

YENİ MEDYADA MİLLİYETÇİLİĞİN SÖYLEMSEL (YENİDEN)

KURULUŞU: MÜLTECİ KARŞITLIĞI VE E-LİNÇ

Pamukkale Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Doktora Tezi

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı

Burak GÖKALP

Danışman: Prof. Dr. İsmet Parlak

Eylül 2022

DENİZLİ

Bu tez çalışması YÖK 100/2000 programı kapsamında “Sosyal Medya” öncelikli alanında hazırlanmıştır.

Bu tezin tasarımı, hazırlanması, yürütülmesi, araştırmalarının yapılması ve bulgularının analizlerinde bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini; bu çalışmanın doğrudan birincil ürünü olmayan bulguların, verilerin ve materyallerin bilimsel etiğe uygun olarak kaynak gösterildiğini ve alıntı yapılan çalışmalara atıfta bulunulduğunu beyan ederim.

Burak Gökalg

ÖNSÖZ

Bu doktora tezi siyaset biliminde var olan Kıta Avrupası Ekolü'nün teorik ve analitik yaklaşımı ile ABD ekolünün ampirik perspektifini birleştirerek, bu çağa damga vuran konseptlerden olan sosyal medya üzerinde gerçekleşen e-linçleri incelemek amacı ile kaleme alınmıştır. Bu süreç sosyal bilimlerin kaçınılmaz olarak sürüklendiği büyük veri analizi, dijital sosyal bilimler, hesaplamalı siyaset bilimi gibi alanlar ile kariyerimin erken dönemlerinde beni tanıştırdığı için benim için zorlayıcı olsa da bu zorluklar ile karşılaşmaktan memnun olduğumu belirtmek isterim.

Bu zor süreçte yapıcı eleştirileri, kelime hatalarıma karşı sınırsız sabrı, özverisi, entelektüel açıdan gelişmeme sağladığı katkıları ve tezimin bu aşamaya gelmesi için harcadığı emeği sebebi ile danışmanım Prof. Dr. İsmet PARLAK'a; aynı zamanda ikinci danışmanım olan, üzerimde emeğini ve bilgeliğini esirgemeyen sayın Doç.Dr. Armağan ÖZTÜRK'e ve tez izleme komitelerinde sunduğu değerli katkılarından dolayı Dr. Öğr. Üyesi Rezzan AYHAN TÜRKBAŞ'a teşekkür ederim. Ayrıca beni sosyal medya çalışmalarının temel dinamikleri ile tanıştıran hem dostluğunu hem de hocalığı benden esirgemeyen Prof. Dr. Mutlu BİNARK'a teşekkürü bir borç bilirim.

Bu tezin meydana gelebilmesi için değerli vaktinden bana ayırıp veri çekme/analiz etme aşamalarında yanımda olan, emek ve dostluklarını esirgemeyen, her zaman yanımda olduğunu bildiğim ve bundan mutluluk duyduğum Sayın Mert AKSOY'a ve fikir dünyamı zenginleştirdikleri, özellikle yöntem ve uygulama açısından perspektifimi genişlettikleri için i Sayın Ali KIVRAK'a teşekkür ederim.

Yardımları, şefkatleri, destekleri ve bilgeliği ile her zaman yanımda olan, bu sancılı süreci beraber geçirdiğimiz sevgili dostlarım Orçun MUTLU'ya, Gözde SARAĞ MUTLU'ya, Dr. Özlem Özdeşim SUBAY'a, Erdem SUBAY'a, Deniz Bilge SUBAY'a,, Behzat SUBAY'a, Büşra KAYA'ya, Ezgi Gül CEYHAN'a, Enis ÖZTÜRK ve Muharrem ALTINTAŞ'a en içten minnettarlıklarımı ve teşekkürlerimi sunarım.

Son olarak biricik ailem; babam Fazıl GÖKALP, Annem Ümmügül GÖKALP, kardeşlerim Fatma Zehra GÖKALP, Sayın Büşra Nur AYGÜN ve kıymetli eşi Ahmet Abdülrahman AYGÜN'e bana yaşattıkları güven, huzur ve mutluluk ortamı ve sağladıkları hayallerimin peşinden koşma imkânı için tüm varlığım ile teşekkür ederim. Varlığınıza minnettarım.

ÖZET

YENİ MEDYADA MİLLİYETÇİLİĞİN SÖYLEMSEL (YENİDEN) KURULUŞU: MÜLTECİ KARŞITLIĞI VE E-LİNÇ

Gökalp, Burak

Doktora Tezi

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi ABD

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Programı

Tez Yöneticisi: Prof. Dr. İsmet Parlak

Eylül 2022, X+226 sayfa

Şiddet iktidarın somutlaşması, onun bir görünümü olması sebebiyle bir ast-üst ilişkisine, iktidar pratiğine işaret etmektedir. Gerek sembolik gerek fiziksel biçimleri ile şiddet ilk çağlarda günah keçisi, damga, orta çağda sergileyerek işkence etme, modern dönemde ise şiddetin daha özel mekanlara çekilerek bir istisna hali olarak var olması ile tarih içerisinde farklı formlarda var olmuştur. Şiddet, ötekiye yönelen bir davranış kalıbı olarak bir tür savunma-saldırı ilişkisini içermektedir. Özellikle kitlesel göç hareketleri sonrasında mültecilerin iltica ettiği topraklarda onlara karşı çeşitli nefret söylemi ve şiddet hareketlerinin gelişmesi mümkündür.

Özellikle sosyal medya platformlarından Twitter'ın yaygınlaşması ile sıradan insanlar da bir medya patronu gibi kendi gündemlerini kendileri belirledikleri medya araçlarına sahip olmuşlardır. Bu dijital platformlarda ise kullanıcılar nefret söylemini bir e-linç hareketine dönüştürebilmektedir. Bu e-linç ise kişinin fiziksel varlığından ziyade toplumsal varlığına yönelmektedir.

Suriye'de meydana gelen iç savaş neticesinde oluşan göç dalgaları ile Türkiye Suriyelilere "açık kapı politikası" uygulamıştır. Bu durum zaman zaman Suriyeli mülteciler ve Türkiye Cumhuriyeti vatandaşları arasında gerilime sebep olmuştur.

Bu tezde #ülkemdesuriyeliistemiyorum etiketine atılan tweetler incelenmiş ve beş farklı e-linç hareketi tespit edilmiştir. Bu tweetler önce Atlas.ti yazılımı kullanılarak içerik analizine tabi tutulmuştur. Sonrasında Gephi yazılımı ile sosyal ağ analizi gerçekleştirilmiştir.

İçerik analizi ile tweetler ekonomik, kültürel ve politik olarak iktidar kaynağına göre; abartma/çarpıtma, hamaset, simgeleştirme, hakaret, genelleştirme, savaş/ düşmanlık söylemi olarak nefret söylemi tiplerine göre ve son olarak tweetlerin konusuna göre temalara ayrılarak kodlanmıştır. Ardından Gephi ile e-linç gerçekleştirilen aktörler tespit edilmiştir.

Sonuç olarak incelenen e-linçler doğrudan linç olarak kategorize edilebilmektedir. Ayrıca temalar üzerine yapılan analizler neticesinde e-güruhun milliyetçiliği toplumsal bir paranoyaya dayandığı da tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Linç, E-Linç, E-Güruh, Milliyetçilik, Sosyal Ağ Analizi, İçerik Analizi, Mülteci, Twitter, Şiddet

ABSTRACT**THE DISCURSIVE (RE)CONSTITUTION of NATIONALISM IN the
NEW MEDIA: ANTI-REFUGEE MOVEMENTS AND E-LYNCHING**

Gökalp, Burak

Doctoral Thesis

Political Science and Public Administration

Adviser of Thesis: Professor İsmet Parlak

September 2022, X+226 Pages

Since violence is the embodiment of power, it points to a subordinate-superior relationship, a power practice. Violence, both in its symbolic and physical forms, has existed in different forms throughout history, with scapegoats, stamps, torture by display in the Middle Ages, and violence in the modern period as a state of exception by being drawn to more private places. Violence includes a defense-attack relationship as a behavior pattern directed towards the other. Especially after the mass migration movements, it is possible for the refugees to develop various acts of hatred and violence against them in the lands where they took refuge.

Especially with the spread of Twitter, one of the social media platforms, ordinary people also have the media tools that they set their own agenda like a media boss. On these digital platforms, users can turn hate speech into an e-lynching movement. This e-lynching, on the other hand, is directed towards the social existence of the person rather than the physical existence.

In this thesis, tweets posted to the hashtag #ülkemdesuriyeliistemi were analyzed and five different e-lynching movements were identified. These tweets were first subjected to content analysis using Atlas.ti software. Afterwards, social network analysis was performed with Gephi software.

With content analysis, tweets are economically, culturally and politically based on the source of power; exaggeration/distortion, enmity, symbolization, insult, generalization, war/enmity speech according to the types of hate speech, and finally, according to the topic of the tweets. Then, the actors who carried out the e-lynching with Gephi were identified.

As a result, the e-lynchings examined can be directly categorized as lynching. In addition, as a result of the analyzes on the themes, it has been determined that the e-gang bases nationalism on a social paranoia.

Keywords: Lynch, E-Lynch, E-Mob, Nationalism, Social Network Analysis, Content Analysis, Refugee, Twitter, Violence

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	i
ÖZET	ii
ABSTRACT	iii
İÇİNDEKİLER	iv
TABLolar DİZİNİ	vi
ŞEKİLLER DİZİNİ	vii
SİMGE VE KISALTMALAR DİZİNİ	x
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM	7
ŞİDDET SARMALI	7
1.1. Şiddet Nedir?.....	8
1.2. Şiddet Çeşitleri.....	13
1.3. Şiddetin Kaynağı ve İşlevi: İktidar İhdası ve Konsolidasyonu.....	19
1.4. Şiddetin Tarihi.....	25
1.4.1. Antropolojik Şiddet: Kurban Ekonomisi ve Günah Keçisi.....	25
1.4.2. Orta Çağ'da Şiddet.....	33
1.4.3. Modern Dönem ve İktidar-Şiddet İlişkisi.....	38
1.4.3.1. Azabın İptali ve Sergilemenin Özel Mekanlara Çekilmesi.....	39
1.4.3.2. Disiplinci İktidar, Biyo-politika ve Disipline Edici Şiddet.....	41
İKİNCİ BÖLÜM	46
GÖRENEK, MİLLİYETÇİLİK ve ŞİDDET	46
2.1. Görenek.....	48
2.2. Ben ve Öteki: Bir Know-How olarak Ötekine Yönelen Şiddet ve Nefret.....	56
2.3. Ötekiyi İcat/İnşaa Etmek: Şiddetin Rasyonalizasyonu.....	60
2.4. Kalıpyargılar, Önyargılar, Damgalama ve Nefret Söylemi.....	62
2.4.1. Nefret ve Nefret Söylemi.....	72
2.5. Göreneğin Milliyetçileşmesi: Ötekiye Yönelen Şiddet ve Milliyetçilik.....	79
2.6. Bir Görenek Olarak Milliyetçilik: Aşağıdan Yukarıya Millet.....	85
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	93
LİNÇ VE E-LİNÇ: ÖTEKİYE YÖNELEN POPÜLER ŞİDDET	93
3.1. Linçin Tarihi.....	94
3.2. Linç Yaklaşımları.....	99
3.3. Görenek Olarak Linç.....	105
3.4. Türkiye'de Linç.....	110
3.5. Bir İmkan Olarak E-Linç.....	119
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM	136
YÖNTEM	136
4.1. Araştırmanın Konusu.....	136
4.2. Araştırmanın Amacı, Önemi ve Özgün Katkısı.....	138
4.3. Sınırlılıklar.....	140
4.4. Araştırmanın Yöntemi.....	141
4.5. Veri toplama ve Analiz Teknikleri.....	142
4.6. Araştırma Soruları.....	142
4.7. Sosyal Ağ Analizi.....	143

4.8. İçerik Analizi.....	150
BEŞİNCİBÖLÜM	154
BULGULAR	154
5.1. 1.1.2019 Tarihinde, Suriyeli Mültecilerin Taksim’de Yılbaşı Kutlamaları Sırasında Özgür Suriye Ordusu (ÖSO) Bayrağı Açarak Slogan Atmaları Neticesinde Meydana Gelen E-Linç	154
5.1.1. İçerik Analizi.....	154
5.1.2.: Sosyal Ağ Analizi	159
5.2. Erdoğan’ın 3 Temmuz 2016’da “Suriyeli Kardeşlerimize Vatandaşlık Vereceğiz” Sözlerine Gelen Tepkiler	164
5.2.1. İçerik analizi.....	164
5.2.2 Sosyal Ağ Analizi	168
5.3.Suriyeli ve Türk Çocuklar Arasında Meydana Gelen Kavga Sebebi ile 09.06.2020 Tarihinde Gerçekleşen E-Linç	172
5.3.1. İçerik Analizi.....	172
5.3.2. Sosyal Ağ Analizi	175
5.4.Suriyelilere Harcanan Paranın Açıklanması Sebebi ile 16.02.2017 Tarihinde Gerçekleşen E-Linç.....	179
5.4.1. İçerik Analizi.....	179
5.4.2. Sosyal Ağ Analizi	182
5.5. Suriye ve Türkiye Devletleri arasında çatışma çıktığı iddiası Sebebi ile 28.06.2019 Tarihinde Gerçekleşen E-Linç	186
5.5.1. İçerik Analizi.....	186
5.5.2. Sosyal Ağ Analizi	191
TARTIŞMA	195
SONUÇ.....	204
KAYNAKÇA	208
ÖZGEÇMİŞ.....	226

TABLolar DİZİNİ

	Sayfa
Tablo 1. Sembolik Şiddet ve Fiziksel Şiddet Farkları	17
Tablo 2. Şiddet ve Şiddetin Rasyonalizasyonu.....	78
Tablo 3. Geleneksel Linç ve E linç Fark ve Benzerlikleri.....	135
Tablo 4. Tespit Edilen E-Linç Hareketleri ve Suç Olarak Görülen Olay ve Olgular	138
Tablo 5. Sosyogram Ağlarında Kullanılan Aktör Seviyesinde Analizlerin E- Güruh Haritalarındaki Karşılıkları.....	147
Tablo 6. TümE-Linçlerde Yer Alan Temaların Kategorizasyonu	199

ŞEKİLLER DİZİNİ

	Sayfa
Şekil 1. Nefret Piramidi.....	62
Şekil 2. Nefret Üçgeni.....	75
Şekil 3. Harold Thurmond’un Kasım 1933’de Linç Edildiği Sırada Oluşan Linç Güruhundan Kesit (San Jose, California).....	103
Şekil 4. Linç edildikten Sonra Yakılan Jesse Washington (Waco, Texas- Mayıs 1916).....	104
Şekil 5. 6 Kasım 1922’de Nurettin Paşa Tarafından Linç Ettirilen Milli Mücadeleye Karşıt Düşünceleri İle Tanına Ali Kemal’in Linç Edildikten Sonra Üzerine Yapıştırılan Yafta İle Asılması.	112
Şekil 6. İstanbul Ekspres Gazetesinin 6 Eylül 1955’de Yaptığı İkinci Baskı.....	115
Şekil 7. #ülkemdesuriyeliistemiyorum hashtagine Atılan Tweet Sayılarının Tarihlere Göre Dağılımı.	137
Şekil 8. Basit Sosyogram Örneği	144
Şekil 9. Sefiller Romanındaki karakterlerin oluşturduğu sosyogramda bileşenlerin gösterilmesi.	146
Şekil 10. Merkezilik Ölçütlerinin Sosyogramda Temsili Pozisyonları.....	149
Şekil 11. 01.01.2019’da Gerçekleşen Olayın Ardından Meydana Gelen E- Linçte Atılan Tweetlerin Nefret Söylemi Türleri ile İktidar Alanları Arasındaki İlişkiyi Gösteren Sankey Diagramı	154
Şekil 12. 01.01.2019 Tarihli Olayın Ardından Meydana Gelen E-Linçte Atılan Tweetlerin Nefret Söylemi Türleri ile Temalar Arasındaki İlişkiyi Gösteren Sankey Diagramı.....	156
Şekil 13. 01.01.2019 Tarihli Olayın Ardından Meydana Gelen E-Linçte Atılan Tweetlerin İktidar Alanları ile Temalar Arasındaki İlişkiyi Gösteren Sankey Diagramı	158
Şekil 14. Sosyal Ağ Analizi.....	159
Şekil 15. Ağda Kaç Farklı Bileşen ve Her Bileşende Kaç Aktör Olduğunu Gösteren Grafik	164
Şekil 16. 3. 07. 2016 Tarihli Gerçekleşen “Suriyeli kardeşlerimize vatandaşlık vereceğiz” Açıklaması Ardından Meydana Gelen E-Linçte Atılan Tweetlerin Nefret Söylemi Türleri ile İktidar Alanları Arasındaki İlişkiyi Gösteren Sankey Diagramı.....	165
Şekil 17. 3. 07. 2016 Tarihli Gerçekleşen “Suriyeli kardeşlerimize vatandaşlık vereceğiz” Açıklaması Ardından Meydana Gelen E-Linçte Atılan Tweetlerin Nefret Söylemi Türleri ile Temalar Arasındaki İlişkiyi Gösteren Sankey Diagramı.....	166
Şekil 18. 3. 07. 2016 Tarihli Gerçekleşen “Suriyeli kardeşlerimize vatandaşlık vereceğiz” Açıklaması Ardından Meydana Gelen E-Linçte Atılan	

Tweetlerin Ulaşılan İktidar Alanları ile Temalar Arasındaki İlişkiyi Gösteren Sankey Diagramı.....	167
Şekil 19. 3 Temmuz 2016’da Gerçekleşen Linç Hareketinin Linç Güruhunu Gösteren Sosyogram.....	168
Şekil 20. Ağda Kaç Farklı Bileşen ve Her Bileşende Kaç Aktör Olduğunu Gösteren Grafik	171
Şekil 21. 09.06.2020 Tarihli Kavga Olayı Ardından Meydana Gelen E-Linçte Atılan Tweetlerin Nefret Söylemi Türleri ile İktidar Alanları Arasındaki İlişkiyi Gösteren Sankey Diagramı	172
Şekil 22. 09.06.2020 Tarihli Kavga Olayı Ardından Meydana Gelen E-Linçte Atılan Tweetlerin Nefret Söylemi Türleri ile Temalar Arasındaki İlişkiyi Gösteren Sankey Diagramı.....	173
Şekil 23. 09.06.2020 Tarihli Kavga Olayı Ardından Meydana Gelen E-Linçte Atılan Tweetlerin İktidar Alanları ile Temalar Arasındaki İlişkiyi Gösteren Sankey Diagramı	174
Şekil 24. E-Güruh Çözümlemesi: 09.06.2020’da Gerçekleşen E-Linç Sebebi İle Oluşan E-Güruhun Yapısal Dinamikleri	175
Şekil 25. Ağda Kaç Farklı Bileşen ve Her Bileşende Kaç Aktör Olduğunu Gösteren Grafik	178
Şekil 26. 16.02.2017 Tarihli Suriyelilere Harcanan Paranın Açıklanması Olayı Ardından Meydana Gelen E-Linçte Atılan Tweetlerin Nefret Söylemi Türleri ile İktidar Alanları Arasındaki İlişkiyi Gösteren Sankey Diagramı	179
Şekil 27. 16.02.2017 Tarihli Suriyelilere Harcanan Paranın Açıklanması Olayı Ardından Meydana Gelen E-Linçte Atılan Tweetlerin Nefret Söylemi Türleri ile Temalar Arasındaki İlişkiyi Gösteren Sankey Diagramı	180
Şekil 28. 16.02.2017 Tarihli Suriyelilere Harcanan Paranın Açıklanması Olayı Ardından Meydana Gelen E-Linçte Atılan Tweetlerin İktidar Alanları ile Temalar Arasındaki İlişkiyi Gösteren Sankey Diagramı	181
Şekil 29. 16.02.2017’da Gerçekleşen E-Linç Sebebi İle Oluşan E-Güruhun Yapısal Dinamikleri.....	182
Şekil 30. Ağda Kaç Farklı Bileşen ve Her Bileşende Kaç Aktör Olduğunu Gösteren Grafik	185
Şekil 31. 28.06.2019 Tarihli Gerçekleşen “Suriye ve Türkiye Devletleri Arasında Çatışma Çıktığı İddiasının” Ardından Meydana Gelen E-Linçte Atılan Tweetlerin Nefret Söylemi Türleri ile İktidar Alanları Arasındaki İlişkiyi Gösteren Sankey Diagramı	186
Şekil 32. 28.06.2019 Tarihli Gerçekleşen “Suriye ve Türkiye Devletleri Arasında Çatışma Çıktığı İddiasının” Ardından Meydana Gelen E-Linçte Atılan Tweetlerin Nefret Söylemi Türleri ile Temalar Arasındaki İlişkiyi Gösteren Sankey Diagramı	187

Şekil 33. 28.06.2019 Tarihli Gerçekleşen “Suriye ve Türkiye Devletleri Arasında Çatışma Çıktığı İddiasının” Ardından Meydana Gelen E-Linçte Atılan Tweetlerin İktidar Alanları ile Temalar Arasındaki İlişkiyi Gösteren Sankey Diagramı.....	189
Şekil 34. 28.06.2019 da Gerçekleşen E-Linç Sebebi ile Oluşan E-Güruhun Sosyogramı	191

SİMGE VE KISALTMALAR DİZİN

AB: Avrupa Birliği

ABD: Amerika Birleşik Devletleri

PKK: Partiya Karkeran Kurdistan

SNA: Sosyal Network Analysis

GİRİŞ

İçinde bulunduğumuz siyasal, ekonomik ve toplumsal atmosferi şekillendiren en temel kavramlardan birisi milliyetçiliktir. Siyasal ile sosyal olanın üst üste gelmesi olarak da tanımlanabilen milliyetçilik, günümüzde kişinin kendini ve yaşadığı toplumu tanımlarken aynı zamanda ötekiyi de tanımlamasına da imkân veren bir turnusol kâğıdı haline gelmiştir. Bu çalışmada söz konusu ben öteki ilişkisi, yeni medya mecralarından Twitter’da Suriyeli mülteciler üzerinden, e-linç kavramı çerçevesinde incelenmiştir. Bu incelemede yöntem olarak hem nicel hem de nitel analizi içeren karma yöntem kullanılırken teknik olarak büyük veri analizi, sosyal ağ analizi ve içerik analizi kullanılmıştır.

E- linç kavramı daha önce akademik literatürde ciddi olarak tanımlanmamış ancak çeşitli çalışmalarda ne anlama geldiğine dair bir çerçeve olmaksızın kullanılmıştır. Bu tezde e-linç kavramının temel parametreleri belirlenmiş ve bu parametreler uygulamalı olarak test edilmiştir.

E- linçin en önemli bileşeni nefret söylemidir. E-linç nefret söyleminin kendisinin bir “maddi” şiddet biçimine dönüşmesi şeklinde vuku bulmaktadır. Nefret söylemi ise soyut bir mefhum olması sebebi ile hafife alınıyor olsa da¹ neticeleri itibariyle ayrımcılıktan soykırıma kadar uzanan bir şiddet dalgasını beraberinde getirmektedir. Yeni medya teknolojilerinin ortaya çıkması ile hayat bulan bu şiddet biçimi, yeni medya araçlarının yaygınlaşması ile daha görünür bir hal almaktadır.

Bir diğer ifade ile, e-linçin olduğu yerde dijital kamusal alandan (Kaya, 2022) söz etmek mümkün değildir. Çünkü dijital ortamda kamusal alanın meydana gelebilmesi için, çevrimdışı hayatta olduğu gibi bazı şartların olgunlaşması gerekmektedir. Dijital kamusal alan ile e-linç arasındaki en büyük fark ise bu şartlardan birisi olan karşılıklı diyalogun/konuşmanın e-linçte yerini monoloğa/tek yönlü konuşmaya bırakmasıdır. Twitter da e-linçler etiket (mention) ve hashtag (#) gibi özellikler kullanılarak yapılabilir. Etiket özelliği kullanıldığında tek bir şahıs ya da kurum hedef alınırken hashtag kullanıldığında daha geniş anlamda kolektif bir kimliği hedef göstermek mümkündür. Diğer bir ifade ile hashtagler vasıtası ile karşıda bir somut muhatap olmasa da linç hareketlerini gerçekleştirmek mümkündür.

¹ Nefret söylemi Türk Ceza Hukuku’nda bir suç olarak tanımlanmamıştır. Ancak Nefret Suçu mevcuttur.

Zira yapılan analizler neticesinde Suriyelilere karşı nefret söyleminin e-linç dönüştüğü yerlerde atılan tweetlerin neredeyse hiçbirinin muhatabının doğrudan Suriyeli mülteciler olmadığı görülmüştür. Bu durum, kamusal alanın meydana gelmesi için gerekli şartlardan birisi olan -Habermas'ın "ideal konuşma durumu" ya da Gadamer'in "ufukların kaynaşması" olarak ifade ettiği- diyalog halinin oluşmasını da engellemektedir. Dolayısıyla e-linç öncelikle müzakerenin imkansızlığı ile tanımlanabilir.

Müzakerenin imkansızlığının temelinde ise ben ve öteki ilişkisinde uzlaşmayı ihtimaller dairesinden dışlayan bazı ilkeler vardır. Bu tez çalışmasında söz konusu ihtimaller dairesi görenek kavramı ile açıklanmaktadır. Kişinin toplum içerisinde nasıl davranması gerektiğini belirleyen kurallar olarak görenekler sadece toplum içi davranışı değil toplumlar arası (grup dışı) ilişkilerin nasıl kurulması gerektiğine dair kuralları da içermektedir. Toplumsal yaşamın kuralları olarak görenekler sadece toplumun kurallarından ibaret olmaktan ziyade kişinin kendine (özbilinç) ve ötekiye (bilinç) dair düşünme biçimlerini de içeren bir bağlama sahiptir. Dolayısıyla ötekiye yönelen nefret ve şiddetin toplumsal yapının kurumsallaşması ile yakından ilişkisi vardır.

Diğer taraftan, Türkiye Cumhuriyeti Devletinin tarihi savaşlar, darbeler, iç karışıklıklar ve linçler tarihidir. Gerek iç isyanlar gibi halk ayaklanmaları gerek askeri darbeler gerek Kıbrıs Barış Harekâtı gibi uluslararası çatışmalar, gerek PKK'yla beraber gelişen terör atmosferi siyasal olan ile iç içe geçerek Türkiye Cumhuriyeti'nin kaderini belirlemede önemli rol oynamıştır. Ancak linç hareketleri bu şiddet biçimlerinden aktör, yöntem ve hukukilik açısından farklı bir yere sahiptir. Diğer bir ifade ile linç; hukuki olarak öngörülen savaş veya harekât gibi şiddet biçimlerinden pozitif hukuk nezdinde meşruluk, aktörlerinin kamu görevlisi değil de sıradan insan olması sebebiyle ise şiddetin faili açısından farklıdır. Bununla beraber, sıradan insanın taş, sopa, yumruk gibi o anda ulaşılabilir araçlar kullanması ve linç hareketinin seyirlik bir gösteriye dönüştürülmesi ise linçin meydana geliş sürecinin diğer şiddet biçimlerinden yöntem açısından farklı olduğunu göstermektedir.

Linç hareketleri, linç kültüründen kaynaklanan doğrudan linçler ile; linç projelerinden kaynaklanan, dolaylı linçler olarak iki farklı şekilde incelenebilmektedir. İlkinde toplumu oluşturan davranış ve düşünme biçimleri olarak tanımlanabilecek olan görenek gereğince öteki olarak kabul edilen kolektif biçimlerin şiddete muhatap

olması söz konusu iken, ikincisinde ise politikacı ve bürokratlar tarafından planlanan bir proje eseri şiddet ortaya konulmaktadır.

Türkiye’de gerçekleşen linç hareketleri incelendiğinde, özellikle Kurutuluş Savaşı sürecinde Sakallı Nurettin Paşa’nın planladığı, Cumhuriyet sonrasında ise 6-7-Eylül olayları, Madımak, Maraş, Malatya ve Çorum katliamları örneğinde olduğu gibi bizzat Özel Harp Dairesi’nin planladığı linç hareketleri mevcuttur. Diğer bir ifade ile bahsedilen linç olayları dolaylı linç olarak cereyan etmiştir. Ancak 2004-2005 yıllarından sonra linç olaylarının daha küçük ölçekli ve anlık olarak doğrudan linçler şeklinde ortaya çıkma eğilimi gösterdiği ileri sürülebilir. Bununla beraber linç güruhlarının hedefi olan kimliklerin, Kurtuluş Savaşı sürecinde milli mücadele karşıtları, Cumhuriyetin kurulmasının ardından Rumlar, solcular, Aleviler, Ermeniler ve özellikle PKK’nın (*Partiya Karkeran Kurdistan*) kurulmasının ardından Kürtler olduğu dikkat çekmektedir. Ötekinin sürekli Türk olmayan olarak tanımlanması bu bağlamda linç hareketlerini mümkün ve meşru kılan zeminin milliyetçilik olduğunu göstermektedir.

Milliyetçilik ise bir kolektif kimlik olarak ben ve öteki ilişkisinde kendini üst/üstün olan konuma yerleştiren, ötekinin kötülüğü “biz” olarak tarif edilen kolektif biçimin ise saflığı ve iyiliği üzerine kuruludur. Bu bağlamda diğer kolektif biçimlere benzer şekilde milliyetçilik de önyargı, kalıp yargı, damgalama ve nefret söylemi kategorilerini içeren bir söylemsel inşayı içinde barındırmaktadır.

İletişim teknolojilerinde yaşanan gelişme ile birlikte nefret söylemi üretmek, yaymak ve genel kanaat haline getirmek devlet tekelinden çıkmıştır. Zira gazete ve radyo gibi geleneksel medya araçları ile yayılan nefret söylemi ve hedef gösterme pratikleri özellikle sosyal medyanın ortaya çıkması ve yaygınlaşması ile sıradan insanın da erişebildiği bir güç haline gelmiştir. Dolayısıyla sosyal medya kullanıcıları kolektif bir biçimde ötekiyi hedef gösteren, onu aşağılayan, damgalayan ve nefret söyleminin nesnesi konumuna indirgeyen bir medya atmosferi yaratabilme kabiliyetine sahiptir. Bu durum nefret söyleminin sadece bir söylem olmanın ötesine geçerek bir şiddet eylemine dönüşmesini de beraberinde getirmiştir. Diğer bir ifade ile sosyal medyada nefret söylemi sadece günlük hayatta kişiler arası diyalog ya da sıradan hayatın bir parçası olmaktan çıkarak, belli bir gruba belli bir zamanda bilerek ve isteyerek yapılan nefret saldırısına dönüşebilmektedir. Bu saldırı ise, geleneksel linçten farklı olarak kişi ya da grubun fiziki varlığına (*zoe*) değil, toplumsal varlığına (*bios*) yönelmiştir.

E-linç kavramsallaştırmasının incelenmesi için öncelikle I. Bölüm’de şiddet kavramı ele alınmıştır. Bu bölüm geleneksel linç ve e-linçin nasıl bir şiddet biçimi olduğunu tayin etmek için gerekli teorik ve tarihsel çerçeveyi sağlayacaktır. Buna göre şiddet soyut olan iktidarın somutlaşmış halidir. İlk çağlarda klan idaresini sürekli kılmak için şiddet kurban, günah keçisi² ve damgalama gibi yöntemler kullanılırken, özellikle Orta Çağ’da bu şiddet biçimleri iktidarın kurulması ve yeniden üretilmesini sağlayan işkence ile seyirlik olarak insanları öldürme pratiklerine dönüşmüştür. Ardından kapitalizmin baskın iktidar biçimi olarak ortaya çıkması ile birlikte şiddet ve işkence seyirlik bir durum olmaktan çıkıp kamuya kapalı özel alanlara çekilmiştir. Şiddetin gözlerden gizlenmesine paralel olarak şiddetin sembolik biçimleri daha görünür bir hal almıştır. Dolayısıyla linç hareketleri şiddetin tarihinde sahip olduğu üç karakteristik özelliği de içinde barındırması sebebi ile diğer şiddet biçimlerinden farklı bir yerde konumlanmaktadır. Zira linç hem kurban ve günah keçisini hem cinayeti sergileyerek iktidar ihdasını hem de bunu mümkün ve meşru kılan sembolik şiddeti içine alan bir doğaya sahiptir.

İkinci bölümde ise linç hareketlerini mümkün kılan mekanizmalar incelenerek bunların nasıl birer “milliyetçi refleks” olarak tanımlandığı üzerinde durulmuştur. Buna göre sosyolojik olarak refleks mümkün kılan mekanizmada, kişilerin rasyonel bir biçimde düşünerek karar vermeden ve doğru olarak kabul ettikleri kalıp yargı ve önyargılar refleksin temellerini oluşturmaktadır. Yukarıda bahsedilen görenekler ise, toplumsal olanın inşasında düşünmeden kabul edilen ve yapılan bazı davranışları ve düşünce biçimlerini ifade etmektedir. Dolayısıyla eğer milliyetçi bir refleksten söz ediliyorsa bu görenekleşmiş bir milliyetçilik olmalıdır. Millet ile toplum kelimelerinin neredeyse eş anlamlı olduğu bu çağda ise, milliyetçilik bir göreneğe dönüşerek hayatın günlük, sıradan akışına dahi müdahil olmuştur. Bu bağlamda milliyetçiliğin ötekiyi bir düşman olarak görme ve ona zarar verme/yok etme içeren tavrı, bir rasyonel düşünce sürecinden geçmeden refleks olarak gerçekleştirilen edimler olarak değerlendirilebilir.

Linç: Öteki ve Popüler Şiddet başlıklı üçüncü bölümde ise linçin tarihi ve sosyolojik yorumlanması üzerine inşa edilmiştir. Bu bölümde öncelikle linç hareketlerinin anavatanı olan Amerika Birleşik Devletleri’nde ve dünyanın diğer bölgelerinde tarihsel gelişimi ele alınmıştır. Linç hareketleri kamusal bir görev olarak

² Günah keçisi aynı zamanda bir kurbandır. Ancak örneğin; bereket için tanrılara sunulan kurbanlardan işlev bağlamında farklıdır. Bu noktada en önemli farklılık tanrılara bolluk ve bereket için sunulan kurbanlar “en iyilerden” seçilirken günah keçisi “en kötülerden”, “toplum dışılardan” seçilir.

görülen, bir suçluyu cezalandırmayı amaçlayan ve pozitif hukuk yerine linç hukukuna dayanan bir doğaya sahiptir. ABD'nin güney eyaletlerinde oluşan otorite boşluğu neticesinde halkın adaleti kendi eline alması ile gelişmiştir. Linç hareketleri ABD'de siyahi ve hispaniklere karşı gelişirken, diğer coğrafyalarda ise baskın kültürel grubun diğerlerine yönelen şiddeti olarak ortaya çıkmaktadır. Bu linç olayları ise kimi zaman bir toplumsal kontrol mekanizması, kimi zaman ekonomik çıkar çatışması, kimi zaman ise günah keçisi ilan ederek bir suçu daha alt sayılan bir kültüre ihraç etme fonksiyonu üstlenmektedir. Aynı zamanda bir linç hareketi bu fonksiyonlardan birden fazlasını üstlenebilmektedir. Tüm bunlara ek olarak linç bir görenek olarak da ortaya çıkabilmektedir. Diğer bir ifade ile linç öteki ile karşılaşmada düşünme sürecine tabi olmadan bir refleks gibi hareket eden bir şiddet biçimi olarak da okunabilmektedir. Özellikle doğrudan linç söz konusu olduğunda ötekine dair olumsuz önyargı, kalıp yargı ve nefret söylemi gibi düşünsel (yumuşak) görenekler doğal olarak fiili (sert) göreneklerin meydana gelmesini mümkün kılmaktadır. Dolayısıyla ötekiyi korkunç, kötü, şeytan veya haşere olarak kabul eden kişiler için onları hak ettiği şekilde cezalandırmak da yine kendi toplumunun bir parçası olmasının getirdiği bir davranış kalıbıdır.

Dördüncü bölümde ise çalışmanın yöntemi ele alınmıştır. Bu çalışmada, Twitter'da kullanılan #ülkemdesuriyeliistemiyorum hashtagi analize tabi tutulmuştur. Öncelikle bu hashtag içerisinde atılan tweetlerin frekans analizi yapılarak günlük ortalama kaç tweet atıldığı tespit edilmiş ardından hangi günlerde bu tweetlerin yoğunlaştığı ortaya çıkarılmıştır. Tweetlerin yoğunlaştığı günlerde ise bu yoğunlaşmaya sebep olan olayların neler olduğu bulunmuştur. Böylece bu hadiseleri, diğer bir ifade ile e-güruha göre suçları linç hareketleri ile ilişkilendirmek mümkün olmuştur. Ardından Atlas.ti yazılımı aracılığı ile bu tweetlere içerik analizi uygulanmıştır. İçerik analizinde tweetler hangi iktidar alanına işaret ettiği, hangi tip nefret söylemine girdiği ve hangi temayı içerdiğine göre üç farklı kategoride kodlanmıştır. Bu tweetler içerisinde kullanılan mentionlara ise Gephi yazılımı aracılığıyla sosyal ağ analizi uygulanmıştır. Böylece içerik analizi ile e-linç hareketine sebep olan ve suç olarak kabul edilen hadise, bu hadiseye karşı gelişen linç hareketinin genel mahiyeti ve sosyal ağ analizi ile bu e-linçin/linçlerin faileri hakkında bilgiler elde edilmiştir.

Beşinci bölüm olan Bulgular kısmında ise elde edilen veriler Sankey Diagramı ve sosyogram olarak görselleştirilmiştir. Sankey Diagramı neticesinde kodlar ve kod

kategorileri arasındaki ilişki gösterilmişken sosyal ağ analizi neticesinde oluşan ağda lider konumunda olan kişiler tespit edilerek onların genel birer profili çıkarılmıştır. Buna göre nefret söyleminin en yoğunlaştığı iktidar alanı kültürel alan olarak, en sık tekrar eden nefret söylemi biçimi abartma/çarpıtma, en çok tekrar eden tema ise hakaret olarak bulunmuştur. Ağ analizi neticesinde ise linç güruhunun genelde sağcı-milliyetçi bir karaktere sahip olduğu görülmüştür. Tespit edilen grup liderlerinin de genel itibarıyla MHP'den ayrılarak kurulan partilere yakınlık duyduğu belirlenmiştir.

Sonuç ve Tartışma'da ise elde edilen veri ve bulgular ile teorik kısım arasında bağlantı kurulup Suriyeli mülteciler bağlamında Twitter'da #ülkemesuriyeliistemiyorum hashtaginde gerçekleşen linç hareketlerinin sosyolojik arka planı ele alınmıştır. Bu bölümde araştırma sorularını karşılayacak cevaplar üzerinde durulmuş, bunun yanında linç güruhunun kolektif bir paranoya ve komplocu düşünce biçimi ile hareket ettiği iddia edilmiştir.

Özetle bu çalışmada Twitter'da yer alan #ülkemesuriyeliistemiyorum hashtagi içerisinde gerçekleşen e-linçler tespit edilerek nicel ve nitel analiz yöntemleri kullanılarak oluşan e-linçin genel niteliği, bu genel niteliğin işaret ettiği milliyetçi tutum ve yaklaşım ile birlikte bu linçi mümkün kılan aktörlerin analitik bir incelemesi gerçekleştirilmiştir. Bu çalışmanın amacı günlük hayatta çokça kullanılan “sosyal medyada linç ediliyorum”, “linçleniyorum”, “hakkımda linç kampanyası yürütülüyor” gibi ifadelerin arka planını ve iktidar ilişkilerini bir söylem olarak değil bir şiddet eylemi olarak değerlendirmesi sebebi ile yeni medyadaki nefret söylemi konusuna farklı bir perspektif getirmektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM

ŞİDDET SARMALI

Linç her şeyden önce bir şiddet biçimidir. Bu yüzden şiddete dair birtakım özellikleri de bünyesinde barındırmaktadır. Ancak linç şiddete dair özellikler açısından diğer şiddet biçimlerinden farklı bir konuma sahiptir. Çoğu şiddet biçimi sadece içinde bulunduğu iktidar ilişkilerinin doğurduğu spesifik şiddet biçimlerinin spesifik özelliklerini sergilerken linç, tarihin tüm dönemlerinde bir zamanlar baskın halde olan sonradan ise geri planda kalan şiddet biçimlerinin özelliklerini aynı anda gösteren bir “şiddet kokteylidir”.

Öncelikle ilk çağlarda kurban edimi ve günah keçisi mekanizması ile suç-suçlu ilişkisi çarpık olarak kurulur. Bir suçun varlığı veya var olduğuna dair kanaat neticesinde topluma ait olmayan bir birey cezalandırılır. Böylece toplum içindeki şiddet dışarıya ihraç edilerek toplumsal bütünlük sağlanır. Diğer bir deyişle kurban edimi toplumsal bütünlüğü sağlamak için kullanılır.

Orta Çağ’da ise egemen politik aktörler suçlulara ya da suçlu olduğu iddia edilen kişilere uyguladıkları şiddeti seyirlik bir olay olarak kurgularlar. Bu şekilde egemenin iktidarı, suçlu olduğu düşünülen veya gerçekten suçlu olan kişinin bedeninde vücut bulur. Burada şiddetin amacı toplumsal iletişimdir. Kimin iktidar olduğu, ikimin itaat etmesi gerektiği kentin en büyük meydanında bir insana işkence yapılması ve bunun diğer herkese izlettirilmesi ile ilan edilmektedir. Ancak burada unutulmaması gereken şey kurban edimi ve günah keçisinin tamamen yok olmadığı, sadece baskın olmaktan çıktığıdır.

Modern dönemde ve sonrasında ise azap çektirme ve sergileme yerini hayatın olumlanmasına bırakır. Ekonomik iktidarın (kapitalizmin) baskın olduğu bu dönemde halkın kendisine yönelen şiddet kötü ve utanılacak bir şey olarak algılanır, bu yüzden vahşi ve acımasız şiddet edimleri genel olarak savaşlarda, bölgesel çatışmalarda ya da seyirlik bir unsur haline gelmemesi için özel kapalı mekanlarda var olur. Bu dönemde özellikle biyopolitik teknikler sebebi ile sembolik şiddet daha yaygındır. Diğer bir ifade ile insanların iktidara itaatinin zor araçlarından ziyade ikna araçlarına dayanarak sağlanması eğiliminin yüksek olduğu bir çağdır. Özellikle güvenlik, toprak ve nüfus denkleminin kurulması ile “öteki” denilen şey tek bir kişi değil tüm bir grup aidiyetini işaret eder. Böylece soykırımlar veya linçlerin önü açılmış olur. Çünkü toplum

zararlısı olarak kabul edilen kişi ile ait olduğu grup sıkı sıkıya birbirine bağlanmıştır. Burada şiddet bir olumluluk çerçevesinde kurulur. Böylece sembolik şiddet aracılığı ile insanlar fiziksel şiddeti uygulayacak şekilde “kodlanır” ve neoliberal post-politik düzen adına şiddet edimi gerçekleştirilmesi sağlanır. Burada disiplinci paradigmada şiddet bedenleri kapatma, soykırım ve savaşı içerirken, ardından gelen kontrolcü paradigma ile savaş ve linç hareketleri ön plana çıkar. Burada şiddetin amacı ekonomik karı maksimize edecek siyasal ve toplumsal ortamı yaratmaktır.

Yukarıda linç hareketlerinin bir tür “şiddet kokteyli” olarak nitelendirilmesinin sebebi ise onun hem kurban edimi ve günah keçisi mekanizmasını kullanarak toplumsal bütünlüğü sağlaması, hem de azap çekirme ve özellikle de bunu sergileme bağlamında toplumsal iletişimi, biyopolitika ile beraber linç gruplarının mobilizasyonunu sağlamasıdır. Diğer bir ifade ile linç edimi şiddetin tarih içinde aldığı tüm formları kendi bünyesinde toplar. Linç hareketlerinde kimi zaman günah keçisi ve kurban, kimi zaman toplumsal iletişim ve kimi zaman kar maksimizasyonu kaygısı baskın olarak bulunur. Dolayısıyla bunlardan hangisinin baskın olduğunu tespit etmek linç hareketlerinin karakterini, kaynağını ve temel kaygılarını ortaya çıkarmak adına önem arz etmektedir. Bu yüzden görüldüğünden daha sofistike ve anlaşılması daha zordur. Bu zorluğu aşmak adına linç bahsinden önce bir kavram olarak şiddet ve onun söz konusu üç dönemi ayrıntılı bir biçimde incelenecektir.

1.1. Şiddet Nedir?

Şiddet, insanlık tarihinin ayrılmaz bir parçası olarak hem tarih içindeki yıkımların hem de yaratımların en önemli sorumlularındandır. Tarih içerisinde şiddet; kaba, vülger ve fiziksel bir formda iken özellikle modern dönem sonrasında daha incelikli, karmaşık ve sembolik biçimleri ile ön plana çıkmıştır.

Şiddet hiç bir ayrıcalık gözetmeksizin kimi zaman bir protestocu, bir işçi ya da kralın bizzat kendisini muhatap alabildiği gibi kimi zaman ise bir etnik kimlik veya devlet gibi kolektif yapılara da yönelebilen iktidar ilişkisine işaret eder. Bu açıdan şiddet, iktidarın ve bu vesileyle de insanlık tarihinin ayrılmaz bir parçasıdır.

İnsanlık tarihi ele alındığında şiddetin tanrısal bir eda ile her zaman ve her yerde varlığını sürdürdüğü görülmektedir. Ancak her tanrının tecrübe ettiği gibi şiddet de kimi zaman Nazizim örneğinde olduğu gibi “tapınılacak” yücelik ile tanımlanmış ve milyonlarca insanın hayatını etkilemiş, kimi zaman da “iğrenilecek, tiksiniyecek bir şey” olarak özel mekanlara sürüklenmiştir. İçinde bulunduğumuz çağda gelişen insan

haklarına, özgürlüklere dair meşruiyet zemini her ne kadar şiddetin ikona kırıcılığına soyunsa da o, sadece mekan ve şekil değiştirerek tarih içerisindeki rolünü oynamaya devam etmektedir.

Şiddet denilince akla ilk gelen şeyler “zarar verme” ortak paydası çerçevesinde şekillenen cinayet, fiziksel saldırı, işkence, terörizm, savaş, baskı ve suçluluk gibi eylemlerdir. Kelime olarak bakıldığında ise şiddet Arapçadan Türkçeye geçmiştir. Arapça orijinali ise 15.yy’da kaleme alınan *el-Okyanusu’l-Basit fi Tercemeti’l-Kamusi’l-Muhit* sözlüğüne göre kuvvetli/şiddetli olmak anlamına gelen “*iştida*” kelimesinin isim halidir ve katılık, sertlik kelimesinin karşılığıdır. Aynı kökten gelen “*et-teşeddud*” kelimesi katılaşmak, sertleşmek anlamına sahip olduğu gibi bir işi katılık ve sertlikle tutmak anlamına da gelmektedir. Günümüz Türkçesinde ise Arapça orijinalinin sertlik-katılık anlamının yanında “Karşıt görüşte olanlara kaba kuvvet uygulama” anlamı da eklenmiştir (TDK).

Batı dillerinin çoğunun temelini oluşturan Latince’de ise şiddet kelimesini “*volentia*” kelimesi karşılamaktadır. *Volentia*, şiddet, sert ya da acımasız kişilik ve güç anlamına gelmektedir. “*Violare*” fiili ise şiddet kullanarak davranmak, değer bilmemek ve kurallara karşı gelmek gibi anlamları içermektedir. Şiddete dair bu iki sözcüğün temelini ise “*vis*” sözcüğü oluşturur. *Vis* ifadesi güç, erk, şiddet, bedensel kuvvet kullanımı anlamlarına geldiği gibi bir şeyin özü, asıl yapısı anlamlarına da gelmektedir. *Vis*; aynı zamanda etken güç, bir cismin gücünü kullanma kapasitesi, yaşam gücü anlamlarına da gelmektedir (Michaud, 1994: 5-6). Yine benzer bir biçimde Yunanca’da *vis*’e karşılık *is* ifadesi kullanılmaktadır. Bu ifade de şiddet kullanımı, bedensel güç gibi anlamlara gelmektedir. Aynı zamanda bu ifade Sanskritce üstünlük, üstün egemenlik ve güç anlamlarına gelen *j’(i)ya* ile ilişkilendirilmektedir (Michaud, 1994: 6).

Fransızca’da şiddet anlamına gelen “*violence*” ifadesi; “*Bir kişiye, güç veya baskı uygulayarak isteği dışında bir şey yapmak veya yaptırmak*” ve “*duyguların kabaca ifade edilmesine doğal eğilim*” manasına gelmektedir (Michaud, 1994: 5). Bu bağlamda şiddetin Fransızcadaki anlamından yola çıkarak onun hem duygulanımsal hem de fiziki bir eylem olduğunu ifade etmek mümkündür. Benzer bir şekilde Almanca’da şiddet kelimesini karşılayan ifade *gewalt*’dır. Bu ifade, “bir şeyi bertaraf edebilmek”, aynı zamanda sadece “güce sahip olmak” veya “bir şeye hâkim olmak” anlamına gelebilmektedir (Meßelken, 2018: 16). Derrida (2010: 48), *gewalt* ifadesinin Almanlar için aynı zamanda meşru iktidar, otorite ve kamusal güç anlamına geldiğini

belirtir. Örneğin *Gesetzgebende Gewalt* yasama gücü, *Geistliche Gewalt* kilisenin tinsel gücü, *Staatsgewalt* devletin otoritesi veya iktidarındır. Özetle şiddet olarak çevrilen *gewalt* sadece şiddet değil, bununla beraber meşru iktidardır, haklılaştırılmış otoritedir (Benjamin, 2010: 84; Derrida, 2010: 48).

Şiddetin farklı dillerde sahip olduğu farklı anlamlar içerisinde dikkat çeken unsurlardan ilki; onun katılık ve sertlikle özdeşleştirilmesidir. İkincisi ise her zaman bir iktidar ilişkisi içerisinde tanımlanıyor oluşudur. Aşağıda ayrıntılarıyla inceleneceği üzere, şiddet açık-seçik olmaktan, acı çektirmeye dayanan vahşi bir biçimden daha “uysal” ve daha mahrem olana doğru hareket etmektedir. Yani katılık ve sertlik özellikle şiddet tarihinin erken dönemleri için temel önem arz eden bir bileşenidir. Ancak fiziksel anlamda sertlik ve katılığa sahip olmayan ve katılığı ve sertliği söylemsel düzeyde devam ettiren bir şiddet biçiminden bahsetmek mümkündür.

Özellikle Bourdieu’nun (2015) *Eril Tahakküm* isimli eserinde teorize ettiği “sembolik şiddet” bu duruma örnek teşkil etmektedir. Sembolik şiddet fiili olan ile karşılaştırıldığında salt “manevi” ve “soyut” sayılabilmektedir. Bu vesileyle de “bir etkisi yok” kanaati oluşabilmektedir. Bourdieu (2015: 51) sembolik şiddetin özünün kurbanın da katıldığı bir meşruiyet zemininde yattığını ileri sürer. Diğer bir ifade ile sembolik şiddet; belirli bir söylem bağlamında iktidara tabi olan taraf olarak inşa edilen öznenin ona dikte edilen pozisyonunu benimsemesi, normalleştirilmesi ve tahakküm edenin pozisyonunu onaylaması olarak tanımlanabilir³. Bu açıdan kişinin kendini ve muktediri anlamada başvurduğu şemaların kendi toplumsal varlığının bir ürünü olduğuna inanarak eril/dışıl, yüksek/alçak veya siyah/beyaz gibi kategorileri doğal birer fenomen olarak kabul eder. Şiddet sadece fiziki olduğunda katı ve kesin olmakla beraber simgesel durumda daha “amorfi” daha yumuşak bir *modus operandi* benimsemektedir.

Şiddeti tanımlayan son özellik ise onun bir iktidar ilişkisine gönderme yapmasıdır. Örneğin yukarıda bahsedilen *vis* ifadesinin “etken güç, bir cismin gücünü kullanma kapasitesi, yaşam gücü anlamına da gelmesi, Almanca şiddeti karşılayan *gewalt* kelimesinin “bir şeye hâkim olmak” anlamını da barındırması, Fransızca *violence* ifadesinin bir insana isteği dışında bir iş yaptırılması anlamını da içermesi ve Türkçe’de şiddetin karşıt görüşü bastırma anlamını da haiz olması bu görüşü

³ Bir sonraki bölümde milliyetçilik ve sembolik şiddet arasında bir ilişki olduğu ve linç edimini gerçekleştiren faillerin temel motivasyonunun önceden milliyetçilik formunda bir sembolik şiddete maruz kalmış olmalarından kaynaklandığı ileri sürülecektir.

desteklemektedir. Dolayısıyla şiddet sosyolojik bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir ilişki olarak şiddet, onu uygulayan ile ona muhatap olan arasındaki ast-üst ilişkisini tanımlamaktadır. Ast-üst ilişkisi belirlenirken sadece fiili şiddet kullanılması yeterli kalmayacaktır. Bunu meşru kılacak, gerekli hissettirecek ve hatta bu şiddetin talep edilmesine zemin hazırlayacak bir sembolik şiddet düzenine de ihtiyaç vardır.

Özetle şiddeti belirleyen üç temel unsurdan bahsedilebilir. Bunlar; onun sert bir şekilde uygulanan bir güç varyantı olması, bir eylemi gerektirmesi ve bu eylemin bir iktidar ilişkisine işaret ediyor oluşudur. Dolayısıyla bu tez çerçevesinde şiddet politik, ekonomik veya kültürel olarak üstün olan veya kendini üstün sayan bir kişi veya kolektif yapının daha aşağıda olan ya da olduğuna inanılan kişi veya gruba, giriştiği bir eylem ile zarar verme hali olarak tanımlanacaktır.

Diğer taraftan, sosyal bilimlerde türetilen ve kullanılan her kavram gibi şiddetin tanımlanması söz konusu olduğunda birtakım güçlüklerle karşılaşmaktadır. Bu zorlukları objektif ve sübjektif zorluklar olarak sınıflandırmak mümkündür. Sübjektif zorlukların kökeninde şiddet ile iktidar ilişkisi yatmaktadır. Her iktidar biçimi kendi uyguladığı şiddeti meşru sayarken diğerlerininkini olumsuzlar. Bu yüzden bazı şiddet biçimleri doğal ve gerekli kabul edildiğinden şiddet olarak sınıflandırılmaz, ancak mücadele ettiği iktidar biçiminin uyguladığı her türlü güç şiddet olarak kabul edilir. Örneğin, Halil Berktaş; Kuyaş (1996: 198) ile yaptığı söyleşide, şiddetin Marksistlere göre burjuvadan, burjuvaya göre ise totaliter yönetimlerden geldiğini belirtir. Kimse kendi şiddetini “şiddet” olarak tanımlamak istemez çünkü o her zaman gerekli ve meşrudur.

Bu bağlamda şiddet her daim tarih ve zaman ile bağlıdır. Ya da Hegelci bir ifade ile şiddet ve onun meşruluğu ilişkisi *zeitgeist*⁴ ile belirlenmektedir. Bu bağı sağlayan *zeitgeist*'in niteliği ise şiddetin belli biçimlerini meşru belli biçimlerini ise yasak sayan iktidar biçimleri ile iniltilidir. Diğer bir ifade ile bazı edimlerin önceden şiddet olarak tanımlanmamasına rağmen zaman içerisinde şiddet olarak tanımlanır olmasının sebebi, o döneme hâkim olan iktidar biçimleri ve onların oluşturdukları *zeitgeist*'dir. Kojin Karatani'ye (2008 , 2017) göre insanlık tarihi içinde sırasıyla kültürel, politik ve ekonomik olmak üzere üç farklı iktidar tipi baskın olmuştur. Kültürel iktidar (klan toplumu), sonra politik iktidar (devlet) ve son olarak ekonomik iktidar (Kapitalizm) birer *zeitgeist* olarak meşru ve gayrimeşru olanı belirlemiştir. Bu bağlamda, söz konusu iktidar biçimlerinden hangisi baskınsa onu üreten, yansıtan ve

⁴ Alm. Zamanın tını, ruhu, zamana ait geçerli kurallar.

koruyan şiddet biçimi meşru sayılmıştır. Özellikle şiddet kavramının zamana ve topluma göre değişiklik gösterdiği göz önünde bulundurulursa şiddet üzerinde tarihi ve mekânı aşan tek bir tanımlamanın yapılamayacağı görülecektir. Özetle neyin şiddet olduğu, neyin ise bu kategoriye dahil edilmemesi gerektiği sorunu bilgi-iktidar ilişkisi çerçevesinde belirlenmekte ve bu yüzden şiddetin özü bu ilişkinin perdelediği bir alana hapsolmaktadır.

Objektif zorluklar söz konusu olduğunda ise her güç uygulama ediminin bir şiddet faaliyeti olarak okunması ayrı bir sorunu işaret etmektedir. Böyle düşünüldüğü zaman güç uygulamak ile şiddet uygulama arasındaki fark gözden kaçmaktadır. Şiddet özünde gücü aşmaktadır ya da gücün bir kullanım biçimi olarak var olmaktadır. Bu noktada *insanlara* tehdit oluşturan, fiziksel ve ruhsal olarak zarar veren her edim şiddet olarak değerlendirilebilir (Ünsal, 1996: 30). Örneğin, Öztürk, (2007-08: 116) bir bardağı tutmanın bile şiddete örnek teşkil ettiğini iddia eder. Bu tespitinden yola çıkarak şiddet ve fiziki gerçeklik arasında bir bağlantı olduğunu, bu vesileyle de şiddet ile gerçek/somut arasında bir ödeşlik kurulduğunu iddia eder. Bardağı kavrama ve onu havaya kaldırma ediminin bir ast-üst ilişkisini, yani bir iktidar ilişkisini tanımladığını söylemek güçtür. Diğer taraftan söz konusu edim -bardağı kavrama ve kaldırma- ikinci bir kişiye zorun herhangi bir biçimi kullanılarak dayatıldığında uygulanan artık güç değil, o işi yapmaya zorlanan kişiye yönelmiş bir şiddettir. Şiddet, ancak köle ve efendi yarattığında var olabilir. Bu örnekte ise basit bir güç uygulama edimi köle ve efendi yarattığı anda şiddet faaliyetine dönüşmüştür. Deleuze'ün (2013: 89). ifadeleriyle “*şiddet kuvvetin bir eşlikcisi veya sonucu olup, asla kurucusu değildir*” Özetle belli bir zamanda belli bir yerde herhangi bir şiddet edimini tanımlamak için onun iktidar ile olan ilişkisinin açığa çıkarılması gerekir. Eğer bir iktidar ilişkisi kurmuyor veya var olan iktidar ilişkilerini konsolide etmiyorsa şiddet olarak tanımlanması güçtür.

Tüm bu ifadelere paralel şekilde linç tanımı da herşeyden önce bir eylemi/ilişkiyi ifade ediyor olmalıdır. Diğer bir ifade ile “sadece söyleme” edimi ile linçin gerçekleşmesi düşünülemez⁵. Ancak bir hareketin olması şiddetin oluşması için yeterli değildir. Bu şiddetin sert ve kıyııcı olması gerekir. Bu bağlamda linç hareketleri öldürmeyi, sakat bırakmayı ve tecavüz etmeyi içeren tarihin en kanlı ve en kıyııcı hareketlerinden biri olarak düşünülebilir. Son olarak linç hareketleri ten rengi üzerinden, etnisteler arası, dinler arası, milletler arası vb. bir çok düalizm için bir

⁵ Bu yüzden e-linç sadece bir nefret söylemi mübadelesini işaret etmez bir hareketi işaret eder.

iktidar kurma ve konsolide etme aracı olarak kullanılmıştır. Bu anlamıyla linç şiddet olarak tanımlanmanın tüm unsurlarını bünyesinde toplamaktadır.

1.2. Şiddet Çeşitleri

Arendt'in (2018: 10) ifadeleriyle şiddet; iktidardan (*power*), zordan (*force*) ve kuvvetten (*strengh*) farklı araçlara muhtaçtır. Kimi zaman bu araç Heidegger'ci bir kavrayışla "varlığımızın evi" olan dil iken, kimi zaman kitle iletişim araçları, kimi zaman ok, mızrak, yay iken kimi zaman kitle imha silahları, kimi zaman ise toplumun kendisi veya devlet aygıtı olmuştur. Buradan hareketle teknolojik ve toplumsal alanda yaşanan ilerlemelerin sadece insanlığın hayatını kolaylaştırmakla kalmayıp ayrıca yeni şiddet biçimlerine de kapı arayabileceği düşünülebilir. Bu bağlamda şiddet; şiddetin biçimleri, şiddetin araçları, yöntemleri ve işleyişi ile teknolojik ve toplumsal gelişmeler arasında bir ilişki olduğunu kabul etmek mümkündür. Tarih sona ermediği sürece şiddet de yeni araçlarla ve yeni biçimlerle karşımıza çıkacaktır. Bu bağlamda, tarih içerisinde gelişen toplumsal yapı, iktidar ilişkileri, üretim-tüketim ilişkileri, teknoloji ve teknik; birçok şiddet biçiminin tarih sahnesinde yerini almasını sağlamıştır. Her ne kadar Arendt yukarıdaki ifadesinde şiddeti fiziki şiddet olarak kullanıyor olsa da şiddetin sembolik biçimleri için de bu durumun geçerli olduğu varsayılabilir.

Her toplumsal ilişki için olduğu gibi, şiddet söz konusu olduğunda da ilişkinin aktörleri, ilişkinin yürütüldüğü araçlar ilişkinin niteliği söz konusu ilişkiyi tanımlayan değişkenlerdir. Bu bağlamda, şiddete dair yapılan sınıflandırmalar üç başlık altında toplanabilir. Bunlar aktör merkezli, araç merkezli ve nitelik merkezli şiddet sınıflandırmalarıdır.

Aktör merkezli şiddet sınıflandırmalarına örnek olarak, Collins'in (2009: 10) makro ve mikro şiddet tipolojileri ele alınabilir. Mikro ölçekte;

- 1.) Zayıfa saldırmak,
- 2.) İzleyici-merkezli sahnelenen kontrollü adil kavgalar,
- 3.) Uzaktan/karşılaşmadan sakınan şiddet,
- 4.) Aldatma teknikleri kullanarak yüzleşmeden kaçınma ve son olarak da
- 5.) Teknik/teknoloji kullanarak karşılaşmadan kaçınmaktır.

Makro düzlem ise devletin uyguladığı şiddet, daha net bir ifade ile savaş bağlamında tanımlanır.

Mikro ölçeğin ilk türü olan “zayıfa saldırmak” en çok karşılaşılan şiddet türü olarak karşımıza çıkmaktadır. Collins’e göre üç veya altı kişiden oluşan bir saldırgan grubunun kendisinden daha zayıf olana saldırması ile icra edilir. Collins’in bu sınıflandırmasına linç hareketleri örnek olarak gösterilebilir

Buna karşılık *izleyici-merkezli sahnelenen kontrollü adil kavgalar* söz konusu olduğunda ise zayıfa saldırma tipinde “kötü” olarak görülen şiddet, olumlu bir edim olarak kabul edilir. En yaygın örneği düellolardır. Ancak bu şiddet türü belli bir “seçkinler sınıfına” aittir. Düelloocular birer elit gibi muamele görür. Önemli olan şiddetin kendisi değil; onun nasıl görüldüğü, nasıl “sahnelendiği”dir (Collins, 2009: 12).

Uzaktan/karşılaşmadan sakınan şiddet söz konusu olduğunda ise şiddet uygulayan ve uygulanan arasında fiziki olarak bir mesafe vardır. Bu şiddet biçimi bomba, top, Çok Namlulu Roket Atar (ÇNRA) sistemleri veya Silahlı İnsansız Hava Aracı (SİHA) gibi teknolojilere ihtiyaç duymaktadır. Diğer bir ifade ile teknolojinin gelişmesiyle ortaya çıkan bir şiddet türüdür. Karmaşık teknolojiler gerektirdiği için de bireylerden ziyade devletler bu tür şiddeti kullanır. Bu yüzden siviller arasında çok yaygın olmamakla beraber onlardan gelecek toplumsal desteğe ihtiyaç duyarlar (Collins, 2009: 13). Ancak sosyal medyanın toplumsal hayata dahil olması ile karşılaşmadan sakınan, karşılaşmayı gereksiz kılan bir başka şiddet türü olan e-linç de bu kategoriye dahil edilebilir kılınıştır. Böylece Collins’in “uzaktan/karşılaşmadan sakınan şiddet” olarak ifade ettiği sınıflandırma sadece devlet tarafından değil halk tarafından kullanılabilir bir şiddet biçimi haline gelmiştir.

Bir diğer teknik ise suikastçıların, intihar bombacılarının kullandığı bir yöntemdir. Beşinci teknik ise özellikle keskin nişancılar ya da savaş uçağı pilotlarını işaret eder. Bu tekniğin ayırt edici özelliği şiddeti uygulayan şahsın karşısındakini bir insan olarak algılamaması, kabul etmemesidir. Burada asıl dikkat çekilmesi gereken şey şiddetin bürokratikleşmesidir. Çünkü şiddeti uygulayan herhangi bir görev olarak şiddet edimini ifa eder (Collins, 2009: 14-15). Her ne kadar bu şiddet türleri teker teker sayıldığında birbirinden tamamen ayrı gibi görünse de birbirinin içine geçebilmekte, aynı anda kullanıma koşulabilmektedir. Benzer bir şekilde, icra edilen bir şiddet biçimi aynı anda birden fazla şiddet biçimine tekabül edebilmektedir.

Collins’in sınıflandırmasının dışında çocuğa karşı şiddet (Gil, 1971), kadına karşı şiddet (Watts ve Zimmerman, 2002), aile içi şiddet (Dutton, 2011), gibi şiddet kategorileri de aktör temelli perspektifi yansıtmaktadır.

Kuyaş (1996: 197), da Collins'in mikro-makro şiddet ayırımına benzer bir şekilde, üç tip şiddet olduğunu öne sürer. Bunlardan ilki insanlar arasında vuku bulan şiddet, ikincisi, devlet ve toplum arasındaki şiddet, üçüncüsü ise devletler arasındaki şiddettir. İnsanlar arasındaki şiddeti kavga ve hakaret gibi edimlerle örneklendirmek mümkündür. Devlet ve toplum arasındaki şiddet ise devletin toplumsal formasyonu denetlemek ve kontrol etmek amacıyla seferber ettiği polis gücü, okul, medya vb araçları kullanarak uyguladığı şiddettir. Devletler arasında şiddet söz konusu olduğunda en bariz örnek tüm yıkıcılığı ve keskinliği ile tarihe yön vermiş olan savaştır.

Collins'in yukarıda bahsedilmiş olan sınıflandırmasında aktörlerin birbirine göre olan pozisyonları ayrıntılı bir biçimde ele alınmıştır. Ancak devleti diğer aktörlerden ayırırken mikro düzeye bireyin yanında, terör örgütleri, çeteler ya da linç grupları gibi şiddet uygulayan grupları dahil etmemesi indirgemeci bir tutum olarak okunabilir. Kuyaş'ın üçlü sınıflandırması ise bu sorunu kısmen çözmekle beraber, şiddete devlet merkezli bakışı sebebi ile toplum içindeki belli grupların çatışmasını sınıflandırmasına dahil etmemektedir. Diğer bir ifade ile aktör temelli bir sınıflandırmada kişiler arası şiddetle (*interpersonal violence*), en az bir tarafın kolektif bir hüviyete sahip olduğu şiddet biçimleri ayırt edilmelidir. Özetle adi bir kavga ile milliyetçi, cinsiyetçi, mezhepçi ya da ekonomik çıkar birliğine sahip grupların uyguladıkları şiddet ayırt edilmelidir.

Bunu gerçekleştirebilmek adına makro ve mikro şiddetin yanına bir de "mezo" şiddet biçimi eklenebilir⁶. Böylece iki insan arasında veya iki devlet arasında gerçekleşen şiddete dayalı ilişkilerden ayrı olarak, tek bir kişi ile bir grup, ya da bir grupla diğeri arasında gerçekleşen şiddet ilişkisine de dikkat çekilmiş olur. Bu bağlamda, Kuyaş'ın belirttiği devlet ve kendi toplumu arasında gelişen şiddet biçimlerinin yanında, linç hareketleri, kan davaları, çete/kartel savaşları vb. aktörleri açısından mezo şiddet olarak sınıflandırılabilir.

İkinci şiddet sınıflandırması ise şiddeti uygulayanın hangi araçlara başvurduğu temelinde tanımlardır. Burada şiddet araçlarından kasıt medya, silah, bıçak gibi somut araçlardan ziyade, şiddet politikasının zora mı yoksa iknaya mı dayandığıyla ilgilidir. Diğer bir ifade ile şiddet çeşitleri zor araçlarına ve ikna araçlarına dayanılan olmak üzere iki kategoride incelenebilir.

⁶ Mezo: Orta, ortanca, ara anlamına gelmektedir.

Ünsal (1996: 30-31), şiddeti geniş ve dar anlamlarda yorumlarken böyle bir kategori inşa etmektedir. Geniş anlamda şiddet ekonomik şiddet gibi dolaylı şiddet oluştururken, dar anlamda şiddet ise fiziki olan, ölçülebilen ve kişinin bedensel bütünlüğüne yönelen niteliklere sahiptir.

Bourdieu (2015: 51) *Eril Tahakküm* isimli çalışmasında (ikna araçlarına dayanan) sembolik şiddetin özünün kurbanın da katıldığı bir meşruiyet zemininde yattığını ileri sürer. Diğer bir ifade ile sembolik şiddet söylemsel olarak tahakküm edilen taraf (köle/tebaa) olarak inşa edilen öznenin kendi pozisyonunu benimsemesi, normalleştirilmesi ve tahakküm edenin pozisyonunu onaylaması olarak tanımlanabilir. Sembolik şiddetin belki de en ayırıcı özelliği şiddetin kişiye ya da gruba dışarıdan değil, kişinin kendi içerisinden gelmesidir. Diğer bir ifade ile sembolik şiddet olağan olanda var olan, kendini ontolojik olarak bir istisna hali ile tanımlamamış bir şiddet türüdür. Sembolik şiddet şiddetin uygulayan tarafından değil, uygulanan tarafından nasıl algılandığı ve ona karşı nasıl bir tavır takınıldığı ile alakalıdır. Yazar dil, hayat tarzı, düşünme tarzı, konuşma veya eyleme biçimini v.b. sembolik şiddete örnek olarak verir. Özetle en genel anlamı ile bir kişi ya da grubu diğerinden ayırmaya yarayan her türlü farklılık sembolik şiddete örnek teşkil edebilmektedir (Bourdieu, 2015: 11).

Sembolik şiddet ifadesi her ne kadar sadece “manevi” bir şiddeti işaret ediyor gibi görünse de sadece kişileri duygusal olarak inciten bir şiddet biçiminden farklı ve ondan fazlasıdır. Sembolik şiddet diğer şiddet biçimleri gibi belli bir tahakküm biçiminin varlığını göstermesi bakımından sadece duygusal ya da manevi değil fiziksel neticeleri olan bir şiddet türüdür. Hatta neredeyse tümüyle fiziki şiddeti gereksiz kılacak ya da minimum hale getirecek bir işlev üslenmektedir. Yazar bu ilişkiyi şu şekilde ifade etmektedir;

“Sembolik şiddet, hükmedilenin hükmedene (dolayısıyla da tahakküme) göstermemelik edemediği bağlılık aracılığıyla kurulur; yani onu düşünürken ve kendini düşünürken (ya da daha iyisi, onunla olan ilişkisini düşünürken) elindeki tek araçlar onunla ortaklaşa sahip olduğu tanıma araçları olduğunda, (nihayetinde bunlar da tahakküm ilişkisinin cisimleşmiş biçimleri olduklarından dolayı ilişkiyi de doğalmış gibi gösterirler). Başka bir anlatımla, kendini algılamada ve anlamada, ya da hükmedenleri algılamada ve anlamada başvurduğu şemalar da (yüksek/alçak, eril/dişil, beyaz/siyah, vb.) kendi toplumsal varlığının da bir ürünü olduğu (ve

böylelikle de doğallaşmış olan) sınıflandırmaların somutlaşmalarının ürünüdür (Bourdieu, 2015: 51).”

Sembolik şiddet kabaca efendinin elinden kırbağı alıp kendine vuran bir köleye benzer. Köle efendinin iktidarını benimsemiş, haklılaştırmış ve kendi cezasını kesmiştir. Söz konusu durum Gasset’in (2017: 20) ifadesiyle, sembolik şiddete maruz kalan için kaynağı belli olmayan ve plağı seslendiren bir gramfon gibi eylemlerin salt uygulayıcısı olduğumuz bir kültür dünyasının kapısını açmaktadır. Gasset’in bu ifadesi sembolik şiddetin onu üreten ekonomik altyapının değişmesine rağmen hala varlığını nasıl koruduğuna dair ipuçları vermektedir. Fiziksel (zora dayanan) şiddet altyapısal değişikliklere paralel olarak büyük oranda değişiklik göstermekteyken sembolik şiddet hem eski ekonomik ilişkilerin neticesi olan bir takım “ayırıcı” özellikleri hem de sonrasında gelen yeni ekonomik ilişkilerin getirdiği yeni ayırt edici özellikleri bir arada yaşatabilme özelliğine sahiptir. Örneğin post-fordizmin tecrübe edildiği bu çağın ABD’inde hukuki olarak siyahilere karşı ırkçı tutumda bulunmak ciddi bir suç sayılırken toplumun kültürel dokusunda fordizmin ve önceki ekonomik iktidar biçimlerinin getirdiği sabit ve katı kimlik bölünmesinin bakiyesi olan beyazların üstünlüğü düşüncesi hala etkisini devam ettirmektedir^{7 8}. Burada temel bir farklılık göze çarpmaktadır. Fiziksel şiddet belli bir kültüre dayanmakta iken sembolik şiddet bu kültürün kendisidir⁹. Bu sebeple varlık sebebini yitiren bir takım sembolik şiddet formları hala toplum içerisinde kendine yer bulmaktadır.

Tablo 1. Sembolik Şiddet ve Fiziksel Şiddet Farkları

SEMBOLİK ŞİDDET	FİZİKSEL ŞİDDET
İçeriden Gelir	Dışarıdan Gelir
Söylemseldir	Fizikseldir
Olumlar	Olumsuzlar

⁷ Kimlik, Fordizim ve Post-Fordizim tartışmaları için bkz: Hardt, M., Negri, A., ve Yılmaz, A. (2008). *İmparatorluk*. Ayrıntı Yayınları.

⁸ Örneğin bir siyahın mülkiyet sahibi olmasını ve istihdam edilmesini yasaklayan bir yasa bulunmadığı sürece, bir kişinin ayrımcılığa maruz kalması piyasa öyle takdir ederse tamamıyla anlaşılabilir. Var olan bütün piyasaların içine işlemiş, doğrudan dillendirilmeyen bir toplumsal ve siyasal yanlılık, bir siyahın potansiyelinin imkân verdiği kadar kazanmasını veya sahip olmasına izin vermeyerek onu zor durumda bırakıyorsa, bu durum, bu eşitsizliği bilinçli bir şekilde tasarlayan bir yasa olmadığı müddetçe, tamamıyla kabul edilebilir bir durumdur (Curtis, 2015: 144).

⁹ Sembolik şiddet ile fiziksel şiddetin arasındaki farkı daha iyi tahlil edebilmek adına, Byung-Chul Han’ın (2018: 95) sınıflandırması üzerine eğilmek faydalı olacaktır. Han’a göre iki çeşit şiddetden bahsedilebilir. Bunlar olumsuzluk ve olumluluk şiddetleridir. Birincisinde şiddetin engelleyici rolü ön plandadır. Yasaklar koyarak toplumsal entropinin önüne geçilmeye çalışır. Olumluluk şiddeti ise neticesinde depresyon, sınırda kişilik bozukluğu (*borderline personality disorder*) veya tükenmişlik sendromu gibi sorunlara sebep olan bir şiddet tipidir. Burada şiddet kişinin tüketim toplumu içinde sürekli olumlanan rolü ile kişinin gerçek yaşamı ve kişiliği arasındaki uzlaşmazlıktan kaynaklanmaktadır (Han, 2015:7-8; Han, 2018: 95-96).

Doğal Sayılır	İstisna Hali Sayılır
Uygulananın Tutumuna Bağlıdır	Uygulayanın Tutumuna Bağlıdır
Fiziksel Neticeleri Olabilir	Sembolik Neticeleri Olabilir
İknayı Amaçlar	Zorla İtaati Amaçlar
Uzun Ömürlü ve Verimlidir	Kısa Vadede Verimlidir
Ölçülemez	Ölçülebilir

Benzer bir şekilde, Zizek (2018) de şiddeti üç kategoride incelemektedir. Bunlar öznel, nesnel ve sistemik şiddettir. Öznel şiddet, şiddet içermeyen bir edim olarak görülür. Daha genel bir ifade ile şiddet “normal” ve huzurlu olma halinin bozulmasından ibarettir. Nesnel şiddet ise tam da bu şeylerin “normal” olma haline içkin olan şiddettir. Sistemik şiddet ise ekonomik ve politik sistemlerin pürüzsüz işleyişinin yıkıcı sonuçları olarak görülen bir şiddettir. Sistemik şiddet bu nedenle aşırı görünürlüğü ile tanımlanan öznel şiddetin karşıtını oluşturur (Zizek, 2018: 14). Zizek’in şiddet kategorileri birbirini besleyen ve tamamlayan bir yapıdadır. Her biri farklı araçlara dayanmakta ancak hepsi tek bir “egemen şiddete” hizmet etmektedir.

Son olarak, şiddet çeşitleri nitelikleri açısından da bir sınıflandırmaya tabi tutulabilirler. Burada nitelikten kasıt; hangi tarihsel dönemde, hangi iktidar biçiminin somutlaşmış biçimi olarak ortaya çıktığı ve hangi bilgi-iktidar-hukuk ilişkisi bağlamında meşrulaştırıldığıyla alakalıdır.

Toplumlar evrim geçirdikçe şiddet de ona paralel olarak evrim geçirmiştir. Bu yüzden, antropolojik şiddet, baskıcı şiddet ve disiplinci şiddetten bahsetmek mümkün olacaktır. Antropolojik şiddet kurban ekonomisine dayanırken (Girard, 2003), baskıcı şiddet şiddetin bir takım ayrıcalıklı sınıflar ve devletlerin tekeline geçtiği ve apaçık sergilendiği bir dönemi işaret eder. Disiplinci şiddet ise 20. yy’da kapitalizmin yükselişi ile geliştirilen ve biyopolitikanın çerçevesini oluşturduğu şiddet biçimini işaret etmektedir¹⁰ (Foucault, 1992).

Her toplumsal, politik ve ekonomik formasyon için farklı tarihsel dönemlerde farklı şiddet uygulamaları ile karşılaşmak mümkündür. Şiddet çeşitlerinin sınıflandırması kabaca aktör, tarihsel dönem ve şiddetin niteliği bakımından yapılabilmektedir. Bu durumda herhangi bir şiddet türünün incelenmesi söz konusu olduğunda, değinilmesi gereken temel uğraklar ortaya çıkmış bulunmaktadır. Diğer bir ifade ile şiddete dair bir analiz aktörlere, tarihsel döneme ve o şiddetin niteliğine dair bir araştırmayı gerekli kılmaktadır.

¹⁰ Bu konu ile ilgili bir sonraki bölümde ayrıntılı bir inceleme yapılacaktır.

Bu tez çalışması çerçevesinde, bir şiddet biçimi olarak ele alınan e-linç ise aynı şekilde aktör, araç ve nitelik bakımından farklı şiddet biçimlerine dayanmaktadır. E-linç aktörlerinin *mezo* düzeyde olduğu, araçlar bağlamında ise dışarıdan bir müdahale olması bakımından *zor araçlarına dayanan*¹¹ ancak *sembolik bedene (bios) uygulanan*, nitelik olarak ise ilk ortaya çıktığı dönemde dayandığı *pozitif hukuk* ilkeleri yerine bugün *doğal hukuka dayanan* bir şiddet biçimi olarak sınıflandırılabilir. Ancak burada dikkat çekilmesi gereken bir diğer nokta ise sembolik şiddetin linç ediminin bir bileşeni olduğu ancak fiilin kendisinin fiziksel şiddet haline var olması durumudur. Diğer bir ifade ile linç edimini gerçekleştiren kitle için bu edimi hak etme kriterleri ve bu edime muhatap olması gereken düşman ya da ötekinin tanımı sembolik şiddet ile bilinçlere yerleştirilmiştir.

1.3. Şiddetin Kaynağı ve İşlevi: İktidar İhdası ve Konsolidasyonu

Arendt (2018: 30) *Şiddet Üzerine* isimli kitabında, Amerika’da Haziran 1969’da yayımlanan Şiddet Raporu’na değinerek tespit edilen bir olgunun altını çizer: “*Geniş halk desteği sağladıklarında kaba güç ve şiddet, toplumsal denetim ve ikna açısından başarılı teknikler gibi görünüyor*”¹². Arendt’in yer verdiği bu ifadelerden anlaşılacağı üzere şiddet öncelikle toplumsal alanın bir sorunudur. İkinci olarak şiddet ancak belli bir meşruiyet zemini çerçevesinde toplumsal denetim ve ikna mekanizması haline gelebilir. Bir meşruiyet zemininden bahsediliyorsa da aynı zamanda onu var eden, o meşruiyet zemininden fayda sağlayan ve söz konusu meşruiyet zeminin *raison d’etre*’si olan belli bir iktidarın da varlığından da söz ediliyor demektir. Diğer bir ifade ile meşru fiilin gizli öznesi iktidardır.

Galtung’un (1969: 168) ifadeleriyle şiddet, potansiyel olarak ne olabileceği ile gerçekte olan arasındaki farktır. Diğer bir ifade ile şiddet, uygulandığı kişi ya da grubun yaşam çizgisini başka yöne çevirir. Böylece kişileri ya da grupları, zor ve ikna araçları kullanarak kendi arzularına göre yönlendirir. Böyle bir eylem efendiden köleye yönelmiş bir şiddet edimini tanımlarken aynı zamanda karşı şiddetin de ontolojik kökenlerini oluşturur. Zira “*her şey kendi varlığında devam etmek için elinden gelen bütün çabayı sarf eder*”¹³ (Spinoza, 2011: 137). Bu durumda şiddet

¹¹ İkna araçları içeriden çalışmaktadır. E-linç ise kişilerin muhatabına içeriden ikna yoluyla değil, dışarıdan uyguladığı ama fiziksel olmayan bir şiddet kategorisidir. Bu yüzden bazı açılardan fiziksel bazı açılardan sembolik şiddet araçlarına dayanmak zorundadır.

¹² Vurgu bana ait.

¹³ Spinoza, kendi varlığında devam etme çabasını “conatus” olarak tanımlar.

muhalif/devrimci şiddetin ontolojik kökeni haline gelir. Şiddet korkusu doğası gereği şiddeti doğurur. Böylece tarih boyunca akıp giden bir şiddet sarmalı ortaya çıkar.

Bu durumda şiddet iktidarın yüzüdür, şiddet sayesinde iktidar bir beden sahibi olur, soyut ve imgesel olmaktan çıkar (Öztürk, 2007-08: 117-118-120). Böylece gerek efendi gerek köle uyguladıkları şiddetlerle tanımlanır hale gelirler. Bu açıdan Hobart'ın (1996:52) “şiddet yoktur, şiddet eylemi vardır” ifadesi şiddetin kendinde bir öz olmadığını belirtmek açısından önem taşır. Şiddet sadece bir yüzüdür, performanstır onu mümkün kılacak bir iktidar mekanizması oluşmadığı sürece kendisi de varolamaz.

Benjamin'in (2010) hukuk kurucu şiddet ve hukuk koruyucu şiddet şeklinde yaptığı sınıflandırmanın işaret ettiği gibi şiddetin fonksiyonu iktidar kurmak ya da iktidarı konsolide etmektir. Ancak burada belki de en önemli ayrıntı şiddet ile iktidar eşitliğinin kurulamayacak olmasıdır. Çünkü iktidar zaman gibi soyut bir kavramdır ve ancak eğretilme olarak temsil edilebilir. Bu yüzden şiddet iktidarın yüzlerinden ve somutlaşma biçimlerinden sadece biridir. Diğer bir ifade ile iktidar şiddetten fazlasıdır. Şiddet iktidarın *en çok göze batan* dışavurumundan başka bir şey değildir (Arendt, 2018: 41). Mills de benzer bir biçimde siyasetin tamamen bir iktidar kavgası olduğununun altını çizerek, iktidarın nihai formunun zorlama yoluyla şiddet (*violence by coercion*) olduğunu ileri sürmektedir (Mills, 2000: 171-172). Weber ise devleti “meşru *fiziksel* şiddet uygulama tekeli” olarak tanımladığında yine aynı şekilde şiddet ve onu meşru kılan bir iktidar biçimi olarak devleti işaret etmektedir (Weber, 2004: 33).

Özetle her şiddet edimi iktidarı temsil eder ancak her iktidar temsili şiddet veya doğrudan fiziksel şiddet değildir. Fakat şiddet ve iktidar ilişkisi varoluşa dair bir neden-sonuç ilişkisi ile bağlıdır. İktidar şiddet uyguladığında sadece iktidarı mümkün hale getirmez aynı zamanda onu alternatifsiz hale getirecek meşrulaştırma fonksiyonuna da sahiptir (Öztürk, 2007-08: 118). Diğer bir ifade ile doğası gereği bireyin veya belli bir grubun özgürlüğünü yok etmeye yönelen her iktidar biçimi o ya da bu şekilde şiddet üretmek zorundadır. İnsanlar özgürken şiddet söz konusu değildir (Bakır, 2007-08: 104). Tersten bir okumayla iktidar kendini şiddet olarak temsil ediyor ve bir performansa dönüştürüyorsa özgürlük de iktidardan azade olmak anlamıyla “şiddetsizlik” olarak tanımlanabilir.

Böyle düşünüldüğü takdirde iktidardan anlaşılan şeyin devletten başka bir aktör olarak kavranabilmesi mümkün olabilmektedir. Bu sayede şiddetin sadece devletten gelmediği tarih içerisinde bir çok iktidar biçimi ve bu iktidar biçimlerinin

somutlaşması olarak şiddet biçimlerinin var olduğu açığa çıkar. Söz gelimi sözleşmecî teoriler doğa durumu kurgusu ile birlikte şiddet uygulama ediminin ya da meşru iktidarın tek elde toplanmasının, diğer bir ifade ile daha parçalı bir iktidar düzeninden devletin meşru şiddet kullanımına tek başına sahip olduğu bir iktidar biçimine geçişi anlatmaktadır. Bu bağlamda sözleşme; Hobbes'un özellikle altını çizdiği, sözleşme öncesi dönemde farklı iktidar tiplerinin uyguladığı farklı şiddet biçimlerinin varlığının getirdiği korkuyu aşma amacıyla, insanların tek bir iktidara ve tek bir şiddet biçimine rıza göstererek korkuyu aşma girişimi olarak okunabilir.

Eğer şiddet bir iktidar ilişkisine gönderme yapıyorsa öncelikle iktidar bakımından ast ile üst arasında bir ilişkiden bahsedilmesi gerekmektedir. Bu durumda söz konusu eşitsizliği ortaya çıkaran temel değişkenlere özellikle odaklanmak faydalı olacaktır. Rousseau, 1753 yılında kaleme aldığı "*İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni*" isimli çalışmasında durumu şu sözlerle özetlemiştir "İnsan toplumuna sakin ve önyargısız bir gözle bakarsak, ilk olarak güçlünün (iktidarın) sergilediği şiddeti ve zayıfın çektiği eziyeti görürüz" (Rousseau, 2003: 25). Rousseau'nun bu ifadesinden hareketle, onun dünya tarihini bir iktidar ilişkileri tarihi olarak okuduğu öne sürülebilir. Diğer bir deyişle dünyanın tarihi şiddetin tarihidir. Düşünüre göre güçlüyü ve zayıfı belirleyen iki çeşit eşitsizlik bulunmaktadır. Bunlardan ilki *doğal* ya da *fiziksel* eşitsizlik olarak adlandırılan doğal olarak oluşmuş yaş, sağlık, fiziksel güç, zihinsel ruhsal niteliklerin farklılığı üzerine kuruludur. İkicisi ise Rousseau'nun *ahlaki* ya da *siyasi* eşitsizlik olarak tanımladığı bir çeşit *töreye* dayanan ve insan *rızası* sonucu ortaya çıkan eşitsizlik biçimidir. Ahlaki ya da siyasi olarak oluşan eşitsizlik bazı insanların diğerinin zayıflığı üzerinden üstünlük sağladığı, bu üstünlükten keyif aldığı ve bu eşitsizlik sebebiyle "daha onurlu", "daha güçlü", "daha zengin" gibi kesin itaat edilmesini gerekli kılan ayrıcalıkların oluşturduğu toplumsal bir içeriğe sahiptir (Rousseau, 2003: 26-27). Bu yaklaşım Bourdieu'nun (2015) sembolik şiddet kavramı ile benzerlik gösterir. Rousseau'nun "sembolik" eşitsizliği "sembolik" şiddetin kaynaklarından biridir.

Düşünür, ahlaki/siyasi eşitsizliğin kökenini ise, Marx'ın yaklaşımına benzer bir şekilde, mülkiyet ilişkilerinde bulur;

"Bir parça toprağı himayesine almış, bu benim diyebilen ve ona inanacak kadar saf insanlar bulmuş ilk insan, medeni toplumun gerçek kurucusudur. İnsanoğlu kaç suçtan, savaştan, cinayetten, kaç korku dolu olaydan ve talihsizlikten; kazıkları sökerek, hendekleri doldurarak ve türdeşlerine, bu

haini sakın dinlemeyin, dünyanın nimetlerinin hepimize ait olduğunu ve toprağın ise hiç kimseye ait olmadığını aklınızdan çıkarırsanız, mahvolursunuz diyerek kurtarılabilmıştır ki (Rousseau, 2003: 64).”

Rousseau’ya göre eşitsizliğin, iktidarın ve dolayısıyla şiddetin kaynağı tanrısal, doğal veya başka bir üstün güç değil, aksine insanın ta kendisidir. Şiddet insan üretimidir. Uygur toplumu oluşturan mülkiyet aynı zamanda eşitsizliği de yaratmıştır. Eşitsizlik ise şiddeti beraberinde getirmiştir (Bal, 2007-08: 88-89-96). Bu eşitsizlik türünün en temel özelliği; şiddet ediminin ifası neticesinde aşağıda olan kadar yukarıda olanları da kendi içinde bir rejime tabi kılmasıdır. Diğer bir ifade ile şiddet uygulanan kişi disipline edildiği kadar uygulayanı da disipline eder ve grup içi dayanışmayı arttırır. Collins’in (1974: 421) ifadeleriyle; üstün olanın aşağı olana uyguladığı şiddet ahlaki olarak nötr olsa da dominant grubun iç bütünlüğünü sağlar.

Rousseau’nun mantığı takip edilecek olursa bir başka soruyla karşılaşmak mümkündür: İktidar neden vardır? Diğer bir ifade ile şiddeti mümkün kılan iktidar denilen olguyu ontolojik olarak temellendiren şey nedir? Bu soru insanın doğası tartışması ile doğrudan bağlantılıdır. Diğer bir ifade ile temel soru iktidar ve dolayısıyla şiddet insan doğasına içkin değilse onu temellendiren şey nedir? sorusudur.

Nietzsche’nin geliştirdiği “güç istenci” (*der Wille zur Macht*) terminolojisi insanı güç arzulayan bir varlık olarak temellendirir. Ona göre dünya güç istencinden başka bir şey değildir ve içindeki insanlar da güç istencinden ibarettir (Nietzsche, 1968: 550). Güç istenci terminolojisinde şiddet gücün kendini ifade etmekte kullandığı temel araçlardan biridir. Bu bağlamda şiddet aslında uygulandığı insan ya da grupla ilgilenmez. Onun tek derdi kendisidir ve o dert de iktidar arttırımıdır. Çünkü şiddet uygulamanın kendisi iktidar duygusunu arttırır. Daha çok şiddet daha çok iktidara sahip olmak anlamına gelir.

Bu durumu açıklamak için en uygun örnek belki de Marquesas adasında yaşayan yerlilerin kullandığı “mana” kavramıdır. Marquesas yerlileri, savaşının öldürdüğü herkesin *manasını*, yani “kahraman” savaçının gücünün özünü oluşturan kuvveti kendi vücudunda toplayacağına inanmaktadır. Başardığı her öldürme edimiyle daha kuvvetli olurdu. Manayı vücutlarına bağlamak için ise öldürdüğü kişilerin etleri yenirdi ya da onun vücudunun bir parçasını üzerinde taşırdı (Han, 2018: 25). Yani şiddetin uygulanmasında düşman ya da mağdur sadece birer araçtır. Önemli olan, şiddet uygulayan iktidar merkezini daha güçlü kılacak alternatif yolların açılmasıdır. (Karakaş, 2007-08: 84).

