

Melez Kimliklerin Cemaatleri^{*1}

Prof. Dr. Hacı DURAN

İstanbul Aydın Üniversitesi, Türkiye

haciduran@aydin.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-9169-4674>

Öz

Melez kimlikler; geleneksel sosyal ağların zayıflamasıyla güçlenen, yeni sosyal kimlikler ve bağlılık alanlarıdır. Son dönemlerde ortaya çıkan bu kimlikler, terör ve şiddet yanlısı sosyal grupların alan bulmasını sağlıyor. Dini, etnik ve tarihi metaforlar melez sosyal kimliklerin türetilmesinde kullanılıyor. Çağdaş iletişim ve ikna teknolojileri melez sosyal kimliklerin üretimini ve çoğaltılmasını kolaylaştırıyor. Bu makalede, resmi ve gayri resmi şiddeti, ayrıştırmayı ve nefreti besleyen melez sosyal kimliklerin yapılandırılmasını sağlayan üç tane örnek üzerinde durulacaktır. Bunlar, Marksizm, İslamcılık ve Holiganizmin resmi ve gayri resmi biçimleridir. Marksist sosyal kimliklerin üretimi için Marx'ın bir metni, İslamcı sosyal kimliklerin üretiminde Seyyid Kutub'un bir metni ve Daiş'in eylemleri ve söylemleri örnek olarak incelenecektir. Holiganik sosyal kimliklerin üretiminde ise, ABD başkanı Donald Trump ve Yeni Zelanda Camisi katliamını gerçekleştiren terörist Brenton Tarrant'ın mesajlarını esas alacağım. Farklı statü, din ve ideoloji çevrelerinden seçilen bu örneklerin tümü, tarihi metaforlardan ve metinlerden yeni metaforlar üretmekle, melez bir sosyal kimliği dolaşıma koymaktadırlar. Böylece uydurulmuş yalanları ikna teknolojileri ile gerçekliğe dönüştürmeye çalışıyorlar.

Anahtar Kelimeler: *Melez Kimlikler, Terörizm, Siyasal İslam, Daiş, Holiganizm, Marksizm, İslamcılık, Fanatizm, Seyyid Kutub, Donald Trump, Brenton Tarrant*

1 * Geliş Tarihi / Received: 05.11.2020 - Kabul Tarihi / Accepted: 09.11.2020

Doi Num: 10.17932/IAU.AIT.2015.012/ait_v06i2007

The Communities of Hybrid Identities

Abstract

Hybrid identities become new areas of social identity and commitment that are strengthened by the weakening of traditional social networks. This social change brings to find terrorist groups asocial and pro-terror groups to find space for influence and organizing peoples. Religious, ethnic and historical metaphors are used to derive hybrid social identities. The contemporary communication and persuasion technologies facilitate the production and reproduction of hybrid social identities. This article will focus on the three examples of the construction of hybrid social identities that nurture formal and informal violence, segregation and hatred. These are official and informal forms of Marxism, Islamism and Hooliganism. The structuring of Marxist social identities will be taken an example of Marx's text. And The structuring of Islamist social identities will be taken an example of Sayyid Qutb's text, and The ISIS's actions and their discourses. US President Donald Trump's messages will be given as an official example for Holiganic identities. And Brenton Tarrant's messages, which carried out the New Zealand mosque massacre, are examples of unofficial hooliganic identities. All of these examples, selected from different circles of status, religion and ideology, circulate a hybrid social identity by producing new metaphors from historical metaphors and texts.

Keywords: *Hybrid Identities, Terrorism, Political Islam, ISIS, Hooliganism, Marxism, Islamism, Fanaticism, Sayyid Qutb, Donald Trump, Brenton Tarrant*

Giriş

İslam dünyasındaki ve dünyanın birçok bölgesindeki iç savaşlar; ötekileştirme, dışlama ve terör; geleneğin sosyal kimlikleri ve aidiyetleriyle veya bağlılıklarıyla açıklanıyor. Tarihi bir kökenden kaynaklandığı varsayılan etnik, milli ve dini sosyal oluşumlara, bağlılıklara ve inançlara bağlanıyor. Ancak sosyal kimlik kavramının kullanım bağlamlarının kökleri ise bir taraftan geleneklere ve tarihi metaforlara uzanırken, diğer taraftan modernleşme sürecinde ulusal ve küresel ideolojilere dayanıyordu, son dönemlerde ise; çağdaş iletişim teknolojileri ile üretilen yapay yani melez / hibrit sosyal gruplara, takımlara ve cemaatlere dayanmaktadır.

Sosyal kimlik hangi şartlarda geleneklere, törelere, tarihten kalma inançlara ve gerçek anlamıyla atalardan gelen sosyal ağlara dayanır? Hangi şartlarda ulusal ve küresel ideolojiler dayandırılır? Ve hangi şartlarda teknolojik bir melez kimlik olarak tebarüz eder? Bunun belirlenmesi gerekir. İnsanların kendilerini bir sosyal kimliğe mensup hissetmesi gerçekten, onların o sosyal kimliğin sosyal ağlarından gelen birer aktör olduklarını gösterir mi?

Bu iki soru şu açıdan önemlidir: Birincisi, çağımızda yaşam biçimleri, beklentileri, gündelik alışkanlıklar, iş ve üretim ortamları; geçmişten kalma gelenekler, sosyal ortamlar ve yerleşimler dışında başka ortamlarda gerçekleşiyor. Yaşam ve sosyal ilişkiler, gelenek toplumlarının sosyal ağları ve bağlılıklarının sosyal oluşumlar üzerindeki etkisi azalmıştır. Uygulamada gelenek inançları, alışkanlıkları, töreleri ve yaşam biçimleri ile ilgisi kurulamayacak derecede kendi geçmişine yabancılaşmış bir yaşam tarzı var.

Ancak bu yaşam tarzını yaşayanlar, yine de kendilerini geçmiş törelerin, dini inançların geleneklerin, yerleşimlerin ve bağlılıkların uzantısı veya temsilcisi sayıyorlar. Bu varsaymaya dayalı temsili kimlikler; atalardan kalma kimlikler olarak işlem görüyor. Bu bir yanılısamadır.

İkinci olarak varsayılan ata kültürünün, yani tarihten gelme dini inançların, törelerin ve sosyal ağların temsilcisi olma, özüne yabancılaşmış bir kimliğin, kendini uydurulan sanal öze göre yeniden yaratması gibi bir sorun çıkarmaktadır. Yani sanal bir kimliği; gerçek bir kimlik gibi değerlendirme eğilimi var ve bu eğilim var olan siyasi ve hukuki düzen tarafından gerçek bir aktör işlevi görmektedir. Çatışan gruplar ve partizanlar gerçekten var olmayan sosyal ağları ve bağlılıkları varmış gibi sanarak birbirlerine saldırıyorlar.

Dolayısıyla sosyal ağ uzantısı ve bağları ne gelenek toplumlarındaki biçimi ne de modernleşme dönemindeki biçimi ile ilişkisi, bulunmayan sanal kimliklerle karşı karşıyayız.

Sosyal bilimlerde, 19 ve 20 yüzyıl boyunca, cemaat / cemiyet, topluluk/ toplum, millet/cemaat ve global toplum / topluluk gibi karşıtlıkları içeren yaklaşımlar; sosyal kimlikleri de bu kategorilere göre açıkladılar. Klasikleşmiş bu ayırma biçimine göre; cemaat, kabile, aşiret, etnik köken, mezhep ve tarikat gibi sosyal oluşumlar; eski toplumda insanlara sosyal kimlik verirdi. Ve bu oluşumlar, yüz yüze etkileşimlere, yaşanmışlıklara,

doğrudan görüşme ve dinlemelere dayanırdı. Kimlikler bir etkileşimin, sosyal varoluşun gerçek biçimlerine göre şekillenirdi.

Modern ve postmodern toplumlarda ise, sosyal kimlikler; bir ideolojiye, ortak heyecan oluşturan basmakalıp sloganlara, felsefi görüşlere, siyasal olarak örgütlenmiş toplumlara ve dini söylemlere bağlı olarak sonradan oluşuyorlar. Gelenek toplumlarındaki gibi doğrudan yaşanan ve gerçekleşen sosyal ağlara ve bağlara göre oluşmuyor. Teknolojik olarak, yani ikna, manipülasyon ve yönlendirme yöntemleriyle yapılandırılan sosyal gruplar ve örgütler belirtilen düşüncelere göre, insanlara sosyal kimlik vermektedir.

Bu çalışmada son yıllarda Batı Ülkeleri'nde İslam korkusu, yabancı düşmanlığı ve anti terörizm kapsamında gündeme gelen, resmi ve gayri resmi sosyal hareketlerin inşa etmeye çalıştığı sosyal kimlikler ve bağlılıklar üstünde duracağım. Bu kimliklerin tarihi metaforlar ve yaşanmışlıklarla ne kadar bağlantılı olabileceğini tartışacağım. Yani, yabancı düşmanlığı ve islamofobia söylemlerine göre, örgütlenen, gösteri yapan ve siyasi olarak Müslümanlara fiili ve sözlü olarak saldıran sosyal oluşumlar, gerçekten, on dokuzuncu yüzyıldaki sömürgeci bilincin ve sosyal kimliklerin uzantısı olabilir mi? Veya bu ayrımcı, ırkçı ve Müslüman düşmanı gruplar, gerçekten haçlı ruhunun çağdaş örnekleri olabilir mi?

Aynı şekilde İslam ülkelerinde, Selefilik, Sünnilik, Şiilik veya İslamcılık gibi imajları kullanan grupların inşa etmeye çalıştığı kimliklerin bağlılıkların ve karşı kimliklerin ilk örnekleriyle ne kadar bağlantılı olabileceğini tartışacağım. Yani İslam dünyasında çoğu kere anti emperyalist bir basmakalıp tutumu canlandırmak için; Şiilik, Sünnilik, Sufilik ve İslamcılık veya bunların uzantısı olarak varsayılan partileri sosyal oluşumlar,

cemaatler ve gruplar; sosyal ağ uzantıları, grup değerleri ve normları bakımından tarihteki ilk örneklerinin canlı birer örneği kabul edilebilir mi?

Daiş ve Hizbullah gibi gizli örgütler, üyelerine ve bağlılarına ve karşıtlarına geçmişin uzantısı olduğu var sayılan bir kimlik sunuyor. Bu sunulan kimlik üyeler tarafından gerçek sanılıyor. Ancak bu günümüz şartlarında mümkün görünmüyor.

