



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı

Siyaset Bilimi Bilim Dalı

**TÜRKİYE'DE İSLAMİ MİZAH, İKTİDAR VE
HEGEMONYA: *CAFCAF* VE *HACAMAT* DERGİLERİ**

Taylan ŞENGÜL

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2018

TÜRKİYE'DE İSLAMİ MİZAH, İKTİDAR VE HEGEMONYA: *CAFCAF* VE *HACAMAT*
DERGİLERİ

Taylan ŞENGÜL

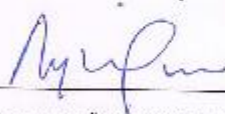
Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı
Siyaset Bilimi Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2018

KABUL VE ONAY

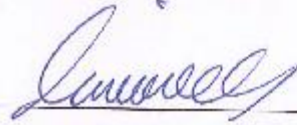
Taylan ŞENGÜL tarafından hazırlanan "TÜRKİYE'DE İSLAMİ MİZAH, İKTİDAR VE HEGEMONYA: CAFCAF VE HACAMAT DERGİLERİ" başlıklı bu çalışma, 8/6/2018 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jüriimiz tarafından yüksek lisans tezi olarak kabul edilmiştir.



Prof. Dr. Aylin ÖZMAN (Başkan)



Dr. Öğr. Üyesi Kadir DEDE (Danışman)



Prof. Dr. Derrin KOYUNCU-LORASDAĞI

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylıyorum.

Prof. Dr. Musa Yaşar SAĞLAM

Enstitü Müdürü

BİLDİRİM

Hazırladığım tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kağıt ve elektronik kopyalarının Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

- Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
- Tezimin/Raporum sadece Hacettepe Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- Tezimin/Raporumunyıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

08.06.2018



Taylan ŞENGÜL

YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin/raporumun tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kâğıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanma açma iznini Hacettepe Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinlerin yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

Tezimin/Raporumun tamamı dünya çapında erişime açılabilir ve bir kısmı veya tamamının fotokopisi alınabilir.

(Bu seçenekle teziniz arama motorlarında indekslenebilecek, daha sonra tezinizin erişim statüsünün değiştirilmesini talep etmeniz ve kütüphane bu talebinizi yerine getirse bile, teziniz arama motorlarının önbelleklerinde kalmaya devam edebilecektir)

Tezimin/Raporumuntarihine kadar erişime açılmasını ve fotokopi alınmasını (İç Kapak, Özet, İçindekiler ve Kaynakça hariç) istemiyorum.

(Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir, kaynak gösterilmek şartıyla bir kısmı veya tamamının fotokopisi alınabilir)

Tezimin/Raporumun.....tarihine kadar erişime açılmasını istemiyorum ancak kaynak gösterilmek şartıyla bir kısmı veya tamamının fotokopisinin alınmasını onaylıyorum.

Serbest Seçenek/Yazarın Seçimi

08 / 06 / 2018


Taylan ŞENGÜL

ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, yararlandığım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfla bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında özgün olduğunu, Tez Danışmanının **Dr. Öğr. Üyesi Kadir DEDE** danışmanlığında tarafından üretildiğini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığımı beyan ederim.



Taylan ŞENGÜL

TEŞEKKÜR

Bu çalışma, elbette ki birçok isme teşekkürü gerektiriyor. Fakat öncelikle tez danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Kadir DEDE, önerileriyle, eleştirileriyle ve yeri geldiğinde pratik çözümleriyle, en önemlisi ise bana örnek olan çalışkanlığı ile bu isimlerinde başındadır kuşkusuz. Onun emekleri olmasaydı, bu tez nasıl ortaya çıkardı?

Öncelikle teşekkür etmem gereken diğer isimler ise, Doç. Dr. Metin YÜKSEL ve Dr. Öğr. Üyesi Ali Rıza TAŞKALE'dir. Değerli katkıları ve özellikle sabırları olmasaydı, bu çalışmaya başlamam bile mümkün olmazdı. Ayrıca tez jürimde bulunmayı kabul ederek, eleştirileri ve katkılarıyla çalışmamı destekleyen Prof. Dr. Berrin KOYUNCU LORASDAĞI ve Prof. Dr. Aylin ÖZMAN'a teşekkürleri bir borç bilirim. Özellikle ders esnasındaki sohbetleri ile hayatımda bir dönüm noktası haline gelen ve bu tez için gereken ilhamı vermiş olan sayın Prof. Dr. Hilal Onur İNCE'ye ise ayrıca teşekkür etmem gerekir.

Sevgilerini ve desteklerini benden bir an olsun esirgemeyen sevgili aileme ise ne kadar teşekkür etsem az olur elbette.

Son olarak çalışmam boyunca yardıma ihtiyaç duyduğum tüm anlarda yanımda olan değerli Arş. Gör. Neslihan KILINÇ'a, arkadaşlıklarıyla yanımda olan ve yardımlarını benden esirgemeyen Arş. Gör. Bayram KOCA, Arş. Gör. Üstüner Okan ÇINAR ve Arş. Gör. Özgür BAYRAKTAR'a çok teşekkür ederim. Onların destekleri ve katkıları, bu tezin ortaya çıkışında büyük paya sahiptir.

ÖZET

ŞENGÜL, Taylan. *Türkiye’de İslami Mizah, İktidar ve Hegemonya: Cafcaf ve Hacamat Dergileri*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2018.

Bu çalışma 2008-2015 yılları arasında yayımlanan *Cafcaf* dergisi ile 2015 yılında *Cafcaf* kadroları tarafından çıkarılan *Hacamat* dergi örnekleri üzerinden Türkiye’de İslami mizah dergiciliğinin hegemonik karakterini ele almaktadır. Bu doğrultuda öncelikle mizah, ilişkili olarak da gülme ve karikatür kavramları ve dolayısıyla mizahın anlamı üzerinde teorik bir tartışma yürütülmüştür. Ardından hegemonya kavramı üzerindeki tartışmalara yer verilerek özellikle Gramsci’nin teorik çerçevesi üzerinden bir hat çizilmiştir. Çalışmanın izlencesine ve özellikle kültürel kimlik tartışmaları bağlamına uygun olması için de Laclau ve Mouffe’un hegemonya teorisine olan katkıları ekseninde hegemonya kavramı tartışması genişletildikten sonra mizahın hegemonik niteliğine vurgu yapılmıştır. Ardından, *Cafcaf* ve *Hacamat* dergilerinin siyasal ve toplumsal bağlamını netleştirmek adına Adalet ve Kalkınma Partisi iktidarının ortaya çıkış ve gelişim sürecindeki hegemonya mücadelesinin temel uğrakları ve özellikle kültürel dönüşüm süreçlerindeki dönüm noktalarını işaretleyen ikinci bölümde Adalet ve Kalkınma Partisi hegemonyası, Gramsci’nin özgün kavramları yoluyla ele alınmıştır. Son bölümde ise çalışmanın, mevzubahis dönüşüm sürecini takip ettiği İslami mizah dergileri olarak *Cafcaf* ve *Hacamat* dergilerinin söylemleri çözümlenmiş, yazı ve karikatürler üzerinden dergilerin değindiği genel eleştirel temalar netleştirilmiştir.

Anahtar Sözcükler

Mizah, Hegemonya, İslamcılık, İslami mizah dergiciliği, *Cafcaf*, *Hacamat*

ABSTRACT

ŞENGÜL, Taylan. *Islamist Humour, Power and Hegemony in Turkey: Cafcaf and Hacamat Magazines*, Master's Thesis, Ankara, 2018.

This study discusses the hegemonic characteristic of Islamic humour magazine publishing via the examples of *Cafcaf* magazine which was published between 2008-2015 and *Hacamat* magazine which was published by a group of people from *Cafcaf* in 2015. In this direction, the concept of humour, firstly, and relatedly the concept of lughter and caricature, and thereby the meanig of humour is theoretically discussed. Then, by including the debates on the concept of hegemony, a line has been drawn on especially Gramsci's theoretical frame. In order to be appropriate for the course of this study and especially for he context of cultural identity debates, the hegemonic feature of humour has been highlighted, on the axis of Laclau and Mouffe's contribution to the theory of hegemony after widening the discussion of the concept of hegemony. Then, in the second chapter which is marking the basic moments of hegemonic struggle of Justice and Development Party goverment in the emergence and growing process for the sake of clarifying the political and social context of *Cafcaf* and *Hacamat* magazines, the hegemony of Justice and Development Party has been discussed by Gramsci's specific notions. In the last chapter, as Islamic humour magazines which follows this aforementioned transformation process, the discourses of *Cafcaf* and *Hacamat* magazines have been analyzed and overall critical themes that the magazines mentioned on essays and cartoons have been clarified.

Keywords

Humour, Hegemony, Islamism, Islamic humour magazine publishing, *Cafcaf*, *Hacamat*

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	ii
BİLDİRİM	iii
YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI	iv
ETİK BEYAN	v
TEŞEKKÜR	vi
ÖZET	vii
İÇİNDEKİLER	ix
ŞEKİLLER DİZİNİ	xi
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM MİZAH VE HEGEMONYA	11
1.1. MİZAH, GÜLME VE KARİKATÜR	11
1.2. HEGEMONYA KAVRAMI VE TOPLUMSALIN KURULUŞU	17
1.2.1. Siyasal Kavramı Üzerine.....	17
1.2.2. Hegemonya Üzerine.....	20
1.3. MİZAHIN SİYASAL VE HEGEMONİK ROLÜ	34
İKİNCİ BÖLÜM İSLAMCI HEGEMONYANIN İNŞASI: ADALET VE KALKINMA PARTİSİ	44
2.1. 1980 SONRASI “MERKEZ”İN KRİZİ: AKP’NİN ZEMİNİ	45
2.2. AKP VE YAPISAL DÖNÜŞÜM	54
2.3. “MİLLET” VE HEGEMONYA	68
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM CAFCAF ve HACAMAT DERGİLERİ	75
3.1. MİZAH VE İSLAM	75
3.2. CAFCAF VE HACAMAT DERGİSİ	78
3.3. CAFCAF VE HACAMAT’TA HEGEMONİK İNŞA	85
3.3.1. Modernite Eleştirisi.....	85
3.3.3. CHP Eleştirisi.....	103
3.3.4. Siyasal Gündem	105
3.3.5. Toplumsal Kimlikler	131
SONUÇ	161

KAYNAKÇA	167
EKLER	
EK 1: TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU	177
EK 2: ETİK KOMİSYON MUAFİYETİ FORMU	178

ŞEKİLLER DİZİNİ

Şekil 1: <i>Cafcaf</i> , sayı 18 (1): 8 (Aralık, 2008).....	81
Şekil 2: <i>Cafcaf</i> , sayı 65: 6 (Ocak, 2015)	82
Şekil 3: <i>Cafcaf</i> , sayı 18: 11 (Aralık, 2008)	82
Şekil 4: <i>Cafcaf</i> , sayı 48: 33 (Güz, 2011).....	83
Şekil 5: <i>Cafcaf</i> , sayı 34: 7 (Mart, 2010).....	83
Şekil 6: <i>Cafcaf</i> , sayı 25: 8 (Temmuz, 2009)	84
Şekil 7: <i>Cafcaf</i> , sayı 26: 11 (Ağustos, 2009)	89
Şekil 8: <i>Cafcaf</i> , sayı 43: 13 (Ekim, 2010).....	95
Şekil 9: <i>Cafcaf</i> , sayı 20: 11 (Şubat, 2009)	96
Şekil 10: <i>Cafcaf</i> , sayı 49: 2 (Kış, 2011).....	96
Şekil 11: <i>Cafcaf</i> , sayı 24: 12 (Haziran, 2009).....	96
Şekil 12: <i>Cafcaf</i> , sayı 58: 10 (Kasım, 2013).....	97
Şekil 13: <i>Hacamat</i> , sayı 15: 9 (10 Haziran 2015, Çarşamba).....	98
Şekil 14: <i>Cafcaf</i> , sayı 44: 3 (Kasım, 2010)	99
Şekil 15: <i>Cafcaf</i> , sayı 45: 3 (Aralık, 2010)	100
Şekil 16: <i>Cafcaf</i> , sayı 60: 13 (Aralık, 2014)	100
Şekil 17: <i>Cafcaf</i> , sayı 26: 2 (Ağustos, 2009)	102
Şekil 18: <i>Cafcaf</i> , sayı 25: 3 (Temmuz, 2009)	103
Şekil 19: <i>Cafcaf</i> , sayı 18: 3 (Aralık, 2008)	103
Şekil 20: <i>Cafcaf</i> , sayı 39: 2 (Haziran, 2010).....	104
Şekil 21: <i>Cafcaf</i> , sayı 67: 2 (Mart, 2015).....	105
Şekil 22: <i>Cafcaf</i> , sayı 29: 2 (Kasım, 2009)	106
Şekil 23: <i>Cafcaf</i> , sayı 31: 2 (Ocak, 2010)	106
Şekil 24: <i>Cafcaf</i> , sayı 23: 2 (Mayıs, 2009)	107
Şekil 25: <i>Cafcaf</i> , sayı 23: 2 (Mayıs, 2009)	108
Şekil 26: <i>Cafcaf</i> , sayı 20: 2 (Şubat, 2009)	108
Şekil 27: <i>Cafcaf</i> , sayı 45: 6 (Aralık, 2010)	109
Şekil 28: <i>Cafcaf</i> , sayı 35: 10 (Nisan, 2010)	111
Şekil 29: <i>Cafcaf</i> , sayı 41: 3 (Ağustos, 2010)	112
Şekil 30: <i>Cafcaf</i> , sayı 55: 1 (Yaz, 2013)	113
Şekil 31: <i>Cafcaf</i> , sayı 55: 2 (Yaz, 2013)	114
Şekil 32: <i>Cafcaf</i> , sayı 55: 2 (Yaz, 2013)	115
Şekil 33: <i>Cafcaf</i> , sayı 56: 2 (Eylül, 2013).....	116
Şekil 34: <i>Cafcaf</i> , sayı 57: 1 (Ekim, 2013).....	117
Şekil 35: <i>Cafcaf</i> , sayı 20: 15 (Şubat, 2009)	120
Şekil 36: <i>Cafcaf</i> , sayı 20: 15 (Şubat, 2009)	121
Şekil 37: <i>Cafcaf</i> , sayı 34: 2 (Mart, 2010).....	122
Şekil 38: <i>Cafcaf</i> , sayı 31: 20 (Ocak, 2010)	123
Şekil 39: <i>Cafcaf</i> , sayı 33: 3 (Mart, 2010).....	123

Şekil 40: <i>Cafcaf</i> , sayı 58: 13 (Kasım, 2013)	124
Şekil 41: <i>Cafcaf</i> , sayı 29: 2 (Kasım, 2009)	125
Şekil 42: <i>Cafcaf</i> , sayı 49: 1 (Kış, 2011)	125
Şekil 43: <i>Cafcaf</i> , sayı 39: 3 (Haziran, 2010)	127
Şekil 44: <i>Hacamat</i> , sayı 6: 1 (8 Nisan 2015, Çarşamba)	128
Şekil 45: <i>Hacamat</i> , sayı 6: 2 (8 Nisan 2015, Çarşamba)	128
Şekil 46: <i>Hacamat</i> , sayı 7: 1 (15 Nisan 2015, Çarşamba)	129
Şekil 47: <i>Cafcaf</i> , sayı 19: 2 (Ocak, 2009)	135
Şekil 48 <i>Cafcaf</i> , sayı 27: 3 (Eylül, 2009)	135
Şekil 49 <i>Cafcaf</i> , sayı 50: 2 (İlkbahar, 2012)	136
Şekil 50: <i>Cafcaf</i> , sayı 24: 2 (Haziran, 2009)	136
Şekil 51: <i>Cafcaf</i> , sayı 63: 2 (Kasım, 2014)	136
Şekil 52: <i>Cafcaf</i> , sayı 44: 2 (Kasım, 2010)	137
Şekil 53: <i>Hacamat</i> , sayı 1: 1 (4 Mart 2015, Çarşamba)	138
Şekil 54: <i>Cafcaf</i> , sayı 40: 16 (Temmuz, 2010)	140
Şekil 55: <i>Hacamat</i> , sayı 13: 2 (27 Mayıs 2015, Çarşamba)	142
Şekil 56: <i>Hacamat</i> , sayı 13: 1 (27 Mayıs 2015, Çarşamba)	142
Şekil 57: <i>Cafcaf</i> , sayı 26: 18 (Ağustos, 2009)	143
Şekil 58: <i>Cafcaf</i> , sayı 41: 16 (Ağustos, 2010)	144
Şekil 59: <i>Cafcaf</i> , sayı 18: 9 (Aralık, 2008)	146
Şekil 60: <i>Cafcaf</i> , sayı 64: 3 (Aralık, 2014)	146
Şekil 61: <i>Hacamat</i> , sayı 4: 3 (25 Mart 2015, Çarşamba)	150
Şekil 62: <i>Cafcaf</i> , sayı 52: 29 (Güz, 2012)	150
Şekil 63: <i>Hacamat</i> , sayı 8: 16 (22 Nisan 2015, Çarşamba)	151
Şekil 64: <i>Cafcaf</i> , sayı 57: 2 (Ekim, 2013)	152
Şekil 65: <i>Hacamat</i> , sayı 3: 3 (18 Mart 2015, Çarşamba)	154
Şekil 66: <i>Cafcaf</i> , sayı 46: 30 (Mayıs, 2011)	154
Şekil 67: <i>Cafcaf</i> , sayı 39: 12 (Haziran, 2010)	155
Şekil 68: <i>Cafcaf</i> , sayı 60: 8 (Aralık, 2014)	157
Şekil 69: <i>Cafcaf</i> , sayı 64: 1 (Aralık, 2014)	160

GİRİŞ

Eğlence, gündelik kaygılardan toplumsal sorunlara kadar çok geniş bir alanda yaşanan zorlukların aşılabilmesi, hafifletilebilmesi veya bir ölçüde unutulması adına çeşitli bireysel ve sosyal işlevler üstlenen; bireysel olduğu kadar toplumsal yaşamın da en temel ihtiyaçlarından biridir. Eğlencenin üstlendiği işlevlerin bir kısmı onun eğitime ve yetiştirme sürecindeki kullanışlılığından kaynaklanır. Üstelik bu süreç dar kapsamda bir eğitim-öğretimi değil, tüm yaşama ve topluma uyum sağla(t)mak adına gelişen bir süreci kapsar. Mizah ise çoğunlukla birey ve toplum arasındaki uyum veya uyumsuzluk ilişkisini gündeme getirmesi ve bunu yalın ancak eğlenceli bir biçimde belirginleştirmesi nedeniyle toplumsal bir eylemdir. Bu anlamda eğitsel işleve sahip olan ve çoğunlukla bir eğlence aracı olarak görülen mizah, toplumsal yaşamda önemli bir yere sahiptir.

Mizah, bir taraftan eğitselliği ve eğlence aracılığıyla rahatlatıcı olması nedeniyle önem kazanırken bir taraftan da insandan insana yayılarak genişleyen, gücünü arttıran ve başlı başına ortak bir anlayış geliştirerek bir çeşit “dil” haline gelen bir olgudur. Bu bağlamda mizahın dergiler, karikatürler, medya veya sosyal medya ürünleri gibi çok çeşitli versiyonları, bu ortak dilin kurulduğu ve ifade edildiği ürünler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte mizahın toplumsal bir dil geliştirebilme becerisi, onu yalnızca bir güldürü malzemesi olmaktan öteye taşır. Mizah, içeriği bakımından eleştirel bir söyleme sahip olan ancak bu eleştirileri eğlenceli bir biçimde sunması nedeniyle özgün bir dil ve eylem biçimidir. Dolayısıyla mizah bir bakış açısı oluşturma ve çeşitli görüşleri sunabilme aracı olarak toplumsal bir rol oynamaktadır. Bu noktada mizahın görsel bir sunum yolu olan karikatür, bu eleştirel ve eğitsel rolü içselleştirerek çizginin gücünü yansıtan bir tür söylem oluşturur.

Türkiye açısından ele alındığında eleştirel içerikli mizahın en çok ilgilendiği alanların başında çoğu zaman “siyaset” kurumu olagelmıştır. Özellikle II. Meşrutiyet’in ilanı ile birlikte basına yönelik nispeten daha özgürlükçü bir dönemin, geçici de olsa yaşanması,

Türk mizahı ve karikatürünün erken dönemini oluşturması bakımından önemlidir. Söz konusu dönemde ifade özgürlüğünden yararlanarak gelişme gösteren Türk karikatür sanatı, siyasal iktidara yönelik eleştiriler üretmesi ve değişen siyasal ve toplumsal yapıya ait birtakım kilit kavramlar üzerinden gelişen bir söylem oluşturması bakımından dikkat çekicidir. Bu kavramların genel temasının “modernleşme ve eleştirileri” ekseninde yoğunlaştığı gözlenebilir. Sonrasında ise Türk karikatürünün politik işlevi, mizahın “demirbaşı” olma özelliğini korumuş ve siyasal gündeme dair karikatürler ve mizahi yazılar sürekli olarak üretilmiştir. Bu üretim Cumhuriyet tarihi boyunca, özellikle siyasal kriz dönemleri gibi kitlelerin siyaset ile daha fazla ilgilendiği dönemlerde daha da artmıştır.

Bu bağlamda mizah, mizah dergileri ve karikatürün toplumsal ve dolayısıyla siyasal bir üslup ve biçim teşkil ettiği söylenebilecektir. Öte yandan genel olarak mizah ve mizahi ürünlerin, gelişen teknolojik imkânların da yardımıyla çok daha geniş kitlelere yaygınlaştığını ve hatta ülkeler, diller, kültürler arasındaki sınırları tanımadan evrenselleştğini görmek de mümkündür. Mizahın bu anlamda dünyanın pek çok noktasına ulaşabilirliği, aynı ortak dil yoluyla benzer toplumsal eleştirileri örgütleyebilmesine imkân tanımaktadır. Ancak bu noktada popüler kültürün küresel anlamda yaygınlığı ve etkinliğinin de belirleyici bir rol üstlendiğini belirtmek gerekir. Mouffe’a göre popüler kültür ürünleri aynı zamanda bir politik mücadele alanıdır ve kültürel alanın günümüz post-Fordist kapitalist evresinde “duygulanım” üretiminin giderek önem kazanmasından kaynaklı olarak popüler kültürün hegemonik rolü artmakta, yine bu durum karşı-hegemonik pratikler için de bir alan oluşturmaktadır (Mouffe, 2015: 16). Mouffe’un bu değerlendirmesi mizah açısından dikkat çekicidir. Buna göre popüler kültürün bir parçası olarak mizah, duygulara hitap ettiği, “duygulanım” üretebildiği ölçüde hegemonik ve karşı hegemonik pratiklerin alanı haline gelecektir. Dolayısıyla bu noktada mizahın toplumsal ve siyasal işlevine odaklanmak gerekmektedir.

Mizahın ortak bir dil oluşturmak suretiyle toplumsal bir eleştiri aracı haline dönüşmesi, onun mevcut siyasal pratikler, kurumlar gibi nesnel ilişkiler ile olan bağına vurgu

yaparken aynı zamanda siyasal ve toplumsal iktidar ilişkilerine olan yakınlığının da incelenmesi ihtiyacını doğurmaktadır. Bu anlamda başlıca bir dil oluşturabilen veya mevcut dili kendince dönüştüren mizah ile iktidar arasındaki ilişkinin niteliğine değinmek gerekir ki bu çalışmada mizah ve iktidar arasındaki ilişki ‐hegemonya‐ kavramı üzerinden ele alınacaktır. Rıza ve tahakkümün bir arada işlediği bir iktidar ilişkisi olarak hegemonya, başta kültürel dönüşümü esas alan bir yaklaşıma sahip olması nedeniyle toplumsal yaşamın kılcal damarlarına kadar uzanabilen bir ilişkidir. Bu nedenle, çalışmada hegemonya kavramının mizahın toplumsal işlevini netleştirmede önemli bir role sahip olduğu da düşünülmektedir.

Bu çalışma konusunun ortaya çıkış sürecinde, toplumsal/siyasal eleştirinin ve dolayısıyla hem ‐iktidar‐ kavramının hem de mevcut siyasal iktidar eleştirisinin gerçekleştiği bir deneyim olarak Gezi Parkı eylemleri, ilham verici bir örnek oluşturmuştur. Eylemler sırasında özellikle sokaklardaki mizah, keskin zekâsı ve hızı nedeniyle toplumsal muhalefetin en parlak örneklerini sergilemiş, Gezi'nin karnavalesk havasına karışarak, ona eşlik etmiş ve hatta onu tamamlamıştır. Bu açıdan Gezi Parkı eylemleri, mizahın toplumsal muhalefetteki önemini, etkisini işaret eden bir deneyim olarak son yılların en büyük kitle hareketlerinden biri niteliğindedir. Eylemlerde mizahın eleştirel gücü, kahkahanın devrimci bir şey içerdiğini söyleyen Herzen'i (aktaran Bakhtin, 2001: 112) haklı çıkarırcasına yükselirken, karşıt bir başka espri biçimini de tetiklemiştir. Örneğin eylemcilere yönelik ‐Çapulcu‐ sıfatı, direnen kitle tarafından kahkahayla karşılanıp devrimci bir içerik kazandırılarak sahiplenilirken bunu çok geçmeden ‐Gezizakalı‐ yakıştırması izlemiştir. Burada asıl dikkat çeken nokta bu yakıştırmanın siyasal iktidara destek veren veya sempati duyan kitleler tarafından sahiplenilmiş olması ve aynı kitleler tarafından mizahi bir unsur olarak görülmüş olmasıdır. Aynı zamanda bu mizah biçimi de, tıpkı Gezi Parkı eylemleri gibi sosyal medya üzerinden yaygınlaşmıştır. Dolayısıyla mizah veya mizahi olarak gördüğümüz şey, bir gruba ait olmaktan öte oldukça kıvrak, ‐kapanın elinde kalmadığı‐ bir üsluptur ve her zaman ‐devrimci bir şey‐ söylemek zorunda değildir. İşte bu fark, çalışmanın ortaya çıkışındaki temel etkenlerden bir tanesini oluşturmaktadır.

Çalışmanın ortaya çıkışı ve şekillenmesinde rol oynayan etkenlerden bir diğeri de Gezi Parkı eylemlerinin gerçekleştiği süre içinde İslami mizah üreten *Cafcaf*¹ dergisini incelemenin sunduğu deneyim olmuştur. 2008 yılında yayın hayatına başlayan dergi ile 2013 yılında karşılaşmış ve dergi ile ilgili kişisel değerlendirme mevcut siyasal iktidarın güdümünde çıkan, onun söylemlerini yineleyen vs. bir dergi olduğu şeklinde oluşmuştur. Ancak dergi incelendiğinde tam olarak bu biçimde bir tutumun sergilenmediği görülmüştür. Bununla birlikte hakkında beslenen önyargının gerçeği ne ölçüde yansıttığına ilişkin meselenin açığa çıkarılabilmesi adına ilk sayılardan başlayan bütüncül bir okuma zorunlu hale gelmiştir. Ve çalışmanın temel konusu, İslami mizahın içeriği ile siyasal iktidar olarak Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) pratiği arasındaki ilişkinin niteliğinin belirlenmesi olmuştur. Bu ilişkinin niteliğini belirginleştirecek kavram ise daha önce bahsedilen “hegemonya” kavramıdır.

Bu doğrultuda çalışma öncelikle İslami mizah üreten *Cafcaf* Dergisi ve ardından ileriki dönemde *Cafcaf* kadrolarından gelişen *Hacamat*² Dergisi'nin bakış açısını, siyasal iktidarın toplumsal dönüşürme süreci içinde okumaya çalışmaktadır. Bu genel bağlam Türkiye’de muhafazakârlaşmanın ve/veya İslamcılığın arttığı söyleminin bir süredir yaygınlaşmış olduğu bir döneme denk düşmektedir. 2002 yılından bu yana iktidarda bulunan AKP, kendisini “muhafazakâr” sıfatıyla tanımlayarak siyasal hayata katılmış ancak ilerleyen süreçte bu muhafazakâr karakterin bir niteleyeni olarak İslamcılık veya İslamcı siyaset tarzı çok daha ön plana çıkmaya başlamıştır. Dolayısıyla gerek AKP’nin politika ekseninde yaşanan değişimler, gerekse de bu değişimlerin toplumsal yaşama yansımaları, bahsettiğimiz toplumsal dönüşümün bağlamına işaret etmektedir. Bu

¹ *Cafcaf* Dergisi, 2008 yılından itibaren öncelikle aylık olarak yayımlanan daha sonrasında ise bazen üç ayda bir bazen de yine aylık olarak çıkarılan, temelde ise İslami hassasiyetler doğrultusunda mizah üreten bir dergidir. Asım Gültekin’in yayın danışmanı ve genel yayın yönetmenliğini yaptığı *Cafcaf*’ın yayın kadrosunda ise Ahmet Kesgin, Turgut Yılmaz, Niyazi Çol, Murat Yılmaz, Mehmet Keskinlik, Erdal Türkmen, Alpay Ocak, Çağrı Cebeci, Necmettin Çanak; Yusuf Kot, Faruk Günindi, Yasir Eryılmaz, Önder Yavuz, Volkan Akmeşe, Tolga Akdoğan, Mustafa Yavuz, Yavuz Girgin, Betül Zarifoğlu, İbrahim Demirci, Ömer Faruk Dönmez, Bülent Akyürek, Cihangir Bayburtluoğlu, Suavi Kemal Yazgıç, Mustafa Aydın, Salih Kılınç, Gülsüm Kavuncu gibi genç veya deneyimli yazar- çizerler yer almaktadır (<http://www.haberturk.com/medya/haber/112948-lemana-rakip-Cafcaf-dergisi>, Erişim: 18.05.2018). Daha geniş bir liste için ise bkz. *Cafcaf*, sayı 45: 2

²² *Hacamat* Dergisi ise 2015 yılında, *Cafcaf* Dergisi’nden ayrılan yazarlar-çizerlerce yayımlanmaya başlayan bir dergidir. Yine Asım Gültekin’in yayın danışmanlığını üstlendiği bu dergide ise düzyazıdan çok karikatür ve köşe yazıları yoğun olarak yer almaktadır. Her iki derginin bakış açıları ise ortak olarak İslami mizah üretimine odaklanır.

dönüşüm sürecinde AKP'nin muhafazakâr veya İslamcı ideolojisi kültürel bir dönüşümü de öngörmesi nedeniyle başlı başına hegemonik bir süreci beraberinde getirmiştir. Ancak bu süreci sadece muhafazakârlaşma veya İslamileşme adı altında kristalize etmek eksik bir tanımlama olacaktır. Bu noktada AKP'nin başlattığı sürecin kendine özgü bir takım dinamiklerinin olduğu vurgulanmalıdır ve bunlardan ilki; başlı başına AKP'nin “muhafazakârlık” pratiği ile ilişkilidir. AKP'in pratikteki muhafazakârlığı sadece kültürel boyutta değil pragmatizmi dolayısıyla da serbest piyasa ekonomisinin gerekliliklerini kabul eden bir anlayıştır.

Türkiye'de muhafazakâr bakış açısının özellikle serbest piyasa ekonomisi ile kesişmesi 1980'li yıllardan itibaren küresel anlamda yükselen Yeni Sağ ideolojisinin Türkiye'ye yansımalarının devamı niteliğindedir. Bu yönde gerek serbest piyasa ekonomisi kurallarının yaygın hale getirilmesi, gerekse de emeğin ve çalışma ilişkilerinin giderek güvencesizleştirilmesi sürecine eşlik eden bir muhafazakâr söylemin yaygınlaşması, yaşanan dönüşümün ve dolayısıyla aslında hegemonyanın içeriğini de ortaya koymaktadır. Kısacası sözünü ettiğimiz hegemonya, sadece kültürel bir dönüşümü değil, temelde yapıdaki kırılmanın üstyapısal uğraklarla bütünleştirilmesi sürecini de ifade etmektedir. Dolayısıyla bu süreç, siyasal iktidarın güç mekanizmalarının yanı sıra toplumsal “onay” yaratmak adına özellikle gündelik yaşam ilişkilerini kapsayan sivil toplum alanında işlemektedir. Mizah dergileri de yoğunlukla genç kuşak tarafından takip edilen ve siyasal/toplumsal gündem hakkında kamuoyu oluşturabilme gücüne sahip olan popüler kültür ürünleri oldukları için hegemonya sürecinin bir parçası haline gelmektedirler.

Bu noktada çalışmanın konusu, muhafazakâr-İslamcı ve hatta milliyetçiliği birbirine eklemlenmeyi başaran ve on altı yıl boyunca iktidarda bulunan AKP'nin ve temelde 1980'li yıllardan bu yana Türkiye'de gelişen Yeni Sağ ideolojisinin yaratmış olduğu toplumsal zemin üzerine AKP'nin hegemonya sürecinin bir ürünü olarak, bahsedilen *Cafcaf* ve *Hacamat* Dergileri'ni ve hatta hegemonik dönüşümü bu dergiler üzerinden okumaktır. Bu bağlamda da temel iddia, AKP'nin yukarıdan aşağıya tek yönlü bir biçimde toplumsalı dönüştürdüğü değil, var olan imkânlar üzerine kendisini

gerçekleştirebildiği yönündedir ki bu imkânlardan öncül olanı ise Osmanlı Devleti'nin çözüme sürecinden bu yana devam eden, kimi zaman daha derinden bir dip akıntı şeklinde ilerleyen kimi zaman ise devlet eliyle belirginleşen İslamcı düşüncedir. Yine tam da bu doğrultuda, İslami mizah dergilerinin veya dergiciliğinin, ileride de bahsedileceği üzere daha eski kimi pratikleriyle birlikte ortaya çıkış nedeni, İslamcı görüşün zaten siyasal bir karaktere sahip olması dolayısıyla modern Cumhuriyet fikri ile kurumlarına karşı gelişen refleksleridir. Bu nedenle *Cafcaf* ve *Hacamat* AKP döneminde ortaya çıkmış dergiler olmakla birlikte, AKP'nin muhafazakâr dönemlerinde ona muhalefet eden ancak İslamcı siyasetin yükseldiği dönemlerdeyse destek veren bir dil üreten dergilerdir. Tam da bu nedenle incelenen dergiler ile siyasal iktidar arasındaki ilişkinin niteliğinin de çok boyutlu olduğu, dayandıkları toplumsal kesimler veya kimi ittifaklar açısından bakıldığında bu ilişkinin birbirini besleyen karşılıklı bir etkileşim oluşturan hegemonik bir ilişki olduğu öne sürülmektedir. İslamcılığın veya İslami bir yaşam tarzının bir mücadele alanı olarak mizah dergisi çıkarmaya başlaması ve hatta başlangıç itibariyle mizahı, “devrimci bir şey” yerine topluma uyumu zorlayan bir dil olarak görmeleri, hegemonya sürecinin uğraklarını oluşturmaktadır.

Bu çalışmanın amacı ve argümanları mizah ile siyasal arasında kurulan ilişki üzerinden şekillenmektedir. Dolayısıyla çalışmanın amacı, 2002-2018 yılları arasında ekonomik, siyasal ve toplumsal geçişler yaşayan Türkiye’de bu geçiş sürecini, popüler kültürün bir ürünü olarak mizah dergisi üzerinden okumaktır. Bu mizah dergilerinin, kendi ifadeleriyle “Müslümanca” bir bakışla üretiliyor olması, okumayı tek yönlü bir bakış açısından kurtarmaktadır. Dolayısıyla tez öncelikle gündemin mizah dergilerinde nasıl ele alındığını göstermektedir. Bu nedenle tez, Türkiye’de yaşanan dönüşüm sürecinin ve bu sürecin asli aktörlerinden biri olarak İslamcı düşüncenin, aynı noktadan hareket eden mizah dergileri tarafından nasıl okunduğunu da yansıtmaktır. Böylece hegemonik bir süreç olan bu dönüşüm zarfında, hegemonyanın sivil toplumdaki aktörlerinden bir tanesi olarak mizah dergilerinin süreç içerisindeki bakış açısını açığa çıkarmak hedeflenmektedir.

Amaç doğrultusunda çalışmanın kapsamı, *Cafcaf* Dergisi'nin bağımsız olarak yayımlanmaya başladığı 2008 yılı ile isim ve içerik değiştirdiği hatta kesintiye uğramaya başladığı 2015 yılı arasındaki dergi yayınları esas alınarak belirlenmiştir. Öte yandan çalışılan materyali genişletmek adına 2015 itibariyle *Cafcaf* Dergisi'nden ayrılan yazar ve çizerlerin çıkardığı bir başka mizah dergisi olan ve haftalık olarak yayınlanan *Hacamat* Dergisi de çalışmaya dâhil edilmiştir. Bu anlamda *Cafcaf* Dergisi'nin bağımsız olarak yayımlanmaya başladığı 18. sayısından 72. sayıya kadar ve 1 tane de ilave sayı olmak üzere toplam 56 sayısı taranmıştır. *Hacamat* Dergisi'nin ise Mart 2015 itibariyle yayımlanan ilk sayısından Kasım 2015 yılındaki 39. Sayısına kadar taranan toplam 39 sayısı çalışmaya dâhil edilmiştir. Sonuç olarak çalışma toplam 95 sayı üzerinden yürütülmüştür. Çalışma boyunca her bir sayıdaki karikatürlerle birlikte düz yazı biçimindeki mizahi metinler, ileride detayları verilecek olan eleştirel söylem analizi ile incelenmiş ve ayrıca dergiyle ilgili yayınlanmış haberler, röportajlar, makaleler ve tezlerden tamamlayıcı materyaller olarak yararlanılmıştır. Çalışmanın sınırlılıkları konusunda ise en temel kısıt 2015 yılı itibariyle *Cafcaf* Dergisi'nin mizah dergiciliğinden çok *CF* Dergi isminde kültürel ve siyasi yazı ağırlıklı bir dergiye dönüşmesi ile karşılaştırma imkânının ortadan kalkmış olmasıdır. Bununla birlikte dergi sayılarına ulaşımında yaşanan aksaklıklar karşılaşılan bir diğer sınırlılıktır. Özellikle *Cafcaf* Dergisi için belirtmek gerekirse, derginin kimi zaman aylık olarak kimi zaman üç ayda bir yayınlanması, dağıtımını Penguen, Uykusuz gibi diğer popüler mizah dergileri kadar geniş bir şekilde yapılan bir dergi olmasını önlemiştir. Ancak yine de Türkiye'nin hemen her şehrinde az da olsa derginin satıldığı bayileri bulmak ve eski sayılarını toplu ciltler halinde edinmek mümkün olmuştur. Öte yandan dergide yer alan kimi karikatür ve yazıların daha dar bir çevreye hitap eden göndermelerde bulması, özellikle Türkiye'de cemaatler-tarikatlar arasındaki farklarla ilişkili olduğu düşünülen referansların dışarıdan bir göz için çözümlemeyi güç kılmasının yanı sıra bağlamı hakkında fikir sahibi olunmayan yazı ve çizimler bu çalışma için ortaya çıkan bir diğer önemli sınırlılıktır.

Mizah ve hegemonya arasındaki ilişkiyi Türkiye özelinde incelemeyi amaçlayan bu çalışma üç ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde öncelikle mizah ve mizahla ilgili olan gülme ve karikatür kavramlarına yer verilmiş ardından bunların toplumsal

içeriğine dair açıklamalar yapılmıştır. Bu doğrultuda mizah kavramının eleştirel niteliğinin aslen toplumsal anlamda “uyum sağlayıcı” veya “muhalif/yıkıcı” anlayış doğrultusunda iki kutba ayrıldığı vurgulanmıştır. Dolayısıyla İslami bir mizahın olabilirliğine ilişkin kuramsal alt yapı, mizahın “uyum” ögesine vurgu yapılarak açıklanmıştır. Yine ilk bölümde hegemonya kavramının da teorik bir çerçevesi sunulmuş ve kavrama içkin tartışmanın seyrine dair izleniler ortaya konarak bu çalışmada ele alınacak olan hegemonya yaklaşımı netleştirilmiştir. Bu bağlamda da hegemonya kavramı, Gramsci’nin kuramına referansla değerlendirilmiş ve Gramsci üzerine yapılan tartışmalar ekseninde Mouffe ve Laclau’nun katkılarının gözetildiği bir yaklaşım benimsenmiştir. Bu bölümde son olarak mizahın toplumsal olması nedeniyle hegemonik bir rolü olduğu vurgulanmış ve bu ilişkinin teorik bağlantı noktalarına yer verilmiştir.

Çalışmanın ikinci bölümü, gerek hegemonya kavramının pratik karşılığı olarak gerekse de *Cafcaf* ve *Hacamat* Dergileri’nin ortaya çıkmasında bir imkân olarak AKP iktidarının gelişim ve hegemonya sürecini açıklamaya ayrılmıştır. Bu anlamda AKP’nin ekonomik, siyasal ve toplumsal alanı düzenleyen, biçimlendiren ve hatta yeniden oluşturan bütüncül bir dönüşümü başlatması sonrasındaki süreç, özellikle Gramsci’nin hegemonya teorisine ait kavramlarla açıklanmıştır. 2002 yılından bu yana AB üyeliği ve küresel piyasalara erişme isteğiyle özellikle Anadolu’da küçük ve orta büyüklükte örgütlenmiş olan İslami bir burjuvaziye dayanan ve bu sınıfsal kesim çıkarları ile daha geniş çapta İslami özelemleri bu çıkarlara uyumlaştırmayı başararak iktidara gelen AKP’nin şekillendirmeye başladığı bu süreç, yapı ile üstyapı arasındaki etkileşim nedeniyle Gramsci ve hegemonya teorisi üzerinden ele alınmıştır. Devamında ise AKP’nin farklı toplumsal talepleri dâhil edebilmek adına karşılıklı ödünler vererek şekillendirdiği süreç yine bu kavram ekseninde tartışılmaktadır. Ancak hegemonya yoluyla toplumsal onay mekanizmalarının işletilmesi sadece ekonomik çıkarların düzenlenmesi yoluyla gerçekleşmemektedir. Bu noktada dönemin kendine özgün koşullarının getirisi de hesaba katılmalıdır. Bahsettiğimiz dönem, 1990’lardan itibaren gelen ve postmodern düşünce aracılığıyla güçlenen kimlik tartışmalarının devam ettiği bir süreçtir. Haliyle İslami kimlik hareketlerini de içeren toplumsal kimlik tartışmalarının yoğunlaştığı bir dönem söz konusudur. Bu nedenle kimlik talepleri

üzerinden gelişen hareketleri anlamlandırmak adına hegemonya teorisinde de bir dönüşüm yaşanmıştır ki, bu dönüşümün öncül temsilcileri olarak Laclau ve Mouffe'un yaklaşımı, çalışmanın ilgili bölümlerinde ele alınmıştır.

Üçüncü bölümde, İslami mizah dergiciliği örnekleri olarak *Cafcaf* ve *Hacamat* Dergileri'nin yazı ve karikatürler yoluyla ürettiği söylem üzerinden bir incelemeye gidilmiştir. Bu bölümde öncelikle İslam ile mizah arasındaki ilişkiye değinilmiş ve ardından Türkiye'de İslami mizah dergiciliğinin tarihçesine kısaca yer verilmiştir. Bu bağlamda bir girişin ardından ise incelenen dergilerin söylemlerinin analizine girilmiştir. Ele alınan dergiler görsel ve yazı öğeleri yoluyla mizah üreten ve aynı zamanda gerek siyasal gerekse toplumsal-kültürel iktidar ilişkilerine dokunan öğeler oldukları için bu göndermelerin belirginleştirilmesi adına dergilerin incelenmesinde eleştirel söylem analizi yöntemi kullanılmıştır. Eleştirel söylem analizi, söylem ve diğer toplumsal pratiğin unsurları arasındaki diyalektik ilişkiyi çözümleyen, bu anlamda da çağdaş toplumsal yaşamdaki radikal değişimleri, değişim sürecinde söylemin nasıl tanımlandığını ve pratiğin göstergesel süreçler ile toplumsal öğeler arasındaki kaymalarını ele alan dolayısıyla toplumsal pratiklerde söylemin rolünü doğrudan değil, çözümleme yoluyla kabul eden bir yöntemdir (Fairclough, 2003: 174). Şu halde söylem üzerine eleştirel bir araştırma, öncelikle toplumsal sorunlara ve siyasal meselelere odaklanır ve bu anlamda da toplumsal etkileşim ve özellikle toplumsal yapı özelliklerinin açıklanması esas alınır (van Dijk, 2015: 467). Bu bağlamda eleştirel söylem analizinin belli başlı unsurları arasında toplumsal sorunlar üzerinde durması, iktidar ilişkilerini söylemsel olarak görmesi, yine söylemin toplum ve kültürü kuran ideolojik işlevli bir çeşit toplumsal eylem oluşu sayılabilmektedir (aktaran, van Dijk, 2015: 467). Bu unsurlar, tam da ilk bölümde yapılan hegemonya tartışmasına da açıklık kazandıracak ilkelere. Mizah ile hegemonya arasındaki ilişki kurulurken, bu bağın i) toplumsal niteliği üzerine durulacağı, ii) aslında toplumun söylemsel ilişkiler üzerine kurgulandığı ve iii) bu süreç hegemonya süreci olarak değerlendirildiği için eleştirel söylem analizi de hegemonya inşasını açıklamak adına elverişli bir yöntem olacaktır. Bu doğrultuda Fairclough'a göre siyasal bir kavram olarak hegemonya, söylem düzeninin analizinde "olumsal" bir biçimde kullanılabileceği için (aktaran Fairclough, 2003: 176) eleştirel söylem analizine ihtiyaç vardır. Yine van Dijk'a göre iktidar,

tahakküm, toplumsal eşitsizlik gibi kavramlar tipik olarak makro düzey analizlere ait terimlerdir ve yanı sıra gündelik yaşamda mikro ve makro seviyeler bütüncül olduğundan eleştirel söylem analizi mikro ve makro seviyeler arasındaki bağı kurmalıdır (van Dijk, 2015: 468). *Cafcaf* ve *Hacamat* Dergileri'nde de tam da bu anlamda makro düzeydeki iktidarın dili ve daha genel düzeyde İslamcı söylemin iktidar ve tahakküm pratikleri okunabildiği için, okuyucu ile derginin söylemi yani mikro ve makro düzeydeki ilişki bütününe görebilmek adına bu yöntem tercih edilmiştir. Bu bağlamda dergilerin söylemleri de yine temelde söylem analiziyle ilgili olan iktidar, tahakküm, sınıf, cinsiyet, ayrımcılık, yeniden üretim, toplumsal yapı ve kurumlar, toplumsal düzen ve hegemonya (van Dijk, 2015: 468) temalarında konumlanmakta ve böylece de söylemin bağlamı özellikle AKP iktidarı sürecine denk düşmektedir. Dergilerde yer alan yazı ve karikatürlerin çözümlenmesi de bu nedenle AKP hegemonyasının gelişen toplumsal bir muhafazakârlaşma ve İslamcılığın güçlenmesi eksenindeki güç ve rıza ilişkileri üzerinden incelenmektedir.

Sonuç bölümünde Türkiye'de İslami mizah dergiciliğinin ürettiği söylemler ile siyasal iktidar arasındaki ilişkiye dair başlıca teorik çerçevenin genel değerlendirilmesi yapıldıktan sonra dergilerde üretilen mizahın ana temaları ve bu temaların hegemonya inşa sürecinde yarattığı imkânlar-imkânsızlıklara işaret edilmektedir. Bu bağlamda mizah dergilerine yansıyan söylemlerin aynı zamanda toplumsalın inşasındaki önemine tekrar değinildikten sonra İslami mizah dergiciliğinin AKP hegemonyasına ve hegemonyanın sınırlarını göstermesi bağlamındaki önemine dikkat çekilmektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM

MİZAH VE HEGEMONYA

Hem bir mizahi biçimin veya ürünün açıklanabilmesi için, hem de öncelikle mizah ve gülmeyi tanımlamak, yine bu mizahi türlerden biri olarak mizah dergiciliği adına karikatür üzerine düşünmek bu çalışma için gerekli bir başlangıç olacaktır. Özellikle gülme ve mizah birbiriyle ilişkili ve bu sebeple de yeri geldikçe eş anlamda kullanılan kavramlardır. Ancak bu kavramlar kapsam ve nitelikleri açısından belirli farklılıkları barındırmaktadırlar. Dolayısıyla öncelikle bu kavramların içeriğine dair tanım ve yorumlara yer verilirken, kavramların kullanıldığı bağlama göre biçimlenmesi nedeniyle kendi içinde çelişen yapısına değinilmeye çalışılacaktır. Diğer bir ifadeyle gülme, mizah ve karikatürün “çelişkinin” birer ürünü oldukları vurgulanacaktır.

Bu bölümde ele alınacak bir diğer konu ise mizahın hegemonya kavramı ile ilişkisidir. Bilindiği gibi hegemonya kavramı, yüzeysel bir ifadeyle toplumsal denetim ve denetime karşı direniş biçimleriyle ilgili olarak kullanılmakta ve bu anlamda da toplumdaki iktidar ilişkileriyle beraber ele alınmaktadır. Fakat bu noktada çalışma, bahsedilen iktidar ilişkilerini sadece mevcut yapıdaki siyasal partiler, sistemler vs. gibi kurumlar üzerinden ele almayacak ve bu nedenle de toplumsal ilişkileri “siyasi” kılan, daha doğrusu “siyasal olan”ın üzerinden geçerek mizah ve hegemonya arasındaki bağı kurmaya çalışacaktır.

1.1. MİZAH, GÜLME VE KARİKATÜR

Mizahın “kültürün gülen yanı” olduğunu aktaran Çeviker’e göre mizah, kültür ile hayat arasındaki ilişki gibi hayatla iç içedir (1997: 411). Bu bakımdan mizah gündelik yaşamın çelişkilerini gösterircesine “olan ile olması gereken” arasındaki karşıtlıktan beklemedik bir biçim ve anda ortaya çıkmakta ve mevcut durumun “öyle olması gerektiğine inanmış görünerek” incelikte betimlenmesinden mizah (*humour*) doğmaktadır (Bergson, 2001: 75).

Mevcut durumun haline ‐inanmış görünerek‐ betimlenmesi ince bir eleştirinin de baş gösterdiği an olarak görülebilir. Kamiloğlu’na (2013: 166) göre ‐mizah; kuramları, türleri, alanları, icra ortamları, işlevleri, kültürel yapı ile etkileşimi, sosyal ve siyasal etkileri ile açıklanabilecek başlı başına bir disiplindir‐. Dolayısıyla bu noktada mizahın, mevcut duruma veya kültüre inanmış görünmesi ve kültürün bir parçası olması dolayısıyla eleştireliliğine de kapı açılmaktadır. Özetle mizah, toplumsal veya siyasal eleştiri içerir (Brummett, 2003: 55). Bu bakımdan toplumsal ve siyasal yaşam, mizahın hayat bulduğu birincil alanlardır ve mizahın bu alanlardaki eleştiri becerisi onu güçlü kılmaktadır. Ramiz Gökçe’nin ifadesiyle mizah; ‐hakikate bir neş’e projektörü dökme hüneridir. Az sözle veya çizgi ile çok şey düşündürme san’atıdır. Bu bakımdan güzel sanatların en ince kollarından biri sayılmak lâzım gelir. Ve bu incecik kol, taaruza geçtiği zaman en kalın bâzuları yenebilir‐ (aktaran Çeviker, 1997: 63).

Mizah eğer ‐kültürün gülme yanı‐ ise gülmenin de ne olduğu mizahın anlamını pekiştirecektir. Gülme veya kahkaha, gerek bir eylem biçimi olarak, gerekse de bu eyleme yüklenen anlamlar bakımından tarihin hemen her döneminde çeşitli düşünürlerce, çeşitli bakış açılarıyla beraber ele alınan bir ‐mesele‐ olagelmıştır. Ancak öncelikle gülmenin insana özgü bir davranış olduğunu belirtmek gerekir. İnsana özgü olması dolayısıyla gülmenin sebebi olan ‘şey’leri (olayı, biçimi, nesneyi vs.) anlamlandıran yine insanın kendisi olmaktadır. Bergson’un (2011: 12) da ifade etmiş olduğu üzere bizi güldüren şey insanın bu ‐şey‐lere verdiği biçimdir; ‐insan kaptisidir‐. Bu anlamıyla gülme insanı diğer varlıklardan ayrıcalıklı kılan bir üstünlük belirtisidir de. İnsanın kendini diğer varlıklar karşısında gülme yoluyla farklılaştırması onun bir başka özelliğini görünür kılmıştır: İnsanın bir diğerinin karşısında üstün olduğu düşüncesi!

Tarihsel bir fenomen olan gülme toplumsal değişimlerden doğrudan etkilenmekte ve bu nedenle aynı zamanda hem toplumsal hem de siyasal işlevler ve anlamlar üstlenmektedir. Bu yönüyle de içinde yaşadığı toplumun kültürüne temas ederek onunla bir biçimde meşgul olmaktadır. Bu nedenle gülme eyleminin kendisi, kültürün zaman ve

mekân ile kurduğu ilişkiye paralel olarak yeri geldiğinde sahiplenilen veya hoş görülme ve hatta baskılanması gereken bir davranış olarak değerlendirilmiştir. Bu bağlamda gülme, insana özgü bir özellik olmasının yanı sıra bir grup içerisinde doğarak bu grupta bir biçimde anlam kazanan, dolayısıyla da doğasında “yayılmak” olan toplumsal bir fenomen olarak şekillenmektedir (Bergson, 2011: 13-15).

Gülme veya kahkahanın anlamına dair yorumlar da tam bu andan itibaren, yani toplumsal olduğunun anlaşılmasından itibaren çeşitlenir. Ancak gülmenin toplumsallığı bağlamında çeşitlenen bu anlamlar en temelde iki karşıt kutupta toplanmakta ve böylece gülmenin/kahkahanın kültür ve toplum ile olan ilişkisi bu hatlar üzerinden kurulmaktadır. Bunlardan birincisi gülmenin düzeltici ve iyileştirici rolüne vurgu yapar. Yani mevcut toplumsal yapının yozlaşmaması için gülme, düzene aykırı davranışa gönderilen bir uyarı niteliğindedir. İkinci nitelik ise gülmenin yıkıcılığına ilişkindir. Bu yolla toplum ve kültür içerisinde oluşan anlamlar da eleştiri süzgecinden geçirilir ve hatta yerlerinden edilir.

Birey-toplum arasındaki uyum çabasının ve bu çabayı sürekli kılmaya dair öz disiplinin ortadan kalktığı ve rahatlamanın sağlandığı an gülmenin de ortaya çıktığı andır. Fakat bu rahatlama halinin getirdiği gülme başkalarına karşı zayıflığı da açığa çıkarmaktadır. Böylece uyum çabasından sıyrılarak rahatlayan kişinin karşısında kendi gücünün bilincinde olan bir ötekinin üstünlük kurması ve kendi gücünden kaynaklanan bir gülme hali de söz konusu olur. Bu bağlamda özellikle rekabetçi toplumlarda “dik duramayanlar, tökezleyenler ve düşenler”, bir diğerinin gücünü pekiştirdikleri gerekçesiyle aynı zamanda sosyal refahın da güvencesi olacaklardır (Sanders, 2001: 31). Bu bakımdan gülme, sosyal kuralların veya yaşam kalıplarının devamlılığının sağlanması adına oldukça tutucu bir müdahaleyi de içermektedir. Atılan bir kahkaha, kurulu makine gibi davranan ve bu anlamda insan olmaya yabancılaşan kişiye yöneliktir. Amaç, insani birtakım yetileri bir kenara bırakmış olan mekanik insanı uyarıp, onun dalgınlığını giderme ve bu bakımdan da onu kendine getirme işlevinin yerine getirilmesi yoluyla insanların kusurlarından kaynaklanan toplumsal aykırılıkların düzeltilmesidir (Bergson, 2011: 79-82). Bergson’un felsefesinde madde-ruh, beden-ruh

gibi ikilikler devam ettiği için beden kaçınılmaz olarak kusurlu ve eksik şeylerin tarafında yer alır ve bedenin kusurlu görülmesi nedeniyle Bergson gülmeyi bir toplumsal düzeltme aracı olarak görür (Zupančič, 2011: 112-113).

Aslına bakılırsa toplumsal bir işleve sahip olan bu gülüşün dayandığı bir “normal” anlayışı vardır ve normale uyum sağlamaktan uzaklaşan herkes alaycı gülüşle karşılaşır. (Koestler, 1997: 73). Bu bağlamda Bergson ve Koestler gülme eylemine, bir normalleştirme işlevi yüklerken gülen ile gülünen kişi arasında bir üstünlük anlayışı sezilmektedir. Aynı zamanda Bergson’un yaklaşımında gülme toplumsal olarak iyileştirme ve aykırı kişinin topluma uyumunu sağlama işlevini gördüğü için muhafazakâr bir nitelik de kazanmaktadır (Cantek, 2008: 1246). Tam bu noktada Baudelaire gülmeyi farklı bir yaklaşımla değerlendirerek tanrısal bir akıl ile doğmuş olan yetkin bir kişi için gülücün söz konusu olamayacağını, gülmeyi delilere, güçsüzlere ya da bilgisizlere özgü bir eylem olarak gördüğü için yetkin kişinin gülmekten çekinip ve ürkerek güleceğini söyler. Hatta Baudelaire gülmenin günah ve düşkünlükle eş değer kabul edildiğinin de altını çizmektedir (Baudelaire, 1997: 4-5). Baudelaire’in gülmeye karşı takındığı bu ciddiyet ise Kinikler ve Stoacılara kadar uzanmaktadır. Antik Yunan’da gülme, kontrol altına alınmaya çalışılan bir eylemdir; gülmenin denetimi, özünde yer alan ciddiyetin ortaya çıkarılması ve toplumsal düzenin sağlanabilmesi için yararlı kabul edilmiştir (Sanders, 2001: 101).

Şu ana dek gülmenin “tutucu” bir karaktere sahip olduğuna yönelik yorumlara ağırlık verilmiştir. Bu noktada gülmenin tutucu olarak ele alınmasının temelde iki nedene dayandığı söylenebilir. Bunlardan biri Sanders’in (2001: 284) de belirttiği üzere gülmenin, toplumsal denetimin bir parçası olması ve farklılıkları törpüleme işlevini görmesidir. Tutucu karakterinin diğer nedeni ise, toplumun kendisinin sorunsallaştırılmaması ve dolayısıyla toplumun kendiliğinden bir merkez olarak görülüp topluma uyum zorunluluğunun açığa çıkmasıdır.

Oysa diğer bir yönüyle gülme gayet yıkıcı bir rol üstlenir. Özellikle var olan siyasal ya da toplumsal iktidarlar yahut bizzat toplumun hiyerarşik yapısını kendine has araçlarla

yansıtan gülme, bu yapıları ve hiyerarşileri tepe taklak etmek suretiyle onları yıkmaya yönelmiştir. Örneğin Ortaçağ Avrupası'nda gülme, gerek teolojik anlamda, gerekse de toplumsal içeriği anlamında yine kendi içerisinde farklılaşır. Bir yanda kilise veya ruhani otorite, tıpkı insana dair her ne varsa incelediği gibi, gülmeyi de ele alır ve inceler. Gülme, hâkim ideolojiden ve toplumsal ilişkilerin resmi biçimlerinden, dünyevi veya ruhani otoritenin her türlü ritüel ve törenlerinden, kısacası “kamusal” olandan dışlanır (Bahtin, 2005: 101). Rönesans dönemine gelindiğinde ise gülme otoriteyi zorlayabilmek veya yıkmak adına bilinçli bir şekilde kullanılır. Bu bağlamda “sıra dışı” görülen veya cinsellik, yeme, içme, dışkılama gibi “tabu” olarak kabul gören birtakım davranışlar otoriteye karşı sistemli bir biçimde kullanılmıştır. Rönesans Avrupası'nda düzenlenen “Aptallar Yemeği” ya da “Salaklar Derneği” ve bu derneğin en bilindik örneği olarak Erasmus'un “Deliliğe Övgü”sü bu kullanımın örnekleridir (Moreall, 1997: 166-167).

Gülmenin yıkıcılığının bir anlamda kurucu olduğunu da belirtmek gerekir. Çünkü gülme yıkıcı olmaya çalışsa dahi kendi varlığını devam ettirebilmek adına bir topluma ihtiyaç duyacaktır. Dolayısıyla iyileştirici ve yıkıcı gülme arasındaki en temel ayrım da burada yatar. “Normal” kabul edilen değerlere uymaya zorlayan iyileştirici gülme gayet tutucu bir işleve sahiptir. Öte yandan tam da toplumsal normları ve dolayısıyla “normal” kabul edileni eleştiren ve yıkmaya çalışan gülme, başka bir düzen kurmak adına bu gücünü kullanır.

Son olarak karikatürün gülme ve mizah ile olan ilişkisini ele almak gerekir. Abartmak, gülünçleştirmek, hücum etmek gibi anlamlara gelen karikatür (Baudelaire, 1997: 33; Kamiloğlu, 2013: 166; Selçuk, 1998: 10), mizahın türlerinden biridir ve çizgi sanatı olarak da tanımlanmaktadır (Kamiloğlu, 2013: 166). Ancak karikatür basitçe bir çizgi becerisi olmanın ötesinde bir sanattır. Baudelaire'e (1997:7-8) göre karikatür çizgi ve düşünceden oluşan karmaşık bir birliktir: “Çizginin yoğun katılığıyla düşüncenin iğneleyici ve üstü kapalı niteliğinden oluşan bir karmaşıklık, kendisi gibi yalın şeyleri anlamaya alışık 'naif' bir us için, güç öğeler taşıyan bir şeydir”

Karikatürün, karşıtların içindeki öze ulaşmaya çalışan bir gözlem biçimi olduğu söylenebilir. Örneğin “güzel” görünenin aslen ne tür “çirkinlikler” barındırdığını karikatür bize gösterir. Karikatür ve karikatürcü yaşamı çirkinleştiren olgulara odaklanır ve onları avlar; dış güzelliğe aldanmaz (Çeviker, 1997: 21).