Thomas Hobbes’da, Nietzsche ile paralel bir düşünceyi başka bir açıdan ele almaktadır. Doğa durumunda insanlar arasındaki ilişki eşitliğe dayanmaktadır. Bu durum ise insanlar arasında birbirini egemenlik altına almaya çalışmaktan ve bu sebeple birbirini yok etmekten kaynaklanan bir güvensizlik ve sürekli bir kavga haline zemin hazırlamaktadır¹⁴ (Hobbes, 1992: 92). Hobbes bu kavgayı “*homo homini lupus*” ifadesiyle tarif etmektedir: insan insanın kurdudur (Hobbes, 1987: 24). Bu duruma sebep olan üç farklı kavga nedeni vardır. Bunlar; rekabet, güvensizlik ve şan-şeref kazanmadır. Bununla beraber Hobbes önemli bir detaya daha dikkat çekmektedir. Doğa durumunda bütün insanlar zarar verme arzusuna sahiptir (Hobbes,1987: 46). Ancak bu ifade her ne kadar şiddetin insan doğasına içkin bir olgu olduğu çağrışımı yapıyor olsa da Hobbes, doğrudan insanın doğal bir kötülük içinde olduğunu varsaymaz. Aksine, insanın şiddet kullanmayı, ast-üst ilişkisini kurmayı doğadan öğrendiğini iddia eder. Hobbes’a göre insanlar arzu, korku, kırgınlık ve benzeri “hayvani” duyguları doğadan öğrenirler ama insanların böyle davranmaları doğal değildir.

Carl Schmitt de dost ve düşman ayrımını benzer bir mantığa oturtmaktadır. Ona göre dost ve düşman arasında yapılacak bir ayırım, diğer tüm ahlaki, estetik, ekonomik ya da benzer diğer ayrımlara gerek kalmadan, siyasal hayatın üzerinde yükseleceği bir temel vazifesi görür. Önemli olan düşmanın öteki ve yabancı olmasıdır¹⁵ (Schmitt, 2012: 57).). Düşman fiziksel olarak zarar verme/öldürme edimine dair gerçek veya egemen tarafından kurgulanmış bir tehlikenin varlığını anında ortaya çıkmaktadır. Öldürmeye yönelmemiş bir eylemin mevcut olmadığı, genel olarak mücadele ve düşmanlığın kalmadığı bir dünyada ise siyasete/devlete artık gerek yoktur (Schmitt, 2012: 65). Bir ilişki modalitesi olarak dost-düşman ayrımı, o ya da bu şekilde hayata geçtiği andan itibaren söz konusu ilişki artık politik bir ilişkidir (Kardeş, 2015: 50). Bu bağlamda, insanları ahlaki, ekonomik ya da etnik herhangi bir temel üzerinden dost ve düşman olarak ayırmayı başarmak bir iktidar belirtisi olarak ortaya çıkar. Buradan hareketle dost düşman ayrımı yapabilme kapasitesinin artırılması ile iktidarın sahip olduğu güç doğru orantılıdır. Schmitt’e göre siyasetin haklılık, adalet veya özgürlük gibi kavramlar yerine dost-düşman ayrımı merkezinde örgütlenmesi onun “mana” doktrinine benzer bir şekilde şiddeti çatışmanın merkezine

¹⁴ Rousseau ise savaşın insanlar arasında değil, insan ile doğa arasında olduğunu söyler.

¹⁵ Schmitt’in düşmanı basitçe kindarlıktan ya da kişisel hasımlıktan ileri gelen bir nitelik barındırmaz. Onun düşman dediğin halk düşmanı ya da politik bir düşmandır.

koyduğunu gösterir. Düşman olmazsa siyaset, siyaset olmazsa devlet olmaz. Bu yüzden düşman yoksa bile yaratılmalıdır. Yaratılan veya varolan düşmanla yürütülen “sözde” mücadele, iktidarlarını temerküz ettirir ve onu konsolide ederek iktidar sahibine geniş bir manevra alanı bahşeder. Özellikle ekonomik, politik veya toplumsal dalgalanmaların olduğu dönemlerde ya da kriz zamanlarında toplum ve devletteki şiddet eğiliminin artması doğrudan bu durumla ilişkilidir.

Örneğin; Nazi Almanyasında Yahudi ve Çingenelere uygulanan şiddet, onların açıktan “toplum düşmanı” olması ile ilgili değildir. Politik birliğini ve endüstriyel devrimini tamamlamakta geç kalan III. Reich’in iktidarını arttırmak için uyguladığı bir politikadır. Şiddetin pervasızlığı, acımasızlığı ve sistematize olması düşmanın çok tehlikeli olmasından ileri gelmemektedir. Aksine, söz konusu acımasız ve kıyıcı şiddet, Hitler Almanyası’nın ulaşmak istediği iktidarla elinde bulundurduğu iktidar arasındaki boşluk ile doğru orantıya sahiptir. Şiddet iktidar sahibi olduğunun ispatıdır, şiddet uygulama kapasitesi arttıkça iktidarın da artacağı düşünülür.

Özetle şiddet insanın doğadan seçerek aldığı bir özelliktir. Rousseau’nun altını çizdiği gibi şiddet insan üretimidir, ne tanrıdan gelen ne de doğadan dayatılan bir öze sahiptir. Yine aynı izlek takip edildiğinde aslında insan doğasının gerçekte var olmadığına dair bir takım argümanlara kapı aralanır. İnsan doğası yoktur, kültür vardır (Brown, 2004: 52). Şiddet insanın doğasında değil ürettiği kültürdedir. Kültür ise gerek sembolik şiddetin gerekse fiziksel şiddetin haklılaştırıldığı, işletildiği ve geliştirildiği bir soyut mekan olarak şiddet içeren ilişki biçimlerinin merkezinde yer almaktadır.

Savaşlardan aile içi şiddete, nefret söyleminden linç hareketlerine kadar çoğu şiddet biçimi kendi meşruiyetini kültürel alandan devşirmektedir. Bu bağlamda temelini kültüre taşımayan iktidar biçimleri varlık göstermeden politik, sosyal ve ekonomik hayatı terketmek zorunda kalacaktır. İktidar bu sebeple ya kendi kültürünü yeniden oluşturur ya da kendini verili olan kültürün içine gömerek “doğal” veya “verili” olarak algılanmayı sağlamayı amaçlar.

Bu noktada insanlar arasındaki iktidar ve buna bağlı olarak şiddet arzusunu “doğal” ve “verili” bir biçimde açıklamanın mümkün olmadığı gerçeği ile yüzyüye gelinmektedir. O zaman Nietzsche’nin güç istenci kavramıyla ifade ettiği çerçeve, tamamıyla sosyal, ekonomik ve politik gelişmelere bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Ulus Baker’in (2009: 292) kitabında yer verdiği, Spinoza’nın Mayer’e gönderdiği mektupda geçen şu ifade dikkate değerdir; “*doğa ne uluslar, ne kavimler ne de*

milletler yaratır, doğa sadece ve sadece insanı yaratır". Diğer bir ifade ile insan çıplak yaşam (zoe) olarak dünyaya gelir. Geriye kalan herşey ise iktidar kurmak ya da onu konsolide etmek amacıyla "insanlar" tarafından üretilmiştir.

1.4. Şiddetin Tarihi

Tarihin kendisi gibi şiddet biçimleri de diyalektik olarak evrilmekte ve egemen sınıfın ihtiyacına göre şekillenmektedir. Her şiddet biçimi ise kendini engellemeye/bastırmaya çalışan başka şiddet biçimlerinin doğmasına neden olmaktadır. Bu "sonu olmayan savaşım" sınıf savaşımının bir tezahürü olduğu gibi sınıfsal iktidarların da bir temsilidir. Diğer bir ifade ile sınıfsal iktidarlar şiddet biçimlerinde somutlaşır.

Bu düşünce takip edilecek olursa netice itibariyle şiddetin tarihi ilkel çağlarda antropolojik bir şiddetin (klan şiddeti), modern öncesi dönemde aristokratik bir şiddetin (devlet şiddeti), modern zamanlarda ise burjuvanın şiddetinin (kapitalist/ekonomik şiddet) baskın olduğu iddia edilebilir. Bu bölümde şiddetin baskın iktidar biçimine paralel olarak günah keçisinden/kurban ediminden, azap çektirme ve sergilemeye, oradan da biyopolitik şiddete uzanan tarihsel gelişimi ele alınacaktır.

1.4.1. Antropolojik Şiddet: Kurban Ekonomisi ve Günah Keçisi

Klan toplumlari; şiddeti toplumsal hayatın merkezine konumlandırmış olan bir beraber yaşama formasyonudur. Sahip oldukları şiddet repertuarı dahilinde, grup içinde birliği sağlayan mimetik kurban (günah keçisi) ile beraber, karşılıklılık ilişkisinin bir gereği olarak hayvan veya insan kurban etme ve kan davası gibi şiddet biçimleri kendine yer bulabilmektedir. Bununla beraber diğer klanları hüküm altına almak amacıyla gruplar arası şiddetli savaşlar da söz konusu repertuarın önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Hatta teorik olarak her kabile, bir barış anlaşması yapmadığı her kabile ile savaş halindedir (Marx, 1974: 162).

Ancak şiddetin bu kadar temel bir değişken olduğu arkaik toplumlar, diğer tüm toplumlar gibi bu şiddeti meşru kılacak bir simgesel düzene ihtiyaç duymaktadır. Bir simgeye sahip olmak ya da simgesel bir dünyayı yaratmak ise kendi içinde tutarlılığı sağlayacak, kendi kendini besleyecek bir otarşik sistem gereksinimi içerisindedir. Bu noktada din söz konusu bütünlüğü kurma kapasitesine sahip olması sebebiyle, toplumsal ilişkilerin ontolojisini teolojik bir bağlama oturtarak, ilk çağ toplumlarında şiddet düzeni ile özdeşleşmiş bir biçimde varolur. Bir başka ifade ile ilk çağ

toplumlarında din, toplumdaki enerjiyi/şiddeti/arzuyu tanrıya, sonra tanrıdan geri topluma gönderen bir simgesel evren tasarımıdır. Şiddeti besleyen din, dini besleyen ise şiddettir.

Ancak din ve şiddet ilişkisinin farklı bir okuması da mümkündür. Örneğin Aztekler’de savaşlar savaş tanrısı adına yapılmaktadır. Ama bu tanrı aslında onların bir yansıması ya da Feurbach’ın izleği takip edilecek olunursa kendi insani özelliklerini bir tanrıya atfederek yarattıkları bir imgedir. Yani Aztekler şiddeti toplumsal hayatın önemli bir bileşeni olarak kabul ettikleri için bir savaş tanrıları vardır. Kurbanların kafatasları ile süslenmiş ve tanrılara adanmış görkemli tapınaklar aslında şiddeti hayatta kalmak için sürekli kullanmak zorunda olan ilk çağ toplumlarının kendine tapma, şiddeti yüceltme biçimidir.

Bu bağlamda; böylesi bir simgesel evren tasarımının bir parçası olarak günah keçisi de kurban da toplumsal hayatı düzenleyen teolojik bir yöntem olarak toplumsalın temeline yerleşmektedir. Bu mekanizma bir defa üretildiğinde ise söz konusu simgeleri ve içerdikleri toplumsal düzen kodları, ritüeller aracılığıyla bir sonraki nesillere aktarılabilir. Özetle, ilk çağ toplumlarında din ve ibadet biçimleri ile şiddet kurumsallaşmış ve nesilden nesile aktarılabilmiştir.

İçinde bulunduğumuz çağdan bakıldığında, insan kurban etmek veya günah keçisi yaratmak insan haysiyetine sığmayan, vahşi ve akıl dışı şiddet edimleri olarak görünmektedir. Girard’a göre (2003: 9) ise bu durumun kökeninde modern düşüncenin “tanrı” ve “klan” ilişkisini kavrayamaması yatmaktadır. Ancak şiddetin modern dönemden bakıldığında bu şekilde anlaşılmaz gibi görünmesinin ardında toplum tanrı ilişkisi ile beraber “karşılıklık” ilişkisinin de olduğunu söylemek mümkündür.

Öncelikle; Marcel Mauss’un *The Gift* (1966) isimli çalışmasından beri karşılıklık (*reciprocity*), ilkel toplumların formasyonlarını belirleyen en önemli bileşenlerden biri olarak kabul edilir. Mauss’un karşılıklı hediyeleşme olarak ifade ettiği ve klan toplumunun iskeletini oluşturan bu yapıya göre bir grup ya da kişi diğerine hediyeler verir. Karşılığında onun kadar ya da ondan fazla hediye veremeyen grup ya da kişi, daha fazla hediye verenin iktidarını kabul etmek zorunda kalmaktadır (Mauss, 1966: 8-9). Diğer bir ifade ile karşılıklık ilkesi iki aktörden birinin diğerini, kendi gerçekleştirdiği edime aynı ya da fazlasıyla karşılık vermek zorunda bırakır. Bu şekilde topluluk ötekiye karşı korunurken (şiddete karşı şiddet) aynı zamanda toplum içi kimlik duygusu da (merhamet ve birlikteliğe karşı merhamet ve birliktelik) güçlendirilir. Örneğin; Potlaç seremonisinde karşılıklı hediyeleşme ritüeli

gerçekleştirilir. Hediye alanlar aldıklarının fazlasını veremedikleri takdirde rakipleri tarafından ezilmiş olurlar. Bu bağlamda; Potlaçın kendisi özü itibariyle bir savaş değildir, ancak, rakiplerin üzerinde iktidar tesis etme açısından savaşa benzerlik gösterir (Karatani, 2017: 42). Levi-Strauss'un (1971: 68) ifadeleri ile mübadele barışçıl bir neticeye ulaşmış savaştır, savaşlar ise başarıya ulaşamamış alışverişlerin sonucudur.

Sahlins (1972: 193-194-191-199), üç tür karşılıklılık olduğu iddiasında bulunur. Yazara göre; karşılıksız hediye vermeye benzeyen aile içi karşılıklılık, yerleşim yeri dahilinde dengeli karşılıklılık ve kabileler arasında gerçekleşen olumsuz karşılıklılık mevcuttur. Bu sınıflandırma hane içinden, yani en olumludan başlayarak gittikçe olumsuz bir biçime bürünen karşılıklılık biçimlerine doğru ilerler. Diğer bir ifade ile karşılıklılık sistemi grup içinde şiddeti pasifize ederken, grup dışında şiddet temelli çalışmaktadır. Bu yüzden, doğal olarak olumsuz karşılıklılık; pazarlık, kumar, hırsızlık ve diğer el koyma biçimlerini de içermektedir.

Olumsuz karşılık kavramına bir diğer örnek de kan davalarıdır. Klanın üyesi, başka bir klanın üyesi tarafından öldürülürse karşılık verme yükümlülüğü doğmaktadır. Bu yükümlülük armağan verme yükümlülüğüne benzer. Kendi üyelerinden birini kaybeden taraf eğer aynısını karşı tarafa uygulamazsa bu sefer özgürlüğünü, onurunu ve topluluk içi kimliğini zedeleyecektir (Karatani, 2017: 80). Böylece şiddet bir sarmal şeklini alarak toplumu kendi şiddeti ile besleyen bir tahrip kutusuna dönüştürür.

Antik dünyada öldürme gibi fiillerin suçluları yoktur. Yani suç gayrişahsidir. Faili bir suçluluk ilişkisine sokmaz. Kan davasında da intikam için kimin öldürüleceği çok mühim değildir. Karşılıklılık ilkesi gereğince önemli olan şey; öldürülen kişinin ait olduğu klanda oluşacak eksikliğin bir şekilde kapatılması veya ikame edilmesidir. Ortada devlet gibi bu klanların üstünde konumlanmış bir otorite bulunmadığı için öldürme edimi başladığı anda aynı edimle karşılık verme zorunluluğu oluşur. Bunun neticesinde bir klan üyesinin ölümü iki tarafı da saran bir şiddet sarmalına dönüşür.

Şiddetin engellenemez karşılıklı yükselişinin ve bu durumun toplumun kendi kendini yok etmesine sebep olmasını engellemenin yolu olarak ikel kabileler söz konusu öfkeyi ve şiddeti seçtikleri bir kurbanı doğru yöneltmeyi benimsemişlerdir (Girard, 2010: 58).

Rene Girard (2010; 2003), ilkel toplumlarda şiddetin kaynağını oluşturan karşılaşmaları ve onun bir şiddet sarmalına düşmesinin ardından günah keçisi

(scapegoat) yöntemiyle çatışmayı sona erdirmesini tanımlayan mekanizmayı “mimetik düzenek” kavramı ile ifade etmektedir. Söz konusu mekanizma; mimetik arzu¹⁶ ile başlayarak, mimetik rekabete, oradan mimetik/kurbansal bunalıma hareket etmekte ve son olarak da bu bunalımı çözmek için günah keçisi aracına başvurarak toplumsal birliği yeniden sağlamaya dayanmaktadır.

Mimetik düzeneğin ilk aşaması mimetik arzudur. Arzu temelde taklit eder, örnek aldığı bir başka arzuya göre şekil alır ve kendine örnek aldığı kişinin istediği nesneyi ister (Girard, 2003: 207). Arzunun taklitle dayanması için ilk adım tek bir öznenin bir arzu nesnesine yöneliyor olmasıdır. Bu durumda diğer öznelere için söz konusu nesne “arzulanabilir” kılınacaktır. Diğer bir ifade ile birinin bir şeyi arzulaması o nesnenin arzulanabilir olduğunu ilan etmektedir. Ancak iki öznenin aynı anda tek bir nesneye yönelmesi aynı zamanda ikisinin de birbirini engellemeleri anlamına gelecektir. Girard taklit eden ve edilen arasındaki ilişkiyi şu sözlerle açıklar;

“Aralarındaki ilişkinin tuhaf ama açıklanabilir bir etkisi sonucu, model de tilmiz de rekabet halinde olduklarını kabule yanaşmazlar. Model, taklit edilmeyi özendirmiş bile olsa kendisiyle yarışılmasına şaşar. Taklitçisinin kendisine ihanet ettiğini düşünür; "benim dümen suyundan gidiyor." Taklit eden, mahkûm edildiğini, aşağılandığını sanır. Örnek aldığı kişi için, kendi yararlandığı üstün varoluşa katılmaya layık bulmuyor beni, diye düşünür (Girard, 2003: 208).”

Yazar taklit eden ve edilen ilişkisini iki farklı tipoloji bağlamında incelemektedir. İlk durumda, eğer taklit edilen/öykünülen model ile aynı ortamda bulunulmuyorsa aynı arzu nesnesine yönelmek mümkün olmayacaktır ve böylece bir çatışma meydana gelemeyecektir. Girard bu duruma “dış aracılık” ismi vermektedir. İkincisi durumda ise; eğer öykünülen ile model aynı ortamda bulunuyorsa, aradaki rekabet birbirini engelleme kapasitesine sahip olacaktır ve bu durum arzu nesnesi üzerinden bir çatışmaya evrilecektir. Çünkü bu durumda, hem arzunun ilk sahibi hemde onu taklit eden için arzu nesnesi ulaşılabilir. Yazar bu duruma “iç aracılık” ismi vermektedir. Öznenin ve modelin fiziksel ve ruhsal yakınlığı sebebiyle iç aracılık daha fazla baskı üretme kapasitesine sahiptir. Süreç ilerledikçe özne modeline, model ise öznesine öykünmeye başlar. Sonunda birbirine oldukça benzer bir konumda dengeye otururlar (Girard, 2010: 48-49).

¹⁶ Girard’ın arzu tanımlaması için bkz: Girard (2001), Livre III, Episode B: Désir Mimétique et Monde Moderne, 309-311.

Bu noktada karşılıklı şiddet mimetik rekabetin artmasından kaynaklanır. Taklit eden ve edilen ikiliği ne kadar artarsa o şiddet de aynı derecede artacaktır (Girard, 2001: 21). Şiddet bir defa sarmala dönüştüğünde artık arzu nesnesi önemini yitirir, yıpranır ve yok olur (Girard, 2010: 60). Böylece mimetik düzen katıksız bir *mimetik şiddet düzenine* evrilmiş olur. Artık arzu nesnesi yoktur. Arzu nesnesi artık şiddetin kendisidir. Diğer bir ifade ile bu durum oluştuğunda, toplum *herkesin herkesle savaşına* ev sahipliği yapmaktadır.

Ancak Girard'ın bu düşünceleri ilkel kabilelerde şiddetin sadece bir yönüne işaret eder. Çünkü öldürmenin kendisi de aynı zamanda kendi içinde bir değere sahiptir. Han (2018: 22-23), yukarıda bahsedilen *mana* mantığına benzer bir şekilde, ötekine karşı şiddetin insanın hayatta kalma şansını ve yeteneğini arttırdığını savunur. Özetle, ölümün üstesinden ölümle gelinmektedir.

Bir başka açıdan bakılacak olursa; mimetik arzu özünde insanı insan yapan, hiç yoktan yaratılamayacak olan kendi kimliğimizi inşa etme olanağı veren, ayrıca insanın uyum sağlayan bir varlık olarak “var kalmasını” sağlayan, öğrenilmeyen ama taklitle faal hale geçirilen bir mekanizmadır (Girard, 2010: 50). Bu yönüyle sadece şiddet değil, birliktelik de üretme kapasitesine sahiptir. Diğer bir ifade ile mimetik arzu toplumları ikiye bölen sonra birleştiren ve sonra tekrar bölen, böylece toplumsal yaşam biçimini gerçekleştiren temel devinimi ateşleyen mekanizmadır. Toplum ise şiddetten sükunete, sükunetten de şiddete doğru sallanan bir sarkaç gibi tarih içerisinde ilerlemektedir.

Günah keçisi, bu sarkaçın şiddeti işaret ettiği zamanlarda oluşan buhranı çözmek için faaliyete geçirilen, kolektif şiddetin bir başka olana yönlendirilmesiyle üretilmiş ve sisteme daha sonra dahil olan bir iktidar mekanizmasıdır (Antonello ve de Castro Rocha, 2010: 12). Günah keçisi, şiddete yön vermek ve onu kontrol altında tutmak amacıyla ilkel toplumlar tarafından rastlantısal bir şekilde bulunmuştur (Antonello ve de Castro Rocha, 2010: 13). Kurban, topluluğu kendi şiddeti karşısında korumak için örgütlenen, iç şiddeti bastırmaya yarayan bir sorun çözme modelidir (Girard, 2003: 10-19). Ancak burada temel dikkat çekilmesi gereken nokta günah keçisi şeklinde ifa edilen kurbanın karşılıklılık ilkesini ilga ederek çatışmaları nasıl çözdüğüdür. Özetle; kurbanın günah keçisi biçimi, şiddetin tohumlarının gelişmesini engeller ve insanların intikamını etkisiz hale getirmeyi amaçlar (Girard, 2003: 25-24).

Burada kilit ifade intikamdır. İlkel toplumların bizlere aptallık gibi gelen bir inatla suçluyu cezalandırmak yerine onu ikame eden bir kurbanı şiddet

uygulamalarının ardında “intikamı besleme” korkusu yatmaktadır (Girard, 2003: 30). Kurban; devlet gibi daha üst otoritenin mevcut olmadığı, yani meşru şiddetin tek bir aktörün tekelinde toplanmadığı dönemde, yargıyı ve cezalandırmayı ikame edecek olan yöntemdir. Bu anlamıyla kurban, intikamcıların intikamını bir başka şiddet ile ikame ederek almak sureti ile “adaleti” sağlar. Diğer bir ifade ile günah keçisi/kurban; karşılıklılık ilkesi gereğince şiddete şiddetle karşılık veren özneler için bir tür “arka kapı” ya da “hile-i şerriye” mukabilinden bir çözümdür.

Günümüzde suçlu ile suç arasında rasyonel bir bağ kurulabiliyor oluşu adalet mekanaizmasının ilkel klan toplumlarındaki amacından şaşıtı anlamına gelmez. Zira modern devlet sistemlerinde ceza mahkemeleri intikam alıcıdır. Bu sistemlerde suç-suçlu ilişkisi günah keçisi yaratarak kurulmaz aksine şiddeti doğrudan suçluya yönelterek kurdukları ilişki sayesinde adalet sağlanır (Girard, 2003: 30-21). Devlet gibi güçlü bir organizasyona karşı intikam aranmayacağı için de bir intikam-şiddet-intikam sarmalı oluşmaz. Özetle adalet zorunlu olarak intikamı ve dolayısıyla şiddeti içerir (Öztürk, 2007-08: 122). Batı; bu anlamda koruyucu yöntem olan günah keçisinden tedavi edici yöntem olan yargıya tedrici olarak geçmiştir. İlk önce günah keçisi uygulanırken ardından intikama karşı tazminat yolu ya da yargı önünde duello gibi yöntemler benimsenmiştir. Son olarak ise tedavi edici yöntem olan yargı sistemine geçilmiştir (Girard, 2003: 28).

Kısaca kurbanın işlevi topluluk içindeki gerilim, şiddet ve rekabetin; karşılıklı saldırı konusunda her türlü kararsız duygunun tüm toplulukça bir kurbanla aktararak toplumsal barışın sağlanmasıdır (Girard, 2003: 10). Ancak toplum, intikamı engelleyerek karşılıklı olarak şiddetin sürekli artmasını engellemek için suçluyu basitçe kurbanla ikame etmez. Aksine, toplumu tamamen yok edebilecek olan bu şiddet, grup içinde görece olarak önemsiz, feda edilebilir ve zayıf bir üyeye aktararak sistemden dışarı atılır (Girard, 2003: 5).

Günah keçisi yönteminde onun sadece bir yargı düzeni ikamesi olmadığını, aynı zamanda bir idare biçimi/iktidarın yüzü olduğunu açığa çıkaran temel bileşen kurbanın seçilme biçimidir.

Kurban tamamen rastgele seçilmiş olabileceği gibi kasten seçilmesi de mümkündür. Kurbanlar kendilerine isnat edilen suçları işlemiş olabilecekleri gibi işlememiş de olabilirler. Ancak, kurban edimini gerçekleştirecek olan kişiler için bunların bir önemi yoktur. Önemli olan, kurbanının şiddet uygulanabilir bir kategoriye ait olması gerekmektedir (Girard, 2005: 24). Böylece toplumun marjında kalan

kategorilerden kurtulmak mümkün olurken, şiddeti daha çok alevlendirecek bir “yanlış kurban” da seçilmemiş olur. Kurban seçiminde yapılacak bir hata şiddet sarmalının daha şiddetli bir hale gelmesine sebep olabileceği gibi tüm toplumun yok olabileceği şiddetli bir karşılaşmanın da fitilini ateşleyebilir.

Her toplum için kendine özgü bir kurban seçim ölçütü vardır. İlke olarak bu ölçüt kültür-aşırıdır. Ancak evrensel olan bir şey varsa o da kurban edimine muhatap olanların taşıdıkları özelliklerdir. Kurbanlar ya kültürel, ya dinsel ya da fiziksel olarak farklı olanlar içinden seçilir (Girard, 2005: 24).

Kurban seçimi için en temel kriter “anormallik”dir. Günah keçileri normal olmayan, yani *norm’a*, genel kurala uymayanlardır. Ancak her farklılık *a-nomos* değildir. Sistem içerisinde de bazı farklılıklara izin verilir. Örneğin bir din içerisinde bazı tarikatler, cemaatler veya mezheplerin varlığı onları kurbanlaştırmayı gerekeştirecek bir farklılık barındırmayabilir. Ancak farklılık ne zaman genel *nomos*’u tehdit eder hale gelirse o zaman *a-nomos* olarak kabul edilebilir. Burada farklılık artık ontolojik bir tehdithaline gelmiştir ve mücadele edilmesi, yönetilmesi gereken bir hal almıştır. İslam dünyasında diğer mezhepler arasında şiiiliğin ya da aleviliğin konumu böylesi bir farklılığın *a-nomosa* dönüşümüne örnek teşkil etmektedir. Bu farkı ifade etmek için kurban olabilecek olan anormal kategorileri *A-nomos* olarak ifade edilecektir. *A-nomos* olan, normal olarak kabul edilen dışında bir fiziksel görünüş, kültür aidiyeti veya dine sahip olmanın yanısıra her türlü normal-anormal ikiliğinin (Schmitt’ci anlamda dost-düşman ayrımının) yaratılabileceği durum için kullanılabilir (Girard, 2005: 25-26).

Kurban edilebilir olmak topluma aidiyetle ölçülmektedir (Girard, 2003: 17). Bu anlamıyla *nomos* olan, yani toplumun vasatını tarif eden kural sadece aşağı ile ilişkiyi değil yukarıdaki ile olan ilişkiyi de içerir. Konu hayvan kurban etmek olduğunda kurbanın ikamesi olduğu şey ile aslı arasındaki fark barizdir. Ancak insan kurbanı söz konusu olduğunda yelpaze oldukça geniştir. Savaş tutsakları, köleler, çocuklar, evli olmayan ergenler, sakatlar ve hatta bazı durumlarda kralın kendisi kurban olarak sunulabilmektedir. Bu durum *a-nomos* olmanın iki ucu olduğunu göstermektedir. Bir ucunda toplumla bütünleşememe sebepleri yabancılık, sefillik, düşmanlık vb. iken diğer uçta bu sebepler toplumun üstünde olmaktan kaynaklanmaktadır. Tarih, zincirlerinden boşanmış bir gürhün elinde ölme riskini ayrıcalıklı sınıflar için başka bütün kategorilerden fazla olduğunu ortaya koymaktadır (Girard, 2005: 26; Girard, 2003: 16).

Kurban için bir diğer kriter de kurbanın intikamını alacak kimsesinin olmamasıdır. Özünde karşılıklı intikam alma edimini yok etmek için kullanılan kurbanın yeni bir intikam-karşı intikam fitilini ateşlemesi istenilmez. Bu yüzden örneğin kadınlar çok sık kurban olarak seçilmez çünkü intikam alacak anne-baba ya da kardeş, eş gibi kişilerin varlığı muhtemeldir (Girard, 2003: 17).

Diğer taraftan, kurbanın şahsı toplum içerisindeki herhangi birinden ne daha masum ne de daha suçludur. Ancak topluluk onun suçluluğu noktasında uzlaşmaya varmıştır¹⁷. Böylece günah keçisinin önce tecrit edilmesi, sonra öldürülmesi tüm toplumu birleştirerek bunalımı yok edecek etkiyi yaratabilmektedir (Girard, 2010: 58). Mimetik kurban tüm topluluğun düşmanı olduğu andan itibaren toplumda başka düşmanlıklar tedavülden kalkmaktadır. Girard'ın şu ifadeleri bu konuya ışık tutmaktadır; "... *rakiplerin hep birlikte arzuladıkları nesne konusunda anlaşmaları olanaksız olsa da birlikte nefret ettikleri kurbanı karşı çok iyi anlaşılır*¹⁸." Bu ifadeler Schmitt'in dost-düşman ayrımı üzerinden siyasal olanı şekillendirmesini andırmaktadır. Düşmanın mutlak *kötülüğü* grup içi tüm tartışmaları yok ederek ya da onları önemsiz kılarak toplumsal birliği sağladığı gibi yönetilebilir kitleler yaratır. Mimetik kurban bunu toplumsal bazda sağlarken, dost-düşman ayrımı devlet bazında (Schmitt, 2012), militarist post-politik politika olarak neoliberalizm (Taşkale, 2015) ise ekonomik bazda sağlamaktadır. Özetle günah keçisi bir yöntem olarak sadece devletler öncesi toplumların değil sonrasında kurumsallaşan devletlerin ve kapitalizmin de iktidar repertuarlarında varlığını sürdürmektedir.

Üstelik modern dünyada bilim ve komplo teorileri eşliğinde yapılma imkanı bulunmaktadır. Zira Marx'ın kapitalist sistemi suçlaması, Dawkins'in tanrıyı hedef göstermesi ve Freud'un cinselliği yargılaması bir günah keçisi pratiğine benzer. Bu anlamıyla, neye inanılacağına, neler yapılacağına, neler satın alınacağına ve hatta nasıl yaşanılacağına dair sayısız seçeneğin var olduğu 21. Yüzyıl'da, işler ters gittiğinde suçlanacak şeylere dair zengin bir "günah keçileri kartelası" mevcuttur (Campbell, 2013: 16:17). Toplumdan topluma değişmek üzere bu günah keçisi bazen Hıristiyanlar, Kadınlar, Müslümanlar, Yahudiler, Komünistler, Faşistler olduğu gibi bazen de mülteciler, eşcinseller veya ekonomik krizlerde azınlıklar veya marjinaler,

¹⁷ Fransızca'da *crise, crime, critère, critique* (kriz, suç, ölçüt, eleştiri) kelimeleri Yunanca'da bir kurbanı suçlamak ve mahkum etmek anlamına gelen *krino* kelimesine dayanmaktadır (Girard, 2005: 31). Yani suçlamak suçluluğun ispatıdır. Bu düşünce biçimi orta çağda cadı avı zamanında da yaygınca kullanılmış, birinin cadı olduğuna dair basit bir suçlama onun cadı olduğuna dair inancı sağlamaya yetmiştir.

¹⁸ Vurgu bana ait.

özetle toplumsal normun dışında kalan tüm diğer kategoriler günah keçisi ilan edilmişlerdir.

Günümüzde tüm günah keçileri elbette vahşice öldürülmemektedir. Ancak hapis, toplumdaki dışlama, kamusal alanda temsil edilememe gibi diğer yöntemlerle kurbanlaştırılmaya devam edilmektedir. Diğer taraftan, günah keçisi ilan edilenler damgalanıp (Goffman, Damga: Öreselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar, 2014) öteki ilan edilerek onlara karşı nefret söyleminin üretilmesine zemin hazırlamaktadır.

Bir baskın iktidar formu olarak klan idaresinin zaman içerisinde tarihe karışması ve yerini önce devlete (politik iktidar) sonra da kapitalizme bırakmasına rağmen kurban edimi ve günah keçisi bir sorun çözme biçimi olarak varlığını sürdürmüştür. Toplumun kendisine dair “biz” tanımı değiştikçe kurbanlaştırılacak ve günah keçisi haline getirilecek gruplar da değişmektedir. Örneğin özellikle orta çağda kendini belli bir din ile tanımlayan insanlar için günah keçisi o dine inanmayanlar, kendini bir mezheple tanımlayan insanlar için ise diğer mezheplerdir. Modernleşme dönemi ve sonrasında ise insanlar kendilerini etnik veya milli öğelerle tanımlamaktadır. Bu bağlamda kurbanlaştırılacak olan “öteki” özünde gayr-i milli olmaktadır. Özellikle modern dönem ve sonrasında siyasal aktörler -özellikle toplum-açıklanamayacak veya açıklanması menfaat sağlamayacak felaketleri açıklamak adına günah keçisi fenomenini bir komplo kurgusunun içine oturtur (Parlak ve Tangün, 2018: 46). Böylece ötekinin zararlı ve kötü oluşu, diğer bir deyişle bizden olmama durumu onu baştan kötü ilan eden bir komplocu mantıkla sarmalanarak meşru hale getirilmiş olur.

Günümüzde linç hareketlerinin bir parçası olarak günah keçisi ve kurbanlaştırma mekanizması, mültecileri veya Basklar, Kürtler, İrlandalıları gibi yerleşik unsurları olağan şüpheli olarak her türlü toplumsal krizden sorumlu tutmayı mümkün kılmaktadır.

1.4.2. Orta Çağ'da Şiddet

Orta Çağ'da öldürme edimi özelinde şiddet, toplumsal organizasyonun merkezi öğelerinden biridir. Bu merkezi konum, toplumun kendisi için geçerli olduğu gibi devlet için de geçerlidir. Söz konusu devlet olduğunda, “*kılıcın zoru olmadıkça ahitler sözlerden ibarettir ve insanı güvence altına almaya yetmez*” (Hobbes, 1992:127). Diğer bir ifade ile hükümdar-toplum ilişkisinde hükümdar şiddet

kullanmadıkça iktidar pratiklerini yerine getiremez¹⁹. Bununla beraber toplum, beslendiği simgesel değiş tokuş düzeni şiddet temelinde şekillenmiştir. Dolayısıyla Orta Çağ evresinde şiddetin bir toplumsal iletişim ve bütünleşme aracı olarak kullanıldığı söylenebilir (Gümüş, 2007-08: 32). Çilecilik, cinselliğin bastırılması, öldürme ediminin ve hatta ölümün sıradanlığı orta çağ insanı için doğal hayatın bir parçasıdır. Bu zaman diliminde şiddet, toplumu ve egemeni ayrı ayrı kendi içinde birleştirdiği ve kaynaştırdığı gibi egemen ve toplum ilişkisini de tanımlamaktadır.

Diğer taraftan, ölüm Orta Çağ Avrupası için oldukça normalleşmiştir. Ortalama yaşam süresinin kısalığı, veba veya benzer salgın hastalıklar, şiddetli savaşlar ve yeni doğan ölümlerinin yüksekliği gibi unsurlar göz önünde bulundurulduğunda ölüm zaten günlük hayatın doğal bir parçasıdır. 16. yy'dan 18. yy'a kadar olan dönemde yer alan 200 yıllık kısmın %95'inde Avrupa'da en az bir savaş mevcuttur. O dönem var olan devletlerden herhangi biri ise ortalama her üç yıldan birinde diğer devletlerden biri ile savaş halindedir (Kuyaş, 1996: 199). Bununla beraber, Avrupa'da Askeri Aristokrasi'nin oluşumu ve meşruluğu, Batı'ya ve dolayısıyla dünya tarihine şiddetin etkisini gözler önüne sermektedir. Cesaretin ve gözüpekliğin aristokrasi ile özdeşleşmesi ve insanların kanının dökülmesinin bir yüksek onur mertebesine çıkarılması bu iddiayı destekler niteliktedir (Gümüş, 2007-08: 44; Rousseau, 2003: 82). Özetle, ölüm günümüz toplumundaki gibi "unutulan" bir şey değil aksine sürekli hatırlanan, günlük hayatın içine sirayet etmiş simgesel bir değer taşımaktadır. Bu anlamıyla şiddet hem içselleştirilmiş hem meşrulaştırılmış hem de gerekli görülmüştür (Gümüş, 2007-08: 39). Özellikle yapılan kazılardan elde edilen bilgilere göre, Orta Çağ toplumunun birey-silah ilişkisi şiddeti meşrulaştırmak kadar sembolleştirdiği ve kimliğinin bir parçası haline getirdiğini göstermektedir. Bu durum, Orta Çağ insanı için kelimelerin değil sembollerin, düşünsel ya da soyut olan şeylerin değil gözle görülen somut olanların önem taşıdığına dair iddiayı destekler niteliktedir (Gümüş, 2007-08: 37-40).

Daha önce ifade edildiği üzere şiddet, iktidarın bir fonksiyonudur. Bu bağlamda, Batı Avrupa'da otorite birey ilişkisinin tarih içinde şekillenen üç temel biçimi vardır. Bunlar; 1) Manastır örgütlenmeleri ve savaş lordlarının otorite olduğu ve merkezi otoritenin görülmediği erken dönem, 2) Merkezi otoritenin kısmen tesisi

¹⁹ Bu haliyle şiddet ve onun hayatla iç içe geçmişi orta çağ toplumlarının *nomos*'üdür. Orta çağın şiddet repertuarında azap çektirme, parçalama, organları koparma, yüze veya omza simgesel damga basma, canlı veya ölü şekilde teşhir etme ve seyirlik hale getirme gibi unsurlar yer almaktadır (Foucault, 1992: 9).

ve çeşitli toplumsal ve politik yapıların belli ölçüde oluştuğu Karolenj dönemi, ve 3) Devletin belli ölçüde kuvvetli olduğu ancak tam anlamıyla mutlak olmadığı geç Avrupa dönemi olarak sınıflandırılabilir (Gümüş, 2007-08: 35-36). Bu durumla eşgüdümlü olarak olarak, Roma'nın çöküşünden barbar krallıklarının ortaya çıkması ve Avrupa'da hüküm sürdükleri dönem içerisinde Avrupa'da şiddetin üç bileşeni vardır. Bunlar; 1) Şiddeti sergilemek için uygun ortam, saf şiddet ortamı, 2) Şiddetin bireyler ile otorite arasında değil daha çok bireyler arası ya da aileler arası olması, 3) Şiddetin toplumun merkezinde ama toplumu yok eden değil aksine onu birleştiren bir fonksiyona sahip olmasıdır. (Gümüş, 2007-08: 37).

Ölümlerle bu kadar iç içe yaşanan bir çağda egemenin şiddeti ölüme ve yaşama karar verme şeklinde vücut bulmaktadır. Diğer bir ifade ile egemen öldürmeye ve yaşatmaya karar verendir. Uzun süre iktidarın ayırıcı özelliği olan ölüm ve yaşam üzerindeki bu hak, biçimsel olarak Romalı aile reislerine çocukların ve kölelerin yaşamını kullanabilme hakkı veren *patria potestas*'tan türetilmiştir. Baba onlara yaşamını verdiği gibi geri de alabilir (Foucault, 2007: 99). Hükümdarın bu yetkisi ise Patria Potestas'ın birebir aynı şekilde uygulanması değil yumuşatılmış ve genişletilmiş halidir. Ancak, Foucault'ya (2002) göre; hükümdar öldürdüğü gibi yaşatabilir şeklinde bir varsayımı gerektiren böyle bir idda kendi içinde hatalıdır. Yaşatma ve öldürme simetrik olarak şekillenmiş iki "hak" değildir. Aksine hükümdar öldürür ama yaşatmaz, ancak öldürdüğü anda yaşam üzerindeki hakkını kullanır. Bir diğer ifade ile hükümdar ya öldürür ya yaşamaya devam etmesine müsaade eder. Dolayısıyla bu hak *de facto* olarak öldürme ve yaşatma hakkı olarak değil, öldürme ve hayatta bırakma hakkı olarak şekillenir (Foucault, 2002: 246; Foucault, 2007: 99).

Egemenin öldürme hakkı ve bunu uygulaması sadece öldürme ediminden ibaret değildir, ölüm azap çektirme ve sergileme ile bir gösteriye dönüştürülmelidir. Bu bağlamda, egemenin şiddetinin temel bir bileşeni olan azap çektirmenin çerçevesi dayanılması az ya da çok olanaksız olan, acı ve eza veren bedeni bir ceza olması ile sınırlıdır. Kişi cezalandırılırken öncelikle kesin olarak ölçülemese bile en azından değerlendirilebilen ve hiyerarşik hale getirilebilen belli bir miktar acı üretilmelidir. Diğer bir ifade ile bir ceza olarak ölüm sadece hayattan yoksun bırakmak anlamına gelmemektedir²⁰. Orta Çağ'da ölüm cezası ölümü binlerce ölüme bölerek kişinin acı

²⁰ İşkenceden geçen insana "*patient*" denir (Foucault, 1992: 50). Bu kelime günümüzde hem "sabırlı" hem de "hasta" anlamında kullanılır. Geriye doğru bir okumayla işkenceden geçen kişinin bu ikisinin bileşimi olduğu söylenebilir. İşkence gören hem sabırlıdır -çünkü işkenceye rağmen suçunu söylemeyebilir- hem de vücudunda yaralar açılmış, tıbbi olarak müdehaleye muhtaç duruma

çekmesini temin etmek ve nihayetinde bu işkenceler neticesinde “doğal” yoldan ölmesini sağlamaktır (Foucault, 1992: 41).

Azap çektirme, ayinsel bir çerçevenin içerisine konumlanmaktadır. Cezalandırma edimi bir nevi “ibadet” gibi ifa edilir ve iki talebe cevap vermektedir. Bunlardan ilki suçlunun acı çekmesini sağlamak, vücudunu damgalamak, parçalamak ve yakmaktır. Acının miktarı arttıkça suçlu o derece “temizlenir”. Burada azap çektirmeye eşlik eden şey o vahşetin sergilenmesidir. İşkence parlak olmalı ve herkes tarafından görülebilmelidir (Foucault, 1992: 42).

Kişinin işkenceye uğrayan bedeninin veya idamının sergilenmesi ise kamusal bir meseledir. Gösterilen, ifşa edilen, kentlerin meydanlarında insanların neredeyse izlemek zorunda bırakıldığı işkence edilmiş bedenler, adalet getirme eyleminin o bedenler üzerinden herkes için okunabilir hale gelmesi anlamına gelir (Foucault, 1992: 53). Bu durum, azap çektirmenin ve sergilemenin altında ciddi bir iktidar ekonomisi yattığını göstermektedir. Foucault’nun (1992: 44) ifadeleriyle “*hükümdarın adaletinin karşısında bütün sesler kesilmek zorundadır*”.

Bu bağlamda, sergilenen beden, iktidarı yeniden üreten veya konsolide eden taç giyme, kralın fethedilen bir kente girmesi veya isyan eden uyrukların boyun eğmelerine benzer bir takım ritüeller ile aynı fonksiyonu üstlenir. Bu durum “kadr-i mutlak” olan muktedir ile sıradan vatandaşın benzemezliğini en uç noktalara taşımayı gerektirir (Foucault, 1992: 60). Diğer bir ifade ile kanunlara karşı gelmek muktedire karşı gelmektir. Egemen hiyerarşinin en üstünde olduğunu ve sıradan olanın onun tebası olduğunu bu şekilde yeniden hatırlatmaktadır. Bu yüzden azap verici işkenceler sadece adalet arayışı değil şiddet tekeline sahip muktedirin kendine ortak kabul etmediğinin ilanıdır. Bu anlamda azap verme ve sergilemeyi özünde zarar gören lehine adalet uygulama olarak okumak güçtür. Adalet belli bir iktidar mantığı çerçevesinde gerçekleştirilir. Orantısız şiddet uygulamak, hükümdarın fizik gücünün üstünlüğünü temsil eder. Muktedirin iktidar sahibi olduğu gerçeği, hem suçluya hem de onun bedeninin teşhiri ile tüm topluma ilan edilir (Foucault, 1992: 60). İşkenceyi ve ölümü/idamı sergilemek bu anlamda iktidar sahibinin meşruiyetini kanıtlamaktadır (Gümüş, 2007-08: 39-40).

Orta Çağ’a özgü karakteristik bir başka örnek de Foucault’un (1992) *Hapishanenin Doğuşu* isimli çalışmasının ilk sayfalarında yer verdiği baba katili

Damiens'in alınan karara göre Damiens "Paris kilisesinin cümle kapısının önünde suçunu herkesin karşısında itiraf etmek" ile cezalandırılmıştır. Ancak bu ceza sadece itiraftan ibaret değildir. Babasını öldürmekle suçlanan şahıs, Gréve Meydanı'na götürülerek orada darağacına çıkarılacak ve memeleri, kolları, kalçaları, baldırları kızgın kerpetenle çekilecek, cürümü işlediği bıçağı sağ elinde tutacak ve kerpetenle çekilen yerlerine erimiş kurşun kaynar yağ ve reçinenin de içinde bulunduğu bir karışım dökülecek, sonra da vücudu dört ata çektirilerek parçalanacak ve parçaları ateşe verilerek küller rüzgarda savrulacaktır. Ancak, Foucault'un idam sahnesini ayrıntılı bir şekilde anlattığı kısımda yukarıda bahsedilen senaryonun tam olarak gerçekleştirilemediği, zaten acılı olacak olan bu sürecin çok daha acılı bir şekilde gerçekleştirdiği yer alır (Foucault, 1992: 2-3). Burada görüldüğü gibi öldürme edimi insanlara bir tiyatro oyununa benzer şekilde sunulur. Kişinin bu şekilde idamı ve sergilenmesi hem ibret oluştururken hem de iktidarın kimde olduğu tebaya yeniden hatırlatılmaktadır.

Görüldüğü gibi, ceza-beden ilişkisi, bu çağda oldukça spesifikdir. Ceza kişinin doğrudan bedenine yöneltilen bir şiddet edimi ile gerçekleştirilir. Fiziki acı, bizzat beden azap içinde olması cezalandırma ediminin oluşturucu unsurlarındandır (Foucault, 1992: 13-18). Diğer bir ifade ile ceza yargılaması yapan yargıç, suçun işlenip işlenmediği gibi oldukça maddi bir sorunla ilgilenir ve suçlu bulunan kişinin bedenine eziyet verilerek cezalandırılır. Söz konusu durumda bir ceza yargıç, suçun oluşma sebepleri, kişinin, psikolojisi gibi soyut ve "tali" konularla uğraşmaz (Foucault, 1992: 23). Bu bağlamda cezalandırma edimi suçu önlemeye yönelik değil bastırmaya yöneliktir. Diğer bir ifade ile yukarıda bahsedilmiş olduğu biçimi ile bir "olumsuzluk" şiddetidir.

Diğer taraftan, Orta Çağ'da adi suçlular ile bugün azınlık olarak nitelendirilebilen insanlar arasında, muhatap olunan şiddetin fonksiyonu bağlamında bir farklılık vardır. Bu dönemde toplumların öteki olarak belirledikleri bireyler genel itibariyle farklı din mensuplarıdır. Avrupa'da Yahudi ya da Müslüman olmak hatta kimi zaman Ortadoks ya da daha ileriki zamanlarda Protestan olmak öteki olmak için yeterli şarttır. Egemenin kendi toplumuna uyguladığı şiddet birleştirirken "öteki"ne karşı uyguladığı şiddet ayırıştırır. Çünkü ötekiye yönelen şiddet sapkına, kafire, yani potansiyel tehlike arzeden gruba yöneltmiştir (Gümü, 2007-08: 41-42).

1.4.3. Modern Dönem ve İktidar-Şiddet İlişkisi

Yukarıda belirtildiği üzere, ilk çağlarda şiddet toplumun kendi iktidarının somutlaşmış halidir. İlk çağlarda şiddeti uygulayan toplum, kurbanı toplumun içinden değil, toplumun altında ya da üzerinde konumlanmış insanlar arasından seçerek ast-üst ilişkisini kurmaktadır. Orta Çağ'da ise aristokrasi ve özellikle Orta Çağ'ın geç dönemlerinde monarşilerin iktidarı, şiddetli azap çektirilen ve sergilenen bedenler üzerinden ilan edilmektedir. Her iki dönemde de söz konusu şiddet din ile meşrulaştırılmakta, onaylanmakta ve gerekli olarak gösterilmektedir.

Ancak modern döneme gelindiğinde, Rönesans, Reform ve Aydınlanma süreçlerini tecrübe eden insanlık için din yeterli meşruiyet zemini sağlayamaz olmuştur. Diğer bir ifade ile “*Sapare Aude!*” seslenişine kulak veren insanlık, kendi düştüğü tembellik ve korkaklık çukurunda “erginleşmemiş” bir halde sıkıştığı günleri geride bırakarak, kaderini kendi eline almaya teşebbüs etmektedir (Kant, 1784). Bu dönemin temel meşruiyet parolası ise akıldır.

Söz konusu gelişmelerin ortaya çıkmasını sağlayan şey iktidar biçiminin değişmesidir. Diğer bir ifade ile para ve mal mübadelesine dayanan ekonomik iktidar ya da kısaca kapitalizm, vergi ve yağmaya dayanan devlet iktidarını içine alacak şekilde genişlemiş ve yeni bir iktidar biçimi olarak tarih sahnesine çıkmıştır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus kapitalizmin/ekonominin/altyapının hem devleti hem de toplumu “son kertede” (*en dernière instance*) belirleyici bir role sahip olmasıdır (Althusser, 1995: 80). Bu bağlamda, tarihin diğer dönemlerinden farklı olarak, kontrol altına aldığı toplumsal düzende insanı, insan hayatını ve yaşamın kendisini olumluluk şiddeti ile idare etmektedir. Bir başka şekilde ifade edilecek olursa; herhangi bir kişi ya da gruba istediğini yaptırabilme *kudreti* olarak iktidar; artık döverek, işkence ederek, hayatın kendisini engelleyerek değil, hayatı yeniden üreterek ona önem ve olumluluk atfederek, ancak bunları yaparken onu kendi arzusuna göre yönlendirerek işlemektedir. Bu durum şiddetin tamamen siyaset sahnesinden yok olduğu anlamına gelmemektedir. Şiddetin bir ikna politikası olarak kullanımını tamamlayan terörizm/anti terörizm, işkence ve savaş gibi olumsuzluk şiddeti formları sistemi ayakta tutmak için hala seferber edilmektedir.

Bu çerçeveden düşünüldüğünde modern dönemin başlangıcından bugüne kadar şiddetin temelini oluşturan üç farklı *iktidar paradigmasından* geçişinden bahsetmek mümkündür. Bunlar 1) azabın iptali ve sergilenmekten vazgeçilmesi, ile hayatın olumlanması, 2) disiplinci iktidar politikaları, yani bireysel olarak bedenle

ilgilenen anatomo-politik iktidar pratiklerinin inşası ve bir nüfus/tür olarak insanları yönetmeye yönelik biyo-politikanın anatomo-politikayı tamamlaması ve son olarak, 3) anatomo-politik ve biyo-politik yöntemlerle şekillendirilen insan topluluklarının neoliberal bir kontrol toplumu tertibatı ile yönetilmesidir.

Bu üç paradigma geçişi sırasında yeni gelen bir öncekini ilga etmez, aksine onun eksiklerini tamamlar, iktidarı derinleştirir ve kendinden öncekileri kapsayarak, onlarla beraber işlemeye devam eder. Bu anlamıyla bahsedilen üçlü geçiş, birinin bitip diğerinin başladığını kronolojik olarak anlatan bir şemadan çok üst üste binen iktidar perspektiflerinin nasıl hep beraber işlediklerini konu almaktadır.

Kapitalizmin kendi içinde gerçekleşen üretim-tüketim ikilisine dair her değişim yeni bir iktidar paradigmasını ve yeni şiddet perspektiflerini gerekli kılmaktadır. Böylece her kerede şiddet repertuarında var olan bazı şiddet biçimleri öne çıkma imkânı bulurken bazıları daha gerilerde kalmakta, bazıları hayati rol oynarken bazıları daha tali yöntemler olarak kullanılmaktadır.

1.4.3.1. Azabın İptali ve Sergilemenin Özel Mekanlara Çekilmesi

Orta Çağ'da şiddetin seyirlik bir unsur olması durumu 18. yy'a gelindiğinde yavaş yavaş ortadan kalkmaktadır. Bu süreç içerisinde cezalandırma edimi törensel ve ritüelistik havasından çıkmış ve cezalandırma hapisanelere, işkence ise benzer şekilde özel mekanlara çekilmiştir. Tüm bunlara paralel olarak cezayı seyirlik bir unsur haline getiren tüm bileşenler birer olumsuzluk göstergesi haline gelmiş, cezalandırma işleminin acımasızlığı ve sahneleniyor oluşu kendi başına bir suç gibi görülmeye başlanmıştır (Foucault, 1992: 9-10).

Bu eğilimin yaygınlaşması ile cezalandırma edimi genel olarak bedenle arasına mesafe koymaya başlamıştır. Artık cezalar verilirken mümkün olduğunca bedene dokunmamak veya mümkün olduğunca az dokunmak esas ilke haline gelmektedir. Bu tarihlerde cezalar hapisane, içeri kapatma, zorla çalıştırma v.b. gibi cezalar fiziki cezalar olmasına rağmen beden-ceza ilişkisi eskisi gibi azap çektirmeye yönelik olarak kurgulanmamaktadır. Modern dönemde cezalandırma edimi ifa edilirken hedef tahtasında olan beden değildir. Artık beden, bireyi hem bir hak hem de mal varlığı olarak kabul edilen özgürlükten mahrum etmeye yönelmiş bir şiddetin aracı konumundadır (Foucault, 1992: 12). Fiziksel acı ya da daha doğru bir ifade ile azap verici işkencelerin bütünü, artık iktidarın yansıması olan şiddetin bir parçası değildir. Ekonomik iktidarı simgeleyen kapitalizm bedenlerden ziyade ruhlarla, özellikle ve bilinçle ilgilenmektedir. Eğer kişiye fiziksel olarak azap vermek gerekliyse bu daha

derli toplu kurallara göre, gizli alanlarda, sergilenmeyecek ve ritüelize olmayacak şekilde ifa edilecektir.

Bu yeni iktidarın yeni şiddeti “vicdansız”, “kara maskeli” cellatlar tarafından değil; gözetmenler, hekimler, papazlar, psikologlar ve eğitmenlerden oluşan bir “teknisyenler ordusu” tarafından ifa edilmektedir. Hatta ölüm cezasına çarptırılan kişi son ana kadar hekim kontrolünde olmak zorundadır. Özetle, Orta Çağ’ın aksine, modern dönemde ceza fiziksel acıdan arındırılmış bir biçimde ifa edilmektedir (Foucault, 1992: 13). Bu duruma ilk örneklerden biri Giyotin’in yaygın olarak kullanılmaya başlamasıdır. Giyotin ile öldürülen insanlar için ölüm *anlık* ve *acısız* olarak gerçekleştirildiğinden daha “merhametli” sayılmıştır. Azap çektirmenin azalması 1760’tan 1840’lı yıllara uzanan dönem arasında gerçekleşmekle beraber, bir bütün olarak ortadan kalkması 1830-1848 arası süreçte tamamlanmıştır (Foucault, 1992: 17).

Özellikle idamlarda, infaz yerine götürülen suçlunun üstü açık arabalar yerine üstü kapalı araçlarla transfer edilmesi, mahkûmu arabadan hızlıca idam yerine geçirmek, herkese uygun olmayan saatlerde hızlı infazlar tertip etmek ve son olarak idamın hapis hane avlularının içlerine çekilmesi ve sıradan “halkın” ona ulaşmasını engellemek gibi uygulamalar ile somutlaşmıştır.

Tüm bunların işaret ettiği bir somut gerçeklik vardır. Orta Çağ’da “yaşatma/hayatta bırakma ve öldürme” hakkına sahip olan hükümdar, artık yaşa”t”ma ve ölüme bırakma iktidarını eline almıştır. Bu durum öldürme ve yaşama bırakma hakkını ilga etmez, aksine onun içine işler ve tamamlayarak tersi bir iktidarı ve hukuku harekete geçirmiştir (Foucault, 2002: 247). İktidar bu kereden sonra sadece öldürme veya yaşama bırakma şeklinde değil öldürme, yaşama bırakma ve iyi yaşatma üzerine kurgulanır olmuştur.

Azabın iptali, idam kararlarının azalması ve sonunda neredeyse yok olması hatta ceza hukukundan çıkarılması hali özellikle bir noktaya şiddetle vurgu yapmaktadır. Beden artık iktidarın ihtiyaç duyduğu bir şeydir. Yağma ve vergiye dayanan iktidarın egemenlik alanı olarak toprağı tanımlaması ve onu olumlaması ve genişletme/imar etme girişimlerinde bulunması göz önünde bulundurulduğunda, ekonomik iktidarın bedenler üzerinde bir egemenlik iddiasında olduğu ve onu geliştirmek, “kalitesini” arttırmak ve böylece ondan en optimum şekilde faydalanmak istediği iddia edilebilir. Nitekim disiplin toplumu kavramsallaştırması ile Foucault iktidar ve beden ilişkisini tam da bu bağlama oturtmaktadır.

1.4.3.2. Disiplinci İktidar, Biyo-politika ve Disipline Edici Şiddet

Varoluşunu bedenler üzerine kuran disiplinci iktidar, bedenleri idare edebilmek için bir takım gözetleme, denetleme ve “yönlendirme” stratejilerini işe koşarak iktidarını ve dolayısı ile egemenliğini arttırmayı amaçlar. Burada aynı anda iki farklı strateji aynı doğrultuda fakat farklı seviyelerde işletilmektedir. İlk olarak disiplinci iktidar insanları gözetleyerek veya cezalandırarak itaatkâr -bireysel-bedenler üretmekle ilgilenirken, buna paralel olarak bir diğer iktidar teknolojisi tür-insan üzerinden yaygınlaştırıcı, doğum, ölüm, hastalık gibi türe ait olaylarla ilgilenen bir başka iktidar teknolojisi işletilmektedir. Özetle; bu süreçte iktidarın anatomo-politiğine (birey insan) eşlik eden biyo-politika (tür insan) ortaya çıkmıştır (Foucault, 2002: 247).

Anatomo-politik olan hükümdarın öldürmek yerine yaşatmayı hedeflediği iktidar alanı olarak ifade edilirse, biyo-politika olan “iyi yaşamı” karakterize eden iktidar alanı olarak tanımlanabilir. Bu anlamıyla şiddetin fiziksel ve baskıcı olandan sembolik ve düzenleyici/üretici olana doğru hareket ettiği iddia edilebilir. Çünkü iyi yaşamı karakterize eden yeni iktidar tertibatı zorunlu olarak fiziksel şiddeti minimum tutmalı, onu gizlemeli hatta uygulanmasını “ayıp” saymalıdır ki yaşamı olumlayabilsin, iyi yaşamı inşa edebilsin. Ancak yine bu fiziksel şiddetin tamamen toplumsal-siyasal düzenden kaldırıldığı anlamına gelmez. Diğer bir ifade ile sembolik şiddet yani kişi ve kitlelerin ikna araçlarına dayanarak iktidara tabi olmaları ilk ve öncelikli olarak başvuru şiddet biçimi haline gelmiştir²¹.

Diğer taraftan, anatomo-politik ve biyo-politik olan birbirine karşıt, birbiri ile hiyerarşi içinde olan iktidar teknikleri değildir. Anatomo-politik teker teker bedenleri disipline ederken biyo-politik olan o disipline edilmiş bireyin yaşayacağı toplumu/nüfusu/türü bir bütün olarak disipline etmeye yönelmiştir. Diğer bir ifade ile anatomo-politika ve biyo-politika birbirilerini tamamlayan, iki farklı süreç olarak var olurlar (Foucault, 2007: 102). Foucault’un (2007: 103) ifadeleri ile “*Beden disiplinleri ve nüfus düzenlemeleri, yaşam üzerindeki iktidarın çevrelerinde örgütlendiği iki kutbu oluşturur.*”

²¹ Bu değerlendirme özellikle Batı toplumları için geçerli olmakla beraber Türkiye gibi ülkeleri açıklamakta yetersizdir. Çünkü Utanç ve Onur toplumu olarak örgütlenmiş toplumlarda hala iktidar toplumun üzerinde, toplumun dışından dayatılan bir mahiyete sahiptir. Bknz, Önderman, Murat, Türkiye’de Paranoid Ethos, Yapı kredi Yayınları; Önderman, Murat, Utanç: Sosyo-Kültürel Bir Fenomen.....

Foucault (2014: 152); Toplumsal kontrolün bir kutbunu oluşturan biyopolitik stratejinin yöneldiği nesne olan nüfusu şöyle tanımlamaktadır;

“Peki nüfus ne demektir? Bu sadece kalabalık bir grup insan demek değil; biyolojik süreçlerin ve yasaların nüfuz ettiği, emrettiği, yönettiği canlı varlıklar demektir. Bir nüfusun doğum oranı, ölüm oranı vardır, bir nüfusun yaş eğrisi, yaş piramidi, hastalanma hali, sağlık durumu vardır, bir nüfus yok olabilir veya tersine, gelişebilir.”

Nüfus tanımlanırken Orta Çağ’da olduğu gibi bireylerin mallarını, zenginliklerini ve gerektiğinde canlarını alan bir iktidardan artık bahsetmek mümkün değildir. İktidar, nüfus söz konusu olduğunda insanları baskılanacak varlıklar olarak değil, üretilecek şeyler olarak görür. Nüfus; mallar, zenginlikler ve yaşamlar üretmenin alanıdır. Bundan dolayı biyopolitika salt bireyler üzerinde değil bütün nüfus üzerinde uygulanır. Nüfusun doğum-ölüm oranları, konut sorunları, hastalıklarla mücadele, çok çocuk yapmaya özendirme, sağlıklı yaşam formülleri gibi araçlarla nüfus üretken kılınır.

Hayatın bizatihi iktidarın hedefi olduğu bu çağda artık cezalar bedene değil ruha yöneliktir (Foucault,1992:19-20). Bu durum cezalandırmada gözetleme ve düzenleme/ıslah etme anlayışının hâkim olması anlamına gelir. Gerçekten de Foucault’un Bentham’dan ödünç alarak daha da geliştirdiği “*panoptikon*” kavramı bu durumu söz konusu “gözden ırak” egemenliğin temel *modus operandi*’sidir. Panoptik model *tanrının heryerdeliğine* dayanan bir gözetleme mekanizmasıdır (Bentham, 2008: 25). Bentham’ın kurduğu hapisane modelinde hapisanenin ortasında bir kule vardır ve tüm hücreler o kuleyi görecektir şekilde yerleştirilmiştir. Hücrelerde yaşayan mahkumlar kulenin içindeki denetçileri görmedikleri halde görevliler onları görebilmektedir. Bauman’ın (2016: 25) ifadeleri ile görülmeden görmeye dayanması sayesinde bilgi eşitsizliğine sebep olan ve bu bilgi eşitsizliğini kullanarak mahkumları yöneten bir anlayıştır. Denetçi mahkumlara dair her şeyi bilirken mahkumların denetçi hakkında bilgileri yoktur. Bu sürekli gözleniyor olma hissi (gözlenip gözlenmediklerini de bilemezler) kendi eylemlerini seçmek ve yönlendirmekten aciz bir topluluk yaratır. Kısacası hapisanelerde mahkumların hareketsizliği ya da sadece kapatılmışlıkları değil, belli davranış kalıplarını benimsemesi beklenir. Denetçinin kuledeki “görünmez” durumu ise onları mahkumlara karşı özgür bir konuma getirir. Diğer bir ifade ile mahkumun bilinçleri/algıları bir gözetim kurgusu ile örtülürken kuledeki denetçi istediği gibi davranmakta hatta kulede hiç var olmama özgürlüğüne

sahiptir. Ancak bu özgürlük mahkum ile ilişkisi bağlamında geçerlidir. Denetçilerin özgür olmadığı başka tür ilişkiler de vardır. Neticede denetçiler panoptikona kendi seçimleri olmayan bir işi ifa etmek için yerleştirilirler. Denetçiler de bu yüzden bir tür tutsaktır. Çünkü patronların ne zaman onları izleyeceklerini bilmediklerinden mahkumlara benzer bir bilgi asimetrisinin tarafı olurlar (Bauman, 2016: 26-27).

Bentham'ın bu kurgusu sadece hapishane ile sınırlı kalmamıştır. Foucault (2012: 85) panoptik modelin toplumun diğer kurumlarına da uygulanabilir olduğunu ve hatta uygulandığını klinik tıbbın kökenlerini incelerken farkettiğini ifade eder. Tıbbi mimarinin yeniden dizaynının temel arzusu, hava akımı ve havalandırmayı sağlayarak istenmeyen yakınlıkları ve sıkışıklıkları engellemektir (Foucault, 2012: 86). Diğer bir ifade ile hem uzamı bölmek hem de açık bırakmak, gözetlenecek bireyleri titizlikle birbirinden ayırmaya paralel bir biçimde total ve bireyleştirici bir gözetim mekanizması kurmak arzusu söz konusudur²².

Panoptik model sadece mahkumlara değil, işçilere, öğrencilere kadar yayılacak bir toplumsal mekanizma olarak düşünülebilmektedir. Zaman geçtikçe panoptik mimari betondan, demir parmaklıklardan sıyrılıp soyutlaşarak nüfusu kontrol etme, onu kodlama yöntemi haline gelmiştir. Bir başka ifade ile panoptik olan sadece bir mimari değildir, söylenebilir tüm fonksiyonları da içine alan soyut ve akışkan bir makine gibi hareket etmektedir. Bu anlamıyla panoptik olan artık “görülmeden görmek” değil, herhangi bir insan çokluğuna (*multitude*) herhangi bir davranış kalıbı dayatma olarak tanımlanabilir (Deleuze, 2013: 53). Bu dayatma özneyi yeniden yaratarak değil, tecrübeyi yeniden yaratarak inşa edilmektedir. Yani panoptikon yeni tip özeneler değil yeni tip ilişkiyel tecrübeler üretir. Sonra da özneler için “normal” olanın, olması gerekenin bu olduğuna dair kodlanması üzerine çalışır. Yukarıda bahsedilen azap çektirme ve sergilemenin dönüşümü de bu bağlamda okunabilir. Söz konusu iki şiddet edimi tamamen ortadan kalkmaz ancak bir tecrübe olarak yeniden

²² Foucault (2012: 86) 'nun hapishane tasarımı şöyledir; “Çevrede, halka şeklinde bir bina; ortada bir kule, kulede açılmış olan geniş pencereler halkanın iç cephesine bakmaktadır. Çevre bina hücrelere ayrılmıştır, hücrelerin her biri bina boyunca derinlemesine uzanır. Bu hücrelerin iki penceresi vardır: Biri içeriye doğru açıktır, kulenin pencerelerine denk düşer; diğeri dışarıya bakarak, ışığın bir baştan bir başa hücreyi kastetmesini sağlar. Bu durumda merkezi kuleye bir gözlemci yerleştirmek ve her bir hücreye bir deli, bir hasta, bir mahkûm, bir işçi ya da bir öğrenci kapatmak yeterlidir. Önden ışıklandırma sayesinde, karanlıkta kalan kuleden çevre hücrelerdeki esirlerin küçük silüetleri görülebilir. Kısacası, zindan kuralı tersine çevrilir; hücrenin apaydınlık hali ve bir gözcünün bakışı, karanlıktan daha iyi yakalar ki karanlık eninde sonunda koruyucudur”

tanımlanır ve yeni bir toplumsal ilişkiler ağına oturtulur. Bu bağlamda önce tecrübe üretilir, bu tecrübe ise öznelere peşinden sürükler.

Bunu gerçekleştirmek için ise hapisnede olduğu gibi insanları kapatabiliyor olmak gerekir. İlk kapatma; Fransa’da 1656 yılında faaliyete geçen “*Hôpital Général*” (Genel Hastane) de gerçekleştirilmiştir. Bu kapatmayı gerçekleştirmenin altında yatan sebep bir anlamıyla nüfus ıslahıdır. Biyo-politik modelin temel muhatabı olan çalışmayan insanları bir mesleği icra etmeye zorlamak veya düşük ücretlere razı etmek suretiyle nüfusun üretkenliğini arttırmaktır. Diğer bir ifade ile biyo-politika, nüfusun içindeki *işe yaramazları* kapatarak eğitmek, disipline etmek ve ideal olarak belirlenen normale dahil etmek amacını taşır.

Bu bağlamda, öldürme hakkı artık kendini yaşam üzerinde olumlu bir biçimde gösteren, yaşamı yönetmeyi, yükseltmeyi, çoğaltmayı ve bu sayede üzerinde kesin denetimler ve bütüncül düzenlemeler tesis etmeyi sağlayan bir iktidarın tamamlayıcı parçası olma fonksiyonunu üstlenir (Foucault, 2007: 101). Yaşamın kendisini hedefleyen, ona yönelen ve onu kutsayan bu yeni iktidar biçimi ise yeni şiddet politikalarını beraberinde getirmiştir. Bunlardan en uç olanı ise soykırımdır. Orta Çağ’da bir hükümdarın diğerini alt etmek için girdiği savaşlarda özellikle hanedanlar hedef alınmaktadır. Ancak modern dönemde iktidar kendini bir bütün olarak devlet içinde yaşayan insanlarla yani nüfusla tanımlaması neticesinde savaşlar artık iki hanedan değil iki ulus arasında gerçekleşmektedir. Bu nedenle birinin varlığı “öteki” olan nüfusu/ulusu ontolojik bir tehdit olarak algılamaktadır. Soykırımın modern bir fenomen olmasının ardında tam da bu değişiklik yatmaktadır. Diğer bir ifade ile soykırıma giden yol, Kantorowicz’in (2016) *The King’s Two Bodies* isimli çalışmasında ayrıntılı bir şekilde incelediği kralın “politik bedeninin” genişleyerek tüm nüfusu kapsar hale gelmesi neticesinde savaşların hanedanlar arasında değil uluslar arasında gerçekleşmesidir. Diğer bir ifade ile Orta Çağ’da krala ait olan maddi kusurlardan azade, görülmez, elle tutulamaz ve ölümsüz politik beden (Kıvrak, 2020: 268) artık tüm ulus tarafından sahiplenilmiştir²³.

İdam söz konusu olduğunda da benzer bir durumla karşılaşmaktadır. Savaşlarda ölen insan sayısı arttıkça darağacında ölenlerin sayısı azalmaktadır ancak bu birbirine zıt işleyen durum aynı sebebe dayanmaktadır (Foucault, 2007: 101). İktidarın yaşamı idare etme misyonu yüklenmesinden, yani biyopolitik iktidar anlayışını benimsemesinden sonra içerideki nüfusun yaşatılan bir şey olması

²³ Bu değişim aynı zamanda demokrasi için bir temel oluşturacaktır.

neticesinde idam cezalarının gittikçe zorlaşmasına paralel olarak “öteki” olan nüfusa doğru yönelmiştir. Bu bağlamda, şiddete dair “ne kadar öldürülürse o kadar etkili” olduğu düşüncesi dışarıda savaşın şiddetini arttırırken içeride fiziksel şiddeti azaltmıştır. Diğer bir ifade ile ulus-dışı karşılaşmalarda fiziksel şiddet formları baskın iken ulus-içi karşılaşmalarda öncelikli olarak sembolik şiddet türleri tercih edilir. Minimum düzeye inmiş olan fiziki şiddetin de uygulanmasının ardındaki politik-ahlaki mantık değişmiştir. Eskiden hükümdarın gücünü ve iktidarını temsil eden azap ve sergileme edimlerinin yerine gelen acısız ve özel mekanlara çekilmiş idam etme eylemi olayı başkaları için bir tür biyolojik tehlike oluşturanları meşru yolla öldürme işlevini üstlenmiştir (Foucault, 2007: 102). Diğer bir deyişle nüfusun “iyi yaşamı” onun korunması uğruna yapılır olmuştur.

Birbiriyle paralel şekilde faaliyet gösteren anatomo-politik ve biyo-politik iktidar pratiklerinin somutlaşma şekilleri ise disiplinci politikalar neticesi oluşan birtakım düzenleyici kurumlarda görülebilir. Buna göre ordu ya da okul gibi kurumlarından, aile, bilim/uzmanlık, milli kimliklere kadar uzanan çeşitli kapatma teknikleri aracılığı ile insanlar yönetilir. Bu iktidar biçimi sadece devletin lehine ya da devlet için icra edilmemektedir. Aksine biyopolitik iktidar biçimi kapitalizmin gelişmesi için vazgeçilmez değerinde bir araçtır. Çünkü kapitalizm bedenlerin denetimli bir biçimde üretim aygıtına sokulması ve nüfusa dair değişikliklerin de ekonomiye göre belirlenmesiyle kendini güvence altına alır. Diğer bir ifade ile kapitalizmin iktidarı insanın cansız bedenlerinde değil onların üretkenliğinde kendini gösterir. Bireylerin ve genel olarak nüfusun yeteneklerinin gelişmesi kapitalizmin iktidarının gelişmesi anlamına gelir.

Ancak bu iktidar tekniğinin en önemli özelliği, bir toplam olarak hayatı yükseltirken aynı zamanda o hayatı itaatkâr bedenler üzerinden tanımlamasıdır. Yani insanlar devletten özerkleşip sözde birer özgür birey veya özne olurken aynı zamanda kapitalizmin kurduğu iktidar ilişkilerine dahil olmakta, özgürleşme kisvesi altında köleleşmektedir. Bu bağlamda, insan birikimi sermaye birikimine denk hale getirilir (Foucault, 2007: 104). Özetle, anatomo-politika ve biyo-politika'nın oluşturduğu disiplinci iktidar anlayışı, iktidarın arzuyu sınırlandırıcı ya da baskılayıcı değil onu üretici, arttırıcı ama bunu yaparken aynı zamanda onu düzenleyici bir yöntem benimsemesi anlamına gelmektedir. Bu anlamıyla fiziksel şiddeti dışlar çünkü o bedene ihtiyacı vardır. Sembolik şiddeti arttırır çünkü o bedenin sahip olduğu hayatı denetlemek, düzenlemek ve yönetmek zorundadır.

İKİNCİ BÖLÜM

GÖRENEK, MİLLİYETÇİLİK ve ŞİDDET

Milliyetçilik çalışmaları söz konusu olduğunda özellikle ilkçi (primordialist) ve modernist yaklaşımlar toplumun *icat edilen* milliyetçi aidiyet biçimlerine entegrasyonuna ağırlık vermemektedirler. Bu kuramlar yapısalcı bir tutumla ya milliyetçiliğin biyolojik cinsiyet gibi doğal ve verili olduğunu (ilkçiler) ya da onun ulus devlet ve kapitalizmin işbirliği ile icat edildiği ve halklara dikte edildiğini (modernistler) iddia etmektedirler. Diğer taraftan; John Armstrong, John Hutchinson ve Anthony D. Smith'in başını çektiği etnosembolist yaklaşım bu iki uç arasında bir tür üçüncü yol olarak ortaya çıkar.

Etnosembolizm milletleri ne doğal ne de tamamen icat olarak kabul eder. Bu yaklaşımın en önde gelen temsilcilerinden Smith'e (2016) göre millet mefhumu eski topluluklarda var olan *ethnie*²⁴'nin devamıdır. *Ethnie*'den kasıt ise kolektif bir isim, ortak soy miti, tarihsel ortak hatıralar, ayırt edici bir özellik olarak ortak kültür, nüfusun geneline yayılmış bir vatan hissiyatının organize ettiği toplumsal bir örgütlenme biçimidir (Smith, 2016: 42).

Smith'in bu tanımı milliyetçiliğin sadece yukarıdan aşağıya dikte edilmiş bir ideoloji olarak değil, aynı zamanda toplumun değerlerinin içine işlemiş, zihniyet haline dönüşmüş ve bir tür yaşama şekli haline gelmiş bir formu olduğuna da işaret eder. Ancak ne geleneğin icadı bağlamında Hobsbawm (2006) ne de etnosembolizm bağlamında Smith bu konuya özellikle eğilmemişlerdir.

Milliyetçiliğin günlük hayat pratikleri ile iç içe geçmiş bir fenomen olarak ele alınması ise Eley ve Suny (1996), Brubaker (1996), Calhoun, (1997; 2007), Billig (2002), gibi bilim insanlarının ortaya koydukları çalışmalarla gerçekleşmiştir. Bu yaklaşımın temel iddiası milliyetçiliğin sadece sıcak çatışmalarda, savaşlarda ortaya çıkan bir "moda" olmadığı, aynı zamanda günlük hayatı idame ettirmeye yarayan, bilincimize şekil veren, dünyayı anlamlandırmaya yarayan, konuşma biçimlerine, iş görme yöntemlerine yansıyan bir tür görme ve yorumlama biçimi olarak okunması gerektiğidir (Billig, 2002; Özkırımlı, 2013: 15).

²⁴ Yazar özellikle etnik kelimesinin Fransızca karşılığı olan *ethnie* kelimesini kullanmaktadır. Kitabın orijinal dili olan İngilizce'de de Türkçe tercümesinde de aynı şekilde yazılmıştır.

Böyle bir yaklaşım milliyetçiliğin kendi içinde yapılan iyi milliyetçilik-kötü milliyetçilik, ya da milliyetçilik-vatanseverlik²⁵ gibi ikiliklerin anlamsızlaşmasına sebep olur. Zira Billig'in (2002: 55) ateşli milliyetçilik olarak tanımladığı özerklik veya ulus devlet kurma amacı taşıyan "savaş" milliyetçiliği de aynı şeyin farklı yüzleridir. Bu anlamı ile iyi (banal) -kötü (savaş) milliyetçilik tanımı sadece milliyetçiliğin günlük hayat formunu olumlarken savaşı dışlar. Ancak banal milliyetçiliği olumlamak demek yeri geldiğinde savaşı ve vatani için ölmeyi göze almak anlamına geldiği için böyle bir ayırım fonksiyonel değildir. Diğer bir ifade ile banal milliyetçilik de bürokrasinin açık ve sıradanlaşmamış milliyetçiliği de aynı milliyetçilik inşasının iki farklı yüzüdür.

Diğer taraftan, bugün toplum kelimesi ile millet kelimesi eş anlamlı hale gelmiştir. Bir diğer ifade ile millet inşası ile toplum inşası milliyetçilik çağında aynı şeyi anlatan iki ifade biçimidir. Toplum ile milletin neredeyse aynı anlama geliyor olmasının doğal bir sonucu olarak milliyetçilik bir âdetleşmiştir²⁶ (Billig, 2002: 55). Bu duruma bağlı olarak herhangi bir toprak parçasına verilen isim de önünde bir gizli özne olarak milleti saklamaktadır. Bir diğer ifade ile dünya üzerindeki tüm toplumlar, bu toplumların ev sahipliği yaptığı diğer kimlikler ve bu insanların yaşadıkları "kutsal" yaşam yerleri zorunlu olarak milliyetçi bir ideoloji ile tanımlanmaktadır. Bu durum, insanların farklı sosyal sınıf, siyasal görüş, yaşam tarzı veya ideolojik tutum gibi noktalarda ayrışmalarına rağmen milliyetçilik söz konusu olduğunda benzer tepkiler vermelerini açıklamaktadır. Dolayısıyla milliyetçilik biçimleri ve onun temelinde vücut bulan söylem ve eylemler toplumsalın kuruluşu ile sıkı sıkıya bağlıdır. Modern dönemde toplum olmak demek millet olmak demektir.

Yukarıda bahsedilen yaklaşımlar ayrı ayrı ekonomik iktidarın (kapitalizm) ve politik iktidarın (devlet) veya ekonomik iktidar ile politik iktidarın ilişkisi bağlamında milliyetçiliğin doğuşu ve gelişimini incelemişlerdir. Ancak özellikle Jones ve Merriman, (2009), Edensor (2002), Fox ve Miller-Idriss, (2008), Skey (2011) ve Antonsich (2015) gibi isimlerin katkıları ile milliyetçiliğin günlük hayat pratikleri içerisinde aşağıdan yukarıya nasıl örgütlendiğine dair çalışmalar yeni bir perspektif ortaya koymuştur. Günlük hayat milliyetçiliği (*Everyday Life Nationalism*) ismi

²⁵ Billig vatanseverliği daha çok "günlük hayat milliyetçiliği", milliyetçiliği ise savaş, toplumsal kriz zamanları gibi durumlarda ortaya çıkan bir fenomen olarak görür.

²⁶ Billig milliyetçiliğin bir adet haline geldiğini söyler ancak adetten neyi kastettiğini açıklamaz. Bu çalışmada milliyetçilik görenekle (doğası gereği) iç içe geçmiş bir gelenek olarak kabul edilecektir. Böylece milliyetçiliğin hem kimlik boyutu hem de ötekine karşı öngördüğü istihdam edilecek davranış biçimine işaret edilmiş olunacaktır.

verilen bu anlayışa göre banal milliyetçiliğin ötesinde günlük hayatın sıradan rutini içerisinde alışkanlık haline gelen bir takım düşünce ve davranış biçimleri milliyetçiliği aşağıdan yukarıya yeniden üretmektedir.

Milliyetçiliğin aşağıdan yukarı olacak şekilde yeniden üretildiğini iddia eden bu yaklaşım yukarıdan aşağı milliyetçilik yaklaşımlarının aksine iktidar ve milliyetçilik ilişkisini kurmamışlardır. Diğer bir ifadeyle bu yaklaşımda adete veya alışkanlığa dönüşmüş olan milliyetçilik kendi kendine oluşmuş, ekonomik ve politik iktidar dışında kişileri o alışkanlık dışına çıkarmaması için zorlayan bir iktidar alanı yokmuş gibi görünmektedir.

Ancak Karatani (2008; 2017) modern dünya sistemini kapitalizm-devlet-ulus üçlüsü ile tanımlayarak ekonomik ve politik iktidarın yanında toplumsal bir iktidarın olduğunu ancak bu iktidarın ekonomik ve politik iktidarlara bastırılarak kontrol edildiğini ve şekillendirildiğini iddia etmektedir. Yukarıdan aşağıya milliyetçilik yaklaşımları da bu iddiayı doğrular niteliktedir. Bu bağlamda, günlük hayat milliyetçiliği toplumu inşa eden bir iktidar biçimi olarak görenek ve milliyetçilik ilişkisi ile daha anlaşılır olabilir. Bu bölümde bir sosyal grup olarak milletlerin ve o grubu bir araya getiren harç olan göreneklerin milliyetçi bir kimlik kazanması incelenerek, öteki ile ilgili düşünsel ve davranışsal geleneklerin yukarıdan aşağıya bir müdahale olmasa bile milliyetçi şiddet hareketlerine sebep olabileceği iddia edilecektir.

2.1. Görenek

Tarihte ve günümüzde bir çok farklı toplum ve buna bağlı olarak toplumsallık biçimleri ortaya çıkmıştır. Örneğin; Nolan ve Gerhard'a (2009) göre toplumlar teknoloji seviyeleri, iletişim becerileri ve ekonomik gelişmişlikleri temelinde avcı toplayıcı, basit tarım, gelişmiş tarım, endüstriyel, özel (balıkçı toplumlar gibi) gibi çeşitli kategorilere ayrılabilir. Diğer taraftan Tönnies (2001) *Gemeinschaft* (cemaat/community) ve *Gesellschaft* (cemiyet/society) ayrımına giderek toplumları modernleşme öncesi ve sonrasında sahip oldukları nitelikler üzerinden ayırmaktadır. Benzer bir şekilde Sorokin (1997: 17) Duyumcul (*sensate*), düşünsel ve devşirme (*eclectic*) kültürüne sahip toplumları birbirinden ayırır. Ayrıca, ilk defa Henri Bergson tarafından ortaya atılan ve özellikle Karl Popper'in *Açık Toplum ve Düşmanları* (1989) isimli çalışmasında tafsilatlı bir şekilde tarif edilen ve günümüzde liberal demokrasileri ele alan açık toplum ile despotik yönetimleri işaret eden kapalı toplum

arasında bir ayrıma gidilmektedir. Benzer bir biçimde Durkheim (1973) toplumları dayanışma esası üzerinden mekanik ve organik toplumlar olarak ikiye ayırır. Mekanik dayanışma daha çok tarım toplumlarını tasvir ederken organik dayanışma endüstrileşme ile birlikte ortaya çıkan bir toplum türüdür.

Bu ve buna benzer bir çok toplum sınıflandırması yapılabilir. Ancak bu sınıflandırmaların tamamı sınıflandırılan şey olan toplumun genel niteliği, ne anlam ifade ettiği ve nasıl oluştuğu hakkında net bir yanıt vermemekle beraber, ondaki kırılma noktalarını referans alarak bir genel görünüm sunabilmektedir. Ancak, bu tutumun ta kendisi toplumu doğal ve verili olarak kabul ederek, onu neredeyse hiçbir sorgulamaya tabi tutmama gibi bir netice ile karşı karşıya bırakmaktadır. Bir başka deyişle böylesi bir tutum toplumu güç ilişkilerinin belirlediği içi boş bir *apparatus* gibi görme tehlikesini içermektedir. Bundan dolayı toplumun içinde var olan iktidar ilişkileri ya da diğer bir ifade ile toplumun kendi iktidarı sürekli gölgede kalmaktadır. Örneğin Deleuze ve Guattari, *Anti-Oedipus* (2000: 29) isimli çalışmalarında faşizm literatürünü bu noktada eleştirir. Yazarlara göre belirli bir noktada, belirli koşullar altında, Alman toplumu faşizmi arzulamaktadır (*desire*). Ancak faşizm incelemeleri yapılırken faşizmi arzu eden, onu talep eden bir toplumun varlığı bile unutulur²⁷. Bu sebeple faşizm kendi bağlamından kopuk, sadece yukarıdan aşağı inşa edilmiş gibi bir sonuç ortaya çıkar. Yine böyle bir analiz toplumu doğal ve verili olarak kabul etme durumu ile neticelenmektedir.

Ancak toplum gerçekten doğal mıdır? Aristoteles'ten başlayarak Hegel'e kadar bir çok düşünürün terminolojisinde toplum ikinci(l) doğa olarak adlandırılmaktadır. Bu anlamıyla birinci(l) doğa insan(lar)ın dışında kalan alan iken, ikinci(l) doğa diğer insanlardır. Birincil doğanın kendi içinde bir takım "kanunlardan" veya "kurallardan" oluşması gibi ikincil doğa da içinde yaşayanlara bir takım zorunlukları dayatma kudretine sahiptir. Bu bağlamda, Aristoteles söz konusu ikinci doğanın kurallarını "ethos" (ἔθος²⁸) olarak ifade eder (Aydoğan, 2016: 26). Benzer bir şekilde Hegel (1956: 21), insanların birincil doğasının hayvani yaşam olarak tanımlarken ikincil doğa olarak "ahlaki görevleri" işaret eder. Bu anlamıyla ikinci doğa

²⁷ Faşizm incelemelerinde "sıradan insan" üzerine yoğunlaşan çalışmalar için bkz: Adorno, T., Frenkel-Brenswik, E., Levinson, D. J., & Sanford, R. N. (2019). *The Authoritarian Personality*. Verso Books; Arendt, H. (1969). *Reflections on Violence*. *Journal of International Affairs*, 1-35.

²⁸ Ethos Antik Yunanca'da ἔθος ve ἦθος şeklinde iki farklı yazıma sahiptir. ἔθος şeklinde yazıldığında toplumun işleyiş kurallarını tanımlarken ἦθος şeklinde yazıldığında kuralların mukim, mekin olduğu yer anlamına gelir.

düşüncesi Agamben'in (2013) insan hayatını *zoe* (hayvansal yaşam) ve *bios* (toplumsal yaşam) olarak ele alması ile paralellik arz eder. Dolayısıyla toplumsal olan; insanlar arasındaki ilişkileri birincil doğa gibi kesin ve katı bir şekilde belirleyen, onları belli davranış kalıplarına uymaya zorlayan ve bu kurallara uymanın "ahlaki" olduğunu varsayan bir fenomen olarak tanımlanabilir. Birincil doğa (şeyler dünyası) ile ikincil doğa (insanlar dünyası) arasındaki en önemli fark ilkinde o kurallara uymamanın bedeli fiziksel zarar görme veya ölüm iken diğerinde bu tehlikelerin yanısıra ahlak dışı davranış sebebiyle toplumsal alanın dışına itilmek ya da Agamben'in ifadeleri ile çıplak yaşama indirgenmektir. Bir diğer ifade ile toplumsal inşa eden görenek, kişinin *birlikte yaşadığı çevresi* tarafından ona zorla benimsetilen (Gasset, 2017: 27) birlikte yaşama kurallarıdır.

Ancak ikinci doğa iddialarına rağmen toplum her şeyden önce insan ürünüdür, doğal değildir inşa edilmiştir. Buna rağmen kendi üreticisine sürekli geri dönerek diyalektik bir ilişki oluşturmaktadır (Berger, 2011: 9). Bu diyalektik insanın toplumu ürettiği, toplumun ise yeniden insanı ürettiği kapalı bir devre şeklinde çalışmaktadır. Bu diyalektiği anlamak için öncelikle toplumu oluşturan bireyler ile bir bütün olarak toplumun ilişkisine odaklanmak gerekmektedir.

Toplum ilk akla geldiği gibi bireylerin teker teker toplamından ibaret değildir. Bir şeyin toplumsal olduğunu öne sürmek için öncelikle insanların kendisinden değil onların arasındaki ilişkilerden, davranışlardan bahsetmek gereklidir. Toplumsal bir varlık olmak bir ilişki içinde olmayı zorunlu kılar (Gasset, 2017: 25). Toplum eğer bir ilişkiler bütünü ise toplumun genel mahiyetini açığa çıkarmak için hangi ilişkilerin toplumsal hangi ilişkilerin bireysel olduğunu ayırt etmek gerekir. Weberci bir ifade ile toplumsal eylem ile toplumsal davranış, bireylerin birbiri ile olan öznel ilişkilerinin genel niteliği bağlamında birbirinden ayrılmalıdır (Ritzer, 2009: 31). Toplumsal ilişkiyi bireysel ilişkiden, toplumsal yaşamı bireysel yaşamdan ayıran temel kriter ise kişileri bir ilişki kurmaya iten saiktir. Gasset'e (2017: 25-26) göre insan bir şeyi kendi hesabına, anlamının bilincine vararak ve yalnızca kendi için bir anlamı olduğundan ötürü yapıyorsa o bireysel bir faaliyettir. Diğer bir ifade ile edimin kaynağında bulunan ve o edimden sorumlu olan bir özne mevcuttur. Bu özne somut ve belirlidir. Ancak toplumsal bir faaliyetin belirli ve somut bir öznesi, söyleyeni yoktur. İnsanlar o eylemi anlamadan yaparlar ve kendi anlam dünyalarında çoğu kez bir karşılığı yoktur.

Burada ortak yaşam ile toplumsal yaşam arasında bir ayırım yapma ihtiyacı vardır. Zira insanların birlikte yaşamasından kaynaklanan faaliyetleri ile insanların

toplumsal yaşamdan kaynaklanan faaliyetleri birbirinden farklı özelliklere sahiptir. Örneğin bir kadının eşine ve çocuklarına yemek hazırlaması, onun yaptığı faaliyetin tamamıyla bilincinde olması, yaptığı şeyin anlamını biliyor olması kaydıyla ortak yaşamdan kaynaklanan bir faaliyettir. Ancak kadın eşi ve çocuklarına yemek yapmak zorunda olduğunu düşünüyor ve böyle davranmadığı takdirde ahlaki olmayan bir tutumda bulunduğu iddiasıyla suçlanıyorsa -ya da kendini suçluyorsa- bu toplumsal yaşamdan kaynaklanan bir faaliyettir. Burada kadın neden bu faaliyette bulunması gerekir sorusuna öznel gerekçeler yerine “çünkü öyle yapılır”, “böyle icra edilmesi doğrudur” gibi cümlelerle cevap verdiği görülecektir. Özetle toplumsal faaliyet söz konusu olduğunda neden sorusuna cevaben “çünkü öyle yapılır” cevabı alınır. Öyle yapılmasına kim karar verdi sorusuna ise cevap “herkes”dir. Diğer bir ifade ile yapılanların kaynağındaki sorumlu özne insanlar, ötekiler, herkes, topluluk yani belirgin olarak hiçkimsedir (Gasset, 2017: 26).