Aynı şekilde; Türkiye, Sudan, Mısır, İran, Arabistan ve Irak'ta resmi politikalarla sürdürülmeye çalışılan ve yer yer ülkeyi yöneten siyasal İslamcı hareketler, klasik ve tarihi Müslüman yönetimlerin, iktidarların,

hilafetlerin ve krallıkların bir izdüşümü veya basmakalıp biçimi olabilir mi?

Yani bir taraftan resmi siyasi otoriteler kendi imajlarını geçmişten kalma imajlarla bir yasal kimliğe dönüştürüyor, diğer taraftan muhalif, isyancı ve anarşist topluluklar ve örgütler de tarihi metaforlara aynı tarzda kendilerini dayandırıyor. Bu durum hem ABD gibi ülkelerde hem Avrupa ülkelerinde hem de İslam ülkelerinde benzer tarzlarda tekrarlanıyor.

Alkaide ve Daiş, dünyanın birçok ülkesinde, farklı dilleri konuşan Müslüman gençleri; hilafet ve cihad kavramları ile ikna edebildi. Onları, cihad ordusu ve hilafet askeri metaforlarına bağlanan bir sosyal kimlik etrafında şiddete ve teröre yönlendirdi. 11 Eylül saldırısıyla binlerce sivil New York'ta Dünya Ticaret Merkezi binalarında öldürdü. Irak ve Suriye'de, kanlı satırlarla insanların kafasını kesti. Bu cinayeti kameralara kaydederek bütün dünyaya gösterdi. Bu yeni sosyal kimlik tanıtıldığı gibi, Peygamber (as)'den sonra kurulan dört halife döneminin vatandaşlarına sunduğu bir kimliğin tekrarı olabilir mi? Bu cinayetler Müslümanların savaşıma biçimlerinin yeniden üretimi ve tekrarı olabilir mi?

Mısır'da Abdulfettah Sisi, Ezher şeyhlerinden ve Mısır müftüsünden fetva alarak darbe yaptı. Darbeye karşı gelenleri yine fetvalara dayanarak kurşunladı. Darbeye karşı gelenler de direnişlerini zulme karşı cihad olarak tanımladı. Her iki tarafın bu savaşı sürdürmek için ileri sürdükleri dini deliller, klasik İslam inançlarının bir tekrarı olabilir mi? Bu delillere bağlı olarak oluşturulan sosyal kimlikler, mütevaris bir kimliğin yeniden dirilişi kabul edilebilir mi?

Batı ülkelerinde daha çok holiganik imajlarla gösterime konan İslam veya yabancı düşmanlığı imajlarının kuruluş biçimleri ve bu imajlara inanarak gruba katılan aktörlerin, sosyal ağları ve söylemleri, klasik haçlı kültürünün ve sömürge döneminin hegamonik ordularının amaçlarının bir tekrarı olarak görülebilir mi?

Görüldüğü kadarıyla bu imajlar, geleneksel değerlerle beslenmiş gibi yapıyorlar. Mesela haç sembolü ile Viking kıyafetiyle veya bir orta çağ şövalyesinin sembolik kıyafetiyle yabancılara veya Müslümanlara saldıran batıdaki bu gruplar, Haçlı ruhunun yeniden doğuşu ve tekrarlanması olarak görülebilir mi?

Yeni Zelanda'da Nur camisinde Cuma namazı kılan Müslümanları

topluca öldürme girişiminde bulunarak 50 Müslümanı öldüren terörist Brenton Tarrant'ın eylemi tarihi bir imajın eyleme dönüşmesi olarak kabul edildi. Terörist Tarrant, öldürme gerekçeleri arasına Ayasofya'ya minare yapılmasını, Viyana ve Çanakkale savaşlarının intikamlarının alınmasını, esas almıştı. Poliste ve Sosyal medyada kendisini bir Haçlı şövalyesi gibi göstermişti. Terörist'in tarihi metaforlarla gösterime koyduğu bu toplu cinayeti, tarihin tekrar etmesi olarak değerlendirmek mümkün müdür? Yoksa bu toplu cinayet güncel yaşam değerlerinin inşa ettiği melez kültürün bir uzantısı mıdır? Veya bir davranış bozukluğunun, varsayıldığı düşünülen geçmiş bir örnek olayla örtülmesi midir?

Benzer bir durumu Donald Trump'ın seçim propagandalarındaki kin ve saldırı yüklü konuşmalarında da gördük. Bilindiği gibi Trump, "Ben Müslümanları asla affetmem. Çünkü onlar Hz. İsa'yı öldürdü." demişti. Trump'ın ABD seçimlerindeki başarısı, "İslam korkusu" propagandasının ABD'de başarılı olduğuna işaret etmekle kalmıyor. Aynı zamanda çok saçma ve yalan olduğu herkesçe bilinen bir gerekçeyle Müslümanlara saldırmanın, Cumhuriyetçi seçmenler tarafından özümsemiğine delalet ediyor. Bilindiği gibi Trump daha sonra yasal başkan olma sıfatıyla Müslümanlara karşı Haçlı savaşlarını yeniden başlattığını birkaç kez açıkladı.

Trump'ın yasal, bürokratik politikalara bağlı olarak Müslümanlara bir Haçlı öcüsü olarak saldırması ile Brenton Tarrant'ın toplu cinayet gerekçesi benzer tarihi metaforlara dayandırılarak gerçekleştirilmiş görünüyor.

Benzer bir durum İngiltere'de Brexit oylamasında, Brexit yanlısı İngiliz politikacılar tarafından da uygulamaya konmuştu. İngilizler de Türk ve Müslümanlarla birlikte yaşama korkusuna bağlı olarak Avrupa Birliği'nden çıkmak için oy kullandılar.

Çağdaş liberal kapitalizmin kurucu toplumları, dikkatle olaylara bakıldığında, düşmanlığı, kini, nefreti ve bunlara bağlı olarak yaptıkları saldırıları, Haçlı şövalyesi olma bilincine dayandırarak gerçekleştirmeye çalışıyorlar. Bu durum, modern Batı uygarlığı adına eyleme ve saldırıya geçenlerin varsayılan tarihi örnek olaylara gerçekten bağlı olduklarını gösterir mi? Bu soruya cevap vermek için Arap toplumlarında eylemci sosyal hareketlerin kullandıkları tarihi metaforları göz önünde bulundurup açıkladıktan sonra cevaplandırmak gerekir.

İslam ülkelerinde ise Siyonizm düşmanlığı, Antiemperyalist tutumlar veya Asrısaadet ve Hilafet arayışları çerçevesinde ortaya çıkan sosyal hareketler, kendilerini tarihi mezheplerin, önderlerin ve İslam medeniyetinin, uzantısı olarak sunuyorlar. Bu post modern İslamcı direniş biçimleri veya varoluş söylemleri, ne kadar sahih İslam geleneklerinden besleniyor? Onları tarihi aidiyetlerin ve bağılılıkların bir uzantısı olarak görmek sorunu açıklar mı?

Hem Batı toplumlarında hem de İslam toplumlarında ortaya çıkan bu yeni sosyal kimliklerin mensuplarının sanıldığı gibi geleneksel kültürlere ve tarihi temellere dayandıkları tartışmalıdır. Geleneksel imajlar, bu sosyal kimliklerin inşası için bir gösteri ve tüketim malzemesi olarak kullanılıyor. Bu gruplar, toplumdaki hızlı değişme, hareketlilik ve sosyal aę dağılımı bozulmalarının meydana getirdiği sosyal boşluktan doğan ihtiyaçları karşılamak için kişilere sunulan melez oluşumlardır. Mevcut bir tarihin ve geleneğin uzantısı değildirler. Birer anomik oluşumdurlar.

1. Geleneksel Toplumda Sosyal Kimlik

Modern öncesi dönemde toplumlar, geleneksel iletişim kanalları ile yapılan sosyal oluşumlara göre gruplaşırlardı, cemaatlere veya topluluklara ayrılırlardı. Bir köyün, kabilenin, aşiretin, mahallenin veya yüz yüze doğrudan iletişimin mevcut olduğu dini grupların iletişim kanalları gelenekselidir. Bunlar modern öncesi dönemin geleneksel toplumlarının sosyal aidiyet ve dışlama mekanizmalarıdır.

Geleneksel toplumda sosyal etki, alışlageldik uygulamalarla kendiliğinden gerçekleşir. Kişi yabancı olmadiğı ve daha önce karşılaştığı sosyal etkilere maruz kalır. E. Durkheim'in tanımı ile söylersek, geleneksel toplumlarda sosyal ilişkiler, etkileşimler mekaniktir. Sosyalleşme ve dayanışma dar bir sosyal çevrede benzerlik üstüne kurulu olan duygularla, kutsal inançla ve değerlerle sağlanır (Aron R., 2010: 230).

Bilindiği gibi her sosyal kimlik ve aidiyet aynı zamanda, sosyal sınırlar inşa etme, grup kurallarına gör davranma, grup kuralları ve normlarına gör bir ortak bir algı alanına bağlanma, grup dışı sosyal çevreyi dışlama ve ötekileştirme mekanizmalarını da içerir. İdeolojik manada bir sosyal gruba aidiyet diğer grupların dışında olmakla kalmaz, gruba özgü kurallara bağlanma ve bu kuralların ideolojisi doğrultusunda bir saplantı oluşturmakla kalmaz, aynı zamanda toplumun geneline göre izole olmak demektir. İnsanların sosyal çatışmalara katılmalarını sağlayan kışkırtıcı

unsurlar da bu kategorilere göre kurulu olan sosyal ağlara göre şekillenir.

Durkheim, insanların önceden kalma alışkanlıklar, sosyal çevreler ve bağlılıklar dışında yeni çevrelere girmeleri durumunda, yeni çevreyle birlikte eski normlardan, bağlardan ve kurallardan koştuklarını yeni çevreye göre, yeni normlar, kurallar ve sosyal aidiyetler oluşturduklarına değinmiştir (Sherif M. 1985:10). Önceki yaşamın kurallarından ve değerlerinden meydana gelen sapmanın bir tür anomi, yani kuralsız bir sapma ile sonuçlandığını belirtmiştir.

Sosyal ağlar konusunda yaptığı çalışmalarla bilinen Granovetter, informal ilişkilere dayanan değerlere göre kurulan sosyal bağların güçlü, formel değerlerle kurulan sosyal bağların ise gevşek olduğunu belirtir (Gravetter M., 1973: 51-68). Güçlü bağlar insanlara güçlü aidiyetler sunar. Bu türden aidiyetler ise zorunlu olarak, grup dışı kalan toplum üyeleri ile etkili sosyal ağların oluşumunu olumsuz etkiler.