Yaşamı çirkinleştiren olguları avlayan karikatür, hedefini ortaya çıkarmak adına, avının görüntüsünü veya onun kişiliğine ait özellikleri abartıp çarpıtır; avını ve “çirkinliğini” görünür kılar. Bunun için ise hedefin görünümüne veya karakterine de müdahale etmiş olur. Abarttığı gibi basitleştirir de; kurbanı açıkça ortaya çıkarmak ve dikkatimizin dağılmaması için avının kimi özelliklerini de küçük gösterir ya da göstermez. Peki, bu müdahale, karikatürün gülünç unsurunu azaltır mı? Mizah, ortadan kaybolur mu? Bu soru aslen izleyici ve av arasındaki ilişkiye ve tanınırlık düzeyine bağlıdır. Kurban hakkında sahip olduğumuz bilgi ve ona ait zihnimize oluşan imgenin canlılığı derecesinde bu çarpıtma ve biçim bozma müdahalesine güleriz. Ancak bu müdahale esnasında “av” olana karşı gülebilmek aslen vicdanımızın rahatlığından kaynaklıdır. “Abartma” veya “basitleştirme”nin gerçekte olmadığını ve bir amaç için kurgulanan bir eylem olduğunu bilmek bizi acıma duygusundan kurtararak rahatlatır ve gülmeye imkân tanır (Koestler, 1997: 67-68). Karikatür sadece abartmak veya basitleştirmek yöntemiyle de avlanmaz. Bir bakıma zaman, mekân, dil ve gerçeklik algısını da bozmaya uğraşır. Bu anlamda karikatür önce kendi gerçekliğini yaratır, sonra da bu gerçekliği de aşar; insanı hem şaşırır, hem de “sınırları aşması” için de bir beklenti yaratır. Bu yapma ve aşma eyleminin etkisi ise keskin veya yumuşak olabilir. Karikatürün çeşitliliği de buradan, etkinin derecesini ayarlamak için kullandığı mecazlardan kaynaklanmaktadır. Yine karikatürün etkisi de buradan kaynaklıdır; okuyucu ile olgu arasındaki bir “tanımlama” ilişkisiyle oynanan bir oyundur (Brummett, 2003: 43).

Daha önce vurgulandığı gibi gülme, mizah ve karikatür birbirleriyle çok yakın ilişkili kavramlardır ve çalışmanın teorik bütünlüğünü sağlamak adına sonraki bölümlerde mizah kavramı, şemsiye bir kavram olarak değerlendirilecektir. Aralarındaki içsel ve biçimsel farklara rağmen gülme ve karikatürün de “çelişkiye” dayalı olması yani

karşıtlıklar üzerinden kurulmaları her iki kavramın da mizah başlığında toplanmasına olanak tanır. Öz itibarıyla eleştiri amacına sahip olan mizah tam da bu çelişkileri görünür kılması nedeniyle her iki unsuru birleştirebilen bir içeriğe sahiptir.

1.2. HEGEMONYA KAVRAMI VE TOPLUMSALIN KURULUŞU

Mizahın toplumsal olduğunu söylemek, diğer yandan “siyasal” olduğuna dair de bir açıklamayı beraberinde getirir. En azından Aristotelesçi bir insan anlayışı (*zoon politikon*) doğrultusunda toplumsallığın siyasallığı beraberinde getirmesi³, bir insan eylemi ve toplumsal bir fenomen olarak mizahın da siyasallığı, hemen her durumda barındırdığını bir biçimde ifade eder. O halde “siyasal” olanın ne olduğu, açıklanması beklenen bir kavramdır ve bizlere mizahın doğasının ve mekanizmasının nasıl işlediğine dair ipuçları sunar.

1.2.1. Siyasal Kavramı Üzerine

Siyasal olana dair bir giriş öncesinde yeniden vurgulanması gereken şudur: “Siyasal olan”, yasama faaliyeti, seçimlere katılım, bir siyasi parti ile ilgili işler gibi bir takım faaliyetleri ya da kurumları tanımlamanın ötesinde bir anlama sahiptir. Bunun yanı sıra siyasal kavramı, “hegemonya” kavramı ile de yakından ilişkilidir. İleride göstermeye çalışılacağı üzere siyasal olan hegemonik bir karaktere sahiptir ve siyasalın bu özelliği mizah ile siyasal bağıntısının kurulabilmesini sağlar. Bu ilişkinin daha açık bir şekilde ortaya konması için Chantal Mouffe’un siyasal kavramına başvurulabilir.

³ Bu noktada “nasıl bir toplum” sorusu başka bir araştırma sorusu olması nedeniyle ayrıca bir inceleme konusudur. Ancak burada bahsedilen, “Aristoteles’in toplum ve siyaset görüşü” gibi bir anlamdan öte, toplumsallık ve siyasallık arası bağlantının ilk elde onun tarafından vurgulanmış olmasından kaynaklı bir açıklamadır. Bununla beraber *zoon politikon*, “doğallığı” ve doğal olarak toplumsal ve siyasal olan bir insan topluluğunun ortaya çıkardığı “organizmacı toplum” yapısı (Ağaoğulları, 2004: 340-342), olarak Aristoteles’ten gelmekle birlikte bu çalışmada kastedilen toplumun anlamına dair doğrudan bir göndermeyi içermemektedir.

Siyasalın hegemonya ile ilişkisinde “antagonizma” kavramı temel bir konum teşkil etmektedir. “Uzlaşmaz çelişki” anlamına gelen kavram, Mouffe’un tabiriyle insan toplumlarının da kurucu unsurunu oluşturmaktadır. Bu noktada Mouffe’un dikkat çektiği üzere ampirik bir siyaset anlayışı değil, öz’ü incelemeye yönelen bir tutum söz konusudur: Heidegger’dan hareketle siyasetin “ontik” yani varlıksal düzeyine değil, siyasalın “ontolojik” düzeyine bir göndermede bulunmaktadır. Siyaset ise siyasalın yol açtığı çatışmalara karşın insanların bir arada yaşamalarını sağlayacak pratikler ve kurumları ifade etmektedir (Mouffe, 2010: 15-16). Bilindiği üzere Mouffe’un siyasalın doğasındaki çelişkiye gösterdiği referans, Carl Schmitt’den kaynaklanmaktadır. Bu nedenle öncelikle Schmitt’in siyasal kavramına ve siyasalın özüne dair incelemesini ele almak gereklidir.

Schmitt, öncelikle “siyasal olan” ile “devlet veya devlete ilişkin olan” arasındaki farklılığa dikkat çekmiştir. Genellikle devlet ile ilişkili olanı, siyasal kavramıyla eş değer kabul eden hukuk temelli görüşü eleştiren düşünür, siyasal kavramının devletten önce geldiğini belirterek hukuki pratiğin ihtiyaçlarına yönelik ortaya çıkan böylesi tanımlamaların siyasal kavramsallaştırmadaki yetersizliğine işaret eder. Ayrıca Schmitt her iki olguyu eş değer kabul eden bu yaklaşımın özellikle demokratik bir devlette anlamsızlaşacağını çünkü böylesi bir siyasal-toplumsal örgütlenme biçiminde, daha önce devlet (dolayısıyla siyaset) dışı görülen alanların dahi devletin düzenleme alanına potansiyel olarak dâhil edildiğini belirtir. Bu noktada her şey siyasalın kapsamına alınabilir ve dolayısıyla devlet ile siyasalın ayırt edici yönü ortaya konamaz (Schmitt, 2012: 49-53).

Siyasal kavramını, kendine özgü bir takım kategorilerin belirlenmesi yoluyla tanımlanabileceğini savunan Schmitt, siyasal eylemin temelini açıklayan, bağımsız bir ayırım çizgisi olarak “dost-düşman” kategorisini ortaya atar. Dost ve düşman karşıtlığı, iyi-kötü, güzel-çirkin, yararlı-zararlı gibi karşıtıklara dayanmaz ve bunlardan türetilmez; başka karşıtıklar ile karıştırılmamalı veya onlarla ilişkilendirilmemelidir. Bu ayırımın en temel görevi “karşıtlığın” gösterilmesinin yanı sıra bir birleşme veya ayrışmanın yoğunluğunun gösterilmesidir. Bir ötekinin, yabancının en yoğun haliyle var

olması, “siyasal düşman” olarak tanımlanması için yeterlidir. Çözümlemeyecek çatışmaların ortaya çıkması ihtimali de böylesi bir “siyasal düşman”ın varlığından kaynaklanır (Schmitt, 2012: 56-57).

Dost-düşman karşıtlığının özgün bir kategori olarak ortaya konmasıyla beraber Schmitt, siyasal kavramının içeriğini daha radikal bir boyuta taşır ve siyasalın anlamını, bir merkez etrafında biçimlenmemiş olan toplumsal yapıyı anlatmaya yöneltir. Dost-düşman ayrımı aslen fiziki bir savaşı ifade etmekten çok siyasala içkin olan “potansiyel” bir savaştır ve bu bağlamda da dost ile düşman hali, tarafsız kalmanın imkansız veya mantıksız olarak görülemeyeceği bir geçişkenliği ifade eder (Schmitt, 2012: 65). Dolayısıyla bu geçişken hal, herhangi bir toplumun belirli değerler bütünü etrafında sabitlenerek inşa edildiği görüşünün de zeminini sarsmakta, kurucu olanın aslen geçişkenlik-muğlaklık olduğunu belirtmektedir.

Mouffe (2010: 19), Schmitt’in liberal düşüncüyü eleştirisi için kullandığı kavram setlerini, onu eleştirmek adına gözden geçirerek özellikle “siyasal olan” ile ilgilenmiş ve siyasalın doğasına dair “dost-düşman” kategorisini dönüştürerek siyasalı, “onlar”ı karşı “biz”in olduğu antagonizma süreci olarak belirtmiştir. Ancak bu noktada Mouffe biz/onlar ayrımını diyalektik bir “tersine çevirme” süreci olarak değil, “biz” karşısında “onlar”ı, kurucu dışsallığı oluşturamayan ve “biz”in oluşumunu imkansız kılan antagonist mücadelenin bir tarafı olarak ele alır. Çünkü kolektif kimlikler ancak bu karşıtlık üzerinden kurulabiliyorsa yine antagonizmadan ve aynı zamanda antagonizmanın sürekliliğinin yanı sıra siyasal açılarından sunduğu bir “imkândan” söz edilmiş olur (Mouffe, 2009: 24-25).

Dolayısıyla Mouffe’a göre antagonist siyasal, temel itibariyle “karar vermek”ten çok bir “karar verilemezliğe” işaret eder. Bu yapının oluşturduğu toplum da karar verilemezliğinden ötürü olumsal ve hegemoniktir; bir dizi pratiğin eklemesiyle kurulur. Toplumun hegemonik yapısı siyasal olanı da inşa eden pratiklerden meydana gelir. Bu bakımdan toplumsal-siyasal arası ilişkiler, toplumsal ‘failler ve ilişkileri’ etrafında şekillenir ve bu nedenle de çeşitli dışlamalar üzerine kurulmaktadır. Düzene

içkin olan “dışlama” ve dolayısıyla “siyasal”, bir yandan da kendi içerisinde bir bastırılanı ve buna karşı çeşitli imkânları bünyesinde barındırır. Sonuç olarak bir düzen ve toplumsal kurumların oluşturulması, hegemonik pratikler yoluyla gerçekleştiğinden, düzenin kendisi mevcut yapıyı parçalamaya çalışan hegemonya pratikleriyle karşı karşıya gelebilir (Mouffe, 2010: 25-26).

Mouffe’un ifade ettiği haliyle siyasal’ın “karar verilemez” oluşu onun sabit bir merkez/öz etrafında biçimlenmediğini yani ‘boş merkezli’ olduğunu belirtir. Özsel’e göre bu boş merkez çevresinde kurulan söylemsel yapı mümkün fakat istikrarsızdır ve bir yapı bu boşluğun herhangi bir biçimde doldurulmasıyla inşa edilebilir. Ancak evrensel olduğu iddiasında olan boş-merkezin tek bir anlam tarafından mutlak biçimde doldurulması/tanımlanması da mümkün değildir. Çünkü bu tekil anlamın sabitlenebileceği bir merkez bulunamaz ve var olabilmek adına tekillik ile söylemsel merkez birbirine ihtiyaç duyar. Bu karşılıklı ihtiyaç dolayısıyla merkeze yerleşen anlamlar merkezin imkânsızlığına karşın ancak bir ikame merkez olarak ortaya çıkabilirler. Toplumun kurucu unsuru ve süreci olarak siyasal da boş merkezlerin anlamlar tarafından doldurulması mücadelesini yansıtmaya nedeniyle anlamın sabitleşmesi yönündeki çabayı ifade eder. Dolayısıyla söz konusu olan tekillikler arası mücadele siyasal alanı hegemonik hale getirir (Özsel, 2010: 350-354).

1.2.2. Hegemonya Üzerine

Siyasalın antagonizmalar üzerine kurulu olması aynı zamanda karar verilmezlik halinin anlamlandırılmasına yönelik tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Bu çerçevede içerisinde toplumsal düzenin nasıl sağlandığına yönelik tartışma, toplumsal etkenlerin birbirleri ile olan ilişkilerinin nasıl kurulduğuna yönelmiştir. Bu etkenler arasında kurulan ilişkinin “hegemonik” bir boyutu olduğu belirtildiğinden, şimdi “hegemonya” kavramı üzerinde durmak gerekmektedir.

En nihayetinde rıza ve tahakküm ilişkileri etrafında şekillenen hegemonya kavramı tarihsel bağlamında çeşitli anlamlarda kullanılmıştır.⁴ Genel olarak hegemonya kavramının önemi özellikle yirminci yüzyılda yaşanan iki büyük savaş ve çeşitli sosyalist devrim denemelerine karşın kapitalist sistemin daha da güçlenmesi ve bu noktada kapitalizmin hangi mekanizmalarla kitlelerin onayını kazandığını açıklamak adına ekonomik indirgemecilikten kültür ve ideolojinin rolüne odaklanan bir dönüşten kaynaklanır (Sancar, 2008: 27-29). Ancak özellikle bir toplumsal formasyon içerisindeki alt yapı-üst yapı ilişkilerine özgün bir biçimde yaklaşan ve bu bağlamda da kültür ve ideoloji gibi toplumsal yaşamı yönlendiren faktörlerin önemini altını çizen bir düşünür olarak Gramsci'nin hegemonya konsepti, kendi dönemindeki diğer kullanımlarının ötesine geçerek hegemonya ve ideoloji teorisinin geleceği açısından yönlendirici bir konuma ulaşmıştır.

Gramsci'ye göre (1971: 165) siyaset teorisi ve pratiği ve dolayısıyla da hegemonya kavramının geliştirilebilmesi için ekonomizmle mücadelenin gerekliliği ön plandadır. Şu halde Gramsci'nin toplumsal analize ilişkin yöntemsel bir hataya dikkat çektiğini belirtmek gerekir. Sadece alt yapı ilişkilerine odaklanan bir analiz kapsayıcı bir açıklama getiremediği gibi kapitalist sistemdeki eşitsizliklerin görülmesini de engellediği için yapılması gereken, aynı zamanda toplumsal pratiğin siyasal-ideolojik yönlerini de kapsayacak biçimde incelenmesidir (Ransome, 2011: 173).

⁴ Yetiş'e göre "toplumsal sınıflar ya da gruplar arasındaki kendiliğinden rızaya dayalı ideolojik üstünlük, denetim ve yönlendirme ilişkilerini" ifade eden kavram Antik Yunan'da (*hegemonia*) bir bireyin, grubun veya devletin diğerleri üzerine olan "yönlendirici üstünlüğü" olarak kullanılmaktayken 19. yüzyıl sonları Çarlık Rusya'sında Plehanov, Akselrod, Lenin ve Troçki gibi devrimcilerin, rejimi devirmek amacıyla bir araya gelen sınıflar ve eğilimler arasında yapılan ittifaklarda yönlendirici olanın işçi sınıfı olduğunu ifade eden siyasal bir strateji anlamını kazanmıştır (Yetiş, 2012: 87). Sassoon (2012a: 273) ise hegemonya kavramının, birbirinden oldukça farklı hatta yeri geldiğinde zıt anlamlarda kullanıldığını ve kavramın öncelikli olarak hâkimiyeti ifade eden "hegemonyacılık" anlamında, ikinci olarak ise "rıza" anlamını içeren liderlik için kullanıldığını belirtir. Buna örnek olarak da Mao Ze-dong'un, "hegemonyacılık" kavramını "bir ülkenin diğeri üzerindeki emperyalist olmayan türdeki hâkimiyeti" biçimindeki kullanımını göstermektedir. Yine Sassoon'a göre hegemonya kavramının bir diğeri biçimdeki kullanımı ise az önce belirtildiği gibi, özellikle Rus devrimcilerinin kullanımları doğrultusunda biçimlenmiştir. Örneğin Menşevikler ve Lenin, hegemonya kavramını "demokratik devrimde köylü kesimlerle ittifaka dayanan siyasal liderlik" için kullanır. Ancak Sassoon, kavramın Marksist terminolojideki özgün yerini almasını sağlayanın Gramsci olduğunu ifade etmektedir. Gramsci ise bu kavramı yine Lenin'e referansla kullanmaktadır (Gramsci, 1971: 381).

Buci-Glucksmann'a göre Gramsci'nin hegemonya kavramsallaştırmasının ayırt edici bir özelliği ise meşruiyet kavramına veya bir tür siyasal uzlaşma kategorisine indirgenemeyecek olmasıdır. Siyasal ilke ve stratejik bir önderlik biçimi olan hegemonyanın tarihsel bağlamı ise Batı'da sosyalizmin başarısı için mevcut engellerin analiz edilmesi gereğinden kaynaklanır. Bu noktada Avrupa'da 1930'lardaki faşizmin yükselişi ve ABD'de "New Deal" politikaları sonucu yeniden yapılanma ve bu bakımdan da kapitalizmin krizlere verdiği cevap, Gramsci'de hegemonyanın tarihsel bağlamını oluşturur. Gramsci bu kavram ile 1920'lerin liberal devletini eleştirirken aynı zamanda 1930'ların Stalinizmini de eleştirmektedir (Buci-Glucksmann, 2012: 123).

Teorik olarak bakıldığında Gramsci'nin hegemonya kavramını iki tür toplumsal ilişki biçimi üzerinden değerlendirdiği görülmektedir. Ona göre toplumsal bir grubun üstünlüğü, "tahakküm" veya "entelektüel ve ahlaki önderlik" biçiminde olmak üzere iki şekilde ortaya çıkar ve yine bir toplumsal grup, silahlı güçleri de kullanarak antagonist grupları tasfiye etmeye yönelebilen müttefik ve kendine benzer gruplara ise öncülük eder. Dahası, bir toplumsal grup iktidarı ele geçirmeden önce liderliği ele geçirebilir ve aslında öyle de olmalıdır çünkü bu durum, iktidarı ele geçirmenin de öncül koşullarındandır. Bu toplumsal grup iktidarı yürütmeye devam ettiğinde egemen hale gelir ancak iktidarı sıkıca elinde tutsa dahi "yönlendirici" olmaya devam etmelidir (Gramsci, 1971: 57-58). Bu bakımdan hegemonyanın iktidarla arasındaki farka dikkat çekilerek ne denli kapsamlı bir süreci içerdiği de ortaya konmaktadır. Bunun yanında ahlâki ve entelektüel liderlik olarak hegemonya hem sivil toplumda yer alan bir "ekleme güç ve yetisi"ni hem de egemen sınıfın kendi dünya görüşünü genişletmek adına bağımlı sınıflarla kurduğu ve bağımlı sınıfların ihtiyaç ve çıkarlarını düzenlemeye yönelik müdahaleleri içeren bir ilişkiyi ifade eder (Carnoy, 2014: 96-97). O halde hegemonya, bir sınıfın çıkarlarının diğerleri üzerine eklenme becerisi olarak ele alındığında Gramsci'nin çözümlemesinin önemi, iktidarın öznelere dışarıdan uygulanan bir "güç" veya "zor" kullanımını olmaktan çok ideolojiye ve bunun zihinlerde kurulmasına bağlı olarak "onay"a dayalı olmasında yatmaktadır (Sancar, 2008: 31).

Gramsci'de hegemonyanın ve dolayısıyla toplumsal bir kesim üzerinde uygulanan liderliğin zor kullanımının ötesinde öznelerin onayını gerektirmesi, hegemonyanın bir unsuru olan “rıza”nın basit bir uzlaşma türüne indirgenmemesi için önemlidir. Bu bağlamda Ransome (2011: 176) hegemonyanın bilinçli olarak üretilen düşünceler üzerine inşa edildiğini belirterek toplumsal öznelerin kontrolü dışındaki metafizik bir güç olarak görülemeyecek bir süreç olarak değerlendirilmesi gerektiğini ve hegemonyanın ‘gerçek’ bireyler tarafından yaratılıp, korunup, yeniden üretildiğini ifade eder. Böylece hegemonya, maddi gerçekliğe vurgu yapan bir strateji ve eylem biçiminin gelişimi adına işleyen bilinçli bir zihinsel düşünme ve sentez süreci anlamındadır. Hegemonyanın gerçek özneler tarafından yeniden üretim sürecinde ise artık rıza momenti ön plana çıkmaktadır. Bu bağlamda Buci-Glucksmann, Gramsci'de rızanın pasif-dolaylı veya aktif ve doğrudan olmak üzere iki temelde oluştuğunu belirtir. Ancak pasif-dolaylı rızanın, devlet tarafından araçsallaştırılarak tabandan gelen her türlü müdahaleyi dışlarken aktif-dogrudan rızanın yöneten ve yönetilenler arasında bir rol değişimi gerektirdiğinin altını çizer. Dolayısıyla özellikle işçi sınıfı esas alındığında aktif rızanın sağlanması hegemonya inşası için temel gereklerden biri haline gelir (Buci-Glucksmann, 2012: 124).

Rızanın ve hegemonyanın gerçek bireyler tarafından fiilen yaratılmış olması aynı zamanda yönlendirme ve liderliğin de toplumsal denetim için bir gereklilik olarak ortaya çıkmasına yol açar. Toplumsal bir grubun hegemonyayı tesisi bir toplumsal kriz öncesinde önderliği ele alma ve yürütme becerisinden kaynaklandığı için önderlik, bir toplumsal ittifak yaratabilme meselesi haline gelmektedir. Böylece öne çıkan liderlik ile oluşturulan/oluşturulmaya çalışılan ittifak arasındaki bağlantı dolayısıyla hegemonyanın ne derece başarılı olabileceği sorunu bizi “tarihsel blok” kavramına götürür. Yani hegemonyanın başarısı, tarihsel bloğun ortak amaçları temsil edebilmesiyle ilgilidir ve diğer yandan tarihsel bloğun iktidar olabilmesi, kendi çıkarlarının ötesindeki bir evrenselliği sağlayabilmesi ile mümkündür ki bu genişleme, ekonomik-korporatif çıkarların siyasal ve etik boyuta taşınabilmesiyle mümkün olacaktır (Ransome, 2011: 180-181). Dolayısıyla “Yapılar ve üstyapılar bir ‘tarihsel blok’ oluştururlar. Yani, üstyapıların karmaşık, karşıt ve uyumsuz bütünlüğü, üretimin toplumsal ilişkileri bütünlüğünün bir yansımasıdır” (Gramsci, 1971: 366). Ancak hemen belirtmek gerekir

ki tarihsel blok ile hegemonya arasındaki ilişkinin bir zorunluluk ilişkisi olmanın ötesinde, herhangi bir dönemde kurulan tarihsel bloğun “dönemsel değil tarihsel sorunları” çözerek önderliği sağlayabilmesinden kaynaklı hegemonik olma potansiyeli vardır (Ransome, 2011: 181-183). Bunun yanında Portelli, hegemonyanın söz konusu tarihsel dönem içerisinde belirleyici olan temel sınıfın işi olduğuna işaret ederek bir hegemonya analizinde ulusal bağlamda ele alınan yönetici sınıfın uluslararası açıdan da düşünülmesi gerektiğini ifade eder. Diğer yandan bir tarihsel blok belirli bir tarihsel döneme ait olduğundan inceleme yerel ya da tarihsel olarak yapılabilir ki bu sayede temel sınıfın uluslararası bağlamda incelenmesi tarihsel bloğun bir defa kurulan ya da sadece ulusal sınırlar içerisinde kurulan bir ittifak olmadığını, bir tarihsel bloğun kuruluşundaki temel sınıf hegemonyasının da temelinde yerel bir tarihsel bloğun olabileceğini ifade eder. Dolayısıyla tarihsel blok yapı ile alt sınıfları da hegemonik olarak bir araya getiren bir sistem olarak görülmektedir (Portelli, 1982: 86-89).

Buraya değin hegemonya kavramının Gramsci’ye özgü kullanımını ve dolayısıyla hegemonyanın bir toplumsal dönüşüm için ortaya çıkardığı kuramsal imkanları göz önüne sermek amacıyla, kavramı zor ve rıza ilişkisi üzerinden kurulan ve bu yolla toplumsal kesimler üzerinde yönlendirme becerisini kazanarak iktidarı yürüten bir moment olarak tanımlamaya çalıştık. Ancak belirtmek gerekir ki Gramsci’de hegemonyanın anlaşılabilmesi zor-rıza, liderlik ve tarihsel blok kavramlarının yanı sıra sivil-siyasal toplum, pasif devrim, mevzi-manevra savaşı, ortak duyu ve aydınların konumu gibi bir takım kavramlarla mümkündür. Bu çalışmanın bağlamı göz önüne alındığında ise kavram açıklanırken bütüncül bir içerikten çok özellikle mizah dergileri ve hegemonya arasında kurulacak olan ilişki göz önüne alındığı için tüm bu kavramlardan çok sivil toplum ve ortak duyu odaklı bir açıklama yapılmaktadır. Dolayısıyla öncelikle niçin sivil toplum ve ortak duyunun altının çizildiğini ifade etmek gerekir.

Gramsci, “...ahlakçı dergilerin eleştirisi olmayı hedefleyen mizah dergileri...” gibi bir takım gazete ve dergileri sağduyu veya ortak akıl alanında yer alan ve “bir toplumun ortalama görüşünü” şekillendiren yayınlar olarak görmektedir. Bu dergiler, akademik ve

“üstten bakan” bir dili kullanmamalı fakat ortak akıl içerisinde yer almaları nedeniyle de kendilerine karşı bir öfke yaratmaksızın, “alaycı bir gülüşe” imkân verecek biçimde ortak akıl ile arasına bir mesafe koymalıdır. Şu halde mizah dergileri, bir toplumsal tabakanın “yaygın yaşam ve ahlak kavrayışı” olarak ortak akıldan yani bir felsefi aklın toplumda bıraktığı “tortu”dan; “felsefenin folkloru”ndan (Gramsci, 2011: 212-213) türer ve onu dönüştürmek adına belirli bir mesafeden ona yaklaşır. En nihayetinde bir kimse birkaç konuyu ve hatta bir konu hakkındaki tüm yazılanları takip edemeyeceği için ortalama kültüre sahip halk için eleştirel bir bilgi akışı gerekir ve dergiler de temelde bu işleve sahiptir (Gramsci, 2014a: 132). Bu bakımdan Gramsci’ye göre bir devrim imkânı olarak hegemonyanın inşası için gazete ve dergiler halkın ortak aklını dönüştürmesi gereken, bilgilendirici ancak akademik bir dile bağlı kalmamış yayınlar olmalıdır. Bu yolla gündelik yaşam pratiği içerisinde var olan insanların aslen kendilerini eleştirerek ve kendileri tarafından oluşturulan bir entelektüel birikimin sağlanması da mümkün olacaktır. Çünkü Gramsci, Croce’ye atıfla, “birbirine uymayan kavramların kaotik toplamı ve bir kişinin orada istediği herhangi bir şeyi bulabileceği” (Gramsci, 1971: 422) bir bütün olarak değerlendirdiği ortak aklı, eleştiri yoluyla bir düzene koymak suretiyle hegemonyanın inşasına bir zemin olabileceğini göstermiş olur.

Ortak aklın karmaşık bütünlüğü, çeşitli etik-ahlaki meselelere karşın çözümlerin kısa yoldan türetilmesine de kapı aralamakta dolayısıyla da ortak akıl, bireysel davranışlarla ilgili olduğu kadar kültür ile de ilişkilenerken bir “gündelik yaşam” meselesi haline gelmektedir. Bu bağlamda ortak aklın sivil toplum ile önemli ölçüde örtüşen bir kavram olduğunu belirtmek gerekir (Jones, 2007: 32). Gramsci’nin “‘özel’ olarak adlandırılan örgütlerin birliği” şeklinde tanımladığı sivil toplum (1971: 12) kurumları, ortak aklın değişken ve çeşitli biçimlerini bünyesinde barındırmak için kendini yeniden şekillendirmeye çalışmalıdır (Jones, 2007: 54) ki böylece gerçek bireylerin rızası üzerine inşa edilen bir hegemonyanın inşası mümkün olabilecektir. Dolayısıyla şimdiye dek bahsedilen rıza, liderlik ve tarihsel blok kavramlarının ardından “ekleme güç ve yetisi” anlamında hegemonyanın bir unsuru olan ve özellikle kültür gibi rıza yoluyla inşa edilen gündelik yaşam pratiklerini kapsayan sivil toplum kavramına geçerek mizahın sivil toplumdaki konumu üzerinden edindiği hegemonik rolüne vurgu yapabiliriz.

Tarihsel bloğun bir düzeyi olarak üst yapının, sivil toplum ve siyasal toplum ya da devlet olmak üzere iki katmandan oluştuğunu belirten Gramsci, bu iki katmanın bir yandan hâkim grubun toplum üzerindeki hegemonyasını sağladığını diğer yandan ise devlet ve tüzel hükümet yoluyla uygulanan doğrudan tahakkümü yürüttüğünü söyler (Gramsci, 1971: 12). Ancak Gramsci'nin sivil toplum ve siyasal toplum arasında çizdiği bu ayrımın hangi oranda sabit biçimde kullandığı da bir diğer tartışma konusudur. Thomas da, aşağıda bahsedileceği üzere Bobbio ve Anderson'a katılarak, Gramsci'de sivil-siyasal toplum ayrımının, Marx'ın üstyapının yapı içerisinde doğarak ondan farklılaştığı tespitine benzer biçimde iki ayrı düzey olduğunu vurgular; bu düzeyler kapitalist toplumsal formasyonun ayrı bir zemindir. Ancak bu yorumun en tartışmalı kısmı ise Gramsci'nin sivil toplumu ekonomik alanın dışında gördüğüne ilişkin kısımdır (Thomas, 2013: 241). Dolayısıyla sivil toplum ve hegemonya arasındaki bağın kurgulanışı, yine sivil toplum ile örtüşen ortak duyunun bir yandan hegemonya ve ideoloji ile öte yandan bir başka güç unsuru olarak siyasal toplum veya devlet ile olan ilişkisinin biçimini belirlemektedir.

Bobbio'ya göre Gramsci'de sivil toplum, üstyapısal uğrak içerisinde ve karşılıklı maddi ilişkilerin bütününden ziyade ideolojik-kültürel ilişkilerin bütünüdür. Dolayısıyla sivil toplum, üstyapıya dâhil olan ve toplumsal bir grubun toplumun tümü üzerindeki siyasal ve kültürel hegemonyası ve devletin etik içeriği olarak görülür. Tarihsel geçmiş ile mevcut toplumsal ilişkilerin oluşturduğu nesnel koşullar ve bunların tanınmasıyla beraber özne özgürleşmekte ve bir gerçekliği oluşturmaktadır. Böylece maddi koşullar herhangi bir amaç için araç haline gelir. Dolayısıyla yapı, artık yeni bir etik-politik biçim yaratmayı sağlayan özgürlük aracına dönüşür ve bu aracı üstyapısal düzeyde belirli bir amaç için tarihsel özne kullanmaktadır. Bu bakımdan yapı artık tarihin bağımlı bir unsuru haline gelir. Diğer yandan Gramsci'de ideoloji ve kurumlar arasında bir karşılıklı eylem söz konusu olsa da ideolojiler birincil, kurumlar ise ikincil uğrakları teşkil ederler. Dolayısıyla sivil toplum içerisinde tarihsel kökleri bulunan ideolojiler yeni bir tarih yaratan ve yeni bir iktidar oluşumundaki etken olan güçler konumuna gelecektir (Bobbio, 1982: 18-28). Bu bakımdan Bobbio'ya göre üstyapısal

sivil toplum pratiklerinde düşünsel ve siyasal rol oldukça önemli hale gelerek ekonomik yapıyı üstyapı içerisinde kendisine tabi ve ikincil kılar (Ransome, 2010: 220).

Texier'de Gramsci'yi bir üstyapılar teorisyeni olarak görür ve siyasal bilimin, sivil toplum ve devlet ilişkilerinin, hegemonya ve iktidarın fethi mücadelesinin, zor ve rızanın, etik-politik ve ekonomik-politik tarihin, aydınların ve siyasal partilerin bu alan içerisinde yer aldığını ifade eder. Bu bağlamda Gramsci'nin bütüncüllük ifadesine başvurarak yönetici sınıfın hegemonya aygıtı olan sivil toplum ile hükümet aygıtı olarak devletin/siyasal toplumun ayrılmazlığını vurguladığını savunur (Texier, 1982: 47-49). Dolayısıyla Texier, Gramsci'nin “sivil toplum ve devletin gerçekte bir ve aynı” olduğu (1971: 160) tanımına ve yine devletin sivil toplum ile siyasal toplumun toplamı ve hatta zor'un zırhıyla korunan hegemonya (1971: 263) olduğuna ilişkin tanıma bir göndermede bulunmaktadır. Haliyle Texier'in de dikkat çektiği üzere Gramsci'nin üstyapılar teorisi, tarihin yaşayan diyalektiğini kendi bütünselliğinde kavramayı amaçlayan bir bütünün parçasıdır ve bu bakımdan da üstyapılar teorisi, esas olarak bir altyapı-üstyapı ilişkisi teorisi ve bunların birliği olması anlamında tarihsel blok teorisi olması nedeniyle ekonomi-kültür-politika arasında birliğin var olduğunu kabul eder (Texier, 1982: 49). Yine Gramsci, hegemonya kavramını bütüncül bir biçimde kullanarak sivil toplumun “toplumsal bir grubun toplumun tümü üzerindeki siyasal ve kültürel hegemonyası ve devletin etik içeriği” biçimindeki kapsamının da ötesine geçmiş durumdadır. Böylece Texier, üstyapısal etkinliğin farklı uğrakları olarak güç ve rıza, diktatorya ve hegemonya, ekonomik-politik ve etik-politik uğraklarının ele alınırken üstyapı ile altyapının tarihsel blok içerisinde organik birlik halinde bulunduğunu fakat ekonomik koşulların en nihayetinde belirleyici olduğunu kabul etmek gereğini savunur (Texier, 1982: 68). Dahası Texier, Gramsci'nin “insan”ı da “tarihsel diyalektiğin üretim içindeki somut kökleşmesine” dayanan bir varlık olarak gördüğünü öne sürer (1982: 69): “İnsan, salt bireysel ve öznel unsurların ve bireyin etkin biçimde ilişkide bulunduğu kitlesel ve nesnel ya da maddi unsurların bir tarihsel bloğu olarak tasarlanır” (Gramsci, 1971: 360).

Bobbio-Textier arasındaki tartışmanın dışında bir diğer yaklaşım olarak Anderson, sivil toplumun devlet karşısında bir üstünlüğü olmadığına ve dolayısıyla rıza ve baskının bileşimi olarak yeniden tanımlanan hegemonyanın devlet ile sivil toplum arasında dağıldığına dikkat çeker. Bu bakımdan Anderson, Gramsci'nin Batılı kapitalist devletin temel ideolojik rolünün ve devletin hegemonya içindeki rolünün daha da belirginleştiğinin farkında olduğuna işaret etmekte ve dolayısıyla hegemonyanın sadece kültürel üstünlüğü değil, zorlamayı da içeren bir anlama kavuştuğuna işaret etmektedir. Böylece hegemonya, zor ile rızanın birleşimi haline gelir. Ancak Anderson, Gramsci'nin bu noktada bir hataya düştüğünü belirterek zor kullanımının hukuken kapitalist devlete özgü olduğunu ve sivil toplumun baskı kullanabilmesinin hukuken yeri olmadığını da ekler (Anderson, 1988: 54-56).

Bu üç yorum ardından sivil toplumun hegemonya ve siyasal toplum ile ilişkisinin nasıl okunacağı sorusu daha da belirgin biçimde ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda Thomas, sivil-siyasal toplumu iki büyük üstyapısal düzey ve insanların üretim dünyasındaki anlaşmazlıklarını fark ettikleri iki büyük "ideolojik form" olarak görür. Öte yandan Thomas, bu karmaşıklığa ilişkin Textier'in "yapı ve üstyapının diyalektik birliği olarak tarihsel blok" cevabının da sorunu çözmediğini ve ekonomi-politik gibi daha başka alanlara taşıdığını belirtir. Bu nedenle Thomas, Gramsci'nin temel kavramının sivil toplum veya siyasal toplum üzerine değil "bütüncül Devlet" kavramı üzerine şekillendiğini ifade eder (Thomas, 2013: 244-247). Yine Thomas tüm bu tanımlama çabalarının ardından hegemonyanın sivil-siyasal toplum kavramları ayırımında olduğu üzere işlevsel olarak anlaşıldığını vurgular ve hegemonyanın toplumsal güçleri pekiştirerek bu güçleri siyasal iktidara odaklayan bir uygulama biçimi olduğunu belirtir. Bu bakımdan hegemonya bütüncül devletin bir diğer düzeyi olan siyasal toplumu etkiler; siyasal toplum ile bütünleşen ve orada yoğunlaşan iktidar, sivil toplumla ve bunun toplumsal güçleriyle bağ kurar. Dolayısıyla bir sivil hegemonyanın korunabilmesi adına siyasal hegemonyaya doğru ilerlemesi gerekmektedir (Thomas, 2013: 273-274). Ancak hegemonyanın sivil toplumdan siyasal topluma hareket etmesi ve iktidarı ele geçirmesi dolayısıyla yeniden sivil toplumu kapsama süreci, kavramın sınıfsal bağlamında da bir genişleme/çeşitlenme yaratarak üstyapı biçimlerini önceden belirlenemez hale getirmektedir. Bu bakımdan da hegemonya ne sadece ezilen sınıfların

mevcut kültürü üzerine ne de sadece geçmişten gelen üstyapılar üzerine inşa edilebilen (Sassoon, 2012b: 116) bir moment olarak tasarlanabilir ki bu nedenle hegemonyanın inşasında “eklemlenme” güç ve yetisinin tekrar vurgulanması bir gereklilik arz edecektir.

Hegemonyayı sivil toplum ve siyasal toplum/devlet arasında kurgulanan bir tür eklemlenme ilişkisi bağlamında değerlendirerek bir ara sonuca varmak gerekirse öncelikle mevcut toplumsal formasyonda hâkim olan ideolojinin, kültürün, felsefenin vs. bir yandan hem diğer üstyapısal momentlerle hem de yapı ile olan bağı kavramak diğer yandan ise sivil-siyasal toplum bağına çözümlemek hegemonyanın tesisi için oldukça kritiktir. Bu çalışmada da örnek olarak ele alınan mizah dergilerinin tam da böyle bir konum içerisinde yer aldığı düşünülmektedir. Yani birer popüler kültür ürünü olarak görülen mizah dergilerinin, ortak duyu ve sivil toplum üzerinden siyasal toplum ve nihayetinde “bütüncül devlet” anlayışı içerisinde yapılandığı⁵ ve hegemonyanın kendini sürekli yenilemesi gerekmesi nedeniyle ilgili dergilerin, siyasal toplumdan sivil topluma doğru bir dönüşü yansıttığı öne sürülmektedir. Bu doğrultuda Ransome’un belirttiği üzere bütün bu kurumların bireyler üzerinde ideolojik ve aynı zamanda pratik bir etkiye sahip olduğu, zora dayalı denetimin devletin tekelinde olmadığı (ve aslında sivil toplum içinde de bu zorun gelişebildiği) ve ideolojik denetimin de sadece sivil topluma ait olmadığı (2011: 191) göz önüne alınırsa dergilerin hegemonik işlevi netleşmiş olacaktır.

Son olarak Gramsci’nin hegemonya konsepti ile bağlantılı olarak, sivil-siyasal toplum ve dolayısıyla uygulanan zor ve rıza arasındaki ayırmadan hareketle bir eylem stratejisi çizmek için iki farklı hareket tarzını ele aldığı görülür. Birincisi, devletin baskı araçlarının yenilmesine yönelik, kuvvete kuvvet ile karşılık verme esasına dayanan

⁵Türk mizah tarihinde değişen siyasal iktidarlar ile kurabildiği sıkı ilişkiler yoluyla uzun süre yayın hayatını sürdürebilen *Akbaba* dergisinin, Demokrat Parti iktidarına hoş görünme çabasından kaynaklı olarak “örtülü ödenekten” pay alabilmesi ve 1960 Darbesi sonrasında ise aynı kadrolara yönelik karikatürlerde kendisini gösteren “sembolik linç” (Gönenç ve Cantek, 2010: 33), her ne kadar fiziksel bir güç kullanım tekeli yoluyla olmasa da sivil toplum içerisinde gelişebilen “zor” örneği olması anlamında mizahın, “bütünlüklü devlet olarak hegemonya” içerisindeki konumunu da göstermektedir. Sembolik linç kavramına ileride tekrar değinileceği için açıklaması da sonraya bırakılmıştır.

topyekün bir cephe saldırısına işaret eden “manevra savaşı” iken ikinci tarz ise sivil toplumun kompleks yapısını çözmeye ve yıkmaya odaklanan ancak daha aşamalı bir süreci gerektiren “mevzi savaşı” stratejisidir. Bu iki tarz arasındaki ayırmadan kaynaklanan sorunlardan biri manevra savaşından mevzi savaşına geçişin zamanıyla ilgilidir. Bir diğer sorun ise mevzi savaşının devrimin zorunlu ilk uğrağı olarak görülmesi nedeniyle ona odaklanılmasından dolayı devletin gücüne karşı gelecek devrim anının sürekli ertelenerek mevzi savaşının “parlamentar yoldan sosyalizme geçiş” biçiminde kabul edilmesidir. Bu problemler çerçevesinde mevzi savaşı, manevra savaşının taktikleriyle birleşen yeni bir devrimci mücadele pratiğı olarak görülmelidir (Ransome, 2011: 194-198).

Bu noktaya kadar Gramsci'nin hegemonya kavramı ve içeriğine dair yürütülen tartışma, hem çalışmanın zeminini oluşturarak mizah dergilerinin toplumsal işlevine dair bir açıklama sunabilmesi adına gereken bir takım kavramları ele almıştır. Ancak genel itibariyle toplumsal tartışma ekseninin sınıf siyasetinden kimlik tartışmalarına doğru evrilmesi, tam da bir “eklemlenme yetisi” olarak hegemonyanın kavramsal içeriğinde de önemli bir dönüm noktasını beraberinde getirmiştir. Aynı zamanda “yeni toplumsal hareketler” bağlamında gelişen bir dizi pratiğın de etkisiyle Laclau ve Mouffe'un “post-Marksizmi” veya “radikal demokrasi” önerileri sol içi tartışma açısından da bir dönüm noktasını teşkil eder.

Hegemonya ve Sosyalist Strateji adlı temel çalışmada Laclau ve Mouffe, her ne kadar Gramsci ve hegemonya teorisinden yola çıkarak bir yol izlemiş olsalar da, postmodern ve post-yapısalcı felsefe ile beraber ele aldıkları düşünsel yaklaşım sonucu Marksizmin en temeldeki kavramlarını post-yapısalcı felsefenin kavramlarıyla yeniden okumuş ve dolayısıyla kendilerini Marksizm'le başka bir biçimde ilişkilendirmişlerdir. Diğer yandan Laclau ve Mouffe'un post-Marksizmi pek çok Marksist eleştiriyi de beraberinde getirmiştir. Ancak Laclau ve Mouffe'un bu çalışma bağlamındaki önemi Gramsci'den hareketle hegemonya mantığının yeni toplumsal koşulların anlaşılmasında ve elbette değişiminde ortaya çıkardığı imkânlarla işaret etmesinden kaynaklanmaktadır. Bu

bağlamda Laclau ve Mouffe'un hegemonya teorisine katkılarını genel olarak sıralayabiliriz.

- Laclau ve Mouffe antagonizmayı nesnelliğin sınırını belirleyen ve toplumu da bu sınırlar etrafında şekillendiren ilişkiler olarak gördükleri için antagonizma, bir “kurallar dizgesi” aracılığıyla kontrol altına alınabilecek ilişkiler bütünü değildir. Dolayısıyla “siyasal” bir üstyapı olarak değil, “toplumsalın ontolojisi” olarak görülmelidir (2012: 16-17).

- Laclau ve Mouffe hegemonyayı, Marksist teorideki tarih ve toplumun belirli yasalar çerçevesinde oluştuğu biçimindeki rasyonalist anlayıştan ziyade, “tamamlayıcı ve olumsal” ilişkiler olarak tanımlarlar. Bu çerçevede Laclau ve Mouffe, hegemonyanın tarihsel zorunluluk kategorisini bırakarak, tamamlayıcı ve olumsal bir hegemonya mantığının sol için (ancak radikal demokrasi hedefi doğrultusunda) yeni bir politik imkân sağlayacağını düşünmektedirler (2012: 27-28).

- Laclau ve Mouffe, ekonominin kendine ait içsel yasalarının bulunduğu ve kendini düzenleyen bir yapıya sahip olduğu fikrini de yanlış bulurlar. Bu doğrultuda bir sınıf temelinde oluşan toplumsal failer ve bu sınıfların tarihsel çıkarları da mümkün olmayacaktır. Laclau ve Mouffe, Gramsci'nin politikayı “eklemlenme mantığı” çerçevesinde ele aldığını belirterek tarihsel blok kavramının bu eklemlenme mantığını gösteren kapsamlı bir toplum teorisi olduğunu belirtmektedirler. Dolayısıyla hegemonya mantığı da bir eklemlenme ve olumsallık mantığı olarak savunulmaktadır (2012: 145).

- Hegemonik mantıkta meydana gelen bu anlam değişikliği sonucu Laclau ve Mouffe, toplumun sabitlenmesine karşı bir pozisyon olarak toplumun kendi kendisiyle özdeş olmayan ve metinlerarasılık dâhilinde oluşan bir içeriğe sahip olduğunu belirtirler. Toplumu kuran eklemlenme pratiği ise anlamı kısmen sabitleştiren “düğüm noktalarının” kurulması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Laclau ve Mouffe, toplumu

kuran eklemleme mantığının “söylemsellik alanının sonsuzluğunun bütün söylemleri sürekli aşmasından” kaynaklandığını iddia ederler. Buna göre toplumsal pratikler eklemleyicidir ve bu ilişkiler sistemi içinde veya “söylemi aşan söylemler” arasında anlamın sabitleştirilmesi çabası zorunluluk olarak addedilmektedir (Laclau ve Mouffe, 2012: 183).

- Bu yeni hegemonik mantığı netleştirmek adına Laclau ve Mouffe, antagonizma ve toplumsal arasındaki ilişkiyi de açıklar. Buna göre antagonizmalar, toplumsalın sınırını oluşturan ve fakat nesnel ilişkiler olmanın ötesinde nesnelliğin sınırını oluşturması sebebiyle toplumsalın sınırına işaret eden ilişkilerdir. Bu bakımdan antagonizma, topluma içkin değil toplumun dışındadır; “toplumun sınırını, onun kendisini tam olarak oluşturmasının olanaksızlığını oluştururlar”. Bu bağlamda toplum verili bir alanda yaşayan “failler topluluğu” olarak görülemez. Antagonizma ise verili bir düzenin olumsuzlanması olarak görülmelidir. Toplumun sınırı kendisinde verili olduğu için bu sınırlama tüm toplumsal alana dâhil olur ve onun kendini bir nesnel gerçeklik olarak kurmasını engeller. Bu bakımdan toplum, hiçbir zaman tam olarak toplum olamaz (Laclau ve Mouffe, 2012: 202-203).

- Laclau ve Mouffe, antagonizma ve toplumsallığın çizdiği çerçevede Gramsci'nin kavramlarını da sorgulayarak yeniden ele almışlardır. Ancak bu noktada Gramsci düşüncesinin iki temel yanından uzaklaşmıştır. Bu kopuştan ilki Gramsci'nin hegemonyanın ya da hegemonik öznenin sınıf temeline göre kurulduğu yönündeki düşüncesidir. İkinci nokta ise organik kriz dönemi dışında her toplumsal formasyonun tek bir hegemonik merkez etrafında meydana geldiği görüşüdür. Laclau ve Mouffe, bu iki görüşün Gramsci'nin düşüncesindeki iki özcülük ögesi olduğunu belirtmektedirler (2012: 219).

- Bir toplumsal formasyonun hegemonik bir merkez etrafında gerçekleşmeyeceğini kabul eden Laclau ve Mouffe'a göre herhangi bir hegemonik mantığın toplumsalın merkezini oluşturması ve dolayısıyla toplumsalın tamamını açıklamaya çalışması demek, yeni bir dikiş üretilerek yani anlamı sabitleyerek

hegemonya kavramının kendisini ortadan kaldırmak demektir. Bu bakımdan Laclau ve Mouffe, “toplumsalın açıklığını” hegemonik pratiğin ön koşulu olarak ele alırlar. Bu mantık çerçevesinde iktidar sorununun bir hegemonik formasyonun merkezinde hangi sınıf veya hangi egemen kesimin yer aldığı araştırılması demek olmadığını öne sürmektedirler (Laclau ve Mouffe, 2012: 225).

Sonuç olarak bu çalışmada hegemonya kavramının temelde Gramsci'nin analizi üzerinden ve siyasal/toplumsala ilişkin katkıları nedeniyle de Laclau-Mouffe üzerinden kullanıldığı söylenebilir. Hegemonya kavramına dair tartışmalar daha da çeşitlenmekle beraber⁶ bu çalışmada temel olarak Gramsci'nin yer almasının nedeni ise bütüncül bakış açısından kaynaklanır:

Hegemonya olayı şüphesiz, kedilerine hegemonyanın uygulanacağı grupların çıkar ve eğilimlerinin hesaba katılmasını, belli bir uzlaşma dengesinin oluşmuş olmasını, yani üretici grubun ekonomik-korporatif türünden özverilerde bulunmasını gerektirir. Ama böylesi özverilerin, böylesi uzlaşmanın öze işmeyeceği de şüphesizdir; çünkü hegemonya, eğer etik-politik ise, ekonomik olmadan da olamaz, [yani] temelini yönetici grubun ekonomik faaliyetin yaşamsal özüne uyguladığı kesin işlevinde bulur (Gramsci, 2014b: 63-64).

Fakat Gramsci üzerinden okunan bütüncül hegemonya kavramı, mizahın toplumsal rolü açısından hegemonyanın bir uğrağı olarak sivil toplum ve üstyapıya ilişkin bağlamları açıklamak adına yeniden gözden geçirilmelidir. Özellikle 20. yüzyılın son çeyreğinden itibaren yaşanan küresel çapta dönüşümün anlaşılabilmesi adına postmodern ve post-yapısalcı teorinin katkıları dolayısıyla sivil toplum uğraklarının değerlendirilmesi de ayrıca gereklilik arz etmektedir. Bu bağlamda birazdan açıklanacağı üzere “dil” meselesi, Gramsci ve Laclau-Mouffe arasında hegemonya üzerinden bir bağlantı

⁶ Hegemonya, iktidar ve devlet arasındaki ilişkiler üzerine Poulantzas, Althusser, Jessop gibi isimlere bu çalışmanın kapsamı göz önüne alınarak ve özellikle de hegemonyanın yapı ile ilişkisine vurgu yapılması nedeniyle yer verilmemiştir. Ancak üstyapı içerisinde ele alınan kurumların konumunu tartışan bu isimler, hegemonya kuramının belirgin uğraklarını oluşturmaktadırlar. Örneğin Bob Jessop'un sermaye birikim şekilleri ve devlet biçimleri arasındaki tartışması ve buna ilaveten hegemonya kavramını farklı sınıf bağlantılı (ve fakat zorunlu olarak sınıf bilinçli değil) güçlerin, belirli bir sınıfın “siyasi, entelektüel ve ahlaki önderliği” olarak görmesi ve bu tarz bir örgütlenmenin genel çıkar ile özel çıkar arasındaki çatışmayı çözmeye yönelik “hegemonik proje” olarak adlandırılması, dahası bu hegemonik projelerin de sermaye birikimi ile ilişkilendirilmesi ve fakat hegemonya projelerini sadece ekonomi ile değil sivil toplum ve devlet alanlarındaki noktalar ile ilgili görmesi, dolayısıyla da hegemonik projeleri sınıf ilişkileri yerine “ulusal-popüler” kavramı ile açıklamasında (Jessop, 2005: 171-172) olduğu üzere özgün tartışmalar devam edelmektedir.

kurmamızı da sağlar. Yanı sıra Laclau ve Mouffe'un hegemonyayı “toplumsalın açıklığı” üzerinden açıklama girişimleri, mizah ve hegemonya arasındaki ilişkinin daha belirgin hale geldiği bir noktaya ulaşmamızı sağlayacaktır.

1.3. MİZAHIN SİYASAL VE HEGEMONİK ROLÜ

Gramsci'nin ekonomik ve etik-politik içerik üzerinden ele aldığı hegemonya kavramının 21. yüzyılın kimlik eksenli toplumsal hareketlerine çeşitli imkânlar tanıdığına değinilmişti. Eagleton'a göre yönetici sınıf iktidarı aynı oranda maddi ve manevi yaşam üzerine işlediği için bir “karşı-hegemonya” mücadelesi özellikle yine yönetici sınıfın dışladığı değerler, alışkanlıklar, ritüeller ve dil üzerinde yürümek zorundadır. Bu bakımdan mücadele “kültür“ alanını da kapsamak zorundadır (Eagleton, 1996: 165). Hâlihazırda bu çalışmaya konu olan iki derginin ve aynı zamanda mevcut iktidarın İslami kimlik üzerinden sivil toplumdan siyasal topluma ilerleyişinin gerekçesi bu bağlamda ortaya çıkmaktadır.

Kültürel alanda “karşı-hegemonya” girişimi olarak siyasal İslam, gerek baskı gerekse yönlendirme yoluyla mücadelesini sürdürmektedir. Dolayısıyla siyasal İslam ile mevcut iktidar ve kültürel yapı arasındaki ilişkiler arasında bütüncül bir bağ da söz konusu olmaktadır. Bu noktada Said'in, kültür ile siyasal alan ve dolayısıyla da iktidar ilişkileri arasında ayırım çizen yaklaşımlara yönelik eleştirisi akla gelmektedir:

Yalnızca bir meta dünyasında değil, aynı zamanda bir tasavvur dünyasında yaşadığımızda kuşku yok ve tasavvur, üretilmesi, dolaşımı, tarihi ve yorumlanmasıyla, kültür ögesinin ta kendisidir... Bir yanda, ağırlıksız kuramsal spekülasyonda ve soruşturmada serbestçe ve koşulsuz olarak kullanılabileceğine inanılan, yalıtılmış bir kültür alanı var, bir yanda ise çıkarlar arasında asıl mücadelenin yer aldığı varsayılan, önemsizleştirilmiş bir siyasal alan... Bu ayırmada yerleşiklesen, köklü bir yanılmaca var. Kültür, iktidarla olan her türlü karışıklıktan başışık tutuluyor, tasavvurlar tıpkı değış tokuş edilen dilbilgileri gibi incelenip yorumlanacak apolitik imgelerden ibaret sayılıyor ve şimdiki zamanın geçmişten tam olarak ayrıldığı varsayılıyor (Said, 2010: 108).

Bu anlamda kültür ve dil arasındaki iletişim aynı zamanda iktidar ve hegemonya mücadelesini teşkil eder. Şu halde dil ve kültür alanı üzerinde bir mücadele yürüdüğü için “öznelere” rolünü de hesaba katmak gerekecektir. Çünkü gerek hegemonya, gerek

“siyasal” olan, gerekse de mizah bu ilişki üzerinden hareket etmektedirler. Hatırlanacağı üzere mizahın kaynağı olan antagonist ilişkiler öznenin, özne-nesne diyalektiği içerisinde bir konum kazanmasına yol açtığı için; bir hegemonya ilişkisinde/mücadelesinde “özne”nin yeri önem kazanır. Dolayısıyla dil ve hegemonya arasındaki ilişkinin bize sunduğunu imkânları görebilmek adına, şu an, öncelikle Gramsci’de dil ve hegemonya tartışmasına değinilecek ve ardından post-yapısalcılık ile olan bağ üzerinden bazı çıkarımlar yapılmaya çalışılacaktır.

Ives’e göre Gramsci, maddi süreçler ile gayri-maddi olan arasında bir karşıtlıktan çok bir bağ görerek dil, anlamlandırma ve iletişim ile ekonomi ve metaların maddiliği arasındaki karşıtlık varsayımını reddeder. Kültür de bu iki alanın tümünde işleyen bir süreç olarak görülür. Bu sayede Gramsci, günümüzde daha fazla metanın maddi veya fiziksel bileşenleri ile maddi olmayan bileşenlerinin bir arada bulunduğu (metanın işlevsel yönü ile pazarlamak adına çekici kılınmasına yönelik unsurlarının bir arada bulunması örneğinde olduğu gibi) günümüz ekonomileri adına da önemli bir adım atmış olur. Dolayısıyla Gramsci’nin, maddi olan ile maddi olmayan arasında çizdiği bütüncül çerçeve (Ives, 2011: 200-201) -özellikle Gramsci’de özne, dil ve kültürün maddiliğine işaret ederek- Marksist anlamda “tarih yapan özne” anlayışını sahiplendiğini göstermektedir (Ives, 2011: 25). Haliyle Gramsci en temelde “kapitalist hegemonya”nın yaşamlarımız, düşüncelerimiz ve hislerimizi yapılandırmakta olduğunu çözümlmek adına dile odaklanmaktadır. Diğer yandan Gramsci hegemonyadan bahsederken devlet, sivil toplum veya okul, kilise, gazete, yayın kuruluşları ve eğlence kuruluşları gibi kurumları, çeşitli toplumsal sınıfları ve örgütleri de içeren “kurumsal ve toplumsal” bir analiz bağlamında kullanmaktadır. Bu bakımdan da dil, felsefi ve kültürel anlam sorunlarını ve dolayısıyla da ideoloji meselesini çözmeye yönelik analizlerde büyük önem arz etmektedir (Ives, 2011: 117-118).

Hegemonya mücadelesinin alanı olarak kültür ve dilin, Gramsci ile Laclau-Mouffe’un “toplumsalın metinlerarasılığı” arasında bir hattı oluşturduğuna değinilmişti. Dolayısıyla Marksist ve post-yapısalcı zeminden yaklaşan bu iki ayrı tutum elbette ki toplumsalın ve hegemonyanın kuruluş ve işleyişine ilişkin ayrılıkları da içermektedir

fakat bu çalışma için her iki yaklaşımın tanıdığı imkân olan “eklemlenme” mantığı, öznenin aktif biçimde dâhil olduğu anlam üretme sorunsalı bakımından temelde yer alır ve aynı zamanda aktif rızanın oluşumunda önem kazanır. Kısacası “dil”in üzerine bu denli durulmasının gerekçesi, Ives’in az önce belirttiğine ilaveten rızanın üretimi için taşıdığı hayati önemdir. Şu halde sivil toplumda kültürün, mizahın, ideolojinin vs. bir anlam olarak üretilmesi nedeniyle metinlerarasılığın hegemonik mantık olarak belirmesi bizi aynı zamanda mizah ile hegemonya arasındaki bağıntının mantığına da ulaştırmış olacaktır. Ayrıca eklemlenme, başlı başına mizahın özgürleştirici gücü için de bir imkân veya bir engel olabilmektedir. Bu kısmı bitirirken değinileceği üzere özgürleştirici ve eşitleyici kakhaha ile muhafazakâr karakterli bir “gülme” arasındaki fark, mizahi öğeye eklemlenen içerikten kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla bu noktada post-Marksizmin de kuramsal kökenlerini dayandırdığı post-yapısalcı düşüncenin gelişiminde öncü bir isim olarak bulunan ve mizahın eleştirel ve özgürleştirici niteliğine vurgu yapan Bakhtin ile Gramsci’nin kuramı arasındaki temaslara dikkat çektikten sonra özgür-muhafazakâr mizah ayrımına değinilecektir.

Grasmci ve Bakhtin, 1920’lerin ortalarında dil ve ideolojiyi bir analiz nesnesi olarak tanımlayan ve Marksist ideoloji teorisinin dil ile ilişkisini biçimlendirmeye çalışan iki düşünürdür (Brandist, 1996: 94-95). Yanı sıra kendi konumunu diyalektik ve diyalojik biçimde tanımlayan Gramsci ile (Santucci, 2011: 109) Bakhtin’in diyalojizmi arasında da yöntemsel bir ortaklık söz konusudur. Ancak aralarında, koşulların biçimlendirmesinden kaynaklanan düşünsel ayrımlar da mevcuttur. Gramsci’nin İtalyası’nda faşist parti, ulusal bir dilin yokluğu ve 'yasal olarak sabitleşmiş' bölgesel ekonomik pürüzler üzerine gelişmiştir. Rusya’da ise ulusal proleterya ve daha geniş ölçüde köylülerin bölgesel lehçeler arasında ayrışması, devrimi kolaylaştıran birleşik, devrimci bir sınıf ittifakına engel oluşturmuştur. Bu nedenle devrimci parti aracılığıyla siyasal hegemonya kazanılan süreç dilsel bölgeselliğin üstesinden gelebilmek ile sıkı sıkıya bağlıdır. Diğer yandan Bakhtin ayrı köken ve fikri arka plana sahip kitleleri disiplinli bir birlik içinde eylem yapabilen homojen bir topluluk olarak biçimlendirmekten çok devletin otoriter yükümlülüklerine karşı kitlesel bir direnişle ilgilenmektedir (Brandist, 1996: 101).

Brandist, Gramsci ile Bakhtin arasındaki ilişkinin bir diğerk boyutunun estetik meselesi olduğunu belirtir. Buna göre Gramsci, bir siyasal partinin fonksiyonu dolaylı hale geldiğinde siyasal mücadelenin sanat ve kültür alanına kaydığını ifade eder. Bakhtin de romanı halk karnavallarının estetize edilmiş bir versiyonu olarak görür ve resmi kültürün, bu anlayışın yanında varlığını koruyamamasının nedenini romanın, “karnaval” gibi belirli günlerle sınırlı kalmamasında bulur. Yine roman, egemen söylemin otoriter iç yüzünü açığa çıkarmak adına “maske düşürmeye” adanmış bir imkân olarak görülür. Bu nedenle Gramsci’nin siyasal parti ile ulusun ortak duygusu ilişkisi bakımından estetik eylemi yeniden biçimlendirdiği yerde, Bakhtin yazar ile toplumsal söylemlerin çeşitliliği ilişkisini konumlandırır. Tam da bu söylem çeşitliliğinin varlığı, dünya görüşlerinin ifade edildiği söylemler arasında üstünlük mücadelesi olarak gelişir ve bir toplumsal sınıfın söylemi başka toplumsal kesimler tarafından benimsendiğinde hegemonik hale gelmektedir. Bu durumda hegemonya mücadelesi iki ideoloji arasındaki üstünlük mücadelesi olmaktan çok hegemonik ilkeler arasındaki bir çatışmayı yansıtmaktadır (Brandist, 1996: 101-103).

