

T.C.
MUNZUR ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ



**SOSYAL MEDYA VE KAMUSAL ALAN TARTIŞMALARI EKSENİNDE
NEFRET SÖYLEMİ: TWITTER ÜZERİNE BİR İNCELEME (SURİYELİLER
ÖRNEĞİ)**

Elif YILDIZ

**YÜKSEK LİSANS TEZİ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI**

**DANIŞMAN
Doç. Dr. Yavuz ÇOBANOĞLU**

TUNCELİ- 2020

T.C.
MUNZUR ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

**SOSYAL MEDYA VE KAMUSAL ALAN TARTIŞMALARI EKSENİNDE
NEFRET SÖYLEMİ: TWITTER ÜZERİNE BİR İNCELEME (SURIYELİLER
ÖRNEĞİ)**

Elif YILDIZ
(20150100103)

YÜKSEK LİSANS TEZİ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI

DANIŞMAN
Doç. Dr. Yavuz ÇOBANOĞLU

TUNCELİ- 2020

T.C.
MUNZUR ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

SOSYAL MEDYA VE KAMUSAL ALAN TARTIŞMALARI EKSENİNDE
NEFRET SÖYLEMİ: TWITTER ÜZERİNE BİR İNCELEME (SURIYELİLER
ÖRNEĞİ)

Elif YILDIZ
YÜKSEK LİSANS TEZİ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI

Bu tez ... / ... / 2020 tarihinde aşağıdaki jüri üyeleri tarafından **oy birliği** ile kabul edilmiştir.

İmza

Prof. Dr. Murat Cem
DEMİR
(Munzur Üniversitesi)
BAŞKAN

İmza

Doç. Dr. Yavuz
ÇOBANOĞLU
(Munzur Üniversitesi)
DANIŞMAN

İmza

Dr. Öğr. Üyesi Handan
KARAKAYA
(Munzur Üniversitesi)
ÜYE

Bu tez, Enstitümüz Sosyoloji Anabilim Dalı'nda hazırlanmıştır.

Prof. Dr. Olcay KAPLAN İNCE
Enstitü Müdürü

Not: Bu tezde kullanılan özgün ve başka kaynaktan yapılan bildirişlerin, çizelge, şekil ve fotoğrafların kaynak gösterilmeden kullanımı, 5846 sayılı "Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu"ndaki hükümlere tabidir.

.../.../2020

ETİK İLKE VE KURALLARA UYGUNLUK BEYANNAMESİ

Bu tezin bana ait, özgün bir çalışma olduğunu; çalışmamın hazırlık, veri toplama, analiz ve bilgilerin sunumu olmak üzere tüm aşamalarında bilimsel etik ilke ve kurallara uygun davrandığımı; bu çalışma kapsamında elde edilen tüm veri ve bilgiler için kaynak gösterdiğimi ve bu kaynaklara kaynakçada yer verdiğimi ve hiçbir şekilde “intihal içermediğini” beyan ederim. Herhangi bir zamanda, çalışmamla ilgili yaptığım bu beyana aykırı bir durumun saptanması durumunda, ortaya çıkacak tüm ahlaki ve hukuki sonuçları kabul ettiğimi bildiririm.

İmza
Elif YILDIZ

TEŞEKKÜR

Bu tezin hazırlanma aşamasında çok fazla emek veren değerli hocam, tez danışmanım Doç. Dr. Yavuz Çobanoğlu'na ne kadar teşekkür etsem azdır. Kendisine, çoğu zaman toparlamakta zorlandığım metinlerimi sabırla ve titizlikle incelediği için, en çok da bu çalışmanın düşünsel anlamda ilerleyeceği zemini belirlerken savrulduğum zamanlarda verdiği yol gösterici tavsiyeler için teşekkür etmek isterim. Tez jürimde yer almayı kabul eden hocalarım Doç. Dr. Handan Karakaya'ya ve Prof. Dr. Murat Cem Demir'e de değerli eleştirileri ve katkıları için teşekkür ederim.