İnsanlar söyleyeni belli olmayan bu kurallara (*ethos*) uyduğunda toplumsal, bu kurallar saikiyle değil de kendi iradeleri ile başkalarıyla ilişki kurduklarında bireysel bir faaliyette bulunmuş olurlar. Bu bağlamda Weber’in ortak eylem (*communal action*) ifadesi ile toplumsal eylem (*societal action*) olarak ifade ettiği iki ilişki türü söz konusu ilişkiyi açıklamak için yardımcı olabilir. Weber’e göre ortak eylemin kökeninde aidiyet hissi mevcuttur. Toplumsal eylemde ise rasyonellik zemininde üretilen bir çıkara dayanmaktadır (Weber, 1946: 183). Bu bağlamda toplumsal eylemler rasyonaliteden uzak, manasız kurallar bütünü değil aksine toplumsallığın sağlanması için kendi içinde tutarlı bir tür kapalı devre olarak okunmalıdır. Buna göre toplumsallığı kuran asıl toplumsal eylem şekli Weber’in *geleneksel davranış* ismini verdiği toplumsal ilişki biçimidir. Geleneksel davranış toplumun oluşmasını sağlayan alışkanlıklar, âdetler ve inançlarca motive edilmiştir (Weber, 2011: 47-42; Demirel, 2013: 363). Diğer tüm davranış türlerinin toplumsal alanda var olabilmesi için öncelikli olarak geleneksel davranışın gerçekleşmesi gereklidir.

Toplum üzerine çalışmalar yapan sosyolog ve felsefecilerin bir kısmı toplumsalı mümkün kılan bu ilişki türüne karşı olumlayıcı bir tavır takınmışlardır. Gerek Hegel’in *volkgeist* kavramı ile topluma yüce ve mucizevi nitelikler atfederken, Durkheim’in onu tanrılaşdırması, gerek Marx’ın (2018) genel zeka (*general intellect*) kavramı ile toplumu bireysel olarak insandan daha üstün, daha insani ve daha bilge görmesi (Gasset, 2017: 161-162) onların toplumsal ethosu olumlayan ve ahlaki gören bir bakış açısına sahip olduğuna işaret etmektedir.

Ancak, özellikle Nietzsche ile birlikte, bu anlayış ciddi anlamda eleştirilmeye başlanmıştır. Zira diğer sosyolog ve felsefecilerin ilerleme ve evrenselleşme gördüğü yerde Nietzsche çöküşü, kültürel egemenliği ve tükenmeyi görmektedir. Hatta Nietzsche ana akım sosyoloji çalışmalarını bu çöküşü perdeleyen bir meşruiyet kaynağına dönüştürdüğü için eleştirmektedir (Antonio, 1995: 6). Nietzsche özellikle modern toplumları insanın “evcilleştirildiği” bir tür yapı olarak görür ve “üstün-insanın” toplumsalı yaratan ahlaki göreneklerden azade, özerk ve ahlak-üstü (*supramoral*) olan egemen bir ajan olduğunun altını çizer (Nietzsche, 1989: 59).

Toplumsal yaşamın genel kuralı (*ethos*) olan Görenek²⁹ (*custom*) kavramı Türkçe’ye örf, adet, töre v.b. olarak çevrilmektedir³⁰. Görenek ile eş anlamlı olarak kullanılan örf aynı zamanda Osmanlı İmparatorluğu’nda hukuki bir terim olarak kullanılmaktadır. Bu bağlamda görenek (örf) “*akıl yoluyla herkesin benimsemiş olduğu, insan tabiatına uygun olan şey*” olarak tanımlanır. Osmanlı hukukunun ilk yazılı kaynaklarından olan Mecelle’de de örf (görenek) ve adet arasında bir fark olmadığı ve adetlerin muhkem yani örfi hukuk denilen padişahın hukukunun meşru olup olmadığına dair bir tür belirleyici unsur olduğu ileri sürülür (Dönmez, 2007: 93).

Böylece görenek toplumsal yaşamın kurallarını işaret eden ve hukuki niteliği ağır basan bir fenomen olarak kabul edilebilir. Özellikle hukukiliğe olan vurgu göreneğin bir tür suç ve ceza ilişkisini içermesi olarak okunabilir. Diğer bir ifade ile göreneğin genel niteliği onun hukukiliği ile ilişkilidir. Görenek bir edimin sadece nasıl yapılacağını değil, o edimin yapılmaması durumunda yaptırım uygulanmasını da içerir. Bir başka ifade ile görenekler toplumların sınırlarını belirler. Sadece bir işin nasıl yapılacağını değil aynı zamanda o işin yapılmasını da içeren bir kurallar bütünüdürler. Bundan dolayı sadece teker teker bireyler bazında değil politik iktidar da ekonomik iktidar da kendini verili toplumun işleyiş mantığı olan göreneklere dayandırmak zorundadır. Her türlü iktidarın meşruiyeti toplumsal göreneklerin sınırları içerisinde kalması şartı ile meşru sayılabilmektedir.

Gasset’e (2017: 45-46) göre toplumsallığın temeli olan görenek üç aşamada meydana gelir:

²⁹ Bu çalışmada *Custom* kelimesinin Türkçe karşılığı olarak görülerek-müşahede edilerek öğrenilmesine vurgu yapması sebebiyle, Geleneğin İcadı kitabının çevirmeni M. Murat Şahin’in çevirisi olan görenek kelimesi tercih edilmiştir.

³⁰ Yukarıda görenek, adet, örf, töre gibi kavramların birbirinin ikamesi olarak kullanıldığına dikkat çekilmiştir. Bu ifadeler arasında gerçekte bir küçük nüans farkı vardır. Bu da toplumsallığın kurallarının zaman ve mekan içindeki yerine göre karşılaştığı değişik kavrama biçimlerinden ileri gelmektedir. Diğer bir ifade ile toplumsal yaşama kurallarının nerede ve ne zaman ele alındığı onun farklı isimlerle anılması ile sonuçlanmıştır.

- 1.) İnsan çevresinin getirdiği korku ile kendini kaybeder,
- 2.) Kendi içine dalarak/çekilerek çözüm geliştirir,
- 3) Kendi içinden çıkıp getirdiği çözümü uygular.

İlk aşamada insanlara korku getiren öteki doğanın kendisi ya da diğer insanlardır. Kendi içine dalma ya da dalgınlaşma olarak ifade edilen ikinci aşama ise Romalıların düşünsel yaşam, Yunanlıların *theoretikos bios* ya da *theoria* dedikleri şeydir. Buna göre insan doğanın getirdiği tehlikeler karşısında dehşete kapılmış, kendi içine çekilmiş ve bu tehlikelerle başedebilmek adına bir takım fikirler (*theorie*) geliştirmiştir. Ardından üçüncü aşamada bu fikirleri uygulamak için kendi içinden çıkan ve önceden tasarladığı planları faaliyete geçirmiştir, bu da aktif yaşam (*vita activa*) yani *praxis*dir (Gasset, 2017: 38).

Görenek içe dönüşü/benliğe dalışı olmayan bir toplumsallık tahayyülüdür. Diğer bir ifade ile ufukta beliren tehlike karşılığında kendi içine çekilen (*theorie*) sonra da ortaya koydukları bir fikirle tehlikeyi savuşturmaya dayanan faaliyetin toplumsal bir tarafı yoktur. Çünkü tehdit karşısında çözüm üreten kişi bellidir, onu uygulayan ise ne yaptığının bilincinde ve tam anlamıyla farkında olarak yapar. Bu anlamıyla kendini savunma faaliyeti ahlaki olarak nötrdür çünkü bir “ethos” aracılığı ile dayatılmaz. Ancak bir kez üretilen çözüm alışkanlık haline gelip kalıplaştığı zaman görenek ortaya çıkar. Artık karşılaştıkları sorun karşısında insanlar kendi içlerine dönmezler aksine göreneğin içeriği olan “öyle yapılır” şeklinde ifade edilen sorun çözme şekilleri içe dönmenin yerini alır. Böylece ufukta beliren tehlike karşısında grubu koruma edimi şu şekilde cereyan eder:

- 1.) Çevresinden gelen tehdit neticesinde korkar ve kendi içine çekilir,
- 2.) Daha önce icra edilmiş olan savunma mekanizmasını yerine getirir.

Bu durum tehlike-savunma ilişkisinin ötesinde günlük hayatta hiç üzerine düşünülmeyen pratiklerde de mevcuttur. Gasset (2017: 26) bu duruma selamlaşma örneğini verir. İnsanlar başka insanlarla iletişime geçmeden önce ilk olarak tokalaşma, sarılma ya da baş sallama gibi şekillerle birbirlerine selam verirler. Ancak selam verme hareketi insanların bilinçli olarak, düşünerek ve ne olduğunu bilerek yaptıkları bir hareket olmaktan uzak, bir tür refleks olarak ortaya çıkmaktadır. Selam verme ediminin sebebi ve kaynağı toplumun kendisidir çünkü “herkes” yaptığı için yapılır.

Görenekler “zayıf ve yaygın görenekler” ile “güçlü ve katı görenekler” olmak üzere iki farklı kategoride incelenebilir (Gasset, 2017:193). Zayıf ve yaygın görenekler her zaman göze çarpmayan, günlük hayatın pratikleri içine yerleşmiş konuşma

biçimleri, giyim kuşam tarzları ve düşünme haritalarıdır. Göreneğin dilin içine sızması ile vücut bulan zayıf ve yaygın görenekler herkesin benzer düşünmesi ile neticelenir. Herkesin benzer düşünmesi ise kabaca kamuoyu denilen fenomeni ortaya çıkarır. Diğer bir ifade ile toplum denilen şeyin bir bütün olarak algılanmasını sağlayan, bireylerin toplaşarak tek bir bütünü oluşturmaya zemin hazırlayan temel mekanizma budur. Zayıf ve yaygın görenekler Foucaultcu terminoloji ile ifade edilecek olursa toplumun içinde var olur. Bu bir önceki bölümde tartışılmış olan sembolik iktidar/şiddetin işleyişine örnek olarak gösterilebilir. Zira zayıf ve yaygın görenekler dışarıdan bir dayatma ile değil insanların kendi varlıklarının bir parçası olarak bazı edimleri yapmaya “gönüllü” olmaları ile ilgilidir.

Güçlü ve katı görenekler ise hukuk ve devletin kendisidir. Diğer bir ifade ile güçlü ve katı görenekler politik iktidarın zayıf ve yaygın geleneğin sağladığı meşruiyete dayanarak yaptıkları uygulamaların görenekleşmesi veya toplumsal alanda oluşan göreneklerin devlet/hukuk tarafından korunmasıdır. Bu bağlamda güçlü ve katı görenekler toplumun içinde değil üzerinde konumlanır. Zor araçları kullanılarak benimsetilir.

Görenekler konusunda dikkat çekilmesi gereken bir diğer konu da onların geleneklerden farkları, benzerlikleri ve arasındaki ilişkilerdir. Gasset (2017: 201) geleneklerin zayıf ve yaygın görenekler olduklarını bu vesile ile de birbirinden ayıramayacağını iddia eder. Diğer taraftan Hobsbawm’a (2006: 3) göre gelenek (*tradition*) ile görenek (*custom*) arasındaki fark dönemin Avrupasında bir yargıcın yaptığı iş olan yargılamanın ta kendisi ile yargılama yaparken başına geçirdiği peruk arasındaki fark gibidir. Bu bağlamda, görenek neyin yapılabilir, neyin yapılamaz olduğuna karar verirken gelenek göreneği sarıp sarmalayan ritüelleşmiş pratiklerdir. Göreneklerin aksine gelenekler eski gibi görünen ya da eski olma iddiası güden ancak genel itibariyle yakın dönemlerde “icat edilmiş” temsillerdir (Hobsbawm, 2006: 1). Diğer bir ifade ile gelenekler göreneklerin aktarıcısı, diğer nesillere taşıyıcısı konumundadır. Gelenekler hatırlatıcı görenekler ise hatırlanan rolündedir. Ancak bu iki kavram kimi zaman tek bir fiilde buluşabilmektedir. Örneğin; evlenecek insanların “görücü gitme” ya da “kız isteme” gibi törenleri yapması bir gelenek iken söz konusu törende damat adayına “tuzlu kahve içirilmesi” bir görenektir. Bu ritüel yerine getirilmediği takdirde o tören eksik sayılır.

Tüm bunlardan hareketle, linç hareketlerini betimlemek için sık sık başvurulan “toplumsal refleks” ifadesinde işaret edilen toplumsallıktan kasıt; Aristoteles’in *ethos*

olarak tanımladığı, toplumun içinde yaşayan insanların hayatını, ilişki biçimlerini, onların “evcilleşmesini” ve bu vesile ile de “medenileşmesini” sağlayan, “öyle düşünülür” ya da “öyle söylenir” diyerek kabul edilen kuralların etrafında birleşen insan grubu olarak tanımlanabilir.

Bu anlamda linç hareketlerinin birer toplumsal refleks olarak ifade edilmesi (Bora, 2007; Bora, 2018: 35) bir salt politik dil ile veya meşrulaştırma/küçümseme çabasının ötesinde zihinlerde varlığını sürdüren bir gerçeği ya da bilinç durumunu ele vermektedir. Öncelikle refleks ifadesi ilk olarak Georgiy Procháska (1784) tarafından ayrı motor ve duyuşal sınırların aracılık ettiği bir uyarıya yanıt olarak geliştirilen bir davranış olarak tanımlanmıştır. Refleks sayesinde canlı hiçbir bilinçli öğrenme sürecine tabi olmadan ışık, ses, veya ani-hızlı hareketler gibi belli uyarıcılara karşı tepki gösterebilme kabiliyetine sahip olmaktadır. Düşünme sürecini önceleyen bir davranış olarak refleksin en temel özelliği aynı türden uyarıcılara sürekli aynı tepkiyi vermesidir. Refleksin temel fonksiyonu ise hayatta kalma kapasitesini artırma ve dış tehditlerden korunabilmek olduğu gibi uyarıcılara yeteri kadar hızlı tepki veremeyen canlıların yaşamlarını sürdürme imkanları azalmaktadır (Cereci, 2009: 167). Ancak bazı refleks türleri doğuştan gelse de bazı refleksler de sonradan edinilebilmektedir. Örneğin, Pavlov’un ünlü deneyinde olduğu gibi mama ve salya salgılama ilişkisi zil dolayımı ile yapıldığında şartlı refleks ortaya çıkarılabilmektedir.

Eğer linç gibi bir şiddet biçimi bir tür refleks olarak yorumlanıyorsa I. Bölümde işaret edildiği gibi doğal, insanın doğuştan getirdiği bir tür karakter özelliği olarak ifade edilmesi mümkün değildir. Diğer bir ifade ile bir şiddet biçiminin sistematik bir şekilde uygulanması doğuştan getirilen bir karakter özelliği olmaktan çok inşa edilmiş bir davranış modelidir. Ancak şiddet içeren, sürekli ve sistematik bir tekrar düzenine sahip olan toplumsal veya bireysel eylemler sonradan edinilen bir refleks olarak kavranabilir. Bu bağlamda linç hareketlerinin bir refleks olarak ifade edilmesi onun hem bir hayatta kalma dürtüsüne hem de aynı tür uyarıcılara maruz kalındığı takdirde yine aynı davranışın sergileneceği iddialarını da taşımaktadır. Eğer linç bir refleks ise hayatta kalmak için gerekirse bir daha bu davranış sergilenebilir ve sergilenmelidir, bu anlamı ile linç normal ve meşrudur.

Bu bağlamda linç hareketleri sonrasında onların refleks olarak ifade edilmesi analogik bir kavramsallaştırma olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira yukarıda belirtildiği üzere toplumların hareketleri kendi içinde tutarlı ve yine kendi içinde bir akıl yürütmeye sahiptir. Bu anlamıyla toplumların refleksleri olamaz ancak görenekler

reflekslere benzer şekilde düşünmeden yapılan, yapıldığı için gerekli, toplumun doğal olarak sergilenen bir hareket şekli olarak tahayyül edilmektedir. Linç hareketini bir refleks olarak okunduğunda arkasındaki grup aidiyeti ve iktidar ilişkileri gibi değişkenler gölgede kalmakta olduğu gibi linç doğallaşmakta ve gerekli görülmektedir. Özetle; linç bir toplumsal refleks olarak ifade edildiğinde aslında zımnen “linç göreneğimiz gereğince yapılmıştır” anlamını içermektedir.

2.2.Ben ve Öteki: Bir Know-How olarak Ötekine Yönelen Şiddet ve Nefret

Bu noktada toplumu refleks göstermeye “iten” uyarıcının ne olduğu sorusu devreye girmektedir. Refleks eğer dışarıdan gelen bir tehdide karşı geliştiriliyorsa toplumlar için bu tehdidin kaynağı öteki olarak tanımlanan diğer toplumlardır. Öteki herhangi biri değil ontolojik bir karşıtlıktır. Bir başka ifade ile ötekinin varlığı sürekli bir tehdittir ve tetikte olmayı gerektirir. Linç mevzu bahis olduğunda ise bu öteki milletler, etnisiteler, cinsel eğilimler, dinler ve mezheplerdir. Düşünme öncesi bir davranış geliştirmek sureti ile toplumsal bir şiddet hareketinin oluşması için ötekinin tespiti ciddi önem arz etmektedir. İnşa edilmiş bir olgu olarak öteki ön yargı, kalıp yargı ve nefret söylemi ile damgalanmak sureti ile düşman ilan edilir. Bu sayede ötekinin her türlü kendilik pratiği düşmanca ve hasmane olarak yorumlanarak sakınılması ve korunulması gereken bir varlık haline büründürülür. Böylece öteki özne tarafından yapılan ya da yaptığı iddia edilen eylem karşısında ilk verilen tepki şiddet dili veya şiddet eylemini kapsamaktadır.

Görenek toplum içinde yaşamının temel davranış biçimlerini işaret etmesi bağlamında bir tür toplumsal Know-How olarak tanımlanabilir. Bu düşüncenin bir uzantısı olarak görenek aslında *praxis* ile ilgilidir. Diğer bir ifade ile her şeyden önce kişilerin davranışları üzerinde bir düzenleyici koddur. Bir *Know-How* olarak görenek sadece toplumsal davranışı değil topluma yönelen tehlikelere karşı alınacak önlemler ve karşı-saldırıları da önceden belirler.

Topluma yönelen tehlikeler birincil veya ikincil doğadan gelebilir. Birincil doğadan gelen tehlikelerin toplumsal üzerindeki etkilerine kurgusal da olsa modern ulusal toplumların ciddi önem atfettiği mitler ve efsanelerde en açık şekli ile görmek mümkündür. Örneğin; Ergenekon Destanı Türkleri “demirden dağları delenler” olarak tanımlar. Söz konusu mit bir grup insanın belli bir sorun karşısında gerçekleştirilen sorun çözme eylemi etrafında birleşmesini işaret eder. Bu her ne kadar kurgusal bir gerçeklik olsa da aynı iş tutma eylemi çerçevesinde birleşmiş olan insanlar belli bir

sosyal grubu oluşturmaktadır. Diğer bir ifade ile gerek Türk Milleti dahil milletler kendini dayandırdıkları efsane ve mitler göz önünde bulundurulduğunda, kurgusal ya da gerçek olması fark etmeksizin, bir soruna karşı ortaklaşa çözüm üretme bağlamında kurulur.

İkincil doğadan gelen tehlike iki şekilde anlaşılabilir. İkincil doğa toplumun kendisi olarak ele alındığında (iç grup) tehlike içeriden gelmektedir. Özellikle ilk çağ toplumlarında içeriden gelen tehlikenin çözümü yine toplumun içinden bir mekanizma ile çözülmektedir; kurban ve günah keçisi.

Orta Çağ söz konusu olduğunda da şiddetin açıkça sergilenen ve azap vermeye dayanan türevi yine toplumun içinden iktidara yönelen olası tehlikelerin bertaraf edilmesi amacını taşımaktadır. Diğer taraftan eğer ikincil toplum başka toplumlar olarak kabul (dış grup) edilirse o zaman artık başka bir kavramdan, “öteki”den bahsediliyor demektir. Tehlike ikincil doğadan geldiğinde artık düşman olarak tanımlanan fenomen oldukça bağlamsaldır. Çünkü öteki, doğası gereği sadece fiili olarak var olduğunda değil, var olma potansiyeli taşıdığına da belli refleksi hayata geçirebildiği gibi hiç olmasa bile icat edilebilme kapasitesine sahiptir. Bu bağlamda gerek birincil doğadan gerek ikincil doğadan gelen ötekinin barındırdığı potansiyel veya gerçek tehlike, aynı zamanda toplumu ve toplum içindeki alt grupları mümkün kılan temel dinamiktir (Staub, 1996: 118).

Yabancılar birbirinin gözünde her zaman birer ötekidir ve öteki, ruhun saf birliğini lekeleyen bir yabancılaşma olarak kolektif kimliğe yönelebilen tehdit olarak kabul edilir (Kearney, 2012: 15-87-83). Ötekinin bir kural olarak kötü olarak kabul edilmesi ise Lacan’ın (1966) ayna evresi (*Le Stade du Miroir*) kavramı ile açıklamak mümkündür. Ayna evresi yaklaşımına göre bebekler aynada kendi yansımasını görene kadar kendisini annesinin bir parçası, uzantısı olarak tahayyül eder. Şefkatli, kendini besleyen ve koruyan annesi ile bir bütünlük kurar. Ancak kendi yansımasını gördüğü andan itibaren annesinin bir parçası olmadığını anlayan bebek bu yansıma ile özdeşlik kurarak annesinden ayrı bir canlı olarak kendini tahayyül edebilme kapasitesine ulaşır. Buradan hareketle, özellikle milliyetçilik şeklinde formüle edilen toplumlarda yaşayan insanlar da benzer bir biçimde kendisini toplumun bir uzantısı olarak görmektedir. Diğer bir ifade ile ayna evresi teorisinde anne-bebek ilişkisi sosyolojik düzeyde toplum-birey olarak kurulabilmektedir. Toplum-birey ilişkisinde bireyi daha ön plana çıkaran liberal ideolojilerin yanısıra toplumu daha da ön planda tutan ve kolektivist toplumsal formasyonları destekleyen otoriter ve totaliter ideolojiler toplumsal yapıya

yön verebilmektedir. Dolayısıyla toplum-birey ilişkisinde bireyin toplumun bir uzantısı olarak görülmesi kişinin görenekler ile bağı ve göreneklerin ona yüklediği görevleri yerine getirme arzusunu arttırmaktadır.

Öteki ise Lacan'ın bu teorisindeki yansımaya denk düşmektedir³¹. Bebeğin ayna karşısında kendi aksini gördüğünde benliğini annesinin dışında kurmaya başlaması gibi kendini toplumun bir uzantısı olarak gören insanlar da ötekini, kendine benzeyen bir başkasını gördüğünde kendini toplumun dışında tanımlama imkanı bulur. Bir başka ifade ile bu durum ötekinin görenekleri, iş tutma biçimleri veya geleneklerini de kişinin sorun çözme repertuarına dahil etme riski ile ilgilidir. Standart bir davranış ve iş tutma modeli olarak görenek ve bunların toplamı olarak toplum için en büyük risk kişinin kendini bir başka toplumun görenekleri ile tanımlama, onları benimsemesine dair eğilimidir. Eğer kişiler kendi yaşamlarında başka toplumların göreneklerini uygularsa, eklektik yeni kültürler oluştururlarsa ve dahası kendini öncelikli olarak belirli bir toplumun üyesi saymazsa o toplumun zorlayıcı gücü diğer bir ifade ile kişilerin düşünmeden hareket etme eğilimi azalmış olur. Bu yüzden Lacancı anlamda ayna evresinin kolektif bir bağlamda gerçekleşmemesi için toplumu inşa eden iktidar biçimi bir takım önlemler alır. Bu önlemlerin temel amacı içe dalmanın, *theoria'nın* toplumsal yaşamdan uzaklaştırılmasıdır. Böylece öteki ile karşılaşma bir ontolojik problem olarak kabul edilir ve her karşılaşma toplumu "korumak" adına ötekiyi uzak tutma üzerine kurulur.

Özetle öteki, insanları sadece toplumun bir uzantısı olarak tutmak isteyen bir iktidar biçiminin sürekli saldırısı altındadır. Bu saldırı ise göreneğin öngördüğü gibi reflekse benzer şekilde düşünmeden, içe dalmadan icra edilir. Göreneği korumak için icat edilen görenek ötekine yönelen şiddet ve nefret şeklinde vücut bulur.

Diğer taraftan şunun da altının çizilmesi önemlidir: Öteki ile kurulan ilişki her zaman sert olmak zorunda değildir. Ancak öteki her zaman şiddetin belli formları ile muhatap olur. Toplumda eğer totaliter eğilimler daha az rağbet görüyorsa soykırım ya da katliam gibi sonuçlar daha az olası iken tam tersi durumda sadece söylemsel düzeyde bir şiddet ya da sadece basit ayrımcılığın ötesine geçen bir pratik beklenebilir.

³¹ Lacan'da iki farklı öteki (*autre*) vardır. Bunlardan ilki küçük harfle yazılan "öteki" bana benzeyen ötekidir. Örneğin kendini Türk olarak tanımlayanlar için diğer Türkler, Sünniler için diğer Sünniler veya Sünnilik içindeki diğer cemaat veya tarikatlar vb. Diğeri ise büyük baş harfle yazılan "Öteki"dir. Bu ise kendi grubunun dışında varlıklarını sürdüren, farklı millet, mezhep cinsiyet vb. niteler. Lacan'cı psikanalizde bunlar "a" ve "A" olarak gösterilir.

Örneğin J. Nye’in yumuşak güç kavramsallaştırması ötekinin sembolik şiddet kullanılarak tehdit olmaktan çıkarılması amacı taşımaktadır.

Diğer taraftan, Furedi (2017) ötekiye dair şiddet ve nefret içeren davranış modelini “risk almamanın riskleri” şeklinde tarif eder. Furedi’ye göre öteki ile karşılaşmanın en dehşete düşürücü yanı onun bilinmezliğidir. Karşılaşılan ötekinin dostane ya da hasmane ilişki türlerinden hangisine yatkın olduğu, hangisini tercih edeceğine dair bir öngörünün eksikliği kişileri güvenlikçi bir düşünme mekanizması üretmeye itmiştir. Diğer bir ifade ile ötekinin bilinmezliği grubu en kötü senaryoya göre hareket etmeye sürüklemiştir. Böylece öteki kural olarak kötü ve dolayısıyla hasmane ilişkiler kurulacak bir entite olarak tahayyül edilmektedir (Furedi, 2017: 17). Öteki korkusu zihinlere bu şekilde hakim olduğunda sorunlar ve zorluklar abartılmaya ve olası çözüm yolları da göz ardı edilmeye başlanır. Böylece şiddet ötekine meşru ve ahlaki şekilde uygulanabilir bir hal almaktadır. Özetle öteki bilinse de bilinmese de şiddet ve nefret her zaman ona eşlik etmiş, onu tanımlamış ve inşa etmiştir.

Bu bağlamda, toplumu yaratan görenek toplumun temeli olması sebebiyle ahlaki olarak nötrdür. Diğer bir ifade ile “böyle yapılır” şeklinde ifade edilen her toplumsal ilişki biçimi ahlaki olarak iyi ya da kötü gibi belirlenimlerin konusu edilemez. Ancak tüm bu görenekler ahlaki olarak iyi kabul edilir. Bu sebeple, “bu böyle yapılır” bilgisi ile harekete geçen bireyler edimlerinden dolayı sorumlu tutulmaları halinde toplumun kurucu değerleri de sorumlu tutuluyor anlamına geldiği için görenek bir tür ahlak-üstü bir sorumsuzluk getirmektedir. Örneğin heteronormatif bir toplumsal düzende erkeklerin saçlarını uzatması tepki ile karşılanabilmektedir. Çünkü kadın ve erkek kategorilerinin özcü bir tarzda şekillendiği dualist bir toplum tahayyülü olan heteronormatif tahayyül sözde kadına benzemeyi ahlaksızlık ile ilişkilendirerek yasaklama eğilimini taşımaktadır. Kendini bu toplumun parçası sayan insanlar ise Hegel’in ikincil doğayı bir görevler sahası olarak saymasını haklı çıkarır bir şekilde toplum ahlakını korumak adına şiddet eylemlerine başvurabilmektedirler. Uzun saçlı erkeklere şiddet uygulayanlara tepki göstermek ile heteronormatif toplumsal düzene itiraz etmek aynı şeye denk düşeceği için bu noktada tartışmanın teması basit bir kavga ya da tartışmadan çıkıp toplum ahlakı çerçevesine dönüşmektedir. Bu yüzden neticesi ne kadar ahlaka, hukuka veya dine aykırı olursa olsun göreneğe uygun davranan insanların edimleri ahlaki, geçerli ve hatta bazen hukuki sayılmaktadır. Örneğin, linç hareketlerine katılan insanların işledikleri suçlar (cinayet, tecavüz, yağma v.b. gibi) hukuk düzenince cezalandırmayı gerektirmesine rağmen “bir şekilde”

bundan muaf tutulurlar. Hatta kolluk kuvvetleri söz konusu suç işlenirken sadece seyirci kalmayı tercih ederler (Bora, 2018).

Toplum bir kere ben ve öteki tanımlaması yaptığıında artık sadece pratiğe dayanan pragmatik bir grup olmaktan çıkıp C.Schmitt'in kullandığı anlamda politik bir topluluğa evrilir. Böylece normal-anormal kategorileri oluşturularak aslında kendinde bir özü/değeri olmayan bir takım eyleme ve düşünme biçimleri iyi ve doğru olarak kategorize edilerek “biz” tanımının içine yerleştirilir. Böylece bizim olan, bizi tanımlayan her şey doğası itibariyle iyidir. Buna bağlı olarak ötekiyi tanımlayan her şey de doğası göreği kötü ve sakıncalıdır.

2.3. Ötekiyi İcat/İnşaa Etmek: Şiddetin Rasyonalizasyonu

Ötekini öldürme eylemi sadece günümüzün bir konusu değil neredeyse insanlık tarihi kadar eski bir gruplar arası sorundur. Özellikle söz konusu savaş olduğunda ötekiyi öldürmenin meşrulaştırılması dönemin *zeitgeist*'ına göre belirlenmektedir. Dolayısıyla tarihsel olarak kitlesel katliamlar ilk keredede o ya da bu şekilde insanlık tarihinin en başat zeitgesit'lerinden olan din ile meşrulaştırılmıştır. Örneğin, Platon “barbarlarla” yapılan savaşın adil ve haklı bir savaş olduğunu savunmaktadır. Eski Yunan'da savaşların kıyıcılığına rağmen savaş öncesi dini ritüellere, özellikle kurban edimlerine yetecek zaman tanınmaktadır. Bunun amacı *tanrıdan* şans istemek değil, insan öldürme izni almaktır. Roma'nın ünlü hukukçusu Cicero ise savaşı savunma, bir kötülüğe karşılık verme ya da *Tanrı adına savaşıma* gibi mazur gösterecek durumları sıralamıştır. St. Augustine ise adil savaş kavramını sadece tanrı kaynaklı olmaktan çıkarıp aynı eylemle hem tanrı hem de imparator adına öldürebilmenin yolunu açmıştır. Cicero'nun ayak izlerini takip eden Augustine Hristiyanlığın beşinci emri olan “öldürmeyeceksin” ilkesini temel alarak insan öldürmeyi günahkarları cezalandırmak, savunma yapmak ve yapılan bir kötülüğe karşı aynı ile mukabele etmek olarak yeniden formüle etmiştir. Böylece Augustine savaş açmayı ve insan öldürmeyi tanrının isteğini ve İncil'in öğretilerini uygulamak bağlamında genişleterek siyasi idareye itaat ile tanrıya itaatin üst üste gelmesini sağlamıştır (Suistola ve Volkan, 2018: 57-58).

Her ne kadar ilk başlarda dini bir içeriğe sahip olsa da özellikle aydınlanma ile birlikte şiddet özellikle kitlesel insan öldürme edimleri, diktatörleri devirmek, saldırgan orduları durdurmak veya soykırımı önlemek gibi daha materyalist gerekçelendirme biçimleri üretmiştir. Özellikle Fransız Devrimi ve sonrasında

ötekinin mahiyeti dinsel olmaktan çıkmış, millet ya da ırk temelli olmak üzere dünyevi bir bağlama oturmuştur.

İtalyan kökenli Fransız devrimci Filippo Buonarroti (1761-1837) kutsal bir amaç için kullanılan hiçbir aracın “suç” olarak tanımlanamayacağını ileri sürmüştür (Suistola ve Volkan, 2018: 60). Benzer bir şekilde Fanon da (2021) *Yeryüzünün Lanetlileri* isimli eserinde Hegel’in köle-efendi diyalektiği temelinde geliştirdiği anti-sömürgeci düşüncelerin de şiddeti “sömürdükleri insanları insan olmayan olarak tanımlayanların hak ettikleri” bir mücadele aracı olarak görür.

Diğer taraftan özellikle 20.yy’a gelindiğinde Stalinizm ve Maoçuluk temelinde yükselen sosyalist şiddet anlayışının sağladığı meşruiyetle beraber burjuva öldürülmesinde beis olmayan ve hatta öldürülmesi gereken öteki olarak tanımlanmaktadır. Benzer biçimde her ne kadar kaynağını İslami değerlere dayandırdığını iddia etse de Negri ve Hardt’ın ısrarla modern bir fenomen olarak kabul ettiği köktenci dini/cihatçı hareketler Sosyalizmin ve hatta anarşizmin şiddetle ilişkisini kendi politik projelerine devşirmişlerdir (Suistola ve Volkan, 2018: 61). Buna paralel bir şekilde ABD’nin Irak savaşı, Humeyni’nin ABD’yi “şeytan” olarak tanımlaması gibi bir çok örnek bu durumla paralellik arz etmektedir.

Şiddetin rasyonelleştirilmesi sürecinin ilk çağ toplumlarından modernite sürecine kadar dini bir içeriğe sahip olduğu, ardından modernite ile birlikte daha seküler ve bu bağlamda ideolojik ya da milliyetçi bir düzleme oturduğu görülmektedir. Bu durum linç için de geçerlidir. Örneğin Osmanlı İmparatorluğu’nda kaydedilen linç hareketleri dini bir motivasyona sahip iken özellikle kurtuluş savaşı ve sonrasında öteki “gavur” olmaktan “hain” olmaya, biz tanımlaması ise müslüman olmaktan Türk olmaya evrilmiştir³².

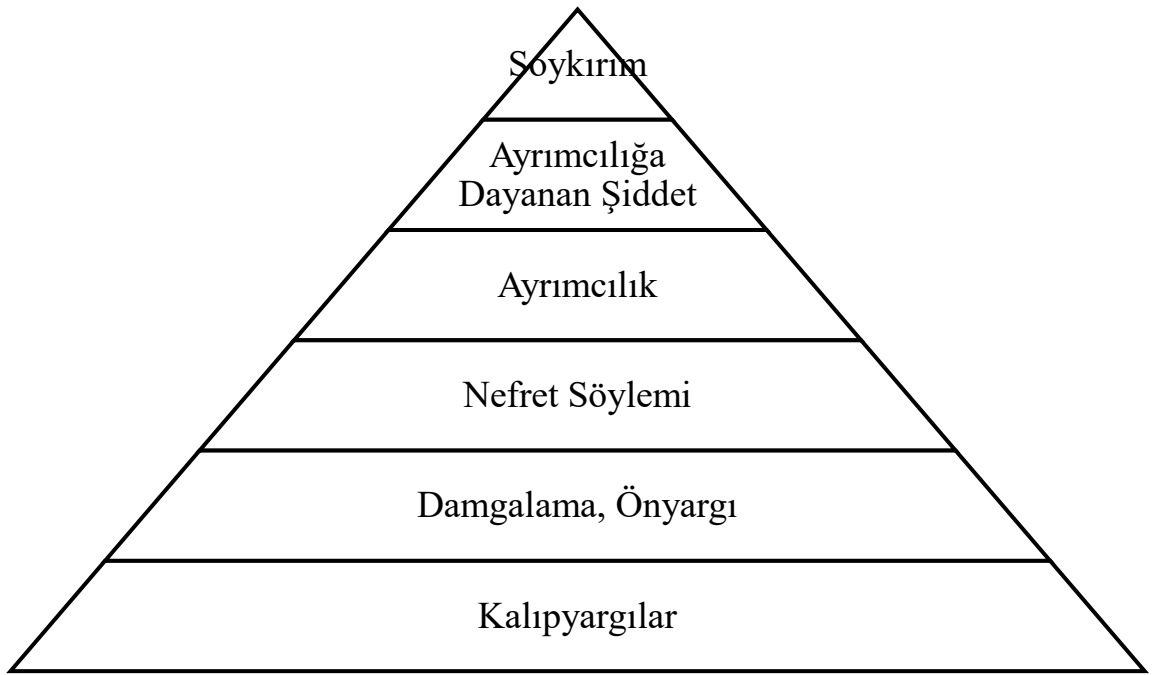
Görüldüğü üzere ötekiye yönelen şiddet tarih boyunca farklı gerekçelerle, farklı kimlik biçimlerine dayanarak gruplar arası ilişkilerde belirleyici bir rol oynamıştır. Ancak kişileri şiddet eylemleri için seferber edebilmek ve ötekine dair olumsuz bazı duyguları benimsetebilmek için bir takım rasyonel düşünme biçimleri icat edilmesi gerekmiştir.

Öteki kötüdür, ama neden? Bu sorunun cevabı onun kötülüğünün toplumsal zihin haritalarında sürekli şiddet ve nefrete çıkan bir yolla söylemsel düzeyde icat edilmesi ve yeniden icat edilmesi ile ilgilidir. Bu yüzden ötekinin kimliğine dair bir bilgiye sahip olmadan önce bile ötekiye dair bir davranış koduna sahip oluruz. Örneğin

³² Türkiye’de linç hareketleri ile ilgili ayrıntılı bilgi bir sonraki bölümde verilecektir.

“gavur” ya da “düşman” ifadelerinin işaret ettiği topluluk zaman içerisinde değişmesine rağmen gavur veya düşman olana dair “refleksler” sadece şiddetin ve nefretin derinleşmesi bağlamında dikey olarak değişir. Ötekinin kötülüğü ve karşılığında biz olarak tanımlanan entitenin iyiliği karşılıklı olarak toplumsal ve politik düzeni kurarken aynı zamanda şiddet ile devinen bir ben-öteki ilişkisini tanımlamaktadır. Bu bağlamda, kalıp yargılar, ön yargılar, günah keçisi ve nefret söylemi ötekine yönelen şiddetin gerekçesi ve meşruiyet zeminini teşkil etmesi sureti ile şiddeti rasyonalize etmektedir. Özetle biz ve ötekiye dair kimlik tasavvurları ve tahayyüleri değişse de biz ve öteki kategorilerini tanımlaya dair mantık belli bir formül üzerinden icat edilmektedir. Bu formül veya mantık ise Kalıpyargılar, Önyargılar, Damgalama ve Nefret Söylemi unsurlarının kimi zaman hepsini kimi zaman eş anlamlı olarak bir kısmının kullanılması ile işler hale getirilmektedir.

Şekil 1. Nefret Piramidi



Nefret Piramidi³³

2.4. Kalıpyargılar, Önyargılar, Damgalama ve Nefret Söylemi

Kalıpyargı kavramı ilk olarak 1922 yılında ABD’li gazeteci Walter Lippman tarafından kullanılmıştır. Lippman bu kavramı “kafamızın içerisindeki resimler” olarak ifade etmektedir (Stroebe ve A. Insko, 1989: 4). Lippman’ın bu ifadesi özünde

³³ Bu nefret piramidi Anti-Defamation League’nin raporunda yer alan nefret piramidi baz alınarak yapılmıştır. Bknz; Anti-Defamation League. (2005). Pyramid of hate. Retrieved September 29, 2016, from <http://www.adl.org/assets/pdf/education-outreach/Pyramid-of-Hate.pdf>

insan aklının kategorilerin yardımı olmaksızın düşünememesine gönderme yapmaktadır. Zira Allport'a göre (1954: 20) kategorilerle düşünme insan doğasının bir parçasıdır. Kalıpyargılar, bir grubun öteki ile karşılaşmasında onun kimliğine dair önceden edinmiş olduğu varsayımsal bilgileri dikkate alınarak bir sonuca varmasına yarar. Bir başka deyişle, kalıpyargılar; insanları bir takım türlere, tiplere, sınıflara bölen zihinsel yapılardır (Tezcan, 1974: 8). Daha da somut ifade edilecek olursa kalıpyargılar; ırk, cinsiyet, etnik köken, dini inanç gibi toplumsal kategorileri kavramak için fiziksel ve sosyal ayırt ediciler kullanarak toplumu şematize eder ve kimlikleri “algılamayı” kolaylaştıran sınıflandırmalar yaratır. Dolayısıyla kalıpyargılar insanın bilişsel kapasitesin kısıtlılığı sebebi ile karşılaşılan insan/grup hakkında bir insanın anlamlandırılmayacağı kadar çok bilgiyi sınıflandırarak daha anlaşılır hale getirmektedir (Monteith, Sherman, ve Devine, 1998: 63). Örneğin, Japonlar kimlerdir? Nasıl insanlardır? gibi bir soru karşısında Japon toplumunu anlatabilecek ve ciltlerce kitabı dolduracak bilgiyi sıralamak yerine, “Japonlar matematikte iyidir” gibi bir kalıpyargı ile cevap vermek, o toplumu kolayca tanımlama imkanı vermektedir.

Kalıpyargılar dilin toplumsal alandaki işleyişinin bir tezahürüdür. Örneğin “altın” denildiğinde akla hammadde olarak altın, ziynet eşyası olarak altın, endistriyel bir maden olarak altın v.b. gibi bir çok altın çeşidi gelebilir. Ancak günümüzde altın denildiğinde onu doğal dokusundan koparıp bu metale zenginlik, güç, ruhsal saflık gibi anlamlar yüklenir ki bunların altının kendindeki özü ile ilişkisi yoktur, bu ilişkiler atfedilmiştir (Zizek, 2018: 65).

Bu anlamda Lippman'ın perspektifi göz önünde bulundurulduğunda, altına dair kalıpyargılar ya da “kafamızın içindeki resimler” onun para, zenginlik, güç gibi anlamlara gelmesi ile alakalıdır. Diğer bir ifade ile altın denildiğinde o akıllalmaz derecede çeşitli ve karmaşık ve bir çok anlamı içerebilecekken öncelikle ve sadece bir anlamına indirgenerek toplumsal alanda bir konsensüs inşa edilmiş olur. Altın örneğinde olduğu gibi Lippman'ın kafalardaki resimler olarak ifade ettiği kalıpyargılar öznel, yoruma dayalı bir şekilde gerçekliği yeniden inşa ederek toplumsal iletişim için gerekli basitleştirmeyi toplumun geneli tarafından kabul edilecek şekilde mümkün kılmaktadır (van Dijk, 1984: 14).

Diğer taraftan kalıpyargılar her zaman olumsuz ya da olumlu değildir (Göregenli, 2012: 23). Örneğin, “Japonlar çalışkandır”, “Almanlar disiplinlidir”, “Yahudiler zengindir” gibi olumlu içeriğe sahip kalıpyargılarla da karşılaşmak

mümkündür. Bu bağlamda, kalıpyargıların gerçekliği ne ölçüde yansıttığı bireyler arasında farklılık gösterir, ancak burada da (sözde) kesinlikle inkar edilemez, (kısmen) kanıtlara dayanmaktadır. İnsanlar veya nesnelere gruplar halinde kategorize edildiğinde, aynı kategorinin üyeleri arasındaki gerçek farklılıklar algısal olarak en aza indirilme eğilimindedir ve genellikle karar verirken veya izlenimler oluştururken göz ardı edilir (Gaertner ve Dovidio, 2005: 74). Dolayısıyla, bunların her zaman klişe olduklarını ve çarpıtılmaya eğilimli olduklarını, gizli ahlaki yargıların altını çizdiklerini ve sosyo-politik manipülasyona maruz kaldıklarını göz önünde bulundurmaya kaydıyla kalıpyargılardan, kategoriye ilişkin işleyen bir tanım sağlamak için yararlanılabilir (Besnier, 2007: 102-95).

Kalıp yargıların önemli bir özelliği de yaygın olarak paylaşılmalarıdır; yani, toplumun büyük kesimleri, belirli grupların kalıp yargılarının ne olduğu konusunda hemfikirdir. Bu nedenle, örneğin, bazı toplumlarda İrlandalıların aptal olduğu, siyahların sorumsuz olduğu, kadınların duygusal olduğu ve bunun gibi bir çok kalıpyargı ona dair birçok istisnanın varlığına rağmen geniş bir konsensus oluşturabilmiştir (Hogg ve Abrams, 1998: 57).

Oluşturulan bu konsensus söz konusu kimliğe dair ifade edilen yargıya o kimliği taşıyan herkesin sahip olduğuna dair sarsılmaz bir inancı da içerisinde barındırmaktadır. Bundan dolayı kişiler kalıpyargının içerdiği bilgiyi araştırmanın peşine düşmez, sadece bu bilgiyi kabul eder. Örneğin “Türkler kuvvetlidir” diye düşünen bir kişi tüm Türkleri aynı şekilde kuvvetli kabul etmekte, Arapları korkak olan kabul eden biri ise tüm Arapları korkak olarak kabul etmektedir. Kalıpyargılara uymayan kişiler ise sadece bir istisna olarak kabul edilerek kalıpyargının ötesinde bir kavrayış reddedilecektir. Bu bağlamda, kalıpyargıların yanlışlığını ya da doğruluğunu kanıtlamak mümkün değildir. Çünkü, söz gelimi “Japonlar çalışkandır” kalıpyargısına uyan bir Japon bulunabileceği gibi bu yargıya uymayan bir Japonun bulunabilmesi de mümkündür.

Kalıpyargılar ve onların ötekiye ve kendine dair oluşturdukları kategorik kavrayış biçimleri bireyin içinde bulunduğu toplum ile ilişkisinde de önemli bir rol oynamaktadır. Zira kişi kendisini alternatif olarak sosyal bir kolektifin somutlaşması veya kişisel güdüler, hedefler ve başarıları olan benzersiz bir birey olarak tanımlayabilir (bireycilik) (Gaertner ve Dovidio, 2005: 74) veya kendini toplumun doğrudan bir uzantısı kabul edebilir (kolektivizm). Bireyci bir kültürde insanlar sosyal gruplarından kopma eğilimindedir. Birey ve grup arasında çıkar çatışması varsa. Kişi,

ciddi sonuçlar doğurmadan kolaylıkla ilgisinin ve mutluluğunun peşinden gidebilmektedir. Öte yandan, kolektivist kültürlerde, bireysel çıkar ve grup çıkarlarının örtüşmesi elzemdir. Bu nedenle kolektivist toplumlar, bireyci toplumlara nazaran daha monoblok, daha sabit ve daha istikrarlı kabul edilir (Triandis, 1995).

Kolektif toplumlar, bireyin menfaatleri doğrultusunda gruba hizmet etmesini talep eder (Schwartz, 1990: 140). Bireyci toplumlardan farklı olarak, dışlama ve dahil etme kriterleri insanların sosyal davranışlarını tanımlar ve onlara belirli bir toplumda belirli bir rol verir. Diğer bir ifade ile toplumun çıkarları ile bireyin çıkarının çakıştığı bir toplumsal, siyasal ve ekonomik hayat öngörür. Buna bağlı olarak, kolektivist kültürlerdeki dışlama ve dahil etme kriterleri, ontolojik bir biçim alır ve neredeyse kutsal sayılabilecek nitelikler gösterir. Yine bu nedenle, kolektivist sosyal formasyonun yoğun bir biz-olma duygusu vardır. Bu birliktelik duygusu, otoriter veya totaliter rejimlerin veya ideolojilerin / söylemlerin kök salmasını sağlar. Bu nedenle kalıpyargılar kolektivist toplumlarda her şeyden önce bireyi de tanımlıyor olması açısından önem arz eder. Diğer taraftan, sosyal ve bireysel kimliğin üst üste bindiği toplumlarda insanlar ötekiyi bir başka toplumun uzantısı olarak tahayyül etmeye yatkındırlar. Bu yüzden kalıpyargılar toplum-birey ilişkisinin katılaştığı ölçüde ben ve öteki ilişkisinde belirleyici bir konuma sahip olmaktadır. Toplum yapısı bireyselden kolektife doğru gittikçe kalıpyargıların ontolojik önemi artmakta, buna bağlı olarak ötekini tanıma ve anlamlandırılmadaki rolü ciddiyet kazanmaktadır.

Kalıpyargılar iki şekilde oluşabilir. Bunlardan ilki genelleştirme yoluyla oluşturulan kalıpyargılardır (Tezcan, 1974: 13). Örneğin çok disiplinli bir Alman arkadaşı olan birey, tüm Almanların disiplinli olduğunu düşünerek, bu yargıyı tüm Alman kimliğine yayar ve genelleştirir. Diğeri ise özelleştirme yoluyla yapılır. Örneğin daha önce bir Yahudi ile karşılaşmamış birey Yahudi bir kimse ile karşılaştığında “Yahudiler zengindir” kalıpyargısı sebebi ile karşılaştığı Yahudinin de zengin olduğuna dair bir yargı sahibi olur.

Yukarıda bahsedildiği üzere ben ve öteki ilişkisi sürekli ötekinin kötülüğü ve biz olarak tanımlananın iyiliği üzerinden inşa edilmektedir. Bu bağlamda kalıpyargılar bir grubun kötü olarak sınıflandırılmasına imkân tanıyan, onu mümkün kılan mekanizmadır. Dahası kalıpyargılar neticesinde spesifik bir grup üyesinin, grubun diğer üyeleriyle özdeş olduğu varsayılır veya bu şekilde muamele edilir ve böylece bir bütün olarak grup homojen olarak algılanır ve muamele edilir. Bu bağlamda kalıpyargılar, insanlar hakkında nispeten zararsız varsayımlardan soykırım gibi kaba

uygulamalara kadar değişen, davranış için önemli ve geniş kapsamlı sonuçları olan, algıda temel ve muhtemelen evrensel bir önyargı ve gruplar arası ilişkilerin merkezi bir bileşenidir (Hogg ve Abrams, 1998: 57).

Kalıpyargılar sadece ötekine dair değil kendine dair bir takım sınıflandırma teşebbüslerini de içermektedir. Biz (ben) ve öteki ilişkisi kurulurken olumlu tutum ve davranışların iç grup ile ilişkilendirilme ihtimali dış grup ilişkilendirilme ihtimalinden her zaman yüksektir. Benzer biçimde olumsuz sonuçların ve davranışların iç grup üyelerine göre dış grubun kişiliklerine atfedilmesi daha olasıdır (Gaertner ve Dovidio, 2005: 75; Parlak, 2015: 46). Bu bağlamda ben/biz olana dair kalıpyargılar ekseriyetle olumlu olma eğiliminde iken ötekine dair kalıpyargılar olumsuz olma niteliğini taşımaktadır.

Kalıpyargılar ile günah keçisi ilan etmenin ilişkisi damgalama aracılığı ile kurulmaktadır³⁴. Damga, ilk olarak Antik Yunan medeniyetinde kişinin ahlaki statüsünde kötü ne varsa onları ifşa etmek amacıyla vücutlarına bırakılan iz olarak kullanılır. Kişinin köle, suçlu ya da hain olduğu bu damga sayesinde anlaşılır. Bu kişilerin “kamusal” işleri yürütmesi yasaklanır. Akabinde Hıristiyanlıkta bu anlama iki katman daha eklenir. İlki vücutta çıkan yaralar için kullanılan anlamdır. Bu yaralara sebep olan hastalığı taşıyanların aslında Tanrı'nın merhametine nail olanlar olduğu düşünülür. Yaraları merhametin damgasıdır. Diğeri ise yine ilk “ilahi” anlamından hareketle bedensel bozukluk olarak tezahür eder. Yani söz konusu hastalık sahipleri

³⁴ Yabancınn bir ötekiye dönüşmesi ve bir kötülük timsali olarak sınıflandırılması ise damgalama ve günah keçisi ilan etme pratiklerini içerir. Campbell (2013:10-11-12-13-14), damgalama ve o damga üzerinden günah keçisi ilan etme sürecini kitabının ilk bölümünde Büyük Auk'un hikâyesi üzerinden resmetmektedir. Hikâye 1840'lı yıllarda St. Kilda adasında yaşayan insanların yaşadıkları doğa felaketinden türü tükenmekte olan bir kuşu sorumlu tutmasını konu almaktadır. Hikâyeye göre çok şiddetli bir fırtına St. Kilda adasını vurmuştur. Bu fırtına neticesinde adanın neredeyse tek geçim kaynağı olan balıkçılık büyük bir darbe almış, felaketin akabinde denize açılan balıkçıların cesetleri karaya vurmuştur. Bu cesetler arasında bir de “Büyük Auk” kuşu denilen nesli tükenmekte olan ve uçuş kabiliyetinden yoksun, penguene benzeyen bir kuş vardır. Bu yarı canlı “çirkin” kuş önce adanın kilisesine götürülür ve orada bir mahkeme kurulur. Mahkeme neticesinde Büyük Auk'un cadı olduğuna karar verilir ve tüm felaketin sorumlusu ilan edilir. Hükmün açıklanmasının ardından zavallı kuş ilk bulunduğu sahilde taşlanarak öldürülmüştür.

Burada olan şey aslında toplumun işleme mekanizmasını gözler önüne sermektedir. Campbell'in yorumuna göre St. Kilda sakinleri başlarına gelen felakete anlam veremez ve bir çıkış yolu ararlar. Her şey yolunda giderken bir felaket geldiğine göre bu kesinlikle dışarıdan gelen, haset eden, kendilerini yok etmek isteyen bir gücün işi olmalıdır. Bu dışarıdan gelen Büyük Auk kuşu olmuştur. Canını kurtarmak için kendini attığı sahil bu yüzden onun ölüm yeri olmuştur. Benzer şekilde, Güney Amerika'daki Paskalya Adası sakinlerinin başına gelen felaketlerden kendi yonttukları heykelleri sorumlu tutmaları, Avrupa'da vebanın yayılmasının sorumlusu olarak Yahudilerin gösterilmesi ve başlı başına cadılık kurumu aynı mekanizmanın işletilmesi ile izah edilebilmektedir.

hem tanrının merhametiyle hem de bedensel özür sahibi olmakla aynı anda damgalanır.

Günümüzde ise damga artık gözden düşmenin bir belirtisi olmaktan ziyade gözden düşmenin kendisi olarak kullanılmaktadır (Goffman, 2014: 29). Diğer bir ifade gözden düşme bedenden damgaya doğru bir hareket iken artık damgadan bedene giden, beden, mevcut durumun değil söylemsel olanın, damganın merkezinde gelişen bir olgudur. Damga artık son derece itibarsızlaştırılmış bir sığara atıfta bulunmak için işler halde tutulan bir mekanizmadır. Kişiler bir işaret taşıdığı için damgalanmaktan ziyade artık damgalandığı için işaretlidir. Ancak burada kullanılan dil bir “sıfatlar” dili değil bir ilişki dilidir. Bir niteliğe haiz olma durumunu damgalayan bir sıfat başkasının “normallliğini” teyit edebilmektedir (Goffman, 2014: 31). Bu bağlamda damgalama; kişilerin (1) bedensel engeline, (2) kendini ait hissettiği düşünce biçimine ve (3) ırkına, ulusuna ya da dinine yönelik gerçekleştirilebilmektedir (Goffman, 2014: 33). Özetle, bir sosyal kontrol aracı olarak damga kişinin ya da grubun geçici olarak sahip olduğu değil, onun tüm kimliği veya karakteriyle bütünleşmiş olan özelliği olarak kabul edilmektedir (Dijker ve Koomen, 2007: 7).

Diğer taraftan, belli kimliklerin “damgalanması” uzaktan bakıldığında statik bir konuma, somut bir kolektif biçime işaret ediyor gibi görünebilir. Ancak Goffman’ın (2014: 17-192) da önemle işaret ettiği gibi damgalamak bir ilişki biçimidir, birer bakış açıdır. Bu bakış açıları verili değil toplumsal üretimin bir neticesidir. Damga, normal ile anormal arasındaki ilişkinin damgalayanın (normal) bakış açısından görünen şeklidir. Damgalanmış kişinin kendi gerçekliğinden sökülüp yeni bir toplumsal bağlama oturtulmasıdır. Bu süreç, damgalanana “itibarsızlaştırıcı” bir özellik atfedilmesi şeklinde gerçekleşir. Artık anormalin damgası onun toplumsallaşma biçimi haline gelir. Kısacası damganın idaresi toplumun genel bir özelliğidir ve kimliğin olduğu her yerde damgalama da olacaktır (Goffman, 2014: 183).

Damga ile işaret edilen suç elbette tamamıyla uydurma ya da iftira değildir. Ancak tecrübe edilen sürecin dillendirme biçimleri onu abartarak olduğundan farklı bir biçimde yansıtma eğilimine sahiptir (Girard, 2005: 8). Örneğin ABD’de siyahiler kendi sosyo-ekonomik pozisyonlarından dolayı bazı suçları beyazlara oranla daha fazla işliyor olabilirler. Ancak bunun dillendirilme biçimi “siyahiler genelde çetelere katılırlar ve uyuşturucu satarlar” gibi bir şekilde girdiğinde orada damgalamanın olduğu sonucuna ulaşılması mümkündür. Buna benzer suçlamalar özünde toplumun kendi

yaptıklarının sorumluluklarından kurtulmasının bir yoludur (Campbell, 2013: 15). Suçlama yoluyla kontrol edilemeyen olguların ve olayların aslında “kontrol edildiği izlenimi” yeniden adlandırılmaya maruz bırakılarak yaratılır (Girard, 2005: 6). Diğer bir ifade ile toplum; tecrübe ettikleri bazı olguları veya olayları açıklayabilmek için kişileri kategorize etme araçlarını ve her bir kategorinin mensupları için sıradan ve doğal olduğu düşünülen nitelikler bütünü inşa eder (Goffman, 2014: 30).

Bir krizden zarar gören toplum felaketten kendini sorumlu tutmak yerine bir dışarıdan gelenin, yabancıнын, özetle “biz olmayanın” (öteki) sorumlu olduğunu düşünmeye yatkındır. Kriz öncelikle toplumsalın krizi olduğu için “ötekiye” yöneltilen ithamlar ahlaki ve toplumsal içeriğe sahiptir (Gigard, 2005: 20). Bu bağlamda, damgalanan kişiyle o damganın bilgisi üzerinden damgalananı kavrayan aktör arasında şahsi bir münasebetin bulunması bir zorunluluk olmaktan çıkar (Goffman, 2014: 90). Hatta böyle bir yüz yüze iletişim neticesinde kişinin damgalanana dair kavrayışı damganın dışına çıkabilme tehlikesini içerir.

Eğer toplum bir kolektif biçimi, kimliği ya da varlığı herhangi bir biçimde damgalamış ise o biçime ait olanların damganın uygun gördüğü rolün dışına çıkmamasını ister (Goffman, 2014: 171-235). Bu bağlamda ötekine karşı kendi göreneğini korumak isteyen toplum sadece kendi üyelerinin ötekiye yönelmelerini değil, ötekinin de kendine yönelmelerini engelleme eğilimindedir. Bu sebeple ötekinin herhangi bir formu ile damgalanan birey ya da grup ona atfedilen damganın dışına çıkamaz. Keza ötekinin doğası gereği kötü olduğu bilincine sahip insanlar için onun o kalıbın dışına çıkması söz konusu kötülüğün alameti olarak okunmaktadır.

Örneğin başka bir ülkeye iltica etmiş kişinin bulunduğu ülkede iyi giyinmesi, iyi yerlerde ev sahibi olması veya yüksek geliri olan bir işletmeyi yürütmesi ona şüphe ile bakılmasına sebep olacaktır. Bu şüphe bazı yakıştırmalar için yeterli bir sebep gibi görünür. Mülteci örneğinde damgalının varlıklı olması ile bir “makul şüphe” oluşur. Bu şüphe beraberinde abartılı yakıştırmaları da getirir. Doğası gereği kötü olan mültecinin zenginlik elde etmesinin ahlaki bir dayanağının olması buna göre mümkün değildir. Bir mülteci eğer “mülteci” damgasına sığmayan bir varlık sahibi ise onun kaynağının illegal olması toplumun perspektifinden olası bir durumdur.

Bu anlamıyla damga idaresi bir olgunun ya da ötekiye ait bir takım davranış kodlarının ve o kodları idare eden karakterin özüne ilişkin normatif beklentilerin kalıpyargılara dönüşmesidir (Goffman, 2014: 90). Diğer bir ifade ile kalıpyargılar damgalara dönüştürülerek bir tür idare biçimi, haline gelebilmektedir. Bu açıdan

bakıldığında farklı grupları anlama pratiği olarak kalıpyargılar damgalama sayesinde idare etme biçimlerine dönüşür. Kalıpyargılar bir tür düşünme ve anlama biçimi olarak tanımlanabiliyorsa damga da bu düşünme biçimlerine sızan, damgalanan ve damgalayan ilişkisini sadece bir iktidar ilişkisine değil aynı zamanda ontolojik bir karşıtlık ilişkisine dönüştüren bir olgu olarak tanımlanabilir. Diğer bir ifade ile damgalama özel bir tür kalıpyargı tipi olarak bazı grup aidiyetlerini toplumsal hiyerarşinin altına, bazen de büsbütün dışına iten bir iktidar mekanizmasıdır. Dolayısıyla, damga başka grupları/kimlikleri anlamının en temel biçimlerinden biri olan kalıpyargıların bir türevi olduğu için günlük hayatın bir parçası, doğal hatta gerekli bir olgu olarak kabul edilir. Zira örneğin Japonlar çalışkandır, Almanlar disiplinlidir gibi kalıpyargılar nasıl toplumsallaşma sürecinde öğrenilmiş ve doğal hayatın bir parçası olmuşlarsa damga şeklinde formüle edilmiş kalıp yargılar da aynı şekilde günlük yaşamın sıradan bir parçası görünümünü almaktadır.

Diğer taraftan, görenek söz konusu olduğunda bir davranış biçimi nasıl ki “öyle yapılır” denildiği için yerine getiriliyor ve içe dalma, akıl yürütmeye (*theoria*) yer verilmiyorsa, kalıpyargılar ve damgalama da aynı şekilde sorgulanmaksızın kabul edilen söylemsel ifadeler haline gelmek sureti ile zayıf ve yaygın görenek haline gelerek bir zihin haritası halini almaktadır. Damga söz konusu olduğunda bu zihin haritası kimin normal, kimin anormal olduğunu, kimin zararlı kimin ise faydalı olarak kabul edildiğini tarif etmeye yarayan fonksiyona sahiptir. Buradan hareketle kalıpyargıların ben/biz olarak tanımladıkları sosyal formasyonun iyi olarak kabul edilemeyecek bir olay ya da olgu ile ilişkilendirilmesini engellemek, bize dair kalıpyargıların olumludan olumsuzuza dönmesini bertaraf etmek için suç, damgalı olan ötekiye yüklenmektedir. Böylece hem ötekinin kötülüğü hem de bizim iyiliğimiz teyit edilerek toplumsal dayanışma kuvvetlendirilir. Bu durum aynı zamanda kötü olan ötekiye karşı şiddet eylemlerini de meşru kılacak zihinsel haritaları inşa ederek Allport’un (1954) sevgi-önyargı şeklinde tarif ettiği dikotomiye de gözler önüne sermektedir. Söz konusu süreçler neticesinde kişi içinde bulunduğu topluma karşı yüksek derecede sevgi duyarken ötekiye karşı sürekli bir önyargı geliştirme tutumuna sahip olur.

Kalıpyargı ve önyargı birbiri ile çok karıştıran iki kavramdır. Bunun sebebi önyargı ve kalıp yargının birbirine çok benzer durumları ifade etmesinden kaynaklanır. Bu iki kavram birbirinin tamamlayıcısıdır, biri olmadığı takdirde diğeri eksik kalacaktır (Göregenli, 2012: 23). Allport’a göre (1954: 8), önyargı, bir gruba ait olan kişiye karşı,

o gruba ait olduğu için gruba atfedilen sakıncalı niteliklere sahip olduğu farz edilen ve bundan dolayı ona karşı geliştirilen itici veya düşmanca bir tutum olarak tanımlanabilir. Bu bağlamda kişinin ait olduğu ırk, etniste, din, sosyoekonomik durum, cinsiyet, yaş, engellilik ve diğer sosyodemografik özellikler bağlamında önceden oluşturulmuş yargılar olarak vücut bulurlar (Ford, 2013: 63). Diğer bir ifade ile önyargılar kelimenin tam manasıyla farklı sosyal gruplara dair sahip olunan önyargılardır. Bu yargılar ise kalıpyargılar ve damgalama süreçlerinin bir neticesi olarak ortaya çıkar ve sosyalleşme yolu ile öğrenilir. Damgalanmış kimliklere karşı bir tutum olarak önyargılar sosyal değişim, azınlık gruplarının boyutu, ekonomik rekabet, iç gruba uygunluk, sosyalleşme vb. tipik sosyal koşullara bağlı olduğu gibi hayal kırıklığı, saldırganlık, kaygı veya otoriterlik gibi kişisel özelliklere de dayanabilmektedir (van Dijk, 1984: 15). Sosyal ve kişisel koşullar ise birbirinden bütünü ayrı olmaktan çok birbiri ile ilişkili, karşılıklı üretken (*counter-productive*) bir doğaya sahiptir.

Ancak burada altı çizilmesi gereken temel husus kalıpyargı ve damgalamalarla beraber önyargıların da bireysel tutumlardan değil grubun üyelerinin bir grup üyesi olarak takındığı tutum olmasıdır. Diğer bir ifade ile önyargılar kişinin bir gruba dahil olduğu için edindiği bir tutumdur. Bu anlamı ile bir tür görenektir. Toplumsal formasyonu oluşturan görenekler kendi içine dalmayı, *theroia*'yı yani bir meseleyi rasyonel yöntemlerle ele almayı nasıl kendisi ile ikame ediyorsa kalıpyargılar, damgalar ve önyargılar da karşılaşılan ötekiler ile ilişkide içe dalmanın yerini alarak bir tür söylemsel görenek vazifesi görürler. Ve yine göreneklere benzer olarak bir parçası olunan toplumla aynı önyargılara sahip olmak biz duygusunu destekleyerek konformist bir rasyonalite yaratmakta (van Dijk, 1984: 15) ve ötekiye yönelen önyargı neticesinde sosyal dayanışma konsolide edilmektedir.

Önyargıların literatürde vurgulanan üç temel özelliği mevcuttur:

(a) önyargı, aşırı genelleme, basitleştirme, seçim veya “hatalı” muhakemenin diğer özellikleri gibi mekanizmaları içeren diğer gruplar hakkında sosyal bilgi işlemenin belirli bir özelliğidir;

(b) bu süreçler, konformizm, grup içi sadakat, kurumlar, çocuğun sosyalleşmesi, normlar ve kanunlar (görenekler) gibi çeşitli sosyo-kültürel kısıtlamalara gömülüdür;

(c) önyargılı tutumlara duyarlılıkta otoriter eğitim, çocukluk deneyimleri, kişisel hayal kırıklığı ve kaygı tarafından belirlenen bireysel farklılıklar vardır.

Bu bağlamda önyargı; dış grup üyelerine karşı olan ve değerlendirme eğilimlerinin ağırlıklı olarak olumsuz olduğu bir tutumdur (Göregenli, 2012: 22; Stroebe ve Insko, 1989: 8). Bu durumun pratiğe dönüşmesinin literatürdeki karşılığı ise “ayrımcılıktır”. Ayrımcılık pratikleri neticesinde belirli kimlikler, sosyal biçimler veya her türlü cemaat (community) sosyal veya fiziksel olarak toplumun dışına konumlandırılır ve hep orada kalması için çaba gösterilir (Göregenli, 2012: 22).

Ayrımcılık esasta sosyal farklılaşmayı inşa etmeye yönelik bir politikadır. Toplumsal olanı bir hiyerarşiye bağlayıp toplumu o bağlamda tanımlamanın bir yolu olan ayrımcılık, toplumun içerisindeki ast üst ilişkisinin somutlaştığı bir tutum olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda, toplumun eşit ve adil bir yapıda olup olmaması önem arz eder. Toplumda adaletsizlik ve eşitsizlik yaygın ise bu önyargının yaygın bir düşünme biçimi olarak ortaya çıkmasına zemin hazırlar. Eşitliğin ve adaletin daha fazla sağlandığı toplumlarda önyargı hiç yoktur denemez ancak toplumsalın kuruluşu önyargının toplumda yaygın bir düşünce biçimi olmasının önünde engel teşkil eder.

Önyargının ayrımcı bir pratiğe netice vermesinin sebebi toplumda doğal olarak belli grubun dezavantajlı olması değildir. Aksine önce toplumun belli bir özelliği genelleştirilir ve topluma ait olan bireyler o özellikle damgalanır sonra ise günah keçisi ilan edilerek toplumdan sürgün edilir. Yani önyargı, kalıp yargı, damga, günah keçisi ilan etme ve bunlara bağlı gelişen tüm diğer pratikler sosyal olarak inşa edilmiştir. Bu inşanın amacı ise toplumsal hiyerarşiyi korumak ve sürdürmektir.

Önyargılı olmak statik bir durum, bir pozisyon olmaktan ziyade bir düşünme biçimi ve yaşama tarzıdır (Göregenli, 2012: 22). Toplumun hiyerarşik bir biçimde kurulmasının sürekli yeniden üretimi bu düşünce biçiminin toplum genelinde hakim olmasının sürekliliğine bağlıdır. Yani, önyargılı düşünce toplumun geneline bir kere yayıldığı zaman kimin yukarıda kimin aşağıda olduğuna dair bir toplumsal konsensüs oluşur. Bu konsensüs günlük yaşamda önyargılı düşüncenin normalmiş gibi algılanmasını beraberinde getirir (Göregenli, 2012: 23). Önyargılı düşüncüyü içeren bu söylemsel alan, toplumun ast-üst ilişkisini sürekli onaylar ve belli grupların üyelerine yönelen ayrılıkçı pratikler doğal düzenin bir parçası olarak anlaşılır.

Genel olarak dış grupların ve özellikle etnik azınlık gruplarının sosyal olarak paylaşılan temsili nedeniyle, iç grubun üyeleri, azınlık üyelerinin görünümünü ve eylemlerini, çoğunlukla olumsuz anlamda, doğası gereği farklı olarak algılama eğiliminde olacaktır (van Dijk, 1984: 17). Ancak kalıpyargı ya da damgada olduğu gibi bu sadece zinhinsel bir şema olmaktan ziyade bir tutum haline dönüşmektedir.

Diğer bir ifade ile önyargılar sadece düşünme biçimine değil bununla beraber filli birer duruma da işaret etmektedir.

Tüm bunlarla beraber kalıpyargılar üzerine inşa edilen damgalama ve önyargı gibi ben ve ötekiye inşa edici mekanizmaların neticesinde kişinin kendi içinde bulunduğu gruba duyduğu sevgi ve sadakat ve ötekinin şüphesiz kötülüğü ve daha aşağı bir konumda olduğuna dair inanç kendini nefret söylemi olarak göstermektedir.

2.4.1 Nefret ve Nefret Söylemi

Kişilerin damgalama ve önyargılar vasıtasıyla ötekiye dair geliştirdikleri duygu ve tutumlar nefret temelinde öfke ve hınç olarak ortaya çıkmaktadır. Bir diğer ifade ile ötekiye şiddet uygulanmasının rasyonel temelleri önyargılar ve damgalama süreçleri neticesinde oluşan güvenlik iklimi ve buna eşlik eden nefrettir. TDK'ya göre nefret arapça kökenli bir kelime olup “Bir kimsenin kötülüğünü, mutsuzluğunu istemeye yönelik duygu” veya tikslenme, tiksinti olarak tanımlanmaktadır. Nefret aynı zamanda kişilere karşı ve şeylere karşı olmak üzere iki farklı forma sahiptir. Kişilere karşı nefret birisinin kötülüğünü istemeye varan tutku, yok etme isteğine varan bir yadsıma veya öldürmeye varan istek olarak tanımlanırken şeylere(nesnelere) karşı nefret onu uzaklaştırmayı, ortadan kaldırmayı istemek olarak (hayvanlara nefret, biyoloji dersine nefret vb) adlandırılır (Ataman, 2012: 50-51).

Descartes'e göre nefret bir objenin kötü olduğunun farkında olarak ondan uzak durma isteğidir. Spinoza'ya göre ise nefret dışsal bir sebepten kaynaklanan ve acının (kederin) eşlik ettiği bir kavrayış şeklidir. Aristoteles için ise, nefretle ilgili ayırt edici fenomenolojik gerçek onun, zamanla tedavi edilemez olması ve nesnesinin yok edilmesi için çabalamaya ek olarak acıdan azade olmasıdır. Hume ise nefreti de sevgiyi de tanımlanamaz birer duygu olarak kabul eder. Darwin ise kendini öfke olarak gösteren bir özel tip duygu olduğunu iddia eder. (Royzman, McCauley ve Rozin, 2005: 4). Diğer taraftan nefrete dair modern araştırmalarda nefretin tek bir duygudan oluşmayan ve daha kalıcı ve bununla beraber bir duygudan ziyade duygulanımsal bir tutum olduğu da iddia edilmektedir (Ekman, 1992: 194).

Sternberg (2003: 306) sevginin olduğu gibi nefretin de Yakınlaşmaya, Tutkuya ve Bağlılığa dayanan üç bileşeni olduğunu iddia eder. Ancak nefret söz konusu olduğunda söz konusu bileşenler tersine işlerler. Tablo'da belirtildiği üzere bunlar “Yakınlaşmanın Reddi: İğrenme Tikslenme”, “Tutku: Öfke/Korku”, “Bağlılık:

Değersizleştirme/Eksiltme”dir. Bu üç bileşenlerin her biri her zaman bir davranışa dönüşmek zorunda olmamakla beraber her biri nefretin belli bir aşamasına işaret etmektedir.

Yakınlaşmanın reddi söz konusu olduğunda nefret eden kişi nefretin hedefi olan kişiye karşı tiskinti ve iğrenme duyguları oluşturduğu için araya mesafe koyma arzusundadır. Örneğin Hitler liderliğinde gerçekleştirilen Yahudi Soykırımı sürecinde kendini *Aryan* kabul edenlerin Yahudilere veya diğer hedef alınan gruplara karşı benimsedikleri tutum ve davranışların önemli bileşenlerinden birisi yakınlaşmanın reddidir. Yapılan propaganda neticesinde Yahudi kültürü ve toplumu bir takım önyargıların ve damgalamanın nesnesi olmuşlardır. Örneğin “Yahudiler açgözlüdür” şeklinde formüle edilen bir yargı nefret duyan kişide iğrenme ve tikslenme duygularını harekete geçirerek onlarla ilişki kurma arzusunu yerinden etmektedir. Özellikle *dehumanizasyon* (insandışılaştırma) ile beraber nefret duyulan kişi insan özelliklerinin yerine insanlarda iğrenme duygusu oluşturabilecek böcek, çirkin veya fare gibi ifadelerle tanımlanmaktadır. Örneğin Goebbles Yahudileri aşağılık, hastalık bulaştırıcı ve en ilginç de zararlı böcekler gibi yok edilmesi zorunlu olanlar olarak tanımlamaktadır. Bu bağlamda kendini *Aryan* olarak kabul eden grup için ötekinin insandışılığı ölçüsünde kendini daha insan hatta üst-insan/tanrı-insan gibi görme eğilimi meydana gelmektedir. İnsandışılaştırılmış ötekinin toplumdaki fiziki uzaklaştırılması ise kendine olumluluk atfeden grubun “saflığını” korumak amacını taşımaktadır (Sternberg, 2003: 307).

İnsandışılaştırma özellikle ötekiye karşı şiddeti rasyonel hale getirmenin en önemli ayaklarından biri olarak kabul edilebilir. Bu bağlamda, Erik Erikson klanlar, aşiretler ya da kabileler şeklinde örgütlenen insanların gruplaşmalarını sahte (sözde) tür (*pseudo species*) şeklinde tanımlar. Örneğin Antik Çin’de yaşayanlar kendilerini “insanlar” olarak tanımlarken ötekileri “*kuei*” yani “avcı ruhlar” olarak görmektedir. Diğer taraftan Apaçiler kendilerini “*indeh*” yani insanlar olarak tanımlarken ötekileri “*indah*” yani düşmanlar olarak isimlendirmektedir. Benzer bir şekilde Brezilya’da yaşayan Mundurucular (insanlar) ötekilerini “*pariwat*” (düşman) olarak tanımlamaktadır (Murphy, 1957: 1021; Suistola ve Volkan, 2018: 40). Bu durum sadece kabile yaşantısına özgü değildir, benzer biçimde emperyalist politikalar yürüten modern imparatorluklar sömürgeci amaçlarla ele geçirdikleri topraklarda yaşayan siyahilerin insan olup olmadığına dair uzun tartışmalara girişmişlerdir. Bununla beraber özellikle Avrupa’da orta çağ’da kadınların erkeklerden daha az insan

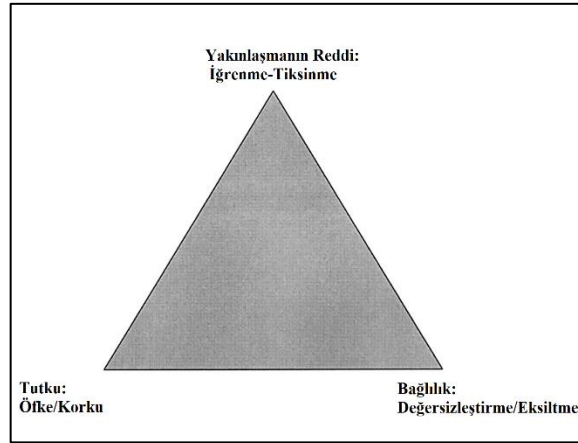
olduğununa dair tartışmalar mevcuttur. Bunun dışında İşlam dininde müslüman olmayan anlamında kullanılan gavur ve Hışıştıyanlık’da aynı anlama gelen *infidelis* (*indifel*) kelimesinin benzer bir fonksiyonu vardır. Bu tip dil (Wittengstein) ya da hakikat (Foucault) oyunları neticesinde öteki sadece “bizim gibi olmayan insanlar” şeklinde değil öncelikle insan olmayanlar olarak hayal edilir. Böylece şeytanlaştırmaya, önyargıya, ayrımcılığa ve ayrımcı düşünceye dayanan nefret söylemi, linç gibi toplu fiziksel şiddet eylemleri veya soykırım gibi toplu ve örgütlü şiddet hareketlerinin *rasyonel* temelleri atılmış olur.

Nefret bileşenlerinden bir diğer olan tutku ise beraberinde öfke ve korkuyu getirmektedir. Tutku tipik olarak hızlıca yükselen ve yine hızlı bir şekilde ortadan kaybolan epidozlar halinde meydana gelmektedir. Bu bileşende tutkuya dönüşen öfkenin temelinde çoğunlukla korku yatmaktadır. Bir nceki bileşene benzer şekilde, ötekinin bir tehdit unsuru olarak kabul edilmesi ile gelişen zarar görme veya yok olma korkusu sebebi ile oluşan öfke sebebi ile nefret etme duygusu ontolojik bir önem kazanır.

Nefret bileşenlerinden sonuncusu ise bağlılıktır. Bu bileşende nefret çok daha sistematik olarak öğrenilmektedir. Diğer bir ifade ile nefret sadece epidozlar halinde ani ıkışlar ve geri düşüşlerden ziyade sistematik bir öğrenme neticesinde nesilden nesile aktarılmaktadır. Sternberg (2003: 309) bu durumu eğitim kurumlarında insanların beynin yıkanması olarak ifade eder. İnsanların zihnini nefrete kaptırma girişimleri, genellikle hedeflenen grubun, örneğin giyinme, konuşma veya başkalarıyla etkileşimde bulunma şekillerinde ortak kodları nasıl defalarca ihlal ettiğine işaret etmeye dayanır.

Karar-taahhüt bileşeni tipik olarak yavaş yavaş büyür ve kaybolur. Nefret edenler, kendi nefret duygularını sürdürme eğiliminde olan bir düşünce tarzını benimser. Failler, nefret edilen grupları hedef alırken basit ve genellikle ikili düşünmeye girişirler (biz iyiyiz, onlar kötü gibi). Çoğu zaman, nefret grupları tek fikirli hale gelir ve diğer birçok şeyi dışlayarak nefretlerinin hedefine odaklanmaya başlarlar (Sternberg, 2003: 309).

Şekil 2. Nefret Üçgeni



(Sternberg, 2003: 307)

Nefretin üç bileşenine daha yakından bakıldığında insanın psikolojik, toplumsal ve politik ontolojileri üzerine kurulu olduğu görülecektir. Diğer bir ifade ile yakınlaşmanın reddi daha bireysel bir davranışı, önyargıları ve damgalamaları kabul eden bireyi işaret etmekteyken, tutku bu bireylerin bir grup olarak davranışlarını, bağlılık ise devlet tarafından nefretin sistematik olarak benimsetilmesini işaret etmektedir.

Sternberg (2003: 311) nefret üçgenini oluşturan bileşenlerin kendi aralarındaki kombinasyonları ile serin nefretten (*cool hate*) yakıcı nefrete (*burning hate*) kadar 7 farklı nefret düzeyi tespit eder. Serin nefret sadece nefret üçgeninin ilk bileşeni olan yakınlaşmanın reddinden ibarettir. Sıcak nefret (*hot hate*) öfke ve korkuya dayanan tutku yüklü nefrete, yani ikinci bileşene tekabül etmektedir. Soğuk nefret üçüncü bileşen olan bağlılığa denk düşmektedir. Haşlayan nefret (*boiling hate*) birinci ve ikinci nefret biçiminin bileşimidir (iğrenme/yakınlaşmanın reddi + öfke ve korku tutkusu). Kaynayan nefret (*simmering hate*) birinci ve üçüncü bileşenin ortaklığı sayesinde gerçekleşebilir (yakınlaşmanın reddi+bağlılık). Fokurdayan nefret (*seething hate/ revilement*) ikinci ve üçüncü bileşenden oluşmaktadır (tutku + bağlılık). Yakıcı nefret ise üç nefret değişkeninin aynı anda işler halde olduğu toplumsal ve politik düzenleri tanımlamaktadır. Yakıcı nefret söz konusu olduğunda soykırım gibi toplu yok etme edimleri kaçınılmazdır.

Nefretin söz konusu bu bileşenleri ve bu bileşenlerin birleşerek oluşturduğu durumlar tek başına bir his bir duygulanma halinden fazlası olduğunu göstermektedir. Nefretin bir faaliyete, sosyal ve politik bir gerçekliğe sahip olması için onun psikolojik ya da bilişsel bir düzeyin ötesinde sosyolojik bir varoluşu olduğunu kabul etmek gerekir.

Söylem, her ne kadar günlük hayatta bir şeyleri ifade etmek, dile getirmek anlamında kullanılsa da özellikle normal/anormal, yasak/yasak olmayan, akıllı/deli, makbul/sapkın, iyi/kötü gibi ikilikleri yaratan bir iktidar biçimi/aracıdır (Foucault, 1987: 23-24-25). Bu anlamıyla, nefret söyleminden bahsedildiğinde aslında nefret üçgeninde yer alan tüm bileşenleri kapsayan, onların temeli olan bir epistemolojik nefret zemininin varlığından bahsediliyor demektir.

Diğer bir ifade ile söylem belli alanları sorunsallaştırarak onları bir başka deneyim olarak kurmanın temel aracıdır. Burada sorunsallaştırma bir olgunun doğru-yanlış oyununa sokulmasına gönderme yaparken deneyim ise kişileri bu doğru-yanlış oyunlarının birer öznesi olarak inşa etmeyi tanımlar (Foucault, 2014: 86). Örneğin Foucault'un analizine göre delilik sorunsallaştırılmış ve akıl hastalığı kurulmuş bir deneyim olarak ortaya çıkmıştır. Buna bağlı olarak söylem aracılığı ile kurulan akıl hastalığı gibi bir deneyim herhangi bir kişiye dayatılmak sureti ile onun öznesi haline getirilebilmektedir (Keskin, 2016: 14).

Avrupa Konseyi Bakanlar Komitesi'nin 1997 yılında yaptığı tanımlamaya göre nefret söylemi “...ırkçı nefreti, yabancı düşmanlığını, Yahudi düşmanlığını veya azınlıklara, göçmenlere ve göçmen kökenli insanlara yönelik saldırgan ulusalcılık ve etnik merkezilik, **ayrımcılık ve düşmanlık** şeklinde ifadesini bulan, dinsel hoşgörüsüzlük dâhil olmak üzere **hoşgörüsüzlüğe dayalı başka nefret biçimlerini yayan, kışkırtan, teşvik eden veya meşrulaştıran her türlü ifade biçimini kapsayacak şekilde anlaşılacaktır. Bu anlamda “nefret söylemi” muhakkak belirli bir kişiye veya gruba yönlendirilmiş yorumları kapsamaktadır** (Weber, 2009: 3)” şeklinde ifade edilmektedir.

Tanımdan anlaşıldığı üzere nefret söylemi dilsel bir ifade olmanın ötesinde ayrımcılık ve düşmanlığı meşrulaştıran, hoşgörüsüzlüğü, nefreti yayan bir doğaya sahiptir. Nefretin bir söylem biçimi olarak kullanılması ise belli toplumsal grupların (öteki) normal/anormal, dost/düşman gibi hakikat oyunlarına sokulması şeklinde sorunsallaştırılması ve söylem yolu ile kendini saf ve iyi, ötekini ise kirlenmiş ve kötü olarak inşa eden bir deneyimi karakterize etmektedir. Burada bir başka gruptan olmak sorunsallaştırılırken onu öteki, dolayısı ile kötü kabul etmek kişinin kendi toplumunun bir parçası olma deneyimini kurmaktadır.

Örneğin bu tezde incelenen tweetlerde sıkça geçen “Suriyeliler medeni değildir” gibi bir nefret söylemi önce medeni olmamak gibi olumsuz anlamlı bir ifade ile suriyeli kimliğini söylemsel olarak ilişkilendirmektedir. Suriyeli kimliğine

medeni olmama tecrübesi dayatılması neticesinde, aksine kanıt ortaya konulsa bile zihinlerde medeni olma tecrübesi ve onun öznesi olarak Suriyelilik sabit kalacaktır. Ancak bu ifade sadece Suriyelileri medeni olma tecrübesinin öznesi olarak kurmaz. Suriyeliler medeni değildir ifadesi eş zamanlı olarak örneğin Türkler medenidir ifadesini de inşa etmektedir. Diğer bir ifade ile nefret söylemi bir defa kullanıldığında söyleyenin kendi grubunu tam tersi bir deneyimin öznesi kılmaktadır. Benzer bir şekilde Goebbels'in Yahudileri yok edilmesi gereken böcekler olarak tanımlaması ile Alman milletini üstün insan olarak görmesi arasındaki zıtlık bu durumu işaret etmektedir.

Bu yüzden bir duygu olan nefretten farklı olarak nefret söylemi sadece nefreti yayan, meşrulaştırır veya ötekine dair hakaret içeren basit ifadelerden ziyade kişinin ait olduğu grubun onu belli şekilde düşünmeye ve hareket etmeye, belli bir deneyimi tecrübe etmeye zorlayan bir fonksiyona sahiptir. Nefret söylemi bir deneyim dayattığı için insanlar daha önce öteki olarak tanımlanan bir grubun üyeleri ile daha önce hiç iletişime geçmemiş olsa da onların kötülüğünden ve şeytaniliğinden oldukça emindir. Öteki ile karşılaşmalarda önyargılar, kalıpyargılar ve damgalar araçsal bir nitelik kazanarak nefret söylemi içerisine yerleşmekte böylece bunlar aracılığı ile grup aidiyeti konsolide edilmektedir. Nefret söylemi aracılığı ile inşa edilen ve nefret söylemini benimseme zorunluluğu getiren deneyim ise yukarıda ayrıntıları ile ele alınmış olan görenek olarak tanımlanabilir.

İçe dalma ve rasyonel düşünme süreçleri dışında gelişen nefret söylemi ve onun içerdiği kalıpyargı, önyargı ve damgalama pratikleri hem öteki ile karşılaşmada dilsel ve düşünsel bir görenek olarak çalışmaktayken hem de ötekiye şiddet uygulamanın da meşruiyetini oluşturmaktadır. Diğer bir ifade ile nefret söylemi ve onun bileşenleri görenek haline geldiğinde doğası gereği iyi ve ahlaki olarak kodlanacaktır. O yüzden nefret duygusu ve nefret söylemi verili grup tarafından desteklenir ve yaygınlaştırılmaya çalışılır. Öteki ile karşılaşmalarda ona şiddet uygulamak ise yine iyi ve ahlaki olarak kabul edilen nefret söyleminin grup üyesinden talep ettiği şeydir. Özellikle kolektivist toplumsal yapılarda birey yerine grubun kendisine atfedilen önem neticesinde bireyin nefret söylemini benimsemesi ve şeytanlaştırılan, insandışlaştırılan, düşman ilan edilen, zararlı ve iğrenç olarak tasvir edilen öteki karşısında “gereğini yapması” daha yaygın olarak gözlemlenebilmektedir.

Öteki olana karşı şiddet, söz konusu araçlarla rasyonelleştiği ve yine bu söz konusu araçların içe dalma ve düşünme sürecinin yerini alması sebebi ile bir tür refleks

gibi hareket etmektedir. Diğer bir ifade ile ötekiye şiddet uygulamanın kökenlerinde kalıpyargı, önyargı, damga ve nefret söylemi gibi değişkenler bulunmaktadır. Ancak bu rasyonelize etme araçları arasında bir hiyerarşi olduğu söylenemeyeceği gibi bir edim ya da düşünce aynı anda hem bir kalıpyargı, hem bir önyargı veya damga olabileceği gibi nefret söylemi de olabilmektedir. Örneğin Araplar kötü kokuyor ifadesi hem bir kalıpyargı, hem bir ön yargı, hem bir damga hem de nefret söylemidir.

Tablo 2. Şiddet ve Şiddetin Rasyonalizasyonu

		Açıklama	Örnek
Şiddetin Rasyonalizasyonu	Kalıpyargı	Düşünme şekli	Yahudiler açgözlüdür
	Damgalama	Ötekiyi işaret etme, tanımlama şekli	Açgözlülük
	Önyargı	Ötekiyi damga ile düşünme şekli.	Tüm Yahudiler açgözlüdür bu yüzden topluma zararlıdır
	Nefret Söylemi	Ötekiyi damga, önyargı veya kalıpyargılarla söylemsel olarak inşa etmek.	Yahudiler milli servetimizi çalıyorlar.
Şiddet Biçimleri	Ayrımcılık	Ötekiyi işaret etme şekli ile düşünen kişinin öteki ile karşılaştığında kurduğu olumsuz içerikli davranış.	Yahudilere ev vermemek, iş vermemek, memuriyete girmesini engellemek, işlettiği işletmelere gitmemek v.s.
	Ayrımcılığa Dayanan Şiddet	Ötekiyi yıldırmaya ve baskı altına almaya yönelik şiddet eylemi	Yahudilere karşı linç hareketlerinin ve katliamların gerçekleşmesi, mallarının müsadere edilmesi
	Soykırım	Ötekiyi tamamen ortadan kaldırmaya yönelik şiddet eylemi.	Hitler'in önderliğinde Alman devletinin Yahudileri topyekûn ortadan kaldırmak için uyguladığı planlı şiddet eylemi.

2.5. Göreneğin Milliyetçileşmesi: Ötekiye Yönelen Şiddet ve Milliyetçilik

Yukarıda insanların bir grup oluşturmasını sağlayan temel mekanizmanın görenekler ve bu görenekleri sürekli kılacak olan gelenekler olduğu tespit edilmişti. Bu görenekler içerisinde ise öteki ile ilişkiyi karakterize eden şiddet ve bu şiddeti meşru kılan mekanizmalar tartışılmıştı. Ancak insanlar sadece bir grubun üyesi, dolayısıyla tek bir kimliğe sahip olmaktan ziyade birden fazla grup aidiyeti ve kimlik sahibidirler. Bu kimlik ve aidiyet biçimleri bir ailenin mensubu olmaktan kaynaklanan grup aidiyetinden bir ulusun parçası olmaktan kaynaklanan grup aidiyetine kadar çeşitlilik arz ederken kimi zaman üst üste gelen veya çatışan pozisyonlar da oluşabilir. Bununla beraber bazı grup aidiyetleri de diğerlerinin oluşmasına zemin sağlama işlevi üstlenerek büyük grup (*large-group*) fenomenini oluştururlar.

Volkan'a göre (2001: 79-83) büyük grup karakteristik olarak başka gruplara benzer bir çok yanı olmasına rağmen sürekli bir benzerlik duygusu ile birbirine bağlanan binlerce veya milyonlarca insanın öznel tecrübesi olarak tanımlanabilir. Bu tür kimlikler çocukluk döneminde edinilmekle beraber, ortak başlangıçlar, tarihsel süreklilikler ve coğrafi gerçekliklerin mit ve gerçekliklerinin ve paylaşılan kültürel, dilsel, dini ve ideolojik faktörlerin nihai sonucudur (Volkan, 2019: 140). Büyük grup üyeleri kendi tarafının saldırı altında olduğuna dair bir düşünceye kapılırsa, kişisel daha küçük aidiyet biçimleri ne olursa olsun, kendini büyük grubun savunucusu olmak zorunda hissetmektedir (Volkan, 2001: 83).