Yazar, söylem çeşitliliği ile söylemin hegemonize oluşu arasındaki bu ilişki bir yandan Bakhtin’de romanın siyasal işlevinin hegemonik boyuta taşındığının da göstergesidir. Romanın hegemonyası, kamusal olandan dışlanan kahkahanın da hegemonik mücadele dolayısıyla ortaya çıktığı göstermektedir. Çünkü roman ve daha doğrusu metin, Bakhtin’de otoriteye bir başkaldırı alanı olarak alt sınıfların elindeki en güçlü silah olarak görülmektedir. Metnin bu denli etkili olabilmesini ise Bakhtin şöyle açıklar (2001: 335):

Metin (ister yazılı ister sözlü olsun) tüm bu disiplinlerin ve genelde beşeri bilimler ve felsefedeki tüm düşüncelerin (kaynaklarındaki teolojik ve felsefi düşünce de dahil olmak üzere) başlıca verisidir. Dolayimsız gerçekliktir metin (düşünce ve deneyimin gerçekliğidir), söz konusu disiplinlerin ve bu düşüncenin hasıl olabileceği yegâne gerçekliktir. Metnin olmadığı yerde, hiçbir inceleme nesnesi, hiçbir düşünce nesnesi de olamaz.

Ancak Bakhtin’e göre metin en temel gerçeklik alanı olmakla beraber, rasyonel ve tek anlamlı bir kurgudan ibaret değildir. Metnin içindeki anlamların yanı sıra metnin

anlamının nasıl çeşitlenebildiği önem kazanır. Metnin “tek bir metni yoktur” ve metnin anlam genişliği, aslen iki farklı özne arasında kuruluyor olmasından kaynaklanmaktadır (Bakhtin, 2001: 339). Dolayısıyla herhangi bir konuda konuşan kişi, o konuda konuşan ilk kişi değildir ve herhangi bir söylem kimi ideolojik anlamlar ile beraber oluşur. Bir düşünce söyleşimsel bir biçimde olduğu için "özneler arasındır" ve her düşünce bir diğerine yanıt olarak doğar. Şu halde özne bir "sonuçlandırılmazlık" haline denk düşer (Rızvanoğlu, 2010: 160-162).

Erdoğan da Bakhtin'in metinlerarasılığının siyasallığına ve dolayısıyla önemine şu şekilde işaret etmektedir (1994: 44):

Bu perspektifi siyasal söylemlere, metinlere uyarladığımız zaman, siyasal alanın da esasen diyalojik/metinlerarası bir tarzda yapılandığını söylemek mümkündür... Siyasal söylemler, siyasal olanın metinlerarasılığını belirli söylemsel ilkeler etrafında eklemleyerek, toplumsal anlamı kapatmaya –tekdiilli (*monoglossic*) bir hale getirmeye-çalışan bir niteliğe sahiptirler... Tıpkı Bakhtin'in romanın toplumsal çokdilliliği ve metinlerarasılığı savunması gibi, siyasal alanın da aynı şekilde kurulduğu ve yapılandığı söylenebilir.

Bu çerçevede Bakhtin'in çok anlamlılıklar üzerinden gelişen yıkıcı kahkahası ile Laclau ve Mouffe'un da toplumsalın kuruluşundaki kararsızlık, sonuçlandırılmazlık ve metinlerarasılık vurgusu arasındaki bağ, hegemonik mantık üzerinden ortaya çıkmaktadır. Brandist, Bakhtin'in yıkıcı kahkahasının temelinde Bergson'un muhafazakâr gülmesini radikal (ve diyalojik) biçimde özgürleştirerek iyileştirme anlamının ötesine taşıdığını ve kendini sürekli yeniler hale getirdiğini ifade eder. Burada iyileştirilen şey, toplumsal hiyerarşinin katlıklarıdır ve Bakhtin bunu yaparken katlıkları toplumsal bedenin en uygunsuz organları ile ilişkilendirir. Yani toplumsal hiyerarşiler vücuttan atılan dışkı olarak görülür ve bu dışkının içinde yeniden anlamlandırılmış olurlar (Brandist, 2011: 209-210).

Şu halde Gramsci'nin hegemonyası ile Bakhtin'in metinlerarasılığı arasında beliren kesişim noktalarının altını çizmek için Erdoğan'ın tespitlerine dönülebilir. Bu çerçevede gerek hegemonya kavramı gerekse de metinlerarasılık, toplumsal ilişkilerin temsiller üzerinden kurulması ilişkisini ve dolayısıyla da “ideolojinin zorunlu diyalojizmini” kabul eder. Hem Gramsci'nin hegemonyasının, ideolojik öznelere zorunlu bir sınıfsal

aidiyetinin olmadığı önermesi ve aynı zamanda kültürel-hegemonik mücadele de dilin merkezi oluşu, hem de Bakhtin’ci diyalojizmin “söylemlerarası” niteliği bu yakınlaşmanın belirginleştiği bir nokta olarak görülmektedir. Kaldı ki hegemonik mücadelenin devam ettiği popüler kültür alanı, halkın tarihsel geçmişi, devralınan ideolojik birikim ve egemen kültürden dışlananları da içeren karmaşık, çelişkili, iç içe, parçalı ve çokdilli bir alan olduğu için başlıbaşına diyalojik ve hegemonik bir alan olarak kurulmaktadır. Bağlı olarak diyalojizm/metinlerarasılık mantığı siyasal söylemlerin başka siyasal söylemlere ve başka edebi, popüler, felsefi vs. türlere eklenerek bir anlamlandırma rejimi kurmaya yöneldiklerini gösterir. Öte yandan, siyasal metinler (parti programları, demeçler, miting konuşmaları vs.) ile bunları alımlayan ya da bunların çağırdığı bireyler, kitle, yurttaşlar, halk vs. arasında da diyalojik bir ilişki vardır. Zira seslenenler de bu metinleri kendilerine özgü bir metinlerarasılık yoluyla alımlarlar. Dolayısıyla Bakhtin’in diyalojizmi ile Gramsci’nin hegemonya kavramı, popüler bilince attettikleri “aktif” konumda denk düşmektedir. Bu diyalojik etkileşim, hegemonik pratiklerin çokdilli karakterini ve merkezci güçler ya da iktidar bloğu tarafından tekdilliliğe dönüştürülmeye çalışıldığı ve fakat buna karşı olarak da karşı-hegemonik pratiklerin “karnavalesk” nitelikte tanımlanan bir siyasal alan anlayışını getirmektedir (Erdoğan, 1994: 45-47).

Sonuç olarak dil, siyasal ve hegemonya arasında kurulan bu köprünün Bakhtinci mizaha bağlanabildiği ortaya çıkmaktadır. Yine mizahın siyasallığı, çelişkilere dayalı/antagonist ve bu bakımdan da hegemonik olmasının yanında, Bakhtin’in belirttiği üzere resmi kültürün ötesindeki popülerliği ve aynı zamanda da çokdilliliği bir araya geldiğinde, toplumsal bir çelişkinin farkına varılıp bu çelişkilerin öznel tarafından çok çeşitli biçimlerde anlaşıldığı an, mizahi ögenin doğuşuna imkân sağlayan bir eklemlenme sürecidir. Tam da bu nedenle, yani mizahın metinlerarası oluşumu nedeniyle çalışmamıza konu olan İslami mizah dergileri üretilebilmektedir. Türkiye’de mizah dergiciliğine bakıldığında da bir biçimde siyasal iktidarlara yönelik eleştirel bir yaklaşımın varlığı söz konusudur. Oysaki çalışmada incelenen *Cafcaf* ve *Hacamat* dergileri ile mevcut iktidar arasında eleştirel boyutun, ikinci bölümde de vurgulanan “muhalif ancak hegemonik” bir karaktere sahip olması, mizahın eleştireliliğinin çok dışında bir konumdur. Şu halde mizahın diyalojizmi ve hegemonik hale gelişi, onun

muhalefet ettiği iktidar yapısı ve özellikle hitap ettiği kitlelerin anlayışı ekseninde şekillenmektedir. Bu dergilerin de yansıttığı üzere mizah, iktidara taşıyan veya onun söylemini yeniden üreten söylemsel bir güç olarak eleştirel özünü yitirmekte böylece güçlü olanın/iktidarın/muktedirin gülüşü haline gelmektedir.⁷

Mizahın hegemonik oluşuna dair olumsal ve dolayısıyla da diyalojik temelden hareket eden bir yorum olarak Zupančič'in komedi hakkındaki tespiti, mizahın nereden nasıl filizlenebildiğine ışık tutar. Zupančič, komedinin (ya da komik olanın) “olumsuzun çalışması” yoluyla kendi evrenselliğini oluşturduğunu ve ortaya çıkan figürlerin tümüyle olumsal olduğunu iddia eder. Bu bakımdan da komediyi evrensel olanın kendi kendini somut olana çevirmesi olarak tanımlamaktadır: Komedi evrenseli reddetmez aksine evrenselin kendisinin somut emeğidir (Zupančič, 2011: 33). Hemen bu noktada “evrensel”i açıklamak gerekir: “Evrensel içi boş bir yerdir... ama bizzat boşluğu nedeniyle, toplumsal ilişkilerin yapılandırılmasında... bir dizi can alıcı sonuç üreten bir boşluktur... hem olanaksız, hem zorunlu bir nesnedir” (Laclau, 2009: 71). Dolayısıyla evrensel, komedinin temelindeki hegemonik mantığa işaret eder. Aslında tam da bu mantığın, yani komedinin ve genişleterek kullanmak pahasına söyleyecek olursak mizahın da tikellikler ile doldurulabilen bir alan oluşu ve bunun radikal “kararsızlığı”, herhangi bir sabit konum olarak eleştirilen şeyin savunulabilmesine olanak tanımaktadır:

Dolayısıyla yıkıcı ve muhafazakâr komediler arasındaki fark içeriklerinden, komik işleme tabi tutulan şeyin ne olduğundan gelmez... Doğrudan doğruya kendinin ve kendi inançlarının parodisini yapma tavrı somutla evrenseli birleştirmeye yönelik muhafazakâr paradigma içinde de gayet güzel serpilip gelişebilir. Tam da insani yanı ve zaafı teşhir edilen ideolojiyi başarıyla savunabilir (Zupančič, 2011: 38).

Bu bölümün sonu itibarıyla mizahın evrenselliği, eklemlenme ve metinlerarasılık dolayısıyla hegemonik mantığını pekiştirir. Ancak bu eklemlenme, yukarıda da gösterildiği gibi mizahı her durumda muhalif/yıkıcı kılmaz. Yine bu tanımlama bize eleştirel/yıkıcı veya muhafaza edici mizahın, mizahın konusu olan içerikten değil de bir

⁷ Güçlü olan tarafından gerçekleşen gülme, mizah literatüründe “Üstünlük Teorisi” çerçevesinde ele alınmaktadır. Platon, Aristoteles ve daha güçlü ifadesiyle Hobbes’un kaynaklık ettiği bu kurama göre gülme, bir başkasına karşı veya kendimizin daha önceki durumuna karşı duyulan üstünlükten kaynaklanır. Ancak bu haliyle gülme bir tür aciziyet belirtisi olarak da görülmektedir (Morreall, 1997: 8-11).

biçimde “kendine yabancılaşma” halinden türediğini vurgulanmış olur ve böylece evrenselin yabancılaşmasının somut emeği olarak mizah bir pratik meselesi haline gelerek gündelik hayata dokunur. Tam da bu bağlamda mizahın maddiliği yani yıkıcılığı veya iyileştirici niteliği daha belirgin hale gelir. Yıkıcı mizah da pratikte, özellikle iktidar mücadelesinde devrimci ve siyasal niteliğini ortaya koyar: “Otoriteyi korumak için, kişi ya da makama duyulan saygıyı ayakta tutmak gerekir. Dolayısıyla otoritenin en büyük düşmanı ve onu zayıflatmanın en keskin yolu, kahkahadır” (Arendt, 2003: 58). Peki, kahkaha, nasıl olup da otoritenin karşısına böylesine çıkabilir, ona kafa tutabilir ve hayatta kalmaya devam edebilir? “...tarihsel ya da ideolojik olarak, yaşanan onca sömürü, baskı ve dayatmalara karşın insanların nasıl olup da ‘hayatlarını sürdürebildikleri’...basitçe nasıl olup da mutlu/huzurlu olabildikleri...” (Cantek, 2014: 10), bize aslında insanların mutlu olabilmeleri halinde kahkahanın otoritenin karşısına çıkabildiğini göstermektedir.

Mutluluk bir anlamda iç huzur veya “baskı altında hissetmemek” ile ilgili bir olgu olarak ele alınırsa mizahın otorite ile olan ilişkisi de açıklığa kavuşacaktır. Ancak böylesine bir iç huzur sadece toplumdaki yalıtık ve bireysel bir duygu durumu değil, ezenler karşısında ezilenlerin dayanışmasının bir ürünüdür. Öte yanda ise baskı sadece iktidarların güç kullanımı yoluyla değil, yanı sıra uyumsuzlukları giderme yolundaki gülme biçimlerinde olduğu üzere, zor kullanmaksızın işleyen yaptırımlar ve bunların sürekliliği yoluyla ortaya çıkar. Dolayısıyla toplumsal olanın denetimi başlıca bir baskı biçimidir. Tarihsel koşullar ve toplumsal formasyonlar, bu nedenle mizahı biçimlendiren oluşumdaki faktörlerdir. Mizahın aldığı çeşitli biçimler incelendiğinde bu durum gözlenebilir. Örneğin on dokuzuncu yüzyıl toplumuna bakıldığında, toplumsal düzen çoğu insan için bir “hapishane” olarak görüldüğünden abartma, aşırılık ve “karikatür”, bu hapishaneden kaçış için elverişli yollar haline gelmiştir. Frankenstein’ın yaratığının, Kurt Adam’ın, Kont Drakula’nın, Dr. Jekyll’in (Mr. Hyde) böylesi bir dönemde ortaya çıkan abartılı-aşırı karakterler olmaları, “hapishaneden” kaçabilmek içindir. Yine dönem itibariyle Baudelaire, Meredith ve Bergson gibi gülme üzerine tutucu ve ağırbaşlı incelemeler göstermektedir ki, on yedinci yüzyıldan bu yana devam eden, aşırılıktan uzak “orta yolcu” gülme, aslen “daha kapsamlı ceza ve hapishane reformunun bir parçası olarak toplumsal denetimi” sağlar (Sanders, 2001: 282-284). Bu

yaklaşım yirminci yüzyıl için de uyarlanabilir ve hapishanenin giderek yayıldığı/genişlediği görülebilir. Özellikle iki dünya savaşını beraberinde getiren modernite, bu bakımdan oldukça sorgulanmış bir olgudur. Modernitenin bir sonucu olarak gördükleri faşizmin ekonomik, kültürel ve popüler anlamdaki yükselişini “kültür endüstrisi”nin tahakkümü doğrultusunda açıklayan Horkheimer ve Adorno, gülme konusunda Baudelaire veya Bergson’dan çok uzak düşmez (2010: 187-189):

...Gülme... her zaman korkunun geçip gittiği anlara eşlik eder. Gülme edimi fiziki tehlikelerden de, mantığın pençelerinden de kurtuluşu gösterir... Eğlence endüstrisi onu sürekli reçetesine yazar. 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. Bir şeye gülmek her zaman o şeyle alay etmek demektir ve Bergson’a göre gülmedeki katılığı delip geçen yaşamsal güç aslında aniden bastıran barbarlıktır... Kültür endüstrisi... acıyı, insanların keyifle katlandıkları yoksunlukla değiştirir. En önemli yasa, insanların hiçbir şekilde arzuladıkları şeylere kavuşmamalarını ve bu yoksunluk içinde gülere doymaya ulaşmalarını sağlamaktır...

Dolayısıyla mizahın yıkıcılığı, modernitenin tek tip kitleler yaratma sürecinde, özgürleşmeye karşı gelişmekte ve denetimi yeniden kurmaktadır:

On sekizinci yüzyılda felsefenin iri laflara gülüşünde, özgürleştirici bir etkisi olan gözüpük ve kışkırtıcı bir hava vardı. Bu tür laflar yürürlükteki istibdatın simgeleriydi; onlarla alay etmek, işkence ve ölüm tehlikesini göze almak demektir. Oysa yirminci yüzyılda, alay edilen, gülünen şey, uyumlu çoğunluk değil, hâlâ bağımsız düşünmeye çalışan tuhaf kişidir (Horkheimer, 2010: 137).

Bu çerçevede baskıya karşı özgürlüğün sağlanabilmesi için eleştirel/yıkıcı mizah olarak kahkahanın korunması gerekir. Kahkahanın, otoritenin katı duvarları arasından süzülerek mutlu olmamıza yarayan bir eylem ve muhalefet biçimi olması baskı ve haksızlığı görünür kılar, onu bir alt kültür politikası olarak iktidarı taviz vermeye zorlayan ve iktidarın yerleşikleşmesine engel olan bir “mevziler savaşı” olarak tanımlamamıza imkân tanır (Cantek, 2014: 21-22). İktidara karşı girişilecek olan mevzi savaşında kahkaha ve mizah, iktidarın karmaşık süreçlerini ve toplumun her alanına sirayet etmiş ağlarını, tam da beslendiği kaynak olan toplumsal çelişkiler sayesinde en net biçimde ortaya çıkarır ve görünür kılar. Bu an ise iktidarı sessizliğe büründüğü ve artık sadece açık şiddet kullanmak zorunda kaldığı andır (Sanders, 2001: 45). Dolayısıyla mizah, maskesini düşürdüğü iktidarın hışmına maruz kaldıkça kendini doğurur, yeniden üretir. Biçim değiştirerek “toplumu ve siyasal iktidarlara, hoşgörülü

olmaları için zorlama işlevini yine sürdürür” (Oral, 1998: 165-167). Bu nedenle mizah yazar ve sanatçıları da çoğunlukla “her daim istenmeyen kişi” olmuşlardır. Örneğin Platon’un *Devlet*’inde gülmenin sakıncalarından Sovyetler Birliği döneminde yer alan resmi mizah yayın organı *Krokodil* ve Nazi Almanyasında Hitler ile ilgili şaka yapılmasını engellemek amacıyla kurulan “Şaka Mahkemeleri”ne kadar (Morreall, 1997: 143) mizah, hoşgörülü olma çağrısı nedeniyle iktidarlar tarafından dışlanagelmiştir.

Bu noktaya kadar mizahın eleştirel gücünden dem vurularak iktidar ile olan karşıtlığına ve iktidarların mizahı engellemek adına dışladıklarına değinildi. Ancak şimdi ise bu dışlamanın, iktidar tarafından denetimli biçimde “içselleştirilmesi” sürecini açıklamak ve dolayısıyla yıkıcı olmayan, “hegemonik mizahın” pratik temellerine inebilmek adına Türkiye’de başlı başına bir hegemonya pratiği olarak gelişen Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) örneği ele alınarak *Cafcaf* ve *Hacamat* Dergileri’ne giden sürecin dinamikleri ele alınacaktır.

İKİNCİ BÖLÜM

İSLAMCI HEGEMONYANIN İNŞASI: ADALET VE KALKINMA PARTİSİ

David Harvey, neoliberal⁸ hegemonyanın inşası için öncelikle “rızanın” oluşturulmaya çalışıldığını ve rızanın temelini, Gramsci’nin yaptığı ayrımın, eleştirel akıldan kaynaklanan “aklıselim”in değil, gerçek sorunların “kültürel önyargılar” tarafından gizlendiği “ortak duyu”nun konduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda medya, şirketler, üniversiteler gibi sivil toplum kurumları, (neoliberal) özgürlüğün garantörü haline getirilmekte ve bunun yanı sıra gelenek ve kültür de bir diğer ideolojik kaynak olarak işletilmektedir. Bu nedenle rızanın maddi temelini sağlanabilmesi için kimi ülkelerde zor kullanımının yanı sıra gündelik pratikler ve dolayısıyla da ortak duyu hareketine geçirilmiştir (Harvey, 2015: 47-49). Dolayısıyla böyle ülkelerde ortak duyunun işletildiği her alan aynı zamanda neoliberal ilişkiler ağıyla örülmüş durumdadır. Bu çalışmada incelenecek olan mizah dergileri neoliberalizasyon çerçevesinde harekete geçirilen ve ortak duyu alanında işleyen popüler kültür ürünleri oldukları için öncelikle bu ortak duyuyu üreten/yeniden üreten mevcut siyasal iktidar olarak Adalet ve Kalkınma Partisi’nin hegemonya inşa sürecindeki faaliyetlerine yer vermek gerekir. Bu inşa sürecinin ele alınmasında ise iki amaçtan bahsedilebilir. Bunlardan ilki AKP’nin hegemonya ve iktidar sürecindeki dönüşümlerini yansıtmaktır. İkinci amaç ise, zaman içerisinde AKP hegemonyası ile bütünleşen bir popüler kültür ürünü olarak *Cafca* ve *Hacamat Dergileri*’nin hangi söylemler üzerinden hegemonyaya eklemlenebildiklerini ortaya koymak olacaktır.

⁸ Her ne kadar hakkında ayrıca bir başlık açılmamış olsa da neoliberalizm kavramı, Yeni Sağ ideolojisiyle ilgisi nedeniyle bu çalışmanın bağlamı açısından oldukça önem arz etmektedir. Küresel anlamda 1970’li yıllardan bu yana hegemonyasını tesis etmeye başlayan “politik-ekonomik pratikler teorisi” olarak neoliberalizm, özel mülkiyet, serbest piyasa, bireysel girişim gibi alanlar adına devletin rolünü (güvenlik meselelerine) kısıtlayan ve hatta yeri geldiğinde piyasanın devlet eliyle inşa edilmesi gereğini savunan, ancak bu sürecin “yaratıcı yıkım”ı sebebiyle önceki kurumsal yapıların, iktidarların, iş bölümünün, sosyal ilişkilerin, refah hizmetlerinin, yaşam biçimlerinin, üreme biçimlerinin, toprağa bağlılığın ve köklü alışkanlıkların çözüldüğü, bir tür “dönüşüm etiği”ni ifade etmektedir (Harvey, 2015: 10-11). Tam da bu nedenle neoliberalizm, “modern-demokratik değer ve pratiklerin tümüne karşı radikal bir saldırıyı temsil etmekte”, özgürlük-eşitlik gibi değerleri “barbarca” bastırmakta ve “küresel ölçekte iktidarın sadece piyasa modeli üzerinden yapılanmaya yöneldiği bir aşırı tahakküm biçimi” olarak belirlemektedir (Özkazanç, 2011: 14-15).

2.1. 1980 SONRASI “MERKEZ”İN KRİZİ: AKP’NİN ZEMİNİ

Türkiye’de 24 Ocak Kararları ve ardından gelen 1980 darbesi, küresel anlamda neoliberal politikalarla beraber bu politikaların ideolojik zeminini oluşturan Yeni Sağ’ın Türkiye’de de canlanışının başlangıcı olarak görülmektedir (Özkazanç, 1998: 209; Tünay, 2002: 178).⁹ Yeni Sağ’ın bir bileşeni olarak muhafazakârlık bu süreçte, Bora’nın deyişiyle (2003: 55) kapitalist modernleşmenin topluma aktarımında ve hatta oluşan engellerin aşılmasında rol oynamıştır. Hatta muhafazakârlığın 20. yüzyıla özgü hali olarak adlandırılan “Yeni Muhafazakârlık” modern liberal toplumların kimi değerlerden uzaklaşmasını önlemek adına bir yandan kozmopolitizmi reddederken, öte yandan “Gelenek-Din-Millet-Devlet-Otorite” gibi değerler bütünü liberal toplumlara savunmak için kullanmıştır. İlaveten bu süreçte uygulanan neoliberal politikaların sosyal devlet anlayışını soyutlaması nedeniyle de devlet, meşruiyetini kendinden alan bir “çıplak otorite” haline gelmiştir (Bora, 2003: 69-70). Dolayısıyla 1980 sonrası Türk Yeni Sağ’ı, bir yandan neoliberal bir siyasal-toplumsal dönüşüm yaratmak adına devlet ve otoriteyi kamusal yaşamın asli unsuru olarak inşa etmeye çalışmış, öte yandan da yeni bir ekonomik ve siyasal aktör olarak İslamcı hareket ve burjuvazinin gelişimine de imkân tanımıştır. Yaşlı’ya göre bu süreçte ilginç olan nokta ise Yeni Sağ’ın ve özellikle İslamcılığın komünizmle mücadele anlayışı doğrultusunda laik ordu eliyle pekiştirilmiş olmasıdır. 24 Ocak Kararları, 12 Eylül Darbesi, ithal ikameci birikim modelinden ihracata dayalı modele geçilmesi, örgütlü emek ve kazanımlarının dağıtılması gibi kitleleri yoksullaştıran politikalara ilişkin rızanın üretilmesi için gereken yeni bir hegemonya projesi “Atatürkçü” generaller tarafından, komünizm ve sınıf mücadelesine karşı desteklenmiş ve böylece Türk-İslam sentezi resmi ideoloji haline getirilmiştir. Aynı zamanda bu neoliberalizasyon sürecinde din ve milliyetçilik, seküler bir vatandaşlık anlayışının yerine ikâme edilmeye çalışılan Sünni-Ulus’un inşasını sağlamıştır. Sonuç olarak otoriter bir İslamlaşma, fiili bir tek parti ve tek adam rejimi

⁹ Bu noktada “Yeni Sağ” kavramının doğrudan Adalet ve Kalkınma Partisi’ni tanımlamak adına kullanılmadığını belirtmek gerekmektedir. Özellikle Tünay’ın çalışmasından da görüleceği üzere Türk Yeni Sağı, 1980 darbesi sonrasında yeniden hegemonya kurmaya çalışan ve “Anavatan Partisi” (ANAP) tarafından temsil edilen bir ideolojiyi anlatır. Bu çalışmada ise aynı ideolojik geleneğin, özellikle 1990’lar Türkiye’sinin politik ortamına ait koşulların da şekillendirmesiyle yeni bir hegemonya çabasına giren bir parti olarak Adalet ve Kalkınma Partisi’nin Yeni Sağ’ı temsil ettiğini iddia etmekteyiz.

düşüncesi, tüm bu dönüşüm sürecinin tamamlanması adına ortaya konmuştur ve AKP’de bu bakımdan bir hegemonya projesi olarak sürecin devamı niteliğindedir (Yaşlı, 2014: 25-26). Bu analiz ise hem AKP’nin kimlik ve ideolojisinin bütünlüklü biçimde incelenmesine imkân tanımakta, hem de Türkiye örneğinde İslamcılık, muhafazakârlık ve yeri geldiğinde de milliyetçilik arasındaki bağlantıların boyutunu örneklemektedir. Bu çalışmada da muhafazakârlık ile İslamcılık ve milliyetçilik arasındaki geçişlilik hali üzerinden hareket edilmekte, ancak AKP hegemonyasının temel düsturunun, İslamcılıktan kaynaklandığı öne sürülmektedir.

1980’lerin sonunda Türkiye’de kendini tekrar gösteren emek hareketleri ve sosyal demokrat partilerin büyük şehir yönetimlerine gelmeleri, 1990’ların ortalarına değin kısa bir süre de olsa neoliberal sisteme yönelik muhalefeti tekrar ortaya çıkarmıştır. Ancak 1994 krizinden sonra sosyal demokrat partilerin neoliberal politikalara alternatif üretememeleri ve hatta 2002 sonuna kadar sıkı ekonomi politikalarını beraberinde getiren yapısal uyum politikalarına dâhil olmaları (Boratav, 2012: 175) dönem boyunca var olan ekonomik bunalımın bir hegemonya krizine de dönüşmesinde¹⁰ rol oynamıştır. Yine aynı dönemde merkez sağ partiler ile hâkim sınıflar arası bağların kopması ve kitlelerin tercihlerinin geleneksel partilerden başka alternatiflere yönelmesiyle oluşan hegemonya krizine dair Hoşgör’ün tespitleri şu şekilde sıralanabilir (2014: 291):

- Kamu kaynaklarının büyük şirketlere aktarımı sonucu “iktidar bloku” ile kapitalist sınıf içi çelişkilerin artması,
- Batı’daki metropollere sağlanan imtiyazlar dolayısıyla kırsal-kent arası uçurumun artması,
- Geleneksel burjuvazi ve Anadolu’daki yeni küçük burjuvazinin İslamcı ve milliyetçi partilerde yer alması nedeniyle merkez sağ ile geleneksel bağların zayıflaması,
- Etnik azınlık hareketleri; Kürt hareketinin genişlemesi ve bu gelişmelere karşı olarak iç güvenlik siyaseti ve paramiliter örgütler (kontrgerilla ve özel harekât birimleri)

¹⁰ Ekonomik kriz sürecinin siyasal alanı da içine alan bir kriz haline dönüşmesinde, 1983 yılında iktidara gelen ve 1989 yılında da Cumhurbaşkanı olan Turgut Özal’ın, 1993 yılındaki ani ölümünün de etkili olduğunu ekleyebiliriz. Eski siyasal partilere alternatif olması nedeniyle ANAP’ın ve lideri Özal’ın, gerek Türkiye sermayesinde, gerekse vatandaşlar üzerinde oldukça etkili olduğu ortadadır.

- Kamu otoritesi ve hukukun gücünün azalması ile gün yüzüne çıkan siyasal yolsuzluk, mafyatik ilişkiler, organize suç şebekeleri,
- Siyasal kriz ve meşruiyet krizine tepki olarak bazı devlet aygıtlarının giderek politize olması.

Dolayısıyla 1990'lı yıllarda hem geleneksel partiler ile kitleler arasındaki bağın, hem de hâkim sınıf ile daha öncesinde bu sınıfın çıkarlarını gözetken merkez sağ arasındaki boşluğun açılması, bu bağlantıyı tekrar kuracak olan Adalet ve Kalkınma Partisi'nin iktidara gelmesindeki temel faktör olmuştur:

(...) AKP'nin başarısını açıklayan asıl faktör, ülkede 1991-2002 döneminde ekonomik durgunluk ve siyasal istikrarsızlık sorununun aşamadığı, siyasal yelpazenin belli başlı bütün partilerinin yıprandığı bir dönemde, toplumda değişim özlemlerinin ağır basması ve bu beklentilere yanıt oluşturacak emek temelli bir siyasal örgütlenmenin olmamasıydı (...) AKP'nin bu yükselişinde, dini güdülerle aktive edilen dinamik bir parti örgütüne sahip olması yanı sıra, 1990'larda yerel yönetimlerde belli bir ağırlık kazanarak 'patronaj ilişkileri'ni kurmaya başlamış olması da etkili oldu. Ayrıca tarikat ve cemaat bağlantıları, siyasal İslamcı vakıflar, dernekler vb. aracılığı ile oluşturulan ilişki ağları, TV'ler-radyolar, gazeteler, okullar, öğrenci yurtları vb. ağına sahip oluşu da önemli bir avantaj yaratmıştı. Üstelik o güne kadar merkez sağdaki DYP ve ANAP'ı desteklemiş olan sermaye kesimleri de, bu partilerin seçmen desteğini yitirdiğinin ve AKP'nin yükselişe geçtiğinin ortaya çıkması karşısında, seçimden hemen önce AKP'ye yönelmeye başlamıştı... (Ataay, 2008: 82).

Yeniden inşa sürecinin başat aktörü olan AKP, Ataay'ın da gösterdiği gibi çeşitli siyasal geleneklerden oluşması nedeniyle kuruluşundan bu yana farklı ekonomik çıkarları düzenlemeye ve buna yönelik ekonomik örgütlenmelere önem vermiştir. Aynı zamanda İslami kimlik söylemini, içerisinden geldiği Milli Görüş çizgisinden farklılaştırarak devam ettirme iddiasını taşımış ancak tam da bu kimlik üzerinden yeni bir sermaye sınıfı oluşumuna ön ayak olarak daha popüler ifade biçimiyle "Yeni Türkiye"ye doğru toplumsal değişim sürecine alan açmıştır. Bu noktada Türk Yeni Sağ'ının bir unsuru olarak muhafazakârlık ile İslamcılık arasında bir farklılık olduğundan bahsedilebilir. Ancak Bora'nın vurguladığı üzere Türkiye'de muhafazakârlık, modernleşme sürecinde İslami kimlik veya İslamcılık ile eş kabul edilmiş ve dolayısıyla da (İslamcı) muhafazakâr düşünce, modernleşmenin karşısında "gericilik" olarak tanımlanmıştır. Öte yandan Osmanlı'dan Türkiye'ye geçiş sürecinde muhafazakârlık, hâlihazırda İslamcı düşüncenin bir parçası olduğu ve Türk modernleşmesinin karakteristiğine aykırı

bir hattı izlemediği için muhafazakârlık ile İslamcılık ve hatta milliyetçilik arasında sürekli bir geçişlilik var olmuştur (Bora, 2003: 79-80). Dolayısıyla Türkiye örneğinde muhafazakâr ve İslamcı düşünce arasında bir mesafeden bahsedilememekte ve AKP'nin “muhafazakâr” kimliği ile kendinden ayrı bir konumda tutmaya çalıştığı İslamcı düşüncenin iletişim içerisinde bulunduğuna dikkat çekmek gerekmektedir. Bu ayrımı yapmanın bir diğer nedeni de gerek muhafazakârlığın, gerekse de İslamcılığın modernizm ve kapitalist sistem ve neoliberalizmle bağını netleştirmek anlamında önem kazanır. Bağımsız Sosyal Bilimciler'e göre (2008: 23) AKP'nin özgünlüğü, İslamcı düşüncenin temsilcisi olarak Milli Görüş hareketi ile bir kopuş-süreklilik çerçevesinde değil, siyasal İslam'ın küreselleşme sürecinde neoliberal yeniden yapılanma ile olan uyumunda aranmalıdır. Üstelik Tuğal'ın da altını çizdiği gibi uyumu sağlamak adına din, ekonomi, siyasal kurumlar, devlet ve sivil toplum unsurları bir arada hareket etmiş ve tüm bu unsurlar kendiliğinden değil de bir grup aktör tarafından bir araya getirilmiştir. Belirli bir noktadan sonra bu eklemlenmenin toplumu bir arada tutamaz hale gelmesi durumunda Gramsci'nin “organik kriz” olarak adlandırdığı momentin ortaya çıkacağını ifade eden Tuğal, İslamcılığın da böylesi bir organik krize yanıt olarak bir hegemonya girişimi olduğunu söylemektedir (Tuğal, 2011: 36-37).

Az önce de değinildiği gibi Türkiye'de İslamcı siyasetin yükselişe geçişini 1980 darbesi ve özellikle 1990'lı yılların salt iç politik gelişmeleri üzerinden ele almak yetersiz olacaktır. Dönem itibarıyla Türkiye ekonomisi politikasındaki geçişler ve kırılmaların aynı zamanda uluslararası konjonktürden etkilendiğini ve bu dönüşümün yeni kültürel taleplerle beraber sınıf ve statü mücadelesini de beslediğini tekrar vurgulamak gerekmektedir. Bu doğrultuda Gülalp, Türkiye'de İslamcılığın, modernleşmenin yaygınlaşması anlamında küreselleşmeye karşı oportünist bir tavırla uyum gösterdiğini ve bu yolla bir güç elde etmeye çalıştığını belirtir. İslamcılık, başlıca bir kültürel kimlik ve toplumsal davranış biçimi olarak diğer siyasal akımlar ile (örneğin liberal düşünce ile) iletişime geçebilmiş ve aslen küreselleşmenin yarattığı zeminde hareket etmiştir (Gülalp, 2014: 11-14).

Bu noktada hem küresel çapta yükselen neoliberalizasyonu, hem de İslamcı hareketin neoliberal sisteme eklenmesini anlamak adına, 2. Dünya Savaşı sonrası “iki kutuplu dünya” düzeninin öneminden kısaca bahsetmek gerekir. Yaşlı’ya göre bu süreçte refah devleti modelinin krizi ve stagflasyon olgusu gibi ekonomik nedenlerle kapitalizmin yaşadığı krizin aşılması adına, 1960’ların yeni toplumsal hareketlerinin getirdiği liberalleşme bir çözüm olarak görülmüş ve ancak liberalleşmenin sonuçlarının daha katlanılır hale getirilmesi için de muhafazakârlık ön plana çıkarılmıştır. Türkiye de bu sürece, 2. Dünya Savaşı sonrasında kapitalist dünyaya eklenmek adına anti-komünizm propagandası adına İslamleşme ile katılmıştır. Bu bağlamda özellikle 1946 yılı bir dönüm noktası olup liberalleşmenin ve İslamlaşmanın de hızlandırıldığı bir sürecin başlangıç noktasını teşkil etmiştir. Sonraki yıllarda ise özellikle sol hareketlerin yükselişine karşı İslamlaşma güçlendirilmiş, tarikatler siyasallaştırılarak bürokraside Türk-İslam sentezi anlayışı üzerinden bir kadrolaşma gerçekleştirilmiştir (Yaşlı, 2014: 64-74). Dolayısıyla 1980 sonrası İslamcı hareketin yükselişinde bu alt yapı etkili olmuştur. Yaşlı’nın “Cumhuriyet’in uzun intiharı” olarak adlandırdığı bu dönem İslamlaşmanın resmi ideoloji ile eklenildiği ve politik öznenin asli unsuru olarak yeniden tanımlandığı bir dönem olması nedeniyle oldukça önemlidir. Aynı zamanda gerek AKP iktidarının, gerekse de *Cafcaf ve Hacamat* Dergileri’nin söylemlerinin düşünsel zeminini oluşturan arka planı yine bu dönemin uygulamalarıyla inşa ettiği söylenebilir. Tekrar edilmesi gereken nokta ise tüm bu alt yapının antikomünizm adına “laik” devlet kadroları ve bürokrasisi tarafından tesis edilmiş olmasıdır.

İslamcılığın bir “kimlik” hareketi şeklinde gelişmesini sağlayan bir diğer etken postmodernite tartışmaları ile İslamcı hareket arasında kurulan bağıdır. Postmodern tutumu, “üst anlatılara karşı inançsızlık” (Lyotard, 2013: 8) olarak ele alacak olursak İslamcılık, modernite ve laik rejime yönelik eleştirilerinde bir mevzi kazanmakta, aynı zamanda postmodernizmin modernite eleştirisinin yine Batı’nın içinden gelmiş olması nedeniyle de Batı eleştirisi “Doğu”lu olmaktan çıkarak (Bilici, 2005: 803) İslamcı eleştirinin gücünü de yükseltmektedir. Bu doğrultuda Gülalp, İslamcılığı postmodernizm, küreselleşme, post-fordizm, “otantiklik” ve Batı/modernite eleştirisinin iç içe geçtiği bir yapı olarak tanımlamaktadır. Özellikle 1980’li ve 1990’lı yıllarda gelişen ve bizzat modernleşmeyi eleştiren otantik kültüre dönüş fikri moderniteyi hem

evrensel olma iddiasını başaramadığı, hem de Batı merkezli olarak kaldığı gerekçesiyle eleştirmektedir. Dolayısıyla postmodernite, 1990’lı yıllarda Refah Partisi’nin yükselişinde belirleyici olan bir koşul olarak da görülmelidir (Gülalp, 2014: 36-37).

Modernite eleştirisi ve postmodern tutumun İslamcı hareketin bir karakteristiği haline gelişi, hareketin güçlenmesi adına oldukça elverişli bir zemin yaratmıştır. Ancak modernizm ve İslamcılık ilişkisinin sadece bir karşıtlık üzerine kurulu olmadığını da belirtmek gerekmektedir. Çınar, İslamcılık ve modernlik arasında gelişen tartışma üzerine düşünürken, İslamcılığın da yarı-modern bir karaktere sahip olduğunu ileri sürmekte ve İslamcılığın, modernitenin örgütsel ve teknik yapılarını sahiplenirken bireycilik, kozmopolitizm ve cinsel eşitlik gibi düşüncelerini reddettiğini ifade etmektedir. Üstelik bu sorun sadece yarı-modern olmakla ilgili de değildir; başlıca “modernlik” kavramı bir takım belirsizlikleri ve bu nedenle de pratik itibarıyla çelişkili bir gelişim sürecini içerdiği için İslamcılık ile modernite arasında uyum ve uyumsuzluk bir aradadır (Çınar, 2005: 21).

Çalışma açısından bakıldığında İslamcılık ile modernizm arasındaki çatışma veya uyum, AKP iktidarının ilk dönemlerinde “uyum” lehinedir ve hatta AKP’nin iktidara gelmesine imkân tanıyan koşullardan biri olarak 11 Eylül saldırıları sonrası konjonktür de bu uyum içerisinde yer alır. Gülalp’e göre 11 Eylül saldırıları aynı zamanda 1980’li ve 90’lı yılların hâkim felsefesi olan postmodernizmi ve onun kültürel otantiklik fikrini yıkmış, aynı zamanda İslamofobi ile Müslüman dünyasındaki içsel çelişkileri de canlandırmıştır. Bu nedenle zayıflayan İslamcılık düşüncesinin sorgulanması ve yeniden tesisi, İslam’ın yeniden ele alınmasını ve onun aslında liberal düşünceyle ne denli uyumlu olduğunun vurgulanmasını beraberinde getirmiştir (Gülalp, 2014: 21-22). Bu bakımdan AKP, İslam ve Batılılaşma arasında var olduğu düşünülen gerilim yerine her iki unsurun kaynaşmasını mümkün kılmış, eylem ve sembol olarak İslami unsurların yanı sıra modern değerlere de yer vererek “takıyye” yapmaktan çok “alternatif bir modernlik” ortaya koymuştur (Tuğal, 2011: 32).¹¹

¹¹ 11 Eylül sürecinin İslamiyet üzerine yarattığı tartışmaların yanı sıra aslen küresel sistemin bir parçası olarak meydana gelmesi AKP’nin kuruluş süreci adına da bir anlama sahiptir. Yaşlı’ya göre 20. yüzyıl

Özellikle 1990'lı yıllarda İslamcı hareketinin “postmodern-yarı modern-alternatif modern” gibi kavramlar üzerinden tartışılmasının önemli yönlerinden biri İslamcılığın dünya ekonomisine eklenme sürecinde ortaya çıkar. Çünkü postmodern veya alternatif modern tutum doğrultusunda küreselleşmeye uyum kolaylaşmışken yarı-modern tavır ile başlı başına rasyonel çıkarların önemi doğrultusunda küresel piyasa sistemine adaptasyon sağlanmıştır. Bu doğrultuda Gülaıp'e göre başta Kemalizm, küreselleşme ve postmodern söylem doğrultusunda sorunsallaştırılırken; ekonomik gelişme ile modernleşme arasında belirleyiciliğin bulunmadığını öne süren postmodern yaklaşım yine siyasal İslam'ın küreselleşmeye ayak uydurmasında etkili olmuştur. Refah Partisi örneğinde alt, orta veya üst sınıflardan gelen destek ise bu anlamda hem modernist bir ideoloji olarak görülen Kemalizme karşı mücadele, hem de ekonomik gelişme ile modernleşme arasında kurulan özdeşliğin eleştirisine yönelik bir olgu haline gelmiştir. Refah Partisi süreci öncesinde 1960'lı ve 70'li yıllarda uygulanan ve Kemalist rejimin ekonomik rejimi olarak addedilen İthal İkameci Sanayileşme politikasının gerilemesinin bu eleştiriye zemin hazırladığını belirtmek gerekir. Bu yolla, dönem itibariyle Milli Nizam Partisi ve Milli Selamet Partisi'nin sınıfsal kökenini oluşturan taşradaki küçük-orta boy işletme sahiplerinin ekonomik anlamda birikim elde etmeleri, postmodernizm ve kültüre dönüş söylemlerinin arifesinde modernizm eleştirisine imkân tanıyan ekonomik gelişmeler olmuşlardır. Küreselleşme sürecinde üretim tarzının post-fordizme dönüşümü ve aynı zamanda ithal ikame politikasının çözülmesinin ardından

sonu ve 21. yüzyıl başında yaşanan ve renkli devrimler olarak adlandırılan toplumsal ayaklanmalar “Atlantikçi” güçlerin Avrasya coğrafyasına hâkim olmak için kullanılan organizasyonlardır. Bu doğrultuda meydana gelen “yeni soğuk savaş” konsepti yıllar sonra Osetya, Suriye, Mısır, Libya, Tunus ve Ukrayna'da sıcak savaşa dönüşmüştür. Kısacası renkli devrimler, özellikle ABD'nin küresel hegemonyasını korumak ve sosyalizmin eski Sovyet ülkelerinde yeniden yükselişini engellemek adına liberal düşüncüyü empoze eden sivil toplum kuruluşları aracılığıyla gerçekleşen dönüşüm süreçlerini ifade eder. Genel olarak Atlantik ve Avrasya arasında geçen mücadeleler Türkiye'ye de yansımakta ve bu doğrultuda ortaya çıkan renkli devrimlerin bir örneğini AKP'nin iktidara gelişi ve yeni bir rejim oluşturma çabası teşkil etmektedir (Yaşlı, 2014: 105-113). Dolayısıyla 2000'lerin başlangıcı itibariyle hem İslamcı düşüncede hem de AKP örneğinde görülen modernite ile uyum söyleminin aynı zamanda kapitalist dünyaya eklenme sürecinin bir gereği veya sonucu olduğunu ifade etmek mümkündür. Ancak ilerleyen zamanda görülen manzaraya bakıldığında ise AKP düşüncesi ve politikasında Batı ve modernizm eleştirilerinin tekrar canlanması ve “uyumsuzluk” söyleminin ağırlık kazandığı görülecektir. Bu doğrultuda ise AKP siyaseti dost/düşman kategorilerine göre yeniden düzenlenecek ve düşman kategorisi içerisine yine Batı ve onun zihniyetinin (özellikle Aydınlanma düşüncesi ve modernizm) ülke içerisindeki savunucuları da düşman kategorisine alınacaktır. Buna karşılık “dost” olan veya AKP'nin özgünlük atfettiği “biz” olan kesimin ise giderek, Yaşlı'nın tanımıyla “Sünni Ulus” olma yolunda belirginleştiği görülebilecektir.

serbest piyasa ile dünya piyasalarına açılma sürecinde küçük-orta büyüklükteki bu işletmeler sisteme dâhil olarak İslamcılığın, sınıf siyasetinin gerilediği ve küçük girişimciliğin öne çıktığı bir alanda yer edinmesini sağlamıştır (Gülalp, 2014: 44-47).

Yukarıda belirtildiği üzere 1990'lı yıllarda sosyal demokrat partilerin kısa süreli yükselişinin ardından gözden kayboluşu, siyasal İslam'ın, özellikle yerel yönetim gibi seçmen tabanına doğrudan ulaşabildiği deneyimlerde popülaritesini arttırmış ve sol siyasete alternatif olarak, Türkiye'ye özgü "hakiki sol" biçiminde görülmesini sağlamıştır. Bu anlamda "gerçek sol" anlayışının İslamcı hareket içinde de bir meşruiyet zemini oluşturduğunun altını çizmek gerekir. Öyle ki bu zemin İslamcı hareketin içsel tartışmalarında da bir ayırım çizgisini oluşturmaktadır. Bu nedenle ileride görüleceği üzere geleneksel İslamcı hareket ile AKP arasındaki ayırım bu tartışmayı da kapsamaktadır. Bir diğer yandan hakiki sol siyaset anlayışı, hem AKP söylem ve politikalarına bir ölçüde yansımaları nedeniyle hem de "hakkaniyet" söyleminin *Cafcaf* ve *Hacamat*'ta da sahiplenilmesi nedeniyle önem kazanmaktadır. Öyle ki yeri geldiğinde *Cafcaf* ve *Hacamat* AKP hükümetinin neoliberal politikalarını tam da bu doğrultuda eleştirecektir. Sol siyasetin İslamcı düşünce için de başlı başına bir meşruiyet zemini olması gerek RP gibi geleneksel İslamcı partilerin gerekse de yine AKP'nin özellikle kent yoksulları arasında destek bulmasını açıklamaktadır.

1980'den itibaren uygulanan ekonomi politikaları bir yandan küçük-orta büyüklükteki dindar burjuvazinin gelişmesi ve zenginleşmesini sağlamışken diğer yandan gettolarda hoşnutsuz seçmen kitlelerini yaratmıştır. Bu doğrultuda neoliberalizm dindar burjuvaziyi güçlendirmekle beraber Milli Görüş'ün ideolojik bütünlüğünü devletçi-korporatist eksen ile neoliberal eksen olmak üzere parçalamaya başlamıştır (Özsel vd., 2013: 354). Ancak hemen hatırlamak gereklidir ki İslamcılığın sol tasavvuru, emek-sermaye çatışmasından hareket eden bir siyaset izlemek yerine sınıf mücadelesini yine sermaye sahipleri lehine çözümleyen ve sorunu bir "adil paylaşım" meselesine indirgeyen bir bakış açısına sahiptir. Yine Gülalp'e göre İslamcı siyasal ve ekonomik baskı grupları, "adil düzen" söylemini, Kemalist ideolojiye dayanarak iç piyasayı sömüren bir rantiyer sınıfının eleştirisi üzerine kurmuşlar ve böylece kendilerini, küçük-

orta büyüklükteki “mütevazı, temiz ve çalışkan” İslami sermaye olarak tanımlayarak adil düzen söylemini de bu noktada devreye sokmuşlardır. Kısacası “adil düzen” söylemi, rantıye sermayenin refah ve gelir dağılımını bozduğu, enflasyonu yükselttiği ve yolsuzluğun artmasına yol açtığı gerekçesiyle işçi sınıfından önemli bir destek sağlamıştır (Gülalp, 2014: 52-53).

Gülalp’ın İslamcılığın gelişimi üzerine vurguladığı bir diğer gelişme ise “statü”nün bir mücadele alanı haline gelmesidir. Statü tartışması, 1980’li ve 1990’lı yıllarda üniversite öğrencileri ve profesyoneller arasında etkili olmuş ve aynı zamanda da “başka bir medeniyet” söylemi ekseninde postmodern söylem ile bütünleşerek İslamcılığın kendini ulusal ve sınıfsal siyaset üstü bir konumda değerlendirmesine imkân tanımıştır. Orta sınıf profesyonellerin toplumsal konumları “kültürel sermayeleri” tarafından belirlendiğinden ve Türkiye’de orta sınıf içindeki statü tabakalaşmasında daha çok Kemalizm ve Batılılaşma belirleyici olageldiğinden, “Batı” fikrini sorgulayan orta sınıf profesyonellerin gelişimi İslamcı hareketi statü mücadelesi alanına dâhil etmiştir (Gülalp, 2014: 56-58).

İslamcı siyasetin orta sınıf profesyoneller yoluyla gelişmeye başlaması hareketin temel karakteristiği olacak ve ileride AKP’ye de sirayet edecek bir diğer özelliği; “anti-siyasal” tavrı ortaya çıkarmıştır. Çınar’a göre Türkiye’de İslamcılık iki sebepten dolayı anti-siyasaldır. Birincisi İslamcılık “kişiselleşmektedir”; Kur’an veya diğer İslami ilkeleri ön plana çıkarmaktan çok söylem ve iyi yöneticilikten hareket etmektedir. İkinci olarak ise İslamcılık toplumsal farklılıkları göz ardı ederek siyasetin görevinin çatışmadan kaynaklı bir uzlaşma olduğunu da ihmal etmektedir. Bu yaklaşıma göre uyum ve ortak iyi sorunsalı hali hazırda çözülmüştür ancak ortada bir yönetim sorunu vardır ki bu nedenle de aslen “ortak iyi”nin ne olacağı üzerindeki mücadele alanı olarak siyaset ötelenmektedir. Bir idare meselesi olarak siyaset Batılılaşmanın yarattığı yabancılaşmayı aşmak adına vardır ve bunun için de tek çare İslami medeniyete dönmektir (Çınar, 2005: 39). Bu bağlamda İslamcılığın özcü bir yaklaşıma sahip olduğu ve bu doğrultuda toplumu bir yönetim nesnesi olarak görmesi nedeniyle bir “karşı-sosyal mühendislik” projesine sahip olduğu belirtilebilir. Öte yandan İslamcılık,

Batılılaşma ekseninde oluşturulan insan modelini de dönüştürerek “dindar bir Müslüman” inşa etmeye çalışmakta ve bu bakımdan öze dönüş olarak İslamı tüm sorunların çözümü olarak görmektedir. Bu noktada İslamcılık, Batılılaşma adına yukarıdan aşağıya modernleşmeyi gerçekleştirmeye çalışan modern kurumsal yapıyı işlevselleştirir ve böylece laiklik adına dinin devlet tarafından kontrol edilmesini bu kez Müslüman insanın inşası adına tekrarlanmış olur (Çınar, 2005: 41-43). Şu halde İslamcı hareketin “profesyonelleşerek” siyaseti bir “idare” veya “iyi yönetim” işine indirgemesi yoluyla teknikleştirmesi, göreceğimiz üzere AKP’nin de söylemlerinin kaynağını teşkil edecektir. Öte yandan “halktan gelme” nosyonu da daha sonra yine AKP’nin de söyleminde yoğunlaşacak olan ve “düşman”a karşı “dost” kategorisinin sınırlarını belirleyen “millet” söylemine zemin oluşturması nedeniyle önem kazanmaktadır. İslamcı çerçevede toplumsal farkları kapsayıcı bir halk anlayışı yerine inşa edilen bir toplumsal kesim olarak “millet”, aynı zamanda Müslüman insanın devlet eliyle yani modernitenin araçları sayesinde oluşturulmaktadır.

2.2. AKP VE YAPISAL DÖNÜŞÜM

Bilindiği üzere Türkiye’de sermaye sınıfının gelişim sürecinde devlete olan yakınlığı (veya bağımlılığı) Türkiye burjuvazisi ile rejim arasında uzun süre boyunca ideolojik yakınlığa yol açmış ama Türk burjuvazisinin “hegemonik” bir sınıf olarak varlığını sürdürmesine imkân tanımamıştır. Ancak Türk burjuvazisinin hegemonik bir toplumsal sınıf olamama nedeni devlete olan bağımlılığından değil, daha çok toplumsal düzeni değiştirmeyi amaçlayan işçi sınıfının varlığına karşı duyduğu hoşnutsuzluktan kaynaklanır ki dünya geneli itibariyle Yeni Sağ’ın 1980 sonrasında yeni bir hegemonya inşasına girişmesine (Yalman, 2002: 327-328; 334) paralel olarak Türkiye’de de Yeni Sağ’ın yükselişi böyle bir hegemonya ihtiyacının ürünüdür. Aynı zamanda bu süreç sermaye sınıfı içerisinde kimlik ve statü eksenli mücadelenin de belirginleşeceği bir dönemi beraberinde getirmiştir. Tünay’a göre hâkim ekonomik sınıflar ile siyasal temsilciler ve toplumun arasında ortaya çıkan boşluğu kapayabilmek adına 1980 yılı sonrasında Türk Yeni Sağ’ının hegemonya çabası, iktidar hedefinin yanı sıra eğitim, dini davranışlar, bireysellik, medya gibi sosyo-kültürel alanlar ile emek-sermaye arası

sömürü ilişkisinin yeniden yapılanmasına yönelik faaliyetler doğrultusunda sivil toplum içinde yeni bir kolektif irade yaratarak siyasal iktidarı elde etmeye çalıştığını göstermektedir (Tünay, 2002: 178). 1990’lardan bu yana da hegemonya mücadelesinin bir tezahürü olarak sermaye sınıfına içkin farklılıklar açığa çıkmıştır. AKP ve İslami burjuvazinin ortaya çıkışı bakımından önemli olan farklılık bu döneme denk düşmektedir; devlet politikalarının ve imkânlarının her zaman büyük sermayeye yönelik düzenlendiğini söyleyen küçük sermayedarların ve küçük-orta boy işletmelerin çıkarlarını koruyan bir yapı olarak MÜSİAD (Gülalp, 2014: 50), ASKON ve TÜSKON gibi Anadolu kökenli örgütlerin kurulmasıyla, Türkiye burjuvazisinde yeni bir blok oluşmuştur. Sermaye sınıfının farklılaşması bağlamında oluşan yeni İslami sermaye bloğunun karşısında ise “laik” sermaye kategorisinden bahsetmek mümkün görünmemektedir. İslami burjuvazi, tam da sahiplendiği kimliği doğrultusunda ekonomik ve siyasal bir yapılanmayı beraberinde götürmekte ve bu meseleyi ekonomik olmanın da ötesinde dini-ideolojik bir “dava” olarak görmekteyken¹², bireysel anlamda kendilerini “laik” olarak gören diğer sermaye kesiminin “laiklik” doğrultusunda bir projesi veya örgütlenmesinden bahsedilemez; kaldı ki böyle bir amaca sahip olduklarını söylemek de bir anlam ifade etmemektedir (Sönmez, 2013: 187-188). Dolayısıyla Türkiye sermaye sınıfı içerisinde İslamcı-laik gibi bir çatışmanın varlığından çok İslam’ı benimseyen bir ekonomik çıkar grubu ile böylesi bir kimlik edinme peşine düşmemiş, “pragmatik” bir diğer çıkar grubunun varlığından söz edebiliriz.

Hegemonik krizin yaşandığı 1990’lı yıllarda yeni bir iktidarın ortaya çıkması nedeniyle bu krizin çözümlenmesine istemeden de olsa yardım eden siyasal bir olay olarak 28 Şubat süreci ve bu sürecin AKP’nin oluşumundaki etkisini de belirtmek gerekmektedir. Çınar’a göre 28 Şubat süreci Milli Görüş kadrolarında devlet üzerine tartışmaları da hızlandırmış ve daha sonra AKP’yi kuracak olan kadro devletle mücadele etmeme yolunu tercih etmiştir. Ayrıca AKP kurulduktan sonra da söylem olarak İslamcılık yerine “muhafazakâr demokrat” ideoloji¹³ vurgulanmış asıl meselenin din değil hizmet partisi olmak olduğu ön plana çıkarılmıştır. Ancak 28 Şubat sürecinde siyasal İslam

¹² Fethullah Gülen’in “holdingler kurun, sermayelerinizi birleştirin, dış pazarlara yayılın” ifadesi bu bakımdan anlamlıdır (aktaran Sönmez, 2013: 187).

¹³ Bkz. Akdoğan, Yalçın (2004), *AK Parti ve Muhafazakâr Demokrasi*, 2. Baskı, İstanbul: Alfa

rejim tarafından “irtica” olarak adlandırılıp bir güvenlik meselesi haline getirilirken aynı zamanda siyasal alanın kendisi de güvenlik politikasına dâhil edilmiştir. Dolayısıyla 28 Şubat süreci, güç kaybeden “laik merkez siyaseti” güçlendirmeye çalışırken başarılı olmayıp beklentisinin aksine hem merkezin daha da güçsüzleşmesine yol açmış, hem de ileride AKP’ye rakip olabilecek diğer siyasi oluşumları da engellemiştir. Bu nedenle 28 Şubat hedefine ulaşamamış, aynı zamanda AKP’nin iktidara gelişine uygun bir ortamı da kendisi yaratmıştır (Çınar, 2005: 110; 118). Her ne kadar ordu ve yargı kurumlarının bir müdahalesi olarak görülse de 28 Şubat sürecinde temel söylem laiklik olduğu için “pragmatik” sermaye kesiminin tutumu, yapı-üst yapı birliği anlamında bir sivil toplum inşa ederek laikliği bu doğrultuda savunmadığı ve hatta tam tersine yine ordu ile iş birliği yaptığı yönünde eleştirilmektedir. Öyle ki bu süreçte TÜSİAD gibi yerleşik sermaye örgütlerinin İslami sermayenin gelişimini engellemeye yönelik müdahaleleri desteklemeleri (Aydın ve Taşkın, 2015: 435) pragmatik tavrına ilişkin kanıyı daha da güçlendirmektedir.

İslamcı ve muhafazakâr düşünce doğrultusunda gelişen kimlik ve ideoloji arasında bir geçiş sürecini de yansıtan siyasal parti ve iktidarı olarak AKP, bu düşünsel geleneklerin her ikisinden de besleniyor olması nedeniyle Türk siyasal yaşamına bünyesindeki yenilikler ve çelişkiler ile katılmıştır. Çelişkili yapısının kaynağı ise özetle düşünsel birikimin yanı sıra sermaye birikimi tercihinden kaynaklanmaktadır. Ancak bu çelişkiler arasında AKP’yi özgün kılan en köklü ayırım noktasına değinmek gerekir. Türkiye’de İslamcılığın güçlü bir temsilcisi olarak görülebilecek Refah Partisi ile AKP arasında, devletin sorunsallaştırılması konusundaki farklılık bu ayırım noktasını oluşturur. Çınar’a göre RP’nin asıl eleştiri noktası Müslüman topluma kültür çerçevesinde yabancılaşan devlettir ancak asıl olarak karşı olunan yön devlet iktidarının kapsamı değil onun laik içeriği olmuştur. Bunun sonucu olarak ise RP, devlet ve toplum genelinde İslamileştirmeyi savunurken siyaseti de kişiselleştirmiş, toplumu da yönetilecek bir grup olarak görmüştür. Oysa AKP laikliği başlıca bir sorun olarak formüle etmekten ziyade devletin kurumsal yapısı ve iktidarın sınırlandırılmasını, demokratikleşme ekseninde devletin yeniden yapılanması çerçevesinde ele almıştır. Ancak bu süreçte ortaya çıkan bir risk, AKP’nin toplumda doğal bir uyum olduğu varsayımından hareket ederek demokrasiyi siyasetçilerin uğraş alanı gibi görmesi dolayısıyla uzmanlaştıran bir

yaklaşımı benimseme potansiyelidir (Çınar, 2005: 13-14). Nitekim ilerleyen süreçte görülebileceği üzere AKP’de oluşan lider kültürü ve siyasetin tek merkezden üretimi bu potansiyelin açığa çıktığını da göstermiş ve aynı zamanda İslamcı düşünsel gelenek ile olan bağının tekrar gün yüzüne çıkmasına yol açmıştır.