Durkheim'in bu yaklaşımını yukarıda belirtilen sosyal ağların derecesi durumu ile karşılaştıracak olursak, mekanik ve cemaatçi toplumlarda, grup içi sosyal ağların güçlü olduğu açıktır. Güçlü ağ bağlantıları sosyal kimliği, mütevaris sosyal bağlarla devam ettirir. Çünkü bu ağlar, duygusal tatmin, sosyal güvence ve bilişsel uyum sağlar.

Geleneksel toplumlarda sosyal kimlik ve aidiyet konusunda ileri sürülen nazariyelere göre sosyal aidiyet, bağlılık ve kimlik; ataların sosyal ağlarına, değerlerine, inançlarına, ilişkilerine, bağlılıklarına, aidiyetlerine ve alışkanlıklarına göre gerçekleşir.

Son cümlede söylediklerimi örnekler üzerinden gösterelim. Mesela geleneksel toplum, kabile, aşiret, takım sultanlık ve beylik gibi siyasi oluşumları; akrabalık ve soy esasına göre temellendirirdi. Yeni doğanlar, bu topluluklarda, ölü ataların yaşayan canlı bir örneği olarak hayata hazırlanırdı. Ataların varoluşlarının yeni nesillerle devam ettiğine inanılırdı.

Bu inanç aynı zamanda akraba ve soy aidiyetine bağlı ve onunla sınırlı bir sosyal ağın temel alınmasını gerektirirdi. Bu gerekliliğe bağlı olarak sosyal sınırlar inşa edilirdi. Kabile asabiyeti olarak bilinen bu olgu, binlerce yıl devletlerin kurulması, gelişmesi ve yıkılması ile ilgili sosyal siyaset teorilerinin de temelini oluşturdu.

Hilafetin Kureyş'ten olma gerekliliği konusunda İslam dünyasında eskiden beri ileri sürülen fihri hükümler (Al-Taftazani 1306:182, Al-Gazzali, 1964: 182-183) ile İbn Haldun'un devletlerin kuruluşu hakkında kabile asabiyetini (İbn Haldun 1989:139-159) esas alan tavrılar, yani siyasi gücün kurulma ve gelişme aşamaları nazariyesi bunun örneğidir.

Geleneksel toplumlarda sosyal kimlik mütevatir veya sürekli tekrarlanan bir algıya ve geleneğe göre oluşurdu. Cemaat veya kabile bu yönüyle sosyolojik bir gerçekliğe dayanıyordu. Aidiyetin ve sosyal kimliğe bağlılığın somut bağları vardı. Kan bağı, ekonomik bağımlılık, topluluk içi dayanışma, ömür boyu devam eden, ekonomi, töre ve siyaset tarafından desteklenen sosyal bağların oluşturduğu fedakârlık somut bir sosyal gerçekliğe dayanıyordu. Gündelik yaşam, sosyal etkileşimler aynı sosyal çevrede gerçekleştiği için bu toplumlarda, toplumsal veya grupsal algıları, aidiyetleri, normları ve bağları destekleyen güçlü bir çevre var. Kişi doğduğu çevrede yaşamını sürdürür. Yeni bir sosyal çevreye kolaylıkla girmez.

Bilindiği gibi, insanlar doğal olarak beslenme, barınma, eş seçimi, temel insan davranışlarını edinme yönünden; törelere, gelenekler, görgü kurallarına, üyesi oldukları grubun normlarına, anlayışlarına ve yasalarına göre davranır (Sherif M.,1985:19). Bu özellik modern öncesi dönemlerde doğal olarak aile, akraba, mahalle, kabile ve aşiret bağlarının normlarını süreklileştirirdi. Kişilerin yeni sosyal ortamlarla karşılaşmasını da engellerdi. Böylece, kabile bilinci, mahalle, hem şehri veya cemaat bilinci, doğrudan gözlem, deneyim ve yaşantı ile sürekli olarak desteklenmiş olurdu.

Bir cemaatin üyeleri mikro düzeyde birbirleriyle iletişim içinde olurdu. Bu iletişim somut sosyal kurullarla kişileri yüzleştirirdi. Kişiler de kendilerini ait oldukları grupta birlikte güvende hissederdi.

2. Modern Toplumlarda Sosyal Kimlik

Ancak modern toplumun kuruluşu, sözü edilen bu kimliklere alternatif sosyal kimliklerin inşasıyla gerçekleşti. Geleneksel sosyal ağlar; modern okul ve eğitim süreçleri, şehirleşme, sanayileşme, pazar ekonomisi, iş bölümü, siyasi yapılarıdaki yoğun hareketlilik ve üretim biçimlerindeki yeniliklerle etkisiz hale getirildi. İnsanlar geleneksel sosyal aidiyetlerle ve

bağlılıklarla kendilerini ifade etmeyi öncelikli görmemeye başladı.

Modern okullar ve eğitim süreçleri, statü kaynaklarını geleneğe göre örgütlenmiş olan aile, akraba grubu, kabile ve dini cemaat statülerinden arındırdı. Sosyal statü edinmeyi okul eğitimleri ve bu eğitimlerle edinilen kariyerlere bağladı. Eğitimde fırsat eşitliği ve teknolojik girişimciliğin yetenekli ve becerikli elemanlara duyduğu gereksinim, okulların verdiği statüleri soy, din ve cemaat statülerinden kopardı. Böylece sosyal kimlik edinmede okul ve okul statüleri, geleneğin sunduğu statülerin önüne geçti.

Şehirleşme, sanayi, hizmet sektörü ve eğitim alanlarına nüfusun kaymasına ve bu kayma sürecinde, kişilerin köylerinden, geleneksel sanat ve üretim çevrelerinden kopmasına neden oldu. Bu süreçte bir taraftan dikey diğer taraftan yatay bir sosyal hareketlilik gerçekleşti. Bu sosyal hareketlilik, geleneğe bağlı sosyal kimlikleri, sosyal ağları işlevsiz kıldı. Kent ortamlarında kitleler oluşturdu. Bu kitleler, modernizmin sunduğu yeni kimliklere açık hale getirdi.

Sanayileşme, ticaret ve kapitalizm, çalışma şartlarını, sürelerini ve ortamlarını geleneğin kapalı tarım toplumu sosyal ağlarından arındırdı. Fabrikalarda, pazarlarda, yeni iş piyasalarında ve eğitim ortamlarında, birbirleri ile yeni tanışan gruplar karşılaştı. Bu süreç geleneğin ve törenin veya tarım üretiminin sosyal ağlarından ve bağlılıklarından kişileri kopardı. Onları milli veya ulus toplumunun aktörleri olmaya açık hale getirdi. Böylece ulusal, ideolojik, doktriner sosyal kimlikler kitlenin ve tüm halk kesimlerin söylem düzeyinde katıldığı sosyal kimlikler oldular.

Yukarda belirtildiği gibi, modern milli devlet ve modernist değerler; eğitim, iş, inanç, sosyal bağlılık ve dayanışma piyasalarını yeniden inşa etmekle kalmadı. Aynı zamanda milli kimlikleri Geleneksel sosyal kimlikleri, aidiyetleri / bağlılıkları ve ağları yıktı. Aynı zamanda daha sonraları kimi antropologlar tarafından “hayali cemaatler” olarak tanımlanan milli kimlikler inşa etti. Mesleki dayanışma grupları, sendikalar, doktriner ve ideolojik iktidar ve toplum söylemleri egemen kamu alanına egemen oldu. Böylece milli kimlikler ve milli kimliklere karşıt kimlikler sosyal söylemlere dönüştü. Kişiler aile, mahalle, cemaat, kilise ve aşiret bağlarından arınarak ulus ve ulus ötesi doktrinlerin uzantısı olan grupların, takımları, partilerin ve örgütlerin sosyal ağlarına katıldılar.

Bir ideoloji veya bir doktrin her ne kadar, ideoloji ve doktrin bağımlılıarı

tarafından gerçekliğin özgün ve yeni bir biçimi olarak algılansa da aslında ideoloji; “Belirli somut koşullar altında insanları olduklarından değişik özneler haline gelmeye çağırır. Çağrının biçimi ile koşullar arasında ne kadar çok bağdaşma imkânı varsa, ideolojinin inandırıcılığı ve çekiciliği o kadar fazlalaşır.” (Belge M., 1994:13). İdeoloji, din, ekonomik ilişki, teorik bir bilgi, muhayyel etnik bir bilinç, kurguya dayalı uygarlık, medeniyet tasarımları veya sınıf çelişkileri üzerinden kurgulanabilir. Mesela, Ortaçağ, modern çağ karşılaştırmasında her iki kavram karşıt yaşam biçimlerini örneklendirerek karşıt bilinçler yaratırken aslında bir ideolojik bilinç oluşturmaktadır.

Mesela milliyetçilik, özündü bir siyasi örgüte, güce, bürokrasiye ve sosyal yapılanmaya göre kişileri, geleneksel sosyal ağlardan çekmektir, millet denilen kitlenin sosyal ağlarına göre yeni değerlere göre yaşamaya yönlendirmektir. Nation kavramının başlangıçta sadece bürokratik bir örgüt (Weber M.,1986:174) için kullanıldığı bilinmektedir. İlk biçimiyle bu kavramın günümüzdeki kullanımı ile doğrudan bir ilişkisi yoktur. Günümüzde bir ülkede yaşayan halkın ortak duyguları, inançları, beklentileri, çıkarlarını ifade etmek için kullanılmaktadır.

Dolayısıyla Batı siyasi düşüncesinin bir eseri olarak Milliyetçiliğin temeli; insanın kendi milleti ile diğer milletler arasındaki rekabet duygusudur. Bu duygu, vatandaşlara yönelik bağlılık ve iyi duygular yanında, rakip milletlerin üyelerine karşı kin ve düşmanlık duygularını da geliştirmiştir (Duran H., 2002:61). Dışarıya karşı nefreti, içerde ise mahalli değerleri, sosyal bağlılıkları ve inançları ortadan kaldırmayı ve mevcut siyasi hegemonyanın geleneğine bağlı yeni bir genel kimliği inşa etmeyi hedeflemiştir.

Bu söylemlere göre yeni sosyal kimlikler, bağlılıklar ve ağlar inşa etti, eskilerin yerine yenileri ikame edildi. İnsanların aidiyetleri çağımızda bu modern sosyal ağlarla inşa olunmaya başladı. Modernizmin, ekonomik, eğitim ve siyasal uygulamaları, yoğun bir toplumsal hareketliliği meydana getirdi. Bu hareketlilik insanları geleneksel sosyal ağlardan kopardı, modern sosyal ağlara katılmalarını sağladı.

Ulusal yani Milli toplum olma süreci denen bu modern oluşumda sosyal ağları oluşturan bağların bağlılık dereceleri ve sosyal ağların uzantıları modern öncesi dönemdeki gibi değildir. Modern sanayi toplumunda sosyal

ağların bağları zayıftır, gevşektir buna rağmen sosyal ağların uzantıları çok geniştir. Sosyal ağların zayıf ve geniş olmasını birçok araştırmacı modern sanayi toplumları için gerekli görmüştür (Marsden P., 1990: 435-463).