Volkan (2019: 143), büyük grup kimlikleri için "çadır" benzetmesini kullanır. Ona göre büyük gruplar diğer aidiyet biçimlerini içinde barındıran, kapsayan ve mümkün kılan bir çadır gibidir. Bu benzetme baz alınacak olursa kişilerin büyük grup aidiyetini korumaya yönelik tutumlarının aslında büyük grup kimliğinin içinde bulunan diğer kimliklerle ilişkili olduğu ileri sürülebilir. Diğer bir ifade ile benzetmede bahsedilen çadırın kendisini korumanın amacı o çadırın içindekileri korumakla ilişkilidir. Özellikle kolektivist toplumlarda çadırın içerisinde kalan daha küçük aidiyet biçimlerinin büyük grup ile kaynaşması neticesinde bu ilişki daha kuvvetli ifade edilebilmektedir.

Volkan (1993: 80), büyük gruplara örnek olarak aşiret, klan, etniste ve milletleri göstermektedir. Milliyetçilik diğer aidiyet biçimlerinden farklı olarak günümüzdeki düşünme şekillerini derinden etkilemek sureti ile ne kişinin kendisini milletler dünyasından çekip çıkarmasına müsaade eden ne de o dünyada yaşıyor olmaktan kaynaklanan önyargı, kalıpyargı, damgalamalar, sağduyular ve

alışkanlıklardan kurtarmasına imkan veren bir doğaya sahiptir. Diğer bir ifade ile milliyetçilik bir büyük grup aidiyeti olarak sanki milletler ve milliyetçilikler dışında bir dünya mümkün değilmiş gibi görünmesine sebep olan bir ideolojidir (Billig, 2002: 49).

Milliyetçilik literatürünün gelişimi, milliyetçiliğin kavranma düzeylerine dair üç farklı yaklaşım olduğunu göstermektedir. Bunlardan ilki 1930'lu yıllara ortaya çıkan ilkçilik (*primordialist*) yaklaşımdır. Shills'e (1957: 142) göre ilkçi/birincil olan şey her şeyden önce yaratılmış ve belli bir bağlamda verili olarak kabul edilen ve bu sebepten dolayı da hep varmış gibi algılanan ilişkidir. İlkçilik yaklaşımı kendisi ile beraber üç farklı eğilimi ifade etmektedir. Bunlardan ilki doğalcılık olarak adlandırılmaktadır. Doğalcılık etnik kimliği konuşma, tat alma, görme ya da cinsiyet gibi doğal ve verili kabul etmektedir (Özkırımlı, 2013: 82). Eskilcilik (*perennialism*) ise bu tür ilişkilerin doğal olmadığını ama doğal olarak kabul edildiği için bir tür süreklilik sahibiymiş gibi davranıldığını ileri sürmektedir (Smith, 1998: 159). Biyolojik yaklaşım ise milletlerin kökeninde kişinin üremek için en uygun eşi seçme süreci olduğunu iddia eder. Buna göre akraba seçimi (*kinship selection*) olarak ifade edilen olgu neticesinde kişiler kendisine benzer gen havuzuna yönelmektedir. Böylece aşiret ya da klan idaresi ortaya çıkmakta, o aşiret ya da klan bir süper aile (*superfamily*), yöneticisi ise süper baba (*superfather*) olarak vücut bulur (Berghe, 1987: 66-67). Son olarak kültürel ilkçilik ise birincil bağların *a priori* oluşu ve dolayısıyla kurulan ikiye ruhani (*spiritual*) ve daha duygu yoğun olduğunun altını çizerken bu tip bağların kelimelerle başkalarına anlatılamamasına rağmen zorlayıcı ve baskın olduğunu savunur. Bununla birlikte eskilci anlayış sınıfsal aidiyetler gibi diğer aidiyet biçimlerinden bir bilinç halinden ziyade duygu hali olma yönü ile ayrılmaktadır (Smith, 1998: 155; Eller ve Coughlan: 1993: 187).

Özetle ilkçi yaklaşım milletlerin verili ve doğal olduğunu vurgularken onları etnik kimliklerin bir uzantısı olarak görmektedir. Böylece söz gelimi süper aile bir ulusa, süper baba ise devlet başkanına dönüşecektir. Bu düşüncenin ortaya koyduğu değerler ile faşizmin öne sürdüğü argümanlar arasındaki paralellik ise tesadüf eseri olmaktan ziyade özellikle 1930'lardan sonra bilimsel amaçlardan ziyade propaganda amacı ile kullanılması ile ilişkilidir. Eller ve Coughlan (1993: 200) bu durumu sert bir şekilde eleştirerek söz konusu kavram ve düşünce setinin sosyolojiden dışlanması gerektiğini ileri sürmektedir.

Modernist yaklaşım ise 20.yy'ın ikinci yarısından itibaren, diğer bir ifade ile faşizmin kesin mağlubiyetinin akabinde ilkçi yaklaşıma karşı geliştirdiği argümanlarla ortaya çıkmıştır. Milliyetçilik, modernist gelenek tarafından ekonomi-politik bir fenomen olarak kabul edilmektedir. Buna göre ilkçi yaklaşımın savunduğu tinsel, duygusal, coşku ve heyecana dayalı milliyetçilik kendinde bir öz, doğal bir yapıya sahip değildir, aksine üretim ilişkilerinin bir neticesidir. Diğer bir ifade ile milli duygular, milletler ve milliyetçilikler modern döneme özgüdür ve kapitalist üretim ilişkileri sonucu ortaya çıkmışlardır. Bu durum Elie Kedourie'nin (1960: 9) şu cümlesi ile ifade edilebilir; *“Milliyetçilik Avrupa’da 19.yy’ın başlarında icat edilen bir doktrindir”*. Buna göre milliyetçilik öncelikle Avrupa’da ortaya çıkması, 19.yy’da inşa edilmeye başlanması ve bir doktrin olarak ifade edilmesi sebebi ile doğal ve verili olmak yerine insan eliyle yapılmış tarihsel bir olgudur. Söz konusu olgu Gellner'in (2013: 71) *“milliyetçilik öncelikle siyasal birim ile ulusal birimin çakışmasını öngören siyasal ilkedir”* ifadesi ile tarif edilmektedir. Kedourie'nin Avrupa’da modern dönemde icat edildiğini ifade ettiği milliyetçilik, kendini önceleyen dönemin aksine siyasal olan ile ulusal olanın çakıştığı bir siyaset biçimidir. Bu durumda milliyetçilik önce bir ulus inşasını gerekli kılarken buna paralel olarak siyasetin sınırlarını milli olan ile sabitlemiştir. Ancak modernist yaklaşıma göre ulusal devlet ve millet arasındaki bu bağlantı sadece “masum” duygulara dayanmamaktadır. Çünkü modern ve merkezi devlet ile kapitalizmin gelişmesi arasında kuvvetli bir ilişki vardır. Bu bağlamda, kapitalizm insanların bir toplum içerisinde hiyerarşi oluşturduğu düzenin yerine herkesin hukuken aynı statüde olmasını öngören bir perspektife sahip olarak bir tür yüksek kültür oluşturmaktadır. Bu yüksek kültür ise özellikle her insanın okur-yazar olmasına dayanan, eğitim odaklı aydınlanmacı bir pratiğin ürünüdür. Diğer bir ifade ile sanayi kapitalizminin ihtiyacı olan insan tipi okuma-yazmadan teknik uzmanlıklara dayanan bir dizi yeteneğe sahip yeni bir insan tipidir (Gellner, 2013: 97-98) ve bu insan tipini oluşturmaya gücü olan tek ve en etkili kurum devlettir (Özkırımlı, 2013: 162).

Modernleşmiş ve merkezileşmiş devletlerin sınıf, tabaka, kast, kabile/aşiret, tarikat gibi toplumsal aidiyet biçimlerini siyasetin ve kimliğin dışına itmesi neticesinde ihtiyaç duyduğu birleştirici harç ise milliyetçilik olmuştur. Böylece devletin makbul vatandaş yetiştirme amacı ile kapitalizmin uzman ihtiyacı özellikle eğitim yolu ile aynı anda sağlanmaktadır. Modernite ile beraber artan endüstrileşme uzmanlığın artmasına sebep olurken eğitim kapitalizm ve devlet arasında önemli bir değişken olarak ortaya

çıkılmaktadır. Kişiler eğitim sürecinde öğrendikleri uzmanlıkların yanında Yunan olmak ya da Rus olmak gibi bir takım değerleri de edinmektedir (Gellner, 2013: 45). Netice itibarıyla milliyetçiliğin modernite öncesi dönemde görülmemesinin sebebi onu gerektirecek bir ekonomi-politik sistemin olmamasından kaynaklanmaktadır. Milliyetçilik modern ekonomi-politiğin bir neticesidir.

Diğer taraftan modernist ekolün temsilcilerinden Benedict Anderson milliyetçilik ile modernleşme arasındaki ilişkiyi basın kapitalizmi (*print capitalism*) bağlamında kurmaktadır. Ona göre özellikle kapitalist saiklerle basın-yayın sektörünün yükselmesi neticesinde günlük en çok satanlar (*daily best sellers*) kitaplar değil gazeteler olmuştur. Gazeteler insanların hiç görmedikleri ya da göremeyecekleri yerlerden ve kişilerden bilgileri onlara getirerek zihinlerde bir grup kimliği oluşmasını sağlamaktadır.

Yazara göre millet hayal edilmiş bir cemaattir (*community*), kendisine aynı zamanda hem egemenlik hem sınırlılık içkin olacak şekilde hayal edilmiştir. Hayal edilmiş olmasından kasıt onun birbiri ile hiç tanışmamış ya da hiç tanışamayacak insanların kendilerini bir grubun üyesi olarak kabul edilmesini (hayal edilmesini) mümkün kılmasına gönderme yapmaktadır (Anderson, 2015: 20). Anderson'ın diğer modernistlerden farkı milliyetçiliğin bir icat veya bir inşa olmasının onun sahte olarak kabul edilmesine sebep olarak gösterilemeyeceğine dair inancıdır. Diğer bir ifade ile grup kimliklerini incelerken gerçek-sahte ikiliğinden ziyade onların nasıl hayal edildiğinden hareket edilmesi gerektiğini iddia eder (Anderson, 2015: 21). Sınırlılıktan kasıt ise milletlerin tüm dinler gibi tüm dünyayı kapsama projelerinin olmamalarını ifade etmektedir.

Bu noktada modernist yaklaşımın bir diğer temsilcisi olan Eric Hobsbawm (1917-2012) milliyetçiliği bir gelenek olarak okuyan görüşlerine değinmek yerinde olacaktır. Hobsbawm milliyetçiliği bir gelenek olarak ele almaktadır. Gelenekler çok eski ve kadim oldukları iddia edilmesinin aksine oldukça yeni meydana gelmiş kimi zaman ise icat edilmişlerdir. Yazar en çok gelenek icat edilen dönem olarak ise iletişim teknolojileri ve politik değişikliklerin ciddi bir hızla yaşandığı 1870-1914 arası göstermektedir.

Hobsbawm'a (2006: 12) göre sanayi devrinden sonra icat edilen gelenekleri üç ana başlık altında toplamak mümkündür. Bunlar; toplumsal birlikteliği veya hayali cemaatlere aidiyetleri sembolize eden gelenekler, kurumları, statü veya otorite ilişkilerini inşa eden ve onları meşrulaştıran gelenekler ve son olarak temel amacı

toplumsallaşma süreci içerisinde inanç ve değer yargılarının aşılması ve aktarılması olan geleneklerdir. Bu gelenek tiplerinden özellikle ilk ikisi diğer gelenek tiplerinin oluşturduğu aidiyet biçimleri ile çelişebilmekte iken (örneğin orduda askerlerin ordu mesleki otorite ile ordu dışındaki hayatlarında edindikleri ideolojinin çelişmesi gibi) özellikle son gelenek tipi bu tür bir zorluktan çok etkilenmez çünkü her vatandaş aynı toplumsallaşma sürecinden geçip aynı grup bilincini edindiği için aynı anda hem daha küçük bir grubun üyesi olabildiği gibi bu onun büyük grup üyesi olmasına engel teşkil etmez. Bu bağlamda cemaatçiliğe dayalı icat edilmiş gelenekler en temel geleneklerdir (Hobsbawm, 2006: 13).

İcat edilen gelenekler içerisinde en önemli ve yaygın olanı milliyetçiliktir ve bu olgu ile bağlantılı olan tüm söylem ve değerler toplumsal mühendislik ürünüdür. Bu toplumsal mühendislik özellikle küçük bir eliten dışında konuşulmayan dillerin eğitim-öğretim aracılığı ile standart dil haline getirilmesine paralel şekilde kurgulanan “milli” tarih anlayışları üzerinde etkili olmaktadır (Hobsbawm, 2006: 17). Bu bağlamda milliyetçilik açıkça öyle olmadığı bilinen bir şeye -tarihe- sıkı sıkıya bağlanmayı gerektirmektedir (Hobsbawm, 2010: 27). Renan’ın ifadeleri ile unutmak ulusun inşa edilmesinde en önemli etkenlerden biridir. Bu nedenle doğru bir tarih araştırması ulus için ontolojik bir tehlike arz etmektedir (Renan, 2016: 37). Benzer bir şekilde dil de bir gelenek olarak milliyetçiliğin icat edilmesinde önemli bir rol oynamaktadır. Hobsbawm tarihlerle beraber dillerin de icat edildiğinin altını çizirken bazı dillerin -modern İbranice gibi- tümüyle icat bazısının ise yarı-icat olduğunu ileri sürer. Dil söz konusu olduğunda asıl mesele kurulan devlet içerisinde konuşulan dilin hangi lehçesinin homojen, standart ve milli dil olarak kabul edileceğidir (Hobsbawm, 2010: 73-83).

Milliyetçiliğe dair üçüncü yaklaşım ise Anthony Smith’in başını çektiği etno-sembolizm yaklaşımıdır. Bu yaklaşım ilkçi yaklaşım ile modernist yaklaşımı uzlaştıran bir karaktere sahiptir. Diğer bir ifade ile etno-sembolizm milletlerin birer icat/inşaa olduklarını ve modern döneme özgü olduklarını onaylamakla beraber onların tamamen bir kökten yoksun da olmadığını savunmaktadır. Millet kökeninde etnisiteler vardır, etnisiteler ile milletler arasındaki tek fark ise gelişmişlik seviyesidir. Etnisiteler kök ise milliyetçilik meyvedir (Özkırıklı, 2013: 204). Diğer bir ifade ile milliyetçilik modern etnik aidiyet biçimidir. Bu bağlamda etno-sembolizm milletleri ilkçiler gibi doğal olarak kabul etmediği gibi onu büsbütün bir icat olarak da görmeyerek iki görüşün arasında bir tür üçüncü yol olarak ortaya çıkmaktadır.

Smith, (2016: 32) milliyetçiliği “*tarihi bir toprağı, ortak mitleri ve tarihi belleğı, kitlevi bir kamu kültürü, ortak bir ekonomiyi, ortak yasal hak ve görevleri paylaşan bir insan topluluğı*” olarak tanımlamaktadır. Bu tanıma göre milliyetçilik her şeyden önce insanların ortak yaşam sürebilmeleri için gerekli “harıcı” oluşturur. Ortaklığı sağlayıcı bu harç ise tanımlayıcı ve meşrulaştırıcı bir işleve sahiptir (Smith, 2016: 32-35). Bir büyük grup olarak milliyetçilik Hobsbawmci anlamda gelenekler, semboller ve ritüeller aracılığı ile halk ve uyrukları birer millete çevirmektedir (Smith, 2016: 35). Böylece E. Renan’ın (2016: 51) belirttiğı üzere milliyetçilik her gün yapılan bir referandum olarak çalışmaktadır.

Yazar, milletlerin temellerinde bulunan etnik karakter yapılarını ifade etmek adına “*ethnie*” ifadesini kullanır. Etno-sembolist ekol milleti süper aile ile icat edilen bir gelenek arasında, kökenlerinde etnisteye ait karakteristik özelliklerin kristalleştiğı etnik çekirdekler olan ve diğeri tüm kimlikleri içine alan bir toplum biçimi olarak tanımlamaktadır. Bu bağlamda milletler etnik çekirdeklere dayanarak icat edilen toplumsal varlıklardır. Ethnieleri birbirinden ayrı kılan özellikler milletlere de sirayet etmişlerdir.

Smith (1989: 352-355), *The Origins of Nations* (Ulusların Kökeni) isimli makalesinde bu iki *ethnie* biçiminin etrafında gelişen iki farklı milliyetçilik biçimine dair temel ayrımını şu şekilde yapar: yatay *ethnie* ulusun bürokratik devlet aracılığı ile birleştirildiğı diğeri bir ifade ile yukarıdan aşağıya inşa edildiğı bir milliyetçilik tipi iken dikey *ethnie* etelijensiyanın yerelliğı bir milliyet kurmak adına seferber etmesi sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu seferberlik ise mitler, simgeler, ritüeller ve geçmişin yeniden keşfi bağlamında işlemektedir. Dikey etnik çekirdeğinin merkezinde yükselen milliyetçiliklerde halka yukarıdan bir tür kurtarıcılık görevi atfedilirken yatay etnik çekirdek söz konusu olduğunda kurtarıcılık halkın kendisinin kendisine atfettiğı bir özellik haline gelmektedir. Bu durum yatay *ethnie* üzerine inşa edilen milliyetçiliğe örnek olarak gösterilen milliyetçilik tiplerinin ya devlet kuramamış ya da başka bir devletten ayrılmış gruplar olmasının nedenini açıklar niteliktedir.

Bir büyük grup olarak milliyetçilik tarih içinde öncelikle bir süper aile, sonra büsbütün bir icat ardından da kökleri etnik çekirdeklerde olan ve bunlar üzerine icat edilen bir fenomen olarak kavranmaktadır. Öncelikle ilkçi yaklaşım bir milleti tek bir liderin/babanın etrafında toplanmış bir büyük aile/grup olarak görerek onu sadece liderin/babanın iradesine indirgemiş böylece bu iradenin grup üyelerince kabulüne dair bir bilgiye yer vermemiş aksine bu kabulün kendiliğinden geliştiğine dair zımni bir

tavır ortaya koymuştur. Benzer şekilde modernist ekol de milletleri ve milliyetçilikleri kapitalist gelişim neticesinde burjuvanın çıkarı doğrultusunda icat edilen birer fenomen olarak ele almaktadır. Ancak etno-sembolist ekol bunlardan farklı olarak milliyetçiliğin sadece yukarıdan aşağı dikte edildiği ve milletin parçası olan kişilerin pasif ve etkisiz kabul edildiği bir biçiminin yanısıra aşağıdan yukarıya inşa edilmiş, grup üyelerinin aktif olarak kabul ettiği ve yeniden ürettiği bir biçiminin olduğunu ileri sürmektedir.

Bu iki milliyetçilik kategorizasyonunu Billig (2002) sallanan bayrak ve sallanmayan bayrak metaforu ile açıklamaktadır. Ulusları ve ulus devletleri imleyen bir simge olarak bayrak günlük hayatın her alanında görülebilmektedir. Kimi zaman bir gazete ya da dergi üzerinde kimi zaman ise televizyonda karşılaşılan bayrak simgesine karşı kişilerin muamelesi farklıdır. Örneğin televizyonda, gazetede ya da dergide karşılaşılan bayrağa karşı selam durulmazken göndere çekilmiş ve sallanan/dalgalandırılan bayrağa selam durulmaktadır. Göndere çekilen, selamlanan/dalgalandırılan bayrak bir törenin parçasıdır. Bayrağın gönder direğine takılması, yukarıya doğru -kimi zaman milli marş ile beraber- çekilmesi ritüelistik bir karaktere sahipken gazete ve dergi gibi sıradan şeylerin üzerindeki bayrak dikkat çekmemektedir. Billig (2002: 53) bu dikkat çekmeyen/selamlanmayan bayrakların milleti ve milliyetçiliği düşünceden bağımsız bir şekilde hatırlattığını ileri sürmektedir. Diğer bir ifade ile göndere çekilen ve dalgalandırılan bayrak bilinçli olarak meşgul olunan bir şey iken dalgalandırılmayan bayrak üzerine düşünülmeyen, görülüp geçilen bir şeydir. Bununla beraber sallanmayan bayrak tüm gazete, dergi ve televizyonlardan, sokaktaki direklerden, bazı market ve dükkanların camından bir anda silinecek olsa ya da bayrağın şekli değiştirilecek olursa fark edilmeyen bayrak bir anda fark edilir ve değiştirmenin cezai bir müeyyidesi olurdu.

Bu bağlamda bir ulus devlet tesis edildiğinde eğer ciddi bir iç tehdit ile muhatap değilse kuruluş aşamasında sallanan bayrak olarak, bilinçli ve ritüelsitik/törenselle milliyetçilik ortadan kalkmaz ancak tesis edilmiş olan ulus ve vatan tarafından emilirler. Bunun neticesinde müteessis devletler sembolik düşüncelilikten sembolik düşüncesizliğe geçmiş olurlar (Billig, 2002: 54-55).

2.6. Bir Görenek Olarak Milliyetçilik: Aşağıdan Yukarıya Millet

Gerek bürokratik milliyetçilik gerek ise banal milliyetçilik bir büyük grup olarak milletlerin inşasında toplumun dışından gelen bir etkinin genel niteliği ve

kaynakları üzerine kafa yormaktadır. Milliyetçiliğin günlük hayatın olağan akışında, sosyal ilişkilerin sıradan detaylarında, alışkanlıklarında, rutinlerinde ve pratik bilgilerdeki varlığı ve günlük hayat pratiklerinin her tekrarında kendini yansıtıcı olmayan bir biçimde yeniden üretiyor oluşu gözardı edilmektedir. Zira milliyetçilik ideoloji veya ilkçi formunda olduğundan daha çok günlük hayat pratiklerinin içerisinde paylaşılır (Edensor, 2002: 17-19).

Ancak milliyetçiliğin sıradan/banal formunun yine yukarıdan aşağıya inşa edilen bir milliyetçilik olduğu iddia edilebilir. Zira tesis edilmiş bir ulus devlet içinde iktidar, milliyetçiliği daha yumuşak araçlarla günlük olarak tekrar üretmek için banal milliyetçiliği kullanmaktadır.

Milliyetçiliğin aşağıdan yukarıya, günlük rutinlerle ilişkili olarak yeniden üretilmesi ise günlük hayat milliyetçiliği (*everyday life nationalism*) kapsamında incelenmektedir. Günlük hayat milliyetçiliği milliyetçi söylem ve pratiklerin banal ve bürokratik milliyetçiliklerin yarattığı farklılık ve çatışmalarla ilişkili olarak insanların hayatlarını alışkanlık düzeyinde etkilemesi olarak ifade edilebilir (Jones ve Merriman, 2009: 166).

Billig'in (2002: 55-84) milliyetçiliğin adetleşmesi/alışkanlık haline gelmesi (*enhabitation*) şeklinde ifade ettiği durum ise görenekleşme ile doğrudan alakalıdır. Ancak Billig'in alışkanlık ifadesini kullanırken işaret ettiği temel fonksiyon onun basit bir tekrar olmaktan ziyade ikincil doğa olan toplumla ilişkili oluşudur. Alışkanlık haline gelmek, tarihin cisimleştiği, ikinci doğa olarak içselleştirdiği ve ürünü olduğu tüm tarihselliğin aktif mevcudiyeti olan *habitus* kavramına gönderme yapmaktadır (Bourdieu, 1990: 56). Diğer bir ifade ile geçmiş, *habitus* sayesinde bugünde var olma kabiliyeti kazanmaktadır. Crossley (2013: 156-158), Merleau-Ponty'in alışkanlık (*habit*) ifadesini kültür, sosyal stok (*social stock*), ve tarif bilgisi (*receptie knowledge*) eş anlamlı olarak kullandığının altını çizmektedir. Benzer bir şekilde Weber (1978: 25), katı geleneksel davranış tiplerini açıklarken tekrar eden davranışa rehberlik eden bir tür kurallar manzumesi olduğunu, genellikle alışılmış uyaranlara neredeyse otomatik bir tepki verildiğini ve günlük yaşamda sergilenen davranışların büyük bir kısmının buna dahil edilebileceğini belirtmektedir.

İnsanlar benzer alışkanlıkları, varsayımları ve rutinleri paylaştığında ve bunun tanınabilir bir ortak kalıp olduğuna ve öznelarası olarak iletildiğine dair bir refleksif duygu geliştiğinde, bu "kurumsallaşmanın başlangıcı" olur. Ayrıca, zaman içinde bu tür ortak kalıpların kalıcılığı işlerin bu şekilde olduğuna ve bizim de işleri böyle

yaptığımızı dair sağduyunun temelini oluşturur. (Edensor, 2002: 19). Alışkanlık, kurumsallaşma için gerekli bir koşul olabilir, ancak kendi başına yeterli değildir. Bir dereceye kadar öznelarasılık – paylaşılan anlam – gereklidir. Bir dizi insan aynı alışkanlık haline getirilmiş faaliyet modelini paylaşmaya, bunu yaptıklarına dair bir his sahibi olmaya ve ne yaptıkları hakkında birbirleriyle aynı terimlerle iletişim kurmaya başladığında, bu kurumsallaşmanın başlangıcıdır. Herhangi bir süre boyunca devam ederse, etkinlik kalıbı bir tarih kazanır. İnsanlar bununla 'işlerin yapılma şekli' olarak karşılaşır. Bu durum insanların doğal kabul edilen bir özelliği olarak kurumsallaşmıştır (Jenkins, 2008: 158).

Günlük hayat milliyetçiliği günlük rutinler üzerinden üretilen milliyetçiliği incelerken onun iktidarın bir görünümü olarak ele almamaktadır. Bir başka ifade ile günlük hayat milliyetçiliği, milliyetçiliğin yaşamın doğal akışında var olan ilişki ve düşünme biçimleri ile onun aynı toplum/grup kurucu ve yeniden üretici bir iktidar olduğuna dair bir ilişki kurmamaktadır.

Bu anlamı ile günlük hayata sızmayan iktidar biçimi o iktidar çatısı altında yaşayacak ve kendini o iktidar ile tanımlayacak bir grup icat etme kapasitesine sahip değildir. Örneğin bir iktidar biçimi olarak İslam dini günlük hayat pratiklerine gerek saç-sakal şekilleri (sünnet sakalı), gerek konuşmaya dahil olan islami ifadeler (inşallah, maşallah, Allah'ın izni ile v.b.), gerek ise belli hareket biçimleri (eve sağ ayakla girmek, sağ elle yemek yemek, uyurken sağ tarafa dönerek yatmak v.b.) sayesinde kendini sürekli yeniden üretme imkanı bulmaktadır. Benzer bir şekilde el öpmek, yer sofrasında yemek yemek ya da yemeğin yanında ayran içmek gibi günlük rutinler de milli bir vasıf kazanarak bu edimler her yerine getirildiğinde millet olmaya dair bir performans yerine getirilmiş olur. Bunlar yerine getirilmediğinde ya da bu ve benzer edimlere yüklenen anlama itiraz edildiğinde ise toplumun direnci ile karşılaşmak mümkündür.

Milliyetçiliğin görenekleşmesinden kasıt ise insanların “öyle yapılı” diyerek yaptığı günlük edimlerin milli bir renge bürünmesi sebebi ile bu günlük rutinlerin yapılış şekli veya kendinin reddi neticesinde toplumun genel kurallarına uyulmadığı için bir “cezalandırma” ile karşı çıkılmasıdır. İlk bölümde ele alındığı üzere şiddet kişileri iktidarın istediği şekilde hareket etme ve düşünmeye yönelten bir araç ise, bu durumda toplumun genel kuralına riayet etmeyen kişilere karşı yine toplumun içinden bir tepki geliştirilmesi göreneğin bir tür iktidar olarak tanımlamaya imkan vermektedir. Bu bağlamda milliyetçiliğin görenekleşmesi diğer bir ifade ile bir

öznelerarası ilişki kurma rehberi olması durumunda ise milliyetçiliğin bürokratik (sallanan bayrak) ve banal (sallanmayan bayrak) biçimlerinin ötesinde günlük hayata bakan yönü olduğu ileri sürülebilir. Dolayısıyla böyle bir milliyetçilik çerçevesinde şiddet-iktidar ilişkisi kurulabilir.

Her ne kadar milliyetçilik teorileri ulus devletin milleti öncelediği iddiasını ısrarla tekrar etseler de kurulacak ulus devleti meşru kılacak söylemsel bir zemine her zaman ihtiyaç duymaktadır. Bu sebeple de milleti önceleyen ulus devleti de önceleyen bir milliyetçi söylem her zaman var olmak zorundadır. Fox ve Miller-Idriss'in (2008: 539) belirttiği gibi millet olma bilinci sadece kendini milletin üyesi olarak kabul eden kişilerin konuşmalarını tanımlamaz; onların konuşmalarıyla da tanımlanır. Zira milliyetçiliğin çıkış noktası olarak görülen Fransız devrimi bir ulus devletin tanımladığı Fransız halkı tarafından değil, kendini söylemsel olarak Fransız kabul eden insanların iştiraki ile gerçekleşmiştir.

Calhoun'a (2007: 7-8) göre milliyetçiliğin üç boyutu vardır. Bunlardan ilki söylem olarak milliyetçiliktir. Buna göre bir milletin mensubu olan insanlar gerek kişisel ilişkilerini gerek toplumsal ve siyasal kanaatlerini milliyetçi söylem içerisinde inşa ederler. Böylece milliyetçi dil ve milliyetçi düşünce sürekli yeniden üretilir. İkincisi ise bir proje olarak milliyetçiliktir. Proje olarak milliyetçilik söz konusu olduğunda milliyetçiliği yukarıdan aşağıya doğru örgütleyen, inşa eden ve belli bir rasyonaliteye ve kolektif çıkar ilişkisine oturtan politik yapının, yani devletin milliyetçiliği işaret ediliyor demektir. Burada milliyetçi retorik ulusal özerklik, bağımsızlık ya da kendi kaderini tayin gibi "projelere" yönelmiştir. Son olarak milliyetçilik bir değerlendirme biçimi olarak ele alınmaktadır. Milliyetçiliğin değerlendirme boyutu bir milletin diğerlerine karşı üstünlüğünü savunan sosyopolitik düşünce biçimlerini içermektedir. Bu tip düşünceler daha çok devlet politikaları ile özdeşleştirilse de bu her zaman geçerli olmayabilir. Milliyetçiliğin bu boyutunun iki yüzü vardır. Bir yüzü "biz" olarak kategorize edilen millete aşırı sadakati ifade ederken diğer yüzü öteki olarak kabul edilenlere karşı linç hareketlerinden etnik temizliğe uzanan nefret suçlarının işlenmesini kapsayan bir repertuarı işaret etmektedir.

Burada milliyetçiliğin ideolojik ve söylemsel boyutları arasındaki farklılıklara yer vermek elzemdir. Zira ideoloji ve söylem birbirine çok yakın kavramlar olmaları sebebiyle kimi zaman birbirinin yerine kullanılmaktadır. Ancak ideoloji kavramı, tipik olarak farklı bilinç biçimlerinin, çatışan çıkarlarının bilincine varma ve bu çıkarlar üzerinde mücadele etme biçimini nasıl belirlediğini incelemek için kullanır. Diğer bir

ifade ideolojinin temel çalışma alanı çıkar ve bilinç formları arasındaki bağlantıdır (Purvis ve Hunt, 1993: 476). Diğer bir ifade ile ideoloji gelecek projeksiyonunu içeren bir proje iken söylem ise tüm toplumsal ilişkilerin katılımcılarının düşüncelerini, anlamalarını ve deneyimlemeleri belirli dilbilimsel ya da göstergebilimsel araçlarla organize edildiği ve kavrandığı konusuna dikkat çekerek, toplumsal ilişkilere katılım kavramlarına odaklanır. Özetle ideoloji dışarı ile ilgili bir paspektif iken söylem daha çok içeri ile ilgilenen bir yapıya sahiptir (Purvis ve Hunt, 1993: 476)³⁵.

Milliyetçi söylem hem etnisteyi hem kültürel örüntüleri dönüştürmüş hem de modern anlamda devletin şekillenmesinde ciddi rol oynamıştır (Calhoun, 2007: 15). Bu anlamıyla kapitalist piyasa dinamikleri içerisinde gelişen iletişim ve ulaşım altyapıları çerçevesinde milliyetçi söylem devleti, devlet milliyetçi söylemi diyalektik olarak şekillendirmiştir. Böylece söylem olarak milliyetçilik bir ulus devletten bağımsız da varolabilmektedir. Örneğin; bir devlete sahip olmamalarına rağmen Kürtler, Filistinliler, Lurlar, Maruniler ve Dürzilerin birer “millet” olarak kendilerini tanımlayabilmeleri milliyetçiliğin bir söylem, bir hakikat rejimi olarak da varolabileceğine işaret etmektedir. Özetle milliyetçiliğin devletten bağımsız ancak onunla ilişkili bir yaşam alanı da vardır.

Milliyetçi ideoloji milliyetçi bilinç ve milliyetçi çıkar/milliyetçi mücadele bağlamında tartışılmaya müsaitken milliyetçi söylem daha çok grup içi aidiyeti sağlayıcı, bir büyük grup olarak milliyetçi toplumun simgesel ve dilsel biçimlerini oluşturmaktadır. Bu bağlamda milliyetçi idoloji daha çok yatay ethnîe üzerine inşa edilen milliyetçiliklerde bürokrasi eliyle inşa edilirken milliyetçi söylem daha demotik olan dikey ethnîeler üzerine kurulan milliyetçilik biçimlerini işaret etmektedir. Ancak milliyetçiliği benimseyen kişiler için iki milliyetçilikten birini seçmek gibi bir durum söz konusu değildir. Yukarıdaki ayırım göz önünde bulundurulduğunda millet bir kere inşa edildiğinde, toplum içinde banal, popüler, dilsel, söylemsel ve gündelik yaşamı içine alan bir milliyetçilik ile resmi, hiyerarşik, ideolojik sosyolojik olmaktan çok politik bir milliyetçilik aynı anda işler haldedir.

Bu bağlamda milliyetçiliğin zayıf ve yaygın bir görenek olarak ortaya çıkmasının ilk aşaması onun bir söylem olarak toplumsal yaşamda yer bulması sonucu gerçekleşmektedir. 18.yy’da Alman milliyetçiliğinin öncülerinden Herder ve Fichte bir milletin asıl dehasının onun dilinde yattığını ileri sürmekte olduğunun altını

³⁵ Purvis ve Hunt söylem ve ideoloji arasındaki farkı tasarlarken onları tanımlamaktan ziyade aralarındaki farkları gösterdiklerinin altını çizerler.

çizerken (Billig, 2002: 24) böyle bir ilişkiyi işaret etmektedir. Zira Calhoun'un (2007: 3) ifadeleri ile milliyetçilik sadece birer devlet söylemi olmanın dışında, akıldan ziyade şairlere, bestekarlara ilham veren, tarihle ve de bu vesile ile ölümsüzlükle bağ kurulmasını sağlayan duygusal bir güç şeklinde ifade edilmektedir.

Osmanlı devletinde modernleşme hareketleri sürecinde ortaya çıkan Genç Osmanlılar akımının önde gelen temsilcisi “vatan şairi” Namık Kemal'in vatan, millet gibi kavramları edebi eserlerinde sıkça kullanması, ulus devletleşme sürecinde Türkiye’de Ziya Gökalp, Nihal Atsız gibi milliyetçi isimlerin makale formatı dışında şiir, roman ve hikaye gibi yazı türlerini kullanmaları, Almanya’da Alman milliyetçiliğinin temellerini atan Herder ve Fichte'nin birer şair olması milliyetçiliğin akıl ve çıkardan daha öncelikli olarak duygusal ve pastoral bir özelliğe sahip olduğuna işaret etmektedir. Zira milletler ve milliyetçilikler devletler tarafından inşa ediliyor olmalarına rağmen gerek Türkiye gerek Almanya örneklerinde olduğu gibi inşaalarına söz konusu devletler kurulmadan başlanır. Diğer bir ifade ile ulus devletleri kuran milliyetçilik dikey ethnîe ile bağlantılı bir söylemsel milliyetçilik olarak ortaya çıkarak ulus devlet kurma girişiminde bulunan ideolojik milliyetçiliğe meşruiyet zemini oluşturmaktadır.

Bu bağlamda milliyetçilik ulus devletleşme sürecinden önce zayıf ve yaygın görenekler olarak ortaya çıkmaktadır. Özellikle milliyetçiliğin öteki ile tanımlanıyor oluşu, diğer bir ifade ile iç grubun aynılığı kadar grubun diğerlerinden farkının da kendini tanımlamanın önemli bir bileşeni olması grubun farklılığını tanımlayan dilsel göreneklerin ontolojik önemi olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda milliyetçi kökenlere dayanan kalıp yargı, önyargı ya da nefret söylemlerinin millet kurmanın temelinde olduğu iddia edilebilir. Zira bu tür dışlayıcı yaygın ve zayıf görenekler iç gruba olumlu değer atfederken diğer taraftan grup dışına olumsuz nitelikler atfetmektedir. Böylece millet yaratmanın ilk aşaması olan söylemsel milliyetçilik öncelikle nefret dili olarak kurulabilmektedir.

Milliyetçiliğin toplum tarafından ilkçi yaklaşımda iddia edildiği gibi doğal ve verili olarak kabul edilmesinin ardında onun dikey ethnîe temelinde yükselen bir milliyetçilik olması ve bu vesile ile bir düşünme biçimine dönüşmesidir. Diğer bir ifade ile milliyetçilik toplum için kendini oluşturan temel harç haline gelmiş, toplum içindeki kişiler birbirine aynı millettten olmak bağı ile bağlı hale gelmiştir. Billig'in “millet ile toplum aynı anlama gelen iki ifade haline gelmiştir” şeklinde dile getirilen edilen tespiti bu iddiayı destekler niteliktedir. Bundan dolayı milliyetçilik sadece bir

grup kimliği değil aynı zamanda birlikte yaşama kurallarını da ifade eden bir fenomendir. Bu durum Goffman'ın (2014: 13) alışmasında belirttiği üzere bir tiyatro oyuncularının sergilediği türden bir performansa benzemektedir. Zira Goffman tiyatro oyuncuları nasıl belli bir metine bağlı kalarak bir performans sergiliyorlarsa insanların da günlük hayatta benzer şekilde belli bir metine sadık kalarak bir performans sergiliyor gibi davrandıklarını belirtmektedir. Örneğin erkek olmanın belli "replikleri", "davranış biçimleri" önceden bellidir. Nasıl ki tiyatrodaki bir kralı oynayan kişinin kral gibi yürümesi, kral gibi konuşması gerekiyorsa toplumsal alanda erkek rolünü oynayan insan için de öngörülen yürüme, konuşma ve düşünme biçimleri mevcuttur. Bu bağlamda milliyetçiliğin özellikle bürokrasiden bağımsız olarak oluşan, aşağıdan yukarıya doğru örgütlenmiş çeşidi söz konusu olduğunda milliyetçilik bir takım davranış ve düşünme biçimlerini öngören toplumsal bir rol olarak ortaya çıkmaktadır. Bir rol olarak milliyetçilik ise hem grup içi hem gruplararası ilişkilerde milliyetçi bir akıl yürütmeyi zorunlu kılmaktadır. Diğer bir ifade ile milliyetçilik görenekleşmektedir.

Bir davranış biçiminin, düşünme tarzının ya da toplumsal rolün görenek haline gelmesi, diğer bir ifade ile onun düşünmeden yapılan ve yapılması gereken bir şey olarak kavranması için öncelikli olarak zayıf ve yaygın görenek olarak ortaya çıkması gerekmektedir. Zayıf ve yaygın gelenekler ise dilsel görenekler olarak ortaya çıkmaktadır.

Ancak burada önemli olan bu tür dışlayıcı dilsel/düşünsel göreneklerin genel niteliğinden ziyade kendini millet içerisinde yaşayan insanlara dayatıyor oluşudur. Milliyetçiliğin temelinde şekillenen nefret söylemi, damga, önyargı ya da kalıpyargıların görenek olarak kabul edilebilmesinin sebebi onların bir düşünce süzgecinden geirilmeyerek "öyle düşünülür" şeklinde formüle edilen bir gerekçe ile zihinlerde yer etmesidir.

Önyargı, kalıpyargı, nefret söylemi ya da damgalama gibi zayıf ve yaygın görenek haline gelmiş olan ben-öteki ilişkisini tanımlayıcı ifadeler grup üyelerine görevler yükleme özelliğine sahiptir. Ötekinin aşağıda konumlandırılıyor oluşu gruba öteki üzerinde iktidar kurma görevi yüklerken, ötekinin kötü olması ona karşı savaşma, onu engelleme görevini yüklemektedir. Bu bağlamda nefret içeren dilsel göreneklerinin ötekinin günlük hayat pratiklerini dahi düşmanlık içeren, tehlikeli veya iğrenç/tiksini olarak anlaşılması neticesinde özünde tehlike arz etmeyen farklılıklara karşı şiddet eylemlerini tetikleyebilmektedir. Zira toplum ikincil doğa olarak bir ethos

ya da ahlaki alan olarak tanımlanabiliyorsa millet şeklinde örgütlenen bir toplumda milliyetçi dilsel görenekleri benimsemek ve onların gereğini yapmak milliyetçi ahlaka dolayısıyla topluma uygun olacaktır. Dolayısıyla dilsel görenekler toplumda bir paranoyaya sebep olarak acil önlem alınması gereken ivedi bir tehlikenin olduğuna dair kanaatleri oluştururlar.

Ben ve öteki ilişkisini tanımlayan dilsel göreneklerin tetikledikleri refleksler neticesinde yine düşünce öncesi bir hareketle ötekine şiddet uygulamak meşru sayıldığı gibi bir erdem olarak da kabul edilir. Milliyetçilik kendini ve ötekini tanımlarken kullandığı nefret dili dolayısıyla insanlar sadece devlet tarafından cepheye sürüldüğünde ya da hükümet yetkililerinin hedef göstermesi ile değil, kendi arzuları ile de ötekine şiddet uygulayabilir. Hatta kimi zaman devlet ve hükümet tarafından korunan, sempati ile yaklaşılacak farklı kimliklerin de görenekleşmiş ve günlük hayat içerisinde yapılan tekrarlarla kristalleşmiş milliyetçilik tarafından şiddet eylemlerine muhatap olması mümkündür. Örneğin Türkiye’de bulunan Suriyeli mültecilerin sık sık linç hareketlerinin kurbanı olması bu durumu ispatlar niteliktedir. Zira devlet ve hükümet yetkilileri “misafir” veya “ensar-muhacir”, gibi ifadelerle olumlu olarak yaklaştıkları Suriyelilere karşı bir nefret politikası gütmemesine rağmen, görenek formundaki milliyetçiliğin bir neticesi olarak onlara karşı ayrılıkçı tutumlardan daha sert şiddet biçimlerine varan bir davranış politikası benimsenebilmektedir. Özetle zayıf ve yaygın görenekler olan kalıpyargı-önyargı-damga veya nefret söylemi güçlü ve katı görenekler olarak ötekine karşı nefret suçlarının vücuda gelmesini mümkün kılmaktadır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

LİNÇ VE E-LİNÇ: ÖTEKIYE YÖNELEN POPÜLER ŞİDDET

Bora'nın (2018: 7) ifadeleri ile linç halktan bir topluluğun suçluya ya da topluluk tarafından suçlu olarak kabul edilen kişi ya da gruba taş, sopa, yumruk gibi basit araçlar kullanarak öldürmesine verilen isimdir. Thurston'un (2011: 62) tanımına göre ise linç hareketi iki veya daha fazla kişinin bir *kamu hizmeti sağladığı* ve kamuoyunun desteğini aldığı düşüncesi ile belli bir suçtan dolayı şüpheli olan kişiyi öldürmeleri hadisesidir. Godoy (2002: 641) ise Guatamala üzerine yaptığı çalışmada linçin suç korkusuyla hareket eden ve polise ya da mahkemelere güvenmek istemeyen bir topluluğun, yaygın olarak "*Justicia a mano propia*" (kendi eliyle adalet) olarak bilinen şeye yönelmesi ile ilişkili olduğunu ileri sürmektedir. Diğer bir ifade ile "*justicia a mano propia'nın*" en sansasyonel ve iyi bilinen, ancak kesinlikle tek olmayan biçimi, sıradan vatandaşların bir "suçluyu" yakaladığı ve onu kendi elleriyle cezalandırmaya karar verdiği halka açık linçlerdir. Linç bir kavram olarak bir grup insanın mahkeme olmaksızın genellikle asmak sureti ile suçlu kabul ettikleri kişi veya kişileri infaz etmelerine verilen genel addır (Mullen, 1986: 189). Thurston (2011: 25-26) ise *Tuskegee*³⁶ toplantısında yapılan tanıma gönderme yaparak linçin üç ya da daha fazla kişiden oluşan bir grubun bir ırk, gelenek ya da adalet hizmet ettikleri düşüncesi ile illegal bir biçimde öldürme eyleminde bulunmaları olarak tanımlandığını ifade etmektedir. Yazar bu tanımın kilit noktasının linç hareketlerinin bir kamusal gerekçeye veya toplumsal onaya ihtiyaç duyulması olduğunu altını çizmektedir.

Bu bağlamda, linç hareketlerinin aktörü sıradan halktır. Ancak bu aktör sadece linç ediminin uygulayıcısı değil aynı zamanda kendi değer yargıları ile linçin kime ne surette uygulanacağını da belirlemektedir. Böylece sıradan halkın şiddet üretimi bir tür *pesudo* hukukun varlığını da işaret etmektedir. Diğer taraftan, linç basit araçlarla ifa edilen bir şiddet türüdür. Bu durum linç hareketlerinin önceden bir hazırlığa gerek duymadığı ve bundan dolayı anlık, birdenbire gelişen doğasına işaret etmektedir.

İlk olarak, yukarıda bahsedildiği gibi ötekiye yönelen nefret yüklü şiddet biçimlerinin arasında linç hareketleri onu gerçekleştiren aktörün "sıradan insanlar" olması yönüyle ayrılır. Diğer bir ifade ile linççi herhangi bir vazife sahibi olmaksızın

³⁶ *Tuskegee* üniversitesinde, 1940 yılında önde gelen linç karşıtı kişilerin katıldığı bir toplantı.

-kolluk kuvveti, asker, vb. gibi- ülkeyi, milli kimliği veya milli kimliğe dahil olan diğer kimlik biçimlerini -erkeklik, din, devlet anlayışı vb. gibi- koruma güdüsü ile harekete geçmesi bakımından savaş, kitlesel cinayet/katliam (*mass murder*), soykırım gibi nefret suçlarından ayrılır.

Linç hareketlerinin aktör düzeyinde bir incelemesi yapıldığında linçin üç temel aktörü olduğu görülmektedir. Bunlar linç edilen(ler), izleyiciler ve linççilerdir (Smångs, 2016: 1338). Linç güruhu sadece öldürme ya da işkence etme gibi suçları bizzat işleyen insanlardan değil, bu “temaşayı” izleyen insanlardan da oluşur. Diğer bir ifade ile linç hareketlerini icra eden güruh aktif katılımcı ve pasif katılımcı olarak iki kategoriye ayrılabilir. Bu bağlamda, pasif katılımcı/izleyici şiddet hareketinin gerekliliğini ve meşruiyetini temsil ederken linçi gerçekleştiren insanlar bir tür yürütme organı gibi davranmaktadır. Benzer şekilde, izleyicilerin çokluğu, linç hadisesinin meydan, sokak gibi daha kamusal mekanlarda icra ediliyor olması onun toplum tarafından ne kadar meşru görüldüğü ile doğru orantılıdır.

Dolayısıyla linç hareketlerinin vücuda gelebilmesi için hukuk/adalet – ceza, biz duygusu/aidiyeti - kimlik ve şiddet-iktidar ilişkilerini içeren üç temel bileşenin bir arada olması gerekir. Bunlar; suç ya da suç olduğuna dair kanaat (Culter, 1905: 176), sıradan insanlardan oluşan bir linç güruhunun oluşumu (Bora, 2018: 11) ve linçi meşru sayan kültürel, politik ve ekonomik atmosferin varlığı, bunlara dayanılarak linçin meşru sayılması, diğer bir ifade ile suç ya da suç iddiasının ardında örtük olarak bulunan bir linç sebebinin bulunmasıdır (Thurston, 2011: 25-26).

3.1. Linçin Tarihi

Öncelikle, Culter’in (1905: 1) ifadeleri ile linç “...*linç hareketleri ABD’ye özgü bir suç pratiğidir*”. Ancak Culter’in bu ifadeleri alanyazında yapılan çalışmalar tarafından çürütülmektedir. Berg ve Wendt’in iddiasına paralel bir şekilde, bir kavram olarak linç ABD’de yaşayan, soyadı Lynch (Linç) olan ve bu şiddet biçimini bir araç olarak kullanan insanları işaret edecek şekilde türetilmiştir. Diğer bir ifade ile sıradan insanların kendi adaletini kendi elleri ile sağlamaları bu şiddet biçimini organize etmek ile meşhur insanların adı ile anılmaktadır. Ancak bu kişinin kim olduğu farklı kaynaklarda farklı şekillerde aktarılmaktadır. Bahsedilen isimlerden James Lynch, Charles Lynch ve Jhon Lynch yargıç iken William Lynch 18.yy’da Pittsylvania şehrine bir çeteyi cezalandırmak üzere milis güçleri örgütlemesi sureti ile bu şiddet biçimine adını vermiş olma ihtimali olan insanlar arasına girmiştir (Bora, 2018: 8-9).

Dolayısıyla linç her yerde görülebilen bir fenomen iken ABD’de bir dönem çok yoğun yaşanıyor olması sebebi ile ismini buradan almıştır. Dolayısıyla linç tarihine dair alanyazını linç hareketlerinin ilk ortaya çıktığı yer olarak ABD’yi işaret etmektedir.

Ancak bu durumun aksine, Raj (2017) Orta Çağ kayıtlarına dayanarak Nepal’de gerçekleştirilen linç hareketlerini incelerken, Onken (2011) 19.yy sonu ve 20.yy başlarında Peru’da gerçekleştirilen linç hareketlerini ele almaktadır. Benzer şekilde Grätz (2011) Afrika’da gerçekleşen linçler hakkında çalışmalar yapmıştır. Thurston (2011:19) 1870’ler ve 1880’lerde Rusya’da köylülerin ölümcül linç grupları oluşturduklarının altını çizerken St. Petersburg’un Güneydoğusunda yer alan Novgorod’da cadılık ile suçlanan bir kadının linç edilmesine dair ayrıntılı bilgilere yer vermektedir. Godoy (2002) ise özellikle Guatemala’da yaşanan linç olayları üzerine çalışıyor olsa da Brezilya, Ekvador, Meksika ve Venezuela gibi ülkelerde de linç hareketlerinin gözlemlendiğini ifade etmektedir. Bu duruma paralel olarak Berg ve Wendt ise (2011: 2) linç hareketlerinin ABD’ye özgü, orada ilk ortaya çıkan bir şiddet biçimi olmadığını ancak bu şiddet biçiminin ismini (Lynch) ABD’de linç olaylarını organize eden insanlardan alması sebebi ile ABD merkezli gibi görüldüğünü ileri sürmektedir.

Buna göre, özellikle 1861-1865 arasında ABD’de gerçekleşen iç savaşın ardından yerel hükümetlerin çökmesi neticesinde çetelere karşı çiftliklerin ve çiftlik hayvanlarının güvenliğini sağlamak imkansız hale gelmiştir. Oluşan otorite boşluğundan faydalanarak suç işlemenin kolaylaştığı bu ortamda ise suçlunun tespiti ve yakalanması görevini yerine getirmekle sorumlu olan devlet, yerini kendini bu işten sorumlu gören bir topluma, toplumsal iktidara ve onun dayandığı kültür, görenek ve törelere bırakmaktadır.

Örneğin bir şiddet biçimi olarak linçin isim babalarından bir olduğu iddia edilen Charles Lynch güvenliği sağlamak amacıyla çiftlik sahipleri ile birlikte pozitif hukuka paralel bir adalet sistemi kurmuştur. Buna göre suçlu olduğundan şüphelenilen kişiler tutulacak, yargılanacak ve kırbaç cezası ile cezalandırılacaktır. Benzer bir biçimde Virginia eyaletinde büyük çiftlik sahibi olan William Lynch iç savaş öncesinde siyahilere karşı linç hareketleri organize etmiş ve grup adaletini (*mob justice*) Amerika’da yaygın bir hale getirmeye katkıda bulunmuştur (Hall, 2020: 63).

Bu durum linç hareketlerinin bir tür linç hukukuna sahip olduğunun da altını çizmektedir (Buckser, 1992: 12-13). Bir aktivite olarak görülen linç aynı zamanda insanların somutlaşacağı rolleri de bu linç hukukuna dayanarak

üretmektedir. Oluşan linç güruhunun izleyicileri ve öldürme edimini icra edenleri bir tür av oyununa sokarak onların gizlenen avı bulması hedefin yakalanması, boyun eğdirilmesi ve cellat rolünü oynayan kişinin ya da kişilerin halkın iradesinin bir uzantısı olarak suçunun muadili bir ceza vermesi gibi görevleri (Mowatt, 2009: 194) yukarıda altı çizilen hukuka dayanarak icat ve icra etmektedir.

Öncelikle Culter (1905: 176) linç hareketlerine temel olan cinayet, tecavüz, hırsızlık, hafif suçlar, kundakçılık, saldırı v.b. suçlar olduğunu belirtir. Ancak ABD merkezli bir bakış açısı ile doğru olmakla beraber özellikle Rusya ve Afrika ülkelerinde cadılık, albino olmak (cadılığın/şeytaniliğin alameti olarak) gibi ithamlarla insanların linç edilmesi için yeterli bir sebep olarak görülebilmektedir (Thurston, 2011: 19-21). Diğer taraftan bazı durumlarda linççilerin bir katilin oğlu veya katilin kızı olduğu gerekçesi ile bazı insanları öldürdüğü kayıt altına alındığı gibi, 1889 yılında beyaz bir insanın yine beyazlar tarafından kötü karakterli olduğu gerekçesi ile linç edildiği de kaydedilmiştir (Thurston, 2011: 51-52). Bu bağlamda linç hareketlerinin gerekçesini oluşturan ve suç olarak kabul edilen tutum, davranış veya varoluş biçimlerinin bir noktada keyfi olarak tayin edildiği iddia edilebilir. Hatta siyah olmak gibi belli bir ırka ait olmanın kendisi bile suç sayılabilir. Mobile-Alabama'da 1981 yılında beyaz bir polis memurunu öldürdüğü için yargılanan siyahinin yakalanarak mahkemeye çıkarılması ve sonrasında asılmasının ardından Ku Klux Klan³⁷ (KKK) üyesi 2 kişinin bir başka siyahiyi asıl suçlunun ikamesi olarak rastgele seçerek öldürmesi suç-suçlu ilişkisinin kurulmasında nasıl bir esneklik olduğunu göstermek açısından önemlidir (Thurston, 2011: 40-49).

Linç süreci, linçe gerekçe olan suçun ortaya çıkması ya da suç işlendiğine dair kanaatin oluşmasının ardından linç güruhunun oluşumu ile devam etmektedir. Suçun ya da suç kabul edilen şeyin oluşturduğu korku ve öfkenin netiesinde en alt sınıftan orta-üst sınıfa kadar bir çok insanı linç güruhuna katılmaya teşvik etmektedir (Thurston, 2011: 62). Linç güruhu eksreriyle erkeklerden oluşan, o yörenin ileri gelenlerinden birinin liderliğinde örgütlenen ve aralarında gevşek bir bağ olan kişilerin toplamı olarak ifade edilebilir (Buckser, 1992: 16). ABD'deki linçler baz alındığında linç güruhunun üyeleri ise genel itibariyle 15-25 yaş arasında, beyaz, erkek ve düşük eğitim seviyesine sahip kişilerdir. Ancak linç güruhunun lideri üyelerin aksine o bölgenin ileri gelen siyasetçilerinden, din adamlarından, toprak sahiplerinden veya

³⁷ 24 Aralık 1865'te ABD'de kurulan siyahî ve göçmen karşıtı ırkçı örgüt.

kilise yöneticilerinden oluşmaktadır (Shay, [1938]1969: 86-87). Bununla beraber linç güruhunun üyeleri toplumun dışından değil tam içinden, günlük hayatta, manavda, yolda karşılaşılabilen “sıradan” kişilerdir³⁸ (Mowatt, 2009: 192).

Linç ve güruh arasındaki ilişki daha çok tersinden okumaya muhtaç bir ilişkidir. Daha açık bir ifade ile lümpen, fanatik ve ayak takımı olan insanların linçi gerçekleştirmesinin ötesinde linç bir olgu ve hareket olarak linç güruhunu yaratmaya muktedirdir. Bu durum Bora'nın (2018: 12) linçi bir tür medeniyet kaybı olarak tanımlaması ile paralellik arz etmektedir. Zira linç onun uygulandığı insan ya da insanlara etki ettiği kadar onu uygulayan insanlara da etki etmektedir. Böylece linç vasıtası ile güruhlaşan, yırtıcı hayvan sürüsüne benzeyen ve dolayısıyla insanlıktan çıkan “insan” topluluklarının sık rastlandıkları coğrafyalarda toplumsal kendisinin oluşması neredeyse imkansız hale gelmektedir.

Linç güruhu kendinden üstün bir otorite tanımamaktadır. Diğer bir ifade ile suçun ortaya çıkışından sonra linç güruhu suçun tanımı ve cezanın niteliği konusunda kendilerinden başka - pozitif hukuk ya da kolluk kuvvetleri gibi otoriteler- mercilere referans yapmak ihtiyacı hissetmemektedir. Hatta linç güruhlarının boyutları büyüdükçe zulmün ve vahşiliğin dozu artmaktadır. Bu durum izleyicilerin sayısal çokluğunun uygulanan şiddetin meşruluğunu arttırdığı şeklinde açıklanabilir. Dolayısıyla güruh kalabalık olmaktan kaynaklanan bir otoriteye sahiptir ve diğer otorite biçimleri arasında kendini dayandırdığı otorite biçimi kalabalığın otoritesidir (Mowatt, 2009: 189). Linç güruhu bu özelliğini pozitif hukuka rağmen cinayet işleyerek gösterdiği gibi aynı zamanda hapisanede, polis nezaretinde veya mahkemede bulunan zanlıları yetkililerin ellerinden zor kullanarak almak sureti ile de göstermektedir³⁹.

Bu bağlamda sorumluluk difüzyonu (*diffusion of responsibility*) marifetiyle linç güruhu işlediği suçu hem kamusal bir görev olarak kabul etmekte hem de kendini

³⁸ Örneğin 1947 yılında New York’da bir siyahinin linç edilmesi hadisesi ardından mahkemeye çıkarılan taksici Roosevelt Carlos Hurd’un ilk okul ikinci sınıfa kadar eğitim aldığı, o dönemde çocuk işçilik hukuken yasaklanmadığı için ikinci sınıftan sonra işçi olarak çalıştığı kayıt altına alınmıştır (West, 1949: 91).

³⁹ Örneğin 15 Ocak 1903’de Delaware’de Grorge White isimli siyahi Helen S. Bishop isimli bir kadına saldırmak ve tecavüz etmek suçlaması ile tutuklanmıştır. Ertesi gün ise kadının aldığı yaralar sebebi ile ölmesi ile beraber suçlamalara cinayet de eklenmiştir. Bunun neticesinde White hapisaneden bir grup beyaz tarafından kaçırılarak linç edilmek sureti ile öldürülmüştür. Bu süreçte hapisane görevlileri ve linç güruhu arasında çatışma çıkmış ve güruh içinden kimileri yaralanırken kimileri ölmüştür (Williams, 2001: 11). Bu anlamıyla güruh hem kendini yargıç ve mahkeme olarak görürken hem de cezayı uygulamakla görevli bir kamusal kurum olarak görmektedir. Güruhün bu tutumu toplumu koruyucu bir rol benimsediğini işaret etmektedir (Mowatt, 2009: 195).

suç işleyen bir aktör olarak görmemektedir (Mullen, 1986: 194). Diğer bir ifade ile grup büyüdükçe içindeki kişiler yaptıklarının bir suç olduğunu düşünmenin aksine (Leader, Muller, ve Abrams, 2007: 1342) bunu bir kamusal bir görev olarak düşünmeye eğilimlidir.

Thurston (2011: 47) Georgia ve Virginia eyaletleri özelinde birbirini kesen dört farklı linç güruhu çeşidi tespit etmiştir. Öncelikle linç güruhunun içerdiği insan sayısına göre büyük ve küçük linç grupları olarak ayrılmaktadır. Büyük linç güruhu 50 kişiden binlerce kişiye varan bir kitle mobilizasyonunu işaret ederken küçük linç grupları birkaç kişiden birkaç yüz kişiye varan sayılarda insanları ifade etmektedir.

Diğer taraftan linç grupları amaçlarına göre ikiye ayrılmaktadır. Buna göre, linç güruhunun amacı kamusal olabileceği gibi özel çıkara da dayanabilmektedir. Ancak grubun amacının özel çıkar olması durumunda şahsi/özel zararı için intikam amacı güden bir gruptan bahseliyor demektir. Bu durumda oluşan grup bir linç güruhu olmak yerine cinayet işlemek için bir araya gelmiş insanlar topluluğudur. Diğer bir ifade ile özel çıkar için örgütlenen öfkeli ve intikamcı kişilerin eylemi linç olarak tanımlanamaz. Benzer şekilde Smångs (2016) linç hareketlerinin özel (*private*) linç ve kamusal (*public*) linç ayrımı yaparak kamusal motivasyonu olmayan bir linç ve dolayısıyla linç güruhu tanımı geliştirmektedir. Buna göre kamusal linçler bir topluluk kimliği inşasını içermekte ve toplum tarafından meşru görülmeyle beraber o topluluğun en “muteber” yurttaşları tarafından idare edilmektedir. Yine kamusal linçler bir tür ritüel gibi kutsallık içeren bir takım özellikleri ile öne çıkmaktadır (Smångs, 2016: 1337). Ancak özel linçler ise bir kamusal destekten azade, daha küçük linç gruplarının olduğu ve temel motivasyonlarının şahsi çıkar olduğu bir gruplararası şiddet biçimi olarak tarif edilmektedir (Smångs, 2016: 1347-1349-1362).

Ancak kamusal bir amacı olmayan, bir başka deyişle özel çıkara dayanan gruplar arası şiddet biçimlerini bir linç türü olarak kabul etmek doğası gereği hatalı bir varsayım olacaktır. Çünkü linç hareketleri gerek ortaya çıkışı gerekse sonrasında uygulandığı hali ile birer toplumsal idare aracıdır. Dolayısıyla özel çıkara dayanan şiddet biçimleri şeklen linç gibi görünse de kamusal bir destek görmeyen, toplumsal bir eylem olarak örgütlenmeyen ve bir hiyerarşi kurmaya veya onu devam ettirmeye çalışmayan biçimde var olamazlar. Linç diğer kolektif şiddet türlerinden sıradan insanın toplumsal yaşamı korumak için insiyatif olarak toplumsal yaşamı tehdit eden kişi ya da kişilere şiddet uygulaması ve bunu bir kamu hizmeti olarak kabul etmesi ile

ayrılır. Bu bağlamda özel linç olarak ifade edilen şiddet biçimleri sıradan birer cinayet ya da yaralama faaliyeti olarak okunabilir.

Bugün bilinen anlamı ile linç hareketlerinin ilk ortaya çıktığı ABD'nin Güney eyaletlerinde linç hareketlerinin kurbanları genellikle siyahilerden oluşmakla beraber nadir de olsa Anglo olmayan kategorisine konulan hispanikler, Sicilyalılar, Kızılderililer, Asya kökenliler de linç gruplarının hedefi olmuşlardır (Hall, 2020: 65; Thurston, 2011: 33). Linç olaylarının ilk başladığı dönemlerde siyahiler de beyazlar da neredeyse aynı sayıda kurban olarak seçilmişlerdir. Ancak 1930'lu yıllara doğru gelindiğinde beyaz mağdurların sayısı gittikçe azalmakta iken siyahilerin mağdur olduğu linç olaylarının sayısı artmış hatta sonunda neredeyse tüm linçler siyahilere yönelmiştir.

3.2. Linç Yaklaşımları

Linç grubunun oluşumunu anlamak için iki farklı araştırma geleneğinden bahsetmek mümkündür. Bunlardan biri güç tehditi yaklaşımı iken diğeri öz dikkat yaklaşımıdır. Öz dikkat yaklaşımı (self-attention) linç hareketlerinin anlamı ya da fonksiyonundan ziyade linç sürecinin şiddetine yoğunlaşmaktadır. Bir sosyal psikoloji yaklaşımı olan öz dikkat, kişinin kendini kendi dikkatinin odak noktası olarak alması veya kendinin farkına varması sürecini ifade eder. Öz-odaklı dikkat, öz-farkındalığın durumsal başlangıcından veya öz-bilinç için kalıcı bir yatkınlıktan kaynaklanabilir. Mullen (1986: 193), linç hareketlerinin meydana gelebilmesi için linç grubunun üyelerinin öz-dikkat sahibi olmayan, birey olma anlayışından uzak insanlar olması gerektiğini ampirik verilere dayanarak ileri sürmüştür. Bu bağlamda linç ve linçi meşru kılan haberler yayıldıkça linçin şiddeti de artmakta buna paralel olarak kolektif kimlik bireysel kimliği ikame eder hale gelmektedir. Diğeri bir ifade ile linç grubu kalabalıklaştıkça bireylerin toplamını aşan ve bireylerden bağımsız kendi kişiliğine sahip bir varlık haline gelmekte ve güç difüzyonu sebebi ile sorumluluk bireylerden gruba yani onlardan bağımsız olan varlığa geçmektedir. Linç grubu sorumluluk hissini oluşturan süper-ego'yu teker teker üyelerinden devraldığı sürece şiddetin meşruiyeti ve derecesi artmaktadır.

Benzer şekilde güç tehdidi yaklaşımı da öteki olarak hayal edilen grubun bir tehdit olarak algılanması üzerinden hareket ederek, linç edilen kişilerin dahil olduğu kolektif kimliğin toplum içerisinde sayısal olarak azalması neticesinde linçin

şiddetinin arttıran bir karaktere sahip olduğunu ileri sürmektedir. (Leader, Muller, ve Abrams, 2007: 1342).

Diğer taraftan tehlike ve yarış (threat and competition) yaklaşımı linç gruplarının kuruluşunda ve işleyişinde ötekinin bir tehlike olarak ufukta belirmesi ile ilişki kurmaktadır. Buna göre linç sebep olan yarış sadece kültürel değil, politik (Smångs, 2017: 2-12), ekonomik veya demografik de olabilmektedir (Petersen ve Ward, 2015: 118-119).

Linç'i açıklayan yaklaşımlar ekonomik üstünlük yaklaşımı, siyasal üstünlük yaklaşımı, güç-tehdit yaklaşımı, ritüel olarak linç yaklaşımı, öz dikkat yaklaşımı, sosyal kontrol yaklaşımı ve tehditve yarışma yaklaşımı olarak sınıflandırılabilir. Bu yaklaşımların bir kısmı salt istatistik veriye dayanırken diğerleri daha sosyolojik/psikolojik boyutları ele almaktadır. Dolayısıyla linç hareketlerini anlayabilmek adına istatistiksel verilerin ötesine geçmek ve onun sembolik, duygusal, duygulanımsal ve kültürel boyutlarını keşfetmek gerekmektedir. Bir başka ifade ile linç hareketleri gözle görülen açık fonksiyonlarının yanında bir de örtülü, daha yakından bakınca anlaşılabilen bir takım fonksiyonlara da sahiptir. Mevcut olan ancak daha az belirgin olan bu boyutlar, linç hareketlerinin çıktığı coğrafya özelinde beyaz egemenliğine yönelik belirgin sosyal, ekonomik ve politik tehditlerin etkisizleştirilmesini ve hem Beyaz üstünlükçülüğünün gücünün hem de Siyah tabiiyetinin derinliğinin sembolik ifadesini içerir (Tolnay ve Beck, 1995: 50). Genel olarak ise linç hareketlerinin örtük fonksiyonları gruplar arası üstünlük mücadelesini içerdiği gibi hem iç gruba hem de öteki gruba mesajlar iletmektedir. Diğer bir ifade ile linç hem iç grup dinamiklerini yeniden düzenleme ve kolektif kimliği yeniden konsolide etme fonksiyonuna sahipken buna eş zamanlı olarak ötekini kontrol etme, onun vereceği politik, ekonomik ve kültürel zarardan kaçınma görevini de yerine getirmektedir. Kısaca linç, biz olarak kabul edilen muhayyel cemaate duyulan aşk ile öteki olarak kabul edilen muhayyel cemaate dair olan nefretin eş güdümlü bir şekilde işletilmesi ile ilişkilidir. Linç bu duyguların somutlaşması, aksiyona dönüşmesi ve görünür hale gelmesinin yanı sıra bir iktidar ilişkisine dönüşümünü de işaret etmektedir.

Erken dönem linç çalışmaları sosyal kontrol ögesini linç hareketlerinin temel fonksiyonu olarak sık sık işlemiştir (Buckser, 1992: 19). Linç hareketlerinin bir sosyal kontrol aracı olarak kullanılmasının temelinde iki faktör mevcuttur. Bunlardan ilki Wyatt-Brown'ın (1982) altını önemle çizdiği onur ve utanç kültürüdür. Buna göre onur

ve utanç kültürünün hakim olduğu yerlerde devlet ve hukuk gibi soyut kavramlar yerine yüzyüze geliştirilen ilişkilerin otoritesi daha baskındır. Diğer bir ifade ile onur ve utanç kültürlerinde devlet iktidarı Foucault'cu anlamda içeriden işlemekte zorluk yaşadığı için modern devletin tesis edilmesine karşı direnç oluşturmaktadır. Bu durum suçluların cezalandırılması söz konusu olduğunda cezanın devlet tarafından verilmesinin yerine cezayı toplumun kendi elleri ile vermeyi tercih etmesini kolaylaştırmaktadır. İkincisi ise politik otoritenin yokluğu veya zayıflığıdır. Politik iktidarın ve ona bağlı olarak bürokratik yapının gücünü ve etkinliğini kaybettiği, cebr-i icra kudretini yitirdiği coğrafyalarda eğer onur ve şeref kültürü hakimse kişiler suçluyu cezalandırma görevine gönüllü olmaya yatkındır.

Bu bağlamda, Güney eyaletlerinin yaşanan iç savaşı kaybetmesinin ardından köleliğin yasaklanması, ekonomisi pamuk ticaretine dayanan ve bu ekonomiyi ayakta tutmak için köleleri pamuk tarımında kullanmak zorunda olduğunu düşünen sermaye sahipleri köleleri pamuk üretiminde kullanmanın alternatiflerini bulmak istemişlerdir. Bunun neticesinde siyah köleler üzerinde hukuki bir otorite kuramayan güneyli beyazlar onur ve şeref kültürünün getirdiği kolaylıkla beraber linç hareketleri düzenleyerek siyahları hukukun dışında başka yöntemlerle kontrol altına almayı tercih etmiştir. Louisiana'da 1873 yılında gerçekleşen linçler kolektif öldürme ediminin nasıl beyazların sosyal kontrol aracına dönüştüğünün açık-seçik göstergelerinden biridir⁴⁰

Beyaz linç grupları siyahilerin hayvani eğilimleri ve düşük zekalı olmaları sebebi ile siyahların kendileri tarafından idare edilmelerinin aynı zamanda onların çıkarına da olduğunu iddia ederek (DeFina ve Hannon, 2011: 167) kontrol arzularını meşru kılmaya çalışmışlardır. Ancak daha yakın bir okuma ile bu söylemin ötesinde soyo-ekonomik bir mekanizmanın işlediğini söylemek mümkündür. Zira linç hareketlerinin liderlerinin genelde yerel çiftlik sahipleri ve iş adamlarının olması tesadüfün ötesindedir. İç savaşın ardından siyah kölelerin üzerindeki hukuki haklarını kaybeden beyaz efendiler, kontrolü linç ile yani pozitif hukukun dışına çıkarak ve bir tür doğal hukuk icat ederek yeniden kontrolü elinde tutmaya devam etmek istemişlerdir. Bu icat edilen doğal hukuk ise yukarıda bahsedildiği üzere siyahilerin aşağı ve yönetilmeye muhtaç olmaları inancını taşıdığından dolayı ırkçı bir renge bürünmüştür. Bu bağlamda linç hukuku kendini ırkçı bazı ön kabullere (önyargı, kalıp yargı, şeytanlaştırma, insandışılaştırma vb.) dayandırarak beyaz tarım burjuvazisinin çıkarlarını korumaya yönelmiş linç hareketlerinin meşruiyet kaynağıdır. Diğer bir

⁴⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz: Pfeifer, 2011: 5. Bölüm.

ifade ile linç hareketlerinin ortaya ilk çıktığı ABD'nin güney eyaletlerinde linççiler sosyal kontrol hakkını beyaz topluluğun göreneklerine dayandırmaktadır.

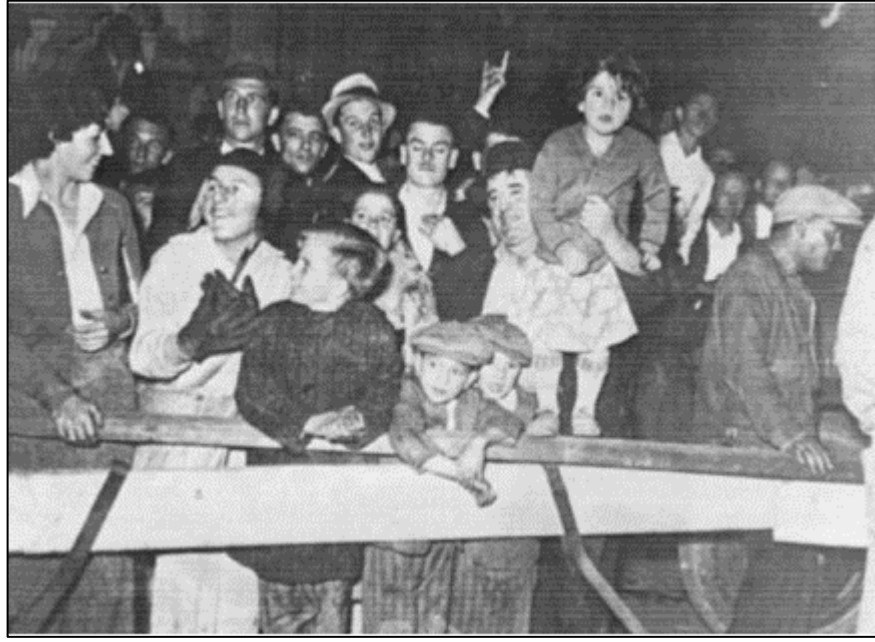
Ancak sosyal kontrol sadece artık hukuken köle olmayan siyahilerin köle gibi yaşamaya ve çalışmaya zorlanmasının da ötesine geçebilmektedir. Zira, 1929 yılında sadece 3 beyaz ve 7 siyah linç edilmişken 1930'da 1 beyaz 50 siyah linç edilmiştir. Bir yıl içerisinde linç hareketlerinin hem dramatik artışı hem de bu artışın neredeyse tamamının siyah insanların kurban edildiği linçler olması başka bir tür sosyal kontrole işaret etmektedir. Zira 1929 yılında "büyük buhran" ismi ile anılan, ABD'de gelişen ve tüm dünyayı etkisi altına alan ekonomik kriz toplumda kargaşaya ve düzensizliğe yol açmaktadır. İkinci bölümde bahsedilmiş olan günah keçisi mekanizması kullanılarak bu kargaşa ve düzensizlik kontrol altına alınmaya çalışılıyor gibi görünmektedir. Bora'nın (2018) işaret ettiği üzere linç burada sadece toplumsal kontrol değil aynı zamanda bir kriz idaresi/kontrolü rolü de oynamıştır. Bunun için ise siyahlar günah keçisi ilan edilmiş, krizin sorumlusu gibi kabul edilmiş ve böylece kurbanlaştırılmıştır.

Linç hareketlerinin salt istatistiksel analizinden öncelikle onların güç boşluğunu doldurmak amacı taşıdığı, sonradan ırkçı bir sosyal kontrol aracına dönüştüğü aynı zamanda ekonomik kriz gibi politika veya kültür dışı sorunlarda da bir tür kriz idaresi olarak kullanıldığı anlaşılabilir. Ancak söz konusu üç yaklaşım da linç olaylarının tamamını kapsamakta yetersiz kalmaktadır. Zira kamu düzeninin bozulması sebebiyle bir çeşit kendi adaletini kendi sağlama yolunun tercih edilmesi olarak ifade edilebilecek olan adalet yaklaşımı siyahilerin ağırlıklı olarak linç ediliyor oluşunu tam olarak açıklayamamaktadır. Örneğin adalet yaklaşımı "neden siyahilerin oluşturduğu bir linç güruhu yoktur?" sorusuna cevap verememektedir (Tolnay ve vd., 1989: 612). Benzer şekilde linç sadece ırkçılık esasına dayanıyor olarak kabul edildiği taktirde beyazların beyazları linç etmesinin açıklaması yapılamamaktadır. Diğer taraftan kriz ya da sosyal kontrol yaklaşımı da krizin veya sosyal kontrolü gerekli kılacak durumların ortadan kalkmasına rağmen linç hareketlerinin neden devam ettiğini açıklamakta güçlük çekmektedir. Bu durum günümüzde hala linçlerin yaşanıyor olmasını açıklarken ancak kısmi bir cevap verebilmektedir.

Bahsedilen soruların cevaplarına kısmen de olsa ulaşabilmek için istatistiksel değerlendirmelerin ötesine geçmek gerekmektedir. Bu bağlamda, Tolnay v.d. (1989: 607) linçin diğer ayrımcılık biçimlerinden sahip olduğu ritüelistik ve sembolik doğası ile ayrıldığını belirtmektedir. Benzer şekilde Odum, (1931) ve Resinkoff (1933) da

linç kurbanının sembolik bir değeri olduğunu ileri sürmektedir. Buckser (1992) ise linçin bir ritüel olduğunu ve salt istatistik verilere dayanarak açıklanamayacağını iddia etmektedir. White (2001:3) çalışmasında siyahilerin linç edildiği alana doğru giden iki küçük çocuğun linçi “siyahları yakmak eğlenceli” şeklinde tanımlamasının linçin sosyo-politik boyutuna dikkat çektiğini ileri sürmektedir.

Şekil 3. Harold Thurmond’un Kasım 1933’de Linç Edildiği Sırada Oluşan Linç
Güruhundan Kesit (San Jose, California)



(Thurston, 2011: 60)

Fotoğraf 1’in asıl kaynağı olan Kongre Kütüphanesindeki orijinal başlığı ise “kadınlar ve çocuklar hevesli bir biçimde linçi izliyorlar” şeklindedir. Mowatt (2009: 186) fotoğrafın orijinal başlığını doğrular bir biçimde; “*Genç adamın bedenini kalıntıları üzerinde dumanı tüten odun yığınının üzerinde duruyordu. Bedeni öyle akıl almaz bir derecede yanmıştı ki artık bir insana bile benzemeyecek, teşhis etmesi mümkün olmayan bir hale gelmişti. Yüzlerce insan alev almış kemiklerin etrafında dikiliyordu. İnsanlar arasında gülümseyen yüzler varken bazıları ise acımasız ve katı bir biçimde yanmış bedene doğru bakıyordu ve kimse başka bir yöne başını çevirmiyordu. Bazıları ise icra edilen güç gösterisinin ardından insan kalıntılarını daha net görebilmek için hareketlenmekteydi.*” şeklinde ifadeler kullanmaktadır.

Şekil 4. Linç edildikten Sonra Yakılan Jesse Washington (Waco, Texas- Mayıs 1916).



(Mowatt, 2009: 187)

Bir ritüel olma özelliği sadece linç hareketlerine özgü değildir. Zira birinci bölümde ele alınmış olan hükümdarın intikamı olarak kişinin kamusal bir alanda işkence edilmesi ve ardından idam edilmesi hadisesi de benzer bir fonksiyona sahiptir. İdamlar kimi zaman bir tür Roma Bayramı olarak tasvir edilirken kimi zaman ise yoğun duygular uyandıran renkli bir seramoniye eşlik eden intikamcılık olarak ifade edilmektedir. Bu bağlamda linç, Foucault'un kamusal alanlarda gerçekleştirilen idamları hükümdarın intikamı olarak okumasına paralel bir şekilde toplumun intikamı/güruhun intikamı olarak okunabilir. Diğer taraftan Thurston (2011: 62-44-47), pozitif hukuka dayanan idamların aynı zamanda bir ritüel olmasına rağmen linç söz konusu olduğunda onun hem düzensiz bir yapıda olması hem de her linçin kendine has şartlarının oluşması sebebi ile ritüel boyutunun her zaman hayati bir parça olmadığı altını çizmektedir. Ancak bu iddia ritüel olarak linçin var olmadığı anlamına gelmekten ziyade linçin temel ve tek bileşeni olarak ritüeli göstermenin doğru olmadığı düşüncesine dayanmaktadır. Buna rağmen Smångs (2016: 1337) linç ediminin ritüelistik boyutunun bir seramoniye ait elementlere sahip olmasından ileri gelmediğine aksine, kişilerin linç kurbanını soruşturması, araması ve sonunda onu öldürmesinin kendisinin duygusal bir özdeşlik yaratarak kolektif bir kimlik oluşturmaya yardımcı olduğunu iddia eder. Böylece linç, öncesinde insanları bir araya

getiren ve onların taşkın bir güruh oluşturmasını sağlayan, linç kurbanlarını aramayı ve bulmayı bir çeşit avlanmaya çevirerek bir tür av arkadaşlığı ilişkisi yaratan ve oluşan kolektiviteleri linç sonrasında yapılan kutlamalar ile yurttaşlık görevini yerine getirme ve çoğunluğun iyiliğini sağlama duygusunu kullanarak güruhu birbirine “yapıştırır” bir doğaya sahip olur (Smångs, 2016: 1337-1338).

Kırsal kesimdeki Ruslar için 1870'lerde veya bir yüzyıl sonraki yoksul Nijeryalılar için linçlerin seramonik özellikleri mevcuttur. Örneğin Nijerya'da pazar yerinde gerçekleştirilen linçlerde tüm seyirciler, hatta çocuklar bile ölmekte olan adamın üzerine tükürerek linçe katılmışlardır. Rus köylüler ise özellikle hayvan hırsızlarını linç etmişlerdir; bu süreçte mevcut olan her kişinin kurbana dokunması ve ona en azından simgesel bir darbe indirmesi beklenmiştir. Bolivya için neredeyse her tür kalabalık etkinliği, “büyük ölçekli bir kamu performans etkinliği” haline gelmiştir. Bu bağlamda orada hem fiestalar hem de linçler “*barrio*” (yoksul mahalle) sakinleri için kolektif kimliğin canlı, görsel görüntüsü haline gelmiştir. Bu yüzden linççiler polislin linç izlemesini ancak müdahale etmemesini arzu etmektedir (Thurston, 2011: 46). Diğer bir ifade ile polislin kolektif kimliğin yeniden onaylanma sürecine engel olmamasını, aksine onlarla beraber bu sürecin parçası olmalarını istemişlerdir. Dolayısıyla linç hareketleri söz konusu ritüelistik taraflarının ağır bastığı biçimlerde de ortaya çıkabilmektedir.

3.3. Görenek Olarak Linç

Linç hem bir sosyal kontrol hem bir ekonomik çıkar yarışı hem bir ritüel olduğu kadar aynı zamanda bir görev olarak da tanımlanabilir. Zira bir ritüel olarak linç, güruhu duygusal ve sembolik olarak birleştirirken aynı zamanda biz duygusunu da yeniden yaratmaktadır. Bu bağlamda linç ritüeline katılmamak ya da onaylamamak, (linççi olmamak veya izleyici olmamak) aynı zamanda o grubun kolektif kimliğinin de yadsındığı anlamını taşımaktadır.

Linç ritüelinin icra edilmesi düşünsel göreneklere dayanan bir fiili görenektir. Buna göre öteki ile karşılaşmada devreye giren, söyleyeni belli olmayan ancak toplumsal olarak kabul görmüş olan kalıpyargı ve önyargılara dayanan nefret söylemi, şeytanlaştırma, insandılaştırma ve damgalamaların neticesinde öteki, bir tehlike olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamda, ötekinin tehlike arz ediyor oluşu kimi zaman geçek faktörlere dayanırken kimi zaman ise sosyal birer inşaadır. Öteki ile karşılaşmada ona dair uzlaşmaz düşünsel göreneklerin yerleştiği toplumlarda ise bu

düşünsel göreneklerin bir uzantısı olarak fiili görenekler icra edilir. Böcek, zararlı, hain, kafir, ahlaksız v.b. gibi sıfatlarla tanımlanan ötekiye karşı icra edilen bu fiili görenekler ise toplumu koruma adına şiddet kullanmak suretiyle toplumsal bedeni düşmandan korumaktır. Diğer bir ifade ile ötekiye dair düşünsel görenekler ötekiyi yok etme, yerinden etme ya da ona üstünlük kurarak onu kontrol etmeyi hem onaylar hem de bir görev olarak toplumun üyelerine yükler.

Düşünsel göreneklerin fiili göreneklere dönüşmesini tetikleyen iki farklı dolayım mevcuttur. Bunlardan ilki linç eyleminin aktörü olan sıradan insanın devlet, hükümet, bürokrat gibi politik elitler tarafından yönlendirmesi ile meydana gelen yönlendirilmiş linçtir. Yönlendirilmiş linçte korunmak istenen ya da bir başka ifade ile linçten fayda sağlayan iktidar biçimi politik iktidardır⁴¹. Her ne kadar pogrom özelliği ağır bassa da 6-7 Eylül 1955’de İstanbul’un çeşitli semptlerinde Rum azınlığa karşı oluşan şiddet hareketi buna örnek verilebilir. Mustafa Kemal Atatürk’ün Selanik’de doğduğu eve bomba atıldığı dedikodusu ile başlayan bu süreçte beş bini aşkın mekan kullanılmaz hale getirilirken en az 11 kişi öldürülmüş ve yine en az 60 kadına tecavüz edilmiştir. Bu olayın ardından Rum azınlığın bir bölümü Yunanistan’a göç etmiştir (Bora, 2018: 23). Bu olayların gerçekleştiği süreçte İstanbul Emniyet Müdür Yardımcısı Necdet Uğur’un konu ile ilgili açıklamaları oldukça aydınlatıcıdır. Zira Uğur; *“Yunanlılar sokak nümayişleri” yaparken, “bu tutumu takip etmeyen bizim hükümet bundan sonra başka memleketlerin efkârı umumiyesini [...] tesir altında bırakmak için aynı yolu tutma yoluna gitti”* ifadeleri ile 6-7 Eylül olaylarının bir tür uluslararası ilişkiler politikasının parçası olduğu imasında bulunur. Hatta daha ileriye giderek devletin halkı seferber etmesi ile oluşturulacak bir politikanın belli ölçüleri olduğu ve bu ölçünün 6-7 Eylül’de aşıldığını ifade ederek dolaylı linçin sınırları olması gerektiğini ifade etmiştir. Yine Uğur’a göre dönemin başbakanı bu sınırı Yunan hükümetine hitap etmekten ziyade İstanbulda yaşayan “hassas halk kitlelerine” hitap etmek sureti ile onları tahrik ederek aşmıştır (Bora, 2018: 27-28).

Ancak 6-7 Eylül olaylarında ölçünün aşıldığı iddiası Uğur’un kendi perspektifinden yaptığı bir yorum gibi görünmektedir. Zira Emekli Orgeneral Sabri Yirmibeşoğlu’nun 6-7 Eylül olayları için yaptığı açıklamalar bunu Özel Harp Dairesinin başarılı bir operasyonu olarak tanımlamaktadır. Yirmibeşoğlu, yapılan röportajda *“6-7 Eylül de bir Özel Harp işiydi. Ve muhteşem bir örgütlenmeydi. Amaca da ulaştı.....Sorarm size, bu muhteşem bir örgütlenme değil miydi?”* ifadeleri ile bu

⁴¹ Politik iktidar ifadesi burada bürokrasi ve hükümeti kapsayacak şekilde kullanılmıştır.

yağma, pogrom ve linç içeren şiddet hareketinden övgü ile bahsetmektedir (Güllapoğlu, 1991).

Adnan Menderes'in yargılandığı Yassı Ada'da kurulan mahkemede yaptığı son savunma ise yine benzer bir duruma işaret etmektedir.

“6/7 Eylül gecesinde cana taarruz vaki olmamış, mala taarruz edilmiş ve yer yer, mahalle mahalle söyleyenler bulunmuş, bu da bir tertip delili olarak gösteriliyor. Bunu bir tertip delili olarak telakki edilecek yerde, Türk Milleti'nin vatanperverliğinin ve siyasi dehasının bir tecellisi olarak telakki etmek lazım gelir. Şu suretle ki, eğer bu adi, çıplak kötü bir çapul, yağma ve tahripten, cana taarruzdan ibaret bir hadise olsaydı, bütün çıplaklığıyla ortada kalırdı.

Mesele o değil, bu topraklarda, Türkiye denilen yurttan, vatan parçasında, asırlar ve asırlar şehrin kasırgalarına karşı nasıl tutunmuşuz? Bu millî dava sayesinde. Bunu bir tertip eseri olarak mütalaa etmek değil, adeta, iştirak edenlerden büyük bir kısmının bir kudsî heyecan içinde bulduklarını kabul etmek lazım gelir. Yoksa bu bir adi çapulculuktan ibaret kalır. Bunda milli heyecan unsurunu ve cevherini kaldırdığımız zaman, tertipçi kim olursa olsun, bu maalesef yüz binlerin iştirak ettiği galiz ve kötü bir hadise olarak tarihe intikal eder.” (Bora, 2018: 30).

Bu ifadelerle göre 6-7 Eylül olaylarında pogroma veya linçe maruz kalan insanlar sadece toplumun tek başına karar verdiği, toplumu korumak için salt grup aidiyetinden kaynaklanan bir harekete geçişin neticesinde linç için hedef olmamışlardır. Diğer bir ifade ile 6-7 Eylül olaylarında ötekine yönelen şiddet göreneğinin yüklediği bir görev olmanın yanında aynı zamanda politik elitlerin bir politika aracıdır. Bu bağlamda, dolaylı linç politik elitlerin toplumda gömülü olan bazı düşünsel görenekleri ön plana çıkararak, yükselterek ve güvenlik söylemi içerisinde dinleyicilerine yeniden sunarak inşaa edilen bir yapıya sahiptir.

Diğer taraftan, öteki hakkındaki düşünce ve davranışları tayin eden görenekler ile ulus devlet ontolojik olarak birbirine bağlıdır. Örneğin 6-7 Eylül olaylarında Rumlara ya da Maraş Katliamında Alevilere karşı girişilen şiddet olaylarının arkasında bulunan nefret söylemi biçimini almış düşünsel göreneklerin ulus kimliğini oluşturan milliyetçilik ile aynı kökten beslendiği söylenebilir. Diğer bir ifade ile insanların kendini tanımlamakta oldukları milliyetçi düşünsel görenekler (Türkler çalışkandır, Türkler ahlaksızlığı sevmez, Türkler sünnidir gibi) bir önceki bölümde belirtildiği üzere zorunlu olarak negatif içerikli düşünsel göreneklere (Alevilerle evlenilmez, alevinin yaptığı yemek yenmez, Rumlar vatan hainidir gibi) ihtiyaç duyar. Bu

bağlamda politik elitler kendi ajandaları doğrultusunda ya toplumda var olan ve ontolojik öneme sahip olan nefret söylemi şeklindeki düşünsel görenekleri yeniden dolaşıma sokarlar ya da yeni bir düşünsel gelenek icat ederek onun toplumsal kabul görmesi için uğraşırlar.

Dolaylı linç toplumda mevcut bulunan bir meşruiyet mekanizmasını kullanarak sıradan insanı suç ortağı yapma potansiyeline sahiptir. Bu yüzden linç olayları bir tür milli refleks olarak kabul edilerek “hoş olmayan davranışlar” ya da “kötü sonuçlanan bir milli refleks” olarak nitelendirilmektedir. Bu durum linç olaylarından sonra linççilerin ya çok az bir ceza alması ya da hiç ceza almadan günlük yaşamlarına devam edebilmesini mümkün kılmaktadır.

Dolaylı linç hareketleri bu noktada ABD’nin Güney eyaletlerinde ortaya çıktığı biçiminden ayrılmaktadır (Gökalp, 2022: 201-202). Öncelikle yukarıda bahsedilmiş olan Maraş Katliamı, 6-7 Eylül olayları gibi linç hareketleri devlete rağmen değil, devletin bir politikası olarak, devlet için yapılmıştır. Ancak ABD’de ilk ortaya çıktığı haliyle linç devlete rağmen, onun otoritesinin eksikliğinden faydalanılarak yapılmaktadır. Örneğin Buckser (1992) linççilerin kurbanlarını hapishanelerden kaçırdığını veya polisin elinden almak için kovalamacalar yaşandığını kaydeder. Ancak dolaylı linç polis ve diğer kolluk kuvvetlerine rağmen değil onların pasif katılımına dayanarak yapılmaktadır. Zira Bora’nın ifade ettiği gibi linç grupları kimi zaman yarı-legal milis grupları gibi hareket ederek özellikle Türkiye’de linç olgusunun meşrulaştırılması ve olağanlaştırılmasına katkıda bulunmuştur.