Bu tezi yazmaya başladığım günlerde dünyaya gelen oğlum Fidel Barış ve tez biterken ailemize katılan kızım Rengin, bu sürecin en tatlı, en mutluluk veren zorlukları oldular. Bu koşullarla eğer bu tezi yazabildiysem, hep yanımda olan ve emeğiyle yaşamımızı güzelleştiren değerli eşim Ümit Yıldız'ın sayesinde. Bana inandığı ve destek verdiği için çok teşekkür ederim.

Elif YILDIZ
TUNCELİ-2020

İÇİNDEKİLER

ETİK İLKE VE KURALLARA UYGUNLUK BEYANNAMESİ.....	I
TEŞEKKÜR.....	II
İÇİNDEKİLER.....	III
ÖZET.....	IV
ABSTRACT.....	V
1. GİRİŞ.....	1
2. KAMUSAL ALANA GENEL BİR BAKIŞ.....	7
2.1. Kamusal Alanın Tarihsel Gelişimi.....	11
2.2. Kamusal Alan Modelleri.....	12
2.3. Kamusal Alan-Politika İlişkisi.....	14
2.4. Bir Kamusal Alan Modeli Olarak Antik Yunan Polisi.....	16
2.5. Vita Activa: Emek, İş, Eylem.....	19
2.6. Politika İçin Eylemin Önemi.....	21
2.7. Hannah Arendt'in Modernizm Ve Kitle Toplumu Eleştirisi.....	23
2.8. Teknoloji ve Kamusal Alanın Dönüşümü.....	27
2.9. Yeni Medya ve Kamusal Alan.....	31
2.10. Şiddet ve Kamusal Alan.....	33
2.11. Yeni Medya ve Nefret Söylemi.....	39
3. YÖNTEM.....	44
4. ANALİZ VE TARTIŞMA: TWITTER'DA ÜRETİLEN NEFRET SÖYLEMİ VE AYRIMCI SÖYLEMİN ANALİZİ.....	49
4.1. Suriyeli Sığınmacılara Yönelik Nefret Söylemleri.....	50
4.1.1. Güvenlik eksenli nefret söylemleri.....	52
4.1.1.1. Ahlaki panik.....	57
4.1.2. Ekonomik nedenler içeren nefret söylemleri.....	59
4.1.2.1. Prekaryalaşan toplum.....	60
4.1.3. Etnik farklılık temelli nefret söylemleri.....	66
4.1.4. Öteki bedenler ve nefret söylemleri.....	70
4.1.5. Nefret söylemlerinde “demografik kaygılar” ve “devletsizlik” sorunu.....	75
5. SONUÇ.....	81
6. KAYNAKLAR.....	87
ÖZGEÇMİŞ	
EKLER	

ÖZET

Dijital teknoloji ve iletişim ağıları, yaşadığımız çağda pek çok şeyi radikal biçimde değişime uğratmaktadır. Başta insanlar arası ilişkiler olmak üzere, devlet, siyasi kurumlar ve medya ile kurduğumuz tüm ilişkiler, hatta bilgiye ulaşma, okuma ve anlama süreçlerimiz bile bu dönüşümden etkilenmektedir. Her türlü mesafenin yeniden tanımlandığı bu yeni düzende, tüm bu karmaşık toplumsal kurguların dönüşümü, birebir politikayı da dönüştürmektedir. İnsanlar arası iletişimin potansiyellerindeki bu artışın, daha fazla insanın daha kısa sürede birbiriyle etkileşime girebilmesi anlamında politikayı etkilememesi neredeyse imkansızdır. Dijital iletişim ağlarında karşılaşılan insanlar için bu ortamların artık kamusal bir nitelik taşıdığına ilişkin yeni bir durum söz konusudur. Bu nedenle, yeni medya ya da sosyal medya dediğimiz dijital mecraların günümüzün yeni kamusal alanı olup olamayacağı sorusu bu tezin de temel tartışmasıdır. Dijital mecraların kamusal niteliğini tartışırken Hannah Arendt'in kamusal alan ve politika olgularına yaklaşımı da tezin teorik çerçevesini oluşturmaktadır. Diğer taraftan, sosyal medyada gerçekleşen politik tartışmalarda sıklıkla rastladığımız nefret söylemi olgusunu ise kamusal tartışabilmek için bir referans noktası olarak seçtik. Çalışmamızda bu mecraların günümüzün yeni kamusal alanı olma potansiyelini, Twitter'da Suriyeliler üzerinden üretilen nefret söylemlerini, söylem analizi yöntemine tabi tutarak tartışmayı amaçlıyoruz.