Modern toplumda grupsal aidiyetleri belirleyen sosyal ağlar gevşektir ve uzantıları geniştir, dar bir çevreyle sınırlı değildir. Bu toplumlarda milli değerler güçlüdür, grupsal değerler zayıftır. Grupsal değerler, genellikle milli değerleri destekler ve onların toplumun bütün kesimlerine ulaşmasını sağlar. Toplum birbirine bütünleşmiş olur. Toplumsal ilişkiler resmi olarak tanımlanmış olan statülere ve rollere göre gerçekleşir. Ekonomik faktörler, ulusal refah ve saygınlık insanları ortak bir paydada buluşturur.

3. Post-Modern Toplumlarda Sosyal Kimlik

Günümüzde ise kitleler; kamusal ve küresel söylemlerin etkisiyle inşa edilen post modern cemaatlere, gruplara, kabilelere ve dini oluşumlara katılıyorlar. Sosyal kimlikler, aidiyetler/bağlılıklar, sınırlar, ağlar, rekabetler ve dışlama biçimleri kendilerini sürekli yenileyen bu sosyal mekanizmalara göre şekilleniyor.

İşin garip tarafı ise, sürekli olarak yeniden kurulan post modern aidiyetler ve kimlikler küresel sosyal ve siyasal piyasalarda modern öncesi, mezhep, din, aşiret, kabile ve cemaat etiketleriyle dolaşıma girmektedir. Küresel medya ve bilinç çok farklı sosyal ağlar ve değerlerle kurulan bu sosyal aidiyetleri, modernleşme öncesi döneme ait olduğu varsayılan sosyal hafıza kodlarıyla ve sembolleriyle gösterime koymaktadır.

Bu hareketlerin tümü yukarıda belirtilen bir tarih, gelenek, kurum ve din tasarımına kendilerini dayandırmakla birlikte, günün bakış açılarından etkilendikleri için, hiçbir zaman önceden var olduğu düşünülen, bir geleneği, dini, sosyal ve siyasal düzeni, kurumu ve tarihi olduğu gibi anlamıyorlar. Mirastan beslenme söylemi canlı kalmakla birlikte, mirasa göre yaşama, bir sosyal ağ kurma, mirasın değerlerine göre davranma ve kurum inşa etme zaten mümkün değildir.

Bu hareketler güncel bakış açısına göre, var sayılan bir geçmişi/uydurulan bir geçmiş tasarımını yeniden üretiyorlar. Böylece, melez yani hibrit bir algı ve sosyal oluşuma göre yapılıyorlar. Bundan dolayı İslam dünyasındaki sosyal hareketler, dini ve ideolojik gruplar, Rus Matruşkası oyuncağı gibi kendi içlerinden sürekli yeni eylem grupları, şiddet grupları çıkarmaktadır.

Post-modern söylem biçimleri; kültürel yenilenmeyi, parçalanmayı, ufalanmayı ve yeniden birleşmeleri, bağlanmaları ve iş birliklerini canlı tutmakta ve mantar gibi çoğaltmaktadır.

İletişim teknolojileri, gösteri sanatları ve tüketim alışkanlıkları gibi faktörler sosyal kimlik inşa etmektedir, karşıt kimlikler uydurmaktadır. Bu faktörler kitlelerin fiili sosyal kimlikleri ile tarihi kökenlere atfedilen ve yeniden üretilen yapay sosyal kimlikler arasındaki mesafeyi fark etmesini ortadan kaldırıyor. Günümüzü geçmişe, geçmiş ise günümüze ekliyor. Modern sosyal kimliklerin birçoğu, öğrenme, uyarılma, ikna ve propaganda ile oluşturulmaktadır (Hogg A. M ve Vaugan M. G., 2007:435).

Kuran-ı Kerim’de bir ayeti kerimede Allah, atalara aidiyetin ne atalara ne de yaşayanlara bir sorumluluk vermediğini belirtiyor. (تَلِك) Ayet-i Kerime’de şöyle denmektedir; “Geçmiş toplum kendi kazanımıyla, siz ise kendi kazanımınızla varsınız. Ölü ataların yaptıklarından sorgulanmayacaksınız” (Bakara, 134). Yani geçmişe ait olma düşüncesi ve bu geçmişe ait bir sosyal kimlik uzantısı olarak sunulma aslında bir yanılsamadır, bir kurgudur. Bunun böyle olduğu çağdaş sosyal psikoloji araştırmalarında da birçok deneyle kanıtlandı. Ancak buna rağmen yine de geçmiş bir sosyal ağın ve bağın uzantısı ve temsilcisi olma, çağdaş hibrit kimliklerin propagandalarında sürekli tekrarlanan bir metafor olmaya devam ediyor.

Günümüzde kullanılan ve çok fazla önemsenen kimlik, aidiyet, ötekileştirme ve dışlama kavramlarına bu ayeti kerimenin öngördüğü kurala göre bakacak olursak tarihsel imajlarla inşa edilen aidiyetler ve sosyal kimlikler bir yanılsamadır. İnsanların köken arayışlarına girmesi, sorumluluğu tarihi kimliklere ve sosyal aidiyetlere yüklemektir. Halbuki ayeti kerimeye göre herkes kendi eylemini/zamanını yaşar ve yaşadığı eylemden / zamandan sorumludur.

Modern toplumdaki sosyal kimlik aidiyetleri/bağlılıkları hakkında yapılan incelemelerde, bunların sloganlarla, ikonalarla ve göstergelerle inşa edildikleri görülmektedir. Slogan ve gösterge ise sanal bir var olma biçimidir. Bir dogmadır, mittir. Söylencelerde ve mitlerde ilk zaman şimdiki zamanı değerlendiren bir ölçüdür. Mit izin verdiği sahtecilik aracılığı ile kökenini unutmış bir toplu varoluşun yeniden düzenlenmesi ve eleştirilmesi için araçsal bir işlev görür (Besnier M. J. 2003: 825).

Günümüzde İslam dünyasında ortaya çıkan grupların ve cemaatlerin söylemlerini bu açıdan değerlendirmek gerekir. Çünkü kendileri ile toplum ve diğer gruplar arasında keskin sınırlar inşa eden ve grupsal sosyal ağlarını ve sınırlarını sürekli güçlendiren bu gruplar, modern iletişim ve propaganda yöntemlerini çok etkili bir şekilde kullanıyorlar.

Bu propagandayı J. Ellul, Batı ülkelerindeki benzer oluşumlar üzerinde yaptığı incelemelerde daha önce tespit etmiştir. “Eleştiri yeteneği bastırılıyor, güçlü bir sosyal bilinç oluşturuluyor ve yeni bir kutsal alan yaratılıyor” (Ellul J. 1973:79-90).

Daiş ve benzeri fanatik örgütlerin ve partilerin kitleleri ve mensuplarını etkileme konusunda izledikleri propaganda yöntemlerinde benzeri figürler fazlasıyla göze batmaktadır. Eleştiriye imana saldırı, dine karşı çıkma, kültürel olarak yabancılaşmış olma, millete ve vatana ihanet olarak damgalıyorlar.

4. Muhayyel Cemaatler veya Melez Kimliklerin Örgütleri

Muhayyel cemaat, tasarlanan veya kurgulanan bir geçmişin uzantısı olmaya bağlı olarak kendi aralarında, dini, siyasi ve ideolojik bir amaç için güncel şartlarda örgütlenen gruplar anlamına gelmektedir. Bu gruplar, güncel anlamda birer takım veya örgüt oldukları halde, kendilerini tarihten kalma bir cemaatin temsilcisi olarak görüyorlar. Bugünün takımı veya cemaati olduklarını çoğunlukla inkâr ediyorlar. Ama aslında hiçbirisi geçmişten kalma bir cemaatin sosyal ağlarının kuşaklar boyu aktarılan biçimi değildirler. Fakat propaganda çok etkili yöntemlerle yapıldığı için inandırıcılığı artmaktadır. Böylece takım üyeleri ve partizanlar gerçekten kendilerini asrısaaletin kutlu çağdaş mücahitleri olarak görebiliyorlar.

Bugün Müslüman toplumlarda devrimci bir tutumla halkı etkilemeye çalışan grupların kullandıkları imajlar; 20. yüzyılın arifesinde ve başlarında Batı toplumlarında daha önce kullanıldı. Batı toplumlarındaki durum için, Mircea Eliade'nın belirttiğine göre, Batı devrimlerinin hepsi kendini yeniden yapılandırma, Reform ve Rönessence olarak tanımlar. Reform kutsal kitaba dönüş, demektir. Fransız ihtilali, Roma ve İspanya'ya dönüşün sembolüdür. Nazi Almanya'sı Ari ırkı ruhuna dönüş çabasıdır. Marksizm, altın çağa ve bin yıl tarzındaki kehanetlere dönüşün örnekleridir (Besnier M. J., 2003:825).

İslamcı şiddet örgütlerinin söylemi ile Marksist hareketlerin söylemini daha önceki bir çalışmamızda karşılaştırmıştık(Duran H. 2019: 424) Mesela K. Marx, 1871 komünü anısına yapılan mitingde alınan kararları kaleme alırken (Marx K., 1997:341-342) proletarya, yani işçi sınıfına karşı başlatılmış olan burjuva saldırılarının biçimini ve içeriğini anlatır.

Bu saldırıları yapanların krallık ve cumhuriyet rejimleri olduğunu belirtir. Burjuva sömürüsü ve saldırılarını Haçlı saldırılarına benzetir. Evrensel proletarya eylemlerinin bu saldırı ve sömürüye karşı çıkacaklarını söyler. İşçi sınıflarının direnişinin tarihi determinizm ve diyalektiğin, yani devrimci takdirin bir biçimi olduğunu açıklar. İşçi sınıflarının devrimci tekdirin aktörü olarak burjuva iktidarlarının başlatıp sürdürdükleri Haçlı savaşlarını durdurmaları gerektiğinin belirtir. İşçi sınıflarının, devrimci mücadeleye girişeceklerini kararlaştırdıklarını, yazar.

Marx'ın burjuva sınıfının işçi sınıfını sömürmesi olarak tanımladığı sosyal, ekonomik ve kültürel eşitsizlikleri ve karşıtlıkları özel bir biçimde etiketlemesi, belli bir tanım aralığı ile anlamlandırması, bir sosyal eylem grubunu ve kimliğini inşa etme süreçlerinde bilindiği gibi, çok başarılı oldu. Mitin bir ideolojiye ve düşünceye bağlı olarak inşa edilmesi böylece gerçekleşmiş oldu.