Doğrudan linç ise sıradan halk ile linç edilen kurban arasında hiçbir aracının olmadığı linç hareketleridir (Gökalp, 2022: 214-215). Buna göre, linç grupları dışarıdan bir yönlendirmeye ihtiyaç duymadan ötekiyi bir tehlike olarak kabul edip şiddet uygulayabilmektedir. Diğer bir anlatımla, doğrudan linç söz konusu olduğunda kişi ya da kişiler doğrudan bir grubun üyesi olmalarından kaynaklanan motivasyona sahiptir. Bu anlamıyla dolaylı linçin aksine doğrudan linçin temelinde politik elitlerin değil linç güruhunun kendisini temsilcisi saydığı bir grubun çıkarı vardır. Bu grup kimi zaman bir din, bir mezhep olabildiği gibi kimi zaman bütün bir millet de olabilmektedir. Doğrudan linçin temel motivasyonu, ruhun saf birliğini lekeleyen bir yabancılaşma şeklinde kurgulanmış ve gruba yönelebilir bir kimlik olarak ötekiye (Kearney, 2012: 15-87) karşı kendini korumak ve grubun hiyerarşisini muhafaza etmektir. Bu tip linç hareketleri daha küçük ve daha epidozik halde meydana gelmekle beraber yine bir suçun veya bir suç olduğuna dair kanaatin oluşmasının ardından

gerçekleşir. Ancak burada suç her zaman kışkırtıcı bir söylemin neticesinde girilen hezeyandan veya gerçek bir suçtan kaynaklanmak zorunda değildir. Diğer bir ifade ile suç ötekinin doğası gereği kötü sayıldığı bir düzlemde ötekinin her türlü kendilik pratiği olarak değerlendirilmeye açıktır. Bu bağlamda ötekinin kıyafet tarzı, inancı, yemekleri ve yaşam tarzına kadar günlük hayatın en doğal parçaları bile linç için uygun suç tanımını oluşturabilir.

Bu bağlamda doğrudan linç bir linç kültürünün ürünü iken dolaylı linç aynı linç kültürüne dayanan bir projenin ya da politikanın ürünüdür. Bu bağlamda, doğrudan linç ile dolaylı linç birbirinin içine girmiştir. Bu girift durum bir linç hareketinin doğrudan mı dolaylı mı olduğunda dair yargıya kolayca varılmasını engellemektedir. Zira linç kültürü devletin ideolojik aygıtları aracılığı ile empoze edilen milliyetçilik, cinsiyetçilik, yabancı düşmanlığı gibi olguları da büyük oranda içermektedir. Ancak bu ayrımı yapmak için kullanılan söylemden ziyade linç hareketinden fayda sağlayan iktidar alanının tespiti önem arz eder. Bu durum iç savaştan kaçarak Türkiye'ye gelen mültecilerin muhatap oldukları linçler ve linç girişimleri bağlamında tartışılabilir⁴². Örneğin bunlardan birisi Suriyeli diğeri ise Türk olan iki çocuğun tartışmasından doğan kavga neticesinde Suriyelilerin linç edilmesi, onlara ait dükkanların yağmalanması ve taşlanarak zarar verilmesi şeklinde gerçekleşmiştir. Olaya dair yapılan haberlerde ise linç güruhunun bazı üyelerinin “*Biz vicdanlı insanlarız ama birimize bir şey olursa sırt sırta verir birbirimizi savunuruz; bir şey yapmaya kalkışarlarsa kan gövdeyi götürür!*” ya da “*Her yere dükkan açmışlar, milletin ekmeğiyle oynuyorlar...*” şeklinde ifadeleri olduğu görünmektedir. Burada suç olarak kabul edilen fiilin Suriyeli (öteki) olan çocuğun Türk olan çocuğu dövmesidir. Bu suç üzerine linç hareketine girişilmesinde ne hükümetin ne de ekonomik elitlerin bir çıkarı yoktur. Zaten güruh üyesinin “*sırt sırta verir birbirimizi savunuruz*” ifadesinde “biz”in kimliği politik bir hüviyetten ziyade aynı mahalleden olmaktan kaynaklanan bir grup kimliğine gönderme yapmaktadır. Bu ifadeler Gasset’in yukarıda değinilmiş olan zayıf ve yaygın görenek olarak ifade ettiği düşünsel/söylemsel göreneklere örnek olacak niteliktedir. Zira bu örnekte Suriyelilere karşı linç hareketinin düzenlenmesinin ardında yatan suç sözde iki gencin tartışmasıdır. Burada iki soru önem kazanmaktadır. Bunlardan ilki “bu örnekte linçe gerekçe olan esas suç nedir?” sorusu iken, ikincisi

⁴²<https://www.sozcu.com.tr/2017/gundem/ankarada-suriyelilere-linc-girisimi-polis-bile-bastirmakla-zorlandi-1918767/> (15.12.2021); <https://www.evrensel.net/haber/325295/suriyeli-aile-linc-edilirken-oradaydim> (15.12.2021); <https://www.evrensel.net/haber/356655/linc-girisimi-siddet-dili-antepte-sosyal-ofke-multecilere-yoneliyor> (15.12.2021).

ise “kavga eden insanların ikisi de Türk olsaydı çocuk ve ailesi yine aynı muamele ile karşılanacak mıydı?” sorusudur.

İlk soru ben ve öteki ilişkisi kurulurken düşünsel göreneklerin temel bir dayanak olup olmadığını ortaya çıkarmaktadır. Buna göre örnekte gerçekleşen lincin meydana gelmesinin sebebi kavganın kendisinden ziyade bir Suriyeli'nin -çocuk dahi olsa- bir Türk ile kavga etme cüretini gösteriyor olmasıdır. Bu bağlamda doğrudan linç geniş grup kimliğinin hiyerarşik üstünlüğünün tehlikede olduğunu düşünen sıradan insanların “refleks” ile verdikleri tepki olarak meydana gelmiştir. İşlenen bu sözde cürüm neticesinde onlara “hak ettikleri dersi vermek” veya “adaleti tesis etmek” için gösterilen refleks ise rasyonel düşünme sürecine girmemiş olan düşünsel göreneklerin neticesinde yine rasyonel düşünme sürecinden geçmemiş olan eylemlere dönüşmesini karakterize etmektedir. Bir diğer ifade ile doğrudan linç söz konusu olduğunda bir toplumun ortak alışkanlıklarını temsil eden -bu örnekte Türk toplumu- el öpmek, tokalaşmak gibi hayatın sıradan bir parçası haline gelmiş olan ben-öteki ilişkisinin varlığından bahsedilebilir. Bu yüzden dolaylı linç meydana geldiğinde gerçekleşen olayları meşru kılmak için “milli bir refleks”, “milletin siyasi dehası” veya “toplumsal bir tepki” olarak tanımlanmakta ve dolaylı linçe doğrudan linç görünümü verilmek istenmektedir.

Bu bağlamda Türklüğünü arttırmak, hatırlamak, konsolide etmek, kendini muteber kılmak isteyen güruh dilsel görekte türeyen nefret söyleminin doğrultusunda nefret suçu işlemeye yatkın bir hale gelir. Doğrudan linç ise tam bu noktada bir Türklük performansına dönüşerek devletin veya hükümetin işaret etmemesine, hatta aksini arzu etmesine rağmen linç olaylarının patlak vermesine sebep olur. Özetle doğrudan linç ağırlıklı olarak sadece bir kimliğe sahip olduğu için yüklenen bir görev olarak ortaya çıkabilmektedir. Bu yüzden ötekinin suçlu olması, ekonomide pay sahibi olması ya da benzer diğer kurgusal bahanelerin ötesinde linç grup aidiyetinin onayı temelinde gerçekleşebilmektedir.

3.4. Türkiye’de Linç

Öncelikle, Osmanlı’da gerçekleşen linç hareketleri ile ilgili kapsamlı bir çalışmanın olmayışı ve bununla beraber linç ifadesinin Osmanlı devletinin kültür ve politik dünyasında bulunmaması sebebi ile geriye dönük inceleme oldukça zordur. Ancak linç olarak nitelendirilmesi mümkün olan bazı şiddet olaylarının varlığı kayıtlara geçmiştir. Örneğin, II. Meşrutiyet döneminde müslüman bir kadının Rum

olan sevgilisi için din değiştirmesinin üzerine hem din değiştiren kadın hem de Rum sevgilisi linç edilmiştir (Lévy ve Tourmarkine, 2007: 149). Özellikle bu örnekte sekülerleşmenin ve batılılaşmanın ağırlığının ciddi oranda hissedilmesinin halkta bir “refleksi” uyandırdığını görmek mümkündür.

Diğer taraftan 31 Mart Vakası sırasında şeriat isteyen kişiler Ayasofya’ya doğru yürümüş ve bu sırada Harbiye Nazırı Ali Paşa’ya benzettikleri Adliye Nazırı Nazım Paşa’yı ve gazeteci Hüseyin Cahit’e benzetilen Lazkiye milletvekili Emin Arslan Bey’i öldürmüşlerdir. Hatta merkezi otoritedeki boşluğu değerlendiren isyancılar Tanin ve şura’yı Ümmet gazetelerinin idari binalarına zarar vermiş, İttihat ve Terakki Partisinin merkezini basmışlar ve mektepli olarak gördükleri herkesi süngülerle öldürmüşlerdir.

Benzer biçimde Cumhuriyet’in ilanından hemen önce Sakallı Nurettin Paşa bir cezalandırma biçimi olarak linçi kurtuluş savaşına karşı olan kişiler için bir politika olarak kullanmıştır. Örneğin Damat Ferit Paşa hükümetinde kısa bir süre Maarif ve Dahiliye Nazırlığı yapmış olan ve gazeteci kimliği ile tanınan Ali Kemal milli mücadeleye karşıt fikir ve eylemleri ile bilinmektedir. Mustafa Kemal bu tutum ve davranışlarının verdiği zarardan dolayı Ali Kemal’in tutuklanması ve Yüce Divan’da yargılanması için bir takım çalışmalar da yapmıştır (Atatürk, 2000: 136). Bunun ardından İstanbul’da yakalanması sonucunda Ankara’ya getirilmek üzere çıktığı yolda o dönem İzmit’te bulunan Sakallı Nurettin Paşa’nın huzuruna çıkarılmıştır. Nurettin Paşa ise kendisine karşı binadaki mahkemeye gidip imza vermesini istemesi üzerine bulunduğu binadan çıkan Ali Kemal öfkeli kalabalığın arasında kalarak tekme, yumruk, çekiç gibi araçlarla dövülerek öldürülmüş, çıplak bedeni ise sokaklarda süründürülerek asılmıştır (Balkı, 2002: 10-11; Apak, 1957).

Şekil 5. 6 Kasım 1922’de Nurettin Paşa Tarafından Linç Ettirilen Milli Mücadeleye Karşıt Düşünceleri İle Tanına Ali Kemal’in Linç Edildikten Sonra Üzerine Yapıştırılan Yafta İle Asılması.



Olayın tanıklarının aktardığına göre Ali Kemal öfkeli kalabalığın kendisini linç etmek istediğini anlamış ve geri dönmeye çalışmıştır ancak arkasındaki demir kapı askerler tarafından kapatılarak kendisi linç güruhunun önüne savunmasız bir şekilde bırakılmıştır (Akkaymak, 1994: 93).

Yine Sakallı Nurettin Paşa İzmir’de milli mücadele aleyhine çalışmalar yapmış olan İzmir Metropolit Hrisostomos Kalafatis’in de linç edilmesini sağlamıştır (İnci, 2010: 14). Yunan kaynakları Kalafatis’in doğrudan linç güruhuna teslim edilmiş olduğunu idda ederken Türk kaynakları onun zayıf bir koruma ile Türk mahallesinden bilerek geçirilerek linç hadisesine uygun zemin yaratıldığını iddia etmektedir (Atalay, 2001: 182) . Her iki durumda da Kalafatis, Nurettin Paşa tarafından mahkemeye çıkmadan hain ve suçlu kabul edilerek yine mahkemenin yerine Paşa tarafından ölüm cezasına çarptırılarak bu cezanın uygulanması işini halka ifa ettirmiştir. Bu bağlamda Osmanlı İmparatorluğu’nun son yılları ya da Kurtuluş Savaşı sürecinde linç politik iktidarın bir yönetim aracı/rejimi olarak kullanılmıştır. Diğer bir ifade ile bu örnekler dolaylı linçtir.

Benzer şekilde Türkiye’nin tarihinde Maraş Katliamı, Madımak Olayı, 6-7 Eylül olayları gibi geniş kapsamlı linç hadiseleri görülmüştür. Maraş katliamı ya da Maraş Olayları olarak tanımlanan linç hareketi, 1978 yılının Aralık ayında Alevi vatandaşlara yönelik olarak gerçekleşmiştir. Maraş katliamı 120 kişinin ölmesi, 176 kişinin yaralanması ve yağma, tecavüz, mala zarar verme gibi bir çok suçun işlenmesi ile neticelenmiştir. Maraş katliamının davası 23 sene sürmüş, 22 kişi idam cezası, 4 kişi müebbet hapis cezası, 321 kişi ise 1 ila 24 yıl arasında hapis cezası almıştır. Linç hareketi ise Maraş’da bulunan bir sinemada dönemin milliyetçi temalı filmlerinden

birinin gösterimi sırasında tahrip gücü düşük küçük ama ses şiddeti yüksek bir bombanın patlatılması ile başlamıştır. Bu olayın ardından Endüstri Meslek Lisesi'nde görevli iki alevi ve solcu öğretmenin öldürülmesi ve cenazelerinin kaldırılması sırasında Cuma namazından çıkan sünni kalabalık ile karşılaşılması sonucu linç başlamıştır.

Maraş katliamı sonrasında dönemin içişleri bakanı İrfan Özaydınlı'nın Türkiye Büyük Millet Meclisi (TBMM) tutanaklarına geçirilen şu ifadelerinden durumun vehameti anlaşılabilir;

“Hiç savunmasız olan yerlerdeki yurttaşlarımız, erkek - kadın dinlemeden; babasının önünde, annesinin önünde, 3,5 yaşında hatta bebek yaşta olan çocuklar dahi katledilmiş, öldürülmüş; bu yetmiyormuş gibi bir de cenazeleri içeride iken evleri yakılmıştır. Bunun da dışında, sokaklarda âdeta sıra sıra cesetler av tüfeği ile kurşunlanmış olarak, vurulmuş olarak bulunmaktadır. Bunun da ötesinde, hastaneye gittiğimiz zaman yetkililerden dinlediğimizde daha feci olaylarla karşılaşılıyor, O da şudur: Daha hamile, doğum yapmak üzere bulunan kadınlar da evlerinde vurulmuş, yaralı olarak getirilmiş; ne annesi kurtulabilmiş, ne de bebeği kurtulabilmiştir.

Ertesi gün (Sadece oradaki toplumun durumunu bildirmek için arz ediyorum), yetkili subaylarımız, ki Albayımız orayı gezerken 9 ila 10 yaşındaki bir çocuk şu ifadeyi kullanıyor; diyor ki : Subay amca, şurada iki gâvur var, onu öldürdük; ama bir tanesi kaçtı, onu vuramadık (TBMM, 1978: 42).”

Paker (2016:40) Türkiye’de ki linç hareketlerini var olan resmi şiddetin nadir görülen bir varyansı olduğuna dair ipuçları vermektedir. Zira yukarıda bahsedilmiş olan Maraş Katliamı ve ona benzer dinamikler içeren Çorum Katliamı gibi linçlerin resmi ben-öteki ilişkisinin getirdiği somut çatışmalar üzerinden okunması mümkündür. Türkiye’deki linç olaylarını *tehdit altındayım, kendimi savunmalıyım, saldırmalıyım* formülü ile açıklayan Paker bu tehditin genelde devlet tarafından sembolik linç veya kolluk kuvvetleri aracılığı ile fiziksel şiddet olarak uygulandığını ileri sürmektedir. Dolayısıyla linç olaylarının artışı ile Emniyet ve Jandarma gibi güvenlik aygıtlarının özellikle 2000’li yıllarla birlikte girilen AB’ye giriş sürecinde değişen yasal çerçeveden kaynaklı şiddet uygulama kapasitesi kaybı ile ilişkisi bulunmaktadır. Diğer bir ifade ile 2000’ler sonrası Türkiye’de linç hareketlerinin artmasında en etkili sebeplerden biri devletin artık meşru olarak uygulayamadığı idam veya işkence gibi şiddet biçimlerini bu işi yapmaya gönüllü olan sivil topluma havale

etmiş olmasıdır. Parker (2016: 41) bu linç hareketlerinden devletin ve bürokrasinin rahatsız olmadığını ancak bunun bir içsavaşa ya da kargaşaya dönüşmesini istemediğini belirtir. Ona göre linç devlet tarafından kontrollü olarak icra edilmesi istenen, cinayet yerine yaralamanın olduğu ve ötekiye bu anlamıyla bir mesaj iletimisi beklenen bir şiddet biçimidir. Sivil toplumun devletin bir taşeronuna dönüşmesi ile neticelenen bu süreçte “Devletin AB yasaları ile şiddet kullanma yetkisi kısıtlansa da milliyetçi ve devletçi çerçevenin öngördüğü mukavemet biçimleri halk tarafından sahipleniliyor” mesajı verilmektedir.

Alevilere karşı girişilen bir diğer linç hareketi ise 2 Temmuz 1993’de Sivas’da gerçekleştirilen ve Sivas Olayı, Sivas Katliamı, Madımak Olayı ya da Madımak Katliamı olarak isimlendirilen linç hadisesidir. Bu olay 1-4 Temmuz arasında Pir Sultan Abdal etkinliklerinin dördüncüsünü gerçekleştirmek üzere Pir Sultan Abdal Kültür Derneği öncülüğünde düzenlenen şenlikler kapsamında çeşitli etkinliklere davetli yazar, şair ve entelektüellerin sığındıkları Madımak Otelinde 2 otel çalışanı 2 kişi de saldırgan olmak üzere toplam 37 kişinin öldürülmeleri şeklinde gerçekleşmiştir (Yalçınkaya, 2011: 337). Madımak Oteli önünde toplanan yaklaşık 20.000 kişilik sünni linç güruhunun Cuma namazı sonrasında otelin etrafını sardığı ve “kafirlerle ölüm” sloganları attığı ardından oteli ateşe verdiği ve bu süreçte devlet yetkililerinin yeterli tedbiri almakta eksik kaldığı belirtilmektedir (Yıldız ve Verkuyten, 2011: 245-246).

Türkiye tarihinde öne çıkan linç hareketlerinden bir diğeri ise 6-7 Eylül 1955 yılında İstanbul’da Rum kökenli vatandaşlara yönelik gerçekleşen ve 6-7 Eylül olayları olarak anılan linç ve yağma olaylarıdır. Yukarıda kısaca değinilmiş olan 6-7 Eylül olayları Kıbrıs meselesi sebebiyle Yunanistan ile Türkiye’nin karşı karşıya geldiği bir dönemde gerçekleşmiştir. Rumlar’a karşı girişilen şiddet hareketinin genel niteliği pogrom olsa da insanların doğrudan dövüldüğü, yaralandığı, tecavüz edildiği ve öldürüldüğü gerçeği bu pogroma linç hareketlerinin de eşlik ettiği ileri sürülebilir.

Olayların gerçekleşmesinden önce Kıbrıs’da kurulan ve Yunanistan ile Kıbrıs tek bir devlet olarak birleştirmeyi amaçlayan EOKA’nın (*Ethniki Organosis Kibriyon Agoniston- Kıbrıslı Savaşçılar Ulusal Örgütü*) Kıbrıs’da Türklere karşı giriştiği şiddet ve cinayet dolu hareketler Türkiye’de çok ciddi tepkilere sebep olmuştur. Hatta İstanbul’da ki bazı Piskoposların Kıbrıs’da ki EOKA faaliyetlerini desteklemek amacı ile para topladıkları bile iddia edilerek Türkiye’de Rumlara karşı ciddi bir önyargı ve nefret birikmesi sağlanmıştır (Güven, 2005: 135).

6-7 Eylül olaylarının fitilini ateşleyen şey ise öncelikle devlet radyosunda bahçesinde Atatürk'ün doğduğu ev olan Yunanistan konsoloslğuna bomba atıldığına dair haberlerin yer almasıdır. Ardından İstanbul Ekspres gazetesinin 6 Eylül 1955 yılında aynı gün içinde ikinci baskı yaparak “*Atamızın evi bomba ile hasara uğradı*” manşeti ve “*Sabaha karşı vuku bulan bu menfur hadise infial uyandırdı*” sürmanşeti ile dağıtımına çıkması olmuştur. Manşetin altında ise Kıbrıs Türktür Cemiyeti Genel Sekreteri Hikmet Bil'in “*Mukaddesata el uzatanlara bunu çok pahalı ödeteceğiz*” şeklindeki ifadelerine yer verilmiştir (Kar ve Gündüz, 2020: 454). Sonradan Türkiye’de tertip edildiği anlaşılan bu haberin gazetede yayınlanmasının ardından insanlar sokağa dökülmüş ve ardından Rumlara ait olan ev ve işyerleri yağmalanmış, tam olarak bilinmemekle birlikte 13 ila 30 kişi öldürülmüştür.

Şekil 6. İstanbul Ekspres Gazetesinin 6 Eylül 1955’de Yaptığı İkinci Baskı



Yukarıda bahsedilen linç hareketlerine benzer olarak gerçekleşen Malatya ve Çorum olayları da dahil edilirse, Türkiye’de linç olaylarının dolaylı linç özelliği taşıdığı ve genelde öteki olarak kabul edilen Alevi, Rum veya Ermeni gibi azınlık gruplara yönelik olduğu ileri sürülebilir.

Ancak 2005 yılı ve sonrasında özellikle neoliberal politikaların derinleşmesine paralel olarak gelişen Avrupa Birliği’ne (AB) katılım süreci ile linç hareketleri çapları yukarıda bahsedilen büyüklükde olmasa da daha küçük ancak buna rağmen daha sık bir biçimde yaşanır hale gelmiştir (Gambetti, 2007). Aynı süreç linç için seçilen ötekinin niteliğini de değiştirmiştir. 2005 sonrasında gerçekleşen linçler genelde

Kürtleri hedef alırken eskiye kıyasla adi suçluların da linç edilmesi yaygınlaşmıştır (Gölbaşı, 2019: 372-373).

Gambetti (2007: 7), 2005 yılındaki değişimin 2005 yılında gerçekleştirilen Nevruz kutlamaları sırasında ortaya atılan Türk bayrağı'nın yakıldığı iddiası ile başladığını ileri sürmektedir. Buna göre, 2005 yılını takip eden süreçte 30'a yakın linç hadisesi gerçekleşmiş ve bunlardan 3 Eylül 2006 yılında İsmailağa Cemaati imamını camide öldüren kişinin olayın hemen sonrasında aynı yerde öldürülmesi hariç hiçbiri ölümle sonuçlanmamıştır.

Bu yeni süreçte 6-7 Eylül olaylarının 50. Yılı münasebeti ile düzenlenen fotoğraf sergisinin basılması, eşcinsel ve transeksüellerin "pride" yürüyüşlerine izin verilmemesine kadar ötekinin muğlaklaştığı ve ötekiye şiddet ve baskı ile cevap verme eğiliminin arttığı bir ortamda linç özellikle Kürtlere ve solculara yönelmiştir.

Osmanlı Devleti'nin son yıllarında linç hareketlerinin tarafları islamcı ve seküler iken Kurtuluş Savaşı sürecinde milli mücadeleciler ve milli mücadele karşıtları, Cumhuriyet ile beraber ise müslüman ve Türkler ile azınlıklar ve aleviler olmuşlardır. Ancak 2005 sonrası süreçte linç olaylarına birinci derece kürtler ve solcular muhatap olurken adi suçluların, eşcinsellerin, kimi zaman alevilerin veya azınlıkların muhatap olduğu amorf bir hale bürünmüştür. Diğer bir ifade ile linç katı formunu kaybettikçe, ötekinin mahiyeti müphem bir hale geldikçe daha rizomatik⁴³ hale gelmektedir.

Gambetti, Kürtlere ve solculara yönelik linç hareketlerini Godoy'un (2002) Guatemala'da ki linç olayalarını incelemek için kullandığı savaş sonrası şiddet kavramı ile açıklar. Savaş sonrası şiddet özellikle çok yoğun ve uzun erimli savaflara maruz kalan toplumlarda barış anlaşmalarının ardından toplumsal şiddet başgöstermektedir. Milliyetçiliğin artmasından ya da azalmasından bağımsız olarak toplum içerisinde adi suçluların cezalandırılmasından toplum bekçiliği olgusuna kadar sorunların şiddet ile çözülmesi yolunun seçilmesinin bir kültür olarak yerleşmesinin neticesinde (Steenkamp, 2007: 254) öteki ile karşılaşmalarda yine şiddet üzerinden ilişki kurulmaktadır.

⁴³Rizom ya da Köksap olarak ifade edilen bu kavram botanik biliminden felsefeye geçmiş bir kavramdır. Deleuze ve Guattari'nin *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* isimli çalışmasında incelenmiştir. Buna göre örneğin ağaç kökleri, gövdesi, dalları ve yaprakları ile bir bütünü, hiyerarşiyi ve yapıyı temsil ederken örneğin patates, havuç gibi bitkilerde görülen rizom ise kökün aynı zamanda gövde aynı zamanda meyve olduğu (köksap) hiyerarşik olmayan ve amorf bir biçimi oluşturmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz: Deleuze, Gilles & Guattari, Felix, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, University of Minnesota Press, 1987.

Türkiye ise Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde ortaya çıkan Balkan Savaşları'nın ardından I. Dünya Savaşı, ardından Kurtuluş Savaşı ve sonrasındaki tek parti rejiminin otoriter tutumu, çok partili hayata geçiş ile beraber neredeyse on yılda bir gerçekleşen darbeler, 1974 Kıbrıs Barış Harekatı, 1950'de patlak veren Kore savaşına asker gönderilmesi ile dahil olunması, ASALA örgütünün faaliyetleri ile 1984'den günümüze PKK ile mücadele hesaba katılırsa ülkenin kolektif bilincinde şiddetin bir çözüm yöntemi olarak benimsenmiş olması kendi içinde tutarlı bir hal alacaktır. Godoy (2002:644) her ne kadar Guatemala örneğinde linç girişimlerinin savaşı doğrudan tecrübe etmiş insanlar tarafından örgütlendiği tespitinde bulunsa da Türkiye'de savaşı birebir tecrübe etmese de uzun süren savaş ve çatışmalar neticesinde kişiler savaş ile birebir muhatap olmasalar, hatta savaş döneminde hiç yaşamamış olsalar bile toplumsal hafızaları⁴⁴ ve toplumsal bilinç dışı⁴⁵ sebebi ile öteki ile ilişkilerine şiddeti yansıtabilmektedir. Savaş, terör veya iç savaş gibi yoğun şiddet dönemlerinden geçen toplumlar toplumsal hafızaları ve toplumsal bilinçdışılarında şiddetin makul ve meşru olduğuna ikna olmaktadır. Diğer bir ifade ile yoğun şiddet dönemlerinde şiddet toplumsal anlaşmazlıkların çözümü için doğal olarak tercih edilebilecek olan bir iş tutma biçimi olarak kabul edilebilmektedir. Özellikle AB uyum sürecinde devletin demokratikleştirilmesine yönelik adımlar ile beraber mahkeme, cezaevi, düşünce suçları gibi alanlarda iyileştirmelerin yapılması ile devletin şiddet tekeli sivil toplum ile paylaşması kaçınılmaz bir hal almıştır. Dolayısıyla devlet AB uyum sürecinde hukuken demokratikleşirken anti-demokratik şiddet araçlarını sivil topluma ihraç ederek dolaylı linç hareketlerinin oluşmasını sağlamıştır.

Bu bağlamda 2005 sonrası linç hareketlerinin artması devletin özellikle PKK ile neredeyse eş anlamlı tuttuğu Kürtlük ve solculuğa yönelik baskı siyasetini devam ettirmesini engellemiştir. Devlet toplumun düşünmeden refleks göstereceği konular icat ederek, linççiyi koruyarak ve linç edileni cezalandırarak dolaylı bir kontrol mekanizması olarak linç unsurunu hazırda tutmuştur.

Türkiye İnsan Hakları Vakfı Dökümantasyon Merkezi'nin sağladığı verilere göre 2002-2013 yılları arasında Türkiye'de Kürtlere yönelik 58, solculara yönelik 14, eşcinsel ve transeksüellere yönelik 4, adi suçlulara yönelik 2 ve son olarak Romanlara yönelik 2 linç hareketi tespit edilmiştir (Bora, 2018: 83-117). Linç edilenlerin büyük

⁴⁴ Toplumsal Hafıza Kavramı için bkz: Halbwachs, M. (1992). On Collective Memory. University of Chicago Press.

⁴⁵ Toplumsal Bilinç Dışı kavramı için bkz: Tomšič, S. (2015). The Capitalist Unconscious: Marx and Lacan. Verso Books.

çoğunluğu ise inşaat işçisi, mevsimlik işçi ya da öğrencidir. Diğer bir ifade ile alt gelir grubuna ait insanlardır.

Bunlara ek olarak Türkiye’de politik linçlerle de karşılaşmak mümkündür. Örneğin 21 Nisan 2019’da Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) Genel Başkanı Kemal Kılıçdaroğlu, Ankara’nın Çubuk ilçesinde katıldığı bir şehit cenazesinde linç edilmek istenmiştir. Benzer bir biçimde İYİ Parti Genel Başkanı Meral Akşener’de Rize ve Sivas’ta linç edilmekle tehdit edilmiştir.

Baki, (2013: 82) 1991-2011 arasında gerçekleşen linçler bağlamında yaptığı analizde, ülkede artan milliyetçi oyların özellikle milliyetçi motivasyona dayanan linç hareketlerini arttırdığı sonucuna varmıştır. Diğer taraftan MHP oylarındaki yükselmenin politik içerikli linç olayları üzerinde pozitif bir etkisi olduğunun altını çizen Baki, milliyetçi oyların artışı ile kültürel ve politik kökene sahip linçlerde dramatik bir artış olduğunu belirtmiştir⁴⁶.

Baki aynı zamanda söz konusu 20 yıllık süreçte çoğunlu Kürt karşıtı linçlerden oluşan 364 adet linç tespit etmiştir. Söz konusu 20 yıl ise aynı zamanda PKK ile mücadelenin en sert dönemlerinden birisidir. Devletin AB’ye uyum sürecinde Kürtlerin politik bir aktör olarak kamusal alanda temsil edilen bir kolektif kimlik olarak kabul edilmesine dair dış baskı ile PKK’ya yönelik şiddetli mukavemet birleşince Kürt karşıtı linç hareketlerinin özellikle bu yıllarda artması kendi içinde tutarlı bir hal almaktadır. Zira devletin zor gücünün Kürt “tehlikesi” üzerinde uygulanmasının AB süreci ile azaltılması gerekliliği Kürtleri hizaya çekme işinin sivil topluma havale edilmesi ile neticelenmiştir. Diğer bir ifade ile Kürt karşıtı linçler ve AB süreci şiddetin bileşik kaplar misali hareket etmesine sebep vermiştir.

Diğer taraftan, bu durum aynı zamanda muhalif kabul edilen her kesimin bir güvenlik söylemi içerisinde PKK ile hareket etmekle suçlanmasını da beraberinde getirmektedir. Böylece linç hareketleri için kişinin PKK’lı olmasına gerek yoktur. Kürt ve kendini savunamayacak olması PKK’lı yaftası ile linç edilmeleri için yeterli bir durumdur.

Dolayısıyla, Türkiye ve Batı arasında kültürel ve kurumsal olarak ciddi farklılıklar olsa bile söz konusu olan muhalif söylem ve oluşumların bastırılması ise her iki coğrafyada da linç veya toplum bekleliği gibi alternatif yöntemler kullanılmaktadır (Gambetti, 2007: 1).

⁴⁶ Yazar milliyetçilik ve linç arasındaki bu ilişkinin sadece MHP’nin oyları ile açıklamanın eksik olacağını ayrıca belirtmiştir.

Ancak linç gibi karmaşık sosyal hadiseleri tek bir etken ya da tetikleyici ile açıklamak indirgemeci bir yaklaşım olacaktır. Dünyadaki tüm linç hareketleri gibi Türkiye’de gerçekleşen linç hareketleri de psikolojik, kültürel, politik ve sosyolojik saiklere sahiptir. Ancak Türkiye özelinde linç hareketlerinin devlet aygıtının bir ürünü olduğu ve dolaylı linç olarak cereyan ettiğini söylemek mümkündür. Ancak milliyetçiliğin ve milliyetçi oyların artmasından bağımsız olarak adi suçlara karşı bile linç hareketlerinin özellikle 2005 yılından sonra artıyor olması, linç hareketlerinin ise bizzat plan haline getirilerek büyük çapta olmak yerine (Maraş Katliamı gibi) daha küçük çapta ve epidozik olarak oluşması linç hareketlerinin mahiyetinin değiştiğini ve sıradan insanın linç hareketlerindeki rolünün arttığını göstermektedir.

3.5. Bir İmkan Olarak E-Linç

İletişim teknolojilerinin gelişmesi beraberinde toplumsal, siyasal ve ekonomik iktidar alanlarında kullanılacak yeni fırsat pencereleri aralamaktadır. Örneğin Anderson (2015) matbaa teknolojilerinin gelişimi neticesinde gazetelerin ve kitapların basımının kolaylaşması ve buna bağlı olarak milliyetçiliğin ortaya çıkışı arasında ontolojik bir bağlantının varlığının altını çizmektedir. Benzer bir şekilde icadı ve yaygın kullanımı ile beraber radyo, Nazi hükümetinin probaganda bakanı Goebbels’in faşist politikaları meşrulaştırma aracı olarak kullanılmıştır. Televizyon’un toplum hayatına girişi ile beraber ise Baudrillard (2004) onun bir hiper gerçeklik yaratma gücüne dikkat çekerek yaratılan bu hiper gerçekliğin kültür ve toplumsal formasyon üzerindeki etkilerini araştırır. Diğer taraftan Jhally ve Livant (1981) televizyon sektörünün ekonomi politik değerlendirmelerini yaparak reklam-izleyici-sermaye ilişkisini gözler önüne sermekte, izlemenin bir tür “iş” izleyicinin ise bir tür “işçi” olduğunu savunur.

Anderson, Baudrillard, Jhally ve Livant’ın çalışmalarının birleştiği, temel olarak paylaştığı ele aldığı ortak mesele iletişim teknolojilerinin gelişmesi neticesin bu gelişmelerin ekonomik, politik ve kültürel iktidar biçimleri tarafından nasıl kullanıldığıdır. Ancak bu iktidar biçimleri daha çok kar etmek veya daha derinlikli/etkili bir politik kontrol sağlamak amacını gütmektedir. Diğer bir ifade ile iletişim teknolojilerindeki gelişmeler politik iktidar ve ekonomik iktidar tarafından kullanılıyor olsa da kültürel iktidara (topluma, sıradan insana) bu teknolojileri benimseme fırsatı tanınmamıştır. Bu durum da web 1.0 teknolojilerinin tek yönlü iletişime izin veren (yukarıdan aşağıya) yapısı sebebi ile medya çalışmalarının

yıkarıdan aşığıya bir anlayışla incenmesi ile neticelenmiştir (Gökalp, Karkın, ve Çalhan, 2020: 504).

Diğer taraftan matbaa, radyo ve televizyon çağının biribiri ardına gelmesiyle birlikte sosyal medya platformlarının -bloglar, mirkobloglar, sosyal ağ siteleri v.b.- 2000’li yılların başı itibariyle günlük hayatın bir parçası olması neticesine sıradan insanın -kültürel iktidar alanının- da medya alanına doğrudan dahil olma fırsatı doğmuştur. Diğer bir ifade Tim O’Reily’in (2005); *“Yazılımı, daha fazla insan kullandıkça daha iyi hale gelen sürekli güncellenen bir hizmet olarak sunmak, bireysel kullanıcılar da dahil olmak üzere birden çok kaynaktan gelen verileri tüketirken ve yeniden karıştırırken, kendi kaynaklarını sağlayan bir “katılım mimarisi” aracılığıyla ağ örgütlenmeleri yaratılmasına ve zengin kullanıcı deneyimleri sunmak için Web 1.0’ın sayfa metaforunun ötesine geçmesine izin veren bir biçimde veri ve hizmetlerin bütünü”* olarak ifade ettiği web 2.0 teknolojileri web 1.0’ın aksine sadece tek yönlü iletişime değil, iki yönlü iletişime de izin veren bir mimariye sahiptir. Bu durum sıradan insanların da bir medya patronu gibi içerik üretebileceği, içeriğin yayın saatine karar verebileceği, reklam alabileceği veya benzer etkinlikleri gerçekleştirebileceği bir ortamın oluşması ile neticelenmiştir.

Bir katılım mimarisini öngören web 2.0 teknolojileri toplumsal iktidarın da bir medya aracına kavuşmasının önünü açmıştır. Bu bağlamda nasıl ekonomik iktidar ve politik iktidar medya araçlarını kendi çıkar ve politikaları doğrultusunda (kar ve politik üstünlük/meşruiyet) kullanmışlarsa, web 2.0 teknolojileri ile beraber artık toplumsal olan, kültürel iktidara dayanan yeni bir kullanım biçimi de ortaya çıkmaktadır.

Bu kullanım biçimi ise kültürel kodların genel özelliği olan yapmalı/yapılmamalı kalıplarını içermektedir. Özellikle bir mikroblog sitesi olan Twitter göz önüne alındığında, “#” simgesi ile kullanılan ve *hashtag* ismi verilen etiketler aracılığı ile sadece politik veya ekonomik alanın değil kültürel alanın çıkarlarının da temsili bir aracıya gerek kalmadan, doğrudan sağlanabilir olmuştur.

Göreneklere dayanan kültürel alan, sosyal medyada toplum tarafından “öyle yapılmalı”, “öyle düşünölmeli” doksaları üzerine kurulu bir söylemsel ağ oluşturmaktadır. Buna göre özellikle sosyal medyaya yansıyan toplumsal, politik ya da ekonomik gelişmeler , “ahlakilik” kriteri ile ele alınmakta ve diğer insanların davranış ve düşüncelerini kontrol etmek amacı taşımaktadır. Örneğin, İstanbul sözleşmesi, LGBT tartışmaları, toplumda infial yaratacak tecavüz veya cinayet

haberleri söz konusu olduğunda bu konuyla alaklı hashtagler en çok konuşulan konuların listelendiği “Triend Topic (TT)” listesine girmektedir.

Sıradan insanın medya araçlarına ulaşımı ile görenek haline gelmiş toplumsal kaidelerin diğer bir ifade ile toplumun kendi iktidarının özellikle öteki ile ilişkide kendini belli etmektedir. Zira, nasıl ki düşünsel/söylemsel gelenekler ötekiye yönelen ayrımcı şiddet pratiklerini, özellikle linç hem meşru kılıyor hem de bir görev olarak yüklüyorsa, yeni medya teknolojilerinin gelişmesi ile beraber düşünsel/söylemsel görenekler iletişimsel bir form kazanmaktadır. Bu form daha çok nefret söylemi biçiminde ortaya çıkabildiği gibi, nefret söyleminin kolektif bir şekilde kullanılması ile e-linç (dijital linç, siber linç, sanal linç) de dönüşebilmektedir.

E-linç henüz tam olarak tanımlanmamış olsa da, niteliğini belirlemek için bazı girişimlerde bulunulmuştur. Örneğin, dijital linç (*lynchage numérique/lynchage virtuels*) ifadesi Santos, Moreira, ve Portela (2021) tarafından “*La violence dans les interactions: les pratiques de la cancel culture et du lynchage en ligne*⁴⁷” başlıklı çalışmalarında “gerçek” bir sanal şiddet olarak ele alınmaktadır. Yazarlar, dijital linç sadece sözlü/manevi bir saldırı, kişiyi/kişileri veya ailelerini can, ekonomik veya manevi kayıplarla tehdit etmek değil, aynı zamanda onların sanal varoluşlarını ağ toplumundan, kamusal alandan veya dijital ortamdaki dışlamak olarak nitelendirmişlerdir (Santos, Moreira, ve Portela, 2021: 6). Bu çalışma aynı zamanda e-linç ile performans arasındaki benzerliğe dikkat çekmektedir. Diğer bir ifade ile e-linç sürecinde kimileri yargıç rolü üstlenirken kimileri de bir tiyatro oyunu gibi kurban rolünü üstlenmektedir. Bu gösteride insanlar sadece küçük düşürülmek ya da aşağılanmakla kalmamakta, aynı zamanda intikam ya da öfke tarafından yönetilen sembolik bir cinayetin kurbanı olarak da konumlanmaktadır. Bu bağlamda “cinayet” siber uzayın sınırını aşmış fiziksel linç haline dönüşmedikçe, cinayet kelimesi kişinin sanal ölümünü ifade etmektedir (Santos, Moreira, ve Portela, 2021: 10). Bununla beraber bir sanal şiddet biçimi olarak linç, sözlü saldırganlık, öznenin küçük düşürülmesi ya da linççilerin kaybedilen ahlak/itibarın geri gelme olasılığı gibi bazı ön koşullarla ilişkilidir (Santos, Moreira, ve Portela, 2021: 12). Bu anlamıyla e-linç, geleneksel linçte olduğu gibi hem kurban hem de linççi için sembolik ve simgesel anlamlar içermektedir.

Diğer taraftan Duman (2015: 94) e-linç kavramını bir kişi ya da kurumun toplu mesajlar aracılığı ile sosyal medyada hedef alınarak hakaret edilmesi olarak

⁴⁷ Tr: Etkileşimlerde Şiddet: Çevrimiçi Ortamda İptal Kültürü ve Linç Uygulamaları.

tanımlamıştır. Ancak bu tanım siber zorbalık (*cyberbullying*) kavramı ile karıştırılma tehlikesine sahiptir. Zira, Siber zorbalık bilgisayarların, cep telefonlarının ve diğer elektronik cihazların kullanımından kaynaklanan kasıtlı ve tekrarlanan zarar verme edimi olarak ifade edilir (Hinduja ve Patchin, 2010: 208). Ancak siber zorbalık ve e-linç iki şekilde birbirinden ayrılır. Birincisi siber zorbalık daha çok bireysel ve psikolojik iken e-linç kavramı ile ifade edilen şiddet biçimi toplumsaldır ve kitle psikolojisine dayanır. İkincisi ise siber zorbalık söz konusu olduğunda bireysel çıkar söz konusu iken e-linç ifadesi geleneksel linç hareketlerinde olduğu gibi kolektif çıkarlara bu vesile ile de iktidar ilişkilerine işaret etmektedir.

E-linç bazı çalışmalarda nefret söylemi ile neredeyse eş anlamlı kullanılmıştır. Örneğin, Türk (2017), e-linçi mutlaka çevrimdışı alana yayılmak zorunda olmayan bir dijital şiddetin biçimi olduğunu öne sürer. Diğer bir ifade ile e-linç bazen dijital alemle sınırlıdır, ancak bazen dijital alemde başlayarak sonra fiziksel dünyaya ulaşabilir. Ayrıca, fiziksel dünyada başlayan bir linç hareketi de çevrimiçi dünyaya genişletebilir. Öte yandan, bu süreçler aynı anda gerçekleşebilmektedir. Benzer şekilde Arjun ve Rai (2018) dijital linç işlemini çevrimiçi başlayan ve çevrimdışı alana ulaşan bir hareket olarak ele almaktadır.

Türkiye’de yazılan lisansüstü tezlerine bakıldığında sadece bir yüksek lisans tezinde⁴⁸ linçin dijital alanda varlığına dair düşünce göze çarpmaktadır. Bu tez çalışmasında hem fiziki hem de dijital linç ayrımı yapılmaktadır. Ancak yapılan bu ayrım linç ile nefret söylemi arasındaki ilişkiyi tespit edememektedir. Bir başka ifade ile nefret söyleminin üretilme süreci ile onun yeni medyada bir harekete dönüşmesi ve bunun iktidar biçimleri ile hangi surette ilişki içinde olduğu dile getirilmemektedir. Dijital linç kavramını tanımlarken daha çok nefret söyleminin yeniden üretilmesi olarak kabul etmektedir.

Benzer bir şekilde her ne kadar sosyal medyada linçin mümkün olmadığını iddia etse de Bora (2018: 34) linç hareketine katılmanın bizden sayılmanın bir gerekliliği, hain olmadığını bir kanıtı olarak değerlendirildiğinin altını çizmektedir. Bora devamında ise sembolik linçin fiili linçe dönüşmesinin çok mümkün olduğunun altını çizmektedir. Bu bağlamda önceden tayin edilmiş andları tekrarlamamanın, slogan atmanın ya da daha geniş bir ifade ile ben-öteki ilişkisinin nefret söylemi üzerinden

⁴⁸ Ege Üniversitesi, Sosyoloji Bölümünde, 2018 yılında, Dr. Öğr. Üyesi Pelin Önder Erol tarafından yönetilen ve Ebru Aloğlu tarafından hazırlanan “Sosyolojik Perspektiften Linç ve Şiddet Sarmalı” isimli tez, YÖK’ün tez arşivinden ulaşılabilen konu ile ilgili tek tezdur.

üretilen biçimlerinin sosyal medya aracılığı ile dolaşıma sokulması da Bora'nın sembolik linç kavramsallaşmasına dahildir.

E-linç her ne kadar alan yazınında üzerine uzlaşmış bir tanım olmasa da geleneksel linç hareketlerinin temel karakteristik özellikleri üzerinden e-linç olgusunun ana hatları ortaya çıkarılabilir. Geleneksel linç üzerine yapılan çalışmalar göz önünde bulundurulduğunda bir şiddet biçiminin linç olarak tanımlanması için şu özellikler gereklidir;

1. Suç Unsuru
2. Adalet-Cezalandırma
3. Sıradan insanlar tarafından icra edilmesi
4. Ben-öteki ilişkisi içerisinde meşrulaştırılması, kamusal meşruiyet sahibi olması
5. Bireysel olmaktan ziyade kamusal veya toplumsal bir niteliği olması
6. Politik, ekonomik veya toplumsal/kültürel bir iktidar biçimi içerisinde iki grup arasında hiyerarşi oluşturmayı amaçlaması

Bu bağlamda dijital ortamlardaki şiddet hareketlerini linç olarak tanımlayabilmek için bu kriterleri karşılıyor olması gerekmektedir. Geleneksel linç gibi e-linç de bir suç ya da suçun var olduğuna dair bir kanaat ile başlamaktadır. Örneğin Afganistan uyruklu bir kişinin tecavüz etmeye çalıştığı ve darp ettiği 17 yaşındaki Ayşegül Aydın'ın 22 Ekim 2021'de vefat etmesinin ardından #ülkemdemülteciistemiyorum hashtag'i Trend Topic listelerine girmiştir. Atılan tweetlerin içeriği ise genelde öteki ile ilişkide düşünsel/dilsel göreneklere dayanan yabancı düşmanlığı ve nefret söylemi içermektedir. Örneğin bir kullanıcı "*Karısını ve kızını kara çarşafa sokup, dışarıda milletin orasına burasına bakan ve küçücük kızlardan tahrik olan Afgan ve Suriye li o.ç larını istemiyoruz. Kısaca #ülkemdemülteciistemiyorum*" şeklinde paylaşım yaparak kendisini bu tweeti atmaya teşvik eden temel motivasyonun işlenmiş olan suç olduğunu açıkça belirtmiştir.

Yine benzer şekilde, e-linç ABD'nin güney eyaletlerinde gerçekleşen geleneksel linç hareketlerinde olduğu gibi söz konusu suçun cezalandırılmasını da içermektedir. Bu bağlamda e-linçin cezalandırma işlevi nefret söylemi ve hakaret gibi söylemsel biçimlerde kendini gösterebildiği gibi buradan taşarak geleneksel linç için hedef gösteren, ve onu meşru kılan bir biçimde de ortaya çıkabilmektedir. Örneğin, yukarıda bahsedilen hadise neticesinde TT olan hashtag altında atılan şu tweet söz

konusu durumu gözler önüne sermektedir; “#ülkendemülteciistemiyorum diye defalarca tag acildi.. Sabahtan beri hastanedeyim onume gelen suriyeliye omuz attim aq..hadiii!!! Defolunnnn defolunnnn..”

Burada e-linç fiziksel alandan çevrimiçi alana yayılan bir yol izlemiştir. Ancak tweeti paylaşan kullanıcı için mültecinin suç işlemiş olmasına gerek yoktur. Zira Suriyeli ve Afgan mültecilere “omuz atmak” sureti ile onlara gözdağı vermenin temel motivasyonu onların mülteci olmasıdır. Bir habitus olarak mültecilere karşı linççi bir tutum sergileyen kullanıcı için Ayşegül Aydın’ın vefatı sadece e-linç yapmak için gerekli ortamı sağlamaktadır. Bu durum beyaz-siyah ilişkisinde düşünsel görenek olarak siyahların daha aşağı ve kontrol edilmeye muhtaç veya “daha az insan” olarak kabul edilmesi ile onların işledikleri ya da işledikleri farz edilen suçların suçun ve cezanın denkliği ilkesinin aksine bir şekilde cezalandırılmaları ile paralellik göstermektedir. Diğer bir ifade ile gerek e-linç gerek geleneksel linç için sebep gösterilen suç, ötekinin kötü olduğu önyargısına dayandığı için bir tür kendi kendini gerçekleştiren kehanet olarak okunabilir.

E-linç, geleneksel linç edimlerinde olduğu gibi sıradan insanlar tarafından icra edilmektedir. Geleneksel linç söz konusu olduğunda linç güruhu sıradan insanlardan oluşmakla beraber güruhun liderleri ekseriyetle o coğrafyanın önde gelen isimleridir. E-linç de benzer şekilde çevrimdışı dünyanın elitleri - gazeteciler, bürokratlar, siyasetçiler v.b- ile beraber sıradan insanlar da linç güruhu lideri olabilme imkanı bulabilmişlerdir. Bu durum bir iktidar kurma aracı -ideolojik aygıt- olarak medyanın sıradan insana açılmasını sağlayan web 2.0 teknolojilerin yaygın kullanımı ile meydana gelmiştir.

Diğer taraftan girişilen şiddet biçimi bireysel çıkardan çok kamusal bir çıkarı bu vesile ile de kamusal bir görevi işaret etmektedir. Zira gerek e-linç gerek geleneksel linçte korunmaya çalışılan çıkar tüm toplumu ilgilendirmektedir. Özellikle linç hareketlerinin ilk çıktığı zamanlarda devlet egemenliğinin eksikliğini doldurmaya çalışan bir toplumsal iktidardan bahsedilebiliyorsa linçin en temelde korunmaya çalıştığı şey toplumun manevi ve maddi varlığıdır. Bu bağlamda sosyal medyada bir kişinin diğerine hakaret etmesi, küfür etmesi, dalga geçmesi gibi hadiseler şahsi çıkarı dayandığı sürece e-linç olarak kabul edilemezler. Şahsi çıkar söz konusu olduğunda sosyal medyadaki bu hareket siber zorbalık olarak sınıflandırılabilir. Bu durum geleneksel linçde bir ya da birden fazla insanın şahsi bir çıkar için diğerini dövmesi ya da öldürmesi ilişkisine benzemektedir. Bundan dolayı internet fenomenlerinin veya

çok takipçili sanatçıların bazı açıklamalarından sonra “linç edildiğine” dair açıklamaları kavramsal olarak gerçekliği yansıtmaktan uzaktır.

Linç bir şiddet biçimi olarak iktidarın beden bulmuş, somutlaşmış halidir. Dolayısıyla linç bir iktidar ilişkisi doğurmak veya verili iktidar ilişkisini korumak amacını taşımalıdır. Bu bağlamda, sosyal medyada e-linç olduğunun iddia edilebilmesi için girilen eylemin bir iktidar ilişkisi kurma veya konsolide etme amacı taşıması gereklidir. Bu iktidar ilişkisi kültürel alanda “biz iyiyiz/ahlaklıyız, onlar kötü ahlaksız” düşüncesi bağlamında ortaya çıkarken, ekonomik alanda “bizim üzerimizden geçiniyorlar, işlerimizi çalıyorlar” şeklinde, politik olarak ise “hain, ajan, toplum düşmanı ya da terörist” gibi ifadeler aracılığı ile ortaya çıkmaktadır. Bu anlamıyla hem e-linç hemde geleneksel linç bir iktidar rejimi olarak okunabilir. Linç hareketlerinin meydana gelmesi için bu üç iktidar biçimine de dayanan meşruiyet alanları icat edilmelidir. Örneğin, linç hareketlerinin ortaya çıktığı dönemin ABD’inde ekonomik üstünlüğü kaybetmemek için kültürel ve politik meşruiyet mekanizmalarını devreye sokan bir beyaz iktidar rejimi alanı mevcuttur. Benzer şekilde yukarıda bahsedilen hashtag’de de bir kullanıcının “*İşgalcilerin dönmeleri gerek . Artık nereye dönerler pek umrumuzda değil. Bu arap ırkı genellikle hayırsız, gittiği yerlerde huzursuzluk çıkaran tipler. Sığınmacı kelimesine karşıyım.. Düpedüz işgalci,eşkiya bunlar*” ifadesi ile mültecileri işgalci olarak tanımlayarak politik olarak onları öteki kategorisine yerleştirmek sureti ile bir iktidar alanı oluşturmaya çalışmıştır. Bir başka gönderide ise “*Arap ırkı hayırsız, gittiği yerde huzursuzluk çıkaran tipler*” ifadesi ile kültürel olarak biz olarak tanımlanan grubun iyiliği ötekinin kötülüğü kurgusu üzerinden vurgulanarak kültürel bir iktidar alanı oluşturulmaya çalışılmıştır. Özetle genel olarak ötekiye karşı bir iktidar rejimi olarak ayrımcı tutumlar ve davranışlar, özel olarak ise linç (geleneksel ve çevrimiçi) sadece bir iktidar biçiminin tek başına iktidar alanı oluşturmasından ziyade diğer iktidar alanlarını da seferber ederek ötekiyi kültürel, ekonomik ve politik olarak kendinden uzak tutmak, yıldırma veya yok etme amacını taşımaktadır.

Tüm bunlara bakılarak sosyal medyada da linç hareketlerinin gerçekleştiği iddia edilebilir. Ancak sosyal medyada gerçekleşen her iletişimsel şiddetin e-linç olarak tanımlanması hatalı olacaktır. Bu yüzden geleneksel linçin dışında, e-linçi tanımlayabilecek kriterlere ihtiyaç vardır. Geleneksel linç için oluşması gereken unsurlara ek olarak;

- 1.) Twitter, Facebook, Instagram gibi web 2.0 teknolojileri kullanılmalıdır

- 2.) Nefret söylemi içermelidir.
- 3.) Nefret söylemi içeren paylaşımlar bir suça veya suç olduğuna dair kanaate dayanarak normalin üzerinde paylaşım sayısına ulaşmalı veya Trend Topic listesine girmelidir.⁴⁹

Dolayısıyla e-linç bir grup sosyal medya kullanıcısının suç işlemiş olan ya da suç işlediğine dair kanaat oluşan kişi veya kişilerin sosyal medyada yoğun bir şekilde nefret söylemine muhatap kılınması, medya alanında var olan nefret söyleminin hem nitelik hem de nicelik olarak artarak sadece hedef alınan grubun/kişinin üzerine yoğunlaşmalıdır. Bu bağlamda suçun gerçek olması, yalan haber olması gibi durumların ötesinde kişilerin sıradan hayat tarzları (nargile içmek gibi) bir suç olarak kabul edilebilmektedir. Burada önemli olan suçun varlığı veya yokluğunun ötesinde gruhun ötekiyi bir suçlu olarak kabul edip etmemesidir.

İkincisi ise “#” simgesi kullanılarak açılan *hashtag* isimli etiketlerdir. E-linç ise özellikle bu alanda kendini göstermektedir. Burada Agamben’in *Homo Sacer* isimli kitabında yaptığı bir ayrımı e-linç tanımlaması için faydalıdır. Agamben (2013: 9) çalışmasında eski Yunanlarda “hayat” sözcüğünü karşılayan iki ifade olduğunu belirtir. Bunlardan biri *zoe* diğeri ise *bios*’dur. Birincisi tüm canlıların ortak özelliği olan yalın/çıplak yaşama gönderme yaparken ikincisi ise birey veya grubun ortak özelliği olan bir yaşama biçimine ya da hayat tarzına işaret etmektedir. Bu bağlamda, geleneksel linç rejimi insanın *zoe*’sine yönelmiştir. Diğer bir ifade ile linçin tanımında olduğu gibi fiziksel olarak zarar verme ve yaşamı sonlandırmaya angajedir. Ancak söz konusu e-linç olduğunda yeni medya ortamlarında dolaşıma giren nefret söyleminin gerçek hayattakine benzer bir şekilde dijital bir harekete sebep olduğu görülmektedir. Bu bağlamda e-linçten kastedilen şey nefret söyleminin üretilmesi değildir, aksine nefret söyleminin bir harekete, eyleme dönüşmesidir. Örneğin çevrimdışı alanda kişiler sadece nefret söylemini paylaşmak, takas etmek için bir araya gelmezler. Diğer bir ifade ile başka bir etnik, dini veya politik ötekiye duyulan öfke ve nefret insanların diğerleri ile iletişime geçmesinde temel motivasyonu oluşturmaz. Hatta böyle bir şey gerçekleşiyor olsa bile nefret söylemi ancak yeniden üretiliyor ya da pekiştiriliyor anlamına gelebilir.

⁴⁹ Paylaşım sayısı arttıkça hem hashtag hem de altında atılan tweetler daha görünür olmaktadır. Dolayısıyla bir linç gruhunun oluşması için elverişli bir ortam sunmaktadır. Diğer taraftan bir hashtag için günlük atılan tweet miktarının çok üstünde bir tweet sayısı mevcutsa o zaman onu tetikleyen bir olayın varlığı söz konusudur. Bu da geleneksel linç hareketlerinde suç-ceza ilişkisine benzer bir ilişkiyi ortaya çıkarmaktadır.

Diğer taraftan, aynı süreç yeni medya ortamlarında gerçekleştirildiğinde bu nefret söylemi mübadelesi kamuya açık hale gelmektedir. Böylece kamusal bir mesele iki kişinin arasındaki özel konuşmanın konusu olmanın ötesine geçerek sosyal medyada kamusal bir meselenin kamuya açık olarak tartışıldığı bir biçime evrilmektedir. Dolayısıyla, sosyal medyada nefret söylemi içeren ve makul öfke ile haklılaştırılan ifade biçimleri artık sadece aynı gruba aidiyet hisseden insanların takas ettiği bir eylemden fazlasına dönüşerek ötekinin yaşam biçimlerine, “bioslarına”, kamusal ve toplumsal yaşamda var olma şansı tanımayan bir girişim haline gelmektedir. Sosyal medyanın ağ şeklinde örgütlenmiş bir yapıya sahip olması sebebi ile bazı durumlarda insanların bir suç ya da suç olarak kabul ettiği eylemlere gösterdiği tepki kartopu etkisi ile Twitter ya da Facebook gibi medya ortamlarının en çok bahsedilen konular listesine girebilmektedir.

Özetle, kişilerin yaşam tarzlarını veya daha geniş anlamda kültürlerini bastırma ve manipüle etme yöntemi olarak linç hareketleri sadece bedene uygulanan eziyetle değil ruha/biosa uygulanan sembolik şiddet araçları ile de kullanılabilir. Bu durum dijital alanda sosyal hareketleri ifade etmek için kullanılan “slacktivism” kavramı ile alakalıdır. Zira dijital alanda gerçekleşen toplumsal hareketlere katılımı inceleyen bu kavram bir toplumsal hareket olarak e-linç⁵⁰ katılımı da tanımlamaya katkı verebilmektedir.

Slacktivism tembel anlamına gelen “slacker” ile “aktivizm” kelimesinin birleştirilmesi ile oluşmaktadır (Skoric, 2012: 78). Slacktivismin paylaşımları beğenmek, Facebook sayfalarına üye olmak ya da bir olayı ya da bir kişiyi desteklemek veya eleştirmek adına Twitter’da profil fotoğraflarını değiştirmek gibi geniş alanda uygulamaları mevcuttur (Dennis, 2019: 4). İlk ortaya çıktığı dönemde olumlu bir anlamda kullanılsa da bir süre sonra tam teşekküllü bir politik angajmanın olmadığı siyasal katılım biçimi olarak küçümsenir hale gelmiştir (Christensen, 2011).

Günümüzde ise bu kavram insanların yapınca kendini iyi hissettiği ancak politik veya sosyal bir etkisi olmayan bir aktivizm biçimi olarak tanımlanmaktadır. Bu ifade göz önüne alındığında insanların çok az bir çaba sarf ederek toplumsal veya politik bir harekete katılması ve bunun bir kamu görevini icra etme hissini oluşturması itibarıyla slacktivism popüler bir kavram haline gelmiştir. (Neumayer ve Schoßböck, 2011: 132-133).

⁵⁰ Bu çalışmada e-linç bir toplumsal hareket olarak ele alınmaktadır.

Slacktivizm çevrimdışı dünyada özel alana ait olabilecek konuların kamusallaşmasını da beraberinde getirmektedir. Zira Habermas'ın kamusal alan yaklaşımı göz önüne alınırsa kamusal alanın oluşması için fiziksel olarak aynı ortamda olmak gerekmektedir. Buna göre eğer kamusal bir konu iki kişi arasında örneğin bir odada konuşuluyorsa kişi o konuya ilişkin özel fikrini beyan ediyor anlamına gelmektedir. Sosyal medyanın kullanıcılarını kendi günlük hayatını ifşa etme eğilimi uyandıran yapısı (Andrejevic, 2002: 237) nedeniyle kişilerin içerik üretirken özel alanda kalan iletişimlerinin aynısını sosyal medya icra etmek istediklerinde kamusal bir değer kazanmaktadır. Diğer bir ifade ile bir dijital katılım biçimi olan slacktivism çevrimdışı yaşamda özel alanın içinde tanımlanabilecek iletişim biçimlerini kamusal hale getirmektedir.

Bu bağlamda e-linç slacktivizmin bir tür özel hali olarak kabul edilebilir. Ötekiye karşı şiddet ve nefretin gerçek hayatta kişilerin çevresiyle paylaşması özel alanı karakterize ederken bunun sosyal medyada bir hashtag altında ya da kimi zaman etiketleme yöntemi ile doğrudan kişileri muhatap alma yoluyla nefret söylemi içeren iletişim kamusal bir nitelik kazanmaktadır. Benzer şekilde e-linç geleneksel linç için gerekli olan çaba ve riski almaktan kaçınmanın da bir yoludur. E-linç meydana geldiğine onu icra eden kişiler aynı zamanda kamusal bir görevi hiçbir risk almadan, öteki ile fiziksel olarak karşılaşmadan yerine getirebilmektedir.

Geleneksel linç hareketlerinde olduğu gibi e-linç de kolektif bir şiddet hareketidir. Dolayısıyla insanların bir araya gelmesi ve birlikte belli bir amaç için davranması gerekir. E-linç ise ancak dijital olarak insanların birlikte hareket etmesini sağlayarak kolektif bir bütün oluşturabilmektedir. Bu bağlamda, Rheingold (2002), 2000'li yılların başında insanların kısa mesaj üzerinden bir topluluk oluşturduğunu ileri sürmüş ve akıllı telefonlara atfen bu toplulukları "akıllı ağ çeteleri" (smart mobs) olarak isimlendirmiştir. Rheingold buna örnek olarak 2001'de Filipinler'in başkenti Manila'da insanların kısa mesaj yoluyla bir araya gelip gerçekleştirdikleri eylemlerle devlet başkanı Estrada'yı devirmeleri, dijital flört uygulamalarının ilk örneklerinden olan ve konum esasına göre çalışan "lovegety" ve gazeteci ve ünlülerin gerçek zamanlı olarak hayranları ile görüşebildiği web siteleri gibi örnekler göstermektedir. Rheingold'un tüm bu örneklerin ortak olarak işaret ettiği nokta ise e-linç kavramsallaştırması için önem taşımaktadır. Yazara göre tüm bu akıllı ağ çeteleri "insanların yeni yol ve yöntemler kullanılarak daha önce toplu eylemin mümkün olmadığı durumlarda birlikte hareket etmelerini sağlayan bir doğaya sahiptir.

Diğer taraftan oluşan bu akıllı ağ çeteleri her zaman olumlu bir şey olmak zorunda değildir. Rheingold (2002), akıllı ağ çetelerin linç çeteleri oluşturabileceği hatta dijital alanda bir grup yönetimi (mobocracy) oluşabileceğinin altını çizmektedir. Bu tespitin internet ve kısa mesaj gibi teknolojilerin günlük hayatta daha yaygın yer almadığı ve Twitter, Facebook veya Instagram gibi sosyal ağ sitelerinin yaygınlaşmadığı bir dönemde yapıldığı düşünülecek olursa günümüzde sosyal medyada baskın bir grup yönetiminin varlığı iddia edilebilir. Bu bağlamda e-linç sosyal medyada bir tür grup rejimi kurmaya çalışan bir insan topluluğunu gerekli kılmaktadır. Böylece geleneksel linç söz konusu olduğunda iddia edilen linçin bir sosyal kontrol aracı olduğu ve dolayısıyla bir rejim olduğu düşüncesi e-linç için de geçerlidir. Diğer bir ifade ile akıllı ağ çetelerinin doğası gereği grup rejimi/yönetimi kurmak isteyen karaktersitik özelliği ile geleneksel linçin eyleyicisi olan grubun göreneğe, politik veya ekonomik çıkara dayanan kontrol amacı paralellik taşımaktadır. Söz konusu linç olduğunda ise akıllı ağ çetesi gibi sıradan veya şiddet/nefret içermeyen dijital toplulukları da içine alan ve dolayısıyla daha geniş olan bu kavram yerine e-grup ifadesi kullanılabilir. Böylece e-linç gerçekleştiren kişiler akıllı ağ çetelerinin özel bir alt biçimi olan e-grup olarak tanımlanabilir.

Oluşan e-grup ise kendi arasında kapalı döngü bir iletişim biçimini üreten yankı odaları şeklinde örgütlenmektedir. Sunstein'in (2017: 80-85) ifadeleri ile yankı odaları benzer düşüncelere sahip insanların çoğunlukla birbirleriyle konuştuğu, az ya da çok yalıtılmış gruplar içinde meydana gelen bir kapalı devre müzakere/düşünme biçimi olarak ortaya çıkmaktadır. Kapalı devre müzakere, özellikle sosyal medyada kutuplaşmayı arttırmakla beraber kendi içerisinde özellikle dışlanan kesimlerin özgürce düşüncelerini paylaştığı özgürlük balonlarına da dönüşebilmektedir. Ancak e-linç söz konusu olduğunda oluşan kapalı devre müzakere, doğası gereği bir ifade özgürlüğü alanı olmaktan ziyade nefret söylemi alanı halinde varolmaktadır. Diğer bir ifade ile e-linç nefret söylemi üreten, ötekiye dair aynı önyargı, kalıp yargı ve nefret söylemini benimseyen insanların bir hashtag altında birbiri ile iletişim içinde olmasını gerekli kılmaktadır.

Sosyal medyada oluşturulan bu yankı odaları kişinin sadece tweet attığı hashtag için geçerli değildir. Zira kişilerin kendi dizayn ettiği yankı odaları sadece bir hashtag ile oluşmanın ötesinde, özellikle paylaşımları herkesin göreceği şekilde ayarlamayan, gizli yapan insanların takip ettikleri insanlarla da bir yankı odası oluşturulabilir. Hashtag söz konusu olduğunda onun altında atılan tweetlerin büyük

çoğunluğu aynı düşüncede insanların attığı tweetlerden oluşurken takip ettikleri kişiler de kendi düşüncesine yakın kişilerden oluşmaktadır. Böylece e-linç grupları kendi kendini besleyen, nefret söylemini hem üreten hem de tüketen prosumer'lar olarak kabul edilebilir. Bu bağlamda e-linç söz konusu olduğunda klasik linçde olduğu gibi linçi izleyen/onaylayan, onu uygulayan ve kurbandan oluşan aktörler olmaktan ziyade sadece linççi ve kurban olarak vücut bulur. Bir diğer ifade ile e-linç grubunda izleyici ve linççi web 2.0 teknolojilerinin doğasına uygun olarak aynı kişidir. Çünkü kendisi hem linççi hem de bir yankı odasında olduğu için linç içeriğini tüketendir.

Bu durum sadece kişilerin kendi oluşturdukları bir durum olmasının ötesinde sosyal medyanın, özellikle Twitter'ın algoritması ile de ilgilidir. Zira, Twitter politikası gereğince kullanıcılar "ilgi duyabileceği" kişilere ve onların ürettikleri içeriklere daha çok maruz kalmaktadır. Ancak bununla beraber yankı odalarından farklı olarak bir arkadaş ağı oluşturmanın yanı sıra doğrudan gönderilerin altına yorum yaparak ya da "@" özelliğini kullanarak kişileri gönderilerine etiketleyerek de diğerlerini dışlayan bir ağ kurmaları mümkündür (Burns, 2019: 4). Diğer bir ifade ile filtre balonları sosyal medyanın paylaşma, etiketleme, yeniden paylaşma (retweet, repost) gibi özelliklerini kullanmak sureti ile yapılmakta iken yankı odaları kişilerin kendisi gibi düşünen kişileri takip etmeleri ya da arkadaş olarak eklemeleri ile mümkün olmaktadır.

Bu bağlamda e-linç bir yankı odasından çok filtre balonu olarak hareket etmektedir. Zira e-linç doğrudan hedef almayı gerekli kılmakla beraber kolektif bir hareketin de oluşmasını gerekli kılar. Dolayısıyla e-güruhun bir yankı odası oluşturduğu iddiası test edilmeye muhtaçken bir filtre balonu oluşturduğu iddiası doğrudan ileri sürülebilir. Diğer bir ifade ile dijital bir topluluğun sosyal medyada iletişim kurmak istedikleri ya da gönderilerini görmek istedikleri kişilerin veya organizasyonların hesaplarını takip ediyor olması bir e-güruha işaret ediyor anlamına gelmez. Çünkü linç bir hareketi gerekli kılmaktadır. Böylece sadece kendi grubundan kişilerden oluşan bir yankı odası içerisinde olmak ancak e-güruhun grup içi kimliği ve aidiyet duygusunu konsolide etmesi ile ilişkili olarak dolaylı yoldan linç hareketlerini etkileyebilmektedir. Diğer taraftan etiketlemek, yorum yapmak ya da yeniden paylaşmak gibi sosyal medyaya özgü özelliklerin kullanılması ile oluşan filtre balonları aynı düşünce yapısına sahip insanların arkadaş listelerini de aşan, kamusal topluluklar kurmalarına olanak vermektedir.

Böylece e-linç icra edecek olan e-güruhun oluşumu sadece kişilerin birbirini arkadaş listelerine eklemek sureti ile bir ağ oluşturmalarından ziyade hashtag'ler, yorumlar, yeniden paylaşımlar üzerinden aktif bir hareket neticesinde kurulmaktadır. Geleneksel linç söz konusu olduğunda kişilerin beyaz olmaları, sünni olmaları, Türk olmaları gibi bir grubun üyesi olmaları ve kendi gruplarından kimselerle etkileşim içerisinde kalmak istemeleri linçin kendisinden ziyade ona sebep olan önyargı ve kalıpyargılarla ilgilidir. Ancak bu önyargı ve kalıpyargılara dayanarak, kişinin kendi kimliğini ve o kimliği taşıyanlardan oluşan topluluğu korumak ve hiyerarşik olarak yükseltmek için ötekiye karşı harekete geçmeleri ise gruba ait olmanın, o grubu tanımlayan göreneklere göre hareket etmenin bir sonucudur. Bu bağlamda e-güruhun göreneklerine uyduğu topluluk onların oluşturduğu yankı odalarının açığa çıkarılması ile keşfedilebilirken, filtre balonlarının incelenmesi ile oluşan linç hareketinin genel niteliği ortaya konulabilir.

Yeni medyanın yaygınlığı sebebi ile bu yaşam tarzlarına yönelen linçin güruha dönüştürdüğü insan topluluğu daha fazladır. Bu anlamda Ekşi Sözlük'de #ülkemdesuriyeliistemiyorum etiketi altına 1160 girdi yazılmışken Twitter'da aynı etiket altına 100 bin'e yakın Tweet atılmıştır. Bu tweetlerde ve girdilerde ise genelde hakaret ve nefret söyleminin yoğun olduğu görülecektir.

Sosyal medya siteleri sıradan insanların doğrudan kullanımına sunulmuş olması sebebiyle hem doğrudan e-linçlerin hem de dolaylı e-linçlerin meydana gelmesinin mümkün olduğu platformlardır. Zira sosyal medyada çevrimdışı hayatın halk kitlelerini harekete geçirme kabiliyeti olan siyasetçi, bürokrat, gazeteci ve sanatçıların yanı sıra, fenomenler ve mikro ünlüler⁵¹ gibi kimi zaman binler ve hatta milyonlarca kişiye hitap edebilen dijital elitler mevcuttur. Bu bağlamda e-linç söz konusu olduğunda sadece bürokrat, siyasetçi veya gazeteciler gibi siyasi kişiliklerin değil ürettikleri içerikler ile yüksek takipçili kişilerin de dolaylı linçlere sebep olması mümkündür. Üstelik, çok takipçili kişilerin kimlikleri her zaman bilinmemektedir. Zira fenomen olan hesap bir rumuz altında açılmış olabileceği gibi şarkı, film, bilgisayar oyunları gibi çeşitli alanlarda paylaşım yapan yarı kurumsal hesaplar da olabilir.

Örneğin 2021'in yaz aylarında çıkan orman yangınlarının ardından, yangınların söndürülmesi sürecinin başarılı bir şekilde yönetilemediğini düşünen

⁵¹ Kavram için bkz: Abidin, C., & Brown, M. L. (Eds.). (2018). Microcelebrity Around the Globe: Approaches to Cultures of Internet Fame. Emerald Group Publishing.

gerek ünlü gerek ünlü olmayan kişilerin #helpturkey hashtagi altında uluslararası alandan yardım talep etmeleri neticesinde bu harekete katılmayan sanatçılara karşı sosyal medyada tepkiler meydana gelmiştir. Şarkı ve müzisyen tanıtımı yapan ve müzik ile ilgili içerik üreten 251 bin takipçisi olan @Listenary isimli hesap ise #helpturkey hashtagi altında yardım çağrısında bulunmayan sanatçılar ile ilgili içerik üretmeyeceğine dair paylaşım yapmıştır⁵². Bu durum sadece siyasal elitlerin değil sıradan insanların da kitlesel olarak hedef gösterme kapasitesinin varlığına işaret etmektedir. Böylece e-güruhun lider veya liderleri geleneksel linçten farklı olarak sıradan insanlar da olabilmektedir. Bu şartlar altında e-linç dolaylı linçin toplumsal iktidara da açıldığı alan olarak tanımlanabilir.

Diğer taraftan e-linç doğası gereği doğrudan linç hareketlerinin daha kolay gerçekleşmesini sağlamaktadır. Zira sosyal medya ortamları kişilerin doğrudan harekete geçmesini sağladığı gibi slaktivist aksiyon almaya da müsaittir. Bu bağlamda e-linç slaktivist bir aksiyon olarak kişilerin kamusal bir eyleme katılmış olduğuna dair bir his yaratarak grup ile bütünleşmenin daha az maliyetli (sosyal, politik veya ekonomik maliyet) ve daha güvenli bir yolunu daha az çaba harcayarak sağlamış olmaktadır. Bu anlamıyla hem geniş internet ağı hem de sosyal medyanın yaygın kullanımını ile beraber e-güruhların oluşumu ve e-linç hareketlerinin gelişmesi daha çok katılımcının iştiraki ve bu eylemin sık sık tekrarlanmasını kolaylaştırmıştır.

E-linç I. Bölümde ele alınmış olan şiddetin tarihsel seyrinde uğradığı neredeyse tüm durakları içerisinde barındırması sureti ile de farklı bir kompozisyona sahiptir. Diğer bir ifade ile ilk çağ toplumlarında var olan günah keçisi ilan etme ve kurbanlaştırma mekanizması varlığını korurken orta çağa özgü hükümdarın azap çektirme ve sergilemesi de mevcuttur. Ancak azap çektirme ve sergileme geleneksel linç hareketlerinde tarz olarak kendini koruyor olsa da söz konusu e-linç olduğunda şiddetin daha çağdaş yorumlarına yaklaşan bir durum sergilemektedir. Zira Foucault'un yorumuna göre; şiddet biyopolitika ile beraber kendisini hapishane veya işkence odaları gibi özel mekanlara çekmiş, azap çektirme yerine de hapishanenin doğuşu ile tecrit altına alma mekanizması yerleşmiştir. Bu bağlamda e-linç, sergilemenin devam ettiği ancak azap çektirmenin söylemsel düzeyde kaldığı bir şiddet biçimidir. Diğer bir ifade ile azap çektirme zoe'ye değil bios'a uygulanarak geleneksel anlamının dışına taşarak kişinin manevi varlığına, kimliğine, kendini ait

⁵² <https://www.haber7.com/guncel/haber/3126781-help-turkey-demeyen-unlulere-sosyal-medyada-linc> (30.11.2021)

hissettiği gruba yönelir. Bu fiziksel olmayan azap çektirme ise sosyal medyada nefret söylemi atakları ile gerçekleştirilmektedir.

Diğer taraftan milliyetçilik söz konusu olduğunda e-linç hareketleri yukarıdan aşağıya inşa edilen milliyetçilik anlayışından dolayı harekete geçmiş veya geçirilmişti. Gerek resmi milliyetçilik anlayışının aktif biçimleri (eğitim ve askerlik yolu ile dikte etme) gerek ise banal biçimlerinin daha çok dolaylı linçe sebep olacağı iddia edilebilir. İleri sürülen bu sav dolaylı linç ile yukarıdan aşağıya dikte edilen milliyetçilik arasında doğrudan bir ilişki olduğunu ifade etmemektedir. Bu sav yukarıdan aşağıya dikte edilen milliyetçilik türünün ben-öteki ilişkisini kurarken ötekiyi hedef göstermesinin olası olduğu anlamına gelmektedir. Örneğin Türk milletini tanımlayan parçalardan birinin heteroseksüellik olması durumunda siyasal ve bürokratik elitlerin milliyetçiliği konsolide etmeye veya yeniden icat etmeye yönelik adımları hedef göstermeye dönüşebilecek potansiyeli taşımaktadır. Diğer bir ifade ile milliyetçiliğin vurgulanması ile heteroseksüelliğin vurgulanması aynı anlama gelecektir. Böylece yukarıdan aşağıya milliyetçilik politikaları sıklaştıkça dolaylı olarak eşcinsellik Türk kimliğinin karşıtı ve ötekiye ait bir parça olarak kabul edilerek eşcinsellik, ötekilik ve kötülük/şeytanilik/ahlaksızlık vb. ile arasında bir mantıksal bağ kurulacaktır. Diğer taraftan günlük hayattan kaynaklanan milliyetçilik söz konusu olduğunda yukarıdan aşağıya dikte edilen bir milliyetçiliğin olmadığı zamanlarda bile kişiler yukarıda bahsedildiği şekilde “refleks” olarak tepki verebilmektedir. Zira sosyal medyanın kişilere açık şekilde yapılması ve kişilerin sözde reflekslerini oldukça korunaklı bir pozisyondan ortaya koymaları doğrudan linçin mümkün olmasına kapı aralamaktadır. Diğer bir ifade ile geleneksel linç hareketlerine göre doğrudan linçin gerçekleşme olasılığı hem kolaylığı hem de ulaşılabilirliği ve bu yüzden günlük hayat milliyetçiliğinin iletişim ortamlarında pratiğe dönüşebilmesi açısından dijital ortamlarda daha kolaydır.

Diğer taraftan I. Bölümde incelendiği üzere modernite ile beraber iktidarın biyopolitikayı benimsemesi neticesinde şiddet azap çektrime, işkence etme ve bu sürecin ritüelistik bir şekilde sergilenmesi süreci baskın şiddet formu olmaktan çıkmıştır. Bedenin olumlandığı bu yeni önemde ise e-linç bedenin kendisine zarar vermeden dışarıdan şiddet uygulamanın bir aracı olmuştur. Diğer bir ifade ile iktidarın ve buna bağlı olarak şiddetin sembolik biçimlerinin toplumun/kişilerin içerisinden çalışması ve iktidarın arzusunun kendi arzusu olarak kabul edilmesi ile sonuçlanan süreç ile iktidarın ve dolayısıyla şiddetin kişiyi iknaya yönelik olmaktan ziyade

dışarıdan gelen bir boyun eğdirme pratiği olması e-linç söz konusu olduğunda eş zamanlı işlemektedir. E-linç her ne kadar maddi olmasa da kişiye, kişilere ya da belirli bir gruba dışardan uygulandığı için fiziksel şiddete benzer bir özellik sergilemektedir. Kişilerin şiddet uygulamasına sebep olan içsel motivasyon olarak toplumsal, ekonomomik ve politik iktidarın sembolik şiddeti birbirini tamamlamaktadır. Bu durum Türkiye’de 2005 yılı sonrasında linç olaylarının sayısının artması ile AB süreci arasındaki ilişki ile de paralellik göstermektedir. Politik alanda devletin cezalandırma sürecinde azap çektirmekten kaçınmasına eş zamanlı olarak sivil toplum taşeronlaştırılarak şiddet tekeli sıradan insanla paylaşılmaktadır. Dolayısıyla devletin linçlerle ilişkisindeki rolü daha çok hedef göstermek ve linççileri cezalandırmayarak cesaretlendirmek gibi daha minimal hale gelirken toplum bir şiddet sarmalının içinde kalmaktadır. Sosyal medyanın yaygınlaşması ile birlikte sivil toplumla paylaşılan bu şiddet kullanımı hakkı kendini e-linç olarak temsil etmektedir. Diğer taraftan, e-güruh geleneksel bir linç güruhuna dönüşme imkanı elde edemediği için oluşma eğilimine sahiptir. Başka bir anlatımla e-güruhun üyeleri geleneksel linç hareketlerine katılmamayı tercih etmeyenlerden oluşabileceği gibi katılma imkanı bulunduğu bu şiddet hareketine katılacak kişilerden de oluşmaktadır. Bu durum e-güruhun geleneksel linç güruhuna oranla daha büyük olması ile neticelenmiştir.

Bir başka deyişle, e-linçin oluşması için göreneğe dayanan düşünce ve inançların kimi zaman doğrudan kimi zaman ise dolaylı olarak harekete geçtiği/geçirildiği bir sembolik şiddet alanının varlığı e-güruhun oluşmasını mümkün kılmaktadır. E-linçin bir eylem olarak kendisi yöneldiği nesneye dışarıdan uygulanıyor olması açısından fiziksel, kişilerin manevi/toplumsal varlığına (bios) yönelmesi açısından ise sembolik bir şiddettir. Bu bağlamda e-linç bu iki şiddet biçiminin ötesinde yeni bir sınırlandırmaya dahil edilmeye muhtaçtır. E-linç dijital platformlarda nefret söyleminin bir silaha dönüştürülerek yoğun ve etkin bir biçimde ötekinin toplumsal yaşamına (bios) ve kimliğine yönelen “söylemsel” bir şiddet biçimi olarak tanımlanabilir. Bu ifade e-linçin nefret söylemini bir şiddet aracı olarak kullanarak dışarıdan iktidar uygulamayı işaret ettiği gibi e-linçin iletişimsel alanda söylem düzeyinde gerçekleştiğini de işaret etmektedir.

Tablo 3. Geleneksel Linç ve E linç Fark ve Benzerlikleri

	GELENEKSEL LİNÇ	E- LİNÇ
FARKLILIKLAR	Zoe'ye yönelir	Bios'a yönelir
	Kitleye çevirdiği insan sayısı sınırlıdır	Kitleye çevirdiği insan sayısı fazladır
	Araçları taş ve sopa gibi basit araçlardır	Araçları internet ortamında faaliyet gösteren web siteleridir
	Görece kısa sürer ve tekrar etmez	Daha uzun sürer ve sürekli tekrar eder
	Kişinin fiziki mevcudiyeti gereklidir	Kişinin fiziksel olarak mevcudiyetine gerek yoktur
	Süperego lidere devredilir	Süperego tüm gruha devredilir
	BENZERLİKLER	Grup aidiyetini artırır
Bir yönetim aracıdır		
Empati eksikliği ve narsisim meydana getirir		
Makul öfke ile meşrulaştırılır		
Paranoid düşünceye dayanır		

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

YÖNTEM

4.1. Araştırmanın Konusu

Öncelikle, bu araştırmanın sahası olarak yeni medya seçilmiştir. Çünkü geleneksel medya araçları (web 1.0) yukarıda tanımlanan linç olgusu ile uyumlu değildir. Zira geleneksel medya araçlarından olan televizyon, radyo, gazete gibi kitle iletişim araçları sıradan halkın sadece izleyici, okuyucu ya da dinleyici olarak dahil olduğu bir alanı tanımlamaktadır. Dolayısıyla sıradan insan edilgen olması sebebi ile medya ortamlarında gerçekleşen bir linçin aktörü olması mümkün değildir. Diğer taraftan yeni medya ise iki taraflı iletişimi mümkün kılması sebebi ile her kullanıcının bir medya patronu gibi kendi gündemini belirleyebilmesi, düşüncelerini yayabilmesi bağlamında linç için müsait bir ortam oluşturmaktadır.

Yeni medya platformlarından biri olan ve 2006 yılında kurulan Twitter bu çalışmada inceleme sahası olarak seçilmiştir. Çünkü, bir mikroblog sitesi olan Twitter diğer medya platformlarının aksine özellikle kısa ve yazılı gönderilerin paylaşımına dayanmaktadır. Fotoğraf, video, anket, canlı yayın gibi paylaşımların yapılabilen oluşu Twitter'a özgü değildir. Örneğin 2004 yılında kurulan Facebook da benzer özelliklere sahiptir ancak onun mimarisi kolektif bir dijital hareket oluşturmayı zorlaştıran bir yapıya sahiptir. Daha açık bir ifade ile arkadaş olarak eklenmeyen insanların gönderileri ile karşılaşmak çok zordur. Dolayısıyla kolektif bir dijital hareket oluşturmaya yatkınlığı ve verilerin ulaşılabilirliği sebebi ile çalışma sahası olarak Twitter tercih edilmiştir.

Twitter'da birçok paylaşım yöntemi bulunmaktadır. Mention özelliği kullanılarak bir kullanıcıya doğrudan tweet atılabileceği gibi hashtag etiketleri kullanılarak bir konuyla alakalı tweet atmak mümkündür. Bu tez için gerekli veri ise belirli bir hashtagden sağlanacaktır.

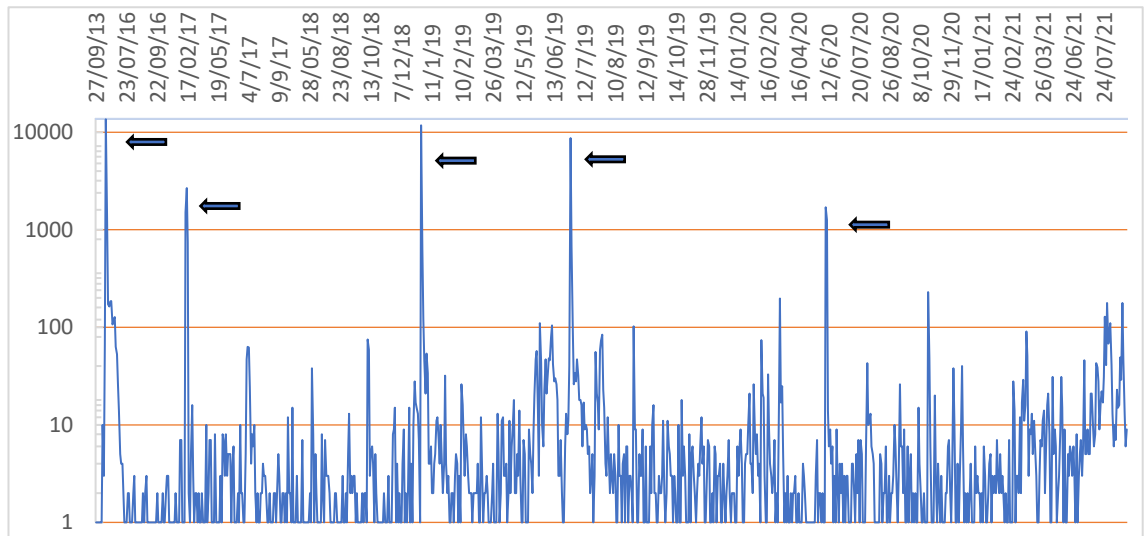
Bu hashtag ise amaca dayalı örneklem kullanılarak #ülkemdesuriyeliistemiyorum olarak belirlenmiştir. Söz konusu hashtag Suriyeli mültecilerle alakalı bir gündem olduğunda Triend Topic (TT) listesine girmesi sebebi ile seçilmiştir⁵³.

⁵³ TT listesi için bkz: <https://trends24.in/turkey/>

Bu çalışmada, Twitter’da #ülkemesuriyeliistemiyorum hashtagine atılan tweetlerin oluşturduğu e-linçler tespit edilmiştir. Ardından her bir e-linç içerik ve sosyal ağ analizine tabi tutularak ayrıntılı olarak incelenmiştir.

Bu hashtag 27 Ekim 2013 tarihinde atılan ilk tweetten itibaren bu verinin elde edilmiş olduğu 15 Ağustos 2021’e kadar olan günlerin 947 gününde tweet atılmıştır. Bu tarihler arasında atılan tweetlerin ortalaması ise günlük 57 tweet olarak tespit edilmiştir. Aynı zamanda, bazı günler hiç tweet atılmadığı gibi tweet atılan günlerden 903’ünde ortalamanın altında tweet atılmıştır. Diğer taraftan 3 Ağustos 2016 tarihinde 13591 tweet, 1 Ocak 2019 tarihinde 11819, 28 Haziran 2019 tarihinde 8692, 16 Şubat 2017 tarihinde 2684, 9 Haziran 2020 tarihinde 1707 tweet ile hem ortalamanın çok üstünde hem de genel eğilimin dışında olacak şekilde yüksek sayılarda tweetler atılmıştır.

Şekil 7. #ülkemesuriyeliistemiyorum hashtagine Atılan Tweet Sayılarının Tarihlerle Göre Dağılımı.



Tablo 4. Tespit Edilen E-Linç Hareketleri ve Suç Olarak Görülen Olay ve Olgular

TARİH	TWEET SAYISI	SEBEP
3/7/2016	13591	Erdoğan'ın 3 Temmuz 2016'da "Suriyeli kardeşlerimize vatandaşlık vereceğiz" sözlerine gelen tepkiler
16/02/2017	2684	Suriyelilere harcanan paranın açıklanması
1/1/2019	11819	Yılbaşı eğlencesinde ÖSO bayrağı açılması ve slogan atılması
28/06/2019	8692	Suriye ve Türkiye Devletleri arasında çatışma çıktığı iddiası
9/6/2020	1707	Suriyeli ve Türk çocuklar arasında meydana gelen kavga

4.2. Araştırmanın Amacı, Önemi ve Özgün Katkısı

Bu araştırmanın temel amacı sosyal medyada gerçekleşen nefret söyleminin bir kolektif harekete dönüşerek dijital ortamda gerçekleşen bir linç hareketine, e-linç dönüşebilme potansiyelini inlemektir. Dolayısıyla bu araştırma, dijital alanda gerçekleşen nefret söyleminin spesifik bir biçimi olarak e-linç ele almaktadır. Bu anlamıyla literatürde daha önce hiç tanımlanmamış bir söylemsel/simgesel şiddet biçimini tanımlamasından dolayı literatürde var olan bir boşluğu doldurma iddiasına da sahiptir. Zira dijital alanda yalan haber, troll, post-truth, yankı odaları, filtre balonları ve slaktivizm gibi kavramlar genelde politik manipülasyon, kutuplaşma veya aktivizm açısından incelenmiştir. Benzer şekilde, yapılan araştırmalarda sosyal medya ya kolektif hareketlere eşlik eden bir yardımcı ya da iktidarın iktidar kurma ve iktidarını ihdas etme aracı olduğu iddia edilmiştir (Gökalp, Karkın ve Çalhan, 2020).

Ancak bu çalışma, tüm bunların ötesine geçerek sosyal medyanın hem doğrudan hem de dolaylı linç olaylarına ev sahipliği yapabildiği, bunun için de birbirinden ayrı gibi görünen bu kavramların aslında anlamlı bir bütün oluşturduğunu iddia etmektedir. Diğer bir ifade ile sosyal medya sadece kutuplaşma (filtre balonları, yankı odaları), slaktivizm veya post-truth'un nefret söylemi ile somutlaştığı bir meca olmasının ötesinde tüm bu kavramların bir silaha dönüştüğü bir alandır. Bu silah ötekinin toplumsal yaşamına saldırmaktadır. Dolayısıyla bu çalışma günlük hayatta çokça kullanılan "sosyal medyada linç ediliyorum", "linçleniyorum", "hakkımda linç kampanyası yürütülüyor" gibi ifadelerin sosyolojik arka planını ve iktidar ilişkilerini

bir söylem olarak değil bir şiddet eylemi olarak değerlendirmesi sebebi ile yeni medyadaki nefret söylemi konusuna farklı bir perspektif getirmektedir.