Anahtar kelimeler: Arendt, kamusal alan, nefret söylemi, söylem analizi, Suriyeliler.

ABSTRACT

Hate Speech Regarding the Discussions on Social Media and Public Sphere: An Analysis on Twitter (Case of Syrians)

Digital technology and communication networks are changing numerous things in the era that we live in radically. This change affects all of our relationships with especially other people, government agencies, political institutions and media, and it even affects the processes of reaching information, reading and understanding. The transformation of all these complex social fictions in this new order where all kinds of distance is redefined also directly transforms politics. It is almost impossible for this increase in the potential of interpersonal communications not to affect the policies in terms of the interaction of more people with each other in less time. There is a new situation regarding people who meet on digital communication networks that these channels now have a public quality. Therefore, the question that whether digital media called new media or social media will be the new public sphere in today's world is the main discussion in this thesis. Hannah Arendt's approach to the public sphere and politics phenomena also constitutes the theoretical framework of the thesis while discussing the public nature of digital media. On the other hand, we selected the hate speech phenomenon which we often encountered in political arguments on social media as a reference point to discuss publicity. The aim of the study was to discuss the potential of these channels to become the new public sphere in today's world by using the discourse analysis method on hate speech generated over Syrians on Twitter.

Keywords: Arendt, public sphere, hate speech, discourse analysis, Syrians.

1. GİRİŞ

İnsanın politik varlığının temelini, konuşma ve eyleme potansiyelinden başlayarak düşünecek olursak, kamusal alan bu potansiyelin sergileneceği bir sahne olarak tanımlanır. Tarih boyunca insanı, diğer insanlarla bir arada yaşayabilmek için uzlaşmaya, konuşmaya ve eylemeye iten bu politik varoluş için kamusal alan hep bir gereksinim olmuştur. Antik çağlardan günümüze agoralar, meydanlar, sokaklar, caddeler, kahvehaneler kamusal tartışmaların fiziki mekanları olagelmıştır. Günümüzde ise geleneksel medya araçları olarak adlandırılan kitle iletişim araçlarının yanı sıra internet teknolojisinin yaşamlarımıza girmesiyle birlikte dijital mecralar da kamusal tartışmaların yeni alanları olarak kabul edilmektedir.

İnternet kullanımının yaygınlaşması olgusu, hem kültürel hem de ekonomi-politik alanda sonuçlar doğurması itibarı ile önemlidir. Buna bağlı olarak, dijital iletişim kültürü başlı başına bir çalışma alanı olarak sosyal bilimlerin farklı disiplinlerinin ilgisini çekmektedir. İnternetin yaşamlarımızda gitgide daha fazla yer kaplaması, iletişimin hızlanması ve kolaylaşması olguları ise, toplumsal yaşamı dönüştürmektedir. Kamusal iletişimin neredeyse artık sadece yeni medya araçları ile gerçekleşiyor olması da, bu teknolojik vakanın politik boyutu olarak kamusal alanı yeniden ele almayı gerektirmektedir.

Kamusal alan ise, tarihsel olarak, politikanın dönüşümüyle birlikte nitelikleri ve anlamı değişip dönüşen dinamik bir kavramdır. Kavrama eleştirel yaklaşan düşünürler tarafından, modernizm ile birlikte kamusal alanın “yitirildiği” “dönüştüğü”, “çöküşe uğradığı” ifade edilir (Habermas, 2017; Arendt, 2018). Yine de kamusal alanı, en azından ilkesel olarak, demokratik yaşamın vazgeçilmez bir unsuru olarak kabul ederiz. Buna ilişkin olarak, Jacques Ranciere demokrasiyi, ayrım yapmaksızın herkesin “iktidarı kullanabildiği” bir “eşitlik ve özerklik ideali” olarak tanımlar (Ranciere'den aktaran Dacheux, 2012:13). Bu ideale yaklaşmak ise modern toplumlarda, toplumsal yapının daha somut unsurları olan normlar, kurumlar ve araçlar ile mümkündür. Hukuk kuralları, sivil toplum kuruluşları, protesto hakkı gibi... Bununla birlikte, demokrasi, farklı görüşlerin müzakere ve mücadelesine sahne olan bir kamuoyuna ihtiyaç duyar. İşte kamuoyunun görünür hale geldiği, tezahür ettiği yer, kamusal alandır. Toplumların, demokrasinin varlığına duydukları ihtiyaç nedeniyle kamusal alan da ilkesel bir gerekliliğe dönüşür.

