayan Necip Fazıl Kısakürek'in *Büyük Doğu* dergisi dışında Sezai Karakoç tarafından çıkarılan *Diriliş* ve Nurettin Topçu tarafından çıkarılan *Hareket* dergileri yer almaktadır. 1960'lar boyunca İslamcı akıma yön veren Necip Fazıl Kısakürek, *Büyük Doğu* dergisinde Türk-İslam sentezinin başlıca karakteri olan antikomünizm konusunu ele alan birçok yazı yayınlamıştır.⁶⁴ Kısakürek'in 1968'de yayınladığı *İdeolocya Örgüsü* adlı kitabı ise *Büyük Doğu* dergisinde yayınlanan bu yazılara paralel bir biçimde şekillenmiştir. Sezai Karakoç, *Diriliş* dergisinde daha çok düşünce ve tefekkür üzerinde dururken, Nurettin Topçu Anadolu'yu önemli bir metafor olarak ele aldığı yazılarında İslam tasavvufuna ağırlık vermiştir. Nurettin Topçu'yu milliyetçi-İslamcı hareket içerisinde diğerlerinden ayıran unsur, antikomünizm dalgasının yükseldiği bu dönemde, kapitalizme karşı olması ve bu konuyu tartışmaya açmasıdır (Erkol, 2017: 916, 923).

Dönem itibariyle öne çıkan yayınlar arasında Cumhuriyet'in ilk İslamcı kadın dergisi olan *Seher Vakti* dergisi de yer almaktadır (Yanık ve Bora, 2017: 296). Şule Yüksel Şenler, tarafından çıkarılan *Seher Vakti*, 15 Kasım 1969'da yayın hayatına başlamıştır. "İmanlı Türk Gençliğinin Sesi" sloganını kullanan *Seher Vakti* dergisini, İslami yayıncılık için önemli kılan, o güne kadar erkek egemen bir yapı içerisinde ilerleyen çalışmaların aksine kadınların öncülüğünde ve kadın okurlara hitap eden bir dergi olarak çıkmasıdır. Dergide hem İslamcılığın yükselişi hem de dönemin kadınları ile ilgili toplumsal ve siyasal bir profil ortaya konulmuştur (Vuranok, 2019: 55). Şule Yüksel Şenler, dönem itibariyle İslamcı hareketler içinde yer alan genç kadınları etkilemiş, önemli bir rol model olarak öne çıkmıştır (Erkol, 2017: 925). Şenler, geleneksel

⁶⁴ Necip Fazıl Kısakürek, *Büyük Doğu* dergisinde komünizmle mücadelenin önemini anlatan birçok yazı kaleme almıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Çolak, M.O., Aksu, İ. E. ve Tapan, Y. E. (2016). Antikomünist Propaganda: Büyük Doğu Mecmuası Örneği. V. Işık, A. Köroğlu ve Y. E. Sezgin (Editörler), *1960-1980 Arası İslamcı Dergiler Toparlanma ve Çeşitlenme*, (ss. 207-237). Nobel Akademik Yayıncılık.

başörtüsü kullanım biçiminden farklı olarak tasarladığı tesettür modelini *Seher Vakti* dergisinin her sayısında ele alarak bu örtünme biçiminin nasıl yapılacağını, dikiş tekniklerini vs. açıklamıştır. “Şulebaş” ismiyle ünlenen bu tesettür şekli, şehirlerde yaşayan, eğitilmiş, üretim hayatının içerisinde olan veya olma isteği taşıyan “modern Müslüman kadını”⁶⁵ temsil eden siyasi sembollerinden biri haline gelmiştir. Öte yandan Şenler, örtünmenin gerekliliklerini, İslam’ın emirlerini çeşitli makaleler, hikâyeler, haberler aracılığıyla aktarmıştır. Şenler’in bu mücadelesi, dönemin İslamcı kadınlarının kimlik edinme çabasının bir yansımasını gösterir niteliktedir (Vuranok, 2019: 93).

1960’larda dergicilik dışında İslami edebiyatta da bir canlanma yaşanmış, “hidayet romanları” adı verilen bir alt tür doğmuştur. Bu alanda iki önemli örnekten bahsedilebilir: Hekimoğlu İsmail tarafından yazılan *Minyeli Abdullah* ve Şule Yüksel Şenler tarafından kaleme alınan *Huzur Sokağı*. Her iki romanın ve bu cenahta yayınlanan birçok edebiyat ürününün ortak özelliği, Batı özentisi hayatların nasıl bir felaket getireceği ve insanların ancak İslam’ın temel yorumlarına dönerek huzur bulacağı üzerine inşa edilmiş olmalarıdır (Erkol, 2017: 925). İslamcı hareket için önemli bir iletişim aracı olan bu romanlar, Müslümanların modern dünya karşısında nasıl bir pozisyon alması gerektiği sorusunu didaktik ve pedagojik bir anlatımla cevaplamaya çalışmıştır (Çayır, 2008: 18).

60’ları İslamcılık açısından önemli kılan bir diğer gelişmede, çeviri faaliyetlerinde yaşanmıştır. Çeviri çalışmaları, özellikle Mısır ve Pakistan’daki İslamcı aydınların eserlerinin Türkçeye çevrilmesiyle başlamış, Türkiye’de İslamcılığın entelektüel alanda yeniden tartışma alanı bulmasını sağlamıştır. Bu faaliyetlerin hızlanmasına 1958 yılında yayın hayatına başlayan *Hilal*⁶⁶ dergisi öncülük etmiştir. Yayın yönetmenliğini Salih

⁶⁵ Atay, T. (2019, 30 Ağustos). Modern Mahrem’in Annesi: Şule Yüksel Şenler. *T24*. Erişim adresi: <https://t24.com.tr/yazarlar/tayfun-atay/modern-mahrem-in-annesi-sule-yuksel-senler,23597>.

⁶⁶ 1958 yılında yayın hayatına başlayan *Hilal* dergisinde, İslam coğrafyasının bilimde neden geri kaldığı sorusuna din ile bilimin çelişmediği düşüncesinden hareketle yanıt aranmaya çalışılmıştır. Dergi, 1970’lere kadar çeviri faaliyetlerine ağırlık vermiş özellikle Muhammed İkbal, Mevdudi, Seyyid Kutup, Hasan el-Benna gibi isimlere ve eserlerine “İslam Büyükleri” ve “Portre” köşelerinde yer vermiştir. *İslamcı Dergiler Projesi*, Erişim Tarihi: Nisan 07, 2022, <https://katalog.idp.org.tr/dergiler/77/hilal>.

Özcan'ın üstlendiği dergide; sanatsal, sosyal, politik, kültürel ve ekonomik alanlarda metinsel üretim yapılmıştır. Bu metinlerin ortak özeliği, derginin hayatın tüm yönlerini kapsayan yeni bir İslami yaşam modeli inşa etme çabasının ürünü olmalarıdır. Dergi, çeviri odaklı çalışmalarını da aynı amaç doğrultusunda gerçekleştirmiştir. İlk olarak Seyyid Kutup tarafından yazılan *İslam'da Sosyal Adalet ve Yoldaki İşaretler* ve Mevludi'nin *İslam'da Devlet Nizam-ı, İslam'da Hayat Nizamı* adlı eserleri Türkçeye çevrilmiştir. *Hilal* dergisi ayrıca İslamcılarının düzen partilerinde yer almamaları, merkez sağdan kopmaları gerektiği fikrini destekleyerek Türkiye'de ilk siyasal İslamcı partinin doğmasını sağlayacak zemini hazırlamıştır (Tekin ve Akgün, 2005: 657; Üstün Külünk, 2019: 117; Yanık ve Bora, 2017: 295-296).

60'lı yıllarda kültürel alanda yaşanan bu hareketlilik, 1970'li yıllara gelindiğinde İslamcı harekete hem toplumsal hem siyasi olarak dikkate değer kazanımlar sağlamıştır. 60'larda olduğu gibi bu dönemde de İslamcı yayıncılık açısından önemli adımlar atılmış, birçok gazete ve dergi çıkarılmıştır. Dönem itibarıyla İslamcı yayınların darulharp⁶⁷, cihat, tagut⁶⁸, belam⁶⁹ ve hicret gibi konulara odaklandığı görülmektedir. Bu dönemde öne çıkan yayınlar arasında *Sebil*, *Şura*, *Tevhid*, *Şadırvan*, *Akıncılar*, *Millî Gazete* gibi gazete ve dergiler yer almaktadır. “Her şey hak için” sloganını kullanan *Sebil* gazetesinin sahibi, sorumlu yazı işleri müdürü ve başyazarı Kadir Mısırlıoğlu'dur. Gazete, yayın hayatına başladığı günden itibaren nasıl bir yayın politikası izleneceğini gösteren

⁶⁷ Dârülharp, İslam fıkında devlet yönetiminde ve hukuk düzeninde İslami kuralların hâkim olmadığı bölgeleri ifade etmek için kullanılmaktadır. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, “Dârülharp”, Erişim Tarihi: 30 Mart, 2022, <https://islamansiklopedisi.org.tr/darulharp>.

⁶⁸ Tagut kelimesi, İslam dışında kalan tüm yönetim biçimlerini ve bu yönetim biçimleri içerisinde yer alan siyasi ilişkileri tanımlamaktadır. Modern dünyada “kaynağını İslam'dan almayan veya İslam'dan uzaklaştığı düşünülen” siyasi yapıları sembolize etmek için kullanılmaktadır. Ayrıntılı analiz için bkz. Tay, H. (2017). *Kur'an'da “Tâğût” Kavramı*. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 27(2), 215-228.

⁶⁹ Tevrat'ta ve İslâm kaynaklarında geçen belam kavramı, “önceleri iyi bir mümin iken daha sonra Hz. Mûsâ ve kavmi aleyhine hile tertiplelediği için cezalandırıldığı rivayet edilen kişi” için kullanılmaktadır. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, “Belam'am Bâûrâ”, Erişim Tarihi: 30 Mart 2022, <https://islamansiklopedisi.org.tr/belam-b-baura>.

ifadelere yer vermiştir. İlk sayıda “Nasıl Hristiyan olacaktık” ve “Masonların büyük başarısı” başlıkları kullanılmıştır. İslam dünyasına ve İslamcı hareketlere geniş yer veren *Şura* gazetesi ise çoğunlukla İslamcı hareketlerin Kur’an ve Sünnet doğrultusunda biçimlenmesine yönelik yazılar yayınlamıştır. Gazete, 41 sayılık yayın hayatı boyunca şu manşetlere yer vermiştir; “Şeriatçılar geliyor, Siyonist katillerden hesap soracağız, Rejim kan içiyor, Rabbini bil şeriatına uy, Ülkeyi kana boyayan rejimin ta kendisidir, Rejimin bekçiliğini yapmayacağız.” *Şura* gazetesini en önemli özelliği, içinde bulunduğu kesime ait yayın organlarına yönelik eleştiri içeren yazılara da yer vermesidir. Bu nedenle hem MSP tarafından hem de diğer İslamcı çevreler tarafından birçok tepki almıştır. Haftalık olarak çıkan *Tevhid* dergisi ise Aralık 1978’de yayın hayatına başlamıştır. 32 sayı çıkmış ve son sayısı Ağustos 1979’da yayımlanmıştır. Sahibi Ali Galip Vural olan *Tevhid* dergisinin yazar kadrosunda Selahattin Eş, Ali Bulaç, Hüsnü Aktaş, Mehmet Mengüç Yenigün, Yılmaz Yalçın gibi isimler yer almıştır. Yurtdışındaki İslamcı hareketleri yakından takip eden dergi, Kemalist değerleri sık sık eleştirmiştir (Şentürk, 2015: 449-452, 456). Bu dönemde yayınlanan bir diğer dergi de 1976 yılında yayın hayatına başlayan *Şadırvan*’dır. *Şadırvan*’ı diğer yayınlardan ayıran en önemli unsur, kurucu kadrosunun büyük çoğunluğunun kadınlardan oluşmasıdır. İslamcı kadınlara dair bir söylem üretmeyi amaçlayan dergi, çoğunlukla İslam tarihinde önemli görülen gelişmelerle ilgili araştırma ve inceleme yazılarına yer vermiştir. Derginin “şehirli, modern, dindar” kadın kimliği oluşturmak, dindar kadınları eğitmek, bilinçlendirmek gibi bir misyon yüklendiği söylenebilir (Zeydan, 2019: 90-91). Sadık Albayrak tarafından çıkarılan *Akıncılar* dergisi ise Ağustos 1979’da yayın hayatına başlamış, toplam 12 sayı çıkmıştır. Dergi, yazılarında mevcut düzen içerisinde yaşamaya mecbur olan Müslümanın bireysel şuura sahip olması ve Hz. Muhammed’in Mekke’de yaptığı gibi İslam devlet düzeni için gayret etmesi gerektiğinden bahsetmiştir. MSP’nin yayın organı olan *Millî*

*Gazete*⁷⁰ ise 2 Ocak 1973 yılında yayın hayatına başlamıştır. “Önce Ahlâk ve Maneviyat” sloganını kullanan gazetenin logosunun üzerinde “Hak Geldi, Batıl Zail Oldu” ayeti yer almaktadır.⁷¹

Bu dönemi İslamcılık açısından önemli kılan gelişmelerden biri sinema⁷² sektöründe yaşanmıştır. Modern yaşamın ve Batı’ya özentinin yarattığı toplumsal koşulları ele alan ve bu sorunları İslam öğretisiyle yanıtlamaya çalışan Millî Sinema akımı doğmuştur. İslami yaşam biçiminin merkezde olduğu bir toplumsal hayatı idealize eden bu filmlerin bir tür “tebliğ” misyonunu üstlendikleri görülmektedir. Batılı bir sanat olan sinemanın İslamcılar açısından kabul görmesinde bu misyon, önemli bir faktör olmuştur. Sinemayı İslam’ın hizmetine sokmak, tebliğ amacıyla sinema sanatının imkânlarından faydalanmak, sinemayı araçsallaştırmak gibi birleşenlerin bir araya gelmesi, Batılı bir sanat olan sinemanın İslamcılar açısından kabul görmesini sağlamıştır (Maktav, 2005: 1001-1002).

Yönetmen Yücel Çakmaklı tarafından çekilen birçok film, Millî Sinema örnekleri arasına girmektedir. Millî sinemacıların önderi olarak bilinen Çakmaklı, Millî Görüş Hareketi’ne açık bir şekilde destek vermesine rağmen filmlerinde ortaya koymaya çalıştığı İslami duruşu hiçbir zaman siyasi bir zemine taşımamıştır. Çakmaklı tarafından 70’ler boyunca çekilen (*Çile*, *Zehra*, *Oğlum Osman*, *Kızım Ayşe* ve *Memleketim*) filmlerin ortak özelliği İslami değerleri ön plana alması ve toplumsal sorunlara dini çözümler sunmasıdır (Eken, 2020: 939; Maktav, 2005: 996;).

⁷⁰ Kuruluş Hakkında. (2022, 08 Mayıs). *Millî Gazete*. Erişim adresi:

<https://www.milligazete.com.tr/bilgi/kurulus>.

⁷¹ *Millî Gazete*, Erişim Tarihi: Ekim 10, 2022, <https://www.milligazete.com.tr/bilgi/kurulus>.

⁷² 1950’lerin ortalarından itibaren sahabeler, peygamberler gibi dini aktörlerin yer aldığı filmler dindar kitlelerin sinema ile olumlu bir ilişki kurmasını sağlamıştır. 1960’larda ise entelektüel İslamcı söylemde sinemanın ideolojik bir araç olarak kullanılmaya başlanması fikri ortaya çıkmıştır. İslamcılarının sinemayla yüzeysel bir ilişki kurmasına sebep olan bu eğilimin, “düşmanın silahıyla silahlanmak” hadisi üzerinden inşa edilen yaklaşımın bir sonucu olarak geliştiği söylenebilir (Bostan, 2019: 83, 88).

İslamcı hareket için 1980’li yılların önemli bir kavşak noktası olduğu söylenebilir. Bu dönemden sonra İslamcı hareketin (radikal tarafta kalanlar hariç) mücadelesini demokratik talepler üzerinden yürütmeye başladığı görülmektedir. Demokrasi kavramı idealize edilerek yaşamsal olarak görülen talepleri dile getirmenin, iktidar arayışını sürdürmenin ve devlet politikalarını eleştirmenin meşru bir argümanı olarak kullanılmıştır (Alpman, 2017b: 91). İslamcı hareketin sisteme entegre olmasına ve toplumsallaşmasına kaynaklık eden bu gelişmeler, İslamcı kadın kimliğinin dönüşümüne de dolaylı bir katkı sağlamıştır. İslamcı kadınların kamusal mekândaki varlıklarının ve görünürlüklerinin artmasına bağlı olarak yeni bir kimlik arayışına girmeleri, kadın ve erkek arasındaki mekânsal ayrışmanın (kadını ev içinde konumlandıran) ve kadının yalnızca aile içi rollerde yer alması gerektiği düşüncesinin tartışılmasına kaynaklık etmiştir. “İslam’ın kadına tanıdığı değer” teması üzerinden dönemin iki yükselen hareketi olan kadın ve İslamcılığın bir araya gelmesi, kadını toplumsal alanda aktif bir özne olarak tasvir eden, İslamcı kadın kimliğinin⁷³ doğmasını sağlamıştır (Göle, 2013: 27; İlyasoğlu, 1996: 754; Oktay, 1996: 824). Diğer taraftan kadınların kendi kimlikleri üzerinden verdikleri bu mücadele, dönem itibariyle İslamcı hareketler ve muhafazakâr çevreler tarafından tümüyle kabul görmemiştir. Cihan Aktaş, bu dönemde İslamcı kadınların gösterdiği değişimi ve bu değişime karşı aynı cepheden gelen tepkileri şu şekilde aktarmaktadır:

80’li yıllarda başını örten genç kızlar, cinsel kimliklerini her türlü medyatik, sosyal ve kültürel hatta dinî iddialı örfi kabullerin ötesinde, dinî kaynaklara inerek kavramak ve yeniden tanımlamak isteyen kişiliklerdi. Bu kızlar tüketim ideolojisi tarafından dayatılan imgelerle süslü, çekirdek aileye özgü mutluluk fotoğraflarıyla birlikte düğünleri, beyaz gelin düşlerini, makyaj yapmayı ve eşin soyadını alma zorunluluğunun

⁷³ Yeni İslamcı kadın kimliğinin biçimlenmesinde, 1983 yerel seçimleri öncesi siyasi parti faaliyetlerine izin verilmesiyle birlikte Millî Görüş geleneğinin kadroları tarafından kurulan Refah Partisi’nin de etkisi olmuştur. Millî Görüş Hareketi’nin bir devamı olarak kurulan Refah Partisi’nin, bu dönemde benimsediği ekonomik ve politik söylemleri, 70’lerden farklı olarak dönemin koşullarına göre, kimlik arayışının ve özelleştirme politikalarının etkisinde şekillenmiştir. Parti, kamusal alana ait tartışmaların getirdiği İslamcı kadın kimliği arayışına, kadınların siyasi alanda rol almasını ve örgütlenmesini teşvik ederek önemli bir katkı sağlamıştır. 1987 yılında gerçekleşen seçimlerde Refah Partili kadınlar ilk defa seçim çalışmalarına katılmış, seçim bölgelerinde aktif olarak görev almıştır (Çakır, 1996b: 1264-1266; Zengin, 1991: 27).

haklılığını tartışıyorlardı. Kadın olarak mutlu aile fotoğraflarıyla yetinmeye, vaktini ev işlerine adamaya ve ev kadını olarak adlandırılmaya tepki duyuyorlardı. İdealist çekirdek bir kadroya has bir sadakatleri vardı ve inançları bağlamında öğrendiklerini hayata geçirme gibi bir kaygı taşıyorlardı. Kendilerine sahte gelen bir aidiyet duygusu ve dayatılmış bulunan çağdaş kadın modellerine karşı organik, sahici ve varoluşlarını anlamlandıran bir aidiyet ve kimlik arayışını benimsiyorlardı. 80’li yılların başlarında işte bu duyarlılığa sahip genç kadınlar, başörtüsü mücadelesiyle simgeleşerek gelişen bir kimlik ve kişilik arayışına ilişkin tartışmalarıyla, muhafazakâr kesimlerin büyük tepkisini çektiler. Geçen yıllar içinde başörtüsü yasaklarının yol açtığı abartılı açıklama ve anlama biçimleri karşısında, Müslüman kadının özgür ve müstakil bir birey oluşunun bir açıklaması olarak, bu konuyla ilgilenen herkesi “takva örtüsü” üzerine düşünmeye çağırmaya devam ettiler. Çünkü, nasıl laikçiler başını örten kıza çember sakallı bir koca beklemek üzere mutfığa kapanmayı tavsiye eden yazılar yazarak laikliği ve analitik düşünceyi koruduklarını sanıyorlardıysa, kimi muhafazakâr gazeteciler de başörtülü kızların sokaklarda yürümesinin bile fitne nedeni olabileceği şeklindeki yargıyı işledikleri yazılarıyla, Müslüman kadının ve Müslüman toplumun adab ve ahlakını koruduklarını sanmaya devam ediyorlardı (Aktaş, 2009: 655).

1980’lerde İslamcı düşünce, İslam dünyasında önemli bir yankı uyandıran Sovyetler’in Afganistan’ı işgali, İran İslam Devrimi, Mısır’da İhvanı Müslim Hareketi ve İslami metinlerin Türkçeye çevrilmesi gibi önceki dönemlerde başlayan gelişmelerin etkisinde kalmakla birlikte, bu “kazanım”lara herhangi bir özgün katkıda bulunmamıştır. Düşünce dünyasındaki bu durgunluğa rağmen, İslamcı yayınlarda önemli bir artış görülmektedir. Bu yayınlar, çoğunlukla İslamcıların kamusal alandaki görünürlüğü ve bu görünürlüğün doğurdu gerilimleri ortaya koymayı amaçlamıştır. Dönem itibarıyla güncel meseleleri İslami bir yaklaşımla ele alan *İslam*, *Girişim*, *Davet*, *Öğüt*, *Mektep*, *İktibas*, *Dünya ve İslam* gibi dergilerin yanında İslami edebiyat üzerine doğan tartışmalara kaynaklık eden *Aylık Dergi*, *Edebiyat*, *Mavera* gibi dergiler yayınlanmıştır (Çiğdem, 1996: 1226, 1228-1229; Sakallıoğlu, 1999: 106). Öte yandan bu dönemde İslamcı yayıncılıkta hedef kitlesi çocuk ve kadın olan birçok dergi de bulunmaktadır. Okul dışında alternatif bir eğitim mecrası yaratma amacıyla yola çıkan dönemin İslamcı çocuk dergilerinin, Cumhuriyet’in ideal çocuk imgesine karşılık “mümin çocuğu” inşa etmeye çalıştıkları görülmektedir. Bu kategorideki dergilerin birçoğunda haber sayfalarına ve güncel politik tartışmalara da yer verilmiştir. Dergiler, hedef kitlesinde yer alan çocukları

İslam'ı temsil eden, İslami kuralları tebliğ etmesi gereken mümin bir yetişkin gibi değerlendirmiştir (Öztan, 2020: 649, 662, 667).

Çocuk dergilerindeki bu katı yaklaşım, kadın dergilerinde de görülmektedir. 80'lerde yayın hayatına başlayan ve hedef kitlesi kadın olan dönemin ilk İslamcı dergisi, *Mektup* 'tur. Hem radikal İslam'ı hem de sosyal muhafazakârlığı temsil eden dergi, evlilik ve aile kurumunun önemini vurgulamış, çocuk yetiştirme, ev işleri ve diğer bazı geleneksel sorumluluklarda kadınların kocalarından yardım alabileceğini ifade etmiştir. Diğer yandan kadınlar, İslam'ın yayılma sürecinde pasif ev kadınlarının ötesinde kutsal savaşta yer alacak olan aktif bireyler olarak da tasvir edilmiştir. Dergide kadının mücadeleci kişiliğine odaklanılmış ve Müslüman kadının “mücahide” rolü vurgulanmıştır. Dergi, İslam'ın yayılmasında kadının rolüne ilişkin unsurları temel misyonu haline getirerek, sosyal konumlarında saygınlık eksikliği çeken kadınlara seslenmeyi başarmıştır. Bu kategoride değerlendirilecek bir başka dergi de Nakşibendi tarikatına yakın gruplar tarafından yayınlanan *Kadın ve Aile* dergisidir. Dergide, temel olarak Batı merkezli laik ve modernist sosyal kurum ve değerlerin aile, gelenek ve İslami değerlere zarar verdiği, Batı toplumlarında ve modern Türk toplumunda kadınların özgürlük ve eşitlik adı altında aşağılandığı ve kapitalizmin nesnesi haline geldiği mesajı verilmeye çalışılmıştır. İslam'a göre kadının rolü, sorumlulukları ve kamusal yaşamda bir özne olarak kadının yeri gibi konular ele alınmıştır. Dergiye göre, Batı kültürü, feminizm ve diğer modernist hareketlerin etkisi altında olan Müslüman kadınlar, İslam'ın kendilerine sundukları yolu terk etmiştir. Bu durum kadınların samimiyetlerini ve kutsallıklarını kaybetmelerine, eş ve anne rollerine yabancılaşmalarına neden olmuştur. 1988 yılında Nur cemaati tarafından yayınlanmaya başlayan *Bizim Aile* dergisi ise diğer dergilerden farklı olarak daha çok eğitilmiş ve kentli kadınlara seslenmektedir. Kadınların eğitimden pay almaları gerektiği üzerinde duran, çoğulcu, demokratik söylem ve değerleri benimseyen *Bizim Aile*, kapak fotoğraflarında çoğunlukla İslamcı kadınlara ve onların

özel ve kamusal alan içerisindeki pratiklerine yer vermiştir. Mevcut sistemle bütünleşme eğiliminde olan dergi, liberal ve uzlaşmacı bir tutumu benimsemiştir. Dergi yazarları laik meslektaşları tarafından düzenlenen forumlara ve tartışmalara katılım göstermiş, feminizm gibi konular üzerinde seküler yazar ve düşünürlerle diyaloga girmişlerdir. Hedef kitlelerindeki ve yaklaşımlarındaki bu farklılığa rağmen dönemin İslamcı kadın dergilerini ortak noktada buluşturan unsur, Batı medeniyetinin İslam dünyası üzerindeki etkisine karşı eleştirel bir bakış açısı geliştirmeleridir. Dergiler, modern kapitalist sisteme ve bu sistemin doğurduğu toplumsal dönüşüme yönelik sert bir tutum sergilemiştir. Tüketim kültürünün bir pratiği olarak ele alınan moda, İslam karşıtı bir ideoloji olarak eleştirmiştir. Bununla birlikte aynı dergilerin birçoğunda tesettür modasının ürünleri tanıtılmaktadır (Duman, 1994: 87-88; Kılıçbay ve Binark, 2010: 500-501; Sallan Gül ve Gül, 2000: 9, 14; Acar, 1991: 292, 297). Dergilerin bu paradoksal yaklaşımı, İslamcı hareketin 80'ler boyunca yaşadığı düzenle bütünleşme eğiliminin ve bu eğilime karşı hareketin içinden gelen tepkilerin bir tezahürü olarak okunabilir.

1980'li yıllarda yaşanan önemli gelişmelerden biri de o döneme kadar İslamcı hareket içinde tartışma yaratan, tam olarak haram kabul edilmese bile uzak durulması gereken unsurlardan biri olarak tanımlanan müziğin, İslamcıları harekete geçirecek, dini uyanışı tetikleyecek bir araç olarak görülmeye başlanmasıdır (Birekul, 2019: 240, 242). 80'ler boyunca dini kasetler, İslami radyolar, müzik yapım şirketleri ve tematik konserlerle kendini gösteren müzik faaliyetleri, İslami hareketlerin kültürel mücadelesinde önemli bir alternatif yaratmıştır. Öte yandan İslamcı hareketin, müziği ancak İslami referanslarla yapıldığında ya da İslami öğretiye uyumlu unsurlar taşıdığına makbul olarak görmesi, bu müzik örneklerinde müziğin anlam dünyasına dair estetik kaygılardan ziyade ideolojik kaygıların hâkim olmasına neden olmuştur. Müslümanları bilinçlendirme amacı da taşıyan bu kaygının, İslamcı müziğin ana temasının oluşmasında belirleyici bir etki yarattığı söylenebilir (Aydın, 2019: 974, 981-982).

1980'lerle birlikte aydın profilinde de önemli bir değişim yaşandığı görülmektedir. 70'lere kadar Arapça öğrenmeyi, yabancı İslami kaynakları tercüme etmeyi hedefleyen, imam hatip veya Yüksek İslam Enstitüsü'nden mezun olan "helal kazanç yolları, sınıfsal farklar, sınıf temelli eşitsizlikler" gibi tartışma konularına odaklanan aydınların yerini 80'lerle birlikte dünyaya açılmayı arzu eden, yeni fikirlere açık, sanat akımlarını takip eden aydın profili almaya başlamıştır (Aktaş, 2009: 654; Ayvazoğlu, 1996: 834). Mevcut siyasal şartların etkisiyle dikey bir hareketlilik yaşayan, kültürel, ekonomik ve siyasal iktidara sahip olma iddiası taşıyan yeni Müslüman entelektüeller olarak tanımlanabilecek bu İslamcı aktörler, İslam'a özcü yaklaşımdan uzak, reformist bir yorum getirmeye çalışmıştır (Özdemir, 2014: 377). İslamcı aydınlar bu dönemle birlikte postmodernizm akımını ve bu akımın doğurduğu seküler dünya yaratma projesinin iflas ettiği düşüncesini keşfetmişlerdir. Modernizm karşıtlığı ve değişim hareketinden etkilenen İslamcılar, postmodernizm kavramını genel olarak "modernizm bitiyor, modernizmin sonunu yaşıyoruz, din yeniden geliyor" gibi temalar üzerinden ele almıştır. Bu durum İslami yaşam tarzını modern yaşama bir alternatif olarak sunan düşünce yapısının İslamcı entelektüeller arasında tekrar gündeme gelmesine neden olmuştur (Ayvazoğlu, 1996: 834; Çiçek, 2019: 168, 187).

İslamcı entelektüellere göre modernleşme sürecinin Batılılaşma şeklinde anlaşılması ve uygulanması İslami kültürün ve yaşam tarzının gerilemesine neden olmuştur. Çözüm için gerekli olan modern hayatın İslami öğretiyeye göre yeniden düzenlenmesidir. Bu çözüm önerisi İslami modernleşme sürecinin Kemalist Batılılaşma-modernleşme sürecine alternatif olarak inşa edilmesi anlamına gelmektedir (Çayır, 2008: 6, 121). Modern hayata ait unsurların tartışılmaya başladığı bu dönemde, İslami hayat tarzının yeniden üstün ve alternatif olabilmesinin imkânları aranmaya çalışılmıştır. Bu arayış, yalnızca İslamcı hareketlerin kitlesel bir desteğe sahip olmasının zeminini

hazırlamamış, 90'lı yılların ortalarından itibaren entelektüel canlanmayla da kendini göstermiştir (Laçiner, 1996b: 11).

1990'larla birlikte kültürel alanda yaşanan hızlı dönüşümün, 80'li yıllarda gerçekleşen ve birbirini destekleyen, iki eğilimin etkisi altında şekillendiği söylenebilir. Bu eğilimlerden ilki, 12 Eylül'den sonra sol yapılanmaların ortadan kaldırılmasına yönelik politikalardır. Bu politikalar, devleti ve mevcut düzeni kutsayan ideolojilerin toplumsal hayatta kitleselleşmesini içeren uygulamalarla desteklenmiştir. İkincisi ise kapitalist sistemle uyumlu insan ilişkilerinin ve zihniyet yapılarının inşa edilmesine ilişkin politikalardır. Bu iki eğilimin toplumsal ve siyasal alandaki en önemli tezahürü (lüks tüketimi önceleyen değer yargılarının, imajın içerikten üstün tutulmasının, sanatsal ürünlerin metalaşmasının, hazcılığın, bireyciliğin hızlı yoldan sınıf atlamanın önemli belirleyiciler olarak varlık göstermesinin yanında) sol ve sosyalist düşüncelerin etkisinin azalmasına karşın sağ ve muhafazakâr değerlerin yükselişe geçmesi olmuştur (Saraçoğlu, 2015: 856). İslamcı hareketin 90'lı yıllarda Cumhuriyet tarihinin en parlak dönemini yaşamasında 1980'lerde inşa edilmeye çalışılan bu politikaların etkili olduğu söylenebilir. 80'lerle birlikte radikal ve devrimci yaklaşımından büyük ölçüde sıyrılan, neoliberal ekonomik politikaların sunduğu yeni olanakları en iyi şekilde değerlendiren, bütün bunların bir sonucu olarak aktör profili değişen İslamcı hareket, 90'lar boyunca kültürel mücadelesini modern pratikleri ve yaşam biçimini İslamileştirmek ve İslam'ın kamusal görünürlüğünü meşrulaştırmak üzerine inşa etmiştir. İslamcı hareketin benimsediği bu misyon, kültürel alanda yeni bir açılım arayışı içine girilmesine kaynaklık etmiştir.

90'lı yıllarda İslamcı düşünce dünyasının biçimlenmesinde postmodernizm çerçevesinde ilerleyen tartışmaların önemli bir rol oynadığı söylenebilir. Ulus devletlerin sorgulandığı, yeni biçim ve içerik kazandığı bu dönemde İslamcı aydınlar, entelektüel tartışmaların merkezine bireyselleşme ve küreselleşme dinamiklerini almıştır. İslamcı taleplerin biçim değiştirmesine neden olan bu yaklaşım farklılığı, “demokrasi, laiklik, bir

arada yaşama, çoğulculuk, çok hukukluluk, insan hakları, özgürlük” gibi konuların İslamcı aydınlar tarafından tartışılmasına olanak sağlamıştır (Çiçek, 2019: 168; Kentel, 2005: 724; Maviş, 2019: 217).

İslamcı düşünce bu dönemde Allah’ın mutlak egemenliğine dayalı iktidar tahayyülünden çok, farklı kimliklerin özgürce bir arada yaşadığı toplumsal düzen arayışına girmiştir. Bu bakış açısına göre İslam form değil, ilkeler ortaya koymaktadır. Yönetim modelinin nasıl olacağı ise döneme, şartlara, ihtiyaçlara göre Müslümanların tahayyülüne bırakılmıştır. Dönemin İslamcı düşüncesi, laiklik konusunda da görece esneklik göstermiştir. Laikliğe bütünüyle karşı çıkan önceki yaklaşımların aksine, bu dönemde laiklik ilkesinin kendisi değil, uygulama biçimi eleştirilmiştir. Laikliği din ve vicdan özgürlüğüyle sınırlandırarak kavramsallaştırmak isteyen İslamcı hareket, “devletin dinler karşısında tarafsız ve eşit olması, din özgürlüğünün hukuksal teminatını devletin oluşturması,” şeklindeki laiklik tanımının İslam öğretisi ile bağdaştığını ileri sürmüştür (Maviş, 2017: 217, 286).

Dönem boyunca İslamcı entelektüeller tarafından tartışmaya açılan konulardan biri de “farklılıkları koruyarak birlikte yaşayabilme projesi” olarak tanımlanabilecek Medine Vesikası olmuştur. Ali Bulaç’ın Hz. Muhammed’in Medine’ye hicretinden sonra yaptığı Medine Sözleşmesi’nden hareketle oluşturduğu bu projede amaç, İslam’a yeni bir yorum getirmekten ziyade İslam’ın kamusal görünürlüğüne sağlamak, İslamcı hareketin iktisadi ve siyasi alandaki katılımını meşrulaştırmaktır. Birçok İslamcı yazar tarafından ele alınan Medine Vesikası’nın, sol cenahın dönem boyunca üzerine eğildiği sivil toplum, çok hukukluluk, birlikte yaşama gibi konulara alternatif olarak sunulduğu söylenebilir. Dönemin İslamcı aydınlarında, farklı inanç gruplarının katılımına dayalı yeni bir siyasi arayışın ortaya çıktığını gösteren bu tartışma, Bulaç’ın *Kitap Dergisi*’nde yazdığı “İslam Totaliter mi?” ve “İslam Niçin Bir Teokrasi Değildir” başlıklı makaleleriyle başlamıştır. Ahmet İnsel’in *Birikim* dergisinde bu makalelerle ilgili yaptığı

değerlendirmeler ve makalelerin içeriğine yönelik geliştirdiği sorular farklı kesimlerin konuya dâhil olmasını sağlamış, tartışmayı zenginleştirmiştir (Çiçek, 2013: 187, 235; Maviş, 2017: 216-217).

1990’lar boyunca düşünce dünyasında yaşanan bu değişimin, İslamcı kadın hareketlerine de sirayet ettiği söylenebilir. 80’li yıllarda üniversitelerde başlayan ve laik kamusal alanın heterojen bir yapıya kavuşmasını sağlayan kamusal görünürlük, 90’lı yılların İslamcı kadın aktörlerine doktor, avukat, öğretmen gibi modern mesleklere sahip olma imkânı getirmiştir. Böylece 80’li yıllarda başörtülü kadın öğrencilerin üniversitelerde okuma taleplerini savunmak amacı ile bir araya gelen kadınlar, 1990’lı yıllarda sivil toplum alanının önemli aktörleri haline gelmiştir. 80’lerde benimsenen tepkisel, radikal söylemden uzaklaşan, daha çok kendi kimlikleri üzerine düşünme eğilimi gösteren dönemin İslamcı kadınları, kadının, anne ve ev kadını rollerinden ziyade üretim hayatı içindeki rolüne odaklanmıştır. Bu nedenle 90’lı yıllarda İslamcı kadın hareketinin daha çok “kadının geleneksel rollerini geride bırakmadan nasıl üretken olabileceği” sorusu üzerinde durduğu söylenebilir (Çayır, 2013: 41, 53, 62).

1980’ler boyunca İslamcılık düşüncesinde “öteki” hidayete erdirilmesi gereken insanlar olarak tanımlanmıştır. Bu durum, hareketin farklı kesimlerle tek taraflı bir ilişki geliştirmesine ve İslami kimlik içindeki farklılıkları göz ardı etmesine neden olmuştur. Dolayısıyla dönemin İslamcı hareketinin cinsiyet, etnik, ulusal gibi farklı kimlikleri göz ardı ettiği söylenebilir. Dönemin İslamcı kadın aktörleri bu temel reflekse bağlı kalarak kendinden olmayan toplumsal gruplara karşı “kalpleri İslam’a ısındırılabilir” mantığı ile yaklaşmış, sağlıklı bir iletişim gerçekleştirilememiştir. 90’lı yıllarda ise özellikle feminist gruplar ile bir araya gelen ve ortak bir mücadele alanında yer alabilen İslamcı kadın aktörler, “ötekini” keşfedebilme ve yatay ilişkiler kurabilme imkânını yakalamıştır (Çayır, 2008: 121-122; 2013: 61)

1990'lı yıllar İslamcı basının içerik ve biçim yönünden gelişim göstermesi, profesyonelleşmeye başlaması nedeniyle medya alanında da önemli gelişmeleri kapsayan bir dönem olmuştur. Bu döneme kadar tarikat ve cemaatler tarafından çıkarılan birçok gazete ve dergi olmakla birlikte bu yayınlar daha çok ideolojik mesaj vermeye odaklanmış, teknik ve biçim açısından zayıf kalmıştır. Bu durum cemaat ve tarikatların sözcüsü olmaktan öteye gidemeyen, dış dünyaya kapalı yayıncılık anlayışının devam etmesini sağlamıştır. 1990'larda ise renkli ofset baskılı, mizanpaj kalitesi yüksek, alanında uzman kişilerin çalıştığı yayınlar ortaya çıkmıştır. Teknik açıdan kalitenin artmasını sağlayan bu gelişmeler, gazete ve dergilerin içeriğine de sirayet etmiştir (Akdoğan, 1995: 150).

Bu dönemde yayınlanan İslami dergileri dört ana kategoride sınıflandırmak mümkündür. Bunlardan ilki *Altınoluk*, *Ribat*, *İcmal*, *Yeni Dünya* gibi tarikat çevreleri tarafından çıkarılan, tarikat liderinin fikirlerini esas alan, mürit ve tarikat lideri arasında bir köprü kurmaya amaçlayan dergilerdir. İkinci kategoride cemaatin lideri ve fikirleri ile cemaat arasında bilgi akışını sağlayan cemaat dergileri bulunmaktadır. Üçüncü kategoride İslamcı düşünce dünyasının biçimlenmesinde merkezi bir etkisi olan edebiyat dergileri, dördüncü kategoride ise *Yeni Zemin*, *Sözleşme*, *Bilgi ve Hikmet*, *Bilgi ve Düşünce*, *Tezkire*, *Umran*, *İzlenim*, *Haksöz*, *Yörünge* gibi İslami düşünce dergileri yer almaktadır. İslamcı entelektüellerin ve politik aktörlerin yazar olarak yer aldığı bu dergiler, yalnızca dönemin İslamcı düşüncesini etkilememiş, 2000'li yılların politik gelişmelerinde de önemli bir rol oynamıştır (Maviş, 2019: 206-207).

Bu dönemde yayınlanan *Yeni Şafak*, *Zaman*, *Millî Gazete* ve *Akit* gibi birçok İslami gazete bulunmaktadır. Bu gazetelerden en dikkat çeken, 1993 yılında Mustafa Karahasanoğlu tarafından kurulan *Akit* gazetesi olmuştur. Başyazarlığını Abdurrahman Dilipak'ın yaptığı gazetenin köşe yazarları arasında Hüseyin Üzmez, Yılmaz Yalçınar, Ahmet Kekeç gibi isimler yer almaktadır. Gazete daha çok özel dosya ve manipülatif

haberlere ağırlık vermiş, (Akdoğan, 1995: 151) saldırgan ve tahrik edici bir söylem kullanmayı tercih etmiştir. İslami habitusa sahip alt sınıflar memleketin gerçek sahibi olarak, öteki tarafta kalanlar ise “satıcı, çıkarıcı, hain” olarak konumlandırılmıştır. Gazete, bu yaklaşımına paralel olarak siyasal meseleleri fikirler değil, kişiler üzerinden ele alınmıştır. Gazeteye göre ülkenin en önemli toplumsal sorunları (Yahudiler dışında) Aziz Nesin, Aydın Doğan, Murat Karayalçın gibi isimlerden ve bu isimlerin temsil ettiği düşünce sisteminden kaynaklanmaktadır (Çınar, 1997: 79).

İslamcı hareket, yazılı basın ile kıyaslandığında radyo ve televizyon yayıncılığına karşı, görsel medyanın toplumsal değerleri tahrip edeceği gerekçesiyle, önceleri temkinli bir tutum göstermiştir. Fakat bu durum kısa sürmüş, görsel medya, sahip olunması gereken güçlü bir araç olarak görülmeye başlanmıştır (Yaman, 2019: 202-203). Dönem boyunca cemaat, tarikat ya da siyasi partiler tarafından finanse edilen birçok İslami radyo ve televizyon kanalı kurulmuştur. 1993 yılında kurulan *TGRT* kanalı Nakşibendi tarikatının, aynı yıl kurulan *Samanyolu* televizyonu ise Gülen cemaatinin⁷⁴ finansal desteğiyle yayın hayatına başlamıştır. Refah Partisi’nin yayın organı olan *Kanal 7*, Kadiri

⁷⁴ 90’lar boyunca kültürel alanda yaşanan canlanmaya, dönem itibarıyla kamuoyunda bilinen ismiyle, “Fetullah Gülen cemaatinin” faaliyetlerinin önemli bir katkısı olduğu söylenebilir (Aydın ve Taşkın, 2020: 433). Dönemin en etkili cemaatlerinden biri olan Gülen Cemaati, milliyetçi, merkezîyetçi, devletçi değerleri bir tür elitizmle ve kendisine biçtiği tebliğ misyonuyla bağdaştırarak içselleştirmiştir. Bu bağlamda modernist olarak tanımlanabilecek bir akımı temsil etmektedir. Cemaati benzer yapılanmalardan ayrı kılan bu nitelikler, devletçi, otoriter ve merkezîyetçi laik kesimler tarafından irtica tehlikesine karşı bir panzehir olarak görülmesini sağlamıştır. Öte yandan Gülen cemaati radikal demokrat olarak tanımlanabilecek bazı çevrelerde de önemli bir sivil toplum örgütü olarak görülmüş, özgürleştirici bir güç olarak kabul edilmiştir. Farklı kesimler tarafından geliştirilen bu izlenim cemaatin toplumsal ve siyasal alandaki konumunu pekiştirmiştir. Gülen Cemaati bir siyasi partiye bağlı kalmak, partizan bir tutum sergilemek yerine Mason localarına benzer şekilde devletin kritik kademelerinde nüfuz etmeyi tercih etmiştir. Bu tercih, cemaatin iktidar odaklarıyla olabildiğince uzlaşmacı bir ilişki geliştirmesine, her dönemin iktidarına yakın durmasına neden olmuştur. Gülen cemaati toplumsal, siyasal, kültürel alanlardaki bütün mücadelesini kendi “siyasal projesinin uzun vadeli gereklerini yerine getirmek” üzerine inşa etmiştir. Bu durum diğer İslamcı cemaatlerden farklı bir profil sergilemesine neden olmuştur. 90’lar boyunca merkez sağ destekleyen cemaat, diğer İslamcı yapılanmaların aksine başörtüsünün üniversitelerde yasallaşması için gerçekleşen eylemlere karşı mesafeli bir tutum sergilemiştir. Pragmatik bir yaklaşımla ordu ile iyi ilişkiler geliştirmeye çalışmış, 28 Şubat sürecini desteklemiştir. Cemaatin örgütsel faaliyetleri ağırlıklı olarak eğitim seferberliğine dayanmaktadır. Eğitim faaliyetlerinde amaç, örgüte katkı sağlayacak yeni kadroları kazanmaktır. “Altın Nesil” olarak nitelendirilen bu kadrolar, cemaatin devlet içinde güçlü olmasını sağlamak amacıyla örgüt içinde belirlenen alanlara yönlendirilmiştir. Hristiyan misyoner anlayışa benzer bir tutum sergileyen Gülen cemaati dönem boyunca iletişim ağını genişletmek amacıyla gazete, dergi, televizyon gibi birçok kitle iletişim aracına sahip olmuştur (İnsel, 1997: 68-73; Tuğal, 2016: 177).

tarikati tarafından desteklenen *Mesaj TV* bu dönemde kurulan diğer İslamcı televizyon kanalları olmuştur. Bu kanallar (özellikle *TGRT*), başlangıçta televizyon yayınlarının en çok izlendiği zaman diliminde; ayetlerin tercüme edildiği, İslam kültürü konusunda izleyiciye bilgi aktaran, ilahiyat profesörleri tarafından hazırlanan dini programlara yer vermiştir. Öte yandan özel kanalların hızla arttığı bir dönemde yayınlanan bu programlar, cansız ve sıkıcı bulunmuş, izlenme oranları istenildiği gibi olmamıştır. İslamcı televizyon kanallarının izleyici kitlesi tarafından istenilen ilgiyi görmemesi, bir taraftan İslamcı entelektüeller arasında “Müslüman olmak spordan, müzikten, dramadan zevk almayı engeller mi?” ya da “İslam’da keyif veren aktivitelere yer yok mu?” gibi sorunsallar etrafında şekillenen bazı tartışma konularının ortaya çıkmasına diğer taraftan da İslamcı televizyon kanallarının yayın politikalarının değişmesine yol açmıştır. Bu tartışmaların da etkisiyle kısıtlı izleyici kitlesini genişletmek isteyen İslamcı kanalların birçoğu, farklı program türlerine yer vermeye başlamıştır. İlk aşamada dini programların yerini haber programları almış, ağırlıklı olarak güncel ve siyasi olayları içeren programlara yer verilmiştir. Bu yayınlara ek olarak 40’li ve 50’li yıllarda çekilen Hollywood yapımı dönem filmleri de (kadın aktrislerin uzun kollu, yere kadar uzanan elbiseler giydiği) İslami kanalların yayın akışına girmeye başlamıştır. Ana akım izleyiciyi çekmek için verilen bu “tavizler” dört kanal için de geçerli olmakla beraber bu yönde en büyük tavizi *TGRT*’nin verdiği söylenebilir (Öncü, 2000: 307-309).

İslami televizyon kanallarının kuruluş aşmasında yaşanan bu gelişimlerin başka bir versiyonu da radyo sektöründe yaşanmıştır. Dönem boyunca Nur cemaatinin içinden çıkan Yeni Nesil grubunun kurduğu *Moral FM*, Nakşibendi tarikatına bağlı İskenderpaşa cemaatinin kurduğu *Akra FM*, Refah Partisi’ne yakın olan bir grup tarafından kurulan *Marmara FM*, Gülen cemaatine ait *Burç FM*, gibi birçok İslami radyo kanalı kurulmuştur. *Akra*, *Moral* ya da *Marmara FM* gibi arkalarında güçlü bir cemaat ya da parti desteği olan radyolar dönem içerisinde dinleyici kitlesini genişleterek önemli bir büyüme

kaydetmiştir. Bununla birlikte bağımsız İslami kanal olarak tanımlanabilecek *Günışığı FM* gibi belli bir cemaate ya da partiye ait olmayan radyo kanalları ise birçok kez mali krizlerle karşı karşıya kalmış, geniş kitlelere ulaşamamıştır. Bir propaganda işlevi gören ve temel amacı İslami yaşam tarzının nasıl olması gerektiğini tabi olunan cemaatin yaklaşımına paralel olarak aktarmak olan bu kanallar, cemaat içi haberleşmeyi kolaylaştırarak cemaat dayanışmasını güçlendirmiştir. Öte yandan radyo kanallarının hedef kitlesinin büyük ölçüde cemaat üyelerinden oluşması radyo yayınları üzerinde cemaat denetimini sağlamış, televizyon yayıncılığında verilen tavizlerin radyoda görülmesini engellemiştir (Azak, 2013: 96-97).

Dönem itibariyle kültürel alanda yaşanan bir diğer gelişme de edebi ürünlerdeki konu ve yaklaşım farklılığıdır. 1980’lerin İslami romanları, modernleşme-Batılılaşma sürecinin seküler anlatısına meydan okuma üzerine inşa edilmiştir. İslami öznelere laik değerler ve kimliklerle sürekli mücadele ettiği bu romanlarda İslam, yeniden yorumlanmış ve sekülerleşmenin getirdiği “yozlaşma”ya karşı tek çare olarak sunulmuştur. Hidayet romanları adı verilen bu edebi ürünlerde olay örgüsü genellikle idealize edilmiş İslami karakterlerle Batılı modern karakterlerin mücadelesi üzerine kurulmuştur. 1990’lardaki edebi ürünleri hidayet romanlarından farklı kılan, bu ana temanın dışına çıkılmasıdır. Bu dönemde öne çıkan romanlar arasında Halime Toros’un *Halkların Ezgisi* ve Ahmet Kekeç’in *Yağmurdan Sonra* adlı romanları bulunmaktadır. Her iki roman da (90’lı yıllarda yazılan birçok İslami edebi ürün gibi) İslami yaşam tarzını benimseyen bireylerin iç dünyasını ve modern yaşam karşısında yaşadığı gerilimleri öz eleştirel bir perspektifle ele almaktadır (Çayır, 2007: 108; 2008: 9, 11, 129).

1990’larda İslamcı hareket sinema sanatında da önemli bir atılım göstermiştir. Millî sinema, 70’lerin ikinci yarısından sonra, sinemada ve televizyonda yer alan bazı örneklerine rağmen bir içe kapanma dönemi yaşamıştır. 1990’larda ise bu sinema akımının bir devamı olarak İslami sinema kavramı gündeme gelmeye başlamıştır. Diğer

tarafından İslam'ın siyasallaştığı, İslamcı hareketin güç kazandığı bütün bunların bir sonucu olarak toplumsal alanda seküler-dindar kutuplaşmanın yaşandığı bu dönemde ortaya çıkan filmleri tanımlamak için kullanılan “İslami sinema” kavramı, kendi üreticileri tarafından kabul edilmemiş, “Beyaz Sinema, İrfanî Sinema, Hidayet Sineması, İman Sineması, Arınmanın Sineması, Manevi Sinema” gibi tanımlar geliştirmiştir. Hiçbirinin üzerinde hemfikir olunmamakla birlikte bu tanımlamalar içinde İslami filmlerin meşruiyet alanının genişletilmesine yönelik olarak Beyaz sinema tanımının daha çok tercih edildiği söylenebilir (Maktav, 2005: 997, 1002).

Dönem boyunca İslamcı yaşam tarzını konu edinen *Yalnız Değilsiniz* (1990), *Minyeli Abdullah II* (1990), *Kelebekler Sonsuza Uçar: İskipli Atıf Hoca* (1993), *Beşinci Boyut* (1993) gibi birçok film seyirciyle buluşmuştur. Modern-geleneksel çatışmasının yoğun bir biçimde ele alındığı bu sinema örneklerinde, (Avcı ve Üçarol, 2011: 91) millilik vurgusundan çok, İslami yaşam biçimine odaklanılmış, İslami kültürde merkezi bir yeri olan; cami, rüya, mezarlık, namaz, tesettür gibi sembollere yer verilmiştir. Filmlerde İslamcı mücadele alanının inşa edilmesine yardımcı olan unsurlar; Yahudiler, Batılılar, feministler, solcu aydınlar gibi İslamcı hareketin makbul görmediği aktör ve ideolojilerden oluşmaktadır. Ana karakterler ise sırası geldiğinde tebliğ görevini yerine getirmekle yükümlü kahramanlar olarak inşa edilmiştir. Bu kahramanlardan birçoğuna aydın kimliği de eklenmiştir. “Aydın kahraman” olarak tanımlanabilecek bu karakterler gerek Millî sinemada gerek İslami sinemada önemli bir yer edinmiştir (Maktav, 2005: 996, 1000-1003, 1008).

2.1. İman, Tebliğ ve Mizah

Türkiye’de İslam ve İslami sembollerle ilişkili tartışmaların⁷⁵ sıklıkla “zaman ve mekândan bağımsız bir İslam” anlatısına dayandırıldığı söylenebilir. Farklı bakış açılarını barındırmasına rağmen bu doğrultuda ilerleyen tartışmaların ortak paydası, İslami hareketleri özcü bir biçimde ele almalarıdır. Özcü yaklaşıma göre, İslamcı hareketler aktörlerden daha çok, aktörlerin savunduğu sabit veri olarak kabul edilen ideolojilere göre biçimlenmektedir (Çayır, 2008: 3) Aynı yaklaşım İslamcı hareketin kültürel üretim alanındaki kısırlığını, Erken Cumhuriyet döneminde uygulanan kültür politikalarıyla ilişkilendirmiştir. Cumhuriyetle birlikte inşa edilen laik-modernist dönüşüm İslamcı hareketin; düşünsel, söylemsel, zihinsel düzlemde gerilemesine neden olmuştur (Bora, 2017: 416). Uygulanan politikalar, hareketin entelektüel yönden kendine has karakteristik ürünler inşa etmesini engellemiştir. Meşrutiyet döneminde elde edilen birikime Cumhuriyet İslamcılığının dikkate değer bir katkı sağlayamamasının en önemli nedeni, Kemalist inkılapların yarattığı travmatik etkidir. Birçok İslamcı düşünürün bu fikir etrafında birleştiği söylenebilir (Bora, 2017: 416). Erken Cumhuriyet döneminin İslamcı hareketin gelişimi üzerinde olumsuz etkiler yarattığı doğru olmakla birlikte İslamcı geleneğin kültürel alana ilişkin dinamiklerini yalnızca bu bağlamda açıklamak eksik bir yaklaşım olacaktır. İslamcılık, İslami özneyi bağımsız hareket etmekten aciz, bağımlı değişken olarak açıklayan özcü yaklaşımın aksine, diğer toplumsal aktörlerle ilişki içinde olmasına, tarihsel süreçler içerisinde biçim almasına da bağlı olarak kendi aktörleri tarafından zamana ve koşullara göre sürekli yeniden inşa edilen bir harekettir (Çayır,

⁷⁵ Çalışmanın bu aşamasında, İslamcı hareketin var olmaya çalıştığı alternatif alanlardan birisi olan İslami mizah dergileri üzerinde durulacaktır. Bununla birlikte İslamcı hareketin mizah dergiciliği alandaki tarihsel seyrine “İslami Mizahın Ötesi: İslami Mizah Dergiciliği” başlığı altında yer verildiği için bu başlıkta yalnızca İslamcı hareketin kültürel sermayesine ilişkin yapısal özellikleri değerlendirilecek ve İslami mizahı mümkün kılmanın sınırlılıkları ele alınacaktır.

2008: 3-5). Bu nedenle İslamcı kültürel inşa sürecini, yalnızca dönemin siyasi koşullarına veya bu koşulların yarattığı tahakküm biçimine indirgemek mümkün değildir.

İslamiyet'in uhrevi olanla sınırlı olduğu, dünyevi sorunlardan dolayısıyla siyasi alandan bağımsız olduğu yaklaşımı karşısında bir tepki olarak doğan İslamcılık düşüncesi, Allah'ın emir ve yasaklarını insanlara anlatmak, Allah'a layık bir kul olmak amacı üzerine kurulmuştur. Sanat ve bilime karşı bakış açısı da bu amaca paralel olarak Allah'ın varlığını ispat doğrultusunda şekillenmiştir. İslamcı düşünceye göre sanat ve sanatsal ürünler toplumun değerlerine-kutsallarına saygı duymalı, onları yüceltmeli, onlarla barışık olmalıdır. Bu yaklaşım, din olgusunun sanatın üzerinde tahakküm kurmasına dolayısıyla yaratıcılık veya hayal gücüyle ortaya konulan fikir ve eylemlerin mubahlar ve haramlar çerçevesinde inşa edilmesine neden olmuştur (Aktaş, 2009: 662-663; Çobanoğlu, 2018; Tosun, 2013: 622).

İslamcı hareketin kültürel mücadelesinin biçimlenmesinde belirleyici unsurlardan biri de hareketin sohbetçi-sözlü kültürel özellikler taşımasıdır. Bireysellikten ziyade kolektif kimliğin ön planda olduğu sohbetçi-sözlü kültürde, duygusal anlatı hâkimdir. Düşünsel kaynaklar, çoğunlukla “lütuf ya da ihsan” olarak kabul edilir. Sohbetçi kültür aynı zamanda gerontokratik eğilimler taşımaktadır. Yaşlıların yönetimi olarak tanımlanabilecek gerontokrasi, grup içerisinde yer alan gençlerin kamusal söz söylemekten çekinen bireyler olmasına yol açmakta, agorafobik kimlikler üretmesine neden olmaktadır. Bu özellikler sözlü kültür içinde diyalektik ilerlemeyi engellemiştir (Padır, 2020).

Birincil sözlü kültürde kavramsallaştırılan bilgi yüksek sesle tekrar edilmezse yok olacağından, sözlü kültürlerin uzun yıllar içinde zahmetle öğrendiklerini tekrarlayarak unutmamaya çalışmaları büyük bir enerji yatırımı gerektirir. Bu gereksiniminden kaynaklanan son derece gelenekçi veya tutucu zihniyet de fikrîsel denemelere girişmeyi haklı olarak engeller. Bilgi, güç bela elde edilir ve değerlidir; toplum, bunu koruyan ve eski günleri anlatabilen yaşlı ve bilge kadınlarla erkeklere büyük hürmet gösterir. Fakat yazı ve özellikle matbaa aracılığıyla bilgi aklın dışında kaydedilmeye başlanınca, geçmişi tekrarlayan yaşlı kadınlar ve erkekler

gözden düşmüş, onların yerini yeniliklerin kaşifleri olarak daha genç nesiller almıştır (Ong, 2007: 57-58).

İslamcı hareketin kültürel inşasında sohbetçi-sözlü kültüre ait bu niteliklerin, etkili bir rol oynadığı söylenebilir. İslamcı gelenekte bilgiyi aktarma-paylaşma pratiği vakıflar, camiler, yayınevleri, yurtlar gibi iletişim mekânlarında bir araya gelmek ve sohbet halkalarında birleşmek üzerine kuruludur. İdeal konuşmacının merkezde olduğu bu sohbetlerde; abiler, hocalar, üstatlar gibi aktörlerin hiyerarşik üstünlüğü söz konusudur. Gerontokratik tahakküm olarak tanımlanabilecek bu öğrenme pratiği, İslamcı hareketin kültürel üretimde yaşlıların etkin olmasına neden olmaktadır (Padır, 2020).