Suriyeli mültecilere karşı geliştirilen nefret söylemi üzerine yapılan çalışmalar incelendiğinde bu tezin özgün katkısına dair ipuçları elde etmek mümkündür. Örneğin, Karamete’de bu tezin bulguları ile örtüşen bir şekilde, (2019: 118), 19 Haziran 2014 ile Kasım 2018 tarihleri arasında #Suriyelileriistemiyoruz hashtagi üzerine yaptığı çalışmada, incelenen tweetlerin en çok abartma/çarpıtma, onu takip eden kategorinin de küfür/hakaret olduğunu tespit etmiştir. Öztürk’de (2017) çevrimiçi haber sitelerinde yapılan yorumları incelediği çalışmasında en çok kullanılan nefret söylemi çeşitlerini Abartma/Çarpıtma ve akabinde Küfür/hakaret olarak tespit etmiştir.

Benzer şekilde Aldemir’in (2020) çalışmasında #ülkemdesuriyeliistemiyorum ve #suriyelilersınırdışıedilsin hashtaglerine 1 Temmuz 2016 ile 20 Şubat 2018 arasında atılan toplam 90 adet gönderiden 3 tanesi örneklem olarak seçip incelenmiştir. Bu tezde ulaşılan bulgulara benzer bir şekilde Aldemir Suriyeli mültecilere karşı üretilen nefret söyleminin genel bir Arap kimliği ile birlikte kullanıldığının altını çizmektedir. Yine aynı çalışmada Suriyeli mültecilerin giyim tarzları, saç kesimleri gibi günlük hayatına dair tercihleri ötekileştirme unsuru olarak tespit edilmiştir. Yazar ilk aşamada tespit ettiği 90 adet tweet içerisinde Suriyeli mültecilerin güvenlik sorunu olduğuna, bedava yaşadıklarına ve ahlaksız olduklarına dair içeriklerin olduğunu da bildirmektedir.

Arda (2021) ise #ülkemdesuriyeliistemiyorum ile karşılaştırmalı olarak incelediği #suriyelilerkardeşimizdir hashtaglerinde kullanılan fotoğraflar üzerinden bir çalışma yürütmüştür. Buna göre Suriyeli mülteciler ileride soruna yol açacak insanlar, bizden farklı insanlar olarak nitelendirilmektedir. Arda (2021: 54) aynı zamanda kullanıcıların Suriyeli mültecilere dair oryantalist kalıpyargılar geliştirdiğine değinmiştir. Buna göre Suriyeli imajı kaba, nargile içen, tuhaf görünümlü olarak ifade edilmektedir.

Literatürde Suriyeli mülteciler ile ilgili çalışmalarda kullanıcıların Suriyelilere karşı iftira, tehit ve nefret söyleminde buldukları ileri sürülürken bu tutuma paralel olarak Türk kültürünün yüceltildiğine dikkat çekmektedir (Bozdağ, 2020: 721).

Rettberg & Gajjala (2016) ise *Terrorists Or Cowards: Negative Portrayals of Male Syrian Refugees in Social Media* isimli çalışmalarında Suriyeli erkeklerin terörizm ile özdeşleştirildiğine yönelik tespitlere yer vermiştir. Benzer şekilde Suriyeli mültecilerin Avrupa’daki huzura bir tehdit olduğu algısı da yaygınlık kazanmıştır

(Berecz ve Devina, 2017: 15). Aynı tutum İtalya’da Müslüman mültecilerin terörist ve güvenlik problemi olduklarına dair algı ile uyum içerisindedir (Poletto, Stranisci ve Sanguinetti, 2017). Dolayısıyla Suriyeliler ile müslümanlık arasında kurulan ilişki Türkiye’de Ortadoğu ile kurulmakta ve oryantalist bir yaklaşıma dönüşmektedir.

Literatürde yer alan söz konusu çalışmalar göz önünde bulundurulduğunda bu tez yöntem ve teorik yaklaşım açısından iki farklı düzeyde özgün değere sahiptir. Bunlardan ilki yöntem açısından büyük veri analizi ve yapay zeka ile siyaset bilimini buluşturmasıdır. Aynı zamanda e-güruhun liderlerinin tespit edilmesi için sosyal ağ analizinin kullanılması da özgün yönlerinden birisidir. Yapılan çalışmalarda nefret söylemi içeren tweetleri paylaşan kullanıcıların genel profili hakkında bilgiye rastlanamazken bu tezde kullanıcıların profillerinin ayrıntılı bir tespiti yapılmıştır. Dolayısıyla ileride e-linç ve nefret söylemine karşı geliştirilecek muhtemel projelerde aydınlatıcı bir değere sahiptir.

İkincisi ise e-linç kavramının kendisidir. Zira literatürde dijital alandaki nefret söylemine ilişkin linç bağlamında bir tartışma yoktur. E-linç ya da dijital linç kavramı kullanıldığında aksiyomatik olarak kullanılmıştır. Dolayısıyla bu tez yeni medyada nefret söylemi tartışmalarına farklı bir kavramsal çerçeve getirmesi açısından da özgün bir değere sahiptir. Diğer bir katkısı ise e-linç kavramsallaştırması sürecinde üretilen doğrudan linç ve dolaylı linç ayrımıdır. Bu ayrım linç hareketlerinin incelenmesi bağlamında linç ile onun vuku bulmasına sebep olan iktidar ilişkilerini açıklamakta kolaylık sağlamaktadır. Bu kavramlar sayesinde troller aracılığı ile planlı olarak yapılan dolaylı e-linç hareketleri ve linç kültüründen kaynaklanan doğrudan linçler arasında ayrım yapmak mümkün olacaktır.

4.3. Sınırlılıklar

Bu çalışmanın iki önemli sınırlılığı mevcuttur. Bunlardan ilki çalışmanın sadece çevrimiçi alanı kapsamamasıdır. Çalışmanın çevrimiçi alanla sınırlı olmasının ise hem çevrimiçi alanın içine hem de çevrimiçi alanın dışına (çevrimdışı hayata) bakan iki alt biçimi bulunmaktadır. Bunlardan dışarıya bakan kısmı e-linç hareketlerinin çevrimiçi dünyada nasıl etkiler oluşturduğuna dair araştırmanın kapsam dışı bırakılmasıdır. İkincisi ise çalışma çevrimiçi alanda sadece Twitter’a odaklanmış durumdadır. Dolayısıyla dijital alanda var olan herhangi bir website veya uygulama üzerinden e-linç’in gerçekleştirilip gerçekleştirilemeyeceği ya da gerçekleştirilse bile bunun ne surette meydana gelebilecek olduğu yine kapsam dışı bırakılmıştır.

İlkinin kapsam dışı kalmasının sebebi sosyal medya anlzinin yanısıra bir saha araştırmasını gerekli kılmasıdır. Ancak hem zamanın hem de maddi kaynakların sınırlı olması sebebi ile bir tür ölçek ekonomisi uygulanmış ve çalışmanın sadece dijital alanla ilgili kısmı ve dijital alanda da sadece Twitter üzerine çalışılmasına karar verilmiştir.

Bunun dışında, içerik analizi yapılırken Ngram testlerinin rehberliği kullanılacak olduğu için tweetler teker teker incelenemeyecektir. Ancak en çok tekrar eden ifadelerin bir pattern yaratacağı, bir şey ne kadar çok tekrar ediyorsa verideki ağırlığı o kadar çok olacağı için az tekrar edenler (20'den az) ihmal edilebilir olarak kabul edilmiştir. Bu bağlamda temalar çıkarıldığında temel olarak analiz bütününde büyük bir sapmaya sebep olmayacağı için bu yöntem tercih edilmiştir. Buradaki sınırlılık ise tüm tweetlerin doğrudan incelemeye tabi tutulmaması olarak ifade edilebilir.

Bir diğer sınırlılık ise geçmiş verilerin niteliği ile ilgilidir. Verilerin geçmişe dönük olarak elde edilmesi sebebi ile daha önce o tarihte atılmış ancak silinmiş tweetlere ulaşamamaktadır. Aynı şekilde hesaplarını kapatan, hesapları askıya alınan tweetlere de ulaşamayacağı gibi hesaplarını kilitli olarak ayarlayan kullanıcıların da tweetleri veriye dahil edilememektedir.

Bot hesaplar veri içerisinde bilinçli bir şekilde ayıklanmamıştır. Çünkü bot hesaplar e-linç hareketinin oluşmasında katkı sahibidir. Zira özellikle bir bot hesaplardan bu hashtag altında nefret söylemi içeren içeriklerin ısrarla ve üst üste paylaşılması da e-linçin bir parçasıdır.

4.4. Araştırmanın Yöntemi

Araştırma, Creswell'in (2003) keşfedici sıralı karma modelinin uygulanacağı karma yöntem izlenerek gerçekleştirilmiştir. Bu modelde önce nitel veriler toplanır ve analiz edilir, ardından nicel aşamaya geçilir.

Creswell (2003) bu tasarımın nitel veri toplama ve analizine dayalı yeni bir test veya ölçme aracı geliştirmek veya nitel bulguları genellemek için kullanıldığını belirtmektedir. Bu kapsamda araştırma iki aşamada gerçekleştirilmiş ve aşamalı olarak iki farklı araştırma yöntemi uygulanmıştır. Bu tür araştırma modelleri karma modeller olarak ifade edilmektedir (Tashakkori ve Teddlie, 2010). Karma yöntem, (nitel ve nicel) araştırma paradigmaları arasında bir köprüdür (Tashakkori ve Teddlie, 2010). Öte yandan karma modelin diğer modellere göre sağladığı avantaj ise her iki araştırma

paradigmasının kullanılmasının çalışmaların geçerliliğini ve güvenilirliğini arttırmasıdır Creswell (2003). Ayrıca, karma model aracılığıyla nitel ve nicel yöntemlerin metodolojik sınırlamalarının üstesinden gelmek de önemli bir avantajdır. Diğer bir ifade ile karma yöntem nicel araştırma ile nitel araştırmanın ulaşamadığı istatistiksel gerçekliği aydınlattığı gibi nitel araştırma ile de nicel analizin ulaşmakta zorluk çektiği hermenötik ve fenomenolojik gerçekliğe dair değerlendirmeler yapmayı mümkün kılarak iki yöntemin birbirinin eksiklerini kapatmasını sağlamaktadır.

Sonuç olarak, bu çalışma hem nicel hem de nitel bir araştırmadır. Başka bir deyişle, yalnızca sorunları betimleyen bir yöntemle sahip olmaktan ziyade, araştırmanın sınırlılıkları içinde sorunların nedenleri ve olası çözüm yolları hakkında fikir üreten bir çalışmadır. Keşfedici sıralı tasarım kapsamında ilk aşama nicel verilerin toplanması ve sosyal ağ haritasının oluşturulmasıdır. İkinci aşamada, nitel veriler elde edilerek analiz edilmiştir. Son olarak, veri analizi başlığı altında, her iki yöntemle toplanan ve analiz edilen veriler, keşifsel sıralı karma modelin öngördüğü şekilde sonuçlar bölümünde birleştirilmiştir.

4.5. Veri toplama ve Analiz Teknikleri

Bu çalışmada kullanılacak olan veriler 1 Ocak 2019 günü TT olan #ülkemdesuriyeliistemiyorum hashtagine atılan tweetlerden oluşmaktadır. Bu tweetler Python aracılığı ile Excel formatında çekilmiştir. Elde edilen veriler tweetin hangi kullanıcı tarafından, hangi tarihte atıldığı ve tweetin içeriğinden ibarettir.

Analizin ilk kısmında tweetlerden elde edilen, bir kullanıcının diğerini doğrudan “etiketlemesine” yarayan ve “@” simgesi ile kullanılan *mentionlar* aracılığı ile oluşturulan ağın haritası çıkarılacaktır. Diğer bir ifade ile kişilerin birbirini etiketlemek sureti ile oluşturduğu bağlantılar, bağlantıların oluşturduğu kümeler ve bu kümeler arasındaki ilişkilerle beraber merkezi aktörler ve tali aktörlerin görülebildiği bir sosyal ağ haritası ortaya konulacaktır.

4.6. Araştırma Soruları

S1. E-linç oluşturana nefret söylemi kaynağını en çok hangi iktidar alanından almıştır?

S2. E-linç oluşturana nefret söyleminde en çok hangi tip nefret söylemi kullanılmıştır?

S3. Suriyelilere karşı girişilen e-linç hareketinin kökenlerinde yatan milliyetçilik türü hangisidir?

S4. E-güruhun kendini ve ötekiyi (Türk ve Suriyeliyi) tanımlama biçimleri nelerdir?

S5. Tespit edilen temalara göre nefret söylemine hakim olan nefret türü hangisi ya da hangileridir?

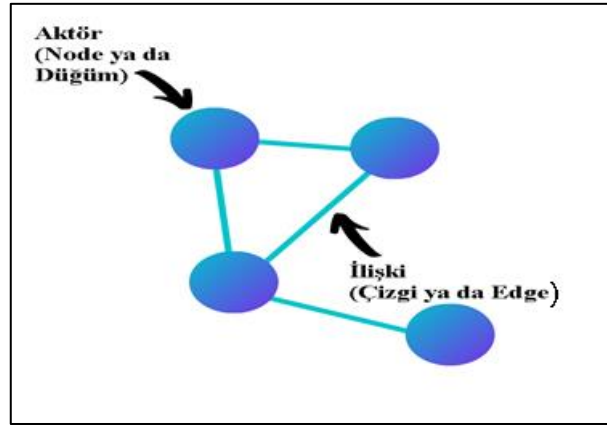
S6. E-güruhu motive eden milliyetçi düşüncenin temel dinamikleri nelerdir?

4.7. Sosyal Ağ Analizi

Ağ analizi soyal bir varlık olarak bireyin sosyal bağlamı ile incelenmesini sağlayan araştırma tekniğine verilen isimdir (Ağcasulu, 2018: 1916). Ağ analizi sosyal davranışla ilişkili iki temel varsayıma dayanmaktadır. Bunlar; bütün bireylerin diğer bireylerle sosyal ilişki içerisinde olduğu ve toplumda çeşitli ilişkilerden doğan sosyal yapıların var olduğudur (Knoke ve Kuklinski, 1982: 9). Sosyal ağlar ego ağları ve tüm ağlar olmak üzere iki farklı türde oluşturulabilir. Ego ağları bütün ağ içerisinde tercih edilen birkaç aktör üzerinden yapılan bir analizi öngörürken tüm ağ analizleri bütün aktör ve ilişkileri kapsayan bir analiz yapmak için kullanılmaktadır (Marsden, 2011: 370-371).

Sosyal ağ haritalarında her bir aktörü temsil eden noktaya düğüm (node) ismi verilir. Sosyal ağ analizi özellikle bir ağ örgütlenmesi olan sosyal medya platformlarından belli grupların nasıl iş birliği yaptığını tespit etmeye yarar. Sosyal Ağ Analizi (SNA), sosyal gruplar içindeki ilişkilerin, bağların, iletişim kalıplarının ve davranışsal performansın incelenmesini içerir (Ortiz-Arroyo, 2010: 27). Nokta şeklinde temsil edilen düğümler sosyal ağın aktörlerini temsil ederken düğümler arası çizgi ile ifade edilen ilişkiler ise aktörler arası bağlantıları temsil etmektedir (Ortiz-Arroyo, 2010: 27). Bu çizgiler işbirliği, danışma, nefret veya güven gibi ilişkileri nitelerken iki noktanın tek bir çizgi ile birleşmesi onların komuşu aktörler olduğunu ifade etmektedir (Abraham, Hassanien, ve Snasel, 2010: v; Borgatti, Everett, ve Jhonson, 2013: 12). Aktörler ve aralarındaki çizgilerden oluşan haritalara ise sosyogram ismi verilmektedir (Ağcasulu, 2018: 1920).

Şekil 8. Basit Sosyogram Örneği



Sosyal Ağ analizinin neticesinde elde edilen sosyogramda birden fazla grubun oluşması mümkün olduğu gibi tek bir grupta bir veya daha fazla kilit aktörün olması da mümkündür. Bu aktörler çoğu zaman merkezi konumlarda bulunur, diğerleri çevrede kalır ve geri kalanı arada bir yerde bulunur (Strang, 2014). Sosyal ağ haritasında bir aktörün yerinden ziyade diğerleri ile ilişkisi önemlidir. Dolayısıyla haritaların tek bir şekilde yapılmasından ziyade ilişkilerin en açık şekilde görüleceği bir biçimde, deneme yanılma yöntemi ile yapılması söz konusudur (Scott, 2000: 64).

Sosyogramlar yönlü veya yönsüz grafik şeklinde yapılabilmektedir. Yönlü grafikte aktörleri birbirine bağlayan çizgiler bir ok şeklinde ilişkinin yönünü göstermekte iken yönsüz grafikte ise ilişkinin yönü belli değildir. Diğer bir ifade ile yönsüz grafik, ilişkinin varlığını veya yokluğunu gösterirken; yönlü grafik, hem ilişkiyi hem de ilişkinin hangi aktörden hangisine doğru geliştiğini göstermektedir (Scott, 2000: 67). Bu ilişkileri karakterize eden çizgilerin her iki aktör arasındaki en kısa yol olduğu durumlarda aralarındaki mesafeye jeodezik (kesel) uzaklık⁵⁴ ismi verilmektedir.

Sosyogramlar ağ düzeyi (makro düzey), ilişkiler düzeyi (mezo düzey) ve aktör düzeyi (mikro düzey) olmak üzere üç farklı düzeyde incelenebilir. Makro düzeyde yoğunluk ve merkezileşme kavramları ön plana çıkmaktadır. Yoğunluk ağın tümünde bulunan ilişkilerin (çizgilerin) ortalama gücünü göstermektedir. Aynı zamanda yoğunluk bir aktörün kurabileceği potansiyel bağların ne kadarını kullanabildiğini de göstermektedir. Özetle haritanın ilişki yoğunluğu ölçülmüş olur (Ağcasulu, 2018: 1923). Bir ağda haritanın ana gövdesinden bağımsız olan, diğer bir ifade ile haritada ana gövdeden izole konumda bulunan aktörler yoğunluk hesaplamasına dahil değildir. Bu bağlamda bir sosyogramda yalıtılmış aktör sayısı ne kadar az ise haritanın

⁵⁴ Bir küre yüzeyinde iki nokta arasındaki en kısa mesafe

bütünlüğü ve buna bağlı olarak yoğunluğu yüksektir (Scott, 2000: 69). Ancak ağ bütünlüğü sağlansa bile bu her zaman sosyolojik olarak bir grubun kaynaştığı ve bütünlüştüğü anlamına gelmeyebilir.

Örneğin aktörler arası ilişkinin nefret ya da düşmanlık gibi unsurlara dayandığı sosyogramlarda yoğunluğun yüksekliği ayrışma ve kutuplaşmanın yüksekliği ile doğru orantılıdır (Borgatti, Everett, ve Jhonson, 2013: 150). Diğer taraftan yoğunluğun sayısal değeri de haritanın bağlamına göre değişiklik göstermektedir. Bir sosyogramın değerinin 0.357 olduğu örneğinden hareket edilecek olursa grafik üniversitede bulunan bir bölümünde görev yapan akademisyenlerin birbirini tanıma ilişkisi üzerine kuruluysa 0.357 oldukça düşük bir sayıdır. Çünkü bir bölümdeki akademisyenlerin hepsinin birbirini tanıyor olması, yani yoğunluğun 1 olması beklenir. Ancak aynı değer hesaplandığı grafik bir bölümdeki akademisyenlerin birbirine hakaret etmelerini konu alıyorsa bu değer oldukça yüksek olarak yorumlanabilir. Bu bağlamda haritaların makro düzeyde okunması o haritanın ölçütü ilişkinin niteliğine bağlı olarak değişkenlik göstermektedir. Yoğunluk değeri aynı zamanda haritadaki aktörlerin sayısı ile ters orantılıdır. Bir sosyogram grafiğinde aktör sayısının niceliksel artışı yoğunlukta azalmayı da beraberinde getirmektedir (Scott, 2000: 75). Çünkü çok yüksek miktarlarda aktörün bulunduğu ilişkilerde bir aktörün ilişki kurabileceği kişi sayısı sınırlıdır. Söz gelimi 1 milyon aktörün olduğu bir ağda yoğunluğun 0.2 çıkması demek ortalama olarak bir aktörün 200 bin kişi ile ilişki içinde olmasını gerekli kılmaktadır ki bu durum günlük hayatın gerçekleri ile çelişmektedir. Dolayısıyla yoğunluk değerinin hem aktör sayısının büyüklüğüne hem de aktörlerin arasındaki ilişkinin niteliğine bağlı olarak yorumlanması gereklidir. Merkezilik ise yoğunluğu tamamlayan bir kavram olarak sosyogram içerisinde belli yoğunlukta bütünleşmiş aktörlerin hangi noktalarda bir tür “çekim merkezi” oluşturduğunu ölçmeye yaramaktadır. Diğer bir ifade ile yoğunluk tüm haritanın birbiri ile ilişkisini ölçerken merkezilik haritada oluşan yoğunluk merkezlerini ölçmektedir. Aşırı derecede merkezileşen yapılar enformel bir örgütlenme modeline sahiptir ve mekanik bir yapıdadır. Buna karşın birden fazla merkezi bulunan ağlar daha az hiyerarşik ve daha organik olarak değerlendirilmektedir.

Yüksek yoğunluğun bulunduğu haritalarda aktörlerin birbiri ile iletişimi kolaylaşmaktadır. Benzer şekilde merkeziliği yüksek aktörlerin de haritanın geneline göre iletişimi çok daha kolaydır. Ayrıca bu tip ağlarda ortak normlar kolay geliştirilmekte, güven ve destek mekanizmaları inşa edilmektedir (eğer ilişki negatif

her zaman tek bir merkezi olmayabilir, boyut ve yoğunluk olarak birbirine benzeyen bileşenler hiyerarşik olmayan ağ örgütlenmeleri oluşturabilirler. Örneğin; Sefiller⁵⁶ adlı romanda geçen isimlerin ilişkilerinden oluşan ağ örneğinde haritanın merkezi Valjean iken çevresinde farklı renklerde diğer bileşenlerin olduğu görülecektir. Bu bağlamda romanın başat karakterinin Valjean olduğu net bir şekilde okunabilirken aynı zamanda romanın bu aktörün altı farklı bileşende gösterilen aktörlerle kurduğu ilişkiden doğduğu da tespit edilebilmektedir. Diğer bir ifade ile bu roman örneğinde Valjean karakterinin altı farklı bileşen ile girdiği ilişkinin anlatıldığı ileri sürülebilir. Sosyogramların avantajları ise tam olarak burada kendini göstermektedir. Zira romanın tamamının okunması durumunda bile Vilejan'ın kendi oluşturduğu bileşen dahil 6 bileşenin tespit edilmesi oldukça zor iken sosyogramlar bu ilişkilerin açıkça gösterilmesi ile verilere yeni bir boyut getirebilmektedir.

Diğer taraftan ağ analizinde kullanılan bir diğer analiz düzeyi olan mikro düzey aktörler üzerine yoğunlaşmaktadır. Bu analiz düzeyinde öne çıkan kavram merkeziliktir. Ağda beş aktörün konumuna göre oluşan formasyonlar aracılığıyla ağ ile bilgi elde edilebilmektedir. Bu formasyonlar zincir, Y, daire ve yıldız olarak tarif edilmektedir. Bu farklı formasyonlar bir mesajın kat edeceği mesafe ve hızı ile bilgi vermeleri açısından önemlidir. Yıldız formasyonları dikey yapılanmayı ifade ederken daire ve zincir ise yatay yapılanmayı karakterize etmektedir. Ancak daire yapısı söz konusu olduğunda mesajın iletilme hızı yavaşlamaktadır. Yıldız formasyonunda ise merkezleşme eğilimi yüksek derecede olmakla beraber bir liderin varlığını ve buna bağlı olarak katılımcıların düşük motivasyonlu olduğu ileri sürülmektedir. Buna paralel olarak yapı daha istikrarlı olarak tanımlanmaktadır. Ancak daire formasyonu tam tersine merkezsiz, lidersiz bir yapıyı işaret ederken katılımcıların yüksek motivasyonlu olduğunu ifade etmektedir (Ağcasulu, 2018: 1927).

Tablo 5. Sosyogram Ağlarında Kullanılan Aktör Seviyesinde Analizlerin E-Güruh Haritalarındaki Karşılıkları.

Merkeziyet Ölçütü	Haritadaki Anlamı	E-Linç Sosyogramında Anlamı
Merkezilik Derecesi	Diğer Aktörlerle Daha Hızlı İletişime Geçebilme	Güruh Lideri

⁵⁶ Bu analizin yapıldığı Gephi yazılımını eğitim setlerinde olan “Sefiller Romanı Ağ Analizi” örneği hem anlaşılma kolaylığı hem de haritanın okunmasındaki kolaylıktan dolayı tercih edilmiştir.

Yakınlık Merkeziliği	Bilgi Aktarımında Aracılık Etme Kapasitesi En Yüksek Olan	Manipülatörler
Arasındalık Merkeziliği	Aktörleri Birbirine Bağlama, Haritanın Bir Ucu ile Diğeri Arasında Bağlantı Noktası Olması	Provokatörler veya Kışkırtıcılar
Özvektör Merkeziliği	Diğer Aktörlerle En Çok İlişki Kuran Aktör	Örgütleyiciler

Sosyal ağ haritasında önemli ya da kilit rolde olan aktörlerin tespiti için merkezilik derecesi (*degree centrality*) algoritması kullanılmaktadır. Buna göre merkezilik derecesi yüksek olan düğümlerin, ağda akan her türlü bilgiyi alma ve iletme olasılığı daha yüksektir. Dolayısıyla merkezilik derecesi yüksek olan aktörlerin diğer aktörlerle daha hızlı iletişime geçebildiği ve çevresindeki aktörler üzerinde etkili olduğu kabul edilir (Ortiz-Arroyo, 2010: 27; Scott, 2000: 83).

Diğer taraftan, bir aktörün ağdaki bilgi akışını kontrol etme derecesini modelleyen ölçüye arasındalık (*betweenness*) ismi verilmektedir. Bu ölçüde, ağ üzerinden gönderilen mesajların sıklıkla aktörlerin üzerinden geçtiği tespit edilir. Diğer bir anlatımla arasındalık aktörlerin bilgi akışına aracılık etme durumunu ölçmektedir (Ortiz-Arroyo, 2010: 27).

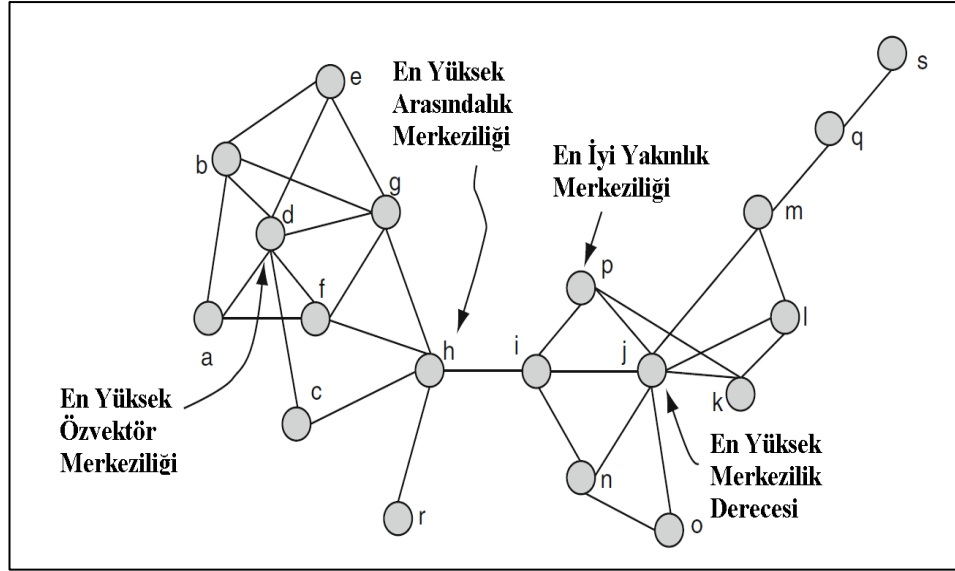
Yakınlık (*closeness*) modellemesi ise bir düğümün ağdaki diğer tüm düğümlere göre ne kadar yakın olduğunun ölçülmesine dayanmaktadır. Buna göre, yakınlık derecesi düşük olan aktörün diğerlerine ulaşması (ve diğerlerinin ona ulaşması) daha kolay olan aktör olarak tanımlanır. Böylece yakınlık modellemesi sayesinde ağda bulunan en düşük yakınlık derecesine sahip aktörün diğer aktörler ile en kolay iletişime girebilecek bu vesile ile de merkezi bir rol oynayan aktör olduğu ileri sürülebilir (Ortiz-Arroyo, 2010: 28).

Haritada en popüler, diğer bir ifade ile grubun merkezini temsil eden aktörün tespiti için ise özvektör merkeziliği (*eigenvector centrality*) ölçümü yapılmaktadır. Buna göre en fazla ilişki kurulan aktör merkezi temsil edebilme yeteneğine sahiptir.

Özetle sosyal ağ analizi neticesinde elde edilen harita okunurken merkezilik derecesi, arasındalık merkeziliği, yakınlık merkeziliği, özvektör merkeziliği, kullanılarak bir aktörün haritadaki konumu anlaşılabilir. Örneğin aşağıdaki örnek tabloda “j” harfi ile gösterilen düğüm (aktör/node) merkezilik derecesi yüksek olduğu için ağdaki diğer aktörlerle daha hızlı etkileşime geçebilen bir karaktere sahiptir. Yakınlık merkeziliği analizinde en iyi aktör olarak değerlendirilen ve “p” ile gösterilen aktör bilgi akatarmında aracılık etme kapasitesi en yüksek olanı göstermektedir.

Benzer şekilde “h” ile gösterilen aktör ise grup içerisindeki aktörleri biribine bağlama, haritanın bir ucu ile diğeri arasında bağlantı noktası olması ile öne çıkmaktadır. Son olarak “d” harfi ile gösterilen aktör diğer aktörlerle en çok ilişki kuran aktör olma karakteri ile öne çıkmaktadır.

Şekil 10. Merkezilik Ölçütlerinin Sosyogramda Temsili Pozisyonları



(Ortiz-Arroyo, 2010: 30)

Bu bağlamda sosyal ağ haritaları okunurken ihtiyaç olan yaklaşım çerçevesinde birden fazla lider-takipçi ilişkisi kurulması mümkündür. Bu klasik lider belirleme yöntemlerinin hepsinin aynı anda analize dahil edilmesi ise çok boyutlu bir lider-takipçi ilişkisi kurmayı mümkün kılmaktadır. Örneğin derece merkeziliği ile aktörün etkinliği ölçülebilirken arasındalık merkeziliği ile aktörün bilgi akışını kontrol etme kapasitesi incelenebilmektedir.

Bununla beraber aktörler (düğümler) arasındaki kuvvet ise ilişkide (iletişimde) harcanan zamanın miktarı, duygusal yoğunluk, karşılıklı yakınlık (bilgi alış verişi) ve aradaki bağı karakterize eden karşılıklılığın bir bileşimi olarak tanımlanabilir (Strang, 2014: 9). Bu durum basitçe haritada gösterilen bir aktöre temas eden bağlantıların çokluğu veya azlığı ile de ölçülebilmektedir.

Sosyal ağ haritaları İlişki Ağları, Etkileşim Ağları ve Aidiyet Ağları olmak üzere üç farklı şekilde üretilebilmektedir. İlişki haritaları iki aktör arasındaki güven, güç, eş yazarlık, arkadaşlık ya da düşmanlık gibi ilişkileri görselleştirmek amacı ile kullanılmaktadır. Etkileşim ağları ise iki aktör arasındaki ilişkinin e-mail ya da posta göndermek, telefon etmek veya mesaj atmak gibi bir etkileşim biçimi söz konusu olduğunda ortaya çıkmaktadır. Etkileşim ağlarında maddi ya da maddi olmayan

şeylerin bir aktörden diğerine iletimi söz konusudur. Bu tür ağlara özel olarak iletim ağları ismi verilmektedir. Burada iletilen şeyler gaz, elektrik ya da su olabileceği gibi para veya bilgi de olabilmektedir. İlişki ağlarının aksine adiyet ağları hem aktörleri hem de sosyal olayları içeren ikili bir yapıya sahiptir (Falkowski, 2009: 10).

Sosyal ağ analizi hem nitel hem de nicel yaklaşımları kendi bünyesinde barındırması açısından önem arz etmektedir (Edwards, 2010: 4). Sosyal ağ analizi ilişkilerin yapısına dair görselleştirme sunduğu gibi içerik analizi ile desteklendiğinde ilişkilerin süreçleri, ağın içeriği diğer bir ifade ile ağın içeriden görünümüne dair bir bakış da sağlayabilmektedir.

Bu çalışmada ise sosyal ağ analizi #ülkemdesuriyeliistemiyorum hashtaginde tespit edilen beş farklı linç hareketi çerçevesinde atılan tweetler içerisinde etkileme/bahsetme (mention) özelliği kullanılarak atılan tweetler görselleştirilmiştir. Sosyal ağ analizi için etiketleme özelliğinin kullanılmasının sebebi ise haritanın etkileşim ağlarının spesifik bir alt birimi olan iletim ağı olarak tasarlanmasıdır. Diğer bir ifade ile etiketlemeler A kişinin B kişisine bilgi aktardığı ve bu sayede etkileşimin ortaya çıktığı bir ağ oluşturmaktadır. E-linç söz konusu olduğunda ise aktörler arasında aktarılan bilgi nefret söylemi içermektedir.

Sosyal ağ haritasında en çok bağlantı sahibi olan aktör en çok etiket kullanan aktör olarak görülecektir. Diğer bir ifade ile en yüksek merkezilik derecesine sahip olan aktör linç güruhunda öne çıkan, lider olarak kabul edilebilecek olan kullanıcıyı işaret etmektedir. Haritada en yüksek arasındalık merkeziliğine sahip olan kullanıcılar ise aktörler arası iletilen nefret söylemiyle oluşan güruhun genişlemesi ve şekil almasını sağlamaktadır. Diğer bir ifade ile arasındalık merkeziliği yüksek aktörler linç güruhunun provakötörleri veya kışkırtıcıları olarak nitelenmiştir.

4.8. İçerik Analizi

Resmi bir belge, bir roman, bir röportajın dökümü veya kişisel bir günlük gibi yazılı metinler aktör tarafından geliştirilen öznel algılar ve gerekçeler hakkında önemli bir bilgi kaynağıdır, böylece etkileşimde bulunan diğer taraflar kendi düşüncelerini doğru bir şekilde yorumlayabilir (Oleinik, 2011: 860).

İçerik analizi işte bu öznel değer, yargı ve düşünceleri ortaya çıkarmak için, metinlerden (veya diğer anlamlı maddelerden) kullanım bağlamlarına ilişkin tekrarlanabilir ve geçerli çıkarımlar yapmak için kullanılan bir araştırma tekniğidir (Krippendorff, 2004: 18). Holsti'ye (1969: 14) göre ise bu çıkarımlar aynı zamanda

objektif ve mesajların karaktersitik özelliklerini sistematik olarak sergileyen bir mahiyete sahiptir. Bu teknik sadece verili bir imajın, görüntünün ya da metnin basitçe içeriğini tarif ederek değil, bununla beraber yeni konsept ve teoriler geliştirmek veya bir teoriyi test etmek için de uygulanabilir. İçerik analizi tanımlarında vurgulanan temel konular “sistematik” ve “tarafsız” olmasıdır (Koçak ve Arun , 2006: 22).

İçerik analizi bir çok çeşidinin yanında nicel içerik analizi ve nitel içerik analizi olarak iki farklı başlık altında incelenebilir. Nicel içerik analizi ve nitel içerik analizi farklı ontolojik ve epistemolojik köklere sahiptir. Nicel analiz özünde pozitivist iken nitel analiz “yorumlayıcı”dır; diğer bir ifade ile birincisi "nesnelci" iken ikincisi "inşacı"dır. Bu nedenle, nitel içerik analizi, oldukça öznel karakteri ve kodlayıcının kişiliğinin etkisini kontrol etmedeki güçlükleri nedeniyle eleştirilir. Nicel içerik analizine yönelik eleştiriler ise, yalnızca sıklık (frekans) analizlerine güvenmenin beşeri bilimleri ve sosyal bilimleri doğa bilimlerinin bir alanı haline getirdiği iddialarını kapsamaktadır. (White & Marsh, 2006).

Bu durumda içerik analizi için iki yol olduğu ileri sürülebilir. Biri kelimelerin sıklık analizleri yapıldıktan sonra hangi kelime hangileri ile beraber kullanılmış, hangi kelimeler daha sık kullanılmış gibi kıstaslarla “kategoriler” ortaya koymaktır. Diğerisi ise kelimelerin nicel analizinden doğan kategorilerin *ad-hoc* temalara dayandırılması ile elde edilmektedir (Hogenraad, McKenzie, ve Péladeu, 2003). Özetle analiz edilen veriye nitel yaklaşıldığında “ortak olan ifade nedir?” sorusu sorulurken veriye nicel yaklaşıldığında sorulan soru “ortak olan tema nedir?” sorusudur⁵⁷.

Weber (1990: 10) en iyi içerik analizi çalışmalarının, metinler üzerinde hem nitel hem de nicel işlemleri kullananlar olduğunu ileri sürer. Böylece içerik analizi yöntemleri, genellikle karşıt olduğu düşünülen analiz tekniklerini şeyleri birleştirerek nitel analizin yorumsamacılığı ve nicel analizin akılcılığını birbiri ile dengelemektedir. Literatürde bu iki metodu birleştirmeye yönelik çabalara ise “üçgenleme” (triangulation) ismi verilmektedir (Onken, 2011: 861). Buna göre aynı araştırma metodu içerisinde aynı tekniğin birden fazla çeşidini kullanmak üçgenleşme olarak isimlendirilebileceği gibi bir araştırma modelinde birbirinden farklı tekniklerin kullanılması da aynı şekilde isimlendirilmektedir.

Bu çalışmada birden fazla yöntemi içeren karma model benimsendiği gibi aynı zamanda bu model içerisinde iki farklı teknik olan sosyal ağ analizi ve içerik analizi

⁵⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz: Weber, R. P. (1983). Measurement Models For Content Analysis. Quality and Quantity, 17(2), 127-149.

benimsenmiştir. Bununla beraber, içerik analizi için hem nitel hem de nicel yaklaşım beraber kullanılacaktır. Bunun için ise öncelikle seçilmiş olan hashtag içerisinde incelenecek olan tweetlerin metin içeren gövdesine Ngram testleri uygulanacaktır.

Ngram testleri bir tür sıklık analizi olup bu çalışmada içerik analizinin nicel kısmının yürütülmesi için kullanılacak olan tekniktir. Bu analiz ile tüm veride tekrar eden kelimelerin önce tek başına kaç defa tekrar ettiği (*monogram*) ardından hangi kelime çiftlerinin daha çok tekrar ettiği (*bigram*), ardından üç kelimedenden oluşan hangi kelime dizilimlerinin daha çok tekrar ettiği (*trigram*) tespit edilmektedir.

Ngram testleri yapılmasının amacı ise nitel içerik analizinin yürütülmesinde hem kolaylık sağlaması hem de yol göstermesidir. İncelenecek olan büyük verinin elle kodlanması ve incelenmesi hem çok zaman alacağı hem de çok fazla iş yükü oluşturacağı için öncelikle verilere trigram testi uygulanmıştır.

Tespit edilen e-linç vakalarına dair veriler toplandıktan sonra uygulanan olan trigram testi aracılığıyla tespit edilecek olan “üç kelimedenden oluşan ifade biçimleri” içerisinde en az 20 defa tekrar etmiş olanlar nitel içerik analizine tabi tutulacaktır. Nitel analiz için ise birbirinden farklı iki araştırmacı tespit edilen üçlü ifadelerin hangi temayı içerdiği ve bu temanın hangi iktidar alanına dayandığı (ekonomik, kültürel veya politik iktidar) tespit edilecektir.

Ngram testleri Python’da yazılan bir algoritma aracılığı ile uygulanmıştır. İçerik analizi Atlas.ti ise isimli nitel analiz programı aracılığı ile gerçekleştirilmiştir. Atlas.ti’ye atılacak olan tweetleri yine bu yazılımın kendi özelliği olan otomatik kodlama yöntemi ile kodlanmış, temalara ve iktidar tiplerine göre ayrılmıştır. Örneğin tüm #ülkemdesuriyeliistemiyorum hashtagine uygulanan trigram testi sonucu “savaştan kaçmış millete” ifadesi 180 frekans ile en sık tekrar eden ifade olmuştur. Kodlamayı yapan araştırmacılar Atlas.ti’deki otomatik kodlama özelliği ile bu ifadenin geçtiği tüm tweetleri tema olarak “hamaset”, iktidar tipi olarak da “kültürel” olarak kodlamıştır. Bu durumda eğer trigram testinde çıkan üçlü ifadelerden birbirinden farklı iki veya daha fazla tema bir tweette bulunduğu takdirde o tweet birden fazla şekilde kodlanabilecektir. Böylece bir bütün olarak verinin tamamına dair temel eğilimler daha hassas ölçülebilir olacaktır.

Diğer taraftan aynı tema birden farklı nefret söylemi ya da iktidar alanı ile ilişkilendirilebilmektedir. Zira incelenen tweetin genel teması belirleniyor olsa da o tweet birden fazla tema veya nefret söylemi tipini içeriyor olabilmektedir. Hatta aynı anda birden fazla tema, iktidar alanı ve nefret söylemine gönderme yapan tweetler

bulunmaktadır. Dolayısıyla içerik analizine tabi tutulan tweetler tweetin genel mahiyetine göre aynı anda birden fazla başlık altında değerlendirilebilmektedir.

Özetle, çalışmanın bu kısmında önce nicel içerik analizi yöntemi kullanılarak en sık tekrar eden l kelime grupları tespit edilmiş; ardından bu kelime gruplarının rehberliğinde, verilerin temalara ayrılması, gruplandırılması ve yorumlanabilmesi adına nitel içerik analizi uygulanmıştır.

BEŞİNCİBÖLÜM

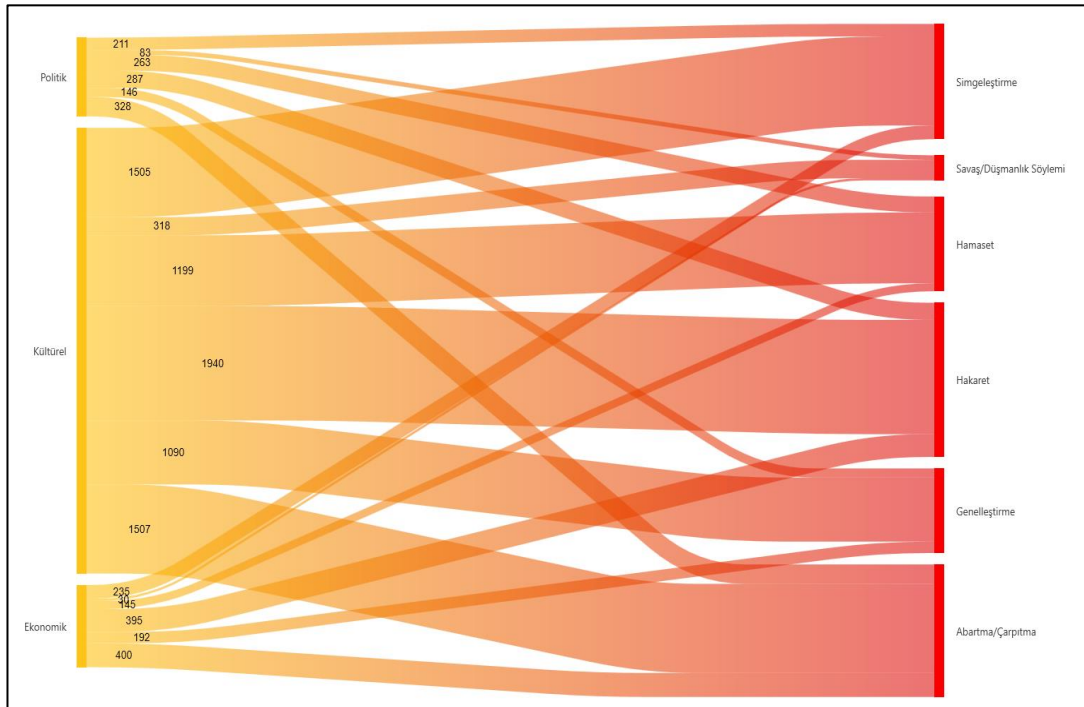
BULGULAR

5.1. 1.1.2019 Tarihinde, Suriyeli Mültecilerin Taksim’de Yılbaşı Kutlamaları Sırasında Özgür Suriye Ordusu (ÖSO) Bayrağı Açarak Slogan Atmaları Neticesinde Meydana Gelen E-Linç

5.1.1. İçerik Analizi

Grafik 8’de gösterildiği üzere 01.01.2019 tarihinde gerçekleşen e-linç büyük oranda kültürel içeriğe sahip tweetlerden meydana gelmektedir. Diğer taraftan, en çok uygulanan nefret söylemi çeşidi ise hakarettir. Sankey Diyagramına göre tüm iktidar tipleri diğer tüm nefret söylemi çeşitlerini en az bir defa kullanmıştır. Ancak en az kullanılan nefret söylemi biçimi Savaş/Düşmanlık Söylemi olmuştur. Atılan toplam 10274 tweetin %73,57’si Kültürel alandan atılmış olmasına karşılık ekonomik alandan %13,6 ve politik alanlardan %12,83 tweet atılmıştır.

Şekil 11. 01.01.2019’da Gerçekleşen Olayın Ardından Meydana Gelen E-Linçte Atılan Tweetlerin Nefret Söylemi Türleri ile İktidar Alanları Arasındaki İlişkiyi Gösteren Sankey Diagramı



01.01.2019’da Taksim’de gerçekleştirilen yılbaşı kutlamalarına Suriyeli mültecilerin de bir kortej ile katılarak Suriye bayrağı açması ve ÖSO lehine slogan

atmaları her şeyden önce kültürel bir “refleksi” harekete geçirmiş gibi görünmektedir. Hakaret içeren tweetlerden birkaçı şunlardır;

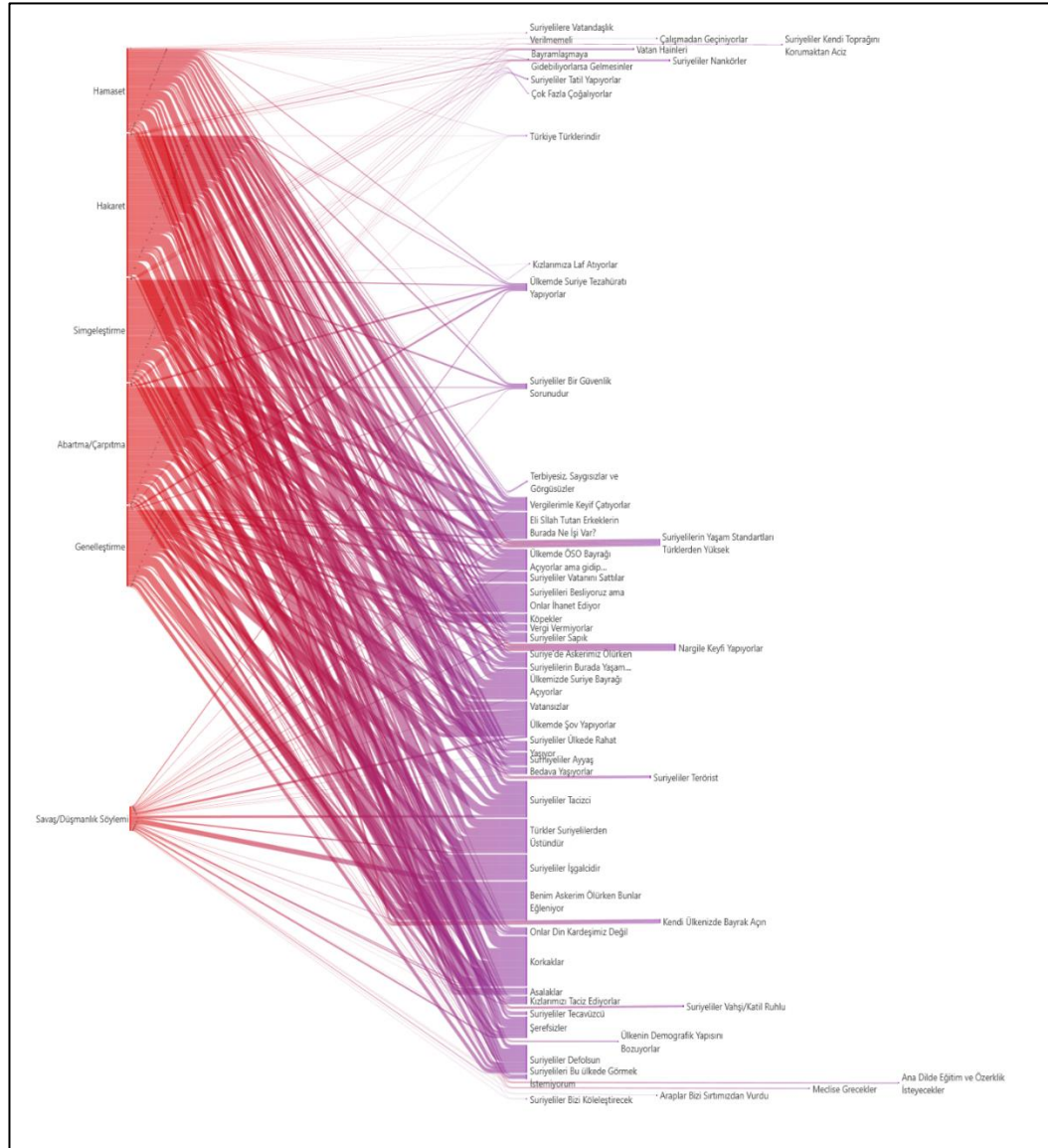
*“Sabah sabah şu Suriyeli O*****...Ç***** Taksim de kutlamalarını gördüm acayip tadım kaçı sinirlerim alt üst oldu burda ufak insani duygular falan filan bos muhabbete girenlerin de aqqq #ÜlkemdeSuriyeliİstemiyorum”*

*“Gelmiş burada bağıra çağıra yılbaşı kutluyor O***** Ç***** Suriye bayrağı açıp naralar atıyorlar, memleketimizde Bizim Şanlı bayrağımızdan başka Bayrak Dalgalanamaz o kadar! Madem O Kadar Milliyetçiydiniz Vatanseverdiniz Taksimde Değil Suriye’de Olurdunuz. #ÜlkemdeSuriyeliİstemiyorum”*

Diğer taraftan, Hakareten başka tercih edilen diğer nefret söylemi tipleri ise simgeleştirme %18,99 ve Abartma/Çarpıtma %21,75 olarak tespit edilmiştir. Dolayısıyla, Suriyeli mültecilerin yılbaşı kutlaması neticesinde ortaya çıkan tepki Suriyelileri kültürel olarak aşağı görmekte ve bunu hakaret ve abartma çarpıtma ile ifade etmektedir. Bu sayede Suriyeli olmak aşağı bir kimlik olarak simgeleştirmişlerdir.

Yapılan içerik analizi neticesinde ulaşılan temalar çoğunlukla kültürel içeriğe sahiptir. Tespit edilen temalar ile iktidar alanları karşılaştırıldığında daha çok “korkaklar”, “şerefsizler”, “hainler” gibi sıfatları vurgulayan temaların tercih edildiği görülmüştür. Bu temalar ise hakaret, aşağılama ve simgeleştirme gibi nefret söylemi tipleri tarafından çokça tercih edilmiştir. Bununla beraber, “biz onlardan üstünüz” mesajı veren “hamaset”in de yaygın kullanıldığı görülmüştür. En az tercih edilen temalar “meclise girecekler”, demografik yapıyı bozuyorlar”, çalışmadan geçiniyorlar” gibi kimliği tanımlayan temalardan ziyade pratik akla dayanan temalardır. Benzer şekilde en az kullanılan nefret söylemi tipi Savaş/Düşmanlık söylemidir. Bu nefret tipi ise en çok Suriyelilerin işgalci olduğunu ileri süren temada kullanılmıştır.

Şekil 12. 01.01.2019 Tarihli Olayın Ardından Meydana Gelen E-Linçte Atılan Tweetlerin Nefret Söylemi Türleri ile Temalar Arasındaki İlişiyi Gösteren Sankey Diagramı



Abartma/Çarpıtma söz konusu olduğunda Korkaklar (8.02%), Ülkemizde Şov Yapıyorlar (7.09%), Ülkemizde Suriye Bayrağı Açıyorlar (6.86%) temaları öne çıkmaktadır. Buna göre Suriyeli mültecilerin yılbaşı eğlencesinin kendisi Abartma-Çarpıtma yolu ile sorunsallaştırıldığı ve bir suç olarak tanımlandığı görülebilmektedir. Kullanıcılar Suriyeli mültecilerin genel tavrının ve yaşam tarzının mülteci kavramı ile ifade edilemeyeceği kanaatindedir. Diğer bir ifade ile e-güruh Suriyelilerin mülteci gibi davranmadığından yakınmaktadır. Hatta mültecilerin günlük hayat pratiklerini iltica ettikleri Türkiye'ye ve Türk halkına hakaret olarak kabul etmektedir. Nefret söylemi tiplerinden genelleştirmede kullanılan “Benim Askerim Ölüerken Bunlar Eğleniyor” (12.46%), “Suriyeliler Tacizci” (11.31%), “Korkaklar” (10.19%) gibi

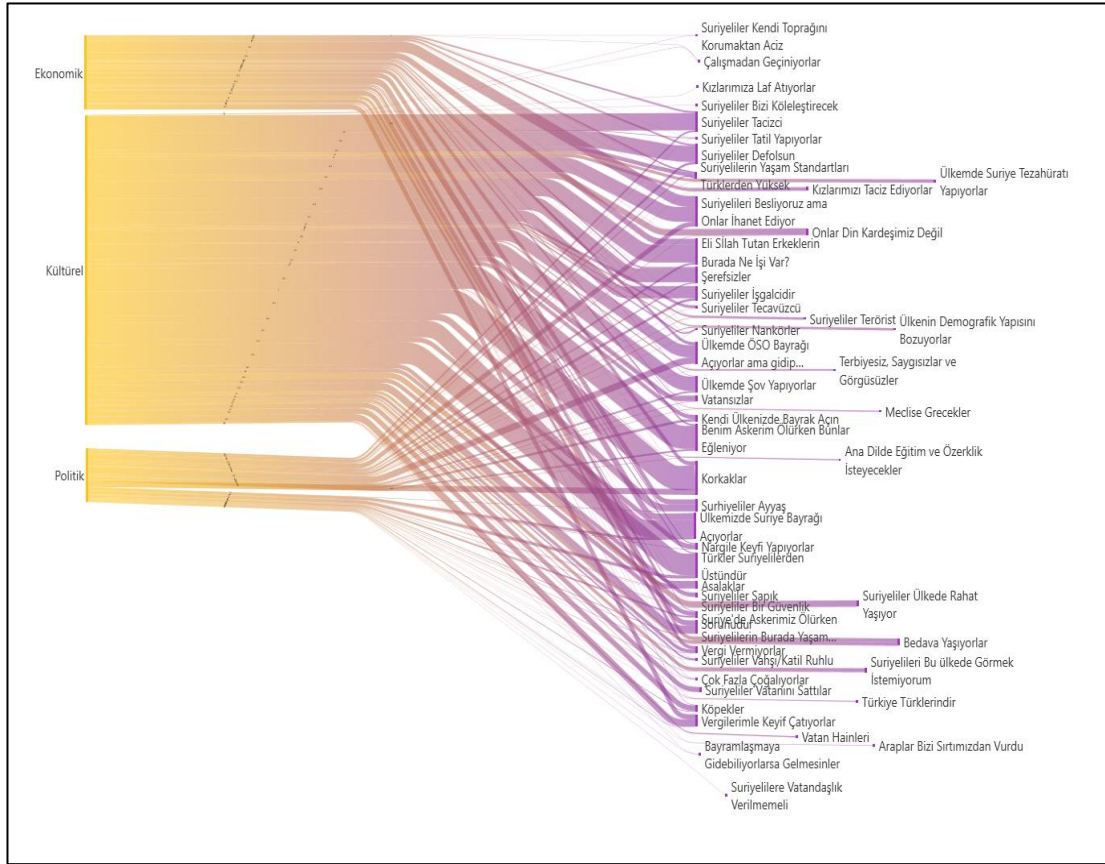
temaların Suriyeliler ile alakalı küçük düşürücü ve saldırgan bir içeriğe sahip olması bunu desteklemektedir.

Nefret söyleminin hakaret şeklinde ortaya çıktığı tweetlerde kullanıcıların en çok tercih ettiği temalar “Suriyeliler Defolsun” (9.59%), “Korkaklar” (8.59%), “Suriyeliler Tacizci” (6.25%) olmuştur. Hamaset şeklinde ortaya çıkan nefret söylemlerinde ise “Korkaklar” (14.36%), “Türkler Suriyelilerden Üstündür” (10.46%) ve Ülkemde Şov Yapıyorlar olarak tespit edilmiştir. Buna göre kullanıcılar Türkleri Suriyelilerden üstün kılan temel özelliğın cesur olmaları ile beraber kendilerini ülkelerinde şov yapılmasına müsaade etmeyenler olarak da tanımlamaktadırlar.

Suriyeli mültecilere karşı savaş çağrısı olarak şekillenen nefret söylemi ise kullanıcıların Suriyelileri neden bir tehdit olarak gördüklerini açıklamaktadır. Zira yapılan çözümlenmeye göre “Suriyeliler İşgalcidir” (20.98%), “Suriyeliler Terörist” (10.37%) ve “Ülkemde Şov Yapıyorlar” (8.86%) en çok kullanılan temalardır. Dolayısıyla Suriyelilerin Türkiye’deki varlığı bir düşman kuvveti unsuru olarak görülmektedir. Aynı zamanda genelleştirmede en çok tercih edilen ikinci tema olan “Suriyeliler Tacizcidir” teması ile tüm topluma mal edilen davranış şekilleri yine tüm Suriyelilerin düşmanlaştırılması ile neticelenmiştir.

Son olarak Simgeleştirme de en çok kullanılan temalar olan “Benim Askerim Ölürken Bunlar Eğleniyor”, (11.15%) “Eli Silah Tutan Erkeklerin Burada Ne İş Var?” (9.94%) ve “Ülkemizde Suriye Bayrağı Açıyorlar” (7.75%) temalarıdır. Bu temalar Suriyelilerin kimliği ve toplumsal değerlerini korkak ve eğlence düşkünü insanlara indirgemek sureti ile e-linç hareketinin meşrulaştırılması aynı zamanda e-linç hareketinin kendisi haline gelmiştir.

Şekil 13. 01.01.2019 Tarihli Olayın Ardından Meydana Gelen E-Linçte Atılan Tweetlerin İktidar Alanları ile Temalar Arasındaki İlişkiyi Gösteren Sankey Diagramı



İktidar alanları ve temalar arasındaki ilişki de diğer grafiklerde vurgulanmış olduğu gibi büyük oranda kültürel iktidar alanı ile tanımlanmaktadır. Ancak Sankey diyagramında görüldüğü üzere politik ve ekonomik iktidar alanları daha pratik, günlük hayattan örneklerle desteklenebilecek temalar üzerine yoğunlaşmışken kültürel alandan atılan tweetler daha çok önyargılara, kalıpyargılara ve damgalamalara dayanan bir içeriğe sahiptir.

“Korkaklar” (7.84%), “Suriyelileri Besliyoruz ama Onlar İhanet Ediyor” (7.03%), “Benim Askerim Ölürken Bunlar Eğleniyor” (6.17%), “Ülkemizde Suriye Bayrağı Açıyorlar” (6.08%), “Türkler Suriyelilerden Üstündür’ün” (5.99%) en sık tekrarlanan temalardan olması ise Türk kimliğinin hiyerarşik olarak Suriyeli kimliğine karşı üstünlüğünün Türk kimliğinin savaşçı olmasına dair kanaat ile gerekçelendirildiğini göstermesi açısından önemlidir.

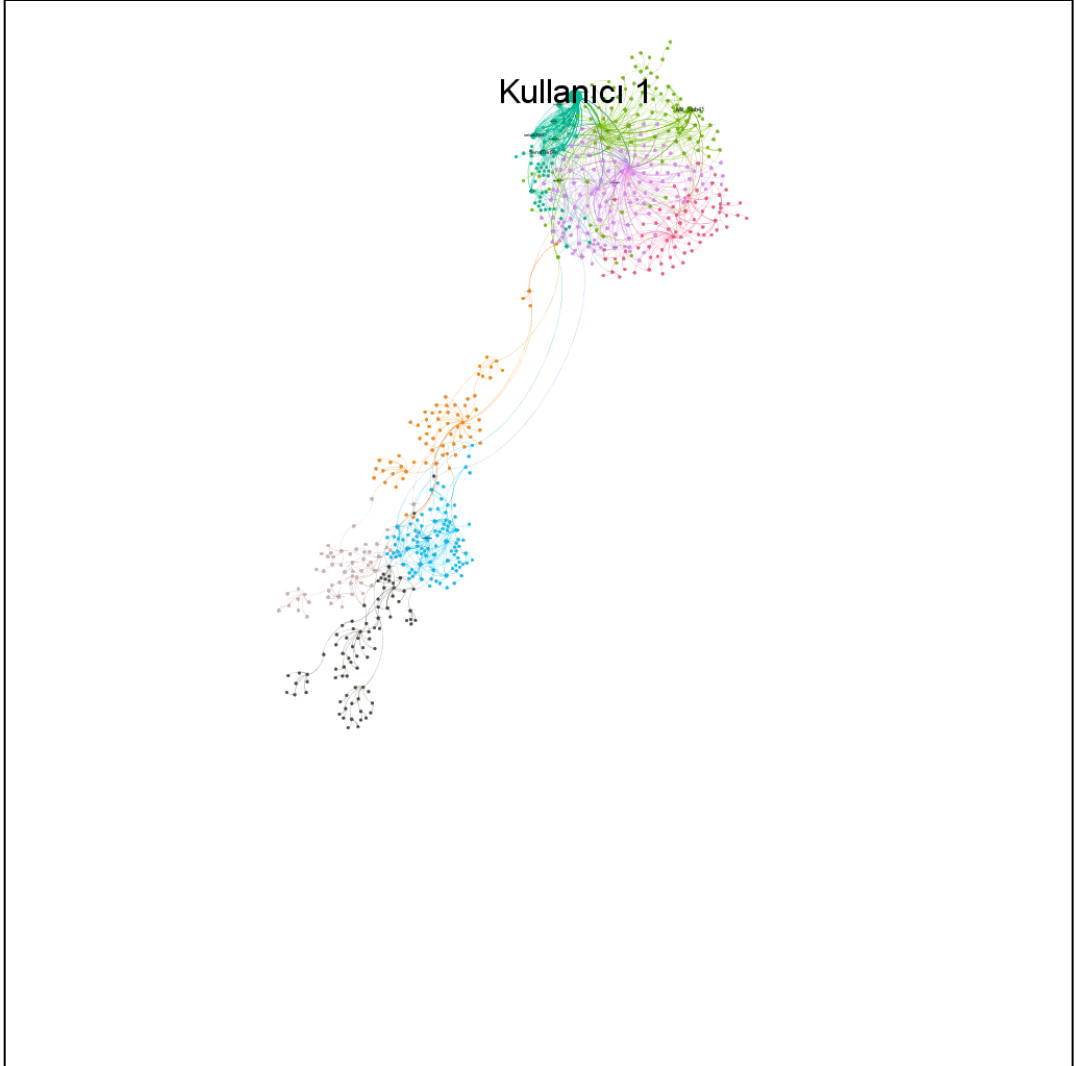
Diğer taraftan Ekonomik alanda en sık kullanılan temalar “Suriyelileri Besliyoruz ama Onlar İhanet Ediyor” (14.98%), “Ülkemizde Suriye Bayrağı Açıyorlar” (9.23%) ve “Eli Silah Tutan Erkeklerin Burada Ne İş Var?” (8.31%) olarak tespit edilmiştir.

Kültürel alanda ise en çok “Korkaklar” (7.87%), “Benim Askerim Ölürken Bunlar Eğleniyor” (7.48%), “Türkler Suriyelilerden Üstündür” (7.00%) temaları bulunmaktadır. Yılbaşı kutlaması sırasında Suriyelilerin kortej oluşturması ve bayrak açarak slogan atmaları ile oluşan e-linç, Türklüğü cesaret sıfatı ile korkak olan Suriyelilerden üstün sayan bir içeriğe sahiptir.

Politik alanda ise “Ülkemde ÖSO Bayrağı Açıyorlar Ama Gidip Savaşmıyorlar” (12.51%), “Korkaklar” (11.01%) ve “Suriyelileri Besliyoruz ama Onlar İhanet Ediyor” (9.21%) temaları öne çıkmaktadır. Burada politik alan daha çok savaşçılık ile tanımlanmaktadır.

5.1.2.: Sosyal Ağ Analizi

Şekil 14. Sosyal Ağ Analizi



Bu sosyogramda toplamda 1220 “mention” incelenerek e-gürhün temel yapısal çözümlemesi yapılmıştır. Merkezilik derecesi en yüksek olan aktör “Kullanıcı 1” ismi ile temsil edilecek olan aktördür. Kullanıcı 1’in 198 defa etiketleme özelliğini kullanarak grup lideri olarak konumlandığı tespit edilmiştir. Kullanıcı 1’in Twitter hesabı incelendiğinde 18.400 takip ettiği hesap olduğu, buna karşın 21,500 takipçi hesaba sahip olduğu belirlenmiştir. Grup lideri kendini “Türkçü, Turancı ve Kemalist” olarak tanımlamıştır. Kullanıcıların paylaştıkları tweetler dışında kendilerini tanıtabileceği alan olan ve profil fotoğrafının altında bulunan “bio” kısmında ise iki Türk Bayrağı arasında “Ne mutlu TÜRK’üm diyene!” ifadesi yer almaktadır. Kullanıcı 1’in profil fotoğrafı ise Mustafa Kemal Atatürk’ün kalpaklı bir fotoğrafı olmakla beraber arka plan fotoğrafında ise Türk Bayrağının içerisine yerleştirilmiş kurt ve Göktürk alfabesi ile yazılmış Türk kelimesi (𐰽𐰺𐰠) bulunmaktadır.

Kullanıcı 1’in paylaştığı tweetler ise genelde mülteci karşıtlığı ile bilinen Zafer Partisi’nin ve partinin genel başkanı Ümit Özdağ’ın söylem ve ifadeleri olduğu gözlemlenmiştir.

E-gürhta merkezilik derecesi en yüksek olan ikinci aktör ise Kullanıcı 2 olarak ifade edilecektir. Kullanıcı 2’nin 73 defa etiketleme özelliğini kullanarak ikinci grup lideri olarak konumlandığı tespit edilmiştir. 10,800 hesabı takip eden ve 10.100 hesap tarafından takip edilen Kullanıcı 2’nin bio, profil fotoğrafı ve arka plan fotoğrafında doğa ve çevre/çevreciliği içeren fotoğraflar ve ifadeler olduğu gözlemlenmiştir. Kullanıcı 2’nin tweetlerinin ise genelde hayvan hakları, sokak hayvanları ve çevrecilik ile ilişkili olduğu belirlenmiştir.

Merkezilik derecesi en yüksek çıkan üçüncü ve dördüncü kullanıcılar ise Kullanıcı 3 ve Kullanıcı 4 olarak isimlendirilmiştir. Kullanıcı 3’ün merkezilik derecesi 64 iken Kullanıcı 4 ise 54 olarak bulunmuştur. Kullanıcı 3’ün takipçi sayısı 4104 iken Kullanıcı 4’ün takipçi sayısı 2333 olduğu gözlemlenmiştir. Kullanıcı 3 ve Kullanıcı 4’ün ortak özelliği ise kendi hesaplarının kullanıcı adında veya bio kısmında EYT (Emeklilikte Yaşa Takılanlar) ifadesini kullanmış olmalarıdır. Kullanıcı 3 ve Kullanıcı 4’ün tweetlerinin ise genel itibarıyla iktidara muhalif içerikler barındırdığı tespit edilmiştir.

Dolayısıyla merkezilik derecesi göz önüne alındığında takipçi sayısının grup lideri olma potansiyelini arttırdığı iddia edilebilir. Buna paralel olarak bu kullanıcılar kendini milliyetçi, Türkçü veya Türk olarak tanımlamaktadır. Kullanıcı 1 ve Kullanıcı

2 doğrudan ve ısrarlı bir biçimde mülteci karşıtı içerik üretirken Kullanıcı 3 ve Kullanıcı 4'ün iktidarın diğer politikalarına muhalefeti içeren daha çeşitli konulara değinen bir içerik üretimine meyilli olduğu görülmektedir.

Yapılan Yakınlık Merkeziliği analizi neticesinde bilgi aktarımında aracılık etme kapasitesi en yüksek olan aktörler tespit edilmiştir. Borgatti (2006) yakınlık merkeziliği yüksek olan aktörlerin yeni bilgi edinme konusunda avantajlı olduğunu ileri sürmektedir. Dolayısıyla yakınlık merkeziliği sonucu ortaya çıkan değerlere göre ağın “iletkenliği” ölçülebilmektedir. Bu durumda ağın ne kadarlık kısmının manüplatör olduğu da ortaya çıkmış olmaktadır. Yapılan analize göre 488 aktörün bilgi aktarma kapasitesini ölçen Yakınlık Merkeziliği Değeri 1.0 iken 630 aktörün değeri 0,102 olarak ölçülmüştür. Buna göre linç güruhunun %51,64'ü bilgi aktarımında aracık etme kapasitesine sahip değilken aktörlerin %40'ının bilgi aktarımında aracılık etme kapasitesi tamdır. Kullanıcıların %8.36'sının kapasitesi ise tam kapasitenin altında olmakla beraber iletkenliği sıfır değildir.

Dolayısıyla aktörlerin %48,36'sı linç güruhunun saldırma aracı olan nefret söyleminin bir aktörden diğerine yayılması için etiketleme yöntemini tam kapasiteleri ile kullanmaktadır. Bu durumda ağın neredeyse yarısı e-linçi gerçekleştirmekte ve aynı eylemle e-güruhun manipüle edilmesinde katkıda bulunmaktadır. Bu bağlamda e-güruhun yarısı doğrudan olmaktan ziyade dolaylı olarak Twitter'da gerçekleşen e-linç hareketinde örgütleyici bir pozisyon almıştır. Bu durum geleneksel linç hareketinde güruhun bir kısmının aktif olarak linç olayına katılması ile bir kısmının izleyici olarak bulunmaları ile benzerlik göstermektedir.

Ağın, arasındalık merkeziliğine göre incelenmesi sonucunda Kullanıcı 5'in 284,25, Kullanıcı 6'nın 177.75 ve Kullanıcı 7'nin 147.0 değerlerine sahip olduğu tespit edilmiştir. E-güruh içerisinde bir köprü görevi görerek haritanın bir ucu ile diğerini bağlayan kilit eleman olan Kullanıcı 5'in arka plan fotoğrafında “Sonsuza Kadar Atatürk” yazsının var olduğu tespit edildiği gibi bio kısmında da Türklük ve Atatürkçülük vurgusunu taşıyan ifadelerle yer verdiği belirlenmiştir. Kullanıcı 5 38,100 takipçiye sahip olmakla beraber ve 16,400 takip edilen hesaba sahiptir. Kendini laik, Atatürkçü ve Türk olarak kabul eden Kullanıcı 5 aynı zamanda #ÜlkemdeSığınmacıİstemiyorum hashtagini bio kısmına yazmak sureti ile mülteci karşıtlığı ile milliyetçilik/Atatürkçülük arasında bir ilişki kurmaktadır. Aynı zamanda, Kullanıcı 5'in paylaşımları incelendiğinde genelde muhalif içerikler ürettiği ve yine Zafer Partisi ve Ümit Özdağ'ın ön plana çıktığı içerikleri retweet ettiği görülmüştür.

Kullanıcı 6 ise 2956 takip edilen, 26000 takipçi sayısına sahiptir. Hesap profilinin bio kısmında “Mustafa Kemal’in Askeri” ve “Egemenlik Kayıtsız Şartsız Milletindir” ifadeleri yer almaktadır. Arka plan fotoğrafında ise yine “Dünyanın bizi kıskandığı tek bir konu var o da Mustafa Kemal Atatürk” ifadesi yer almaktadır. Kullanıcı 6’nın attığı tweetlerden anlaşıldığı üzere kendini Türk milliyetçisi olarak tanımlamaktadır. Ayrıca Kullanıcı 6’nın tweetleri genelde Zafer Partisi’nin ürettiği içeriklerin retweetlerinden oluşmaktadır.

Kullanıcı 7 ise 3083 takipçi sayısına sahipken 606 takip ettiği hesap olan bir profildir. Kullanıcı 7’nin bio kısmında “*BU VATANI KARŞILIKSIZ SEVEN BİRİ. Lideri @meral_aksener olan bir Bozkurt. TÜRK-TÜRKÇÜ-ATATÜRKÇÜ. NE MUTLU TÜRK’ÜM DİYENE!*” ifadeleri yer almaktadır. Arka plan fotoğrafında ise Atatürk’ün resmi ile birleştirilen bir kurt silüetinin yanında “Tanrı Türkü Korusun” ifadesinin olduğu belirlenmiştir. Kullanıcı 7’nin attığı tweetler incelendiğinde genelde İYİ Parti’yi destekleyen içeriklerle beraber parti hesabının retweetlerine de rastlanılmıştır.

Bu bağlamda sosyogramda bileşenler arasında köprü vazifesi gören en önemli aktörlerin genel itibariyle mülteci karşıtlığı ile bilinen partilere yakın olduğu tespit edilmiştir⁵⁸. Ancak yapılan analiz ile ulaşılan verilere göre tespit edilen aktörler kendilerini birer “dava adamı” olarak görmekte ve Twitter’da bu davanın temsilciliğini yapmaktadırlar. Böylece e-güruhu örgütleyen aktörler kendilerini Atatürkçü-Milliyetçi bir davanın “askeri” olarak görerek linçin genişlemesi, etki alanını arttırması ve yaygınlaşması için çaba göstermiştir.

Sosyogram, Özvektör Merkeziliği açısından incelendiğinde en yüksek değere sahip aktörün Kullanıcı 1 olduğu tespit edilmiştir. Buna göre ağda en prestijli, yönlendirme kapasitesi en yüksek ve çevresine insanları toplayabilen aktör, değişim ajanı ve kanaat önderi Kullanıcı 1’dir. Ancak Kullanıcı 1’in aynı zamanda güruh lideri olmasının doğal bir sonucu olarak örgütlenme yeteneği de yüksektir. Merkezilik derecesi en yüksek üçüncü aktör olan Kullanıcı 3’ün örgütlenme kapasitesi Kullanıcı 2’den yüksek çıkmıştır. Bu durumda Kullanıcı 2’nin kitleleri etkilemede daha başarılı olduğu iddia edilebilir. Kullanıcı 8 ise özvektör merkeziliği en yüksek çıkan 3. aktördür. Ancak hesabını kapattığı için ayrıntılara ulaşılamamaktadır.

⁵⁸ Ancak bu yakınlık partiye oy verme ve propagandalarını yapmanın ötesinde üyelik, İl-İlçe teşkilatında yer almak gibi daha organik bir ilişki olup olmadığına dair bilgilere ulaşılamamaktadır

E-linç doğası gereği linç edilenin fiziksel veya sanal varlığına gerek duymayan iletişimsel bir şiddet biçimidir. Dolayısıyla ağ haritasını oluşturan etiketleme faaliyetinin muhatabı doğrudan Suriyeli mülteciler olmamıştır. Ancak tweetlerde konu Suriyeli mülteciler olsa da kullanıcıların etiketleme yöntemi ile diyalog içinde olmak istedikleri kişiler siyasi ya da bürokratik kişi ya da kurumlardır. Bu durum, otoriter toplumlarda artma eğiliminde olan ahlak bekçiliği ya da devlet adına hareket etme, muhbirlik olarak ifade edilebilecek bir davranış kalıbı olarak değerlendirilebilir. Zira kişiler bu davranışları ile işlenen bir suçu (!) bununla ilgilenebileceğine veya bu suçu ortadan kaldıracabileceğine inandıkları insanlara ihbar etmektedirler. Dolayısıyla Suriyeli mültecilerin kendi varlığı, günlük hayat pratikleri ve kültürlerinin ihbar edilmesi gereken bir suç olarak kabul edildiği iddia edilebilir.

Zira, Suriyeli mültecilerin 01.01.2019 tarihinde gerçekleşen yılbaşı kutlamalarında Suriyeli mültecilerin ÖSO bayrağı açmaları ve slogan atmaları neticesinde gelişen e-linç hareketinde Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan (@rt_erdogan) 177 defa etiketlenerek en çok muhatap alınan hesap olmuştur. Bunu 118 ile Adalet ve Kalkınma Partisi'nin (AKP) resmi hesabı (@Akparti) takip etmektedir. Ardından Milliyetçi Hareket Partisi (MHP) (@MHP_Bilgi) 71 defa, MHP genel başkanı Devlet Bahçeli'nin (@dbdevletbahceli) hesabı ise 69 defa etiketlenmiştir. İçişleri Bakanı Süleyman Soylu (@suleymansoylu) ise 41 defa etiketlenmiş, onu MHP'li Dr. Sinan Oğan'ın (@DrSinanOgan) takip etmektedir. Sonrasında ise 33 defa ile CHP (@herkesicinCHP) ve 29 defa ile İYİ Parti (@iyiparti) tercih edilmiştir.

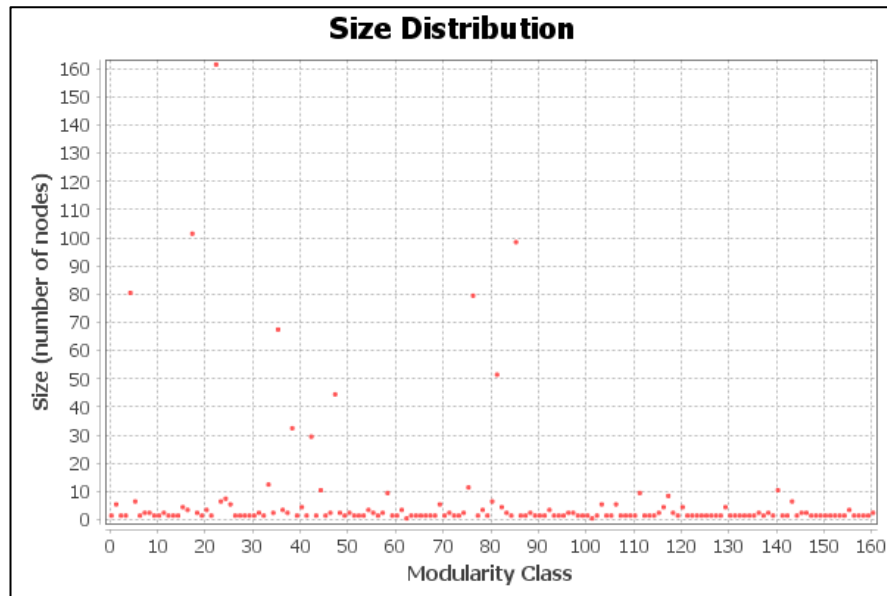
Bu durum hem politik çatışma sahasının hem bir muhbirlik/devlet adına hareket etme alanının hem de linç hareketinin tek bir aksiyonda birleştiğini göstermektedir. Zira kullanıcılar Suriyeli mülteciler ile ilişkili atılan tweetlerde öne çıkan nefret söyleminin özünde milliyetçilik temelinde yükselen devlet adına devleti ve milleti koruma refleksine işaret ettiği görülmektedir. Diğer bir ifade ile bu hashtagde incelenen verilerin ışığında ulaşılan milliyetçilik devlet ve milleti beraber ve bütün sayan niteliğe sahiptir.

Diğer taraftan 22 ile tanımlanan bileşen sosyogramın %13.29'lük bir kısmını kapsamaktadır. Kullanıcı 1'in dahil olduğu bileşen ise tüm ağda %5.58'lik alan kaplayan ve 35 sayısı ile temsil edilen bileşendir. Köprü görevi gören aktörlerden Kullanıcı 5, 6 ve 7 ise 85 sayısı ile temsil edilen ve haritanın %8.12'sini kapsayan bileşeninde yer almaktadır. Merkezilik derecesi en yüksek olan, diğer bir ifade ile

güruh liderlerinden olan Kullanıcı 2 ise 17 ile temsil edilen ve haritanın %8.37'sini kapsayan bileşende yer almaktadır. Kullanıcı 3 ve Kullanıcı 4 ise 35 ile temsil edilen ve haritanın %5.58'ini oluşturan bileşende yer almaktadır.

Diğer bir ifade 01.01.2019'da gerçekleşen e-linç icra eden e-güruhun başat aktörleri farklı bileşenlerde bulunmaktadır. Bu durum başat aktörlerin birbiri ile organik bir ilişkisinin bulunmadığı şeklinde yorumlanabilir. Bu aktörler arasında ilişki olup olmadığına dair bir başka teknik olarak regresyon analizi uygulanmıştır. Gephi'den edinilen ve her aktörün merkezियet derecesi, yakınlık merkeziliği, arasındalık merkeziliği, özvektör merkeziliği ve modularity class değerlerine uygulanan çoklu regresyon analizi neticesinde ise anlamlı bir istatistiğe ulaşılammıştır. Dolayısıyla 01.01.2019 da gerçekleşen e-linçin doğrudan bir linç olduğu ileri sürülebilmektedir.

Şekil 15. Ağda Kaç Farklı Bileşen ve Her Bileşende Kaç Aktör Olduğunu Gösteren Grafik



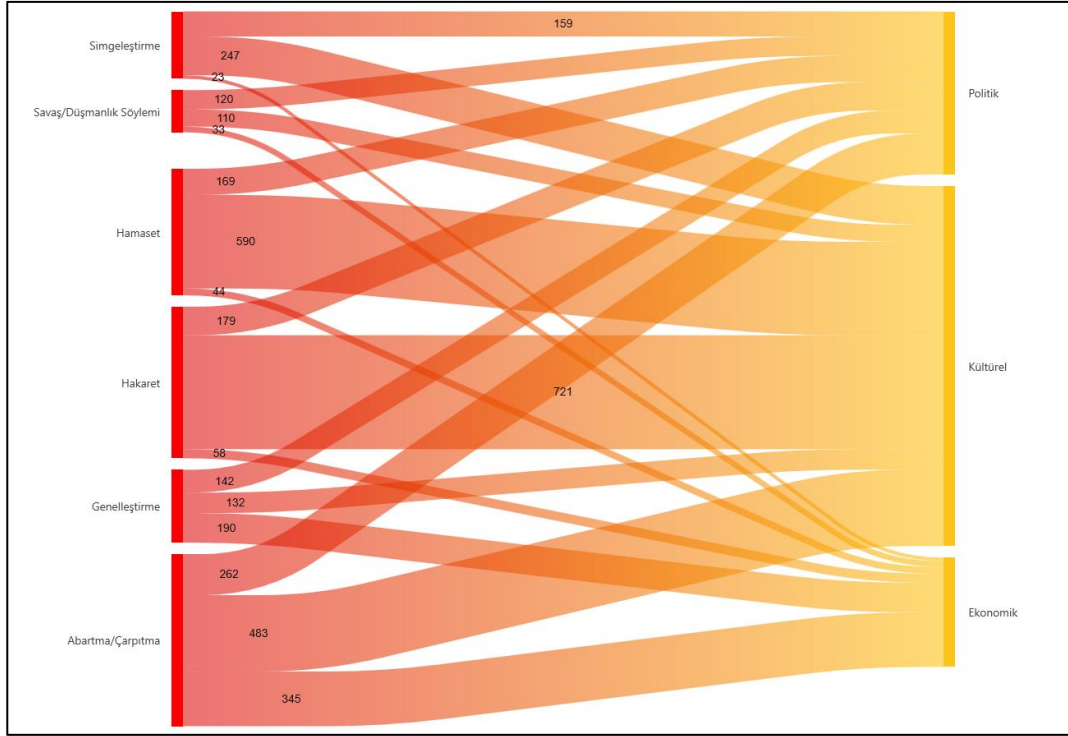
5.2. Erdoğan'ın 3 Temmuz 2016'da "Suriyeli Kardeşlerimize Vatandaşlık Vereceğiz" Sözlerine Gelen Tepkiler

5.2.1. İçerik analizi

1 Ocak 2019'da gerçekleşen e-linç benzer şekilde bu linçte de kültürel alan oldukça geniş yer kaplamaktadır. Ancak burada önemli olan nokta linç sebep olan "suçun" Suriyeli mültecilere vatandaşlık verileceğine dair haberin yayılmasıdır. Yapılan analize göre vatandaşlık verilmesi gibi seçme, seçilme, vatandaşlık

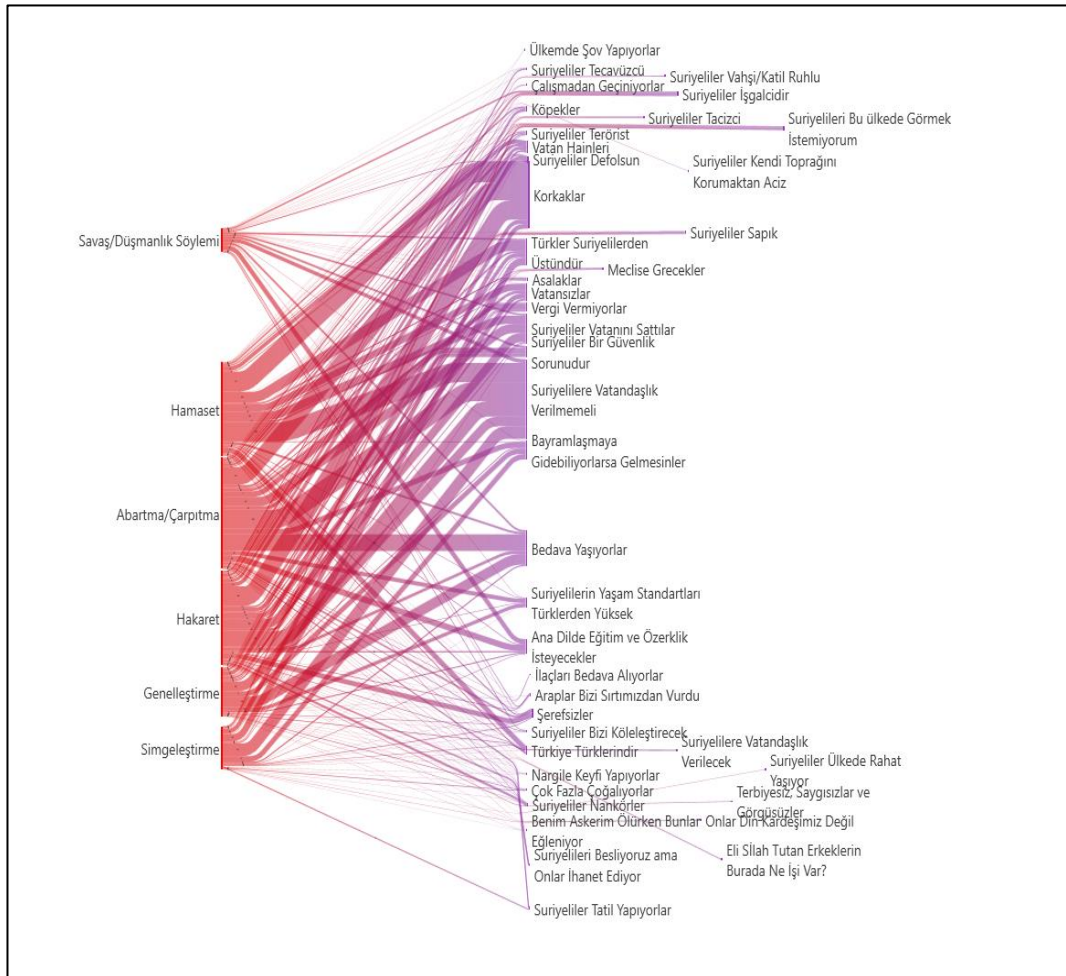
haklarından yararlanma gibi politik içeriğe sahip bir konu olmasına rağmen atılan tweetlerin %56'sı kültürel içeriğe sahiptir.

Şekil 16. 3. 07. 2016 Tarihli Gerçekleşen “Suriyeli kardeşlerimize vatandaşlık vereceğiz” Açıklaması Ardından Meydana Gelen E-Linçte Atılan Tweetlerin Nefret Söylemi Türleri ile İktidar Alanları Arasındaki İlişkiyi Gösteren Sankey Diagramı



Diğer taraftan, ekonomik ve politik içerikli tweetlerin içeriği abartma/çarpıtma olarak tespit edilmişken kültürel alandan atılan tweetler yoğunluklu olarak hakaret içermektedir. Genel olarak abartma/çarpıtma, hakaret ve hamaset olarak tespit edilmiş olmakla beraber kullanıcıların en az tercih ettikleri nefret söylemi çeşidi savaş/düşmanlık söylemi ve simgeleştirme olmuştur. Ekonomik alandan atılan tweetler 17.29% ile en az kullanılan içeriklerden biri olmuştur. Politik alan ise 25.73% ile onu takip etmiştir.

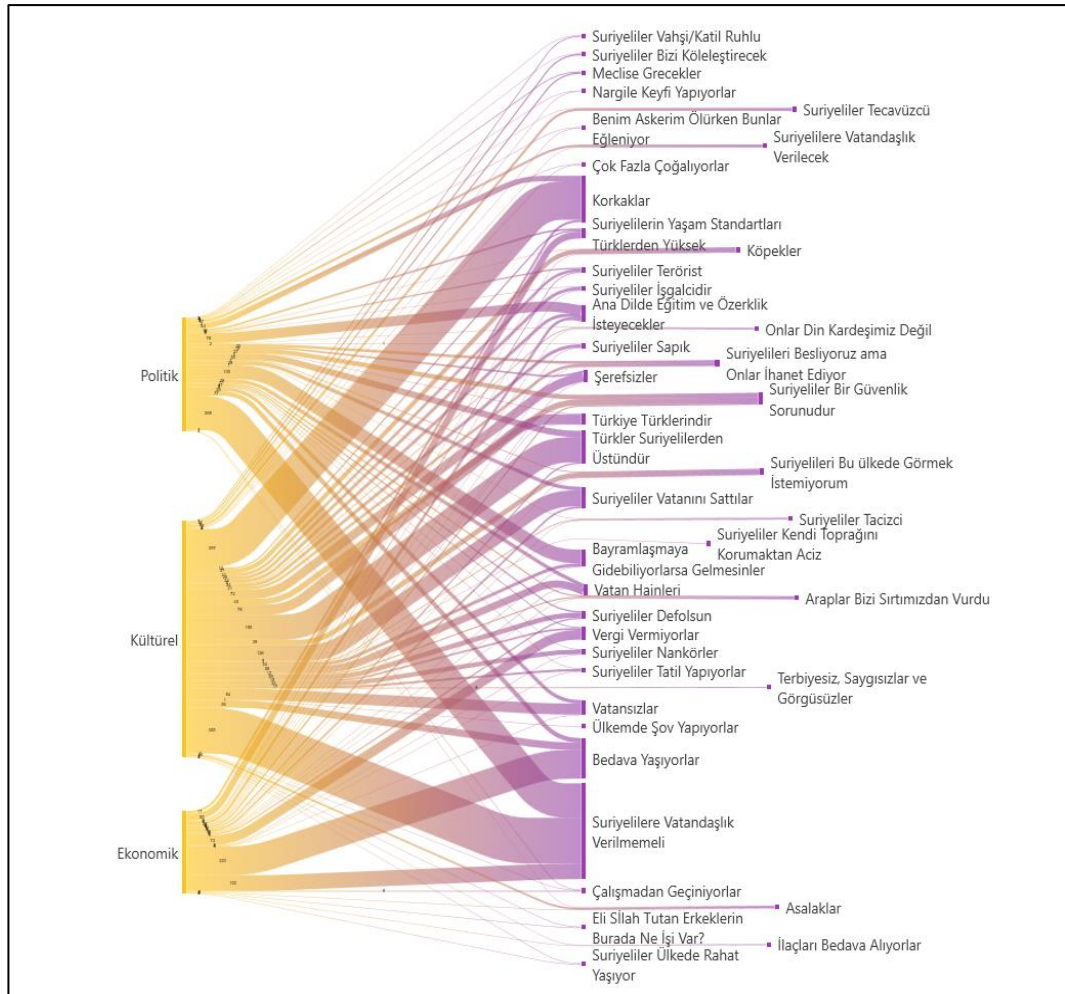
Şekil 17. 3. 07. 2016 Tarihli Gerçekleşen “Suriyeli kardeşlerimize vatandaşlık vereceğiz” Açıklaması Ardından Meydana Gelen E-Linçte Atılan Tweetlerin Nefret Söylemi Türleri ile Temalar Arasındaki İlişkiyi Gösteren Sankey Diagramı



Nefret söylemi tipleri ile temalar arasındaki ilişkiye bakıldığında vatandaşlık verileceğine dair ifadeler tepki çekmiştir. Buna bağlı olarak e-güruhun en sık kullandığı tema “Suriyelilere vatandaşlık verilmemeli (19.63)”dir. Bu tema her ne kadar bir gerekçe belirtmiyor olsa da onu takip eden temalar gerekçeleri açığa çıkarmaktadır. Zira atılan tweetlerin 17.16%'sı “Korkaklar” temasını içermekte iken onu “Bedava Yaşıyorlar” “Suriyeliler Vatanını Sattılar” ve “Türkler Suriyelilerden Üstündür” temaları takip etmektedir. Ancak “Korkaklar” temasının yüksek çıkmasına rağmen “Suriyeliler Kendi Toprağını Korumaktan Aciz” temasının %0,04 oranında temsil edilmesi kendi içinde çelişen bir durumdur. Burada Suriyeli mültecilere dair bir önyargının geliştiği açıkça görülmektedir. Zira burada Suriyeli kimliği ile Arap kimliği özdeş kabul edilmektedir. Bir diğer anlatımla, Arapların korkak olduğuna dair yaygın düşünsel göreneğin bir uzantısı olarak Suriyelilerin de korkak olduğu düşüncesi mevcuttur.