İslamcı siyaset içerisinde devlete ilişkin tutum ve siyasala olan bakış açısındaki farka rağmen AKP, özellikle iktidara geldikten sonra İslamcı camia üzerinde daha da etkili olmaya başlamış ve seçmen tabanını geleneksel İslamcı kanatta da genişletebilmiştir. Tuğal’a göre asıl önemli olan soru ise daha öncesinde İslamcı partilerin din ve piyasa karşıtlığı söylemi eksenindeki politikalarına destek veren kesimlerin niçin AKP’yi daha çok ve şiddetli biçimde destekler hale geldikleridir. Tuğal bunun sebebinin ise dindar iş adamları çevresinin hegemonyayı tesis etmiş olmasından kaynaklandığını belirtir. Ancak hegemonyanın tesisinin sadece İslamcıların muhafazakârlaşması veya bir “aklileşme” aşaması olmadığını belirten Tuğal, sürecin anlaşılması adına Gramsci’nin “pasif devrim” kavramını ele almayı önermektedir (Tuğal, 2011: 20-25).

Gramsci’ye göre pasif devrim kavramı “devrim olmaksızın devrim” veya “devrim-restorasyon” anlamında kullanılmaktadır ve Gramsci bu kavramı 19. yüzyıl liberal-anayasacılık hareketleri, Napolyon sonrası restorasyonu, 1. Dünya Savaşı dönemi toplumsal hareketleri ve nihayetinde faşizm olgularını açıklamak adına kullanmaktadır ki bu süreçler ortak gelişim özelliği olarak bir devrim-restorasyon hareketi olmaları nedeniyle vurgulanır. Örneğin faşizm Üçüncü Enternasyonal’in yorumunun aksine ne burjuvazinin savunmacı bir tepkisi, ne de kapitalist durgunluk ve krizden kaynaklanır; faşizm, sol ve burjuva liberal güçlerin etkisini aşabilen ve orta sınıf ile madun kitleleri kapsayarak, onları sürekli örgütleyerek yeni bir denge inşa edebilen bir harekettir (Forgacs, 2012: 305-306). Ayrıca Gramsci pasif devrim tezini, siyaset biliminin iki temel tezi olarak gördüğü ilkelere dayandırır: Birincisi belirli bir toplumsal formasyon içerisindeki üretici güçler bir atılım gerçekleştirebilecek alan buldukları sürece ortadan kaybolmazlar; ikincisi bir toplum, çözüm için gereken koşullar oluşmadıkça bunu çözmek adına sorunsal üstlenmez. Ancak bu ilkelerin değerlendirilmesi için her türlü mekanizmden ve kadercilikten eleştirel biçimde temizlenmek gerektiğini belirten

Gramsci, bu ilkelerin eleştirel ayıklama sonrasında özellikle politik güçler dengesini ve askeri-siyasal dengeyi kapsayan temel momentler üzerinden ele alınması gerektiğini belirtir (Gramsci, 1971: 106-107). Bir diğer yandan ise pasif devrim kavramı, Risorgimento dönemi örneğinde olduğu gibi diğer tarihsel büyük değişimleri açıklamak adına kullanılan bir yorumlama biçimidir ve siyasal bir program olarak değil, başka aktif unsurların yokluğunda ele alınması gereken bir yorumlama ölçütü olarak değerlendirilmelidir (Gramsci, 1971: 114). Dolayısıyla pasif devrim kavramının hegemonya inşası açısından önemi bir mevzi savaşı imkânı tanınması ve her ne kadar tam anlamıyla bir siyasal program olarak tanımlanmasa da mücadele edilmesi gereken mevzilerin saptanması için bir harita sunması anlamında önemlidir. Dolayısıyla pasif devrim kavramı, AKP'nin hem İslamcı geleneğin, hem de toplumun diğer kesimleri üzerinde kurduğu hegemonyayı anlamak için ele alınmaktadır¹⁴.

AKP'nin özellikle geleneksel İslamcılar üzerine kurduğu hegemonyayı yerel bir örnek üzerinden okuyan Tuğal, Gramsci'nin pasif devrim kavramını kullanışlı bulmakta ancak hegemonya kavramını revize ederek şu şekilde tanımlamaktadır: 1) Tahakküm ve eşitsizlik için rızanın, 2) günlük yaşamın, uzamın ve ekonominin belli otorite örüntüleriyle özgül şekilde eklemlenmesi yoluyla, 3) belli bir önderlik tarafından, 4) farklılıklardan birlik yaratmak suretiyle örgütlenmesi. Ayrıca bu noktada Tuğal, hegemonya kavramını “meşruiyet” anlamında değil, insanın yönetime destek vermek adına kendi yaşamında bizzat yaptığı değişim ve kendi üzerindeki “kısmi” iktidarı biçiminde görmektedir. Siyasal toplum ise devlet politikaları adına şekil verilen ve aynı zamanda devlet ve siyasal birlik adına örgütlenen bir alan olarak tanımlanmaktadır. Bu anlamda siyasal toplum, halkın “siyasal olan” ile ilişkilerini düzenler ve devletin güç aygıtlarını kullanan kişilerin “yönetici” olarak kabul edilmesini sağlar. Bunu yapabilmek adına da siyasal toplum sivil topluma önderlik etmektedir (Tuğal, 2011: 37-

¹⁴ AKP'nin iktidar öncesinde ve iktidarı sürecinin özellikle ilk dönemlerinde sürekli olarak temkinli hareket etmesi, erkler arasındaki güç faktörlerini hesaba katarak kimi söylemlerden kaçınması, özellikle İslamcı tabandan gelen kimi talepleri “zamanı geldiğinde” hayata geçireceğini belirtmiş olması ve nitekim bu tutumun özellikle ordu karşısında daha belirgin olması, pasif devrimin Gramsci'nin gösterdiği üzere politik ve askeri-politik güçler üzerinden yorumlanmasına bir örnek olarak okunabilir.

39)¹⁵. Dolayısıyla Tuğal'ın öne sürdüğü hegemonya konseptinin çalışma açısından başlıca altı çizilmesi gereken ilk yönü, hegemonya inşasının meşruiyet ile eş anlamlı olmadığını öne süren çıkarım dolayısıyla bireylerin gündelik yaşamının siyasallığını öne çıkarmasıdır. İkinci olarak ise hegemonyanın, kimlerin “yönetici” olarak tanımlandığını ve tanımlanacağını sağlamadaki rolüdür. Kaldı ki belirli bir grubun “yöneticiler” olarak tanımlanıp meşrulaştırılması, İslamcı siyasetin bir niteliği olarak bahsedilen “siyasetin kişiselleşmesi” ve dolayısıyla da siyasetin teknik bir iş olarak uzmanlaştırıldığı ve sadece yetkin kişiler (ki siyasal İslam için yetkinler Müslümanlar'dır ve hatta cemaatin içinden sıyrılan Müslüman bir lider olmak durumundadır) eliyle yürütüldüğü (iyi) “yönetim” ve (neoliberal) “hizmet” anlayışına indirgenerek siyasetin apolitikleştirilmesi sonucunu yeniden üreten bir sürece de işaret etmektedir.

Gündelik hayat pratiklerini hegemonya adına oldukça önemli gören Tuğal, bunların statü, sınıf ve güç farklılıklarının doğallaştırılmasını sağladığını ve dinin gündelik yaşam ile iç içe olması sebebiyle sivil toplumu anlamak adına özellikle üzerinde durulması gereken bir olgu olduğuna işaret etmektedir. Ancak sivil toplumda dinin rolünün diğer etkenlerle ilişkiye geçme biçimine göre değişebildiğinin altını çizen Tuğal'a göre dinin hayata geçiş biçimi, ilişkiye geçtiği hegemonya projelerine göre belirlenir ve dolayısıyla bütüncül bir anlamda din olgusu mekân, ekonomi ve siyasal etkenlerle beraber incelenmesi gerekmektedir. Dolayısıyla hegemonya, insanların ekonomik güçlere yanıt vermek için buluşmaları ya da sivil toplumu kurarken yaşam biçimleri ve toplumsal uzam kullanımını dönüştürmeleri anlamına kavuşmaktadır. İnsanların verdiği bir karşılık olarak sivil toplumun oluşumu da siyasal toplumun yönlendirmesiyle oluşmaktadır. Tüm bu çerçevede Tuğal, bir toplumsal ve siyasal örgütlenme, yeniden örgütlenme ve değişim için tüm hegemonik alanın kontrol altına alınması gerekliliğini, bu bakımdan da sivil toplum ile siyasal toplum arası bağların koparılıp yeniden bağlanması gerektiğini belirtir. Ortaya çıkabilecek çeşitli devrimci

¹⁵ Tuğal'ın pasif devrim ve hegemonya kuramını özgün biçimde kavramsallaştırmasına yönelik eleştirel bir inceleme olarak Morton'ın “Sosyolojik Marksizmin Sınırları?” adlı çalışmasına dikkat çekilebilir. Bu çalışmada Morton, Tuğal'ın özgün biçimde kullandığı hegemonya tanımlamasını değerlendirerek, kısaca sivil toplum ve siyasal toplumun diyalektik birliği olarak bir hegemonya tanımlamasına ulaşmadığı yönünde bir eleştiride bulunmaktadır. Ancak bu çalışmada, Tuğal'ın pasif devrim üzerine olan değerlendirmelerinin temel vurguları ele alınmaya çalışıldığı için Morton'un eleştirel bakışa açısına ayrıca değinilmeyecektir.

müdahaleler de eğer güçlü bir hegemonya kurulabilmişse sistem tarafından soğrulur ki bu durum, pasif devrim kavramıyla açıklanabilir (Tuğal, 2011: 44-47).

Sivil-siyasal toplum arasındaki bağı yeniden düzenlenmesi¹⁶ meselesi, çalışmaya konu olan mizah dergileri ve mizahın üretimi için de anlam ifade etmektedir. Çünkü ilk bölümde iddia edildiği üzere mizahın hegemonik bir olgu oluşu aynı zamanda farklı hegemonya projelerine de eklemlenebilir olduğunu bize göstermektedir. *Cafcaf* ve *Hacamat* Dergileri örneğinden de baktığımızda bir popüler kültür ürünü olarak mizah dergileri, yine sivil-siyasal toplum ilişkisinin düzenleme alanında yer almaktadırlar ve gerek dergilerin ürettiği söylem, gerekse de söylemin üzerine oturduğu İslami veya İslamcı dayanak noktalarının tam bir hegemonya inşası adına zemin oluşturmasından, dergilerin basım-yayın gibi maliyetlerini üstlenen kuruluşların da aynı sosyal çevrede yer almalarına kadar hali hazırda sivil-siyasal toplum arasında kurulan ilişkiye tabii oldukları görülmektedir. Dolayısıyla sivil toplum ve siyasal toplum arasındaki bağların çözülüp yeniden bağlanması süreci *Cafcaf* ve *Hacamat* Dergileri'nin de varoluş zeminini ortaya koymaktadır. Dönüşüm sürecine uygun olarak yeni bir kültür oluşturulması (Yeni Türkiye veya Yeni Osmanlı isimlerinin yansıttığı Türk-İslam sentezinden veya Sünni-Ulus'tan hareketle yeni bir *demos*'un inşası) için de seküler/laik devlet ve toplum kesimlerinin ürettiği her alan ve imkâna ikâme yeni bir hayat tarzının örgütlenmesi gerekliliği mizah alanı için de geçerlidir ve bu dergiler tam da bu anlamda hegemoniktir. AKP'nin 1990'lı yıllarda baş gösteren bir hegemonik krizin üzerinde iktidarını kurduğunu düşündüğümüzde, *Cafcaf* ve *Hacamat*'ın katıldığı bu dil, neredeyse son otuz yıldır devam eden sivil-siyasal toplum ilişkilerinin düzenlenmesi sürecine böylece eklemlenmiş olmaktadır.

Şu ana değin vurgulandığı üzere İslamcı hegemonyanın verdiği mücadele ile iktidara gelen AKP'nin, gerek konjonktürel olarak yönetme isteğinden, gerekse de partiyi

¹⁶ Bu noktada yine Morton'un eleştirisi hatırlanabilir ve Tuğal'ın sivil toplumu siyasal toplumun boyunduruğunda bir alan, siyasal toplumun ise özerk bir alan olarak ele aldığı yönündeki tespitine (2011: 21) de dikkat etmeyi gerekli hale getirebilir. Ancak her halde sivil toplum ile siyasal toplum arası ilişkilerin koparılıp yeniden bağlanması meselesi hegemonyanın karakteristiği açısından önemli görüldüğü için Tuğal'ın tespitinden devam etmekte bu çalışmanın sınırlılığı açısından bir sakınca görülmemektedir.

oluşturan kadroların farklı siyasal gelenekler tarafından oluşmasından kaynaklanmaktadır. Parti'nin 2002-2007 yılları arasındaki karakteristiği ile 2007-2011, 2011-2015 ve 2015 sonrası dönemde yönetsel-siyasal tutum ve pratikleri arasındaki ayrılık, hegemonyanın sürekliliği adına sivil-siyasal toplum ilişkilerinin yeniden düzenlenmesi gereğinden kaynaklanmaktadır ve bu nedenle AKP'nin incelenmesinde dönemler arası farklılara odaklanmak önem kazanır. Söylemin ve tavrın değişimi, ekonomi-politikte yaşanan dönüşümün de göz önünde bulundurulması gerekmektedir ancak çalışmanın kapsamı düşünüldüğünde böyle bir inceleme yapmak amacın da dışına çıkmak olacaktır. Yine de hegemonyayı, yapı-üst yapının diyalektik birliği olarak tanımlayabildiğimiz için temel ekonomik dönüşümlere, siyasal-yönetsel alanda yaşanan kurumsal dönüşümü açıklayacak düzeyde değinmek gerekir.

Bu bağlamda özellikle iktidarının ilk dönemlerinde “muhafazakâr demokrat” kimliği ekseninde daha liberal bir noktada duran AKP'nin gerek siyasal söylem, gerekse de ekonomi politikası bakımından Yeni Sağ olarak tanımlanmasına imkân veren birkaç özelliğinden de bahsetmek gerekir. Partinin lideri, başbakan ve cumhurbaşkanı olarak Recep Tayyip Erdoğan'ın kişiliği, söylemleri ve parti tabanı içerisindeki karizmasıyla partinin ürettiği politikalar arasındaki paralellik, başlıca özelliklerden bir tanesidir. Bu noktada Çiğdem'e göre Erdoğan'ın profesyonel siyasetçiliği ve yerel yönetim kademesinde edindiği deneyimler nedeniyle devleti ve toplumu kendisiyle özdeşleştirmesi, sosyo-ekonomik politikalarındaki “büyüme akliliği”, doğal ve toplumsal kaynakları “hoyratça” kullanması, çeşitli söylem ve demeçlerinde sıkça karşılaştığımız “öteki”ye karşı katı tutumu ve onları azımsayan bir dil kullanıyor oluşu, AKP ile İngiliz Yeni Sağ lideri Thatcher arasında bir bağ kurmamıza yol açar. Yine tam da bu özelliğe içkin olarak neoliberal politikaların yükünü katlanabilir hale getirmek için sağlık hizmetlerinde ucuzluk ve erişim kolaylığı gibi gündelik yaşamı doğrudan etkileyen konularda yapılan çeşitli düzenlemelerin, halk nezdinde olumlu bir yansıması olması, neoliberal dönüşüm açısından gereklidir. Yine kentsel dönüşüm ve konut politikaları ile kent yoksulları için umut yaratılmış olması da aynı doğrultuda işlevseldir. Ekonomide görece istikrar-düşük enflasyon algısının oluşması, gündelik yaşamın idamesi hakkında olumlu bir tablo sunarak, “AKP ile kültürel ve dinsel müşterekleri olan geniş yığınların” desteğini sağlamaktadır (Çiğdem, 2014: 31). Dolayısıyla AKP/Yeni Sağ'ı olarak

muhafazakâr-liberal ittifak, Türkiye’de yaşanan çeşitli krizler ve AB sürecinde uygulanan tarım politikaları sonucu kentlere göç ve yoksulluğun artmasına rağmen toplumun sağ siyasete ikna edilmesinde (Develioğlu: 2010: 140) “ortak duyu” anlamındaki hegemonyayı oluşturmuştur.

Özsel ve diğerlerine göre 2002-2007 yıllarında AKP genel olarak Özal modeli doğrultusunda Thatcher’ci liberal-muhafazakâr sentez çerçevesinde demokratikleşme, çoğulcu siyaset ve anti-ulusalcı bir yaklaşım izlemiş, AB’ye uyum adına bürokraside dönüşüm ve eşit yurttaşlığa dair reformları hayata geçirmiştir. Küresel ekonomiye entegrasyon adına İMF politikalarının devam ettirilmesi sonucu ise tarım ve sanayide istihdamın azaltılması dolayısıyla ücretler üzerinde oluşan aşağı yönlü baskı, ithalatta rekabet için bir avantaj oluşturmuştur. Bu anlamda AKP sermaye lehine konumlanırken¹⁷, vergi geliri yoğunlukla orta sınıflar ve yoksullardan tahsil edilmiştir. Öte yandan gelirin dengeli dağılımı, eğitim, sağlık ve sosyal güvenlik gibi alanlardaki düzenlemelerle adalette pozitif yönlü yaşanan değişim, AKP’nin AB üyeliği doğrultusunda temel hak ve özgürlükleri garantiye almak suretiyle sosyal siyasete verdiği önemi göstermektedir. Bu girişimlerle Parti aynı zamanda Atatürk’ün modernleşme mirası ve Batılılaşma sürecine katkıda bulunduğu yönündeki iddialarını da temellendirmektedir (Özsel vd., 2013: 557-560). Yine bu dönemi Parti’nin altın yılları olarak değerlendiren Öniş’e göre 2002-2007 yıllarında Türk dış politikası yumuşak güç ve “komşularla sıfır sorun” temeline dayandırıldığı ve bu çerçevede Türkiye’nin bölgedeki rolü bölgesel ve küresel meselelerde yönlendirici olmak üzerine inşa edildiği için bu ilk dönem, Avrupa güzergâhı aracılığıyla “muhafazakâr küreselleşme” olarak adlandırılır (Öniş, 2015: 23).

2007 ile 2011 dönemi AKP’nin hoşgörü söylemine dayalı liberal tavrının değişmeye başladığı ve AKP için görece durgunluğun yaşandığı bir zaman dilimidir. Dönemin belirgin özelliği ise küresel finans krizi ve krize karşı alınan etkili önlemlere rağmen,

¹⁷ AKP’nin sermayeden yana tavrının aslen parti iktidarının süreklilik arz eden bir yönü olduğu ortadadır. Her ne kadar 1 Mayıs’ı resmi tatil ilan eden ve yeri geldiğinde bunu yine iktidarın bir başarısı (aslen lütfü) olarak gösteren bir yapı olsa da AKP’nin gerek en can alıcı haliyle Soma faciası sonrası “...fitrat” gibi söylemlerde ortaya çıktığı biçimde veya yakın zamanda da 15 Temmuz sonrası OHAL sürecinin iş verenden yana düzenlemeleri hayata geçirdiğini ve işçi grevlerine karşı olduğunu açıkça dillendirdiği örneklerde görüldüğü üzere sermayeden yana bir konumda yer aldığı söylenebilir.

ekonomik performansın AKP'nin ilk dönemine kıyasla daha zayıf olmasıdır. Yine bu dönemde demokratikleşmeye yönelik reformlarda ve Avrupa Birliği müzakerelerinde bir yavaşlama yaşanmış, dış politikada ise Orta Doğu'ya daha çok odaklanılmıştır ancak dış politikadaki bu gelişmeler, etkili ve yönlendirici bir role sahip olmak için gerekli temel amaçlar ile bir zıtlık göstermektedir (Öniş, 2015: 23). Özellikle Abdullah Gül'ün cumhurbaşkanlığı ve Erdoğan'ın kişisel karizması ile bir araya geldiğinde yönetimin otoriterliği daha da ön plana çıkmış, kurumlara kritik atamaların yapılması, ordunun siyasi etkisinin azaltılması, özel yetkili mahkemeler ve gizli tanıklar gibi şeffaf olmayan pratikler, Parti'nin otoriter bir rejime doğru geçişini daha belirgin hale getirmişlerdir. Yine Ergenekon davaları sürecinde ordunun kontrol altına alınmasıyla “askeri vesayet karşısında sivil demokrasinin koruyuculuğu” söylemi üzerinden hegemonya tesisine devam edilmiş, öte yandan bu soruşturmalar boyunca çeşitli toplumsal muhalefet kesimleri üzerinde bir denetim sağlanmaya çalışılmıştır. Yine dönem itibariyle İslami sermayenin yükselişinin yanı sıra TÜSİAD çevresinde toplanan büyük sermaye kesimine yönelik çeşitli müdahaleler doğrultusunda sermaye kesimi de kontrol altına alınmaya çalışılmıştır ki bu uygulamaların en önemli örneği 2009 yılında Doğan Yayın Holding'e kesilen vergi cezası olmuştur. Otoriterleşme sürecinde parti ve devlet arası ilişkilerde yakınlaşma daha da artmış, kamu kademelerinde muhafazakâr ve İslamcı bürokratların artışına AKP'nin önceki yıllarda kullanageldiği devlete yönelik eleştirel tutum yerine “devletin çıkarı” söylemi eşlik etmeye başlamıştır (Özsel vd., 2013: 561-564).

AKP'nin, neoliberal politikalarını daha kuvvetli biçimde uygulayabilmek adına bir başka alan olarak hukuku kullandığını ifade eden Özdemir'e göre özellikle piyasa zihniyetinin “kamusal” olanın üzerinde yer aldığına dair meşrulaştırma çabaları, ekonominin siyasetten ayrılmasına da yol açmış ve bu kopuş, piyasa ile demokratikleşme arasında adeta bir eş değerliğin oluşmasını beraberinde getirmiştir (Özdemir, 2014: 49-50).¹⁸ Özdemir'e göre anayasal boyuttaki en önemli problemlerden

¹⁸ Bu bağlamda Anayasa Mahkemesi, kültürel kimlik meseleleri ve sınıfsal çatışma konularında verdiği kararlar üzerinden bir eleştiri odağı haline getirilmiştir ki Anayasa'nın ilk üç maddesinin bu kararlarda bir dayanak teşkil etmesi de ayrıca bir tartışma konusu olagelmiştir. Dolayısıyla Anayasa Mahkemesi ve HSYK gibi kurumların yeniden yapılandırılması hukuki dönüşüm sürecindeki en önemli konularından biridir. Ancak demokratikleşme adına bu kurumların yeniden yapılandırılması referandumlar yoluyla

biri emek haklarına ilişkindir ve sorun aslen anayasanın sendikal haklara bakış açısından ve bunu düzenleme biçiminden kaynaklanır. Yanı sıra örneğin AB'ye uyum çerçevesinde pek çok alanda hukuki düzenlemeler yapılmışken konu emeğin kolektif haklarına geldiğinde ne AB sürecinin, ne de diğer uluslararası kurum ve antlaşmaların gerekleri tam olarak yerine getirilmiştir. Hatta Anayasa'da sendika kurma ve üye olma ile ilgili hak ve kısıtlamaların düzenlendiği maddede bir işçi tanımı yapılmaması nedeniyle örgütlenme hakkına yönelik ihlaller ortaya çıkmakta ve bu nedenle de işçi tanımının yanı sıra emekliler, öğrenciler ve işsizleri kapsayan sendikal örgütlenme ihtiyacı da doğmaktadır. Ayrıca yine bizzat Anayasa, işçilerin siyasi haklarını ekonomik ve sosyal haklarından ayırdığı ve sadece sosyal ve ekonomik hakları güvenceye aldığı için sorunların çözümüne ilişkin etkili olamamaktadır (Özdemir, 2014: 59-61). Bu bağlamda özetlemek gerekirse AKP iktidarında istikrarlı bir biçimde emeğin hakları adım adım gerilerken hukuk da sürecin yürütülmesi ve kontrol edilmesindeki birincil mekanizmalardan biri olarak kullanılmaktadır. Dolayısıyla hukukun hakları kısıtlar biçimde işlemesi, Türkiye'de temel hak ve özgürlüklerin muhafazakâr bakış açısıyla düzenlendiğini de gösterir ve haklar, insan olmaktan veya emeğin kendinden kaynaklı olmasından çok devletten kaynaklanır. Bu halde gerek emeğe ilişkin haklar, gerekse sosyal, siyasal ve ekonomik haklar, temelde sahip olunması gereken bir kabiliyet olmaktan çok devlete karşı yerine getirilmesi gereken ödevler ve bu ödevlerin karşılığında alınan bir ödül biçiminde değerlendirilmektedir. Bu durum ise temel hak ve özgürlükleri ödevlerin karşısında konumlandıran muhafazakâr/neo-muhafazakâr ve neoliberal hegemonyanın bir sonucudur.

2011-2015 yılları aralığında AKP iktidarının ekonomik-politik gelişim ivmesi önceki dönemlere göre negatif yönlüdür ve risklere daha açıktır. Yavaş ve kırılğan bir ekonomik büyüme, demokratikleşme sürecinin otoriterleşmeye kayması ve dış politikada Arap İsyanları sonrası itibariye “komşularla sıfır sorun” yaklaşımının tam tersi bir görünümün oluşmasının (Öniş, 2015: 23-24) yanı sıra Mısır ve Suriye gibi

kamuoyuna taşınırken seçim barajı gibi usullere değinilmemiş olması ise demokratikleşmenin de niteliğini/sınırını gösterir. Anayasa Mahkemesi'nin eleştiri odağı olmasındaki bir diğer gerekçe ise büyük sermayenin beklenti ve çıkarlarına aykırı kararların veriliyor oluşudur. Özellikle 1990'lı yıllardan itibaren Anayasa Mahkemesi'nin sosyal devlet ilkesini gözetin ve yanı sıra özelleştirme karşıtı kararları, bizzat Mahkeme'nin kendisinin bir problem olarak görülmesine yol açmıştır (Özdemir, 2014: 50-58).

lkelerdeki siyasal ve askeri müdahaleler Türkiye’de i siyasatin de dönüşmesine yol açmış ve emperyal hedeflerin aıĝa çıkışını beraberinde getirmiştir. Yine Öniş’in vurguladığı üzere bu sürecin bir parçası olarak AKP, Batı’ya yönelme ve AB’ye katılım hedefinin dışında alternatif bir doĝrultu çizmeye çalışmaktadır. Türkiye, hala Batılı güvenlik yapılarının bir parçasıdır ve ilgili dönemde bir azalış söz konusu olmakla birlikte AB ile ekonomik ilişkiler hala önemlidir. Öte yandan Rusya, in ve şanghay İřbirliĝi rgt’nün, yeni bir referans noktası olarak AB ve Batı’nın yerini alarak yeni bir muhafazakâr küreselleşme biçimini tanımlayan ‘‘Asya yönelimli muhafazakâr küreselleşme’’ anlayışı güçlenmiştir.¹⁹ Bu çerçevede Öniş, ‘‘yeni post-Kemalist’’ Türkiye’yi, önceki demokratik kurumların var olduĝu ancak baskın kurucu unsur olarak artan bir biçimde tekelleşen bir iktidar ve toplumun geri kalanını eşişsiz bir siyasal mücadele alanına hapseden dini muhafazakâr bir sivil oĝunluk tarafından teşkil edilen hoşgörüsüz bir demokrasi olarak tanımlanmaktadır (Öniş, 2015: 24-25).

Diĝer yandan AKP’nin giderek otoriterleşmesinde toplumsal muhalefetin etkisini de saymak gerekir. 2013 yılı Haziran’ında başlayıp tüm ülkeye yayılan Gezi İsyanı, hem AKP’nin karşılaştığı en geniş kapsamlı muhalefet hareketi olması, hem de Türk siyasal yaşamında görülen en büyük protesto ve direniş hareketlerinden bir tanesi olması anlamında oldukça önem arz etmektedir. Gezi İsyanı’nın siyasal anlamı ve etkisinin başlı başına incelenmeyi gerektirecek kapsamda bir hareket olması nedeniyle bu noktada Gezi’nin iktidar üzerindeki etkisine odaklanarak, AKP’nin otoriter yönetimine karşı bir direniş hareketi olduĝu ve bu baĝlamda iktidarın hafızasına kazınan bir olay olduĝunu söylemek ilk anda yeterli görülmektedir. Diĝer yandan aynı süreç içerisinde AKP’nin, yine 2012-2013 yılı itibariyle o zamana deĝin karşılıklı destek ve rekabet üzerinden bir ilişki kurmuş olduĝu Gülen Cemaati’nin yargı yoluyla başlattığı bir müdahale sonucu ortaya çıkan yolsuzluk iddiaları ile uĝrařmak zorunda kalması, otoriterleşme sürecinin bir diĝer kırılma noktası olarak işaretlenmelidir. Dolayısıyla

¹⁹ Bu ortamda demokratik haklar ve kurumlar oldukça minimal bir biçimde ele alınıp, hızlı bir ekonomik gelişmeye baĝlı olarak ifade ve medya zgrlklerinde azalışın yanı sıra muhalefete karşı hoşgörüsüzlük de artmıştır. İlaveten iktidara yönelik protesto gösterilerine karşı polis ve güvenlik birimlerinin aşırı güç kullanımı, yargı sisteminin aşırı biçimde siyasallaşması ve usulsüz yargılamalar sonucu pek çok kişinin uzun süre tutuklu kalmaları da yine yargının tarafsızlıĝının ihlal edildiĝini göstermektedir. Diĝer yandan AKP’ye yolsuzluk suçlamaları yöneltilmekte ve yeni elitlerin devlet kaynaklarına orantısız bir erişime sahip olarak parti ile iliřiĝi olan iş camiasının ve bürokratik kesimlerin çeşitli avantajlar elde etmesi eleştirilmektedir (Öniş, 2015: 24-25).

(Cemaat'in AKP'ye destek çıktığı referandum süreciyle birlikte) 2010 yılından başlayan yeni bir süreç 2012-2013 yılı itibariyle rekabetin açıkça çatışmaya dönüşmesi anlamında bir kırılma sürecini yansıtmaktadır. Baskı aygıtının devreye girdiği bir diğer olay olarak AKP'nin Kürt politikasının çözümsüzlüğü²⁰ ve nitekim Kobani eylemleri gerekçe gösterilerek bölgeye askeri müdahalenin başlaması ile barış sürecinin biterek kalıcı barış adına demokratik-kurumsal düzenlemelerin hayata geçmemesi, otoriterleşme sürecinin en belirgin uğraklarından²¹.

Bu çerçevede genel bir değerlendirme yapılacak olursa AKP iktidarının dönüşüm süreci küresel anlamda neoliberalizmin içinden geçtiği sürece paralel bir seyir izlemiş, 2008 büyük finansal krizi sonrasında ekonomik, siyasal ve toplumsal anlamda içe kapanma baş göstermiştir. Dolayısıyla son yıllarda küresel anlamda artan otoriterleşme ve şiddet söylemi de Türkiye'de karşılığını bulmaktadır. Şiddetin ise fiziksel şiddetin yanı sıra çeşitli biçimlerde gündelik hayatın tümünü kapsayan bir korku iklimini beslemesi kendisini yeniden üretmesini mümkün kılmaktadır. Türkiye bağlamında düşündüğümüzde başlı başına yoksulluk veya emeğin mülksüzleştirilmesi süreci bu şiddet sarmalının en önemli besini haline gelmektedir. Mülksüzleşme ile ilgili olarak toplumsal cinsiyet eşitliğini yok etmeye yönelik ataerkil söylem veya doğayı katletmeye yönelik "müteahhit" zihniyetinin yaygınlaşması, diğer önemli sorunların başında gelmekte ve dolayısıyla Türkiye gündeminde şiddeti doğuran belirli kesitleri oluşturmaktadır. Eder'in (2015: 47-49) ifade ettiği biçimde Türkiye'de neoliberalleşme, tüm yıkıcılığıyla "buldozer neoliberalleşmedir" ve bu sürecin kendine özgü niteliği, 2001 itibariyle neoliberalleşmenin hızı, yoğunluğu, bu sürece eşlik eden otoriterleşme

²⁰ Öniş'e göre barış süreci olarak adlandırılan dönemde ortaya konan uygulamaların kurumsallaşması gerekmektedir ki 2014 Ekim ayında IŞİD'in Kobani'ye saldırısı sonucu Kürt bölgelerinde meydana gelen protesto eylemlerinde sürecin ne kadar hassas bir noktada olduğu görülmüştür. Bu noktada yeni anayasa tartışması bağlamında Kürt siyasetinin talebi olarak özerklik ve federal yapının, yeni bir anayasa ile işlerlik kazanabileceği öne sürülmüştür ancak Kürt barışının Erdoğan ve AKP tarafından başkanlık sistemi adına taktik bir adım olarak düşünülmesi halinde kalıcı barışın sağlanamayacağı da öngörülmüştür (Öniş, 2015: 28).

²¹ Ayrıca askeri müdahalenin bir çözüm olmadığı ve engellenmesi yönünde karşı bir girişim olarak akademisyenlerin imzaladığı bildirge, bildirgeyi imzalayanlara karşı adli-idari soruşturmalar yoluyla akademisyenlerin kriminalize edilmesi ve 15 Temmuz darbe girişiminin ardından imzacı akademisyenlerin mesleklerinden ihraç edilmeleri sürecinin de gösterdiği üzere otoriterleşme, demokratik hakların hukuksuz biçimde askıya alındığı uygulamaları da kapsayacak boyutta genişlemiştir.

ve şiddet ile ticarileşme, finansallaşma ve metalaşma yoluyla mülksüzleşmenin kurumsallaşması ve yasallaşmasındaki artıştır.²²

Bahsedilen ekonomik, siyasal ve sosyal politikasındaki tüm bu değişim ve yıkım sürecine ve Öniş'e göre "çevreden merkeze" gelerek merkezi de tekelleştirmesine, dolayısıyla bir dost/düşman ilişkisi yoluyla siyasallığı, çeşitli toplumsal kesimlerin dışlanması üzerine kuruyor olmasına rağmen AKP'nin oy oranlarını arttırabilmesinde veya belirli bir çıtanın üzerinde tutmayı başarabilmesindeki etkenler de önemlidir.²³ Bu bağlamda Öniş, "öteki" olandan kaçarak veya "dışlayarak kapsama" üzerine kurulan ve Türk siyasal yaşamını açıklayabilecek olan "sınırlandırılmış cemaatler" nosyonunu bir cevap olarak görmektedir. Bu açıdan bakıldığında topluluğun üyeleri, maddi yararlar tüm üyelere ulaşmaya devam ederken "içeriden" olan lideri cezalandırmaya istekli davranmamaktadırlar. Bu bakımdan grup içi güven en temel değer olarak kabul edilmekte ve aşırı versiyonlarında grup dışındaki üyelere karşı tam bir güvensizlik hâkim olmaktadır. Öyle ki grup içinde yolsuzluk veya görevi kötüye kullanma gibi usulsüzlüklere dair kanıtlar olsa dahi bu iddialar ciddiye alınmamakta ve sadece oy tercihlerini değiştirilerek iddiaya konu olan grup üyeleri kendi hallerine bırakılmaktadırlar (Öniş, 2015: 36-37). Bu anlamda *Cafcaf* ve *Hacamat*'ın da benzer bir bakış açısına sahip olduğu belirtilebilir ki bu benzerlik ileride "muhalif ancak hegemonik" bir tavır olarak isimlendirilecektir. Dergilerin yeri geldiğinde iktidarı eleştiren ancak onun söylem alanından çıkmayan, dolayısıyla hegemonyaya dâhil olan tavrı tam da sınırlı cemaat davranışının bir örneğidir.

²² Özellikle kentleşme ve tarımda dönüşüm üzerinden mülksüzleşme süreçlerinde sürekli olarak bir "temizleme ve düzenleme" üzerinden hijyen dilinin kullanılması dikkat çekicidir. Kentlerde güvenli toplu konutlar ve AVM'ler yoluyla mülksüzleşmenin artışının yanı sıra çeşitli düzensizlikleri beraberinde getiren yoksulluğun şehirlerden temizlenmesi dili yaygınlaşmaya başlamıştır. Kırsalda ise kredilerin azaltılması, tarımsal desteklerin kaldırılması ve iç piyasanın büyük çaplı küresel gıda firmalarına açılması ile tarımda ticarileşme ve bunun dışında kalan, ancak kendi geçimini sağlamak adına üretim yapabilen küçük arazi sahiplerinin dışlandığı Türk usulü bir "çitleme" hareketi meydana gelmektedir (Eder, 2015: 49-51).

²³ Bir diğer neden olarak Eder'e göre yıkıcı neoliberalleşme sürecine rağmen AKP'nin sosyal yardım ve sosyal refah politikalarına verdiği önem de iktidarın bir meşruiyet krizine uğranmasının önüne geçmekte, bir yandan özelleştirmeyi hızlandırarak öte yandan özelleşen hizmetlerin halka erişimini sağlama konusundaki başarısı AKP'ye olan desteğin en önemli nedenlerinden biri olmaktadır. Bu süreçte ise AKP sosyal devletin konusu ve sorumluluğu olan kimi hizmetleri ise gerek STK'larla işbirliği içinde yapmak gerekse de aile kurumunu bu hizmetin birincil giderildiği bir mekân olarak tanımlayarak sermaye lehine çözümler de üretebilmiştir (Eder, 2015: 52-53).

2.3. “MİLLET” VE HEGEMONYA

Bora, muhafazakâr düşünce için milletin bir yapı taşı olduğunu ve tıpkı cemaat gibi aşkın bir tarihsel bağ oluşturarak kapitalizmin yarattığı atomize toplum karşısında bir güvence sağladığını belirtir. Birçok toplumda millet, dini cemaatin kendini yeniden tanımlamasının sonucunda ortaya çıkmakla birlikte, birey yerine topluma vurgu yapmakta, devleti de toplumun istikrarı ve bütünlüğünün garantisi ve dolayısıyla da “geleneğin” güvencesi olarak görmektedir. Milliyetçilik ile muhafazakârlığın eklemlenmesi ile beraber devlet, milletin cisimleştiği bir otorite haline gelmiş, özellikle muhafazakâr düşünce için otoritenin bir güven ve meşruiyet kaynağı olması nedeniyle bizzat devlet de meşruiyet zemini haline gelmiştir. Dolayısıyla aslen “otorite” fikrinin kutsandığı bir düşünsel zeminde muhafazakârlığın, otoritenin kendisini sorgulayan her tür düşünce ile çatışması söz konusudur ki muhafazakâr düşüncenin rasyonalizmle olan mücadelesi de buradan kaynaklanır (Bora, 2003: 59-60). O halde Türk düşünce ve siyasi tarihi açısından her zaman kurucu bir rol üstlenmiş olan millet kavramının, son dönemde AKP eliyle vurgulanırken milliyetçi-muhafazakâr ve hatta İslamcı bir tonda yeniden kurgulanmasının “otorite ve devlet” merkezli bir anlamı yer almaktadır. Hegemonya projelerinin sadece sınıfsal değil “ulusal-popüler” niteliği de içerecek biçimde inşa edildiğini düşündüğümüzde (Jessop, 2005: 172) millet kavramının sivil-siyasal toplumu yeniden bağlayacak güçte hegemonik bir rolü olduğunun altını çizmek gerekmektedir.

Bilindiği üzere millet, Osmanlı Devleti’nde gerek idari gerek hukuki anlamda olmak üzere bir ayrıma işaret etmesi nedeniyle aynı zamanda siyasi bir statüdür. Ancak modernleşme süreci ve takiben Cumhuriyet’in ardından millet kavramının kendisi, anlamı üzerinde mücadele verilen dolayısıyla hegemonik mücadelenin gerçekleştiği bir kavram olagelmıştır. Cumhuriyet’in “ulus”una karşı, özellikle Türkiye’de sağ siyasetin “millet” söylemini benimsemesi, temelde muhafazakâr düşünce ve yaşam tarzı ile aydınlanma düşüncesi arasındaki mesafeden kaynaklanmaktadır. Demokrat Parti’nin “Yeter! Söz milletindir!” sloganı hemen akla gelen bir örnek olmasının yanı sıra kurucu

ve söz sahibi olarak gördüğü milleti, Cumhuriyet'in "ulus" anlayışının da karşısına konumlandırmaktadır. Muhafazakâr-demokrat bir siyasal parti olarak AKP'nin de aynı geleneğin bir parçası olması nedeniyle "alternatif bir modernleşme"²⁴'yi benimsemesi yine millet kavramını ele almasını gerekli kılmıştır. Ancak AKP devrine özgün olan veya hali hazırda Türk-İslam sentezinde etkilenen düşünce sistemlerinde var olan millet kavramı, sadece ulusal sınırları kapsamamakta ve Osmanlı İmparatorluğu'nun var olduğu tüm bir coğrafyayı yeniden bir araya getirme amacıyla işlevselleştirilmektedir. Bu bağlamda AKP iktidarında millet, neo-Osmanlı düşüncesine ve cumhuriyet ile kurumlarına karşı monarşinin inşasına yönelik bir zemin oluşturmaktadır.

Güncel durumda millet, özellikle Sünni İslam üzerinden tanımlanmaktadır. Yaşlı'nın "Sünni Ulus" adlandırdığı yeni bir siyasal özne kategorisi ve "Yeni Türkiye'nin vatandaşlık sıfatı" olarak değerlendirebileceğimiz anlayışın arka planındaki aktörleri ele aldığımızda da dönüşümün sadece 1980 sonrasında başlamadığını ve örgütlenmenin antikomünizm çerçevesinde geliştiğini görebiliriz. Bu çerçevede önemli ve güçlü bir toplumsal aktör olarak Nakşibendi cemaati dikkat çekmekte ve Türkiye'de muhafazakârlaşma ve İslamlaşma sürecinde özel bir yerde durmaktadır.²⁵ İslamlaşma sürecinin eğitim kısmında ise özellikle Gülen Cemaati ve eğitim faaliyetleri büyük bir rol oynamış, dershaneler, yurtlar, üniversiteler veya "ışık evleri" gibi kurumlar ve

²⁴ Alternatif modernlik kavramı ve Türkiye'de özellikle Cumhuriyet'in kuruluşundan itibaren modernleşmenin niteliği üzerine olan düşünsel tartışmalar için Nazım İrem'in çalışmaları oldukça betimleyicidir. Özellikle Toplum ve Bilim Dergisi'nde yayımlanan "Muhafazakâr Modernlik, Diğer Batı ve Türkiye'de Bergsonculuk" ve "Kemalist Modernizm ve Türk Geleneği Muhafazakârlığının Kökenleri" isimli çalışmaları bu anlamda dikkat çekicidir.

²⁵ Türk muhafazakârlığı için önemli isimler olan Nurettin Topçu ve Necip Fazıl gibi isimlerin de Nakşibendilik ile olan ilişkileri de bu özgünlüğün ve cemaatin etkisinin bir örneği olarak görülebilir. Yine 1960 yılında kurulan DPT'ye Turgut Özal müsteşarlığı döneminde Nakşibendilerden oluşan milliyetçi-muhafazakâr kadrolaşmanın (Yusuf Korkut Özal, Nevzat Yalçıntaş, Beşir Atalay, Yaşar Yakış, Hasan Celal Güzel, Temel Karamollaoğlu gibi isimler) sağlanması ve hatta Abdullah Gül ile Recep Tayyip Erdoğan başta olmak üzere AKP'nin kurucu kadrolarından bir bölümünün Nakşibendi tarikatı ile olan yakınlığı Sünni-Ulus'un inşasındaki yerine dair de bir açıklama yapmaktadır. Nakşibendiliğin Türk siyasal yaşamı ve Osmanlı'dan Modern Türkiye'ye geçiş sürecindeki rolünü, Anadolu'da örgütlenmesini, Cumhuriyet'e geçiş ile beraber piyasa koşullarına nasıl ayak uydurduklarını veya uymak zorunda kaldıklarını ve bu bakımdan da hem Türkiye'de İslamcılık düşüncesini hem de 1980 sonrasında daha da beliren İslamcılık ile piyasanın uyumunun arka planındaki tarihsel-toplumsal koşulları analiz etmesini inceleyen bir çalışma olarak bkz. Mardin, Şerif (2005), Turkish Islamic Exceptionalism Yesterday and Today: Continuity, Rupture and Reconstruction in Operational Codes, *Turkish Studies*, 6(2), 145-165, Erişim Tarihi: 28.06.2015, <https://ondercetin.files.wordpress.com/2010/10/turkish-islamic-exceptionalism.pdf>.

organizasyonlarla “altın nesil” yetiştirme düşüncesi hayata geçirilmiştir. Entelektüel zeminde de Türk-İslam sentezini inşa eden “Aydınlar Ocağı” bahsedilmesi gereken bir diğer oluşumdur. 1970 yılında sol hareketin yükselişine karşı kurulan Ocak’ın temelinde Milli Türk Talebe Birliği’nin öncülüğünde toplanan Birinci Milliyetçiler Kurultayı yer alır. Ardından 1970 yılında faaliyete geçen Aydınlar Ocağı, kendini partiler üstü konumda değerlendirmiş ancak Ocak’ın ilk başkanı olan İbrahim Kafesoğlu’nun Türkçülük düşüncesinin yanı sıra İslami düşünceye de ağırlık vermeye başlamasıyla Türk-İslam sentezinin kurulduğu bir yapı olarak belirlemiştir. Aydınlar Ocağı’nın Türk-İslam sentezi, elbette dönem itibarıyla yükselen sol siyasete karşı anti-komünist mücadele çerçevesinde ortaya çıkmış aynı zamanda “pozitivist-materyalist” felsefe karşısında “milli hassasiyeti” sağlamak adına entelektüel bir mücadele alanı ve karşı-hegemonya girişimi olarak şekillenmiştir. Ancak Ocak faaliyetlerinin sadece düşünsel alan ile sınırlı kalmadığını ve siyasete de müdahil olduğunu belirtmek gerekir. Örneğin Birinci Milliyetçi Cephe hükümetinin kuruluşunda Ocak önemli bir rol oynamış ve MHP’nin İslamiyet ile düşünsel olarak bağ kurmasında da etkili olmuşlardır. Kaldı ki Türk-İslam sentezinin 12 Eylül darbesi ile resmi ideoloji haline gelişi nedeniyle Aydınlar Ocağı’nın düşünsel etkisi görmezden gelinemeyecek boyuttadır. Benzer biçimde Milli Türk Talebe Birliği de antikomünizm düşüncesinden hareket eden bir yapı olması nedeniyle önemlidir. 1970’lerin ortalarından itibaren İslamcı düşüncenin yoğunlaştığı MTTB’ye Recep Tayyip Erdoğan, Abdullah Gül ve Bülent Arınç gibi AKP’nin kurucu isimlerinin ve birçok AKP yöneticisinin de üye olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla Türkiye’de tarikatlar (özellikle de Nakşibendilik), MTTB ve Aydınlar Ocağı, İslamileşme adına eş güdümlü bir biçimde hareket eden ağlar haline gelmişler ve yeni rejimin yani Sünni Ulus’un oluşumunu sağlamaya yönelik imkânları eski düzenle mücadeleleri ve bu süreçte kurdukları hegemonya ile tesis etmişlerdir (Yaşlı, 2014: 80-92).

2007 sonrasında AKP’nin söylem ve politikalarında daha fazla yer edinmeye başlayan, muhafazakâr tavır doğrultusunda öne çıkarılan millet kavramı, iktidara yönelik her türlü muhalefetin susturulması adına “dost” kategorisini de belirleyen bir niteliğe sahiptir. Bu doğrultuda AKP, iktidar ve muhalefet partileri arasında “milli olanlar ile olmayanlar” biçiminde bir hiyerarşi gözetmekte, iktidar partisinin milli/meşru diğerlerinin ise daha

az meşru, gayrimeşru olmaları nedeniyle diğer partilere, görmezden gelinmesi gereken hatta sistemden atılması ve cezalandırılması gereken partiler biçiminde davranmaktadır. Bunun yanı sıra Erdoğan'ın “dindar nesil” talebini, Kılıçdaroğlu'nun Aleviliğinin medyada dillendirilmesi ve hatta eleştirilmesini, “açılım” başarısızlığı sonrasında AKP'nin devletçi konuma geri çekilerek “tek millet, tek bayrak, tek vatan, tek devlet” söylemini sahiplendiğini hatırlayacak olursak kültürel muhafazakârlığın siyasal-toplumsal yükselişinin özel alanın ayrıksılığına karşı geliştiği görülmektedir. Bu doğrultuda bireysel özgürlüklerin yerini, kamusal ahlakı geliştirmek adına İslamcı-muhafazakâr düşünce biçimi almış; alkol ve tütün ürünlerinin tüketimine karşı kampanyalar, televizyon kanalları üzerine RTÜK'ün sıkı kontrolü ve medyanın Sünni muhafazakâr siyasal görüş uyarınca yeniden düzenlenmesi örneklerinde olduğu üzere yeni bir ahlaki düzen yaratma süreci başlatılmıştır. Bu doğrultuda da bireyler, devletlerine, dinlerine ve ailelerine bağlı (Özsel vd., 2013: 564-565) birer yönetim nesnesi haline gelmekte ve siyasal özne konumlarından koparılmaktadır. Bu durumun bir sonucu olarak AKP'nin siyasala yabancılaşması ve siyasalı yabancılaştırması da söz konusu olmakta, “öz, hakiki” millettten sayılmamaları nedeniyle AKP'nin yabancılaştırdığı toplumsal kesimler oluşmakta (ve sürekli olarak artmakta), dolayısıyla “demokrasinin” sağlanabilmesi için de bizzat “öz” kimliğinin yeniden kurulmasına yönelik indirgemeci bir seyir izlenerek kutuplaştırıcı ve sıfır toplamlı bir siyaset izlenmesi söz konusu olmaktadır. Bu anlamda AKP'nin ürettiği yabancılaşmış siyaset, kendisine sürekli olarak lutfedilen, tahammül gösterilen ve paryalaştırılan ve sonuçta “hakiki” olarak görülmediği için iktidara yönelik talepleri ve eleştirileri kategorik olarak görmezden gelinen toplumsal kesimleri ortaya çıkarmakta (Çınar, 2015: 168-169) dolayısıyla da siyasetin siyasallığını yıkarak siyaseti sadece hizmet diline odaklayan ve siyaseti otoritenin belirlediği kuralların yerine getirilmesinden ibaret gören bir anlayışa hapsetmektedir. Özetle özcü bir tanımlama üzerinden kurulan “milli” kimlik, AKP iktidarında siyasal yabancılaşmayı hızlandırarak zaten problemlili olan demokrasi anlayışı ve demokratikleşme süreçlerinin daha da vahim bir hal almasına yol açmaktadır.

Milli kimlik anlayışı ve millet söylemini sadece kültürel bir inşaa süreci olarak okumak da AKP iktidarının anlaşılması açısından yetersiz kalacaktır. Özetle söylemek gerekirse

milli olmak, aynı zamanda neoliberal küresel sisteme entegre olmanın da bir unsuru haline gelmiş durumdadır. AKP'nin hegemonyası altında "Osmanlılık" söylemlerinin yeniden canlanmasında bu unsurun oldukça önemli bir rol oynadığı görülebilmektedir. Koyuncu'nun da belirttiği üzere Osmanlı mutfağını sunan restoranların popülerleşmesi, mücevher ve tekstil sektörlerinde Osmanlı modasının canlanması veya televizyon dizilerinde Osmanlı Devleti'nin işlenmesi örnekleri, "Osmanlılık" fikrinin İslami sermayeye değer kazandıran ve aynı zamanda da bu sermayenin değer kazandırdığı/değerini arttırdığı bir meta olarak da görülebilir. Kaldı ki Koyuncu, Osmanlı'ya yönelik ortaya çıkan bu ilginin kapitalizmin dinamikleri ile ilgili olduğunu belirten Öğün'e de katılmakta ve "görünme ve gösterme"nin bir varoluş şartı haline geldiği bu ortamda Osmanlı modasının metalaşma sürecine vurgu yapmaktadır. Koyuncu'nun bir metropol olarak İstanbul ve İstanbul'da Osmanlı modası üzerinden yaşanan bu dönüşümü açıklamak adına kullandığı Bourdieu'cu analizi artık tüm Türkiye çapında yaşanan bir dönüşümü açıklamak adına kullanmak da mümkündür. Buna göre dönüşüm süreci, iktidarın dâhil olduğu ve içinde hareket ettiği alanının yapısal-nesnel bağıntıları ve alanın sermaye hiyerarşisi ile İslamcı habitusun karşı karşıya kalmasından ve karşılıklı bir etkileşim sürecine girmelerinden kaynaklanmaktadır (Koyuncu, 2014: 106-107). Ancak gelinen noktada Osmanlılık söyleminin sadece popüler bir gösteri biçimi olarak kalmadığını da belirtmek gerekir. Padişah tuğralı ticari araçlardan 15 Temmuz sonrası "Halk Özel Harekat" sloganıyla meydana çıkan yeni biçimlerde de olduğu üzere bu popülerliğin militer bir anlayışı da bünyesine katmaya başlaması söz konusudur. Barış sürecinin bitişini gösteren ve özellikle Kürt vatandaşların yoğun olarak yaşadığı belirli şehirlerde yaşanan operasyonlar sırasında gerek duvarlara çizilen "Üç Hilâl" örneklerinde olsun, gerekse de sosyal medyaya yansıdığı haliyle Osmanlı'dan AKP'ye Türk-İslam sentezini bir "hakikilik" kategorisi olarak gören yorumlarda olsun, "millet", yeni bir vatandaşlık kategorisinin yanı sıra yeni bir güç unsuru olarak da addedilmeye başlanmıştır.

Biraz önce bahsedilen karşılıklı etkileşim ve dönüşüm sürecinin nihayetinde yine millet söylemini rasyonel anlamda işlevselleştiren bir yönü olduğunu da vurgulamak gerekmektedir. Aslen neoliberal hegemonyanın bir aktörü olarak AKP'nin sürekli olarak "istikrar, zenginlik, hizmet" gibi söylemlerinin ardındaki iktisadi akıl

neoliberalizmin bizzat kendisidir. Bu dönüşüm sürecinde hizmet edilenin kendisi olarak millete, milli iradeye ve milli olandan teşekkül eden bir demokrasiye olan bağlılığın gösterilmesi dönüşüm sürecinin gerçekleşmesi açısından da bir gerekliliktir. Millet iradesini ve millete hizmet etmeyi demokrasi ile eş gören bu anlayış aslen bir “iktisat ideolojisi” temelinde şekillenen bir demokrasi anlayışıdır ki millet iradesi ile demokrasiyi eşitleyen bu anlayış (Türk, 2014: 224-230) yine siyasal yabancılaşmayı da beraberinde getiren ve demokrasiyi millet iradesinin taleplerini yerine getirmekle yükümlü kılan araçsallaşmış bir kurum olarak görmekle yetinecektir. Açıktır ki böyle bir demokrasi anlayışı, farklı toplumsal kesimlerden gelen çok çeşitli talepleri en azından tartışmayı bile kategorik olarak reddetmekte, sadece millete veya milli olana hizmet ederek onun refahını sağlamayı amaç edinen ve bunu da iktisadi rasyonalitenin ve neoliberalizmin gerekleri doğrultusunda gerçekleştiren bir anlayıştır.

Şu halde kurucu bir söylem olarak millet, AKP'nin siyasallığının çerçevesini belirleyici bir nosyon olarak görülebilir. Çünkü içerisinde hegemonik bir anlam mücadelesinin yaşandığı bu çerçeve aslen özcü bir kavram olmanın ötesinde yüzer gezer bir içeriğe sahiptir de. Her ne kadar Türklük ve İslamiyet üzerinden tanımlanmaya çalışılan bir kavram olsa da Türklük ve Müslümanlık kimlikleri de kendi içlerinde birçok ayrımı barındırdığı için Laclau ve Mouffe'un deyimiyile birer “kapitone noktası” olarak anlamlandırılabilen, aynı zamanda da kendini gösterme mantığı yoluyla hayata geçen ve kişilerin bedenleri üzerinden performatif bir biçimde kurulan kimlikler haline gelmişlerdir. Dolayısıyla “millet” AKP hegemonyası için bir imkânın yanı sıra “sınırlara” da işaret etmektedir. Millet kavramının içerdiği bu sınırlara ise son birkaç yılı kapsayan süreçte ulaşıldığını ve bu sınırların bir biçimde sınındığını da belirtebiliriz. Bu anlamda üç örneğin AKP iktidarının sarsılışı ve hegemonyasının çözülmesi bağlamında oldukça etkili olduğunu söylemek gerekir. İlk olarak Gezi İsyanı, bizzat AKP tarafından hatları belirlenen ve yine bu eylemler sırasında zor zaptedilen yüzde elli olarak betimlenen millet anlayışına bir tepki olarak görülmesi nedeniyle sınırları zorlamıştır. İkinci örnek uluslararası bağlamda ortaya çıkmakta ve özellikle Suriye'de yaşanan iç savaş nedeniyle AKP'nin açığa çıkan emperyal hedeflerinde belirginleşmektedir. Bu noktada Sünni İslam üzerinden tanımlanan millet anlayışı, Suriye'deki Sünni muhalefetle birleşmenin de bir aracı haline gelmiştir. Ancak ilerleyen

süreçte de görüldüğü üzere Sünni İslam üzerinden tanımlanan Türk milleti ile muhalif-Sünni Suriyeliler arasında kurulmak istenen bağ, yine Türkiye’de milliyetçi kesimleri de kapsayan bir tepkiye de kaynaklık etmiştir. Özellikle Suriyeli göçmenlere yönelik şiddet ve nefret söylemlerinde ortaya çıkan bu ayırım, herhangi bir siyasal parti ve ideoloji bağlamında da düşünülmemelidir. Kendisini bir biçimde milliyetçi olarak tanımlayabilen vatandaşlardan da böylesi bir tepkinin gelmesi, millet kavramının yüzer gezer anlamına ve sınırına örnek olması bakımından önemlidir. Ayrıca Türkiye, Suriye’de yaşanan gelişmeler ve Suriye rejiminin devamlılığını koruması karşısında artık eski müdahaleci söylemlerini de bir kenara bırakmış görünmektedir. Dolayısıyla işlevsel bir kavram olarak millet, dış politikada hedeflenen amacına da ulaşamamıştır. Son olarak Türkiye’de millet özellikle 15 Temmuz askeri müdahale girişiminin ardından bir kez daha iktidarın en güçlü söylemi haline gelmiştir. Yine millet, demokrasiyi koruyan, gerektiğinde inisiyatif alan militer bir güç olarak tanımlanmaktadır artık. Ancak bu noktada millet ve demokrasi üzerinden kurulan eş değerlik ilişkisinin, yukarıda da bahsedilmiş olan siyasal yabancılaşma sorununu yeniden gündeme getirme potansiyeli çok yüksektir. Kaldı ki yaklaşık iki yıldan bu yana OHAL ve KHK’lar ile idare edilen bir demokrasi olması nedeniyle bu potansiyelin hali hazırda açığa çıktığına da dikkat çekmek gerekir.

Sonuç olarak AKP hegemonyasının asli bir söylemi olan millet kavramı, alt yapı- üst yapı arasında diyalektik bir birliği sağlaması anlamında merkezi bir role sahip olmuştur. Ancak aynı kavramın akışkanlığının, AKP’nin meşruiyet zeminini de gün be gün zedelediğini ifade etmek gerekir. Son dönemde AKP hegemonyasının yaşadığı krizde ve hegemonyayı tesis eden siyasal aktörlerin dışlanarak yerlerine farklı aktörlerin dâhil edilmesinde ve yine yeni hegemonik süreçte dinselliğin daha yoğun bir biçimde görünmesinde millet üzerinden kurulan hegemonyanın yaşadığı kriz daha da açığa çıkmış durumdadır. Bir sonraki bölümde artık tüm bu hegemonik sürecin örneklerinin aranacağı İslami mizah dergileri olan *Cafcaf* ve *Hacamat* dergilerinin söylemleri incelenecek ve muhafazakârlıktan İslamcılığa uzanan toplumsal dönüşümün ana hatları takip edilmeye çalışılacaktır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

CAFCAF ve *HACAMAT* DERGİLERİ

3.1. MİZAH VE İSLAM

İslami kurallara riayet ederek mizah ürettiklerini belirten dergiler olarak *Cafcaf* ve *Hacamat*'ın gündeme getirdiği ilk konu İslam ve mizah ilişkisi olmaktadır. Gerek İslam inancında resim, heykel gibi tasvir içeren yapıtların "putperestliğe" yol açacağı gerekçesiyle yasaklanmış olması, gerekse zamanı boşa harcamanın İslam'ın gereklerine aykırı olduğu inancı mizah ve mizahi yapıtların İslam'a uygun olup olmadığı sorusunu ortaya çıkarmaktadır. Bu bağlamda genel olarak mizah dergisinin bir unsuru olan karikatürün ve aynı zamanda diğer mizahi unsurların İslam inancına göre yasak kabul edilmesi söz konusudur.²⁶

Mizah ile İslam arasında böylesine bir uyumsuzluğun bulunmadığını öne süren argümanlar da söz konusudur. Gönenç ve Cantek'e göre bu görüşlerin vurguladığı asıl nokta ise her iki alanın da kendine özgü dokunulmazlarının korunmaya devam ettiğidir. İslam ile mizah arasındaki mesafenin temeline ilişkin ise özellikle iki argüman öne çıkmaktadır. İlk argüman, İslam'ın bir mücadele dini olduğunu ve bu bakımdan mizahın, gülmecenin, eğlenenin vs. bir "dava adamının" karakteriyle ters düştüğünü belirtmektedir. İkinci olarak ise Tevbe, Mü'minûn ve Maide Suresi ayetlerinde olduğu üzere Kur'an'dan yola çıkar ve mizah yasağını bu ayetlerin yorumlanması yoluyla öne sürer. Bu iki argümanın ötesinde İslam'da mizahın "kınanmış" ve "övuilmiş" olarak iki biçimde de ele alınması söz konusudur. Her ne kadar mizah ile İslam'ın, özellikle de mizah ile resim ve karikatürün bir araya gelmesi güç görülse de toplumunun çoğunluğu Müslüman olan Türkiye bu anlamda ayrıksı bir konumda bulunmaktadır. Köklü bir

²⁶ İpşiroğlu'na göre de Musa dininin resim yasağı İslamiyet tarafından da benimsenmiştir. Allah'ın her yerde olduğu ve her şeyi gördüğü ama O'nun insan gözü tarafından görülemeyeceği ve manevi varlığının surete bürünmeyip sadece "söz" de belireceği anlayışı sebebiyle sûreti olan tanrılar esasen "put"tur ve bu nedenle Kur'an putları yasaklar. Cahiliye devrinde Arap topluluklarında biçim verme yeteneğinde doğaüstü bir gücün bulunduğu inandığı için tasvire tapıldığından Kur'an'da da biçim verme (savvara) ve yaratma (berea) aynı anlamdadır. Dolayısıyla "Yaradan", "musavvir" (tasvir yapan, ressam) olarak adlandırılır. Diğer yandan hadis(ler) de, canlı varlıkların resmini yapanların Allah'la boy ölçüşmeye kalkıştıklarını belirterek İslamiyet'te resmin, bunu yapanlara kıyamet'te azab verilmesine neden olan bir eylem olarak tanımlamaktadır (İpşiroğlu, 2009: 19-20)

mizah geleneğine sahip olan Türkiye’de özellikle Cumhuriyet döneminden itibaren mizah, Batılı kaynaklara dayanarak üretilmiştir ve İslami anlamda mizah hem mizah ve İslam arasındaki uyumsuzluk, hem de dönemin mizahçılarının siyasi ve dünya görüşlerinden kaynaklı olarak oldukça sınırlı sayıda ortaya çıkmıştır (Gönenç ve Cantek, 2011: 50-54). Türkiye’de gerek İslami mizahın az sayıda ortaya çıkışında, gerekse de modernleşme süreciyle beraber Avrupa ve Batı dünyasından esinlenen mizah üretimini etkileyen neden ise yine mizahın sınır tanımayan karakteridir. Rosenthal’a göre insanların güldükleri konular esasen çok farklılaşmamaktadır. Ancak belli bir zaman ve mekândaki sosyal ve fiziksel kısıtlamalar, başka zaman ve mekândakilere göre çeşitlendiği için komik ifadenin özel bir türüne ilgi gösterilebilir (Rosenthal, 1997: 4). Bu bağlamda Türk mizahının kendine özgü çeşitliliğinin, farklı toplumsal kesimlerin karşı karşıya kaldıkları iktidar baskısına karşı, kendini ifade etme çabasının ürünü olarak görmek gerekir.