İslamcı kültürel pratiğin bir diğer özelliği de hareketin içerisinde pek çok entelektüel kimliğin bulunmasına rağmen, bu kimliklerin entelektüel zenginliği getirecek bir ayrışmayı değil, “aynılığı” temsil etmeleridir. Benzer okumalar yapmaları veya benzer eğitim süreçlerinden geçmeleri nedeniyle ortaya çıkan bu aynı olma halinin, kuşaklar arasında da inşa edildiği görülmektedir. Eski kuşakların etkisinden kurtulamayan, abilerin ya da ablaların açtığı yollardan farklı bir yol deneyimleyemeyen genç kuşaklar, “eski paradigmayı sarsacak” kopuşu gerçekleştirememiştir (Padır, 2020). İslamcı kültürel insanın bu anlayış içerisinde gelişmesi özgür insan aklını yansıtan, farklı bakış açısı kazandırmaya muktedir sanatsal ürünlerin doğmasını engellemiştir. Bu nedenle siyasal İslamcı hareketin kültürel alana ilişkin eğiliminin büyük ölçüde var olanı tekrar etme üzerine kurulu olduğu söylenebilir (Çobanoğlu, 2018).

İslami habitusa sahip geleneğin bu özellikleri taşıması, hareketin kendi eyleyicileri tarafından üretilen mizahi üretim süreçlerinin temel parametrelerini oluşturmaktadır. Mizah, (diğer sanatsal üretimlerde olduğu gibi) İslami değerlerin aktarılmasında, tebliğ edilmesinde bir araç olarak görülmüştür. Özellikle sol kültürel bir ürün olarak kabul edilen karikatürün İslamcı hareket içerisinde meşrulaşmasında, mizaha yüklenen bu amacın önemli bir payı olduğu görülmektedir. Bu bağlamda İslami mizah dergilerinin, İslam’ı anlatmanın bir yolu olarak araçsallaştığı söylenebilir.

Homojen bir yapıya sahip olmayan İslami mizah dergileri, yayımlandıkları dönemin siyasi ve toplumsal iklimine de bağlı olarak bazen militarist bazen ana akım eğilimler göstermişlerdir. Her zaman siyasetle yakın bir ilişki kurmuş, diğer mizah yayınlarına benzer şekilde güncel siyasi meselelere sık sık yer vermişlerdir. İslamcı hareketin var olan düzene alternatif yaratma isteği mizah dergilerinde de görülmektedir. “Kendisini Allah’a teslim etmeyen adaletli olmayacağı, adaletli olmayanın da doğru mizah yapamayacağı” öğretisine bağlı kalarak mizah üreten bu dergilerin en önemli özelliği, kendilerini ana akım mizah dergilerinin tam karşısında konumlandırmalarıdır. Karikatürlerde ya da mizah yazılarında öne sürülen politik argümanlar ana akım medyanın anti tezi niteliğindedir. Bununla birlikte hem söylem hem de çizim aşamasında ana akım mizah anlayışından etkilenildiği ve bu anlayışa benzer içerikler üretildiği görülmektedir (Cantek ve Gönenç, 2011: 63-64).

İslami mizah dergileri din ve mizah arasındaki sınırlı ilişkiyle ilintili olarak rakipleri karşısında her zaman dezavantajlı durumda kalmıştır. Ana akım mizahın fazlasıyla beslendiği birçok konunun bu mizah dergilerinde yer alması mümkün değildir. Bu durum, İslami mizahçıları sanatsal üretime içkin olan yaratma özgürlüğünden yoksun kılmaktadır (Cantek ve Gönenç, 2011: 64). *Cafcaf* dergisi yazarlarından Bülent Akyürek’in “Müslümanlar niçin komik olamıyorlar?” başlıklı yazısı ve derginin editörü Asım Gültekin’in aynı sayıda Akyürek’e cevap niteliğinde kaleme aldığı, “Katolikler komik mi peki?” başlıklı yazısı, İslami mizah üreticilerinin bu konuya karşı geliştirdikleri yaklaşım farklılıklarını anlamak açısından dikkate değer örneklerdir.

Türkiye’de dinini önemseyenlerin çıkardığı bir mizah dergisi gündeme gelince ilk cümle “Komik değil” oluyor... Çizerek mizah yapan insan, çizdiği tipin en sivri yerlerini abartarak vermek zorundadır. Oysa Müslüman çizerin tüm hayatı, bağışlamak hataları örtmek gibi öğretilerle geçer. Ustura dergisi çıkarken, Hasan Kaçan “Eleştirdiğiniz, çizdiğiniz insan yanınızdaymış gibi çizin, kul hakkına girmeyin” derdi. Bu cümleyi Müslümanca mizah anlayışının temelini oluşturuyor... Müslüman komik olmak zorunda değildir. O, örnektir, duruş sahibidir. Her hareketi tebliğdir. Sululuğa gelmez. Ağız dolusu kahkaha atmayı bırakın, dişlerimizi

göstererek gülmek bile ayıptır, risklidir. Peygamber efendimiz bir gün, birkaç kişiyi oturmuş muhabbet ederken ve kahkahalarla gülerken yakalayıp soruyor: “Hayırdır inşallah, neden bu kadar neşelisiniz, yoksa cennetle mi müjdelendiniz?” Görüyorsunuz tehdit büyük. Damarlarımızda İslam kültürünün kıssaları ve hüznün peygamberinin öğütleri dolaşırken gülmekten korkarız. Hatta çok güldüren insanda münafıklık ile çapkınlık arasında alametler vardır deriz. Biz, mizah yaparken yarısı suda diğer yarısı kıyıda kalan sandallar gibi bir denge tutturup, incitmeden, kırmadan, üzmeden, töhmet altında bırakmadan sanatımızı sürdüreceğiz ve karşımızda tüm kutsalları ayakaltına alan, cinselliği dibine kadar kullanan, küfreden, ahlaksızlık kültürü pompalayan, gencecik çocukları şeytanın kollarını atan inançsız dergilerle rekabet edeceğiz. Onlar gibi davranınca Müslümanlığımız eleştirilecek, olmayınca da “Komik değilsiniz?” diyecekler! Komik değil mi?:) (*Cafcaf*, Sayı 33)⁷⁶

Gülmeye mesafeli olanların olduğu doğrudur ama bu çok da İslamla alakalı bir sonuç değildir. Hatta İslam kültürü ile de alakalı değildir!... Evet, biz incitmeden, kırmadan, üzmeden, töhmet altında bırakmadan sanatımızı sürdüreceğiz ama bunu yaparken kendimizi kısıtlanmış hissetmiyoruz açıkçası! Biz işimize bakmalıyız, işimize bakalım! Düşman üretme derdinde değiliz! Biz hatta biliyoruz ki rakibimiz dahi yoktur dünyada! Onlar gibi olmak veya onlar gibi olmamak gibi bir gündemimiz yok!... Öğretmenimiz onlar değildir, onların olup olmayışına göre de kendimizi ayarlayacak değiliz! (*Cafcaf*, Sayı 33)⁷⁷

İslam dininin figüratif resme dolayısıyla karikatüre karşı tam bir özgürlük alanı tanımaması, İslam toplumları içerisinde görsel mizahın gelişimini büyük ölçüde engellemiştir. Bununla birlikte İslamcı hareketin mizahı, dava uğruna kullanılabilecek potansiyel bir araç olarak görmesi, müzikte ya da sinemada olduğu gibi, karikatüre karşı bakış açısının olumlu yönde değişmesine kaynaklık etmiştir. Bu durum, hareketin siyasi tahayyüllerini mümkün kılabilmek için mizaha biçtiği rolü de göstermektedir. İslami mizah üreticileri, dinin genel parametrelerinden hareketle ürettikleri mizahı “temiz ve toplumsal değerlere saygılı” olarak tanımlarken bu ürünlerin dışında kalan mizah örneklerini, yanlış ve kötünün temsili olarak tanımlamaktadır. Yaptıkları mizahın amaçlarından birinin, ana akım mizah dergileri tarafından belirlenen Müslüman algısını değiştirmek olduğunu ifade etmektedir. İslami mizah tam da bu nedenlerle politik çağrışımlarıyla birlikte düşünülmelidir. Öte yandan İslami mizah üreticilerinin, “çıplak

⁷⁶ Akyürek, B. (2010). *Müslümanlar Niçin Komik Olamıyorlar*. Cafcaf Dergisi, 33, 7.

⁷⁷ Gültekin, A. (2010). *Katolikler Komik mi Peki?* Cafcaf Dergisi, 33, 7.

kadın-erkek çizmemek, küfür ve argoyu kullanmamak, başörtüsü gibi din ile doğrudan ilişkili konularda taraf olmak” dışında kendi dünyasını, kendi mizah anlayışını inşa edebildiklerini söylemek İslami habitusun Cumhuriyet tarihindeki oluşumuyla da ilişkili olarak mümkün değildir (Çolak, 2016: 244; Cantek ve Gönenç, 2011: 64; Sevinç, 2013: 50-51).



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

CAFCAF DERGİSİ'NDE GÜNDELİK HAYAT PRATİKLERİNİ İŞLEYEN KARİKATÜRLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

1. Çalışmanın Yöntemi

Bu çalışma, AKP siyasi konjonktürünün konumlanması ile gündelik hayat pratikleri arasındaki ilişkiye dair bir çözümleme sunmayı amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda *Cafcaf* dergisinde gündelik hayatı ele alan karikatürler, tematik analiz yöntemi ile incelenmiştir. Niteliksel veri çözümleme yaklaşımlarından biri olan tematik analiz yöntemi, gözlem/görüşme/metin gibi çıktıların çeşitli kavramlar, başlıklar veya temalara göre sınıflandırılmasından oluşmaktadır. Tematik analizin, veri kümesindeki anlam kalıplarını (temaları) sistematik olarak tanımlamaya, organize etmeye ve bunlara ilişkin fikir oluşturmaya yönelik bir yöntem sunduğu söylenebilir. Bu süreç, genel olarak anlamı oluşturan kurucu unsurların karşılaştırılması, zıtlaştırılması ve soyutlanması ile gerçekleşmektedir. Bu bağlamda tematik analizin, tek bir veri ögesi içinde bulunan benzersiz ve kendine özgü anlamların ve deneyimlerin belirlenmesinden çok ortak noktaları belirlemeye ve bu ortak noktaları anlamlandırmaya yarayan bir yöntem olduğu söylenebilir (Braun ve Clarke, 2012: 57-58; Geray, 2017: 170).

Tematik analiz genellikle belirli bir araştırma konusunda uygulanan nitel çalışmaların nitel sentezinden oluşmaktadır. Bu nedenle bir tematik analizde yer alan çalışmaların örneklem, büyüklüğü/sayısı genellikle sınırlıdır (Çalık ve Sözbilir, 2014: 34). Tematik analiz, kavramlar arasındaki ilişkilerin belirlenmesine ve bunların başka verilerle karşılaştırılmasına olanak tanır. Tematik analiz kullanılarak, çeşitli kavramlar ve görüşler birleştirilebilir. Öte yandan aynı veriler farklı durumlarda farklı zamanlarda toplanan verilerle karşılaştırılabilir. Tüm yorumlama olanaklarının mümkün olduğu

(Alhojailan, 2012: 10) tematik analizde araştırmacının genelleme ve norm belirlemenin ötesine gitmesi beklenmektedir. Çeşitli nitel veri türleriyle birlikte kullanılabilen tematik analiz, kelimeleri veya ifadeleri saymanın ötesine geçer ve veriler içinde hem örtük hem de açık fikirleri tanımlamaya ve açıklamaya olanak tanır. Bu olanak da yukarıda belirtildiğı gibi tematik analiz yönteminde, araştırmacının yorumunu önemli kılmaktadır. Bununla birlikte bir araştırmacının analiz aşamasında verilere nasıl yaklaştığına bağılı olarak epistemolojik bakış açıları ve teorik çerçeveler değışebilir (Guest, vd., 2012: 14, 21).

Bu yöntemin güçlü yönlerinden biri anlaşılması zor olan şeylerin/durumların altında yatanları ortaya çıkarmaya yardımcı olmasıdır. Bu nedenle araştırmacının görevlerinden biri de var olan benzerliklerin ve farklılıkların nerede olduğunu ve neden kaynaklandığını ortaya çıkarmaktır (Glesne, 2013: 260). Tematik analiz sürecinde, araştırmacının öne sürmek istediğı iddiaları belirlemesi, önemli bir aşamadır. Araştırmacı, baskın veya önemli temaları ön plana çıkarmak için tüm veri setine ilişkin yoğun bir tematik betimleme sunabilir (Braun ve Clarke, 2019: 879). Braun ve Clarke tematik analizin aşamalarını şu şekilde sıralamıştır.

1. Araştırmacının veriye aşına olması: Verinin deşifre edilmesi (gerektiğinde), verinin tekrar tekrar okunması, ilk fikirlerin not edilmesi.
2. İlk kodların oluşturulması: Tüm veri seti boyunca verinin dikkat çeken özelliklerinin sistematik bir şekilde kodlanması, her bir kodla alakalı olan verilerin bir araya toplanması.
3. Temaların aranması: Kodların potansiyel temalar altında toplanması, tüm verilerin ilişkili oldukları olası temaların altında toplanması.
4. Temaların gözden geçirilmesi: Temaların, kodlanmış veri içeriğıyle ve tüm veri setiyle uyumunun kontrol edilmesi, analize ilişkin tematik ‘haritanın’ oluşturulması.
5. Temaların tanımlaması ve isimlendirilmesi: Her temaya ait özelliklerin sadeleştirilmesi ve analizde anlatılan hikâyenin bütünüünün tanımlanması için analize devam edilmesi, her bir temanın açık bir şekilde tanımlanması ve isimlendirilmesi.
6. Raporun hazırlanması: Somut, çarpıcı ve inandırıcı doğrudan alıntı örneklerinin seğıilmesi, kodlanan veri içeriklerinin son kez analiz edilmesi, analiz sonuçlarının araştırma sorusu ve alan yazınla tekrar ilişkilendirilmesi, analizin akademik bir dille raporlaştırılması (Braun ve Clarke, 2019: 882-883).

Çalışmada veri analizine geçmeden önce *Cafcaf* dergisinin 2009-2015 tarihleri arasında çıkan tüm sayıları (73 sayı) incelenmiştir. Karikatürler üzerinden genel bir okuma yapılarak çalışmaya dâhil edilecek karikatürleri belirleme sürecine geçilmiştir. Bu süreç, iki farklı aşamayı içermektedir. İlk aşama, gündelik hayatı ele alan karikatürlerin tasnif edilmesini kapsamaktadır. Bu aşamada, gündelik hayatla ilişkisel bir bağ kurabilen olay, olgu, konular ve tekrar eden pratiklere odaklanılmış; güncel siyasi gelişmeleri ele alan karikatürler çalışmanın dışında tutulmuştur. İkinci aşamada ise tasnif edilen karikatürler, yeniden bir okumaya tabi tutularak toplumsal dönüşümü ele alan, AKP siyasal konjektörünün doğrudan veya dolaylı etkisini ortaya koyacak nitelikteki karikatürler çalışmaya dâhil edilmiştir. Bu aşamada karikatürlerin sayısının çok olması nedeniyle amaçlı örneklem tekniğinden faydalanılmıştır. Amaçlı örneklem tekniğinde örneklem araştırmacının ulaşmak istediği hedefe ilişkin olarak seçilir (Padem vd., 2012: 89). Bu yöntemin tercih edilmesinin nedeni, süreç içinde ek örnekleme yapmaya olanak verecek bir örnek esnekliğine sahip olmasıdır. Bu tür bir esneklik, araştırmacıya olay ve olguları kendi doğasına uygun bir biçimde ortaya koyma imkânı vermektedir (Yıldırım ve Şimşek, 2013: 305).

Çalışmaya dâhil olacak karikatürler belirlendikten sonra temaların oluşturulması aşamasına geçilmiştir. Çalışmanın sorunsalından ve önceden belirlenen kavramsal örüntüden hareketle ele alınan karikatürler üzerinden bir çerçeve oluşturulmuştur. Bu aşamada, *Cafcaf*'ın gündelik olana yönelik inşasında “biz ve öteki” kavrayışının kurucu bir etkisi olduğu ön kabulüyle hareket edilmiştir. Kendisini öteki”ne karşı, öteki üzerinden tarif etmek/tanımlamak, *Cafcaf*'ın mizahi yaklaşımının temel parametrelerini oluşturmaktadır. Buradan hareketle ilk aşamada eleştirilerin hedefine yönelik benzerlikler ortaya konulmuş birbiriyle ilişkili olan karikatürler bir araya getirilerek “biz ve öteki” üzerinden iki ana gruba ayrılmıştır. Her iki başlık da çalışmanın ana sorunsalına bir cevap örüntüsü sunacak şekilde tanımlanmıştır. Akabinde çalışmanın alt sorunsalları

gözetilerek temaların oluşturulması aşamasına geçilmiştir. Bu aşamada, *Cafca*'nın anlatıcı özne olarak gündelik koşulları tanımlama biçimine, ön planda tuttuğu, sık kullandığı kavramlara ve onlara yüklediği anlamlara odaklanılmıştır. Temalar, çalışmanın varsayım ve sorunsalı gözetilerek belirlenmiş ve bir bütünün anlamlı parçasını oluşturacak şekilde tanımlanmıştır. Son olarak bulguların yorumlanma aşamasına geçilmiştir. Yorumlama aşamasının temelini, karikatürlerin gündelik olana yönelik hangi dönüşümü ortaya koyduğu sorusu oluşturmaktadır. Bu aşamada, çalışmaya dâhil edilen karikatürlere, “araştırmanın alt problemlerine ilişkin neler içeriyor, hangi sonuçları ortaya koyuyor” gibi sorular yöneltilerek ilerlenmiştir. Her bir karikatür, yayınlandığı tarih ve o tarihte yaşanan siyasi gelişmeler gözetilerek anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Yorumlanma sürecinde çalışmanın konusu ile ilgili alanyazına sık sık başvurulmuştur. İlgili alanyazının karikatürlerin yarattığı anlam dünyası ile hangi aşamalarda buluştuğu ya da çeliştiği yorumlama sürecine dâhil edilmiştir.

2. Bourdieu Sosyolojisinde Gündelik Hayat

Çalışmanın bu aşamasında gündelik hayat pratiklerini işleyen karikatürlerin, toplumsal sınıf ekseninde değerlendirilmesinden önce, çizilen teorik çerçevenin genel hatlarını tanımlamak amacıyla Bourdieu'nün sosyal dünyayı anlamlandırabilmek için ortaya koyduğu kavramlar ele alınacaktır. Bourdieu, sosyolojinin “tahakküm sistemlerini açığa çıkarmak” gibi bir temel amacı olduğunu ileri sürmektedir. Bourdieu'ye göre sosyal dünyayı anlamak farklı iktidar yapılarının tahakküm biçimlerini ortaya çıkarmaktan geçmektedir. Bourdieu'nün sosyolojik yaklaşımının inşasında Marx ve Weber'in belirleyici bir etkisi olduğu söylenebilir. Marx'ın toplumsal sınıf anlayışına dayanan çatışmacı yaklaşımı, Weber'in statü gruplarına dair çalışmaları Bourdieu'nün yaklaşımında merkezi bir yer edinmiştir. Toplumsal yapının çözülme sürecinde

Marx, yalnızca üretim ilişkilerine odaklanırken Weber, ekonomik ilişkilerin yanı sıra sosyal ve siyasal düzeydeki ilişkileri de gözeterek bir çözümleme sunmuştur. Marx'a göre toplum, sınıflara ayrılmıştır ve bu sınıflar birbirleriyle çatışma halindedir. Marx'ın bu tezine karşılık Weber, toplumu tabakalar halinde ele alarak çatışmanın belirleyici bir etken olamayacağını ileri sürer. Bourdieu ise kültürel, sosyal ve simgesel ilişkileri ana kıstas olarak belirlemiştir. Marx'ın ortaya koyduğu sınıfların varlığını, farklılıkların uzamı olarak kabul eder. Çatışmanın da bu sınıfların sınırlarını belirleme aşamasında meydana geldiğini ifade etmektedir (Tekin, 2013: 86; Ünal, 2004: 169; 2007: 163).

Bourdieu, sınıflar arası hareketlilik konusunda da Marx ve Weber'e dayanan fakat belirli farklılıklar içeren bir yaklaşım ortaya koymuştur. Marx'a göre sınıflar arası geçiş ancak bir devrimle mümkündür. Weber ise tabakalar arası sosyal hareketliliğin çok güçlü bir şekilde gerçekleşebileceğini ileri sürmektedir. Buna karşın Bourdieu, söz konusu geçişin Weber'in iddia ettiği gibi kolay gerçekleşmeyeceğini ifade etmiştir. Bourdieu'e göre sosyal uzam içerisinde geçirgenlikler mümkündür. Fakat bireyler, sınıf atlama pratiğini gerçekleştirdiklerinde hangi kökenden geldiklerini belli ederler. Mevcut sınıfsal konuma adapte olmaları ancak birkaç kuşak sonra mümkündür. Bu bağlamda Marx'ın toplumu tümelden tikele doğru ele aldığı ve bireyden çok topluma yoğunlaştığı, Weber'in de Marx'ın aksine bireyden hareketle topluma odaklanan bireyci bir yaklaşım benimsediği söylenebilir. Bu iki ayrı sosyolojik yaklaşımı, bazı eleştiriler ortaya koymakla beraber, birleştirmeyi başarabilen Bourdieu ise toplumsal yapıya ve bireye eşit önem atfetmiş hem yapısalcı hem de inşacı bir yaklaşım benimsemiştir (Ünal, 2004: 169).

Bourdieu'nün toplumsal sınıf tahlilinin genel çerçevesini, tabakalaşmanın üç boyutu (sermaye biçimlerinin hacmi, birleşimi ve toplumsal yörünge) oluşturmaktadır. Bu üç boyutun hepsinde benzer konumları işgal eden bireylerin benzer hayat koşullarına ve sınıf durumlarına sahip olduklarını iddia etmiştir (Swartz, 2015: 227). Bourdieu, tabakalaşmanın yani statü ayrımının kültürel dışlayıcılıkla sürdürüldüğü düşüncesini

ortaya koyarak tabakalaşma teorisine önemli bir katkı sunmuştur (Ünal, 2004: 114). *Ayrım* adlı ünlü eserinin merkezinde beğeni kavramı yer almaktadır. Bourdieu'nün eserine ismini de veren “ayrım” birbirinden ayrı olan sınıfların kendilerine has özellikleri ve diğer toplumsal sınıflarla aralarındaki farklılıkların hem korunması hem elde edilmesi sürecini kapsamaktadır. Toplumsal yapıdaki bu ayrım, tahakküm edenlerden tahakküm altındakilere doğru ilerleyen hiyerarşik bir anlayışa işaret etmektedir. Bu toplumsal hiyerarşi de kültürel adetler hiyerarşisinin temelini oluşturmaktadır (Jourdain ve Naulin, 2016: 82, 92).

Bir sınıfı yalnızca ekonomik boyutları ile ele almanın yetersizliğine dikkat çeken Bourdieu, Marx'tan farklı olarak sınıfın kültürel boyutu üzerinde durmak gerektiğini savunmuştur (Ünal, 2004: 167). Bourdieu, sınıf kavramını; eğitimi, toplumsal cinsiyeti, yaşı ve statüyü içine alacak şekilde hayat koşulları bağlamında ele almaktadır. Sınıf konumu ve koşulu arasında analitik bir ayrım yaparak sınıf koşulunu temel var olma koşullarıyla, sınıf konumunu ise sınıflar arası karşıtlıklardan, yakınlıklardan doğan simgesel ayrımlarla ele alır (Swartz, 2015: 61, 211).

Toplumsal sınıf ne tek bir nitelik (sermayenin hacim ve yapısı gibi en belirleyici olan nitelik söz konusu olduğunda bile) ne belli bir *nitelikler* toplamıyla (cinsiyet, yaş, toplumsal veya etnik köken- örneğin beyaz ve siyahların, yerli ve göçmenlerin payı vb., gelir, eğitim seviyesi vb.) ne de bir neden sonuç, koşullayan koşullanan ilişkisi içindeki temel bir nitelikten (üretim ilişkilerindeki konumdan) yola çıkılarak sıralanmış nitelikler zinciri ile tanımlanabilir. Toplumsal sınıf, niteliklerin her birine ve pratikler üzerinde uyguladıkları etkilere öz değerini veren tüm ayırt edici nitelikler arası ilişkilerin yapısı ile tanımlanır (Bourdieu, 2015a: 164-165).

Marksist sınıf teorisinin burjuvazi ve proletarya olarak isimlendirdiği sınıflar, temel olarak ekonomik sermayeye sahip olanlar ve olmayanlar şeklinde ayrılmaktadır. Marx, ekonomik sermayeyi sosyal sınıfları birbirinden ayıran temel faktör olarak ele almıştır. Bourdieu ise sermayenin sadece iktisadi biçimi ile ilgilenen ve tüm farklı biçimlerini göz ardı eden bir sosyal bilim pratiğinin toplumsal dünyayı anlamada yetersiz kalacağını ileri sürmektedir. Bu nedenle başta kültürel olmak üzere sermayenin yeni

formlarına odaklanmıştır. Bourdieu, Marksist yaklaşımdan ayrılarak sermaye fikrini maddi, kültürel, toplumsal ve simgesel olarak bütün iktidar biçimlerini içine alacak şekilde genişletmiştir. Bourdieu'nün yaklaşımına göre sermaye kavramı, eyleyicilerin gündelik pratiklerinde başvurdukları bir kaynağa karşılık gelmenin yanı sıra eyleyicilerin diğerlerini denetim ve tahakküm altına almakta kullandıkları iktidar taşıyıcısı ilişkilerine de tekabül etmektedir (Çeğin, 2018: 415; Swartz, 2015: 108; Ünal, 2004: 116).

Bourdieu, teorisinde ekonomik sermaye, meta ve hizmet üretiminde kullanılabilecek para ve maddi mallara karşılık gelmektedir. Kültürel sermaye ise ona sahip olanların sembolik ve kültürel birikime sahip olduğunu göstermektedir. Bu birikim, eğitim ve sosyalleşme pratikleri ile elde edilebilir. Öte yandan Bourdieu, kültürel sermaye birikimini iki başlık altında incelemiştir. Bu başlıklardan ilki resmî eğitim sonucunda elde edilen diplomalarla nesnel bir görünüme bürünen okul sermayesidir. Diğerisi ise aileden kaynaklanan ve miras yoluyla elde edilen sermayedir (Çeğin, 2018: 415-416).

Eğitim kurumu, miras alınan sermayeyi, kısmen veya tamamen tasdik eder (miras alınan kültürel sermayenin eşitsiz bir biçimde tahvil edilme etkisi) çünkü eğitim kurumunun -zamana göre ve hatta aynı zamanda, düzeylere ve kesimlere göre-, talep ettiği şey "mirasçıların" beraberlerinde getirdikleri şeye az ya da çok eksiksiz bir biçimde indirgenir ve eğitim kurumu farklı türdeki bedene işlemiş sermayelere ile diğer yatkınlıklara, az ya da çok bir değer atfeder (Bourdieu, 2015a: 128).

Bourdieu, bireylerin sahip oldukları ekonomik ve kültürel sermayelerinin hacmi ve yapısının onların toplumdaki konumlarını belirleyen en önemli etken olduğunu ifade etmiştir. Bir kişinin yüksek ekonomik bir çevreye sahip olması veya ekonomik alanda bilgi sahibi olması ekonomik sermayesinin yüksek olduğu, bir kişinin kültürel sermayeye sahip olması ise hem bilişsel yeteneklerle ve bilgiyle donatılmış olması hem de kültürel elitle ilişki içinde olması anlamına gelmektedir (Ünal, 2004: 114-115). Bourdieu, kültürel sermayenin, ekonomik sermayenin eşitsiz dağılımı ile meydana gelen sosyal hiyerarşiyi pekiştireceğini ileri sürmektedir (Arun, 2014: 187).

Kültür alanının, toplumsal sınıf üzerindeki kurucu etkisine odaklanan Bourdieu'ye göre hâkim sınıfların meşru beğenisi, temel olarak bu beğeni profiline sahip olan kişilerin meşrulaştırma yapabilecek güce sahip olması ile ilgilidir. Bu yetkin beğenin nesilden nesile aktarılması, yeni kuşakların hiyerarşideki avantajlı konumlarının korunmasına katkı sağlamaktadır (Hazır Kandemir, 2014: 246). Başka bir ifade ile sınıfsal konumlara göre farklılaşan kültürel pratikler ve beğeni eğilimleri yalnızca sınıflar arasındaki ayrımın doğal olarak geliştiği izlenimini yaratmaz aynı zamanda bu ayrımın, eşitsiz biçimde kuşaktan kuşağa aktarımını da sağlamaktadır (Arun, 2014: 187). Bourdieu'ye göre kültür, bir meşrulaştırma ve tahakküm aracı olarak işlev görür. Kültür sahibi olanların üstünlüğü ve iktidar konumları, tahakküm altında olanlar tarafından “doğal” karşılanır (Bourdieu, 2015b: 195-197).

Müzik ve resim gibi daha meşru olan sanatlara doğru ve de bu meşruluk derecelerine göre kademelendirilmiş sanatlar içinde bazı türlere, bazı yapıtlara doğru gidildikçe, eğitim sermayesi farklılıkları, önemli tanıma ve tercih etme farklılıklarıyla ilişkilendirilir: klasik müzik ile Fransız şansonları arasındaki farklar, aynı ilkeye göre üretilmiş farklılıklarla ikiye katlanır: Opera ve operet, kuartet ve senfoni gibi türlere, eski ve çağdaş müzik gibi dönemlere, yaratıcılarına ve son olarak yapıtlara ayrılır... Tüketicilerin seçimine sunulan tüm nesneler arasında, tümüyle ayırt edici olan türler, dönemler, üsluplar, yaratıcılar arasındaki bölünmeler ve alt bölünmeler oyunuyla sonsuz ayrımlar üretmeyi sağlayan, meşru sanat yapıtlarından daha sınıflayıcı olan bir şey yoktur. Böylelikle, ardı ardına bölünmelerle yeniden yaratılan tekil beğeniler evreni içinde, başat karşıtlıklara dayanan ve kabaca, eğitim düzeylerine ve toplumsal sınıflara karşılık gelen üç tane beğeni evreni saptayabiliriz. Meşru beğeni, eğitim düzeyiyle doğru orantılı olarak artar ve en üst noktasına, egemen sınıfın eğitim sermayesi açısından en zengin olan fraksiyonlarında ulaşır. Meşru beğeni sahibi olarak görenler için en tahammül edilmez olanı, zevk sahibi olmanın ayırt etmeyi emrettiği farklı beğenilerin günahkâr birlikteliğidir. Yani sanatçıların ve estetlerin oyunları ve sanatsal meşruluğun tekeli için mücadeleleri, görüldüğünden daha az masumdur: Sanata dair hiçbir mücadele yoktur ki bir yaşam sanatının dayatılmasını hedeflemesin; yani sanata dair bütün mücadeleler, tüm diğer yaşam biçimlerini olurlarına bırakarak, keyfi bir yaşama biçimini meşru bir var olma üslubuna dönüştürür (Bourdieu, 2015a: 30-32).

Bourdieu'ye göre burjuvazi, küçük burjuvazi ve halk sınıflarından oluşan üç temel sınıf, kültürle olan ilişkilerine göre birbirinden ayrılır. Toplumsal hiyerarşide en yüksek olan mevki, egemen sınıf olarak da tanımlanabilecek olan burjuva sınıfına aittir.

Burjuvanın bu konumu, ona meşru zevki yani alt ve orta sınıflara referans olan zevki belirleme imkânı sağlar. Bu zevk, her ne kadar ailede, okulda ve sosyalleşme pratiklerinde kazanılmış, toplumsal bir şekilde oluşturulmuş olsa da “doğal” olarak tanımlanır. Bourdieu, burjuva sınıfına ait olan beğenin diğer toplumsal sınıflara dayatıldığını, bunun da simgesel şiddet örneği oluşturduğunu söylemektedir. Kültürel pratiklerin az ya da çok meşru olmasında burjuva sınıfının bu pratiklere atfettiği değerin belirleyici bir konumu vardır. Bir kültürel pratiğin meşru olarak tanımlama yetkisi, egemen sınıflara aittir. Dolayısıyla kültürel pratiklerin ya da sanat eserlerinin taşıdığı değer içsel değil, toplumsaldır. Başka bir ifadeyle hükmeden sınıflar, zevkler konusunda da hükmedici konumundadır (Jourdain ve Naulin, 2016: 83, 89).

Bourdieu’nün Marksizm ile arasına mesafe koyduğu bir diğer mesele toplumsal eşitsizliğin yeniden üretilme süreçlerine ilişkindir. Bourdieu’ye göre geleneksel Marksist anlayış, ekonomik ve sınıfsal yapılara fazla ağırlık vermekte toplumsal eşitsizliğin yeniden üretilme sürecinde simgesel formların belirleyici rolünü yeteri kadar görememektedir. Bu durum gerek kapitalizm öncesi gerekse sanayi devrimi sonrası var olan toplumsal yapılarda iktidar ilişkilerinin simgesel boyutunun karanlıkta kalmasına neden olmuştur (Swartz, 2015: 120).

Bourdieu, devleti kavramsallaştırırken Weber’den büyük ölçüde yararlanır. Weber’in devlet üzerine geliştirdiği ünlü tanımına simgesel bir boyut getirerek, farklı bir analiz ortaya koyar. Bourdieu’ye göre devlet, “Belirli bir toprak parçası ve buna tekabül eden nüfuzun tamamı üzerinde fiziksel ve simgesel şiddetin meşru kullanımını başarılı bir biçimde talep eden bir X’tir.” (Bourdieu, 2015c: 101-102, 104).

Devlet toplumsal gerçekliği oluşturma araçlarının üretim ve yeniden üretimine belirleyici bir ölçüde katkıda bulunur. Örgütsel yapı ve pratikleri düzenleyen merci sıfatıyla eyleyicilerin bütününe tek biçimli olarak dayattığı bedensel ve zihinsel baskı ve disiplinler aracılığıyla kalıcı yatkinlikleri biçimlendiren bir eylemde bulunur. Ayrıca cinsiyeti yaşa “uzmanlığa” vb. göre tüm temel sınıflandırma ilkelerini dayatır ve aşılır; ve örneğin ailenin kökeninde yer alan ya da okul sistemi aracılığı ile

işleyen tüm kurumlandırma törelerinin simgesel etkinliğinin kökeninde yer alır (Bourdieu, 2015c: 120).

Bourdieu'nün sosyolojisinde devlet alanının diğer alanlara göre farklı bir konuma sahip olduğu söylenebilir. Devletin, simgesel sermayeden gelen ve üst sermaye olarak nitelendirilen özel bir sermayesi vardır. Üst sermaye; askerî, iktisadi, kültürel gibi farklı sermayelerin birleşimi ile oluşmuştur. Devletin diğer alanlar üzerindeki gücünü sağlayan unsur, bu sermaye birleşimidir (Jourdain ve Naulin, 2016: 129). Bourdieu, devletin simgesel bir şiddet uygulayabilecek durumdaysa hem nesnellik içinde hem de öznellik içinde boyut kazanması gerekliliğini ileri sürmüştür. Başka bir ifadeyle bir devletin simgesel şiddet uygulayabilecek güce sahip olmasının temel nedeni, toplumsal yapılarda bu şiddetin kabul görmesidir. Simgesel şiddetin gerçekleşmesi için toplumsal alanda (itaat hakkında soru bile sormaya gerek duymadan) itaat etmeye zorunlu olduğu duygusunun uyandırılması gerekir. Dolayısıyla simgesel şiddet, itaat olarak algılanmayan itaatlerin varlık kazanma sürecine karşılık gelmektedir (Bourdieu, 2015c: 181).

Simgesel şiddet mümkün olan en basit şekilde ifade edersek bir toplumsal eyleyici üzerinde kendi suç ortaklığı ile uygulanan şiddet biçimidir. Şu var ki, bu formül tehlikelidir, çünkü iktidarın aşağıdan gelip gelmediği ve ezilenin kendisine dayatılan konumu arzu edip etmediği vb. sorunlar üzerine skolastik tartışmalara kapı açabilir. Daha keskin bir şekilde söylersek: Toplumsal eyleyiciler, farkında olan eyleyiciler, belirlenimlere tabi olduklarında bile, kendilerini belirleyeni yapılandırdıkları ölçüde kendilerini belirleyenin etkililiğini üretmeye katkıda bulunan eyleyicilerdir. Tahakküm etkisi neredeyse her zaman, belirleyenler ile onları o şekilde oluşturan algı kategorileri arasındaki “uyum”la ortaya çıkar (Bourdieu ve Wacquant, 2014: 165-166).

Bir tahakküm aracı olan simgesel şiddet, özellikle gelişmiş toplumlarda kültürel formlar arasındaki alçak/yüksek, bayağı/seçkin gibi hiyerarşilerin toplumsal alanda kabul görmesi ile işlerlik gösterir. Hâkim sınıf beğenisinin yalnızca estetik ile ilgili bir mesele olarak kalmaması, bu beğeniye sahip kişilerin meşrulaştırma yapabilecek bir konuma sahip olması, simgesel şiddet kavramının kültürel sınıf analizindeki kullanım biçimini açıklamak için iyi bir örnek teşkil etmektedir (Hazır Kandemir, 2014: 246).

Bourdieu sosyolojisinin temel kavramlarından biri de habitus'tur. Habitus, pratikler ve toplumsal yapı arasındaki kurumsal ilişkisel düzeye karşılık gelmektedir (Çeğin, 2018: 422).

Habituslar ayrı ve ayırıştırıcı pratikler doğurur- bir işçinin yediği şey, özellikle de yeme biçimi, yaptığı spor ve yapma biçimi, siyasal kanaatleri ve bu kanaatleri ifade etme biçimi sanayici patronun bunlara tekabül eden tüketimleri ve etkinliklerinden sistematik olarak farklıdır; ancak bunlar, aynı zamanda sınıflandırıcı şemalardır, farklı sınıflandırma ilkeleri, farklı görü ve ayırım ilkeleri, farklı zevklerdir. İyi ile kötü, güzel ile çirkin, saygın ile kaba vb. arasındaki ayrımları saptarlar ama bu ayrımlar özdeş değildir. Örneğin, aynı davranış ya da aynı eşya birisine saygın, diğerine fazla iddialı ya da gösterişli, bir üçüncüye de çok kaba görünebilir (Bourdieu, 2015c: 22).

Toplumsal yapılar tarafından biçimlendirilen pratik etkinlikler tarafından da düzenlenen habitus, üç farklı ilişkiler düzeneği içerisinde tasarlanmıştır. Bunlardan ilki toplumsal koşullardır. İkincisi eylemin şimdiki durumu, üçüncüsü ise eylemin ürettiği pratiklerdir (Çeğin, 2018: 422). Öte yandan habitus kavramının analiz biçimi geleneksel ve modern toplumlarda farklılık gösterir. Geleneksel, farklılaşmamış toplumlarda habitusun kavramsallaştırma biçimi makro düzeyde geçerlidir. Oysa yüksek derecede farklılaşmış modern toplumlarda, habitus yalnızca sınıf ve statü gibi alt kültürlerle yakındır. Bu nedenle Bourdieu, yüksek derecede farklılaşmış toplumların analizinde habitus kavramından ziyade “alan” kavramına ağırlık vermiştir (Swartz, 2015: 162).

Bourdieu'nün alan kuramı toplumsal hayatın din, siyaset, eğitim gibi farklı yönleri arasındaki yapı ve dolayısıyla işlev benzerliklerini ortaya çıkarmaya odaklanmaktadır. Bir toplumsal alanın özerkleşmesi için o alana ait olan amaçları tanımlamak gerekmektedir. Örneğin siyasi alanın hedefi, iktidarken iktisadi alanın hedefi zenginliktir. Bir alana dâhil olan bireyler bu alana uygun şekilde hareket etmek zorundadır. Bu nedenle alanın hedefine uygun sermayeyi elde etmek için mücadele etmek gerekmektedir. Bireyin alan içindeki konumu, o alana ait olan sermayeye sahip olup olmadığıyla belirlenmektedir. Hükmedenler ve hükmedilenler arasındaki güç ilişkisini doğuran şey, sermayeler arasındaki eşitsizliktir. Her bireyin uzamdaki konumu, bireyin kendisinin

sahip olduğu iktisadi ve kültürel sermayenin göreceli ağırlığına ve “mal varlığıyla olan ilişkisini yöneten toplumsal güzergâhına” bağlıdır. Dolayısıyla bireylerin konumlarını belirleyen şey eski mücadeleleri sonucunda elde ettikleri sermayelerdir. Buradan hareketle alanın tümüyle mücadelelerden oluştuğu söylenebilir. Bireyler, bulundukları alanın yapısını muhafaza etmek veya dönüştürmek için mücadele etmektedir. Dolayısıyla alanlar, bireyler arasındaki tahakküm ilişkilerinden doğan bu mücadeleye sahne olmaktadır. Tahakküm eden tarafta olmak alanın kurallarına uyma mecburiyeti gerektirir. Alanın kurallarını bilmeyenler ise mücadeleden dışlanmış, tahakküm altında olan kimselerdir (Bourdieu, 2015a: 389-390; Jourdain ve Naulin, 2016: 122-123, 126; Ünal, 2004: 155).

Toplumsal alan içindeki güç ve tahakküm biçimlerinin oluşturulması, korunması ve sürdürülmesine odaklanan Bourdieu, bireysel olarak kabul edilen pratiklerde sosyolojik bir okuma bulunabileceğini göstermiştir. Fransız toplumu üzerine yaptığı çalışmalarda sosyal yapının hâlâ sosyal sınıflardan oluştuğu, bireysel gelişimin ise hâlâ sınıfsal konumlar ile bağlantılı olduğu sonucuna varmıştır (Ünal, 2004: 114). Bourdieu, merkezine tahakküm ilişkilerini koyduğu sosyolojik yaklaşımını, ampirik araştırmalar sonucunda temellendirdiği kavramsal örüntüler üzerine inşa etmiştir. Hem pozitif bilimlerin objektif yasaya benzer nicel ampirik yaklaşımını hem de yorumlayıcı sosyal bilimin öznel iradeci yaklaşımını reddetmiştir. Toplumsal araştırmanın düşünömsel olması ve zorunlu olarak politik olması gerektiğini ileri sürmüştür. Ayrıca araştırmanın hedeflerinden birinin sıradan olayları açığa çıkarmak ve bu olayların anlaşılmasını kolaylaştırmak olduğunu savunmuştur (Neuman, 2014: 141). Bu çalışmanın kuramsal çerçevesini Bourdieu’nün kültürel beğeni ile sınıf konumları arasındaki ilişkiye odaklanarak geliştirdiği kavramlar oluşturmaktadır. Çalışmanın temel sorusu; “AKP siyasal konjonktörü, toplumsal sınıfların gündelik hayat pratiklerinde nasıl bir değişim/dönüşüm yaratmıştır? Bu değişim/dönüşüm, *Cafcaf* dergisinde nasıl yer

bulmuş, dergi farklı habitusa sahip toplumsal kesimleri hangi kavramlar üzerinden işlemiştir?” olarak belirlenmiştir. Çalışma kapsamında gündelik hayat pratiklerini işleyen karikatürler; “davranış biçimi, estetik beğeni, sınıf atlama mitleri, tüketim eğilimleri, cinsiyetçi rol paylaşımları ve sosyalleşme pratikleri” gibi eylem ve değerlere odaklanılarak incelenmiştir.

3. Gündelik Olanın Dönüşümü ve Yeni Düzenin Kodları

3.1. Bir Eleştiri Öznesi/Nesnesi Olarak Bizi Biz Yapan Ötekiler

AKP, iktidarının ilk dönemlerinde Millî Görüş Hareketi’nin temel prensiplerinden görece uzak, “muhafazakâr demokrasi” kavramının öne çıktığı bir yaklaşım belirlemiştir. Partinin, meşruiyet ve tanınma arayışı içerisinde olması, kurucu değerlerle çatışmayan bir tutum belirlemesine yol açmıştır. Parti, 28 Şubat’ın temel nedeni olarak görülen ve orduda hassasiyet yarattığı düşünülen konularda aynı amaç doğrultusunda temkinli davranmayı tercih etmiştir (Saraçoğlu ve Yeşilbağ 2015: 875; Tuğal, 2016: 170). İslamcı siyasetin söylemlerinde merkezi bir yer edinen “İslami özne/laik diğerleri, İslami rejim/demokratik siyaset, adil düzen/piyasa düzeni” gibi ikiliklerden uzaklaşmıştır (Akçaoğlu, 2019: 44). Cumhuriyet’in kurucu tezleri hakkında açıklama yapılmasından özellikle kaçınılmıştır. Parti, Cumhuriyetçi ön kabullerle ve rejimin sembolleriyle uyumlu bir profil sunmak için önemli bir çaba harcamıştır (Özbey, 2016: 134). İslamcı bir kimlik taşıdığı eleştirilerine, Cumhuriyet değerleri ile çatışmayarak, laiklik üzerine geliştirilen eleştirilere ise laikliği demokratikleşme ekseninde tanımlayarak cevap vermiştir (Duran, 2010: 333). Siyasi arenadaki meşruiyetini sorgulayan güçlerle karşı karşıya gelmemeye özen göstermiş, “demokrasi, millet iradesi” gibi unsurlar çerçevesinde bir söylem geliştirerek daha geniş kitleler tarafından kabul görmeye çalışmıştır (Saraçoğlu ve Yeşilbağ 2015: 875). Partinin

meşruiyet konusunda yaşadığı endişe, kültürel alanda da aynı tutumu sürdürmesine neden olmuş, kültürel iktidar tahayyülüne ilişkin net adımlar atmasını engellemiştir. AKP'nin kurucu değerlere karşı geliştirdiği bu stratejik yaklaşımın, 2008 yılından sonra net bir şekilde değişim gösterdiği söylenebilir. Parti, bu dönemle birlikte daha önce çizdiği liberal portreden farklı bir tutum geliştirmeye başlamıştır. 2009-2015 yılları arasında geçen yedi yıllık süreç, AKP'nin toplumsal hegemonyasını kuvvetlendirmesine sahne olmuştur. “Sivil toplumcu, çoğulcu, ılımlı muhafazakâr, anti militarist” özelliklerini geride bırakan parti, bu dönemden sonra Osmanlıcı referansları ön plana çıkararak devletçi ve yayılmacı bir politik çizgi takip etmeye başlamıştır (Durak, 2022: 235).

AKP'nin kültürel iktidar tahayyülü, modernleşme/Batılılaşma süreçlerinin “normatif, kurumsal, toplumsal, kimliksel” sonuçlarının meşruluğunu ortadan kaldırma amacını taşımaktadır. Batıcı/Kemalist paradigmanın yok olması halinde İslamcı kimliğin yükseleceği ön kabulüne sahip olan (Çınar, 2021) AKP, politik söylemini, siyasi ve iktisadi alanın yerli ve millî değerlerden uzak bürokratik seçkinler ve bu seçkinlerin sivil destekçileri tarafından yönetildiği düşüncesi üzerine inşa etmiştir (Akça, 2014: 15). AKP'ye göre Cumhuriyet'in kuruluşundan itibaren “devlet-millet”, “seçkinler-halk” arasında yaşanan çatışma, siyasi alanın normalleşmesini engellemiştir. Parti kendisini, “vesayetçi rejime karşı mücadele eden, millete hizmet aşkı ile dolu, yılmaz bir savaşçı, kendisinden olmayanı ise menfaatlerini, ayrıcalıklarını kaybetmeye başlayan statükocular” olarak konumlandırmıştır (Çınar, 2012: 31-32). Bu anlatının dolaşıma girmesinin en önemli sonucu, toplumsal yapının giderek daha fazla kutuplaşması ve siyasetin mazlumlar için bir rövanş alanına dönüşmesi olmuştur (Yılmaz, 2018: 38). AKP'nin kültürel iktidar tahayyülünün bir parçası olan bu durum, mazlum öznenin öteden beri kendisini “dışlayan, aşağılayan” aktörlere karşı beslediği nefreti, kini, hıncı güçlendirmiş, (Tokdoğan, 2020: 116) toplumsal ilişki biçimlerinde “biz ve öteki” üzerine inşa edilen kavramsallaştırmaların belirleyici bir rol oynamasına kaynaklık etmiştir.

Cafcaf'ın anlam dünyasında İslamcı retoriğe ait ön kabuller, tanımlar ve anlatıların yanı sıra AKP'nin yukarıda bahsedilen yaklaşımının belirleyici bir etkisi olduğu söylenebilir. İslamcı hareketin çok katmanlı yapısını hiçbir örgütlenmeyi, cemaati, tarikatı dışlamadan temsil etme⁷⁸ iddiasıyla yola çıkan *Cafcaf*, AKP'nin halk-elit antagonizması çerçevesinde inşa ettiği politik söylemine paralel bir anlam dünyası yaratmıştır. Bu yaklaşım biçiminin, *Cafcaf*'ın ürettiği mizahın, İslami habitusa sahip toplumsal kesimlerin “biz” tasavvuruna ve “öteki” algısına yönelik önemli doneler sunmasına kaynaklık ettiği söylenebilir.

Cafcaf'ın “öteki”ye yönelik iki farklı temsil biçimi geliştirdiği görülmektedir. İlk temsil biçiminde, “öteki” mağduriyet anlatısı içerisinde bir antikahraman olarak sunulmuştur. Bu yaklaşımda, “öteki”nin rolü ya da “öteki”ye biçilen rol, mağduriyet bilincinin pekişmesine hizmet etmektedir. Bu temsil biçiminde öteki, İslamcı toplumsal kesimlerin yaşadığı “mağduriyetin” faili olarak sunulmuştur. İkinci temsil biçiminde ise mizahi özne olarak sunulan öteki, “empatik iletişim becerisinden yoksun, belirli cümle kalıpları ile iletişime geçebilen, kendi mahallesinin düşünce dünyasına hapsolmuş” karakterlerden oluşmaktadır. Bu karakterlerin karşısında zaman zaman itidal ve sükûnet içerisinde, zaman zaman alaycı fakat her daim vakur, İslamcı karakterler yer almaktadır. Diğer taraftan her iki temsil biçiminin ortak özelliği, “öteki”nin kâfir/münafık, iç mihrak, İslam düşmanı, gayrimillî gibi unsurlar çerçevesinde tanımlanmasıdır. Tek taraflı bakış açısından kaynaklanan öznel etkinin görünür olduğu bu karikatürlerde, öz eleştirel bir bakış açısı geliştirilmemiştir. Bununla birlikte karikatürler, İslami habitusa sahip

⁷⁸ *Cafcaf*'ın bağımsız olarak çıktığı ilk sayısında yayın yönetmeni Asım Gültekin tarafından kaleme alınan *Yayın Üssünden* başlıklı yazıda, şu ifadeler yer verilmiştir; “(...) Nihayet çıktık! Niçin çıktık? Gerek var mıydı? İslam'da var mıydı çıkışımızın fetvası? İslam'ı mizahı alet etmenin dinde yeri var mıydı hem? Mizahta ne kadar özgür olacaktık? Kendini dindar olarak tanımlayanların mizah yapmaya hakkı var mıydı? Kendini dindar olarak tanımlayanların dindar olmaya hakkı var mıydı ki mizah olsun?! Sağcı mıydık?! AKP'li miydik, dinci miydik, tarikatçı mıydık, gelenekçi miydik, muhafazakâr mıydık, İslamcı mıydık, Fethullahçı mıydık, İrancı mıydık, Erbakancı mıydık, hepsi miydik, hiçbiri miydik?! Bu adamlar yok sayılırsa hepsi biziz! Yok sayılmadıklarında ise en az bir kaçınız biz bunların! Cafcaf ailesi bu topraklarda Allah'ın yarattığı kimsenin yok sayılmaması gerektiğini savunuyor! En önce de biz yok sayılmamalıyız! (...)” (*Cafcaf*, Sayı 18).

toplumsal kesimlerin diğ er toplumsal kesimlerle ilişki kurma biçiminde “   alma, hırs, kin” gibi duyguların h akim olduğuna y onelik bir çıkarımı mümkün kılmaktadır.

3.1.1. Kemalist Paradigma ile Hesaplaşma Arzusu: “Senin Atan Bir Diktatördü Yavrum”

Cumhuriyet tarihi boyunca Kemalist paradigmanın vesayet tezi üzerinden eleştirilmesine ve bu eleştirilerin kamuoyunun gündemine taşınmasına tanıklık eden üç farklı dönem yaşanmıştır. Bu dönemlerden ilki 12 Eylül 1980 Askerî Darbesi’nden hemen sonraya denk gelmektedir. Silahlı kuvvetlerin askerî rejimi meşrulaştırmak amacıyla Atatürk imgesini kullanması, geriye dönük eleştirel bir Kemalizm okumasını beraberinde getirmiştir. Bununla birlikte aynı dönemde sürdürülen neoliberal politikalar; bürokrasi, basın ve akademi içindeki devletçi ekolden gelen Kemalist çevrelerin zayıflamasına ve yeni kurulan; sivil toplum örgütlerinde, vakıf üniversitelerinde, medya kuruluşlarında post-Kemalist isimlerin yer almaya başlamasına neden olmuştur. Kemalist paradigmanın vesayet tezi üzerinden eleştirilmesine neden olan ikinci süreç, 28 şubat 1997 yılında yaşanmıştır. Askerin iş dünyasından medyaya kadar farklı grupları bir araya getirerek Refah Partisi’ne karşı harekete geçmesi, partinin iktidardan uzaklaştırılması ile sonuçlanmıştır. Bu gelişmeler, Kemalist paradigmaya karşı sorgulayıcı bakış açısının yeniden gündeme gelmesine neden olmuştur.     nc  dönem ise AKP’nin iktidarda olduğu yıllara tekabül etmektedir. AKP’nin iktidarını kuvvetlendirmeye başlaması, Kemalist paradigmaya y onelik eleştirilerin yeniden alevlenmesine kaynaklık etmiştir. Bununla birlikte AKP dönemini önceki dönemlerden farklı kılan, vesayetçi tezlerin hükümet nezdinde dile getirilmesi olmuştur (Esen, 2023: 356).

AKP’nin, ilk iktidar olduğu dönemde Cumhuriyetçi  n kabullerle ve rejimin sembolleriyle uyumlu bir profil sunmak için çaba harcaması ( ztan, 2018b: 117)   

aşamadan oluşan stratejik bir yaklaşım geliştirmesine neden olmuştur. İlk aşamada, insan hakları ve demokrasi gibi unsurlar çerçevesinde bir söylem benimsenmiştir. İkinci aşamada, politik açılımlara meşru bir zemin yaratmak için halk desteğini harekete geçirecek adımlar atılmıştır. Üçüncü aşamada ise liberal bir demokrasi koalisyonu kurulması amaçlanmıştır (Dağı, 2006: 89). AKP'nin kurucu değerlere karşı geliştirdiği bu stratejik yaklaşımın, kademeli olarak değişim gösterdiği söylenebilir. Parti, iktidarını güçlendirmeye başladıktan sonra ilk olarak TSK'nin, yargının ve bürokrasinin baskısından kurtulmayı amaçlamış, orduda ve yargıda yer alan ulusalcı-seküler kadroları tasfiye etmeye çalışmıştır. Ergenekon/Balyoz gibi askerin siyaset üstü konumuna, siyasi alan üzerindeki etkisine yönelik gerçekleşen operasyonlar ve kamuoyuna 1982 Anayasası'nın antidemokratik hükümlerinin düzeltilmesi olarak yansıtılan 2010 anayasa değişikliği referandumu, bu amaç doğrultusunda uygulamaya konulmuştur (Ateş, 2017: 116; Bora, 2018: 11; Damar, 2017: 37; Saraçoğlu ve Yeşilbağ, 2015: 935). Bu gelişmelerin AKP'nin, Kemalizm karşısında kendisini yeni düzen kurucusu olarak konumlandırmasına kaynaklık ettiği söylenebilir (Koyuncu, 2014:66). Partinin bu dönemden sonra toplumsal alana yönelik temel amacı, Kemalist paradigma tarafından inşa edilen ulusal kimliği yapıbozumuna uğratmak olmuştur (Özbey, 2016: 134).

Tüm bu gelişmeler göz önünde bulundurulduğunda AKP'nin Kemalist paradigmaya meydan okuma olarak tanımlanabilecek yaklaşımının, kademeli olarak ilerlediği ve farklı eğilimler gösterdiği söylenebilir. *Cafcaf*, AKP'nin dönemsel koşullara göre şekillenen bu yaklaşımına paralel bir tutum izlemiştir. Bu nedenle derginin, “erken dönem Atatürk eleştirisi” yalnızca Cumhuriyet değerlerinin ve normlarının “geçersizliğini, yanlışlığını” aktarmaya yönelik bir anlam taşımaktadır. Bu içeriklerin birçoğunda, ana tema “mazlum öznenin yaşadığı kültürel dışlanma”dır.



Karikatür 1. Cafcaf, Kasım 2009, Sayı:29

Cafcaf, yayın hayatının ilk dönemlerinde doğrudan Atatürk'ü hedef almak yerine Kemalist paradigmaya ve onun "seçkinci" anlayışına karşı eleştirel bir dil geliştirmekle yetinmiştir. Karikatür 1'in, bu dönemin örneklerinden biri olduğu söylenebilir. İslamcı hareketin tek partili dönem de dâhil olmak üzere Atatürk'ün heykel ve büstlerinin tahribine yönelik gerçekleştirdiği⁷⁹ ikonaklastik tepkiler göz önünde bulundurulduğunda karikatürün AKP'nin belirlediği stratejik yaklaşıma paralel bir anlam taşıdığı görülmektedir. Nitekim karikatürde büste yönelik görsele ya da söyleme yansıyan yıkıcı/küçümseyici/aşağılayıcı bir dil tercih edilmemiştir. Türkiye siyasetinin kullanışlı bir done olarak gördüğü ve ihtiyaç halinde başvurduğu, "Atatürk yaşıyorsa" diye başlayan, farklı eylem kipleriyle devam eden siyasal popülist söylem üzerinden fakat farklı bir bağlamda anlam inşası geliştirilmiştir. Dolaylı bir anlatımın tercih edildiği karikatürde, İslamcı hareketin Atatürk ve Cumhuriyet'e ilişkin ön kabullerinden

⁷⁹ Toker'in ifade ettiği üzere Atatürk'ün ölümünden 14 Mayıs 1950'ye kadar geçen süre içinde, Atatürk'ün manevi varlığına 51, fotoğraflarına 12, heykel ve büstlerine 4 olmak üzere toplam 67 saldırıda bulunulmuştur. Öte yandan bu saldırılara sonraki süreçlerde de rastlanmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Toker, M. (1990). *Demokrasimizin İsmet Paşalı Yılları 1944-1973, Tek Partiden Çok Partiye 1944-1950*, Bilgi Yayınevi.

hareketle, Atatürk'ün *Zaman* gazetesine abone olup olmayacağı sorusuna yanıt aranmıştır.

1986 yılında kurulan *Zaman* gazetesi, AKP iktidarıyla birlikte “Fetullah Gülen Cemaati”ne ait sermaye gruplarının desteklenmesine ilişkin olarak, güçlü bir yayın organı haline gelmiştir (Ayan, 2019: 155). Bu ilişki örüntüsü, gazete ve gazetenin ortaya koyduğu zihniyet dünyasının, AKP ve FETÖ arasındaki ittifak içindeki mücadele başlayana kadar, “Sünni Müslüman çoğunluğun” önemli bir temsilcisi olarak tanımlanmasına neden olmuştur. Buradan hareketle karikatürde, İslamcı kimliğin Cumhuriyet'in resmî ideolojisi tarafından yok sayıldığına yönelik bir eleştiri geliştirildiği söylenebilir.



Karikatür 2. Cafcaf, Ekim 2009, Sayı: 28

Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren genel olarak modernleşme sürecine özel olarak da laiklik ilkesinin uygulama biçimine karşı toplumsal alanda tepkisel bir yaklaşım gelişmiştir. Bu tepkilerin temel nedeni, modernleşme kapsamında gerçekleşen uygulamaların milletin “özel değerleri, kültürel dünyası ve ahlaki normları” ile uyumlu olmadığının düşünülmesidir. Aynı düşünce yapısı, modernleşme sürecinin en önemli

öğelerinden biri olan laiklik ilkesini, İslam’la hiçbir noktada bütünleşmeyen ithal bir ideoloji olarak tanımlamıştır (Ateş, 2017: 111-112). Kemalist modernleşme sürecine karşı gelişen ve Cumhuriyet tarihi boyunca farklı görünüm alan bu tepkisel yaklaşım, İslamcı kesimlerin Cumhuriyet’le dışlanmışlık duygusu üzerinden bir ilişki kurmasına, kendisini “mazlum özne” olarak inşa etmesine kaynaklık etmiştir (Çarkoğlu ve Toprak, 2006: 29). Yukarıda yer alan karikatürde ise İslamcı yaklaşımın Cumhuriyet’le ilgili kurucu mitlerinin bedensel temsiller üzerinden aktarıldığı görülmektedir.