Hatırlanacağı gibi, Marx işçi sınıfı, proletarya, burjuva, emeğin yabancılaşması, üretim araçları ve güçleri gibi kavramları icat ederek, bir bilinç inşa etti. Bu bilinçle bağlı olarak, bütün toplumları, sömürenler/sömürülenler, Burjuvalar/proleterler vb. kategorilere ayırdı.

Mesela Marx'ın proletarya kavramını dolaşıma koyması biçimlerine bakalım. Marx, Proletarya kavramını Roma hukuku metinlerinden aktararak, İşçi sınıfı anlamına gelecek şekilde kullandı. “Latince çocuk, döl anlamına gelen Proles sözcüğünden türeyen Proleterya kavramı, ilk kez Roma hukukunda, varlıkları, belli bir mal varlığının altında olduğu için, vergiden muaf olan ama dünyaya getirecekleri çocuk nedeniyle devlete faydalı görülen en alt sınıf yurttaşlar için kullanılmıştır. Kavramın kökünde çocuğun olması; zaman içerisinde, çocuklarından başka bir şeye sahip olmayan en alt sınıf” (Resulzade M. E., 2018:7) anlamına gelecek şekilde kullanılmıştı.

Marx, Roma hukukuna göre, vatan için çocuk doğurmaktan başka bir varlığı olmayan Proletarya adlı sınıfı, Sanayi devrimi ve Kapitalist toplumun

kuruluşu sürecindeki işçi sınıfları için kullanılmaktadır. Benzerliği şöyle kuruyor: Çocuklarından başka bir varlıkları olmayanlarla emeklerinden başka bir varlığı olmayanlar aynı statüdedir. Aynı özellikleri taşıyor.

Derrida'nın Marx'ın düşüncelerini; "orada olanı burada olana, parçayı genele, geneli parçaya, eskiyi yeniye, yeniye eskiye taşıma" olarak değerlendirir, böylece mitlerin yaratıldığını, fanatizmin ve şiddetin ideolojik olarak benimsendiğini söyler (Derrida J., 2007: 20).

Marx'ın Komünist tutuculuğu pekiştirmek üzere, Burjuvaları, Kralları ve Cumhuriyet iktidarlarını Haçlı komutanlarına ve saldırganlarına benzeterek dolaşıma koyması, gerçeklikle alakası olmayan bir benzetmedir. Ama buna rağmen etkili oldu. İşçilerin emeklerinin sömürülmesi ile Haçlı ordularının İstanbul'u, Kudüs'ü ve Anadolu'yu yağmalaması, kendileri gibi inanmayan kitleleri kılıçtan geçirmesi aynı şeydir. Bu sömürüye ve saldırıya karşı, işçileri çocuklarından başka hiçbir varlıkları olmayan Proleterlere benzeterek direnişe çağırması yine benzer bir kavram taşıma süreciyle gerçekleşiyor.

Çünkü, Mit kitleleri harekete geçirmek, ortak bir ruh oluşturmak ve her türlü mantığı hiçe saymak için Marksistlerin bile baş vurduğu bir yöntemdir (Besnier M. J. 2003). Ortadoğu'da çatışan grupların sosyal ağlarına, grupsal imajlarına ve propaganda tekniklerine baktığımızda benzer teknikleri kullandıkları görülmektedir.

Karşılıklı anlaşma, iş birliği, konuşma ve dinlemenin olmadığı bir ortamda şiddet başlar. İslam dünyasındaki sosyal grupların birçoğu, şiddete maruz kaldıklarını, mağdur edildiklerini ve toplumu kurtarma ile yükümlü olduklarını öne sürerek örgütleniyorlar. Böyle bir tutum kendiliğinden şiddet üretir. Taraflardan biri yoldan çıkmış bir iradenin egemenliği altına girince diyalog mümkün değildir. Bu durum insanın yüzünü tanımadığı rakibine gerçek anlamda hiç "değer vermeyen", şiddet uygulayan tarafından "hor görülen" ötekinin insan görülmemesi sonucunu doğurur (Cotta S., 2003: 848).

Şiddet uygulayanların şiddet uygulama nedenlerini açıklama ve doğrulama gibi bir kaygıları yoktur. Çünkü şiddeti besleyen tutku ve arzu kendini doğrulama ihtiyacı duymaz. Sadece başarı için teknik bilgiye ve beceriye ihtiyaç duyar (Cotta S., 2003: 850). İslam dünyasında şiddete başvurarak örgütlenen sosyal hareketler, ekspresyonist sanatçıların bakış açısına benzer

bir tutumla, hayal ettikleri bir tarihi, bir suçu ikonlaştırarak kendilerinden olmayanlara saldırmaktadırlar. Tıpkı Picasso ve kübist sanatçılar gibi, hayal ettikleri, kurguladıkları, düşündükleri ve inandıkları değerleri tarihe mal ederek, zamanı ortadan kaldırıyorlar. Kendilerini geçmiş zamanın çağdaş temsilcileri olarak görüyorlar. O bilinçle sosyal ağlarını güçlendiriyorlar.

Şiddet iktidarı somutlaştırır, sanal bir kabul olmaktan çıkarır. Şiddetin varlığı iktidarı alternatifsiz kılar, çünkü belli bir alanda otorite kurmakla şiddet kışkırtıcılığı arasında her zaman yakın bağlar vardır (Arendt H., 2003:10). Son yıllarda İslam dünyasındaki iktidarların ve karşı söylemlerle örgütlenen cemaatlerin propagandalarında ve uygulamalarında şiddet varoluşun bir göstergesi olarak sunulmaktadır.

Postmodern Cihatçı grupların kullandıkları kaynaklardan birisinden yola çıkarak Mitlere bağlı sosyal kimliklerin nasıl oluştuğunu açıklamak lazımdır. Bütün kaynaklarda Seyyid Kutub'un Yoldaki İşaretler adlı eseri ve Suudi Arabistan'ın kurucu ideolojisi olan Muhammed Abdulvahhab'ın Vahabilik diye bilinen Selefî görüşleri, Şiddet eğilimli İslamcı grupların önemli ideolojik kaynakları arasında sayılır.

Post modern cihatçı gruplar inşa ettikleri kimlikleri ve uyguladıkları şiddeti dini manada kendilerince temellendirmeye çalışıyorlar. Alkaide, Daiş vb. örgütler, taraftarlarını ikna edip savaşa yönlendirmek için dini motifleri kullanıyorlar. Daiş, gizli bir örgütsel faaliyetten bir "İslam Devleti"nin kurulabileceğine dair içtihatlar yaparak dini hükümler çıkarabilmektedir. Terörü, korkutmayı, yıldırımı resmi bir cihat olarak tanımlayabilmektedir. Kitleleri korkutarak, güç ve şiddet kullanarak İslami hâkimiyetin sağlanabileceğine inanmaktadır (Alkaradağı, A. M. 2014).

Melez sosyal kimlik olarak tanımlanabilecek olan bu şiddet yanlısı ve iktidar güdüsü yüksek İslamcı grupların tarihi modernleşme döneminin başlangıcına dayanır. İslamcı söylemin çok farklı biçimleri var. Osmanlı Devleti'nin, 19. yüzyılın üçüncü çeyreğinden itibaren çeşitli biçimlerde izlediği "İttihad-ı İslam" politikalarını İslamcı söylemin ilk örneği olarak görenler vardır. Bunun dışında, Muhammed Abdulvahhab'ın Osmanlı'ya isyan etmeyi vacip sayan ve Vahabilik olarak Suudi Arabistan'ın milli mezhebine (Al-Adayına M. 2014: 125-124) dönüşen, Suudi Arabistan'ın kuruluşunu ideolojik manada temellendiren Vahabiliği ve Yeni selefiliği de İslamcı köktenci söylemin örneği olarak görenler, vardır.

Bu siyasi İslamcı söylemler dışında, kimi zaman ideolojik ve doktriner, kimi zaman ise ilmi amaçlarla savunulan İslamcılık tezleri de vardır. Arap dünyasında Muhammed Abduh, Cemalettin Afgani, Reşit Rıza; Türkiye’de ise Namık Kemal, Sait Halim Paşa, Ahmet Cevdet Paşa ve benzerlerinin görüşlerini fikri anlamda çağdaş Batı düşüncesine karşı entelektüel İslamcı söylem olarak görenler de vardır.

Bunların dışında, 20. yüzyılda Mısır’da İhvanı Müslimin, Hindistan ve Pakistan’da ise Cemaati İslami akımları ve oluşumlarını İslamcı söylemin nihai entelektüel ve eylemci biçimleri olarak görenler de vardır. Şii Müslüman toplumlarda ise, Ali Şeriatî, Muhammed Bakır Assadr ve İmam Humeyni’nin düşüncelerini ve eylemlerini İslamcı söylemin örneği gibi görenler de vardır.

Ayrıca eklemek gerekir ki, Türkiye’de milliyetçi ve muhafazakâr söylemle iç içe giren Necmettin Erbakan’ın “Millî görüş” olarak bilinen siyasi faaliyetlerini, Necip Fazıl Kısakürek, Sezai Karakoç ve benzeri birçok entelektüel ve aksiyonerin, “Büyük doğu” ve Diriliş nesli” söylemlerini İslamcılık olarak görenler de olabiliyor. Bu liste ayrıntıya inildikçe çoğaltılabilir. Hatta geleneksel İslami kalıpları ve sosyal ağları kullanarak varoluşlarını süreklileştiren birçok tasavvufî tarikat bile kimi zaman bu listeye eklenebilmektedir.

Bu akımların oluşumları, karşıtlıkları, birbirlerinden farklı olan yönleri, modern batı söylemleriyle olan ilişkileri ve karşıtlıkları başka bir tartışma konusudur. Bu konu üstünde durmayacağım. Bu akımların kimi zaman üzerinde uzlaştıkları “öteki hakkındaki basmakalıp düşünceleri” ve bazen de bu “basmakalıp düşünceleri” kendi aralarındaki çekişmelerde, “ötekileştirilene etiketlemek” ve damgalamak için kullanmaları, Marksist akımların “hayalet yaratma” tutumuna benzemektedir. Yukarıda belirttiğimiz gibi konumuz bu “melez kimliklerdir” ve “bu kimliklerin şeytanlaştırılmış biçimleridir”.

İslamcı akımların ütopya, yani hayalet uydurduklarını ilk defa ben söylemiyorum. Konu hakkında Türkiye’de ve Arap dünyasında geniş bir edebiyat da mevcuttur. Mesela M. Mehmet Doğan, İsmail Kara, Bedri Gencer ve daha birçok bilim insanının görüşlerini kısaca belirtmekte yarar var. Bu yazarlar, İslamcılığın batı karşıtı bir ideoloji olduğunu belirtiyor.