Çalışmamızda, kamusal alanı ele alırken, konuya ilişkin genel bir çerçeve çizmeyi, bu çerçevenin sınırlarını da Jurgen Habermas ve Hannah Arendt'in kamusal alan modelleriyle sınırlı tutmayı tercih ettik. Elbette günümüzde kamusal alana dair çok geniş bir literatür ve önemli akademik çalışmalar mevcuttur. Ancak en başta bu çalışmanın inceleme nesnesi olan sosyal medyanın kamusal alanla ilişkisini tartışabilmek adına, kamusal alana dair kuramsal çerçeveye bir sınır çizme gerekliliği doğmuştur. Bu sınırı Habermas ve Arendt'in fikirleriyle çizme düşüncesinin ise pek çok sebebi vardır. Birincisi; Habermas, kamusal alanla ilgili fikirleri en fazla tartışılan, eleştirilen ve kavramı da meşhur eden isim olarak, onun kamusal alan düşüncesine fazlaca önem atfedilir. Hatta Habermas'tan sonra kamusal alana dair üretilen yeni fikirlerin pek çoğu da Habermas'ın kamusal alan modeline yönelik eleştirilerden yola çıkılarak elde edilmiştir. *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*¹'nin 1990 baskısına yazdığı önsözde bu eleştirilerin büyük çoğunluğunu haklı bularak cevap vermeye çalışan Habermas, kamusal alan modelinin günümüzün koşullarında neye dönüştüğüne dair de bir resim çizmiş olur.

Hannah Arendt ise 1958'de yazdığı *İnsanlık Durumu*² isimli eserinde kamusal alana dair son derece geniş bir kuramsal çerçeve çizmesine rağmen, ülkemizde yeni yeni tartışılan bir düşünürdür. Genel olarak politikayı insan yaşamının-Arendt'in deyiimiyle insanlık durumunun-ayrılmaz bir parçası olarak gören ve politika ile insanın özgürlüğü arasında doğrudan bir bağ kuran Arendt, özgün bir politik felsefe ile, kamusal alanı, politikanın, dolayısıyla insan özgürlüğünün yaşanacağı, varlık göstereceği bir sahne olarak görür. Arendt, politik düşüncesinin merkezine özgürlük, sorumluluk, anlam, gelenek, başlangıç, doğarlık ve yaşam gibi kategorileri koyarak, insanın insan oluşuyla politika arasında alışılmamış bağlantılar kurar. Kamusal alanı ilk kez antik Yunan *polis*'inde var olmuş tarihsel bir olgu olarak ele alan Arendt, modern çağ ile kamusallığın yitirilişini, ortaya çıkan yeni durumda, geçmişle ve dolayısıyla tecrübeyi taşıyan gelenekle bağları tamamen kopmuş, özel alanın ekonomik etkinlikler ve ev yaşamı alanlarına hapsolmuş bir kitle toplumuna zemin hazırlayan modernizmin eleştirisini yapar. Geçmişten başlayıp günümüzün modern toplumuna uzanan bu anlatıda kamusal uzamın yok oluşu, kitle toplumunun doğuşunu beraberinde getirmiştir.

Arendt gibi Habermas da *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*'nde, başlangıçta kamuyu tarihsel bir kategori olarak ele alır. Avrupa'da Ortaçağ'ın sonlarında doğan

¹ Jurgen Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, 2017, İletişim Yayınları, İstanbul.

² Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, 2018, İletişim Yayınları, İstanbul.