Bourdieu, cinsiyet özelliklerinin sınıf özelliklerinden ayırt edilemeyeceğini, bir sınıfın ancak iki cinsiyete ve onların toplumsal olarak kurulmuş yatkınlıklarına ayırdığı değerle tanımlanabileceğini ifade etmiştir. Bu nedenle ne kadar sınıf ve sınıf fraksiyonu varsa “kadınlığı hayata geçirmenin de bir o kadar farklı tarzı vardır.” Bununla beraber güzelliğe, bedensel bakıma verilen değer, farklı sınıflara mensup kadınlar arasında değişkenlik göstermektedir. Kadınların toplumsal uzamda işgal ettikleri konum yükseldikçe kendi bedenini beğenme, bedenin iyi görünümünden emin olma olasılığı da yükselmektedir (Bourdieu, 2015a: 167, 303).

Aynı şekilde, kadınların, toplumsal uzamda işgal ettikleri konum yükseldikçe bedenlerinin değişik kısımlarıyla ilgili olarak kendilerine verdikleri notlar da, beklentilerin paralel olarak artmış olmasına rağmen yükselir. Bedenlerinden, neredeyse halk sınıflarının kadınları kadar az hoşnut olan küçük burjuva kadınlarının (bu, kadınlar arasında dış görünüşünü değiştirmek isteyenlerin ve bedeninin çeşitli kısımlarından hoşnut olmadığını dile getirenlerin sayısının en çok olduğu grubu oluşturur) bir taraftan güzelliğin yararlılığının halk sınıfları kadınlarına göre daha çok bilincinde olup bedensel mükemmellik konusunda egemen olan ideale çoğu zaman itibar ederken, diğer taraftan fiziki görünüşlerinin iyileştirilmesine ilişkin -önce zaman, sonra sağlık (kendini yoksun bırakma yoluyla) açısından- bu denli önemli yatırım yapmaları ve kozmetik severliğin tüm biçimlerine (örneğin estetik ameliyata başvurmaya) böylesine koşulsuz bir benimseyişle yaklaşıyor olmaları anlaşılır bir olgudur (Bourdieu, 2015a: 303).

Karikatür 2’deki erkek karakter, 29 Ekim törenine genç, sarışın, şehirli, vücut hatlarını belli edecek kıyafetler giyen, kadın karakterle gitmeyi tercih etmiştir. Öte yandan aynı karakter, cami ve türbeleri ile bilinen, bir İstanbul semti olan Eyüp Sultan’a

gitmek için yoksul, “mazlum”, dindar, geleneksel değerlere sahip, halk sınıflarına mensup kadın karakteri tercih etmektedir. Cumhuriyet’i temsil eden kadın figüründe küçük burjuva kadınlarına ait kendini sergileme, gösteriş ve iddianın ön planda olduğu görülmektedir. Bu kadın figürü, giyinişi ve cazibeli tavrıyla mensup olduğu sınıfa bağlı olarak güzelliğinin bilincindedir. İslami kimliği temsil eden kadın karakter ise, halk sınıfına mensup olduğu için bedeniyle araçsal bir ilişki geliştirmiştir. Bedenine ve görünümüne ilişkin, Cumhuriyet’i temsil eden kadın figürü gibi burjuva kaygılarına sahip olmadığı için gösterişli değil, işlevsel kıyafetler tercih etmiştir. Karikatürde, İslamcı mazlum özne anlatısı referans alınarak kadın bedeni üzerinden bir ayrışma eğilimi inşa edilmiştir. Öte yandan karikatürün yalnızca “İslamcı aktörün öteki olmasına neden olan sistemi” değil, başörtülü kadını evde bırakıp Cumhuriyet Balosuna katılan dolayısıyla sisteme dahil olan İslamcı erkeği de hedef aldığı söylenebilir.



Karikatür 3. Cafcaf, Aralık 2010, Sayı: 45

AKP’nin devlet içindeki gücünü pekiştirmeye, toplumsal hegemonyasını güçlendirmeye yönelik girişimlerinden biri de 2010 yılında gerçekleşen anayasa değişikliği referandumu olmuştur (Saraçoğlu ve Yeşilbağ, 2015: 935). Yargı erkinin hükümeti ve AB sürecini baltalamaya yönelik hareket ettiğini ileri süren parti, Anayasa

Mahkemesi ile ilgili önemli düzenlemelerin yer aldığı anayasa değişikliği paketini meclisten geçirmiştir (Aydın ve Taşkın, 2020: 486). AKP, bu süreçte yürüttüğü siyasi kampanyayı, 12 Eylül 1980 Askerî Darbesi'nin sorumlularıyla hesaplaşma üzerine inşa etmiştir. Dönemin Başbakanı Recep Tayyip Erdoğan, konuşmalarında sık sık 12 Eylül döneminde yaşananlara atıfta bulunmuş, “darbe anayasasının⁸⁰” değişmesi gerektiğini ifade etmiştir.

12 Eylül ile yüzleşmek için, 12 Eylül üzerindeki dokunulmazlık zırhını kaldırmak için ‘Evet’ diyoruz. Bu ülkede bir daha darbelerin yaşanmaması, ülkenin geleceğinin karartılmaması için, demokrasinin kesintiye uğramaması için ‘Evet’ diyoruz. Büyük Türkiye, güçlü Türkiye, itibarlı Türkiye için ‘Evet’ diyoruz.⁸¹

Kendisini Cumhuriyet'in kalıtsal sorunlarını çözebilecek yegâne siyasi güç, bir nevi “kurtarıcı” olarak konumlandırıan AKP, “evet kampanyası”na destek verenleri “darbe karşıtı” destek vermeyenleri ise “darbe sevici”⁸² olarak tanımlamıştır. Referanduma hayır oyu vermek, demokrasi/millî irade düşmanı olmakla eşdeğer olarak görülmüştür. Bu gelişmeler neticesinde evet kampanyası, “Gülen Cemaati”⁸³ başta olmak üzere İslamcı hareketin genelinden liberal kanadın ise büyük bir bölümünden önemli bir

⁸⁰ Recep Tayyip Erdoğan, 2010 yılının mayıs ayında anayasa değişikliği referandumu ile ilgili yaptığı konuşmada şu ifadelerle yer vermiştir: “Darbe Anayasası ile antidemokratik yasalarla bürokratik oligarşi ile üstünlerin hukukunu tercih edenlerle Türkiye bugüne kadar bir yere varamadı. Bundan sonra da bir yere varamaz. Öyleyse yapmamız gereken üstünlerin hukukunu korumak değil, hukukun üstünlüğünü korumaktır. Bunun mücadelesini hep birlikte vermeye mecburuz. Tabii üzerlerinde hiçbir sorumluluk taşımayanlar, milleti hesap verme gibi bir yükümlülüğü olmayanlar tamamen keyfe keder şekilde bu ülkenin ekmeği üzerinde tasarrufta bulunabiliyorlar. Şunu da kaydetmek durumundayım, hiçbir demokrasi antidemokratik yollarla inşa edilemez, hiçbir hak ulufe olarak millete sunulamaz. Darbe ile demokrasi olmaz, darbe ile demokrasi gelmez. Darbe anayasası ile Türkiye'nin daha yüksek demokrasi standartlarına erişmesi mümkün olamaz.” (Sarı, 2011: 137).

⁸¹ Hamsici, M. (2017, 5 Nisan). 2010 Referandum: ‘Evet’, ‘Hayır’ ve ‘Boykot’ Cepheleri Ne Demişti? *BBS News Türkçe*. Erişim adresi: <https://www.bbc.com/turkce/haberler-turkiye-39462061>.

⁸² “Darbe olunca alkış tutan bu jakobenler, aynı zamanda darbe öncesinde de darbe şartlarını oluşturmak için bizatihi gayret göstermektedirler. Darbe şakşakçılarının, darbe koşullarının oluşması için işbirlikçilik yapan bu statüko muhafızlarının söylemlerine siz aldırmayın, benim sevgili milletim aldanmasın. Onların özlemi ileri demokrasi değil, vesayet rejimidir. Onların amacı özgürlükleri hâkim kılmak değil, yasakların varlığını devam ettirmektir. Onların korumaya çalıştığı milletin iradesi değil, güç odaklarının çıkarı düzenidir” (Tığ vd., 2012: 124). Tığ, A., Baydaroğlu, İ., Pehlivan S., (2012). *Recep Tayyip Erdoğan Ne Diyor? Kim Ne Diyor Yayınları*.

⁸³ “Mezardakiler Bile Referandum İçin Kaldırılmalı”. (2010, 1 Ağustos). *Cumhuriyet*. Erişim adresi: <https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/mezardakiler-bile-referandum-icin-kaldirilimali-167646>.

destek görmüştür. Perihan Mağden, Orhan Pamuk, Murat Belge gibi kanaat önderi olarak tanımlanabilecek pek çok ismin evet oyu vereceğini açıklaması, referandum sonucunda önemli bir rol oynamıştır.⁸⁴ Karikatür 3'ün, yayınlandığı tarih de göz önünde bulundurulduğunda, referandum süreci ve sonrası ile ilgili İslamcı tahayyüle yönelik bir portre ortaya koyduğu söylenebilir.

Karikatürde, “Cumhuriyet Hatırası” yazısının önünde fotoğraf çektiren üç karakter görülmektedir. Basın, yargı ve askeri temsil eden bu karakterler, “Cumhuriyet’i Ayarlama Enstitüsü’nün” kurucu üyeleri olarak tanımlanmıştır. Konuşma baloncunun yer almadığı karikatürde, asker formasının üzerinde Cumhuriyet tarihi boyunca gerçekleştirilen askerî müdahalelerin tarihlerinin yazıldığı görülmektedir. Buradan hareketle karikatürün temel olarak askerî müdahaleleri ve bu müdahalelerde rol oynadığını düşündüğü kurumları “demokrasi söylemi” üzerinden eleştirdiği söylenebilir.

AKP’nin “demokrasi, insan hakları” gibi kavramları söylemlerinin merkezine yerleştirmesi, kendi iktidar mücadelesini demokrasi mücadelesi olarak yansıtabilmeyi başarması, partiye oy veren kitleler üzerinde önemli bir değişimi birlikte getirmiştir. Partinin sağ seçmenin çok büyük bir kısmını kapsayan geniş toplumsal tabanı, sosyal/siyasal talep ve beklentilerini, “insan hakları, antimilitarizm, sivil siyaset” gibi AKP’nin pragmatik bir tutumla inşa ettiği söylemler üzerinden dile getirmeye başlamıştır. Demokrasi anlayışı/kültürünün yerleşmesinden ziyade İslamcılar lehine işlevselleşmesine neden olan bu durum, karikatüre de yansıdığı üzere dönem boyunca yalnızca iktidarın değil, toplumsal muhalefetin de İslamcıların eline geçmesine kaynaklık etmiştir.

⁸⁴ Budka, A. (2020, 18 Ağustos). ‘Yetmez Ama Evet’ Diyenler Anlatıyor. *Gazete Duvar*. Erişim adresi: <https://www.gazeteduvar.com.tr/gundem/2020/08/18/yetmez-ama-evet-diyenler-anlatiyor>.



Karikatür 4. Cafcaf, Kış 2011, Sayı: 49

2010 yılı ile birlikte asker ve yargıdan oluşan muhalif blok karşısında güçlenen AKP, muhafazakâr demokrat kimliğinden giderek uzaklaşmaya başlamıştır (Dağı, 2010: 129). AKP'deki stratejik duruşun geride kalmasına bağlı olarak ortaya çıkan bu yaklaşım biçimi, *Cafcaf*'ın Cumhuriyet ve Atatürk'ü işlediği karikatürlerindeki ihtiyatlı tutumun görünür ölçüde değişmesine neden olmuştur. Dergi, Kemalist paradigmayı ve onun temsil ettiği düşünülen tüm yapılanmaları, aşılması gereken toplumsal/siyasal bir sorun olarak tanımlamaya başlamıştır. Açık ve doğrudan bir anlatımın tercih edildiği, Atatürk'ün diktatör olarak tanımlandığı Karikatür 4, *Cafcaf*'taki bu değişikliğin somut örneği olarak okunabilir. Karikatürde, İslamcı kolektif hafızada önemli bir yeri olan tek partili dönem ve o dönemde uygulanan “dışlayıcı kültür politikalarının” baba ve çocuk ilişkisi üzerinden duygusal bir okumaya izin verecek şekilde ele alındığı görülmektedir.

Ataerkil yapının egemen olduğu muhafazakâr toplumlarda mevcut düzene paralel hareket etmek, onu sürdürmek önemli bir gereklilik olarak kabul edilmektedir. Bu toplumsal yapılar, aynı zamanda düzen sağlayıcısı olarak gördükleri baba figürüne büyük önem atfetmektedir. Türk modernleşmesi saltanata son vermek, demokratik düzeni

getirmekle birlikte bu ataerkil eğilimden uzak bir yapıya sahip değildir. Kurucu aktör olarak kabul edilen Atatürk, Türklerin atası/babası olarak konumlandırılmıştır (Kızılyürek, 2011: 69). AKP döneminde toplumsal alanda Atatürk'ün baba/ata figürü üzerine inşa edilen konumunun sorgulanır olmasına dair bir pratik doğduğu söylenebilir. Cumhuriyet'e karşı tepkisel talepleri olan toplumsal grupların destek verdiği bu pratiğin, önceki dönemlerden farklı olarak, bizzat iktidar tarafından yönlendirilmesi, Cumhuriyet'e ve kurucu tezlere ilişkin bir yandan demokrasi öğeleri ile inşa edilen bir yandan da İslamcı söylemsel formasyonla desteklenen tanımlamaların, kavramsallaştırmaların ve değerlerin gündelik hayata entegre olmasını beraberinde getirmiştir.

3.1.2. “Laikcanlar/ Pırl Türkler” ve Yeni Mücadele Alanları

Cafcaf’ın, seküler olarak görülen faillik biçimlerine yönelik tanımlamaları; “Batılı, gayrimillî, seçkinci” gibi belirli üst kodlar içermektedir. İslamcı söylemsel formasyonda merkezi bir yeri olan bu kodlar, *Cafcaf* tarafından yeniden üretilerek dolaşıma sokulmuştur. Gündelik hayatın seküler temellerini hedef alan *Cafcaf*, bu kodlar üzerinden kimi zaman açık kimi zaman örtük bir biçimde Kemalist doktrinlere ve bu doktrinlere bağlı olarak şekillenen kültürel pratiklere yönelik eleştirel bir söylem geliştirmektedir. Bir çözüm önerisine de işaret eden bu anlatıya göre, Kemalist reaksiyonlar toplumsal eşitsizliklerin yeniden üretilme sürecinde önemli bir rol oynamaktadır. Bu nedenle ilk aşamada hâkim kültürel kodlar (Kemalist, seçkinci) tarafından inşa edilen normal/anormal, kabul edilir/kabul edilemez, meşru/gayrimeşru gibi değerler dizgesinin “halkla, halka ait olan”la yeniden tanımlanması gerekmektedir.



Karikatür 5. Cafcaf, Kış 2011, Sayı: 49

Beyaz Türk tanımı, ilk olarak 1990'lı yıllarda Turgut Özal'ın başbakan ve cumhurbaşkanı olmasını kabullenemeyen Kemalist seçkinçi çevreler için kullanılmıştır. Bununla birlikte zamanla tanımın işaret ettiği zümrenin farklılaştığı görülmektedir. Beyaz Türk tanımı ile Özal'ın liberal politikalarından faydalanarak yaşam standartlarını yükselten orta sınıflar kast edilmeye başlanmıştır. Diğer taraftan Beyaz Türk, 90'lı yıllarda popüler olan “beyaz çoraplı maganda” tiplemesinin oluşturduğu simgesel temsilin ötekisi olarak da varlık kazanmıştır. Beyaz Türk'ün karşısına “kara kuru, kavruk, gariban, taşralı” maganda tipolojisinin yerleştirilmesi, bu kesimlerin aşağılanmasını meşru ve popüler bir hale getirmiştir. 2000'lere gelindiğinde ise Beyaz Türklüğün damgalayıcı, eleştirel kullanımı değişmemekle beraber bu tanım içerisine dâhil olan zümrenin farklılaştığı söylenebilir. AKP iktidarıyla birlikte kavram, İslamcı retoriğin içselleştirdiği anlamda, Kemalist seçkinciliğin-ayrımcılığın bir eleştirisi olarak dolaşıma girmiştir (Bora, 2010: 25-30, 37; 2014b: 39).

Cafcaf'ta Beyaz Türkler olarak tanımlanan kesimler, üç farklı unsur üzerinden ele alınmıştır. İlk unsur, ekonomik sermayeyle ilişkilidir. Beyaz Türklere dâhil olmak için orta veya üst sınıfa mensup olmak gerekmektedir. İkinci unsur, Beyaz Türklerin Batı hayranlığıdır. Bu tanımlama biçimi, Beyaz Türklerin yalnızca İslam ahlakından yoksun

kimseler olmadığının, Batılı değerleri ve yaşam tarzını benimsemiş, kendi kültürüne yabancılaşmış kimseler olduğunun önemli bir göstergesidir. Üçüncü unsur ise Kemalist olmak, Kemalizm'i gündelik hayatın bir düzenleyicisi olarak görmekle ilişkilidir. Beyaz Türklerin gündelik eylemlerinin sınırları, Kemalist değer örüntülerinin etkisine bağlı olarak şekillenmektedir. Bu özellik, Karikatür 5'de olduğu gibi Beyaz Türkleri İslamcı kimliğin ötekisi yapan başat unsurlardan biri olarak tanımlanmıştır.

Cafcaf'ta yer alan birçok karikatürde beden temsillerinin İslamcı ve laik/seküler habitusa göre farklılık gösterdiği görülmektedir. Kadın ve erkek bedeninin temsil ve takdim edilme biçimine yansıyan bu farklılığın, ayrışma eğilimlerinin görünür kılınmak istendiği karikatürlerde çok daha keskin bir şekilde ortaya konulduğu söylenebilir. Bu karikatürlerde, laik/seküler habitusa sahip toplumsal kesimleri “kabarık saçlı, abartı makyajlı, etine dolgun, 50 yaş üstü, CHP kadın kollarına üye oma ihtimali yüksek” kadın karakterler ya da “şişman, kibirli, empatik iletişim becerisinden yoksun, ancak belirli cümle kalıpları ile iletişime geçebilen” erkek karakterler temsil etmektedir. Yukarıda yer alan karikatürün, bu temsil biçiminin bir örneğini ortaya koyduğu söylenebilir. “Beyaz Türk ve Mor Türk” olarak tanımlanan erkek ve kadın figürlerinin çizimlere yansıyan ortak özellikleri; “hantal, çirkin, yaşlı, şişman, asık suratlı” olmalarıdır. Karakterleri, İslamcı kimliğin ötekisi yapan başat unsurlar; erkek karakterin şarap içmesi kadın karakterin ise “kısa saçları, mor şapka takması, kırmızı ruj sürmesi”dir. Bu karakterlerin bir diğer ortak özelliği ise Kemalist olmalarıdır. Erkek karakterin, “Kemalist özne” olarak tanımlanmasına yardımcı olan unsur, Atatürk rozeti takması, kadın karakterin ise ve *laiglig* (laiklik) yazılı pankart taşıması ve “Sayınca bir milyon oluyor” ifadesinden anlaşılacağı üzere 2008 yılında gerçekleşen ancak katılımı istenildiği ölçüde olmadığı için etkisi giderek azalmış “Hukuka Saygı Mitingleri”ne katılmasıdır. Gazeteci Tuncay Özkan

tarafından oluşturulmuş bir sivil toplum örgütü olan Biz Kaç Kişiyiz Platformu⁸⁵, birçok ilde Ergenekon davalarını protesto etme amacıyla “Hukuka Saygı Mitingleri” düzenlemiştir. Karikatürde ön plana çıkarılan bu iki pratik, (Atatürk rozeti takmak, Hukuka Saygı Mitingleri’ne katılmak) laik/seküler habitusa sahip toplumsal kesimlerin, AKP iktidarının giderek güçlenmesine karşı yeni düzenin kodları ve simgelerine yönelik geliştirdiği tepkisel reaksiyonlar olarak tanımlanmıştır. Yalnızca politik değil, muhalif bir eyleme de dönüşen bu pratikler, İslamcı ideolojinin toplumsallaşmasını, ülkenin geleceği için bir tehdit olarak değerlendiren toplumsal kesimler tarafından bir tür mikro direnç biçimi olarak hayata geçirilmiştir.



Karikatür 6. Cafaç, Ekim 2010 Sayı:43

Cumhuriyet tarihi boyunca şiddeti azalıp artmakla birlikte İslamcı ve laik/ seküler toplumsal kesimler arasındaki ilişki, kutuplaşmacı bir yönelim göstermiştir. Bununla

⁸⁵ Tuncay Özkangiller “Kaç Kişi?”. (2008, 07 Temmuz). Soltv. Erişim adresi: <https://haber.sol.org.tr/devlet-ve-siyaset/tuncay-ozkangiller-kac-kisi-haberi-3450>.

birlikte AKP iktidarı, 2000’li yılları önceki dönemlerden farklı kılmaktadır. Türkiye siyasetinin “teknoratikleşmiş, bürokratikleşmiş, donuklaşmış” siyasi yaklaşım ve söylemlerine karşı duygulara hitap etmeyi başaran (Açıkel, 2016b: 27), farklı toplumsal kesimlerin desteğini kazanabilen ve bu desteği uzun bir dönem sürdürebilen AKP, toplumsal alana Cumhuriyet değerlerini dışlayan bir meşruiyet ölçütü getirmiştir. AKP’nin hegemonik olarak tanımlanabilecek bu performansının, toplumsal ilişki biçimlerini önemli bir dönüşüme uğrattığı söylenebilir. Karikatür 6, bu dönüşümü, bir gazete haberini alıntılararak aktarmaktadır. Antalya’da bulunan bir sitenin girişinde “Atatürkçü, laik ve demokratik insanların yaşadığı sitedir” ifadelerinin yer alması, dönem itibarıyla gündemi meşgul eden haberlerden biri olmuştur. Başbakan Erdoğan, katıldığı bir radyo programında konu ile ilgili aşağıdaki ifadelerle yer vermiştir.

Biz 8,5 yıldır bu ülkeyi yönetiyoruz, kimin içkisine karıştık, kimin yaşam biçimine karıştık? Böyle bir şey duydunuz mu, gördünüz mü? Ama biz bunlara diyoruz ki, ‘Siz de bize karışmayın, bırakın ben de ailemle inandığım gibi yaşayayım.’ Ama şu anda bu ülkede başörtülü olduğu için gittiği herhangi bir restoranda, bunlar istisna şeyler ama kendilerine hizmet verilmeyen yerler var. Bu tür restoranlar var. Çok daha enteresan, şu anda Antalya’da bir site, ‘Buraya laik olmayanlar giremez. Bunlar var...’ Bunlardan rahatsızım, bunları duymak istemiyorum, bunları yaşamak istemiyorum.⁸⁶

Karikatürde, bu haberden yola çıkıldığı, laik toplumsal kesimlerin Araplara, cemaatlere, tarikatlara dolayısıyla Müslümanlara karşı geliştirdikleri ileri sürülen “dışlayıcı/küçümseyici tutumu” görünür kılmak için bir anlam inşası geliştirildiği söylenebilir. Badem bıyıklarıyla mütedeyyin bir karakter olduğu anlaşılan apartman görevlisi, aidat istemek için gittiği site sakinin hışmına uğramaktadır. İslamcı popülist söylemin “Kemalist/seçkin azınlık-mazlum millet” ikiliğini pekiştiren bu anlatıda, site sakinini aidat vermemek için farklı bahaneler yaratan “Kemalist özne”, mazlum, mağdur apartman görevlisini ise “mütedeyyin özne” temsil etmektedir. Öte yandan karikatürde

⁸⁶ Laik Sitenin Yazısı Kaldırıldı. (2010, 7 Haziran). NTV. Erişim adresi: <https://www.ntv.com.tr/yasam/laik-sitenin-yazisi-kaldirildi,NOIwm71nfkOqy9PEegn9Hw>.

yer verilen “Arap sabunu” ifadesi ile “laiklerin Arap nefreti”, “okyanusun ötesine git”⁸⁷ ifadesi ile laik/seküler toplumsal kesimlerin dini gruplara, cemaatlara veya tarikatlara karşı tutumu aktarılacak istenmiştir.



Karikatür 7. Cafaç, Kış 2011, Sayı: 49

Karikatür 7’de, “Pırl Türkler”⁸⁸ olarak tanımlanan toplumsal kesimlerle İslami habitusa sahip toplumsal kesimlerin, gündelik hayat pratiklerinin farklı eylem ve değerler üzerinden bir karşılaştırmaya imkân verecek şekilde kurgulandığı görülmektedir.

⁸⁷ AKP’nin yargı ve ordudaki laik Kemalist hâkimiyete karşı verdiği mücadelenin en güçlü ittifakı olan, özellikle 2010 anayasa referandum sürecinde önemli bir toplumsal/siyasal aktör olarak rol alan Fethullah Gülen için dönem itibarıyla başta Erdoğan olmak üzere birçok siyasi aktör bu ifadeyi kullanmıştır. Referandumdan çıkan ‘Evet’ sonucunu değerlendirmek üzere yaptığı konuşmada Erdoğan şu ifadelerle yer vermişti: “Buradan okyanus ötesine mesajlar olduğuna göre bizim de bu mesajı verenlere bir cevabımız olması lazım” Erdoğan’dan Gülen’e Teşekkür. (2010, 12 Eylül). *Habertürk*. Erişim adresi: <https://www.haberturk.com/gundem/haber/551145-erdogandan-gulene-tesekkur>.

⁸⁸ Kış 2011 sayısının tamamını, Beyaz Türklere ayıran *Cafaç* dergisi, tüm sayı boyunca hem karikatürlerinde hem de mizah yazılarında “Beyaz Türk olmak için ne yapmak gerekir, Kimlere Beyaz Türk denir?” gibi sorulara alaycı bir dille yanıt aramıştır.

Karikatür, “Anadolu’dan gelen insanlarla aynı uçakta uçmaktan imtina eden, *Cumhuriyet* veya *Milliyet* dışında başka bir gazete okuyamayan, Paris’te yaşamayı hayal eden, eve girerken ayakkabılarını çıkarmayan” “Pırıl Türkler” ile “taşralı, dindar, tahsilli, *Zaman* gazetesi okuyan” İslamcı aktörleri yan yana getirmiştir. Her iki toplumsal kesim arasındaki mesafe ve karşı duruşlara odaklanan karikatür, eve ayakkabı ile girmek, klasik müzik dinlemek, Avrupa’da yaşamayı hayal etmek gibi pratikleri, “kültürel ayırt edici unsurlar” olarak kodlamıştır. *Cafcaf*’a göre bu pratikler, laik/seküler yaşam tarzını tanımlayan özelliklerdir. Klasik müzik dinlemek ve Avrupa’da yaşamayı hayal etmek; Batı hayranlığının, eve ayakkabıyla girmek ise ev halkının İslam öğretisiyle olan uzak ilişkisinin bir göstergedir.

Bourdieu, alt sınıfların hâkim sınıfa tabi olduğunu gösteren iki temel pratikten bahseder. Bu pratiklerden ilki lüks tüketim mallarının ucuz mallarla ikame edilmesiyle kendini göstermektedir. Karikatürdeki İslamcı karakterler için böyle bir eğilim söz konusu değildir. Dikey bir hareketlilik gösteren İslamcı aktör, artık otobüsle değil, uçakla (Uçak seyahati dönem itibariyle görece lüks tüketim kültürü olarak kodlanmıştır.) seyahat etmeyi tercih etmektedir. İkinci pratik ise alt sınıfların kültürel sermayeden yoksun olmasıdır (Swartz, 2015: 238). Oysa karikatürde, “Kemalist özne”lerin tenkitlerine cevap veren “çetin ceviz dindar”lardan bahsedilmektedir. Dini sermaye, toplumsal statüyü yükseltebilecek bir unsur olarak tanımlanmıştır. *Cafcaf*, birçok karikatürde görülen bu tanımlama biçimiyle bir taraftan İslamcı kesimlerin ekonomik sermayesindeki değişimi diğer taraftan da seçkin kültürel göstergelerin artık laik/seküler değil, İslamcı unsurlar doğrultusunda yeniden tanımlandığını göstermek istemiştir.

Yeniden üretim veya intikal stratejileri olarak da adlandırılan muhafaza stratejisi, bulunduğu alana ait sermaye türünü tekeline almış bireylerin stratejisidir. Bu kişiler, mevcut konumlarını korumak istedikleri için alan içerisinde mücadele biçimlerinin (Bourdieu bu mücadele biçimini “oyun” kelimesi ile kavramsallaştırmıştır.) yani “oyunun” olduğu gibi kalmasını savunurlar. Hükmeden konumda olmaları, onlara “oyun”un kurallarını kendi çıkarlarına göre şekillendirme imkânı sunmaktadır. Öte yandan yıkım stratejilerinin sahipleri ise söz konusu alanda en az sermayeye sahip olan bireylerden oluşmaktadır. Bu bireylerin ortak özellikleri, çoğunlukla alana yeni dâhil olmalarıdır. Bu kişiler, sermayelerinin yeniden değerlendirilmesi ve konumlarının iyileştirilmesi için oyunun kurallarını değiştirmeyi amaçlarlar. Bu amaç, onları alandaki konumlar hiyerarşisini sorgulamaya itmektedir. Bu nedenle dışlanan bireylerin alana dâhil olma yolu, çoğunlukla alanın kurumsal ve simgesel sınırlarını genişletmekten geçmektedir (Jourdain ve Naulin, 2016: 126-127).

Korumayı, dönüştürmeyi veya korumak için dönüştürmeyi hedefleyen bireysel ya da kolektif, kendiliğinden veya örgütlü stratejiler, ancak kendilerini belirleyen ve kendilerinin de oldukları gibi muhafaza etmeyi veya yeniden tanımlamayı amaçladıkları oyun uzamına başvurularak anlaşılabilir. Tahvil stratejileri, her grubun toplumsal yapı içindeki, daha kesin olarak da sınıflara bölünmüş toplumların evriminin belli bir safhasında, ancak *değişerek muhafaza* edebildiği konumunu korumak veya değiştirmek için çaba sarf ettiği kalıcı etki ve tepkilerin bir yönünden başka bir şey değildir (Bourdieu, 2015a: 238).

Bourdieu’nün alanla ilgili bu yaklaşımı göz önünde bulundurulduğunda Karikatür 8’in hem “muhafaza” ve “yıkım stratejilerine” hem de bu stratejileri benimseyen aktörlere yönelik bir portre çizdiği söylenebilir. Beyaz Türklerin bir gününe odaklanılan karikatürde, bu kesimlerin gündelik hayat rutinleri şu şekilde sıralanmıştır: “sabah alarmı olarak 10. Yıl Marşı’nı kullanmak, “CHP Kadın Kolları saçı” olarak tanımlanan sarı renkli,⁸⁹ kabarık bir saç modeli tercih etmek, “mahalleyi/yereli/taşrayı” temsil eden

⁸⁹ Nalan Ova, *Karşı Hegemonik Bir Söylem Olarak Dindar Müslüman Kadın Söylemi: Çatışma ve Kırılmalar* adlı doktora tez çalışmasında dindar Müslüman kadınların İslamcı hareket içindeki eril tahakküme yönelik geliştirdikleri söylemde, “sarışın kadın” nitelendirmesine sıkça başvurduklarını aktarmaktadır. Ova, çalışmasında sarışın kadının Müslüman kadının karşıtı olarak tanımlanmasına dair şu

dindar bakkal yerine “laik/seküler/şehirli” büfelerden alışveriş yapmak, *Sözcü*, *Cumhuriyet*, *Aydınlık* gibi “Beyaz Türkleri tatmin için çıkarılan” gazeteleri okumak, toplu taşıma kurallarına uymamak, sosyal medya hesaplarında profil resmi olarak Türk bayrağı kullanmak⁹⁰, Yılmaz Özdil’in yazdığı köşeyi takip etmek, Anadolu insanını aşağılamak, Tek Parti dönemini/Köy Enstitülerini özlemle anmak, “gerici/yobaz/örümcek kafalı/ABD uşağı” gibi yaftalayıcı kelimeler kullanmak, televizyonda Levent Kırca’yı, Uğur Dündar’ı, Müjdat Gezen’i görmeyi hayal etmek.” Bourdieu’nün bireylerin bulundukları alanın yapısını korumak veya dönüştürmek üzerine ortaya koyduğu belirlemeler göz önünde bulundurulduğunda bu pratiklerin, Kemalist paradigmanın toplumsal uzamdaki etkinliğini korumak için geliştirilen “muhafaza stratejilerine” tekabül ettiği söylenebilir. Buna karşın karikatürde, İslamcı aktöre dolayısıyla yıkım stratejilerine neredeyse hiç yer verilmemiştir. Yerli, millî, dindar çoğunluğun bir parçası olmanın verdiği üstünlük hissini özümseyen İslami habitusa sahip toplumsal kesimlerin, yavaş yavaş ayrıcalıklarını kaybeden kentli, laik, Cumhuriyetçi kesimleri ve onların “eskiyi” muhafaza etmeye yönelik bu “çırpınışlarını” pek de ciddiye almadıkları anlaşılmaktadır. Bu durum İslamcı hareketin, AKP’li yıllarda mücadelesini artık muktedir konumda devam ettirdiğinin buna bağlı olarak da İslamcı öznenin “Kemalist özne” ile mücadele etme biçiminin değiştiğinin bir göstergesi olarak okunabilir.

ifadelere yer vermektedir: “Buna göre sistemle uzlaşma adına “yabancı” kadınları meclise taşıyan Müslüman erkekler bu tutumları ile Kemalistlerle birlikte başörtülü kadının siyasal haklarını “gasp etmekle” suçlanmaktadır. Tam da bu noktada “sarışın”, dindar Müslüman kadın söyleminde Müslüman erkeği sistemle bütünleştiğine yönelik işaretlemeye kilit bir kavram olarak öne çıkarılmaktadır. Kemalistler ve İslami camia içinde yer alan erkekler tarafından “onaylanan” ve Müslüman kadının “öteki”si olarak işaretlenen “sarışın kadının” “gerçek olmadığı”na yönelik bir vurguda ise, kadının toplumsal ve siyasal varlığı başörtülü olup olmaması ile bağlantılandırılmaktadır.” Ayrıntılı bilgi için bkz. Ova, N. (2011). *Karşı Hegemonik Bir Söylem Olarak Dindar Müslüman Kadın Söylemi: Çatışma ve Kırılmalar* (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi, Ankara, Türkiye.

⁹⁰ Dönem itibarıyla profil fotoğrafı olarak Türk bayrağı kullanmak, İslamcı ideolojinin toplumsallaşmasını, ülkenin geleceği ile ilgili bir tehdit olarak değerlendiren laik/seküler kesimlerin benimsediği mikro direnç biçimlerinden biri olmuştur. AKP’nin giderek hegemonyasını güçlendirmesine ve politik tutumunun milliyetçi bir çizgiye yaklaşmasına paralel olarak bu durum ileriki süreçlerde önemli bir değişiklik göstermiştir. İslamcı hareketin çevreden merkeze yerleşmesi ve merkezdeki konumunu kuvvetlendirmesi, İslamcılarının Türk Bayrağı ile kurduğu ilişkide de belirleyici bir etki yaratmıştır. Bu dönüşümle birlikte, Türk Bayrağı’nı profil fotoğrafı olarak kullanma pratiği, Kemalist hegemonyanın anlam ve değerlerini temsil eden bir simge olmaktan çıkmıştır.

3.1.3. Bir Mesele Olarak Başörtüsü

İslamcı kimliğin kamusal alandaki görünümüne odaklanan tartışmaların niteliği, 90'lı yıllarla birlikte önemli bir değişim geçirmiştir. İslamcı hareket, bu dönemde eğitim ve çalışma hayatında var olmaya yönelik taleplerini bireysel haklar, inanç özgürlüğü gibi seküler kavramlara odaklanarak ortaya koymaya çalışmıştır. Bu söylem değişikliği başörtüsünü, kadınların geleneksel yaşama ve ev içine hapsedilmesinin değil, modern hayatla bütünleşmesinin bir göstergesi haline getirmiştir (Yılmaz, 2011: 806). AKP ise 90'lardaki söyleme paralel bir yaklaşım geliştirerek başörtüsü meselesini demokrasi ve insan hakları bağlamında ele almıştır. Bu kavramsallaştırma bir yönüyle 28 Şubat'tan sonra siyasi krize dönüşen başörtüsü meselesini çözeceği iddiasını taşımaktadır. Öte yandan parti, meşruiyet ve tanınma arayışının yavaş yavaş geride kaldığı 2007 seçimlerinden sonra konu ile ilgili önemli bir yaklaşım değişikliğine gitmiştir. Dinin emri olduğu için başörtüsüne saygı duyulması gerektiğine yönelik bir söylem inşası geliştirmiştir.⁹¹ Bu durum, bir taraftan başörtüsünün gündelik siyasetin başat konularından biri olmasına diğer taraftan da toplumsal alanda “laikçi”-İslamcı kutuplaşmasının derinleşmesine kaynaklık etmiştir.

Başörtüsü yasağının kalkmasına ilişkin süreç, 2007 yılında başlamış ve kademeli olarak ilerlemiştir. Süreçle ilgili en önemli iki gelişmenin, 2008 ve 2013 yıllarında gerçekleştiği söylenebilir. 2008 yılında TBMM'de yapılan anayasa değişikliği ile

⁹¹ Erdoğan, İspanya ziyaretinde yaptığı basın toplantısında şu ifadeleri kullanmıştır: “Velev ki bir siyasi simge olarak taktığımı düşünün. Bir siyasi simge olarak takmayı suç kabul edebilir misiniz? Simgelere bir yasak getirebilir misiniz? Sembollere bir yasak getirebilir misiniz? Özgürlükler noktasında dünyanın neresinde böyle bir yasak var? Buradaki dert başka aslında. Biz bunu çok iyi biliyoruz. Bunu maalesef takdirde zorlanıyoruz. Bugün Avrupa’da, Amerika’da, değişik ülkelerde rahatlıkla başı örtülü olarak üniversiteye kızlar gidebiliyor. Oralarda bir sorun yok. Ama halkının yüzde 99’u Müslüman olan ülkemde böyle bir sıkıntı yaşanıyor maalesef. Ama bu sıkıntıyı aşacağımıza inanıyorum” Başbakan’dan “Türban” Çıkışı. (2014, 14 Ocak). *Hürriyet*. Erişim adresi: <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/basbakandan-turban-cikisi-8024104>.

üniversitelere başörtüsü serbestisi getirilmiştir.⁹² 2013 yılında ise demokratikleşme paketi kapsamında kılık kıyafet yönetmeliğinin 5. maddesinde yapılan değişiklikle birlikte kamuda da başörtüsü yasağı kaldırılmıştır.⁹³ Öte yandan aynı dönemde AKP’li dört kadın milletvekilinin meclis genel kurulu çalışmalarına başörtülü olarak katılmalarıyla birlikte meclisteki kısıtlama da sona ermiştir. *Cafcaf*, bu tarihsel uğrakları ve bu uğrakların gündelik hayata taşınma sürecini ele alan birçok karikatüre yer vermiştir. Bu içeriklerin eleştiri öznesi/nesnesi ise bir kadim düşman olarak sunulan laik/seküler kesimler ve bu kesimlerin başörtülü kadınlara yönelik geliştirdikleri tektipleştirme pratikleridir.



Karikatür 9. Cafcaf, Mart 2009, Sayı: 21

Laik/seküler habitusa sahip toplumsal kesimlerin başörtülü kadınlara ve onların İslam’la ilişkisine karşı temel olarak iki farklı yaklaşım geliştirdiği söylenebilir. Bu yaklaşımlardan ilki, kadınların başörtüsü kullanımını geleneksel kültürün devamı olarak ele almaktadır. Başörtüsü meselesini, toplumsal gelişme ve ilerlemeyi sürdürebilmek için aşılması gereken bir engel olarak görmektedir. İkinci yaklaşım, başörtüsünü salt ideolojik bir reaksiyon olarak değerlendirir ve gericiliğin, irticanın en önemli simgesi olarak tanımlar. Bu yaklaşım, başörtülü kadın profilini Cumhuriyet’in kurucu tezleri tarafından

⁹² Başörtüsü yasağının kalkmasına yönelik değişikliklerin uygulamaya konulması üniversiteler arasında farklılık göstermiştir. Bazı üniversiteler, TBMM’de yapılan anayasa değişikliğini Cumhurbaşkanının onaylamasını beklemeden hayata geçirirken bazı üniversiteler de yeni düzenlemeye karşı bir süre direnç geliştirmişlerdir. Türbanlı Öğrenciler Üniversiteye Girdi. (2013, 11 Şubat). *Hürriyet*. Erişim adresi: <https://www.hurriyet.com.tr/egitim/turbanli-ogrenciler-universiteye-girdi-8208361>.

⁹³ Karabağlı, H. (2013, 31 Ekim). 4 Başörtülü Milletvekili TBMM’de; Tarihi Oturumda Partiler Tartıştı. *T24*. Erişim adresi: <https://t24.com.tr/haber/mecliste-olaganustu-guvenlik-onlemi,243016>.

Çizilen ağdaş Türk kadını idealizasyonun tam karşısında konumlandırmıştır. Aynı yaklaşıma göre bir kadının başını kendi iradesiyle kapatması mümkün değildir. Kadınların oğunluğu İşlamcı hareket içerisinde yer alan koca, abi veya başka bir erkek uyenin aracılığıyla başörtüsü kullanmaya başlamışlardır (İlyasoğlu, 2013: 50-51). Başörtüsünün siyasal bir simge olduğunu ileri süren bu yaklaşımın, 2000’li yılların başında laik toplumsal kesimlerin önemli bir kısmında hâkim olduğu söylenebilir. AKP’nin iktidara gelişi, aynı toplumsal kesimler tarafından ulusal bir sorun olarak tanımlanmış ve laiklik, çağdaşlık gibi unsurlar üzerinden değerlendirilmiştir. Dönemin siyasi, askerî ikliminin desteklediği bu eğilim, geleneksel İşlamcı kadın profilinin dışına çıkmış, genç, eğitimli, kamusal alanda kendi kimliği ile var olan başörtülü kadınlara yönelik, AKP iktidarının yaratmak istediği mağduriyet bilincinin pekişmesine de kaynaklık eden, ötekileştirme pratiklerinin yaşanmasına yol açmıştır. İşlami kimliği/yaşam biçimini görünür kılmalarına bağlı olarak öteden beri yaftalanan başörtülü kadınlar, bu dönemle birlikte AKP’nin iktidarda olmasının müsebbibi olarak kabul edilmiş ve yeniden biçimlenen bir dışlanma pratiğine maruz kalmıştır. Yukarıda yer alan karikatürün, bu gelişmelere odaklanarak kamusal haklar ve özgürlükler bakımından yaşanan eşitsizliklere yönelik bir anlam inşası yaratmayı amaçladığı görülmektedir. Karikatürde, başörtülü kadınların otobüs, sokak, kafe gibi farklı kamusal alanlarda maruz kaldığı ötekileştirme pratikleri aktarılmak istenmiştir.



Karikatür 10. Cafcaf, Mart 2011, Sayı: 21 **Karikatür 11.** Cafcaf, Mart 2009, Sayı: 21

AKP’li yıllar, İslamcı kadın aktörlerin mücadele alanlarında da kısmi bir değişime kaynaklık etmiştir. 90’larda akademi, medya, sanat gibi “laik/seküler seçkinlere özgü alanlarda” kendi kimlikleriyle görünür olmaya çalışan İslamcı kadınların mücadelesine, bu dönemle birlikte toplumsal yaşamda bağımsız bir birey olarak var olma çabası eklenmiştir. Bu durum bireyselliğin, öznel dindarlık kimliğinin doğmasına kaynaklık etmiştir (Özbolat, 2014). Özellikle kentli, eğitilmiş, genç, orta sınıfa mensup İslamcı kadın aktörler arasında toplumsal hayatın içerisinde yalnızca bir partinin/grubun/cemaatin üyesi olarak değil, birey olarak yer alma isteğinin doğduğu söylenebilir. Bu durum, aynı aktörler tarafından “bağımsız dindar kadının” talep ve beklentilerinin bir sorunsal olarak gündelik hayata taşınmasına kaynaklık etmiştir.

Karikatür 10’da türbanlı olduğu için başka bir türbanlı öğrenci ile arkadaşlık yapmasını tavsiye eden akademisyene, sakallı olduğu için başka bir sakalı akademisyenle arkadaşlık yapmasını salık veren başörtülü üniversiteli kadın karakter yer almaktadır. Aynı karakter, akademisyenin kullandığı “türbanlı” ifadesine de tepki göstermiştir. 90’lardan itibaren seküler kesimlerde türbanın başörtüsünden ayrı olduğuna dair bir düşünce hâkim olmuştur. Bu yaklaşıma göre türban, başörtüsünden farklı olarak araçsallaşmış, laik rejime meydan okuyuşun, irticanın simgesi haline gelmiştir (Kublay,

2010: 117). Karikatürdeki kadın karakterin, “türbanlı” ifadesine verdiği tepki, bu ifadenin İslamcı kesimde yarattığı reaksiyonu ortaya koymaktadır. Karikatür 11’de ise başörtülü kadınların birbirinden farklı bireyler olduğu mesajı hem yazılı hem de görsel olarak verilmiştir. Ön planda yer alan dört kadın karakterin her biri farklı başörtüsü bağlama tarzları ile resmedilmiştir. Bu bağlamda her iki karikatürün de temel olarak “laik/seküler kesimlerin yarattığı tek boyutlu dindar kadın arketipine” karşı “biricik, özgün” dindar kadın aktör profilinin varlığını ortaya koymayı amaçladığı söylenebilir. Diğer taraftan Karikatür 11’de yer alan kadın karakterlerin resmedilme biçimi göz önünde bulundurulduğunda bu karikatürün, İslamcı kadın görünürlüğüne ilişkin sözsüz bir mesaj taşıdığı anlaşılmaktadır. Karikatürde, başörtüsü üzerine güneş gözlüğü takılması ya da başörtüsünü bombeli gösterecek şekilde saçın topuz yapılması gibi İslamcı ataerkil otorite tarafından kabul görmeyen çeşitli bağlama/kullanım tarzlarının eleştirel dilden uzak işlendiği görülmektedir. Buradan hareketle karikatürün, bu tema altında yer verilen diğer içeriklerden farklı olarak başörtülü kadınlar üzerindeki bu tahakküme karşıt bir duruş ortaya koymaya çalıştığı söylenebilir.

3.1.4. Kültür Savaşları ve Yine Yeniden Açılan Cepheler: “Üstün Türkler Halk Olan Türkleri Beğenmiyorlar”

Çalışmada ele alınan dönem içerisinde, AKP’nin kültür ve sanat alanındaki mücadelesinde iki tarihsel sürecin önemli olduğu söylenebilir. Bunlardan ilki, 2010 yılına tekabül etmektedir. Bu dönemde gerçekleşen anayasa değişikliğine ilişkin referandum ve hemen ardından gelen 2011 genel seçimleri, AKP’nin toplumsal hegemonyasını kuvvetlendirmesine ve kültürel alana odaklanmasına kaynaklık etmiştir (Gürpınar, 2017: 267). Genel olarak sanat ve kültür alanının muhafazakârlaştırılmasına sahne olan bu sürecin öne çıkan özellikleri “kültürel yönetimin ve sanatsal sürecin bürokratikleşmesi,

kurumsal ve kültürel hafızanın silinmesi, profesyonel düşünce alanlarının daraltılması, sanatsal özgürlüğün kısıtlanması” olarak özetlenebilir (Akın Fazlıoğlu, 2018: 95). AKP, siyaset eksenini kültürel savaşlar üzerinden kurmaya ve kendi iktidarını meşrulaştırmaya başladığı bu dönemden itibaren alternatif bir muhafazakâr sanat alanı yaratmak istemiştir. 2012 yılında dönemin Cumhurbaşkanlığı Genel Sekreteri Mustafa İsen’in muhafazakâr estetik ve muhafazakâr sanat normlarının oluşturulması gerektiğine⁹⁴ yönelik sözleri, İslamcı entelektüel camiada önemli bir yankı uyandırmıştır. İsen’in bu demecinin ardından, *Zaman* gazetesinde İskender Pala⁹⁵ tarafından kaleme alınan “Muhafazakâr Sanat Manifestosu⁹⁶” başlıklı bir yazı yayınlanmıştır (Haktanır, 2019: 18). Pala, yazısında muhafazakâr sanatı, “geçmişle bağları travmatik bir biçimde koparılmış toplumun öz benliğiyle barışma çabasının estetik boyutu” olarak tanımlamıştır. Pala’ya göre muhafazakâr sanat, dini duyarlılıkları kabul eden, Batı’ya karşı mesafeli olan hem Necip Fazıl’ı hem Nazım Hikmet’i birlikte harmanlayabilen bir sanattır. Din eksenli bir sanat olmamakla birlikte dini duyarlılıkları mutlaka dikkate alan, halk ile kavga etmeyen bir

⁹⁴ Mustafa İsen’le “Muhafazakâr Sanat” Üzerine. (2013, 16 Mart). *Türkiye*. Erişim adresi: <https://arsiv.turkiyegazetesi.com.tr/kultur-sanat/mustafa-isenle-muhafazakar-sanat-uzerine-36066>.

⁹⁵ Pala’nın yazısını kaleme almasında İBB Şehir tiyatrolarında sahneye koyulan *Günlük Müstehcen Sırlar* adlı oyunun önemli bir etkisi olduğu söylenebilir. Freud ve Marx olduklarını öne süren teşhirci kılığında iki kişinin diyalogları üzerine kurulan bu oyunu ele alan Pala, oyunu ve dönemin İBB kültür sanat danışmanını sert bir şekilde eleştirmiştir. Pala’ya göre oyunda müstehcenlik unsurları yoğun bir şekilde işlenmesine rağmen seyircinin alabileceği bir hayat dersi ya da tiyatronun genel niyetine, amacına yönelik bir toplumsal eleştiri yer almamaktadır. Pala, aynı köşe yazısında, Şehir Tiyatroları’nın repertuarında bulunan oyunların neredeyse tamamının cinsellik, sululuk ve bununla bağlantılı öğeler içerdiğini ileri sürmüştür (Haktanır, 2019: 18).

⁹⁶ Bu manifestonun dikkat çekici başlıkları şu şekilde sıralanabilir: “1. Muhafazakâr sanat (MS), geçmişle bağları travmatik biçimde koparılmış bir toplumun öz benliğiyle barışma çabasının estetik boyutudur. 2. MS, toplumun kendi kimliğinden kaynaklanıp bağrında görünür kılınan sanattır. 7. MS, din eksenli bir sanat değildir, ama dini duyarlılıkları mutlaka dikkate alır. 8. MS, halk ile kavga etmez. Bu bakımdan İngiltere’deki muhafazakâr sanat ortamını destekler ve mesela nüfuzunun kahir ekseriyeti Müslüman olan bir toplumda İslami değerlere küfredilmesinden rahatsızlık duyar. 10. MS, söz gelimi Fuzuli veya Dede Efendi’yi, Şekspir yahut Molier’i, Brahms veya Vivaldi’yi, Kurosawa yahut Coppola’yı bilir ama onların bilmem kaçınıcı taklit versiyonunu üretmek yerine bir Fuzuli, bir Molier, bir Vivaldi yahut Coppola olma idealiyle kendi eserini üretir. 13. MS, kendi kültürel coğrafyasının farkında olup, kabuğunu beğenmeyen civciv kompleksinden varestedir. 14. MS, kendi dinamiklerini tükettiği için bizim coğrafyamızın ürünlerini keşfetmeye çabalayan Batı sanatçısından evvel davranıp kendisine ait olanı aynı kalitede üretmekten yadır. 15. MS, -kendisi muhafazakâr olmayan sanat platformlarında hep yok sayılsa ve dışlansa da- muhafazakâr olmayan sanat ürünlerini eleştiren ama asla dışlamayan sanattır. 20. MS, her fırsatta dile dolanan “Muhafazakârların doğru dürüst bir sanat anlayışı ve gelişmiş bir estetik seviyeleri yoktur” yavesinin, bir şeyleri yok saymak adına uydurulmuş ucuz ve haksız bir kasıt eseri olduğunu bilir.” İskender Pala’dan Muhafazakâr Sanat Manifestosu. (2012, 10 Nisan). *T24*. Erişim adresi: <https://t24.com.tr/haber/iskender-paladan-muhafazakâr-sanat-protestosu,201406>.

sanattır (Keten, 2017: 28). *Zaman* gazetesinde yayınlanan bu manifesto sonrası birçok İslamcı yazar, konuya dâhil olmuş, İslamcı entelektüeller arasında muhafazakâr sanatın olup olmayacağı veya nasıl olması gerektiğine yönelik bir tartışma başlamıştır. Örneğin gazeteci-yazar Yusuf Kaplan, muhafazakâr sanat çağrısını; “tanımı gereği modernliğin bir başka çağrısı olduğu için tabansız, köksüz bu nedenle de kök salamayacak ve bize yeniden ruh üfleyemeyecek simülatif bir çağrı” olarak yorumlarken yazar Cihan Aktaş, Müslümanların heykel ve operaya sıcak bakmamasının nedenini, bu sanatların sunumunun ideolojik olmasına bağlamıştır. Aktaş, baskı sonrası bir döneme girildiğini ve bu ideolojik çerçevenin artık silikleştiğini belirtmiştir.⁹⁷ Süreç içerisinde yaşanan bir diğer önemli gelişme 12 Nisan 2012’de Şehir Tiyatroları Yönetmeliği’nin hızlı bir şekilde değiştirilmesi ile gerçekleşmiştir. Şehir Tiyatroları’nın bürokratikleşmesine yol açan bu yönetmelik değişikliği, Şehir Tiyatroları’nın mevcut yönetimi tarafından büyük bir tepkiyle karşılanmış ve birçok protestoya neden olmuştur. Tiyatrocuların protestolarına en yüksek perdeden cevap ise dönem itibarıyla başbakanlık koltuğunda oturan Erdoğan’dan gelmiştir. AK Parti Genel Merkez Gençlik Kolları 3. Olağan Kongresi’nde yaptığı konuşmada Erdoğan yeni yönetmeliği çıkardıkları için dönemin belediye başkanı Kadir Topbaş’ı tebrik etmiş (Akın Fazlıoğlu, 2018: 90) “kibirli, despot aydın” gibi ifadelerle seslendiği protestolara katılan sanatçıları ise sert bir şekilde eleştirmiştir.

Despot aydınların bize nasıl akıl vermeye kalktığını görüyor ve kusura bakmasınlar, belki biraz ağır olacak bu ifade ama, o zavallılara acıyoruz. İstanbul’da Şehir Tiyatroları meselesinde o despot anlayış, o kibirli tavır bir kez daha tezahür etti. Şehir Tiyatroları’nda yapılan bir yönetmelik değişikliği üzerinden hem bizi hem tüm muhafazakârları aşağılamaya, küçümsemeye başladılar. Soruyorum, yahu siz kimsiniz? Bu ülkede tiyatro sizin tekelinizde mi? Bu ülkede sanat sizin tekelinizde mi? Sanat konusunda söz söyleme ehliyetine sahip olan sadece sizler misiniz? Geçti o günler. Artık despot aydın tavrıyla parmağınızı sallayarak bu milleti küçümseme, bu milleti azarlama dönemi geride kalmıştır. Bu ülkede pırıl pırıl bir nesil yetişti. Bu ülkede kendi tarihini bilen, mazisini iyi tanıyan, bu toprakların birikimini tanıyan, Batı’yı diğer medeniyetleri de bilen,

⁹⁷ İslamcı yazarların konu ile ilgili görüşleri için bkz. Öztürk, T. A. (2014). Muhafazakârlık İdeolojisi Çerçevesinde Gelişen Kültür ve Sanat Politikaları. *Journal of International Social Research*, 7(34).

tanıyan, öğrenen bir nesil var. Gelişmiş ülkelerin hemen hemen tamamında, devlet eliyle tiyatroculuk olmaz. Kadir Bey'i tebrik ediyorum. Ve aynı şeyi şu anda Bakanlar Kurulu'na getireceğim. Özel bir yönetim değil, tiyatroları özelleştireceğiz. Özelleştirmek suretiyle buyrun istediğiniz gibi tiyatrolarınızı oynayın. Gerekli zaman bizler hükümet olarak istediğimiz oyunlara sponsor olur desteğimizi veririz. İşte buyrun özgürlük, istediğinizi oyunları istediğiniz gibi oynatın, istediğiniz yerde oynayın. Kimse engel olmaz. Ama kusura bakmayın, geleceksin şehir tiyatrosundan, hem belediyeden maaşını alacaksın ondan sonra da istediğin gibi yönetime de verip veristireceksin. Böyle saçmalık olmaz.⁹⁸

AKP'nin şehir tiyatrolarına yönelik bu yaklaşımı, temel amacı Türkiye'nin resmî kültürel kimliğini değiştirmek olan kültürel tahayyülünün pratiğe geçen en önemli adımlarından biri olarak tanımlanabilir. Parti, bu dönemden sonra Batılılaşma, laiklik gibi unsurların kültürel yapı üzerindeki etkisini azaltmaya yönelik hareket etmiştir. Cumhuriyet'in önemli hafıza mekânlarını bilinçli olarak çürümeye bırakmış, kültürel haritadan silmeye çalışmıştır. Atatürk Kültür Merkezi, Muhsin Ertuğrul Sahnesi, Muammer Karaca Tiyatrosu gibi tarihsel, kültürel veya mimari önemi olan birçok kültür binası için yıkım kararı alınmaya çalışılmıştır. Özellikle Atatürk Kültür Merkezi (AKM), AKP'nin kültürel iktidar iddiasında önemli bir yer teşkil etmesi nedeniyle bu yıkım kültürünün en çok tartışılan örneklerinden biri olmuştur. AKP'nin, AKM kadar kapsamlı bir kültürel merkez inşa edememiş olması bu merkeze atfedilen sembolik önemin artırmasına kaynaklık etmiştir (Akın Fazlıoğlu, 2018: 93; Aksoy ve Şeyben, 2015: 184).

AKP'nin kültür ve sanat alanındaki mücadelesinde ikinci tarihsel uğrağın Gezi süreci ile başladığı söylenebilir. AKP, bu süreçte farklı kesimlerin bir araya geldiği bir "karşı kültür" gerçeği ile yüzleşmek zorunda kalmıştır. Bu durum, kültürel iktidarın Gezi eylemlerinden sonra AKP için çok daha önemli bir mesele haline gelmesine kaynaklık etmiştir. Kültürel alan, bu dönemden itibaren AKP kültür taşıyıcılarının önemli gündem maddelerinden biri olmuştur. Kültürel üretimin resim, heykel, müzik, tiyatro, sinema gibi farklı alanlarının tümü yeniden inşa edilmeye, iktidar mücadelesinin birer aracı haline

⁹⁸ Devlet Eliyle Tiyatro Olmaz. (2012, 30 Nisan). *Hürriyet*. Erişim adresi: <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/devlet-eliyle-tiyatro-olmaz-20450098>.

getirilmeye çalışılmıştır (Çelenk, 2018: 127). Gezi sürecinde birçok sanatçının protestolara katılması, destek vermesi AKP'nin entelektüel alanda ve popüler kültür mecralarında istenilen etkiyi yaratamadığını ortaya koymuştur. Bu durum, AKP'yi ilk olarak popüler kültür aktörleri ile beraber çalışmaya itmiştir. Gezi sürecinden sonra, popüler oyuncuların, şarkıcıların katıldığı birçok etkinlik düzenlenmiş ve Erdoğan'ın bu isimlerle çektiği fotoğraflar basına servis edilmiştir (Gürpınar, 2016: 112). *Lacivert*, *Cins*, *Hacamat*, *Misvak*, *Derin Tarih* gibi AKP'nin kültürel mücadelesine aracılık edecek dergiler yayın hayatına bu dönemle birlikte başlamıştır. İslamcı ideolojinin meşrulaştırılmasına hizmet eden televizyon kanallarında, gazete köşelerinde kültür ve sanat konusu, daha sert bir ideolojik vurgu ile ele alınmıştır. Bu gelişmeleri, AKP'nin kültürel iktidar tahayyülüne paralel bir anlam dünyası inşa eden televizyon dizilerinin ve sinema filmlerinin takip ettiği söylenebilir (Keten, 2017: 27). *Diriliş Ertuğrul* (2014-2019), *Filinta Bir Osmanlı Polisiyesi* (2014-2016), *Kod Adı K.O.Z.* (Celal Çimen, 2015), *Reis* (Hüdaverdi Yavuz, 2016) gibi İslamcı tarih anlatısını milliyetçi ve militarist bir dille harmanlayan yapımlar art arda çekilmeye başlanmıştır (Çam, 2017:26). Bütün bu gelişmelere ek olarak milliyetçilik ve din unsurları yeniden politik söylemin merkezine oturmuş ve AKP kültür savaşının en önemli argümanı haline gelmiştir (Yıldırım ve Alpman, 2018: 32).