D. Mehmet Doğan, İslamcılığın ideolojik bir ütopya olduğunu,

söylemektedir. 1960’lardan sonra kabul gördüğünü, Marksist ve solcu akımlardan karşıt bir biçim olarak devşirildiğini, Kapitalizm karşıtı bir tutumdan üretildiğini, İttihadı İslam kavramsallaştırmasının ise Batı sömürgeciliğine karşı bir tepki olarak ortaya çıktığını ve radikal olma yaftasının da İslamcılığın bir gereği olarak benimsendiğini iddia etmektedir (Doğan D. M. 2013: 123-124).

İslamcılığın entelektüel bir tarzda Batı karşıtı çözüm üretme çabaları sonucunda yapılan bir tutum olduğunu belirten İsmail Kara ise İslamcılığı, Osmanlı ve Hint-Arap geleneği olarak ikiye ayırmaktadır. Osmanlı İslamcılık geleneğinin, Cumhuriyetin kuruluşuna kadarki dönemlerde dünyadaki bütün İslamcı siyasi hareketlerin merkezi olduğunu ve köklü olduğunu belirtiyor. Bu İslamcılık geleneğinin 1913’lerde somut bir şekilde kavramsallaştığını söylüyor. Osmanlı İslamcı geleneğinin Türkiye Cumhuriyeti’nin kurulmasından sonra ortadan kaldırıldığını söylemektedir. Son 60 yıldır Türkiye’de yükselen İslamcı dalganın ise, önce 1960’larda Pakistan ve Arap dünyasından yapılan tercümelemlerle başladığını daha sonra ise İran’dan yapılan tercümelerin bu dalganın yaygınlaşmasında etkili olduğunu yazmaktadır.

İsmail Kara; İslamcı akımların özelliklerini ise şu şekilde nitelemektedir: “İslâmcılık, XIX-XX. yüzyılda İslâm’ı bir bütün olarak (inanç, ibadet, ahlâk, felsefe, siyaset, hukuk, eğitim...) ‘yeniden’ hayata hâkim kılmak ve akılcı bir metotla Müslümanları, İslâm dünyasını batı sömürsünden, zalim ve müstebit yöneticilerden, esaretten, taklitten, hurafelerden kurtarmak, medenileştirmek, birleştirmek ve kalkındırmak uğruna yapılan aktivist ve eklektik yönleri baskın siyasî, fikrî ve ilmî çalışmaların, arayışların bütününe ihtiva eden bir düşünce ve harekettir”. İslamcılığın Cihat kavramını yeniden yorumladığını, küffara ve sömürgecilere karşı ilmi bir direnç odağına dönüştürdüğünü, Avrupa/Batı’ya karşı bir mücadele biçimi olarak tanımladığını, bu anlayışın Avrupa’yı bir “merci-i taklit” haline getirdiğini anlatmaktadır. İslamcılığın, “Dini olanı siyasî-sosyal bir proje ve söylem olarak sunduğunu, buradan bir kurtuluş düşüncesi çıkardığını (böylece dini olanı) ideolojik bir karaktere büründürdüğünü” (Kara İ., 2013:16-36) saptamaktadır.

Kara, İslamcı akımlarda zamanla değişme meydana geldiğini, bu değişimin Mevdudî ve Seyyid Kutup düşüncesi etkisinde oluştuğunu söylemektedir. Bu etki sonucunda meydana gelen İslamcı akımları ise

şu kavramlarla nitelenmektedir. “İslamcılar inanç ve ahlak konusunda kendilerini diğer Müslümanlardan ayırdılar, böylece Türkiye’deki milliyetçi muhafazakâr çizgiden koştular. Kaynaklara dönüş çabalarıyla birlikte, Yeni selefiliğe, Vahhabi akımlarına yöneldiler. Aktivist, radikal, rejim muhalifi, Cumhuriyet ve Osmanlı tarihiyle ilişkisi zayıf, siyasi talepleri kuvvetli, cihatçı; sorunları Mısır, Pakistan ve İran merkezli olarak okuyan, sesi gür, mücadeleci, ümmetçi, talepkâr, hissiyatçı gruplar olarak temayüz ettiler. Asrısadete dönüş inancıyla yeni bir tarih geliştirdiler. (Kendileri gibi inanmayanları) tekfir ettiler, şirkle itham ettiler”(Kara İ. Age: 46).

İsmail Kara ve D. Mehmet Doğan’ın görüşlerine benzer bir değerlendirmeyi Bedri Gencer’de yapmaktadır. Bedri Gencer, “İslamcılık, XIX. asırda küresel bir güç haline gelen Batı’nın etkisiyle İslâm dünyasında başlayan modernleşmenin getirdiği sekülerleşme sürecinin ürünü bir ideolojidir.”(Gencer B., 2013:70) demektedir.

Bedri Gencer’in İslamcılığın çıkışı ve biçimleri hakkındaki görüşlerini şu şekilde özetlemek mümkündür: “Osmanlı’da Namık Kemal ile İslam’ın ideolojik olarak savunulması başlangıç noktası olarak alınabilir. Namık Kemal’in başlattığı savunma biçimi, daha sonra İkinci Meşrutiyet döneminden itibaren İdeolojik bir İslamcı Ütopyaya dönüşmüştür. Ancak, Batıya misilleme olarak İslam’ın ideolojileştirilmesi Pakistan’da başladı. Çünkü Batı’nın sömürgecilik politikalarından en çok etkilenen Müslüman toplum Pakistan olmuştur. Pakistan aydınları İngilizceyi kullandıklarından dolayı Batı kültüründen çok etkilendiler. Özellikle Mevdudi, İslam devleti, İslam devlet teorisi vb. kavramlarla İslam geleneğinin dilini, Batılı ideolojik biçimlere göre yeniden üretti (Gencer B., age).

Türkiye’de ise Necip Fazıl, önce İslam’ın bir “Dünya görüşü” olarak anlaşılması gerektiğini daha sonra ise bu gerekliliği “İslam ideolojisi” kavramı ile tekrarladı. Milli Nizam Partisi ise geleneksel muhafazakârlık biçimlerini, sekülerleşmeye karşı ideolojik kavramlarla ifade etmeye çalıştı. İslamcı teorisyenler ulemadan değildi. Çağdaş bilim eğitimi alan aksiyonerlerdi. Ulema, dini din olarak öğretmek üzere öğrendiği için, ideolojik olarak dini savunamazdı. Dini ideolojik olarak savunan hareketler mezhep dilini ve usullerini bırakarak ideolojik bir dili ve metodu benimsediler.”(Gencer B., age.)

İslamcılığın, sosyolojik bir akım olarak modernist/ideolojik ve doktriner eylem biçimleri ve ötekileştirme yöntemlerini kullanması, yukarıda belirtilen erken dönemler için metin üzerinden kanıtlanabilir. Seyyid Kutub, Mevdudi, Ali Şeriatî, Namık Kemal, Necip Fazıl ve benzerlerinin İslam'ı çağdaş şartlarda, anlama, anlatma ve yaşama konularında yaptıkları savunmalar ve yapılandırdıkları öneriler, klasik İslam müdevvenatının özelliklerini taşıyor. Modern Batı sosyal felsefeleri ve düşüncelerinin sathi biçimlerine benziyor. Ve onlara karşı bir savunma özelliği taşıyor. Bundan dolayı olsa gerek, onların mantık örgülerine göre bir İslam algısı yapılmış oluyor.

5. Sosyolojik İman ve Simgelerin Melez Kimlikleri

Seyyid Kutub, “Gevşemeyiniz, üzmeyiniz; inanmışsanız üstünsünüz” (Ali İmran: 139) ayeti kerimesini önceki tefsirlerden farklı yorumlamaktadır. Ayeti: “İman sisteminden ayrılan yeryüzü güçlerine karşı, iman kaynağından beslenmeyen yeryüzü değer ölçülerine karşı, imanla bağdaşmayan yeryüzü geleneklerine karşı, iman tarafından yürürlüğe konmayan yeryüzü kanunlarına karşı ve iman tarafından kurulmayan yeryüzü kurum ve kuruluşlarına karşı üstünlük olarak tanımlamaktadır.” (Kutub S., 1980:110).

Bu ayeti kerime Seyyid Kutub'tan önce hiçbir müfessir ve İslam âlimi tarafından bu şekilde yorumlanmamış. Bütün tefsir kitaplarında, Uhud savaşında yenilen Müslümanların gevşememeleri ve üzülmemeleri, bağlamı temel alınarak bir önceki ve sonraki ayetlerin anlamları ile bağlantılı olarak yorumlanmış.

Bu yorumlara bağlı olarak Ali İmran 137, 138, 139 ve 140. ayeti kerimeleri şu şekilde anlaşılabilir: “Sizden önce birçok toplum sizin yaşadığımız yenilgiyi yaşadı. Yeryüzünü dolaşınız. Yalan uyduranların başlarına gelenleri gözlemleyiniz. Bu Allah'ın kendilerini güvencede tutmak isteyenlere yani imanlı kalma çabasında olanlara; bir öğüdüdür, esenliğidir. Gevşemeyiniz, üzmeyiniz; inanmışsanız üstünsünüz. Size erişen bolluk, yani Bedir gününde kazandığımız zafer- şimdi de sizden önceki düşmanınız olan topluma Uhud gününde erişti. Allah bolluk günlerini insanlar arasında dolaştırır. Allah bolluk ve zafer günlerini insanlar arasında dolaştırmakla; inancıyla kendine güvenenleri öğrenir, onlardan yaşananlar hakkında şahitler/tanıklar edinir. Allah gerçeği saklayanları, yani zalimleri sevmez”

İman, İslam kaynaklarının tümünde anlamı açıklanan bir dini bağlılık, güven ve tutumdur. Bütün ilmihal kitapları İman kavramını açıklamakla başlar. İslam inanç esasları hakkındaki kaynaklar, İmanın tanımını, niteliğini, ilkelerini ve içeriğini anlatırken, birçok ayeti kerimeyi temel alarak konuyu açıklarlar. Bu ayeti kerimeler arasında, Seyyid Kutub'un bir iman meselesi olarak temel aldığı Ali İmran Suresi'nin 139. ayetini çoğunlukla göz önünde bulundurmazlar.

Bilindiği gibi, İslam Kelam bilginleri bilgi konuları ile iman konularını birbirinden ayrı olarak ele alır. İnsanın çevresindeki varlıklar hakkındaki yargısı ikiye ayrılarak incelenir. Beş duyu ile algılanıp yargılananlar bilgi konusu, beş duyu dışında kavranıp oluşan yargılar ise iman konusu kabul edilir (Baktır M. 2002:127).