Türkiye’de İslami bir yaşam biçiminin gereklerini gösterebilmek ve yaşayabilmek için ortaya çıkan bir eleştiri damarı olarak İslami mizah dergiciliği, bahsettiğimiz anlamda “kendini ifade etme” dolayısıyla ortaya çıkmıştır ve bu doğrultuda bir “mevzi savaşı”na girişmiştir. İlk bölümde değinildiği üzere mizah, iktidarın yerleşikleşmesini engellemeye çalışan bir mevziler savaşı olarak görülürse, İslami mizah da temelde laik devlet otoritesi ve iktidarı karşısında, bütüncül devletin bir yönü olarak sivil toplumun kompleks yapısını çözmeye çalışan bir girişimdir. Ancak İslami mizah dergiciliğinin yürüttüğü mevzi savaşı sadece içinde bulunduğumuz dönemin bir ürünü olarak da görülmemelidir. Bu bağlamda İslami mizah dergiciliğinin, her ne kadar az sayıda ürün vermiş olan bir tarihçesi varsa da bu birikimin günümüzde daha uzun vadeli bir deneyimi ortaya çıkarması söz konusudur. Bu nedenle kısaca İslami mizah dergiciliğinin tarihçesine yer vermek ve ardından günümüzdeki örnekler olarak *Cafcaf* ve *Hacamat* Dergileri’ne geçmek gerekir.

Türkiye’de İslami mizah dergiciliğinin ilk örneği, 1946-1950 yılları arasında üç sayı çıkabilen, Necip Fazıl Kısakürek’in *Borazan* dergisi, dönemin siyasal iklimine uygun biçimde hem CHP iktidarına muhalefet eden, hem de komünist olduğu gerekçesiyle de

Markopaşa dergisine karşı üreten bir dergidir. Her ne kadar tek parti rejimi sansürünün gevşetildiği bir dönemde ortaya çıkmış olsa da her iki dergi de rejim düşmanı olarak görülüp kapatılmıştır (Gönenç ve Cantek, 2011: 56). 1960'larda çoğulculuğun ve siyasi çeşitliliğin de etkisiyle yayımlanmaya başlayan İslami gazetelerin yanı sıra asıl olarak bu gazetelerde mizahçılar yetişmeye başlamış, 1980'li yıllar ise genel olarak İslami yayımların tirajlarının arttığı bir dönem olmuştur. Bu gelişme döneminin ardından 1990'larda çıkan *Hıbr*, *Cıngar*, *Ustura* gibi dergiler dönemin İslami mizah dergisi girişimlerini teşkil etmişlerdir. Yine modernizm-sekülerizm eleştirisi bağlamında yayımlanan *Cıngar*, bir yıllık hayatı ile o döneme değin en çok sayıya ulaşan İslami mizah dergisi olmuştur. Dönem içerisindeki İslami mizah dergilerinin karşısında *Gırgır* ve daha sonra *Leman* gibi dönemin oldukça popüler mizah dergilerinin varlığı (Gönenç ve Cantek, 2011: 56-58) her iki tür arasında bir takım ilişkilerin kurulmasını da mümkün kılmıştır. Öncelikle İslami sermayenin de gelişmesiyle beraber İslami mizah dergiciliği daha özgün davranabilme gücüne kavuşmakla beraber kimi örneklerde her iki görüşe sahip yazar-çizerlerin zaman zaman karşıt dergilerde çalıştıkları görülmektedir. Örneğin daha sonra *Leman* dergisi çizeri olan ve özellikle de dini bir yalan olarak belirtmesiyle hatırlanan Bahadır Boysal, bir dönem *Cıngar* dergisinde çalışmışken, muhafazakâr bir karakter olan ve *Hıbr*, *Ustura* gibi dergilerde ortaklık veya yayın yönetmenliği gibi görevleri üstlenmiş olan Hasan Kaçan, *Gırgır* dergisinde yetişmiş ve kendisini bu geleneğin mirasçısı olarak gören bir mizahçıdır (Gönenç ve Cantek, 2011: 58-59). 1990'lar boyunca yayımlanan *Fit* (11 sayı yayımlanabilmiş), *Filit*, *Cümbür*, *Dinazor* dergileri de İslami mizah dergiciliği açısından diğer örnekler olmuşlardır. Özellikle *Dinazor* dergisi 2-3 sayı çıkmış olmasına karşın Nihat Genç, Abdurrahman Dilipak, Hasan Aycın, Abdurrahim Karakoç ve "Molla Kasım" takma ismiyle yazan Nabi Avcı gibi (Çolak, 2016: 233-234) özellikle günümüzde kamuoyu oluşturma gücüne sahip çizer ve yazarlara sahip olması nedeniyle ilginç bir örnektir.²⁷ Dolayısıyla İslami mizah dergiciliğinin *Cafcaf* ve *Hacamat* Dergileri'ne kadar olan seyrini, çeşitli kısıtlar nedeniyle çok uzun süreli olmayan ve bu nedenle de geniş çaplı

²⁷ Dönem itibarıyla çıkan İslami dergiler ile diğer popüler dergiler arasından kıyaslamalar için de bkz: Gönenç, Levent ve Levent Cantek (2011), Türkiye' de İslami Mizahın Yükselişi, *Birikim*, Sayı: 268- 269, ss: 49- 65

bir okuyucu kitlesine ulaşmayan pratikler olarak görmek mümkündür.

Genel olarak bakıldığında İslami mizah dergileri, modern-laik devletin özellikle “otoriterliğine” vurgu yapmaktadır. Gramsci’nin perspektifinden baktığımızda “bütüncül devletin” sivil toplumda da güç ilişkilerini kullanabilmesi nedeniyle İslami entelektüel çevreler ve siyasal İslam hareketi açısından otoriter tavrın sivil toplumda da yürüdüğü biçiminde bir düşüncenin geliştiğini söylemek de mümkündür. Yanı sıra mizahı, iktidarın yerleşikliğine karşı girişilen bir mevzi savaşı olarak ele aldığımızda *Cafcaf* ve *Hacamat*, her ne kadar AKP iktidarı döneminde yayımlanmış olsalar da kültürel iktidar olarak gördükleri modern-laik devlet ile seküler sivil toplum alanına karşı gelişen bir hareket olarak görülebilir. Laik-modern kültürel iktidar ile mücadele alanlarından bir tanesi olarak mizahın seçilme nedeni ise yine mizah dergilerinin ortak akıldan hareket ederek onu biçimlendirebilme becerisine sahip olan popüler yayınlar olmalarıdır. Dolayısıyla muhafazakâr-İslamcı bir hegemonyanın doğup geliştiği AKP dönemi içerisinde sivil toplumun bir kanalı olarak mizah alanında laik-modern kültürün popüler ürünleri ile mücadele etmek, yani bir mevzi savaşı yürütmek, tam da hegemonyanın işlerliği için bir gereklilik haline almıştır.

3.2. CAFCAF VE HACAMAT DERGİSİ

Genç Dergi’nin²⁸ eki olarak yayımlanmaya başlayan ve 2008 yılı itibariyle özgün bir dergi olarak 2015’e değin toplam 73 sayı çıkan bir dergi olan *Cafcaf*, İslami mizah dergiciliği adına en uzun süreli örnek olarak karşımıza çıkmaktadır. Derginin bu anlamda edindiği popülerliği²⁹ AKP iktidarının hegemonyasından bağımsız düşünmek mümkün görünmemektedir.³⁰ Yine 2015 yılı itibariyle çıkmaya başlamış olan *Hacamat*

²⁸ Özgür (2012: 7), Genç Dergisi’nin, Nakşibendi tarikatı ile ilişkileri bulunan Altınoluk yayınları tarafından çıkarılan pek çok İslami dergiden bir tanesi olduğu bilgisini vermektedir.

²⁹ 2008’de dergi tirajı 40 bin olarak verilirken (<http://www.haberturk.com/medya/haber/112948-lemanarakip-Cafcaf-dergisi>) 2010 yılında derginin tirajı 9000’e yakındır (Özgür, 2012: 13).

³⁰ *Cafcaf* yazar-çizer kadrosu ile özellikle Recep Tayyip Erdoğan arasında dolaylı olarak kimi temaslar da mevcuttur. Öncelikle *Cafcaf*’tan önce yayımlanan *Ustura* dergisi ile Recep Tayyip Erdoğan’ın dönemin

Dergisi de, *Cafcaf*'ta yer almış olan kimi yazar-çizer kadrosuyla çıkmıştır. *Cafcaf* son sayılarında İslami entelektüeller ve İslam, İslami kültür, Müslümanların yaşadığı zorluklar ve savaşlar gibi konulara daha ağırlıklı yer veren ve yazı ağırlıklı bir dergi olmuşken *Hacamat* ise karikatür-mizah ağırlığını taşımıştır.³¹ Dolayısıyla *Cafcaf* daha çok siyasal-kültürel alanda içeriğe sahip bir dergi halini almışken *Hacamat* ise gündeme ve dolayısıyla siyasete belirli bir oranda yer veren, bunun dışında daha çok “yaşam tarzı” ve gündelik hayata ilişkin mizah üreten bir hal almıştır. Bu bakımdan okur kitlesinin *Cafcaf*'tan farklılaştığını söylemek çok anlamlı olmayacaktır. Şu halde İslami mizah dergiciliğinin geldiği noktada en uzun ömürlü ve popüler dergiler olarak *Cafcaf* ve *Hacamat*'ın kendilerine özgü bir konumu söz konusudur.

Dergilerin yazar-çizer kadrosuna bakıldığında ise çeşitli meslek gruplarından oluşan entelektüel bir topluluktan bahsedilebilir. Örneğin hem *Cafcaf*'ın hem de *Hacamat*'ın yayın danışmanlığını da üstlenen ve derginin kurulmasında öncü olan Asım Gültekin öğretmen kökenlidir. Derginin yazar kadrosunda yer alan Cihangir Bayburtluoğlu ise dış hekimidir. Bunun yanı sıra dergide yer alan yazar-çizerler arasında öğrenciler, bağımsız çalışanlar gibi çeşitli ekonomik kesimlerden gelen kişiler yer almaktadır. Özgür'e göre (2012: 8) yazar-çizerlerin büyük bölümünü genç, kentli ve işçi sınıfı hanelerinden gelen kişiler oluşturmaktadır. Öte yandan bu kadro, Sezai Karakoç, İsmet Özel, Mehmet Niyazi, Esad Coşan, Cemil Meriç, Ali Şeriatî, Ali Ulvi Kurucu, Ömer Karaoğlu, Bahauddin Nakşibend, Aliya İzzetbegoviç, Rasim Özdenören, Hakan Albayrak, Said Nursi, Necmettin Erbakan, Fethullah Gülen, Recep Tayyip Erdoğan,

başkanı olduğu İstanbul Büyükşehir Belediyesi'nin beraber düzenlemiş olduğu karikatür kursu, *Cafcaf*'ta yer alan bazı yazar-çizerlerin de ilk deneyimlerini edindikleri mekândır (Bu konuda bilgi veren ve daha önce erişim sağlanabilen Aksiyon Dergisi'nin internet linkine artık ulaşım sağlanamadığı için daha önce alınan notlardan faydalanılmıştır. Ancak bu bilgiyi destekler nitelikte bir başka röportaj için bkz. <https://www.haberler.com/kilavuz-ve-nefretim-everest-7558247->). Bunun yanı sıra Bilal Erdoğan'ın bir dönem *Cafcaf*'ta takma isimle yazılarının yayımlandığına ilişkin bir ifadesi de mevcuttur (<http://www.hurriyet.com.tr/bilal-erdogan-ilk-kez-anlatti-mizah-dergisinde-yazarlik-yapmis-29448373>). Bunların dışında ise kimi *Cafcaf* yazarlarının iktidar ile aynı görüşleri paylaşan gazetelerde köşe yazıları da bulunmaktadır. Bu isimlerden en önemlisi ise *Cafcaf*'ın genel yayın yönetmenliğini de yapmış olan Asım Gültekin'dir ve hâlihazırda Karar Gazetesi'nde köşe yazmaktadır.

³¹ Bu çalışmada *Hacamat* dergisinin 2015 yılı içerisindeki ilk 39 sayısı incelenmiş olup derginin tiraj rakamlarına ilişkin bir bilgiye ise ulaşılamamıştır.

Muhsin Yazıcıoğlu³², Osman Yüksel Serdengeçti, Cahit Zarifoğlu, Nuri Pakdil, Alaeddin Özdenören, Hasan Aycın gibi İslami entelektüeller ve siyasetçileri yakından takip etmektedirler. Dolayısıyla dergi kadrosunun, orta sınıf (ve hatta yeni orta sınıf) bir tabana dayandığına ilişkin değerlendirme yapmamıza imkân tanıyan entelektüel birikime sahip kimselerce oluştuğunu söylemek mümkündür.

Cafcaf ve *Hacamat* Dergileri'nin kimliği bakımından önemli hale gelen bir nokta da İslam anlayışlarının nasıl bir siyasal-toplumsal yaşam öngördüğü ile ilgilidir. Her ne kadar İslami bir dergiden bahsediyor olsak da İslamiyet'in tüm yorumlarının kabul edildiğini söylemek mümkün değildir. Bunun siyasal yansıması ise AKP iktidarının İslam'ın benzer yorumları üzerinden İslamcı hegemonyayı kuvvetlendirmesiyle beraber *Cafcaf* ve *Hacamat* Dergileri'nin de tam anlamıyla iktidara eklemelenmesinde karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla *Cafcaf* ve *Hacamat* için de İslam anlayışının bütüncül bir anlayış olmaktan çok tarikat-cemaat görüşü ağırlıklı bir anlayış olduğu söylenebilir. Yine Özgür (2012: 7), 2006-2008 yılları arasında Genç Dergisi'nin eki olarak basılan *Cafcaf*'ın Nakşibendi tarikatıyla yakın ilişki içerisinde olan Altınoluk Yayınları tarafından basıldığı bilgisini de vermektedir ki böylece *Cafcaf* ve *Hacamat* üzerinden değerlendirdiğimizde hegemonyanın inşası sürecinde rol oynayan bir tarikat olarak Nakşibendilik etkisinin dergilerde yer aldığı söylenebilir. Hâlihazırda Nakşibendilik'in Türk toplumsal ve siyasal yaşamındaki “ağ” işlevinin altını çizen çalışmaların (Mardin, 2005; Karpat, 2013) gösterdiği üzere Nakşibendi yorum üzerinden gelişen bir İslam anlayışının da hegemonya sürecini belirlediğini ekleyebiliriz.

Kendini Müslüman olarak tanımlayan ve mizahını da inanç esasları doğrultusunda ürettiği iddiasında olan bir dergi olarak *Cafcaf*'a dair akla gelebilecek bir diğer soru da derginin siyasi konumunun nerede olduğudur. Buna ilişkin cevabı ise derginin kendisinden, ilk sayıda Asım Gültekin'in “Yayın Üssünden” başlıklı yazından bir cevap bulmak mümkündür:

Sağcı mıydık?! AKP'li miydik, dinci miydik, tarikatçı mıydık, gelenekçi miydik, muhafazakar mıydık, İslamcı mıydık, Fethullahçı mıydık, İrancı mıydık, Erbakancı mıydık, hepsi miydik, hiçbiri miydik?! Bu adamlar yok sayılıyorsa hepsi bizim! Yok

³² <http://www.haberturk.com/medya/haber/112948-lemanar-rakip-Cafcaf-dergisi>

sayılmadıklarında ise en az bir kaçımız biz bunların! *Cafcaf* ailesi bu topraklarda Allah'ın yarattığı kimsenin yok sayılmaması gerektiğini savunuyor! En önce de biz yok sayılmamalıyız! Bu yok sayma saçma bir şey! Varız işte! (Gültekin, *Cafcaf* Aralık 2008, sayı 18: 2).



Şekil 1: *Cafcaf*, sayı 18 (1): 8 (Aralık, 2008)

Cafcaf Dergisi'nin mizah anlayışının gülme ve gülümseme/tebessüm etme arasındaki ayrım noktasında konumlandığını belirtebiliriz. Bu bağlamıyla *Cafcaf*'ı mizahın tutucu işlevine gönderme yapan bir dergi olarak okumak gerekmektedir. Tutucu mizah anlayışını Cihangir Bayburtoğlu "Gülme Duvarı" köşesinde "varlık âleminin ritmine uymayanları çizgi yoluyla uyarmak, ciddiyete davet etmek" olarak ifade etmektedir (Bayburtoğlu, *Cafcaf* Haziran 2009, sayı 24: 19). Ancak ağırlıklı olarak takip edilebilen bu yaklaşımın dışında bazı yorumlarla da karşılaşabilmek mümkündür. Örneğin Murat Menteş'in "Klark" başlıklı yazısında "Mizah, merhametin akrabasıdır. Humurun getirisi olan kahkaha ile sevincin ifadesi olan tebessüm aynı soydan gelir" (Menteş, *Cafcaf* Nisan 2010, sayı 35: 4) ifadesiyle mizah ve neşe dolayısıyla da ciddiyetten uzaklaşma arasındaki ilişki ortaya konmaktadır. Ancak genel olarak *Cafcaf* gülme konusunda hem aşırıya kaçmayan bir eylemi savunmakta, hem de "muhalif olmayan" bir mizahı mümkün görerek, mizahı eleştiri gücü olarak gören anlayışın eskidiğini ifade etmektedir. Hatta Bakhtin'in yıkıcı ve özgürlükçü bir eylem olarak değerlendirdiği kahkaha da anlamı nedeniyle eleştirilmektedir.



Şekil 2: *Cafcaf*, sayı 65: 6 (Ocak, 2015)

-Ahlaki değerlere saygılı ve bu yönde eserler veren karikatürçü ve mizahçıları bir araya getirecek ve destekleyecek bize göre bir mizah derneği mümkün mü?

-Mümkün değil çünkü mizah muhaliftir bi kere!



Şekil 3: *Cafcaf*, sayı 18: 11 (Aralık, 2008)

-Aazında kahkaha varken gülme yavrum.

Derginin mizahını açıklayabilmek adına “Yeni Domates” başlıklı köşede yer alan yazı üzerinden de bir değerlendirme yapılabilir:

Daha önce yaptığı ‘tam boy mes’ ve ‘navigasyon destekli ılık su akan abdesaneleri bulma cihazı’yla gazetemize haber olan Ziya Kültsever... ‘kapalı gösteren gözlük’ ile yaz aylarındaki zulmet miktarını minimuma indireceğini söyleyen Ziya bu projenin geliri ile hayali olan ‘namaz makinası’nın temellerini atacağını da belirtti... (*Cafcaf* Temmuz 2009, sayı 25: 4).

Bu örnekte dikkate değer birkaç noktadan bahsetmek gerekir. Öncelikle burada Müslüman yaşam tarzından kaynaklanan ve ona yönelik üretilen mizah biçimi, Zupančić’in belirttiği muhafazakârlık ile mizahın bir arada olabilirliliğine ilişkindir. Öte yandan “navigasyon destekli” abdesane bulma cihazı, kapalı gösteren gözlük, namaz makinası gibi “zihnisinir projeler”, ileride de gösterilmeye çalışılacağı üzere *Cafcaf*’ta sürekli olarak eleştirilen modernite ve bunun bir göstergesi olan teknolojik gelişmelerin Müslümanlar tarafından da benimsendiğini ve gündelik yaşamlarında ne derece yer ettiğini ifade eder niteliktedir. Dolayısıyla bu ifade, orta sınıf davranış ve kültür kalıplarının Müslümanların yaşamlarında herhangi bir sorun olarak görülmeksizin yer aldığına ilişkin bir göstergedir. Yine *Cafcaf* ve *Hacamat*’ta mizah üreticilerinin sadece İslam dünyasıyla ilgilendiğini ve bunun dışında bir konuya ilgi göstermediklerini düşünmek oldukça yersiz bir ön yargıdan ibaret kalmaktadır. Örneğin aşağıda yer alan karikatürler, yazar-çizerlerin popüler Hollywood klişeleri üzerinden

mizah geliştirebildiğini ve bu bağlamda da Müslüman cemaat gibi tek bir toplumsallık biçimine takılı kalmadığını da göstermektedir. Yine “Tırcı Balaban” veya “Mestmen”³³ gibi Müslüman ve erkek süper kahramanlar da mevcut popüler kültür ürünlerine benzer biçimde üretilen karakterlerdir aynı zamanda. “Work and travel” göndermesi, gençlerin farklı ülke ve kültürleri tanıyabilmesi adına sunulan bir imkâna da işaret ettiği için yukarıda da bahsedilen orta sınıf- yeni orta sınıf kültürüne ait bir pratik olarak okunabilir. Dolayısıyla Türkiye’de daha tutucu Müslümanların orta sınıfa ait kültürel ürünleri İslami bir çerçevede benimsemiş oldukları sonucuna da ulaşılabilir ki *Cafcaf* ve *Hacamat* başlı başına bu kabullenmenin ürünleridirler.



Şekil 4: *Cafcaf*, sayı 48: 33 (Güz, 2011)

- Bob'un nesi var?
- Bay Ross Müslüman olmuş patron.
- Buraya da ince fırçamla neşeli mümincikler yapıyorum. Eeveet Beytullah'da sevinçten adeta uçuyorlar. Hafifçe dokunduruyorum. Buraya ve buraya.



Şekil 5: *Cafcaf*, sayı 34: 7 (Mart, 2010)

- Ağh! Belim! Morfi kaldım böyle oldum bişeyler yap morfii! Oyoyooy!
- Triniti, bana hacamat programı yükle, çabuk!

³³ *Cafcaf*, sayı 52: 6



Şekil 6: *Cafcaf*, sayı 25: 8 (Temmuz, 2009)

- Ulan sırf şu kahveyi içmek için work and travel şirketinin ayarladığı evi yaktığıma inanmıyorum ya. Anlaşırsa oyuncaklar valla...
 -Şerif! Battaniye bizde mi kalıyo?

Cafcaf Dergisi'nin kimliği üzerinde dururken İslami önderlerin ve düşün alanında ön plana çıkan ve yine İslami kimliklerini de saklamayan belirli isimlere dönük ilginin varlığından bahsetmek mümkündür. Bu isimlerden özellikle Said Nursi ve Risale-i Nur'dan yapılan göndermelerin varlığına dikkat çekmek gerekir. Böylece hegemonyanın bağlamı da örneklendirilebilir. Öyle ki Said Nursi'nin siyasetten uzak duruşu ve fakat siyaseti din ile uyumlaştırmak adına geleneksel siyasal partileri desteklemesi fikri *Cafcaf*'ın söylemlerinde de karşımıza çıkar ve *Cafcaf*'ın “muhalif ama hegemonik³⁴” tavrını daha anlamlı kılar. Üstelik siyasetin dışında kalma tutumu ile yeri geldiğinde siyaseti de dine uyumlaştırma çabası, tam da ‘siyasal olan’ konumundadır. O halde siyaset kurumunun üzerinde yer aldığını ifade eden bu tavrın siyasalı (ve dolayısıyla antagonizmayı) bastırmaya yönelmesi dolayısıyla sınıfsal bir tavrı da reddetmektedir. Dolayısıyla temel vurgular İslami bir söylem olan “hak/kul hakkı” üzerinde durmakta, üretim ilişkileri ve yarattığı sorunlar da (ki bu doğrultudaki İslami yorumları da mizahi yolla eleştirmektedirler) yine İslami dil ve düşünce kalıpları temelinde sınırlandırılmaktadır. Bunun dışında temel vurgunun alt yapı-üst yapı ilişkileri olmamasından kaynaklı olarak kimlik meselesinin, kimliği de aşan Müslümanlık (ki bu da belirli bir yorum üzerindedir) ile temellendirilmesi söz konusudur. Bu bağlamda

³⁴ Yalman bu tanımlı, 24 Ocak 1980'den itibaren gelişen bir söylemi açıklamak adına kullanmaktadır ki buna göre söylemin muhalifliği, “devlet”in toplumdaki kopukluğuna işaret etmekteyken hegemonik oluşu ise piyasa ve sivil toplumu bireysel özgürlüklerin gerçekleştiği bir alan olarak görme ve gösterme becerisinden kaynaklanır (Yalman, 2002: 315-316). Bu çalışmada ise kavram, ele alınan mizah dergilerinin dâhil oldukları hegemonik sisteme karşı getirdikleri eleştirileri tanımlamak adına kullanılmaktadır.

Cafcaf Dergisi'nin tam da siyaseti olumsuzlarken³⁵ “siyasal” bir olgu olduğunu ve bunu da modernite ve yanı sıra alt yapı-üst yapı ilişkilerini “bastırarak” kurduğunu, yerine ise temel sorunsal olarak “kimlik” meselesini koyarak kendini ve dolayısıyla hegemonik söylemi yeniden inşa ettiğini belirtebiliriz.

3.3. *CAFCAF VE HACAMAT*'TA HEGEMONİK İNŞA

Genel olarak *Cafcaf* ve *Hacamat* Dergileri'ni hegemonik kılan en temel özellik, bir dünya görüşü olarak rasyonalite, aydınlanma ve modernizme yönelik gerçekleşen kökten bir eleştirel tavidir. Bu bağlamda Türkiye'nin modernleşme deneyimi ve onunla ilişkili kurumlar bizzat mizah yoluyla eleştirilmekte ve hatta “sembolik linç” uğratılarak hedef gösterilmektedir. Gönenç ve Cantek (2010: 29-34) bu kavramı, karikatürün sosyal ve siyasal olayları etkileme gücünün sınırlı olduğunu belirtmek amacıyla kullanır. Eğer karikatür entelektüel kapasitesini de aşarak gücünü kötüye kullanırsa artık bir tür sembolik linçten söz edilmektedir. Kaldı ki sembolik linç, medya üzerinden fiziksel lincin de hazırlayıcılığını yapmaktadır. Bu anlamda eleştirilenin düzeltilmesi/topluma uyum sağlanması bağlamında üretilen mizahın yıkıcı bir kahkahaya dönüştürülmeden sadece “gülümseterek” bir nükte konusu haline getirilmesi yine sezgici³⁶ Bergson'un mizah kuramı ekseninde muhafazakâr bir mizahın (Cantek, 2008: 1246) üretildiğini göstermektedir.

3.3.1. Modernite Eleştirisi

Cafcaf Dergisi, modernizmin öne çıkardığı temel bir değer olarak “akıl”dan ziyade “iman”ı önemli görmekte ve bu nedenle de genel olarak moderniteyi ve modern kurumları eleştirmektedir. Özellikle derginin dilinin, modern-modernizm-Batı

³⁵ Bkz. *Cafcaf*, sayı 46: 29'da siyaset dışkı ile benzeştirilerek insan doğasına ait olan, insanın içinde tutamadığı, bir biçimde ilgilenmek zorunda kaldığımız ancak “pis” bir faaliyet olarak tanımlanmaktadır.

³⁶ Bergson'un sezgiciliği, bir diğer yandan rasyonalist modernizme alternatif olarak sezgici bir modernizmin olanaklılığını da vurgulamaktadır.

kavramları arasında yapılan doğrudan göndermeler aracılığıyla kurgulanarak bir Doğu-Batı dikotomisi üzerine inşa edildiğini belirtmek mümkündür.

Modernite kavramının *Cafcaf*'ta yer alan görünümüne bakıldığında modernitenin rasyonel düşünceden çok çoğunlukla dış görünüm veya çağa uygunluk biçiminde algılandığı görülmektedir. Örneğin Ömer Faruk Dönmez'in "Hamza" başlıklı yazısında giyim ile modernite arasındaki bağ şu şekilde kurulmaktadır:

...Aynı şey kot denen nesne için de geçerlidir. Bunlar hiç de masum şeyler değil yani. Dolayısıyla sanık, suçu ağır tahrik altında işlemiştir vesselam. Hah ha. Yemezler olum. Modernizm diye bir şey var. O kızın açık saçık gezip tozmaya hakkı vardır; buna özgürlük derler. Oysa genç erkeğin bundan etkilenme hakkı yoktur; buna sapıklık derler. Yuh. Ulan hiç mi biyoloji dersi görmediniz. Bu nasıl bir sahtekârlıktır ya Rabbi?... (Dönmez, *Cafcaf* Aralık 2008, sayı 18: 10).

Daha genel bir ifadeyle Dönmez moderniteyi, insanları meşgul ederek işgal eden ve insanların düşünmesine fırsat vermeyen, bu yolla sadece itaatkâr ve bir özgürlük yanlısaması içerisinde bulunan insanlar yaratan bir sistem olarak tanımlamaktadır (Dönmez, *Cafcaf* Temmuz 2009, sayı 25: 2-15). Dönmez'e göre insanları bir tür özgürlük yanlısaması içerisine sokan sistem olarak modernizmin, bir diğer olumsuz sonucu onun kapitalizmle olan bağıdır. Kapitalist sistem insandaki sahip olma güdüsünü sürekli olarak harekete geçirmektedir ancak "canını, malını, hayatını bir emanet olarak gören mü'min" kanaat etmeyi düstur edinmiş olduğu için de kapitalizmin panzehridir; kapitalizmi ancak "kanaatkâr mü'min" alt edebilir" (Dönmez, *Cafcaf* Eylül 2009, sayı 27: 2-13). Bu bağlamda bakıldığında kapitalizmin aşılabilmesi için devrimci bir mücadele stratejisini öneren Marksizm, sosyalizm, anarşizm gibi yaklaşımların tersine "kanaat etme" anlayışı önerilir.

Dergide modernizmin eleştiriye tabi tutulan bir diğer boyutu ise "çekirdek aile"ye bakışta gözlenir. *Cafcaf*'ta modernizm eleştirisi bağlamında Bülent Akyürek'in "Gavur icatları Antolojisi" başlıklı yazısı, "Modern Batı"nın temel bir özelliği olan bireyselliğin çekirdek aileleri ortaya çıkardığı ve bu nedenle geniş ailelerin dağıldığı yönündeki tespiti ile dikkat çeker (Akyürek, *Cafcaf* Ocak 2009, sayı 19: 13). Toplumun en küçük ve en temel kurucu birimi olarak görülen ailenin bu çerçevede ele alınması anlamlıdır.

Akyürek, yazısının bir bölümünde modern-çekirdek aileyi "kadın, erkek ve köpekten oluşan modern bir aile" olarak tanımlayarak aile bireyleri arasındaki ilişkilerin giderek zayıfladığını eleştirmektedir. Ancak bu eleştiride dikkat çekilebilecek bir nokta, aile içi ilişkilerin zayıflığını anlatmak üzere betimlenen yapı içerisinde çekirdek ailenin unsurlarından biri olan çocuk(lar) yerine "köpeğin" ikame edilmesidir ki bu kare, popüler kültürde çokça temsil edilen aile yapısının daraltılmış bir versiyonu olarak yorumlanabilir. Özellikle üretim biçimleri ve üretim ilişkilerindeki değişimlerden kaynaklı olarak dünyada aile yapılarındaki değişimin Türk aile yapısında da bir takım dönüşümlere yol açtığı göz önüne alındığında Akyürek'in tespiti var olan bir olguya denk düşmektedir. Ancak modern ailenin çocukları dışlayacak denli daraldığına dair bir tespitin en fazla doğum oranlarındaki düşüş sorununa yönelik bir vurgu olarak değerlendirilmesi mümkündür. Yine Akyürek'in yazısında kullandığı "Batının bütün dünyaya empoze ettiği çekirdek aile, geleneksel geniş aileleri yıkmakta büyük görevler üstlendi. Çünkü parçala-yönet stratejisiyle cemaatleri, toplum ve devletleri küçülterek zayıflatırlar..." ifadelerinden de görüleceği üzere, çeşitli müdahaleler yoluyla çevresini sürekli olarak kontrol altında tutabilen ve toplumsal yaşamın en temel birimlerinden sayılan bir kurum olarak "aile"ye dâhil olabilen (ve modernliği içkin olarak sunulan) kurgusal bir "Batı" söylemi dikkat çekmektedir. Bu bağlamda "Modernist-Batıcı" cumhuriyetin ürettiği vatandaş ve insan tipi de aynı saiklerle eleştirilmekte ve "ulusalci" kesimin göremediği veya görmekten kaçındığı temel etken olarak, bu coğrafyada var olan çeşitli etnik unsurun bir arada bulunabilmesini sağlamış olan asıl gücün İslamiyet bağı olduğuna vurgu yapılmaktadır (Dönmez, *Cafcaf* Mart 2009, sayı 21: 9).

Aile kurumunun modernleşme nedeniyle çözülmeye başladığına dair gelişen bu eleştiri, kadınlık ve anneliğin yorumlanmasını da beraberinde getirmektedir. Örneğin Cımbızcı Cafer (İbrahim Demirci) köşesinde, "DEK Bir Profesör" başlıklı yazıda Yaşar Sayman'ın Sina Akşin ile "Tarihin Deltasına Yolculuk: Sina Akşin Kitabı" üzerine yaptığı röportaja referans verilerek Akşin'in, İslamiyet'in kadına bakış açısına dair görüşlerini sert bir dille eleştirilmektedir. Bu görüşmede Akşin, İslamiyet'in kadına bakışını, "saçı uzun aklı kısa" zihniyeti doğrultusunda hareket eden ve kadının cennette yeri bulunmadığını kabul eden bir yaklaşım olarak değerlendirmektedir. Buna karşılık

Cımbızcı Cafer köşesinde Akşin'in söylemine şöyle cevap verilmektedir (Demirci, *Cafcaf* Aralık 2014, sayı 64: 5):

Bir insan nasıl bu kadar bilgisiz, insafsız, pervasız, cür'etkâr, mankafa, geri zekâlı, ahlâksız... olabilir? Kadınların cennette yeri var mı yok mu tartışmasını hangi Müslüman nerede, ne zaman yapmış?... Kadının saçı uzun akli kısa olduğunu düşünmekle, cenneti onlara çok görmek arasında bir münasebet kurabilmek için ne olmak gerekir? DEK Profesör olmak gerekir! DEK ne demek? Düşünme Engelli Kemalist demek! ... Kemalizm ile düşünme, düşünce, us, usûl, usavurum vb. beyinsel etkinlikler, kolay kolay bir araya gelemez. Çünkü o, özünde bir düşme ve kalkmama, kalkamama, düştüğü çukuru aklamaya paklamaya çalışma ve başkalarını da aynı çukura düşürmek için didinme halinden ibarettir ve –çok şükür- hiçbir zaman bu topraklarda kök salacak bir hayatiyeti olmamıştır.

Bu çerçevede İslamiyet'in kadına bakışına dair bilinçsizliğin nedeni olarak Kemalizmin gösterilmesi, bu bilinçsizliğin daha geniş bir çerçevede modern düşünceden kaynaklandığını düşünmemize olanak tanır. Öte yandan modernizmin sadece kadınlara yönelik bakış açısına zarar verdiğine dair bir görüşten öte bizzat Müslüman kadınların da modernizmin getirilerinden yararlanmaya başladıklarının da altı çizilmekte ve ancak bu olgu eleştirel bir yaklaşımla değerlendirilmektedir. Örneğin Ömer Faruk Dönmez, kendilerini dindar olarak tanımlayan kesimin de giderek “dünya sistemine entegre olmasını” eleştirmekte ve bu insanlar ile bir dönüşümün nasıl mümkün olabileceğini sormaktadır. Ancak Dönmez'in bu eleştiri adına örnek verdiği sisteme entegre olan figür ise yine eril bir dil üzerinden gerçekleşerek “Baksanıza, çocuğunu kreşe arabasıyla bırakan başörtülü çalışan kadınlardan geçilmiyor ortalık!” (Dönmez, *Cafcaf* Mayıs 2010, sayı 37: 11) cümlesinde olduğu üzere temsil edilmekte ve tam da bu yolla dünya sistemine entegre olmuş ve yozlaşmış bir “anne” figürü çizilmektedir. Ekonomik özgürlüğü ve bu anlamda özgüveni olan bir kadın olarak çizilen bu figürün “yozlaşmış” addedilmesi, gelenekçi İslamcı siyasetin yine kadının denetimi üzerinden işlediğini göstermektedir. Ancak tam da bu anda dergi içerisinde yüksek eğitim gören (tıp okuyan) Ebru Zeynep Yetimakman gibi) veya kadın hak ve eşitliğine dair bir tavrı benimseyen Betül Zarifoğlu veya Gülsüm Koyuncu gibi ya da Müslüman bir genç kızın yaşamına dair mizah üreten Elif Büşra Doğan gibi isimlerin varlığı da erkek egemen söyleme karşı İslami kadın mizahını yansıtmaya açısından oldukça önemlidir. Dolayısıyla dergilerde sadece eril dilin yer aldığını söylemek yanlış olmakla birlikte tüm mizah dünyasına atfen yapılan “kadın mizahının” yeterince ön plana çıkmayışı veya sayıca az olduğuna dair eleştiriyi *Cafcaf-Hacamat* için düşünebiliriz.



Şekil 7: *Cafca*, sayı 26: 11 (Ağustos, 2009)

Moderniteye bakışla ilişkilendirebileceğimiz şekil- 7’de yer alan karikatürde modern düşüncenin bir toplumsal yaşamı anlama yöntemi olan sosyal ve beşeri bilimlerine yönelik bir eleştiri söz konusudur. Ancak bu noktada net olarak görülemeyen mesele eleştirinin bir kurum olarak beşeri bilimlerden mi yoksa bilimsel analizin uygulanmasındaki aksaklıklar gibi daha tekil sorunlardan mı kaynaklandığıdır? Yine de modern bir bilim dalı olarak toplumsal/beşeri bilimlerin insanı/toplumunu anlama ve açıklayabilme iddiasına sahip oluşu bu karikatürün eleştirel içeriğinin odağını oluşturmaktadır. Ömer Faruk Günindi’nin “Spinoza’yı Anlıyorum da” başlıklı köşesinde de değindiği üzere, özellikle ayetlerde geçen mucizeleri yorumlarken yapılan aklileştirmenin ve mantığa büründürmenin ağır bir hastalık olarak tanımlaması, yine modernizmin tümünden eleştirisine yönelik bir görüşün hâkim olduğunu düşündürmekte ve böyle bir yorumsamaya Müslümanlar tarafından başvurulmasına karşı çıkmaktadır. Bu yorumun devamında modernite ile “Batı” birlikte ele alınarak, “Batı’nın bilmi ve teknolojisini alıp ahlakını almamak” yönünde şekillenen görüş dahi aynı şekilde eleştirilmektedir. Bu da bize modernitenin tüm kurumlarına karşı mücadele edilmesi gereken bir yapı olarak algılandığını gösterir (Günindi, *Cafca* Yaz 2012, sayı 51: 25).

Cafca’ta modernizmin daha çok “Batı” kavramı ile nitelenerek Avrupa ve ABD gibi siyasi birlik pratikleriyle eşleştirilmesi dikkat çeken bir diğer noktadır. Giddens’a göre de (1994: 156-157) modernlikten bahsedildiğinde kaynakları Batı’ya dayanan bir takım

kurumsal dönüşüme referans verilir ki bu kurumsal dönüşümün iki temel unsurunun ulus devlet ve kapitalist üretim biçimi olması nedeniyle kökleri Avrupa tarihine özgüdür. Haliyle modernlik bu iki dönüştürücü unsurun bütünleştiği bir yaşam biçimi sunması çerçevesinde tam da "Batı" ya özgü bir kavram olarak görülmektedir. Batı'nın anlamının yanında kullanılan bir diğer kategori olarak "Doğu" ise Said'in belirttiği üzere Şarkiyatçılık'ın ürünü olarak, "biz ve yabancı" ayrımına dayanarak "son kertede gerçekliğin siyasal bir tasavvuru" biçiminde oluşur ve sonuçta Doğu-Batı olmak üzere birbirinden ayrı iki dünya kategorisi ortaya çıkar. Ancak Said, her iki dünyanın birbirinden ayrı ve özgür bir yaşam biçimine sahip görünmekle beraber Batı'nın Doğu'yu tanımlayabilmekte daha ayrıcalıklı olduğu veya daha "özgür" davranabildiğini de vurgulamaktadır (Said: 2006: 53). Bu noktada ise Hall, Şark'ın karşısında kendini kuran Batı'nın da nasıl kurulduğunu ele alarak "Batı ve kalanı"nın aynı tarihsel dönemde birbiri ile ilişkilendiğini ve bu sebeple her ikisinin de aynı "söylem" in unsurları haline geldiğini belirtmiştir. Dolayısıyla her ikisi de tek bir küresel sosyal, ekonomik ve kültürel sistemin, birbirine bağımlı tek bir dünyanın, tek bir dilin farklı parçaları haline gelmişlerdir (Hall, 1992: 279). Dergilerde Doğu-Batı ayrımı eksenindeki söylemin oluşumu ve yaygın kullanımı, "gerçekliğin siyasal bir tasavvuru"na işaret etmesi nedeniyle bir yandan üretilen mizahın siyasallığına dikkat çekerken diğer yandan inşa edilen kimlikler olarak Doğulu-Batılı kategorilerinden dolayı Şarkiyatçı söylemin de içerisinde yer alır. Yine bu bağlamda birbirine karşıtlık içerisinde kurulan modernlik ve İslamiyet, özcü bir mantık etrafında öne sürülmektedir ki modernlik ya da İslamiyet içerisinde çıkan çok boyutlu tartışma ve yeni toplumsal hareketler, yine özcülük gereği özgünlükleri içerisinde yeterince değerlendirilememektedirler. Örneğin Osmanlı'dan bu yana birleştirici tek unsur olarak İslamiyet'in gösterilmesi, Tezel'in ifade ettiği üzere (2006: 26) devlete karşı mücadele etmedikleri sürece kendilerine karışılmayan kurumlar, gelenekler, töreler ve hatta iç hukukları ile devam eden altkültürün üzerini örten bir şal olarak imparatorluğun siyasal yapıları aracılığıyla oluşan "imperium"a tekabül etmektedir. Dolayısıyla bu noktada İslamiyet'in sadece bağlayıcı bir unsur olduğundan bahsetmek, çeşitli altkültürlerin, yerel kimliklerin vs. işleyişini gözden kaçırmaya yol açan bir söylem haline de gelebilmektedir.

Bülent Akyürek'in “Çay Ocaklarında Demlenmemiş Bir Neslin Stratejisi Olamaz” başlıklı yazısı, hem Doğu-Batı ayırım kategorisinin kullanıldığı hem de bu ayırım temelinde Batı'nın Avrupa ve Amerikan siyaseti ve toplumsal yapısı ile eşleştirilmesi üzerinden ortaya çıkan eleştirinin bir örneğini oluşturmaktadır (Akyürek, *Cafcaf* Eylül 2013, sayı 56: 22):

Camilerden sonra sığınılacak en emin yer çay ocağı ise o coğrafya kesinlikle Doğu'dur. İnsan ayırımı yapmayalım, barlar, kafeler de sosyal mekanlardır lakin çay ocaklarındaki alçak duruş yani taburelerdeki oturuş biçimi tüm sınıf farklarını ortadan kaldırıp tevazu atmosferi oluşturur... Yeşilçam Sineması'nda ortalıkta içip içip şerre gidenlerle icra gelen arkadaşlarına çay ocağında para toplayan, çözüm yolu arayan insanların sahnelerini hatırlamanız çay ocaklarının merhamet yuvaları olduğunu bir kez daha serecektir gözler önüne... Örgütlenmek, strateji kurmak, beraber ve planlı hareket etmek Batı oyunudur. Örgütlenme kabiliyeti, iletişim, medya ve sendika, dernek gibi kurumlarla yükselir. Maliyeti yüksek ve zaman isteyen bu durum fakir milletler için zordur. Doğu toplumları camileri ve çay ocaklarını bıraktıklarından bu yana örgütlenemiyorlar. Bu yüzden yıllardır söylüyorum; Batı petrolün kömürün, borun, zengin maden ocaklarının peşinde değil. Batı Türkiye ve Doğu'daki çay ocaklarının peşinde. Çayın ucuz bir içecek olması sebebiyle toplumun tüm katmanlarından insanlar çay ocaklarında buluşabiliyor... Batılılar hareket alanı diye bir manyaklığa tutulduğundan birbirlerine dokunmaktan korkarlar. Onlar birbirlerini zor bela görebildikleri büyük masalarında kafa çekerken, bizlerin diz dize, can cana olması hep dikkat çekti. Dokunmadan, temas etmeden yaşamının, nefes almanın hiçbir yanını bilmiyoruz. Bilmek de istemeyiz doğrusu. Çay ocaklarındaki cemaatler dağılmadan Doğu'yu bütünüyle alamayacaklarını biliyorlar. İster açık ister koyu, tek şeker ya da çift, hiçbir fraksiyon farkı gözetmeden safları sıklaştırmanın zamanı geldi... Sönmeden yurdumuzun üstünde tüten en son çay ocağı umut var demektir... İnanın uzaya çıksak dünyaya kulak kesilssek şu üç sesi mutlaka duyarız: Para sesi, kadın sesi, Rasim Ozan'ın sesi, bir de çay bardağını döven kaşıkların sesi.

Dolayısıyla bu alıntıda görülebileceği üzere Türk toplumu “Doğulu” olarak tanımlanmakta ve çay³⁷ ocaklarındaki gibi “tevazu sahibi”, sınıf farklılıkları ve çatışması yaşamayan bir toplum olarak Türklerin, aslen, bir arada yaşamak ile ilgili herhangi bir sorun yaşamadığı belirtilmektedir. Bu yöndeki çatışmaların ise Batı düşüncesinden kaynaklandığı açıklanarak örgütlenme, dernekler, sendikalar, iletişim ve medya gibi, muhalefette bulunabilen veya alternatif politikalar üreten baskı

³⁷ Bu noktada başlı başına çay sembolize ettiği değerler üzerinden anlam da kazanmaktadır. Örneğin Aydın Boysan'ın çay üzerine ahkâm kesmesine karşı “ya o bizim şeyimiz” şeklinde itiraz edenlerin çizildiği bir karikatür (*Cafcaf*, sayı 66: 15) de bu yargıyı desteklemektedir. İslamcı muhafazakârların Türkiye'de “Kemalist-ulusalcı-faşist vs.” biçiminde bir stereotip tanımlayıp bunu da içki içmek ile özdeşleştirip karikatürize ettikleri gibi içki etrafında gelişen kamusallığın yerini “çay” etrafında oluşan bir tür kamusallık almaktadır. Dolayısıyla çay, aynı zamanda sahiplenilen, paylaşılmayan bir yaşam biçimi ve bu bakımdan da çay ocakları gibi sahiplenilen mekânlara işaret etmektedir. Bu noktada Tuğal'ın hegemonyaya dair tanımındaki “insanların ekonomik güçlere yanıt vermek için buluşmaları ya da sivil toplumu oluştururken bir araya gelme faaliyetinin yaşam biçimleri ve toplumsal uzam kullanımındaki dönüşümlere yol açması” vurgusunu hatırlayabiliriz (Tuğal, 2011: 44-47). Dolayısıyla çay ocaklarının aynı zamanda İslami hegemonyanın kuruluşundaki mekânsaldık ile ilgili olduğunu belirtebiliriz.

kuruluşlarının öz itibarıyla Türk toplumuna ait olmadığı ve Batı'nın “oyunu” olduğu savunulmaktadır. Yine sınıflı toplum yapısı reddedilerek, böylesi bir toplumda ortaya çıkan direniş ve hak mücadelelerinin Türkiye bağlamında “yersiz” olduğu görüşü ortaya konmaktadır. Son olarak yazıda, uzaydan bile duyulabilecek bir ses olarak para sesinin altı çizilmekte ve bu noktada Müslüman hassasiyetinin özelliği olarak; Batı'lı toplumlarda olduğu üzere örgütlenme değil dayanışma ve iç içe yaşam üzerine bir toplumsallık anlayışı benimsenmektedir. Ancak bu yapının savunusunda hiyerarşi ve özgürlük-eşitlik gibi kavramlara bir gönderme yapılmadığına da dikkat çekmek gereklidir. Yeryüzünde “sesi yüksek çıkan” bir diğer kesim olarak kadınların gösterilmesi ise kadınlara atfedilen ve doğallaştırılan bir özellik olarak gösterilmekte ve bu nedenle cinsiyetçi bir dil kullanıldığının söylenmesine imkân tanımaktadır.

Bir diğer örnek olarak Karton Pierre müstearıyla yazan Suavi Kemal Yazgıç'ın “Horkheimer'dan Alzhaymıra Türk Aydını” yazısında Osmanlı'dan günümüze “aydınların” devlete bağlı ve bağımlı olarak gelişen, toplumsal tabanın değerlerinden kopuk bir zümre olduğu yönündeki eleştiri gündeme gelmektedir. Ayrıca özellikle cumhuriyet dönemi aydınları, bilgi üretmekten çok var olanı tercüme eden ve ancak sadece tercüme etmekle yetinen kişiler olmaları sebebiyle eleştirilmektedir (Yazgıç, *Cafcaf* Ekim 2013, sayı 57: 21). Şu halde modernite ve Aydınlanma düşüncesine yönelik bir başka eleştiri boyutu, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e modernleşmeyi taşıyan kadrolardır. Bu eleştirinin tüm Cumhuriyet tarihi boyunca süregelen modernizm hareketine de yayıldığı ifade eden bir bakış açısı da görülebilmektedir. Örneğin Ömer Faruk Dönmez, “Abdullah İsminde Entelektüel Bir Köy İmamının Olağanüstü Serüvenleri” başlıklı yazısında Türk siyasal hayatını belirleyen iktidarlar (CHP, DP, ANAP...) ve liderlerin esasen modernleşmenin ürünleri olduklarını belirterek yaşanan siyasal çatışmaların sadece modernleşme yöntemi üzerindeki uzlaşmazlıktan kaynaklandığını dile getirmektedir (Dönmez, *Cafcaf* Aralık 2010, sayı 45: 9).

İslamcı entelektüel tartışmalar içerisinde özellikle postmodernizmin modernite eleştirisine ve alternatif bilgi ve yaşam tarzları savunusuna karşı, modernitenin İslami

eleştirisi çerçevesinde duyulan bir ilgiden bahsedilmişti.³⁸ Bu bağlamda dergilerde postmodern düşünörlere yönelik bir tür olumlamanın yer aldığı görölebilmektedir. Örneğın “Çılgın Filozof” başlıklı yazıda da genel olarak postmodernizm ve postyapısalcılar arasındaki ayırım üzerinden Aydınlanma ve modernite eleştirilmekte ve bu hat boyunca da Sartre-Foucault-Barthes-Derrida gibi postyapısalcı düşünörlere karşı Baudrillard’ın konumu savunularak postmodernizmin veya İslamiyet lehine düşünölen eleştirilerinin sahiplenildiğini görölmektedir. Özellikle Baudrillard’ın Batı’daki İslam’ı terörizm ile eş tutma düşünöcesi üzerine olan eleştirel tutumu, modernitenin sınırları ve yetersizliğine işaret etmesi bakımından benimsenmesine imkân tanımaktadır (Filmer, *Cafcaf* Aralık 2014, sayı 64: 13).

Modernizm eleştirisi ile bağlantılı olarak *Cafcaf* ve *Hacamat*’ın eleştirileri, modern cumhuriyet ve laik devlet, Mustafa Kemal ve Kemalizm’e yönelmiş durumdadır. Bu bağlamda *Cafcaf* ve *Hacamat* Dergileri ile AKP hegemonyası arasındaki eklemlenin en net biçimde ortaya çıktığı bir alandan da bahsetmiş oluruz. AKP iktidarının “merkez-çevre” teorisi ekseninde devleti sorunsallaştırmaya başlamasıyla beraber, temelde pasif devrim stratejisi üzerinden bir mevzi savaşı yürüttüğünü söyleyebiliriz. Bu bağlamda hem devletin dönüşümü adına aşama aşama gelişerek Gramsci’nin ifadesiyle “devrimsiz bir devrim” süreci görölmekte, hem de sivil toplum-siyasal toplum bağları koparılarak yeniden tesis edilmektedir. Haliyle mevzi savaşının da yürüdüğü bu döneme eklemlenen *Hacamat* ve *Cafcaf*’ın da laik devlet, resmi ideoloji, Atatürk... gibi hukuken de “dokunulmaz” alanlar hakkında mizah üretmesi bahsedilen anlamda hegemonya inşasına katkıda bulunmaktadır.

Bu bağlamda Salih Kılınç’ın “Bâtıl Balina” adlı köşesinde “Bazı Yaşlılar Çirkindir” başlıklı yazı, yaşlıların davranışlarını Kemalizm ile bağdaştırma tarzı ile dikkat çekmektedir. Kılınç bu yazıda çirkin bulduğu yaşlıları, kendi yaşlılıklarını kabullenemeyerek çelişkiye ve huzursuzluğa düşmüş kişiler olarak betimlemekte ve bu

³⁸ Bkz. Bilici, Mücahit (2005), Küreselleşme ve Postmodernizmin İslâmcılık Üzerindeki Etkileri, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslâmcılık* (s. 799-803), Tanıl Bora ve Murat Gültekingil (ed.), 2. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları

“çirkinliğin” temelde resmi ideolojiden kaynaklandığını belirtmektedir:

...Bunlar kasket takmayı seven, ceketinde illa ki rozet bulunduran, Kemalist terbiye ile yetişmiş vatan evlatları. Ya da vatan amcaları... Yaşlandıkça dünya görüşü insanın suratına vuruyor. Kötü yaşanmış ömürler alın yazısı halinde insanın yüzünde bitiveriyor... Sahil yörelerinde sabahları en erken kalkan bu amcalar oluyor. Belli ki uyku tutmuyor... Bu amcaları koşarken görüyoruz ya da havluları ile denizin yolunu tutarken. Bir karış bile denmeyecek kıyafetleri, diğer insanları bilmiyorum ama, benim midemi bulandırıyor. Yaşlılık deyince sabah namazı evine dönerken sıcak ekmek alan amcalar geliyor aklıma. Ya da torununa güzel hikayeler, menkıbeler, masallar anlatan teyzeler, dedeler... Hayatı boyunca azla yetinmeyi bilmiş, tevekkülü elden bırakmamış insanlar... Yaşlılık deyince ölüme hazırlanmak geliyor bir de aklıma. Karalar bağlamak, ölüm moduna girmek değil kastettiğim. Ancak ‘işleyiş’e bu denli meydan okumaya çalışmak, sabah koşusunda ‘genç hanım’lara saçma sapan güç gösterileri yapmak... gibi şeyler, ne bileyim komik oluyor işte... (Kılınç, *Cafcaf* Şubat 2009, sayı 20: 13).

Bu bağlamda din ile laiklik/sekülerizm çatışmasının bir yansıması, namaz kılmak yerine sabah sporu yapmak karşıtlığı üzerinden gösterilir.³⁹ Yine şekil- 8’deki karikatür ile beraber düşündüğümüzde yaşlıların genç kalma çabası ile laik cumhuriyet ve resmi ideolojinin temsil edildiği görülmektedir. Bu bağlamda cumhuriyetin dinamizmi gereği yaşlılığı ile uyumlu davranamayan ve bundan büyük bir huzursuzluk yaşayan yaşlıların yaşadıkları ölüm korkusu bir yönüyle “inançsızlığa” da göndermede bulunmaktadır. Çünkü yazara garip gelen “ölüme karşı direnme” ve ölüm korkusu fikri aynı zamanda İslam inancına aykırı bir düşünce olacağı için bunda ısrar eder görünen “laik” yaşlıların bu aykırılığı paylaşan figürler olarak betimlenmesi söz konusudur. “Kötü yaşanmış ömürlerin” yüzlerine yansıması, uyku tutmama gibi ifadeleri de göz önünde bulundurduğumuzda huzursuzluğun nedeni olarak başlı başına tüm yaşam tarzına yönelik bir eleştiri ortaya çıkmaktadır.

³⁹ Spor ve beden terbiyesinin resmi ideoloji açısından önemine dair bir çalışma için bkz.: Akın, Yiğit (2014), *Gürbüz ve Yavuz Evlatlar*, 2. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları



Şekil 8: *Cafcaf*, sayı 43: 13 (Ekim, 2010)

Genel olarak laik devlet veya resmi ideoloji eleştirisinin özellikle Mustafa Kemal'in kültleştirilmesine karşı bir tutum üzerinden devam ettiği görülmektedir. Örneğin Otacı Zahter (Mustafa Aydın)'in Türkiye'de ki eğitim sistemini eleştirdiği “Ana Sınıfı mı Ata Sınıfı mı?” yazısındaki “...Tevekkeli 80 senedir herkes boşuna ilkokul döneminde kendisini ‘M. Kemal’in yarattığını’ sanmıyor! Ne zaman bitecek Tanrı’m bu!...” (Aydın, *Cafcaf* Temmuz 2009, sayı 25: 8) kısmı bahsettiğimiz yargıyı güçlendirmektedir. Ayrıca aşağıdaki örneklerde de gösterildiği üzere Mustafa Kemal'in otoriter bir yönetici olarak görülerek tam da bu nedenle tabulaştırılan, “karizmatik otoritesiyle” mücadele etmenin mümkün olmadığı bir tapınma nesnesi⁴⁰ ve adeta bir “sivil din” haline getirildiğine ilişkin değerlendirmenin varlığı görülebilmektedir.

⁴⁰ Otacı Zahter (Mustafa Aydın)'de Kemalizmi “bir inanç-ibadet sistemi” olarak tanımlamakta ve uzak durmak gerektiğini belirtmektedir (Aydın, *Cafcaf* Nisan 2015, sayı 68: 2).



Şekil 9: *Cafcaf*, sayı 20: 11 (Şubat, 2009)

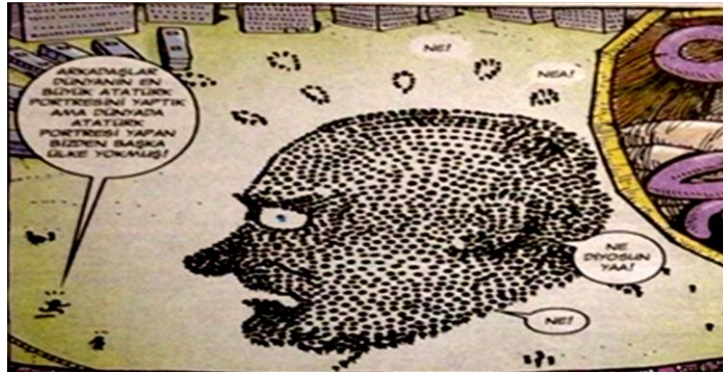


Şekil 10: *Cafcaf*, sayı 49: 2 (Kış, 2011)



Şekil 11: *Cafcaf*, sayı 24: 12 (Haziran, 2009)

-La yürüyün gidin evinize bee!... Ata'ya şikayet ayağına zirt pirt buraya gelip duruyorsunuz...
Türbeme çevirdiniz lan burayı... Devletin savcısı var, mahkemesi var. Gidin onlara anlatın derdinizi!



Şekil 12: *Cafcaf*, sayı 58: 10 (Kasım, 2013)

- Arkadaşlar dünyanın en büyük Atatürk portresini yaptık ama dünyada Atatürk portresi yapan bizden başka ülke yokmuş!
- Ne diyosun yaa!
- Ne!

Devlet ve resmi ideolojinin, 2013 yılında İlköğretim Kurumları Yönetmeliği'nde yapılan değişikliklerle kaldırılan and metni üzerinden de tartışıldığı görülmektedir. Dolayısıyla resmi ideolojinin bir parçası olarak milliyetçiliğe vurgu yapan bu ritüele karşı gelişen tavır, Betül Zarifoğlu Koç'un "Yeter Be!" başlıklı köşesine de yansımaktadır. And metninde var olan Türk, büyük Atatürk, doğruluk, çalışkanlık gibi ifadelerin kişiden kişiye değişebilen subjektif nitelikli yargılar olduğunun altını çizen Zarifoğlu, bireyin bu ifadelerle dair tutumunun göreceli olduğuna dikkat çekerek özellikle "varlığını Türk varlığına armağan etme" fikrine itiraz etmektedir (Koç, *Cafcaf* Kasım 2013, sayı 58: 17):

İşte orada dur hocam. Sonuçta varlığımı sokakta bulmadım ben. Çam sakızı, çoban armağanı durumuna benzemez bu. Burada bazı sorularım olur. Neden, ne için, Türk varlığının benim varlığıma çok mu ihtiyacı var falan gibi. Eğer burada kastedilen bilgimi, yeteneklerimi, imkânlarımı, zekâmı Türk varlığının iyiliği, selameti, devamı için kullanmaksa itirazım yok. Ama kayıtsız şartsız her şeyimi feda etmekse ben yokum... Ulus, yakınlık, akrabalık ikinci plandadır benim için... İlla bu sözü söyleyeceksek tüm insanların tartışmasız ortak söyleyebileceği tek doğru söz var. Ne mutlu mutluyum diyene.