Gezi sürecinden sonra dönüşen kültürel ve ideolojik iklim, AKP'nin kültür merkezli tartışmaları gündeme taşımalarını zorunlu kılmıştır. Bu tartışmalara iki farklı görüşün yön verdiği söylenebilir. İlk görüş, kültürel iktidarı propaganda gücünün bir uzantısı olarak tanımlamış, seküler kültürel ürünlerin kof ve nitelsiz olduğunu ileri sürmüştür. Bu bakış açısına göre İslamcı gelenek, çok daha canlı ve hakiki bir entelektüel dünyaya sahiptir. İkinci görüş ise daha eleştirel bir perspektif sunmakla birlikte İslami kesimin kültürel yetersizliğini, kültürel alana gerekli ölçüde odaklanılmamasına bağlamıştır (Gürpınar, 2016: 45, 116). Bu tartışmalar, yerlilik düşüncesinin, 2000'li

yıllardaki İslamcı perspektifli bir uzantısı olarak okunabilir. AKP'nin siyasi/ideolojik konumlanması ile gündelik hayat arasındaki ilişki, İslamcı kültür üreticileri tarafından yeniden üretilen yerli kültüralizm yaklaşımının, tüm söylemsel örüntüleriyle ve kompleks yapısıyla, gündelik hayata sirayet etmesine kaynaklık etmiştir.

AKP'nin kültürel iktidar tahayyülünde ön planda tuttuğu “yerlilik ve millîlik” kavramları bir taraftan geçmişe dönük yeni bir tarih yazımına diğer taraftan da günümüz Türkiye'sindeki icraatların önemine ilişkin tarihsel bir inşa girişimine⁹⁹ işaret etmektedir (Açıkel, 2012: 14). Öte yandan bu kavramların Cumhuriyet tarihi boyunca milliyetçi-muhafazakâr¹⁰⁰ cenahın kültürel alana yönelik politik söyleminin anahtar kavramlarından biri olduğu söylenebilir. İlk olarak 1940'ların muhafazakâr söyleminde kendini gösteren yerlilik meselesi, bu dönemde dinin kurucu değer olarak kabul edildiği millî bir varlık olarak tanımlamıştır. 60'lı yıllarda ise hem Alparslan Türkeş hem de Necmettin Erbakan'ın yerlilik iddiasına önemli bir yer verdiği görülmektedir. 1970'lerde Millî Görüş'ün yükselmesine paralel olarak romantize edilen bir kavram haline gelen yerlilik, 80'ler ve sonrasında “bütün mazlumlara adına konuşmayı amaçlayan devrimci” bir söyleme dönüşmüştür (Bora, 2018: 194-195). Bu dönemle birlikte yerlilik kavramı, İslamcı hareket içerisinde Tanzimat'tan beri toplumda var olan “hem yabancı bir kültür dünyasına karşı kültürel hem de bunun taşıyıcıları olarak gördüğü kesimlere karşı toplumsal bir tepkinin” ifadesi olarak tanımlanmaya başlanmıştır (Mert, 1998). 80'lerdeki

99 Erdoğan, Beştepe Millet Kongre ve Kültür Merkezi'nde gerçekleştirilen törende yerli ve millî kültürel tahayyüle yönelik şu ifadelerle yer vermiştir: “Kültür-sanat politikalarımızı, medeniyet tasavvurumuzun lokomotifine hâline dönüştürme konusundaki kısırlığımızı da süratle aşmak durumundayız. Kendi ülkesine, kendi toplumuna, kendi tarihine, kendi medeniyetine, bırakınız destek ve öncü olmayı, husumet besleyen bir kültür-sanat ikliminin bizi götüreceği yer, küresel popüler kültüre teslimiyettir. Yerli ve millî anlayış her konuda olduğu gibi kültür-sanatta da idealimiz olmalıdır. Dünyanın tüm önemli kültür-sanat eserlerinin, buram buram yerli ve millî esintiler taşıdığını görürüz”. Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı. (2018). *Yerli ve Millî Anlayış Her Konuda Olduğu Gibi Kültür Sanatta da İdealimiz Olmalı*. Erişim adresi: <https://www.tccb.gov.tr/haberler/410/92787/-yerli-ve-mill-anlayis-her-konuda-oldugu-gibi-kultur-sanatta-da-idealimiz-olmalı>.

¹⁰⁰ Yerlilik ve millîlik unsurları yalnızca muhafazakâr-milliyetçi söylemde değil, sol politik söylemlerde de yer edinmiştir. Özellikle 1960'lı yıllarda dönemin antiemperyalist havası içinde sol siyasiler tarafından benimsenen bir kavramlar olmuştur (Bora, 2018: 194).

bu kavramsallaştırma, yerlilik meselesinin bir taraftan 90'lı yıllar boyunca İslamcı düşünürler için çok daha önemli bir tartışma konusu haline gelmesine (Bora, 2018: 19) diğer taraftan da yerlilik edebiyatının kayda değer bir gelişim göstermesine kaynaklık etmiştir. Kültürel yabancılaşmaya karşı duyulan tepkinin bir sonucu olarak ortaya çıkan yerlilik edebiyatı, temel sorunu (Mert, 1998) yerli tarih ve kültür mirasının reddedilmesi olarak tanımlamıştır. Bu düşünce yapısına göre yerli ve organik aydınlara, siyasetçilere, toplumsal önderlere önemli bir görev düşmektedir. Aydınların memleket meselesine eğilmeleri, toplumsal alanda var olan Batılı olmaya özenme eğiliminin çözülmesine katkı sağlayacaktır. Bu kısa tarihçe, yerlilik meselesinin Cumhuriyet tarihi boyunca İslamcı hareket içerisinde, farklı yaklaşımlar ile ele alınmakla birlikte, “başka bir kültürün içinde eriyip gitme tehlikesine karşı bir başkaldırı” olarak kavramsallaştırıldığını ortaya koymaktadır (Mert, 1998). Öte yandan İslamcı hareketin kendi köklerinin getirdiği dönem dönem milliyetçi yaklaşımlara eklemlenerek ilerleyen yerlilik üzerine inşa ettiği bu değer yargılarının, 2000'li yıllara da tezahür ettiği söylenebilir. AKP, kültürel iktidarını inşa etme sürecinde İslamcı retoriğin anlatılarından büyük ölçüde yararlanmıştır. Bu nedenle dönem boyunca kültürel alanda verilen iktidar mücadelesinde, İslamcı hareketin yerlilik meselesine yaklaşımının buna bağlı olarak da Batılı, Kemalist değerlere yönelik yıkıcı öfkesinin belirleyici bir etkisi olduğu söylenebilir.

Kültür dünyasını Yeni Osmanlıcı bir formda dönüştürmeye çalışan AKP; din, maneviyat, mukaddesat, ecdat, millî değerler gibi İslamcı retorikte merkezi yeri olan unsurlar çerçevesinde bir kültür politikası geliştirmeye çalışmıştır (Akçakaya, 2020: 247-275). Partinin kültürel alana yönelik bu yaklaşımı, İslamcı kimliğin “dışlanmasına, bastırılmasına, paryalaştırılmasına” neden olan Batıcı/Kemalist paradigmayla hesaplaşma ve İslam'ı yeniden hâkim konumuna yükseltme iddiasını taşımaktadır (Çınar, 2021).



Karikatür 12. Cafcaf, Ağustos 2010, Sayı: 41

Cafcaf, verdiği demeçlerle, yaşadığı tartışmalarla sık sık gündeme gelen piyanist Fazıl Say'ı birçok kez sayfalarına taşımıştır. Alaycı bir dilin hâkim olduğu bu karikatürlerde, Fazıl Say, Batılı değerleri kutsayan/yücelten buna karşın içinde bulunduğu toplumun eğilimlerini aşağıda gören, snop bir karakter olarak sunulmaktadır. Bu temsil biçiminin, *Cafcaf*'ın Fazıl Say'a ve onun ürettiği müzik türüne yaklaşımını ortaya koyduğu söylenebilir. Bu karikatürlerden biri olan Karikatür 12'de ülkesinde klasik müzik yerine arabesk müziğin tercih edilmesinden dolayı rahatsızlık duyan Fazıl Say ve onu teselli etmeye çalışan ressam Bedri Baykam görülmektedir.

Karikatürde Fazıl Say, halkın kendisini anlamadığından dert yanarken Baykam, bu duygu durumuna yabancı olmadığı mesajını vererek gözyaşlarını silmesi için Say'a bir peçete uzatmaktadır. Buna karşın Fazıl Say, temiz olduğundan emin olamadığı için peçeteyi kullanmak konusunda kararsız kalmıştır. Karikatürde, Fazıl Say ve Bedri Baykam'ın açıklamalarıyla veya eylemleriyle gündeme geldiği bazı haber metinlerine odaklanılarak bir anlam inşası geliştirildiği görülmektedir. Bedri Baykam, *Harika Çocuk*

ve *Sonsuz Okyanus* adlı kitaplarının tanıtımı için gerçekleştirdiği sergide, spermli bir peçete sergilemiştir.¹⁰¹ Fazıl Say ise katıldığı bir televizyon programında, AKP'lilerin arabesk dinlediği, CHP'lilerin ne dinlediğini bilmediğini fakat Deniz Baykal'ın, Kemal Kılıçdaroğlu'nun kendi konserlerine ya da Cumhurbaşkanlığı Senfoni Orkestrası konserlerine sık sık geldiğini buna karşın Erdoğan'ın bale izlerken duyduğu rahatsızlıktan ötürü aşağıya doğru baktığını, bunun gerici bir eylem olduğunu ifade etmiştir.¹⁰² Uzun medyatik tartışmalara neden olan bu iki gelişmeye odaklanılan karikatürde, Kemalist seçkinler ve millet karşıtlığı üzerine kurulan AKP politik söylemine paralel bir anlam inşası geliştirilmiştir. *Cafcafa*'a göre Fazıl Say, "Kemalist hegemonyanın ve bu hegemonyanın İslamcı toplumsal kesimler üzerinde kurduğu tahakkümün" vücut bulmuş halidir. Kemalizm'in inşa ettiği toplumsal düzeni, kentli/laik/Batılı yurttaşlık tipolojisini temsil ettiğinin düşünülmesi, Say'ın *Cafcafa* için "kullanışlı öteki" haline gelmesini beraberinde getirmiştir. Fazıl Say'ın İslamcı nefretin öznesi olarak sunulmasına neden olan bu durum, İslamcı harekette kültür alanında hegemonya kurabilmek için Kemalist bloğa karşı kültür savaşı verilmesi gerektiğini öngören bir kök inancın olduğunu da ortaya koymaktadır.

¹⁰¹ Kurt, G. (2006, 7 Mayıs). Baykam 35 Yıllık Spermini Sergiledi. *Sabah*. Erişim adresi: <https://arsiv.sabah.com.tr/2006/05/07/gny/mag107-20060507-200.html>.

¹⁰² Youtube. (19 Eylül 2010). Fazıl Say BEŞN BİRK'da- AK Parti Arabesk Bale, https://www.youtube.com/watch?v=tyLNSjzww_Y, [Erişim: 20.03.2024].



Karikatür 13. Cefcaf, Eylül 2014, Sayı: 62

Cefcaf'ın İslamcı ideolojiye konumlanan bir yaklaşım geliştirmesi, farklı bir mizah ve estetik anlayışını ön plana çıkarmasını beraberinde getirmiştir. *Cefcaf*'ın sayfalarında diğer mizah dergilerinde görülen klişe ve stereotiplere çok sık rastlanılmaması, benimsediği bu yaklaşımdan kaynaklanmaktadır. Bununla beraber yukarıda yer alan karikatürün bu genellemenin kısmen dışında kaldığı söylenebilir. Karikatürde, *Leman* ve *Gırgır* gibi Türkiye mizahının en önemli örneklerini oluşturan dergiler tarafından çok sık işlenen iki öğenin yer aldığı görülmektedir. Bu öğelerden ilki, entelektüel stereotipidir. Karikatürde, entelektüel olmanın top sakal ve ressam şapkası gibi imgeler üzerinden tanımlandığı göz önünde bulundurulduğunda diğer mizah dergilerine benzer bir çizgisel pratiğin tercih edildiği görülmektedir. Bununla birlikte *Cefcaf*'ın entelektüel olarak tanımladığı karakterleri, “yerli ve yerli olmayan kültürel aktörler” olarak ikiye ayırdığı ve her iki gruba farklı bir misyon yüklediği söylenebilir. *Cefcaf*'ın bu sınıflandırmaya yönelik temel argümanı, Ahmet Öztürk isimli *Cefcaf*

yazarının *Namazsız Duasız Entelliğin Canı Cehenneme* adlı köşe yazısından özetle şöyle aktarılabilir:

Ülkemizde entelliğe giriş kapılarından biri Oğuz Atay'dır. Bunun farkındaydım ve kaldırımdaki korsan kitapçılardan birinden 5 liraya bir Tutunamayanlar aldım... Entellerin takıldığı kahvehanelerle dolu bir sokağa doğru azmettim... Selam verdim merhaba diyerek mukabele ettiler. Asırlar süren uzunca bir yoldan Oğuz Atay'a geldik. "Türk romanının bu ele avuca sığmaz adamı" gibi klişelerle başlayan cümleler kurarak, Türklerin bu adamın da değerini bilmediğini, yeni yeni bu değer azıcık ucundan anlaşılmaya başladığını falan söylediler... Akşam ezanı okunmaya başladı... Namaz kılalım mı? diye teklifte bulundum. Birisi "abdestim yok" dedi. Diğeri şortluydu, şortunu gösterdi. Başka birisi "yatsıyla cemedirim evde" dedi. "Lan" dedim, "geldiğimden beri bir sürü şey konuştunuz. Mangalda kül bırakmadınız. Az daha size bilginize imtisalen intisab edecektim. Okuduklarınız sizi eyleme teşvik etmiyorsa neden okuyorsunuz? Okuduklarınızı beyin toprağına değil kalp toprağına atın ki, o tohumlar meyve versin. Kitap taşıyan kargo elemanlarından farkınız olmalı değil miydi? Allah sizi kendi evine çağırıyor, kendine çağırıyor siz kulak asmiyorsunuz. Böyle namazsız, duasız entelliğin canı cehenneme. Hadi bana eyvallah." dedim. Elimdeki Tutunamayanlar'ı masaya bırakıp kalktım... (*Cafcaf*, 2015 Haziran Sayı 70).

Karikatürde yer alan ikinci öge ise Cihangir semtidir. Cihangir ve Cihangir sakinleri, mizah dergilerinin her zaman ilgi odağı olmuştur. Cihangir kendisine has alt kültürleri ve dilleri ile karikatür ve çizgi romanlara arka plan olma özelliği teşkil eden semtlerden biridir. Bu durumun en önemli nedeni, mizah dergisi çizerlerinin karikatürlerinde ağırlıklı olarak kendi yaşantılarına atıfta bulunmalarıdır. Birçok çizer, kendi kimliklerinin tamamlayıcısı olarak Cihangir'i kullanmıştır. Marjinal bir yaşam tarzını simgeleyen bu semt, daha çok bekârların, entelektüellerin, öğrencilerin, sanatçıların mekânı olarak tanımlanmıştır (Yalçınkaya, 2007: 133, 138, 143). *Cafcaf*'ın da bu anlatım biçimini takip ettiği fakat Cihangir'i veya Cihangirli olma halini İslamcı bir yaklaşımla yeniden ürettiği söylenebilir. Derginin bu yaklaşımında, semtin 2000'li yıllarda seküler siyasetin mekânı olarak kavramsallaştırılması ve siyasi polemiklerin merkezinde yer alması belirleyici etki yaratmıştır (Gürpınar, 2016: 193-195).

Karikatür 13'ün, 70'li yıllardaki Cihangir'in gündelik hayatından izdüşümler barındırdığı görülmektedir. Karikatürde, "Cihangirli entelektüel" stereotipine uygun top

sakallı, ressam şapkası takan bir karakter yer almaktadır. Cihangir'in kafelerinden birinde oturan bu karakterin, *Telgrafın Telleri* adlı anonim türküyü söylemeye çalıştığı görülmektedir. (Fakat sözleri hatırlayamaz, bu nedenle de türkünün devamını getiremez.) Bununla birlikte karikatürün altında bulunan açıklama yazısında, Cihangirli bu şairin yazamadığı şiirin, Erdem Beyazıt adlı başka bir şair tarafından *babalar* gibi yazıldığı bilgisi okurla paylaşılmıştır. Bu açıklamadan da anlaşılacağı üzere karikatürde, Erdem Beyazıt'ın *Telgrafın Telleri* adlı türkünün sözlerini hatırlamaya çalıştığı, bir şiirini de bunun üzerine yazdığı aktarılmak istenmiştir. Nitekim Beyazıt'ın *Sana, Bana, Vatanıma, Ülkemin İnsanlarına Dair* adlı şiiri¹⁰³ “Telgrafın tellerini kurşunlamalı/ Öyle değildi bu türkü bilirim” mısralarıyla başlamaktadır. “Cihangirli entel” olarak tanımlanan karakter, Batı'ya ait manevi değerleri üstün gören dahası bu değerler örüntüsü etrafında fikir ya da sanat üretmeye çalışan yerli olmayan kültürel aktörü temsil ederken Erdem Beyazıt ise yerli/millî kültürel aktörü temsil etmektedir. *Cafcaf*'ın bu şiiri, “yaşadığı topluma üstten bakan, kendi kültürüne yabancı Cihangir entelektüeli ile karikatürde görsel olarak yer almamakla beraber “Anadolu irfanı ile dolu mütedeyyin münevveri” karşı karşıya getirmek için elverişli bir argüman olarak kullandığı söylenebilir.

¹⁰³ Erdoğan, Türkiye Yüzyılı Değerlerin Yüzyılı programında yaptığı konuşmada bir gencin bu şiiri okuması üzerine “Bu şiir çok uzun. Son üç kıtasını okudu. Benim cezaevine girerken doldurduğum kasetin içinde olan şiirlerden bir tanesiydi. Allah rahmet eylesin. Erdem Beyazıt abimizin şiiri. Çok duygulandığım, sevdiğim şiiridir. Mekânı cennet olsun.” ifadelerini kullanmıştır. AK Parti. (2022). *Cumhurbaşkanımız Erdoğan “Türkiye Yüzyılı Değerlerin Yüzyılı” Programında Konuştu*. Erişim adresi: <https://www.akparti.org.tr/haberler/cumhurbaskanimiz-erdogan-tuerkiye-yuezyili-degerlerin-yuezyili-programinda-konustu-18-12-2022-222200/>.



Karikatür 14. Cafaç, Mart 2015, Sayı: 67

AKP tarafından sürdürülen kültür politikaları, dönemsel değişiklikler göstermekle beraber Sünni İslam öğretisini merkeze almıştır. AKP'nin Türkiye toplumunu “olağan muhafazakârlar” olarak tanımlandığı bu politik yaklaşımın (Durak, 2022: 249) hem milliyetçi/muhafazakâr hem de İslamcı söylemin kültürel alana yönelik temel parametrelerini taşıdığı söylenebilir. Bunlardan ilki, Cumhuriyet'in kurucu unsurlarının ve onların yarattığı anlam dünyalarının belirleyici etkisi nedeniyle sanat alanında Batılı değerlerin hâkim olduğuna yöneliktir. Tepeden inmeci bir anlayışla inşa edilen modernleşme projesinin sanat alanında da kendini gösterdiğini ileri süren bu teze göre Batılı sanatlar ve estetik anlayışı kültürel alanda önemli bir rol oynamaktadır. AKP'nin söylemlerinde belirleyici bir yer edinen ikinci parametre ise geleneksel değerlerin ve dini öğelerin sanatsal ürünlerden dışlandığına yöneliktir. Türk sineması, bu dışlanmışlığı ortaya koyan en önemli örneklerden biridir. Özellikle 2000'li yıllardan önce çekilen filmlerin birçoğunda kötü karakterlerin, dindar kişilikler veya din adamları tarafından temsil edildiği ileri sürülmüştür. İslamcı entelektüellerin öteden beri üzerinde

durduğu bu konu, AKP'ye yakın birçok gazete ve dergi tarafından da dile getirilmiştir.¹⁰⁴ Erdoğan'ın tahayyül ettiği "kültür devrimi" üzerine kafa yoran medya organları, konuyu Yeşilçam'ın Türk toplumu üzerinde yarattığı yozlaşma çerçevesinde ele alarak kamuoyu oluşturmaya çalışmıştır. Bu yazılardan biri de *Yeni Akit* gazetesinde Deniz Balaban adlı blog yazarı tarafından kaleme alınmıştır.

Dikkat etmişsinizdir muhtemelen, özellikle sosyal, siyasi içerikli ve mesajlı ikinci dönem Kemal Sunal ve genelde buna benzer yapımların örgüsünde, filmdeki "kötü" karakterlerinden biri de, diğer karakterlere göre biraz daha "dindar" görünen tiplerdir. Bu filmlerde, izleyicinin gözüne hemen sokuluveren "dindar" karakteri, dini dünya çıkarları için kullanan, mevcut yağma ve ağalık veya kapitalist düzeninin bekası için elinden geleni yapan, üçkâğıtçı, hırsız, kul hakkı yiyen, şehvi arzularının peşinde elalemin karısına kızına sarkabilen ve zina etmekten korkmayan, çıkarı için içki içmekten çekinmeyen her bakımdan "pis" bir tiptir. Bu karakter çoğu zaman imamdır ancak bazı durumlarda işçi sınıfının düşmanı olarak bir işveren, kanaat önderi yoz bir kişilik ya da sıradan bir bakkal ya da esnaftır.¹⁰⁵

Karikatür 14, Yeşilçam filmlerinin kötü adamı Nuri Alço ile halk sınıflarına mensup olduğu anlaşılan bir karakterin diyalogu üzerine kurulmuştur. Toplumun geldiği

¹⁰⁴ *Zaman* gazetesinin Genel Yayın Yönetmeni Ekrem Dumanlı tarafından kaleme alınan "Soldan Sağa Yeşilçam'ın 'Din'le İmtihani" başlıklı yazıda şu ifadeler yer almaktadır: "Asıl konumuza dönersek, şunu ifade etmek zorundayız ki sinemada değişik akımlar ve dalgalanmalar yaşansa da dine, din adamına, dindara bakış konusunda malum negatif klişelerin aşılamadığı ortadadır. Din, 'egemen güçler' tarafından 'halkı uyutmak amacıyla sunulan afyon' ve 'geriliği temsil eden' değerler manzumesi olarak sunulmuş; din adamı da (ya da dindar insanlar da) halkın ezildiği sistemde hep güçlüden yana yer almıştır. Gerçek hayatta bu, hep böyle midir? Tabii ki hayır. Ancak klişelerin labirentlerinde çırpınıp durmaktadır kurgusal sanatlar. Şüphesiz en çarpıcı misal Yılmaz Güney'in Umut filmindeki din adamı karakteridir. Buradaki tipin zihniyet analizi bakımından sembol değeri vardır. Bir tarafta ağır bir ekonomik sıkıntı, diğer tarafta çıkış yolunu manevi değerlerde arayan din adamı. Buradaki din adamı da 'cahil, hurafeler peşinde koşan, insanları aldatan' bir tiptir. Filmin başkarakteri at alamayıp umudunu yitirdiğinde köyün hocası define avcılığına, daha doğrusu hayal avcılığına bel bağlar. Sonuç tam bir hüsrana ve delirme hali." Soldan Sağa Yeşilçam'ın 'Din'le İmtihani. (2009, 7 Mart). *Haber7com*. Erişim adresi: <https://www.haber7.com/yazarlar/ekrem-dumanli/385211-soldan-saga-yesilcamin-dinle-imtihani>.

¹⁰⁵ İslam'a En Büyük Zararı Kemal Sunal Verdi. (2016, 3 Temmuz). *Yeni Akit*. Erişim adresi: <https://www.yeniakit.com.tr/haber/islama-en-buyuk-zarari-kemal-sunal-verdi-191144.html>.

halden dert yanan Nuri Alço'nun, tıpkı filmlerindeki gibi karşısındaki karaktere gazoz ikram etmeye çalıştığı görülmektedir. Bu ikramı, sert bir şekilde geri çeviren erkek karakter ise Nuri Alço'nun eleştirdiği durumu ahlaki yozlaşma olarak tanımlayarak kendisinin oynadığı filmlerin bu süreçte önemli bir payı olduğunu söylemektedir. Karakterin, bu eleştiriyi dile getirirken argoda dalevere çevirmek, hileyle kandırmak anlamına gelen “madiklemek” kelimesini kullanması, eleştirdiği sürecin bir parçası olduğunu göstermektedir. Buradan hareketle karikatürün, “Yeşilçam filmlerinin, toplumsal yozlaşmaya, İslam düşmanlığının yayılmasına” hizmet ettiğini düşünen İslamcı söylemin bir ürünü olduğu söylenebilir. *Cafcaf*’ı aynı eleştiriyi ortaya koyan diğer İslamcı kültür ürünlerinden farklı kılan ise konuyu, “para canlısı, üçkâğıtçı, kadın düşkünü olarak tasvir edildiği ileri sürülen” imam karakterleri ve bu temsil biçimine duyulan İslamcı öfke üzerinden değil, oynadığı tecavüz sahneleri ile tanınan bir aktör üzerinden ele almayı tercih etmesidir. Bu tercih, derginin İslami habitusa sahip okurun üzerinde yaratmak istediği etkinin bir tür ahlaki paniğe dönüşmesini hedeflediğini göstermektedir. “Tecavüz sahnesiz filminiz mi var?” ifadesi yaratılmak istenen ahlaki paniğin karikatürde görsel olarak yer almamasına rağmen kadın bedeni üzerinden cisimleştiğini ortaya koymaktadır. Bu anlatım biçiminin, kadın bedeni ve cinselliğinin *Cafcaf*’taki tezahürünü görünür kıldığı söylenebilir. İslamcı patriarkal söylemde kadın bedeninin erkeğin/mahallenin/cemaatin dolayısıyla toplumun namusu olarak tanımlanması, kadının korunmasını gerekli kılmıştır. Koruyup kollama, gerekirse onun adına düşünme görevi ise erkeğe veya topluma düşmektedir. Karikatürün, bu söylemi pekiştirici bir anlam inşa ettiği söylenebilir. Karikatürün, anlamı güçlendirmek için ortaya koyduğu ikinci unsur ise Nuri Alço'nun karşısında yer alan karakterin mensup olduğu sınıftır. Altın kolye takan, röpteşambır giyen, burjuva sınıfını temsil eden Nuri Alço'nun karşısında halk sınıflarından birinin yer alması, *Cafcaf*’ın “Yeşilçam”ın yarattığı toplumsal yıkımın, zaten sürecin faili olan seküler/laik üst sınıfları değil, halk sınıflarını

dolayısıyla toplumun ta kendisini” tehdit ettiğine yönelik örtük mesajını ortaya koymaktadır.



Karikatür 15. Cafcaf, Haziran 2015, Sayı: 70

Tanzimat’la başlayan Cumhuriyet’le devam eden Batılılaşma politikalarının, toplum üzerinde yıkıcı bir etki bıraktığını ileri süren yerlilik düşüncesi, İslamcı düşünce dünyasının öteden beri üzerinde durduğu bir konudur (Soydaş, 2020: 166). Geçmişin değerlerinin korunmasına, ayakta tutulmasına yönelik olduğu kadar geleceğe yönelik de

bir amaç taşıyan yerlilik düşüncesi (Baker, 1998) hem “başka bir dünyaya karşı muhalif kültürel direnci hem de kendi dünyası içerisinde muktedir olma isteğini” bir arada barındırmaktadır (Öğün, 1999: 105). Bununla beraber bu düşünce biçimine üç farklı tutumun yön verdiği söylenebilir. Bunlardan ilki, “orda olanın burada da olduğu tespiti” dayanmaktadır. Bu tutumun, “düşmanı sahiplenerek etkisizleştirme” anlamına geldiği söylenebilir. “Bizde felsefe geleneği gelişmemiştir” yargısına karşılık İbn-i Rüşd, İbn-i Sina gibi isimlerin özellikle de Latince karşılıkları telaffuz edilerek “Hayır, bizde felsefenin hası var” tezi savunulmuştur. İkincisi “orada olanı burada olanla ilişkilendirme” sürecini kapsamaktadır. Bu tutum, Batı’nın gösterdiği gelişim sürecinde İslam felsefe okulları ve filozofları tarafından sunulan katkının önemli bir rolü olduğunu ileri sürmektedir. Örneğin İslamcı cenahın önde gelen isimlerinden biri olan şair İsmet Özel, paralel bir yaklaşım belirleyerek Batı’nın aslında Doğu, Doğu’nun da aslında Batı olduğunu ifade etmiştir. Üçüncü tutum ise “burada olanı orada olanla temellendirilme” süreçlerini kapsamakla birlikte “öz Batı’nın keşfiyle” Doğu ve Batı arasındaki bütün sorunların çözüleceğini ileri sürmektedir. Bu tutumun temel iddiası, Batı’nın kendi silahlarıyla vurulması gerektiğidir (Öğün, 1999: 136). “Yerli kültüralizm” olarak da tanımlanan bu düşünce biçimi, AKP’nin kültürel alana yönelik söylemlerinde belirleyici bir rol oynamıştır. Özellikle milliyetçilik ve din gibi unsurların yeniden politik söylemin merkezine taşındığı Gezi sürecinden sonra gündelik hayatın bir parçası olan sosyalleşme pratiklerinin şekillenmesinde, içinde bulunan habitusa göre değişmekle birlikte, yerlilik düşüncesinin önemli bir katkısı olduğu söylenebilir.

Cafcaf, “İronik Aforizmalar” adlı köşesinde genellikle kültürel alana yönelik konuları ele almıştır. İki karakterin diyalogu üzerinden ilerleyen bu karikatür dizisinde, komedi unsuru karakterlerden birinin çelişkili söylemleri üzerine kurulmuştur. Bu karakterin öne çıkan özelliği, gerçekte inanmadığı şeyleri savunması ve kendisini olduğundan farklı göstermeye çalışmasıdır. Okur, diyalogun sonunda aynı karakterin

başta söylediği şeylerin tam tersini savunduğunu, gerçek düşünce ve duygularını ağlayarak aktardığını görmektedir. Bu karikatür dizisinin örneklerinden biri olan Karikatür 15'teki karakterin, Batılı değerlere öykünmesi nedeniyle İslamcı kültürel ürünlerin birçoğunda, sonu ibretle biten hikâyenin kahramanına ya da antikahramanına benzerlikler taşıdığı söylenebilir. Öte yandan karikatürdeki anlatım biçiminin yerli kültüralizm yaklaşımının yukarıda bahsedilen üç tutumdan ilk ikisine paralel olduğu anlaşılmaktadır. İlk olarak Farabi yerine Latince karşılığı Alfarabius isminin kullanılması Batı'da olanın aslında Doğu'da da olduğu bilgisini aktarma amacı taşımaktadır. Farabi ve İbn Haldun gibi dünya çapında tanınırlığı olan Müslüman düşünürlerin isimlerinin telaffuz edilmesi ise Batı biliminin gelişmesinde İslam dünyasının belirleyici etkisi olduğunu ileri süren; ikinci tutuma tekabül etmektedir.

Karikatürün sonunda karakter ağlayarak “bizimkiler” olarak tanımladığı düşünürlerin isimlerini “havalı” bulmadığını itiraf etmektedir. Karikatürün anahtar kelimesinin bu olduğu söylenebilir. “Havalı” ifadesi ile Batılı düşünürlerin isimlerini bilmenin ya da sosyalleşme süreçlerinde bu isimlerden örnekler vermenin toplumsal bir karşılığı olduğu, saygı uyandıran bir etki yarattığı aktarılmak istenmiştir. Batılılaşmayı yabancılaşmak, yabancılaşmayı ise yok olmak olarak tanımlayan birçok İslamcı düşünür gibi (Topci, 2021: 41) *Cafcaf* da bu konuya karşı eleştirel bir yaklaşım geliştirmiştir. *Cafcaf* a göre modernleşme projesinin bir sonucu olarak ortaya çıkan Batılı, şehirli, seküler eğilimler, “bizi biz yapan değerlerden uzaklaşmamıza, kendi özümüzü, benliğimizi kaybetmemize” neden olmaktadır. Bu durumdan kurtulmanın tek çaresi ise yerli düşünceye, düşünce insanlarına sığınmaktır. Yerli düşünceden kast edilen Doğu'yu ve Doğu kültürünü temsil ettiği düşünülen tüm İslam dünyasıdır. Öte yandan *Cafcaf* ın anlam dünyasında kurucu bir etkisi olan biz ve onlar farklılaşmasına dayanan anlatım biçiminin, bu karikatüre de hâkim olduğu söylenebilir. Bununla beraber örtük bir şekilde Cumhuriyet'i ve onun inşa ettiği modernleşme projesini eleştirmekle birlikte Karikatür

15'in biz ve onlar kutuplaşmasını “seküler/mütedeyyin özne” üzerinden değil, Batı ile Doğu kültürleri üzerinden inşa ettiği söylenebilir. Hem söyleme hem de görsele yansıyan bu durum, karikatürün biz ve onlar kutuplaşması üzerinden ilerleyen diğer karikatürlerden görece ayrıldığını ortaya koymaktadır. Bu farklılık, karikatürün, Batılı düşünörlere/değerlere önem atfetmenin bununla birlikte İslam ve Osmanlı medeniyetini hakir görmenin, “sınıfsal üstönlük aracı” olarak kabul edilmesine yönelik toplumsal bir eleştiriyi hedef almasından kaynaklanmaktadır.

Türk sağ, siyasal alandaki iktidarını kaybetmemesine rağmen kültörel hegemonya kurma konusunda hiçbir zaman solun ulaştığı noktaya erişememiştir. Türk sağının tartışma kültüründen yoksun, hiyerarşik ve maskölen olarak sıralanabilecek temel karakteristik özelliklere sahip olması, kültörel bir kısırlığa neden olmuş, sanat alanında avangart fikir ve eserlerin üretilmesini engellemiştir. Kültör, sanat ya da bilim alanında eser üretmeyen sağ gelenek, yalnızca kültörel ilişkiler yoluyla siyasal iktidarı yeniden üretme aşamasında önemli bir başarıya sahip olabilmıştır (Yıldırım ve Alpman, 2018: 24-25). Bu siyasi geleneğin bir parçası olan AKP de kültör politikaları geliştirme ve stratejileri oluşturma konusunda istediği seviyeye ulaşamamıştır. Parti, diğer alanlarda gösterdiği hegemonik performansı, bu alanda gösterememiştir (Akın Fazlıoğlu, 2018: 87). Bununla birlikte, AKP'nin kültörel alanda belirli bir mesafe kat etmesini sağlayan en önemli başarısının, duyguları yönlendirme ve yönetme becerisi olduğu söylenebilir. Parti, etkin bir şekilde dolaşıma soktuğu halk-seçkin sınıf karşıtlığı üzerine inşa ettiğı politik anlatısıyla “duygu yüklö bir etkileşim alanı” (Tokdoğan, 2020: 18) yaratabilmiştir. *Cafcaf*'in inşa ettiğı anlam dünyasının, AKP'nin bu politik beceresinin gündelik yaşamdaki etkileşimlerine dair önemli doneler barındırdığı söylenebilir. Kendi inanç ve değer yargılarına uyumlu bir anlatı benimseyen *Cafcaf*, bu tema altında yer verilen karikatürlerde, AKP'nin kültör siyasetinin simgesel boyutuna paralel bir anlam yakalamıştır. Bu temaya, üç farklı unsurun yön verdiğı görölmektedir. Bu unsurlardan

ilki, muhafazakâr ve İslamcı düşünüşte yer alan Cumhuriyet'in kültür politikalarına yönelik “negatif imge”dir. İkinci unsur “yerli/millî ve yerli olmayan/gayrimillî” olarak ikiye ayrılan kültürel aktörler, üçüncü unsur ise mevcut kültürel alana yön veren değerler/dinamikler/aktörler ve bunların simgesel iktidarına yönelik beslenen “İslamcı hırs”tır. Farklı konulara odaklanmakla birlikte karikatürlerin merkezi önermesi, “kültür-sanat alanında köşe başlarını tutan bir avuç seçkinin ve onların sosyal/kültürel otoritelerinin” yıkılması gerektiğine yöneliktir. Temel olarak “sanatın bir tahakküm aracı olarak nasıl işlevsel kılındığına” odaklanılan karikatürlerde, halktan kopuk seçkin sınıfı; Batılı/seküler formları benimseyen şairler, sinemacılar, ressamalar veya klasik müzik gibi mevcut kültürel alanın, “meşru sanat” olarak kabul ettiği fakat “Anadolu insanına yabancı sanatları” icra eden sanatçılar temsil etmektedir.

3.2. İslamcı Kolektif Öznenin İnşası: Yerli, Millî, Dindar Çoğunluk Olarak

Biz

Cumhuriyet'in ilanından itibaren var olma mücadelesi veren İslamcı hareket için 1980'ler önemli bir kırılma noktasını temsil etmektedir. Bu dönemden sonra İslamcı hareketin, düşünce dünyasından aktör profiline, yaşam tarzından kimlik taleplerine kadar merkezi bir dönüşüm geçirdiği söylenebilir. Bu süreçte, Özal iktidarının İslamcı hareketle kurduğu barışık ilişki belirleyici bir rol oynamıştır. Özal iktidarıyla birlikte neoliberal politikalarla uzlaşan, bu politikalar sayesinde kendisine alanlar yaratan yeni bir İslamcı aktör profili doğmuştur. 80'lerde başlayan bu dönüşüm, 90'lı yıllarla birlikte farklı bir evreye geçmiştir. İslamcı hareket, bu dönemde güçlü bir muhalefet bloğu oluşturmayı başarmıştır (Alpman, 2016: 130-131). Refah Partisi'nin iktidarı, siyasal İslam'ın salt alt sınıflara ait bir ideoloji olduğu görüşünün büyük ölçüde gerçekliğini yitirmesine kaynaklık etmiştir. İslamcı siyaset, bu dönemle birlikte sistem karşıtı marjinalleşmiş

kitlelerden ziyade ılımlı ve risk sevmeyen orta sınıflara hitap etmeye başlamıştır (Yılmaz, 2014: 93). İslamcı aktörün marjinallikten sıyrılmasına, orta üst sınıfa doğru dikey bir hareketlilik kazanmasına kaynaklık eden bu süreç, 2000’li yıllara gelindiğinde yeni bir dönüşüme sahne olmuştur.

AKP, siyasal ve toplumsal alandaki gücünü pekiştirmeye başladıktan sonra, “İslamcı hareketin iki asır boyunca özel ve kamusal alanda yaşadığı mağduriyeti” tersine çevirmeyi arzulayan bir yaklaşım geliştirmeye başlamıştır (Açıkel, 2012: 14-15). Ekonomik liberalizm ile siyasal İslam’ı harmanlayan ve özgün bir sentez ortaya çıkaran AKP, bu süreçte İslam’ı popülist bir referans olarak kullanmıştır (Batuman, 2019: 18). İslamcı norm ve değerlerin toplumsal yaşamda yerleşik hale gelmesine yönelik hareket eden, laik düzeni tasfiye etmeyi amaçlayan partinin, bu amaç doğrultusunda belirli tutum ve davranışları sembolik olarak ödüllendirme veya cezalandırma yoluna gittiği söylenebilir. AKP’nin kültürel iktidar tahayyülüne paralel olarak ortaya koyduğu bu yaklaşımı, bir taraftan İslamcı taleplerin meşru bir zemin kazanmasını sağlayan olanaklar yaratmış (Hoşgör, 2014: 311) diğer taraftan da siyasal İslam’ı, tarihsel dönüşümün bir üst belirleyicisi haline getirerek gündelik hayatın İslamileşmesinin yolunu açmıştır (Açıkel, 2016a: 20; Çımar, 2012: 30).

Cumhuriyet’in kuruluşundan itibaren dönem dönem farklı yaklaşımlar olmakla birlikte siyasi ve askerî çevrelerde Batılı orta/üst sınıf değerlerini ve yaşam tarzını yücelten bir anlayış hâkim olmuştur. Cumhuriyet’in formüle ettiği ideal yurttaşlık tipolojisine vurgu yapan bu anlayışta, “kentli, laik, modernist” gibi öğeler ön planda tutulmuş, Batılı hayat tarzının toplumsal alanda hâkim olması amaçlanmıştır (Özta, 2018b: 112, 119). AKP, Cumhuriyet’in Batılı toplumlarla özdeşim kurabilen bu yurttaş tipolojisine karşın, modernlik, milliyetçilik ve İslam’ın belirli unsurlarının bir arada olduğu bir millet yaklaşımı geliştirmeye çalışmıştır (Batuman, 2019: 88). Toplumsal alanı millet ve vesayetçi seçkinler olarak iki kampa ayıran AKP’ye göre bir tarafta

Anadolu'nun gerçek sahipleri diğer tarafta da “yerli ve millî” olmayan, Tek Parti döneminden beri bu ülkenin kaymağını yiyen kesimler yer almaktadır.¹⁰⁶ Bir avuç azınlığın tüm toplum üstünde tahakküm kurmasına neden olan bu durum, devlet ve milletin kaynaşamamasına yol açmıştır. Erdoğan'ın, 2013 yılında düzenlediği basın toplantısında yaptığı konuşmanın, AKP'nin bu yaklaşımını net bir şekilde ortaya koyduğu söylenebilir.

Artık Türkiye’de, kimlik dayatan, makbul vatandaş tanımlayan, vatandaşlarının kökeniyle, inancıyla, dünya görüşüyle uğraşan bir devlet yoktur. Artık Türkiye’de, vatandaşının ihtiyaçlarına, taleplerine, çılgılığına, feryadına kulak tıkayan, vatandaşını asimile eden, taleplerini reddeden, ihtiyaçlarını inkâr eden bir devlet anlayışı yoktur. Bu ülkede artık, kamu alanını otoriter kılan bu alanı, kendi tanımladığı makbul vatandaş benzemeyenlere cehennem haline getiren bir devlet anlayışı yoktur. ‘İnsanı yaşat ki, devlet yaşasın’ Türkiye’de devlet, işte bu anlayışa dönmüştür, yani özüne, aslına rücu etmiştir. Son 11 yılda, hukuk ve demokrasi alanında yaşadığımız sessiz devrimle yukarıdan dayatmacı, buyurgan, ceberrut, kibirli bir devlet ve siyaset anlayışı, artık tarihin çöp sepetinde yerini almıştır. Bugün Türkiye’de, insanıyla, vatandaşıyla var olan, insanı için var olan, bütün vatandaşlarına karşı aynı mesafede duran bir devlet anlayışı vardır. Milletine efendilik eden değil milletine hizmetkar olma aşkıyla bu yola çıkmış bir iktidar vardır. Meşruiyetin kaynağı artık millettir. Türkiye’de hem ilke olarak hem teorik hem de pratik olarak, söz, yetki ve karar artık millettir.¹⁰⁷

Cafcaf dergisi, bu başlık altında yer alan karikatürlerde, temel olarak “yerli, millî ve dindar biz”e yönelik bir anlam inşası geliştirmiştir. Bu karikatürlerin birçoğunda, AKP'nin İslamcı kolektif öznenin inşası sürecinde başvurduğu stratejilere, belirlediği mücadele alanlarına odaklandığı söylenebilir. Bu nedenle bu başlık altında yer alan temaların, temel olarak İslami habitusun dönüşümü ve yeni düzenin kodları ile ilgili “*Cafcaf*, nasıl bir öz değerlendirme yapıyor ve nasıl bir düşünsel çerçeve kuruyor” gibi sorulara yanıt verdiği söylenebilir. Dergi, bu karikatürlerde gündelik olanı tasvir etmek dışında özeleştirici yaparak bir İslamcı ideal toplum resmi çizme eğilimi göstermiştir.

¹⁰⁶ Erdoğan’a Göre CHP’li Seçmen ‘Türkiye Pastasının Kaymağını Yiyor. (2018, 27 Kasım). *Evrensel*. Erişim adresi: <https://www.evrensel.net/haber/366979/erdogana-gore-chpli-seçmen-türkiye-pastasinin-kaymagini-yiyor>.

¹⁰⁷ Demokratikleşme Paketi Açıklandı. (2013, 30 Eylül). *Anadolu Ajansı*. Erişim adresi: <https://www.aa.com.tr/tr/turkiye/demokratikleşme-paketi-aciklandi/214907>.

3.2.1. Yitip Giden Bir Davanın Neferi Olmak

Farklı dönemlerde farklı eğilimler göstermekle birlikte İslami kültürel ürünlerin, seküler-dindar kutuplaşması üzerinden ilerleyen bir anlatım tarzı benimsediği söylenebilir. Bu durumu, özellikle 60'lı yıllarda ortaya çıkan 70'li ve 80'li yıllarda etki alanı giderek genişleyen hidayet romanlarında gözlemlemek mümkündür. Bu romanlarda dini öğretiye uygun yaşayan, takva sahibi “mütedeyyin özne”nin karşısında, “Kemalist/Batıcı modernleşme projesinin bir parçası” olan “laik/seküler özneler” yer almaktadır. 90'lı yıllara gelindiğinde ise İslami kültürel ürünlerde seküler-dindar kutuplaşması devam etmekle birlikte değişen siyasal ve toplumsal yapıya bağlı olarak hem edebiyat hem sinema ürünlerinde idealize edilmiş İslamcı aktörden uzaklaşıldığı görülmektedir. Bu dönemdeki “mütedeyyin özne”, önceki dönemlerden farklı olarak mücadelesini yalnızca laik/seküler özneye ve sisteme karşı değil, kendi nefesine karşı da sürdürmektedir.¹⁰⁸ *Cafcaf*¹, İslami kültürel ürünlerin 2000'li yıllardaki önde gelen örneklerinden biri olarak ele aldığımızda, derginin kendinden önceki İslami ürünleri takip ettiği ve büyük ölçüde seküler/dindar kutuplaşması üzerinden bir anlam inşası geliştirdiği söylenebilir. Bununla birlikte derginin, İslami habitusun geçirdiği dönüşüme odaklandığı ve dini algılama/yaşama biçiminin değişimine yönelik öz eleştirel bir yaklaşım benimsediğini yadsımamak gerekmektedir.

¹⁰⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Çayır, K. (2008). *Türkiye’de İslamcılık ve İslami Edebiyat Toplu Hidayet Söyleminden Yeni Bireysel Müslümanlıklara*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.



Karikatür 16. Cafcaf, Ağustos 2009 Sayı:26

Varoluş nedeni İslamcı kültürel unsurları meşrulaştırmak olan *Cafcaf*, kendisine İslamcı talep ve beklentileri yönlendirmek/biçimlendirmek, iktidarın bu beklentilere yönelik hareket etmesini sağlamak gibi bir misyon belirlemiş, yayın hayatına başladığı günden itibaren bu doğrultuda hareket etmiştir. Karikatür 16, *Cafcaf*’ın bu amacını ortaya koyan içeriklerden biri olarak tanımlanabilir. Karikatürde, gündelik hayatında dinin katı, dogmatik kurallarını esneterek hareket eden ve buna dinen meşru bir zemin bulmaya çalışan “mütedeyyin özne” modeli (Namaz ile ilgili soru göz önünde bulundurulduğunda bu öznenin temel dini pratikler veya kurallarla ilgili de benzer bir arayış içerisinde olduğu söylenebilir.) çizildiği görülmektedir. Bu açıdan karikatürün, dönüşen yaşam tarzına dinen meşru bir alan yaratmaya çalışan İslamcı aktörü hedef aldığı söylenebilir. Bununla birlikte soruların Diyanet İşleri Başkanlığı’na bağlı bir imama yönlendirildiği göz önünde bulundurulduğunda, karikatürün hem İslamcı talepleri tanımlamak hem de iktidarın

hegemonik performansını eleştirmek¹⁰⁹/yönlendirmek gibi bir amaç taşıdığı görülmektedir.

Karikatürde, soru soran bir karakter ve imam arasında geçen diyalog üzerinden bazı İslamcı taleplerin dile getirildiği söylenebilir. Bu taleplerden biri de hacamat olarak adlandırılan tedavi yöntemidir. “Kadim bir şifa kaynağı¹¹⁰” olarak kabul edilen ve “işin ehli” olarak görülen kişiler tarafından uygulanan bu geleneksel yöntemin, 2000’li yıllarla birlikte sembolik değeri farklılaşmıştır. AKP’nin toplumsal alandaki gücünün pekişmeye başlaması, gündelik hayatın giderek İslamcı değer yargılarına göre şekillenmesine kaynaklık etmiştir. İslamcı kültür üreticilerinin verdiği katkıyla inşa edilen bu süreç, hacamat gibi bazı pratiklerin toplumsal alandaki etki alanlarını ve sembolik değerlerini dönüşüme uğratmıştır. Öteden beri alternatif veya geleneksel bir yöntem olarak kabul gören hacamat tedavisi, Geleneksel Tamamlayıcı Tıp Uygulamaları Yönetmeliği’nin¹¹¹ uygulamaya konulması ile birlikte modern tıbbın da kabul ettiği bir yöntem olarak tanımlanmaya başlanmıştır.¹¹² Seküler kesimler tarafından sert eleştirilere hedef olan bu durum, dinin, yerelliğin ve geleneğin kültürel göstergelerinden biri olan hacamat

¹⁰⁹ Bu aşamada *Cafcaf*’ın, AKP’yi eleştirel alanın tamamen dışında tutmadığını belirtmek gerekmektedir. Dergide, az sayıda da olsa AKP politikalarını hedef alan içerikler yer almaktadır. Bununla birlikte bu eleştirinin tümüyle İslamcı talep ve beklentiler üzerinden inşa edildiği gözlemlenmiştir.

¹¹⁰ Birçok kaynak hacamatı, sünnet olarak tanımlamakla beraber konu üzerinde bir görüş birliği söz konusu değildir. Hacamatın, din ile ilgisi olmadığını ileri süren ve örfi bir pratik olarak tanımlayan yaklaşımlar da bulunmaktadır. Bununla beraber genel kabul, İslam’ın temel ve genel ilkelerine aykırı olmaması ve Hz. Muhammed’in onayından geçen her şeyin sünnet olarak kabul görmesi nedeniyle sünnet olduğuna yöneliktir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Şeker, N. (2013). Hz. Peygamber’in Hadislerinde Koruyucu Hekimlik: Hacamat Örneği. *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21, 157-188.

¹¹¹ Sağlık Bakanlığı, 2014 yılından itibaren hacamat tedavisini kamu hastanelerinde uygulamaya koymuştur. Devlet Hastanelerinde Hacamat-Sülük Dönemi. (2014, 24 Kasım). NTV. Erişim adresi: <https://www.ntv.com.tr/saglik/devlet-hastanelerinde-hacamat-suluk-donemi,0vfXBUM8BUe4SBVTi80klg#>.

¹¹² Geleneksel Tamamlayıcı Tıp Uygulamaları Yönetmeliği’nin uygulamaya konulması ile birlikte hacamat yapan klinikler açılmış, bazı hastanelerin bir bölümü “hacamat merkezi” haline getirilmiştir. Devlet Hastanelerinin Son Hali: Ankara’da “Hacamat Merkezi”, Bolu’da Sülük Tedavisi. (2020, 4 Temmuz). *Cumhuriyet*. Erişim adresi: https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/devlet-hastanelerinin-son-hali-ankarada-hacamat-merkezi-boluda-suluk-tedavisi-1749392#google_vignette.

tedavisinin, İslamcı ve seküler/laik yaşam tarzındaki kamplaşmaya dair önemli bir sembol haline gelmesine neden olmuştur.



Karikatür 17. Cafcaf, Nisan 2010 Sayı:36

İslam fıkında müzikle ilgili yasak, mubah¹¹³, mekruh¹¹⁴ gibi farklı yaklaşımlar olmakla birlikte İslamcı düşünürlerin birçoğu, İslam öğretisinin hoş karşılamadığı, gayri ahlaki uygulamalar eşliğinde icra edilen, çıplaklığın/cinselliğin güdümünde olan müziğe karşı Müslümanların İslami değerlerle bezenmiş bir müzik kültürü geliştirmeleri gerektiği düşüncesi etrafında birleşmiştir. Bu yaklaşımı benimseyen İslamcı düşünürlerin temel motivasyon kaynağı, müzik gibi kitleleri etkileyen bir sanatın, dini hassasiyeti olmayan kişilerin eline bırakılmaması, Müslümanların bu alanda da aktif olması gerektiğini

¹¹³ Mubah kelimesi, “Fıkıh usulünde mükellefin yapıp yapmamakta şer‘an serbest bırakıldığı fiilleri” tanımlamak için kullanılmaktadır. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, “Mubah”, Erişim Tarihi: 28 Şubat, 2024, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mubah>.

¹¹⁴ Mekruh kelimesi, “Dinen yasaklanmış olmasa da en uygun olanın terk edilmesi gerektiği” pratikler için kullanılmaktadır. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, “Mekruh”, Erişim Tarihi: 28 Şubat, 2024, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mekruh>.

düşünmeleridir.¹¹⁵ 1980’lerin ortalarında kendisini göstermeye başlayan İslami müzik, bu yaklaşıma paralel bir amaçla ortaya çıkmıştır. İslami müzik ya da yeşil pop gibi farklı isimlerle adlandırılan bu müzik türü, çoğunlukla “Müslüman toplumların yaşadığı mağduriyet, maruz kalınan siyasal ve sosyal baskılar, Yahudi karşıtlığı” gibi İslamcı anlatıda da önemli bir yeri alan konulara ağırlık vermiştir. 1990’lı yıllara gelindiğinde kayda değer bir gelişim gösteren İslami müzik, İslamcı idealleri aktarma, İslami kimliğe karşı aidiyetlik duygusu yaratma gibi amaçlarını daha net bir şekilde ortaya koymaya başlamıştır (Özel, 2016: 156, 164-165). Bu dönemde İslami müziğe protest bir özellik kazandıran şey de bu tür mesajlar taşınması, mevcut düzene muhalif olmasıdır. Dönemin önde gelen eserlerinde, Doğu ve Batı arasındaki medeniyet mücadelesi üzerinden bir anlam inşası geliştirilmiştir. Bu anlatıya göre görkemli bir tarihe sahip olmasına rağmen son iki asırda Batı karşısında geri kalan İslam medeniyetinin, hak ettiği yere gelebilmesi için ümmet bilincinin yeniden kazandırılması gerekmektedir. Bu dönemdeki eserler hem “ümmet bilinci, ideal İslam toplumu, şehadet, cihat” gibi tüm Müslüman toplumlarına yönelik konulara hem de daha çok Türkiye Müslümanlarını ilgilendiren “Ayasofya, başörtüsü, adil düzen” gibi konulara eğilmiştir. Öte yandan 90’ların sonuna doğru İslamcı hareketin kapitalist değerlere eklemlenmesine de bağlı olarak İslami müzikte önemli bir tematik değişikliğe gidildiği söylenebilir. 90’lı yıllarda başlayan bu değişim, 2000’li yıllara da sirayet etmiş, İslami müzik eleştirel ve muhalif niteliklerini önemli ölçüde kaybetmeye başlamıştır. Bu dönemde İslami müzik daha çok aşk, yalnızlık, çocukluk, annelik gibi konulara odaklanmıştır. Dönemin eserlerinde önceki yıllardan farklı olarak inançlı, mücadeleci özelliklerini, iddialı söylemlerini geride bırakmış, bir mütebedeyyin özne profili çizildiği söylenebilir (Yenen, 2016: 10, 14, 21). Öte yandan bu dönemde rap ve hip-hop müzik türlerinin popülerleşme eğilimi göstermesinin İslami müzik üzerinde

¹¹⁵ Kurban, Y. (2019). İnsan Tabiatı ve İslam Açısından Müzik (Müzik-Fıtrat İlişkisi). *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 23/1, 21-36.

önemli bir etki yarattığını da eklemek gerekmektedir. İslami rap veya İslami hip-hop olarak tanımlanabilecek bu müzik türüne dâhil olan eserlerde, diğer eserlerden farklı olarak siyasi mesajlar ön planda tutulmuş “ırkçılık, İslamofobi, Osmanlı altın çağına duyulan özlem” gibi konulara odaklanılmıştır (Işık Dursun, 2016: 225-226). İslami müziğin, 80’li yıllarda başlayan bu tarihsel seyri göz önünde bulundurulduğunda, Karikatür 17’de hem 2000’li yıllardaki ortak duygu ve kabullerden uzaklaşan ve bireysel tutumlara odaklanan İslami müziğe ilişkin hem de İslamcı toplumsal kesimlerin popüler müzikleri ve seküler eğlence biçimlerini tercih etmelerine yönelik eleştirel bir tutum geliştirildiği söylenebilir. “Mütedeyyin öznenin dans etmesi” mevcut normlara yönelik pekiştirici bir yaklaşım benimsemesi, İslami kimliğin bir parçası olmaktan çıkması ve dava şuurunu kaybetmesi anlamına gelmektedir. “Yeni Müslümanın İmtihanı” olarak tanımlanan bu süreçte İslamcı aktör, laik/seküler eğilimler göstermesi nedeniyle “mağdur”, kendi müziğini üretememesi, kültürel üretim konusunda yaşadığı kısırlık nedeniyle de “fail” olarak konumlandırılmıştır. Bu açıdan yeni dindarlık tezahürlerini hedef almakla birlikte karikatürün, İslamcı hareketin kültürel üretim alanındaki performansının güçlendirilmesine ilişkin de kapalı bir mesaj taşıdığı söylenebilir. *Cafcaf*, birçok karikatürde olduğu gibi bu karikatürde de sembolik değeri yüksek kültürel formların İslamcı unsurlar doğrultusunda yeniden tanımlanması gerektiğini vurgulamak istemiştir.



Karikatür 18. Cafcaf, Ağustos 2010 Sayı:41

Cafcaf, 2000’li yıllarla birlikte doğan dindarlık tezahürlerini iki ana unsura odaklanarak değerlendirmiştir. Bu unsurlardan ilki, dini bilgilerin, dönüşen yaşam tarzına göre düzenlenmesidir. Karikatür 17’de değinildiği gibi *Cafcaf*, bu konuyu “Müslümanlar için önemli bir tehdit” olarak tanımlamıştır. Üzerinde durulan ikinci unsur ise dinin sembolik ve toplumsal gücünün artmasına rağmen gündelik hayattaki “birleştirici, bütünleştirici, dayanışma duygularını güçlendirici” rolünün giderek kaybolmasıdır. Yukarıda yer alan karikatürde, “İslam’ı hâkim kılma çağrısı” (İslami edebiyatın önde gelen isimlerinden biri olan Rasim Özdenören¹¹⁶ tarafından) alan gencin, bu çağrı karşısında gösterdiği, “dava ruhu”na oldukça uzak olan davranış biçimine odaklanılarak bir anlam inşası geliştirilmiştir. “İslam dinini yayma ve Müslümanları dini görevlerini yerine getirmeye çağırma¹¹⁷” anlamına gelen bu davetin geri çevrilmesi, İslamcı

¹¹⁶ Karikatürde İslam’ı hâkim kılmak olarak tanımlanan davet, İslami edebiyatın önde gelen isimlerinden biri olan Rasim Özdenören tarafından gelmiştir. “*Gül Yetiştiren Adam, Çok Sesli Bir Ölüm, Denize Açılan Kapı*” gibi birçok esere imza atan Özdenören’in hayatı, 2014 yılında TRT’de yayınlanan *Yedi Güzel Adam* adlı televizyon dizisinde işlenmiştir. TRT. (2014). *Yedi Güzel Adam*. Erişim adresi: <https://trt1.com.tr/arsiv/yedi-guzel-adam>.