Konuyu Kelam tartışmalarına çevirmeden Kutub'un ayete yüklediği anlamı konumuz açısından değerlendirmek yeterlidir. "İman sisteminden / minhacı (Kutub S., 2019:101) ayrılan yeryüzü güçlerine karşı" olmak ne anlama gelir? "İman sistemine" veya "İman" a karşı olarak görülenlerin kapsamına, yaşanan güncel "Değerleri", "Kurumları", "Kanunları" ve "Gelenekleri" eklemektedir. Bu özelliklerin yürürlükte olduğu çağdaş toplumların tümüne ise "Cahiliyye toplumu" demektedir.

Minhecu'l-İman, Seyyid Kutub, Mealimu fi Tarik / Yoldaki İşaretler, adlı eserinde bu deyimini kullanmaktadır (Kutub S., 2019:101)². Türkçeye İman sistemi olarak tercüme edilmiş. Modern Arapça metinlerde daha çok program ve müfredat anlamında kullanılan Minhac kelimesinin, İman ile birlikte anılması veya imanın bir biçimi olarak sunulması ile sanırım ilk defa karşılaşılıyor. İman Programı veya Sistemi, kavramsallaştırması bilindiği gibi klasik akait yani kelam metinlerinin hiçbirisinde geçmiyor.

Kutub, anlaşılacağı gibi İman kavramını sosyolojik bir olguya dönüştürerek anlamlandırmaktadır. İmanın bir program veya sistem olarak algılanması ve bu yüklemeye bağlı olarak, "İman sistemi veya programından ayrılan yeryüzü güçleri" gibi, ötekilerin uydurulması, İman tartışmalarından

2 منهج الايمان /Minhecu'l-İman, Seyyid Kutub, Mealimu fi Tarik/Yoldaki İşaretler, adlı eserinde bu deyimini kullanmaktadır. www.twhead.com/books/sayed-kttb, sh.101. (15.04.2019) Türkçeye İman sistemi olarak tercüme edilmiş. Modern Arapça metinlerde daha çok program ve müfredat anlamında kullanılan Minhac kelimesinin, İman ile birlikte anılması veya imanın bir biçimi olarak sunulması ile sanırım ilk defa karşılaşılıyor. İman Programı veya Sistemi, kavramsallaştırması bilindiği gibi klasik akait metinlerinin hiçbirisinde geçmiyor.

çok farklı bir durumdur. Bu ötekiler için Kutub, Yoldaki İşaretler adlı eserinde yukarıda belirtildiği gibi, “Cahiliyye toplumu” deyimini çok sık tekrarlamaktadır.

“İman sisteminden ayrılan yeryüzü güçleri”, “İmandan beslenmeyen yeryüzü değerleri”, “İmanla bağdaşmayan yeryüzü gelenekleri”, “İman tarafından yürürlüğe konmayan yeryüzü kanunları” ve “İman tarafından kurulmayan yeryüzü kurumları” kavramsallaştırmaları, klasik İslam bilim usullerinin hiçbirisi ile doğrulanabilecek kavramsallaştırmalar değildir.

Kutub’un İman kavramına yüklediği bu anlamlar, klasik İslam ilim usullerinde mevcut olmadığına göre, bu kavramları bir yenilik olarak ele almak gerekir. Anlaşılacağı gibi, İman bir grubun üzerinde uzlaştığı bir değer anlamına gelecek şekilde yorumlanmış olmaktadır. İnsanlar bu gruba katılanlar / katılacak olanlar ve bu gruba karşı olanlar gibi bir ayrıma tabi tutulmuş olmaktadır. Cemaat veya grup normu, iman olarak sunulmuş olmaktadır. Oysa İslam akait geleneklerinin tümünde, İman kişiye özgü bir tutum olarak, bir davranış olarak ele alınır ve incelenir. Hatırlanacağı gibi, herkesin kendi davranışı, yani işlediği günahlar ve sevaplarla Allah’ın takdirine göre imtihan edildiği ve sınandığı belirtilir. Kutub’un bu yaklaşım tarzına nerden bakarsak bakalım “Sosyolojik iman” diye tanımlayabileceğimiz bir olguyla karşılaşmaktayız.

“Cahiliyye Toplumu / dönemi” kavramsallaştırması bilindiği gibi, klasik İslam kaynaklarında, İslam öncesi Arap toplumu için kullanılan bir ifadedir. Kutub bu ifadeyi, çağımıza olduğu gibi taşımaktadır. Arada geçen süre içerisinde meydana gelen değişimleri göz önünde bulundurmuyor. Yaşadığı güncel toplumun; ister Batı kültüründen esinlenmiş olan biçimleri olsun, isterse geleneksel olarak yürürlükte olan Müslüman toplumun süregelen inançları, yaşamdaki duruşları ve mevcut muamelat biçimlerinin değerleri olsun, tümünü “Cahiliyye toplumu” olarak damgalamaktadır. Böylece yeni toplumsal kategoriler inşa etmektedir.

Seyyid Kutub’un iman kavramına yüklediği bu anlamlarla, Marx’ın çalışmaya, üretime, ücret politikalarına, fiyatlandırma mekanizmalarına ve işçiliğe yüklediği anlamları karşılaştırarak, tartışmayı yeni tartışmalar ortaya çıkaracak şekilde bırakalım.

“Cahiliyye toplumu” ve “İman sistemi” kavramları, kullanım bağlamları göz önünde bulundurulduğunda, Kutub, yaşadığı dönemdeki Mısır ve

dünya değerlerini, kanunlarını, kurumlarını ve geleneklerini, İslam öncesi Arap toplumunun, “Cahiliye dönemi” gelenekleri, değerleri, kanunları ve kurumları ile özdeşleştirmektedir. Böyle bir özdeşlik, günceli geçmişe, geçmişini de güncel taşımadır. Zamanı karıştırmaktır. Kişi davranışlarını kişi sorumluluğundan çıkarıp, döneme, yapıya ve grup kurallarına yüklemektir.

Kutub’un bu iman yorumu, İmanı şahsa özgü bir tutum ve davranış olmaktan çıkarmaktadır. Marx’ın üst yapı dediği, değerler düzenine, Durkheim’in maşeri vicdan dediği, kamuoyuna / kamu bilincine dönüştürmektedir. Böyle bir dönüşüm kendi başına İmanı ve İslam dininin temel özelliklerini ideolojik sloganlara dönüştürmek için yeterli bir söylem olmaktadır.

Seyyid Kutub’un bu yaklaşım tarzı, daha sonra Türkiye dahil bütün Müslüman toplumlarda siyasi, fanatik, grupçu ve ideolojik İslamcı akımlar tarafından slogana dönüştürüldü. Arap baharı öncesi ve sonrasında ortaya çıkan, Alkaide, Daiş, Annusra ve Hizbullah gibi örgütler tarafından temel dayanak olarak kullanıldı.

Bu grupların sloganları, söylemleri ve ideolojileri, birçok uzman tarafından, Müslüman toplumların siyasi mücadelesini dinileştiren Harici ve Şii grupların erken dönem yaklaşım tarzlarına benzetilerek açıklanmaktadır. Bu yaklaşım tarzı nisbeten doğrudur. Ancak ben konunun Marksist, söylem yapılandırma, örgütlenme ve savaşıma yöntemlerinin taklit edilmesiyle ilgili olduğunu düşünüyorum.

Çünkü çağdaş, politik ve ideolojik İslamcı akımların kurucu ideologlarından hiçbiri, geleneksel dini eğitim merkezlerinde okumadılar. Hadis, Tefsir, Akait, Siyer, Belagat ve Mantık gibi kurumsallaşmış dini eğitim programlarının metinlerinden beslenmediler. Hitap ettikleri kitleler de modern eğitim ve söylemlerle konuları anlamaya çalışan kesimlerdi. Hem İslamcı ideoloji üreten politik elitler, hem de bu ideolojiye ilgi duyan kesimler, kaybolmuş bir hafızayı aramaya koyuldular. Ancak o hafızanın kurumsallaşmış öğrenme yöntemlerini, tersinden hayranlık duydukları Batı kültürü karşısında ilkel buldular. Batı kültürünün yöntemleriyle, yeni bir politik İslam üretmeye çalıştılar.

Hatırlanacağı gibi, Marx işçi sınıfı, proletarya, burjuva, emeğin yabancılaşması, üretim araçları ve güçleri gibi kavramları icat ederek, bir bilinç inşa etti. Bu bilince bağlı olarak, bütün toplumları, Sömürenler /

Sömürülenler, Burjuvalar/Proleterler vb. kategorilere ayırdı.

Mesela Marx'ın proletarya kavramını dolaşıma koyması biçimlerine bakalım. Marx, Proletarya kavramını Roma hukuku metinlerinden aktararak İşçi sınıfı anlamına gelecek şekilde kullandı. Latince çocuk, döl anlamına gelen Proles sözcüğünden türeyen Proletarya kavramı, ilk kez Roma hukukunda, varlıkları, belli bir mal varlığının altında olduğu için, vergiden muaf olan ama dünyaya getirecekleri çocuk nedeniyle devlete faydalı görülen en alt sınıf yurttaşlar için kullanılmıştır. Kavramın kökünde çocuğun olması; zaman içerisinde, çocuklarından başka bir şeye sahip olmayan en alt sınıf anlamına gelecek şekilde kullanılmıştı.

Marx, Roma hukukuna göre, vatan için çocuk doğurmaktan başka bir varlığı olmayan Proletarya adlı sınıfı, Sanayi devrimi ve Kapitalist toplumun kuruluşu sürecindeki işçi sınıfları için kullanmaktadır. Benzerliği şöyle kuruyor: Çocuklarından başka bir varlıkları olmayanlarla emeklerinden başka bir varlığı olmayanlar aynı statüdedir. Aynı özellikleri taşıyor. Derrida'nın Marx eleştirisini yaparken, orada olanı burada olana, parçayı genele, geneli parçaya, eskiyi yeniye, yeniye eskiye taşıma işte tam olarak böyle gerçekleşiyor.

Marx'ın komünist tutuculuğu pekiştirmek üzere, Burjuvaları, Kralları ve Cumhuriyet iktidarlarını Haçlı komutanlarına ve saldırganlarına benzeterek dolaşıma koyması da benzer bir örnektir. İşçilerin emeklerinin sömürülmesi ile Haçlı ordularının İstanbul'u, Kudüs'ü ve Anadolu'yu yağmalaması, kendileri gibi inanmayan kitleleri kılıçtan geçirmesi aynı şeydir. Bu sömürüye ve saldırıya karşı, işçileri çocuklarından başka hiçbir varlıkları olmayan Proleterlere benzeterek direnişe çağırması yine benzer bir kavram taşıma süreciyle gerçekleşiyor.