Yine bu doğrultuda yazar Türklüğün kendi başına bir mutluluk veya mutsuzluk kaynağı oluşturmadığını ve milliyetçiliğin "kendini beğenmiş bir duygu" olduğunu ifade etmekte dolayısıyla "andımız" metninin temelinde yer alan "ulus" fikrine de mesafesine işaret etmektedir. Kaldı ki yazarın kendisi için (ve aynı biçimde *Cafcaf* ve *Hacamat* Dergisi için düşünülebileceğimiz gibi) ait olmakla övündüğü tek bir kimlik "İslam"dır

ancak bunun dahi baskı yoluyla bir diğerine söylenmesine karşı olduğunu da vurgulamaktadır. “Ne mutlu mutluyum diyene” denilerek bitirilen yazının oldukça “liberal” bir görüş çerçevesinde yer aldığını da çıkarabiliriz.



Şekil 13: *Hacamat*, sayı 15: 9 (10 Haziran 2015, Çarşamba)

-Efendiler! Manda ve himaye kabul edilemez!

Öte yandan, *Cafcaf*'ın bakış açısında, bir otorite figürü olarak Atatürk ile Recep Tayyip Erdoğan arasındaki benzerlikleri gösteren ve genel olarak Türk siyasetini eleştiren bir çizer olarak Niyazi Çol (asıl ismi Erhan Baş) ilginç ve ayrıksı bir örneği teşkil etmektedir. Örneğin “Paradigma Değişikliği” başlıklı karikatür bandında Çol, AKP'nin halk desteğinin yanı sıra entelektüellerin de desteğini kazandığını, bu doğrultuda “fikri bir hegemonya”yı sağladığını, böylece diğer siyasal partilerin ve hatta CHP'nin dahi AKP karşısında yapabileceği bir şeyi olmadığını belirtmektedir (Çol, *Cafcaf* Kasım 2010, sayı 44: 3) . Bu sözlerin ardından ise Recep Tayyip Erdoğan'ı Mustafa Kemal ile benzeştiren karikatür, AKP'nin “icraat ve hizmet” söylemi yoluyla yürüttüğü hegemonya mücadelesinin en azından bir bölümünü özetleyen bir karikatürdür:



Şekil 14: *Cafcaf*, sayı 44: 3 (Kasım, 2010)

Niyazi Çol'un, Mustafa Kemal ve Tayyip Erdoğan arasında kurduğu bu benzerliğin, kendisini Marksist olarak tanımlamasından (Koçak, 2012: 58) kaynaklandığını da öne sürebiliriz. Çol'un çizdiği karikatürlerde hâkim tema daha çok siyasal partiler arasındaki rekabetin anlamsızlığı ve sonuçsuzluğu üzerinde durduğu ve bu bağlamda da Türkiye'de iktidar ve muhalefet arasındaki siyasal çatışmanın aslında birbirini destekleyici nitelikte olduğunu ifade ettiği için hâkim paradigmanın dışına çıkılmadığına yönelik bir yaklaşımı vardır. Dolayısıyla AKP iktidarı ve icraatları ile kurucu ideolojinin hegemonya inşası anlamında yöntem üzerinden benzer bir yol izlediklerine dikkat çekilmektedir. Hatta Çol'un eleştirileri AKP'nin neoliberal sisteme olan bağlılığını da eleştiren anti-empyralist bir niteliğe de sahiptir.



Şekil 15: *Cafcaf*, sayı 45: 3 (Aralık, 2010)

-O bir süper kahraman olan bir insandı. O bizim canımız, abimiz, babamız, herşeyimizdi... O bizim gözümüz, kulağımızdı. Kardeşimizdi... -Memleketimiz için hayırlara vesile olmasını temenni eder... -Fakat birden bir şey oldu... Süper kahramanımız bizim duyamadıklarımızı duyabilen... -Süper kulakları var idi... -Görev onu çağırıyordu... Ancak onun karşı koyabileceği bir takım kötüler söz konusuydu. Onun: Yani Akmen'in!! -İçin rahat olsun sevgili milletim. Ben gerekeni yaparım... -Ben sizin süper kahramanınızım. Hiçbir güç karşımda duramaz... -Vay Akmen. Ben de seni bekliyordum, şu füze kalkanı işi için... -Amanın Pentagonmen. -Yaa Akmen. Senin de süperliğin bir yere kadar ha dostum?...



Şekil 16: *Cafcaf*, sayı 60: 13 (Aralık, 2014)

Genel olarak rejim eleştirisinin, tam da “merkez-çevre” dikotomisinden hareketle kurucu fakat toplumdan kopuk elitler ve asıl kurucu unsur olan fakat yönetimden dışlanan çevre arasındaki mücadeleden hareketle gerçekleştirilerek hegemonik söyleme dâhil edildiğini belirtmek mümkündür. Dolayısıyla rejimin kuruluşun itibaren sağlam

bir zemine yaslanmadığına ve bu sorunun Modern Cumhuriyet'in tarihi boyunca kimi siyasal, toplumsal ve ekonomik problemlerin kökenindeki ana etken olduğuna ilişkin bir değerlendirme de beraberinde gelmektedir. Örneğin şekil- 16'da yer alan karikatüre göre Mustafa Kemal'in aklındaki cumhuriyet fikri, aslen Türk toplumunda kök salabilecek bir uygulama değildir ve cumhuriyet projesinin güçlü bir toplumsal tabandan yoksun olması dolayısıyla sistem ancak düzenli olarak "her on yılda bir" yapılacak olan darbelerle ayakta kalabilecektir. Bu öngörünün söyleyeni olarak "berber" figürü ise cumhuriyetin dayanması gereken öz'ü veya meşruiyet zemini olan toplumsal tabanı temsil etmektedir (*Cafcaf*, sayı 60: 13). Yine Şeddeli Zenci'nin "Olduğu Kadar Olmadığı Kader" başlıklı yazısında 10 Ağustos 2014 cumhurbaşkanlığı seçiminin "milletin çöküşüne tanık olmak" biçiminde tanımlanması yoluyla yapılan ironinin yanı sıra 1940'larda uygulanan ekme karnesi uygulamasının, "eskiden atraksyon vardı" sözüyle hatırlatılması, özellikle AKP'nin siyasi propagandasında çokça dillendirdiği üzere günümüz koşulları ile Tek Parti dönemi arasında bir karşılaştırma yapmakta, bu çerçevede AKP döneminin zenginliği ve gelişmişliğine dair bir tema öne çıkarılmaktadır:

...insanlar buna rağmen fazlasını istiyor, rahat yaşamaktan tabi ki. İnsanlar nankördür... halka az göstereceksin, arada bir ayaklanma çıkınca katliam yapacaksın... yoksa şımarıyorlar, daha büyük ayaklanmalara kalkışıyorlar" ifadeleriyle de kurucu kadrolara bir gönderme söz konusudur. Son olarak "...tutturmuşlar bir havalimanı diye, halbuki oraya tamı tamına 235.892 adet büst yapılabilirdi...", "...devrim dediğin dedelerimizin yaptığı gibi olur. Bizim büyüklerimiz bir gecede tüm ülkeye okuma yazma öğretti. İleri görüşlülük, batılılık bunu gerektirirdi...", "...o olmasaydı olmazdık. saçmalamayın lütfen, kaş malayın...", "...biz onu arıyoruz, onu anıyoruz. siz de bir arayın, hal hatır sorun. 0900 1881 1938 (Şeddeli Zenci, *Cafcaf*, Eylül 2014, sayı 62: 7).

Bahsedilen gelişme/kalkınma sürecinin ana dinamiğinin ise "çevre"de yar alan "öz"ün yönetime yani merkeze ulaşması olduğunu belirtebiliriz. Bu doğrultuda ise yine Mustafa Kemal üzerinden gerçekleşen eleştiriler ve liderlik tarzları karşılaştırması, nihayetinde Recep Tayyip Erdoğan'ın "karizmatik liderliği"ni öne çıkaran ve onun kıyaslanmasının mümkün olmadığını vurgulayan bir konuma ulaşmaktadır. Bu bağlamda Otacı Zahter (Mustafa Aydın)'in "Harama Giren Terler" yazısında da Kemalizm eleştirisi ve buna karşın Recep Tayyip Erdoğan'ın savunusu örnek verilebilir. Yazıda yer alan biçimiyle Kemalizmin "Süfyanîyet'in son evresi" olarak tanımlanması ve bunun da "dinsel içerikliler eliyle" meşrulaştırılıyor oluşu, CHP ve Gülen cemaati arasındaki temasa

dikkat çekmekte ve “...Geçen 10 Kasım’da nurcumsu bir taifenin yazarları devrimler için kaybedilen yüz bini aşkın insanı yok sayıp, M. Kemal’i tenzih ettiler, bi de RTE ile kıyasladılar!...” cümlesinde Mustafa Kemal ile Recep Tayyip Erdoğan’ın kıyaslanamayacağına ilişkin bir yargı belirtmektedir (Aydın, *Cafcaf* Aralık 2014, sayı 64: 14). Bu bağlamda *Cafcaf* ve *Hacamat* için sadece liderlere yönelik bir sempatinin ötesinde dönüşüm geçiren bütün bir sisteme yönelik sahiplenme söz konusudur. Bu hissiyatın bir sonucu olarak ise AKP’ye karşı girişilen adımların sonuçsuz kalacağına yönelik düşünce veya inancın da ortaya çıktığı görülmektedir. Örneğin 2007 yılı cumhurbaşkanlığı seçimine “367” tartışmasıyla önemli müdahaleleri olan Sabih Kanadoğlu veya 2008 yılında AKP’ye kapatma davası açan Abdurrahman Yalçinkaya, (bu bağlamda siyasi parti kapatma yetkisini elinde bulunduran Yargıtay Cumhuriyet Başsavcılığı kurumu), sivil siyasete engel olmaya çalışan “devletçi-elit” tabakanın üyeleri olarak görülmekte ve fakat bu girişimlerinin aslında kendilerinin sonunu getirdiği de vurgulanmaktadır:



Şekil 17: *Cafcaf*, sayı 26: 2 (Ağustos, 2009)

3.3.3. CHP Eleştirisi

Dergilerin mevzi savaşı çerçevesinde mücadele ettiği kültürel iktidarı Aydınlanmacı/modernist, Kemalist, ulusalcı gibi kavram setleriyle tanımladığı düşünülürse, bu doğrultuda Cumhuriyet Halk Partisi'nin de, kurucu ve modernleşmenin temsilcisi olan siyasal örgütlenme olması nedeniyle mizahın konusu olduğu görülmektedir. Ancak CHP'nin Türk siyasal hayatı açısından sahip olduğu "kuruculuk" özelliğine bu noktada dikkat çekmek gerekecektir. Çünkü bu kurucu nitelik, devleti kuran ve düzenleyen ilk siyasal parti olmanın yanı sıra günümüze değin tüm siyasi alan için aynı zamanda kurumsal bir meşruiyet zeminini bir ölçüde teşkil etmiştir. Tam da bu nedenle hem CHP'nin hem de tüm siyasi partilerin olumsuzlandığı görülmektedir: "CHP ebterdir. Hayırlı ürün çıkmaz... Gerçi bütün partiler CHP'nin yavrusudur, öyle ya da böyle Kemalisttir, laiktir, sekülerdir" (Aydın, *Cafcaf* Ocak 2015, sayı 65: 14).



Şekil 18: *Cafcaf*, sayı 25: 3 (Temmuz, 2009)

- Efendim Micheal Jackson ölmüş. Basın açıklaması yapalım mı?
- Kafadan karşı çıkıp ölmemiştir ceza almamak için numara yapıyordur mu desek?
- Bak o uyar!...



Şekil 19: *Cafcaf*, sayı 18: 3 (Aralık, 2008)

- CHP, şirin bir kabus gibi. Ama daha çok "Gargamelist" bir eylemsellik içinde...

Genel olarak CHP'ye yönelik mizah, muhalefet partisi olarak kendi gündemini dahi oluşturmakta güçlük çeken ve bu bakımdan da muhalefetini “sadece karşı olma” davranışıyla gösteren “müzmin muhalefet” yaftası üzerinden üretilmekte ve bu bağlamda Parti vasıfsızlaştırılmaktadır. CHP liderleri de bu çerçevede CHP'nin etkisiz bir muhalefet sergilemesinden sorumlu karakterler olarak sergilenmektedir. Özellikle Deniz Baykal'ın genel başkanlıktan ayrılmasına yol açan skandalın patlak vermesi ve ardından Kemal Kılıçdaroğlu'nun CHP'nin yeni genel başkanı olması, tam da “vasıfsızlığın” yeniden ve daha güçlü biçimde geliştiğine yönelik mizahı ortaya çıkarmaktadır. Örneğin 39. sayının kapağında “Anadolu'nun ne zaman başı sıkışsa biri güneş gibi doğar. Adı hep ‘Kemal’” alt başlığı, başlıca bir eleştiri öznesi olan Mustafa Kemal ile Kemal Kılıçdaroğlu arasında bir bağ kurmakta ve her iki liderin de “kurtarıcı” olarak görülmelerine ilişkin ironik bir dil kullanılmaktadır. Veya Kılıçdaroğlu'na takılan “Gandhi Kemal” lakabı üzerinden yeniden türetilen “Çakma Gandhi” yakıştırması (Altay, *Cafcaf* Haziran 2010, sayı 39: 6) *Cafcaf*'ın CHP ve yönetimine ilişkin genel tutumuna dair bir diğer örneği göstermektedir.



Şekil 20: *Cafcaf*, sayı 39: 2 (Haziran, 2010)

Özellikle 2010 Anayasa değişiklikleri ile birlikte dönüşmeye başlayan AKP siyasetinin dilinin de daha otoriter ve İslamcı bir yöne doğru yönelmesi *Cafcaf* ve *Hacamat*'ın sayılarında da benzer bir dönüşümü yansıtmaktadır. Diğer bir deyişle

Cafcaf ve *Hacamat*'ın muhalefet partilerine ilişkin mizahı bu doğrultuda giderek sertleşir ve sembolik lincin de dışına taşar. Örneğin CHP ve diğer muhalefet partilerinin AKP'ye karşı bir "ittifak" oluşturduğu söylemine, AKP-Cemaat ayırımından sonra "Gülencilik" yaftası da eklenmiştir. Bu bağlamda AKP'ye karşı mücadele eden kesimin giderek daha da şiddetli biçimde saldırdığına ilişkin, tam da iktidar partisinin söylemiyle denk düşen bir marjinalleştirme ve kriminalize etme hali söz konusudur.



Şekil 21: *Cafcaf*, sayı 67: 2 (Mart, 2015)

3.3.4. Siyasi Gündem

Cafcaf ve *Hacamat*'ın siyasi gündeminde, özellikle *Cafcaf*'ın bağımsız olarak yayımlandığı ilk sayısından bu yana uzunca bir süre boyunca Ergenekon ve Balyoz davalarının yer aldığı gözlemlenmektedir. Elbette ki dava sürecinin ele alınması, ulus-devlet rejimini sorunsallaştıran AKP hegemonyasının bir parçası olması bakımından

anlam kazanmaktadır. Dava süreci üzerinden ele alındığında ise dergilerde ve özellikle AKP'nin otoriterleşme öncesi dönemiyle denk düşen erken dönem *Cafcaf*'ın sayılarında, "otoriter rejime" karşı, olması gereken yönetim biçimine dair bir tasavvurun varlığı da gözlemlenmektedir. Bu bağlamda gerek 1982 Anayasası'nın yetersizliği ve yeni anayasa tartışmaları, gerekse de siyasetin sivilleşmesi dolayısıyla da ordunun (ya da daha genel bir biçimde "Devletin Baskı Aygıtları"nın) siyasal alana müdahalesinin demokratik siyaset için zararlı olduğu temasının liberal yaklaşımlar ekseninde ele alındığı da görülmektedir.



Şekil 22: *Cafcaf*, sayı 29: 2 (Kasım, 2009)



Şekil 23: *Cafcaf*, sayı 31: 2 (Ocak, 2010)

- *Polis minibüslerinin arkasında, "polis sizin dostunuzdur, arkadaşınızdır" yazıyor.
- Kanka bak bu yeni coplar çok manyak ha. Çok hafifmiş. Bi de bi koyuşta komaya sokuyomuş. Elenktriklileri de var ama pahalı onlar.
 - Ehe. Şahanemiş abi, sen en iyilerine layıksın zaten. Ben usul usul gidiyim müsadenle.
 - Nereye olum. Senin için bakıyoruz. Allalla!

Dava süreciyle ilgili olarak kimi sivil veya siyasal aktörlerin de darbe girişimine destek verdiği veya bu girişime elverişli bir zemin hazırladığı yönünde eleştirinin yapıldığı görülebilmektedir. Bu kesimlerin başında ise yine Kemalist-ulusalcı siyasal ve toplumsal taban gösterilmektedir. Yanı sıra *Cafcaf*'ın ulusalcı kesime yönelik eleştirilerine daha çok “beyaz Türk, elitler” gibi merkez-çevre tartışması ekseninde ortaya çıkan kavramlar da eklenmektedir⁴¹. Örneğin şekil- 24’deki karikatürde yer alan çeşitli konuşmalar, darbe ile ulusalcılığın görünümü arasında kurulan bağlantıya işaret etmektedir. Mesela büyük Türk bayrağı altına bakan kişinin “...Bütün Ergenekon kaçakları buraya saklanmış” sözü, askeri bir darbe ile iktidarı ele geçirmeyi düşünenlerin ulusalcı-cumhuriyetçi düşünceyi kendilerine siper ettikleri biçiminde göstermektedir. Yine aynı karede “kara çarşafı” iki kişinin CHP’nin, aslında gizlenen iki erkek olması üzerinden “çarşaf açılımının” sahteliğini simgelemesi, cumhuriyet-halk-darbe-Ergenekon gibi söylemlerin yan yana gelmesi, “Ergenekon bin yıl sürecek” pankartıyla 28 Şubat sürecine yapılan vurgu vs. ulusalcı cephe ile darbeciliği bir arada gören yaklaşımın belirgin bir ifadesi olarak karşımıza çıkmaktadır.



Şekil 24: *Cafcaf*, sayı 23: 2 (Mayıs, 2009)

- *cafcac'ın farkında mısınız?
- *-Söz konusu vatansa gerisini sittirattır diyorum.
- *Ergenekon bin yıl sürecek
- *-Çarşaf sana yakıştı lan, açtı seni, açılım oldu hehehehe... Nası espri?
- Oğlum bi sus lan! Boru gibi sesinle...
- *Anaa! Bütün Ergenekon kaçakları buraya saklanmış.

⁴¹ Bu bağlamda *Cafcaf*'ta Beyaz Türk eleştirisine, merkeze dâhil olan toplumsal kesimlerin siyasal temsilcisi olarak AKP'nin de içerildiğini gösteren örneklerle de karşılaşılmaktadır. Buna göre sermaye düzenine dâhil olduğu gerekçesiyle eleştirilen AKP, aynı zamanda eski düzenden dönüşüm geçirerek bünyesinde yuvalanan yeni beyaz Türkleri de barındırmaktadır (Aydın, *Cafcaf* Kış 2011 sayı 49: 36).

Yine şekil- 25’te Türkan Saylan’ın Ergenekon Davası sürecine dâhil edilmesinde iki karşı duruş bir arada gösterilmekte: Saylan için samimi olarak üzülen bir mahpus ve onun samimiyetine inanamayan bir diğeri... Ancak her ikisi de Silivri Cezaevi’nde Ergenekon davasından dolayı hapis yatmaktayken aralarındaki ilişki biçimi ise dikkat çekicidir. Özellikle diğ er mahkûmun ağlamasına inanamayan kişinin bu konudaki şaşkınlığı Saylan’ın da suçlu olduğunu düşündürür niteliktedir. Yine bu mahkûma “reis” biçiminde hitap edilmesi, aralarında hiyerarşik bir ilişki olduğunu da düşündürmekte ve böylece de “örgütlü suç” niteliğine gönderme yapmaktadır. Şu halde yukarıdaki karikatür ile beraber ele alınırsa “ulusalçı” sıfatıyla nitelenen her tür sivil-siyasal örgütün, darbecilikle eş tutulduğuna yönelik bir çıkarım yapılabilir.



Şekil 25: *Cafaç*, sayı 23: 2 (Mayıs, 2009)

-Türkan Saylan Hamfendiye yapılanlar çok gücüme gitti be reis. Evinin aranması, CD’lerine el konması... Çok utanç verici.
-Oğlum sen ciddi ciddi ağlıyorsun ya. Allah’ım aklıma mukayyet ol.



Şekil 26: *Cafaç*, sayı 20: 2 (Şubat, 2009)

-AHHH!
-Allah Allah?! Kazmayı vurdukça şuradan ses çıkıyor.

Koç ve Doğan Holding gibi yerleşik sermaye grupları da, “statükoculuk” dolayısıyla darbeye destek veren kesimlerin bir diğ eri olarak gösterilmektedir. Örneğin şekil- 26’da Ergenekon Davası sürecinde yer altından çıkarılan silahlara yapılan gönderme ve silahlar ile Doğan Holding’e ait Hürriyet Gazetesi’nin ilişkilendirilmesi, bu tavrın bir göstergesidir. Üstelik dergide statüko ve sermaye arasındaki ilişkinin genel bir sistem eleştirisi haline geldiğini de görmek mümkündür. Örneğin Otacı Zahter (Mustafa Aydın)’in yazısında Türkiye de sermaye sınıfının bürokrasi ve darbeci bir kadro ile

ilişki içerisinde olduğu ve bu ilişki üzerinden yasama, yürütme ve yargı organlarını kontrol altına aldıklarını ifade edilmektedir (Aydın, *Cafcaf* Mayıs 2010, sayı 37: 12):

Bakın bakalım devlet hangi organlarını kime bağışlamış:

Yasama organını capital+bürokrasiye

Yürütme organını capital+bürokrat+ mütayit koalisyonuna,

Yargı organını da ezelden Ergenekon'a bağışlamış.

Organlar da devlet de hayatından gayet memnun olarak icraatlarına devam ediyorlar...

Bir önceki alt başlıkta CHP üzerine olan eleştirilerin liderler üzerinden kişiselleştirilerek yansıtıldığına ilişkin örnekler verilmişti. Bu yaklaşımın devamında yine CHP ve Kemal Kılıçdaroğlu, Ergenekon örgütüne destek veren siyasal aktörler olarak görülmektedir. Ancak bu desteğin sadece siyasi parti boyutunda değil, ulusalcı tabana benzer biçimde Aleviler gibi genel bir kitle üzerinden sağlandığına ilişkin bir değerlendirme de yapılabilir. Çünkü şekil- 26'da verilen örnekte, Aleviler için manevi değeri olan ve "Yedi Ulu Ozan"dan biri olarak adlandırılan "Kul Himmeti"nin dizeleri⁴² değiştirilerek yine Ergenekon'a bağlanmaktadır. Böylece Alevilik, CHP ve darbecilik bir araya getirilmekte ve topyekûn suçlanmaktadır.



Şekil 27: *Cafcaf*, sayı 45: 6 (Aralık, 2010)

Son olarak Ergenekon davaları süreciyle ilişkilendirilebilecek bir diğer boyut ise bizzat AKP iktidarının kendisine yönelik bir şüpheyi veya uyarıyı içermektedir. Örneğin Ömer

⁴² Bu dizeler günümüzde çoğunlukla "Bugün Bize Pir Geldi" adıyla bilinen türkü/deyiş üzerinden tanınmaktadır.

Faruk Dönmez, “Hamza İsyanelarda” başlıklı yazısında Bosna ve Filistin örneklerini vererek “şerefsiz!” emperyalistlerin “devletsiz ve ordusuz bir müslüman” gördüklerinde hemen onları yok etmeye çalıştığını belirtmekte ve ayrıca kurumların kendisine ilişkin eleştiriler söz konusu olsa da şu tehlikeye karşı uyanık olmak gerektiğini ifade etmektedir: “Bugün hırsız yakalatanlar, dün o hırsızlığı yaptıranlar olmasın? Bugün katili yakalatanlar, dün o cinayeti işleyenler olmasın?” Tüm bu değerlendirmeyi yapmasına yol açan faktör ise Washington Post gazetesinde yazıldığı belirtilen ve Ergenekon yargılamaları ile Türk ordusunun otoritesinin azaldığına ve Türkiye’de bir tabu olarak görülen ordu hakkında artık daha fazla konuşulabildiğine ilişkin bir yazıdır. Bu bağlamda Dönmez ordu içindeki bir grubun tasfiyesini onaylamakla birlikte bir kurum olarak orduyu savunmakta ancak “emperyalist Batı’nın” bir takım oyunlarla Müslümanları zayıflatma çabalarına karşı da tetikte olunması gerektiğini de belirtmektedir. Böylece Ergenekon’u üreten ve “yakalatan” kesimin de aynı olabileceğine ilişkin bir değerlendirme de yapılmış olur. Bu eleştiri *Cafcaf* ve AKP arasındaki düşünsel ilişkiyi tam da “muhalif ama hegemonik” konumuna yerleştirir. Çünkü derginin, AKP’nin Ergenekon örgütünü tasfiyesi sürecine ilişkin böyle bir uyarıda bulunması başlı başına AKP’ye ve iktidarının sürekliliğine yönelik istem adına bir uyarı olarak görülebilir (Dönmez, *Cafcaf* Mayıs 2010, sayı 37: 11).

Sadece bir iktidar yapısının değil, başlı başına devletin yeniden yapılandırılması adına 2010 yılı anayasa değişikliği ve referandum tartışmaları, yine ulusalcılık ve Kemalizm eleştirileri bağlamında *Cafcaf*’ın sayfalarında yer almaktadır. Bu süreçte *Cafcaf* evet-hayır bloku arasında bir tercih yapmış ve anayasa değişikliklerine onay veren bu tercihi de açıkça göstermiştir. Bu çalışma açısından ise incelenmesi gereken mesele, *Cafcaf*’ın referandumda hangi saikler üzerinden katıldığı ve “evet” bloğuna verdiği desteğin temel gerekçelerinin neler olduğudur.



Şekil 28: *Cafeaf*, sayı 35: 10 (Nisan, 2010)

-Efendiler ben sizin gibi düşünmüyorum. Bu meclis anayasayı katıyyen değiştiremez. Olmaz böyle şey. Olanağı yok. Ortalık karışır. Buna izin vermezler. –Niye ki Tufan Bey. Egemenlik kayıtsız şartsız milletin değil mi? –... O başka. Bir kere kuvvetler ayrılığı ilkesi var. Aslında burada başka amaç gizli. Yargı pasifize edilmek isteniyor. Gelecek seçimler beklenmeli. Kem... Küm... Estek... Köstek... -Sevgili dostum kendinizi fazla zorlamayınız. Sonuç olarak anayasayı ancak darbeciler değiştirir diyeceksiniz ama diliniz varmıyor. Kah... Kah...

Şekil- 28’de de görüleceği üzere anayasa değişikliklerine dair verilen onay, öncelikle egemenliğin kaynağı olarak milletin istemine dayandırılmaktadır. Milletlin kararı dışında hiçbir gücün ise yönetimde nihai karar verici olmadığı yönündeki kurucu ilkenin bu çerçevede sahiplenildiği de görülmektedir. Tam da bu noktada, özellikle iktidarın sıkça dillendirdiği “elit, beyaz Türk” gibi hegemonik söylemlere paralel biçimde imgelenen karakterin “darbe” savunusuna işaret edilerek, yukarıda da belirtilen “darbecilik-ulusalcılık...” gibi kavram setleri tekrar edilmekte, anayasal değişiklikler de bu söylemin karşısına konumlandırılarak savunulmaktadır.

Referandum ve anayasa değişiklikleri konusunda diğer siyasi partiler ile AKP arasında bir ayrım yapıldığına da dikkat etmek gerekecektir. Örneğin aşağıdaki karikatür, AKP iktidarına karşı muhalefet eden siyasi partilerin hâlâ 12 Eylül anayasasını savunmaları sebebiyle anayasada değişikliklerin yapılması gerektiğini ifade etmektedir. “Evet” tercihinin açıkça belirtildiği dergide örneğin Salih Kılınc’ın referandum üzerine olan köşesinde de belirtildiği üzere alını secdeye değen bir kişinin, “yargı ele geçirilecek”

endişesiyle hayır oyu verebilme ihtimali de bir o kadar düşük ve hatta saçma olarak addedilmektedir (Kılınç, *Cafcaf* Ekim 2010, sayı 43: 12).



Şekil 29: *Cafcaf*, sayı 41: 3 (Ağustos, 2010)

2013 yılında yaşanan Gezi Parkı eylemleri, Cumhuriyet tarihindeki en geniş katılımlı kitle eylemlerinden bir tanesi olması nedeniyle oldukça önemli bir yer edinmiş durumdadır. Genel olarak Gezi eylemleri, piyasalaşma karşıtı, çevreci kent hakkı odaklı, polis ve genel olarak yönetimin şiddetine karşı gelişen ve bu bağlamda örgütlü-örgütsüz kitlelerin dâhil olduğu, yanı sıra ulusalcı-Kemalist kitlenin de yer aldığı bir harekettir (Bora, 2017: 500). Öte yandan Gezi eylemleri, mizahın yoğun olarak kullanıldığı özgün direniş ve muhalefet biçimleri üretmesi açısından diğer kitle eylemlerinden de ayrılmaktadır. Ancak Öniş bu noktada Gezi eylemlerinin etkisi veya sonuçları üzerine düşünürken sürecin abartılmasına ilişkin dikkatli olunması gereğine değinir. Örneğin bu süreçte Gezi eylemlerinde yer alan CHP'nin, bu eylemliliği oylarına yansıtabilme

konusunda başarısız kaldığına, karşısında ise AKP'nin oy oranının eylemler dolayısıyla önemli ölçüde değişmediğine değinmektedir. Ayrıca eylemler, dini-muhafazakâr çevrelerde ters tepkilere de yol açmıştır ki Erdoğan bu tepkiyi siyasal anlamda sermaye olarak kullanabilmiştir. Bu bağlamda Gezi süreci, “seküler azınlığın Türk siyaseti içerisinde ayrıcalıklarını tekrar elde etmek ve muhafazakâr camianın kazanımlarını ortadan kaldırmak” biçiminde ortaya konmaktadır (Öniş, 2015: 30-31; aktaran Bora, 2017: 500). *Cafcaf* ve *Hacamat* dergisinde de Gezi eylemlerinin ele alınış biçiminde bu refleksin kuvvetli bir biçimde yer aldığı gözlemlenmekte, en temelde ise AKP hegemonyasına karşı bir itiraz hareketi olarak gelişen Gezi'nin eleştirisi yoluyla hegemonyaya yönelik destek görülebilmektedir.



Şekil 30: *Cafcaf*, sayı 55: 1 (Yaz, 2013)

Cafcaf Dergisi'nin Gezi Parkı eylemlerinin yaşandığı dönemde çıkan ilk sayısının (şekil- 30) kapak karikatüründe Gezi eylemleri ve polis ile halk arasında yaşanan çatışmalara yer verilmiştir. “Vurma Vurdukça Sıra Sana Gelecek!” başlığıyla verilen kapakta spot başlık olarak “Tam da ‘Üç Aylar’a girmişken, tam da ‘Haram Aylar’dan Receb ayındayken başladı vuruşma! Sen takvimini bilmezsen aylarını da, üç aylarını da, gündemini de değiştiriverirler!” ifadesi yer almaktadır. Bu noktada eylemlere yönelik ilk itirazın, kutsal bir zamanda gerçekleşmiş olması nedeniyle ortaya çıktığı

belirtilebilir. “Gündemin değiştirilivermesi” ifadesinin yansıttığı üzere de eylemler, iç karışıklık çıkarma amacı güden ve nihayetinde yine “dış mihraklara” bağlanabilecek bir biçimde yönlendirilen bir hareket olarak görülmektedir. Kapakta gösterildiği biçimiyle çatışan gruplar, “iki taraf” olarak da kutuplaşmış biçimdedirler. Bir yanda kolluk kuvvetleri ile birlikte Recep Tayyip Erdoğan, diğer yanda ise eylemcilerle birlikte (bir eylemciye taş uzatan) Kemal Kılıçdaroğlu resmedilerek kutuplaşma görüntüsü daha da belirginleştirilmektedir. Öte yandan bir diğer ayrıntı olarak ise İş Bankası reklamı ve reklam panosuna yaslanarak polise saldıran eylemcinin tasvir edilmesi, İş Bankası’nın sermayesinin ortaklarından biri olan CHP’yi akla getirmesi nedeniyle Gezi Parkı eylemlerinin arka planındaki isimlerden biri olarak CHP’ye işaret ediyor gözükmektedir. Öte yandan Gezi eylemlerinin sadece ulusalcılar, CHP... gibi bir kitle tarafından gerçekleşmediğinin kabul edildiğine dair örnekler de mevcuttur. Bu noktada ulusalcı kesimin Gezi eylemlerine etkisi, tam da “vasıfsızlığı” nedeniyle karışıklığın sorumlularından biri olarak görülmektedir. Örneğin şekil- 31’de yer alan karikatürde muhalif ulusalcılar direnmeyi ve mücadele etmeyi bilmeyen ve dolayısıyla da hareketin kendisine zarar veren bir kitle olarak gösterilmiştir.



Şekil 31: *Cafcaf*, sayı 55: 2 (Yaz, 2013)

Bu bağlamda ulusalcı kesim ile Gezi örgütlülüğünün yapısı arasındaki uyumsuzluğa ilişkin bir yaklaşım öne sürülmüş olur. Tam da bu noktada eleştiri, eylemlerde yer alan

örgütlerin tam anlamıyla bir çoğulculuk sergileyemedikleri ve söz konusu İslami hareket olunca tutarsız ve adeta ikiyüzlü bir biçimde dayanışmadan kaçındıklarına doğru yönelmekte ve genişletilmektedir.



Şekil 32: *Cafcaf*, sayı 55: 2 (Yaz, 2013)

Bu anlatıyı takip ettiğimizde ise Gezi hareketi ve eylemcilerine (veya Gezi hareketine katılanların kabul ettikleri üzere “Çapulcular” a yönelik eleştiri ve hatta suçlamaların yönlendirildiği de görülebilmektedir ki bu suçlamalar, eylemcilerin aslında demokrasi değil de “kaos ve şiddet” arayan kimseler oldukları, söylemleri ile eylemlerinin çeliştiği ve dolayısıyla da bu ülke ve “millet” adına faydalı bir eylemde bulunmayan “marjinalleşmiş” kişiler oldukları yönündedir. Bu süreçte özellikle kimi üniversiteler ve üniversite öğrencileri⁴³ de kaosa destek olan kişi ve kurumlar olarak gösterilerek bahsedilen sembolik lincin kapsamı da genişletilmiştir. Dolayısıyla Gezi eylemlerinin aslen “gayri milli” ve “yönlendirilen” hareketler olduğuna ilişkin bakışa bir de “suçluluk” kategorisi eklenmekte, dolayısıyla Gezi muhalefetinin gücü bu yolla soğurulmaktadır. Tam da bu nedenle iktidar tarafından da kullanılagelen Gezi argümanları, AKP hegemonyası adına işlev gören söylemler haline gelmektedirler.

⁴³ 2016 yılında Sebahattin Zaim Üniversitesi rektör yardımcısı olan (daha sonra YÖK’e atanmıştır) Bülent Arı’nın, Barış Akademisyenleri’ne karşı “Cahil kesimin ferasetine güveniyorum” sözünü de bu bağlama oturtmak mümkündür. En nihayetinde bilimsel ve eleştirel bilgi üreten merkezler olan üniversiteler ve öğrencilerinin, aynı nedenle yeniden düzenlenmesi adına, özellikle öğrencilere odaklanan ve onları denetim altına almaya çabalayan bir dilin gelişmesi söz konusudur.

- Hakkaten bu üniversitelerden niye hayırlı şey az çıkıyor ya? Tıpe bak.



Şekil 33: *Cağcağ*, sayı 56: 2 (Eylül, 2013)

Gezi'ye karşı bu tavır doğrultusunda “Çapulcular”ı küçük gören ve değersizleştiren, aynı zamanda da Gezi'de bir gelecek göremeyen popülist söylemin tekrar edildiği de görülmektedir. Bu tutumun ise bir tür “ortak duyu”yu temsil ettiğini söylemek de mümkündür. Genç nüfusun yoğunluklu olarak yer aldığı Gezi hareketinin “geleceksiz” olduğu yönündeki eleştirisi ise ülkenin siyasi tarihine ilişkin daha deneyimli olanların adeta öngörülerinin gerçekleştiği yönünde okunmaktadır. Haliyle bu söylem, patriyarkayı da temsil eden ve savunan bir noktaya erişmektedir. Örneğin şekil- 34'de yer alan karikatürde daha yaşlı olan akraba, sürecin kendini doğrulamasının verdiği rahatlıkla alaycı bir gülüş sergileyerek hem kendisinin hem de pekiştirdiği siyasal ve toplumsal iktidarın temsilini üstlenmektedir.



Şekil 34: *Cafcaf*, sayı 57: 1 (Ekim, 2013)

Gezi Parkı eylemlerinin yaşandığı dönemi takip eden birkaç ay sonrasında, yani eylemlerin sönümlenmeye başladığı dönemde *Cafcaf* ile iktidarın söylemlerinin en yoğunlaştığı dönem olmuştur. Bu yakınlaşmayı gösteren örneklerden biri ise şu yazıda görülebilir:

İtiraf edin! Bu ülkede halk ilk defa kendi ülkesinin iktidarını tamamen ele geçirmeye bu kadar yaklaştı. Hemen heyecanlanmayın çapulcular, sizi kastetmiyorum. 2003'teki seçimleri ve sonrasındaki 10 yıllık süreci kastediyorum... Güç yavaş yavaş el değiştirdi, ülkenin sadece denizlerine değil bütün kaynaklarına pisleyenlerin suları kesildi. E, adam bu kadar güç biriktirmiş, direnmeden vazgeçer mi... hakkındaki darbe girişimi konulu davalardan yırtan CHP milletvekili Haberal'ın deyimıyla 'ne p.ştluk gerekiyorsa' yapıldı. Ama olmadı. Bir kaşık zannettikleri koca göl, bu mayayı tutmadı. Peki şimdi bu adamlar yüz yıldır biriktirdiklerinden, önümüzdeki yüzyıllara da uzanan emellerinden üç beş tane beceriksiz çapulcu başarısız oldu diye vazgeçer mi? Denedi, yenildi, yine dene yine yenil, daha iyi yenil. En son Eylül-Ekim'de tekrar ortalığı ateşe vermeyi planladılar, sonbahar sıcak geçecekti. Hayırlısı olsun. Ekim de daha bitmedi. Ama, Ekim'de devrim yapamayanlar için yeni tarihler gerekecek... (*Cafcaf* Ekim 2013, sayı 57: 2).

Yine Gezi Parkı olayları üzerinden *Cafcaf* Dergisi'nin, tam da AKP iktidarının tasavvur ettiği haliyle bir "millet" ve "halk" anlayışını sahiplendiği görülebilmektedir. Örneğin

“Diren Burslu” başlığı ile verilen karikatürde “çapulcu” olarak görülen bir öğrencinin, bursunun geç yatırılması nedeniyle hükümeti eleştirdiği gösterilmektedir. Karikatürü açıklayan metinde “Devlet kime burs verdiğini takip etmez, etmesin bakalım, eşitlik ilkesi, haklar, ifade özgürlüğü falan... Asıl öğrencilerimizin kendi kendine bilinçlenmesi lazım. Çapulcuysa, gururu da varsa ‘yemiyorum lan bu devletin parasını, hükümet istifa, andımız mandımız’ gibi şeyler diyebilsin. Simit satsın onurlu yaşasın yani” (*Cafcaf* Ekim 2013, sayı 57: 2) denilerek, hakların karşısında ödevlerin yer aldığını ve bu ödevlerin gerçekleştirilmesi koşuluyla hak talep edilebileceğini savunan muhafazakâr sosyal politika/sosyal siyaset anlayışının benimsendiğini de göstermektedir. Yeni Sağ’ın hegemonya projesi doğrultusunda iktidara gelen AKP hükümetinin sosyal siyaset anlayışının da böylesi bir muhafazakâr sosyal politika anlayışına yaslandığı göz önüne alındığında, neoliberal bir kamu politikası biçiminin *Cafcaf* tarafından da içselleştirilmesiyle karşılaşmaktadır. Şu halde yukarıdaki ifadelerden hem piyasa ilkelerinin hem de otorite ve hiyerarşi eksenli bir toplum görüşünün bütünleştiği bir örneği görmek mümkündür.

Gezi Parkı eylemleri ve ortaya çıkardığı demokrasi tartışmalarının *Cafcaf*’ta başka bir bağlama oturtulması da söz konusudur. Hatırlanacağı üzere Gezi’de ortaya çıkan ve doğrudan demokrasi veya komün örnekleri olarak geliştirilmeye çalışılan halk meclisleri, başka türlü bir demokrasinin olabileceği imkânını da tartışmaya açmıştır. Tam da bu noktada *Cafcaf*, “Demokratik hakkım değil mi, şeriat istiyorum!” başlıklı yazıyla tartışmaya dâhil olmaktadır (Kibritçi, *Cafcaf* Kasım 2014, sayı 63: 2). Gezi eylemlerinin çoklu (ve antagonist) ve özgürlükçü yapısına vurgu yapan yazıda, burada toplananlar ile iletişime geçme imkânının kaçırıldığından bahsedilerek Gezi’ye bir zenginlik katma fırsatının kaçırıldığından bahsedilmektedir. Bunun da ötesinde, “‘Tamam, biz senin özgür yaşama hakkını sonuna kadar destekliyoruz dostum, sen de gel çocuklarımızı çarşafı okutabilme özgürlüğümüzü destekle’ derdik özgürlük aşığı arkadaşlara” ifadesinde de görüleceği üzere İslami eğitim sisteminin (farklı yerlerde de İslam’a uygun olmadığı altı çizilen) demokratik tartışmalar bağlamına oturtulmaya çalışıldığı görülmektedir. Ancak bu noktada ele alınan demokrasi anlayışının çoğunlukçu bir anlayış olduğuna dair de izlerle karşılaşılabilir. Örneğin aynı yazı içerisinde Validebağ Korusu’na yapılmak istenen cami tartışmaları da ele alınarak,

“Cami yapımını protesto etmek için toplanan kalabalıkları bir şekilde kazanmamız lazım... Ha baktık olmuyor... o zaman... demokrasiye müracaat etmek gerekiyor. Halka sormak, oylamaya açmak gerekiyor... çıkan sonuca göre gerekirse koruyu komple yıkar baştan sona cami yaparsın” ifadesinden de görüleceği üzere çoğunluğun kararı üzerinden şekillenen bir demokrasi anlayışı benimsenmektedir. Haliyle çoğunlukçu bir demokrasi anlayışının özellikle Gezi hareketinde vurgulanan doğrudan demokrasi veya radikal demokrasi gibi biçimlerle uzlaştığını söylemek de mümkün değildir. Örneğin toplumun metinlerarası biçiminde eklemlenme mantığı üzerinden kurulduğunu belirten ve bu bağlamda da radikal demokrasi modelinin öncül isimlerinden olan Laclau ve Mouffe’u düşündüğümüzde çoğunlukçu demokrasi ile hegemonik eklemlenme mantığı tam bir çelişki içerisine düşecektir.

Cafcaf ve *Hacamat* Dergileri’nde dikkat çeken konulardan bir diğeri de, yukarıda da bahsettiğimiz sosyal siyaset konusu doğrultusunda emek ve emek haklarının ele alınma biçimidir. Bu bağlamda dergilerde yeri geldiğinde işçi hakları savunulmaktadır ancak emeğin özgürleşmesi adına bir söylemin sahiplenildiğini söylemek de bir o kadar güçtür. Yine ekonomi ve ekonominin yönetimine ilişkin iktidara yönelen eleştirilerin varlığı da gözlemlenmektedir ancak bu eleştirilerin, genel olarak bir sisteme yani kapitalizm veya neoliberalizm eleştirisine dönüştüğü örnekler nispeten daha azdır. Tam da bu noktada derginin söyleminde bir kontrol mekanizması olarak İslam, meseleyi “hak” temelinde ele alması nedeniyle derginin kimliğini sol bir çizgiden ayrı tutar. Kaldı ki bu ekseninde oluşan çeşitli örgütlü toplumsal hareketlere de mesafeli oluşu, derginin Müslüman çizgisi sebebiyle daha devletçi bir konumda yer almasına yol açmaktadır. Bu bağlamda dergilerin sınıfsal bir bakış açısına sahip olduğunu söylemekten çok emek-sermaye birlikteliği gibi korporatif bir yaklaşıma sahip olduğunu söylemek mümkündür. Hatta bu nedenle iktidarın kimi girişimlerine de şüpheyile yaklaşılmaktadır. Örneğin şekil- 35’te görüldüğü üzere 7 Ocak 2009 tarih ve 2009/14540 sayılı Bakanlar Kurulu Kararı ile Nazım Hikmet’i Türk vatandaşlığından çıkaran kararın yürütmesinin kaldırılması, AKP’nin “sol açılımı” olarak ele alınmış ve ancak bu düzenleme adeta gösteriş için yapılan bir işlem olarak vurgulanmıştır:



Şekil 35: *Cafcaf*, sayı 20: 15 (Şubat, 2009)

Bu bağlamda sol siyaset alanına dâhil olabilecek tüm söylem ve politikaların hegemonya için de önem taşıdığını hatırlamak gerekir. Özellikle kuruluşu ve ilk dönemleri itibariyle liberal bir söylemi de benimseyen AKP için de sol siyasete ilişkin kimi söylem ve politikalar tam da hegemonyanın inşası ve pasif devrim süreci adına bir gerekliliktir. Bu noktada *Cafcaf*'ın itirazının ise İslamcı hegemonyanın güçlenmesi adına düzen içerisinde gelen bir itiraz olarak görmek gerekir. “Muhالیf ama hegemonik” olarak tanımlanan bu tavrın bir diğer örneği ise 2008 yılı krizinin ardından görülebilir. Bilindiği üzere 2008 yılında baş gösteren küresel finans krizi pek çok ekonomi için zorlu süreçleri beraberinde getirmişti. Türkiye’de de bu krizin etkileri görülmüş ve ancak özellikle siyasal iktidarın söylemleri doğrultusunda krizin görünen etkileri bir ölçüde törpülenmeye çalışılmıştı. Tam da bu anlamda dönem itibariyle başbakan Recep Tayyip Erdoğan’ın, krizden doğrudan etkilenmediğimizi anlatmak için “teğət geçti” cümlesi, ekonominin gücüne yönelik bir vurguyu içeriyordu. Fakat siyasal söylem ve politikaların dışında gündelik yaşam açısından toplumsal kesimlerin krizi bu denli yumuşak deneyimlemediğine dair bir takım göstergeler de mevcuttur.⁴⁴ Bu

⁴⁴ Örneğin Korkut Boratav’ın 2008 krizine dair rakamları içeren ve bu anlamda krizin teğət geçmediğini belirttiği bir görüşme için bkz.. http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/siyaset/636814/_Turkiye_nin_ihtiyaci_kolektif_muhalefet_.html

noktada *Cafcaf*, krizin derinleşip derinleşmediğini sorgulamakta ve “teğet geçti” söylemine ilişkin mizah üretebilmektedir. Örneğin şekil- 36’da yer alan karikatürün de gösterdiği üzere krize ilişkin iktidar ile sermaye sahipleri arasında farklı yorumlar söz konusudur. Daha da önemlisi, karikatürün başlığında yer alan “yersen” ifadesi, krizin teğet geçtiğine inanılmadığının bir göstergesidir. Bu bağlamda AKP’nin ekonomi yönetimine ilişkin bakış açısı, *Cafcaf*’ı eleştirel bir konuma da yerleştirmektedir.



Şekil 36: *Cafcaf*, sayı 20: 15 (Şubat, 2009)

Bahsedildiği üzere ekonomi politikasına yönelik bu tavrın hegemonik oluşu, kendisini olumlu görülebilecek gelişmelerin varlığında verilen onay üzerinden göstermektedir. Tıpkı “teğet geçti” söyleminde olduğu gibi Uluslararası Para Fonu (IMF)’na olan borcun bittiğine ilişkin hükümetin spekülatif yorumlarına *Cafcaf*’ın da katıldığı görülebilmekte ve bu bakımdan da iktidara yönelik desteği ortaya çıkmaktadır. Örneğin şekil- 37’de AKP’nin borcu kapattığına ilişkin söylemin vurgulandığı görülmektedir. Ancak bu karikatürün ilginç bir özelliği de şudur: Özellikle IMF’ye olan borcun bittiği yönündeki söylem 2013 yılı itibariyle gündemde yer almışken bu karikatür 2010 yılında çizilmiştir. Dolayısıyla *Cafcaf*’ın ekonomiyi yakından takip etmesinin yanı sıra aslında hegemonik söylemi bir bakımdan inşa eden konumu da yakalamış olması daha büyük önem arz etmektedir.

• 44 yıllık IMF borcu kapandı, IMF ile yeni bir anlaşma yapılmadı.



Şekil 37: *Cafaç*, sayı 34: 2 (Mart, 2010)

Dergilerde, AKP iktidarına karşı muhalif bir dilin varlığı bağlamında daha genel düzeyde sistem eleştirisine yönelen örneklerle de karşılaşmak mümkündür. Sayıca nispeten çok daha az olan bu örneklerde ise kapitalizme karşı İslamiyet'in çözüm olarak görüldüğü ve bu bağlamda bir sistem eleştirisi gerçekleştirildiği söylenebilir. Örneğin Gülsüm Kavuncu'nun "Puantiye" köşesinde bir sistem olarak kapitalizmin ele alındığı görülebilir. Kavuncu'ya göre kapitalizm bir kandırmaca üzerine işler ve insanları giderek bireyselleştirmesi hatta tüketimi bir haz meselesi haline getirmesi nedeniyle egoist bir bireyciliği yüceltir. Öte yandan Kavuncu'nun not düştüğü üzere karikatür, 1 Mayıs nedeniyle işçilere armağan edilmiştir ve bu nedenle de anlamlıdır ve bu anlam temelde 1 Mayıs'ın sınıfsal ve sembolik değeri üzerinden oluşmaktadır (Kavuncu, *Cafaç* Mayıs 2009, sayı 23: 6). 1 Mayıs'ın, neoliberal politikalara eklenmiş olan bir iktidar olarak AKP tarafından 2008 yılında "Emek ve Dayanışma Günü" adı altında tatil ilan edilmesini de göz önüne aldığımızda emek-sermaye ayrımının yaşanmadığı kaynaşmış bir toplum idealine sahip İslamcı siyasetin ortak bir noktası olarak "işçilere"

ilişkin söylem ve karikatürlerden bahsetmek de mümkündür.



Şekil 38: *Cafcaf*, sayı 31: 20 (Ocak, 2010)

Nitekim dergide işçilere yönelik yer alan diğer mizahi unsurlara baktığımızda işçilerin geçim sorunu ve ücretleri üzerine daha yoğun biçimde durulduğu görülür. Ancak genel itibariyle işçi sınıfı haklarının yanı sıra yükümlülüklerinin de farkında olması gereken bir toplumsal tabaka olarak nitelenmektedir. Bir bakıma da, imgelendiği haliyle haklarına vurgu yapan bir sınıf olarak işçilerin, “lümpen” bir tavırla hak mücadelesini çok dar bir kapsamda yürüttüklerini eleştiren bir tavır söz konusudur.



Şekil 39: *Cafcaf*, sayı 33: 3 (Mart, 2010)



Şekil 40: Cafcaf, sayı 58: 13 (Kasım, 2013)

Şekil- 39 ve 40’da görülebileceği üzere, gerek Tekel eylemlerine karşı işçilerin azalan desteği veya bir işçinin kovulma tehdidine karşı haklarından vazgeçercesine ifadesini değiştirmesi, tam da bahsedilen lümpen tavra yönelik bir mizah üretmektedir. Mizahı tutucu bir işleve sahip olarak tanımlayan Bergsoncu kuram açısından bakılırsa bu karikatürde üretilen mizah, işçi haklarının toplumsal düzeni bozmasından ve bu nedenle eleştirilerek uyumunun sağlanması gereken işçiler üzerinden gerçekleşmektedir. Dolayısıyla bu örneklerde olduğu üzere ağırlıklı bir biçimde özellikle Cafcaf’ta işçilerin hak ve yükümlülüklerinin altını çizen, karşısında da sermayenin aşırı zenginleşmesini eleştiren karikatürlerin varlığı görülmektedir. Bu karikatürlerin bir diğer önemi ise, tıpkı ekonomi yönetimine ilişkin değerlendirmelerde olduğu gibi siyasilere yönelik eleştirel bir dili içermesinden kaynaklıdır. Ancak bu eleştiriler de, İslami bir yaşama uygunluk bakımından, daha önceden belirtildiği üzere, “muhalif ama hegemonik” bir tavırla yapılmaktadır.



Şekil 41: *Cafaç*, sayı 29: 2 (Kasım, 2009)



Şekil 42: *Cafaç*, sayı 49: 1 (Kış, 2011)

Şekil- 41 ve 42’de yer alan karikatürlerde görülebileceği üzere sermayenin İslami ilkelere göre birikim sağlaması gereğince, İslami sermayenin kendisi eleştirilerin bir diğer boyutunu oluşturmaktadır. Örneğin MÜSİAD eski başkanının “bir lokma bir hırka” devrinin geçtiğine ve dolayısıyla da giderek zenginleşen İslami sermayenin artık çağın veya piyasanın koşullarına uyması gereği yönünde sarf ettiği söz İslami kurallara aykırı görüldüğü için eleştirilmektedir. Yine aynı karikatürde iş yerinde “asgari ücretin” geçerli olduğunu yazan tabela, işçi-işveren ilişkilerinin daha da kurumsallaştığı ve dolayısıyla insani boyutun ortadan kalktığı bir kapitalizmin ve hatta neoliberalizmin bir

eleştirisini sunmaktadır. Bu yöndeki bir tutumu destekleyen bir diğer karikatürde ise zenginleşen İslami sermaye “Yeni Beyaz Türkler” biçiminde adlandırılmakta ve tam da eleştirilegelen seküler-yerleşik burjuvazinin yerine gelen ancak ondan farklı davranmayan bir sosyo-ekonomik tabaka olarak gösterilmektedir. Sonuçta zenginleşmenin belirli sınırlar dâhilinde olması ve yaşanması gerektiğinin vurgulandığı görülmektedir.

Yukarıdaki örneklerde ve diğer kesimlerde de görüldüğü üzere kapitalizmin ve hatta neoliberal kapitalizmin yarattığı ekonomik ve toplumsal sorunlar, “tüketim toplumu” bağlamında *Cafcaf-Hacamat*’ın en çok üzerinde durduğu temayı oluşturur. Ancak sistemin kendisine yönelik eleştirinin radikal çözümleri savunmaya yönelik bir seyri olduğunu da belirtmek bir o kadar zordur. Örneğin Amerikan borsasında işlem hatalarından dolayı yaşanan değer kaybına ilişkin, aslında olmayan paralar üzerinden “dünya malı”nın paylaşıldığına ve yine “oynamayı seçmediğimiz bir oyunda” kaybettiğimize dair bir tespit yapılmaktadır (*Cafcaf* Mayıs 2010, sayı 38: 3). Bu bağlamda küreselleşen ekonomik ve finansal sistemin ya da neoliberalizmin tüm uluslararası boyutta yıkıcı gücünden bahsedilebilmekte ve fakat hakkını arayan emekçiler ise marjinalleştirilerek simgesel lince maruz bırakılmaktadırlar. Ve yine bir yandan hak arayan işçi figürü “yıkılırken” öte yanda kapitalizmin İslamcılar da dâhil olmak üzere toplumsal anlamda içselleştirilmesine yönelik eleştiriler, *Cafcaf-Hacamat*’ta bir kurtuluş olarak öz’e dönme düşüncesini pekiştirmektedir. Yine Betül Zarifoğlu Koç’un “Dindar işverenler çalıştırdıkları işçileri ‘Allah rızası için’ çalıştırıyorlarken, maaşlarını da kendileri için Allah’ın rızasını kazanabilecek kadar ödeseler keşke. Yoksa öbür dünya epey dengesiz olacak. Cennet hep işçi dolacak, biraz da işverenler olsa fena mı olur” (Koç, *Cafcaf* Mayıs 2010 sayı 38: 13) ifadesinde görülebileceği üzere emeğin gerçek karşılığı ve adil bir paylaşım kuralı olarak “Allah’ın rızasını almak” gösterilmektedir. Hatta 2010 yılında Zonguldak Karadon madeninde yaşanan kaza üzerine çizilen karikatürde mevcut önlemlerin yetersizliğini ve can güvenliğinin bulunmadığını göstermek adına patrondan hakkını isteyen işçi aynı söylemle tasvir edilmektedir:



Şekil 43: *Cafcaf*, sayı 39: 3 (Haziran, 2010)

Cafcaf-Hacamat'ın gündeminde yer alan konuların, özellikle *Hacamat*'ın haftalık olarak yayımlanmasından sonra AKP iktidarının söylem ve politikalarına daha da yakınlaştığını söylemek mümkündür. Özellikle *Cafcaf* ve *Hacamat*'ın yayımlandığı aynı dönemde *Cafcaf*, "kültür" vurgusu üzerinden yazılara ağırlık verirken *Hacamat*'ta adeta siyasi propagandaya benzer biçimde ürünler ortaya çıkabilmektedir. Bu biçimdeki çalışmaların ise özellikle siyasal gündeme ilişkin oluşuna da ayrıca dikkat çekmek gerekir. AKP iktidarının özellikle 2011 sonrasına artan otoriterliği ve bu süreçte giderek artan dinsel söylem ile beraber Gülen Cemaati ile yaşadığı ayrımın yarattığı hegemonik krizin, muhafazakâr-demokrat yerine İslamcı bir hegemonyayı inşa etmesi, doğal olarak *Cafcaf-Hacamat* ile iktidar arasındaki söylemi de birbirine yakınlaştırmıştır. Ancak bu yakınlaşma, toplumsal kesimler arasında var olan antagonist mücadelenin dost-düşman ayrımının da ötesine taşındığı yıkıcı bir hale doğru evrilmek üzere görünmektedir. Dolayısıyla artık sadece rızanın örgütlenmesi boyutunun yanı sıra zor kullanma gücünün de devreye girebileceği bir nokta olarak kriminalize etme aşamasına gelinmiştir. Bu noktada *Hacamat*'ın mizahı, sembolik linçin de ötesine geçerek adeta hedef gösterme işlevine yönelmektedir:



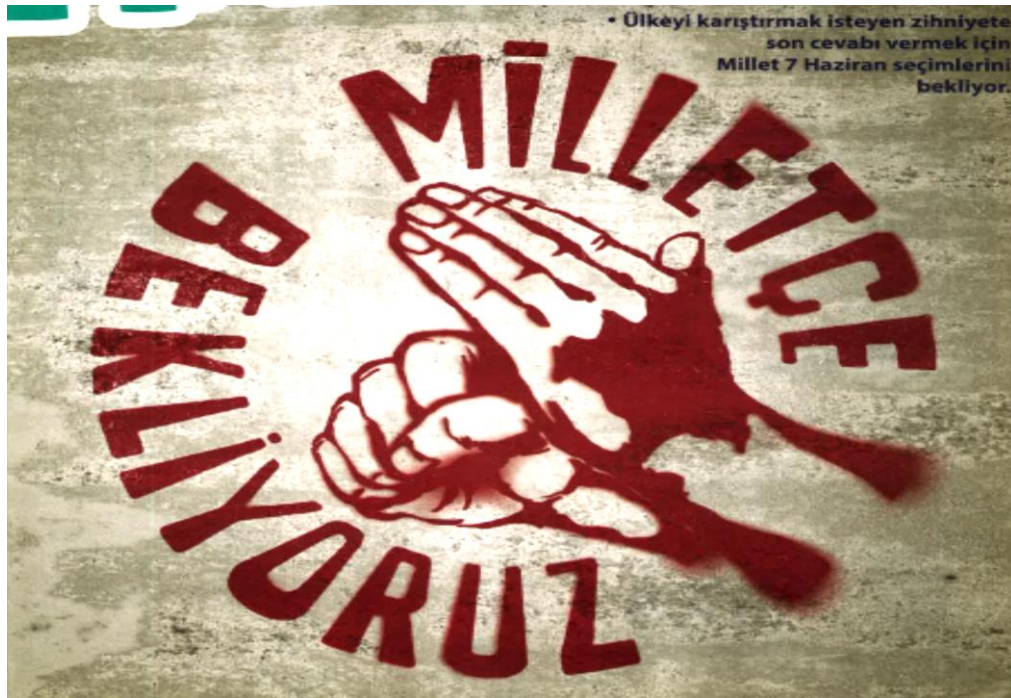
Şekil 44: *Hacamat*, sayı 6: 1 (8 Nisan 2015, Çarşamba)



Şekil 45: *Hacamat*, sayı 6: 2 (8 Nisan 2015, Çarşamba)

31 Mart 2015 tarihinde Berkin Elvan davasına bakan savcı Mehmet Selim Kiraz'ın DHKP-C militanları tarafından öldürülmesi ve savcının rehin alınma görüntüsünün medya organları tarafından gösterilmesi üzerine çizilen bu karikatürlerde (şekil 44- 45) muhalefet, ana akım medya ve Gülen Cemaati'nin birlikteliğinin gösterilmesi tam da bu kriminalize etme aşamasına geldiğini yansıtmaktadır. Üstelik "suç örgütü" olarak toplandığı belirtilen bu kesimlerin, kapak karikatüründe "Tayyip karşıtları" olarak adlandırılmış olması da meselenin sadece "terörizm" olgusu olmadığını, bunun ötesinde

iktidara karşı muhalefetin teröristleştiği gibi bir noktaya taşındığını da dillendirmektedir. Dolayısıyla dost-düşman ayrımı üzerinden hareket eden siyasallığın “düşman” olanı kapsayarak dışlamasında olduğu üzere gerek iktidarın gerekse de *Cafcaf-Hacamat*’ın bu vurgusu, hegemonyanın sürekliliği açısından da anlamlı bir hareket olacaktır. Bu bağlamda siyasi kutuplaşmanın geldiği noktaya ilişkin olarak bir diğer örnek ise 7 Haziran 2015 genel seçimleri öncesinde CHP’nin hazırladığı “milletçe alkışlıyoruz” sloganına karşı *Hacamat*’ın kapak karikatürüdür (şekil 46):



Şekil 46: *Hacamat*, sayı 7: 1 (15 Nisan 2015, Çarşamba)

Bu noktada son olarak *Cafcaf* ve *Hacamat*’ın gündemine dair bir not eklemek gerekecektir. Daha önce de vurgulandığı üzere *Cafcaf* ile *Hacamat*’ın iki ayrı dergi olarak devam etmesi ile iki derginin işlediği konular arasında da bir farklılaşma yaşanmış, özellikle siyasi gündeme dair karikatürleri ise *Hacamat* Dergisi daha çok yüklenmiştir. Ancak bu dergi de sadece 2015 yılı içerisinde yayımlandığı için gündem konuları da haliyle sınırlı kalmıştır. Bu konular arasında AKP ve Cemaat çatışmasının yine büyük bir yer işgal etmesi söz konusudur. Örneğin kimi yargılamalar sonucu Cemaat üyelerinin serbest bırakıldığına ilişkin haberler, *Hacamat*’ın başlıca gündemini oluşturmuştur. Öte yandan 2015 yılı genel seçim yılı da olduğu için *Hacamat*’ın, Gülen

Cemaati ile diğer muhalefet partilerini bir arada görerek toptan bir suç şebekesi üreten siyasi dili de sahiplendiği görülebilmektedir. Yine 2015 yılında çözüm sürecinin de sekteye uğraması neticesinde *Hacamat*, hedef olarak HDP ve Selahattin Demirtaş'ı gösteren içeriğe devam etmiştir. Özellikle seçim döneminde yine Doğu ve Güneydoğu bölgelerinde yaşanan şiddet eylemleri ile PKK ve HDP doğrudan ilişkili olarak gösterilmektedir. Tüm bu sürece bir de dış politikada yaşanan gelişmeler eklenmiştir. Özellikle IŞİD örgütünün eylemleri, Suruç'ta yaşanan bombalı saldırı, MİT Tırları olarak bilinen görüntülerin medyaya yansması gibi eylemler, oldukça popüler olan “siyasi analizlerin” (veya komplo teorilerinin) *Hacamat*'ta da çokça yer edinmesini sağlamıştır.