¹¹⁷ Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, “Da’vet”, Erişim Tarihi: 20 Ocak, 2024, <https://islamansiklopedisi.org.tr/davet>.

gelenekte önemli bir yeri olan “adanmışlığın, kolektif bağların, dayanışma ruhunun” anlam kaybına uğradığını göstermektedir. Karikatürdeki anlam, yeni İslamcı kuşağın, dini motivasyonunun değiştiğini, İslamcı hedeflerin yerini bireysel başarıların aldığını ortaya koymaktadır. Dindarlık algısı/formu farklılaşmış, İslamcı aktörün kendisini toplumsal uzamda konumlandırma biçimi değişime uğramıştır. 90’lı yıllarda taşıdığı dini-dünyevi gerilimini geride bırakan mütedeyyin için “ahireti kazanmak” da kolaylaşmıştır. *Cafcaf*’taki (eleştirel bir yaklaşımla ele aldığı) “mütedeyyin özne”yi, “nefsi ile mücadele eden, helal dairesinden çıktığında pişmanlık yaşayan” ya da “dünyevi isteklerle uhrevi huzur arasında kalan 80’li ve 90’lı yıllardaki mütedeyyin öznenen” farkı kılan unsurun bu olduğu söylenebilir.



Karikatür 19. Cafcaf, Temmuz 2010 Sayı:40

“Altın buzağı”, Musa Peygamberin yokluğunda İsrailoğullarının tapınması için Samiri tarafından yapılmış bir puttur. Musa Peygamber, Rabbi ile görüşmek için Sina Dağı’na çıktığında, Samiri adlı bir kişi İsrailoğulları’nı yoldan çıkarmaya çalışmıştır. Harun Peygamber’in bunun bir fitne ve imtihan olduğu konusunda uyarılarda

bulunmasına rağmen İsrailoğulları verdikleri “sözden dönerek şirke girmiş” (Allah’a ortak koşma) ve altından yapılan buzağı şeklindeki puta tapmaya başlamıştır. Döndüğünde hadiseyi öğrenen Musa Peygamber, bu suça dâhil olanları ölümle cezalandırmıştır (Maden ve Yiğitoğlu, 2018: 421-424). Karikatür 19’da başta Kur’an olmak üzere üç farklı kutsal kitapta yer alan bu kıssaya atıfta bulunulduğu görülmektedir. Metaforik bir anlatımın tercih edildiği karikatürde, 2000’li yıllardaki “mütedeyyin öznenin” Musa Peygambere inanmaktan vazgeçip “altın buzağı”ya tapan ve sonunda ölüm cezasına çarptırılan putperestlerle “aynı duruma düşme tehlikesi” ile karşı karşıya olduğu aktarılmaktadır. “Muadili Holding, Gümüş buzağı¹¹⁸” heykeli gibi semboller üzerinden bir anlam inşası geliştirilen karikatürde, seküler failik biçimlerini taklit etme eğilimi eleştirel bir yaklaşımla ele alınmış ve bu eğilim, “İslamcı hareketin bir parçası olmaktan çıkma bir nevi asimile olma” olarak tanımlanmıştır.

3.2.1.1. Burjuva Sınıfının Yeni Sakinleri: İslamcı Burjuvalar

İslamcı hareketin hem siyasal hem de toplumsal alanda yaşanan gelişmeler göz önünde bulundurulduğunda 1990’lı yıllar boyunca önemli bir dönüşüm geçirdiği söylenebilir. Dönem boyunca siyasi ve iktisadi alanda temsil imkânı yakalayan İslamcı hareket, MÜSİAD’ın (1990) kurulmasına paralel olarak devlet bürokrasisiyle ilişkilerini daha da sağlamlaştırmıştır. Kapitalist örgütlenme mantığını İslami gelenekler ve değerlerle bir araya getiren MÜSİAD, İslamcı sermayenin giderek profesyonelleşen bir lobi meydana getirmesinde ve İslamcıların kamusal alana açılmasında önemli bir rol oynayarak TÜSİAD çevresinin dışında kalan Anadolu sermayedarları için ciddi bir

¹¹⁸ Altın yerine gümüş tercih edilmesinin nedeni, Hz. Muhammed’in altın yüzüğü erkeklerle haram kıldığına dair genel bir kanının olmasıdır. Faklı hadisler bulunması nedeniyle konu bazı kaynaklarda “fikhî tartışma” olarak tanımlanmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Çiftçi, M. H. (2021). Nişan Alameti Olarak Erkeklerin Altın Yüzük Kullanımıyla İlgili Güncel Fikhî Tartışmalar. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 21(1), 571-603.

alternatif oluşturmuştur. Sermaye içi dengelerin değişmesine neden olan bu durum, kapitalist sistemi ve onun getirdiği toplum modelini dini bir terminoloji içinde alımlayan ve yeniden inşa eden İşlamcı sermaye gruplarını, 90'lı yıllara kadar iş dünyasının önde gelen seçkinleri olarak tanımlanan TÜSİAD ve TOBB gibi örgütlenmelerle rakip haline getirmiştir. Bu rekabet, TÜSİAD ve MÜSİAD'ın siyasi alanda kendisini konumlandırma biçimine de bağlı olarak İşlami değerlerle Batılı-modern değerler arasında yaşanan çatışmanın iktisadi alandaki karşılığı olarak tezahür etmiştir (Arslan, 2002: 119; Aydın ve Taşkın, 2020: 435; Can, 1997: 63; Saraçoğlu, 2015: 765; Yankaya, 2014: 94, 104). İşlamcı hareketin kapitalist sistemle bütünleşmesi olarak tanımlanabilecek bu süreç, bir taraftan İşlam'ın piyasayı/sermayeyi reddetmediğine yönelik düşünce biçiminin yerleşik hale gelmesine, özellikle ticari ilişkilerde “paranın dini olmaz, paranın rengi olmaz” gibi kabullerin belirleyici olmasına (aylak, 2016: 85,90) diğer taraftan da geleneksel burjuvazinin yaşam tarzını İşlamileştirerek sürdürmeye alışan İşlamcı burjuvazinin doğmasına kaynaklık etmiştir.

İşlamcı sermayenin 80'lerde kendisini göstermeye başlayan, 90'lı yıllarla birlikte büyük ölçüde güçlenen gelişim süreci, AKP'nin iktidarda olduğu 2000'li yıllarda önemli bir ivme kazanarak devam etmiştir. İşlamcı sermayenin TÜSİAD'ın temsil ettiği seküler sermaye karşısında güçlenmesi, her iki sermaye grubu arasında bir iktidar mücadelesinin doğmasını beraberinde getirmiştir. Bununla birlikte bu mücadele, yalnızca sermaye gruplarının ekonomik çıkar atışması ile sınırlı kalmamış, daha çok ahlaki ve kültürel kutuplaşma üzerinden ilerlediği için, 90'lı yıllarda olduğu gibi kültürel alanda da kendini göstermiştir. İşlamcı ve geleneksel burjuva arasında yaşanan, ulusal kültürün inşasına yönelik bir iktidar mücadelesine dönüşen bu süreçte, “benimsenebilirlik ve taklit edilebilirlik” açısından avantajlı olan taraf, kendisini “İştambul burjuvazisinin sekinciliğine karşı Anadolu sermayesinin çıkarlarının savunucusu” olarak tanımlayan İşlamcı burjuvazi olmuştur. İşlamcı burjuvazinin, “alternatif modernleşme projesine”

(İslam ve Anadolu geleneklerine ait simgelerin ön planda olduğu) yönelik anlatısının, özellikle AKP'nin çok katmanlı seçmen kitlesinde önemli bir karşılık bulduğu söylenebilir. Kültürel alanda kurulan bu yakınlık, İslamcı burjuvazinin kendi çıkarları, varoluş tarzı, değerleri ve idealleri doğrultusunda inşa ettiği İslamcı yaşam biçiminin toplumsal alanda kabul görmeye başlamasına olanak sağlamıştır. Bu durum, İslamcı burjuvaziyi, yalnızca Kemalist Batılılaşma projesinin takipçiliğini yapan geleneksel burjuvazi karşısında güçlendirmemiş aynı zamanda temsil ettiği toplum modelini/yaşam tarzını diğer sınıflar için bir “esin kaynağı”na dönüştürmüştür (Yankaya, 2014: 249-250).

Burjuva sınıfı ve onun alt/orta sınıflarla ilişkisi, köklü bir mizah geleneği olan Türkiye mizah dergiciliğinin öteden beri kapitalist sistem eleştirisi bağlamında ele aldığı konular arasında yer almaktadır. Türkiye mizah dergileri, sol tandaslı yapılarına da bağlı olarak burjuva sınıfını çoğunlukla okurun sınıfsal bir değerlendirme yapmasına imkân sunacak şekilde sayfalarına taşımıştır. *Cafcaf*'ın da bu tema altında yer alan karikatürlerinde, “Zengin Müslümanlar veya Yeni Beyaz Türkler” gibi küçümseyici ifadelerle tanımladığı İslamcı burjuvaziye ve onların dönüşen yaşam tarzını, eleştirel bir yaklaşımla ele aldığı söylenebilir. Öte yandan bu eleştiri, okura sınıfsal bir bakış açısı geliştirme imkânından ziyade İslamcı düşünce yapısına paralel bir çerçeve sunmaktadır. *Cafcaf*, bu karikatürlerde, burjuva sınıfının eski ve yeni sakinlerinin kendisini toplumsal uzamda nasıl ve nerede konumlandığını, bu konumlandırma sürecinde hangi ölçütleri ön planda tuttuğunu İslamcı bir yaklaşımla görünür kılmaya çalışmıştır.



Karikatür 20. Cafcaf, Kış 2011, Sayı: 49

Cafcaf'ın Karikatür 20'de Bourdieu'nün bir ayırım unsuru olarak ele aldığı etik ve estetik değerlere odaklandığı, burjuva sınıfının yeni mensuplarına ve onların dönüşen habitusuna karşı eleştirel bir bakış açısı geliştirdiği söylenebilir. Kapak sayfasında yer verilen karikatürde, sınırlı sayıda üretilmiş lüks otomobilleri almak için kavga eden iki karakter görülmektedir. Bourdieu, burjuva sınıfı içerisinde iki farklı habitus tipi olduğundan bahsetmektedir. Ekonomik ve kültürel sermaye bileşimlerine tekabül eden bu iki habitustan biri ağırbaşlılığa ve saflığa yönelik bir yatkınlık içerirken diğeri lükse, süslemeye ve gösterişe dayalı hazcı beğeniyi içermektedir (Swartz, 2015: 249). En kültürlü tarafta olanlar, Bourdieu'nün "münzevi Aristokratçılık" olarak nitelediği kültür anlayışını savunurlar. Bu toplumsal gruplar; müzik dinlemek, müzelere gitmek, klasik eserleri okumak gibi geleneksel elitist kültürel adetlere değer atfetmektedir. Diğer tarafta

kalanlar ise hedonist bir tüketim ahlakına sahiptir ve sanat eseri satın almak, seyahat etmek gibi lüks kültürel pratiklere eğilim gösterirler (Jourdain ve Naulin, 2016: 89). Bourdieu'nün bu kavramsallaştırması göz önünde bulundurulduğunda yukarıda yer alan karikatürde hem “Eski Beyaz Türk”ün hem de “Yeni Beyaz Türk”ün gösterişe dayalı hazzı beğeniyi içeren habitusta bulunduğu söylenebilir. Burjuva sınıfına uzun zamandır mensup olanlar ile bu sınıfa yeni dâhil olanların karşı karşıya geldiği karikatürde, İslamcı burjuvaziyi temsil eden karakterin, “Yeni Beyaz Türk” olarak tanımlanması, karikatürün eleştirisinin/mesajının (derginin Beyaz Türk tanımını kavramsallaştırma biçimi göz önünde bulundurulduğunda) sınıfsal olarak yukarı doğru hareket eden İslamcı aktörün habitus dönüşümüne yönelik olduğunu göstermektedir. Karikatürdeki anlam inşasına göre lüks tüketim pratiklerinin ya da seküler faillik biçimlerinin İslami habitusa eklemlenmesi, “mütedeyyin özne”nin “Eski Beyaz Türk”ün kötü bir taklidine dönüşmesine neden olmuştur.



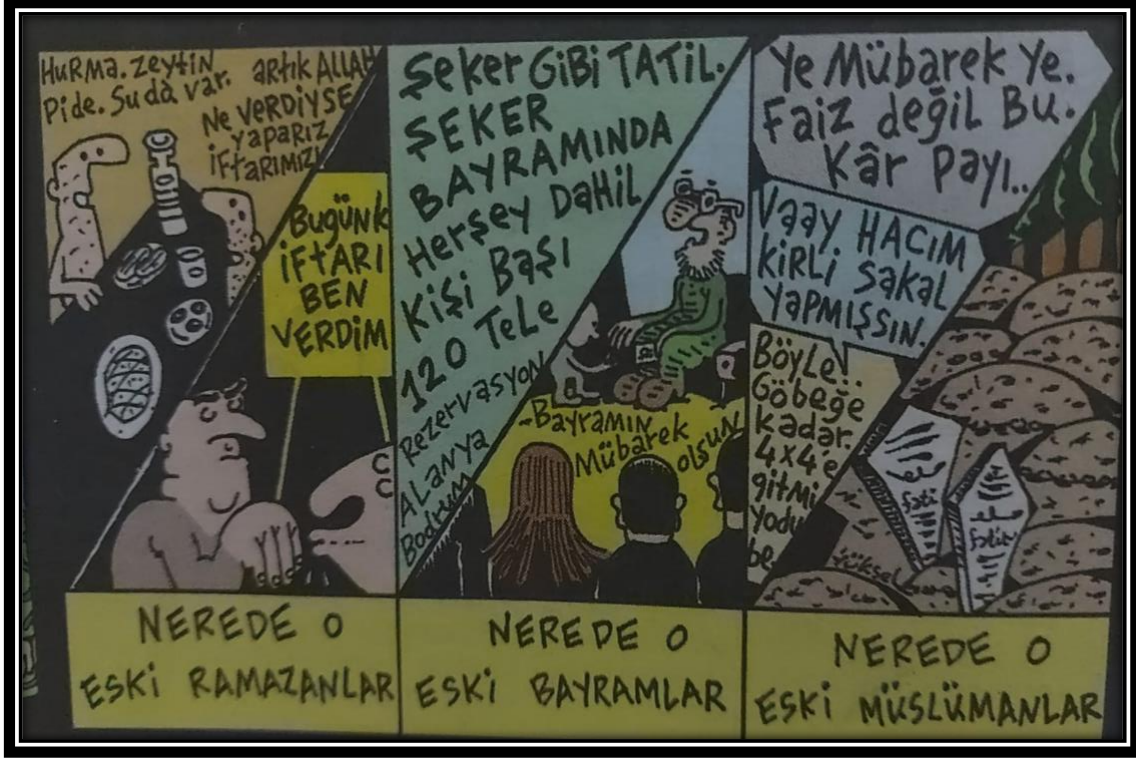
Karikatür 21. Cafcaf, Aralık 2009, Sayı: 30

AKP siyasal konjonktürünün, gündelik olan üzerinde yarattığı dönüşmelerden biri de İslamcı kültüre ait “çekimserlik, içe kapanıklık” gibi davranış örüntülerinin geride kalmasıdır. Yaşadıkları muhit değişen, ev dekorasyonundan kıyafete kadar farklı bir tarz benimseyen İslamcı kesimler, yeni hayat tarzlarını toplumsal yaşamda göstermeye

eskisinden çok daha istekli olmuştur (Akçaoğlu, 2019: 44-45). Bu durum, İslam'ın gösteriştan ve israftan uzak durmak gerektiğine yönelik öğretisini değışime uğratmış ve gösterişe dayalı tüketimin estetize edilmesine yol açmıştır. Öte yandan temel bir davranış biçimi haline gelen “gösteriş”, tüketim pratikleri ile sınırlandırmak mümkün değildir. Gösteriş, dönem boyunca yalnızca pahalı ve göze çarpan bir tesettür tarzı benimsemekle, Osmanlı saraylarına ait motifleri ev dekorasyonunda kullanmakla kendisini göstermemiş, İslami habitusa sahip orta/üst sınıfların gündelik hayat pratiklerini belirleyen önemli bir öge olarak işlerlik kazanmıştır. Bu durum, “gösterişçi sunumun” dini ritüellere de sirayet etmesine kaynaklık etmiştir. İbadet pratiklerinin uygulama biçimi, bazı durumlarda ta kendisi, (özellikle ekonomik sermaye gerektiren zekât vermek, hacca gitmek, sünnet töreni yapmak gibi ibadetler) gösterişli sunumun¹¹⁹ bir parçası haline gelmiştir. Karikatür 21’de, gösteriş ile ilgili bu eğilime odaklanılarak hac ziyaretini alışveriş yaparak tamamlayan bu nedenle “tavaf ibadetini” yerine getirmeyi unutan bir karakter üzerinden anlam inşası geliştirildiği görölmektedir. Karikatürde yer alan karakterin, “hac alışverişı”, hem üst sınıflara hem de alt sınıflara karşı iki temel mesaj barındırmaktadır. Bu mesajlardan ilki, alt sınıflara kendi sınıfsal konumunu göstermek, bu sınıflarla arasında olan ayırım mekanizmasını çalıştırmak olarak tanımlanabilir. Laik/seküler habitusa sahip üst sınıflara verilmek istenen ikinci mesaj ise “İslamcı toplumsal kesimlerin de artık üst sınıfa mensup olduğu” bilgisini içermektedir. İsviçre saati, Japon kamerası, Fransız ipeği ya da Çin malı takke gibi yabancı menşei ürünler üzerinden aktarılan bu mesajın, öteden beri alt sınıfsal değerlerle bütünleştirilen İslamcı ideolojinin/hareketin sınıfsal konumunun değıştiğini göstermeyi amaçladığı söylenebilir. Buradan hareketle karikatürün, İslami habitusa sahip üst sınıflarda yerleşik hale gelen bir taraftan üstün sınıfları taklit etme diğer taraftan da kendinden aşağıda olan sınıfların zevklerini terk etme

¹¹⁹ Dini pratiklerin gösterişli sunumu ile ilgili ayrıntılı bir çözümleme için bkz. Pişkin, M. (2014). *Tüketim Toplumu ve Din İlişkisi Türkiye ve İslam Örneği* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye.

böylelikle o sınıflarla arasına ayırım mekanizmasını koyma pratiğine dair eleştirel bir yaklaşım geliştirdiği ifade edilebilir.



Karikatür 22. Cafcaf, Temmuz 2014 Sayı:61,5

Bu temanın giriş kısmında da değinildiği üzere 1990'lı yıllar İslamcı toplumsal kesimlerin habitus dönüşümünde önemli bir kırılma noktasını temsil etmektedir. Bu döneme kadar İslamcı aktör, aile içi ilişkilerinden dış görünümüne eğlence biçiminden tatil anlayışına kadar “öteki” olarak tanımladığı toplumsal kesimlerden önemli ölçüde farklılık göstermiştir. Müslümanın tüm davranış biçimiyle, görünüşüyle diğerlerinden ayrılması gerektiğine yönelik yaygın bir ön kabulün olmasına da bağlı olarak gelişen bu durum, 1990'lı yıllarla birlikte farklılaşmaya başlamıştır. Bu dönemde toplumsal kesimlerde hâkim kültüre dâhil olma, bu kültüre ait pratikleri İslamileştirerek deneyimleme eğilimi baş göstermiştir. “İslamcı sosyete” olarak tanımlanan bir sınıfsal tabaka doğmuş ve geleneksel burjuvazi karşısında güç kazanmaya başlamıştır. “Saraylarda gerçekleşen düğünler, beş yıldızlı otellerdeki muhafazakâr tatiller, tesettür defileleri, popüler kültürel ürünlere yönelik ilgi, modaaya uygun giyimin benimsenmesi” gibi pratikler, dönem itibariyle yaygınlık kazanmıştır (Bilgin, 2003: 199, 205). Sürecin

bu şekilde ilerlemesinde siyasal koşulların belirleyici bir rol oynadığı söylenebilir. Cumhuriyet tarihindeki en güçlü dönemini yaşayan İslamcı hareket ve onun siyasal temsilcileri, “Müslüman güçlü olmalıdır, Allah Müslüman’ın üstünde en güzel nimetleri görmek ister, Müslüman gücü ele geçirmeden toplumsal değişim sağlanamaz” (Çaylak, 2016: 88) gibi söylemleri dolaşıma sokarak yaşanan dönüşüme dini bir dayanak bulmaya çalışmıştır. Bununla beraber dönem boyunca İslamcı simgesel seçkinlerin¹²⁰ bu yaşam biçimini hedef alan, önemli bir kısmı hareketin içinden gelen sert eleştirilerin doğduğuna tanık olunmuştur.¹²¹ Dönemin İslamcı entelektüelleri, tüm anlatısı mağduriyet üzerine kurulan İslamcı kimliğin yeni yaşam tarzıyla bağdaşmayacağını ileri sürmüştür (Bilici, 2013: 225). 2000’li yılları, 90’lardan ayıran şeyin, bir yönüyle bu yaklaşım biçimine ve onun toplumsal kabulüne ilişkin olduğu söylenebilir. Osmanlı’dan beri bir devlet geleneği haline gelen iktidarın kendi zengini yaratma eğilimi, AKP döneminde de devam etmiştir. Sınıfsal olarak yukarı doğru hareket eden İslamcı toplumsal kesimler, yeni yaşam alanları oluşturma gayreti içerisinde olmuş, kendi Çankaya’larını, Gaziosmanpaşa’larını yaratabilmek için çalışmıştır. Muhafazakâr görünümüne rağmen kapitalist toplumsal ilişkiler ağı ile örülü olan bu yaşam biçimi, (Çaylak, 2016: 85, 90) 90’lı yıllara kıyasla kayda değer bir reddiye¹²² ile karşılaşmamıştır.

¹²⁰ Necmettin Erbakan’ın aile hayatı, özellikle çocuklarının düğünleri birçok İslamcı gazetecinin eleştirilerine hedef olmuştur. Basında “yılın düğünü” olarak gösterilen ve Çırağan Sarayı’nda gerçekleşen Erbakan’ın kızının düğünü, gösterişli ve Batılı olması nedeniyle eleştirilmiştir (Bilgin, 2003:205). Erbakan’ın oğlu Fatih Erbakan’ın düğünü ve balayı da önemli tartışmaların konusu olmuştur. İslamcı yazarlardan Hasan Karakaya, Fatih Erbakan’ın düğününü ele aldığı köşesinde Erbakan Hoca’nın, oğlu için yaptığı 200 milyarlık düğünü yadırgadığını belirtmiştir. Karakaya yazısında şu ifadeler yer vermiştir: “Bir yandan, ‘milletin açlığı’ndan dem vuracak, ‘israf’tan yakınacaksınız, bir yandan da ‘Saray’da düğün’ yapacaksınız!.. Üstüne üstlük; damat ve gelini, ‘balayı’ için, son yılların gözde mekânı Dubai’deki 7 yıldızlı bir otel’e göndereceksin!.. Adama sorarlar; ‘Bu ne perhiz, bu ne lâhana turşusu?’ Öyle ya; Ya milletin ‘açlık sınırı’nda yaşadığından söz etme, ya da sözünün arkasında dur ve ‘Saray’da düğün’ yapma!.. Yedi Yıldızlı Balayına Gitmek Caiz Mi? (2003, 27 Şubat). *Sabah Gazetesi*. Erişim adresi: <https://arsiv.sabah.com.tr/2003/02/27/s1412.html>.

¹²¹ İslamcı toplumsal kesimlerin kamusal alandaki kültürel görünürlüğüne ilişkin İslamcı entelektüellerden gelen eleştiriler için bkz. Bilici, M. (2013). İslam’ın Bronzlaşan Yüzü Capris Hotel Örnek Olayı. N. Göle (Ed.), *İslam’ın Yeni Kamusal Yüzleri*. (ss. 216-236). Metis Yayınları.

¹²² 2000’li yıllarda İslamcı kültür üreticilerinin, İslami habitusun dönüşümü ile ilgili tümüyle sessiz kaldığını söylemek mümkün değildir. “Büyük mücadelelerle kazanılan davanın” içinin boşalmasına yönelik bazı İslamcı kültür üreticileri (*Cafcaf* da dâhil olmak üzere) tarafından öz eleştirel yaklaşımlar

Bu dönemde mağdur/mazlum özne anlatısıyla daha önce bağdaştırılmayan bu nedenle eleştirilerin hedefi olan birçok pratiğin toplumsal alanda büyük ölçüde kabul gördüğü söylenebilir. 90'lı yılların aksine (ele alınan süreç özelinde) 2000'li yıllarda mağduriyet söylemi, Müslümanın en iyi tatili, en iyi düğünü, en iyi oteli ya da arabayı hak ettiğine yönelik genel bir kanının yerleşmesine kaynaklık etmiştir.¹²³ Bu durum hem kutsallaştırılmış siyasi figüre dönüşen Erdoğan'ın toplumsal ve kültürel alanı etkileme potansiyeliyle hem de değişen sosyolojiyle açıklanabilir. Erdoğan'ın, İslamcı siyasi geleneğin Cumhuriyet tarihi boyunca “mütedeyyin kesimlerin” ayrımcı politikalarla karşı karşıya kaldığına ilişkin merkezi önermesini, temel bir siyasi argüman haline getirmesi, mevcut siyasal konjonktürü başarıyla inşa etmesinde önemli bir rol oynamıştır. Bourdieu,

geliştirilmiştir. Toplumsal alanda kayda değer bir karşılık bulmayan bu eleştirilerin ortak noktası, AKP politik yaklaşımlarını doğrudan hedef almamalarıdır. Bu durum, İslamcı kesimlerin ve onların gündelik hayatlarının 90'lı yıllarda olduğu gibi İslamcı cenahta oluşacak kamusal tartışmaların konusu olmasını engellemiştir. Önde gelen İslamcı kadın yazarlardan biri olan Fatma Barbarosoğlu, bu konuda iki önemli esere imza atmıştır. Barbarosoğlu, *Şov ve Mahrem* (2016) aldı eserinde 70'lerden 2000'li yıllara dindar kadın görünümünün değişimine odaklanırken *İmaj ve Takva* (2020) adlı eserinde ise modern dünyada dindar olmak sorusu üzerinden mütedeyyin öznenin alternatif kamusal alan (takva doğrultusunda) yaratmak yerine hâkim kültüre dolayısıyla mevcut kamusal alana eklenme sürecini ele almıştır. Dönemin önde gelen İslamcı entelektüellerden biri olan Abdurrahman Dilipak, *Akit*'de İslamcı kesimlerin değişen eğlence biçimlerini eleştirdiği yazısında aşağıdaki ifadelerle yer vermiştir: Sıra “Helal Disco”ya geldi. Ankara’da açılıyor. “Eğlenmek bizim de hakkımız”! değil mi! Tabii ki helal. Helal şarap, helal şampanya, helal bira, helal likör! Düğün salonu gibi, “kına gecesi salonu” değil, doğum günü partilerinin verildiği, eğlence partilerinin yapıldığı bir disco’dan söz ediyorlar. Artık Kâbe’nin hemen karşısındaki AVM’de bile satılıyor bunlar. Yan taraftaki kuleye çıkıp, Kâbe’ye tepeden bakarak şampanyanızı yudumlayabilirsiniz. Ee artık bizim “Disk Jokey”lerimiz de olur! Dilipak, A. (2019, 20 Şubat). Terreddi ya da. *Akit*. Erişim adresi: <https://www.yeniakit.com.tr/yazarlar/abdurrahman-dilipak/terreddi-ya-da-27552.html>. Yine İslamcı gazetecilerden biri olan Yusuf Kaplan ise *YeniŞafak*’taki “Başörtüsü mücadelesini kazandık ama tesettürü kaybettik” başlıklı yazısında, Müslümanların konformizme, oportünizme teslim olduğunu, İslami duyarlılığın kaybedildiğini ileri sürmüştür. Kaplan yazısında şu ifadelerle yer vermiştir: “...28 Şubat’tan bu yana özellikle İslâmî kesimlerin konformizme, oportünizme teslim olmaları, sefiş sekülerleşme biçimlerine yenilmeleri, İslâmî duyarlılıklarını yitirmeye, toplumun yoksul kesimlerinin sorunlarına karşı duyarsızlaşmaya başlamaları, rantçılığa alışmaları, helâl-haram ölçülerini hiçe saymaları, 28 Şubat’la başlayan zihnî savrulmanın sonuçlarıdır. Sekülerleşme biçimlerinin İslâmî duyarlılıklarımızı ve iddialarımızı buharlaştıran bu zihnî savrulma biçimleriyle yüzleşip hesaplaşamazsak, bu toplumun değerlerinin çözülmesinin, çürümesinin önüne geçemeyiz ve bize umut bağlayan mazlumların umutlarının suya düşmesine engel olamayız. Yeniden-Müslümanlaşmak zorundayız...” Kaplan, Y. (2019, 4 Mart). Başörtüsü Mücadelesini Kazandık Ama Tesettürü Kaybettik. *YeniŞafak*. Erişim adresi: <https://www.yenisafak.com/yazarlar/yusuf-kaplan/basortusu-mucadelesini-kazandik-ama-tesetturu-kaybettik-2049511>.

¹²³ Cumhuriyet tarihi boyunca merkezden dışlanan İslamcı hareketin, AKP’li yıllarda mücadelesini artık muktedir konumda devam ettirdiğinin önemli bir göstergesi olan ve “Müslümanın en iyisini hak ettiği” referansına dayanan bu söylem örüntüsü, AKP iktidarının sonraki süreçlerinde önemli bir değişime uğramıştır. Kuruluşundan itibaren pragmatik bir yaklaşım belirleyen, farklı söylem ve argümanlara eklenerek ilerleyen AKP iktidarı, ilerleyen yıllarda özellikle de ekonomik sorunların giderek derinleşmesiyle birlikte, Diyanet tarafından verilen fetvalarla da desteklenen “aza kanat etmek” gerektiğine yönelik bir söylem geliştirmeye başlamıştır.

(2015c: 180) egemenlik ve boyun eğme ilişkilerinin sevgi ilişkisine, iktidarın karizmaya ya da duygusal bir hoşnutluk yaratabilecek cazibeye dönüşme sürecini simgesel şiddetin etkilerinden biri olarak tanımlamaktadır. Buradan hareketle Erdoğan'ın duyguları yönlendirebilen bu etkileşim gücünün, hem simgesel şiddetin meşru kullanımı için elverişli alanlar inşa ettiği hem de gündelik olan üzerinde önemli bir dönüşüm yarattığı söylenebilir.

İslamcı kesimlerin habitus dönüşümüne odaklanan Karikatür 22'de, "Eski ve Yeni Müslüman" üzerinden bir karşılaştırma yapılmış ve eleştirel bir yaklaşım geliştirilmiştir. Bununla birlikte yukarıda bahsedildiği üzere *Cafcaf*'ın "Yeni Müslüman" olarak tanımladığı İslamcı aktör profili, 90'lı yıllarda kendini göstermeye başlamıştır. 2000'li yıllarda yeni olan, AKP iktidarının (dolayısıyla siyasal İslam'ın) değerler dizgesinin yeniden tanımlanmasını sağlayacak siyasal ve toplumsal bir güce kavuşmasıdır. Bu güç, ona meşruiyet ölçütünü belirleyebilme olanağı vermiştir. AKP'nin dönem itibarıyla inşa etmek istediği toplumsal düzende; bayram tatillerinde¹²⁴ memlekete gitmek, sade bir ramazan sofrasında oruç açmak, mütevazı bir arabaya binmek, faizin her türlüşünden uzak durmak, sadakayı İslam öğretisinin emrettiği üzere¹²⁵ afişe etmeden vermek ya da çember sakal bırakmak gibi eski düzene ait pratiklere yer yoktur. Bu pratikler, zamana ayak uydurmamayı daha da önemlisi kırsallığı çağrıştırmaktadır. Oysa yeni İslamcı aktör profilinin temel özelliği; modern, eğitilmiş, şehirli ve hâkim sınıfa dâhil olmasıdır. *Cafcaf*,

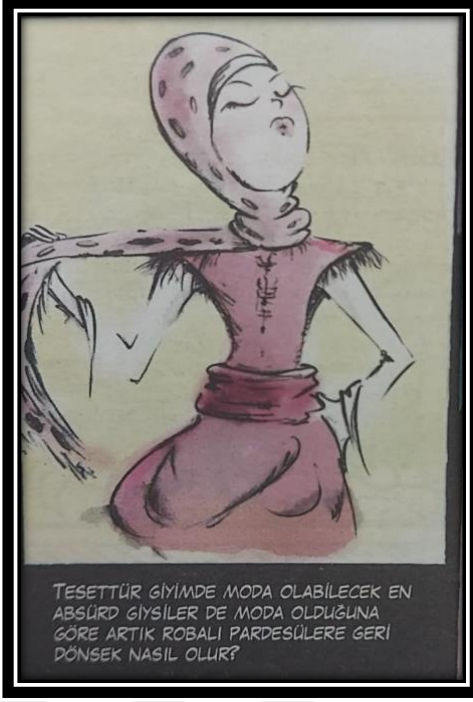
¹²⁴ Birçok konuda olduğu gibi İslamcı düşünürler tatil konusunda da ortak bir noktada buluşamamıştır. Bu konuda temel olarak iki farklı görüşün hâkim olduğu söylenebilir. Bunlardan ilki, tatil kavramını yalnızca çalışmanın karşıtı olarak ele almaktadır. Bu bakış açısı İslamcı tatil ya da alternatif tatil olarak sunulan; içki servisi olmayan, plajlarda/havuzlarda cinsiyet temelli bir sınırlandırmanın olduğu tatilleri dahi uygun bulmamıştır. Bu tatil anlayışı, modernist tüketim kültürü karşısında İslami kimliğin aldığı bir yenilgi olarak tanımlanmıştır (Bilici, 2013: 219-220). İkinci yaklaşım ise tatili dinlenme kavramı ile özdeşleştirir ve ihtiyaç olduğu için bu alana belli bir meşruiyet tanır (M. Doğan, 2011: 474). Öte yandan karikatür bu tartışmaya ilişkin bir söylem geliştirmemekle birlikte dini bayramları tatile giderek kutlama pratiğini ele almış "geleneksel/dini ritüelleri terk etmek, modernist tüketim kültürünün bir parçası haline gelmek" gibi unsurlar üzerinden eleştirmiştir.

¹²⁵ İslam öğretilerine göre sadaka, "Allah'ın hoşnutluğunu kazanmak için ihtiyaç sahiplerine yapılan gönüllü veya dinen zorunlu maddî yardımları, bu çerçevede verilen parayı/eşyayı" ifade etmektedir. Sadaka ibadetini yerine getirirken dikkat edilmesi gereken en önemli şey, Allah'ın hoşnutluğunu gözetmek, gösterişten kaçınmak, sadaka alanı rencide etmemektir. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, "Sadaka", Erişim Tarihi: 20 Kasım, 2023, <https://islamansiklopedisi.org.tr/sadaka>.

tam da bu konuyu eleştirmekle birlikte diğer birçok karikatürde olduğu gibi bu karikatürde de AKP’yi eleştirinin dışında tutmuş, merkeze İslamcı aktörün kendisini yerleştirmiştir.

3.2.2. Kadın Olmanın Gereklilikleri

İslamcı hareket, 90’lı yıllarla birlikte daha önce görece mesafeli durduğu faillik biçimlerine karşı taklit etme eğilimi göstermeye başlamıştır. Bu dönemden sonra özellikle İslami habitusa sahip orta sınıflarla aynı sınıfa mensup seküler kesimler arasında gündelik hayat pratiklerine yansıyan benzerlikler kendini göstermiştir. Giderek daha da görünür olmaya başlayan bu eğilim, 2000’li yıllarla birlikte tesettür üzerinde de önemli değişikliklerin yaşanmasına kaynaklık etmiştir. Orta sınıfa mensup İslamcı kadınlar, “Müslüman kadın giymeyi bilir ve tarzını yansıtır” gibi telkinlerle hareket ederek seküler kadınlara benzer şekilde genç, zayıf görünmek için kişisel bakımlarına, dış görünüşlerine önem vermeye başlamışlardır (Özbolat, 2014). Böylece 2000’lerde İslamcı kadın için dindar olmanın gereklilikleri kadar modern görünmenin gereklilikleri de önemli hale gelmiştir. Orta ve üst sınıfa mensup başörtülü kadın olgusunun en önemli göstergesi, din ve İslam’dan ziyade “modern görünüm” olmaya başlamıştır (Laçiner, 2008). İslamcı kadının dış görünüşün (önceki dönemlere kıyasla daha fazla) öznellesmesine neden olan bu değişimin *Cafcaf*’ta geniş bir yer bulduğu söylenebilir.



Karikatür 23. Cafcaf, Yaz 2012, Sayı:51 **Karikatür 24.** Cafcaf, Aralık 2013, Sayı: 59

Türkiye’deki tesettür pratiği, birçok Müslüman ülkeden farklı olarak tektip bir eğilim göstermemiştir. Çeşitlilik söz konusudur ve belirli ölçüde bireysel vurgunun varlığından söz edilebilir. Anonimlik, yalnızca saçın, kolların ve bacakların gizlenmesi, vücut hatlarının belirgin bir şekilde ortaya çıkmaması gibi genel olarak kabul görmüş tesettür kuralları söz konusu olduğunda gözetilmektedir. Başörtüsü renkleri ya da tarzı, bireysel tercihlere göre şekillenmiştir (İlyasoğlu, 2013: 48-49). Öte yandan 2000’li yıllarda başörtüsü bağlama tarzında önemli bir değişim yaşanmıştır. Dönem itibariyle çeşitli sünger veya tokalar yardımıyla başın olduğundan daha büyük görülmesine neden olan başörtüsü bağlama biçimi, her sınıftan müteaddiyin kadının en çok tercih ettiği modellerden biri olmuştur. Bu durum, İslamcı hareketin erkek merkezli bir yapıya sahip olmasına da bağlı olarak başörtülü kadın görünümünün İslamcı patriyarkal için önemli bir tartışma ve eleştiri konusu olmasına kaynaklık etmiştir.¹²⁶ Yukarıda yer alan her iki

¹²⁶ Muhafazakâr giyimdeki değişim, tesettürün nasıl olması gerektiğine yönelik tartışmaların, uzun bir süre gündemi meşgul etmesine yol açmıştır. Öyle ki Emine Erdoğan, Hayrunnisa Gül gibi isimler dahi tercih ettiği kıyafetler nedeniyle aynı cenahtan gelen eleştirilerin hedefi olmuş, başörtüsünün içini boşaltmakla suçlanmışlardır: “İslami kesim içinde başlayan tesettür ölçülerine ilişkin tartışma büyüyor. Vücut hatlarını belli eden örtünme için “çıplak tesettürlüler” ifadesinin de kullanıldığı tartışma, muhafazakâr moda dergileri ardından Ankara’ya da uzandı. İslamcı dergilerin de katıldığı tartışmalarda “Cumhurbaşkanı’nın eşi Hayrunnisa Gül’ün tarzıyla tesettürün için boşalttığı, Başbakan’ın eşi Emine Erdoğan’ın kıyafetinin

karikatürde de bu eril bakış açısına paralel bir söylem geliştirilmiştir. Karikatür 23'te şu ifadeler yer verilmiştir: “Başörtülerin düğüm düğüm bağırırsak gibi dikildiği, topuz diye 10 kilo pamuğun; 2 leğenin; 3 çam fidesinin; bir fino köpeğinin kafaya monte edildiği türban tasarımların modası ne zaman geçecek merak ediyorum.”

Öte yandan Karikatür 24'te yer alan kadın karakterin yalnızca tesettür biçimiyle değil, beden diliyle de erkek dünyanın dişil beden için çizdiği sınırları zorladığı görülmektedir. Bourdieu'nün (2015d: 42) ifade ettiği üzere eril ve dişil kimliğin inşa sürecinde bedenin duruşuna ve hareketine dair esasların merkezi bir yeri vardır. Eril tahakkümün belirleyici olduğu toplumlarda, eril bedenden her daim dik durması beklenirken dişil bedenden kadınsı itaatin doğal bir parçası olan “eğilme, kamburlaşma, küçülme” gibi yumuşak başlılığa tekabül eden bir duruş beklenmektedir. Karikatürdeki (Karikatür 24) kadın karakterin; başının/ellerinin duruşu, başörtüsünü yana savurması, üstten bir tavır takınması, bakışlarına yansıyan kibri göz önünde bulundurulduğunda itaatkâr bir duruşta olması gereken hiçbir unsuru taşımadığı görülmektedir. Bu kadın karakter, makyaj yapması, dar kıyafetler giymesi dışında daha da ileriye giderek davranışlarında “aşırıya” kaçmıştır. Bu bağlamda karakterin dini kuralların sınırlarını ihlal etmekle suçlandığı, ahlaki yozlaşmanın bir taşıyıcısı olarak resmedildiği söylenebilir. Karikatürdeki örtük mesaj ise “tesettürü hakkıyla yerine getiremeyen, dindarlığı her daim tartışmaya açık, müspet olmayan” bu kadınların yanlıştan dönmesini, doğru yola girmesini sağlayacak ahlaki öznenin, İslamcı erkeklerin ta kendisi olduğuna yöneliktir.

yozaştığı” dile getirilirken “Tesettürle bağdaşmayanlar” listesi cumartesi günü Twitter’da Top Trends’e oturan “Başörtüsü tarz değil farzdır” hashtag’i altında çeşitlendi.” “Hayrünnisa Gül Tesettürün İçini Boşalttı, Emine Erdoğan’ın Kıyafeti Yozlaştı”. (2013, 13 Ağustos). T24. Erişim adresi: <https://t24.com.tr/haber/hayrunnisa-gul-tesetturun-icini-bosaltti-emine-erdoganin-kiyafeti-yozlasti,236698>.



Karikatür 25. Cafaç, Kış 2011, Sayı: 49

Hegemonik erkeklik, farklı sınıfsal bağlamlarda ya da aile modellerinde değişik şekillerde işleyebilir. Bu nedenle tek bir hegemonik erkeklik modelinden bahsetmek mümkün değildir. Örneğin üst sınıfa mensup erkekler daha çok kariyerleri ile meşguldür. İş hayatındaki başarıya odaklıdır ve eril üstünlüğünü bu şekilde göstermek ister. İşçi sınıfında yer alan erkekler ise saygınlık uyandıran bir kariyerleri olmamasına da bağlı olarak eril üstünlükleri ve ayrıcalıklı konumlarını ailenin geçimini sağlama becerisiyle gösterirler (Sancar, 2013: 33). *Cafaç* ta yer alan erkek karakterlerin, kısmen ikinci sınıfa dâhil olduğu söylenebilir. İslami habitusta erkeklik inşası, büyük ölçüde dinsel öğretiyle desteklenmiştir. Kadınları korumak aileyi, devleti nihayetinde dini korumak anlamına gelmektedir. Tam da bu nedenle kadınlar üzerinde kurulan tahakküm ya da kadınlara kılavuzluk etme becerisi, erkek dindarlığı için önemli bir ölçüt olarak kabul edilmiştir.

3.2.2.1. Erkekler Önden Bayanlar Arkadan

İslamcı kadın hareketi, Türkiye’de feminizmin güçlendiği 80’li yılların sonunda yükselişe geçmiştir. Bu dönemdeki en önemli gelişmenin, 1987 yılında yaşandığı söylenebilir. Bu tarihte Ali Bulaç, “Feminist Bayanların Kısa Aklı” başlıklı bir yazı kaleme almıştır. Bulaç, Müslüman toplumlarında feminizmin gereksiz olduğunu savunduğu yazısında, modernliğin olumsuz etkilerinden kadınların olduğu kadar erkeklerin de etkilendiğini, bu nedenle feminizmin artık anlamını yitirdiğini ileri sürmüştür. *Zaman* gazetesinde yayınlanan bu yazının akabinde (yaklaşık 6 ay sonra) aynı gazetede bir yazı dizisi yayınlanmıştır. “İnsanlar ve Hayat” sayfasında “İslam’da Kadın” teması etrafında yayınlanan bu yazı dizisinde birçok İslamcı kadın yazarın, Bulaç’a cevap niteliğinde kaleme aldıkları eleştiri yazıları yer almıştır. Yazarlar, kadın erkek eşitliği dışında kadınların yalnızca ev içi rollerle tanımlanmasına karşı çıkmış, kadınlar üzerindeki tahakkümün, Bulaç’ın savunduğu gibi yalnızca kapitalizm ile açıklanamayacağını ileri sürerek kadınlar ve erkekler arasındaki ilişkileri toplumsal cinsiyet bağlamında ele almışlardır (Kubilay, 2010: 125-126). İslamcı kadınlar ve feministler arasında bu dönemden sonra bazı konularda iletişim ve ortaklıkların gelişmeye başladığı söylenebilir. Bu ortaklık, çoğunlukla kadına yönelik şiddetin gündeme getirilmesi, yasal reformların yapılması gibi konularda işlerlik göstermiştir. Yalnızca dini yaymayı hedefleyen, erkek egemen yapıyı pekiştirici bir söylem geliştiren dindar kadın örgütleri dışarıda tutularak değerlendirildiğinde, İslamcı kadın hareketinin kadın hakları konusunda önemli açılımlar geliştirdiği, feminist siyasetin gündem ve eleştirilerinden yararlandığı söylenebilir. Öte yandan etkilenme sürecinin karşılıklı geliştiği, feminist örgütlenmelerin de İslamcı kadın hareketinden kayda değer kazanımlar elde ettiğini eklemek gerekmektedir. Örneğin “Kemalist politikaların kadınlar üzerindeki otoriter dışlayıcılığı, Batılı kadın hakları savunuculuğunun oryantalist bakış açısı,

modernleşmeci yaklaşımın farklı kadınlık deneyimlerini yok sayması” gibi İslamcı kadın hakları savunucuları tarafından geliştirilen eleştiriler, feminist hareketi büyük ölçüde etkilemiştir. Bununla beraber feminizmin erkek egemenliğine ve onun yarattığı aile, piyasa, evlilik, heteroseksüellik gibi eril tahakkümü besleyen kurumsal ve ideolojik ilişkilere yönelik eleştirilerinin İslami temelli kadın hareketlerinde tümüyle karşılık bulduğunu söylemek mümkün değildir (Sancar, 2011: 73, 81, 93, 96). Bu tema altında bulunan karikatürler, İslamcı kadın hareketi içerisinde yer alan feminist perspektifin bir tezahürü olarak okunabilir. Karikatürlerin, İslamcı kadınların 2000’li yıllarda neleri “kadın sorunu” olarak tanımladıkları ve bu sorunlara karşı ne tür çözümler ürettikleri gibi gündelik yaşamı kurgulayış biçimlerine dair belirleyici unsurları görünür kıldığı söylenebilir.

Çoğunlukla kadın yazar ve çizerler tarafından üretilen bu karikatürlerin, genç kuşak kadınların İslam öğretisinin dışına çıkmayan özgürlükçü taleplerini ortaya koyduğu görülmektedir. Karikatürlerdeki kadın kahramanlar, hegemonik erkeklik pratiklerini görünür kılmaya ve bu pratikler karşısında müteedeyyin kadınlar arasında bir dayanışma ağı yaratmaya çalışmaktadır. Dolayısıyla bu tema altında toplanan karikatürlerin, “Kadın Olmanın Gereklikleri” başlığında yer alan karikatürlerden uzak bir yaklaşım sergileyerek İslamcı hareket içindeki patriarkal yapılanmaya karşı kadın aktörlerin mücadele biçimine odaklandıkları söylenebilir.



Karikatür 26. Cafcaf, Aralık 2012, Sayı: 50

İslamcı harekette kadının kamusal görünürlüğüne yönelik genel yaklaşım, dışıl sınırları ihlal etmemesi ve itaatkâr bir konumda olmasına yöneliktir. Hareket içinde kadınların toplumsal yaşama katılımları ancak “kadınsı alanlar” dâhilinde olduğunda kabul görmüştür (Yılmaz, 2011: 806). Yukarıda yer alan karikatürün, bu konuyu eleştirel bir yaklaşımla ele aldığı söylenebilir. Karikatürde, ataerkil otoriteyi temsil eden erkek karakter, farklı pratikler üzerinden bir sınıflandırma yapmakta ve bu sınıflandırmaya dâhil olan kadınları, İslami öğretiye uygun davranmamakla suçlamaktadır. Bu pratiklerden ilk ikisi, başörtülü genç kadınların şal ve kot pantolon kullanmayı tercih etmeleridir. 2000’li yıllarda yeni kuşak İslamcı kadınların geleneksel muhafazakâr giyimden farklı bir tarz benimsedikleri söylenebilir.¹²⁷ Dönem itibariyle günlük giyimde 90’lı yıllardaki uzun pardösüler, göğse ve sırtı kadar uzanan başörtüler terk edilmeye başlanmıştır. Özellikle üniversite öğrencileri arasında bu başörtüler yerine spor görünümü

¹²⁷ İslamcı kadınların tesettür pratiğinin kuşaktan kuşağa nasıl dönüştüğünü görmek için bkz. Özudoğru, B. (2017). *Farklı Nesillerde Tesettür Algısı* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya, Türkiye.

destekleyen şallar tercih edilmiştir. Bu giyim tarzının şal dışındaki tamamlayıcıları başta kot pantolon olmak üzere kısa tunikler ve spor ayakkabılar olmuştur. Sınıflandırmaya dâhil olan üçüncü pratik, dönemin TRT dizilerinden biri olan *Leyla ile Mecnun* dizisini izlemektir. AKP iktidarıyla birlikte birçok alanda yaşanan dönüşüm, medyada da kendini göstermiştir. Medyadaki bu dönüşüm, yerli dizi sektöründe belirleyici bir etki yaratmıştır. Özellikle AKP'nin ikinci on yılından sonra mevcut siyasal konjonktüre paralel senaryolar üretilmeye başlanmıştır. Sevilay Çelenk, bu dizileri üç farklı kategoride değerlendirmektedir. İlk kategoride, AKP'nin Yeni Osmanlıcı yaklaşımını destekleyen tarihi diziler, ikinci kategoride dönemsel siyasi stratejilerin toplumsal alanda kabul görmesine yardımcı olan, terörle mücadeleyi ele alan diziler, üçüncü kategoride ise muhafazakâr yaşam tarzının hâkim kültür olmasına yönelik mesajlar taşıyan aile melodramları yer almaktadır. (Çelenk, 2018: 126, 129-133). Mevcut siyasi anlatıyla paralel biçimde kurgulanan bu dizilerin çok büyük bir bölümü, giderek AKP iktidarının bir sözcüsü olarak işlerlik kazanan TRT'de yayınlanmaya başlamıştır. TRT'nin partizanlaşmasına neden olan bu durum, toplumsal rıza üretim sürecinde merkezi bir rol oynamasını da beraberinde getirmiştir.¹²⁸ Öte yandan fantastik komedi türünde değerlendirilebilecek olan *Leyla ile Mecnun* dizisini yukarıda sayılan kategorilerden herhangi birine dâhil etmek mümkün değildir. Mecnun ve arkadaşlarının maceralarını anlatan dizi, aynı kanalda yayınlanan birçok dizinin aksine AKP'nin kültürel alan tahayyülünü güçlendirecek mesajlar taşımamaktadır. Öte yandan dizi ekibi, 2013 yılında gerçekleşen Gezi sürecine destek vermiş, protestolar sırasında, Gezi Parkı ile ilgili hazırladıkları skeçleri, internet üzerinden paylaşmıştır. Bu destek, dizinin yayından kaldırılmasıyla sonuçlanmıştır.¹²⁹ Dördüncü pratik ise *Âlâ* dergisi okuru olmaktır. Orta

128 Ayrıntılı bilgi için bkz. Sinanoğlu, S. (2017). Parti Ebed Müddet: Bir Siyaset Teknolojisi Olarak Yeni Osmanlıcı TRT Dizileri. Birikim, Erişim adresi: <https://birikimdergisi.com/guncel/8236/parti-ebed-muddet-bir-siyaset-teknolojisi-olarak-yeni-osmanlici-trt-dizileri>.

129 Leyla ile Mecnun dizisinin senaristi Burak Aksak, verdiği bir röportajda dizinin yayından kaldırılma nedenini şu şekilde açıklamıştır: “Nedeni bizce elbette Gezi’ye gitmemiz. Reytingle alakası yok. İlk sezonda reytingimiz neredeyse sıfırken devam etmemiz istenildi. Bu son sezon reytingimizin en yüksek

ve üst sınıfa mensup İslamcı kadınlara hitap eden dergi, “moda, güzellik, kişisel bakım, yemek, dekorasyon” gibi konulara ağırlık vermektedir. Mütebedeyyin olmanın, şık giyinmeye, havalı gözükmeye engel olmadığı iddiasını taşıyan dergi, modern tesettür kavramının en belirgin mecrası olmuştur. Dergide pahalı ve gösterişli bir tesettür tarzının teşvik edici şekilde ön planda tutulduğu söylenebilir.¹³⁰ Öte yandan dergi, çok büyük bir ilgi görmesine rağmen İslamcı çevrelerden sert eleştiriler almış, tesettürün içini boşaltmak ve İslami olmamakla suçlanmıştır.¹³¹ Karikatürde mütebedeyyin kadınlara yönelik geliştirilen bu tektipleştirme girişimine karşı, hiçbir anti tez üretilmemesine rağmen eleştirel bir yaklaşım geliştirildiği görülmektedir. Örtük bir anlatım tercih edilmekle birlikte karikatürün kadınların dönem itibariyle artan kamusal özgüvenlerinin İslamcı ataerkil otoritede yarattığı korkuyu deşifre ettiği söylenebilir.

olduğu dönemdi. Hiçbir zaman reyting rekorları kırmadık. Ama en fazla arttığı dönemde yayından kaldırılması reytingle açıklanamaz. Haziran’dan beri “Dizi devam edecek mi, bitirilecek mi?” diye bekliyorduk. Tabi direnişten sonra devam edip etmeme gibi bir gündem ortaya çıktı. TRT “Kurul bu konuda karar verecek” diyordu ve Ağustos’un 20’sinde de bize artık devam etmeyeceği söylendi.” Leyla ile Mecnun’un senaristi olan biteni anlattı. (2013, 25 Ağustos). *Gazeteciler.com*. Erişim adresi: <https://www.gazeteciler.com/haber/leyla-ile-mecnunun-senaristi-olan-biteni-anlatti/226573>.

¹³⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Durur, K. E. ve Şimşek, C. D. (2017). Modern Tesettürlü Kadının Dönüşümü: Âlâ Dergisi Örneği. *Tarih Okulu Dergisi*, XXXI, 377-397.

¹³¹ Poyrazlar, E. (2013, 24 Ekim). Âlâ Dergisi: Kuran’ı Uyarlamıyoruz, İslam’ı Kurtarma Misyonumuz Yok. *T24*. Erişim adresi: <https://t24.com.tr/haber/ala-dergisi-kurani-uyarlamiyoruz-islami-kurtarma-misyonumuz-yok,242524>.



Karikatür 27. Cafcaf, Mart 2009, Sayı: 21

Bourdieu toplumsal cinsiyete dayalı beden pratiklerini, Kabilli kadınlara ve onlara dayatılan itaatkâr duruşa odaklanarak kavramsallaştırmıştır. Kabil toplumunda geleneksel hale gelmiş bazı ritüelleri ele alan Bourdieu, ritüellerin eril tahakkümün içselleştirilmesinde nasıl işlerlik kazandığını yanıtlamaya çalışmıştır. Çocukların yetişkinliğe adım attığını göstermek için gerçekleştirilen bu ritüellerle, erkek çocuklarını erilleştirmek amaçlanırken kız çocuklarını her türlü kadınsılıktan kurtarmak amaçlanmıştır. Bourdieu, bu durumu Kabil toplumunda kadınların negatif bir varlık olarak görülmesi, kadın olmanın getirdiği zaaflardan sıyrılmak gerektiğinin düşünülmesiyle açıklamaktadır. Bu ön kabullerin çocuklukta kanıksanması, kız çocuklarının yetişkin olduklarında “itaatle hareket etme, saçını toplama, yürürken vücudun şu veya bu parçasını hareketsiz kılma” gibi bedenleri ile ilgili eril tahakküm tarafından çizilen sınırlara sorgulamadan tabi olmalarına kaynaklık etmiştir (Bourdieu, 2015d: 41-43). Yukarıdaki belirlemelerden hareketle “Müslüman kadının” kamusal görünürlüğüne yönelik eril beklentinin, Kabilli kadınların bedeninin meşru kullanımına dair ön kabulleriyle benzerlik gösterdiği söylenebilir. Müslüman kadın bedeninin,

“laik/seküler kadınlarda olduğu gibi kendini göstermek istercesine salınması ya da kıvrak hareketlerde bulunması” İslamcı ataerkil otorite için kabul edilir bir durum değildir. Müslüman kadın, özellikle kamusal alanda beden dilini kontrol etmeli, her daim ölçülü davranmalı, itaatkâr duruşun temel esaslarına riayet etmelidir. Öte yandan yukarıda yer alan karikatür, (bu tema altındaki diğer karikatürlerde olduğu gibi) mütedeyyin kadınlar üzerinde kurulan tüm bu tahakküm pratiklerinin okur tarafından sorgulanmasını sağlayacak feminist bir perspektife sahiptir.

Karikatürün, İslamcı kesimlerin *açık* kadınlara, laik/seküler kesimlerin ise *kapalı* kadınlara yönelik kullandıkları yaftalayıcı sıfatları, tektipleştirici söylemleri, bedensel yargıları deşifre etmeyi amaçladığı görülmektedir. Diğer taraftan bu deşifre, her iki toplumsal kesimin “karşı mahalle”de yer alan kadınlara dair beklentilerini de ortaya koymaktadır. Paradoksal bir biçimde her iki toplumsal kesimin, İslamcı kadınlara yönelik ortak beklentiler üzerinde birleştiğı anlaşılmaktadır. Bu beklenti, İslamcı kadının geleneksel, mütedeyyin, başörtülü kadın profilinin dışına çıkmaması, ikincil ve pasif konumda kalmasına yöneliktir. İslamcı kesimin eril iktidarının sarsılmasına, laik kesimlerin ise toplumsal konumlarına yönelik korkuları, ortak bir noktada birleşmelerine kaynaklık etmiştir.



Karikatür 28. Cefcaf, Şubat 2009, Sayı: 20

Kadınların kamusal alanda erkeklerle eşit koşullarda yer alabilmesine yönelik tartışmalar, İslamcı kadınların gündemine ilk olarak 90'lı yıllarda girmiştir. Değişen yaşam biçimine paralel olarak İslamcı kadınların mekânsal talepleri, bu dönemle birlikte görünür olmuştur. Merkezi önermesi, mekânın/kentin düzenlenmesinde toplumsal cinsiyet eşitliğinin temel alınması olan bu çalışmaların odaklandığı kamusal mekânlardan biri de camilerdir. Bu dönemde kadınların caminin asıl alanına (Camilerde kadınların ibadet etmeleri için asıl alandan ayrı küçük bir yer ayrılmaktadır. Asıl alan ise yalnızca erkeklerin ibadeti için ayrılmıştır) girip girmeyeceği, erkeklerle birlikte namaz kılıp kılmayacağı gibi sorular gündeme gelmiştir. Birçok kadın sivil toplum örgütü, kadınların camilerde erkeklerle aynı mekânda namaz kılabilmesi, kadın müftülerin, vaizlerin yetiştirilmesi gibi konularda çalışmalar yapmıştır (Yılmaz, 2015: 212, 214).

90'lı yıllarda kadınların camilerde erkeklerle aynı mekânda ibadet edebilmesi üzerine gelişen çalışmaların, 2000'li yıllarla birlikte bir adım öteye taşınarak mekânın cinsiyeti, mekân üzerinde kurulan iktidar ilişkileri gibi çalışmalara evrildiği söylenebilir (Yılmaz, 2015: 219). Yukarıda yer alan karikatürde, ataerkil otoritenin kamusal alandaki

konumlanması ve bu konumlanışın İslamcı kadınların gündelik yaşamlarına yansıyan etkileri meclis, sokak, cami gibi farklı kamusal alanlara odaklanılarak aktarılmıştır. Faklı karelerden oluşan bant karikatürde, 28 Şubat sürecine dair İslamcı kolektif hafızayı taze tutacak donelere yer verilmekle birlikte en çok üzerinde durulan mekânın cami olduğu görülmektedir. Dolayısıyla karikatürün esas olarak kadın ve erkek fark etmeksizin tüm Müslümanların bir arada ibadet edebileceği bir mekân olan camide dahi kadınlar üzerinde kurulan tahakküme karşı sorgulayıcı bir yaklaşım geliştirdiği söylenebilir.

Karikatürde, kadınların kamusal alanda kontrol edilmesi/yönlendirilmesi gerektiğini düşünen, “cahil, dar kafalı, eski kuşak” erkeklerin karşısında eril hiyerarşiyi sorgulayan/reddeden kadın aktörler yer almaktadır. Bu kadın aktörler, erkeklerin kendilerine biçtikleri “ahlaki kurtarıcı” rollerini ciddiye almayan, erkeğin yol göstericiliğine ihtiyaç duymayan, kendi dindarlığını/dindarlık bilincini erkeklerin sorgulamasına müsaade etmeyen bir kadınlık imgesi çizmektedir. Bu bağlamda karikatürün, eril hiyerarşiyi meşru gören ve yeniden üretilmesine kaynaklık eden tüm ilişki örüntülerine dair okurun düşünmesine yol açacak şekilde bir kadınlık imgesi çizdiği söylenebilir.