Kendini ve kendisi gibi aydınları proletaryanın bilincini yaratan elitler olarak tanımladı. Buradan yola çıkarak, makalenin başında Marx'tan aktardığım söylemi yapılandırdı. Marksın Enternasyonal komünist manifestolarda tekrarladığı ve inşa ettiği bilincin ve kimliğin nasıl bir toplumsal ve küresel işleve dönüştüğünü yukarıda açıklamıştım. Marksizm özellikle Lenin ve Stalin'in yorumlarıyla, işçi sınıflarının bilinçlenmesi için elitist iktidar ve grup şiddetlerini kaçınılmaz görmüşlerdi. Buna dair çok sayıda örnek verilebilir.

Modern İslamcı söylemin kurucu önderlerinden kabul edilen Seyyid

Kutub'un yukarıda tırnak içerisinde aktardığım cümleleri, Marksist söylemden farklı bir temele dayanmaktadır. Marksist söylem, maddi öğeleri ideolojiye ve sosyal bir bilince dönüştürdü. Böylece dünyanın her tarafında Sosyalist, Komünist, Marksist veya bunların uzantısı olan çok sayıda örgüt ve sosyal hareket ortaya çıktı.

Seyyid Kutub ise itikadi ve dini bir değeri ve inancı sosyal bilince, özel bir kimliğe ve eyleme dönüştürmektedir. Lenin ve Stalin Marx'ın teorik görüşlerini, elitist grup bilinci ile gerçekleştirme yoluna girdiler. Benzer bir durum, Seyyid Kutub'un ve diğer muhafazakâr İslamcı teorisyenlerin görüşleri içinde gerçekleşti. Arap baharı ve Siyasal İslamcı akımlar, Cahiliyye toplumu vb. kavramsallaştırmaları grup bilincine dönüştürerek, şiddet ve baskı yanlısı gruplar ortaya çıkardı. Her ikisinin de yöntemi, kavramları, ötekileştirme stratejileri birbirine benzerdir.

Sonuç

Günümüzde etnik kimlikler kavramı çerçevesinde tartışılan kimlikler, geleneksel, tarihi ve atalardan kalma mahalli sosyal ağların uzantısı değiller. Kitle toplumu sonrası dönemde ortaya çıkan aidiyet ve bağlanma ihtiyacını karşılamak için kişilerin katıldığı ve çoğu kere teknolojik propaganda ile yapılandırılan kimliklerdir. Teknik propagandaya bağlı olarak sürekli yenileniyorlar. Uzun süreli kalıcı bir sosyal gerçekliğe dönüşemiyorlar.

Etnik kimlikler, dini, ırki, mahalli veya kültürel değerleri, kuralları ve sosyal ağları, bağlamlarından, özgün anlamlarından saptırıyorlar. Post-modern söylemlerle ulusal ve mahalli değerleri yeniden harmanlıyorlar. Böylece yeni kimlikler olarak ortaya çıkıyorlar. Değişik değerleri harmanlayıp pazarladıkları için bunlara etnik kimlik denemez, melez kimlik denmesi daha doğrudur.

Melez kimliklerin üretimini, yaygınlaşmasını sağlayan en önemli kaynaklar, on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkan ve yirminci yüzyılda siyasi ve sosyal anlamda kamusallaşan ve bütün toplumsal kesimlerce, doğrudan veya dolaylı olarak benimsenen doktrinler ve ideolojilerdir. Bu doktrin ve ideolojilerin en önemlileri, Marksizm, faşizm, liberalizm ve sonradan ortaya çıkan İslamcılıktır.

Doktrinler ve ideolojiler, kişilerin ve toplumların bir olguyu anlama ve algılama biçimini hem doğrudan hem de dolaylı olarak şekillendirebildikleri

için post-modern melez sosyal kimlikleri benimseyip o kimliklere göre kendilerini tanımlayanlar, kendilerini tarihi, dini, mahalli bir sosyal kimliğin yeniden doğan biçimi olarak görebiliyorlar. Aslında bu bir yanılsamadır.

Tüketim alışkanlıklarındaki hızlı değişime koşut bir kimlik tüketimi süreci yaşanmaktadır. Bu süreç, kişilerin örgüt bağlılıkları ile kendilerini kitlelere sunmalarını hızlandırıyor. Kitle alanında böylece kimlik karşıtıları birbirleriyle vuruşuyor. Şiddet ve terör böylece melez kimliklere katılmaktan kaynaklanmış oluyor.

İslam dünyasında İslamcılık ideolojisine bağlı olarak ortaya çıkan resmi ve gayri resmi İslamcı kimliklerin çatışma, dışlama ve terör üretmeleri ne ise, Batı dünyasında, yabancı düşmanlığı, Müslüman düşmanlığı kapsamında uygulamaya konan resmi ve gayri resmi şiddet, dışlama ve terör eylemleri de odur.

KAYNAKLAR

- Ali Muhiddin Karadağı, Al-İttihadu'l-Alemi Li'l-Ulemai'l-Müslimin 3 Temmuz 2014, <http://iumsonline.org/>
- Al-Gazzali, Ebu Hamid b. Muhammed, Fazailu'l-Batıniyye, Naşir, Abdurrahman Badavi, Kahire 1964.
- Althusser Louis, (1994), *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, Çev. Yusuf Alp ve Mahmut Özışık İletişim Yay. ISBN 975-470-018-4.
- Arendt Hanna, *Şiddet Üzerine*, çev. Bülent Peker, İletişim Yay. İstanbul 2003.
- Baktır Mehmet, “İmanın Temellendirilmesi” *Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/2 Sivas 2002.
- Azmi Başara, “Madhal Lifahmi'l Mas'alati't-Taifiye ve Sana'ati'l-Akalliyat Filmaşriki'l-Arabiyyi'l-Kebir” Omran, Al-Markazu'l-Arabi Li'l-Abhas ve'd-Dirasati's-Siyasiye, Doha, Katar 2015, www.dohainstitute.org
- Aron Raymond, (2010), *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, çev. Korkmaz Alemdar, İş Bankası yay. İstanbul.
- Besnier M. J. (2003) “Söylence” maddesi, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, edit. Stephanie Rials ve Philippe Raynaud, çev. İsmail Yerguz, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Bilmen Ömer Nasuhi, *Hukuku İslamiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, c.3 sh. 356, Ankara Üniversitesi. Yay. 1949.
- Celeleddin Abdurrahman B. Abubekir As-Suyuti, Tarihu'l-Hulefa, tahkik, Muhammed Abu'l-Fadl, Beyrut 2010.
- Derrida Jacques, *Marx'ın Hayaletleri*, Çeviren Alp Tümertekin, Ayrıntı Yay. 2007.
- Doğan D. Mehmet, “İslamcılık: Bir Adlandırma Meselesi”, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*, Editörler İsmail Kara Asım Öz, ISBN 978-605-85988-3-6 Zeytinburnu Belediyesi Yayınları, 2013.
- Duran Hacı, Ethnicity, Idiology and Terror in İslamic World, *Türk Dünyası Araştırmaları*, Sayı 218, İstanbul 2015.

- Duran Hacı, “Marksizmin İslamcı Hayaletleri”, *Hece Dergisi*, Karl Marx Özel Sayısı, Hece Yayınları, Ankara 2019.
- Duran Hacı(2002), *Endüstri Çağının Dinamikleri*, Değişim Yayınları, ISBN: 975-8289-42-x İstanbul.
- Burt, Ronald S. (1984) “Network Items and The General Social Survey”, *Social Networks*, cilt: 6.
- Ellul J. Propaganda, The Formation of Men’s Attitudes, Vintage Books Edit. 1973. Granovetter, Mark., (1973), “The Strength of Weak Ties”, *American Journal of Sociology*, cilt: 78, no.6.
- Gencer Bedri, “Şeriatçılıktan Medeniyetçiliğe İslamcılık: Bir İslamcılık Tipolojisine Doğru”, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*, Editörler İsmail Kara Asım Öz, ISBN 978-605-85988-3-6 Zeytinburnu Belediyesi Yayınları, 2013
- Hegel, *Tarih Felsefesi*, Ter. Aziz Yardımcı, İdea Yay. İstanbul 2006.
- Hogg A. Michael, Vaugan M. Graham, *Sosyal Psikoloji*, çev. İbrahim Yıldız ve Aydın Gelmez, Ütopya yay. İstanbul 2007.
- Ibn Haldun, Mukaddimetu İbn Haldun, Daru’l-Kalam, Bayrut, 1989
Lubnan Kağıtçıbaşı Çiğdem, İnsan ve İnsanlar, Evrim Yay. İstanbul 2006.
- Kara İsmail, “Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not”, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*, Editörler İsmail Kara Asım Öz, ISBN 978-605-85988-3-6 Zeytinburnu Belediyesi Yayınları, 2013.
- Kutub Seyyid, *Yoldaki İşaretler*, Çeviren, Salih Uçan, Hicret Yay. İstanbul 1980.
- Kutub Seyyid, Al-Mealim Fi’l-Turuk, (www.twhed.com/books/sayed-kttb, sh.101. (15.04.2019).
- Marx, F. Engels, *Seçme Yapıtlar*, Sol Yayınlar, İstanbul, 1977.
- Marsden, Peter V. (1990). “Network Data and Measurement”, *Annual Review of Sociology*, cilt: 16.
- Muhammad al-Adavina, Al-İslamu’l-Vahabiya fi Müvacaahatin Tahaddiyati’l-Hadase, Şabakatu’l-Arabiyya Li’l-Abhas va’n-

Naşr, Beyrut, 2014.

Resulzade Mehmet Emin, *Stalin'le İhtilal Hatıraları*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yay. İstanbul 2018.

Sergio Cotta, “Şiddet Maddesi” çev. İsmail Yerguz, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, Edit. Raynaud P. Rials S, İletişim Yay., İstanbul 2003.

Sherif Muzaffer, *Sosyal Kuralların Psikolojisi*, Çev. İsmail Sandıkçioğlu, Alan Yay. İstanbul 1985.

Al-Taftazani Sadeddin, (1306 Rumi) Şarhu'l-Akaid, İstanbul.

Toscano Alberto, *Fanatizm: Bir Fikrin Kullanımları Üzerine*, Çev. Barış Özkul, Metis yay. 2013.

Van der Gaag, Martin ve Tom A.B. Snijders (2005). “The Resource Generator: Social Capital Quantification with Concrete Items”, *Social Networks*, cilt: 27/1.

Weber Max (1986), *Sosyoloji Yazıları*, Çev. Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yay. İstanbul 1986.