Söz konusu temalar en çok 28.56% ile Abartma/Çarpıtma kullanılması sureti ile tweetlere konu olmuştur. Hakaret ise 24.05% ile onu takip ederken 23.91% ile Hamaset onun ardından gelmektedir.

Şekil 18. 3. 07. 2016 Tarihli Gerçekleşen “Suriyeli kardeşlerimize vatandaşlık vereceğiz” Açıklaması Ardından Meydana Gelen E-Linçte Atılan Tweetlerin Ulaşılan İktidar Alanları ile Temalar Arasındaki İlişkiyi Gösteren Sankey Diagramı



Temalar ve İktidar alanları arasındaki ilişkide yine kültürel alan baskındır. Abartma/Çarpıtma, Hakaret ve Hamasetin yoğun olarak kullanıldığı 03.07.2016 tarihli bu e-linç hareketinde en çok öne çıkan Suriyelilere Vatandaşlık Verilmemeli temasıdır. Burada dikkat çeken nokta ise vatandaşlık gibi politik içeriğe sahip bir konunun daha çok kültürel alandan gelen bir meşrulaştırma zeminine oturtulmaya çalışılmasıdır.

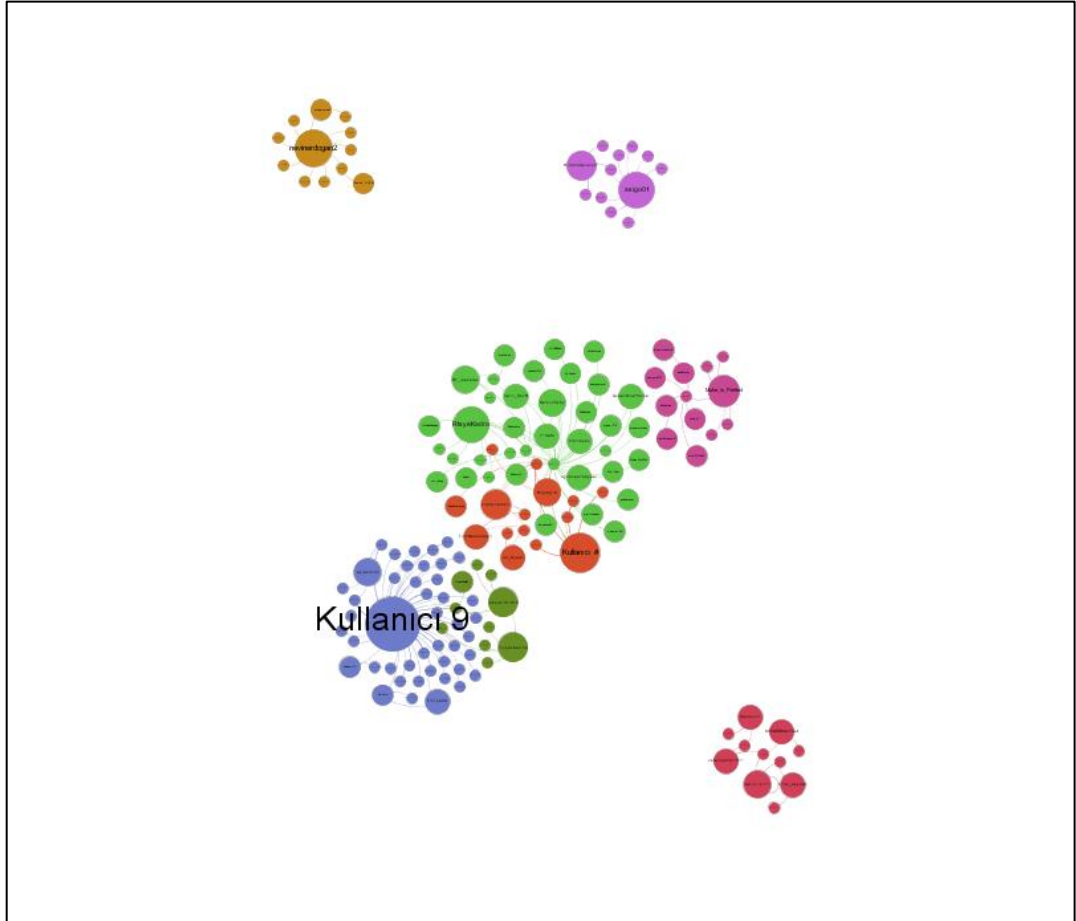
Suriyelilere Vatandaşlık Verilmemeli (22.51%), Korkaklar (10.82%), Bedava Yaşıyorlar (9.55%), Türkler Suriyelilerden Üstündür (7.68%), Suriyeliler Vatanını Sattılar (5.11%) en çok kullanılan temalar olarak tespit edilmiştir. Buna göre Suriyelilerin yaşanan iç savaş neticesinde Türkiye'ye göç etmesi korkaklık ve vatan

hainliği olarak görülmekte dolayısıyla Türklerden daha aşağı bir halk olarak kabul edildikleri için Türk vatandaşlığının onlara verilmemesi gerektiğine dair genel bir kamu mevcuttur

5.2.2 Sosyal Ağ Analizi

Bu bölümde Erdoğan'ın 3 Temmuz 2016'da "Suriyeli kardeşlerimize vatandaşlık vereceğiz" ifadeleri neticesinde Twitter'da meydana gelen e-linç incelenmiştir. Bu e-linç hareketinde etiketleme özelliğini kullanan toplam 429 aktörün (node) varlığı tespit edilmiştir. Bu aktörler ise kendi aralarında 386 defa (edge) iletişim kurmuşlardır.

Şekil 19. 3 Temmuz 2016'da Gerçekleşen Linç Hareketinin Linç Güruhunu Gösteren Sosyogram.



Merkeziyet derecesi analizi neticesinde Kullanıcı 9'un grup lideri olduğu tespit edilmiştir. Kullanıcı 9, 15600 hesabı takip etmekte ve 14300 hesap tarafından takip edilmektedir. Arka plan fotoğrafında ise İYİ Parti genel başkanı Meral Akşener'in fotoğrafı olduğu görülmüştür. Bio kısmında "Urumçi DoğuTürkistan" ifadesi ile

beraber yine bio bölümünde EYT’li olduğunu belirtmiştir. Tweetlerinde ise iktidar partisine muhalif olan içeriklerin hakim olduğu anlaşılmıştır.

Güruh liderlerinden bir diğeri ise Kullanıcı 10’dur. Kullanıcı 10, 4190 kişiyi takip ederken, 4860 kişi tarafından takip edilmektedir. Profil fotoğrafı ve arkaplan fotoğrafında Bağımsız Türkiye Partisi’nin (BTP) kurucu genel başkanı Haydar Baş ve şu anki genel başkanı ve Baş’ın oğlu Hüseyin Baş’ın fotoğrafları bulunmaktadır. Bio kısmında ise yine Haydar Baş’ın kişisel hesabının bağlantısı mevcuttur. Haydar Baş’ın Covid 19 sebebi ile 14 Nisan 2020’da vefat etmesine rağmen hala profiline yönlendiren bir etiketin bulunması ise dikkat çekicidir. Kullanıcı 10’un tweetleri incelendiğinde ise daha çok BTP ile ilişkili paylaşımlar yaptığı görülmüştür.

Bir diğeri güruh lideri ise Kullanıcı 11’dir. Kullanıcı 11 diğeri linç güruhu liderlerinden farklı olarak kendi profilinin tweetler dışında kalan kısmında politik tutumunu belli eden bir işarete sahip değildir. 1683 kişiyi takip eden, 2272 takipçisi olan Kullanıcı 11’in tweetlerinde Mustafa Sarıgül’ün konuşmalarının olduğu içeriklerin retweet edildiği ve muhalif temalara sahip içeriklerin yoğun olarak kullanıldığı tespit edilmiştir.

Yakınlık merkeziliği analizi ile ulaşılan pasif örgütleyicilerin ise 429 aktörün 181’i tam kapasite olarak tespit edilmişken 4 aktör kısmi kapasite, 244 tanesi ise 0 değeri ile iletkenliği hiç olmayan aktörler olarak bulunmuştur. Bu durumda ağın %42’si manipülatör olarak tespit edilirken bilgi iletme kapasitesi 1’den küçük olan ama yine de pasif örgütleyici olarak sayılabilecek olan aktörler %4’lük bir kesimi oluşturmaktadır. Dolayısıyla sosyogramın %43.12’si pasif örgütleyici iken geri kalan %56.88’lik kısmı salt izleyici konumundadır. Diğeri bir ifade ile sosyogramın neredeyse yarısı içerik analizi ile tespit edilen temaları aktarma kapasitesi en yüksek aktörlerden oluşurken diğeri yarısının bu kapasitesi sıfırdır.

Aktörlerin köprü olma özelliklerine göre analiz edildiği arasındalık merkeziliği analizi neticesinde Kullanıcı 12 en yüksek değere sahip aktör olarak tespit edilmiştir. Ancak twitter hesabı silindiği ya da kapatıldığı için hakkında verilere ulaşılamamaktadır. Kullanıcı 12’in ardından sosyogramda provokatör rolüne sahip ikinci aktörün Kullanıcı 13 olduğu tespit edilmiştir. Kullanıcı 13’nin 1841 kişiyi takip ederken 416800 kişi tarafından takip edildiği görülmüştür. Bunun yanında arka plan fotoğrafında Türk bayrağı olduğu ve bio kısmında “*Olmazsa olmazlarım; Atatürk, Türkiye, Cumhuriyet, Demokrasi, Adalet*” ifadeleri yer almaktadır. Kendisini Atatürkçü olarak tanımlayan Kullanıcı 13, attığı tweetlerde de bu vurguyu sürdürmüş

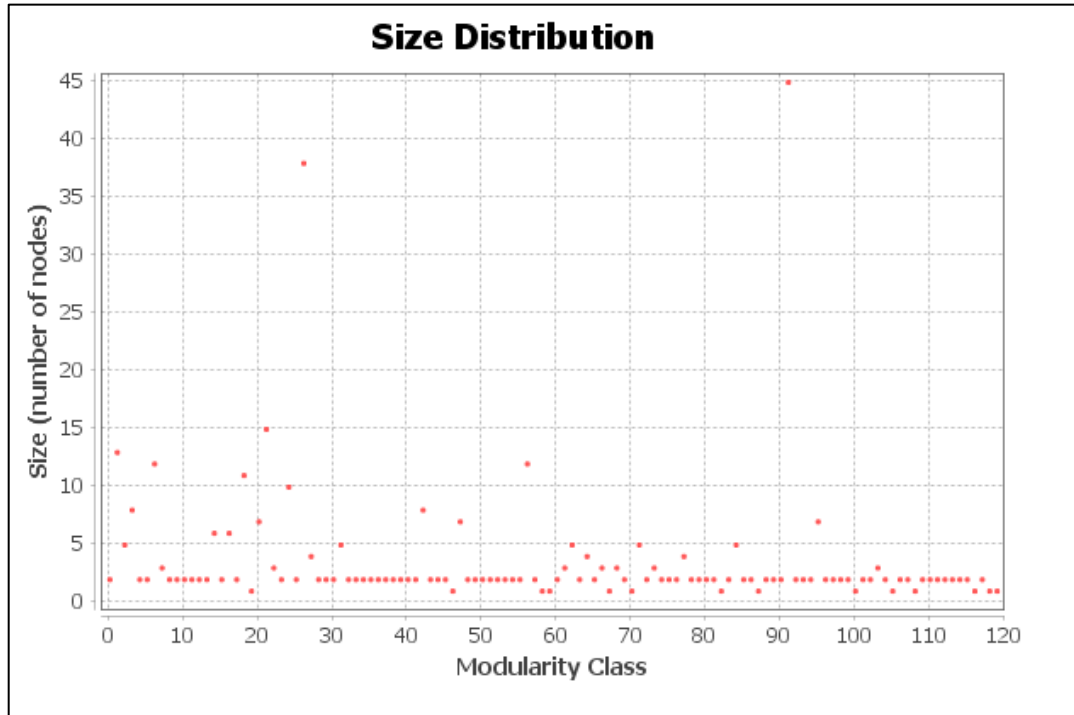
olmakla beraber mültecilerin geri gönderilmesi ile ilgili Zafer Partisi ve Ümit Özdağ'ın ifadelerini eleştirmektedir. Ancak bu eleştiri mültecileri ülkelerine göndermek isteyen Özdağ'ın gönderme amacına değil bunu yapmak için kullandığı stratejiye yönelmektedir. Kullanıcı 13 aynı zamanda İYİ Parti'nin ürettiği içerikleri retweetlereyerek dolaşıma sokulmasında katkıda bulunmuştur.

Bu linç hareketinde en prestijli aktör ise Kullanıcı 14'tür. Kullanıcı 14'ün profili incelendiğinde 63 kişiyi takip ettiği 1008 kişi tarafından ise takip edildiği tespit edilmiştir. Kullanıcı 14'ün profil fotoğrafında ise “Ne Mutlu Elhamdülillah Müslümanım Diyene” ifadesi yazan bir fotoğraf olduğu görülmüştür. Aynı zamanda bio kısmında “İman, İslam, Vatan, Bayrak” ifadelerine yer vermiştir. Tweetleri incelendiğinde genelde haber paylaşımları yaptığı görülmüştür. Haritanın en prestijli diğer aktörleri ise Recep Tayyip Erdoğan (@rt_erdogan) ve Haydar Baş'ın (@Hbhaydarbas) Twitter hesapları olmuştur. Bu durum linç güruhunun aynı zamanda muhbir vatandaş ya da ahlak bekçisi olarak tanımlanabileceğine dair bir diğer gösterge olarak okunabilir.

Modularity Class algoritmasının çalıştırılması neticesinde ise 120 alt grup tespit edilmiştir. Bu alt grupların bir kısmı ihmal edilebilir ve ana gövde ile bağlantısız olması sebebi ile filtrelenmiştir. Netice itibariyle ana gövdeyi oluşturan 7 farklı bileşen olduğu tespit edilmiştir. Bunlardan 91 sayısı ile temsil edilen ve haritada mavi ile gösterilen bileşen haritanın %10,49'unu oluştururken, 26 ile temsil edilen ve yeşil ile gösterilen bileşen %8,86, 21 ile temsil edilen ve kırmızı ile gösterilen bileşen ise %3.5i işgal etmektedir. Diğer bileşenler ise %3'ün altındadır.

Kullanıcı 9'un bu bileşenlerden 91 sayısı ile temsil edilen ve mavi renk ile gösterilen bileşende olduğu tespit edilmiştir. Kullanıcı 10 ise 101 sayısı ile temsil edilen ve haritada yer almayacak kadar küçük bir bileşenin içerisine dahildir. Kullanıcı 11 ise en yüksek merkezilik derecelerinden birine sahip olmakla beraber 21 ile temsil edilen ve kırmızı ile gösterilen bileşende konumlanmıştır. Dolayısıyla e-güruhun güruh liderlerinin hepsinin farklı bileşenlerde konumlandığı belirlenmiştir. Bu durum incelenen e-linçin hiyerarşik bir emir-komuta zincirine sahip olmadığı anlamında gelmektedir.

Şekil 20. Ağda Kaç Farklı Bileşen ve Her Bileşende Kaç Aktör Olduğunu Gösteren Grafik



Haritada köprü görevi gören ve bu vesile ile de kışkırtıcı veya provakatör görevi yüklenen aktörlerden Kullanıcı 13 ve Kullanıcı 14'ün dahil olduğu bileşen mavi ile gösterilen ve 91 sayısı ile temsil edilen bileşen olduğu tespit edilmiştir. Profiline artık ulaşılamayan kullanıcı 12'nin ise 24 ile temsil edilen ve koyu yeşil ile temsil edilen bileşende yer aldığı gözlenmiştir. Erdoğan'ı temsil eden düğüm ise 26 numaralı ve yeşil ile gösterilen bileşende bulunmaktadır.

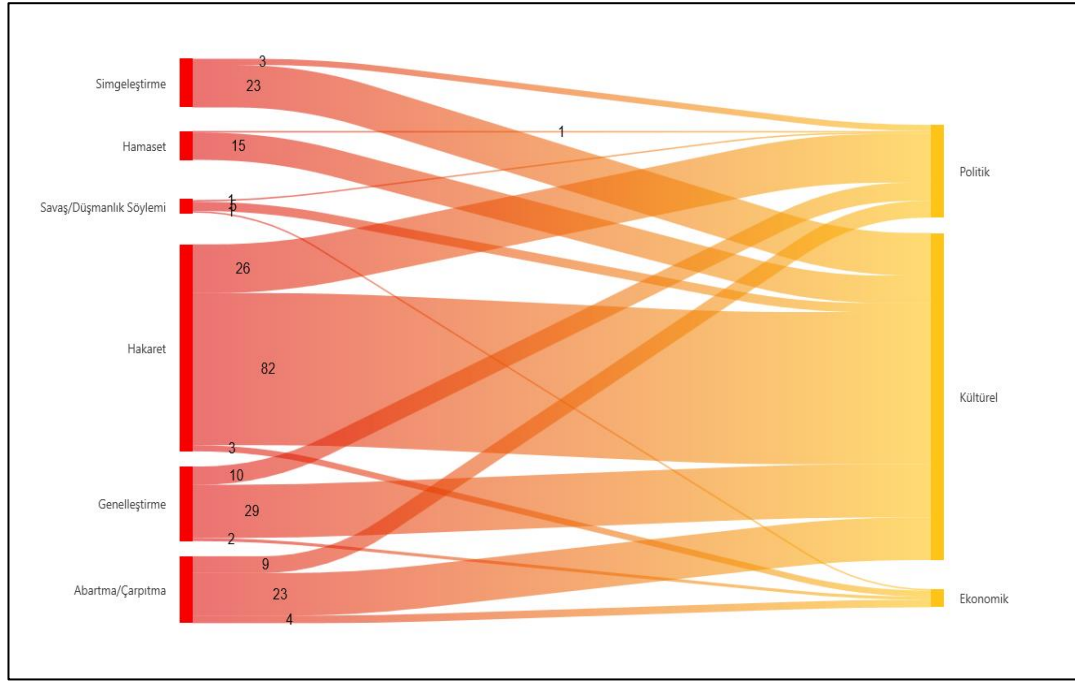
Yapılan çoklu regresyon analizi neticesinde ise aktörlerin derece merkeziliği, arasındalık merkeziliği, yakınlık merkeziliği, özvektör merkeziliği ve modularity class değerleri arasında anlamlı bir ilişki olmadığı tespit edilmiştir. 01.01.2019'da gerçekleşen linç hareketine benzer şekilde hem modularity class analizi hem de regresyon analizinin sonucunda merkezi aktörler arasında anlamlı bir ilişki olmadığı iddia edilebilmektedir. Dolayısıyla yukarıda belirtildiği üzere bu e-linç doğrudan linç olarak kabul edilebilir.

5.3.Suriyeli ve Türk Çocuklar Arasında Meydana Gelen Kavga Sebabi ile 09.06.2020 Tarihinde Gerçekleşen E-Linç

5.3.1. İçerik Analizi

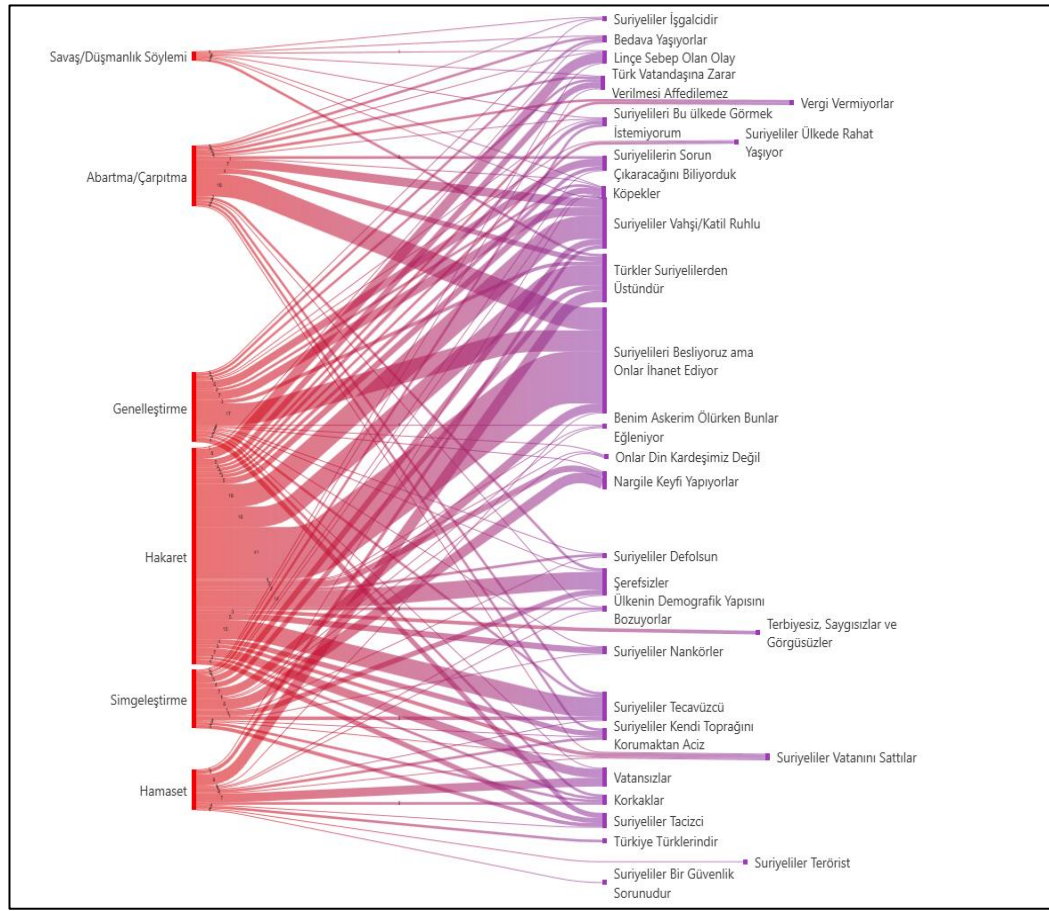
09/06/2020 tarihli bu linç hareketine toplamda 1707 tweet atılmıştır. Bu linç hareketine sebep olan “suç” ise biri Suriyeli diğeri Türk iki çocuğun kavgasıdır. Kavganın medyaya yansması ve neticesinde haberin geniş kitlelere yayılmasının akabinde Twitter’da #ülkemesuriyeliistemiyorum hashtagi aracılığı ile e-linç gerçekleşmiştir.

Şekil 21. 09.06.2020 Tarihli Kavga Olayı Ardından Meydana Gelen E-Linçte Atılan Tweetlerin Nefret Söylemi Türleri ile İktidar Alanları Arasındaki İlişkiyi Gösteren Sankey Diagramı



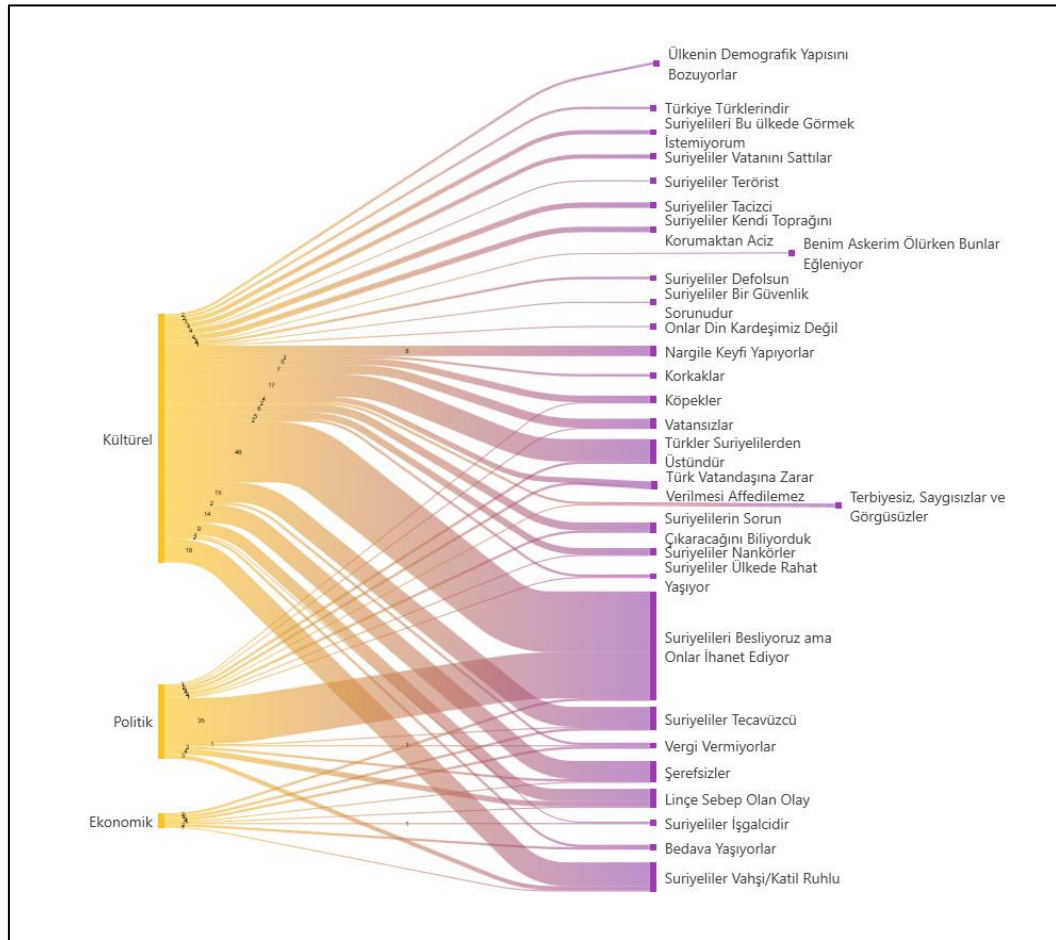
Bu linç hareketinin içerik analizi neticesinde en çok tweet atılan iktidar alanı Kültürel alan olarak tespit edilmiştir. En çok kullanılan nefret söylemi tipi ise Hakaret olmuştur. Ekonomik iktidar alanı 4.22%’lik oranla en az tercih edilen iktidar alanıdır. Tüm iktidar alanları tarafından tercih edilmiş olmasına karşın Savaş/Düşmanlık Söylemi 2.95%’lik oran ile en az tercih edilen nefret söylemi türü olmuştur.

Şekil 22. 09.06.2020 Tarihli Kavga Olayı Ardından Meydana Gelen E-Linçte Atılan Tweetlerin Nefret Söylemi Türleri ile Temalar Arasındaki İlişkiyi Gösteren Sankey Diagramı



Bu linç hareketinde en çok tercih edilen tema “Suriyelileri Besliyoruz ama Onlar İhanet Ediyor” olarak tespit edilmiştir. Bu linç hadisesine sebep olan suçun Suriyeli bir çocuğun bir Türk çocukla kavga etme “cüretini” göstermesi olduğu hesaba katılacak olursa Suriyeli mültecilerin mülteci gibi davranmak yerine bir Türk ile eşit gibi davranmaya kalkışmasının katil ruhlu, tecavüzcü, sorun çıkarıcı, şerefsiz ve Türklerin Suriyelilerden üstün olduğu temaları ile yorumlanmıştır.

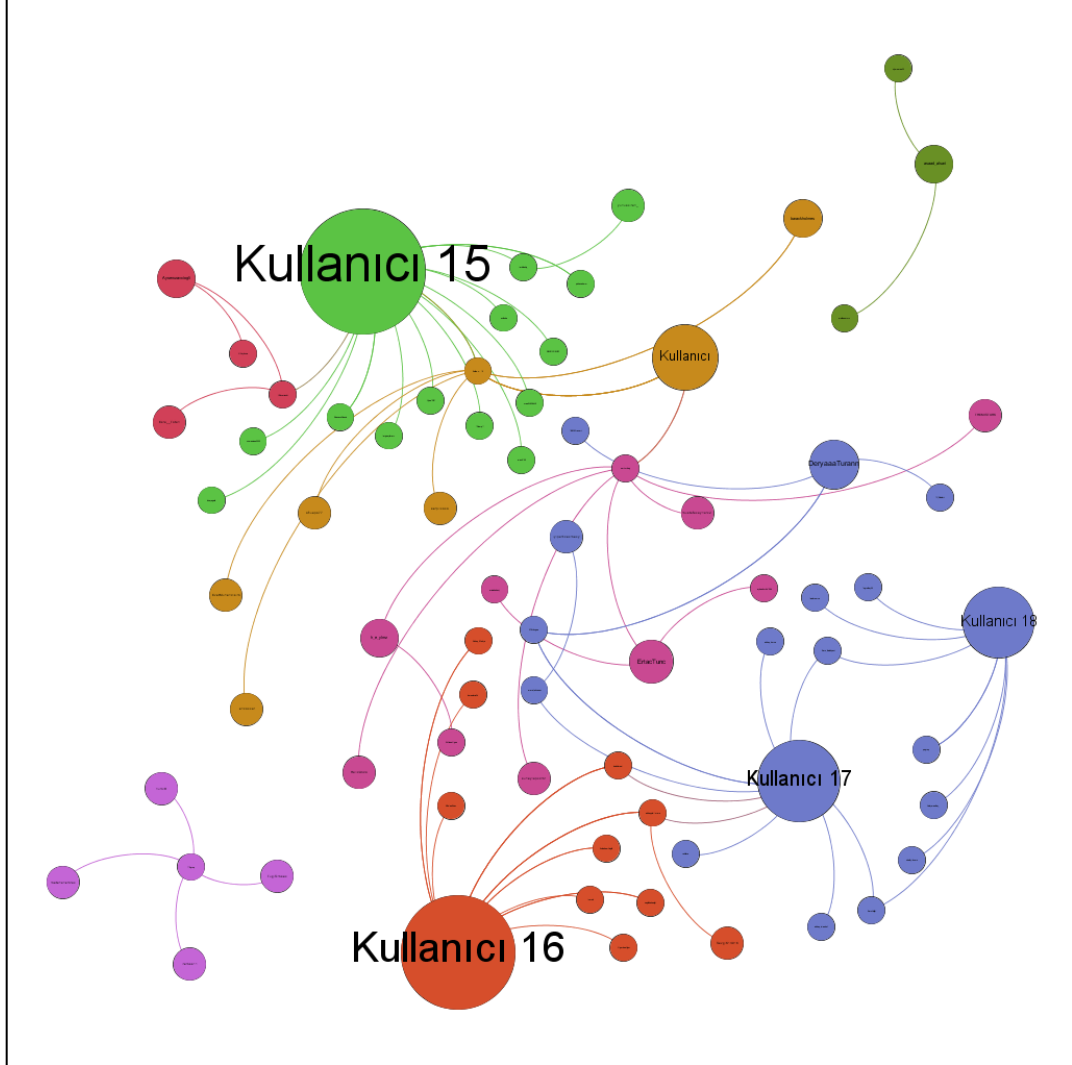
Şekil 23. 09.06.2020 Tarihli Kavga Olayı Ardından Meydana Gelen E-Linçte Atılan Tweetlerin İktidar Alanları ile Temalar Arasındaki İlişkiyi Gösteren Sankey Diagramı



Grafik 19'a göre "Suriyelileri Besliyoruz ama Onlar İhanet Ediyor" teması hem kültürel alanın hem de politik alanın en çok tercih ettiği tema olarak görülmektedir. Benzer şekilde Türkler Suriyelilerden Üstündür teması kültürel alana ait bir olgu olarak ortaya çıkarken hakaret içeren diğer temalar da içinde kültürel öğeler barındırmaktadır. Bu linç hareketinde Türk kimliği, toplumu ve kültürünün özellikle toplum-devlet ilişkisi bağlamında bir Suriyelinin dahil olduğu kültürden daha üstün olduğu savunusu mevcuttur. Bu aşağı olma hali ise onların cani ve vahşi ruhlu olması, tecavüzcü olması ya da Nargile Keyfi yapıyor olmaları ile meşrulaştırılmaktadır.

5.3.2. Sosyal Ağ Analizi

Şekil 24. E-Güruh Çözümlemesi: 09.06.2020'da Gerçekleşen E-Linç Sebebi İle Oluşan E-Güruhün Yapısal Dinamikleri



Sosyogram 104 aktör ve bu aktörler arasındaki 112 bağlantıdan oluşmaktadır. Bu e-güruhün lideri ise Kullanıcı 15 olarak belirlenmiştir. Kullanıcı 15'in profili incelendiğinde 89 kişiyi takip ettiği ve 69 kişi tarafından takip edildiği tespit edilmiştir. Profil fotoğrafı ve arka plan fotoğrafında kendisini nasıl tanımladığı ile ilişkili bir veri bulunmazken bio kısmı da boş bırakılmıştır. Tweetleri incelendiğinde ise grup liderinin iktidar partisine muhalif içerikle sahip tweetleri paylaştığı görülmektedir. Merkezilik derecesi en yüksek ikinci aktör Kullanıcı 16'dır. Kullanıcı 16 591 kişiyi takip ederken 66 kişi tarafından takip edilmektedir. Arka plan ve profil fotoğraflarında manzara ve evcil hayvan fotoğrafı olan Kullanıcı 16'nın bio kısmına Türk bayrağı koyduğu tespit edilmiştir. Tweetlerinde ise muhalif içerikler ve Atatürk vurgusunun

çoğunlukta olduğu görülmüştür. Son olarak Kullanıcı 17 ise diğer aktörlerden çok farklı bir tablo çizmektedir. Zira hem profil fotoğrafı hem de arka plan fotoğrafı kullanmayan Kullanıcı 17'nin 22 takipçisine karşılık 248 takip ettiği hesap mevcuttur. Bio kısmında ise “Ben senin derdindeyim yine Enverim...” ifadesi yer almaktadır. Dolayısıyla kullanıcı 17'nin gerçek kimliğine dair bir ize rastlamak mümkün değildir. Benzer şekilde diğer bir linç güruhu lideri Kullanıcı 18'in de arka plan fotoğrafı ve profil fotoğrafı yoktur. Ayrıca Kullanıcı 18'in 4 takipçisi ve 4 takip eden hesabı mevcuttur. Tweetleri incelendiğinde ise daha çok mülteci karşıtı ve iktidar partisine karşı muhalif içeriklerin çoğunlukta olduğu görülmektedir.

Yakınlık merkeziliği analizi neticesinde analize dahil olan 104 aktörün 43'ünün (%41) manipülatif davranış sergilediği tespit edilmiştir. Dolayısıyla haritanın %41'i nefret söylemini diğer aktörlere aktarmada daha başarılıdır. Bu durumda e-güruhun %41'nin nefret söylemi içeren ifadeleri kullanarak diğer aktörleri bu linç hareketine davet etme görevini üstlendiği ileri sürülebilir.

Arasındalık merkeziliği analizi neticesinde ise hiçbir aktörün Provakatör ya da kışkırtıcı olarak yer almadığı tespit edilmiştir. Böylece haritanın parçalı yapıda bulunmasının sebebinin köprü görevi gören aktörlerin yokluğudur. Dolayısıyla bu e-güruh diğerlerine göre çok daha yatay olarak örgütlenmiştir. Diğer bir ifade ile bu e-güruhun örgütlenme modeli yakınlık merkeziliği üzerinden kurulmuştur.

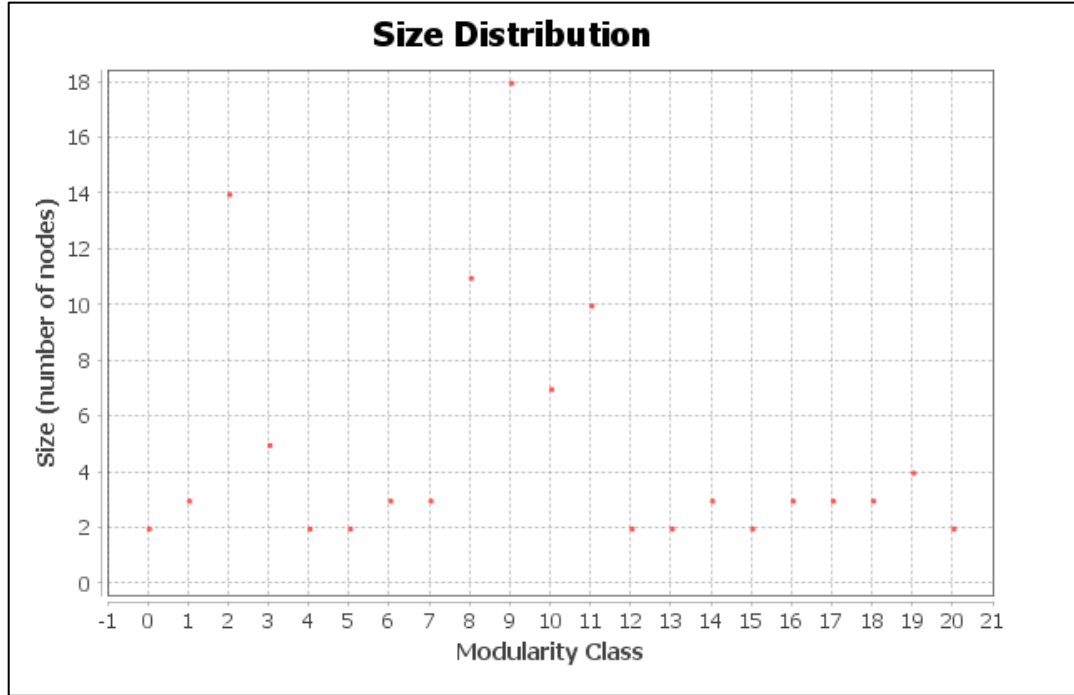
Özvektör merkeziliği analizi neticesinde ağın en prestijli, en çok ilgi gören aktörü olarak Kullanıcı 19 bulunmuştur. Kullanıcı 19'un hesabı incelendiğinde hem arka plan fotoğrafında hem de profil fotoğrafında kendi fotoğrafını kullanmıştır. Kullanıcı 19'un Twitter hesabı, 2350 kişiyi takip ederken karşılığında 21.000 kişi tarafından takip edilmektedir. Ancak diğer linç hareketlerinden farklı olarak Kullanıcı 19 bio kısmında “*Türklerle aramızda güçlü bir kardeşlik bağı var, bu bağı güçlendirmek için buradayım*” ifadesini kullanmış ve kendisinin Suriyeli olduğunu belirtmiştir. Tweetleri incelendiğinde ise Kullanıcı 19'un çoğunlukla Suriyeli mülteciler ile ilintili yayılan sahte haberler ile alakalı ifadeleri eleştiren içerikler ürettiği tespit edilmiştir. Hatta Kullanıcı 19 bir tweetinde “...*Twitterde en çok linç yiyen kişi benim herhalde!*...” ifadelerini kullanmıştır. Özvektör merkeziliği en yüksek ikinci aktör ise mülteci karşıtı politikaları ile ön plana çıkan Zafer Partisi genel başkanı Ümit Özdağ olmuştur. Bir diğer ilginç özvektör merkeziliği sonucu ise yapılan hesaplama neticesinde en yüksek üçüncü puanı alan hesabın Haluk Levent Acil'in kurduğu AHBAP (Anadolu Halk ve Barış Platformu) derneğinin Twitter hesabıdır. Son olarak

ise TTA (Türk'üz, Türkçüyüz, Atatürkçüyüz) özvektör merkeziliği en yüksek dördüncü hesaptır. Kendilerini bio kısmında *“Türk'üz, Türkçüyüz, Atatürkçüyüz”* sloganıyla 5 yıldır yayın yapan *Türkçü oluşum.Türkçülerin Sesi* olarak tanımlayan bu hesap tek bir kişi adına değil bir grubun yönettiği bir içerik üreticisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Arka plan ve profil fotoğrafında Bozkurt çizimi olduğu görülmüştür. TTA aynı zamanda kendisinin bir medya ve habercilik şirketi olduğunu belirtmiştir. Hesap 71 kişiyi takip ederken 213.800 kişi tarafından takip edilmektedir.

Ancak özvektör merkeziliği analizi neticesinde ulaşılan bu veriler söz konusu kullanıcıların “eşit” derecede prestijli aktör olduğunu göstermemektedir. Diğer bir ifade bu sosyogramda pertijli olan aktör en çok dikkat çeken, en çok muhatap alınan aktörlerdir. Dolayısıyla hem AHBAP, hem Suriyeli kullanıcı hem de iki siyasi parti ayrı ayrı diğer kullanıcıların muhatap aldığı, ilişki kurdukları aktörleri tanımlamaktadır. Diğer bir ifade ile Suriyeli kullanıcıyı ağ içerisinde prestijli yapan şey ona karşı geliştirilen nefret söyleminin yoğunluğu iken siyasi partileri ağ içerisinde prestijli yapan şey muhbir vatandaş dinamiğinden kaynaklanmaktadır.

Modularity Class algoritmasına göre 21 farklı bileşen bulunmuştur. Bunlardan bir kısmı anlamlı olmadığı için grafikten çıkarılmıştır. Yukarıda sosyogramda mor renkle gösterilen ve aşağıdaki grafikte 9 rakamı ile ifade edilen bileşen ise haritanın %17.31’lik kısmını kaplamaktadır. Onun ardından yeşil renk ile gösterilen ve 2 rakamı ile temsil edilen bileşen haritanın %13.46’sını oluşturmaktadır. Açık mavi renk ile gösterilen ve 8 rakamı ile temsil edilen bileşen ise haritanın %10.58’ini oluşturmaktadır. Son olarak 11 (siyah), 10 (turuncu), 3 (pembe) , 19 (yeşil) ile gösterilen bileşenlerin her biri %10’un altında alan kapsamaktadır.

Şekil 25. Ağda Kaç Farklı Bileşen ve Her Bileşende Kaç Aktör Olduğunu Gösteren Grafik



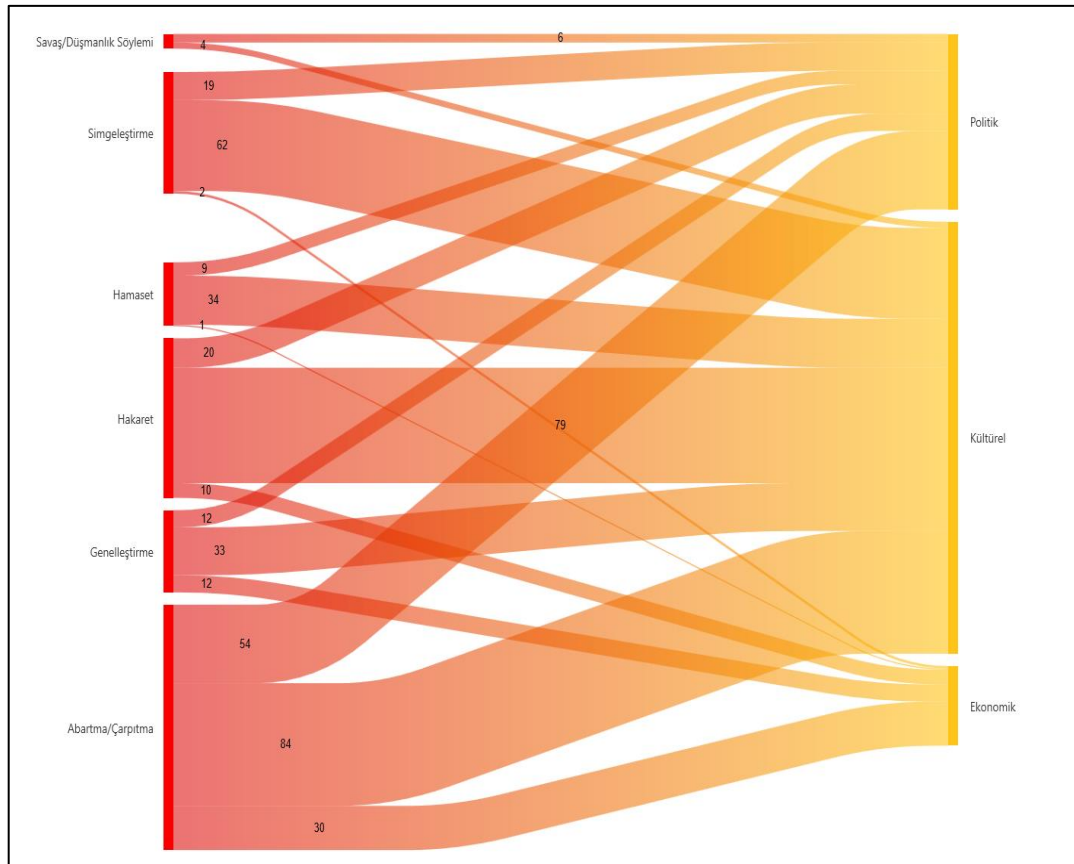
Yukarıda ele alınan aktörlerin hangi bileşende bulunduğu incelendiğinde e-güruh lideri Kullanıcı 15'in 2 ile gösterilen ve yeşil renk ile temsil edilen bileşende yer aldığı, Kullanıcı 16'nın ise açık mavi renk ile gösterilen ve 8 rakamı ile temsil edilen bileşende bulunduğu görülmüştür. Yakınlık merkeziliği en yüksek olan aktörlerin ise büyük oranda 10 sayısı ile gösterilen ve turuncu renk ile temsil edilen bileşende toplandığı gözlemlenmiştir. Özvektör merkeziliği en yüksek aktör olan Kullanıcı 19, 10 ile 0 sayısı ile gösterilen ve turuncu renk ile temsil edilen bileşende konumlanmıştır. Bir diğer özvektör merkeziliği yüksek aktör olan Ümit Özdağ ise 11 ile gösterilen ve siyah renk ile temsil edilen bileşende konumlanmakta iken AHBAP Derneği açık mavi renk ile gösterilen ve 8 rakamı ile temsil edilen bileşende yer almaktadır. TTA isimli kullanıcı ise 3 rakamı ile temsil edilen ve pembe renk ile gösterilen bileşenin içerisinde yer almaktadır. Yapılan regresyon analizi neticesinde ise aktörler arasındaki ilişkinin anlamlı olmadığı tespit edilmiştir.

5.4.Suriyelilere Harcanan Paranın Açıklanması Sebebi ile 16.02.2017 Tarihinde Gerçekleşen E-Linç

5.4.1. İçerik Analizi

Suriyelilere harcanan paranın açıklanması ile ortaya çıkan ve 2684 tweet atılan bu e-linçte nefret söylemi türleri Abartma/Çarpıtma (35.67%), Hakaret (23.14%), Simgeleştirme (17.62%), Genelleştirme (12.10%), Hamaset (9.34%), Savaş/Düşmanlık Söylemi (2.12%) şeklinde tespit edilmiştir. Suriyeli mültecilere harcanan paranın öncelikle var olan durumu abartan ve çarpıtan bir tarzda ele alındığı, buna paralel olarak da hakaretin kullanıldığı görülmektedir. Dolayısıyla burada e-linç için önce abartma çarpıtma ile bir suç icat edilmiş, ardından bu suç özellikle hakaret ve simgeleştirme ile cezalandırılmıştır.

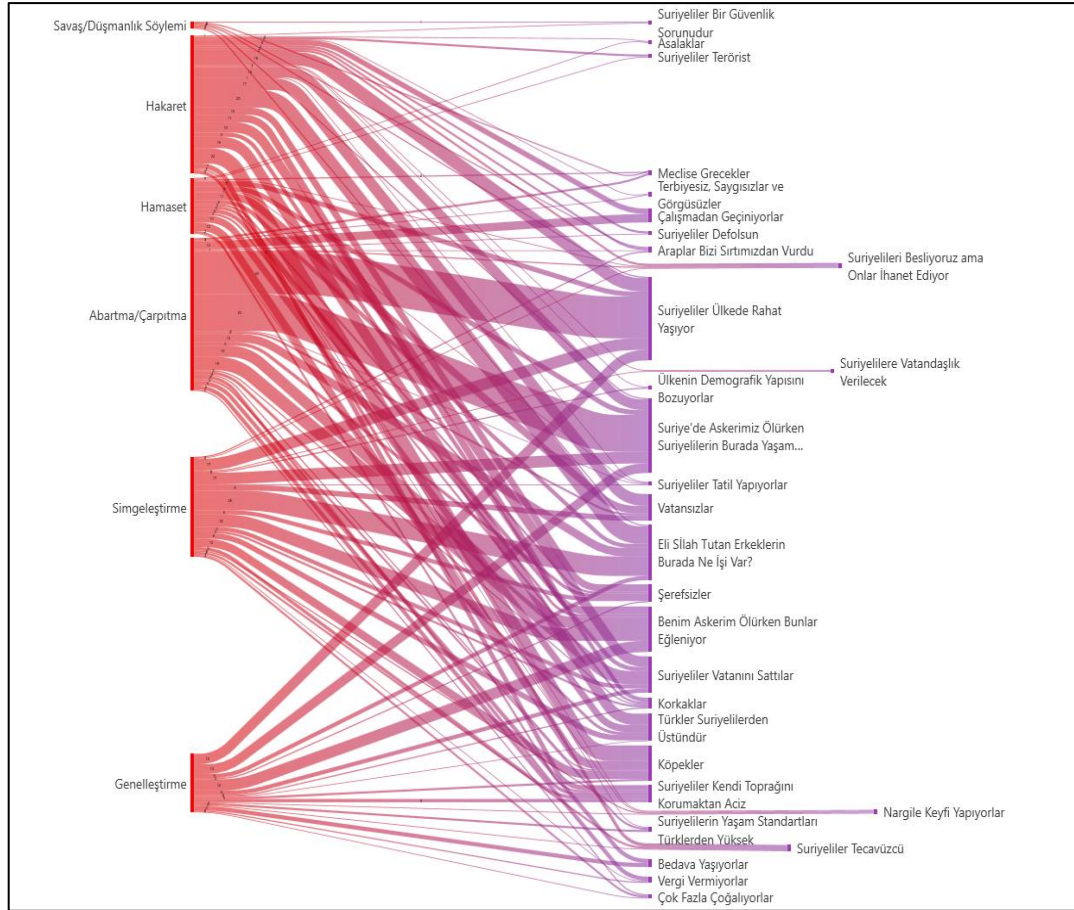
Şekil 26. 16.02.2017 Tarihli Suriyelilere Harcanan Paranın Açıklanması Olayı Ardından Meydana Gelen E-Linçte Atılan Tweetlerin Nefret Söylemi Türleri ile İktidar Alanları Arasındaki İlişkiyi Gösteren Sankey Diagramı



Ekonomik, Kültürel ve Toplumsal alanda en çok kullanılan nefret söylemi tipi Abartma Çarpıtma olsa da en çok kullanılan ikinci nefret söylemi tipine bakıldığında Ekonomik alanda Genelleştirme, Kültürel ve Politik alanda ise Hakaret olduğu

görülecektir. Benzer şekilde en fazla tercih edilen üçüncü nefret söylemi tipi ise Ekonomik alan için Hakaret iken Kültürel ve Politik alanda Simgeleştirme olarak tespit edilmiştir.

Şekil 27. 16.02.2017 Tarihli Suriyelilere Harcanan Paranın Açıklanması Olayı Ardından Meydana Gelen E-Linçte Atılan Tweetlerin Nefret Söylemi Türleri ile Temalar Arasındaki İlişkiyi Gösteren Sankey Diagramı

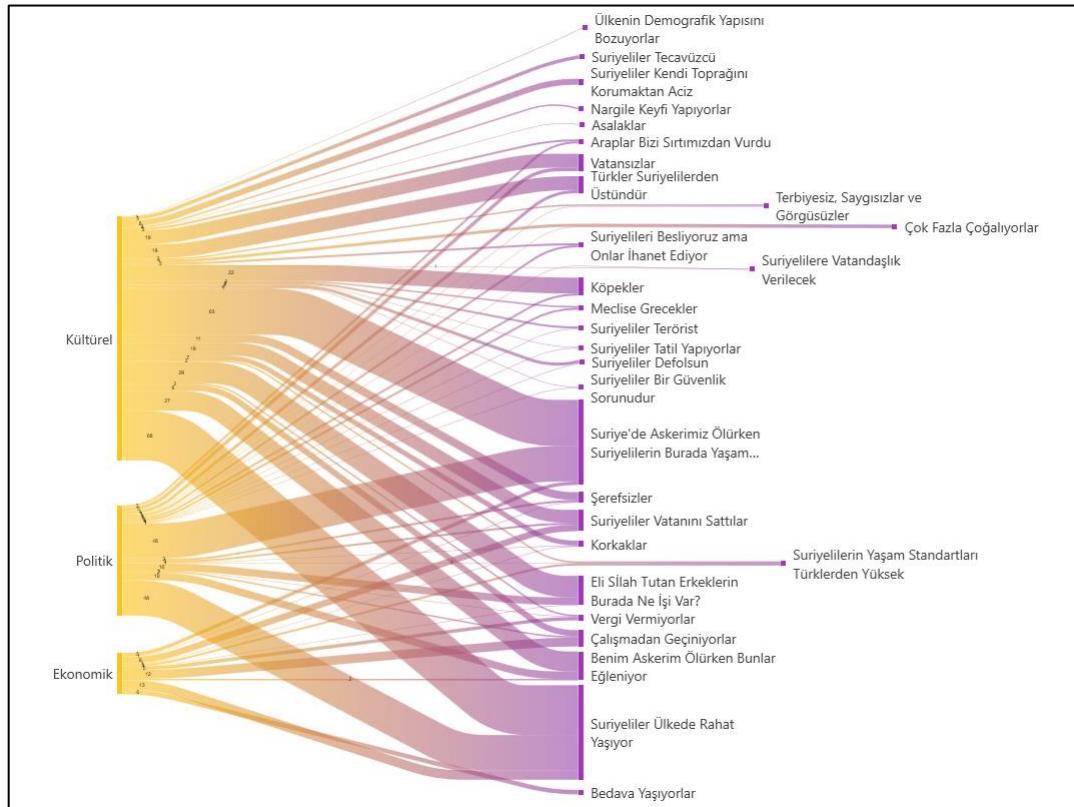


Bu linç hareketinde en çok kullanılan temalar “Suriyeliler Ülkede Rahat Yaşıyor”, “Suriye’de Askerimiz Ölürken Suriyelilerin Burada Yaşaması Kötü”, “Eli Silah Tutan Erkeklerin Burada Ne İş Var?”, “Benim Askerim Ölürken Bunlar Eğleniyor” olarak tespit edilmiştir. Bu temalar ise yoğunluklu olarak Abartma/Çarpıtma ve Hakaret içermektedir. En az tercih edilen temalar ise Asalaklar, Suriyeliler Bir Güvenlik Sorunudur, Suriyelilere Vatandaşlık Verilecek, Terbiyesiz, Saygısızlar ve Görgüsüzler temaları olmuştur. Benzer şekilde Savaş ve Düşmanlık söylemi ile Hamasetin en az tercih edilen nefret söylemi olduğu belirtilmelidir.

Diğer taraftan, “Eli Silah Tutan Erkeklerin Burada Ne İş Var?” teması hem Hakaret (12.76%) hem de Simgeleştirme (19.44%) tarafından en çok kullanılan ifadelerdir. “Benim Askerim Ölürken Bunlar Eğleniyor” teması ise 19.05%’lik oran

ile Nefret Söylemi Tiplerinden Genelleştirmenin en çok kullandığı temadır. Benzer şekilde Suriyeliler Ülkede Rahat Yaşıyor teması Abartma/Çarpıtma (27.40%) ve Savaş/Düşmanlık Söylemi (18.18%) nefret tipleri tarafından en çok kullanılan temadır. Suriyelileri insandışılaştıran Köpekler teması ise Hamaset (15.19%) içeren tweetlerin en çok tercih ettiği tema olmuştur.

Şekil 28. 16.02.2017 Tarihli Suriyelilere Harcanan Paranın Açıklanması Olayı Ardından Meydana Gelen E-Linçte Atılan Tweetlerin İktidar Alanları ile Temalar Arasındaki İlişkiyi Gösteren Sankey Diagramı



Grafik 24’de görüldüğü üzere kültürel alan en çok kullanılan iktidar sahası olarak tespit edilmiştir. Ancak, en çok kullanılan “Suriyeliler Ülkede Rahat yaşıyor” teması büyük oranda Kültürel ve Politik alandan çokça beslenirken ekonomik alan çok daha sınırlı bir katkıda bulunmuştur. Aynı durum “Suriye’de Askerimiz Ölürken Suriyelilerin Burada Yaşaması Kötü”, “Eli Silah Tutan Erkeklerin Burada Ne İş Var?” ve “Benim Askerim Ölürken Bunlar Eğleniyor” temaları için de geçerlidir.

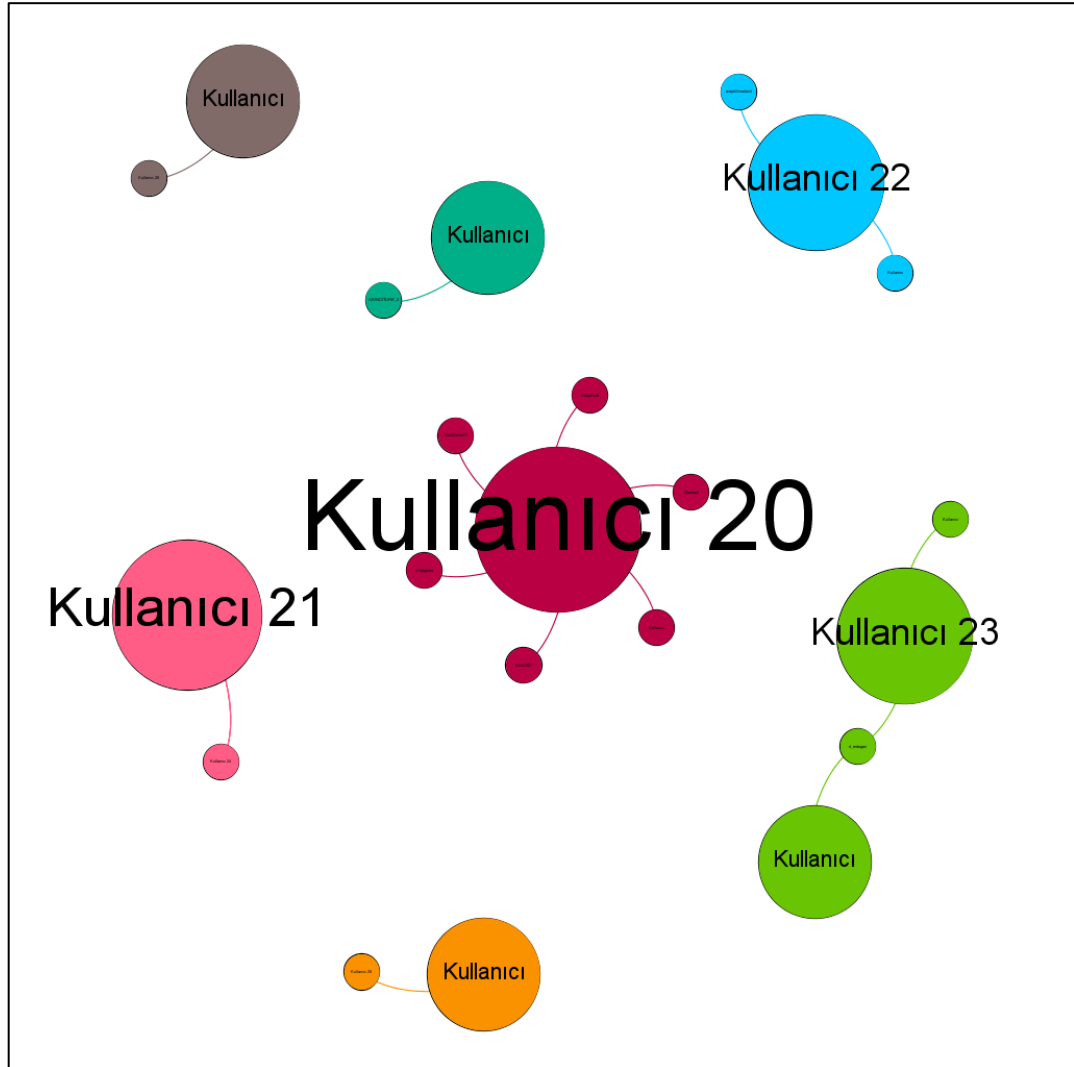
Diğer taraftan her ne kadar Suriyelilerin Türkiye’de rahat yaşadıklarına dair bir algı tespit edilse de bu rahatlığın sebebi ekonomik kaynaklı olarak görülmemektedir. Asalaklar, Ülkenin Demografik Yapısını Bozuyorlar, Nargile Keyfi Yapıyorlar, Suriyeliler Bir Güvenlik Sorunudur, Suriyeliler Tatil Yapıyorlar, Suriyelilere Vatandaşlık Verilecek, Terbiyesiz, Saygısızlar ve Görgüsüzler, Suriyeliler Terörist,

Çok Fazla Çoğalıyorlar, Meclise Girecekler, Suriyeliler Defolsun temaları %1'in de altında kalarak en az tercih edilen temalar olmuşlardır. En az tercih edilen temalarda da en fazla kullanılan iktidar alanı kültürel alandır.

5.4.2. Sosyal Ağ Analizi

Toplamda 22 aktör ve 17 ilişkiden oluşan bu e-güruh sosyogramında merkezilik derecesi en yüksek olan, diğer bir ifade ile güruh lideri olan aktör Kullanıcı 20'dir.

Şekil 29. 16.02.2017'da Gerçekleşen E-Linç Sebebi İle Oluşan E-Güruhün Yapısal Dinamikleri



Kullanıcı 20'nin profili incelendiğinde arka plan fotoğrafı kullanmadığı, profil fotoğrafı olarak da Atatürk fotoğrafı kullandığı görülmektedir. Kullanıcı 20'nin Twitter hesabı 237 kişi tarafından takip edilmekte iken 452 kişiyi takip etmektedir.

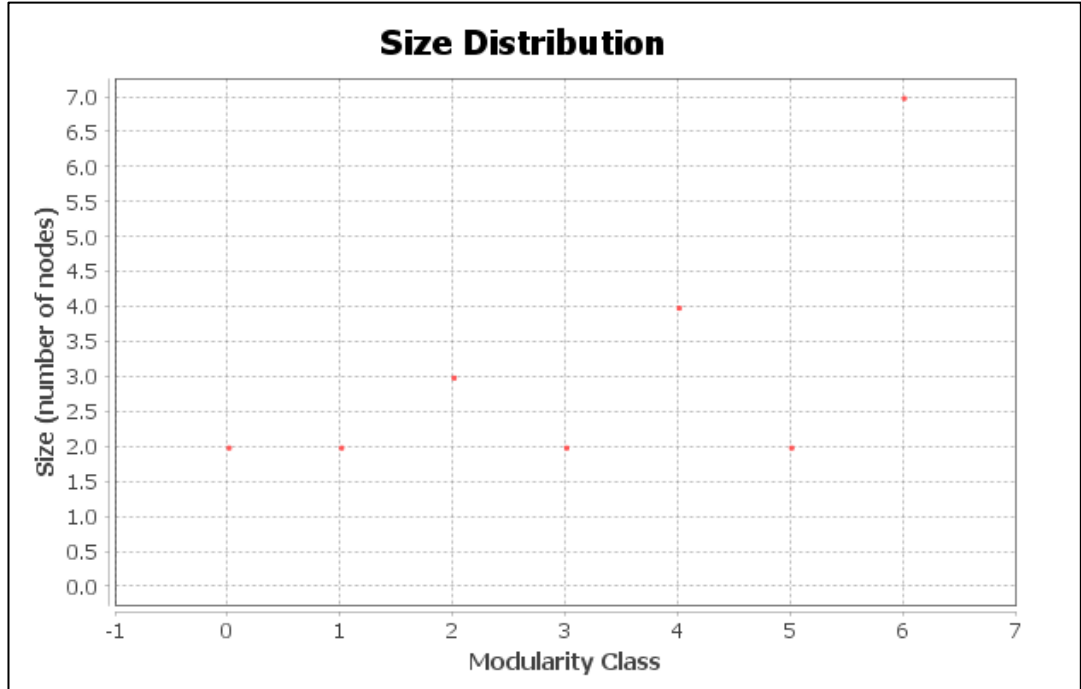
Bio kısmında ise sadece “*Haber*” kelimesi yazmaktadır. Kullanıcı 20’nin tweetleri incelendiğinde iktidar partisine muhalif içeriklerin çoğunlukta olduğu görülmektedir. Linç güruhu liderlerinden ikincisi ise Kullanıcı 21’dir. Buna göre Kullanıcı 21 oldukça radikal bir milliyetçi yaklaşıma sahip görünmektedir. Zira Kullanıcı 21’in profil fotoğrafında vesikalık fotoğrafa benzeyen bir insan yüzü figürü vardır. Bu figürün saçları uzun, bıyıkları uçlarından aşağıya sarkmakta ve sosyal medyada JİTEM ile ilişkilendirilen ikonik güneş gözlüğü mevcuttur. Aynı zamanda çizimde Polis Özel Harekat’ın kullandığı yeşil bere insan yüzü figürüne iliştilmiştir. Arka plan fotoğrafında ise Atatürk’den başlayarak Mete Han’a kadar Türk liderlerinin resmedildiği görülmektedir. Bio kısmında birden farklı şekil ve boyutta Türk Bayrağı ve Göktürk alfabesi ile yazılmış Türk (ᠮᠣᠩᠭᠤᠯ) kelimesi yer almaktadır. Kullanıcı 21’in profili 20 kişi tarafından takip edilirken 178 kişiyi takip etmektedir. Tweetleri incelendiğinde ise Türk tarihi konulu içeriklerin yanısıra Kürt ve Ermeni düşmanlığı içeren tweetler de dikkat çekmektedir. Bir diğer ilginç nokta ise retweetler arasında bir önceki bölümde bahsedilen TTA isimli Kullanıcının içeriklerinin mevcudiyetidir. Güruh lideri özelliği en yüksek üçüncü aktör ise Kullanıcı 22’dir. Kullanıcı 22’nin profili incelendiğinde arka plan fotoğrafında LGBT bayraklarının olduğu bir protestonun fotoğrafı görülmektedir. Profilde ise kendi fotoğrafını kullanmıştır. Kullanıcı 22 946 kişi tarafından takip edilirken 1077 kişiyi takip etmektedir. Tweetlerine bakıldığında ise kendisinin Almanya’da yaşadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca paylaşımlarının içerikleri genel itibariyle günlük hayatından kesitler olmakla birlikte muhalif içerikli paylaşımlar da göze çarpmaktadır. E-güruhun liderlerinden sonuncusu ise Kullanıcı 23’tür. Kullanıcı 23, diğer güruh liderlerinden farklı olarak arka plan resminde Kur’an’dan bir ayetin olduğu fotoğraf kullanmıştır. Profil fotoğrafından ise türbanlı olduğu anlaşılan Kullanıcı 23’ün bio kısmında “*Üzülme ! Davanın sahibi Hak’tır. Hak olan davada zafer muhakkaktır*” ifadesi yer almaktadır. Ayrıca Kullanıcı 22, 1144 kişiyi takip ederken 1211 kişi tarafından takip edilmektedir. Paylaşımında ise AKP ve Recep Tayyip Erdoğan lehine içeriklerin bulunduğu tespit edilmiştir.

E-güruhun haritalandırıldığı bu sosyogramda aktörlerin sayısının az olması sebebi ile bilgi aktarımı kapasitesi en yüksek olan aktörler ile güruh lideri olan aktörler için yapılan analizler aynı sonuçlara ulaşmıştır. Diğer bir ifade ile güruh liderleri ile manipülatörler aynı aktörlerdir. Arasındalık merkeziliği neticesinde ise hiçbir aktörün köprü görevi görmediği tespit edilmiştir.

Özvektör merkeziliği açısından bakıldığında en prestijli aktör Kullanıcı 24'tür. Ancak Kullanıcı 24'ün profili Twitter tarafından askıya alınmış olduğu için kendisine ait bilgilere ulaşılamamaktadır. Sosyogramın en prestijli ikinci aktörü ise Recep Tayyip Erdoğan'ın resmi hesabıdır. Kullanıcı 25 ise özvektör merkeziliği en yüksek üçüncü aktördür. Profili incelendiğinde profil fotoğrafında Ernesto Che Guevara'nın fotoğrafının olduğu görülmektedir. Arka plan fotoğrafında ise Atatürk'ün fotoğraflarından oluşan bir kolaj bulunmaktadır. Bio kısmında ise "*Sürekli ^kime solcu denir^ diye soruyorsunuz Afili tanıma gerek yok. Solcu, hertürlü şerefsizliğe karşı durandır.*" ifadeleri ile kendini solcu olarak tanımlamaktadır. 3408 hesap tarafından takip edilen Kullanıcı 25 buna karşılık 1670 kişiyi takip etmektedir. Paylaştıkları tweetler incelendiğinde muhalif içeriklerin çoğunlukta olduğu tespit edilmiştir. Son olarak kendini Alevi ve Türkmen olarak tanımlayan Kullanıcı 26 bir diğer prestijli değişim ajanıdır. Ancak kendisinin twitter hesabına ulaşılamamaktadır. Özvektör merkeziliği ağda en çok dikkat çeken, popüler olan aktörleri sergilediği için farklı siyasal ve kültürel eğilimlere sahip aktörler aynı anda prestijli aktör olarak rol oynayabilmektedir. Dolayısıyla ağda en çok rağbet gören aktör aynı zamanda diğer aktörlerin en çok şikayette bulunduğu veya muhbir-vatandaş olarak davrandığı aktörlere işaret etmektedir.

Modularity Class algoritması neticesinde haritada en çok yer kaplayan bileşenin %31.82 ile kırmızı renk ile temsil edilen ve 6 rakamı ile gösterilen bileşen olmuştur. Ardından gelen en büyük ikinci bileşen ise %18.18'lik orana sahip, yeşil ile temsil edilen ve 4 rakamı ile gösterilen bileşendir. Üçüncü en büyük olan bileşen ise %13.64'lük orana sahip olan ve mavi renk ile gösterilen, 2 rakamı ile temsil edilen bileşendir. Diğer bileşenlerin her biri %10'un altında kalmaktadır.

Şekil 30. Ağda Kaç Farklı Bileşen ve Her Bileşende Kaç Aktör Olduğunu Gösteren Grafik



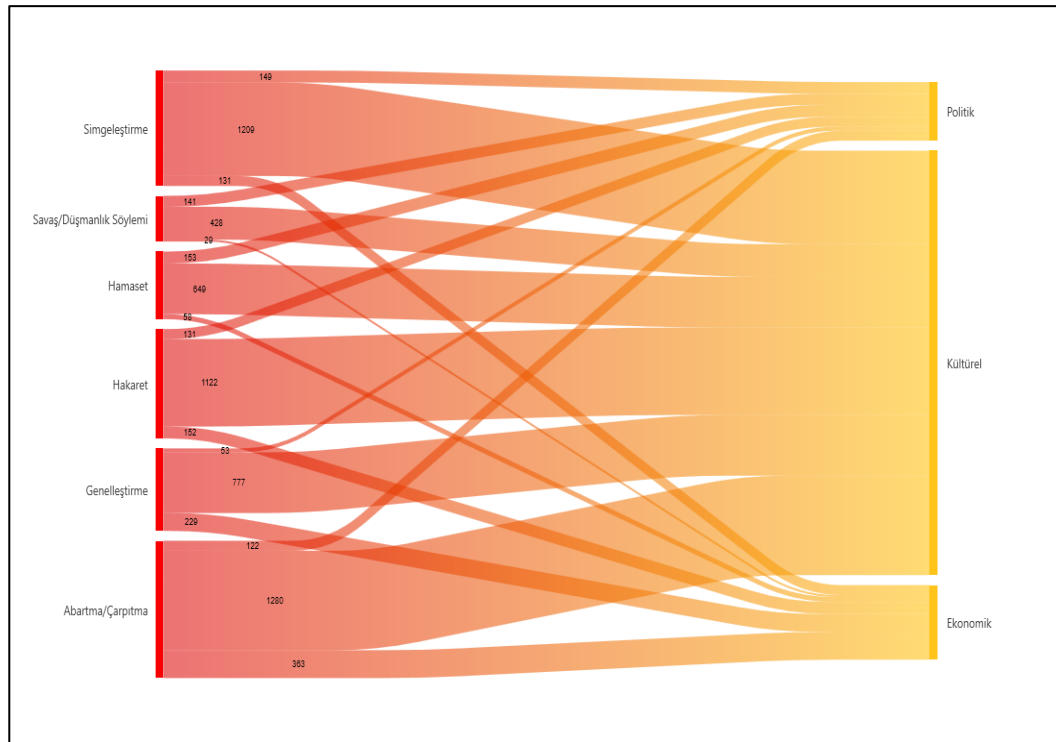
Modularity Class algoritması neticesinde grup lideri özelliği taşıyan Kullanıcı 20'nin 6 ile gösterilen ve kırmızı renk ile temsil edilen bileşende, Kullanıcı 21'in 3 ile gösterilen ve pembe renkli bileşende, Kullanıcı 22'nin 2 ile gösterilen ve mavi renk ile gösterilen bileşende ve son olarak Kullanıcı 23'ün 4 ile gösterilen ve yeşil renk ile temsil edilen bileşende olduğu ortaya çıkarılmıştır.

Aktörlerin Gephi'den elde edilen değerleri regresyon analizine tabi tutulduğunda anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. Ancak anlamlı olmasının nedeni önemli aktörlerin aynı kullanıcılar olmasından ileri gelmektedir.

5.5. Suriye ve Türkiye Devletleri arasında çatışma çıktığı iddiası Sebebi ile 28.06.2019 Tarihinde Gerçekleşen E-Linç

5.5.1. İçerik Analizi

Şekil 31. 28.06.2019 Tarihli Gerçekleşen “Suriye ve Türkiye Devletleri Arasında Çatışma Çıktığı İddiasının” Ardından Meydana Gelen E-Linçte Atılan Tweetlerin Nefret Söylemi Türleri ile İktidar Alanları Arasındaki İlişkiyi Gösteren Sankey Diagramı



Suriye ve Türkiye Devletleri arasında çatışma çıktığı iddiası sebebi ile 28.06.2019 tarihinde oluşan e-linçte diğer linçlerde olduğu gibi Kültürel alanın büyük bir yer kapladığı görülmektedir. Ancak diğerlerinden farklı olarak gerek politik gerek ekonomik gerekse kültürel alandan atılan tweetler nefret söylemi tiplerine oldukça dengeli dağılmıştır. Diğer bir ifade ile kullanıcılar çatışma iddiasına karşılık olarak kullanabildikleri tüm nefret söylemi biçimlerini kullanmışlardır.

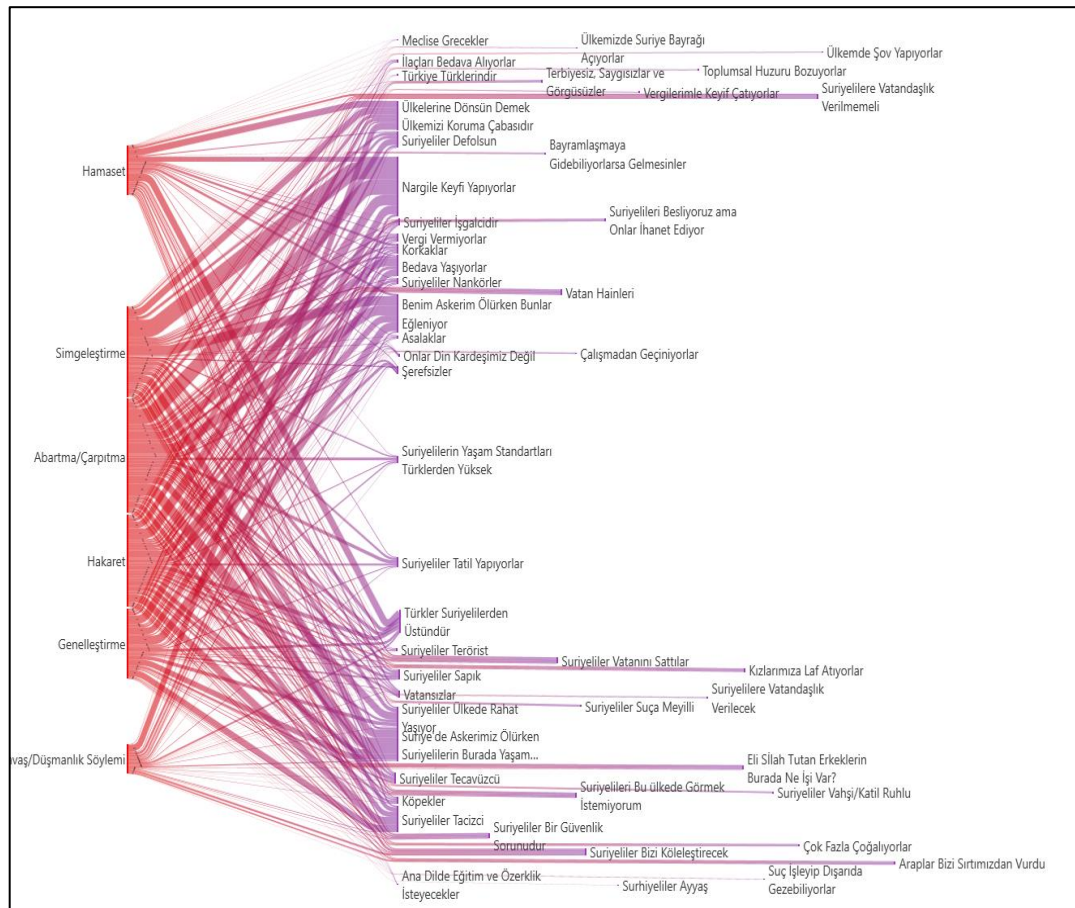
Bu bağlamda, en çok tercih edilen nefret söylemi tipi Abartma/Çarpıtma (24.60%) olarak tespit edilmiştir. Abartma/Çarpıtmayı 20.75% ile Simgeleştirme ve 19.58% ile Hakaret takip etmiştir. Yapılan analize göre en az tercih edilen nefret söylemi tipi ise 8.33% ile Savaş ve Düşmanlık Söylemidir.

Bu genel durum ile beraber, Hamaset (20.43%), Simgeleştirme (19.89%) ve Savaş/Düşmanlık Söylemi (18.83%) Politik alanda en çok tercih edilen nefret söylemi

tipleri olurken Kültürel alanda sırasıyla Abartma/Çarpıtma (23.42%), Simgeleştirme (22.12%) ve Hakaret (20.53%) ön plana çıkmıştır. Kullanıcılar Ekonomik alanda ise yine sırası ile Abartma/Çarpıtma (37.73%), Genelleştirme (23.80%) ve Hakareti (15.80%) tercih etmiştir.

Kültürel alanda ise Abartma Çarpıtma ile Suriyeli mültecilerin Türk kültürüne göre aldıkları konum yeniden yorumlanmış ve Suriyeli ya da Arap olma durumunun kendisi kültürel olarak daha aşağı olmak ile simgelenmiştir. Bunların bir neticesi olarak da hakaret en çok kullanılan nefret söylemi tiplerinden biri olmuştur.

Şekil 32. 28.06.2019 Tarihli Gerçekleşen “Suriye ve Türkiye Devletleri Arasında Çatışma Çıktığı İddiasının” Ardından Meydana Gelen E-Linçte Atılan Tweetlerin Nefret Söylemi Türleri ile Temalar Arasındaki İlişkiyi Gösteren Sankey Diagramı



Grafikte görüldüğü üzere neredeyse tüm temalar tüm nefret söylemi tiplerini içerecek şekilde tweetlere konu olmuştur. Nefret söylemi çeşitlerinin içerisinde en çok kullanılanlar ise Abartma/Çarpıtma (25.83%), Hakaret (20.66%) ve Simgeleştirme (20.33%). En az tercih edilen nefret söylemi tipleri ise Savaş/Düşmanlık söylemi ile Hamasettir.

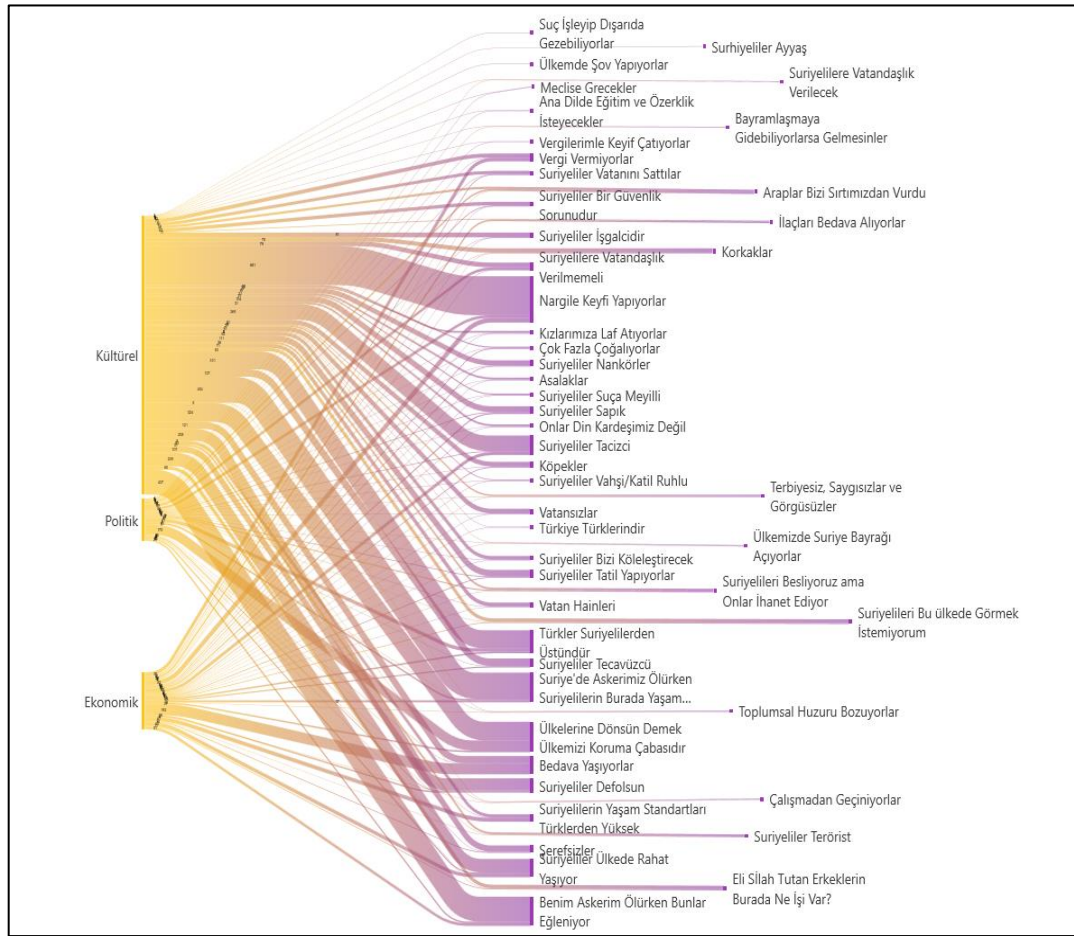
Nefret söylemi tiplerinden Abartma/ Çarpıtma, Hakaret ve Simgeleştirmede en çok tercih edilen “Nargile Keyfi Yapıyorlar” temasıdır. Genelleştirmede ise en çok kullanılan tema “Benim Askerim Ölüyorken Bunlar Eylenecek” olmuştur. Savaş ve Düşmanlık Söyleminde ise “Ülkelerine Dönsün Demek Ülkemizi Koruma Çabasıdır” teması en fazla tercih edilen tema olurken “Türkler Suriyelilerden Üstündür” teması nefret söylemi tiplerinden Hamaset tarafından en çok kullanılan temadır.

Nargile Keyfi yapıyorlar teması aynı zamanda Genelleştirme ve Savaş/Düşmanlık Söylemi için en fazla tercih edilen ikinci tema iken Hamaset için en fazla tercih edilen üçüncü temadır. Nargile kullanımının Ortadoğu ve Afrika kültürünü temsil eden bir sembol olduğu düşünülürse Genelleştirme teması ile Ortadoğulu olmak ve Suriyeli olmak üst üste binen kimlikler olarak tahayyül edilmektedir. Diğer taraftan, Ortadoğu kültüründen kendini ayıran ve kendini daha üstün gören e-güruh Ortadoğulu ve dolayısıyla Suriyeli olmayı Savaş/Düşmanlık Söylemi aracılığı ile kendi varlığına bir tehdit olarak görmektedir. Bu durumda nargile içmek, kültürel olarak aşağıda olan düşmanın bir sembolü haline dönüşerek ben-öteki ilişkisinin nargile içme pratiği üzerinden kültürel bir karşıtlık oluşturması için kullanılmaktadır. Diğer bir ifade ile Nargile İçiyorlar teması hem e-güruhün üstünlüğünü hem de ötekinin aşağı olmasını temsil eden bir kendini ötekiden ayırma biçimine işaret etmektedir.

Benzer biçimde Benim Askerim Ölüyorken Bunlar Eğlenecek teması Genelleştirme için en fazla tercih edilen tema olurken Simgeleştirme için en fazla tercih edilen ikinci tema olmuştur. Abartma/Çarpıtma ve Hakaret söz konusu olduğunda ise bu tema en çok kullanılan üçüncü temadır.

Bu bağlamda yine Abartma/Çarpıtma'nın en fazla kullanılan nefret söylemi biçimi olması bir tür alternatif gerçeklik yaratma, suç yükleme çabası olarak okunabilir. Bu alternatif gerçeklikte suç ise Suriyelilerin nargile içme pratikleri olarak kabul edilmektedir. Diğer bir ifade ile Suriyeliler ülkeden gitmelidir çünkü nargile içmek gibi gevşeklik, tembellik ve işyaramzlık ifade eden aşağı bir iş ile uğraşmaktadır. Diğer taraftan Abartma/Çarpıtma kendi başına paranoid bir durumu işaret etmektedir. Zira Abartma/Çarpıtma ile beraber olduğundan daha önemsiz hatta nargile içmek gibi hiç tehlike arz etmeyen sıradan günlük hayat pratiklerini bile düşmanlık ile ilişkilendirebilecek paranoid zemini oluşturmaktadır.

Şekil 33. 28.06.2019 Tarihli Gerçekleşen “Suriye ve Türkiye Devletleri Arasında Çatışma Çıktığı İddiasının” Ardından Meydana Gelen E-Linçte Atılan Tweetlerin İktidar Alanları ile Temalar Arasındaki İlişkiyi Gösteren Sankey Diagramı



Grafikte gösterildiği üzere kültürel alan politik ve ekonomik alana göre oldukça geniş bir yer kaplamaktadır. Bu bağlamda, Nargile Keyfi Yapıyorlar, Benim askerim ölürken bunlar eğleniyor, Suriye’de askerimiz ölürken bunların burada yaşaması kötü, Türkler Suriyelilerden üstündür gibi en çok kullanılan temalar büyük oranda kültürel alandan gelen tweetler tarafından meydana gelmiştir. Bu linç hareketinde diğer linç hareketlerinin aksine ekonomik alan politik alandan daha geniş yer kaplamaktadır.

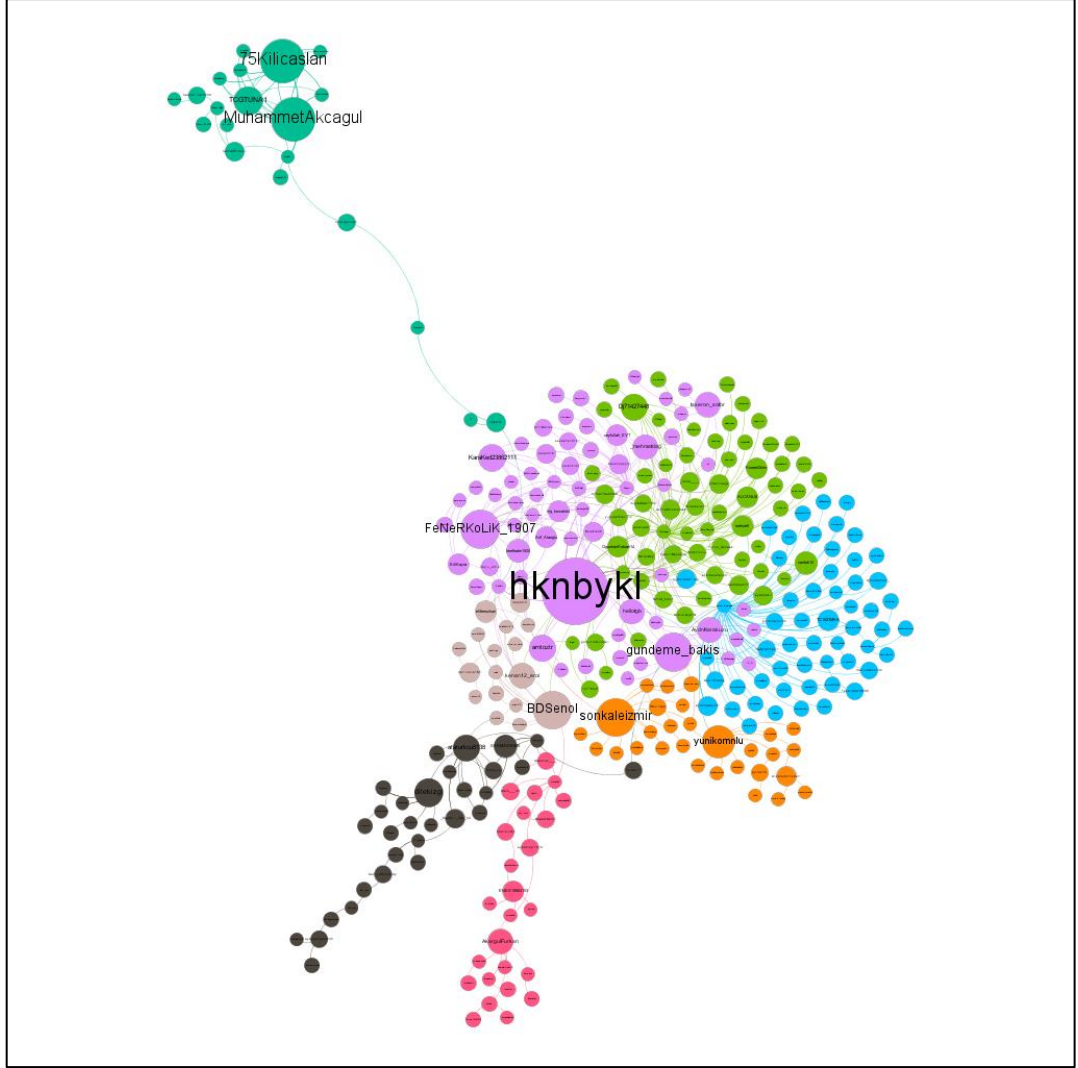
Diğer taraftan, Ekonomik alan en çok “Bedava Yaşıyorlar” (20.21%), “Nargile Keyfi Yapıyorlar” (8.63%) ve “Suriyelilerin Yaşam Standartları Türklerden Yüksek” (7.05%) temalarını içermektedir. Bu durum Suriyeli mültecilerin “keyif yapmalarını” veya iyi yaşam standartlarına sahip olmalarının bir kimlik olarak mülteciliğe yakışmayacak, mülteciliğin sınırları içerisinde kalmayacak bir yaşam tarzı olarak tanımlandığını göstermektedir. Bu durum II. Bölüm’de bahsedilen damgalama pratiği ile tutarlıdır. Zira damgalanan kişinin o damganın tanımladığı sınırlar dışına çıkması

istenmez, böyle bir teşebbüste ise kişi ya da kişiler damga sınırlarının içerisine yeniden itilir. Dolayısıyla burada incelenen e-linçi mümkün kılan şeylerden birisi de damgalının o damgaya uygun davranması için harekete geçme motivasyonudur.

Benzer şekilde Kültürel alan söz konusu olduğunda en çok kullanılan temaların “Nargile Keyfi Yapıyorlar” (14.08%), “Suriye'de Askerimiz Ölürken Suriyelilerin Burada Yaşamaları Kötü” (9.38%), “Benim Askerim Ölürken Bunlar Eğleniyor” (9.03%) gibi mültecilerin yaşam tarzındaki görece refahı işaret eden içeriğe sahip olmaları ekonomik alandan gelen nefret söylemi ile paralellik arz etmektedir. Ancak politik alana dahil olan tweetlerin içerdiği en çok tekrar eden temaların “Ülkelerine Dönsün Demek Ülkemizi Koruma Çabasındır” (25.77%), “Türkler Suriyelilerden Üstündür” (8.98%), “Nargile Keyfi Yapıyorlar” (7.51%) olması e-linçin politik yüzünün kendini Suriyelilerden üstün kabul eden gruhun onları “nargile keyfi yaptığı” için tehlikeli görüp buna karşı kendilerini koruma misyonu edinmişlerdir.