3.2.3. Ecdada Layık Olmak

AKP, iktidarının ikinci döneminden sonra Yeni Türkiye tanımı üzerinden bir söylem geliştirmeye başlamıştır. Bu tanım, İslamcı kesimlerin iki asır boyunca özel ve kamusal alanda maruz kaldığı pratikleri geride bırakmayı daha da önemlisi tersine çevirmeyi arzulayan kapsamlı bir dönüşüm projesini işaret etmektedir. Yeni Türkiye söylemindeki yenilik vurgusu, “tarihin muktedir öznesi” unsurunu içermekle birlikte idealize edilen veya kara bir leke olarak görülen dönemleri içine alacak şekilde alternatif bir tarih yazımını da kapsamaktadır. Bu tarih yazımı temel olarak, AKP iktidarıyla birlikte

gündelik hayatın yeniden üretim süreçlerinde stratejik bir konum kazanan, Yeni Osmanlılık yaklaşımına karşılık gelmektedir (Açıkel, 2012: 14-15). Erdoğan'ın, 2011 yılında yaptığı konuşmanın bu yaklaşımla ilgili önemli veriler içerdiği söylenebilir.

Doğru düşünebilmek için doğru bilgilere ulaşabilmek gerekiyor, çocuklarımıza da bu imkânı verebilmeliyiz. Bu toprakların insanı ithal tarih algılarına, yanlı ve objektiflikten uzak bilgi kaynaklarına, kompleksli değerlendirmelere muhtaç değildir. Bu topraklarda asırlar boyunca insanlarımız bir tarih şuuruna, bir medeniyet tasavvuruna sahip olarak hayat sürdürdüler. Bugün yapmamız gereken, son birkaç yüzyılda zihinlerimize sokulan ezberleri bozmak, o tarih şuurunu, o medeniyet yalıtma hali gibi görmemek lazımdır... Ancak şunu da artık biliyoruz ki, kendi medeniyet değerlerini, kendi tarih serüvenini doğru okuyamayan toplumlar, başka toplumların tecrübelerinden de doğru yararlanamıyorlar. Bazı sayfaları aşırı aydınlatılmış, bazı sayfaları karanlıkta bırakılmış bir tarih kitabı doğru okunabilir mi? Maalesef bugün dünya kamuoyunda hâkim olan medeniyet perspektifi böyle arızalı bir okumanın ürünüdür. Dolayısıyla popüler olan tarih ve medeniyet algısı da yanlışlarla doludur. Yanlış düzeltmek elbette bize düşüyor. Tarihin bugüne kadar karanlık bırakılan, görmezden gelinen sayfalarına ışık tutmak ve gerçekleri görünür hale getirmek bizim sorumluluğumuz. İnanın zihinlerdeki bu tek yönlü algılar değişirse, güncel çatışma konularının pek çok malzemesi de beraberinde ortadan kalkmış olacaktır.¹³²

“Yeni Osmanlılık” kavramı, ilk olarak Özal döneminde tartışılmaya başlanmıştır. Kavram, bu dönemde Özal'ın Orta Asya ve Kafkasya'ya yönelik aktif ve açılımcı dış politikasını tanımlamak için kullanılmıştır. AKP'nin, odaklandığı bölge farklı olmakla birlikte, Özal'ın Yeni Osmanlılık yaklaşımının yenilenmiş bir versiyonunu sunduğu söylenebilir. Bununla beraber Yeni Osmanlılık, AKP döneminde dış politika ile sınırlandırılabilir bir kavram olarak kalmamış (Kakışım, 2012: 56) Osmanlı geçmişine olumlu bir çerçevede yer vermekten imtina eden, daha çok Cumhuriyet tarihini öne çıkarmak isteyen resmî tarih anlatısına ve bu anlatı bağlamında inşa edilen millî kimliğe karşı gelişen siyasal bir söylem olarak varlık kazanmıştır (Tokdoğan, 2020: 263).

AKP'nin Yeni Osmanlılık yaklaşımı, temel olarak Türkiye'nin çevre bölgelerde özellikle Orta Doğu'da İslam'ın temsilcisi olarak liderlik sorumluluğu alması gerektiği

132 Batıya Doğru Akan Nehir Medeniyet Belgeselinin Tanıtımı. (2011, 18 Eylül). *SonDakika.com*. Erişim adresi: <https://www.sondakika.com/yerel/haber-batiya-dogru-akan-nehir-medeniyet-belgeselinin-2999293/>.

ön kabulüne dayanmaktadır (Kakışım, 2012: 56). Bu ön kabul, Yeni Osmanlıcılığın, AKP’li yıllarda geniş kitleler tarafından benimsenmesine ve gündelik hayat içinde yeniden üretilmesine kaynaklık etmiştir (Tokdoğan, 2020: 263). İslamcı hareketlerin dinsel cemaatler etrafında örgütlenmiş bir toplumsal düzeni temsil etmesi ve emperyal arzuları çağrıştırması nedeniyle İslam’ın kuruluş dönemi olan Altın Çağ’dan dahi daha fazla önem atfettiği Osmanlı tarihi (Ateş, 2017: 115), AKP iktidarıyla yeni bir konum kazanmış, millî bir habitusa dönüşmüştür. Osmanlı tarihinin kolektif gurur ve haz duygularını harekete geçirecek şekilde yüceltilmesi, aynı tarih üzerinden “karşı hegemonik millî aidiyet hafızası”nın tesis edilmeye çalışılması, Osmanlıcılığın Cumhuriyet tarihinde ilk defa siyasal tartışmaların ötesinde gündelik yaşamın önemli bir unsuru olarak varlık kazanmasına yol açmıştır (Tokdoğan, 2020: 94-95).



Karikatür 29. Cafcaf, Ocak 2010, Sayı: 31

Cumhuriyet değerlerine ve bu değerlerin ortaya koyduğu kolektif kimliğe karşı alternatif bir kültürel kimlik inşa etmek isteyen AKP, mevcut değerler sisteminin karşısında konumlanabilecek, biz ve onlar ayrımını kurabilecek sosyolojik fenomenlere ihtiyaç duymuştur. Bu ihtiyacın önemli bir bölümünü öteden beri İslami

kimlik içinde merkezi bir yeri olan Osmanlı tarih anlatısının karşıladığı söylenebilir. Osmanlı geçmişini ve onun İslami deneyimini öne çıkarmaya çalışan AKP'nin inşa etmek istediği bu tarih anlatısı, “Cumhuriyet ile kurduğu reddiye ilişkisi yönüyle geçmişte sahiplenmeye değer hiçbir şey olmadığı ön kabulünü, Asr-ı Saadet'i yeniden üretmeyi arzulayan yönüyle de ideal ve uzak geçmişten geri çağrılacak bir toplum hayalini” içermektedir (Açıkel, 2012: 14-15). İlk olarak yakın tarih eleştirisi için kullanılan Osmanlı Altın Çağ kültü, ilerleyen süreçlerde gelecekteki Türkiye'nin Osmanlı olacağı gibi bir söylem örüntüsü ile çerçevelenerek dolaşıma sokulmuştur. Şanlı geçmişe tekrar kavuşmanın tek anahtarı ise bu mirası sahiplenilen AKP'nin iktidarda kalmasıdır (Durak, 2022: 113-114).

AKP'nin Osmanlılık anlayışında II. Abdülhamid'in önemli bir yeri olduğu söylenebilir. Erdoğan, iktidarını büyük oranda güçlendirdiği 2010 yılından itibaren kendi siyasi kariyerini II. Abdülhamid ile özdeşleştirmeye başlamıştır. Politik söylemlerinde II. Abdülhamid döneminden referanslar vermiş, onun temsil ettiği ideolojik yaklaşımı, idealize etmeye çalışmıştır. Erdoğan'ın, II. Abdülhamid özelinde Osmanlı'ya yüklediği bu anlam, bir taraftan İslamcı politik hamlelerin meşrutiyetinin tesis edilmesi için önemli bir dayanak noktası yaratmış (Tokdoğan, 2020: 146) diğer taraftan da Erdoğan'ın, hatalardan azade, millete hizmet aşkı ile dolu, ömrü iç-dış düşmanla mücadele etmekle geçen kuşatıcı siyasi figüre dönüşmesine yardımcı bir öge olmuştur.

Cafcaf'ın, Osmanlı'yı ele aldığı karikatürlerinde kolektif unutmaya/hatırlatmaya imkân verecek şekilde bir anlam dünyası yarattığı söylenebilir. Bu karikatürlerde, İslam toplumlarının lideri/hilafetin temsilcisi olarak tanımlanan Osmanlı padişahlarına odaklanılmış ve onların devlet yönetimine ilişkin “kadim bilgileri veya çeşitli meziyetleri” ön plana çıkarılmıştır. Fatih Sultan Mehmet, Kanuni Sultan Süleyman, Yavuz Sultan Selim gibi Osmanlı'nın en güçlü dönemlerini temsil eden padişahlar, “ecdada layık olmak” gibi bir söylem örüntüsü etrafında ele alınırken II. Abdülhamid,

halifelik makamını öne çıkartan bir yaklaşım benimsemesine bağlı olarak daha çok İslamcı toplumsal düzene ilişkin tahayyüller doğrultusunda ele alınmıştır. Bu karikatürlerden biri olan Karikatür 29'da II. Abdülhamid döneminde inşa edilen ve en önemli amacı, Hac ziyaretini kolaylaştırmak olduğu ileri sürülen Hicaz Demiryolu projesine yer verilmiştir. Tahtta kaldığı süre boyunca pragmatik bir yaklaşım belirleyerek halifeliğin birleştirici gücünü kullanan, emperyal güçlere karşı bu şekilde bir konum kazanacağını düşünen II. Abdülhamid, Şam'dan Medine'ye kadar uzanan Hicaz Demiryolu projesi ile devletin içinde bulunduğu kötü koşulları iyileştirmeyi amaçlamıştır. Demiryolunun inşası, bir taraftan Osmanlı Devleti'nin Arabistan'daki gücünü pekiştirmesi diğer taraftan da devlete ekonomik destek sağlaması açısından önemli görülerek hayata geçirilmiştir. Bununla birlikte projenin asıl amacının; Osmanlı'nın İslam dünyası üzerindeki gücünü artırmak başka bir ifadeyle Pan-İslamizm politikasının uygulanması için gerekli koşulları yaratmak olduğu söylenebilir.¹³³ Karikatürde, “Hicaz Demiryolu projesini tamamlasaydı Hac'a gitmek nasıl olurdu?” sorusu üzerinden II. Abdülhamid dönemi ile bugün ve gelecek arasında bir köprü kurulmaya çalışıldığı görülmektedir. II. Abdülhamid Osmanlısı'na değil, “Erdoğan Türkiye'si”ne yöneltildiği anlaşılan bu sorunun, Osmanlı'yı canlandıracak ve Türkiye'yi tekrar süper güç yapacak İslamcı gelecek¹³⁴ tahayyülüne ilişkin mesajlar taşıdığı anlaşılmaktadır. Öte yandan karikatürde, kapalı anlatısal bir yaklaşımla, Cumhuriyet'in bir gurur kaynağı olarak sunduğu tüm yurdun demir ağlarla örülmesine yönelik söylem örüntüsüne karşın, Abdülhamid döneminde inşa edilen hicaz demiryolu projesinin, Osmanlı Altın Çağ'a dair simgesel bir değer olarak kodlandığı söylenebilir. Tren üzerinde mutlulukla el sallayan

¹³³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Çetin, E. (2010). Türk Basınına Göre Hicaz Demiryolu (1900-1918). *History Studies, International Journal of History*, Ortadoğu Özel Sayısı, 99-115.

¹³⁴ AKP, gelecek tasavvurunda üç farklı tarihsel momente işaret etmiştir. Bunlardan ilki, Cumhuriyet'in 100. yılını tamamlamasından dolayı 2023 yılına, ikincisi İstanbul'un fethinin 600. yıl dönümüne gelmesi nedeniyle 2053 yılına, üçüncüsü ise Malazgirt Savaşı'nın 1000. yıl dönümünün kutlanacağı 2071 yılında tekabül etmektedir. Uzak geleceğe dair hedefler sunularak ön plana çıkarılan bu tarihsel dönemlerin, AKP tarafından yaratılmak istenen “sonsuz iktidar” algısına hizmet ettiği söylenebilir (Yaşlı, 2015: 135).

hacılar ise Cumhuriyet'in laik, Batılı birey imgesine karşı İslamcı aidiyet ve mensubiyet bilincine sahip öznellik ve eylemsellik biçimlerini temsil etmektedir.



Karikatür 30. Cafcaf, Aralık 2014, Sayı: 64

AKP'nin kolektif belleğin yeniden inşasına yönelik mücadele alanlarından biri de kent ve mekân tasarımı içeren projeler olmuştur. Kentleri yalnızca toplumsal ve kültürel olarak değil, fiziksel olarak da değiştirmek isteyen AKP'nin kent tahayyülü, metalaştırma ve İslamileştirme süreçlerini kapsamaktadır (Batuman, 2019: 107, 146). Öte yandan kent alanlarının İslamcı mekân-kent tasavvuru doğrultusunda şekillendirilmeye çalışılması, ilk olarak 90'lı yıllarda kendini göstermiştir. Refah Partili belediyeler, dinin, yerelliğin ve geleneğin kültürel sembollerini kullanmaya yönelik hareket etmiş; “iftar çadırlarının kurulması, sünnet şölenlerinin yapılması, Osmanlı-Selçuklu kent kültürüne ait motiflerin yeniden yorumlanması” gibi pratikleri hayata geçirmiştir. Özellikle iftar çadırlarının, hem “laik sistemin” giderek yoksullaştırdığı kitleleri göstermesi hem de “içinde Allah korkusu olan alternatifi” sunması bakımından önemli bir sembol haline geldiği

söylenebilir (Damar, 2017: 34; Doğan, 2011: 66; Tuğal, 2016: 174). 2000’li yıllara gelindiğinde, Refah Partisi’nin yalnızca kazandığı belediyelerde gerçekleştirdiği bu küçük girişimler, ulusal kimliğin yeniden inşasına yönelik mekânpolitik eğilimlere dönüşmüştür.

Refah Partisi’nden aldığı mirası ileriye taşımak isteyen AKP, Cumhuriyet kültürünü temsil eden mekânların/mezdanların/mimarilerin işlevsiz kılınmasına yönelik hareket etmiştir. Partinin giderek otoriterleşme eğilimleri göstermeye başlaması, kentin ve kente ait olanın tanımlanmasına yönelik farklılıkları da beraberinde getirmiştir. (Batuman, 2019: 164, 200) İdeal modern kent yaşamı; kubbesiz yeni nesil camiler,¹³⁵ saraylar, külliye, millet bahçeleri, yalnızca muhafazakâr kadınlara hitap eden alışveriş merkezleri¹³⁶ gibi yaşam alanlarıyla temsil edilmeye başlanmıştır. Atatürk Orman Çiftliği arazisi üzerine inşa edilen Cumhurbaşkanlığı Konutu’nun, AKP’nin mekân üzerindeki bu tahakkümüne yönelik önemli bir örneği temsil ettiği söylenebilir.

Cafca’ın kapak sayfasında yer alan Karikatür 30’da inşası 2014 yılında tamamlanan Cumhurbaşkanlığı Sarayı¹³⁷ resmedilmiş ve saraya yönelik tartışmalara

¹³⁵ 2000’li yıllarda benimsenen “heterojenik mimari tarz”, o zamana kadar marjinal kabul edilen modernist cami tasarımlarının meşrulaştırılmasına önemli bir katkı sunmuştur (Batuman, 2019: 52). Ankara’da Mogan Gölü’nün yanına inşa edilen Mogan Camisi, bu örnekler arasında gösterilebilir. Yapı biçimi ve şekli itibarıyla farklı olduğu için bazı tartışmalara konu olan cami ile ilgili Cüneyt Özdemir *Radikal*’deki köşesinde şu ifadelerle yer vermiştir: “Mogan Camisi’nde bir kubbe yok, minare ise bugüne kadar görmediğiniz farklı bir şekilde, şerefesiz ve iki kademeli... Forumlardaki tartışmalar, cam duvar şeffaf olmalı mı olmamalı mı’dan ibadete etki ve katkılarına, kubbenin cami mimarisinin bir parçası mı olduğu, yoksa eski bir kilise olan Ayasofya’dan esinlenerek mi cami mimarisine girdiğine kadar renkli bir çerçevede geliyor. Hatta tartışmayı “Diyanet’e sormalıdılar” a getiren mimarlar bile var.” Özdemir, C. (2007, 15 Nisan). Mimari ve Rejim Tartışması. *Radikal*, s.10.

¹³⁶ Zeru Port isimli muhafazakâr kesimlerin tüketim pratiklerini karşılamak için tasarlanan alışveriş merkezi, İstanbul Zeytinburnu’nda açılmıştır. Muhafazakâr kadının moda merkezi olarak tanıtılan bu alışveriş merkezinin, yalnızca kadınlara hitap etmesi dışındaki en önemli özelliği, içerisinde 5 vakit ezan okunmasıdır. Dünyada İlk: Beş Vakit Ezan Okunan, Kadınlara Özel Muhafazakâr AVM Zeru Port Açıldı. (2018, Mayıs 10). *Diken*. Erişim adresi: <https://www.diken.com.tr/dunyada-ilk-bes-vakit-ezan-okunan-kadnlara-ozel-muhafazakar-avm-zeru-port-acildi>.

¹³⁷ Cumhurbaşkanlığı konutu için ilk olarak Cumhurbaşkanlığı Sarayı ismi kullanılmıştır. Bununla birlikte saray kelimesinin israf ve gösteriş kavramlarını hatırlatması, Erdoğan’ın bu ifadede uzak durmaya başlamasına neden olmuştur. Hükümetin “itibardan tasarruf olmaz” söylemini düstur edinmesi, yerleşkenin şatafatının daha fazla dikkat çekmesine yol açmıştır. Bu durum Erdoğan’ın söylem değişikliğine gitmesine saray kelimesi yerine külliye tabirini kullanmasına kaynaklık etmiştir. AKP yanlısı medyanın da bu tabiri kullanmasıyla külliye ifadesi yerleşik hale gelmiş, camisiz yerleşkelere dahi külliye denilmeye başlanmıştır (Batuman, 2019: 253-254).

atıfta bulunulmuştur. Saray; büyüklüğü, inşaat malzemelerinin pahalılığı, elektrik masrafı, bin odasının olması¹³⁸ gibi nedenlerle birçok kamusal tartışmaya konu olmuştur. Öte yandan millete hizmetkâr olmak için iktidara gelen, bu nedenle iktidarın ilk yıllarında mütevazı bir apartman dairesinde yaşayan Erdoğan'ın hem ikametgâh hem de yönetim merkezi olarak devasa bir kompleksi tercih etmesi (Ünal Çınar, 2019: 107) AKP'nin çok katmanlı seçmen kitlesi tarafından kayda değer bir eleştiri ile karşılanmamıştır. Bununla beraber Erdoğan'ın sarayın inşasına yönelik Yeni Osmanlıcılık anlatısı doğrultusunda bir söylem geliştirmesi, AKP'li kitleler üzerinde güçlü bir karşılık bulmuştur. Erdoğan'ın da belirttiği gibi Külliye, Yeni Türkiye'nin büyüyen gücünü, Türk milletinin hak ettiği itibarı temsil etmektedir. Külliye'nin maddi özellikleri, ihtişamı üzerinden yapılan eleştiriler, yüce milletin itibarına dil uzatmaktan başka bir şey değildir (Ünal Çınar, 2019: 108). Karikatür 30'un, bu yaklaşımı destekler bir tutumla eleştirilere cevap vermeye çalıştığı görülmektedir. Karikatüre göre Cumhurbaşkanlığı Sarayı'nın 1000 odadan oluşmasını hedef alan eleştirilerin bir önemi yoktur, asıl sorun sarayın İstanbul'da değil, Ankara'da inşa edilmesidir. Karikatürde kullanılan "İstanbul gönlümüzün başkentidir"¹³⁹ ifadesi, Ankara-İstanbul karşıtlığı üzerinden Osmanlı ve Cumhuriyet'e dair iki farklı algısal düzlemin ortaya konulmasına kaynaklık etmiştir. Cumhuriyet, Anadolu insanının ötekileştirildiği, dışlandığı bir yakın tarihi; Osmanlı ise büyük/güçlü/muktedir imparatorluğun ve İslamcı toplumsal düzenin var olduğu kadim uzak geçmişi temsil etmektedir. İslamcı/milliyetçi politikaları güçlendiren zihinsel imgelerin oluşmasına

¹³⁸ Ayaşlı, Y. (2014, 1 Aralık). AK Saray ve Büyüklük Tutkusu. *Sendika.org*. Erişim adresi: <https://sendika.org/2014/12/ak-saray-ve-buyukluk-tutkusu-yasar-ayasli-231717>.

¹³⁹ Bourdieu, sermayeye ait mekânın başkent olduğunu ifade ederek başkenti, tüm alanların olumlu kutuplarının ve egemen konumlarda bulunan faillerin yoğunlaştığı fiziki uzam olarak tanımlamıştır. Başkentin, taşra ile ilişkilendirmeden analiz edilemeyeceğini ileri süren Bourdieu, taşralı olmanın da sermayeden yoksun olmak anlamına geldiğini ifade etmiştir (Bourdieu, 2022: 227). Bourdieu'nün mekân ve sermaye ilişkisinden hareketle ortaya koyduğu bu kavramsallaştırmalar, Türkiye özelinde değerlendirildiğinde başkent tanımının Türkiye'de Ankara'ya değil, İstanbul'a tekabül ettiği görülmektedir. "İstanbul gönlümüzün başkentidir" ifadesinin yer aldığı karikatürde İstanbul'a atfedilen kutsiyet, yalnızca İslamcı hareketin popüler tarih anlatısı ile ilişkilendirilmiştir. Bununla birlikte İslamcı hareketin İstanbul'a öteden beri kurduğu fetişist ilişkide başat rolü, İstanbul'un Türkiye ekonomisinin en büyük pazarına sahip olması üstlenmektedir.

katkı sağlayan bu söylem rnts, “Kemalist tahakkümün ve onun mekânsal temsili olan Cankaya Köşkü’nn artık miladını tamamladığına, şanlı geçmişi ve güçlü geleceği bir arada barındıran anıtsal bir mimari olarak imgelenen Cumhurbaşkanlığı Sarayı’nın” ise yeni toplumsal düzeni simgelediğine ilişkin bir mesaj taşımaktadır.

Bourdieu, mimari uzamların, bedende saygı ve hürmet uyandıracak sessiz telkinlerde bulunduğunu ileri sürmüştür. Bourdieu’e göre mekânın ya da uzamın toplumsal olarak düzenlenmiş biçimi, (zellikle yüksek yapılar, önünde resim ve heykellerin yer aldığı ihtişamlı binalar) bireye hrmetkr ve saygılı davranmayı telkin etmektedir.

Uzamın toplumsal olarak düzenleniş biçiminin (masanın başı, rayın sağ tarafı vs.) daha da gizliden gizliye hrmetkar ve saygılı bir biçimde davranmayı telkin ettiğini düşünüyorum. Uzamdaki bölgeler arasında kurulan hiyerarşileri düşünüyorum (uydu kent/ kent merkezi, Doğu Yakası/ Batı Yakası, n plan/ kanatlar, mağazanın n/ arka oda, sağ taraf/ sol taraf vb.). Toplumsal uzam, hem uzamsal yapılarla hem de kısmen de olsa bu yapıların cisimleşmesinin bir sonucu olarak üretilen zihin yapılarına kazılı halde olduğundan, bu uzam, iktidarın şüphesiz en sinsi haliyle, şiddet olarak algılanmayan sembolik şiddet olarak ifade bulup icra edildiği alanlardan biridir. Mimari uzamlar; doğrudan, bedene sessizce telkinlerde bulunurlar ve bulundukları mesafe sayesinde, yani çok uzakta, saygı uyandıran bir mesafede bulunarak bedende saygı ve hürmet uyandırırılar. Görünmez olduklarından ötürü bu uzamlar iktidarın sembolik düzeninin şüphesiz en önemli parçaları ve sembolik iktidarın tamamen gerçek sonuçlarıdır (Bourdieu, 2022: 227-228).

Bourdieu’nün mekân ve uzamla ilgili bu kavramsallaştırmalarından hareketle karikatür üzerinden İşlami habitusa sahip toplumsal kesimlerin, Cumhurbaşkanlığı Kllyesi ile kurduğu mekânsal ilişkiye dair bir okuma yapılabilir. Karikatürde yer alan karakter, İşlamcı talep ve beklentileri kolayca dile getiren bir profil çizmektedir. Bu

yurttaş profili, “memleketin gerçek sahipleri olan İslamcı toplumsal kesimlerin” kamusal alana yönelik çekingen, içe kapalı eğimlerinin nasıl bir dönüşüme uğradığını ortaya koymaktadır. Külliye’nin inşası, hem İslamcı aidiyet ve mensubiyet bilincinin pekişmesinde belirleyici bir rol oynamış hem de İslamcı aktörün kamusal özgüveninin artmasına kaynaklık etmiştir. “Ecdada layık olmak için itibardan tasarruf edilmemesi gerektiğini¹⁴⁰” telkin eden ve bunu Yeni Osmanlılık politik anlatısıyla birleştiren söylemlerin, bu durum üzerinde önemli ölçüde etkili olduğu söylenebilir. Bununla birlikte bu dönüşümü, yalnızca Cumhurbaşkanlığı Külliyesi’nin Osmanlı geçmişine yakışan ihtişamlı mimarisiyle veya bu ihtişamı destekleyen İslamcı/milliyetçi söylemlerle açıklamak mümkün değildir. “Külliye’ye bireysel başvurular yoluyla ziyaretçi kabul edilmesi, Külliye’nin içerisinde yer alan Beştepe Millet Camisi’nin halka açık olması, tüm halkın davetli olduğu kandil programlarının veya şehitler için Hatm-i Şerif merasimlerinin bu camide düzenlenmesi¹⁴¹” gibi İslamcı ulus inşasının yeniden üretimini sağlayacak mekânsal pratiklerin de İslamcı aktörün kendisini hâkim sınıf kültürünün bir parçası olarak görmesine önemli bir katkı sağladığı söylenebilir.

¹⁴⁰ Sayıştay’ın 2016 raporuna dayanarak yapılan “Saray para yutuyor” haberlerine karşı, Cumhurbaşkanlığı tarafından yapılan yazılı açıklamada şu ifadeler yer verilmiştir: “Türkiye Cumhuriyeti Devleti’nin en yüksek temsil makamı, dolayısıyla ülkemizin vitrini olan Cumhurbaşkanlığı nezdindeki faaliyetlerin ‘itibardan tasarruf olmaz’ anlayışı ile ülkemizin vakarına yaraşır şekilde yürütülme mecburiyeti vardır. Bununla birlikte tüm bu hizmetler, hem Türkiye’nin büyüklüğüne ve itibarına yakışır kalitede, hem de en uygun maliyetlerle gerçekleştirilmiştir.” Saray’dan ‘İsraf’ Savunması: İtibardan Tasarruf Olmaz. (2017, 06 Ekim). *Cumhuriyet*. Erişim adresi: <https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/saraydan-israf-savunmasi-itibardan-tasarruf-olmaz-839065>.

¹⁴¹ Çok sayıda caminin inşa edildiği ve bunların yeni sosyal mekânlar olarak tanımlandığı 2000’li yıllarda camiler, İslamcı ulus inşasının önemli bir vasıtası olarak işlev görmüştür. 15 Temmuz 2016’da gerçekleşen darbe girişiminin ertesi gününde camilerin kalkışmaya karşı milleti seferber etmek için kullanılması, camilerin araçsallaştırılmasına yönelik sürecin nasıl işlediğini ortaya koymaktadır. Cumhurbaşkanı Erdoğan’ın gece yarısında Facetime aracılığıyla bir televizyon kanalına bağlanıp insanları sokağa çağırmasının ardından Diyanet İşleri Başkanlığı, ülkedeki 85.000 caminin imamına sms göndererek minarelerden sela okumaya ve kalkışmaya karşı insanları sokağa çağırmaya davet etmiştir. İdeolojik çağırmanın kusursuz bir örneği olarak tanımlanabilecek bu olay AKP döneminde camilerin nasıl bir konum kazandığını gösteren önemli bir örnek olarak tanımlanabilir (Batuhan, 2019: 86-87).



Karikatür 31. Cafcaf, Aralık 2015, Sayı: 69

Türkiye’de, Kemalizm’e karşı geliştirilen eleştirel yaklaşımlar, Cumhuriyet’in ilk yıllarına kadar uzanmaktadır. Daha çok laiklik ilkesinin uygulama biçimine odaklanan bu eleştiriler, 50’li ve 60’lı yıllarda da kendini göstermiştir. Bununla beraber Refah Partisi’nin iktidara geldiği akabinde 28 Şubat’ın yaşandığı 90’lı yıllar, önceki dönemlerden farklı olarak geriye dönük ve daha sert bir Kemalizm eleştirisini beraberinde getirmiştir. Bu durum 90’lı yıllar boyunca birbirinden çok farklı grupların Kemalizm karşıtlığı etrafında toplandığı yeni bir eleştirel yazının doğmasına kaynaklık etmiştir (Çitak, 2023: 315-317). 2000’li yıllara gelindiğinde ise bu eleştiriler, ilk olarak var olan siyasi yapıyı tenkit etmek üzerine işlerlik göstermiştir (Esen, 2023: 356). Bununla birlikte ilerleyen yıllar içerisinde AKP, Kemalizm’den ayrıştırmaya çalıştığı köken anlatısını ve anlam borcunu yeniden tanımlama yoluna gitmiştir. Kemalist tarihe dâhil olmaya çalışan AKP geride kalırken, “Yeni Türkiye” için yeni bir mitik tarih oluşturmaya çalışan AKP var olmaya başlamıştır. Bu durum partinin Kemalizm karşısındaki mücadelesinin, kurucu

iktidar olma iddiasını taşıyan bir sonraki sürece geçmesine kaynaklık etmiştir (Ünal Çınar, 2019: 200-201, 230). AKP'nin, siyasal ve toplumsal alanda güçlendiği buna karşın demokratik yönünün zayıfladığı üçüncü iktidarına denk gelen bu dönemde, *Cafcaf* mizahı da değişim göstermiş, derginin Kemalizm'e karşı geliştirilen eleştirileri farklı bir boyut kazanmıştır. *Cafcaf*, bu dönemle birlikte Kemalizm eleştirisini, “mağdur/mazlum mütedeyyin özne” üzerinden değil, yukarıda yer alan karikatürde olduğu gibi doğrudan “Cumhuriyet’in çözülmemiş tüm sorunlarının müsebbibi olarak tanımladığı, “Kemalist özneler” üzerinden ortaya koymaya başlamıştır.

Cafcaf'ta yer alan birçok karikatürde, İslamcı ve Kemalist aktörler birbirlerinin tam karşıtı olarak konumlandırılmıştır. Bu karşıtlığın, ilk olarak beden temsilleri üzerinden kendini gösterdiği söylenebilir. Dergi, birçok karikatürde, tarihi olgular/olaylar, deyişler ya da nesnelerden oluşan bazı “karşıt simgelere” yer vermiştir. Karikatür 31'de de Cumhuriyet dönemi beden politikalarına yönelik İslamcı eleştirinin¹⁴² sembolik göstergesi haline gelen iki karşıt simge; silindir şapka ve frak kullanıldığı görülmektedir. Resmî törenlerde frak giyme pratiği¹⁴³, Atatürk döneminden beri devam etmiş, Abdullah Gül¹⁴⁴ dahi tüm cumhurbaşkanları birçok resmî törende siyah renkli, uzun kuyruklu, ceket ve pantolondan oluşan bu takım elbiseyi giymiştir. Bununla birlikte bir devlet geleneği haline gelen bu pratik, Erdoğan'ın cumhurbaşkanı seçilmesinden itibaren sürdürülemediği. Erdoğan, 2014 yılında gerçekleşecek Cumhurbaşkanlığı

¹⁴² İslamcı anlatının Erken Cumhuriyet dönemi beden politikalarına yönelik temel argümanı, günümüz İslamcı edebiyatın önde gelen isimlerinden biri olan Ömer Faruk Dönmez'in yazdığı *Bir Yobazın Günlüğü* adlı popüler kitabından özetle şöyle aktarılabilir: “Geleneksel ve yerli kıyafetler yasaklanırken, Avrupalılarınkine benzeyen bir kılık kıyafet anlayışı benimsendi. Erkekler, tuhaf ve kafada komik duran bir şapka giymek zorunda bırakıldı. Ne oldu ve nasıl olduysa, daha dün memleketten kovulan gâvurlara benzemek, yeni düzenin en büyük hedefi haline geldi. “Ulan madem onlara benzeyecektik, hazır gelmişlerdi, niye kovaladık adamları, niye denize döktük; ne güzel kaynaşırdık işte.” diyenler gerici ve yobaz olmakla itham edildi” (Dönmez, 2013: 102).

¹⁴³ Millî bayramlarda gerçekleşen törenlerde frak ve silindir şapka giyme pratiği ile ilgili bkz. Aslan, D. A. (2001). *Cumhuriyet'in Törensel Meşruiyeti: Ulus-Devlet İnşa Sürecinde Millî Bayramlar (1923-1938)* (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Ankara, Ankara Üniversitesi, Türkiye.

¹⁴⁴ Abdullah Gül İlk Kez Frak Giydi. (2011, 23 Kasım). *Ensonhaber*. Erişim adresi: <https://www.ensonhaber.com/gundem/abdullah-gul-ilk-kez-frak-giydi-2011-11-23>.

seçimlerinden önce cumhurbaşkanı seçilirse frak giyip giymeyeceğine ilişkin soru soran gazeteciye şu cevabı vermiştir: “Bizim geleneğimizde yok o, başkalarının geleneğinde var. Bunun bize kazandıracakđı hiçbir şey yok. Beni 11.5 yıllık başbakanlığım süresince gördünüz. Beni hiç o şekilde gördünüz m? Olması gerekeni, olması gereken zamanda uygulardım. Benim karakterim de böyle.”¹⁴⁵

Cafcaf’ta İşlamm ve Kemalist aktörler arasındaki ikinci karşıtlık ise karakterlerin tipolojik sınıflandırması üzerinden kurulmuştur. Eleştirilen değil, idealize edilen mütedeyyin öznenin yer aldđđı bu karikatürlerde, “Anadolu irfanını temsil eden, ecdada layık olan, kaybettiėđ (Osmanlı’dan beri) başat imtiyazlı konumunu geri almak isteyen mütedeyyin özne” ve “herhangi bir dini simgeye ya da ritüele tahammül edemeyen, başrtlere karşı nefret besleyen, olayları yüzeysel bir şekilde değerlendiren, karikatürize edilmeyi hak eden, eski kafalı, statükocu, darbe yanlısı, gülünç *stereotipler* olarak Kemalist özneler” yer almaktadır. *Cafcaf*’ın, Karikatür 31’de de benzer bir yaklaşımı takip ettiėđi söylenebilir. Bir tarafta Osmanlı ile tarihsel bağların koparılmasına neden olan, ithal bir ideolojinin ürünü olan “Eski Türkiye’yi temsil eden Kemalist zne”, diğer tarafta da tarihsel gerçeklerin gün yüzüne çıkması için çabalayan “Yeni Türkiye’yi temsil eden mütedeyyin özne” yer almaktadır. Yeni Türkiye’nin Eski Türkiye’ye attđđı tokadın, AKP’nin Kemalist hegemonya karşısında kazandıėđı düşünülen gücü ve bu gücün İşlamm kolektif zgven üzerinde yarattđđı etkiyi temsil ettiėđi söylenebilir.

Karikatürde hem görsele hem de söyleme yansıyan tüm unsurlar, İşlamm anlatının Kemalizm tanımlamasını doğrular niteliktedir. Frak giyen, silindir şapka takan “Cumhuriyet ocuėđ”; Osmanlıyla/mmetle bağların koparılmasına neden olan, Anadolu insanını kendi vatanında öteki kılan, bir yabancı olarak tanımlanmıştır. Karikatürde, Cumhuriyet’in ilk dönemlerinde uygulanan kültür politikalarına atıfta bulunularak bir

¹⁴⁵ Erdoğan: Frak Giymek Bizim Geleneğimizde Yok, Bize Bir şey Kazandırmaz. (2014, 25 Temmuz). T24. Erişim adresi: <https://t24.com.tr/haber/erdogan-frak-giymek-bizim-gelenegimizde-yok-bize-bir-seykazandirmaz,265540>.

anlam inşa edilmesi, *Cafcaf*'ın İslamcı toplumsal kesimlerin büyük bir kısmında zaten var olan Cumhuriyet'e ve Kemalizm'e karşı duyulan öfkenin pekiştirilmesine yönelik hareket ettiğini ortaya koymaktadır. AKP'li yıllarda merkezde konumlanmanın etkisiyle kaybedilmeye başlanan İslamcı dayanışmanın/muhalefetin tekrar canlanması gerektiğini düşünen *Cafcaf*, birçok karikatüründe bu öfkeyi canlandıracak dolayısıyla safların sık tutulmasını sağlayacak bir anlam geliştirmeye çalışmıştır.



Karikatür 32. Cafcaf, Aralık 2015, Sayı: 67

AKP'nin inşa etmek istediği alternatif tarih anlatısının topluma aktarım süreci, İslamcı tarih araştırmacısı olarak sunulan birçok ismin medyatik kişiliklere dönüşmesine önemli bir katkı sunmuştur. Bu isimlerden biri de “Marx, *Das Kapital*’i bir cine yazdırmıştır, Stalin, Hitler’i Ayetel Kürsi ile yendi” ya da “Shakespeare’in asıl adı, Şeyh Pir’dir¹⁴⁶” gibi açıklamalarıyla gündeme gelen Kadir Mısıroğlu’dur. *Üstad Kadir Mısıroğlu* adlı Youtube kanalında yaptığı sohbetlerle büyük ilgi gören Mısıroğlu¹⁴⁷,

¹⁴⁶ Gençoğlu, H. (2022, 28 Ekim). Hamaset İle Husumet Arasında: ‘Mısıroğlu Modeli Tarihçilik’ Ülkeye Hizmet Mi, Hezimet Mi?. *Independent Türkiye*. Erişim adresi: <https://www.indyturk.com/node/569466/t%C3%BCrki%C3%87yeden-sesler/hamaset-ile-husumet-aras%C4%B1nda-m%C4%B1s%C4%B1ro%C4%9Flu-modeli-tarih%C3%A7ilik-%C3%BCIkeye>.

¹⁴⁷ Mencet, M. S. ve Ergin, K. (2018). Popüler Tarihin Dijital Boyutu: Youtube'daki Tarih Kanallarının İncelenmesi. *Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, (29. Özel Sayısı), 327-340.

dönem itibariyle AKP seçmeni olan fakat daha radikal bir tarafta kalan İslamcılar için önemli bir figür haline gelmiştir.

Cafcaf, oturduğu küsüde dinleyicilerin sorularına cevap veren Mısıroğlu ve ona soru soran genç karakterin yer aldığı birçok karikatüre imza atmıştır. Bu karikatür dizisinin bir örneği olan Karikatür 32’de de genç karakterin üstad diye hitap ettiği Mısıroğlu’na ahlak hakkındaki görüşlerini sorduğu görülmektedir. Cumhuriyet ve Kemalizm’e olan karşıtlığını her daim kafasında taşıdığı fes ile simgeleştiren Mısıroğlu’nun verdiği cevap, karikatürde mizah unsuru olarak tanımlanmıştır. Birçok İslamcı tarihçi gibi Mısıroğlu da Atatürk’ün gerçek adının Mustafa Kemal değil, Mustafa Kamal olduğunu ileri sürmektedir.¹⁴⁸ Bu iddiaya göre Atatürk, Kemal ismini, Arapça kökenli bir kelime olduğu için kullanmak istememiş bu nedenle sonradan Kamal olarak değiştirmiştir. Karikatürün, Mısıroğlu tarafından ortaya konulan bu yaklaşımı desteklediği ve okurunu da konu hakkında bilgilendirmek istediği görülmektedir. Bununla birlikte karikatürün, Mısıroğlu’nun ahlakla ilgili soruyu Mustafa Kemal’e getirme çabasını, kapalı anlatısal bir yaklaşımla eleştirdiği söylenebilir. Bu karikatürde de görüldüğü üzere Mısıroğlu’nun karşıtı ya da tarafı olduğu konuları ifade ediş biçimi¹⁴⁹, hem nefret hem sempati kazanmasına buna karşın çoğu zaman İslamcı cenah içinde dahi¹⁵⁰ ciddiye alınmamasına neden olmuştur.

¹⁴⁸ Youtube. (3 Mart 2023). “Yavuz: “Atatürk, Kemal İsmi Sevmeyi, Kamal Olarak Kullandı” –Pelin: Ama Kimliğinde Kemal Yazıyor?”, <https://www.youtube.com/watch?v=e6Jowoe3fdA>, [Erişim: 01.03.2024].

¹⁴⁹ Kadir Mısıroğlu, 2015 yılından *Üstad Kadir Mısıroğlu* isimli Youtube kanalında kendi üslubu ile ilgili şu tanımlamaları aktarmıştır: “Ben ahârdan adamım. Kınız kılıç gibi istediğim gibi konuşmak istiyorum. Kayıtlı kuyutlu şartlı şurtlu bir konuşma beni tatmin etmiyor. Ben yılan kafası ezer gibi cümleleri böyle kâfirin beynine indirmek istiyorum. Atom bombası gibi. Bu siyasette yapılmaz. Ben geleceği inşa edecek bir hizmette rol almak istiyorum. Bugünü kurtarma peşinde değilim... Siyaset buna müsait değil.” Youtube. (18 Nisan 2021). “Üstad Kadir Mısıroğlu- Ben “Ahrâr”dan Adamım! Kınız Kılıç Gibi...!”, https://www.youtube.com/watch?v=c_7bDPphaeRA, [Erişim: 01.03.2024].

¹⁵⁰ Kadir Mısıroğlu’nun İslamcı cenah tarafından dahi ciddiye alınmamasının en önemli nedenlerinden biri de Necip Fazıl Kısakürek, Mehmet Akif Ersoy gibi İslamcı hareket içerisinde saygın bir yeri olan isimlere yönelik sarf ettiği söylemlerdir. Necip Fazıl Kısakürek için ahlaken iyi bir Müslüman olmadığını söyleyen Mısıroğlu, Mehmet Akif Ersoy için ise şu ifadeleri kullanmıştır: “Yunan ile öç için mi dövüştün? Ebediyen sana yok, ırkıma yok izmihlâl diyorsun İstiklâl Marşı’nda. Bunları hiç düşünmemişler. Seksen sene sonra Yunan’ı hâlâ Sakarya’da mı vehmediyorsun da ‘Korkma!’ diye başlatıyorsun. Niye korkacağım lan, dünya benden korksun pez.vnk! Mehmet Âkif ... serserinin teki!” Gençoğlu, H. (2022, 28 Ekim). Hamaset İle Husumet arasında: ‘Mısıroğlu Modeli Tarihçilik’ Ülkeye Hizmet Mi, Hezimet Mi?. *Independent Türkçe*.

Bourdieu, siyasal olanı, yalnızca bir kurum, aygıt veya bir tür eylem biçimi üzerinden tanımlamanın mümkün olmayacağını ileri sürmüştür. Siyasal anlamlandırabilmek için bu alanla ilgili nitelik ve kapsamın olabildiğince açılması gerekmektedir. Sınıflar arasındaki iktidar mücadelesinde etkisi olan her eylem veya algılama biçimi, siyasal olana dahildir. İktidar ilişkileri üzerinde bir tesir yaratabilecek her kavram, her bilgi siyasaldır. En basit tasvirler dahi aktörlerin konumlarını inşa ve tespit ettiği andan itibaren siyasal bir anlam kazanır (Çeğin ve Ünsaldı, 2014: 91-92). 2000’li yıllarda popülerliği artmasına rağmen Atatürk aleyhine yazdığı kitaplarla ve *Sebil* gazetesinde kaleme aldığı sansosyonel yazılarıyla 70’li yıllardan itibaren İslamcı hareketin önde gelen yazarlarından biri olarak tanınan Kadir Mısıroğlu’nun fes takma pratiğini, “siyasal olana dâhil bir eylem” olarak değerlendirmek mümkündür. Fes ve şapka mücadelesi¹⁵¹ bağlamında düşünüldüğünde Cumhuriyet’in kültür politikalarına dair öteden beri temel bir mesaj taşıyan bu pratik, “karşı hegemonik” bir performans olarak tanımlanabilir. Bununla birlikte 2000’li yıllarla beraber “fes takma eyleminin” sembolik bağlamı değişmiştir. İslamcı hareketin merkeze yerleşmesi, fesin de muhalif simgesel boyutunun dönüşmesine kaynaklık etmiştir.

Cafcaf, bu tema altında yer verdiği karikatürlerde Osmanlı toplumsal ve siyasal yapısına ait kodları, sosyal ve dilsel pratikleri gündelik referans noktası olarak tanımlamıştır. Bu durum, AKP’nin dönem itibariyle başat argümanlarından biri olan Yeni Osmanlıcılık anlatısına ilişkin *Cafcaf*’ın seslendiği sosyolojik tabanı

Erişim adresi: <https://www.indyturk.com/node/569466/t%C3%BCrki%C3%87yeden-sesler/hamaset-ile-husumet-aras%C4%B1nda-m%C4%B1s%C4%B1ro%C4%9Flu-modeli-tarih%C3%A7ilik-%C3%BClkeye>.

¹⁵¹ İslam toplumlarında namaz kılarak alın secdeye değmesini engellemesi nedeniyle tercih edilen kenarsız şapkalar yerine Batılı tarzda şapkaların zorunlu kılınmasını kapsayan “Şapka Kanunu”nun (1925) ilanı, Erken Cumhuriyet kültür politikalarının sembolik bir göstergesi olmuştur. Cumhuriyet’in kurucu kadrosu Şapka Kanunu ile hem Fars ve Arap mirasının reddedildiğini hem de Cumhuriyet’in Batı kültürüne eklemlenme hedefini göstermek istemiştir. Kanunun uygulanma aşamasında toplumsal alanda tepkisel bir yaklaşım gelişmiş, şapka takanlarla ilgili söyleme de yansıyan birtakım değişiklikler olmuştur. “Şapkalı adam” Avrupalı adam anlamına gelirken bir deyim olarak dile yerleşen “şapka giymek” Avrupalılaşmak bir bakıma “İslam’ı veya devleti terk etmek” anlamında kullanılmaya başlanmıştır (Hodgson, 1993: 281-282).

bilgilendirmek/yönlendirmek istediğini ortaya koymaktadır. Özellikle 2010 yılından itibaren “unutturulan tarihin yeniden canlandırılması, tarih bilincinin yaratılması gerektiği¹⁵²” minvalindeki söylemler, AKP politik anlatısında önemli bir yer almıştır. Bu söylemlere ek olarak Fetih kutlamaları, Abdülhamid’in ölüm yıl dönümünde anılması, Kutlu Doğum Haftası¹⁵³, gibi Cumhuriyet törenlerine karşı alternatif törenler düzenlenmiştir. AKP’nin yığınları mobilize eden özgül etkileşim biçimi doğrultusunda gerçekleşen bu gelişmelerin, Osmanlı’nın bir tür “yakın gelecek miti”ne dönüşmesine kaynaklık ettiği söylenebilir. Osmanlı’ya yönelik alternatif anlatıların, romantizme edilmiş hikâyelerin dolaşıma girmesiyle hız kazanan bu dönüşüm, Osmanlı gündelik hayatına dair tanımlayıcı pratiklerin toplumsal alanda yer edinmesine yol açmıştır. Osmanlı kültürüne ait semboller, mekân tasarımından ev dekorasyonuna kılık kıyafetten aksesuara kadar geniş bir yelpazede kullanılmaya başlanmış, “kimliği görünür kılan kültürel formlar” olarak varlık kazanmıştır. Tüm bu gelişmeler, Yeni Osmanlıcılık yaklaşımının, AKP döneminde hem Kemalizm ile hesaplaşma arzusunun hem de İslamcı güç istencinin bir imgesi haline gelmesine kaynaklık etmiştir.

¹⁵² Erdoğan, Vakıflar Haftası dolayısıyla TBMM’de düzenlenen törende yaptığı konuşmada şu ifadelere yer vermiştir: “Tarihin unutturulmak istendiği, tarihin yeniden ve farklı şekilde yazılmak istendiği dönemlerden geçtik. Oysa şunun idrakine varmak zorundayız: Bizi ülke ve millet olarak var eden tarihimizdir. Tarihi olmayanların geleceği olmaz. Bunu böyle bilmek zorundayız. Bizim geleceğimiz de tarihimizle şekillenecektir ve şekillenmektedir. Ağaç kökleriyle yaşar. Kökü olmayan ağaç olmaz. Aynı şekilde milletler de medeniyetler de kökleriyle yaşar. Açık söylüyorum; istediği kadar iyi eğitim alsın, teknolojiyi istediği kadar iyi kullansın, dünyayı istediği kadar yakından takip etsin eğer nesiller Şeyh Edebali’yi, Osman Gazi’yi, Ali Kuşçu’yu, Fatih’i, Mimar Sinan’ı, Fuzuli’yi, Hacı Arif Bey’i tanıımıyorsa, onlardan ilhamını almıyorsa, alamıyorsa, asla ve asla kalıcı ve güçlü bir gelecek inşa edemez. Arif Nihat Asya bunu en güzel şekilde ifade ediyor. “Bu kitaplar Fatih’dir, Selim’dir, Süleyman’dır. Şu Minare Sinan’dır haydi artık uyan, destanını uyandır”. Yahya Kemal, “ruh ufuksuz yaşayamaz” diyor. Bizim de genç nesillere Fatih’in ruhu kadar Çanakkale’nin, Kurtuluş Savaşı’nın, Gazi Mustafa Kemal’in ruh dünyası kadar Mimar Sinan ve Selimiye’nin, Süleymaniye’nin ufku kazandırmamız gerekiyor” (Sarı, 2011: 486).

¹⁵³ Bu törenlerle ilgili Ayrıntılı bilgi için bkz. Yaşlı, F. (2015). *AKP, Cemaat, Sünni-Ulus: Yeni Türkiye Üzerine Tezler*. Yordam Kitap.

SONUÇ

Bu çalışmada, 2009-2015 yılları arasında geçen yedi yıllık sürece odaklanılarak, AKP siyasal konjonktürünün toplumsal sınıfların gündelik hayat pratikleri üzerinde yarattığı dönüşüm, *Cafcaf* adlı mizah dergisi üzerinden incelenmiştir. Çalışmada incelenen tarih aralığı, dönemin siyasal iktidarı tarafından biçimlendirilmiş toplumsal düzenin ve gündelik hayatın yeniden üretilmesine yönelik bir dönüşüm sürecini içermektedir. Çalışmanın ana eksenini, ele alınan dönem özelinde AKP siyasetinin yarattığı kültür dünyasında dönüşen gündelik hayat pratikleri oluşturmaktadır. AKP dönemini, gündelik hayat üzerinden ele almak toplumsal ilişki biçimlerinin uğradığı dönüşümü çözümlemek dışında AKP'nin popülist, pragmatik yaklaşımının dönemsel koşullara göre nasıl şekil aldığını ve hangi evrelerden geçtiğini çözümleme fırsatını da sunmaktadır.

Bu çalışmanın amacı, farklı habitusa sahip toplumsal kesimlerin, dönüşen gündelik hayat pratiklerini, *Cafcaf* üzerinden anlamaya ve yorumlamaya çalışmaktır. İslamcı bir mizah dergisi olan *Cafcaf*, İslamcı ideolojiye paralel bir mizahi yaklaşım benimsemesine bağlı olarak yalnızca ana akım mizah dergilerinden değil, kendinden önceki İslamcı mizah dergilerinden de ayrılması nedeniyle de özgün bir konuma sahiptir. Dergi, çalışma kapsamında bu özellikleri bağlamında değerlendirilmiş, dönüşen toplumsal uzamı ve gündelik hayatın İslamcı bir kültür ürünü üzerindeki temsilini ortaya koyabilmesi açısından önemli görülerek belirlenmiştir.

Çalışma üç ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde mizahın yapısal dinamikleri ve tahakküm ile kurduğu ilişki biçimi üzerine odaklanılmış akabinde mizahın gündelik hayat ile olan ilişkisi ele alınmıştır. Mizahın, Antik Çağ'dan bu yana hangi algılama ve kullanım alanları ile buluştuğu sorusuna cevap aranmıştır. Tarihsel süreçler içerisinde mizahın nasıl bir gelişim gösterdiğine odaklanılmış ve tahakküm karşısında

konum alışları ortaya konulmaya çalışılmıştır. Toplumsal eşitsizlikleri yeniden üreten, hegemonya süreçlerinde araçsallaşan mizah örnekleriyle iktidar yapılarının karşısında mücadele ve özgürlük alanı yaratan mizah örneklerine yer verilmiştir. Mizahın tahakküm ile kurduğu ilişkinin iki temel yaklaşım içinde ele alındığı söylenebilir. Bu yaklaşımlardan ilki, mizahın her türlü iktidar yapısını oluşturan dinamikleri tersyüz edecek ve bu iktidar karşısında bir mücadele ve özgürlük alanı yaratacak güce sahip olduğuna odaklanmaktadır. İkinci yaklaşım ise mizahın mevcut normları pekiştirici bir özelliğe sahip olduğunu bu nedenle toplumsal düzeni sürdürme aşamasında arasallaşabileceğini ileri sürmektedir. Hegemonik mizah olarak adlandırılabilcek bu mizahi yaklaşım, iktidarın rızasını alma eğilimi göstermektedir. Mizahın birbirine karşıt bu iki özelliği tahakküm ile kurduğu paradoksal ilişkinin ana eksenini oluşturmaktadır. Mizah ile ilgili bu kavramsal ereve sunulduktan sonra çalışmanın bir diğer temel kavramını oluşturan gündelik hayat kavramına odaklanılmıştır. İlk olarak gündelik hayatın kavramsallaştırılmasındaki temel dayanak noktaları ele alınarak, De Certtau, Goffman, Lefebvre gibi gündelik hayat paradigmasının önemli temsilcilerinin konu ilgili kavramsallaştırmalarına yer verilmiştir. Bu aşamada mizahın gündelik hayatta konumlanma biçimine odaklanılmış ve iktidar yapılarıyla kurduğu ilişkinin hangi koşullarda, nasıl biçimlendiği sorularına cevap aranmıştır.

Çalışmanın ikinci bölümünde, AKP'nin içinden geldiği siyasi geleneğin temel dinamiklerini ortaya koyabilmek amacıyla İslamcı hareketin Osmanlı'dan Cumhuriyet'e siyasi ve kültürel alanda var olma pratiklerine odaklanılmıştır. İslamcılık yaklaşımının, Osmanlı'da hangi koşullar altında doğduğu ve ne tür süreçlerden geçerek ilerlediği üzerinde durulmuştur. Osmanlı'nın tekrar eski gücüne kavuşması amacıyla bir fikir akımı olarak ortaya çıkan İslamcılık için, Cumhuriyet'in ilanını önemli bir kırılma noktasını temsil etmektedir. Bu dönemden sonra sönümlenen İslamcı hareket, 1950'lere kadar ciddi bir gelişim gösterememiştir. Bununla beraber bağımsız siyasal bir parti kurarak siyaset

sahnesine çıktığı 70’li yıllardan itibaren güçlenmeye başlamıştır. 90’lı yıllarda ise merkezi bir dönüşüm geçirerek kitleselleşme eğilimi göstermiştir. Bu tarihsel süreç detaylandırılmış, “Türkiye İslamcılığının hangi ideolojik yaklaşımlara eklemlendiği, hangi temaları söylemlerine dâhil ettiği” gibi sorular cevaplandırılmaya çalışılmıştır. Öte yandan aynı kronoloji takip edilerek İslamcı hareketin kültürel alanda var olma pratikleri üzerinde de durulmuştur. İslamcı hareketin, siyasal alandaki gelişimine paralel olarak kültürel alanda kendini ifade edebilecek imkânları ancak 1960’lı yıllardan sonra elde ettiği söylenebilir. İslamcı hareket, bu dönemle birlikte başta yazın dünyası olmak üzere sinema, müzik, dergicilik gibi farklı kültürel alanlarda gelişim göstermeye başlamıştır. İslamcı romanlar, sinema filmleri, müzikler bu dönemden sonra ortaya çıkmıştır. Bütün bu gelişmelere rağmen İslamcı hareketin kültürel seyrinin verimli bir şekilde ilerlediğini söylemek mümkün değildir. Çalışmanın bu bölümünde, İslamcı hareketin kültürel alanda üretken olamamasının nedenleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Mizah özelinde yapılan bu değerlendirmede; “İslami öğretinin sanatla olan mesafeli ilişkisi, İslamcı hareketin kültürel sermayesinin gerontokratik eğilimler taşıması, sanatın bir tebliğ aracı gibi ele alması, İslamcı kültür tahayyülünün, Cumhuriyet’e ve onun kurucu unsurlarına karşı rövanşist bir yaklaşım geliştirmesi” gibi unsurlar üzerinde durulmuştur.

Üçüncü ve son bölümde ise tematik analiz yöntemi ile temalara ayrılan karikatürler, Bourdieu’nün sınıfsal yapılara odaklanarak geliştirdiği kavramlar üzerinden analiz edilmiştir. Karikatürler, öncelikli olarak *Cafca*’nın gündelik olana yönelik inşasında “biz ve öteki” kavrayışının kurucu etkisi göz önünde bulundurularak; “Bir Eleştiri Öznesi/Nesnesi Olarak Bizi Biz Yapan Ötekiler” ve “İslamcı Kolektif Öznenin İnşası: Yerli, Millî, Dindar Çoğunluk Olarak Biz” olmak üzere iki ana başlığa ayrılmıştır.

“Bir Eleştiri Öznesi/Nesnesi Olarak Bizi Biz Yapan Ötekiler” adlı başlık altında şu temalar yer almaktadır: Kemalist paradigmayla hesaplaşma, Beyaz Türkler, başörtüsü meselesi ve kültür savaşları. Bu temaların anlam inşasında üç temel unsurun öne çıktığı

söylenebilir. İlk unsur, İslamcı aktörün siyasal, sosyal alanlarda değişen tüm koşullara rağmen kendisini “mazlum özne” olarak tanımlamasıdır. AKP’nin ilk dönem popülist siyasal söyleminde, Erken Cumhuriyet Dönemi ve 28 Şubat süreci gibi tarihsel süreçlerin önemli bir yer aldığı söylenebilir. Parti, İslami habitusa sahip toplumsal kesimler için tarihsel bir dönüm noktası olarak kabul edilen bu süreçleri ve bu süreçte yaşanan öznel/kolektif deneyimleri ön planda tutarak bir mağduriyet söylemi inşa etmiştir. Kitlelere ve onların sorunlarının çözümüne yönelik bir retorikle sunulan bu söylemin, Cumhuriyet’in kurucu tezleri ile barışık olmayan ya da liberal kanatta yer alan gazeteciler, yazarlar gibi farklı toplumsal kesimler tarafından karşılık bulduğu söylenebilir. Bu durum, 2000’li yıllarda İslamcı aktörün muktedir konumda olmasına rağmen mağduriyet söyleminin ön planda olduğu öznellik biçimleri üzerinden tanımlamasına kaynaklık etmiştir.