Cafcaf'ta dikkat çeken en önemli ayırım ise Gülen Cemaati'ne olan eleştirel bakıştır. Her ne kadar derginin ilk sayısında sayılan farklı İslamcı kimliklerin arasında Gülen Cemaati'nin de yer almasına karşın ileriki sayılarda Cemaat'e karşı eleştirel bir mizahın gelişmeye başladığı görülebilmektedir. 2010 yılına bakıldığında Türkiye'de anayasada yapılan değişiklik süreci bu ayrılığın oluşmasında bir ayırım noktasını oluşturmaya başlamıştır. Örneğin Otacı Zahter (Mustafa Aydın)'in 2010 Aralık ayında yazdığı “İblis de Bir Melekti Yavrum!” (Aydın, *Cafcaf* Aralık 2010, sayı 45: 6) başlıklı yazısında referandum sonrası yeni döneme ilişkin “Cemaat”in konumu bir merak ve endişe kaynağı olarak görülebilmektedir:

...Artık görülen o ki yeni dönemde ilahiyatlılar daha etkin olacak. İyi mi olacak kötü mü olacak zaman gösterecek. HSYK vs.'nin yapısının ‘badem bıyık’ moduna girmesine sevinelim, ama masonlar ve dedeler eliyle felç olan guguk sistemine ‘abiler’ eliyle tüy dikilecekse de üzülelim... Atların Kulağına Şiir fısıldayan adamlar gibi, hakimlerin-savcıların kulağına hüküm fısıldayan ‘abiler’e karşı izzet ve namusumuzu muhafaza edelim.

Cafcaf'ta bahedilen bu endişenin özellikle Aralık 2013 sayısından itibaren yerini bir yargıya bıraktığı ve artık Cemaat ile olan mesafenin belirginleştiği görülmektedir. Gülen cemaati ile hükümet arasındaki ayrışmanın “dershaneler” tartışması üzerinden görünür hale geldiği ilk dönemlerinde, Gezi Parkı eylemlerinin de üzerinden çok zaman geçmemiş olması nedeniyle iktidar karşısındaki tüm muhalif grupların bir arada hareket ettiğine ve bu çeşitli grupların aslen “dış güçler ile Gülen cemaati” tarafından

yönlendirilen aktörler olduğuna dair iktidar söylemi, tam da bu bağlamda *Cafcaf*'a da yansımaktadır:

28 Şubatçıların işbirlikçisi Ecevit için şefaathçi olup darbeci komutanlara içi yanarken Müslüman bir başbakana 'firavun' yakıştırmaları yapabilen, halkın seçtiği meşru hükümeti yıkmaya kalkışan ve din düşmanı olduklarını adımız gibi bildiğimiz Geziciler için 'onlara çapulcu demeyin, içlerinden Halid Bin Velidler çıkabilir' diyen Hocaefendi, mevcut hükümetten de sıkılmış görünüyor. Daha önce de Müslüman bir liderin hükümeti darbeye devrildiğinde 'hayırlı olsun' demişti. Hayırlısı... (*Cafcaf* Aralık 2013, sayı 59: 2).

Öte yandan Cemaat'in bu denli marjinalleşmesinin bir çatışma ve bölünme yaratacağı da öngörülmekte ve bu nedenle de bir uyarıda da bulunmaktadır. Örneğin "Vakit kardeşlik vakti! Genç 'abiler', 'ablalar' Gülen cemaatinin içine düştüğü hallerden tedirgin. Biz Müminlere yakışan Gülen'i ve ortaklarını eleştirirken dünyaya gözlerini Gülen Cemaati ile açan samimi insanları dışlamamaktır! O ağabeyler ablalar da bilsin ki; İslam Gülen Cemaatinden ibaret değildir..." (*Cafcaf* Aralık 2014, sayı 60: 1) çağrısıyla, tam da iktidar için bir kriz ortamının yaşandığı bir dönemde bölünmemenin gerekliliği vurgulanmaktadır. Ancak bu çağrının, Gülen cemaatinin bir suç örgütü olduğu yönündeki değerlendirmeyi değiştirmediğini de tekrar etmek gerekir. Bu doğrultuda Cemaat'in "paralel" olarak adlandırıldığı haliyle sadece kadrolaşmış bir yapı değil aynı zamanda silahlı bir örgüt olduğuna dair bir bakış açısının hâkim olmaya başladığı ortadadır. Örneğin: "Paralel yapının silah bırakmayacağı anlaşıldı. Zaman, seçim öncesi 'Birleşik Haziran Hareketi' ve Soros'yan isyan dalgasına zemin hazırlamaya devam ediyor..." (Kamburabi, *Hacamat* Mart 2015, sayı 2: 10) sözleriyle hem Cemaat'in silahlı bir örgüt olduğu belirtilmekte (ki bu doğrultuda bir darbe girişimi potansiyelinin de varlığına ilişkin öncül tespitler de ortaya çıkmakta) öte yandan da Gezi ve onun gibi toplumsal hareketler terörizmle ilişkilendirilerek iktidara da meşruiyet kazandırılmaktadır.

3.3.5. Toplumsal Kimlikler

Türkiye'de uzun yıllardır özgün inançları ve toplumsallıkları nedeniyle ayrımcılığa, saldırıya vs. uğrayan, özellikle Sünni İslam temelinden bakıldığında da "dost"un karşısında "düşman" kategorisine koyulagelen bir toplumsal grup kimliği olarak

Alevilik, *Cafcaf*'ın gündeminde de yer almaktadır. Ancak Alevilik'ten bahsedilirken inanç öğeleri hakkında bir tartışmadan çok siyasal iktidarlar ile olan ilişkisine değinildiğinden bahsetmek mümkündür. Bu noktada AKP döneminde “Alevi açılımı” olarak adlandırılan ve siyasal iktidar tarafından Aleviliği (yeniden) tanımlanmaya çalışan⁴⁵ söylemler göz önüne alındığında odak noktasının Alevi hareketinin siyasallığı olduğu görülebilir.

Cafcaf'ta Aleviliğe yönelik söylemin türetildiği ilk alan siyasal tercihlerin sorgulanması üzerine ortaya çıkmaktadır. Örneğin Otacı Zahter (Mustafa Aydın)'in “Bediüzzaman Demokrat mıydı?” başlıklı köşesinde Aleviler'in 1400 yıl önce yaşanan Kerbela olayının yasını hala tutmalarına rağmen Dersim katliamına niçin ses çıkarmadıkları ve hatta bu katliamın sorumlusu olarak görülen CHP'de niçin siyaset yapmaya devam ettikleri eleştirilmekte ve hatta cemevlerinde yer alan Atatürk portresi karşısında nasıl olup da ibadetlerini gerçekleştirdikleri sorgulanmaktadır. Öyle ki bir kesim Alevi'nin Mustafa Kemal'i, Ali'nin dünyaya yeniden gelmiş hali olarak gördüğünü ifade ederek (Aydın, *Cafcaf* Ekim 2010, sayı 43: 7) Aleviler adına da konuşmaktadır. Bu bağlamda karşımıza çıkan ilk eleştiri, kurucu iktidar olarak Mustafa Kemal ile CHP'nin, bizzat uyguladıkları zulme rağmen Aleviler tarafından ilahlaştırılmasına ve bu bağlamda da Alevi siyasal hareketi ile CHP arasında var olan iletişime yöneliktir.

Alevi örgütlülüğü ile CHP ilişkisinin yine bir figür olarak Kemal Kılıçdaroğlu üzerinden kurgulanması söz konusudur. Kılıçdaroğlu'nun Alevi kimliğinden “‘Gandi’ oldu ama nasıl oldu biz de anlamadık. Sanırsın -Dersimli Kürt Alevisi olduğu söylenen lakın ailesinin Ermeni geçmişiyle ilgili soruları da yadsımayan- abimiz DTP'nin başına geçmiş...” (Aydın, *Cafcaf* Temmuz 2010 sayı 40: 5) teşhir edilircesine bahsedilmesi ve hatta kimliğin sadece Alevilik ile sınırlı kalmadan Kürtlük ve Ermenilik yoluyla pekiştirilmesi *Cafcaf-Hacamat*'ın kimlik meselelerine ilişkin tavrını da yansıtacak niteliktedir. Nitekim sadece siyasi liderlerin kimlikleri üzerinden değil bunun dışında

⁴⁵ Aleviliğin iktidar eliyle yeniden tanımlanmasını Madımak Olayı üzerinden ele alan bir çalışma için bkz. Yalçınkaya, Ayhan (2011), Hafıza Savaşlarından Sahiplenilmiş Şehitliğe: Madımak Katliamı Örnek Olayı, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 66 (3), s. 333-394, <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/ausbf/article/viewFile/5000053261/5000050578>, Erişim: 25.04.2018

siyasi partiler ve ideolojiler üzerinden de bütün bir etnisitenin “düşman” statüsünde konumlandırılması da söz konusu olmaktadır:

Komünist ve Ezidik Kürt partilerinin isimlerinin kısaltmalarındaki “H” harfi ne anlama geliyor? “Halk” mı? Sanmıyorum. Bence “Hay”dan geliyor, ama Hû’ya gitmiyor. (“Hay”, Ermeni demektir. Ermeniler ülkelerine de Hayastan veya Hayk adını verirler.) Mevcut Hay’ın (Hain diye de okuyabilirsiniz) Demokrasi Partisi, Taşnaksutyun Partisinin bir versiyonudur. (İçinde pek çok Tuncelili Alisiz “Ate’li bulunur. (Hadi onlara da “HAY bin kripto!” deyin!) (Kamburabi, *Hacamat* Mayıs 2015, sayı 10: 10).

Kürt-Alevi-Ermeni kimliklerinin, iç içe geçtiği bir kişilik olarak çizilen Kılıçdaroğlu figürü üzerinden yansıtılması aynı zamanda Sünni-İslam dışındaki diğer inanç ve kimliklerin ikincil veya tabii unsur olarak görüldüğüne yönelik yorumlamayı da mümkün kılar. Üstelik bu ifadeler, aynı sayının kapağına (*Cafcaf* Temmuz 2010, sayı 40: 1) yer alan “Her türlü ırkçılığa ve şiddete hayır!” başlığına rağmen kullanılabilir.

Salih Kılınc’ın “Batıl Balina” yazısı da Aleviler ve hükümetin Alevi açılımı ekseninde gelişen genel tartışmayı işlemesi bakımından önemli bir örneği teşkil eder. Yazıda Sünni İslam anlayışının daha belirleyici bir konumda olduğunu ve Aleviliğin yine bu yorum üzerinden tanımlandığını söylemek mümkündür. Gerek çeşitli yargı kararları gerekse de Diyanet İşleri Başkanlığı’nın söylemleri ya da Recep Tayyip Erdoğan’ın kimi görüşleri doğrultusunda devlet ve hükümet organları tarafından Aleviliğe dair böylesi müdahalelerin yapılabilmesi, hegemonik söylemin de Alevi kültürünü sahiplenmekten çok “norm dışı” kabul ettiğini göstermektedir. *Cafcaf*’ın dilinin ise bu konuda tamamen ayrımcı olduğunu söylemek ise güçtür fakat yine de Alevilik inancının/öğretisinin bir din olmaktan ziyade folklorik bir değer olduğunu öne süren hegemonik söylemi sahiplendiği bellidir (Kılınc, *Cafcaf* Eylül 2013, sayı 56: 9):

-Aleviler Müslüman mı, değil mi bir karar versinler istiyorsunuz.

-Evet, Müslümanlarsa ibadethaneleri camidir.⁴⁶ Hep birlikte ibadetimizi (namaz) edelim. Değillerse azınlık hükümlerine tabi olurlar. Ha, cemevi kültürel bir yer olacaksa elbette

⁴⁶ Alevilik konusunda *Cafcaf*’ın söylemi ile Recep Tayyip Erdoğan’ın “dört dörtlük Aleviyim” söylemi arasında da bir benzerlik bulunduğu ortadadır. Hatırlanacağı üzere hükümetin ortaya koyduğu bir proje olarak “cami-cemevi” tasarısı, Alevi örgütleri tarafından tepkiyle karşılanmış ve bir tür asimilasyon çabası olarak değerlendirilmişti. Bu bakımdan gerek hükümetin gerekse de *Cafcaf*’ın Alevilik anlayışında, “Alevi”yi yeniden inşa etmeye çabalayan bir söylem hakimdir.

gene olsun. Ama hepimizin (alevisiyle, sünniysiyle) ibadethanesi camidir.

Öte yandan Aleviliğin siyasal tercihleri ve İslamiyet içerisindeki yeri gibi tartışmaların dışında örgütlenmelerinin de sorunsallaştırıldığı görülebilmektedir. Örneğin, Otacı Zahter (Mustafa Aydın)'in bir yazısında mesele daha çok Alevi örgütlerinin “saldırganlığı” üzerinden ele alınmakta ve dolayısıyla Alevilik aynı zamanda örgütlü bir hareket olması bakımından da eleştirilmektedir. Üstelik örgütlü hareket yine “düşman” kategorisini hatırlatacak şekilde konumlandırılmakta, “dış güçler” ve suç örgütleri tarafından yönlendirilen ve bu nedenle “dost” kategorisine dâhil edilemeyecek biçimde görülmektedir (Aydın, *Cafcaf* Ekim 2013, sayı 57: 7):

Alevi örgütleri her türlü açılıma rağmen niye bu kadar edilgen ve lüzumsuz hırçın? Derin yapıların kurdurduğu belli birçok örgüt için çok rahat ‘İslamcı Terör Örgütü’, tanımını kullanabilen bu ağabeyler özellikle son zamanlarda ölen bütün üyelerinin cenazeleri cemevinden kalkan bilinen silahlı örgütler için ‘Alevici Terör Örgütü’ demememizi hürmetle karşılıyorlar mıdır? Hayır. Alevi diasporası ve içerideki kesim Batılı istihbarat örgütlerinin elinde rehin vaziyette. Ey Aleviler! İçinizdeki çağdaş Abdullah İbni Sebe’leri bulma zamanı gelmedi mi? Hem Alevi, hem PKK kalkışmasıyla Türkiye’nin yüzde 70’ini tehdit edemezsiniz. Bu son tahlilde tırtılın horozu meydan okuması olur!

Toplumsal kimlikler bağlamında hakkında mizah üretilen bir diğer grup, daha çok siyasi hareketi dolayısıyla ele alınan Kürtler’dir. Kürt halkının özgürleşme taleplerine ve toplumsal-siyasal hareketliliğine yönelik *Cafcaf* ve *Hacamat*’ın tutumunun, en azından ilk sayılarda milliyetçi bir çizgiden uzak kaldığı belirtilebilir. Bunun yanı sıra dönemin başbakanı olan Recep Tayyip Erdoğan’ın özellikle PKK meselesine ve gerçekleştirmeye çalıştığı barış sürecine yaklaşımı, Kürt siyasal hareketi ile PKK arasında bağlantı olduğu gerekçesiyle eleştirilmekte ve bu nedenle de dönem içerisinde uygulamaya konan açılım sürecine yönelik karşıt bir tavır geliştirilmektedir. Örneğin şekil- 47’te yer alan karikatürde görülebileceği üzere suça karışmayan örgüt üyelerine çağrıda bulunan Erdoğan’ın tavrı barış sürecinin göstermelik bir biçimde işlediğini akla getirmektedir.



Şekil 47: *Cafcaf*, sayı 19: 2 (Ocak, 2009)

AKP'nin barış süreci veya silahlı mücadelenin sivil yollardan sona erdirilmesine yönelik çabalarının dergiler tarafından kabul görmemesinin bir diğer gerekçesi, Kürt ve Türk siyasetinden türeyen milliyetçiliklerin aslen sorunu çözmekten çok ürettiğine ilişkin bakış açısından kaynaklanmaktadır. Öyle ki bu süreçte şiddetlenen çatışmaların kurbanları da temelde Türk ve Kürt milliyetçiliği arasında kalanlar olarak gösterilmekte, sürecin temel aktörlerinden olan Kürtler ve Kürt siyasal hareketinin ise her zaman kollandığı betimlenmektedir.



Şekil 48 *Cafcaf*, sayı 27: 3 (Eylül, 2009)



Şekil 49 Cafcaf, sayı 50: 2 (İlkbahar, 2012)

- türküm...
- kavmiyetçilik yapma. Günah len!
- Loolooloo leleleee bijii...
- Demokratik hakkındır kullan canım.



Şekil 50: Cafcaf, sayı 24: 2 (Haziran, 2009)

Kürt siyasal hareketi hakkında derginin tutumunu gösteren bir diğer örnek de hükümetin Kürt açılımı doğrultusunda kurulan TRT-Şeş kanalı üzerinedir: “TRT-Şeş’te vatandaşlarımız Kürtçe ‘Ne mıtlı Tirkim diyene’ diyebiliyorlar. Müthiş açılım yapıldı!” (Aydın, *Cafcaf* Mayıs 2009, sayı 23: 14) denilerek açılım konusundaki hoşnutsuzluk yansıtılmaktadır. Yanı sıra *Cafcaf-Hacamat*’ta Kürt siyasal hareketine karşı eleştiri, özellikle 2014 yılı Kobane eylemleri sırasında daha da artmış ve bu bağlamda da dergide üretilen mizah ile hükümetin dili daha da yakınlaşmıştır. Örneğin Kılıçdaroğlu, Bahçeli veya Demirtaş gibi muhalif isimlerin darbeci, batıcı, terörist gibi yaftalarla sembolik linçe uğratılması yoluyla dergi dili giderek milliyetçiliğe kaymıştır:



Şekil 51: Cafcaf, sayı 63: 2 (Kasım, 2014)

Cafcaf ve *Hacamat*'ın Kürt siyasal hareketi ve Kürt meselesine ilişkin tutumunu Milli Görüş İslamcılığı üzerinden düşünmek de mümkündür. Bu bağlamda dergilere göre toplumsal yabancılaşma, Milli Görüşçü kadroların bilinçlendirmesi sayesinde çözülecektir ki bu bilincin kaynağı, Osmanlı'da veya Kurtuluş Savaşı yıllarında aranmalıdır. Ancak burada önemli olan bir diğer nokta bilinçlenme ve yabancılaşmanın aşılma sürecinin aslen emperyal bir İslam Birliği fikrini barındırmasıdır ve bu birlik içinde Türkler, İslam'ın savunucusu ve bayraktarlığını yapan “ağabeyler”, Kürtler gibi diğer Müslümanlar ise “kardeşler” statüsündedir (Çımar, 2005: 79-80). Herhangi bir ırkın (veya herhangi bir kimliğin) İslam'ın üzerinde görülmesi mümkün olmayacağı için ırkçılık da diğer kimlik politikaları da baştan ikincil plana alınmaktadır. Ne var ki bu durum, etnik kimliklere karşı işlenen suçların da hoş görüldüğü anlamına gelmemektedir. Örneğin Hrant Dink cinayeti üzerine çizilen bu karikatür, devletin yetkili organlarının adaleti kasten sağlamadıklarını ifade eden, aynı zamanda da milliyetçiliğe ilişkin itirazı da akla getiren eleştirel bir dile sahiptir:



Şekil 52: *Cafcaf*, sayı 44: 2 (Kasım, 2010)

Cafcaf'ta açıkça şekillenmiş olan bu anti-milliyetçi tavrın, özellikle “Çözüm Süreci”nin ilerleyen dönemlerinde tekrar tekrar gündeme gelen ve nihayetinde sonuçsuz kalan bir politika olarak silahsızlanmanın savunusuna ulaştığına da dikkat çekmek gerekir. Elbette ki buradaki mesele, *Cafcaf* ve *Hacamat*'ın, terörle mücadele adına yürütülen silahsızlanma politikasına verdikleri destek değil, özellikle *Cafcaf*'ın 2009'da barış sürecinde hükümeti eleştiren konumundan 2015 itibariyle hükümeti destekler hale gelmesidir. Dolayısıyla İslamcı hegemonyanın “tek vatan, tek bayrak, tek millet, tek devlet” sloganı üzerinden şekillenen söylemi, *Cafcaf-Hacamat* ile hükümet arasında kimi alanlarda var olan mesafeyi de giderek azaltmaktadır. Bu noktada yine İslam birliği anlayışı doğrultusunda gelişen milliyetçilik eleştirisinin tekrar tekrar vurgulandığı görülmekte ve asıl sorunun Türk ve Kürt milliyetçiliğinden (ki Kemalist-Marksist ırkçılık olarak görülmektedir) kaynaklandığı yinelenmektedir:

On yıllardır Türkiye'nin ulus devletçi mantığa hapsedilmesi sonucu, bir türlü dindirilemeyen kanayan yarası ulusçuluk problemi, milliyetçilik zehiri, ırkçılık yalanı iki taraflı bıçak şeklinde insanımızı, toplumumuzu kanatmakta. Allah'ın arzında ümmet kardeşliği perspektifinde insanlığa güzel örnek olacak bir inceliğe sahip Kürt ve Türk mi'minleri, Batı mikrobu ırkçılık, ulusalcılık yüzünden çareyi secdede birleşmekte değil birbirine silah çevirmekte aramaktaydı. Gün geldi Kemalist ırkçılığın da Marksist ırkçılığın da çare olamayacağı ortaya konuldu. Silahsızlanmanın gerekliliği iktidar tarafından gür bir şekilde konuşulmaya başlandı. Ölümünden nemalananlardan yükselen aykırı sesler dinmek bilmiyor” (*Hacamat* Mart 2015, sayı 1: 2).



Şekil 53: *Hacamat*, sayı 1: 1 (4 Mart 2015, Çarşamba)

Sonuç olarak *Cafcaf* ve *Hacamat*'ın milliyetçilik karşıtı tavrı, en temelde İslam birliği ülküsünden kaynaklanmakta ve bu bağlamda yeri geldiğinde İslam dinini dışlayan bir Türkçülük, seküler ulusalcılık vs. tamamen dışlanarak, sorunun kaynağı biçiminde gösterilmektedir. Dolayısıyla bir yandan “tek vatan, tek millet, tek bayrak, tek devlet” gibi milliyetçiliğin en yoğun biçimde sirayet ettiği söylemler kullanılırken öte yandan, aşağıdaki örnekte de görüleceği üzere “resmi-milliyetçi tarih anlatısının” eleştirisi de mümkün hale gelmektedir. Yanı sıra Kur'an'ın ve Peygamber'in dilinin de Arapça olmasının bile Arapça'yı dillerin en güzeli ve Arap alfabesini de alfabelerin en şerefli kılan ve Arapça'nın Arap olmayan Müslümanların ikinci ana dili olduğu belirten ifadelerinin kullanımı (Dönmez, *Cafcaf* Kış 2011, sayı 49: 31), Türk-İslam sentezinin, dergilerde yeniden oluştuğu/oluşturulduğu örnekler olarak karşımıza çıkar. *Cafcaf* ve *Hacamat*'ın Türk-İslam Sentezini inşa ettiği dönemin, tam da AKP tarafından aynı bakış açısının sahiplenildiği döneme denk gelmesi ise başlıca hegemonya içerisindeki dönüşüm ihtiyacına bağlanabilir. Özellikle PKK ile yürütülen barış sürecinin bozulup çatışmaların şiddetlenmesiyle beraber artan milliyetçilik, AKP adına başa çıkılması gereken bir rekabeti de ortaya çıkarmıştır. Dolayısıyla adeta toplumun ve rejimin asli-kurucu unsuru olması bağlamında Türk-İslam kategorisi merkeze alınmış ve tarih anlatısının bile yeniden yorumlanması pahasına kurucu unsur Türklük ve Müslümanlık üzerinden pekiştirilmiştir. Örneğin Türklük ve İslamiyet ile Araplık arasında bir mesafe olmadığına ilişkin bir görüş bu çerçevede ortaya çıkmaktadır. Hatta Cumhurbaşkanı Erdoğan'ın Temmuz 2017'de mecliste yaptığı konuşmasında geçtiği üzere, 1. Dünya Savaşı'nda Arapların Osmanlı Devleti'ni/Türkleri “sırtından vurduğu” yönündeki ifadenin kasıtlı bir biçimde resmi ideoloji ve resmi tarih tarafından üretildiğinin belirtilerek bunun bir “yalan” olduğunun vurgulanması tam da Türklük ve Araplık gibi iki özgün değerın kutsanarak bütünleştirilmesini beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla İslamcı hegemonyanın mevzi savaşında seküler milliyetçilikle giriştiği mücadele, pasif devrim gereği milliyetçiliği dönüştürmekte ve ortaya çıkmış olan milliyetçi tepkiler bu yolla soğurulmaktadır. En nihayetinde de bu tepkinin AKP hegemonyasını tahkim etmeye yaradığının altını çizmek gerekir.



Şekil 54: Cafcaf, sayı 40: 16 (Temmuz, 2010)

Cafcaf ve *Hacamat*'ta yer edinen bir diğer kimlik kategorisi olarak toplumsal cinsiyet rolleri çeşitli bağlamlarda karşımıza çıkmaktadır. Ancak cinsiyet rollerinin ortadan kaldırılması gerekliliği gibi veya cinsel yönelimlerin tanınması ve bu yönelimlerin bir hak konusu olduğunun kabul edilmesi gibi eşitlikçi bir tutumdan bahsetmek de oldukça güçtür. Dergilerde, hegemonik cinsel kimlikler dışındaki yönelimler özellikle küçümseme ya da aşağılama unsuru olarak kullanılmaktadır. Sonuç olarak *Cafcaf* ve *Hacamat*'ta farklı cinsel kimlikler bir yandan toplumsal anlamda yozlaşmaya yol açan faktörler olarak görülmekteyken öte yandan yine “modernite” olgusu da farklı cinsel yönelimleri ortaya çıkaran ve dolayısıyla toplumsal yozlaşmayı derinleştiren bir etken olarak tasavvur edilmektedir. Bu noktada özellikle erkek yazar-çizerlerin mizahının cinsiyet rollerine daha fazla vurgu yapan ve bu rolleri içselleştiren/koruyan söylemler içerdiği görülürken kadın yazar-çizerlerin ise (sayıca az olsa da) cinsiyet rolleri arasındaki ayrımcılığa işaret edebilen ve böylece cinsiyetler arası eşitliği de öne çıkaran vurgular taşıdığını da başlarken belirtmekte fayda vardır.

Dergilerde erkek yazar-çizerlerin sayıca fazla olması nedeniyle heteroseksüel erkek egemen dilin de dergilere daha yoğun biçimde yansıdığı görülebilecektir. Örneğin, Salih Kılıç'ın “İnsanını Tanı” başlıklı yazısı, siyasetin erilliğine dair göndermeleri barındırması nedeniyle anlam kazanmaktadır. Yazıda, bıyık bırakmanın insanı siyasete girmeye zorlayan bir yanı olduğu söylenerek Türk siyasal yaşamında bir imaj olarak

bıyıklı olmanın geleneksel bir siyaset biçimine işaret ettiği belirtilir. Devamında ise “Nerden baksan ‘boy deve de var’ durumu aslında. Bıyık Cemil İpekçi’de de var. Yani öyle çok matah bir şey değil artık kıllı olmak...” (Kılınç, *Cafcaf* Aralık 2008, sayı 18: 7) denilerek bıyığın işlevsizliği ile eşcinsel yönelim arasında bir bağ kurularak hem eşcinsellik bir aşağılanma konusu haline getirilmekte hem de homofobik bir söylemin inşa edildiği görülebilmektedir. Aynı zamanda bıyık üzerinden üretilen mizah, Türkiye’de siyaset kurumunun bir eleştirisine yönelerek gerek tekil imajların gerekse de siyasal yapıların eleştirisini içermektedir. "Siyasetin yarısının imaj oluşturma, diğer yarısının ise insanları gerçeklerden bağımsız olarak o imaja inandırma sanatı" (Erzen, 2008: 75) tespitinden yola çıkarsak Türk siyasetinde bıyığın eril bir imaj olmasıyla beraber seçmeni bu eril kimliğe "inandırmaya" yönelik bir çaba olduğu sonucuna erişebiliriz, Dolayısıyla bıyıklı olmak, aslında erkekliğe atfedilen bir dizi anlama göndermede bulunduğundan insanı siyasete girmeye zorlayıcı bir etkiye sahip gözükmekteyken aynı zamanda bu eril kimliğin sürekli olarak canlı tutulmasını ve olabildiğince tutarlı bir söylem üretilmesini de gerekli kılmaktadır. Bu bakımdan *Cafcafta* erkekliğin "performatif" bir inşa süreci olduğuna ve "hegemonik erkeklik" anlayışına ilişkin kısmi bir eleştiri görülmektedir. Yani "erkek cinsiyeti rolü"nden farklı olması ve erkeklerin büyük çoğunluğunun kişisel özellikleriyle örtüşmesi gerekmeyen bir erkeklik idealiyle ilgili olması nedeniyle hegemonik erkeklik (Connell, 1998: 247) "bıyık" dolayımıyla bir hegemonya kurabilmektedir. Kaldı ki "bıyığın siyaset kurumuna itici gücü" anlatısıyla değinilen bir diğer olgu olarak siyaset kurumunun erkeklik ile bir arada düşünülmesi, siyaset kurumunun hegemonik erkeklik inşasında oldukça etkin bir rol oynadığını ve bu ilişkinin Türk siyasal ve toplumsal yapısında da ne kadar belirleyici olduğunu göstermektedir (Özbay, 2013: 197-198). Fakat bu anlayışın toplumsal cinsiyet rollerini yıkıcı bir erkeklik eleştirisi ve eşitlikçi bir söyleme ulaşmadığı da hemen ardından gelen aşağılayıcı söylem yoluyla kendini göstermektedir. Öte yandan yazıda Cemil İpekçi üzerinden eşcinsellere yönelik dile getirilen tutumun başlı başına ele alınması da bir zorunluluk teşkil eder. Genel kanıya göre İslamiyet’te eşcinsellik kabul görmemektedir ve hatta kimi yorumlarına göre ölüm ile cezalandırılmayı gerektirecek derecede bir sapkınlıktır⁴⁷. Bu çerçeveden bakıldığında *Cafcaf* ve *Hacamat* Dergisi’nde

⁴⁷ Bu tartışmayı İslamiyet’te eşcinsellik yasağı olarak değil taciz ve tecavüz yasağı olarak gören bir yaklaşım için bkz. Hendricks, Muhsin (Kasım-Aralık 2008), İslam ve Eşcinsellik, *KAOS GL Eşcinsel Kültür/Yaşam Dergisi*, (Emir Birant Çev.), 103, ss. 24-25

eşcinselliğe yönelik hoşgörülü ya da eşitlikçi bir tavrın sergilenmesi de beklenen bir olgu değildir. Örneğin 2015 yılı seçim propagandası sürecinde farklı cinsel yönelimlerin de temsil edilmesi gerekliliğini savunana HDP'ye ilişkin yine eşcinsellik vurgusu üzerinden mizah üretilmektedir:



Şekil 55: Hacamat, sayı 13: 2 (27 Mayıs 2015, Çarşamba)



Şekil 56: Hacamat, sayı 13: 1 (27 Mayıs 2015, Çarşamba)

*Üst aklın joker elemanı HDP, eşcinsel evliliği yasallaştırma vaadini ve terör örgütü PKK ile ilişkisini dindar seçmenlerden gizlemeye çalışıyor.

Dergilerde cinsiyetçi yaklaşımın görüldüğü alanlar sadece siyasetle de sınırlı kalmamakta ve örneğin iş yaşamının cinsiyetliliği ve bu ayrım üzerinden cinsiyetçilik olgusuna dair örnekler karşımıza çıkabilmektedir. Bu örnekler de göstermektedir ki

dergideki eril dil, sınıfsal bir içeriğe de atıfta bulunabilmektedir. Örneğin Otacı Zahter (Mustafa Aydın)'in “Keser Döner Sap Döner” başlıklı yazısında (*Cafcaf* Mart 2010, sayı 34: 12) şu örnekle karşılaşmaktadır:

İşsizlik almış başını gidiyor. Piyasada erkeklerin iş bulması çok zor. Hadi buldu. Adam gibi firmalarda terfi edebilmesi için en az bir-iki dili iyi kullanması gerekiyor. Ama bir takım hatun kişiler için bu kural geçerli değil. Onlar ‘vücut dilini’ çok iyi kullandıkları için çok rahat ‘terfi’ edebiliyorlar.

Bu örnekte de görülebileceği üzere “bazı” kadınların cinselliklerini ön plana çıkararak kariyerlerinde ilerleme sağladıklarını ifade eden bu kısmın aynı zamanda devlet katından, kadınların iş araması nedeniyle erkeklerin işsiz kaldığına yönelik söylem⁴⁸ ile destek bulmuş olması dikkat çekicidir. Ayrıca bu bakış açısının en nihayetinde iş içerisinde cinsiyet ayrımı veya işlerin cinsiyetlendirilmesine kadar genişlediğini de unutmamak gerekir. Böylece her mesleğin kadınlar için uygun olmadığı söylemi de dergilerde yer bulabilmekte ve cinsiyet ayrımına dayanan bir hiyerarşi yoluyla mizah üretimi gerçekleşmektedir:



Şekil 57: Cafcaf, sayı 26: 18 (Ağustos, 2009)

Gerek işlerin cinsiyetlendirilmesi gerekse de kadın cinselliğinin kariyer yapma adına kullanıldığı düşüncesi aynı zamanda kadının cinselliğinin de denetim altına alınması fikrini pekiştirmektedir. Bu bağlamda kadın bedeni de hâlihazırda İslamiyet açısından

⁴⁸Bkz. <http://www.hurriyet.com.tr/ekonomi/simsek-e-bakilirsa-issizlik-kadinlar-yuzunden-artiyor-11240874>, Erişim: 26.04.2018

sıkı biçimde kontrol altına alınırken *Cafcaf*'ta da bu kontrolün beden estetiği üzerinden ele alındığı da görülebilmektedir. Örneğin kaslı bir kadın vücudu erkeklerde olduğu gibi gurur veya üstünlük değil bir üzüntü kaynağı olarak da işlenmiştir:



Şekil 58: Cafcaf, sayı 41: 16 (Ağustos, 2010)

Cinsiyetçi tavır anlamında dergilerde, cinsiyet rolleri eşitliği, feminizm gibi düşünce ve politika biçimleri modernitenin bir sonucu olarak görülmekte ve tam da bu nedenle bu yaklaşımlara saldırıldığı görülebilmektedir. Bülent Akyürek, “Batı başlık parasına neden karşıdır?” isimli yazısında (*Cafcaf* Kış 2011, sayı 49: 19) Batı’nın (veya modernitenin) erkekliği yok etmeye çalıştığını ve kadının metalaşmasının aslen modernleşme yoluyla gerçekleştiğini ifade etmektedir:

...başlık geleneği varken kadınların en azından parasal bir değeri vardı... Kadınlar tarih boyunca; söz hakkı olmayan, zayıf birer canlıken, en güçlü dönemlerini yaşadılar. Kadınlık görevleri, annelik gibi görkemli toplumsal haklarını, kadın hakları lakırdılarıyla kaybettiler... Erkek evleneceği zaman kız görmeye gider ve tespit edilen başlık parasını çalışarak kazanabilmesi için zaman isterdi... Topluma karışmak, kafasını ve bileğini çalıştırmak zorunda kalınca hayatın tüm zorluklarını tek başına bir amaç için aşmasını öğrenirdi. Şimdi modern erkek baba parasıyla evlenip, onun imkânlarıyla ev ve iş kuruyor, doğal olarak bir süt çocuğu gibi gerçek hayata yeniliyor... Wirjinya Woolf’un başını çektiği kadın hareketi ilk etapta “Kendilerine ait bir oda” ile başlamıştı ama artık erkekler iki yüz metre kare evlerde tıraş bıçaklarını koyacakları yer bulamıyor... Oh olsun bizlere, oh olsun ezilmiş büro erkeklerine! Attan inip metroya binmeye başladık ya olacağı buydu!

Yukarıdaki ifadelerin de yansıttığı üzere toplumsal cinsiyet rolleri sıkı bir biçimde savunulmakla beraber kimi konuların altının çizilmesine de ihtiyaç vardır. Birincisi kadınların zayıf ve tam da bu nedenle güçlü varlıklar olarak görülmeleri bir anlamda zayıflıklarının aslen kadınlara özgü fiziksel ve duygusal niteliklerinden kaynaklandığını işaretlemeye çalışır. Özellikle annelik ve doğurganlık özellikleri üzerinden düşünüldüğünde kadın hem korunması gereken bir varlık ve dolayısıyla “zayıf” bir varlık hem de annelik duygusu nedeniyle koruyup kollayan, şefkat gösteren, çocuğa ilk eğitimi vererek topluma alışmasını sağlayan ve bu sebeplerle de sözü geçen, (annelik nedeniyle) güçlü bir varlık olarak görülmektedir. Yine bu bakış açısı doğrultusunda kadınlık “görevleri” kabul edilmekle birlikte annelik bir “hak” olarak tanımlanmıştır. Cinsiyet rolleri açısından bakıldığında anneliğin hem bir görev oluşu hem de bir hak olarak tanımlanması, kadın açısından hak ve ödevin özgün bir bileşimini de ortaya çıkarmaktadır. Geleneksel yeniden üretim ilişkilerinin de bu doğrultuda şekillenerek, korunması gereken varlık olarak kadın-anneyi koruyacak olan erkeği de eğittiği ayrıca vurgulanan bir yöndür. Bu yolla erkek “bileğinin gücüyle” hayatta kalmayı başaran ve ailesini de koruyan otoriteyi temsil etmektedir. Ailesinin desteğiyle yaşamını idame eden erkek figürü ise bu nedenle pasif ve başarısız olarak addedilmekte ve ikinci plana itilmektedir. Bu bağlamda günümüzde erkek figürü, onayladığı modernite ve feminist düşüncenin getirdiklerine karşı otoritesini yitiren ve gücü kadına kaptıran bir varlık olarak görüldüğü için başına gelenlerden kendisi sorumlu görülmektedir.

Kadınlık konusu ile ilgili olarak toplumsal cinsiyet rollerini tekrarlayan ve bunları meşrulaştıran ifadelerin tüketim olgusuyla da eşleştirildiği ve dolayısıyla kadınların başlıca “tüketiciler” olarak gösterilmek kaydıyla tüketim toplumunun temel aktörleri olarak görüldüğünü ifade etmek gerekir. Bu anlamda alış-veriş, farklı tüketim kalıpları ve bu imkânları sağlayacak araç gereçler ise adeta tapınılan bir varlık olarak temsil edilerek adeta tüm bir varoluşun “tüketim tanrısı” etrafında gerçekleştiğine yönelik bir değerlendirmeye kapı aralamaktadır. Üstelik kadınların tüketim ile eşleştirilmesi sırasında eşitlikçi davranılmakta ve Müslüman kadınların da aynı biçimde davrandığı resmedilmektedir.



Şekil 59: Cafcaf, sayı 18: 9 (Aralık, 2008)



Şekil 60: Cafcaf, sayı 64: 3 (Aralık, 2014)

Tüketim toplumu ve bu çerçevede alış-verişin “put”laştırıldığını daha da netleştirmek adına “heykel” ile yapılan karşılaştırmaya Müslümanlar’ın da dâhil edilmesi, Türkiye’de özellikle AKP iktidarı sonrası orta sınıf muhafazakâr insanların da kamusal yaşama kendi kimlikleri ile katılımının arttığı olgusunu tekrar etmekte, yanı sıra gelişmiş bir İslami burjuvazinin varlığı yoluyla muhafazakâr ve İslami hassasiyetlere yönelik tüketim kalıplarının geliştiğine işaret etmektedir. Tam da bu durumun kendisi, muhafazakâr ve İslamcı çevreler içinden tüketim toplumu eleştirisini ortaya çıkmasına yol açmaktadır.

Cafcaf ve *Hacamat*'ta kadın konusunda cinsiyetçi dilin ağırlığı görülürken daha az sayıda örnek ise bu durumun tersini göstermektedir. Özellikle dergide yazan-çizen kadın mizahçıların kadın konusundaki söylemlerinin feminist bir dile çok yakın olduğu göze çarpmaktadır. Dolayısıyla kadınlar tarafından işlenen konular, daha çok eril tahakkümün bir eleştirisi biçiminde yer alır. Aslında genel olarak Türk mizah dünyasında kadınların konumu ile erkek mizahçıları arasındaki belirgin fark düşünüldüğünde bu durumun *Cafcaf-Hacamat*'a da yansıdığı görülmekte ve bu bakımdan da eril dilin yoğunluğu hakkında bir çıkarım yapılabilmektedir. Mizah dünyasında kadınların niçin daha az yer edindiklerini ise Düzkan şu şekilde ifade etmiştir (2001: 153):

...şaka bir rekabettir, genellikle dil üzerinde oynanan bir kumar... sıkışık durumlarda... masaya süreceğiniz terimlerin olması gerekir cebinizde. Bunlar, dil denen şehrin arka sokaklarında, pis ve çekici kaldırımlarda, argoda bulunur en ucuza... Ama o sokaklar, puslu alemler kadınlara yasaktır... Kadınlar, alayda el kaybetmeye mahkûmdur... O yüzden, alay eden kadın artık kadın değildir, iki şey dışında artık ne isterse olabilir, bunlar romantik aşık ve fedakar annedir.

Dolayısıyla *Cafcaf-Hacamat*'ta da kadın mizahçıların sayısının azlığını da bu olguya bağlamak mümkündür. Üstelik bu sayı, *Hacamat*'ta daha da azalmış, belirgin olarak sadece Elif Büşra Doğan'ın köşesi devam etmiştir. Elbette bu durumun farklı gerekçeleri olabilir ancak çalışma açısından önemli olan kısım, *Cafcaf-Hacamat*'ta kadınların ürettiği mizahın içeriği ile ilişkilidir.

Cafcaf-Hacamat'ta kadın çizerlerin feminist dili aynı zamanda İslami bir bakış açısıyla belirginleşmektedir. Bu bakış açısının gelişiminde, eğitim seviyesinin artışı gibi etmenler dolayısıyla geleneksel İslamcı söylemin yetersiz görülmesi ve yine dinî bilginin kadınlar tarafından da yorumlanmasıyla çeşitlenen İslamcı diskurların zenginleşip demokratikleşmesi vasıtasıyla ortaya çıkan; "İslam'ı savunan feminen diskurdan İslam'ın içinden bir feminist diskura geçiş" (Ali, 2014: 20-21) oldukça etkilidir. Bu bağlamda örneğin Elif Büşra Doğan'ın yazıp çizdiği "Müslüman Kızın Hayata Tutunma Rehberi" adlı dizi de hem *Cafcaf-Hacamat*'ta yer alan kadın imgesi açısından hem de mizah dünyasında bir kadın olarak yer alabilmesi bakımından önemlidir. Bu dizi aslında aynı zamanda bir genç kızın hayata tutunma rehberi olarak da okunabilir. Özellikle ev işi işlerin yine kadınlar tarafından yapılması ya da kimi

mesleklerin kadınlara özgü kılınması tarafından ele alındığında feminist eleştiri ile paralel bir söyleme sahiptir. Bir örnekte ise (Doğan, *Cafcaf* Şubat 2015, sayı 66: 8-9) okul ile aile arasında kalan eğitilmiş bir genç kadın olma durumu, evlenmek ile eğitim arasında kalan ve çeşitli zorluklarına rağmen eğitimi tercih eden bir genç üzerinden gösterilmektedir. Bu sebeple de karikatür dizisi, Müslüman olmaktan çok Türkiye’de orta sınıf bir genç kadının yaşamını daha çok yansıtmakta, din referansı ise aslen daha alt ayrımlarda belirginleşmektedir. Yine Gülsüm Kavuncu’nun yazıp Muhittin’in çizdiği “Puantiye” başlıklı karikatür dizisi, *Cafcaf*’ta kadın haklarının savunusu bakımından, daha doğrusu feminist bir dili sahiplenmesi bakımından önemli bir yer teşkil eden örneklerdendir. Örnek olarak bu karikatürlerden birinde kullanılan “Kadınlara haddini ve yerini bildirmeyi görev edinmiş bazı insanlar var” cümlesi ve devamında kadınların-Müslüman kadınların cami, parlamento, gösteri yürüyüşü gibi dini veya seküler mekânlarda ya da kısaca kamusal alanda sürekli olarak erkekler tarafından müdahaleye uğradıkları yönünde bir gösterge söz konusudur (Kavuncu, *Cafcaf* Şubat 2009, sayı 20: 11). Paralel olarak 22. sayıda yer alan aynı köşede Kavuncu, başörtülü kadınlarla ilgili yapılagelen genellemeleri eleştirirken, başörtüsünün kendisinin, her kadının deneyiminin biricikliğini de örttüğünü göstermekte ve aynı zamanda da “başı açık ve başı kapalı” kalıplarının da aynı biçimde kadınların deneyimlerini gizleyen bir rol üstlendiğini ortaya koymaktadır (Kavuncu, *Cafcaf* Nisan 2009, sayı 22: 6). Yine Kavuncu’nun ele aldığı konulardan bir tanesi olarak kadınlara yönelik olduğu söylenegelen televizyon yayınlarında sürekli olarak evlilik, sağlık, yemek vs. konularının işlenmesi, Kavuncu’nun bu programları “ataerkil” oldukları yönünde değerlendirmesine ve böylece hâkim ataerkil iktidarı eleştirmesine, bu anlamda da feminist söylemi sahiplenmesine dair güçlü bir örnektir (Kavuncu, *Cafcaf* Temmuz 2009, sayı 25: 5).

Kadınlara dair var olan farklılıkların doğallaştırılarak toplumsal rolleri meşrulaştıran muhafazakâr söylemin dışında kalan bir örnek olarak Betül Zarifoğlu Koç’un yazıları da görülebilir. Koç’un "Karşıyım" başlıklı yazısındaki şu ifadeler ise bir kadın tarafından İslami hassasiyetlere dikkat çekilmesi nedeniyle anlamlıdır (Koç, *Cafcaf* Şubat 2009, sayı: 20: 10):

Hanımlara yönelik, özellikle kozmetik ürünlerin reklamlarında dehşet gaza getirici

sözcükler söylenir... Daha çok tüketim diye söylenen bu sözleri çok ciddiye alanlar var herhalde. Fark etmişsiniz ortalıkta küçük dağları ben yarattım tavrıyla dolaşan bir dolu kadın türedi. Bu sözleri herkese söylüyorlar, sadece sana değil, diyorum ama kime. İşte o kadınlara karşıyım.

Koç'un sözleri, dergide kadınları tüketim ile bağdaştıran diğer söylemlerden de ayrı bir konumda durmaktadır çünkü tüketim kültürüne kapılan kadınlara dair içsel bir eleştiri olarak görülebilir. Yine Koç'un "Yeter Be!" başlıklı yazısı, yukarıda bahsedilen yazı ile aynı konumda bulunarak toplumsal rollerin sabitlemesine bir itirazı dillendirmekte ve bu bakımdan da *Cafcaf*'ta kadın konusunda yazılan en önemli örneklerden birini teşkil etmektedir. Bu yazıda kadınların duygusal, erkeklerin ise mantıkları ile hareket eden varlıklar olduğu yönündeki söylem açık bir dille reddedilmekte ve çeşitli örneklerle de bu iddianın geçersizliği ortaya konmaktadır. Bu bakımdan yazının feminist bir dile sahip olduğu ortadadır. Çünkü yazıda, kadının duygusal olduğu sebebiyle belirli işleri yapamayacağı ve daha zayıf olduğu yönündeki düşünceyle erkeğin mantığı ile hareket etmesinden kaynaklı olarak daha güçlü olduğu biçimindeki yaklaşımın eleştirilmesi, kadın ve erkek cinsi arasında kurulan eşitsiz ilişkiye ya da hiyerarşiye karşı açıktan bir eleştiri olması nedeniyle feminist bir yaklaşım sergilemektedir (Koç, *Cafcaf* Yaz 2013, sayı 55: 10).

Sonuç olarak kadınlara ilişkin az sayıda yazar-çizer tarafından üretilen mizahın dilindeki eşitlik vurgusunun da sınırlı bir düzeyde kaldığını belirtmek mümkündür. Bu durum ise yine kadınlara dair İslami söylemin temel vurgularından kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda kadınlara karşı erkeklerin "görevlerine" vurgu yapılırken kadını korumak ise bir erkek için öncelikli görevlerden bir tanesi olarak düşünülür. Tam da bu noktada kadına karşı şiddete ilişkin sınırlı bir yaklaşımın sahiplenildiği görülmektedir ki bu sınır daha çok şiddet uygulanmasına karşı çıkılmasında ortaya çıkar. Örneğin kadına şiddet uygulayan erkek alçak, güçsüz vs. sıfatlarla görülebilir ancak bu durum, kadınların "korunması gereken varlıklar" olduğu düşüncesinde bir kırılmaya veya dönüşüme yol açmamaktadır.



Şekil 61: Hacamat, sayı 4: 3 (25 Mart 2015, Çarşamba)

*Tecavüzcüleri mağdurun rızası olduğu gerekçesiyle kolayca salıveren hakimler, kadınlarımızı ve namusumuzu değil tecavüzcüleri koruyor.



Şekil 62: Cafcaf, sayı 52: 29 (Güz, 2012)

Yukarıda bahsedilmiş olan dilin sınırlarına dair karikatürde bir yandan adalet sistemine yönelik bir eleştiri gerçekleşmektedir ancak korunması gerekenler olarak işaret edilenler ise “kadınlarımız ve namusumuzdur”. Dolayısıyla bir yandan kadını ikinci plana atarak erkek tarafından korunup kollanması gereken bir varlık haline getiren öte yandan da kadını namus olarak gören eril dil tekrarlanarak toplumsal cinsiyet eşitliği konusunda adaletsizliğin eleştirisinden ziyade ataerkinin korunması ve bağlı olarak yine kadınların denetimi öne çıkmaktadır. Bu bağlamda ataerki ile İslam’ın bütünleştiği bir anlayış da ortaya çıkmaktadır:



Şekil 63: Hacamat, sayı 8: 16 (22 Nisan 2015, Çarşamba)

Cafcaf ve *Hacamat* Dergileri’nde toplumsal kimlikleri konuşmak gerektiğinde, bir toplumsal kimlik olarak İslam’dan da bahsetmek gerekecektir. Bu dergiler, mizahı İslami çerçevede üreten, doğal olarak “asıl” veya “öz” İslam anlayışına sahip olan ve bu anlayışı yansıtmaya çalışan dergilerdir. Bağlantılı biçimde İslamiyet merkezi bir konumda yer aldığı için siyasal, toplumsal, ekonomik yapının nasıl olması gerektiğini de tanımlayan, gösteren ürünlerdir. Ancak, şu ana kadar verilen örneklerden de fark edilebileceği üzere bu İslam anlayışı tam anlamıyla bütüncül bir anlayış mıdır? Örneğin yeri geldiğinde Müslümanlara yöneltilen eleştiriler göz önüne alındığında İslamcı bir mizah dergisinin İslam anlayışı ile siyasal-toplumsal pratiklerde ortaya çıkan veya gündelik hayatta yaşanan İslam ile farkları var mıdır? Elbette ki bu çalışmanın amacı İslamiyet tartışması yapmak değildir ancak *Cafcaf* ve *Hacamat*’ın bu soru çerçevesinde İslami yaşam anlayışını ve bunun karşısında “öteki” kabul ederek dışladığı, sorunsallaştırdığı, kabul etmediği İslam anlayışlarını da karşılaştırmak yerinde olacaktır. En azından bu yolla dergilerin İslam anlayışlarının siyasal-toplumsal yaşam ile ilgili yorumlarını nasıl etkilediği belirginleşmiş olacaktır.

Genel itibarıyla *Cafcaf-Hacamat*’ın, İslamiyet’e bakış açısına dair verilebilecek ilk örnek Suavi Kemal Yazgıç’ın “Kartonpiyer” başlıklı yazısında görülebilir (Yazgıç, *Cafcaf* Kış 2013, sayı 53: 23). Muhafazakârlığın (ki bu noktada muhafazakârlık kapitalizmin gelişmesine dolaylı yoldan imkân tanıyan bir tutum olarak görülmektedir)

İslam'dan ayrı anlamda kullanıldığı ve bu bağlamda İslamiyet adına daha radikal bir tutumun benimsenmesi gereğini savunan yazı tam da bu ayrımı ortaya koyarak anlam kazanmaktadır. Yine bu bağlamda kimi İslami cemaatlerin veya şahsiyetlerin de eleştirildiği ve hatta “öteki” haline getirildiği görülmektedir. Örneğin Gülen cemaati veya anti-kapitalist Müslümanlar gibi geleneksel İslamcı anlayışın dışındaki yapılara karşı eleştirel bir bakış açısı bulunmaktadır. Kaldı ki özellikle *Hacamat* Dergisi'nde de yoğunlaştığı üzere Gülen cemaati, bir suç örgütü olarak “düşman” ilan edilmiş ve adeta Müslümanlıktan da kovulmuştur. Bir başka örnek olarak ise anti-kapitalist Müslümanlar ve İhsan Eliaçık, Gezi eylemlerine destek vermek suretiyle, hâkim İslam anlayış ve öğretisine karşıtlığının yarattığı “öteki” konumunun ötesinde iktidara muhalifliği nedeniyle de siyasal karakteri öne çıkarılmıştır.



Şekil 64: Cafaç, sayı 57: 2 (Ekim, 2013)

Salih Kılınç da bir yazısında, İslamcı hareketin geçirdiği dönüşümden duyduğu rahatsızlığı dile getirmekte ve “Eskiden tahtaya hadis yazıyorduk... Şimdi herkes Ak Partili, herkes 28 Şubat'ta mağdur olmuş...” diyerek (Kılınç, *Hacamat* 11 Mart 2015 Çarşamba, sayı 2: 8-9) İslamcı pragmatizmi sorgulamaktadır. Bu pragmatizmin ise en belirgin biçimde AKP örneğinden işlenmesi söz konusudur. *Cafaç-Hacamat* tarafından Müslüman bir ülke olarak Türkiye'de hâkim ve “öz” kimlik İslamiyet olarak görüldüğü için herhangi başka bir kültür, kimlik, sistem veya yapı ile olan uzlaşma da reddedilmekte ve dolayısıyla tam da böyle bir etkileşim olarak gördükleri

“muhafazakâr” nitelenmesine karşı da bir tavrın belirginleştiği görülmektedir. Bu bağlamda Sinan Özyurt’un “Müslüman Erkekler Nereye Sıvıştı?” (Özyurt, *Cafcaf* Ağustos 2015, sayı 72: 22) başlıklı yazısında “dindar erkekler” arasında moda olmaya başlayan bazı davranışlar ele alınmaktadır. Burada eleştirilen ise dindarların siyaset veya piyasa ile uğraşan ve böylece fayda peşinde koşan, zengin sofraları, nargile muhabbetleri gibi yeni bir yaşam tarzı üzerinden İslami bir burjuvaziyi oluşturan kesimlerin yanı sıra “kariyer günlerinde” daha çok zaman geçiren gençlerdir. Bunun yanında bu gençlerin, sayıları her gün artan muhafazakâr bir gençlik derneği ya da vakfında zaman geçirmeleri dolayısıyla gelecekleri adına yine çıkar peşinde koşmaları eleştirilmektedir. “İçi boş, zevahiri kurtarmaya ve siyasilerin takdirini kazanmaya dönük programlar yapıyor bu arkadaşlar” diyen Özyurt’a göre dindar erkekler giderek entelektüel dünyadan ve “kitap okuma”dan uzaklaşmakta, sosyal medyada “istihbarat savaşlarının kurbanı” haline gelmektedirler. Bu bağlamda Özyurt, muhafazakârlaşmanın bir yabancılaşmaya yol açtığına dikkat çekmekte ve yine gençliğin, “sol popüler kültür kanalları ya da sıradan medya”dan kurtarılması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Özetle *Cafcaf* ve *Hacamat*’ta İslami hareketin “muhafazakârlaşması”, modernite veya kapitalizm ile ilişkilendirilmekte ve bu nedenle de başlı başına “muhafazakâr” nitelenmesine karşı çıkmaktadır. Yine bu bağlamda İslamcı hareketin kapitalistleşmesinin de aynı eleştiri çerçevesine yerleştirildiği görülebilmektedir. Özellikle geçmişte daha geleneksel bir anlayışı savunan kimi kesimlerin artık İslam adı altında kimi değerlere dikkat etmeden yaşamaları veya bunları yok saymaları, dergilerin İslam anlayışının belirlenmesi bakımından da önemli izlenimler verir. Üstelik bu eleştiri boyutunun siyasal iktidara yönelik bir yönü olduğunu da gözden kaçırmamak gerekir. Bu anlamda AKP de muhafazakârlaşan bir parti olarak görülmekte ve bizzat cumhurbaşkanı olarak Recep Tayyip Erdoğan da muhafazakârlığın ve bağlantılı olarak da sermaye “koruyuculuğunun” bir aktörü olarak temsil edilebilmektedir.

• Cumhurbaşkanı Erdoğan, işadamları ile biraraya geldi. İşadamlarından istihdamı arttırmalarını istedi.



Şekil 65: Hacamat, sayı 3: 3 (18 Mart 2015, Çarşamba)

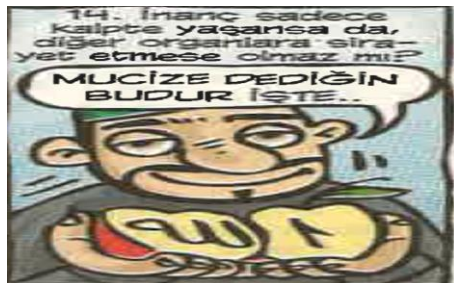


Şekil 66: Cafcaf, sayı 46: 30 (Mayıs, 2011)

Türkiye’de İslam’ın özellikle kurumsal siyaset ile ilişkisini gösteren ve bu bağlamda da İslam’a dair bakış açısına gösterilebilecek bir örnek olarak Ömer Faruk Dönmez’in “Hamza” köşesinde yer alan yazı önemlidir. “Yaramazov Kardeşler” başlığı ile verilen yazıda genel olarak Türkiye’de İslamiyet ile siyaset arasında kurulan çeşitli yollara

dikkat çekilmekte (yazıda bu çeşitlilik Nakşilik, Erbakancılık, Mücadelecilik, Ülkücülük, Süleymancılık, İrancılık, Büyük Birlikçilik, AKP’lilik/ muhafazakâr demokratlık, Nurculuk- Fethullah Gülen’e sempati duyma üzerinden aktarılmaktadır) ve ancak bu çoksesliliğin daha doğrusu siyasal anlamda “hizipleşmenin” İslam birliğine zarar teşkil ettiğine dikkat çekilmektedir. Çözüm olarak ise cemaatler üstü bir birlik ve şuranın gerekliliği savunulmaktadır. Yazı boyunca bahsi geçen her tür akıma yönelik çeşitli eleştiriler ve hatta söylenti/komplo teorileri ile ithamlara yer veriliyor olsa da ortak olarak bir anti-emperyalist (ancak sosyalizme kaymayan bir anti-emperyalizm), modernite karşıtlığı söyleminin ağır bastığı görülebilmektedir. Ve yine eleştirilen başlıca bir sorun olarak Türkiye’de dindarlığın en önemli sorunu olarak eksik görülen şeyin “dini boyut” olduğunun belirtilmesi, din ile siyaset arasında bir mesafe olması gerekliliğine de işaret etmektedir (Dönmez, *Cafcaf* Haziran 2009, sayı 24: 15-22).

Bu noktada İslam birliği fikrinin “siyasetten ayrı durularak” gerçekleşebileceğine yönelik öngörünün, dergilerin siyaset kurumuna dair olumsuz yaklaşımları nedeniyle gerçekleştiği düşünülebilir. Ancak dergileri bütüncül düşündüğümüzde Türkiye’de yaşanan siyasal gelişmelerin dergideki bu söylemi de bir ölçüde değişime uğrattığını görmek mümkündür. Bu bağlamda yine kurumsal olarak “siyaset” değil ama özellikle “devlet” vurgusu üzerinden gelişen bir İslamcılık anlayışının yükseldiğini ve hatta bu yöndeki bir anlayış olarak da, iktidarın “Yeni Türkiye, Yeni Osmanlı...” gibi söylemlerinin benimsendiğini düşünmemize imkân tanıyan örnekler karşımıza çıkmaktadır. Ve yine yeni bir İslami devlet ve İslami toplum adına kültürel değişimin de önemsendiği dikkat çekmektedir.