5.5.2. Sosyal Ağ Analizi

Şekil 34. 28.06.2019 da Gerçekleşen E-Linç Sebebi ile Oluşan E-Güruhun Sosyogramı



Suriye ve Türkiye Devletleri arasında çatışma çıktığı iddiası neticesinde 28.06.2019 tarihinde meydana gelen e-linçin aktörlerinin konumlanışı Grafik 25’de gösterilmiştir. Bu sosyogramda 628 aktör, 703 ilişki incelenmiştir.

Merkezilik derecesi analizine göre linç güruhunun lideri Kullanıcı 27’dir. Kullanıcı 27’nin profili incelendiğinde arka plan fotoğrafında Türk Bayrağı bulunmaktadır. Profil resminde ise kullanıcının Fenerbahçe üniformalı fotoğrafı bulunmaktadır. Bio kısmında ise kendini tanıtan bir cümle yer almaktadır. Kullanıcı 27’nin hesabı 231 kişiyi takip ederken 352 kişi tarafından takip edilmektedir. Kullanıcı 27’nin tweetlerine bakıldığında genelde futbola dair içerikler paylaştığı görülmektedir.

Diğer bir linç güruhu lideri ise Kullanıcı 28'dir. Bu aktörün arka plan fotoğrafında Türk bayrağı ve bozkurt fotoğrafı mevcuttur. Profil fotoğrafında ise İYİ Parti genel başkanı Meral Akşener'in fotoğrafının Cumhurbaşkanlığı forsu ile üst üste konulduğu bir fotoğraf yer almaktadır. Bio kısmında ise "BAYRAK OLDUM İNMEDİM EZAN OLDUM DİNMEDİM ŞEHİT OLDUM ÖLMEDİM ADIM MÜSLÜMAN SOYADIM TÜRK BENİM" ifadeleri yer almaktadır. Kullanıcı 28'in hesabı 563 kişiyi takip ederken karşılığında 616 kişi tarafından takip edilmektedir. Kullanıcı 28'in neredeyse tüm paylaşımları Meral Akşener ve İYİ parti'nin paylaşımlarının retweet edilmesinden oluşmaktadır.

Merkezilik analizinde üçüncü en yüksek puanı alan aktör Kullanıcı 29'dur. Kullanıcı 29'un profili incelendiğinde arka plan fotoğrafında Atatürk ve Türk bayrağının beraber bir kolaj içerisine konulduğu ve üzerinde "Ne Mutlu Türküm Diyene" sözü ile Atatürk'ün imzasının bulunduğu bir fotoğraf bulunmaktadır. Profil fotoğrafında ise kullanıcının kendi fotoğrafı mevcuttur. Kullanıcı adında kendini "Türkoğlu", "M.K. Atatürk" ifadesi ile tanımlamaktadır. Bio kısmında ise "ATATÜRK, TÜRLÜK vede LAİK CUMHURİYET Kırmızı çizgilerimdir. Vatanı, Milleti bölmeye çalışanlar (HdP Pkk ve Fetö Akepe) ve Saray'ın UŞAKLIĞINI yapanlar UZAK DURSUN!" ifadeleri yer almaktadır. Kullanıcı 29'un hesabı 8213 kişiyi takip ederken 8557 kişi tarafından takip edilmektedir. Hesabın paylaştığı tweetler incelendiğinde çoğunun Atatürk ile ilişkili olduğu görülmüştür.

Son olarak Kullanıcı 30'un profili incelendiğinde arka plan fotoğrafında Atatürk fotoğrafının üzerinde "Selanik'ten Doğan Güneş" ifadesinin olduğu görülmektedir. Profil fotoğrafında ise hayvan hakları savunucusu olduğunu belirten bir fotoğraf yer almaktadır. Bio kısmında ise "#NEMUTLUTÜRKÜMDİYENE" ifadesinin olduğu tespit edilmiştir. Kullanıcı 30 9673 kişi tarafından takip edilmekte iken 5848 kişiyi takip etmektedir. Kullanıcının profiline sabitlediği tweette ise "*Ey Büyük ATATÜRK. Açığın yolda gösterdiğin hedefe durmadan yürüyeceğime and içerim. Varlığım Türk varlığına armağan olsun.*" ifadesi yer almaktadır. Genel olarak tweetlerinde hayvan hakları ve muhalif içeriklerin bulunduğu görülmüştür. Grup liderlerinin ise milliyetçi bir çizgiyi benimsediği iddia edilebilir.

Yakınlık merkeziliği analizi sonucunda e-güruhun manipölatörleri tespit edilmiştir. Buna göre haritanın %53'ü manipölatör rolü oynamakta iken %47'si manüpölatif bir rol üstlenmemiştir. Diğer bir ifade ile sosyogramın neredeyse yarısı

nefret söylemini aktarmakta tam kapasite çalışmışlardır. Böylece e-linçin hem izleyicisi hem de katılımcısı olmuşlardır.

E-güruhun provakatörlerini tespit eden yakınlık merkeziliği analizi neticesinde ağda provaktör rolünü oynayan temel aktörün Mustafa Kemal Atatürk (@ataturkcu8138) kullanıcı adına sahip anonim bir hesap olduğu tespit edilmiştir. Hesabın hem arka plan fotoğrafında hem de profil resminde Atatürk'ün fotoğrafı bulunmaktadır. Bio kısmında ise “*Tek lider Mustafa Kemal Atatürk 1881-193∞. #İSTİKLALTİM*” ifadeleri yer almaktadır. Hesap 4158 kişiyi takip ederken 4582 kişi tarafından takip edilmektedir. Hesabın sabitlenmiş tweetinde “*Destanım 18 Mart, Egemenliğim 23 Nisan, Bağımsızlığım 19 Mayıs, Zaferim 30 Ağustos, Demokrasim 29 Ekim, Saygım, Sevgim, Sadakatim 10 Kasım' dır! Ya senin?*” ifadeleri yer almaktadır. Tweetlerine bakıldığında ise muhalif içeriklerin ve mülteci karşıtlığının hakim olduğu görülmektedir. Bir diğer provakatör olarak Kullanıcı 30 ve Kullanıcı 31 tespit edilmiştir. Kullanıcı 31'in arka plan fotoğrafında Türk Bayrağı ve Atatürk fotoğrafı bulunmaktadır. Profil fotoğrafında ise kullanıcının şahsi fotoğrafı bulunmaktadır. Bio kısmında ise kendini Atatürkçü, Galatasaraylı olduğunu ifade eden Kullanıcı 31 ek olarak “*Yobazlar Uzak Dursun*” ibaresini de eklemiştir. Kullanıcı 31'in hesabı 15.300 kişi tarafından takip edilirken 15.200 kişiyi takip etmiştir. Profilin attığı tweetlere bakıldığında ise genel olarak muhalif içeriklerin hakim olduğu görülmüştür. Son olarak ise Kullanıcı 32 provakatör rolünü oynayan dördüncü aktör olarak bulunmuştur. Profili incelendiğinde ise arka plan fotoğrafında Atatürk ve Türk bayrağı olduğu yer almaktadır. Profil fotoğrafı olarak kendi fotoğrafını kullanan aktör bio kısmında Türk kimliğini ön plana çıkarmayı tercih etmiştir. Sabitlenmiş tweetinde ise yerli ve milli ekonomik model ile Atatürkçülük arasında ilişki kurmuştur. Genel olarak tweetlerinde Türkçülük ve Atatürk vurgusu hakimdir. Hesap 501 kişiyi takip ederken 762 kişi tarafından takip edilmektedir.

Ağın en önemli, prestijli ve değişim ajanı rolü oynayan aktörleri ise Kullanıcı 33, Kullanıcı 34, Kullanıcı 35 ve Kullanıcı 36'dır. Kullanıcı 33'ün profili incelendiğinde arka plan fotoğrafında Atatürk'ün meclis toplantısı sırasında çekilen fotoğrafı görülmektedir. Kullanıcı adı kısmının yanına Türk bayrağı figürü yerleştirilmiştir. Bio kısmında ise “*Ne Mutlu Türk'üm Diyene ! TR*” ifadesi yer almaktadır. Kullanıcı 33'ün hesabı 19.500 kişi tarafından takip edilirken hesap 7510 kişiyi takip edilmektedir. Sabitlenmiş tweetinde ise Mustafa Kemal Atatürk'ün Trablusgarp cephesinde çektiği sakallı fotoğrafı yer almaktadır. Tweetlerinde ise

genelde İYİ Parti Tekirdağ İl Başkanlığı'nın ürettiği içeriklerle birlikte muhalif içeriklerin geneli kapsadığı tespit edilmiştir. Bir diğer değişim ajanı olan Kullanıcı 34 ise arka plan fotoğrafı olarak Atatürk ve annesi Zübeyde hanımın fotoğrafını kullanmıştır. Bio kısmında “*Ne mutlu eğri zamanda doğru yerde durabilene. #BaşbakanMeralAkşener*” ifadeleri yer almaktadır. Kullanıcı 34'ün hesabı 9512 kişiyi takip ederken 935 kişi tarafından takip edilmektedir. Hesabın attığı twitter genelde İYİ Parti'nin ürettiği içeriklerden oluşmaktadır. Kullanıcı 35 ise arka plan fotoğrafında Türk bayrağını kullanmıştır. Profil fotoğrafında Atatürk fotoğrafı bulunmaktadır. Bio kısmında ise “*Varlığım TÜRK varlığına armağan olsun. NE MUTLU TÜRKÜM DİYENE. Herşeyden önce ATATÜRKÇÜ.*” İfadeleri yer almaktadır. Hesap 3058 kişiyi takip ederken 9938 kişi tarafından takip edilmektedir. Sabitlenmiş tweette Atatürk fotoğrafı üzerinde “*Kırmızı çizgim Türklüğüm ve Atatürkçülüğümdür.*” İfadesi yer almaktadır. Tweetleri ise muhalif içeriklerden oluşmaktadır. Son olarak 2055 kişiyi takip eden ve 10.400 kişi tarafından takip edilen Kullanıcı 36 arka plan ve profil fotoğraflarında ve bio kısmında kendisini tanımlayan sembollerden uzak durmuştur. Ancak sabitlenmiş tweetinde Meral Akşener'in bir meclis konuşmasına yer verildiği gibi genel olarak tweetlerinin içeriklerini İYİ Parti'nin ürettiği içerikler oluşturmaktadır.

TARTIŞMA

Bu çalışmada linç hareketlerinin temel dinamikleri ve bu dinamiklerin yeni, dijital ve postmodern bir e-linç hareketiyle iletişim kanallarında yeniden üretildiğine dair bir analiz yapılması hedeflenmiştir. Bu çalışma aynı zamanda Suriyeli mülteciler bağlamında nefret söyleminin bir linç hareketine dönüşmesine paralel bir şekilde üretilen (ve yeniden üretilen) milliyetçiliğin kapsamını ve genel niteliğini ortaya çıkarmayı hedeflemektedir. Bu bağlamda yapılan analizler neticesinde ulaşılan bulguların temel sonuçları şunlardır;

- 1.) Suriyelilere karşı ortaya çıkan e-linç hareketlerinin temel motivasyonu kültürel bir hiyerarşiye dayanmaktadır. Diğer bir ifade ile Suriyelileri e-linçin muhatabı kılan düşünce, temelde Türklerin Suriyelilerden üstün olması ile kendinde bu hakkı görmesinden kaynaklanmaktadır.
- 2.) E-linç uygulanırken en çok kullanılan nefret söylemi abartma/çarpıtma ve hakaret olmuştur. Bu durum linç için suç olarak kabul edilen durumun rasyonel gerekçelerden ve gerçeklerden uzak olduğuna işaret ederken e-linçin motivasyonunun kültürel öğelere dayanıyor olmasını destekler niteliktedir.
- 3.) E-linç uygulanırken en çok kullanılan temaların geneline hakim olan öğeler Suriyelilerin korkak olmaları, savaştan kaçmaları ve bunlara rağmen Türkiye’de tatil yapmaları, eğlenmeleri veya nargile içmek gibi aktivitelere vakit ayırmalarıdır. Bu durum e-güruhun kültürel bir motivasyonla ve abartma çarpıtma ile hakaret kullanarak e-linç icra etmeleri ile tutarlıdır. Zira Suriyelilerin korkak, savaştan kaçan ve eğlence düşkünü vb. hayal edilmesi zorunlu olarak abartma çarpıtmayı gerekli kılacağı gibi kendini Suriyelilerden daha üstün gören e-güruhun bu durumdan dolayı hakaret etmelerini meşrulaştırmaktadır.
- 4.) İncelenen e-güruhların tüm aktörleri arasında yapılan regrasyon analizi neticesinde aralarında anlamlı bir ilişki çıkmaması ve güruh liderlerinin ise farklı bileşenlere ait çıkması e-linç hareketinin bir görenek olarak ve doğrudan linç şeklinde olduğu anlamına gelmektedir.
- 5.) Yapılan Sosyal Ağ Analizleri neticesinde ulaşılan verilere göre, e-linç güruhunun lider aktörleri ekseriyetle MHP’den ayrılmış olan İYİ Parti veya Zafer Partisi gibi siyasal partilerden oluştuğu görülmektedir. Dolayısıyla geleneksel linç hareketlerinde önemli faillerden sayılan MHP ve temsil ettiği

sağcı/devletçi milliyetçilik anlayışı aynı zamanda e-linç hareketlerini örgütleme, yayma ve başka bileşenlere taşıma işlevini de üstlenmiştir.

Öncelikle, yukarıda yer verilen tespitlerden ilki araştırma sorusu 1’de (S1) sorulan “E-linç oluşturan nefret söylemi kaynağını en çok hangi iktidar alanından almıştır?” sorusu ile ilişkilidir. Çalışmanın ilk bölümünde bahsedildiği üzere şiddet insanın doğasında değil, kültüründe bulunan bir olgudur. Dolayısıyla şiddetin meşru sayıldığı bir çevrede ister ekonomik kökene sahip olsun ister politik ya da kültürel, her türlü şiddet edimi şiddet kültüründen türemektedir. E-güruhun kültürel bir motivasyona sahip olmaları ise görenekleşen kültürün şiddeti desteklediği gibi bunun doğal hukuk olarak kristalleştiğinin de göstergesidir.

Yukarıda ikinci olarak bahsedilen sonuç ise araştırma sorularından ikincisi (S2) olan “E-linç oluşturan nefret söyleminde en çok hangi tip nefret söylemi kullanılmıştır?” sorusu ile ilişkilidir. Buna göre incelenen 5 farklı e-linçin 4’ünde en çok abartma/çarpıtma kullanılırken yalnızca 09.06.2020 tarihinde, Suriyeli ve Türk çocuklar arasında meydana gelen kavga sebebi ile gelişen e-linç hareketinde hakaret kullanılmıştır. Bu durum Suriyelileri tanımlamak için kullanılan temaların, onlara atfedilen ve e-linçe yol açan suçların kurgusal bir niteliği olduğu anlamını taşımaktadır. Diğer bir ifade ile e-güruh linçe gerekçe olarak öne sürdüğü suçu tanımlarken onu abartma/çarpıtma yolu ile olduğundan daha tehlikeli ve acil müdahaleyi gerektiren bir mesele olarak kavramaktadır. Bu durum aynı zamanda daha önce bahsedildiği gibi Suriyeli mülteci karşıtlığının komplocu bir düşünce biçimi ve toplumsal paranoyanın eşlik ettiği bir bağlamı olduğuna da işaret etmektedir.

Önderman (2018: 68-69-71-72), paranoid bir toplum için gerekli unsurların; kuşkuculuk, toplumsal güvensizlik ve polemikçi etkileşim biçimi olduğunu ileri sürmektedir. Yazar ardından Türkiye’de durumun kültürel, sosyal, bireysel ve siyasal boyutları olduğunu vurgulamaktadır. Buna göre Türkiye’deki paranoid düşünce sırasıyla otoriter zihniyetten, öteki ile kuşkucu ilişki kurma eğiliminden, bireysel tercihlerden ve devletin kutsallığına karşın muhalefetin hainlik anlamına geldiği siyasal tutumdan beslenmektedir.

Abartma çarpıtmanın en sık tekrar eden temalardan olduğu düşünüldüğünde, nasıl ki ben-merkezcilik kişiyi gerçeklerden uzaklaştırıyorsa, toplumsal ben-merkezcilik de hem kendileri hem de diğerleri hakkında sürekli bir gerçeklikten uzaklaşma haline sebep olmaktadır. Örneğin Suriyelileri tanımlayan temalar kategorilere ayrıldığında en çok Suriyelilerin bir “güvenlik sorunu” olduğu, “bize layık

olmadıkları” ve “onur ve şereflerinin” olmadığına dair kategorilerde yoğunlaşma olduğu görülmektedir. Dolayısıyla e-güruhun öncelikli olarak vurguladığı şey ötekinin mutlak kötülüğüdür. Paranoid gruplarda ötekinin tanımının ahlaksız ve süper güç sahibi, günahkar, belirsiz, zalim ve lüks düşkün olarak tanımlanmasına paralel bir şekilde (Hofstadter, 1964: 31-32) e-güruh ötekiyi “bize layık olmayan, güvenlik sorunu olan onursuz ve şerefsiz insanlar” olarak tanımlamaktadır. Hatta Suriyeli mültecilerin bu özelliklere sahip olmalarını arzulamaktadırlar (Önderman, 2018: 172). Bu bağlamda ötekinin kötülüğü ve bizim iyiliği üzerine kurulu her gruplararası ilişkide olduğu gibi Suriyeli mülteciler ve linç güruhu arasındaki ilişki de savunma-saldırma ilişkisi olarak kabul edilebilir.

Önderman’a göre (2018: 133) paranoyada nesne öznenin sahip olmayı istemediği, ancak yine de onda olan bir şeyle aşırı yüklenmektedir. Diğer bir ifade ile burada nefret söylemini paranoaya haline getiren şey kişilerin Suriyelilere karşı yanlış fikirlere sahip olması değil, onlara dair yanlış fikirlerinin abartılı bir biçimde kamusal alana yayılıyor oluşudur. Bu abartı unsuru aynı zamanda e-linçin de temel dinamiğini oluşturur. Zira içerik analizi ile ulaşılan veriler, oluşan e-güruhun temel fonksiyonunun abartılmış kalıpyargı, önyargı, damga ve nefret söylemlerinin yine abartılı bir çaba ile yaygınlaşması olduğunu göstermektedir.

Aynı zamanda bu görenekleşmiş milliyetçi paranoid tutum şeref kültürü ile de desteklenmekte ve yaşam alanı bulmaktadır. Zira kolektivist toplumlarda dışsal sosyal eleştirilerin kuvvetli ve önemli sayılması bir utanç/şeref kültürü oluşturur (Önderman, 2018: 221; Öner-Özkan ve Gençöz, 2006: 21). Utanç/şeref kültürlerinin önemli bir özelliği de kendisine yapılan saldırıya karşı misilleme yöntemi ile cevap verme eğilimleridir (Önderman, 2018: 236). Bu durum yukarıda incelenen e-linçler için de geçerlidir. Zira paranoid bir biçimde ötekinin saf kötülüğü muhayyilesinden hareket eden e-güruh, mültecilerin ülkedeki varlıklarını bir saldırı/kompo olarak kabul etmiş ve buna misilleme olarak Twitter’da linç hareketleri gerçekleştirmiştir. Gerek geleneksel linçlerde gerek e-linçlerde saldırgan olarak tanımlanan ötekiye karşı kaba kuvvet uygulamak dışındaki hukuki veya rasyonel karşı çıkma biçimleri onların yaptıkları saldırıyı kabullenmek anlamı taşımaktadır (Pitt-Rivers, 1965: 30-31).

Bu paranoid tutum ise Türk milliyetçiliğinde karakteristik bir özelliktir. Türk toplumunda ve bu toplumsallık içerisinde üretilen diğer toplumsallık biçimlerinde dışlayarak bütünleşme temel bir rol oynamaktadır (Önderman, 2018: 64). Bu yüzden normal sayılandan farklı olan kimlikler yalnızca sıradan yabancılar değil, aynı

zamanda ahlakilik ile tanımlanan “biz” in karşısındaki ahlaksızlar olarak kabul edilir. Bu durum ise teker teker bireylerden bağımsız bir şekilde paranoid düşüncenin bir zihniyete sonra da göreneğe dönüşmesine sebep olmaktadır.

Yapılan analizde ulaşılan neticelerden 3.sü ise S5 ve S6’ya cevap niteliğindedir. Öncelikle incelenen beş farklı e-linç hareketinde en çok kullanılan temaların korkak olmak, savaştan kaçmak ve bunlara rağmen Türkiye’de tatil yapmak, eğlenmek veya nargile içmek gibi boş zaman aktivitelerine vakit ayırmaları olarak tespit edilmiştir. Bu durum e-linç hareketlerinin kültürel niteliğinin baskın olması durumuna paralel şekilde, Türk ve Suriyeli arasında kurulan ben-öteki ilişkisinin Türklerin korkusuz ve savaşçı olması Suriyelilerin ise korkak ve atalet halinde bulunması şeklinde kurulduğunu göstermektedir. Bu durum Suriyelilere karşı e-linç hareketlerinin temel motivasyonunun onların hiyerarşik olarak daha aşağı bir kültür ve toplum olmasına bağlanmaktadır.

Diğer taraftan temalar aynı zamanda Suriyeli mültecilerin büyük oranda bir güvenlik problemi olarak görüldüğünü de göstermektedir⁵⁹. Bununla beraber kullanılan temaların bir diğer bölümü Suriyelilerin Türkiye’de onlarla birlikte yaşamaya layık olmadığını ifade eden temalardan oluşmaktadır⁶⁰. Bir başka kategoride Suriyeli mültecileri Onuru ve Şerefi olmayan insanlar olarak tanımlayan temalardır⁶¹. Bir diğer kategori ise Suriyelilerin Türklerden daha rahat yaşadıklarını içeren temalardan oluşmaktadır⁶². Temaların işaret ettiği bir diğer kategori ise Sapıklık ve Sapkınlıktır⁶³. Son kategori savaşçılık olarak belirlenmiştir⁶⁴.

⁵⁹ Güvenlikle ilgili temalar şu şekildedir; “Çok Fazla Çoğaltıyorlar”, “Meclise Girecekler”, “Ülkenin Demografik Yapısını Bozuyorlar”, “Suriyelilere Vatandaşlık Verilecek”, “Suriyeliler Suça Meyilli”, “Toplumsal Huzuru Bozuyorlar”, “Suriyelilerin Sorun Çıkaracağını Biliyorduk”, “Türk Vatandaşına Zarar Verilmesi Affedilemez”, “Suç İşleyip Dışarıda Gezebiliyorlar”, “Suriyeliler Bir Güvenlik Sorunudur”, “Suriyeliler İşgalcidir”, “Suriyeliler Terörist”, “Ana Dilde Eğitim ve Özerklik İsteyecekler”, “Suriyeliler Vahşi/Katil Ruhlu”, “Suriyeliler Bizi Köleleştirecek”, “Araplar Bizi Sırtımızdan Vurdu”.

⁶⁰ Söz konusu temalar şu şekildedir; “Suriyelilere Vatandaşlık Verilmemeli”, “Suriyeliler Defolsun”, “Ülkemizde Suriye Bayrağı Açıyorlar”, “Ülkemizde Şov Yapıyorlar”, “Ülkelerine Dönsün Demek Ülkemizi Koruma Çabasıdır”, “Onlar Din Kardeşimiz Değil”, “Suriyelileri Bu Ülkede Görmek İstemiyorum”, “Bayramlaşmaya Gidebiliyorlarsa Gelmesinler”, “Türkiye Türklerindir”.

⁶¹ Söz konusu temalar şu şekildedir; “Şerefsizler”, “Suriyelileri Besliyoruz ama Onlar İhanet Ediyor”, “Suriyeliler Vatanını Sattılar”, “Vatansızlar Köpekler”, “Vatan Hainleri”, “Suriyeliler Nankörler”, “Asalaklar”, “Suriyeliler Kendi Toprağını Korumaktan Aciz”.

⁶² Söz konusu temalar şu şekildedir; “Bedava Yaşıyorlar”, “Suriyeliler Ülkede Rahat Yaşıyor”, “Suriyelilerin Yaşam Standartları Türklerden Yüksek”, “Vergi Vermiyorlar Vergilerimle Keyif Çatıyorlar”, “Suriyeliler Tatil Yapıyorlar”, “Çalışmadan Geçiniyorlar”, “İlaçları Bedava Alıyorlar”.

⁶³ Söz konusu temalar şu şekildedir; “Suriyeliler Tacizci”, “Suriyeliler Tecavüzcü”, “Suriyeliler Sapık”, “Kızlarımızı Taciz Ediyorlar”, “Kızlarımıza Laf Atıyorlar”.

⁶⁴ Söz konusu temalar şu şekildedir; “Korkaklar”, “Benim Askerim Ölürken Bunlar Eğleniyor”, “Suriye’de Askerimiz Ölürken Suriyelilerin Burada Yaşamaları Kötü”, “Eli Silah Tutan Erkeklerin Burada Ne İş Var?”, “Ülkemizde ÖSO Bayrağı Açıyorlar ama Gidip Savaşmıyorlar”.

Tablo 6. TümE-Linçlerde Yer Alan Temaların Kategorizasyonu

Tema Kategorileri	Tema Sayısı
Alt Kùltürler	1
Ayyaşlar	1
Bizden Daha Kolay Yaşıyorlar	8
Bize Layık Değiller	10
Eğleniyorlar	1
Güvenlik Sorunu	16
Kùltürel Olarak Uyumsuzlar	1
Linçe Sebep Olan Olay	1
Onur ve Şerefleri Yok	9
Sapıklık/Sapkınlık	5
Savaşçılık	5
Üstünüz	1
Genel Toplam	59

Yukarıda bahsedilen tüm bulgular e-güruhun öncelikle “Benim Askerim Öürken Bunlar Eğleniyor” teması ile hem militarist hem de milliyetçi bir kavrayışa sahip olduğunu göstermektedir. Ancak bu milliyetçi ve militarist kavrayış aynı zamanda paranoid bir zemine oturmaktadır.

Diğer taraftan, bu temalar aynı zamanda Suriyelilere karşı geliştirilmiş olan kalıpyargı ve önyargıları da temsil etmektedir. Zira incelenen hashtagde Suriyeliler ile ilgili tanımlamaların hepsi olumsuz nitelikte olduğu gibi, aynı zamanda zayıf ve yaygın görenek olarak da kabul edilebilmektedir. Böylece bu temalar meşru bir zemine otururken onların savaşçı olmaması, ülkelerinde savaş sürerken Türkiye’de boş zaman aktivitelerine zaman ayırmaları e-linç için bir gerekçe haline gelmektedir. Dolayısıyla analiz boyunca ulaşılan temalar aynı zamanda linç hareketinin oluşması için gerekli olan suçtur. Zira yukarıda ifade edildiği üzere linçe sebep olan suçun kendisinin pozitif hukuktan kaynaklanmasına gerek yoktur. Herhangi bir günlük hayat aktivitesi de suç olarak kabul edilebilmektedir. Bu durum incelenen e-linç hareketlerinin doğal hukuka dayandığının bir göstergesidir. Suriyeli mültecilere karşı girişilen linç hareketlerinde var olan doğal hukuk gereğince hiyerarşik olarak aşağıda olan bu kùltüre karşı şiddet uygulamak hem meşru hem de yaşamsaldır.

İncelenen tüm e-linçler göz önüne alındığında en çok kullanılan temanın “Suriyelilere Vatandaşlık Verilmemeli” olduğu görülmüştür. Bu temayı “Suriyeliler Defolsun” teması takip etmektedir. Söz konusu temalar Suriyelilerin neden vatandaşlığa veya ülkede kalmaya layık olmadıklarını açıklayamamaktadır. Ancak onları takip eden temalar bu durumu açıklamaktadır. Suriyelilere neden vatandaşlık verilmesin, neden ülkeden gitsinler sorusuna cevap olarak kullanıcıların çünkü “Nargile Keyfi Yapıyorlar”, “Suriye'de Askerimiz Ölürken Suriyelilerin Burada Yaşaması Kötü”, “Suriyeliler Tacizci”, “Bedava Yaşıyorlar”, “Şerefsizler” vb. gibi temalara başvurdukları görülmektedir. Buna göre Suriyelilerin daha aşağı bir kültür olmaları sadece onların savaşçı olmamalarından ziyade onların toplum içerisindeki yaşamlarına dair algılara dayanan bir yorum olarak ortaya çıkmaktadır. Zira tespit edilen temalar onların bedava yaşayan, işgalci, vatansız, Türklerden daha iyi standartlarda yaşayan, sapık, tacizci, terörist, nankör, asalak, hain, suça meyilli vb. gibi temalarla da tanımlandığını göstermektedir.

Ancak çalışmanın başında belirtildiği üzere bu temalar iki taraflıdır. Diğer bir ifade ile ötekini tanımlamaya yarayan kalıpyargı, önyargı veya damgalar aynı zamanda kişinin öteki üzerinden kendini tanımlama çabasına da işaret etmektedir. Bu durumda e-güruh kendini her şeyden önce Suriyelilerin kültüründen üstün bir kültürün parçası olarak görmektedir. Hatta bu durum en çok tekrar eden üçüncü temanın “Türkler Suriyelilerden Üstündür” şeklinde ortaya çıkmasına da sebep olmuştur. İçişleri Bakanlığının açıklamasında ifade edildiği gibi Suriyeli mültecilerin yüz kızartıcı suçlara katılma oranı yıl bazında %1 ile %3 arasında değişmektedir⁶⁵. Bu durum mültecilerin tacizci, tecavüzcü veya katil gibi olumsuz ve aşağılayıcı sıfatlarla damgalanmasına rağmen, bu suçların büyük oranda Türk vatandaşları tarafından işlendiğini göstermektedir. Diğer bir ifade ile Suriyeli mülteciler tacizci, tecavüzcü, katil gibi aşağı bir sıfatla damgalanmakta (Kızmaz, 2018; Taştan, Haklı, & Osmanoğlu, 2017: 24) ve günah keçisi ilan edilmektedirler. Böylece toplum aslında kendi işlediği suçları yabancı ve öteki olan Suriyelilerin üzerine yükleyerek kendini saf ve ideal bir biçimde yeniden kurmaktadır. İstatistiklere yansıyan suç oranları ile bu çalışma çevresinde ulaşılan temalar arasındaki tezat ise abartma-çarpıtmanın bir tercihten ziyade günah keçisi oluşturmak için bir zorunluluk olduğunu göstermektedir.

Diğer taraftan, S6'da belirtildiği üzere e-güruhun hangi tür nefret duygusu ile hareket ettikleri de önem arz etmektedir. Tespit edilen temalardan anlaşıldığı üzere

⁶⁵ <https://www.icisleri.gov.tr/basin-aciklamasi05072017>, (12.07.2022)

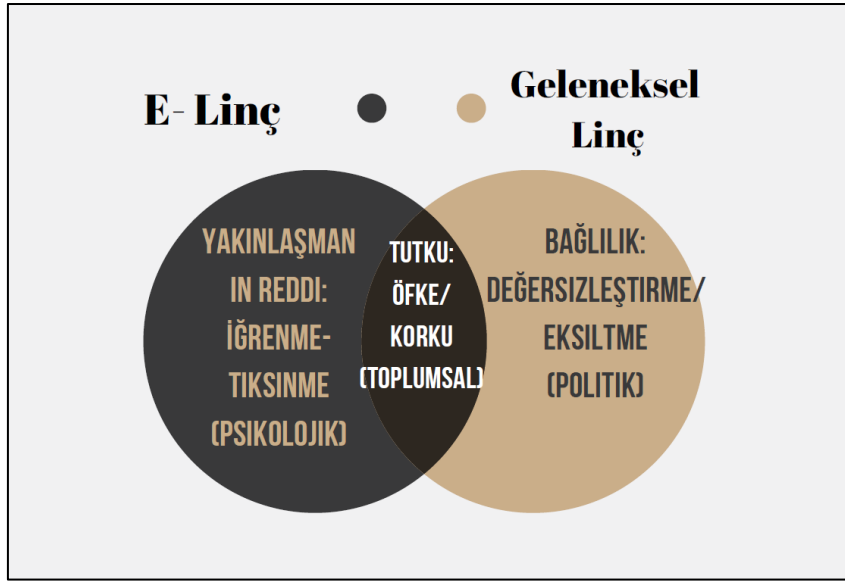
nefret söylemine hakim olan nefret türünün “Yakınlaşmanın Reddi: İğrenme Tiksini” olduğu ileri sürülebilir. Özünde Suriyeli mültecilerin ülkeden gitmeleri için yapılan bir kampanya olan “ülkemesuriyeliistemiyorum” hashtagi kullanıcıların yakınlaşmanın reddini benimsediklerini göstermektedir. Benzer şekilde temalar içinde bulunan insandışılaştırma ve şeytanlaştırma unsurları ile beraber Suriyeli mültecilerin katil, tacizci ve tecavüzcü olarak damgalanmaları yakınlaşmanın reddi ile iğrenme tiksini ilişkisini göstermektedir.

İncelenen e-linç’in temelini inşa eden nefretin bir diğer bileşeni ise Tutku: Öfke/Korku olarak tespit edilmiştir. Bu durumda Suriyeli mültecilere karşı geliştirilen argümanlar ve nefret duygusu korku tarafından tetiklenen hayatta kalma dürtüsü ile ilişkilidir. Zira tespit edilen temalarda Suriyeli mültecilerin zararlı ve korkulacak bir şey olarak tanımlanmasına (Tecavüzcü, Katil Ruhlu, Terörist vb. gibi) paralel bir şekilde aynı zamanda onların ülkeden gönderilmesi veya baskı altına alınması gerektiğine dair temaların varlığı bu savı destekler niteliktedir.

Bununla birlikte Bağlılık: Değersizleştirme/Eksiltme kategorisi ise bulgularla en az uzlaşan kategori gibi görünmektedir. Bu kategori yukarıda değinildiği üzere eğitim sistemi aracılığıyla devletin sistematik olarak nefret aşılmasını işaret etmektedir. Ancak Türkiye’de Arap düşmanlığının sistematik ve açık olarak öğretildiğini iddia etmek mümkün olmasa da diğer kategorilerde oluşan nefret türlerini destekleyen ve onlar için zemin oluşturan, toplum ve devletin aracılık ettiği bir öteki kategorisinin varlığı yadsınamaz.

Geleneksel linç hareketleri ile e-linç arasındaki farklardan biri de bu bağlamda ortaya çıkmaktadır. Yakınlaşmanın Reddi: İğrenme Tiksini ve Tutku: Öfke/Korku e-linçin temel bileşenlerinden olurken Bağlılık: Değersizleştirme/Eksiltme daha az başvurulan bir bileşendir. Ancak Türkiye tarihinde meydana gelen Alevi, Kürt ve Rum karşıtı linçler düşünüldüğünde geleneksel linçlerin daha fazla “Bağlılık: Değersizleştirme/Eksiltme” kategorisi dahilinde yaşandığını söylemek mümkündür. Bu durumda ilk bölümde ifade edildiği üzere bu üç kategori sırayla psikolojik, toplumsal ve politik ontolojilere denk düşmektedir. Bu bağlamda, e-linç daha çok psikolojik ve toplumsal bir çerçeveye sahipken, geleneksel linç daha toplumsal ve politik bir çerçeveye sahiptir.

Grafik 29: E-linç, Geleneksel Linç ve Nefret Türleri



Ulaşılan bir diğer sonuç ise S3 ve S7'ye cevap niteliğindedir. Zira yapılan sosyal ağ analizinde kullanılan merkezilik ölçümleri neticesinde 4 farklı grup lideri tipi tespit edilmektedir. Her merkezilik analizinin işaret ettiği aktörlerin ilk dördünün profili incelendiğinde ise en büyük vurgu Atatürk ve Atatürkçülük ile ilgili görünmektedir. Ancak hesapların büyük çoğunluğunun MHP'den daha önceden ayrılmış olan İYİ Parti, Zafer Partisi gibi partileri destekleyen paylaşımları olduğu da görülmüştür. Bu durum geleneksel linçlerin çoğunda fail olarak beliren sağcı milliyetçi aktörlerin e-linçte de kendine yer bulduğunu göstermektedir.

Bu durum Suriyeli mültecilere karşı girişilen kampanyaları ensar-muhacir ifadeleri gibi İslami bir içerikle göğüsleyen iktidar partisine tepkilerin özellikle eskiden MHP'de görev alan ve sonradan kendi partilerini kuran Meral Akşener (İYİ Parti) ve Ümit Özdağ (Zafer Partisi) gibi ülkücü isimlerden geldiğini göstermektedir. MHP her ne kadar ideolojik olarak yabancı düşmanlığı ve nefret söylemine eğilimli olsa da iktidar ile ittifak içerisinde olduğu için hükümet politikası karşısında e-linç hareketine katkıda bulunmazken, muhalefette olan ve ondan kopan sağcı milliyetçi siyasal aktörler söz konusu e-linçlerin örgütleyicisi konumundadır. Dolayısıyla e-linç hareketlerini farklı rollerde de olsa yöneten, arttıran, yayan ve etkili olması için çabalayan insanların kendini sağcı milliyetçi değerler ile tanımlamaları, siyasal kutuplaşmanın Suriyeli mülteciler bağlamında yansımaları sahip olduğunu ve bu kutuplaşmada sadece oy verme ve parti destekleme pratiklerini aşan ve yaşam tarzlarının karşı karşıya geldiği bir bağlamı olduğunu da göstermektedir.

Bir diğerk dikkat çeken husus ise yapılan inceleme neticesinde güruh liderlerinin neredeyse hiçbirinin bir siyasal parti ile organik bağının (yöneticilik, üyelik vb.) olmadığını tespit edilmesidir. Bu durumda e-linçin içten gelen bir görev bilinci ve buna bağlı bir motivasyonla işlediği ileri sürülebilir. Diğerk bir ifade ile incelenen 5 farklı e-linç hareketi de görenek kaynaklıdır. Burada görenek, seküler, laik, Atatürkçü ve milliyetçi olarak kendini tanımlayan insanların kendine görev olarak biçtikleri ülkeyi koruma arzusu olarak ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda sağ kanat milliyetçiliği görenekleşmiş, reflekse dönüşmüş ve insanların öteki ile karşılaşmalarında tehlike altında hissederek rasyonel bir düşünce sürecine tabi tutulmadan alınan tutumun meşruiyet kaynağına dönüşmüştür.

Atatürk'ü sembolleştirerek sağ kanat milliyetçiliği pratikleri içerisine konumlandıran aktörler ise, kendini Atatürk'ün temsil ettiği değerleri korumakla görevli, bu değerlerin savunucusu olarak tanımlamaktadır. Bu kişiler acilen müdahale edilmesi gereken ontolojik bir sorunun varlığına ikna olmuşlardır. Geleneksel linçler, Gaziantep, Adana ya da Ankara gibi illerin genelde sosyo-ekonomik olarak dezavantajlı, ekseriyetle milliyetçi-muhafazakar insanların yaşadığı şehrin periferi bölgelerinde meydana gelmiştir. Ancak, Suriyelilere karşı Twitter'da meydana gelen e-linçlerin sınıfsal bir boyutu olduğu kadar kültürel bir boyutu olduğunu da göstermektedir. Bu durum özellikle Suriyelileri daha aşağı ve Ortadoğulu bir kültür kategorisine dahil etmek için Nargile İçiyorlar veya Ülkelerinde Savaş Varken Eğleniyorlar gibi temalarda kendini göstermektedir.

Son olarak S3 ve S4'de e-güruhun milliyetçilik ile ilişkisi ele alınmaktadır. Bu bağlamda ulaşılan temalar ışığında e-güruhun ilkçi yaklaşımdan izler taşıdığını söylemek mümkündür. Zira Suriyeli olmak ya da Türk olmak gibi kimliklerin doğumla kazanılabilen bir özü olduğuna dair inanç göze çarpmaktadır. Kaldı ki Suriyeli mültecilerin gönderilmeleri konusundaki ısrarın altında da milletin doğası gereği insanın biyolojik bir parçası olduğu ve bu yüzden Türkiye'ye entegre olmalarının mümkün olmadığı düşüncesi bulunmaktadır.

Bununla beraber buradaki milliyetçilik anlayışının görenekleşmiş, kültür haline gelmiş bir milliyetçilik olduğunu da ileri sürmek mümkündür. Zira Türkiye'de Araplar, Nazi Almanyası'ndaki Yahudi düşmanlığı gibi bir tür resmi politika olmamakla beraber milliyetçiliğin kurucu ötekilerinden biridir. Dolayısıyla Suriyelilere karşı beslenen duygular daha çok kültürel olarak aktarılan ve aşağıdan yukarıya inşa edilen bir milliyetçilik anlayışına işaret etmektedir. Bu bağlamda kişiler

ideolojik olmaktan ziyade kültürel temelleri olan ve görenekleşmiş bir milliyetçi pozisyon benimsemişlerdir. Bu pozisyon ise kişilerin tahayyülünde Atatürk'ün şahsında cisimleşmiş olan seküler bir milliyetçilik anlayışına işaret etmektedir.

SONUÇ

İnsanlık tarihi ile neredeyse aynı yaşta olan şiddet mefhumu kültürel, politik ve ekonomik meseleler söz konusu olduğunda o ya da bu şekilde onlarla kesişmektedir. Zira, özellikle 1. Bölüm'de ayrıntılı bir şekilde değinildiği üzere şiddet her zaman bir iktidar ilişkisini gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla kültürel, politik veya ekonomik nitelikli bir tartışma aynı zamanda bunlarla tanımlanan iktidar alanlarına gönderme yaptığı için doğası gereği ast-üst ilişkilerini içermek zorundadır. Bu bağlamda, şiddetin gerek fiili gerek sembolik biçimleri her türlü sosyal, siyasal ve ekonomik gerçekliğin içerisinde gömülü bir halde bulunmaktadır.

Bu tezde şiddet ile toplumsalın kuruluşu arasında ontolojik bir ilişki olduğu ileri sürülmüştür. Bu ontolojik ilişki ilk çağlarda klan toplumlarında günah keçisi, kurban ve kan davası şeklinde görülmektedir. Burada şiddetin fonksiyonu toplumun şiddet sarmalı içerisinde yok olmasını engellemektir. Orta Çağ'da ise suçlular acı işkencelerden geçirilmekte ve bu bir tür seyirlik olay olarak kurgulanmaktadır. Orta Çağ'da şiddetin fonksiyonu kral ve tebaası arasında bir tür politik iletişim aracı olmasıdır. Özellikle 19.yy ve sonrasında şiddet daha çok özel alanlara çekilmekte, utanılacak ve iğrenilecek bir iş olarak görülmektedir. Ancak bu durum kitlesel savaşların ve soykırımların varlığı ile tezat halindedir. Dahası bu dönemde polis şiddeti, muhaberat devleti, ahlak bekçiliği gibi kavramlarla tanımlanabilecek olgular yükselişe geçerken sembolik şiddetin siyasette ağırlığı gittikçe artmaktadır. Dolayısıyla modern dönemde şiddetin temel fonksiyonu disipline etmektir.

Bu bağlamda linç hareketleri de şiddet ve iktidar arasındaki ilişki ile açıklanabilmektedir. Zira 3. Bölümde bahsedildiği üzere tarih boyunca ekonomik, politik veya kültürel sebeplerle ve hatta kimi zaman bu sebeplerin ikisinin veya üçünün mevcut bulunması ile linç güruhu motive olabilmıştır. Böylece kimi zaman linç toplumsal bir hiyerarşi belirleme aracı kimi zaman politik bir "mesaj verme" kaygısının cisimleşmesi kimi zaman ise ekonomik çıkarı arttırma amacıyla kullanılmıştır.

Bu çalışmanın konusunu oluşturan e-linç kavramı web 2.0 teknolojilerinin yaygınlaşması ile ortaya çıkan sosyal medya aracılığıyla meydana gelen iletişimsel bir şiddet biçimidir. Sosyal medyada gerçekleşen bu şiddet biçimini anlamak için öncelikle “sosyal” olanın anlaşılması gerekmektedir. Bu bağlamda, sosyal olanın kuruluşu ile görenek kavramı ilişkilendirilmiş ve toplumsal yaşamın kurallarının bağlayıcılığının sadece davranış kalıplarında değil düşünce biçimlerine de sirayet ettiğinin altı çizilmiştir. Günümüzde toplum ile millet ifadelerinin birbiriyle eş anlamlı hale gelmesi neticesinde toplumsal kurallar bütünü olarak görenek ve millet arasında ontolojik bir ilişki oluşmuştur.

Dolayısıyla gerek fiziki dünyada gerek çevrimiçi dünyada insanlar her şeyden önce bir milletin parçası olarak davranmakta veya bir milletin parçası olarak tutum geliştirmektedir. Öteki ile ilişkide görenek; ötekinin kötülüğü, aşağılığı veya şeytaniliğini doğal ve verili saymaktadır. Böylece öteki ile karşılaşmalarda düşünsel görenekler ötekinin her türlü kötülüğün olağan şüphelisi konumunda bulunmasına sebep olmaktadır.

Bu tezde geliştirilen tanıma göre e-linçin oluşması için nefret söylemine sahip içeriklerin hedef gruba/kimliğe karşı hızlıca yoğunlaşmasının ardından yine hızlı bir biçimde eski yerine dönmesidir. Bu tür hızlı yoğunlaşma epidizmaları özellikle Twitter’da, futbol maçlarından sonra, güzellik yarışmalarından sonra, bazı dizilerde rol alan oyuncuların performansları üzerinde de olabilmektedir. Burada net bir ayırım yapabilmek için kamusal bir nitelik taşıyan yoğunlaşmaların e-linç, kamusal nitelik taşımayanların ise siber zorbalık olarak sınıflandırılması gerektiği belirtilmiştir.

Yapılan analiz neticesinde tezin teorik bölümlerine uyumlu bir şekilde nefret söyleminin en çok yoğunlaştığı iktidar tipinin kültürel iktidar olduğu tespit edilmiştir. Suriyeli mültecilerin e-linçe muhatap olmasının temel sebebi onların alt, Türk külürütünün ise üst/üstün bir kimlik olarak kabul edilmesidir. Ancak bu alt-üst şeklinde sınıflandırma salt ezberden ibaret değildir. Zira en çok tekrar eden nefret söylemi tiplerinin abartma/çarpıtma olması, e-güruhun kendini Suriyeli mültecilerden üstün görmesi ile neticelenen bir ilizyon içerisinde olduğunu göstermektedir.

Bu ilizyon ile e-linç arasında organik bir ilişki mevcuttur. Bu şiddet edimini mümkün kılan şey söz konusu ilizyonun varlığının Suriyeli mültecileri aşağılanmaya, hakaret edilmeye değer kılmasıdır. Dolayısıyla Suriyeli mültecilerin aşağı bir kültür olması onun aynı zamanda aşağı bir özellik ile damgalanabilmesine yol açmaktadır.

Bu durum içerik analizinin üçüncü aşamasında elde edilen sonuçların hakaret içerikli olması ile uyumludur.

Diğer taraftan yapılan içerik analizi ile ulaşılan temalar söz konusu ilizyonun paranoid ve komplocu bir mahiyeti olduğunu da göstermektedir. Burada hem kurban ve günah keçisi tecrübelerine benzer şekilde bir suçu toplumdan olmayan kişi/gruplara yükleme eğilimi göze çarparken aynı zamanda Suriyeli mültecilerin kural olarak -aşağı oldukları için- kötü/şeytani oldukları zımnen kabul edilmektedir.

İncelenen e-linçlerden elde edilen sosyal ağ analizi verileri e-güruhun sağcı-devletçi-milliyetçi bir geleneği benimsediğini göstermektedir. Dolayısıyla bu çalışmaya dayanarak sağcı-devletçi- milliyetçilik düşüncenin Suriyeli mültecilere dair paranoid ve komplocu bir düşünsel geleneğe sahip olduğu iddia edilebilir. Suriyeli kimliği ise özelde Arap kimliği genelde Ortadoğulu olmakla ilişkilendirilmiştir. Bu durum en çok kendini “nargile içiyorlar” temasında göstermektedir. Nargile içmek, hem bir boş zaman aktivitesi olması, yani çalışmak zorunda kalmayacak kadar parası olan insanların günlük olarak yapabileceği algısına sahipken aynı zamanda sağcı-devletçi-milliyetçi e-güruhun Ortadoğu’ya Avrupa’dan baktıklarını ve e-güruhun bir nevi oryantalist tavır takındığını göstermektedir. Kendini Ortadoğu kültürlerinden üstün gören ve Ortadoğu’ya dair algıları “nargile içen, tembel, fesli” kalıpyargılarından ibaret olan e-güruhun bu durumu, simgesel olarak Atatürk’ü ön plana çıkarmaları ile paralellik göstermektedir. Zira e-güruh topluma ve siyasete muasır medeniyetler seviyesi bağlamında bakmakta, kendini de Avrupalı milletler ile eşit saymaktadır.

Sonuç olarak Twitter’da meydana gelen Suriyeli mültecilere karşı e-linçin temel argümanları büyük oranda kültürel içeriğe sahipken, aynı zamanda bir öteki olarak Suriyeli kimliği kültürel olarak daha aşağı kabul edilmektedir. Bu hiyerarşik kurgu ise abartma çarpıtma ve hakaret gibi tekniklerle paranoid bir “acil harekete geçme çağrısına” dönüştürülmüştür. E-güruh ise birbirinden bağımsız ve yapılan analizin sunduğu perspektife göre kendi başına hareket eden bir doğaya sahiptir. Bu durum ise incelenen e-linçlerin birer doğrudan linç olarak sınıflandırılabilmesine imkan vermektedir. Aynı zamanda e-linçlerin doğrudan linç olarak gerçekleşmesini mümkün kılan şey ise kullanıcıların Atatürk ile ilişkilendirdikleri, ilerleme, muasır medeniyetler gibi kavramlarla tanımlanan bir milliyetçilik anlayışının görenek haline gelmesi ile hem tarihsel bir öteki olan hem de daha aşağı kabul eden Suriyelilere karşı geliştirilen “refleks”tir.

Bu refleks ise millet ile “onur” arasındaki ilişkiyi tanımlamaktadır. Zira incelenen e-linç hareketlerinin kültürel iktidar alanından besleniyor oluşuyla beraber en çok tekrar eden temaların genel sınıflandırmasında öne çıkanların “Onur ve Şerefleri Yok” ile “Bize Layık Değiller” olması milliyetçilik, nefret söylemi, mülteci/yabancı/öteki düşmanlığı ve onur ile ilişkisini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla e-linç, geleneksel linç, nefret söylemi vb. gibi öteki ile nefret ve şiddet ilişkisi içeren davranış ve düşünce biçimlerinin engellenmesi ya da azaltılması için kimlik (millet, cinsel yönelim, inanış vb.) ve öteki arasındaki dolayımın, gelişen teknolojiye uygun olarak yeniden tanımlanmasını ihtiyacının bir ürünüdür. Bunun başarılı olabilmesi için şiddet, nefret ve linç/nefret suçu ilişkisi gelecek çalışmalarda sosyal psikolojik boyutu ile ele alınmalıdır.

KAYNAKÇA

4. Birleşim . (1978). *TBMM Tutanak Dergisi*, 39-66.
- Abraham, A., Hassanien, A. E., & Snasel, V. (2010). Preface. A. Abraham, A. E. Hassanien, & V. Snasel içinde, *Computer Communications and Networks: Trends, Tools and Research Advances* (s. v-ix). London: Springer.
- Agamben, G. (2006). *İstisna Hali*. (K. Atakay, Çev.) İstanbul: Otonom Yayınları.
- Agamben, G. (2013). *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat* (2. Baskı b.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Ağcasulu, H. (2018). Sosyal Bilimlerde İlişkileri İnceleyen Bir Yöntem: Sosyal Ağ Analizi. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 22(Özel Sayı), 1915-1933.
- Akkaymak, E. (1994). *Ali Kemal'in Kimliği ve Siyasi Faaliyetleri*. Ankara: Gazi Üniversitesi, SBE, Yeni Türk Edebiyatı (Yayımlanmamış Tez).
- Aldemir, A. (2020). Kötülüğün Sıradanlığı ve Sosyal Medya: Twitter'da Suriyeli Mülteciler Örneği. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 66, 200-219.
- Allport, G. W. (1954). *The Nature of Prejudice*. Reading: Addison-Wesley.
- Althusser, L. (1995). *Kapital'i Okumak*. (C. Kanat, Çev.) İstanbul: Belge Yayınları.
- Altunok, G. (2007-08). Şiddetin eleştirisi olarak iktidar: Arendt ve Foucault. *Doğu-Batı (Şiddet)*, 51-74.
- Anderson, B. (2015). *Hayali Cemaatler* (5. Baskı b.). (İ. Savaşır, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Andrejevic, M. (2002). The Work of Being Watched: Interactive Media and the Exploitation of Self-Disclosure. *Critical Studies in Media Communication*, 19(2), 230-248.
- Antonello, P., & de Castro Rocha, J. (2010). Giriş. Rene Girard içinde, *Kültürün Kökenleri* (A. Er, & M. Yaman, Çev., s. 9-19). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Antonio, R. J. (1995). Nietzsche's Antisociology: Subjectified Culture and the End of History. *American Journal of Sociology*, 1(101), 1-43.
- Antonsich, M. (2015). The 'everyday' of banal nationalism – Ordinary people's views on Italy and Italian. *Political Geography*, 54, 32-42.

- Apak, R. (1957). *Yetmişlik Bir Subayın Hatıraları*. Ankara: E. U. Personel Başkanlığı Moral Şubesi.
- Arda, B. (2021). Görsellik ve Hakikat: Türkiye'deki Suriyelilere Dair Sosyal Medya Görsel Paylaşımlarında Hakikat Üretim Pratikleri. *Kültür ve İletişim*, 24(47), 36-65.
- Arendt, H. (2018). *Şiddet Üzerine* (9. Baskı b.). (B. Peker, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arjun, S., & Rai, S. (2018). Crime by the Commons, Emerging Trend in Social Media. *Journal of Content, Community & Communication*, 35-41.
- Arnold, R. (2016). *Russian Nationalism and Ethnic Violence: Symbolic Violence, Lynching, Pogrom and, Massacare*. London & New York: Routledge.
- Atalay, B. (2001). *Fener Rum Ortodoks Patrikhanesi'nin Siyasi Faaliyetleri (1908-1923)*. İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı.
- Ataman, H. (2012). Nefret Suçlarına Farklı Yaklaşımlar Çerçevesinden Ele Almak: Etik, Sosyo-Politik ve Bir İnsan Hakları Problemi Olarak Nefret SUçları. Y. İnceoğlu içinde, *Nefret Söylemi ve Nefret Suçları* (s. 47-81). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Atatürk, M. K. (2000). *Nutuk*. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayını.
- Austin, J. (1962). *How to do Things With Words*. Oxford: Clarendon Press.
- Aydoğan, H. (2016). Toplumsal Yapıların Oluşumuna Dair Etik Bir Anlatı: İkinci Doğa. *Uluslararası politik Araştırmalar Dergisi*(1(2)), 25-32.
- Baker, U. (2009). *Yüzeybilim Fragmanlar*. (E. Berensel, Dü.) İstanbul: Birikim Yayınları.
- Baki, B. (2013). *Türkiye'de 1991-2011 Döneminde Gerçekleşen Linç Eylemlerinin Analizi*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Bakır, K. (2007-08). Anarşizm, Bilim ve Şiddet: Mihail Bakunin. *Doğu Batı*(43), 99-114.
- Bal, M. (2007-08). Rousseau ve Şiddetin Kaynağı Olarak Eşitsizlik. *Doğu Batı Dergisi*(47), 51-74.
- Balakrishnan, G. (1996). The National Imagination. G. Balakrishnan içinde, *Mapping the Nation*. London: Verso.
- Balkı, Ş. (2002, Mayıs 26). Linç Edilen Başyazar. *Cumhuriyet Dergi*, s. 10-11.

- Barton, A. H. (1968). Survey Research and Macro-Methodology. *The American Behavioral Scientist*, 12(2), 1-9.
- Baudrillard, J. (2004). *Tam Ekran*. İstanbul : Yapı Kredi Yayınları.
- Bauman, Z. (2016). *Özgürlük* (2. Baskı b.). (K. Eren, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Baysal, B., & Lüleci, Ç. (2015). Kopenhag Okulu ve Güvenlikleştirme Teorisi. *Security Strategies Journal*(22), 61-96.
- Benjamin, W. (2010). Şiddetin Eleştirisi Üzerine. A. Çelebi içinde, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* (E. G. Çelebi, Çev., s. 19-42). İstanbul: Metis Yayınları.
- Bentham, J. (2008). *Panoptikon Gözün İktidarı*. Su Yayınları: İstanbul.
- Berez, T., & Devina, C. (2017). *Relevance of Cyber Hate in Europe and Current Topics that Shape Online Hate Speech*. Research – Report – Remove:Countering Cyber Hate Phenomena.
- Berg, M., & Wendt, S. (2011). Introduction: Lynching from an International Perspective. M. Berg, & S. Wendt içinde, *Globalizing Lynching History : Vigilantism and Extralegal Punishment* (s. 1-18). New York: Palgrave Macmillan.
- Berger, P. L. (2011). *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Open Road Integrated Media.
- Berghe, P. (1987). *The Ethnic Phenomenon*. Greenwood: Elsevier.
- Besnier, N. (2007). Crossing Genders, Mixing Languages: The Linguistic Construction of Transgenderism in Tonga. T. A. van Dijk içinde, *Discourse Studies* (s. 99-111). London: SAGE Publications.
- Billig, M. (2002). *Banal Milliyetçilik*. (C. Şişkolar, Çev.) İstanbul: Gelenek Yayıncılık.
- Bloch, E. (2013). *Hristiyanlıktaki Ateizm: Exodus'un ve Krallığın Dini*. (v. Atayman, Çev.) İstanbul: Ayrıntı yayınları.
- Blonde, V. D., Guillaume, J.-L., Lambiott, R., & Lefebvre, E. (2008). Fast Unfolding of Communities in Large Networks. *Journal of Statistical Mechanics: Theory and Experiment* , P10008.
- Bora, T. (2007). *Medeniyet Kaybı*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bora, T. (2018). *Türkiye'nin Linç Rejimi* (6. Baskı b.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Borgatti, S. (2006). Identifying Sets of Key Players in a Network. *Comput. Math. Organ. Theory*, 12(1), 21-34.
- Borgatti, S. P., Everett, M. G., & Jhonson, J. C. (2013). *Analyzing Social Networks*. London: SAGE Publications.

- Bourdieu, P. (1990). *The Logic of Practice*. Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, P. (2015). *Eril Tahakküm* (2. Baskı b.). (B. Yılmaz, Çev.) İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Bozdağ, Ç. (2020). Bottom-up nationalism and discrimination on social media: An analysis of the citizenship debate about refugees in Turkey. *European Journal of Cultural Studies*, 23(5), 712–730.
- Brass, P. R. (2000). Elite Groups, Symbol Manipulation and Ethnic Identity Among the Muslims of South Asia. J. Hutchinson, & A. D. Smith içinde, *Nationalism: Critical Concepts in Political Science* (s. 879-911). London: Routledge.
- Brown, D. E. (2004). Human Universals, Human Nature & Human Culture. *Daedalus*, 4(133), 47-54.
- Brubaker, R. (1996). *Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Buckser, A. S. (1992). Lynching as Ritual in the American South. *Berkeley Journal of Sociology*(37), 11-28.
- Buckser, A. S. (1992). Lynchings as Ritual in the American South. *Berkeley Journal of Sociology*(37), 11-28.
- Burns, A. (2019). Filter Bubble. *Internet Policy Review*, 8(4), 1-14.
- Calhoun, C. (1997). *Nationalism*. University of Minnesota Press: Minneapolis.
- Calhoun, C. (2007). *Milliyetçilik*. (B. Sütçüoğlu, Çev.) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Campbell, C. (2012). *Scapegoat: a History of Blaming Other People*. New York: ABRAMS (Ignition).
- Campbell, C. (2013). *Günah Keçisi: Başkalarının Suçlarının Tarihi*. (G. Kastamonulu, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Castells, M. (2004). Informationalism, Networks, and the Network Society: A Theoretical Blueprint. M. Castells içinde, *The Network Society: A Cross Cultural Perspective* (s. 3-48). Northampton & Cheltenham: Edward Elgar Publishing Limited.
- Cerçi, S. (2009). İnsan Biyolojisinin İletişim Refleksleri. *Marmara İletişim Dergisi*, 14(14), 163-173.
- Christensen, H. S. (2011). Political Activities on the Internet: Slacktivism or Political Participation by Other Means? *First Monday*, 16(2).

- Collins, R. (1974). Three faces of cruelty: towards a comparative sociology of violence. *Theory and Society*, 415-440.
- Collins, R. (2009). Micro and Macro Causes of Violence. *International Journal of Conflict and Violence (IJCIV)*, 1(3), 9-22.
- Creswell, J. W. (2003). *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*. Thousand Oaks: CA: Sage.
- Crossley, N. (2013). Habit and Habitus. *Body and Society*, 19(2&3), 136-161.
- Culter, J. E. (1905). *Lynch-Law: An Investigation Into The History of Lynching in The Unites States*. New York: Longmans, Green and Co.
- DeFina, R., & Hannon, L. (2011). The Legacy of Black Lynching and Contemporary Segregation in the South. *The Review of Black Political Economy*, 38(2), 165-181.
- Deleuze, G. (1992). Postscripts on the Societies of Control. *October*, 3-7.
- Deleuze, G. (2013). *Foucault*. (B. Yalım , & E. Koyuncu, Çev.) İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2000). *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. (R. Huntley, M. Seem, & H. Lane, Çev.) Minnesota : University of Minnesota Press.
- Demirel, D. (2013). Max Weber'in Sosyoloji Kuramı. *Turkish Studies*(8), 361-369.
- Dennis, J. (2019). *Beyond Slacktivism: Political Participation on Social Media*. Palgrave Macmillan.
- Derrida, J. (2010). Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli. A. Çelebi içinde, *Şiddetin Eleştirisi üzerine* (s. 43-133). İstanbul : Metis Yayınları.
- Dijker, A. J., & Koomen, W. (2007). *Stigmatization, Tolerance and Repair: An integrative psychological analysis of responses to deviance*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Direk, Z. (2010). Yasa, Adalet ve Siyaset. A. Çelebi içinde, *Şiddetin Eleştirisi* (s. 214-254). İstanbul: Metis Yayınları.
- Dönmez, İ. K. (2007). Örf. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 34, s. 93-94). içinde İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Duman, K. (2015). Gustave Le Bon'un Sosyal Bulaşma Düşüncesinin Yeni Medyadaki Yansıması: Dijital Linç . 1. *Ulusal Toplumsal Ve Kurumsal Çatışmalar/Çözümler Kongresi Bildiriler Kitabı* (s. 87-101). Düzce: Düzce Üniversitesi.

- Durkheim, E. (1973). *On Morality and Society: Selected Writings*. (R. Bellah, Dü.) Chicago & London: University of Chicago Press.
- Dutton, D. (2011). *Rethinking Domestic Violence*. Toronto: UBC Press.
- Edensor, T. (2002). *National Identity, Popular Culture and Everyday Life*. Oxford and New York: Routledge.
- Edwards, G. (2010). *Mixed-Method Approaches to Social Network Analysis*. Manchester: National Centre for Research Methods.
- Ekman, P. (1992). An Argument for Basic Emotions. *Cognition & emotion*, 3-4(6), 169-200.
- Eley, G., & Suny, R. G. (1996). *Becoming National: A Reader*. (G. Eley, & R. G. Suny, Dü) New York and Oxford: Oxford University Press.
- Eller, J. D., & Coughlan, R. M. (1993). The Poverty of Primordialism: The Demystification of Ethnic Attachments. *Ethnic and Racial Studies*, 16(2), 183-201.
- Eller, J. D., & Coughlan, R. M. (1993). The Poverty of Primordialism: The Demystification of Ethnic Attachments. *Ethnic and Racial Studies*, 183-201.
- Ericson, E. (1966). Ontogeny of Ritualization. R. Lowenstein içinde, *Psychoanalysis: A General Psychology* (s. 601-621). New York: International Universities Press.
- Ernest, R. (2016). *Ulus Nedir?* (G. Yavaş, Çev.) İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Falkowski, T. (2009). *Community Analysis in Dynamic Social Networks*. Magdeburg: Fakult• at f• ur Informatik der Otto-von-Guericke-Universit• at Magdeburg.
- Fanon, F. (2021). *Yeryüzünün Lanetlileri*. (Ş. Süer, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ford, D. Y. (2013). Multicultural issues: Gifted underrepresentation and prejudice— Learning from Allport and Merton. *Gifted Child Today*, 36(1), 62-67.
- Foucault, M. (1987). *Söylemin Düzeni*. (T. Ilgaz, Çev.) İstanbul: Hil Yayın.
- Foucault, M. (1992). *Hapishanenin Doğuşu*. (M. A. Kılıçbay, Çev.) Ankara: İmge Kitapevi.
- Foucault, M. (2001). La Naissance de la Médecine Sociale (1977). *Dits et écrits II*. Gallimard.
- Foucault, M. (2002). *Toplumun Savunmak Gerekir*. (Ş. Aktaş, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Foucault, M. (2007). *Cinselliğin Tarihi* (2. Baskı b.). (H. Uğur Tanrıöver, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Foucault, M. (2012). *İktidarın Gözü: Seçme Yazılar 4* (3. Baskı b.). (I. Ergüden, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2013). *Güvenlik, Toprak, Nüfus: Collège de France Dersleri 1977-1978*. (F. Taylan, Çev.) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Foucault, M. (2014). *Özne ve İktidar*. (F. Keskin, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Fox, J. E., & Miller-Idriss, C. (2008). Everyday Nationhood. *Ethnicities*, 8, 536-563.
- Furedi, F. (2017). *Korku Kültürü: Risk Almamanın Riskleri* (3. Baskı b.). (B. Yıldırım, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Gaertner, S. L., & Dovidio, J. F. (2005). Categorization, Recategorization, and Intergroup Bias. J. F. Dovidio, P. Glick, & L. A. Rudman içinde, *On the Nature of Prejudice: Fifty Years after Allport* (s. 71-88). Blackwell Publishing.
- Galtung, J. (1969). Violence, Peace, and Peace Research. *Journal of Peace Research*, 3(6), 167-191.
- Gambetti, Z. (2007). Linç Girişimleri, Neoliberalizm ve Güvenlik Devleti. *Toplum ve Bilim*(109), 7-34.
- Gambetti, Z. (2009). İktidarın Dönüşen Çehresi: Neoliberalizm, Şiddet ve Kurumsal Siyasetin Tasfiyesi. *İ.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 145-166.
- Gasset, O. y. (2017). *İnsan ve "Herkes"* (2. Baskı b.). (N. G. Işık, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Gellner, E. (2013). *Uluslar ve Ulusçuluk* (3. Baskı b.). İstanbul: Hill Yayınları.
- Gil, D. (1971). Violence Against Children. *Journal of Marriage and the Family*, 637-648.
- Girard, R. (2001). *Des Choses Cachées Depuis la Fondation du Monde*. Paris: Grasset.
- Girard, R. (2003). *Şiddet ve Kutsal*. (N. Alpay, Çev.) İstanbul: Kanat Kitap.
- Girard, R. (2005). *Günah Keçisi*. (I. Ergüden, Çev.) İstanbul: Kanat Kitap.
- Girard, R. (2005). *Günah Keçisi*. (I. Ergüden, Çev.) İstanbul: Kanat Yayınları.
- Girard, R. (2010). *Kültürün Kökenleri*. (A. Er, & M. Yaman, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Godoy, A. S. (2002). Lynchings and the Democratization of Terror in Postwar Guatemala: Implications for Human Rights. *Human Rights Quarterly*, 24(3), 640-661.
- Goffman, E. (2014). *Damga: Öreselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar*. Ankara: Heratik Yayınları.

- Goffman, E. (2014). *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu* (3. b.). (B. Cezar, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Gökalp, B., Karkın, N., & Çalhan, S. H. (2020). The Political Use of Social Networking Sites in Turkey: A Systematic Literature Analysis. *Handbook of Research on Managing Information Systems in Developing Economies* (s. 503-521). içinde IGI Global.
- Gölbaşı, S. (2019). Linç:Politikamı Kültür mü? *Hukuk ve Adalet*, 4(11), 311-323.
- Grätz, T. (2011). Vigilantism in Africa: Benin and Beyond. M. Berg, & S. Wendt içinde, *Globalizing Lynching History : Vigilantism and Extralegal Punishment* (s. 207-224). New York: Palgrave Macmillan.
- Greisch, J. (2011). Being, the Other, the Stranger. R. Kearney, & K. Semonovitch içinde, *Phenomenologies of the Stranger* (s. 215-231). New York: FORDHAM UNIVERSITY PRESS.
- Güllapoğlu, F. (1991, Haziran). Türk Gladio'su İçin Bazı tpuçlan. *Tempo Dergisi*, s. 9-15.
- Gümüş, T. (2007-08). Orta Çağ Avrupa'sında Şiddet: Toplumsal Değişim ve Şiddetin Yeniden Yapılanışı. *Doğu Batı Dergisi*(43), 31-50.
- Güven, D. (2005). *Cumhuriyet Dönemi Azınlık Politikaları ve Stratejileri Bağlamında 6-7 Eylül Olayları*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Hall, R. E. (2020). They Lynched Mexican Americans Too: A Question of Anglo Colorism. *Hispanic Journal of Behavioral Sciences*, 42(1), 62-76.
- Han, B.-C. (2015). *Yorgunluk Toplumu* (2. Baskı b.). (S. Yalçın, Çev.) İstanbul: Açılım Kitap.
- Han, B.-C. (2018). *Şiddetin Topolojisi* (Cilt 3. Baskı). (D. Zaptçioğlu, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Hardt, M. (1999). Affective Labour. *Boundary 2*, 89-100.
- Harvery, D. (2015). *Neoliberalizmin Kısa Tarihi*. (A. Onacak, Çev.) İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Harvey, D. (2006). Neo-Liberalism as Creative Destruction. *Geografiska Annaler: Series B, Human Geography*, 145-158.
- Hayes, C. (2010). *Milliyetçilik: Bir Din* (2. Baskı b.). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Hegel, G. W. (1956). *The Philosophy of History*. New York: Dover Publications.
- Hinduja, S., & Patchin, J. W. (2010). Bullying, Cyberbullying, and Suicide. *Archives of Suicide Research*, 206-221.

- Hobart, M. (1996). Şiddet ve Susku: Bir Eylem Siyasetine Doğru . *Cogito* , 51-64.
- Hobbes, T. (1987). *De Cive* . Oxford: The Clarendon Press.
- Hobbes, T. (1992). *Leviathan*. (S. Lim, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Hobsbawm, E. (2006). Giriş: Gelenekleri İcat Etmek. E. Hobsbawm, & T. Ranger içinde, *Geleneğin İcadı* (M. M. Şahin, Çev., s. 1-19). İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Hobsbawm, E. (2010). *Milletler ve Milliyetçilik: Program, Mit ve Gerçeklik* (4. Baskı b.). (O. Akinhay, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Hofstadter, R. (1964). *The Paranoid Style in American Politics and Other Essays*. Cambridge, Massachusetts: HARVARD UNIVERSITY PRESS .
- Hogenraad, R., McKenzie, D. P., & Péladeu, N. (2003). Force and Influence in Content Analysis: The Production of New Social Knowledge. *Quality & Quantity*, 37, 221–238.
- Hogg, M. A., & Abrams, D. (1998). *Social Identifications: A Social Psychology of Intergroup Relations and Group Processes*. London and New York: Routledge.
- Holsti , O. R. (1969). *Content Analysis for the Social Sciences and Humanities*. London: Addison-Wesley Publishing.
- İlhan, N., Gündüz-Öğüdücü, Ş., & Etaner-Uyar, A. Ş. (2014). Introduction to Social Networks: Analysis and Case Studies. Ş. Gündüz-Öğüdücü, & A. Ş. Etaner-Uyar içinde, *Social Networks: Analysis and Case Studies* (s. 1-18). Vien: Springer.
- İnci, S. (2010). TÜRK-YUNAN SİYASİ İLİŞKİLERİNDE AZINLIKLARIN DİNİ KURUMLARI MESELESİ. *Balkan Araştırmaları Dergisi*, 1(2), 63-96.
- Jenkins, R. (2008). *Social Identity* (3. b.). London and New York: Routledge.
- Jhally, S., & Livant, B. (1981). Watching as Working: The Valorization of Audience Consciousness. *Journal of Communication*, 36(3), 124-143.
- Jones, R., & Merriman, P. (2009). Hot, Banal and Everyday Nationalism: Bilingual Road Signs in Wales. *Political Geography*, 28, 164-173.
- Kant, I. (1784). What is Enlightenment?
- Kantorowicz, E. (2016). *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Kar, A. T., & Gündüz, U. (2020). 6-7 Eylül 1955 Olayları Işığında Türkiye’de Basın, Toplum ve Siyaset İlişkisi. *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 6(2), 452-486.

- Karakaş, T. (2007-08). Nietzsche'nin Şiddeti. *Doğu Batı Dergisi*, 75-86.
- Karamete, F. (2019). *Twitter'da Suriyeli Mültecilere Yönelik Nefret Söylemi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Karatani, K. (2008). Beyond Capital-Nation-State. *Rethinking Marxism*, 569-595.
- Karatani, K. (2017). *Dünya Tarihinin Yapısı*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Kardeş, M. (2015). *Schmitt'le Birlikte Schmitt'e Karşı*. İstanbul : İletişim Yayınları.
- Kaya, B. (2022). *Dijital Kamusal Alan Oluşumu Üzerine Bir İnceleme: Twitter'da Kanal İstanbul Tartışmaları*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Doktora Tezi).
- Kearney, R. (2012). *Yabancılar, Tanrılar ve Canavarlar: Ötekiliği Yorumlamak*. (B. Özkul, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Kedourie, E. (1960). *Nationalism*. London: Hutchinson & Co. (Publishers).
- Kedourie, E. (1971). *Avrupa'da Milliyetçilik*. Ankara: Milli Eğitim Basımevi.
- Keskin, F. (1996). Foucault' da Şiddet ve İktidar. *Cogito: Şiddet*(6-7), 117-122.
- Keskin, F. (2016). Özne ve İktidar. M. Foucault içinde, *Özne ve İktidar* (6. Baskı b., s. 11-24). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Kıvrak, E. (2020). Ernst H. Kantorowicz. Kralın İki Bedeni. Çev. Ümit Hüsrev Yolsal (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2018), 696 s. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22(41), 268-274.
- Kızmaz, Z. (2018). Suriyeli Sığınmacılar: Güvenlik Kaygıları ve Suç. *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 7(2), 392-431.
- Kluckhohn, C., & Murray, H. (1948). *Personality in Nature, Society and Culture*. New York: Alfred A. Knopf.
- Knoke, D., & Kuklinski, J. H. (1982). *Network Analysis: Quantitative Application in the Social*. London : SAGE Publications.
- Koçak, A., & Arun, ö. (2006). İçerik Analizi Çalışmalarında Örneklem Sorunu. *Selçuk İletişim*, 4(3), 21-28.
- Krippendorff, K. (2004). *Content Analysis: An Introduction to its Methodology* (2'nd Edition b.). California: Sage Publications.
- Kropotkin, P. (2001). *Evrimin Bir Faktörü: karşılıklı Yardımlaşma*. (I. Ergüden, & D. Güneri, Çev.) İstanbul: Kaos Yayınları.
- Kuyaş, A. (1996). Halil Berktaş-Zafer Toprak, Tarihçi Gözüyle" Şiddetin Tarihi" Üzerine Bir Söyleşi. *Cogito*(6-7), 197-206.

- Labica, G. (2007). *Théorie de la Violence*. Paris: Vrin.
- Lacan, J. (1966). Le Stade du Miroir. *Écrits*, (s. 93-100).
- Leader, T., Muller, B., & Abrams, D. (2007). Without Mercy: The Immediate Impact of Group Size on Lynch Mob Atrocity. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 33(10), 1340-1352.
- Levi-Strauss, C. (1971). *The Elementary Structures of Kinship*. (J. Bell, J. R. von Sturmer, & R. Needham, Çev.) Boston: Beacon Press.
- Lévy, N., & Tourmarkine, A. (2007). *Osmanlı'da Asayiş, Suç ve Ceza 18.-20. Yüzyıllar*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Mann, M. (2012). *Demokrasinin Karanlık Yüzü: Etnik Temizliği Açıklamak*. (B. Doğan, Çev.) İstanbul: İthaki Yayınları.
- Marsden, P. V. (2011). Survey Methods for Network Data. J. Scott, & P. J. Carrington içinde, *The SAGE Handbook of Social Network Analysis* (s. 370–388). London: SAGE Publications.
- Marx, K. (1974). Marx's Excerpts from Lewis Henry Morgan Ancient Society. L. Krader içinde, *The Ethnological Notebooks of Kari Marx* (s. 95-233). Assen: Van Gorcum.
- Marx, K. (2018). *Grunderisse: Ekonomi Politîğin Eleştirisi İçin Ön Çalışma* (4. Baskı b.). (S. Nişanyan, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mauss, M. (1966). *The Gift*. London: COHEN & WEST LTD.
- Meßelken, D. (2018). Gewalt in der Bibel und in kirchlichen Traditionen Fragen zur Gewalt. S. Jäger, & I.-J. Werkner. içinde Wiesbaden: Springer.
- Michaud, Y. (1994). *Şiddet*. (C. Muhtaroglu, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mills, C. (2000). *The Power Elite*. New York: Oxford University Press.
- Monteith, M. J., Sherman, J. W., & Devine, P. G. (1998). Suppression as a Stereotype Control Strategy. *Personality and Social Psychology Review*, 1(2), 63-82.
- Mouffe, C. (2005). *On the Political*. New York: Routledge.
- Mowatt, R. (2009). The King of the Damned: Reading Lynching as Leisure. *Policy Futures in Education*, 7(2), 185-199.
- Mullen, B. (1986). Atrocity as a Function of Lynch Mob Composition: A Self-Attention Perspective. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 187-197.
- Mullen, B. (1987). Self-Attention Theory: The Effects of Group Composition on the Individual. B. Muller, & G. R. Goethals içinde, *Theories of Group Behavior* (s. 125-146). New York: Springer.

- Murphy, R. F. (1957). Intergroup Hostility and Social Cohesion. *American Anthropologist*, 6(59), 1018-1035.
- Negri, A., & Hardt, M. (2003). *İmparatorluk* (5. Baskı b.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Negri, A., & Michael Hardt. (2011). *Ortak Zenginlik*. (E.-B. Yıldırım, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Negri, A., & Michael, H. (2011b). *Çokluk: İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi* (2. Baskı b.). (B. Yıldırım, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Neumayer, C., & Schoßböck, J. (2011). Political Lurkers? *Conference for E-Democracy and Open Government*, (s. 131-143).
- Nietzsche, F. (1968). *The Will to Power*. (W. Kaufmann, Dü., W. Kaufmann, & R. Hollingdale, Çev.) New York: Vintage Books.
- Nietzsche, F. (1989). The Genealogy of Morals. F. Nietzsche, & W. Kaufmann (Dü.) içinde, *The Genealogy of Morals and Ecce Homo* (s. 15-167). New York: Vintage Books.
- Nolan , P., & Gerhard, L. (2009). *Human Societies: An Introduction to Macrosociology* (11th Edition b.). London: Paradigm Publishers.
- Nye, J. S. (1990). Soft Power. *Foreign Policy*(80), 153-171.
- Odum, H. W. (1931). Lynchings, fears, and folk-ways. *Nation*, 719–720.
- Oleinik, A. (2011). Mixing Quantitative and Qualitative Content Analysis: Triangulation at Work. *Qual Quant*, 45, 859–873.
- Önderman, M. (2018). *Türkiye'de Paranoid Ethos*. İstanbul: Vakıfbank Kültür yayımları.
- Önderman, M. (2020). *Utanç: Sosyo-Kültürel Bir Fenomen*. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları.
- O'Neill, J. (2007-08). Disiplin Toplumu Weber'den Foucault'ya. *Doğu Batı* , 233-252.
- Öner-Özkan, B., & Gençöz, T. (2006). Gurur Toplumu Bakış Açısıyla Türk Kültürünün İncelenmesinin Önemi. *Kriz Dergisi*, 14(3), s. 19-25.
- Onken, H. (2011). Lynching in Peru in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries. M. Berg, & S. Wendt içinde, *Globalizing Lynching History* (s. 173-186). New York: Palgrave Macmillan.
- O'Reily, T. (2005). *What şs Web 2.0*.
- Ortiz-Arroyo, D. (2010). Discovering Sets of Key Players in Social Networks. A. Abraham, A. E. Hassanien, & V. Snasel içinde, *Computational Social Network Analysis: Trends, Tools and Research Advances* (s. 27-48). London: Springer.

- Özkırımlı, U. (2013). *Milliyetçilik Kuramları Eleştirel Bir Bakış* (Cilt 2. Baskı). İstanbul: Doğu Batı Yayınları.
- Öztaş, N., & Acar, M. (2004). Ağbağ Analizine Giriş: Kavramlar ve Yöntemler. M. Acar, & H. Özgür içinde, *Çağdaş Kamu Yönetimi II* (s. 289-317). Ankara: Nobel.
- Öztürk, A. (2007-08). Bir Haklı Savaş Tartışması: Şiddet Meşru Olabilir Mi? *Doğu Batı Dergisi*(43), 115-128.
- Öztürk, F. Z. (2017). *Yeni Medyada Suriyeli Sığınmacılara Yönelik Nefret Söylemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) .
- Paker, M. (2016). *Türkiye Debelenirken: Psikopolitik Yüzleşmeler*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Parlak, İ. (2015). Kimliğin İcadı, Ötekinin İcadı ve Şeytanlaştırma. İ. Parlak içinde, *Öteki'nin Var Olma Sancısı: Türk Politik Kültüründe Şeytanlaştırma Eğilimleri* (s. 25-122). Bursa: Dora.
- Parlak, İ., & Tangün, Y. A. (2018, Aralık). Siyasalın Algılanmasında Koplocu Ortak Aklın İşleyişi: Muharrem İnce'nin Arkasından Konuşan Kişi. *Birikim Dergisi*(356), 37-48.
- Petersen, N., & Ward, G. (2015). The Transmission of Historical Racial Violence: Lynching, Civil Rights–Era Terror, and Contemporary Interracial Homicide. *Race and Justice*, 114-143.
- Pfeifer, M. J. (2011). *The Roots of Rough Justice: Origins of American Lynching*. Illinois : University of Illinois Press.
- Pitt-Rivers, J. (1965). Honour and Social Status. J. Peristiany içinde, *Honour and Shame* (s. 19-78). London: Weidenfeld and Nicolson.
- Polanyi, K. (2010). *Büyük Dönüşüm: Çağımızın Siyasal ve Ekonomik Kökenleri* (9. Baskı b.). (A. Buğra, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Poletto, F., Stranisci, M., & Sanguinetti, M. (2017). Hate Speech Annotation: Analysis of an Italian Twitter Corpus. *4th Italian Conference on Computational Linguistics*, (s. 1-6).
- Popper, K. (1989). *Açık Toplum ve Düşmanları* (2. Baskı b.). (M. Tunçay, Çev.) İstanbul: Remzi Kitapevi.
- Procháska, G. (1784). *De functionibus systematis nervosi. Commentatio mentatio*. Prague: Wolfgang Gerle.

- Purvis, T., & Hunt, A. (1993). Discourse, Ideology, Discourse, Ideology, Discourse, Ideology... *The British Journal of Sociology*, 44(3), 473-499.
- Ragner, T. (2006). Sömürge Dönemi Afrika'sında Gelenegin İcadı. E. Hobsbawm, & T. Ragner içinde, *Gelenegin İcadı* (s. 245-304). İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Raj, Y. (2017). Making Sense of Lynching in Medieval Nepal. M. J. Pfeifer içinde, *Global Lynching and Collective Violence: Asia, Africa and the Middle East* (s. 103-124). Chicago: University of Illinois Press.
- Ranciere, J. (1999). *Disagreement*. (J. Rose, Çev.) Minneapolis: University of Minnesota.
- Renan, E. (2016). *Ulus Nedir*. (G. Yavaş, Çev.) İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Resinkoff, P. (1933). A Psychoanalytic Study of Lynching. *Psychoanalytic Review*, 20(4), 421-427.
- Rettberg, J. W., & Gajjala, R. (2016). Terrorists or cowards: negative portrayals of male Syrian refugees in social media. *Feminist Media Studies*, 16(1), 178-181.
- Rheingold, H. (2002). *Smart Mobs: The Next Social Revolution*. Cambridge: Basic Books.
- Ritzer, G. (2009). *Contemporary Sociological Theory and Its Classical Roots: The Basics*. McGraw-Hill.
- Rousseau, J. J. (2003). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*. (E. Ergün, Çev.) Ankara: Yeryüzü Yayınevi.
- Royzman, E. B., McCauley, C., & Rozin, P. (2005). From Plato to Putnam: Four Ways to Think About Hate. R. J. Sternberg içinde, *The Psychology of Hate* (s. 3-35). American Psychological Association.
- Sahlins, M. (1972). *Stone Age Economics*. Chicago, Illinois: Aldine-Atherton.
- Santos, F. K., Moreira, P. V., & Portela, J. C. (2021). La violence dans les interactions: les pratiques de la cancel culture et du lynchage en ligne1. *Actes Sémiotiques* 125, 1-16.
- Schmitt, C. (2012). *Siyasal Kavramı* (2. Baskı b.). (E. Göztepe, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Scott, J. P. (2000). *Social Network Analysis* (2nd Edition b.). London: SAGE Publishing.
- Shay, F. ([1938]1969). *Judge Lynch, His First Hundred Years*. New York: Biblio and Tannen Booksellers and Publishers.

- Shils, E. (1957). Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties: Some Particular Observations on the Relationships of Sociological Research and Theory. *The British Journal of Sociology*, 8(2), 130-15.
- Skey, M. (2011). *National Belonging and Everyday Life: The Significance of Nationhood in an Uncertain World*. London: Palgrave Macmillan.
- Skoric, M. M. (2012). What is Slack About Selacktivism? *Inter-Asia Roundtable 2012: Methodological and Conceptual Issues in Cyber Activisim Research* (s. 77-14). National University of Singapore.
- Smångs, M. (2016). Doing Violence, Making Race: Southern Lynching and White Racial Group Formation. *American Journal of Sociology*, 121(5), 1329–1374.
- Smångs, M. (2017). The lynching of African Americans in the U.S. South: A Review of Sociological and Historical Perspectives. *Sociology Compass*, 11(8), e12500.
- Smith, A. D. (1989). The Origins of Nations. *Ethnic and Racial Studies*, 12(3), 340–367.
- Smith, A. D. (1998). *Nationalism and Modernism*. New York: Routledge.
- Smith, A. D. (2016). *Milli Kimlik*. Ankara: Dost Kitabevi .
- Sorokin, P. A. (1997). *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri* (2. Baskı b.). (M. Tunçay, Çev.) İstanbul: Göçebe Yayınları.
- Spinoza, B. (2008). *Tractatus Theologico-Politicus ya da Tanrıbilimsel Politik İnceleme*. (B. Ertuğrul, Çev.) İstanbul: Biblos Yayınevi.
- Spinoza, B. (2011). *Etika* (4. Baskı b.). (H. Ülken, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi.
- Spinoza, B. (2018). *Ethica* (3. Baskı b.). (Ç. Dürüşken, Çev.) İstanbul: Alfa Basım, Yayın, Dağıtım.
- Staub, E. (1996). Cultural-societal roots of violence: The examples of genocidal violence and of contemporary youth violence in the United States. *American Psychologist*, 2(51), 117-132.
- Steenkamp, C. (2007). The Legacy of War: Conceptualizing a ‘Culture of Violence’ to Explain Violence after Peace Accords. *The Round Table*, 94(379), 253-267.
- Sternberg, R. J. (2003). A Duplex Theory of Hate: Development and Application to Terrorism, Massacres, and Genocide. *Review of General Psychology*, 3(7), 299-328.

- Strang, S. J. (2014). Network Analysis in Criminal Intelligence. A. J. Masys içinde, *Networks and Network Analysis for Defence and Security* (s. 1-26). London: Springer.
- Suistola, J., & Volkan, V. D. (2018). *Tarihi ve Psikolojik Boyutlarıyla Uluslararası Terörizm*. (S. Sarıyer, Çev.) Ankara: Pusula Yayınevi.
- Sunstein, C. R. (2017). *#Republic : Divided Democracy in the Age of Social Media*. Princeton: Princeton University Press.
- Tashakkori, A., & Teddlie, C. (2010). *Handbook of Mixed Methods in Social and Behavioral Research*. Thousand Oaks: SAGE.
- Taşkale, A. (2015). *Neoliberal ve Militarist Post-Politika: Siyasal Bastırma Sanatı*. (M. Serin, Çev.) Ankara: Nota Bene Yayınları.
- Taştan, C., Haklı, S., & Osmanoğlu, E. (2017). *Suriyeli Sığınmacılara Dair Tehdit Algısı: Önyargular ve Gerçekler*. Ankara: Göç ve SınırGüvenliği Araştırmaları Merkezi (GÖÇMER) Yayınları.
- Thurston, R. W. (2011). *Lynching American Mob Murder in Global Perspective*. Ashgate Publishing Limited .
- Tocqueville, A. d. (2016). *Amerika'da Demokrasi*. (S. S. Özdemir, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Tolnay, S. E., & Beck, E. M. (1995). *A festival of violence: An analysis of southern lynchings, 1882-1930*. University of Illinois Press.
- Tolnay, S. E., & Et al. (1989). Black Lynchings: The Power Threat Hypothesis Revisited. *Social Forces*, 67(3), 605-623.
- Tönnies, F. (2001). *Community and Civil Society*. (J. Harris, Dü., J. Harris, & M. Hollis, Çev.) Cambridge: Cambridge University Press.
- Türk, G. D. (2017). Sanal Dünyada Linç Kültürü. A. M. Kırık içinde, *Medya Çağında İletişim* (s. 463-486). İstanbul: Çizgi Kitapevi.
- Ünsal, A. (1996). Genişletilmiş Bir Şiddet Tipolojisi. *Cogito*, 29-36.
- Urhan, V. (2014). Michael Foucault'da Disiplinci Düzenleyici İktidar Ayrımı. *Doğu Batı Dergisi*(69), 229-238.
- van Dijk, T. A. (1984). *Prejudice in Discourse: An Analysis of Ethnic Prejudice in Cognition and Conversation*. Amsterdam: Jhon Benjamin Publishing.
- Volkan, V. D. (1993). *Politik Psikoloji*. (A. Çevik, & B. Ceyhun, Çev.) Ankara: Ankara Üniversitesi Rektörlüğü Yayınları.

- Volkan, V. D. (2001). Transgenerational Transmissions and Chosen Trauma: An Aspect of Large-Group Identity. *Group Analysis*, 1(34), 79-97.
- Volkan, V. D. (2019). Large-Group Identity, Who Are We Now? Leader–Follower Relationships And Societal–Political Divisions. *The American Journal of Psychoanalysis*, 139-155.
- Watts, C., & Zimmerman, C. (2002). Violence Against Women: Global Scope and Magnitude. *The Lancet*, 1232-1237.
- Weber, A. (2009). *Nefret Söylemi El Kitabı*. (M. Çulhaoğlu, Çev.) Strazburg: Avrupa Konseyi Yayınları.
- Weber, M. (1946). *From Max Weber: Essays in Sociology*. (H. H. Gerth, & C. W. Mills, Dü) New York: Oxford University Press.
- Weber, M. (1978). *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Berkeley: University of California Press.
- Weber, M. (1999). *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhü*. (Z. Gürata, Çev.) Ankara: Ayraç Yayınevi.
- Weber, M. (2004). *Sosyoloji Yazıları* (6. Baskı b.). (T. Parla, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Weber, M. (2004). *The Vocation Lectures: Science as a Vocation, Politics as a Vocation*. (D. Owen, T. Strong, Dü, & R. Livingstone, Çev.) Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Weber, M. (2011). *Sosyolojinin Temel Kavramları*. (M. Beyaztaş, Çev.) İstanbul: Yarın Yayınları.
- Weber, R. P. (1990). *Basic Content Analysis* (2nd Edition b.). London: Sage Publications.
- West, R. (1949). Lynching Trials in America. *Medico-Legal Journal*, 17(3), 90-99.
- White, M. D., & Marsh, E. E. (2006). Content Analysis: A Flexible Methodology. *Library Trends*, 55(1), 22-45.
- White, W. (2001). *Rope and Faggot: A Biography of Judge Lynch*. Indiana: Notre Dame Press.
- Williams, Y. R. (2001). Permission to Hate: Delaware, Lynching, and the Culture of Violence in America. *Journal of Black Studies*, 3-29.
- Wyatt-Brown, B. (1982). *Southern Honor: Ethics and Behavior in the Old South*. New York: New York University Press.

- Yalçinkaya, A. (2011). hafıza Savaşlarından Sahiplenilmiş Şehitliğe: Madımak Katliamı Örnek Olayı. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 66(3), 333-394.
- Yıldız, A. A., & Verkuyten, M. (2011). Inclusive victimhood: Social Identity and the Politicization of Collective Trauma Among Turkey's Alevis in Western Europe. *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology*, 17(3), 243-269.
- Zake, I. (2002). The Construction of National(ist) Subject: Applying the Ideas of Louis Althusser and. *Social Thought & Research*(25, Postmodernism.), 217-246.
- Zizek, S. (2018). *Şiddet*. (A. Ergenç, Çev.) İstanbul: Encore.