İkinci unsur ise kamusal alanda bireysel olarak aktif katılım göstermekten çekinen, varoluşunu yalnızca, “Kemalist/laik sistemin ötekileştirici uygulamaları” karşısında verdiği mücadele üzerine inşa eden “mütedeyyin özne”nin artık geride kaldığına yönelik bir anlam içermektedir. Bu unsurun ön planda olduğu karikatürlerde, “biricikliğini, öznel dindarlık kimliğini dışavurumcu bir yaklaşımla ortaya koyan, kamusal öz güveni yüksek” “mütedeyyin özne”nin karşısında Cumhuriyet’le birlikte inşa ettikleri ve o döneme dek korudukları “kamusal özgüvenlerini” kaybetmek üzere olan “Kemalist özne”ler yer almaktadır. Bu karikatürlerin, bir diğer özelliği de laik/seküler toplumsal kesimlerin siyasal İslam’a yönelik geliştirdiği tüm korku mitlerini, alaycı bir dille ele alması, mizahi obje olarak sunmasıdır. İslamcı aktörün, “Kemalist özne”ye karşı güçlü mücadele alanları yarattığını gösteren bu durum, İslamcı hareketin, dönem itibarıyla özgüven tazelemesiyle ve geleceğe yönelik iyimser bir bakış açısı kazanmasıyla ilişkilendirilebilir. Bourdieu, bir sınıfın yukarıya ya da aşağıya hareket etmesinin, aynı sınıfın geleceğe yönelik bakış açısının şekillenmesinde belirleyici bir unsur olduğunu

ifade etmiştir. Bourdieu, yukarı doğru sınıfsal hareketlilik, aşağı doğru sınıfsal hareketlilik ve durgunluk olarak tanımladığı üç toplumsal yörüngeden bahsetmektedir. Gelişme, gerileme ya da mevcut durumun aynı kalması anlamına gelen bu üç farklı hareketlilik türü, sınıfların gelecek ile ilgili tahayyülünde önemli bir etki yaratmaktadır. Yukarı hareketlilik içinde bulunan sınıflar, gelecekle ilgili olası fırsatlara yönelik iyimser bakış açısı geliştirirken aşağı doğru hareketlilik içinde bulunanlar kötümser bakış açısı geliştirirler (Swartz, 2015: 226-227). Bu bağlamda bu unsuru ön planda tutan karikatürlerde, İslamcı hareketin gelecek tahayyüllü ile ilgili iyimser bir bakış açısı geliştirildiği, AKP iktidarı ile birlikte elde edilen “kazanımlar”ın gelecek için bir referans olarak sunulduğu söylenebilir.

“Bir Eleştiri Öznesi/Nesnesi Olarak Bizi Biz Yapan Ötekiler” başlığı atında yer alan temaların anlam inşasına yön veren üçüncü unsur ise AKP’nin Cumhuriyet’in “tepeden inmece” kültür politikalarını hedef aldığı, İslamcı söylemsel formasyona paralellik gösteren politik söylemidir. AKP, kuruluşundan itibaren farklı söylem ve argümanlara eklenerek ilerlemiş, pragmatik bir yaklaşım geliştirmiştir. İktidarı boyunca gündelik hayatın birçok alanında görünür olan sembolik sermayeye yönelik unsurlar geliştirilerek toplumsal alanda bir dönüşüm yaşanmasına neden olmuştur. Bununla birlikte parti, diğer alanlarda gösterdiği performansı, kültür alanında gösterememiş, siyasal ve ekonomik sermayesini kültürel iktidara dönüştürmemiştir. İslamcı ideolojiye konumlanan bir mizah anlayışı benimsemesinden ötürü AKP kültür savaşının bir parçası olarak işlev gören *Cafcaf*, AKP’nin kültürel alana yönelik ürettiği politikaları destekleyici bir tutum geliştirmiştir. Bu durum, *Cafcaf*’ta yer alan karikatürlerin büyük bir bölümünde, AKP’nin yerleşik kültürel iktidar yapısıyla girdiği güç mücadelesinin sembolik göstergelerini görmeyi mümkün kılmaktadır. Bu karikatürlerde, Kemalist değerler dizgesi etrafında şekillenen kültürün ve bu kültüre ait

beğeni tercihlerinin yarattığı iddia edilen tahakküme yönelik eleştirel bir yaklaşım hâkim olmuştur.

Cafcaf, Cumhuriyet değerleri tarafından idealize edilen yaşam tarzının, yalnızca kültürel alana değil, gündelik hayatın her köşesine nüfuz ettiğine ve bunun toplumu hedef alan büyük bir tehlike olduğuna yönelik bir anlam dünyası inşa etmiştir. Seküler kültürel pratiklerin veya Batılı sanat dallarının zevkler hiyerarşisinin en üstünde olmasına karşı çıkan, bu pratiklerin milletin öz değerlerine karşı bir tahakküm aracı olarak işlevsel kılındığını savunan *Cafcaf*'ın, bu durumu tersine çevirecek merkezi önermesi ise Kemalizm'in biçimlendirdiği kültürel alanın ve kültürel ürünlerin meşruluğunun tartışılmaya açılması gerektiğidir. Bir tür yıkım stratejisi olarak ele alınabilecek olan bu sürecin temel amacı; “Batı medeniyeti değerlerinin bir taşıyıcısı olan” mevcut kültürel alanı değiştirmek, müzik, edebiyat, sinema gibi kültürel beğeni alanlarını yeniden inşa etmek” olarak tanımlanabilir. Birçok karikatürde olduğu gibi *Cafcaf*, bu karikatürlerde de kendi seslendiği sosyolojik tabanı rehavete kapılmaması, “İslamcı öfkenin, hırssın, arzu ve taleplerin” her daim diri tutulması gerektiği konusunda yönlendirmektedir. Bununla birlikte derginin bu yaklaşımının, İslamcı kültürel üretimi arttırmayı, çeşitlendirmeyi, zenginleştirmeyi amaçlayan bir değişim/dönüşümden ziyade yalnızca Kemalist bloğun hegemonik gücünü kırmaya bir sonraki adımda kendi kültürel hegemonyasını inşa etmeye yönelik olduğu söylenebilir.

Çalışmaya dâhil edilen karikatürler, *Cafcaf*'ın “biz ve öteki” üzerine inşa edilen anlam dünyası gözetilerek iki ana gruba ayrılmıştır. Birinci başlıkta yukarıda bahsedildiği üzere öz eleştirel bir yaklaşım geliştirilmemiş daha çok “öteki” olarak belirlenen toplumsal kesimler üzerinden bir anlam dünyası inşa edilmiştir. “İslamcı Kolektif Öznenin İnşası: Yerli, Millî, Dindar Çoğunluk Olarak Biz” adlı ikinci başlıkta ise karikatürlerin temel eleştiri öznesi İslamcı aktörün ta kendisidir. Bu başlıkta yer verilen temalar şu şekilde sıralanabilir: değişen dindarlık biçimleri, cinsiyetçi rol dağılımı,

İslamcı patriyarkala karşı kadın aktörlerin mücadele biçimleri ve alternatif tarih okumaları. Bu temalar temel olarak İslamcı hareketin, 80’li yıllarda başlayan 90’lı yıllarda önemli bir evre geçirerek devam eden yapısal dönüşümünün, 2000’li yıllarda nasıl bir görünüm kazandığı, AKP’nin üzerinde yükseldiği siyasal kültür ve bu kültürün yarattığı güç ilişkilerinin, İslami habitusa sahip toplumsal kesimlerin gündelik hayat pratiklerinde nasıl bir dönüşüme neden olduğunu ortaya koymaktadır. Öte yandan bu temaların, öz eleştirel bir yaklaşım geliştirmesine de bağlı olarak, dört ana “sorunsal”a odaklandığı söylenebilir.

“İslamcı Kolektif Öznenin İnşası: Yerli, Milli, Dindar Çoğunluk Olarak Biz” başlığının sorunsal olarak tanımladığı ilk unsur; İslamcı aktörün İslam öğretisinin kendisiyle kurduğu ilişki biçiminin geçirdiği dönüşümdür. Tek bir dindarlık tipolojisinden bahsetmek mümkün olmamakla birlikte 2000’li yıllarda dinin sembolik ve toplumsal gücünün artmasına rağmen dindarlık algısı/formu farklılaşmış, İslamcı aktörün kendisini toplumsal uzamda konumlandırma biçimi önemli bir değişime uğramıştır. *Cafcaf*, İslamcı aktörün İslam öğretisinin kendisiyle kurduğu ilişki örüntüsünde, bu öğretiyi şeyleştirme biçiminde yaşadığı dönüşüme yönelik birçok karikatüre yer vermiştir. Dergi, bu karikatürlerde, İslamcı hareketin değişime uğrayan sınıfsal niteliğine odaklanarak farklı tipolojiler inşa etmiştir. Bu tipolojik tasnife dâhil olan karakterler, İslami öğretiye göre değil, dünyevi çıkarlara göre hareket eden, kendi istek ve ihtiyaçlarını gidermek için dinin temel öğretilerini değiştirmekten çekinmeyen kimselerdir. Seküler faillik biçimlerini taklit etme veya dönüşen yaşam tarzına dinen meşru bir alan yaratma eğilimi gösteren bu karakterlerin, gündelik eylemlerinin güdüleyicisi, hak/batıl veya haram/helal gibi dini öğretinin belirlediği kurallar değil, dünyevi hazlardır. Bu bütüncül eleştirel yaklaşıma rağmen *Cafcaf*’ın değişen dindarlık görünümlerine yönelik söylem örüntüsünde, sınıfsal farklılıkların merkezi bir önem taşıdığı gözlemlenmiştir. Derginin, halk sınıflarına mensup İslamcı kesimleri ibadet

pratiklerinin aksatılması, din bilgisinin eksikliği, burjuva sınıfına mensup İslamcı kesimleri ise daha çok lüks tüketim pratikleri benimsemeleri ve gösterişe düşkün olmaları üzerinden eleştirdiği söylenebilir. *Cafcaf*'ın bu ayrımı, alt sınıfların üst sınıflara göre dinin denetim mekanizmasını daha çok hissettiğini görünür kılmaktadır.

Bourdieu, toplumsal hiyerarşi yükseldikçe kadınların kendilerine siyasi gazetelerin okunması, siyasetle ilgilenme gibi erkeksi imtiyazlar atfettiğini ileri sürmektedir. Aynı şekilde üst sınıfa mensup erkekler de kendilerini efemine olarak tanımlanan ilgi ve yatkınlıklar üzerinden ifade etmekten kaçınmamaktadırlar. Bourdieu, cinsiyetler arasındaki toplumsal olarak kurulmuş farkların, halk sınıfları habitusunun belirleyici bir özelliği olduğunu belirterek yukarıda bahsedilen erkek kadın rollerine ilişkin saptamaların, alt sınıflara doğru gidildikçe tam tersi yönde işlerlik kazandığını ifade etmektedir. Halk sınıflarında, erkeksilik vurgusu önemli bir yer işgal ederken cinsel ahlaka yönelik iddia da erkeklerden çok kadınlara ayrılmaktadır. (Bourdieu, 2015a: 552). *Cafcaf*, bu başlık altında, “mütedeyyin kadınların değişen dış görünümünü” ikinci sorunsal olarak tanımlamış ve Bourdieu’nün halk sınıflarındaki cinsiyet rollerine odaklanarak kavramsallaştırdığı bu eğilimi, ortaya koyan bir anlam inşası geliştirmiştir. 2000’li yıllarda başörtüsü bağlama biçiminde farklı bir tarz benimseyen, 90’lı yıllara kıyasla daha spor bir görünüme kavuşan geleneksel, başörtülü, mütedeyyin kadın profilinin dışına çıkan kadınlar, *Cafcaf*’ta “İslami toplumsal düzeni tehdit eden bir unsur” olarak tanımlanmıştır. Bununla birlikte *Cafcaf*’ın bu yaklaşımı, sınıfsal bir ayrım içermemiş, üst sınıfa mensup kadınlar da aynı eleştiriye tabi tutulmuştur. Öte yandan dergide, kadın meselesine feminist bir perspektifle yaklaşan özellikle kadın çizerler tarafından çizilen karikatürler de yer almaktadır. İslamcı hareket içindeki feminist yaklaşımın bir tezahürü olarak okunabilecek bu karikatürler, İslamcı patriarkal yapılanmaya karşı kadın aktörlerin mücadele biçimine odaklanmaktadır. *Cafcaf*’taki diğer eril bakışın hâkim olduğu içeriklerden ayrılan bu karikatürlerin, “mütedeyyin kadın

üzerindeki erkek tahakkümü” deşifre etmeyi, okuru bu konu hakkında düşündürmeyi amaçladığı söylenebilir.

Bu başlık altında sorunsal olarak tanımlanan dördüncü ve son unsur ise Kemalist değer örüntüleri etrafında şekillenen toplumsal bellektir. *Cafcaf*, Kemalist toplumsal belleğe karşı geliştirilen yeni kavramların, alternatif olarak sunulan anlatıların ve simgelerin hangi gündelik pratiklere nasıl dâhil olduğunu ortaya koyan birçok karikatüre imza atmıştır. Bu karikatürlerde öne çıkan öge, AKP iktidarıyla birlikte gündelik hayatın yeniden üretim süreçlerinde stratejik bir konum kazanan, Yeni Osmanlıcılık yaklaşımıdır. Bourdieu’nün “toplumsal kimlikler, ancak farklılıklarla tanımlanabilir ve kendisini farklılıkla ortaya koyabilir” (2015a: 256) kavramsallaştırması göz önüne alındığında, Yeni Osmanlıcılığın iktidarın tahakkümünü meşrulaştırmak için ihtiyaç duyduğu yeniden üretim stratejilerinden biri olarak işlerlik gösterdiği söylenebilir. Osmanlı anlatısının yeniden inşa edilmesi, yalnızca yaşam biçimi, inanç sistemi ya da değerleri kapsayacak bir dönüşümü gerçekleştirmemiş aynı zamanda iktidarın kültürel tahayyülüne paralel olarak makbul vatandaşın tanım ve pratiklerine dair önemli dönüşümleri de beraberinde getirmiştir. Lidere itaat kültürünü yücelten/kutsayan bir anlayışın yerleşik hale gelmesine paralel olarak bireyin kendisini tebaa olarak görme eğilimi pekişmiştir. Bununla beraber Cumhuriyet değerlerine karşı olan kesimlerin tepkisel talepleri giderek daha görünür olurken bu değerlerle barışık olan kesimler, toplumsal alandaki hâkim paradigmanın değişmesine bağlı olarak eski güçlü konumlarını kaybetmeye başlamışlardır.

Bourdieu, kendi kültürünü ve bu kültürün ürünü olan beğenileri hedef kitlesine meşru beğeni olarak sunan aktörleri, kültür aracıları olarak tasvir etmektedir. Bourdieu’e göre kültür aracıları, çoğunlukla medya sektörünün çalışanlarından oluşmaktadır.

Orta sınıflar uzamının birbirinden çok uzak noktalarına yerleştirilmiş olsalar da ortalama kültürün üreticilerinin ve tüketicilerinin ortak noktası meşru kültürle ve onun taşıyıcılarıyla adeta önceden kurulmuş bir uyum varmışçasına birbirleriyle uzlaşım içindelermiş gibi aynı temel ilişkiye

sahip olmalarıdır: adeta önceden kurulmuş bir uyum varmışçasına birbirleriyle uzlaşım içindelermiş gibi. Üreticiler (auctores) ve meşru yeniden üreticiler (lectores) arasındaki çifte rekabetle karşı karşıya kalan ve onlara karşı, üzerlerinde büyük dağıtım araçlarının hakimiyetinin sağladığı özgün iktidara sahip olmasalar herhangi bir şansa sahip olmayacak olan yeni kültür araçları, (ki bunların en tipik olanları, radyo veya televizyon kültür programları sorumluları, “kaliteli” gazete ve dergi eleştirmenleri ve tüm gazeteci-yazarlar veya yazar-gazetecilerdir) meşru kültür ile büyük kitlelere yönelik prodüksiyonlar arasında bir dizi ara tür (“kısa bildiri”, “deneme”, “tanıklık” vs.) icat etmişlerdir (Bourdieu, 2015a: 471).

Cafcaf dergisinin, İslamcı kültürel sermayeye paralel olan şeyleri meşru beğeni olarak aktarma eğilimi göstermesi ve bu bağlamda bir misyon benimsemesi nedeniyle bir kültür aracısı olarak işlev gördüğü söylenebilir. “AKP’ye yakın birçok “kültür aracısına” benzer şekilde *Cafcaf*’ın da sorunsal olarak kavramsallaştırdığı başat konu, “kültürel iktidar”dır. Didaktik ve pedagojik bir eğilim gösteren diğer İslamcı kültür ürünlerinden görece ayrılan *Cafcaf*, konuyu yapısal bir sorun olarak ele almış bir mizah dergisi olmasından da kaynaklı olarak hem mizahın anlatım gücünden hem de İslamcı söylemsel formasyonun duygu ve anlam yaratma potansiyelinden faydalanarak aktarmaya çalışmıştır.

Çalışmada ele alınan dönem siyasal ve toplumsal hayatta İslamcı yaşam biçiminin görünürlük kazanmaya başladığı, toplumsal yapının önemli bir değişim geçirdiği süreci kapsamaktadır. AKP’nin ikinci ve üçüncü iktidar dönemine denk gelen bu süreç, Türkiye’de gündelik hayatın yeniden inşasını olanaklı kılmış, farklı habituslara sahip toplumsal kesimlerin gündelik hayat pratiklerinde ve sosyalleşme biçimlerinde bir dönüşüm yaşanmasına neden olmuştur. Bununla beraber kültürel alana yönelik gerçekleştirilen yapısal düzenlemeler karşısında toplumsal aktörlerin alımlama ve reaksiyon gösterme biçimi kültürel, ekonomik, sosyal sermayeleriyle bağlantılı olarak içinde bulundukları sınıf fraksiyonlarına göre şekillenmektedir. Bu durum, özellikle İslami habitusa sahip farklı toplumsal sınıflara odaklanıldığında açık bir şekilde netlik kazanmaktadır. AKP iktidarı ile toplumsal hayatta yerleşik hale gelen birçok pratiğin, bu

toplumsal kesimler arasında benimsenmesine rağmen tektip bir tipolojiden bahsetmek mümkün değildir. Hâkim, orta ve alt sınıflar içerisinde yer alan İslami habitusa sahip toplumsal kesimler, davranış biçimi, düşünce kalıpları, estetik beğeni, sınıf atlama mitleri ve tüketim pratikleri gibi birçok açıdan farklılık göstermektedir. Sınıf temelli olan bu eşitsizlikler, gündelik hayatın doğal bir parçası olarak kabul görmüştür. Bu nedenle ele alınan dönemde toplumsal uzamın şekillenmesinde İslami habitusa sahip toplumsal sınıflar ve bu sınıfların diğer sınıflarla kurduğu ilişki biçimi kilit bir rol oynamaktadır.

Cafcaf, okuyucu kitlesinin ayrışma eğilimlerine yönelik bir çıkarım yapmasına olanak sağlayacak şekilde üst sınıflarla halk sınıflarını, gündelik hayatta kurdukları ilişkilere odaklanarak, bir araya getiren birçok karikatüre yer vermiştir. Bu karikatürlerde, hedeflenen anlama göre öne çıkarılan sermaye türlerinin değişiklik gösterdiği gözlemlenmiştir. Halk sınıflarıyla İslami habitusa sahip üst sınıfların bir araya geldiği karikatürlerde ekonomik sermayeye, halk sınıfları ile laik/seküler habitusa sahip üst sınıfların bir arada olduğu karikatürlerde ise kültürel sermayeye odaklanılarak bir anlam inşası geliştirilmiştir. Özellikle “Beyaz Türkler” olarak tanımlanan geleneksel burjuvazi laik, seküler, Batılı özellikleri ön plana çıkarılarak ele alınmış ve halk sınıfları ile olan ayrışma eğilimi estetik yargılar, kültürel tüketim pratikleri, beğeni düzeyi gibi kültürel farklılıklar ve eşitsizlikler üzerinden inşa edilmiştir. *Cafcaf*’ın bu yaklaşımı, Karagöz ve Hacivat gösterilerinden beri Türkiye mizahının yapı taşı oluşturan toplumsal çatışmanın, 2000’li yıllardaki İslamcı bir tezahürü olarak okunabilir. Osmanlı mizahında önemli bir yeri olan bu gölge oyununun en önemli özelliği, Karagöz ve Hacivat’ın kültürel yaşamın temel dinamiğini oluşturan toplumsal çatışmayı temsil eden karakterlere sahip olmasıdır. İktidara karşı nasıl bir tavır alması gerektiğini bilen, her zaman politik davranan, güçlülere zenginlere dalkavukluk yapan, hesapçı, fırsatçı bilgiççe sözler söyleyen, yüksek sosyeteye ait kültürel tüketim pratiklerinden haberdar olan, üst sınıfı temsil eden Hacivat’ın karşısında; her daim doğru bildiğini söyleyen, yoksul, aile babası,

geleneksel, halk adamı tiplemesine sahip, sürekli para sıkıntısı çeken, kibar konuşmayı ve görgü kurallarını bilmeyen, halk sınıflarını temsil eden Karagöz yer almaktadır. Hacivat'ın seçkin sınıfı temsil etmesine, Karagöz'ün ise daha çok sevilmesine, halkın kendisiyle özdeşlik kurmasına neden olan¹⁵⁴ bu anlatı ve temsil biçiminin, Osmanlı'da alaturka/alafranga unsurları ile tanımlanan; Cumhuriyet'le birlikte ise seçkin/avam, kentli/köylü gibi kodlar çerçevesinde sürdürülen kültürel çatışmayı yansıttığı söylenebilir. *Cafcaf*, Türkiye'deki toplumsal yapının temel karakterini oluşturan, Karagöz ve Hacivat gösterilerinden beri Türkiye mizahına da konu olan bu çatışmayı, İslamcı referanslar çerçevesinde yeniden üretmiştir. *Cafcaf*'ın yarattığı Hacivat'ı Batıcı, seküler, Kemalist seçkinler, Karagöz'ü ise Anadolu'nun gerçek sahipleri “yerli, millî, dindar çoğunluk” temsil etmektedir. AKP'nin politik söyleminin yörüngesinde şekillenen ve İslamcı ideolojinin bir taşıyıcısı olan bu yaklaşım biçimi, dönemin toplumsal düzenin ve gündelik hayatın yeniden üretilmesine yönelik merkezi bir rol oynamıştır.

¹⁵⁴ Osmanlı İmparatorluğu'nda önemli bir yer tutan *Karagöz ve Hacivat* adlı gölge oyununda komedi unsuru; karakterlerin, kültürlerin ve dillerin zıtlığı üzerine inşa edilmiştir. Hacivat'ın ağdalı Osmanlıcası, biçimsel ve yüzeysel bilgisi ile Karagöz'ün argosu, sağduyusu ve cehaleti çelişmektedir. Küçük burjuva ya da köyün ukalası tipini temsil eden Hacivat, “yüksek sosyete de hangi etiketin geçer akçe olduğunu ezbere bilir ve üst sınıfların ahlak ilkelerini sayıp döker”. Buna karşın Karagöz, okuma yazma bilmeyen, mesleği olmayan, sürekli para sıkıntısı çeken, halk sınıflarına mensup bir karakteri temsil etmektedir (Nicolas, 2000: 65, 69, 72). Ayrıntılı bilgi için bkz. Nicolas, M. (2000). *Karagöz'de İnsanlık Komedyası* (A. Berktaş, Çev.). I. Fenoglio ve F. Geogheon (Ed.). *Doğu'da Mizah* (ss. 65-79). Yapı Kredi Yayınları.

KAYNAKÇA

- Acar, F. (1991). Women in the Ideology of Islamic Revivalism in Turkey: Three Islamic Women's Journals. R. Tapper (Ed.), *Islam in modern Turkey: religion, politics and literature in a secular state* (pp. 280-303). London, Tauris.
- Açıkel, F. (2012). Muhafazakâr Sosyal Mühendisliğin Yükselişi: 'Yeni Türkiye'nin Eski Siyaseti. *Birikim Dergisi*, 276, 14-20.
- Açıkel, F. (2016a). AKP İslamcılığının Üç İdeolojik ve Üç Jeopolitik Dönüşümü: İslami Liberaliz, Pan-İslamist Popülizm ve İslamcı Ulusalçılık. *Birikim Dergisi*, 332, 10-40.
- Açıkel, F. (2016b). Mevlâna ve Makyavel: AKP Modelinin ve İslami Makyavelizmin Krizi. *Birikim Dergisi*, 325, 22-38.
- Akay, A. (2016). *Michel Foucault'da İktidar ve Direnme Odakları*. Doğu Batı Yayınları.
- Akbaba, B. ve Birbudak, T. S. (2009). Millî Mücadele ve Cumhuriyet Dönemi Mizah Basınında Mustafa Kemal Atatürk İmajı. *Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 29, 1250-1274.
- Akça, İ. (2014). AKP, Hegemonya Projesi ve Kriz Dinamikleri. *Başlangıç Dergisi*, 1(1), 11-30.
- Akçakaya, N. (2020). Kulturkampf: Halkevlerinden Kültür Merkezlerine. *Sosyoloji Dergisi*, 15, 271-278.
- Akçaoğlu, A. (2019). *Zarif ve Dinen Makbul Muhafazakâr Üst Orta Sınıf Habitusu*. İletişim Yayınları.
- Akdoğan, Y. (1995). İslamcı Basın. *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi: Yüzyıl Biterken Cilt: 11*. (ss. 150-152). İletişim Yayınları.
- Akdoğan, Y. (2000). *Siyasal İslam & Refah Partisi'nin Anatomisi*. Şehir Yayınları.

- Akın Fazlıoğlu, Z. (2018). AKP, Kültürel İktidar, Tiyatrolar. *Birikim Dergisi*, 347, 87-96.
- Akman, A. (1997). From cultural schizophrenia to modernist binarism: Cartoons and identities in Turkey, 1930-1975. *Princeton Papers: Interdisciplinary Journal of Middle Eastern Studies*, 6(2), 83-131.
- Aksoy, A. Ö. (2019). Gülmenin Mikropolitikası: Ademler ve Havvalar Neye Direnir?. M. Demirtaş (Editörler), *Direnişin Mikropolitikası*. (ss. 205-232). Pinhan Yayınları.
- Aksoy, A. ve Şeyben, B. Y. (2015). Storm over the state cultural institutions: new cultural policy direction in Turkey. *International Journal of Cultural Policy*, 21(2), 183-199.
- Aktaş, C. (2009). İslami Hayat Tarzının Yeniden Keşfi. T. Bora ve M. Gültekingil (Editörler), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 9 Dönemler ve Zihniyetler*. (ss. 651-668). İletişim Yayınları.
- Aktay, Y. (2001). Türkiye’nin Beden Siyaseti ve Sembolik Kapitalizmi. *Birikim Dergisi*, 152-153, 125-135.
- Aktay, Y. (2009). Türkiye’de İslam ve Sol veya İslamcılık ve Solcular. T. Bora ve M. Gültekingil (Editörler), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 9 Dönemler ve Zihniyetler*. (ss. 758-784). İletişim Yayınları.
- Aktoprak, E. (2016). Postkolonyal Bir “Dava” Olarak “Yeni Türkiye”nin Yeni Ulusu. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 71(1), 1-32.
- Akyüz, İ. (2016). Adalet ve Kalkınma Partisi’nin Din Politikalarında Etkili Olan Temel Dinamikler. *Uluslararası Politik Araştırmalar Dergisi*, 2(3), 38-58.
- Albay, P. (2021, 21 Kasım). Türkiye’de Mizah Yayıncılığının Tarihi. *Fikritakip*. Erişim adresi: <https://fikritakip.co/turkiyede-mizah-yayinciliginin-tarihi/>.
- Alhojailan, M. I. (2012). Thematic analysis: A critical review of its process and evaluation. *West East Journal of Social Sciences*, 1(1), 39-47.

- Alper, E. ve Göral, Ö. S. (2006). Aydınlar Ocağı. T. Bora ve M. Gültekingil (Editörler), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 5 Muhafazakârlık*. (ss. 583-589). İletişim Yayınları.
- Alpman, P. S. (2016). Harikalar Diyarından Muhafazakâr Masallar. A. Çağlar Deniz (Ed.), *Öteki Muhafazakârlık*. (ss. 114-155). Phoenix Yayınevi.
- Alpman, P. S. (2017a). Kudüs: Simidin Ortasındaki Boşluk. *Birikim*, Erişim adresi: <https://web.archive.org/web/20200805022745/https://www.birikimdergisi.com/haftalik/8662/kudus-simidin-ortasindaki-bosluk>.
- Alpman, P. S. (2017b). Türkiye’deki İslami İktidar Mücadelesinin Laiklik Seyrüseferi. *Birikim Dergisi*, 333-334, 82-92.
- Arı, B. (2008). *Gırgır ve Leman Dergileri Örneğinden 1980 Sonrası Mizah Basını ve Muhalefet Anlayışı* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye.
- Arık, B. (1998). *Değişen Toplum Değişen Karikatür*. Türkiye Gazeteciler Cemiyeti Yayınları.
- Arık, B. (2001). *Popüler Kültürde Mizahın Etkinliği ve Sistem İçi Direniş Olanakları* (Yayınlanmamış Doktora Tezi). İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye.
- Aristoteles, (2011). *Poetika* (İ. Tunalı, Çev.). Remzi Kitabevi.
- Arslan, A. (2002). Değişim, Haz, Özgürlüğü Tüketime Dünyasında Aramak. *Birikim Dergisi*, 152-153, 108-124.
- Arslan, Z. (2005). Türkiye’de Liberal Düşüncenin Önündeki Engeller. T. Bora ve M. Gültekingil (Editörler), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 7 Liberalizm*. (ss. 232-271). İletişim Yayınları.
- Arun, Ö. (2014). İnce Zevkler-Olağan Beğeniler: Çağdaş Türkiye’de Kültürel Eşitsizliğin Yansımaları. *Cogito*, 76, 167-191.

- Aslan, D. A. (2001). *Cumhuriyet'in Törenselleştirilmesi: Ulus-Devlet İnşa Sürecinde Millî Bayramlar (1923-1938)* (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Ankara, Ankara Üniversitesi, Türkiye.
- Ata, F. ve Karakaya, N. (2020). Millî Selamet Partisi'nin Konya'daki Kudüs Mitinginin Basına Yansımaları. *Tarihin Peşinde -Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 24, 85-12.
- Atagenc, İ. Ö. (2018). Türk Siyasetinde Çok Partili Siyasal Hayata Geçiş Süreci ile Birlikte “Komünizmle Mücadele” Düşüncesinin Ortaya Çıkışı. H. Acar (Ed.), *Türk Siyasal Hayatı Osmanlı Modernleşmesinden Günümüze*. (ss. 269-300). Nobel Yayınları.
- Ateş, K. (2017). AKP, Dinsel Popülizm ve Halk-Olmayan. *Mülkiye Dergisi*, 41(1), 105-129.
- Avcı, A. (2003). Toplumsal Eleştiri Söylemi Olarak Mizah ve Gülmece. *Birikim Dergisi*, Erişim adresi: <https://birikimdergisi.com/dergiler/birikim/1/sayi-166-subat-2003-sayi-166-subat-2003/2354/toplumsal-elestiri-soylemi-olarak-mizah-ve-gulmece/3891>.
- Avcı, A. (2013). Ütopya Açlığı Olarak Gezi'nin Mizahı. *Skop Dergi*, Erişim adresi: <https://www.e-skop.com/skopbulten/direngezi-%E2%80%99Cutopya-acligi%E2%80%9D-olarak-gezinin-mizahi/1719>.
- Avcı, B. ve Üçarol, B. (2011). Beyaz Perdeye Yansıyan İslami Yaşam Biçimleri. D. Bayrakdar (Ed.), *Türk Film Araştırmalarında Yeni Yönetimler-9 Sinema ve Gerçek*. (ss. 87-104). Bağlam Yayıncılık.
- Ay, R. (2011). *Türkiye'de Siyasal İslam Düşüncesinde Yahudi İmajı “Mili Görüş Örneği”* (Yayınlanmış Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi, Ankara, Türkiye.
- Ayan, M. V. (2019). *Adalet ve Kalkınma Partisi Döneminde Türkiye Medyası ve Tarihsel Blokun Dönüşümü* (Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi, Ankara, Türkiye.

- Aydın, S. (2019). *İslami Marş ve Ezgilerde Araçsallaşma Sorunu* (Yayınlanmamış Doktora Tezi). 19 Mayıs Üniversitesi Samsun, Türkiye.
- Aydın, S. ve Güner, D. (2011). Mustafa Şekip Tunç ve Gülme Üzerine. Ö. Barlı ve D. Tellan (Editörler), *Atatürk Üniversitesi İletişim Fakültesi Ulusal İletişim Kongresi Gülmenin Arkeolojisi ve Medyada Mizah Olgusu Bildiriler Kitabı*. (ss. 105-116). Atatürk Üniversitesi İletişim Fakültesi Yayınları.
- Aydın, S. ve Taşkın, Y. (2020). *1960'tan Günümüze Türkiye Tarihi*. İletişim Yayınları.
- Aytekin, E. A. (2015). Kapitalistleşme ve Merkezileşme Kavşağında. G. Atılğan, C. Saraçoğlu ve A. Uslu (Editörler), *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Siyasal Hayat*. (ss. 39-88). Yordam Kitap.
- Aytürk, İ ve Bora, T. (2020). 70'li Yıllarda Sağ-Sol Kutuplaşmasında Siyasi Düşünceler. M, K, Kaynar (Ed.), *Türkiye'nin 1970'li Yılları*. (ss. 307-328). İletişim Yayınları.
- Ayvazoğlu, B. (1996). 1980 Sonrasında Kültüre Farklı Bir Bakış. *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi: Yüzyıl Biterken Cilt: 13*. (ss. 831-837). İletişim Yayınları.
- Azak, U. (2013). İslami Radyolar ve Türbanlı Spikerler. N. Göle (Ed.), *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri*. (ss. 93-109). Metis Yayınları.
- Babacan, M. E. (2016). Yeni Medya ve Toplumsal İktidar Bağlamında Özne. *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 7(1), 519-542.
- Bahtin, M. (2019). *Rabelais ve Dünyası* (Ç. Öztekin, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Bahtin, M. (2020). *Karnavalda Romana* (C. Soydemir, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Baker, U. (1998). Yerlilik: Bir Aşındırma Denemesi. *Birikim Dergisi*, Erişim adresi: <https://birikimdergisi.com/dergiler/birikim/1/sayi-111-112-temmuz-agustos-1998/2306/yerlilik-bir-asindirma-denemesi/5232>.
- Barbarasoğlu, F. (2016). *Şov ve Mahrem*. Profil Kitap.
- Barbarasoğlu, F. (2020). *İmaj ve Takva*. Profil Kitap.

- Başak, S. (2016). Türkiye'nin Ana Siyasal Düşünsel Ekseninde Değişme Eğilimleri (1938-1960). *Journal of Sociological Studies/Sosyoloji Konferansları*, 53, 187-203.
- Başpehlivan, U. (2021). Mizahın İktidarı ve Kahkahanın Sınırları Üzerine. *Birikim Dergisi*, Erişim adresi: <https://birikimdergisi.com/guncel/10542/mizahin-iktidari-ve-kahkahanin-sinirlari-uzerine>.
- Batiya Doğru Akan Nehir Medeniyet Belgeselinin Tanıtımı. (2011, 18 Eylül). *SonDakika.com*. Erişim adresi: <https://www.sondakika.com/yerel/haber-batiya-dogru-akan-nehir-medeniyet-belgeselinin-2999293/>.
- Batuman, B. (2019). *Milletin Mimarisi Yeni İslamcı Ulus İnşasının Kent ve Mekân Siyaseti*. (Ş. Tokel, Çev.). Metis Yayınları.
- Bauman, Z. (2000). *Siyaset Arayışı* (T. Birkan, Çev.). Metis Yayınları.
- Bauman, Z. (2003). *Modemlik ve Müphemlik* (İ. Türkmen, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Bennett, A. (2013). *Kültür ve Gündelik Hayat* (N. Tokdoğan, B. Şenel, U. Y. Kara, Çev.). Phoenix Yayınevi.
- Bergson, H. (2016). *Gülme, Komiğin Anlamı Üstüne Deneme* (U. C. Gökdoğan, Çev.). Zeplin Yayınları.
- Berkes, N. (2010). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık.
- Bilgin, V. (2003). Popüler Kültür ve Din: Dindarlığın Değişen Yüzü. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12(1),193-214.
- Bilici, M. (2013). İslam'ın Bronzlaşan Yüzü Capris Hotel Örnek Olayı. N. Göle (Ed.), *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri*. (ss. 216-236). Metis Yayınları.
- Birekul, M. (2019). İslamcılığın Müzikle İmtihanı 1980 Sonrası İslamcı Müzik, Radyolar Marşlar. L. Sunar (Ed.), *"Bir Başka Hayata Karşı" 1980 Sonrası İslamcı Dergilerde Meseleler, Kavramlar ve İsimler Cilt 3: Kültür, Medya Yaşam*. (ss. 235-249). Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.

- Bora, T. (1996). İslamcılıktaki Milliyetçilik ve Refah Partisi. *Birikim Dergisi*, 91, 15-28.
- Bora, T. (2005). Turgut Özal. T. Bora ve M. Gültekingil (Editörler), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 7 Liberalizm* (ss. 589-601). İletişim Yayınları.
- Bora, T. (2010). Beyaz Türkler Tartışması: Kirli Beyaz. *Birikim Dergisi*, 206, 25-37.
- Bora, T. (2014a). Türk Sağ: Siyasal Düşünce Tarihi Açısından Bir Çerçeve Denemesi. G. G. Öztan ve İ. Ö. Kerestecioğlu (Editörler), *Türk Sağı Mitler, Fetişler, Düşman İmgeleri*. (ss. 9-28). İletişim Yayınları.
- Bora, T. (2014b). Muhafazakâr ve İslamcı Söylemde Beyaz Türk Hıncı: Beyaz Türk’e Kahretmek. *Birikim Dergisi*, 305, 36-46.
- Bora, T. (2017). *Cereyanlar Türkiye’de Siyasi İdeolojiler*. İletişim Yayınları.
- Bora, T. (2018). *Zamanın Kelimeleri Yeni Türkiye’nin Siyasi Dili*. İletişim Yayınları.
- Boratav, P. N. (1983). *Folklor ve Edebiyat (1982) II*. Adam Yayınları.
- Bostan, M. (2019). “Millî Sinema”dan “Rüya Sineması”na 1980-2000 Arası İslamcı Dergilerde Türk Sineması Tartışmaları. L. Sunar (Ed.), “*Bir Başka Hayata Karşı*” 1980 Sonrası İslamcı Dergilerde Meseleler, Kavramlar ve İsimler Cilt 3: *Kültür, Medya Yaşam*. (ss. 83-116). Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.
- Bourdieu, P. (1997). *Toplumbilim Sorunlar* (I. Ergüden, Çev.). Kesit Yayıncılık.
- Bourdieu, P. (2015a). *Ayrım -Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi* (D. Fırat ve G. Berkkut, Çev.) Heretik Yayınları.
- Bourdieu, P. (2015b). *Devlet Üzerine* (A. Sümer Çev.). İletişim Yayınları.
- Bourdieu, P. (2015c). *Pratik Nedenler Eylem Kuramı Üzerine* (H. U. Tanrıöver Çev.). Hil Yayın.
- Bourdieu, P. (2015d). *Eril Tahakküm* (B. Yılmaz, Çev.). Bağlam Yayıncılık.
- Bourdieu, P. (2022). *Dünyanın Sefaleti* (Kolektif, Çev.). Heretik Yayıncılık.
- Bourdieu, P. ve Wacquant, L. (2014). *Düşünsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar* (N. Ökten, Çev.). İletişim Yayınları.

- Braun, V. ve Clarke, V. (2019). Psikolojide Tematik Analizin Kullanımı. Çev. Şad, S, Özer, N. ve Atli, A. *Eğitimde Nitel Araştırmalar Dergisi*, 7(2), 873-898.
- Bulaç, A. (2005). İslam'ın Üç Siyaset Tarzı veya İslamcıların Üç Nesli. T. Bora ve M. Gültekingil (Editörler), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 6 İslamcılık*. (ss. 48-67). İletişim Yayınları.
- Can, K. (1997). "Yeşil Sermaye" Laik Sisteme Ne Yaptı?. *Birikim Dergisi*, 99, 59-65.
- Canpolat, N. (2005). Foucault'un İktidar Anlayışı. N. Rigel (Editörler), *Kadife Karanlık*. (ss.75-130). Su Yayınları.
- Cantek, L. (1996). 1985'ten 1995'e Mizah Dergileri. *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi: Yüzyıl Biterken Cilt: 14*. (ss. 914-916). İletişim Yayınları.
- Cantek, L. (2008), Mizah Dergileri ve Sol. T. Bora ve M. Gültekingil (Editörler), *Modern Türkiye' de Siyasi Düşünce: Sol*. (ss. 1246-1258). İletişim Yayınları.
- Cantek, L. (2011). *Şehre Göçen Eşek*. İletişim Yayınları.
- Cantek, L. ve Gönenç, L. (2011). Türkiye'de İslami Mizahın Yükselişi. *Birikim Dergisi*, 268-269, 49-65.
- Cantek, L. ve Gönenç L. (2017a). Mizah Dergiciliği Bitiyor mu?, *Birikim Dergisi*, 344, 25-32.
- Cantek, L. ve Gönenç, L. (2017b). *Muhalefet Defteri Türkiye'de Mizah Dergileri ve Karikatür*. Yapı Kredi Yayınları.
- Civelek, Y. (2014). *Türkiye'de Muhafazakârlık ve Mizah: Cafcaf Dergisi Örneği* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Selçuk Üniversitesi, Konya, Türkiye.
- Cizre, Ü. (1996). 1983- 1994: Türkiye'nin Siyasal Parti Topoğrafyası. *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi: Yüzyıl Biterken Cilt: 15*. (ss. 1248-1252). İletişim Yayınları.
- Cizre, Ü. (1999). *Muktedirlerin Siyaseti Merkez Sağ-Ordu- İslamcılık*. İletişim Yayınları.

- Cizre, Ü. (2004). Egemen İdeoloji ve Türk Silahlı Kuvvetleri Kavramsal ve İlişkisel Bir Analiz. A. İnsel ve A. Bayramoğlu (Editörler), *Bir Zümre, Bir Parti Türkiye'de Ordu*. (ss. 135-162). Birikim Yayınları.
- Coşar, S. (2014). AKP'nin İktidarla Dansı: Neoliberalizm ve Türk İslam Sentezi. S. Coşar ve G. Yücesan-Özdemir (Editörler), *İktidarın Şiddeti: AKP'li Yıllar, Neoliberalizm ve İslamcı Politikalar*. (ss.249-256). Metis Yayınları.
- Coşar, S. ve Yücesan-Özdemir, G. (2014). Sonuç, S. Coşar ve G. Yücesan-Özdemir (Editörler), *İktidarın Şiddeti: AKP'li Yıllar, Neoliberalizm ve İslamcı Politikalar*. (ss.249-256). Metis Yayınları.
- Creswell, J. W. (2021). *Nitel Araştırma Yöntemleri Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni* (M. Bütün ve S. B. Demir, Çev.). Siyasal Kitapevi.
- Critchley, S. (2020) *Mizah Üzerine*. (S. Sam, Çev.). Monokl Yayınları.
- Çaha, Ö. (2005). Ana Temalarıyla 1980 Sonrası İslami Uyanış: Demokrasi, Çoğulculuk ve Sivil Toplum. T. Bora ve M. Gültekingil (Editörler), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 6 İslamcılık*. (ss. 476-492). İletişim Yayınları.
- Çakır, R. (1994). *Ne Şeriat Ne Demokrasi Refah Partisi'ni Anlamak*, Metis Yayınları.
- Çakır, R. (1996a). İslamcılar ve Sistem. *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi: Yüzyıl Biterken Cilt: 14*. (ss. 1210-1216). İletişim Yayınları.
- Çakır, R. (1996b). Refah Partisi. *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi: Yüzyıl Biterken Cilt: 15*. (ss. 1264-1267). İletişim Yayınları.
- Çakır, R. (2001). Son 20 Yılda Merkez Dışı Siyasi Hareketler. *Birikim Dergisi*, 152-153, 141-145.
- Çakır, R. (2005). Millî Görüş Hareketi. T. Bora ve M. Gültekingil (Editörler), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 6 İslamcılık*. (ss. 544-575). İletişim Yayınları.
- Çalık, M. ve Sözbilir, M. (2014). Parameters of content analysis. *Education And Science*, 39(174). 33-38.

- Çalmuk, F. (2005). Necmettin Erbakan T. Bora ve M. Gültekingil (Editörler), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 6 İslamcılık*. (ss. 550-575). İletişim Yayınları.
- Çam, A. (2017). Etik ve Estetik. *Varlık Dergisi*, 1320, 23-27.
- Çarkoğlu, A. ve Toprak, B. (2006). *Değişen Türkiye’de Din, Toplum ve Siyaset*. Tesev.
- Çatalcalı, A. (2016). Türkiye’de Mizah Dergilerinin Tarihsel Gelişimi. H. Kuruoğlu ve M. Boz (Editörler), *Medya ve Mizah*. (ss.169-184). Nobel Yayınları.
- Çayır, C. ve Emhan, A. (2017). Mizah Becerisi, Politik Algı, Kişilerarası Çatışma ve Dindarlık Düzeyi Arasındaki İlişkinin Analizi: Eğitim Sektöründe Bir Uygulama. *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, 4(1), 52-73.
- Çayır, K. (2007). *Islamic literature in contemporary Turkey: From epic to novel*. London: Palgrave Macmillan.
- Çayır, K. (2008). *Türkiye’de İslamcılık ve İslami Edebiyat Toplu Hidayet Söyleminden Yeni Bireysel Müslümanlıklara*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Çayır, K. (2013). İslamcı Bir Sivil Toplum Örgütü: Gökkuşuğu İstanbul Kadın Platformu. N. Göle (Ed.), *İslam ’ın Yeni Kamusal Yüzleri*. (ss. 41-67). Metis Yayınları.
- Çaylak, A. (2016). Türkiye’de Muhafazakâr Müslümanlığın Dönüşümü ve Çukurambarlaşma, *Birikim Dergisi*, 332, 81-91.
- Çeğin, G. (2018). Gündelik Hayatın Kavranışı. Pierre Bourdieu’nün Kavramsal Repertuarının Verimlilikleri ve Sınırlılıkları. A. Esgin ve G. Çeğin (Editörler), *Gündelik Hayat Sosyolojisi*. (ss. 405-430). Phoenix Yayınevi.
- Çeğin, G. ve Ünsaldı, L. (2014). Bourdieu’nün Şerhleri Üzerinden “Temsiliyet Simyası”. *Cogito*, 76, 89-105.
- Çelenk, S. (2018). Kendi Dizi’mizin Dibinde: Yerli Diziler ve Kültürel İktidar Mücadelesi. *Birikim Dergisi*, Erişim adresi: <https://birikimdergisi.com/dergiler/birikim/1/sayi-347-mart-2018/8778/kendi-dizi-mizin-dibinde-yerli-diziler-ve-kulturel-iktidar-mucadelesi/8781>.

- Çelik, N. B. (1998). Kemalist Hegemonya Üzerine. *Birikim Dergisi*, 105-106, 28-36.
- Çetin, E. (2010). Türk Basımına Göre Hicaz Demiryolu (1900-1918). *History Studies, International Journal of History*, Ortadoğu Özel Sayısı, 99-115.
- Çetin, Ö. (2001). İslamcılık=Mağlubiyetin Parolası mı?. *Birikim Dergisi*, Erişim adresi: <https://birikimdergisi.com/dergiler/birikim/1/sayi-147-temmuz-2001-sayi-147-temmuz-2001/2338/islamcilik-maglubiyetin-parolasi-mi/2541>.
- Çetinsaya, G. (2005). İslamcılıktaki Milliyetçilik. T. Bora ve M. Gültekinil (Editörler), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 6 İslamcılık*. (ss. 420-451). İletişim Yayınları.
- Çeviker, T. (1988). *Gelişim Sürecinde Türk Karikatürü-Meşrutiyet Dönemi*. Adam Yayınları.
- Çınar, M. (1996). Postmodern Zamanların Kemalist Projesi. *Birikim Dergisi*, 91, 32-38.
- Çınar, M. (1997). Akit Gazetesi “Şer Güçlere Karşı Ateş Hattında”. *Birikim Dergisi*, 99, 77-85.
- Çınar, M. (2005). *Siyasal Bir Sorun Olarak İslamcılık*. Dipnot Yayınları.
- Çınar, M. (2010). AKP ve İslami Hareketler: Defansif ve Dağıtıcı İktidar Kardeşliği. İ. Uzel ve B. Duru (Editörler), *AKP Kitabı: Bir Dönüşümün Bilançosu*. (ss. 307-315). Phoenix Yayınları.
- Çınar, M. (2012). Kendi Ezberini Bozmayan Parti. *Birikim Dergisi*, 283, 30-34.
- Çınar, M. (2015). *Vesayetçi Demokrasiden “Milli” Demokrasiye*. Birikim Kitapları.
- Çınar, M. (2016). 90’lı Yıllarda İslamcılık. A. Uysal (Ed.), *İsyen Şiddet Yas 90’lar Türkiye’sine Bakmak*. (ss. 287-318). Dipnot Yayınları.
- Çınar, M. (2021). AKP’nin Kültürel İktidar Anlayışı. *Birikim Dergisi*, Erişim adresi: <https://birikimdergisi.com/haftalik/10436/akp-nin-kulturel-iktidar-anlayisi>.
- Çiçek, D. (2019). Postmodernist Dindarlaşma ve Yeni İslamcılar Bilgi ve Hikmet-Yeni Zemin Dergileri Bağlamında Bir Değerlendirme. L. Sunar (Ed.), *“Bir Başka*

Hayata Karşı” 1980 Sonrası İslamcı Dergilerde Meseleler, Kavramlar ve İsimler
Cilt 1: İslamcılığı Konumlandırmak. (ss. 167-202). Konya Büyükşehir Belediyesi
Kültür Yayınları.

Çiçek, N. (2013). Medine Vesikası Ekseninde İslam’ın Rolü: Hakem mi Hâkim mi?. M.
Balcı (Ed.), *Genç Hukukçular Hukuk Okumaları Birikimler IV.* (ss. 235-245).
Fakülteler Matbaası.

Çiftçi, M. H. (2021). Nişan Alameti Olarak Erkeklerin Altın Yüzük Kullanımıyla İlgili
Güncel Fıkhî Tartışmalar. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 21(1), 571-603.

Çiğdem, A. (1996). İslamcılık. *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi: Yüzyıl*
Biterken Cilt: 15. (ss. 1225-1231). İletişim Yayınları.

Çiğdem, A. (2005). İslamcılık ve Türkiye Üzerine Bazı Notlar. T. Bora ve M. Gültekingil
(Editörler), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 6 İslamcılık.* (ss. 26-34).
İletişim Yayınları.

Çitak, Z. (2023). Post-Kemalizm ve Laiklik: Bir Eleştiriye Yeniden Düşünmek. İ. Aytürk
ve B. Esen (Editörler), *Post-Post-Kemalizm Türkiye Çalışmalarında Yeni*
Arayışlar. (ss. 315-354). İletişim Yayınları.

Çoban, F. (2015). *İslamcılığın Fikri Taşıyıcısı Olarak Türkiye Siyasi Hayatında Necip*
Fazıl. Mülkiye Dergisi, 39(3), 59-87.

Çobanoğlu, Y. (2018). İslâmıcılık İdeolojisinin Bir Mistifikasyon Yöntemi Olarak
‘Hakikat Arayışı’. *Ayrıntı Dergisi*, Erişim adresi:
[https://ayrintidergi.com.tr/islamcilik-ideolojisinin-bir-mistifikasyon-yontemi-
olarak-hakikat-arayisi/](https://ayrintidergi.com.tr/islamcilik-ideolojisinin-bir-mistifikasyon-yontemi-olarak-hakikat-arayisi/).

Çolak, E. (2016). İslam ile Görsel Mizah: Türkiye’de İslami Mizah Dergiciliğinin
Dönüşümü. *Moment Dergi*, 3(1), 228-247.

Çolak, M.O., Aksu, İ. E. ve Tapan, Y. E. (2016). Antikomünist Propaganda: Büyük Doğu
Mecmuası Örneği. V. Işık, A. Köroğlu ve Y. E. Sezgin (Editörler), *1960-1980*

- Arası İslamcı Dergiler Toparlanma ve Çeşitlenme*. (ss.207-237). Nobel Akademik Yayıncılık.
- Çubukçu, A. (1996). 12 Eylül'ün Kültür Politikası ve Sonuçları. *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi: Yüzyıl Biterken Cilt: 13*. (ss. 838-840). İletişim Yayınları.
- Dağı, İ. D. (2006). The Justice and Development Party: Identity, politics, and human rights discourse in the search for security and legitimacy. M. H. Yavuz (Ed.), *The emergence of a new Turkey Democracy and AK Parti* (pp. 88-106). University of Utah Press.
- Dağı, İ. D. (2010). Adalet ve Kalkınma Partisi: Güvenlik ve Meşruiyet Arayışında Kimlik, Siyaset ve İnsan Hakları Söylemi. H. Yavuz (Ed.), *AK Parti Toplumsal Değişimin Yeni Aktörleri*. (ss.121-140). Kitap Yayınevi.
- Dağı, İ. D. (2016). Alaturka Post-İslamcılık (E. Ş. Ataman, Çev.) A. Bayat ve B. Duman (Editörler), *Post İslamcılık Siyasi İslam'ın Değişen Yüzü* (ss. 107-154). Litera Yayıncılık.
- Damar, E. (2017). 28 Şubat'tan AKP'ye Türkiye'de Çatışanlar Laiklikler. *Birikim Dergisi*, 333-334, 31-40.
- De Certeau, M. (2008). *Gündelik Hayatın Keşfi I Eylem, Uygulama, Üretim Sanatları* (L. Arslan Özcan, Çev.). Dost Kitabevi Yayınları.
- Demir, D. C. (2017). Altmışlı Yıllarda Merkez Sağ: Demirkırat'tan Adalet Partisi'ne Merkez Sağın Sancılı Serüveni. M. K. Kaynar (Ed.), *Türkiye'nin 1960'lı Yılları*. (ss. 483-518). İletişim Yayınları.
- Demir, S. T. (2016). *Türkiye'de Mizah Dergileri Kültürel Hegemonya ve Muhalefet*. Seta Yayınları.
- Demirel, T. (2005). Demokrat Parti. T. Bora ve M. Gültekingil (Editörler), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 7 Liberalizm*. (ss. 480-547). İletişim Yayınları.

- Demirel, T. (2009). 1946-1980 Döneminde “Sol” ve “Sağ”. T. Bora ve M. Gültekingil (Editörler), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 9 Dönemler ve Zihniyetler*. (ss. 413-423). İletişim Yayınları.
- Demirkol, G. (2015a). *Gündelik Hayat ve Basın: Gırgır Mizah Dergisinde Gündelik Hayatın Dönüşümü (1972 – 1989)* (Doktora Tezi). Gazi Üniversitesi, Ankara, Türkiye.
- Demirkol, G. (2015b). Kurtuluş Savaşı’nda Mizahın İki Cephesi: Gülyüz, Aydede’ye Karşı, *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi*, 41,140-169.
- Doğan, A. E. (2010). 28 Şubat Süreci. İ. Uzgel ve B. Duru (Editörler), *AKP Kitabı: Bir Dönüşümün Bilançosu*. (ss. 283-306). Phoenix Yayınları.
- Doğan, A. E. (2011). 1994’ten Bugüne Neoliberal İslamcı Belediyecilikte Süreklilik ve Değişimler. *Praksis*, 26, 55-76.
- Doğan, M. (2011). Türkiye’de İslami Turizm’in Gelişimi: 2002-2009. İ. Şiriner & F. Morady (Eds), *Political Economy, Crisis And Development (Politik İktisat, Kriz ve Kalkınma)*, (pp. 471-487). IJOPEC Publication.
- Dönmez, Ö. F. (2013). *Bir Yobazın Günlüğü*. İz Yayıncılık.
- Duman, D. (1994). Türkiye’de İslamcı Yayıncılık. *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 2(4), 77-94.
- Durak, Y. (2022). *Kültürün Huzursuzluğu*. Sol Kültür Yayınevi.
- Duran, B. (2005). Cumhuriyet Dönemi İslamcılığı. T. Bora ve M. Gültekingil (Editörler), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 6 İslamcılık*. (ss. 129-136). İletişim Yayınları.
- Duran, B. (2010). AKP ve Dönüşümün Aracı Olarak Politika. H. Yavuz (Ed.), *AK Parti Toplumsal Değişimin Yeni Aktörleri*. (ss. 333-358). Kitap Yayınevi.
- Durur, K. E. ve Şimşek, C. D. (2017). Modern Tesettürlü Kadının Dönüşümü: Âlâ Dergisi Örneği. *Tarih Okulu Dergisi*, XXXI, 377-397.

- Eagleton, T. (2019). *Mizah* (M. Pekdemir, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Eken, M. E. (2020). 70'li Yıllarda Türk Sineması. M. K. Kaynar (Ed.), *Türkiye'nin 1970'li Yılları*. (ss. 917-958). İletişim Yayınları.
- Eker, Ö. G. (2014). *İnsan Kültür Mizah*. Grafiker Yayınları.
- Eker, Ö. R. G. (2017). Mizah, Tanrı'dan Bir Armağan mı Yoksa Şeytanın Getirdiği Bir Ceza Yöntemi mi? Sosyal Normların Cezalandırma Yaptırımını Boyutunda 'Sosyal Ceza Olarak Gülme'. *Folklor/Edebiyat*, 23(92), 49-62.
- Enis, A. Z. (2012). *Everday lives of Ottoman Muslim women: Hanımlara Mahsus Gazete (Newspaper for Ladies) (1895-1908)* (Published master's thesis). Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul, Türkiye.
- Erçetingöz, A. ve Becerikli, R. (2016). Onur Ünlü Filmlerinde İktidar ve Mizah İlişkisi. H. Kuruoğlu ve M. Boz (Editörler), *Medya ve Mizah*. (ss. 365-381). Nobel Yayınları.
- Erkol, Ç. G. (2017). Altmışlı Yıllarda Edebiyat: Kaliban'ın Öfkesi. M. K. Kaynar (Ed.), *Türkiye'nin 1960'lı Yılları*. (ss. 909-932). İletişim Yayınları.
- Erkul, S. (2020). Activist feminism in Turkey, represented through the caricatures of Bayan Yanı magazine. *Feminist Encounters: A Journal of Critical Studies in Culture and Politics*, 4(1), 1-18.
- Ersoy, İ. Y. (2007). *Necip Fazıl Kısakürek Düşüncesinin Felsefi Yönü* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara Üniversitesi, Ankara, Türkiye.
- Esen, B. (2023). Post-Kemalizmin Vesayet Eleştirisi: AKP Rejiminin Resmi Tezi. İ. Aytürk ve B. Esen (Editörler), *Post-Post-Kemalizm Türkiye Çalışmalarında Yeni Arayışlar*. (ss. 355-416). İletişim Yayınları.
- Esgin, A. (2018). Gündelik Hayat Sosyolojisi: Tarihsel Süreç ve Temel İlkeler. A. Esgin ve G. Çeğin (Editörler), *Gündelik Hayat Sosyolojisi*. (ss. 13-34). Phoenix Yayınevi.

- Feinberg, L. (2005). Mizahın Sırrı (A. Çelik ve F. G. Özyazıcıoğlu Koçsoy, Çev.) M. Öcal Oğuz ve S. Gürçayır Teke (Ed.), *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2* (ss. 487-502). Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Georgeon, F. (2000). Osmanlı İmparatorluğu'nda Gülmek mi? (A. Berktaş, Çev.). I. Fenoglio ve F. Georgeon (Editörler), *Doğu'da Mizah* (ss. 79-103). Yapı Kredi Yayınları.
- Fırat, T. E. (2013). *Mizah Basınında Egemen Söylem Olarak Argo Kullanımı (Penguen Dergisi Örneği)* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Atatürk Üniversitesi, Erzurum, Türkiye.
- Fırat, T. E. (2016). Dijital Mizahın Biçimbozumu: Bobiler.org Örneği, *Tarih Okulu Dergisi*, 28, 641-655.
- Foucault, M. (2014). *Özne ve İktidar* (I. Ergüden, O. Akınhay, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Freud, S. (1998). *Espriler ve Bilinçdışı ile İlişkileri* (E. Kapkin, Çev.). Payel Yayınevi.
- Fuller, G. (2010). *Yeni Türkiye Cumhuriyeti* (M. Acar, Çev.). Timaş Yayınları.
- Gardiner, M. (2016). *Gündelik Hayat Eleştirileri* (D. Özçetin, B. Taşdemir, B. Özçetin, Çev.). Heretik Yayınları.
- Gemalmaz, M. S. (1996). 12 Eylül Rejimi. *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi: Yüzyıl Biterken Cilt: 14.* (ss. 974-998). İletişim Yayınları.
- Geray, H. (2017). *Toplumsal Araştırmalarda Nicel ve Nitel Yöntemlere Giriş-İletişim Alanından Örneklerle*. Ütopya Yayınevi.
- Giddens, A. (1994). *Modernliğin Sonuçları* (E. Kuşdil, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Glesne, C. (2013). *Nitel Araştırmaya Giriş* (A. Ersoy, Çev.). Anı Yayıncılık.
- Goffman, E. (2014). *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu* (B. Cezar, Çev.). Metis Yayınları.
- Göle, N. (1998). *Modern Mahrem Medeniyet ve Örtünme*. Metis Yayınları.
- Göle, N. (2011). *Melez Desenler İslam ve Modernlik Üzerine*. Metis Yayınları.