Şekil 67: *Cafcaf*, sayı 39: 12 (Haziran, 2010)

- İnanç sadece kalpte yaşansa da, diğer organlara sirayet etmese olmaz mı?
- Mucize dediğin budur işte..

İslam birliği veya İslami devlet anlayışının varlığını gösteren örneklerden ilki olarak şekil 67’ de yer alan karikatür ilginçtir. Karikatürde din, laik bir anlayış doğrultusunda sadece vicdan sınırları yoluyla bireysel olarak tanımlanmayan bir olgu olarak görölmektedir. Karikatür başlığında inancın sadece kalpte yaşanabileceğine dair sorulan soruya, bir elmanın iki yarısına bölünmüş Allah yazısı yoluyla gösterilen cevabı “imkânsızlık” üzerinden okumak gerekir. Nasıl ki İslam inancında Allah tektir, o halde bu karikatürde mucize olarak addedilen aslen bir imkânsızlığa ve anlamsızlığa denk düşecektir. Dolayısıyla inancın diğer organlara sıçramadan sadece kalpte yaşanabileceğine ilişkin önermenin de aynı biçimde anlamsız bir ifade olarak aktarılması, dinin bireysel ve vicdani bir olgu olarak değil toplumsal bir olgu olarak göröldüğünü de anlatmaktadır. O halde yukarıda belirtilen otorite olarak devletin İslam inancının varlığı adına bir gereklilik olarak kabul görmesinin yanı sıra devletin veya toplumun “organlarına” da sirayet etmesi gerektiği anlayışını görebilmekteyiz. Öyle ki devlet, bir takım dini görevleri de yerine getirecek olan bir otorite olarak da düşünölmektedir. Örneğın Asım Gültekin’in “Tarikat Bakanlığı Kurulsun!” (*Cafcaf* Temmuz 2015, sayı 71: 3) başlıklı yazısında da belirttiği üzere Türkiye, Mustafa Kemal’in sözünün aksine tarikatlerin Cumhuriyet tarihi boyunca varlığını koruduğu ve ancak bu süreçte de tarikatlerin ve müritlerinin yer altına itildiği bir ülkedir. Ancak yer altına itilen bu tarikatler, Gülen Cemaati gibi devlette kadrolaşarak yok etmeye çabalayan örgütler de değildir. Dolayısıyla mevcut durumun hukuki statüsünün oluşturulması insanların inançlarını yaşayabilmesini kolaylaştıracaktır. Bu çerçevede yazıda İslami bir sosyal denetim ve eğitim sistemi olarak tarikatlerin yasal ve idari bir statüye kavuşturulması savunulurken Gültekin’in bitiş cümleleri ise meselenin sadece tarikatler ve yasallık olmadığını göstermektedir. “Başka şeyler de isteyeceğiz! 150 yıldır elimizden zorla alınmış ne var ne yok; isteyip alacağız!” diyerek sorunsalın sadece yasallık çerçevesinde şekillenmediğine işaret etmektedir.

Dergilerde bir İslam birliği ve “kurtuluş” fikri adına kültürel yetkinliğin de önemine dikkat çekilmektedir. Bu doğrultuda İsmet Özel ve Sezai Karakoç gibi, dergide belirli bir ağırlığı olan entelektüellerin Türk şiiri ile milli menfaatler arasında kurdukları

doğrudan ilişkiye vurgu yapılmaktadır. Çünkü son iki yüzyılda edebiyat alanında şiir, ruh dünyasında tasavvuf, siyasal alanda da Osmanlı çözülmeye uğramıştır ki aslen şuurumuz şiirle, nefis terbiyesi tasavvufla, emperyalizmle mücadele de Osmanlı ile mümkün olabilmektedir. Dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu'nun çözülüş sürecindeki bu yozlaşmayla yine şiirde Sezai Karakoç, İsmet Özel gibi “üstatlar”la, tasavvufta Hacı Mahmud Efendi, Hacı Sami Efendi gibi (Nakşi) “veliler”le, siyasette de bir takım “iyi niyetli camiaların yürüttüğü sahil akımlar” sayesinde mücadele edilmektedir (Dönmez, *Cafcaf* İlkbahar 2012 sayı 50: 31). Şu halde, “Yeni Türkiye”de kültürel hegemonyayı kazanım adına tasavvuf ve edebiyatın bir mevzi olarak ele alındığı ve dolayısıyla da “ulusalcı-solcu” olarak adlandırdıkları seküler sanatların “devletçi-ulusalcı” etiketiyle eleştirildiği görülmektedir. Örneğin İstanbul Büyükşehir Belediyesi Şehir Tiyatroları'nın özelleştirilmesi planının ardından *Cafcaf*'ın bu kararı desteklemesi (Yılmaz, *Cafcaf* Yaz 2012, sayı 51: 4) ve ayrıca iktidarın da tiyatrocuları “her konuda söz söyleme ehliyetine sahip olduklarını zanneden despot aydınlar”⁴⁹ biçiminde tanımlaması hegemonik söylemin işleyişini de yansıtmaktadır.



Şekil 68: *Cafcaf*, sayı 60: 8 (Aralık, 2014)

⁴⁹ Şehir Tiyatroları'nın özelleştirilmesine yönelik Recep Tayyip Erdoğan'ın konuşması için bkz.: <http://www.haber7.com/partiler/haber/874793-erdogan-sehir-tiyatrolari-ozellesecek>, https://www.youtube.com/watch?v=0_PUj_Sm8nE, Erişim: 23.10.2017

Yeni bir kültürün oluşturulabilmesi adına İslami camianın eleştirisi de yapılmaktadır. Zafer Acar'ın "Müslümanların Entelektüel Bir Gazetesi Var mıdır?" (*Cafcaf* Mayıs 2015, sayı 69: 8) başlıklı yazısı da bu bağlamda görülebilecek en açık tartışmalardan biridir. Mayıs 2015 sayısında yer alan bu yazıya göre ise sorunun cevabı olumsuzdur çünkü "Kültürü dışlayıp düşünce üretmeyen, varsa yoksa politika diyerek particalik-tek adam savunuculuğu yapan hiçbir yayın organı içinde entelektüel barındırmaz"⁵⁰ ifadesinin de gösterdiği üzere İslami kültür camiasında hala bir entelektüel önderlik sorunu vardır. Yine aynı sayıda Murat Güzel, "Ak Parti'nin Bir Kültür Politikası Var mı?" sorusuyla da Acar'ı tamamlamaktadır. Buna göre AKP her ne kadar siyasi başarıyı elde etmiş de olsa ve bu bağlamda da kitlesel desteğini üst üste kazandığı seçimlerle arttırmış veya korumuş da olsa, "kültür" konusunda aynı etkiyi yaratamamaktadır. Yaşar Koç, Erkan Mumcu, Ertuğrul Günay ve Ömer Çelik isimleri üzerinden ele alınan yazıda Güzel'e göre başlıktaki sorunun cevabı ise nettir: "Tarihi eser restorasyonları haricinde kültürel alanda AK Parti'nin yaptığı kalıcı bir şey yok. Yapılan işlerin hemen hepsi, genelde 'turizme' dönük. Sırf tatil turizmi değil, inanç ve kültür turizmi..." (Güzel, *Cafcaf* Mayıs 2015, sayı 69: 13). Bir sonraki sayısında da bu konuya devam eden Güzel, nasıl bir kültür bakanı olması gerektiğini de ele alarak şu değerlendirmeyi yapar:

TRT gibi bir kurumda çekilen Yedi Güzel Adam, Diriliş-Ertuğrul gibi dizilerin halkta gördüğü karşılık ve ürettiği tarih bilgisi ve bilincini göz önünde tutarsak kültürel alanda geride kalan 13 yılda en önemli eksikliklerden biri de ortaya çıkmış olur. Sinema, edebiyat, müzik, tiyatro vb. alanlarda bugüne kadar AK Parti iktidarları kendimize ait anlatılara hayat verememiş; bakanlığa bağlı il kültür müdürlükleri, ayrıca AK Partili belediyeler yönettikleri şehrin kültürel çerçevesiyle sıkı ilişkiler kuramamıştır. En azından AK Partili

⁵⁰ Bu noktada *Cafcaf* ve *Hacamat*'ın Türkiye'de medyaya, özellikle de büyük sermayeli ve seküler tabanlı olduğunu iddia ettikleri medyaya ilişkin şiddetli bir eleştiri yürüttüğü de görülebilir. Kaldı ki bu eleştiri boyutu, *Hacamat*'ın da yayımlanmaya başladığı 2015 yılı itibarıyla daha çok siyasileşmiş ve bu anlamda şiddetlenmiştir. Örneğin, Hürriyet gazetesinin internet sitesinde 17 Mayıs 2015'te yayınlanan ve Mursi hakkında verilen idam kararını duyuran haberde Erdoğan ve Mursi'nin birlikte çekilmiş bir fotoğrafının kullanılması, *Hacamat* tarafından bir "tehdit" olarak değerlendirilmekte ve Aydın Doğan yine darbecilerin "tetikçisi" olarak tanımlanmaktadır (*Hacamat*, sayı 12: 2). Çeşitli medya organlarına ve gazetecilere yönelik tutumu, "sembolik linç" bağlamında da değerlendirmek gerekir. *Cafcaf-Hacamat*'ta özellikle ulusalcı muhalefet ve bu düşünce doğrultusundaki gazeteciler doğrudan hedef alınmakla birlikte yeri geldiğinde hakarete varan bir dilin kullanıldığı da gözlenmektedir. Böylesine sembolik bir lincin görülebileceği bir örnek olarak ise Bünyamin Yılmaz'ın "Medya İktidara Hazırlanıyor" başlıklı yazısı gösterilebilir (*Cafcaf*, sayı 46: 8). Yazıda da görülebileceği üzere Ertuğrul Özkök, Mehmet Yakup Yılmaz, Emin Çölaşan, Soner Yalçın, Ruhat Mengi, Fatih Altaylı, Yılmaz Özdil gibi yazarlar doğrudan hedef alınmakta, Kemal Kılıçdaroğlu'nun muhalefetinin vasıfsızlaştırılmasına benzer biçimde küçük görülmekte ve hatta yine darbeci addedilmektedir. Öte yandan çeşitli gazetecilere yönelik bu tutumun yine iktidar söylemi ile özdeşleşerek "vatan hainliği" ile yaftalanması da söz konusudur. Örneğin "MİT turları" olayında ilgili görüntüleri kamuoyuna sunan Can Dündar, "Batı'nın evcil köpeği" biçiminde resmedilebilmektedir (*Hacamat*, sayı 16: 4).

büyükşehirlerin her birinde bir şehir tiyatrosu kurulması gereklidir. Devlet tiyatrolarının Necip Fazıl Kısakürek başta olmak üzere İslamcı yazarların eserlerine uyguladığı sessiz ambargo sona ermelidir. Nuri Pakdil'in eseri ancak 13. yılda sahnelenmeye başlamışsa sorun henüz keşfedilmiş anlamına gelir. Bu noktada te'kiden sormak gereklidir: Devlet tiyatrolarının repertuarında Necip Fazıl Kısakürek, Sezai Karakoç ve Nuri Pakdil gibi isimlere ait kaç eser bulunmaktadır? Öz değerlerimize değgin kitapları yayınlayan yayınevlerinin geride kalan 13 yılda uğradıkları kan kaybı da telafi edilmelidir. Buna uygun politikalar üretecek kadrolar bakanlıkta görevlendirilmelidir. İstanbul'daki kültürel faaliyet zenginliğine karşın Anadolu'daki çoraklık göze batmaktadır... (Güzel, *Cafcaf* Haziran 2015 sayı 70: 5).

İslami öz'e dönüşün bir gereği olarak giyim-kuşamın da yeniden düzenlenmesi gereken bir alan olduğu dergilerin dilinden okunabilir. Örneğin Hakan Öztürk, "fes" üzerinden ürettiği tartışmada kültürel reform sürecinde fesi, popüler kültürün de dönüşmesinde rol alacak olan bir nesne/meta olarak görmektedir. Aynı zamanda fesin tarihsel olarak da hem "köklere bağlı hem de modern ve batı etkisi ile kirlenmemiş" bir giysi olduğuna işaret edilerek fesin sembolik işlevinin toplumsal dönüşüm sürecinde bir geçiş imkânı sağladığına dikkat çekilmektedir (Öztürk, *Cafcaf* Yaz 2012 sayı 51: 8). Bu bağlamda toplumsal dönüşümün sadece giyim-kuşam gibi gündelik yaşamdaki sembolleri değil tüm bir toplum ve devlet otoritesini kapsayacak semboller ve pratikler üzerinden tasarlandığı da görülmektedir. Örneğin Osmanlıca'nın zorunlu ders olması gerekliliğinin tartışıldığı (*Cafcaf* Ocak 2015, sayı 65: 1) veya Cumhurbaşkanlığı için "saray" yapıldığı dönemlerde özellikle *Cafcaf*'ın bu girişimleri destekleyen yazı ve çizimleri mevcuttur. Mesela sarayın yapılması, dergilerde olumlanmakta ancak sarayın yeri konusunda bir eleştiri öne çıkarılmaktadır ki "1000 odalı saray; İstanbul'a az, Ankara'ya fazladır" spotuyla verilen başlıkta da görülebileceği üzere Osmanlı İmparatorluğu'nun "payitaht"ı İstanbul olduğu için sarayın da burada olması gerekliliğine işaret edilmektedir (*Cafcaf* Aralık 2014, sayı 64: 1).



Şekil 69: Cefcaf, sayı 64: 1 (Aralık, 2014)

*İstanbul gönlümüzün başkentidir! 1000 odalı saray; İstanbul'a az, Ankara'ya fazladır.

Bu bağlamda artık “Yeni Türkiye” söyleminin de *Cefcaf-Hacamat*'ta yerleşmeye başladığı da gözlenmektedir. Ancak bu anlayışın önemi, bir “öz İslam” anlayışını barındırması ve bu doğrultuda kurulması gereken bir devlet ve toplum anlayışını ifade etmesinden kaynaklanır. Dolayısıyla dergilerde İslamiyet, sadece inanç özgürlüğü şeklinde görülmenin çok ötesinde bütüncül bir devlet ve hatta yeni bir imparatorluk anlayışına yönelmektedir. Kısacası İslam birliği fikri, aslında mevcut hegemonyanın daha da genişleyeceğine ve Müslüman toplumların yaşadığı diğer ülkeleri de bünyesine dâhil edeceğine işaret eden bir söylem olarak işlev görmektedir:

Herkesin korkusu ‘Bölünecek mi?’ Türkiye asal sayı diil, bir gün bölünebilir de elbette. Ama anafikir ve parola önemlidir beyler. Yav en son bölündüğümüzde fetret dönemiymi. Hatırlayın; sonrasında Konstantiniyye lütfedilmişti kısa sürede. Şimdi de milletçe temiz bi abdest alıp, i’la-yı kelimetullah parolası, Selahaddin Eyyubinin şifresiyle Kafkas, Balkan, Ortaşark ve Mağrib halklarıyla bir olup Vatikan’da nargile içeriz inşaallah. Va’d-i İlahi öyledir. Civarımızdaki dahili ve harici takıyyeci, batını Asya münafıklarını, 150 yıllık Süfyani ve DEccali safraları biavnilah attık mı, iş düzeler. Anlayan, anladı (Kamburabi, *Hacamat*, 22 Temmuz 2015 Çarşamba, sayı 21: 6).

SONUÇ

Bu çalışma genel itibariyle Türkiye’de nispeten sınırlı bir düzeyde gelişen İslami mizah dergiciliğinin temsilcileri olarak *Cafcaf* ve *Hacamat* dergileri üzerinden toplumsal bir değerlendirmeyi esas almış ve bu çerçevede toplumu okumaya çalışmıştır. Bu bakımdan da genel olarak mizah dergileri ve özelde ise İslami mizah dergilerinin mesajları ile toplumsal bağlam arasındaki temasın varlığından hareket edilerek, iletişimin hangi kanallarda seyrettiği açığa çıkarılmaya çalışılmıştır.

Çalışma kapsamında İslami mizah dergiciliğinin toplumsal taban ile olan ilişkisini netleştirmek adına hegemonya kavramının uygun bir kavram olduğu öne sürülmüştür. Elbette ki bu kavramsal yaklaşım, basitçe bir tercihin sonucu olmaktan çok ötedir. Kökeni Antik Yunan *polis*’lerine değin uzanan bu kavramın tercih edilmesindeki en büyük etken ise doğaldır ki Gramsci’nin özgün katkısından kaynaklanmaktadır. Bir toplumsal sınıfın veya grubun, diğer kesimler üzerinde sadece baskı değil, rıza yaratma becerisi yoluyla yönlendirici olabildiğini belirten Gramsci, bu kabiliyeti hegemonya kavramı ile açıklayarak yeni kavramsal setleri de ortaya çıkarmıştır. Tam da bu noktada çalışmamızın bağlamı ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla çalışma, AKP örneğinde olduğu üzere Türkiye’de toplumsal bir kesimin diğer kesimlere liderlik etmeyi başararak siyasal iktidar haline gelmesi ve iktidarı sürdürmesini sağlayacak siyasal-toplumsal imkânları yeniden üretebilme becerisi sürecinde, bu imkânlardan bir tanesi olarak popüler kültür alanında işleyen mizah dergiciliği ile iktidar arasındaki ilişkileri açıklığa kavuşturmaya çalışmıştır. Bu anlamda çalışmanın öncül sonuçlarından bir tanesi, başlı başına mizah olgusunun, toplumsal dönüşüm sürecine ayak uyduran, bu süreçte biçimlenen dili dönüştüren ve haliyle dönüşüm sürecini yeniden üreten bir olgu olması yani mizahın hegemonik olmasıdır.

Mizahın hegemonik olduğunu belirtmek için öncelikle mizahın doğasına değinerek anlamını belirginleştirmek gereklidir. Dolayısıyla bu çalışmada da başlıca mizah olgusunun anlamı üzerine bir tartışmaya girişilmiştir. Şu nokta ortaktır ki mizah, bir biçimde “eleştirel” tavrı bünyesinde barındırır. Bu karşıt tavır kimi zaman siyasal

İktidara, kimi zaman bir toplumun tüm yaşam biçimine veya ahlâk kurallarına, kimi zaman da bir kişiye ve onun davranışlarını hedef almakta ve hedefini vurduğu anda ise onda bir dönüşümü de ortaya çıkarmaktadır. Ancak dönüşümün kendisinden ziyade niteliğinin önemli olduğunu belirtmek gerekir. Mizah, eleştirdiği kişi veya toplumun mevcut toplumsal kurallara uyum sağlaması için veya tam tersine, mevcut toplumsal kuralları ve iktidar ilişkilerini yıkararak eşitlikçi bir yaşam adına ortaya çıkar. Şu halde mizahın ortak paydası olarak eleştireliliğinin dışında başlıca iki biçimi olduğunu vurgulamak gerekir.

Çalışmada da bahsedildiği üzere yıkıcı ve eşitleyici mizah, çoğu zaman iktidarlar tarafından dışlanan, onların uzak durmaya çalıştığı ve bu nedenle de mizahın türlü biçimlerini baskı yoluyla engellemeye çalıştığı bir biçimdir. Gücün veya iktidarın mizahtan duyduğu korkunun asıl sebebi ise tabi olan kesimlerin bu yolla kendilerini ifade edebilmeleri ve iktidar ilişkilerini baş aşağı ederek özgürlüklerini ilan edebilmeleridir. Tam da bu nedenle mizah tarih boyunca iktidarın şiddetiyle yüz yüze gelen bir olgudur ve çoğunlukla şiddet yoluyla “cezalandırılmıştır”. Oysa bir diğer yandan gülmeyi toplumsal yapıya uyum sağlamanın bir aracı olarak gören yaklaşım ise tam da mizahın eleştirel içeriğini soğurarak uyum işlevini gerçekleştirebilmektedir. Haliyle böylesi bir mizah anlayışı, toplumsal hiyerarşilerin veya eşitsizliklerin yıkılmasına değil, onların içselleştirilmesine ve onlara “rıza” gösterilmesine imkân tanıyan bir mizah türü olacaktır. Çalışmamızda da görüldüğü üzere, Türkiye’de İslami bir mizah tarzının ortaya çıkışındaki perspektifin bu biçimdeki bir mizah anlayışına yaslanması söz konusudur. Yine bu nedenle İslami mizah dergilerinin söylemlerinde toplumsal hiyerarşinin, eşitsizliklerin ve sorgulanmaması gereken tabuların yer aldığı görülebilir.

Eşitsizlikleri içselleştiren mizah tarzını muhafazakâr mizah olarak adlandırdığımız bu çalışmada vardığımız bir diğer önemli sonuç da muhafazakâr mizahın siyasal-toplumsal bağlamdan türediğidir. Ancak bu ilişki tek yönlü bir biçimde, toplumda, gündelik yaşamda vs. var olanın dergilere yansımaları biçiminde değil bir tür etkileşim biçiminde işlemektedir. Her ne kadar çalışmanın kapsamı, dergilerde üretilen mizahın gündelik

yaşama nasıl yansıdığını ölçmeyi hedeflememiş olsa da, Türkiye’de mizah dergisi okurlarını çoğunlukla genç kitlelerin oluşturması bağlamında dergilerin kamuoyu yaratma gücü olduğunu belirtmek mümkündür. Üstelik *Cafcaf* ve *Hacamat* Dergileri hakkında ulusal çapta yayım yapan gazete, video ve haber siteleri gibi elektronik mecralarda pek çok haberin var olması, derginin belirli bir kitle tarafından takip edildiğini gösteren ipuçlarıdır. Dolayısıyla dergilerin ürettiği söylemin toplumsal karşılığı ile özellikle siyasal alanda üretilen söylem arasındaki ilişkinin niteliği bu çalışma açısından önemli bir meseledir ki bunun hegemonik bir ilişki olduğu öne sürülmüştür.

Mizah dergileri ve hegemonya arasında kurduğumuz ilişkiyi yerli yerine oturtmak için toplumsal yapıdaki dönüşümü incelemek çalışma kapsamında yer alan bir diğer unsur olmuştur. Bunun için ise siyasal yapıdaki dönüşümün ele alınması bir zorunluluktur. Hegemonya, bir toplumsal kesimin diğerleri üzerindeki yönlendirme becerisi olarak bir iktidar biçimini de yansıttığı için siyasal-toplumsal bağlamından hareket etmek gerekmektedir. Dolayısıyla öncelikle toplumsal olan ve siyasal olan kavramlarına ilişkin bir tartışma yürütülmüştür. Bu anlamda toplumsal olanın kuruluşunun temelde tek bir ilke, kural vs. etrafında örgütlenmesinden çok bir boşluk etrafından örgütlenmiş olduğuna değinilmiştir. Haliyle bu boşluk, farklı tikellikler tarafından yani farklı iyi, doğru, güzel vs. anlayışları tarafından doldurulmaya çalışıldığı için ortaya bir tür mücadele çıkmaktadır. Bu mücadelenin bir getirisi olarak ise bu tikellikler arasında bir takım eklemlenmeler yoluyla kurulan söylemlerin ortaya çıkışı söz konusudur. Bir “iyi” anlayışına karşı bir diğer “iyi” anlayışının böylesine eklemlenmeler yoluyla “söylemsel” biçimde kurulması süreci de tam olarak toplumsalın “söylemsel-olumsal-hegemonik” yapısına işaret etmektedir. Yine bu yapının kendi içinde mücadeleyi canlı tuttuğunu da belirtmek gerekir. Toplumsal olanın kuruluşu, farklı tikellikler etrafında gelişen mücadeleleri kapsadığı için bir tür dost-düşman kategorisini ortaya çıkarır. Bu durum her zaman bir diğerini yok edecek boyutta bir çatışmaya ve hatta savaş haline dönüşme de önemli olan kuruluşun bünyesinde yer alan mücadele ve kamplar arası yoğunlaşmanın artışı meselesidir. Sonuç olarak toplumsal ve siyasal, tam da böylesi tikellikler etrafında örgütlenen ve gelişen bir mücadelenin ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır. Yine bu mücadele sürecinde farklı ittifaklar yoluyla söylemi ve kurucu

olma becerisini güçlendirebilmek, yukarıda da bahsettiğimiz üzere hegemonya sürecinin de bir vasfıdır. Dolayısıyla gerek siyasal olan gerekse de toplumsal olan hegemonik bir faaliyet dolayısıyla kurulmaktadır.

Toplumsalın ve siyasalın hegemonik ve söylemsel yapısı ile mizah arasında da tam da bu nedenle bir bağ kurmak mümkün hale gelir. Mizah, ister yıkıcı ister uyum sağlamak adına muhafazakâr bir karakterde olsun nihayetinde toplumsal çelişkilerden beslenen ve bu nedenle de kurucu mücadelenin kendisinden beslenen bir niteliğe sahiptir. Öte yandan mizahın dili ve olayları yorumlama becerisi, toplumsalın kuruluşundaki hegemonik mücadele adına da söylemsel bir imkân oluşturmaktadır. Bu bağlamda mizahın sadece mevcut iktidarın veya toplumsal yapının dil ve söylemini yansıtan, edilgen bir olgu değil tam tersine bu mücadele sürecinde yeni kavramlar üreten ve böylece yeni mücadele sahaları açan bir olgu olduğu savunulmaktadır. Ele alınan İslami mizah dergilerinin incelenme gerekçesi de tam olarak bu mücadele meselesidir. Ayrıca bu tezde bahsedilen hegemonya mücadelesi süreci, temelde Gramsci'nin teorik çerçevesinden ele alındığı için mizah dergileri üzerinden yürüyen mücadelenin bağlamı da önemli hale gelmekte, en nihayetinde tüm bu süreç, siyasal iktidarın da paydaş olduğu, sivil toplumdaki bir mevzi savaşı olarak incelenmektedir.

Bu doğrultuda çalışmada siyasal ve toplumsalın, dolayısıyla hegemonyanın etik-politik içeriğini oluşturması bakımından Adalet ve Kalkınma Partisi iktidarının kısmen ekonomi-politik ve özellikle sosyo-kültürel müdahalelerine yer verilmeye çalışılmıştır. Elbette ki, bu çalışmanın yapıldığı tarihte en az on altı yıldır iktidarda bulunan bir siyasal partinin ve iktidarın yarattığı toplumsal dönüşümün kapsamlı bir biçimde ele alınması, tezi kapsamının oldukça üzerindedir. Ancak bu çalışmanın temel kavramlarından bir tanesi olan hegemonyanın bir tür pratiği olarak AKP'nin, Gramsci'nin kavramlarıyla sivil toplum ve siyasal toplum/devlet arasında kurduğu, zaman zaman kesintilere uğrayan ve bu anlamda da sürekli olarak inşa edilmesi gereken tarihsel bloğun incelenmesi adına özellikle kültürel dönüşümün ve buna yol açan kimi yapısal kırılmaların temel uğrakları işaretlenmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda AKP iktidarının söylem ve uygulamalarına bakıldığında öncelikle muhafazakâr demokrat bir

ideolojiyi benimsemesi nedeniyle liberalizmden beslenen bir yaklaşımdan adım adım uzaklaştığı ve bu anlayışın yerine İslamcı ve milliyetçi öğelerin ikame edilmesiyle güçlendirilen bir otoriter sistemin yerleştiği görülmektedir. Ancak asıl mesele sistemin bu biçimde yaşadığı kaymanın, toplumsal taban tarafından da destek bulmuş olmasıdır ki bu çalışma da özellikle İslami mizah dergileri yoluyla, iktidarın gücüne verilen “onay”ın izlerini aramaktadır.

Bu noktada İslami mizah dergileri olarak 2008-2015 yılları arasında yayımlanmış olan *Cafcaf* ve *Hacamat* Dergileri’nde de görülmektedir ki mizah, siyasal İslam ve İslami hegemonya açısından bir mevzi olarak görülmektedir. Bu alan ise öncelikle yaşama karşı bir tavır olarak “eleştirelliği” eleştiren ve bununla ilişkili olarak da toplumsal kurumların yeniden düzenlenmesini gündeme getirebilen; “olumsuzun olumsuzlanmasını” da olumsuzlayan bir bakış açısına sahiptir. Daha da netleştirecek olursak dergilerin söylemlerinde baskın bir biçimde ortaya çıkan tema, Türkiye Cumhuriyeti’nin ideoloji ve kurumlarında somutlanan Aydınlanma felsefesinin eleştirisidir. Bu bağlamda dergilerde eleştirilen konulara bakıldığında özellikle laik devlet ve modernitenin, ardından kurucu figür olarak Atatürk’ün ve kurucu parti olarak özellikle CHP’nin yoğunlukla ele alındığı görülmektedir. Bu temalar ise çoğu zaman “öteki” olarak görülen diğer toplumsal kimliklerle birleştirilmekte ve topyekün bir eleştiri gerçekleştirilmektedir. Örneğin “laik-modern-“açık”-tüketim bağımlısı-kadın” gibi veya “laik-Alevi-Kemal Kılıçdaroğlu” gibi birbirine eklenen ifadeler yoluyla bir eleştiri gerçekleştirilmektedir. Bu anlamda dergilerin eleştirilerinin sadece modern ulus-devlete yönelik değil kimi toplumsal kimliklere de yöneldiği görülmektedir. Bu kimlikler toplumsal cinsiyet eşitsizliklerini barındıran bir bakış açısıyla ele alınmaktayken öte yandan Sünni İslam dışındaki inanç öğelerini de dışlayıcı bir biçimde yansıtılmaktadır. İnanç boyutundaki hiyerarşinin Müslümanlar arasında dahi ortaya çıktığı görülmekte ve bu bağlamda “öteki” ilan edilen Müslüman cenahın temsilleri görülebilmektedir. Dergilerin hegemonya süreci açısından en ilginç özelliği ise siyasal iktidara karşı da eleştiri getirmelerinden kaynaklanır. Ancak görülmektedir ki bu eleştiriler, AKP’nin İslamcı siyasete ağırlık vermesiyle birlikte sönümlenmekte ve hatta AKP söylemlerine eklenerek milliyetçi sembollerin benimsenmesine kadar ulaşabilmektedir. Bu durum, dergilerde eleştirilegelen milliyetçiliğin, iktidar tarafından

oluşturulmaya çalışılan Sünni Ulus hegemonyasına eklenmesine bir örnek olarak okunabilir. Tam da bu bağlamda genel olarak Türk Sağında yaşanan milliyetçilik-muhafazakârlık ve İslam/İslamcılık arasındaki geçişkenliğin sınırlarına gelindiğinin işaretlerinin *Cafcaf* ve *Hacamat* Dergileri'nde de açığa çıkmış olduğu görülür. Makbul olan millet tanımı ancak İslamiyet ile tanımlandığı ölçüde meşrulaşabilecektir. Dolayısıyla başlı başına “millet” kavramı etrafındaki söylem mücadelesi gerek iktidarın gerekse de incelenen dergilerin hegemonik niteliğinin ortaya çıktığı en belirgin örnektir ve dolayısıyla tezin temel iddiası olan mizah dergilerinin hegemonik karakterini de güçlendirecek bir pratiği temsil etmektedir.

KAYNAKÇA

- Ağaoğulları, Mehmet A. (2004), *Kent Devletinden İmparatorluğa*, 4. Baskı, Ankara: İmge Kitabevi
- Ali, Zahra (2014), Giriş, Zahra Ali (der.), *İslâmî Feminizmler* (s. 13-33), (Öykü Elitez, çev.), İstanbul: İletişim Yayınları
- Anderson, Perry (1988), *Gramsci: Hegemonya, Doğu-Batı Sorunu ve Strateji*, (Tarık Günersel, çev.), İstanbul: Alan Yayıncılık
- Arendt, Hannah (2003), *Şiddet Üzerine*, (Bülent Peker, çev.), 2. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları
- Ataay, Faruk (2008), *Neoliberalizm ve Muhafazakâr Demokrasi*, Ankara: De Ki Yayınevi
- Aydın, Suavi ve Yüksel Taşkın (2015), *1960'tan Günümüze Türkiye Tarihi*, 3. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınevi
- Bağımsız Sosyal Bilimciler (2008), *2008 Kavşağında Türkiye*, İstanbul: Yordam Kitap
- Bahtin, Mihail (2005), *Rabelais ve Dünyası*, (Çiçek Öztekin, çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- Bakhtin, Mikhail (2001), *Karnavaldan Romana*, (Cem Soydemir, çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- Basat, Ezgi Metin (2014), Sözden Çizgiye: Karikatüristlerin Gözünden Sözlü Anlatılar, içinde *Milli Folklor*, 26(101), 225-236, <http://www.millifolklor.com/PdfViewer.aspx?Sayi=101&Sayfa=222>, Erişim: 08.10.2016
- Baudelaire, Charles (1997), *Gülmenin Özü*, (İrfan Yalçın, çev.), İstanbul: İris Yayıncılık
- Bergson, Henri (2011), *Gülme*, (Yaşar Avunç, çev.), 3. Basım, İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- Bilici, Mücahit (2005), Küreselleşme ve Postmodernizmin İslâmcılık Üzerindeki Etkileri, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslâmcılık* (s. 799-803), Tanıl Bora ve Murat Gültekin (ed.), 2. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları
- Bobbio, Norberto (1982), Gramsci ve Sivil Toplum Kavramı, Erhan Göksel (ed.), *Gramsci ve Sivil Toplum* (s. 3-42), (Arda İpek ve Kenan Somer, çev.), Ankara: Savaş Yayınları
- Bora, Tanıl (2003), *Türk Sağının Üç Hali*, 3. Baskı, İstanbul: Birikim Yayınları

- Bora, Tanıl (2017), *Cereyanlar*, İstanbul: İletişim Yayınları
- Boratav, Korkut (2012), *Türkiye İktisat Tarihi*, 16. Baskı, Ankara: İmge Kitabevi
- Brandist, Craig (1996), Gramsci Bakhtin and the Semiotics of Hegemony, *New Left Review*, 216, 94-109, https://www.academia.edu/10201537/Gramsci_Bakhtin_and_the_Semiotics_of_Hegemony_1996_, Erişim: 18.04.2018
- Brandist, Craig (2011), *Bahtin ve Çevresi*, (Cem Soydemir, çev.), Ankara: Doğu Batı Yayınları
- Brummett, Palmira (2003), *İmge ve Emperyalizm*, (Ayşen Anadol, çev.), İstanbul: İletişim Yayınları
- Buci-Glucksmann, Christine (2012), Hegemonya ve Rıza: Politik Bir Strateji, *Gramsci'ye Farklı Yaklaşımlar*, Anne Showstack Sassoon (der.), 121-133, Ankara: Dipnot Yayınları
- Cantek, Levent (2008), Mizah Dergileri ve Sol, *Modern Türkiye' de Siyasi Düşünce: Sol* (s. 1246-1258), Tanıl Bora ve Murat Gültekingil (ed.), 2. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları
- Cantek, Levent (2014), *Şehre Göçen Eşek*, 2. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları
- Carnoy, Martin (2014), *Devlet ve Siyaset Teorisi*, (Simten Coşar, Aykut Örküp, Mete Pamir, Mehmet Yetiş, çev.), Ankara: Dipnot Yayınları
- Connell, R. W. (1998), *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar*, (Cem Soydemir, çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- Çeviker, Turgut (1997), *Karikatür Üzerine Yazılar*, İstanbul: İris Yayınevi
- Çınar, Menderes (2005), *Siyasal Bir Sorun Olarak İslamcılık*, Ankara: Dipnot Yayınları
- Çınar, Menderes (2015), *Vesayetçi Demokrasiden Milli Demokrasiye*, İstanbul: İletişim Yayınları
- Çiğdem, Ahmet (2014), *Geleceği Eskitmek*, İstanbul: İletişim Yayınları
- Çolak, Erdem (2016), İslam ile görsel Mizah: Türkiye'de İslami Mizah Dergiciliğinin Dönüşümü, için *Moment Dergi*, 3 (1), ss. 228-247, <http://www.momentdergi.org/index.php/momentdergi/article/view/177/334>, Erişim: 18.04.2018
- Develioğlu, Ali Tarık (2010), Diktatoryanın Organik Aydınları: Liberal-Muhafazakâr Entelijansiya, *Hegemonyadan Diktatoryaya AKP ve Liberal-Muhafazakâr İttifak* (s. 135-174), Çağdaş Sümer ve Fatih Yaşlı (der.), Ankara: Tan Kitabevi

- Düzkan, Ayşe (2001), Sizinle Anne Şefkatiyle Alay Edebilir miyim?, *Cogito* (s. 152-154), 26, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları
- Eagleton, Terry (1996), *İdeoloji*, (Muttalip Özcan, çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- Eder, Mine (2015), Türk Usulü Buldozer Neoliberalleşmeyi Anlamak: AKP'nin Politik Ekonomisi ve Ötesi, Yahya M. Madra (haz.), *Türkiye'de Yeni İktidar Yeni Direniş* (47-56), İstanbul: Metis Yayınları
- Erdoğan, Necmi (1994), Metinlerarasılık, Hegemonya ve Siyasal Alan, *Toplum ve Bilim* içinde, Sayı: 63, ss. 40-56
- Erzen, Meltem Ü. (2008), Siyasi Lider İmajlarının Seçimlerde Etkisi, *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, Sayı: 31, ss: 65-80, <http://www.journals.istanbul.edu.tr/iuifd/article/view/1019012904>, Erişim Tarihi: 03.01.2016
- Fairclough, Norman (2003), Söylemin Diyalektiği, Barış Çoban ve Zeynep Özarslan (haz.), (Barış Çoban, çev.), *Söylem ve İdeoloji* (s. 173-184), İstanbul: Su Yayınevi
- Forgacs, David (haz.) (2012), *Gramsci Kitabı: Seçme Yazılar 1916-1935*, (İbrahim Yıldız, çev.), 2. Baskı, Ankara: Dipnot Yayınları
- Giddens, Anthony (1994), *Modernliğin Sonuçları*, (Ersin Kuşdil, çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- Gönenç, Levent ve Levent Cantek (2010), Karikatürün Sosyal ve Siyasal Olayları Etkileme Gücü Üzerine, *Toplumsal Tarih*, Sayı: 193, ss. 26-35
- Gönenç, Levent ve Levent Cantek (2011), Türkiye' de İslami Mizahın Yükselişi, *Birikim*, Sayı: 268- 269, ss: 49- 65
- Gramsci, Antonio (1971), *Selections From the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, Londra: Lawrence and Wishart
- Gramsci, Antonio (2011), Hapishane Defterleri-1, Joseph A. Buttigieg (ed.), (Ekrem Ekici, çev.), İstanbul: Kalkedon Yayınları
- Gramsci, Antonio (2014a), Hapishane Defterleri-4, Joseph A. Buttigieg (ed.), (Barış Baysal, çev.), İstanbul: Kalkedon Yayınları
- Gramsci, Antonio (2014b), *Modern Prens*, (Pars Esin, çev.), Ankara: Dipnot Yayınları
- Gülalp, Haldun (2014), *Kimlikler Siyaseti*, 2. Baskı, İstanbul: Metis Yayınları
- Harvey, David (2015), *Neoliberalizmin Kısa Tarihi*, (Aylin Onacak, çev.), 2. Baskı, İstanbul: Sel Yayıncılık

- Hall, Stuart (1992), *The West and The Rest: Discourse and Power, Formations of Modernity (275-331)*, Stuart Hall and Bram Gieben (ed.), Oxford: Polity in association with Open University
- Horkheimer, Max (2010), *Akıl Tutulması*, (Orhan Koçak, çev.), 8. Baskı, İstanbul: Metis Yayınları
- Horkheimer, Max ve Theodor W. Adorno (2010), *Aydınlanmanın Diyalektiği*, (Nihat Ülner ve Elif Öztarhan Karadoğan, çev.), İstanbul: Kabcacı Yayınları
- Hoşgör, Evren (2014), *AKP'nin Hegemonya Sorunsalı: Uzlaşmaz Mutabakat, içinde Neoliberalizm, İslamcı Sermayenin Yükselişi ve AKP* (s. 291-335), Neşecan Balkan, Erol Balkan ve Ahmet Öncü (haz.), 2. Baskı, İstanbul: Yordam Kitap
- Ives, Peter (2011), *Gramsci'de Dil ve Hegemonya*, (Ekrem Ekici, çev.), İstanbul: Kalkedon Yayınları
- İpşiroğlu, Mazhar Ş. (2009), *İslamda Resim Yasağı ve Sonuçları*, 2. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları
- Jessop, Bob (2005), *Hegemonya, Post-Fordizm ve Küreselleşme Ekseninde Kapitalist Devlet*, Betül Yazar ve Alev Özkazanç (Ed.), İstanbul: İletişim Yayınları
- Jones, Steve (2007), *Antonio Gramsci [Elektronik Sürüm]*, London: Routledge, <http://ouleft.org/wp-content/uploads/Antonio-Gramsci-Routledge-Critical-Thinkers-Steve-Jones.pdf>, Erişim: 02.03.2018
- Kamiloğlu, Zeynep (2013), *Penguen Dergisinden Hareketle Türk Karikatür Tarihinde Mizahın Saldırı İşlevi*, *Milli Folklor*, Sayı: 98, ss. 165-173, <http://www.millifolklor.com/PdfViewer.aspx?Sayı=98&Sayfa=162>, Erişim: 08.10.2016
- Karpat, Kemal H. (2013), *İslam'ın Siyasallaşması*, İstanbul: Timaş Yayınları
- Koçak, Selma (2012), *Türkiye'de İslamcı Mizah Dergiciliği: Cafcaf Dergisi Örneği*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi
- Koestler, Arthur (1997), *Mizah Yaratma Eylemi*, (Sevinç Kabakçioğlu ve Özcan Kabakçioğlu, çev.), İstanbul: İris Yayıncılık
- Koyuncu, Büke (2014), *"Benim Milletim..."*, İstanbul: İletişim Yayınları
- Laclau, Ernesto (2009), *Kimlik ve Hegemonya: Siyasal Mantıkların Oluşumunda Evrenselliğin Rolü*, *Olumsuzluk, Hegemonya, Evrensellik* (s. 56-103), (Ahmet Fethi, çev.), İstanbul: Hil Yayın

- Laclau, Ernesto ve Chantal Mouffe (2012), *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, (Ahmet Kardam, çev.), 2. Baskı, İstanbul: İletişim Yayıncılık
- Lyotard, Jean-François (2013), *Postmodern Durum*, (İsmet Birkan, çev.), Ankara: Bilgesu Yayıncılık
- Mardin, Şerif (2005), Turkish Islamic Exceptionalism Yesterday and Today: Continuity, Rupture and Reconstruction in Operational Codes, *Turkish Studies*, 6(2), 145-165, Erişim Tarihi: 28.06.2015, <https://ondercetin.files.wordpress.com/2010/10/turkish-islamic-exceptionalism.pdf>
- Morreall, John (1997), *Gülmeyi Ciddiye Almak* (Kubilay Aysever ve Şenay Soyer, çev.), İstanbul: İris Yayıncılık
- Morton, Adam D. (2011), Sosyolojik Marksizmin Sınırları?, *Praksis*, (Sümercan Bozkurt ve Elif Uzgören, çev.), 27, ss. 9-40, Erişim: 14.07.2017, ULAKBİM
- Mouffe, Chantal (2009), *Demokratik Paradoks*, (A. Cevdet Aşkın, çev.), 2. Baskı, Ankara: Epos Yayınları
- Mouffe, Chantal (2010), *Siyasal Üzerine*, (Mehmet Ratip, çev.), İstanbul: İletişim Yayınları
- Mouffe, Chantal (2015), *Dünyayı Politik Düşünmek*, (Murat Bozluolcay, çev.), İstanbul: İletişim Yayınları
- Oral, Tan (1998), *Yaza Çize*, İstanbul: İris Yayınevi
- Öniş, Ziya (2015), Monopolising the Centre: The AKP and the Uncertain Path of Turkish Democracy, *The International Spectator: Italian Journal of International Affairs*, 50(2), 22-41, Erişim: 14.08.2015, EBSCOhost
- Özbay, Cenk (2013), Toplumsal Cinsiyet ve Erkeklik, *Doğu Batı*, Sayı: 63, ss. 185- 204
- Özdemir, Ali Murat (2014), AKP'li Yıllarda Hukuk Sisteminde Yapılan Değişikliklerden Parçalar: Piyasa Dostu Bir Hukukun Geliştirilmesi ve Yeniden Üretimi, *İktidarın Şiddeti* (47-71), Simten Coşar ve Gamze Yücesan-Özdemir (haz.), (Bülent Doğan, Özge Çelik, Ezgi Koçak, çev.), İstanbul: Metis Yayınları
- Özgür, İren (2012), *Cafcaf: An Islamic Humor Magazine, No Joke!*, *Contemporary Islam*, 6, pp. 1-27, Erişim: 03.07.2016, Springer
- Özsel, Doğançan (2010), Radikal Demokrasi: Temelsiz ve Paradoksal Bir Vaad, Hilâl Onur İnce (Ed.), *Günümüzde Yeni Siyasal Yaklaşımlar* (s. 336-383), Ankara: Doğu Batı Yayınları

- Özsel, Doğançan, Öztürk, Armağan ve İnce, Hilal Onur (2013), A Decade of Erdoğan's JDP: Ruptures and Continuities, *Critique: Journal of Socialist Theory*, 41(4), 551-570, Erişim: 30.06.2015, EBSCOhost
- Özkazanç, Alev (1998), *Türkiye'de Siyasi İktidar ve Meşruiyet Sorunu: 1980'li Yıllarda Yeni Sağ*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara
- Özkazanç, Alev (2011), *Neo-Liberal Tezahürler*, Ankara: Dipnot Yayınları
- Portelli, Hugues (1982), *Gramsci ve Tarihsel Blok*, (Kenan Somer, çev.), Ankara: Savaş Yayınları
- Ransome, Paul (2011), *Antonio Gramsci: Yeni Bir Giriş*, (Ali İhsan Başgöl, çev.), Ankara: Dipnot Yayınları
- Rızvanoğlu, Eren (2010), Söyleşimcilik, Metinlerarasılık, Armağan Öztürk (der.), *Postyapısalcılık* (s. 149-178), Ankara: Phoenix Yayınevi
- Rosenthal, Franz (1997), *Erken İslam'da Mizah*, (Ahmet Arslan, çev.), İstanbul: İris Yayıncılık
- Said, Edward (2006), *Şarkiyatçılık*, (Berna Ülner, çev.), 3. Basım, İstanbul: Metis Yayınları
- Said, Edward (2010), *Kültür ve Emperyalizm*, (Necmiye Alpay, çev.), 3. Baskı, İstanbul: Hil Yayın
- Sancar, Serpil (2008), *İdeolojinin Serüveni*, 2. Baskı, Ankara: İmge Kitabevi
- Sanders, Barry (2001), *Kahkahanın Zaferi*, (Kemal Atakay, çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- Santucci, Antonio A. (2011), Gramsci'yi Anlamak, (Selim Sezer, çev.), İstanbul: Kalkedon Yayınları
- Sassoon, Anne Showstack (2012a), "Hegemonya", içinde *Marksist Düşünce Sözlüğü*, (ed.) Tom Bottomore, (Meral Özbek, çev.), 5. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları
- Sassoon, Anne Showstack (2012b), Hegemonya, Mevzi Savaşı ve Politik Müdahale, *Gramsci'ye Farklı Yaklaşımlar*, Anne Showstack Sassoon (der.), 98-120, Ankara: Dipnot Yayınları
- Schmitt, Carl (2012), *Siyasal Kavramı*, (Ece Göztepe, çev.), 2. Basım, İstanbul: Metis Yayıncılık
- Selçuk, Turhan (1998), *Grafik Mizah*, İstanbul: İris Yayınevi

- Sönmez, Mustafa (2013), 2000'ler Türkiye'sinde AKP, Hâkim Sınıflar ve İç Çelişkileri, *AKP Kitabı: Bir Dönüşümün Bilançosu* (179-191), İlhan Uzgel ve Bülent Duru (der.), 3. Baskı, Ankara: Phoenix Yayınevi
- Texier, Jacques (1982), Gramsci, Üstyapılar Teorisyonu, Erhan Göksel (ed.), *Gramsci ve Sivil Toplum* (s. 45-90), (Arda İpek ve Kenan Somer, çev.), Ankara: Savaş Yayınları
- Tezel, Yahya Sezai (2006), Tanzimat Sonrası İmparatorluk ve Cumhuriyet Türkiye'sinde "Muhafazakârlık" Sorunsalı: Devamlılıklar, Değişmeler ve Kırılmalar, içinde *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık* (s. 21-39), Tanıl Bora ve Murat Gültekingil (ed.), 3. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları
- Thomas, Peter (2013), *Grasmci Çağı*, (İlker Akçay ve Ekrem Ekici, çev.), Ankara: Dipnot Yayınları
- Tuğal, Cihan (2011), *Pasif Devrim: İslami Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi*, (Ferit Burak Aydar, çev.), 2. Baskı, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları
- Tünay, Muharrem (2002), Türk Yeni Sağının Hegemonya Girişimi [Elektronik Sürüm], *Praksis*, Nazım Güveloğlu ve Demet Dinler (çev.), 5, 177-197, <http://www.praksis.org/wp-content/uploads/2011/07/005-Tunay.pdf>, Erişim: 28.04.2018
- Türk, Bahadır H. (2014), *Muktedir*, İstanbul: İletişim Yayınları
- Ünal Erzen, Meltem (2008), Siyasi Lider İmajlarının Seçimlerde Etkisi, *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, Sayı: 31, ss: 65-80, <http://www.journals.istanbul.edu.tr/iuifd/article/view/1019012904>, Erişim Tarihi: 03.01.2016
- van Dijk, Teun A. (2015), Critical Discourse Analysis, Deborah Tannen, Heidi E. Hamilton and Deborah Schiffrin (ed.), *The Handbook of Discourse Analysis Vol. 1* (pp. 466-485), Second Edition, Chichester, England: Wiley Blackwell
- Yalman, Galip L. (2002), Hegemonya Projeleri Olarak Devletçilik, Kalkınmacılık ve Piyasa, *Liberalizm, Devlet, Hegemonya* (s. 315-339), Keyman, E. Fuat (der.), İstanbul: Everest Yayınları
- Yaşlı, Fatih (2014), *AKP, Cemaat, Sünni-Ulus*, İstanbul: Yordam Kitap
- Yetiş, Mehmet (2012), Hegemonya, *Siyaset Bilimi* (s. 87-98), Gökhan Atılğan ve E. Atilla Aytekin (ed.), İstanbul: Yordam Kitap
- Zupančič, Alenka (2011), *Komedi: Sonsuzun Fiziği*, (Tuncay Birkan, çev.), İstanbul: Metis Yayınları

Cafcaf ve Hacamat Dergileri Kaynakçası

- Acar, Zafer (Mayıs 2015), Müslümanların Entelektüel Bir Gazetesi Var mıdır?, *Cafcaf*, sayı 69: 8
- Akyürek, Bülent (Ocak 2009), Gavur İcatları Antolojisi, *Cafcaf*, sayı 19, 13
- Akyürek, Bülent (Kış 2011), Batı Başlık Parasına Neden Karşıdır?, *Cafcaf*, sayı 49: 19
- Akyürek, Bülent (Eylül 2013), Çay Ocaklarında Demlenmemiş Bir Neslin Stratejisi Olamaz, *Cafcaf*, sayı 56: 22
- Altay, Ahmet (Haziran 2010), Nefretim Everest, *Cafcaf*, sayı 39: 6
- Aydın, Mustafa (Mayıs 2009), Gördüm de Güldüm! Ne Yaman Çelişki!, *Cafcaf*, sayı 23: 14
- Aydın, Mustafa (Temmuz 2009), Ana Sınıfı mı Ata Sınıfı mı?, *Cafcaf* sayı 25: 8
- Aydın, Mustafa (Mart 2010), Keser Döner Sap Döner, *Cafcaf*, sayı 34: 12
- Aydın Mustafa (Mayıs 2010), Oyalama Boyalama Bizi Medya, *Cafcaf*, sayı 37: 12
- Aydın, Mustafa (Temmuz 2010), Feramiz'in Radarı ve Haydar, *Cafcaf*, sayı 40: 5
- Aydın, Mustafa (Ekim 2010), Bediüzzaman Demokrat mıydı?, *Cafcaf*, sayı 43: 7
- Aydın, Mustafa (Aralık 2010), İblis de Bir Melekti Yavrum!, *Cafcaf*, sayı 45: 6
- Aydın, Mustafa (Kış 2011), Anket: Ak Türk mü Beyaz Türk mü?, *Cafcaf*, sayı 49: 36
- Aydın, Mustafa (Ekim 2013), İbn-i Sebeler Çalışıyor, *Cafcaf*, sayı 57: 7
- Aydın, Mustafa (Aralık 2014), Harama Giren Terler, *Cafcaf*, sayı 64: 14
- Aydın, Mustafa (Ocak 2015), Goleem Ben, Goleem Ben!, *Cafcaf*, sayı 65: 14
- Bayburtoğlu, Cihangir (Haziran 2009), Gülme Duvarı, *Cafcaf*, sayı 24: 19
- Çol, Niyazi (Erhan Baş) (Kasım 2010), Paradigma Değişikliği, *Cafcaf*, sayı 44: 3
- Demirci, İbrahim (Aralık 2014), DEK Bir Profesör, *Cafcaf*, sayı 64: 5
- Doğan, Elif Büşra (Şubat 2015), Müslüman Genç Kızın Hayata Tutunma Rehberi. *Cafcaf*, sayı 66: 8-9
- Dönmez, Ömer Faruk (Aralık 2008), Hamza, *Cafcaf*, sayı 18: 10
- Dönmez, Ömer Faruk (Mart 2009), Hamza, *Cafcaf*, sayı 21: 9

- Dönmez, Ömer Faruk (Haziran 2009), Yaramazov Kardeşler, *Cafcaf*, sayı 24: 15; 22
- Dönmez, Ömer Faruk (Temmuz 2009), Hamza, *Cafcaf*, sayı 25, 2; 15
- Dönmez, Ömer Faruk (Eylül 2009), Hamza, *Cafcaf*, sayı 27, 2; 12-13
- Dönmez, Ömer Faruk (Mayıs 2010), Hamza İsyanlarda, *Cafcaf*, sayı 37: 11
- Dönmez, Ömer Faruk (Aralık 2010), Abdullah İsminde Entelektüel Bir Köy İmamının Olağanüstü Serüvenleri, *Cafcaf*, sayı 45: 9
- Dönmez, Ömer Faruk (Kış, 2011), Ölü Bir Yazarın Anlattıkları-4, *Cafcaf*, sayı 49: 31
- Dönmez, Ömer Faruk (İlkbahar 2012), Gazali misin Mübarek!, *Cafcaf*, sayı 50: 31
- Filmer, Suat (Aralık 2014), Çılgın Filozof, *Cafcaf*, sayı 64: 13
- Gültekin, Asım (Aralık 2008), Yayın Üssünden, *Cafcaf*, sayı 18: 2
- Gültekin, Asım (Temmuz 2015), Tarikat Bakanlığı Kurulsun!, *Cafcaf*, sayı 71: 3
- Günindi, Ömer Faruk (Yaz 2012), Spinoza'yı Anlıyorum, *Cafcaf*, sayı 51: 25
- Güzel, Murat (Mayıs 2015), Ak Parti'nin Bir Kültür Politikası Var Mı?, *Cafcaf*, sayı 69: 13
- Güzel, Murat (Haziran 2015), Nasıl Bir Kültür Bakanı İstiyoruz?, *Cafcaf*, sayı 70: 5
- Kamburabi, Hicabi (11 Mart 2015 Çarşamba), Silah Tiryakisinin Tövbesi, *Hacamat*, sayı 2: 10
- Kamburabi, Hicabi (Mayıs 2015), Hay Bin Kripto!, *Hacamat*, sayı 10: 10
- Kamburabi, Hicabi (22 Temmuz 2015 Çarşamba), Bi Bitmediniz ulan!, *Hacamat*, sayı 21: 6
- Kavuncu, Gülsüm (Şubat 2009), Puantiye, *Cafcaf*, sayı 20: 11
- Kavuncu, Gülsüm (Nisan 2009), Puantiye, *Cafcaf*, sayı 22: 6
- Kavuncu, Gülsüm (Mayıs 2009), Puantiye, *Cafcaf*, sayı: 23, 6
- Kavuncu, Gülsüm (Temmuz 2009), Puantiye, *Cafcaf*, sayı 25: 5
- Kılınç, Salih (Aralık 2008), İnsanımı Tanı, *Cafcaf*, sayı 18: 7
- Kılınç, Salih (Şubat 2009), Bazı Yaşlılar Çirkindir, *Cafcaf*, sayı 20: 13
- Kılınç, Salih (Ekim 2010), Referandum, *Cafcaf*, sayı 43: 12

- Kılınç, Salih (Eylül 2013), Biraz Hoşgörüyü İhtiyacım Vardı, *Cafcaf*, sayı 56: 9
- Kılınç, Salih (11 Mart 2015 Çarşamba), Başvekil, *Hacamat*, sayı 2: 8-9
- Kibritçi, Abdullah (Kasım 2014), Demokratik Hakkım Değil mi, Şeriat İstiyorum!, *Cafcaf*, sayı 63: 2
- Koç, Z. Betül (Şubat 2009), Karşıyım, *Cafcaf*, sayı 20: 10
- Koç, Z. Betül (Mayıs 2010), Olsa Keşke, *Cafcaf*, sayı 38: 13
- Koç, Z. Betül (Yaz 2013), Yeter Be!, *Cafcaf*, sayı 55: 10
- Koç, Z. Betül (Kasım 2013), Yeter Be!, *Cafcaf*, sayı 58: 17
- Menteş, Murat (Nisan 2010), Klark, *Cafcaf*, sayı 35: 4
- Öztürk, Hakan (Yaz 2012), Fes Başıma, Fes Başıma! Fes Takmak Yeniden Moda Olsun, *Cafcaf*, sayı 51: 8
- Özyurt, Sinan (Ağustos 2015), Müslüman Erkekler Nereye Sıvıştı?, *Cafcaf*, sayı 72: 22
- Şeddeli Zenci (Eylül 2014), Olduğu Kadar Olmadığı Kader, *Cafcaf*, sayı 62: 7
- Yazgıç, Suavi Kemal (Kış 2013), Kartonpiyer, *Cafcaf*, sayı 53: 23
- Yazgıç, Suavi Kemal (Ekim 2013), Horkheimer'dan Alzhaymıra Türk Aydını, *Cafcaf*, sayı 57: 21
- Yılmaz, Bünyamin (Yaz 2012), Aradığımız Medya: Hadi Abdestini Al Oyuna Yetişeceğiz!, *Cafcaf*, sayı 51: 4

***Cafcaf* ve *Hacamat* Dergileri'nde Yazarı Belli Olmayan Yazılar Kaynakçası**

- Cafcaf* (Mayıs 2010), sayı 38: 3
- Cafcaf* (Temmuz 2010), sayı 40: 1
- Cafcaf* (Ekim 2013), sayı 57: 2
- Cafcaf* (Aralık 2013), sayı 59: 2
- Cafcaf* (Aralık 2014), sayı 60: 1
- Cafcaf* (Aralık 2014), sayı 64: 1
- Cafcaf* (Ocak 2015), sayı 65: 1
- Hacamat* (Mart 2015), sayı 1: 2

EKLER**EK 1: TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU**

 <p>HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ YÜKSEK LİSANS TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU</p>
<p>HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA</p> <p style="text-align: right;">Tarih: 29/05/2018</p> <p>Tez Başlığı : TÜRKİYE'DE İSLAMİ MİZAH, İKTİDAR VE HEGEMONYA: CAFCAF VE HACAMAT DERGİLERİ</p> <p>Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 191 sayfalık kısmına ilişkin, 29/5/2018 tarihinde tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda işaretlenmiş filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezin benzerlik oranı % 4'tür.</p> <p>Uygulanan filtrelemeler:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1- <input type="checkbox"/> Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç 2- <input type="checkbox"/> Kaynakça hariç 3- <input type="checkbox"/> Alıntılar hariç 4- <input checked="" type="checkbox"/> Alıntılar dâhil 5- <input checked="" type="checkbox"/> 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç <p>Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.</p> <p>Gereğini saygılarımla arz ederim.</p> <p style="text-align: right;">29.5.2018</p> <p>Adı Soyadı: Taylan Şengün</p> <p>Öğrenci No: N11246284</p> <p>Anabilim Dalı: Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi</p> <p>Programı: Siyaset Bilimi</p>
<p><u>DANIŞMAN ONAYI</u></p> <p>UYGUNDUR.</p>  <p>Dr. Öğretim Üyesi Kadir Dede</p>

EK 2: ETİK KOMİSYON MUAFİYETİ FORMU

 <p>HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ TEZ ÇALIŞMASI ETİK KOMİSYON MUAFİYETİ FORMU</p>
<p>HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA</p> <p style="text-align: right;">Tarih: 29/06/2018</p> <p>Tez Başlığı: TÜRKİYE'DE İSLAMİ MİZAH, İKTİDAR VE HEGEMONYA: CAFCAF VE HACAMAT DERGİLERİ</p> <p>Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmam:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır, 2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmasını gerektirmemektedir. 3. Beden bütünlüğüne müdahale içermemektedir. 4. Gözlemsel ve betimsel araştırma (anket, mülakat, ölçek/skala çalışmaları, dosya taramaları, veri kaynakları taraması, sistem-model geliştirme çalışmaları) niteliğinde değildir. <p>Hacettepe Üniversitesi Etik Kurullar ve Komisyonlarının Yönergelerini inceledim ve bunlara göre tez çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kurul/Komisyon'dan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.</p> <p>Gereğini saygılarımla arz ederim.</p> <p style="text-align: right;">29/06/2018</p> <p>Adı Soyadı: Taylan Şengül</p> <p>Öğrenci No: N11246284</p> <p>Anabilim Dalı: Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi</p> <p>Programı: Siyaset Bilimi</p> <p>Statüsü: <input checked="" type="checkbox"/> Yüksek Lisans <input type="checkbox"/> Doktora <input type="checkbox"/> Bütünleşik Doktora</p>
<p><u>DANIŞMAN GÖRÜŞÜ VE ONAYI</u></p> <p style="text-align: center;">  <hr/> Dr. Öğretim Üyesi Kadir Dede </p> <p>Detaylı Bilgi: http://www.sosyalbilimler.hacettepe.edu.tr</p> <p>Telefon: 0-312-2976860 Faks: 0-3122992147 E-posta: sosyalbilimler@hacettepe.edu.tr</p>