- Göle, N. (2012). *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar* (E. Ünal, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Göle, N. (2013). Modernist Kamusal Alan ve İslami Ahlak. N. Göle (Ed.), *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri*. (ss. 19-40). Metis Yayınları.
- Göle, N. (2017). Modernleşme Bağlamında İslami Kimlik Arayışı (N. Elhüseyni, Çev.) S. Bozdoğan ve R. Kasaba (Ed.), *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* (ss.83-95). Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Guest, G., MacQueen, K., & Namey, E. (2012). *Applied thematic analysis*. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications.
- Gülalp, H. (2002). Using Islam as political ideology: Turkey in historical perspective. *Cultural Dynamics*, 14(1), 21-39.
- Gülalp, H. (2003). *Kimlikler Siyaseti Türkiye'de Siyasal İslam'ın Temelleri*. Metis Yayınları.
- Gülüm, E. (2016). Karnavalesk Bir İmgelemin Taşıyıcısı Olarak Bektaşî Mizahı. *Millî Folklor*, 112, 130-141.
- Gürel, B. (2014). İslamcılık: Uluslararası Bir Ufuk Taraması. N. Balkan, E. Başkan ve A. Öncü (Editörler), *Neoliberalizm İslamcı Sermayenin Yükselişi ve AKP*. (ss. 19-52). Yordam Kitap.
- Gürpınar, D. (2016). *Kültür Savaşları Türkiye'de Kültürel Savaşlar- İslam Sekülerizm ve Kimlik Siyasetinin Yükselişi*. Liber Plus Yayınları.
- Gürpınar, D. (2017). *Yerli Millî Türk Düşününde Hamasi Söylemler*. Liber Plus Yayınları.
- Haktanır, M. B. (2019). *Türkiye'de Muhafazakâr Sanat Tartışmaları Perspektifinde Oyun İncelemeleri* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul Aydın Üniversitesi, İstanbul, Türkiye.
- Hazır Kandemir, I. (2014). Bourdieu Sonrası Yeni Eşitsizlik Gündemleri: Kültürel Sınıf Analizi, Beğeni ve Kimlik. *Cogito*, 76, 230-264.

- Hodgson, M.G.S. (1993). *İslam'ın Serüveni Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih Cilt 3* (M. Karabaşoğlu, Çev.). İz Yayıncılık.
- Horkheimer, M. ve Adorno, T. (2014). *Aydınlanmanın Diyalektiği* (N. Ülner ve E. Öztarhan Karadoğan, Çev.). Kabalcı Yayınevi.
- Hoşgör, E. (2014). İslami Sermaye. N. Balkan, E. Başkan ve A. Öncü (Editörler), *Neoliberalizm İslamcı Sermayenin Yükselişi ve AKP*. (ss. 215-250). Yordam Kitap.
- İlyasoğlu, A. (2013). *Örtülü Kimlik İslamcı Kadın Kimliğinin Oluşum Üyeleri*. Metis Yayınları.
- Işık Dursun, Z. İ. (2016). Uluslarötesi Birlikten Ecdada: Türkçe Sözlü İslami Hip-Hop. *Moment Dergi*, 3(1), 207-227.
- İlyasoğlu, A. (1996). İslamcı Kadın Kimliğinin Oluşumu. *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi: Yüzyıl Biterken Cilt: 13*. (ss. 754-756). İletişim Yayınları.
- İnsel, A. (1996). Refah Partisi ve Kemalizm. *Birikim Dergisi*, 91, 29-38.
- İnsel, A. (1997). Altın Nesil, Yeni Muhafazakârlık ve Fetullah Gülen. *Birikim Dergisi*, 99, 67-76.
- İnsel, A. (1998). Türkiye'de Resmî İdeoloji Yaptırımcı ve Bütüncüdür. *Birikim Dergisi*, 105-106, 20-23.
- İnsel, A. (2001). Türkiye: Kaybolan Güven Duygusu. *Birikim Dergisi*, 152-153, 20-23.
- İşözen, H. (2016). İmparatorluktan Cumhuriyete Modernleşme Bağlamında İslamcılık ve Bir Siyasi Sahne Olarak Hafıza Meselesi. *Aydın Toplum ve İnsan Dergisi*, 2, 15-31.
- Jourdain, A. ve Naulin, S. (2016). *Pierre Bourdieu'nün Kuramı ve Sosyolojik Kullanımları* (Ö. Elitez, Çev.). İletişim Yayınları.

- Kaliber, A. (2007). Türk Modernleşmesini Sorunsallaştıran Üç Ana Paradigma Üzerine. T, Bora ve M. Gültekingil (Editörler), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce* Cilt 3: Modernleşme ve Batıcılık. (ss.107-125). İletişim Yayınları.
- Kalkışım, C. (2012). Bir Alt Emperyal Serüven Olarak Yeni Osmanlıcılık. *Birikim Dergisi*, 284, 56-61.
- Kara, İ. (2016). *Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslam 2*. Yahya Yayınları.
- Kara, İ. (2021). *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi 1*. Dergâh Yayınları.
- Karahan, Z. (1995). 1991 Erken Genel Seçimleri ve Reklam Ajanslarının Etkinlikleri. *İstanbul University Journal of Sociology*, 3(4), 225-250.
- Karakoç, N. (2015). Bayan Yanı Dergisi Kapsamında Türkiye’de Kadın Karikatüristler. E. E. Dal ve S. Kandaz (Editörler), *ODTÜ THBT Toplumsal Cinsiyet ve Halk Kültürü Sempozyumu Bildirileri* (ss. 66-79). Erişim adresi: <https://www.researchgate.net/publication/320700502>.
- Karpat, H. K. (2003). *Türkiye’de Toplumsal Dönüşüm* (A. Sönmez, Çev.). İmge Kitabevi.
- Kayış, Y. (2007). 1950’li Yılların Karikatürlerinde Politikacı İmgesi. *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, VI/14, 161–175.
- Kentel, F. (2005). 1990’ların İslami Düşünce Dergileri ve Yeni Müslüman Entelektüeller. T. Bora ve M. Gültekingil (Editörler), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 6 İslamcılık*. (ss. 721-781). İletişim Yayınları.
- Keten, E. T. (2017). İslamcı Popüler Kültür ve Mizah Dergileri. *Varlık Dergisi*, 1320, 27-34.
- Kılıçbay, B., & Binark, M. (2002). Consumer culture, Islam and the politics of lifestyle: Fashion veiling in contemporary Turkey. *European Journal of Cultural Studies*, 17(4), 495-511.
- Kırık, A. M. ve Saltık, R. (2017). Sosyal Medyanın Dijital Mizahı: İnternet Meme/Caps, *Atatürk İletişim Dergisi*, 12, 99-118.

- Kısakürek, N. F. (1974). *O ve Ben*. Büyük Doğu Yayınlar.
- Kısakürek, N. F. (2018). *Çile*. Büyük Doğu Yayınları.
- Kızılyürek, N. (2011). Buyurgan Siyasi Kültür ve Kutsal Adanın Ekonomi Politikası, *Birikim Dergisi*, 263, 68-72.
- Koca, B. (2020). Yetmişli Yıllarda Merkez Sağ: Milliyetçilik ve Anti-komünizm. M. K. Kaynar (Ed.), *Türkiye'nin 1970'li Yılları*. (ss. 373-394). İletişim Yayınları.
- Koçak, C. (2012). *Türkiye'de İki Partili Siyasi Sistemin Kuruluş Yılları (1945-1950) Cilt 2*. İletişim Yayınları.
- Koçak, S. (2012). *Türkiye'de İslamcı Mizah Dergiciliği: Cafcaf Dergisi Örneği* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Hacettepe Üniversitesi, Ankara, Türkiye.
- Konar, E. ve Saygılı, H. (2021). Türkiye'nin 1950'li Yıllarına Mizah Gözlüğüyle Bakmak: Akbaba Dergisi (1952-1960). *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, 8(2), 589-626.
- Korkmaz, D. (2020). *İkinci Dünya Savaşı Sonrası Türk Basınında Emperyalizm Eleştirileri: Markopaşa Örneği* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara Üniversitesi, Ankara.
- Koyuncu, B. (2014). “Benim Milletim...” AK Parti İktidarı, Din ve Ulusal Kimlik. İletişim Yayınları.
- Köker, L. (1996a). Anavatan Partisi. *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi: Yüzyıl Biterken Cilt: 15*. (ss. 1253-1257). İletişim Yayınları.
- Köker, L. (1996b). Hangi Demokrasi, Hangi Refah?. *Birikim Dergisi*, 91, 48-53.
- Köse, A. (2016). Geleneksel ile Modern Arasındaki Kültürel Boşluk: 80'lerdeki Toplumsal Değişimi Mizah Üzerinden Okumak, *Millî Folklor: Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi*, 111, 116-135.
- Köse, H. (2008). Lefebvre ve Modern Dünyada Gündelik Hayat. *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi*, 27, 7-25.

- Köse, H. (2018). Yaban Bilinç Ya Da Lefebvre'e Göre Gündelik Hayat. A. Esgin ve G. Çeğin (Editörler), *Gündelik Hayat Sosyolojisi Temalar, Sorunsallar ve Güzergahlar* (ss. 305-343). Phoenix.
- Köseoğlu, T. (2021). *Identity versus morality: Conceptions of Islam, modernity and politics in the writings of Necip Fazıl Kısakürek and Nurettin Topçu* (Unpublished doctoral dissertation). Bilkent Üniversitesi, Ankara, Turkey.
- Kubilay, Ç. (2010). *İslamcı Söylemde Kamusal Alan ve Türban Tartışmaları*. Libra Kitap.
- Kurban, Y. (2019). İnsan Tabiatı ve İslam Açısından Müzik (Müzik-Fıtrat İlişkisi). *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 23(1), 21-36.
- Kurtoğlu, Z. (2005). Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Siyaset. T. Bora ve M. Gültekingil (Editörler), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 6 İslamcılık*. (ss. 201-216). İletişim Yayınları.
- Laçiner, Ö. (1996a). 1980 Sonrası Din. *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi: Yüzyıl Biterken Cilt: 12*. (ss. 400-406). İletişim Yayınları.
- Laçiner, Ö. (1996b). İslami Hareket: Umudu "Din"lendirmek ya da Dilendirmek. *Birikim Dergisi*, 91, 8-14.
- Laçiner, Ö. (2008). K(r)amplaşmanın Kısacasında Türban. *Birikim Dergisi*, Erişim adresi: <https://birikimdergisi.com/dergiler/birikim/1/sayi-227-mart-2008/2409/kramplasmanin-kiskacinda-turban/3432>.
- Lefebvre, H. (2007). *Modern Dünyada Gündelik Hayat* (I. Gürbüz, Çev.). Metis Yayınları.
- Lefebvre, H. (2010). *Gündelik Hayatın Eleştirisi III Moderniteden Modernizme* (I. Ergüden, Çev.). Sel Yayıncılık.
- Lüküslü, D. (2016). 90'lı Yılların "İslami-Laik" Karşıtlığını Sivil Toplum Üzerinden Okumak: Karşıtlığın Eğitim ve Gençlik Sivil Alanına Yansımaları.

- A. Uysal (Ed.), *İsyân Şiddet Yas 90'lar Türkiye'sine Bakmak*. (ss. 347-368).
Dipnot Yayınları.
- Maden, Ş. ve Yiğitoğlu M. (2018). Kur'an-ı Kerim ve Eski Ahit Bağlamında Buzağıya Tapan İsrailoğulları'na Ölüm Cezası Verilmesi Meselesi. *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11, 419-446.
- Maktav, H. (2005). Kur'an'dan Kuram'a İslami Sinema. T. Bora ve M. Gültekinil (Editörler), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 6 İslamcılık*. (ss. 989- 1019). İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1973). Center-periphery relations: A key to Turkish politics?. *Daedalus*, 102, 169-190.
- Mardin, Ş. (1991). *Türk Modernleşmesi: Makaleler 4*. İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2013). *Türkiye, İslam ve Seküleriz: Makaleler 5*. İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2015). *Türkiye'de Din ve Siyaset: Makaleler 3*. İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2017). Modern Türk Sosyal Bilimleri Üzerine Bazı Düşünceler (N. Elhüseyni, Çev.) S. Bozdoğan ve R. Kasaba (Ed.), *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* (ss.66-83). Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Maviş, N. (2017). *Türkiye'de İslamcılığın Değişen Siyasal Dili:1990'lı Yıllarda İslamcı Dergiler* (Yayınlanmış Doktora Tezi). Hacettepe Üniversitesi, Ankara, Türkiye.
- Maviş, N. (2019). İslamcılık Düşüncesinin Değişimini İslamcı Dergiler Üzerinden Okumak. L. Sunar (Ed.), *"Bir Başka Hayata Karşı" 1980 Sonrası İslamcı Dergilerde Meseleler, Kavramlar ve İsimler Cilt 1: İslamcılığı Konumlandırmak*. (ss. 206-229). Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.
- Mencet, M. S. ve Ergin, K. (2018). Popüler Tarihin Dijital Boyutu: Youtube'daki Tarih Kanallarının İncelenmesi. *Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, (29. Özel Sayısı), 327-340.
- Mert, N. (1996). Merkez Sağ Sığmayan Parti: Refah. *Birikim Dergisi*, 91, 54-59.

- Mert, N. (1998). Yerlilik: Şeffaf Bir Maske. *Birikim Dergisi*, Erişim adresi: <https://birikimdergisi.com/dergiler/birikim/1/sayi-111-112-temmuz-agustos-1998-sayi-111-112-temmuz-agustos-1998/2306/yerlilik-seffaf-bir-maske/5240>.
- Mert, N. (2007). Türkiye’de Sağ Siyasetin Dönüşümü. D. Dursun, B. Duran ve H. Al (Editörler), *Dönüşüm Sürecindeki Türkiye Aktörler Alanlar Sorunlar*. (ss. 121-138). Alfa Yayınları.
- Morreall, J. (1997). *Gülmeyi Ciddiye Almak* (K. Aysevener ve Ş. Soyer, Çev.). İris Yayıncılık.
- Mumyalmaz, A. (2019). 24 Ocak Ekonomik İstikrar Kararları ile 12 Eylül Askerî Darbesinin Neoliberalizm İttifakı ve Siyasal İslam'ın Süreçteki Rolü. *Üçüncü Sektör Sosyal Ekonomi Dergisi*, 54(4), 1899-1915.
- Narlı, N. (1999). The Rise of Islamist Movement in Turkey. *Middle East Review of International Affairs*, 3(3), 38-48.
- Neuman, W. L. (2014). *Toplumsal Araştırma Yöntemleri: Nitel ve Nicel Yaklaşımlar: 1. Cilt* (S. Özge, Çev.). Yayın Odası.
- Nicolas, M. (2000). Karagöz’de İnsanlık Komedyası (A. Berktaş, Çev.). I. Fenoglio ve F. Georgeon (Ed.), *Doğu’da Mizah* (ss. 65-79). Yapı Kredi Yayınları.
- Okay, C. (2004). Dönemin Mizah Dergilerinde Millî Mücadele Karikatürleri: 1919-1922. *Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları*, Erişim adresi: <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/13933,millimucadelekarikaturleri-1pdf.pdf?0>.
- Oktay, A. (1996). 1980’lerde Türkiye’de Kültürel Değişim. *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi: Yüzyıl Biterken Cilt: 13*. (ss. 822-825). İletişim Yayınları.
- Ong, W. J. (2007). *Sözlü ve Yazılı Kültür* (S. P. Banon, Çev.). Metis Yayınları.
- Oruç, Z. (2009). Geçmişten Günümüze Millî Türk Talebe Birliği. T. Bora ve M. Gültekingil (Editörler), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 9 Dönemler ve Zihniyetler*. (ss. 703-709). İletişim Yayınları.

- Ova, N. (2011). *Karşı Hegemonik Bir Söylem Olarak Dindar Müslüman Kadın Söylemi: Çatışma ve Kırılmalar* (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi, Ankara, Türkiye.
- Ozan, E. D. (2015). İki Darbe Arasında Kriz Sarmalı. G. Atılğan, C. Saraçoğlu ve A. Uslu (Editörler), *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Siyasal Hayat*. (ss. 657-746). Yordam Kitap.
- Öcal, S. B. (2016). Gündelik Hayatın Siyaseti: "Eğlenceli Siyaset". H. Kuruoğlu ve M. Boz (Editörler), *Medya ve Mizah*. (ss. 99-121). Nobel Yayınları.
- Öğün, S. S. (1999). Yerlici Kültüralizm: Kıyaslamalı Bir Değerlendirme. *Cogito*, 21, 103-143.
- Öncü, A. (2000). The banal and the subversive: Politics of language on Turkish television. *European Journal of Cultural Studies*, 3(3), 296-318.
- Öngören, F. (1996). Antik Mizah ve Dionysos. *Güldiken Dergisi*, 10, 34-38.
- Öngören, F. (1998). *Cumhuriyet'in 75. Yılında Türk Mizahı ve Hicvi*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Öniş, Z. (1997). The political economy of Islamic resurgence in Turkey: The rise of the Welfare Party in perspective. *Third World Quarterly*, 18(4), 743-766.
- Öz, A. (2020). Millî Görüş Hareketi: Millî Nizam ve Millî Selamet Partileri. M. K. Kaynar (Ed.), *Türkiye'nin 1970'li Yılları*. (ss. 469-494). İletişim Yayınları.
- Özbek, M. (2017). Arabesk Kültür: Bir Modernleşme ve Popüler Kimlik Örneği (N. Elhüseyni, Çev.) S. Bozdoğan ve R. Kasaba (Ed.), *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* (ss. 189-209). Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Özbey, K. (2016). Muhafazakâr İslamcı iktidarın Yeni Ulus İnşası. İ. Kaya (Ed.), *Yeni Türkiye'nin Toplumsal Yapısı*. (ss.131-178). İmge Kitabevi.

- Özbolat, A. (2014). Tüketim Bağlamında Dindarlığın Dönüşümü. *Birikim Dergisi*, Erişim adresi: <https://birikimdergisi.com/guncel/1127/tuketim-baglaminda-dindarligin-donusumu>.
- Özdalga, E. (2006). *İslamcılığın Türkiye Seyri* (G. Türkoğlu, Çev.). İletişim Yayınları.
- Özdemir, C. (2007, 15 Nisan). Mimari ve Rejim Tartışması. *Radikal*, s.10.
- Özdemir, S. (2014). Modern Müminin Kodları, Simgeleri: Türkiye’de İslami Sinema. G. G. Öztan ve İ. Ö. Kerestecioğlu (Editörler), *Türk Sağı Mitler, Fetişler, Düşman İmgeleri*. (ss. 377-406). İletişim Yayınları.
- Özdenören, R. (2005). Necip Fazıl Kısakürek. T. Bora ve M. Gültekingil (Editörler), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 6 İslamcılık*. (ss. 136-149). İletişim Yayınları.
- Özdiş, H. (2014). *Osmanlı Mizah Basınında Batılılaşma ve Siyaset*. Libra Kitapçılık ve Yayıncılık.
- Özel, C. (2016). 1980’lerden Günümüze İslamcı Müziğin Sosyolojik Analizi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 57(1), 145-174.
- Özgür, I. (2012). Cafcaf: an Islamic humor magazine, no joke!. *Contemporary Islam*, 6(1), 1-27.
- Özipek, B. B. (2005a). İrtica Nedir? T. Bora ve M. Gültekingil (Editörler), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 6 İslamcılık*. (ss. 236-244). İletişim Yayınları.
- Özipek, B. B. (2005b). 28 Şubat ve İslamcılar. T. Bora ve M. Gültekingil (Editörler), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 6 İslamcılık*. (ss. 640-651). İletişim Yayınları.
- Özkan, F. (2004). *A discourse about normalization or fantasy and its reflections on everyday life: A cultural-historical analysis of two populer magazines of the 1950’s, Bütün Dünya and Hafta* (Published master’s thesis). Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul, Türkiye.

- Özkazanç, A. (2005). Türkiye'nin Neoliberal Dönüşümü ve Liberal Düşünce. T. Bora ve M. Gültekingil (Editörler), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 7 Liberalizm*. (ss. 634-657). İletişim Yayınları.
- Özkul, B. (2018). Oğuz Atay'ın Mizahı. *Birikim Dergisi*, Erişim adresi: <https://birikimdergisi.com/haftalik/8680/oguz-atay-in-mizahi>.
- Özmkas, U. (2019). Mikro Politika ve Gündelik Direniş. M. Demirtaş (Ed.), *Direnışin Mikropolitikası*. (ss. 171-188). Pinhan Yayınları.
- Özocak, G. (2011). Türkiye'de Siyasi İktidarın Mizahla İmtihanı: İfade Özgürlüğü ve Karikatür. *Türkiye Barolar Birliğı Dergisi*, 94, 259-294.
- Öztan, G. G. (2018a). "Ezeli Düşman" ile Hesaplaşmak: Türk Sağında Moskof İmgesi. G. G. Öztan ve İ. Ö. Kerestecioğlu (Editörler), *Türk Sağı Mitler, Fetişler, Düşman İmgeleri*. (ss. 75-104). İletişim Yayınları.
- Öztan, G. G. (2018b). Neoliberal Dönemde Türk Milliyetçilikleri Arasında Yaşanan Hegemonya Mücadelesi. İ. Akça, A. Bekmen ve B. A. Öden (Editörler), *Yeni Türkiye'ye Varan Yol*. (ss.103-126). İletişim Yayınları.
- Öztan, G. G. (2020). Türkiye'de İslamcı Siyasetin 'Uyanış' Döneminde 'Mümin Çocuğun' İnşası. *Mülkiye Dergisi*, 44 (4), 643-677.
- Öztürk, E. (2016). Millî Türk Talebe Birliğı'nde Değişen Milliyetçilik Anlayışı ve Antikomünizm. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 25(3), 103-126.
- Öztürk, T. A. (2014). Muhafazakârlık İdeolojisi Çerçevesinde Gelişen Kültür ve Sanat Politikaları. *Journal of International Social Research*, 7(34). 621-627.
- Özüdoğru, B. (2017). *Farklı Nesillerde Tesettür Algısı* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya, Türkiye.
- Padem, H., Göksu, A. ve Konaklı, Z. (2012). *Araştırma Yöntemleri*. International Burch University Yayınları.

- Padır, H. (2020). İslamcı Zihinsel Tıkanmanın Kültürel Kökenleri Üzerine Bir Deneme. *Birikim Dergisi*, Erişim adresi: <https://birikimdergisi.com/guncel/10224/islamci-zihinsel-tikanmanin-kulturel-kokenleri-uzerine-bir-deneme>.
- Paker, O. (2003). Gündelik Bilginin İnşası Bağlamında Sosyal Temsiller: Modernlik, Gelenek ve Din. G. Pultan, E. O. İncirlioğlu, B. Akşit (Editörler), *Kültür ve Modernite*. (ss. 220-239). Tetragon.
- Paulos, J. A. (2003). *Matematik ve Mizah* (T. Doğan, Çev.). Doruk Yayınları.
- Pirili, R. M. ve Uzbay, M. (2017). 1990'lı Yıllarda Türkiye'de Siyaset: Devlet ve Hegemonya Krizi. R. F. Barbaros ve E. J. Zurcher (Editörler), *Modernizmin Yansımaları 90'lı Yıllarda Türkiye*. (ss. 180-208). Efil Yayınevi.
- Pişkin, M. (2014). *Tüketim Toplumu ve Din İlişkisi Türkiye ve İslam Örneği* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye.
- Rabasa, A. & Larrabee, F. S. (2008). *The rise of political Islam in Turkey* (Vol. 726). Rand Corporation.
- Rosenthal, F. (2020). *Erken İslam'da Mizah* (A. Arslan, Çev.). Divan Kitap.
- Saç, S. (2017). Ilımlı Mücadeleden Radikal Önlemlere: 27 Mayıs 1960. M. K. Kaynar (Ed.), *Türkiye'nin 1960'lı Yılları*. (ss. 77-97). İletişim Yayınları.
- Saç, S. (2020). Akıncılar. M. K. Kaynar (Ed.), *Türkiye'nin 1970'li Yılları*. (ss. 501-514). İletişim Yayınları.
- Sakallıoğlu, Ü. C. (1996). 1983-1994: Siyasal Parti Topografyası. *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi: Yüzyıl Biterken Cilt: 15*. (ss. 1248-1252). İletişim Yayınları.
- Sakallıoğlu, Ü. C. (1999). *Muktedirlerin Siyaseti Merkez Sağ-Ordu- İslamcılık*. İletişim Yayınları.
- Sallan Gül, S., & Gül, H. (2000), The question of women in Islamic revivalism in Turkey: A review of the Islamic press. *Currently Sociology*, 48(2), 1- 26.

- Sancar, S. (2011). Türkiye’de Kadın Hareketinin Polisiği: Tarihsel Bağlam, Politik Gündem ve Özgünlükler. S. Sancar (Ed.), *Birkaç Arpa Boyu 21. Yüzyıla Girerken Türkiye’de Feminist alışmalar Cilt:1*. (ss. 61- 117). Koç Üniversitesi Yayınları.
- Sancar, S. (2013). *Erkeklik: İmkânsız iktidar: Ailede, Piyasada ve Sokakta Erkekler*. Metis Yayınları.
- Sanders, B. (2001). *Kahkahanın Zaferi – Yıkıcı Tarih Olarak Gülme* (K. Atakay, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Saraçoğlu, C. (2015). Tank Paletiyle Neoliberalizm. G. Atılgan, C. Saraçoğlu ve A. Uslu (Editörler), *Osmanlı’dan Günümüze Türkiye’de Siyasal Hayat*. (ss. 747-870). Yordam Kitap.
- Saraçoğlu, C. ve Yeşilbağ, M. (2015). Minare ile İnşaat Gölgesinde. G. Atılgan, C. Saraçoğlu ve A. Uslu (Editörler), *Osmanlı’dan Günümüze Türkiye’de Siyasal Hayat*. (ss. 871-957). Yordam Kitap.
- Sarı, H. (2011). *Recep Tayyip Erdoğan Siyaset Sözlüğü*. Kalem Kitabevi.
- Sarıbay, A. Y. (1985). *Türkiye’de Modernleşme Din ve Parti Politikası “Millî Selamet Partisi Örnekolayı”*. Alan Yayıncılık.
- Sarıbay, A. Y. (2005). Millî Nizam Partisi’nin Kuruluşu ve Programının İçeriği. T. Bora ve M. Gültekingil (Editörler), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 6 İslamcılık*. (ss. 48-67). İletişim Yayınları.
- Sayarı, S. (Tarihsiz). *İslam Laiklik ve Demokrasi (Türkiye Örneğinde Perspektifler)*. Türkiye’de İslamcılık Yeni Yüzyıl Kitaplığı Türkiye’nin Sorunları Dizisi: 5.
- Scott, J. C. (1995). *Tahakküm ve Direniş Sanatları Gizli Senaryolar* (A. Türker, Çev.). Ayrıntı Yayınları.

- Sevinç, G. (2013). *Türk Edebiyatında İslamcı Mizah: Ömer Faruk Dönmez Romanları* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi, Ankara, Türkiye.
- Sevindik, A. (2021). *Türk Mizah Ekolojisi*. Ötüken Yayınları.
- Seyhan, S. (2011). II. Meşrutiyet Döneminde Yayınlanan Mizah Gazetesi: Karagöz. Ö. Barlı ve D. Tellan (Editörler), *Atatürk Üniversitesi İletişim Fakültesi Ulusal İletişim Kongresi Gülmenin Arkeolojisi ve Medyada Mizah Olgusu Bildiriler Kitabı*. (ss. 191-200). Erzurum: Atatürk Üniversitesi İletişim Fakültesi Yayınları.
- Sezgin, İ. G. (2011). *Political engagement patterns of Islamist movements: The case of the Nizam/Selamet Movement* (Unpublished master's thesis). Bilkent Üniversitesi, Ankara, Türkiye.
- Sinanoglu, S. (2017). Parti Ebed Müddet: Bir Siyaset Teknolojisi Olarak Yeni Osmanlıcı TRT Dizileri. *Birikim Dergisi*, Erişim adresi: <https://birikimdergisi.com/guncel/8236/parti-ebed-muddet-bir-siyaset-teknolojisi-olarak-yeni-osmanlici-trt-dizileri>.
- Sipahioğlu, A. (1999). *Türk Grafik Mizahı*. Dokuz Eylül Yayınları.
- Sitembölükbaşı, Ş. (1995). *Türkiye’de İslam’ın Yeniden İnkişafı*. İslam Yayınları.
- Soydaş, H. (2020). Edebiyatta Yerlilik ve Yerli Şiirin Poetikası. *Hece Aylık Edebiyat Dergisi*, 277, 163-188.
- Subaşı, N. (2005). 1960 Öncesi İslami Neşriyat: Sindirilme, Tahayyül ve Tefekkür. T. Bora ve M. Gültekingil (Editörler), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 6 İslamcılık*. (ss. 217-236). İletişim Yayınları.
- Suman, D. (2013). Feminizm, İslam ve Kamusal Alan. N. Göle (Ed.), *İslam’ın Yeni Kamusal Yüzleri*. (68-92). Metis Yayınları.
- Sunar, I. (1985). Demokrat Parti ve Popülizm. *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi: Yüzyıl Biterken Cilt: 8*. (ss. 2076-2086). İletişim Yayınları.

- Sütcü, Ö. Y. (2016). Komedi ve Felsefe. H. Kuruoğlu ve M. Boz (Editörler), *Medya ve Mizah*. (ss. 3-17). Nobel Yayınları.
- Swartz, D. (2015). *Kültür ve İktidar: Pierre Bourdieu'nün Sosyolojisi* (E. Gen, Çev.) İletişim Yayınları.
- Swartz, D. (2022). *Simgesel İktidar, Siyaset ve Entelektüeller- Pierre Bourdieu'nün Siyaset Sosyolojisi* (E. Gurbanova ve C. Sili, Çev.). Fol Kitap.
- Şahin, Ö. ve Balta, E. (2001). Gündelik Yaşamı Dönüştürmek ve Marksist Düşünce. *Praksis*, 4, 185-217.
- Şarlak, Z. (2004). Atatürkçülükten Millî Güvenlik Rejimine: 1990'lar Türkiye'sine Bir Bakış. A. İnsel ve A. Bayramoğlu (Editörler), *Bir Zümre, Bir Parti Türkiye'de Ordu*. (ss. 283-294). Birikim Yayınları.
- Şeker, N. (2013). Hz. Peygamber'in Hadislerinde Koruyucu Hekimlik: Hacamat Örneği. *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21, 157-188.
- Şen, S. (1995). *Refah Partisi'nin Teori ve Pratiği*. Sarmal Yayınevi.
- Şengül, T. (2018). *Türkiye'de İslami Mizah, İktidar ve Hegemonya: Cafcaf ve Hacamat Dergileri* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Hacettepe Üniversitesi, Ankara, Türkiye.
- Şentürk, H. (2015). *İslami Oluşumlar ve Siyaset İslamcılık*. Çıra Yayınları.
- Şentürk, R. (2016). *Gülme Teorileri*. Küre Yayınları.
- Tank, P. (2005). Political Islam in Turkey: A state of controlled secularity. *Turkish Studies*, 6(1), 3-19.
- Taş, K. ve Göksüçukur, B. (2019). Osmanlı Dönemim Batıcılık, İslamcılık Türkçülük Fikir Akımları ve Din. *Dini Araştırmalar Dergisi*, 22(56), 463-488.
- Taşkın, Y. (2017). *AKP Devri: Türkiye Siyaseti, İslamcılık, Arap Baharı*. Birikim Yayınları.

- Taşkın, Y. (2020). Post-Kemalist Paradigmanın İslâm Çalışmalarına Etkileri: Eleştirel Bir Değerlendirme. *Birikim Dergisi*, 371, 25-37.
- Tay, H. (2017). *Kur'an'da "Tâğût" Kavramı*. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 27(2), 215-228.
- Tekin, F. (2013). Pierre Bourdieu Sosyolojisinde Beden ve Habitus: Bedenleşmiş Habitus. *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 26, 84-99.
- Tekin, Y. ve Akgün, B. (2005). İslamcılar-Demokrasi İlişkisinin Tarihi Seyri. T. Bora ve M. Gültekinil (Editörler), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 6 İslamcılık*. (ss. 652-664). İletişim Yayınları.
- Tığ, A., Baydaroğlu, İ. ve Pehlivan, S. (2012). *Recep Tayyip Erdoğan Ne Diyor? Kim Ne Diyor* Yayınları.
- Tokdoğan, N. (2020). *Yeni Osmanlılık Hınç, Nostalji, Narsisizm*. İletişim Yayınları.
- Toker, M. (1990). *Demokrasimizin İsmet Paşalı Yılları 1944-1973, Tek Partiden Çok Partiye 1944-1950*. Bilgi Yayınevi.
- Topci, D. (2021). Nuri Pakdil ve Toplumsal Yabancılaşma. *Din Sosyolojisi Araştırmaları*, 1(1), 29-42.
- Toprak, B. (2005). Islam and democracy in Turkey. *Turkish Studies*, 6(2), 167-186.
- Toprak, B. (2006). Dinci Sağ. A. Tonak ve I. Cemil Schick (Editörler), *Geçiş Sürecinde Türkiye*. (ss. 237-254). Belge Yayınları.
- Tosun, N. (2013). Günümüz İslami Düşüncesinin Yazınsal Görünümleri. İ. Kara ve A. Öz. (Editörler), *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*. (ss. 619-632). Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.
- Tuğal, C. (2016). İslam ve Türk Muhafazakârlığının Kırılması (E. Ş. Ataman, Çev.) A. Bayat ve B. Duman (Editörler), *Post İslamcılık Siyasi İslam'ın Değişen Yüzü* (ss. 155-184). Litera Yayıncılık.

- Tuğal, C. (2019). *Pasif Devrim İslami Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi* (F. B. Aydar Çev.). Koç Üniversitesi Yayınları.
- Tunaya, T. Z. (2016). *Türkiye’de Siyasal Gelişmeler (1876-1938.)*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Turan, Ö. (2014). Kudretli Devlet, Manevi Kalkınma, Ağır Sanayii: Türk Sağı ve Kalkınma. G. G. Öztan ve İ. Ö. Kerestecioğlu (Editörler), *Türk Sağı Mitler, Fetişler, Düşman İmgeleri*. (ss. 425-458). İletişim Yayınları.
- Türköne, M. (2003). *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*. Lotus Yayınevi.
- Uslu, M. F. (2005). Fıkralarda Dinsel İktidar Örüntüsünün Kırılması. *Millî Folklor Dergisi*, 17(67), 109-114.
- Usta, Ç. (2009). *Mizah Dilinin Gizemi*. Akçağ Yayınları.
- Uzgel, İ. (2010). AKP: Neoliberal Dönüşümün Yeni Aktörü. İ. Uzgel ve B. Duru (Editörler), *AKP Kitabı: Bir Dönüşümün Bilançosu*. (ss. 11-39). Phoenix Yayınları.
- Ünal Çınar, R. (2019). “Yeni Türkiye” Söyleminde Bellek İktidar Mücadelesi (Yayınlanmış Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi, Ankara, Türkiye.
- Ünal, A. Z. (2004). *Sosyal Tabakalaşma Bağlamında Sermaye Kavramı* (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Hacettepe Üniversitesi, Ankara, Türkiye.
- Ünal, A. Z. (2007). Rahatsız Eden Bir Adamın Bilimi: Sosyoloji. G. Çeğin, E. Göker, A. Arlı ve Ü. Tatlıcan (Editörler), *Ocak ve Zanaat Pierre Bourdieu Derlemesi*. (ss.161-186). İletişim Yayınları.
- Üstün Külünk, S. (2019). *Recontextualizing Turkish Islamist discourse: Hilal (1958-1980) as a site of translational repertoire construction* (Unpublished doctoral dissertation). Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul, Türkiye.

- Vuranok, E. G. (2019). *Türkiye’de İslamcılık ve Kadın: Seher Vakti Dergisi Üzerinden Bir İnceleme* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara Üniversitesi, Ankara, Türkiye.
- White, J. B. (2008). Islam and politics in contemporary Turkey. R. Kasaba (Ed.), *Cambridge History of Turkey Vol, 4* (pp. 357-387). Cambridge, Cambridge University Press.
- White, J. B. (2017). İslamcılığın Açmazları (Z. Yelçe, Çev.) D. Kandiyoti ve A. Saktanber (Editörler), *Kültür Fragmanları Türkiye’de Gündelik Hayat* (ss. 201-226). Metis Yayınları.
- Yağcı, Ö. (2016). Mizaha Tutunmak. H. Kuruoğlu ve M. Boz (Editörler), *Medya ve Mizah*. (ss.17-29). Nobel Yayınları.
- Yalçınkaya, C. (2007). “Cihangir’de Bi Evimiz Vardı”: L-Manyak ve Lombok’ta Cihangir Semtinin Temsilleri. Cantek, L. (Editör), *Çizgili Kenar Notları*. (ss. 129-146). İletişim Yayınları.
- Yaman, F. (2019). Türkiye’de Muhafazakâr Televizyon Yayıncılığının Doğuşu ve Dönüşümü. L. Sunar (Ed.), “*Bir Başka Hayata Karşı*” 1980 Sonrası İslamcı Dergilerde Meseleler, Kavramlar ve İsimler Cilt 3: *Kültür, Medya Yaşam*. (ss. Yanık, 191-232). Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.
- Yanık, A. ve Bora, T. (2017). 60’lı Yıllarda Türkiye’nin Siyasi Düşünce Hayatı. M. K. Kaynar (Ed.), *Türkiye’nin 1960’lı Yılları*. (ss. 275-301). İletişim Yayınları.
- Yankaya, D. (2014). *Yeni İslami Burjuvazi Türk Modeli* (M. I. Durmaz, Çev.). İletişim Yayınları.
- Yaşın, N. Y. (1998). Bir İktidar Söylemi Olarak Sivil Toplum. *Birikim Dergisi*, 105-106, 57-62.
- Yaşlı, F. (2015). *AKP, Cemaat, Sünni-Ulus: Yeni Türkiye Üzerine Tezler*. Yordam Kitap.

- Yavaşca, K. (2020). Necmettin Erbakan: Lider, Hoca, Mücahit. M. K. Kaynar (Ed.), *Türkiye'nin 1970'li Yılları*. (ss. 495-500). İletişim Yayınları.
- Yavuz, M. H. (1997). Political Islam and the Welfare (Refah) party in Turkey. *Comparative Politics*, 1, 63-82.
- Yavuz, M. H. (2003). *Islamic political identity in Turkey*. Oxford University Press on Demand.
- Yavuz, M. H. (2005a). *Modernleşen Müslümanlar: Nurcular, Nakşiler, Millî Görüş ve AK Parti*. Kitap Yayınevi.
- Yavuz, M. H. (2005b). Millî Görüş Hareketi: Muhalif ve Modernist Gelenek. Y. Aktay (Editörler), *Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce: İslâmcılık*. İletişim Yayınları.
- Yavuz, M. H. (2011). *Erbakan'dan Erdoğan'a Laiklik, Demokrasi, Kürt Sorunu ve İslam* (L. Adalı, Çev.). Kitap Yayınevi.
- Yenen, İ. (2016). Islamic Popular Music in Turkey within the Context of Religion, Music and Identity. *Journal of History Culture and Art Research*, 5(2), 1-25.
- Yıldırım, A. ve Şimşek, H. (2013). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Seçkin Yayıncılık.
- Yıldırım, E. ve Alpman, S. P. (2018). Çürüten Eski ve Bir Türü Ortaya Çıkamayan Yeni Arasında Kemalizm, Sol ve Türk Sağı. *Birikim Dergisi*, 347, 23- 34.
- Yılmaz, B. (2014). Siyasal İslam'dan AKP iktidarına İslamcı Burjuvazi ve Demokrasi: Eleştirel Bir Değerlendirme. S. Coşar ve G. Yücesan-Özdemir (Editörler), *İktidarın Şiddeti: AKP'li Yıllar, Neoliberalizm ve İslamcı Politikalar* (ss. 91-113). Metis Yayınları.
- Yılmaz, Z. (2011). Küresel İslam Hareketinde Kadının Yeni Temsil Biçimleri: Türkiye Örneği. S. Sancar (Ed.), *Birkaç Arpa Boyu 21. Yüzyıla Girerken Türkiye'de Feminist Çalışmalar* Cilt:2. (ss. 801-822). Koç Üniversitesi Yayınları.
- Yılmaz, Z. (2015). *Dişil Dindarlık, İslamcı Kadın Hareketinin Dönüşümü*. İletişim Yayınları.

- Yılmaz, Z. (2018). *Yeni Türkiye'nin Ruhu Hınç, Tahakküm, Muhtaçlaştırma*. İletişim Yayınları.
- Yücebaş, S. (2013). Türkiye'de Muhafazakârlığın Gündelik Yaşam Estetiği. *İnsanbilim Dergisi*, 1(2), 62-80.
- Yücel, Y. G. (2011). 1970-1980 Yıllarında Bir Mizah Dergisi: Gırgır'da Yoksulluk Temsiliyetleri. Ö. Barlı ve D. Tellan (Editörler), *Atatürk Üniversitesi İletişim Fakültesi Ulusal İletişim Kongresi Gülmenin Arkeolojisi ve Medyada Mizah Olgusu Bildiriler Kitabı*. (ss. 605-612). Erzurum: Atatürk Üniversitesi İletişim Fakültesi Yayınları.
- Zengin, B. (1991). Ülkede Kemalist Felsefe Egemendir. *Yörünge*, 2(52), 26-27.
- Zengin, E. (2017). *Bir Toplumsal Hareket Olarak Akıncılar: Türkiye'de İslamcı Öznenin Kurulumu ve Eylemi* (Yayınlanmış Doktora Tezi). Galatasaray Üniversitesi, İstanbul, Türkiye.
- Zeydan, P.S. (2019). *Türkiye'de İslamcılık ve Şehirli Dindar Kadın Kimliği: Şadırvan Dergisi Örneği (1976-1980)* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara Üniversitesi, Ankara, Türkiye.
- Zupancic, A. (2011). *Komedi: Sonsuzun Fiziği* (T. Birkan, Çev.). Metis Yayınları.
- Zürcher, E.J. (2019). *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi* (Y. Saner, Çev.). İletişim Yayınları.

İnternet Kaynakları

Abdullah Gül İlk Kez Frak Giydi. (2011, 23 Kasım). *Ensonhaber*. Erişim adresi: <https://www.ensonhaber.com/gundem/abdullah-gul-ilk-kez-frak-giydi-2011-11-23>.

AK Parti. (2002). *2002 Genel Seçimleri Seçim Beyannamesi*. Erişim adresi: <https://www.akparti.org.tr/parti/dosya-arsivi/>.

AK Parti. (2022). *Cumhurbaşkanımız Erdoğan “Türkiye Yüzyılı Değerlerin Yüzyılı” Programında Konuştu*. Erişim adresi: <https://www.akparti.org.tr/haberler/cumhurbaskanimiz-erdogan-tuerkiye-yuezyili-degerlerin-yuezyili-programinda-konustu-18-12-2022-222200/>.

Ayaşlı, Y. (2014, 1 Aralık). AK Saray ve Büyüklük Tutkusu. *Sendika.org*. Erişim adresi: <https://sendika.org/2014/12/ak-saray-ve-buyukluk-tutkusu-yasar-ayasli-231717>.

Aytekin, A. (2014, 28 Eylül). Medyada En İyi Direnci Gösteren Mizah Dergileri. *The Wall Street Journal*. Erişim adresi: <https://www.wsj.com/articles/medyada-en-iyi-direnci-gosteren-mizah-dergileri-1411903698>.

Atay, T. (2019, 30 Ağustos). Modern Mahrem’in Annesi: Şule Yüksel Şenler. *T24*. Erişim adresi: <https://t24.com.tr/yazarlar/tayfun-atay/modern-mahrem-in-annesi-sule-yuksel-senler,23597>.

Başbakan’dan “Türban” Çıkışı. (2014, 14 Ocak). *Hürriyet*. Erişim adresi: <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/basbakandan-turban-cikisi-8024104>.

Bilal Erdoğan: İlk kez açıklıyorum; bir dönem takma bir isimle... (2015, 3 Temmuz). *T24*. Erişim adresi: <https://t24.com.tr/haber/bilal-erdogan-ilk-kez-acikliyorum-bir-donem-takma-bir-isimle,301697>.

Budka, A. (2020, 18 Ağustos). ‘Yetmez Ama Evet’ Diyenler Anlatıyor. *Gazete Duvar*. Erişim adresi: <https://www.gazeteduvar.com.tr/gundem/2020/08/18/yetmez-ama-evet-diyenler-anlatiyor>.

Çamlıbel, C. (2013, 17 Haziran). Mizah 30 Yıl Sonra Sokağa Geri Döndü. *Hürriyet*.

Erişim adresi: <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/mizah-30-yil-sonra-sokaga-geri-dondu-23522576>.

Demokratikleşme Paketi Açıklandı. (2013, 30 Eylül). *Anadolu Ajansı*. Erişim adresi:

<https://www.aa.com.tr/tr/turkiye/demokratiklesme-paketi-aciklandi/214907>.

Devlet Eliyle Tiyatro Olmaz. (2012, 30 Nisan). *Hürriyet*. Erişim adresi:

<https://www.hurriyet.com.tr/gundem/devlet-eliyle-tiyatro-olmaz-20450098>.

Devlet Hastanelerinde Hacamat-Sülük Dönemi. (2014, 24 Kasım). *NTV*. Erişim adresi:

<https://www.ntv.com.tr/saglik/devlet-hastanelerinde-hacamat-suluk-donemi,0vfXBUM8BUe4SBVTi80klg#>.

Devlet Hastanelerinin Son Hali: Ankara’da “Hacamat Merkezi”, Bolu’da Sülük Tedavisi.

(2020, 4 Temmuz). *Cumhuriyet*. Erişim adresi:

https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/devlet-hastanelerinin-son-hali-ankarada-hacamat-merkezi-boluda-suluk-tedavisi-1749392#google_vignette.

Dilipak, A. (2019, 20 Şubat). Tereddi ya da. *Akit*. Erişim adresi:

<https://www.yeniakit.com.tr/yazarlar/abdurrahman-dilipak/tereddi-ya-da-27552.html>.

Dünyada İlk: Beş Vakit Ezan Okunan, Kadınlara Özel Muhafazakâr AVM Zeruğ Port

Açıldı. (2018, Mayıs 10). *Diken*. Erişim adresi:

<https://www.diken.com.tr/dunyada-ilk-bes-vakit-ezan-okunan-kadinlara-ozel-muhafazakar-avm-zeruj-port-acildi>.

Erbakan: “MNP’yi Sultanlar Kurdu”. (2011, 6 Mart). *Millî Gazete*. Erişim adresi:

<https://www.milligazete.com.tr/haber/1025254/erbakan-mnpyi-sultanlar-kurdu>.

Erdoğan’dan Gülen’e Teşekkür. (2010, 12 Eylül). *Habertürk*. Erişim adresi:

<https://www.haberturk.com/gundem/haber/551145-erdogandan-gulene-tesekkur>.

- Erdoğan: Frak Giymek Bizim Geleneğimizde Yok, Bize Bir Şey Kazandırmaz. (2014, 25 Temmuz). *T24*. Erişim adresi: <https://t24.com.tr/haber/erdogan-frak-giymek-bizim-gelenegimizde-yok-bize-bir-sey-kazandirmaz,265540>.
- Erdoğan’a Göre CHP’li Seçmen ‘Türkiye Pastasının Kaymağını Yiyor. (2018, 27 Kasım). *Evrensel*. Erişim adresi: <https://www.evrensel.net/haber/366979/erdogana-gore-chpli-secmen-turkiye-pastasinin-kaymagini-yiyor>.
- Erdoğan’ın Mahkûmiyetine Neden Olan Konuşması. (1998, 20 Ekim). *Hürriyet*. Erişim adresi: <https://www.hurriyet.com.tr/kelebek/iste-erdoganin-mahkûmiyetine-neden-olan-konusmasi-39043745>.
- Gençoğlu, H. (2022, 28 Ekim). Hamaset ile Husumet Arasında: ‘Mısıroğlu Modeli Tarihçilik’ Ülkeye Hizmet mi, Hezimet mi?. *Independent Türkçe*. Erişim adresi: <https://www.indyturk.com/node/569466/t%C3%BCrki%C3%87yeden-sesler/hamaset-ile-husumet-aras%C4%B1nda-m%C4%B1s%C4%B1ro%C4%9Flu-modeli-tarih%C3%A7ilik-%C3%BClkeye>.
- Hamsici, M. (2017, 5 Nisan). 2010 Referandumu: ‘Evet’, ‘Hayır’ ve ‘Boykot’ Cepheleri Ne Demişti? *BBS News Türkçe*. Erişim adresi: <https://www.bbc.com/turkce/haberler-turkiye-39462061>.
- “Hayrûnnisa Gül Tesettürün İçini Boşalttı, Emine Erdoğan’ın Kıyafeti Yozlaştı”. (2013, 13 Ağustos). *T24*. Erişim adresi: <https://t24.com.tr/haber/hayrunnisa-gul-tesetturun-icini-bosalitti-emine-erdoganin-kiyafeti-yozlasti,236698>.
- İlk Kürt Karikatür Dergisi: Tewlo. (2015, 26 Mayıs). *Sol Haber*. Erişim adresi: <https://haber.sol.org.tr/blog/kurdewari/munir-gok/ilk-kurt-karikatur-dergisi-tewlo-117694>.
- İskender Pala’dan Muhafazakâr Sanat Manifestosu. (2012, 10 Nisan). *T24*. Erişim adresi: <https://t24.com.tr/haber/iskender-paladan-muhafazakâr-sanat-protestosu,201406>.

İslam’a En Büyük Zararı Kemal Sunal Verdi. (2016, 3 Temmuz). *Yeni Akit*. Erişim adresi:

<https://www.yeniakit.com.tr/haber/islama-en-buyuk-zarari-kemal-sunal-verdi-191144.html>.

Kaplan, Y. (2019, 4 Mart). Başörtüsü Mücadelesini Kazandık Ama Tesettürü Kaybettik.

YeniŞafak. Erişim adresi: <https://www.yenisafak.com/yazarlar/yusuf-kaplan/basortusu-mucadelesini-kazandik-ama-tesetturu-kaybettik-2049511>.

Karabağlı, H. (2013, 31 Ekim). 4 Başörtülü Milletvekili TBMM’de; Tarihi Oturumda

Partiler Tartıştı. *T24*. Erişim adresi: <https://t24.com.tr/haber/mecliste-olaganustu-guvenlik-onlemi,243016>.

Kurt, G. (2006, 7 Mayıs). Baykam 35 Yıllık Spermini Sergiledi. *Sabah*. Erişim adresi:

<https://arsiv.sabah.com.tr/2006/05/07/gny/mag107-20060507-200.html>.

Kuruluş Hakkında. (2022, 08 Mayıs). *Millî Gazete*. Erişim adresi:

<https://www.milligazete.com.tr/bilgi/kurulus>.

Laik Sitenin Yazısı Kaldırıldı. (2010, 7 Haziran). *NTV*. Erişim adresi:

<https://www.ntv.com.tr/yasam/laik-sitenin-yazisikaldirildi,NOIwm71nfkOqy9PEegn9Hw>.

Leyla ile Mecnun’un Senaristi Olan Biteni Anlattı. (2013, 25 Ağustos). *Gazeteciler.com*.

Erişim adresi: <https://www.gazeteciler.com/haber/leyla-ile-mecnunun-senaristi-olan-biteni-anlatti/226573>.

“Mezardakiler Bile Referandum İçin Kaldırılmalı”. (2010, 1 Ağustos). *Cumhuriyet*.

Erişim adresi: <https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/mezardakiler-bile-referandum-icin-kaldirilmali-167646>.

Millî Birlik Komitesinin (35) Numaralı Tebliği. (1960, 30 Ekim). *Resmî Gazete*. Erişim

adres: <https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/10565.pdf>.

- Millî Nizam Partisi. (1970). *Kuruluş Beyannamesi*. Erişim adresi: <https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/bitstream/handle/11543/798/197600498.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.
- Millî Selamet Partisi. (1972). *Program ve Tüzük*. Erişim adresi: <https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/bitstream/handle/11543/741/199501762.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.
- Mustafa İsen’le “Muhafazakâr Sanat” Üzerine. (2013, 16 Mart). *Türkiye*. Erişim adresi: <https://arsiv.turkiyegazetesi.com.tr/kultur-sanat/mustafa-isenle-muhafazakar-sanat-uzerine-36066>.
- Rakibi Penguen’in Kapanmasını Nasıl Gördü? (2017, 26 Nisan). *Odatv*. Erişim adresi: <https://odativ4.com/medya/rakibi-penguenin-kapanmasini-nasil-gordu-2604171200-114550>.
- Poyrazlar, E. (2013, 24 Ekim). Âlâ Dergisi: Kuran’ı Uyarlamıyoruz, İslam’ı Kurtarma Misyonumuz Yok. *T24*. Erişim adresi: <https://t24.com.tr/haber/ala-dergisi-kurani-uyarlamiyoruz-islami-kurtarma-misyonumuz-yok,242524>.
- Saray’dan ‘İsraf’ Savunması: İtibardan Tasarruf Olmaz. (2017, 06 Ekim). *Cumhuriyet*. Erişim adresi: <https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/saraydan-israf-savunmasi- itibardan-tasarruf-olmaz-839065>.
- Sarrafoğlu, F. (2009, 18 Aralık). Asım Gültekin’le ‘Cafcaflı’ Bir Söyleşi. *Dünya Bülteni*. Erişim adresi: <https://www.dunyabulteni.net/kultur-sanat/asim-gultekin-le-cafcafli-bir-soylesi-h99246.html>.
- Soldan Sağa Yeşilçam’ın ‘Din’le İmtihanı. (2009, 7 Mart). *Haber7com*. Erişim adresi: <https://www.haber7.com/yazarlar/ekrem-dumanli/385211-soldan-saga-yesilcamin-dinle-imtihani>.

- Tamer, A. (2011). Kurtuluş Savaşı'ndan Tek Parti Dönemine İktidar ve Mizah Basını İlişkisi: Devlet Arşivimdeki İzler. Ö. Barlı ve D. Tellan (Editörler), *Atatürk Üniversitesi İletişim Fakültesi Ulusal İletişim Kongresi Gülmenin Arkeolojisi ve Medyada Mizah Olgusu Bildiriler Kitabı*. (ss. 211-223). Atatürk Üniversitesi İletişim Fakültesi Yayınları.
- TRT. (2014). *Yedi Güzel Adam*. Erişim adresi: <https://trt1.com.tr/arsiv/yedi-guzel-adam>.
- Tuncay Özkangiller “Kaç Kişi?”. (2008, 07 Temmuz). *Sol*tv. Erişim adresi: <https://haber.sol.org.tr/devlet-ve-siyaset/tuncay-ozkangiller-kac-kisi-haberi-3450>.
- Turbanlı Öğrenciler Üniversiteye Girdi. (2013, 11 Şubat). *Hürriyet*. Erişim adresi: <https://www.hurriyet.com.tr/egitim/turbanli-ogrenciler-universiteye-girdi-8208361>.
- Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı. (2018). *Yerli ve Millî Anlayış Her Konuda Olduğu Gibi Kültür Sanatta da İdealimiz Olmalı*. Erişim adresi: <https://www.tccb.gov.tr/haberler/410/92787/-yerli-ve-mill-anlayis-her-konuda-oldugu-gibi-kultur-sanatta-da-idealimiz-olmalı>.
- Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, “Da’vet”, Erişim Tarihi: 20 Ocak, 2024, <https://islamansiklopedisi.org.tr/davet>.
- Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, “Dârülharp”, Erişim Tarihi: 30 Mart, 2022, <https://islamansiklopedisi.org.tr/darulharp>.
- Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, “Mekruh”, Erişim Tarihi: 28 Şubat, 2024, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mekruh>.
- Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, “Mubah”, Erişim Tarihi: 28 Şubat, 2024, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mubah>.
- Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, “Sadaka”, Erişim Tarihi: 20 Kasım, 2023, <https://islamansiklopedisi.org.tr/sadaka>.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, “Softa”, Erişim Tarihi: Mart 25, 2022,
<https://islamansiklopedisi.org.tr/softa>.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, “Belam’am Bâûrâ”, Erişim Tarihi: 30 Mart
2022, <https://islamansiklopedisi.org.tr/belam-b-baura>.

Yedi Yıldızlı Balayına Gitmek Caiz Mi? (2003, 27 Şubat). *Sabah Gazetesi*. Erişim adresi:
<https://arsiv.sabah.com.tr/2003/02/27/s1412.html>.

Youtube. (18 Nisan 2021). “Üstad Kadir Mısıroğlu- Ben “Ahrâr”dan Adamım! Kınsız
Kılıç Gibi...!”, https://www.youtube.com/watch?v=c_7bDPphaeRA, [Erişim:
01.03.2024].

Youtube. (19 Eylül 2010). Fazıl Say BEŞN BİRK’da- AK Parti Arabesk Bale,
https://www.youtube.com/watch?v=tyLNSjzkw_Y, [Erişim: 20.03.2024].

Youtube. (3 Mart 2023). “Yavuz: “Atatürk, Kemal İsmi Sevmeyi, Kamal Olarak
Kullandı” –Pelin: Ama Kimliğinde Kemal Yazıyor?”,
<https://www.youtube.com/watch?v=e6Jowoe3fdA>, [Erişim: 01.03.2024].

EKLER

EK-1. Cafcaf, İlbahar 2012, Sayı: 50



• Hayaldi, gerçek oldu. Tesettürlü öğretmenler de Sözcü'ye görünmedikleri sürece okullarda rahatça çalışıyor. Kaleleri tersaneleri bir bir fethediyoruz, sistemin her yerine sızdık da, bu sistem bizim sistemimiz mi? Artık başörtüyle de öğretilen milli eğitimin, ne kadarı bize ait mesela?



























ÖZET

Bu çalışmada, AKP siyasal konjonktürünün toplumsal sınıfların gündelik hayat pratikleri üzerinde yarattığı dönüşüm, İslami eğilimli bir mizah dergisi olan *Cafcaf* üzerinden ele alınmaktadır. Çalışma kapsamını, *Cafcaf*'ın 2009-2015 yılları arasında yayınlanan, dönemin gündelik hayat pratiklerini yansıttığı karikatürleri oluşturmaktadır. Çalışmada, gündelik hayatı ele alan karikatürler, Bourdieu'nün sınıfsal yapılara odaklanarak geliştirdiği kavramlar üzerinden incelenmiştir. Üç ana bölümden oluşan çalışmada, ilk olarak mizahın yapısal dinamikleri ve tahakküm ile kurduğu ilişki üzerine odaklanılmış akabinde mizahın gündelik hayat ile olan ilişkisi ele alınmıştır. İkinci bölümde, Türkiye'de İslami habitusa sahip siyasal gelenek ve bu geleneğin kültürel alana ait belirleyici unsurları üzerinde durulmuştur. Üçüncü ve son bölümde ise tematik analiz yöntemi ile temalara ayrılan karikatürler, Bourdieu'nün sınıfsal yapılara odaklanarak geliştirdiği kavramlar üzerinden analiz edilmiştir. Çalışmanın sonucunda ele alınan süreç boyunca kültürel, ekonomik ve sosyal alanlarda gündelik hayatın yeniden üretilmesine yönelik gelişmelerin *Cafcaf* dergisinde nasıl yer bulduğu ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: AKP, İslamcılık, Gündelik Hayat, *Cafcaf* Dergisi, Gündelik

Hayatın Dönüşümü

ABSTRACT

This study examines the transformation created by the political conjuncture of the AKP on the everyday life practices of social classes through Cafcaf, an Islamic-leaning humor magazine. The scope of the study is formed by the cartoons reflecting the period's daily life practices published by Cafcaf between 2009-2015. In the study, cartoons depicting everyday life are examined through the concepts developed by Bourdieu focusing on social classes. Consisting of three main parts, the study first focused on the structural dynamics of humor and its relation to domination, and then analyzed humor's relation to daily life. The second part elaborated on the political tradition with an Islamic habitus in Türkiye and its determinants in the cultural sphere. The third and final part covered the comic strips, which were divided into themes with the thematic analysis method and analyzed through the concepts developed by Bourdieu with a focus on class structures. As a result of the study, it is revealed how developments in the reproduction of daily life in cultural, economic and social spheres were found a place in Cafcaf magazine during the period analyzed.

Keywords: JDP, Cafcaf Magazine, Daily Life, Islamism, Transformation of Daily Life