“burjuva toplumu”nun, özellikle İngiltere, Fransa ve Almanya’da yaşadığı başlangıçta kültürel, ilerleyen zamanlarda siyasi birer topluluk olarak yarattıkları kamunun, zamanla politik bir güce dönüşmesini ve Burjuva kamusal alanının oluşumunu tarihsel bir süreç olarak değerlendirir. Sonrasında Burjuva kamusal alanı, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, zamanla eleştirel niteliğini yitirerek, siyasi partiler ve medyanın güdümünde, bir çeşit yönetilebilir bir kitle toplumuna evrilir. Habermas’ın çöküş olarak nitelendirdiği ve Arendt gibi, bir modernizm eleştirisine bağladığı bu durum, kamusal alanın normatif niteliklerinin önemi noktasında düşümlenir.

Günümüzde yeni medya araçlarının sağladığı dijital ortamlar, insanlar için hem çoklu ilişkiler kurmaya yarayan altyapısıyla demokrasinin en önemli ilkesi olan farklılıkların bir aradalığına imkan sağlar hem de iletişimi anlık olarak sağlayabilmesiyle kamusal diyalogun potansiyelini artırır. Ancak diğer taraftan yeni medyanın “tekel düzeyindeki yoğunlaşmaların, kar oluşumunun, sermaye birikiminin yaşandığı”, “enformasyon, ürün ve hizmetlerin geleneksel medyada olduğu gibi, kapitalist piyasa koşulları altında üretilip dağıtıldığı” (Berkman, 2014:44-54) bir alan olduğunu göz önünde bulundurursak böyle bir alanın ne kadar özgür olabileceği sorununu da ortaya koymuş oluruz. Manuel Castells, interneti, bireyler için hak ve özgürlük taleplerini örgütleyip eyleme dökebilecekleri bir mecra, iktidarlar ve ortakları için ise hem kitleleri yönlendirebilme hem de onlar sayesinde para kazanabilme imkanı sunan bir mecra olarak ele alır (Castells, 2012:24). Bu iki zıt görüş üzerinden yeni medyanın özgürlük ve kamusal diyalog potansiyelini tartışmak mümkündür. Biz bu çalışmada, tartışmanın özgürlük boyutunu konu edinmeden, kamusal diyalogu en çok etkileyen olgu olarak nitelediğimiz nefret söyleminin, yeni medyanın kamusal potansiyeli üzerindeki etkilerini tartışmayı hedefliyoruz.

Sosyal medya, kişilerin kendileri için oluşturdukları sanal profiller üzerinden politik kimliklerini inşa edip sergiledikleri ve başkaları ile bu kimlikler üzerinden iletişime geçtikleri, bu nedenle de tarafsızlığın en üst seviyede görüldüğü bir alandır. Bireyler gündelik hayatlarında politik kimliklerini bu kadar net ortaya koymazken, bazı sosyal medya mecralarında profiller, kişilerin politik kimliklerinin bir çıktısı görünümündedir. Politik kimlikler için yeni bir gösteri mekanı olan sosyal medya ağlarında yeni bir kamusal dil de üretilmektedir (Çobanoğlu, 2019:706). Bu ağlarda, kolektif eylemi kolaylaştıran etkileşimlere de, nefret söylemi gibi olumsuz bir dilin yaygınlaşması ve sıradanlaşmasına da tanıklık etmekteyiz. Dijital mecralar arasında, özellikle Twitter, paylaşım ve etkileşim

türü açısından politik tartışmaların öne çıktığı, kullanıcılarının bu haliyle politik tartışmaların mekanı olarak gördükleri bir mecradır. Toplumun hakim ideolojilerinin, politik görüşler yoluyla doğrudan tweet'lere yansıtıldığı bu mecra, nefret söylemine de bu hakim ideolojilerden ayrımcı ideolojilerin bir ürünü olduğu için sıklıkla rastlanır.

Sosyal medyanın, sahip olduğu olumlu ve olumsuz potansiyeller bir arada düşünüldüğünde yeni kamusal alana dair bir fikir üretmek mümkün olacaktır. Bu nedenle nefret söylemi olgusunu incelemek ve bu olumsuz potansiyeli anlamak, çalışmamız açısından önemlidir. Nefret söylemi, bir tarafında ifade özgürlüğü tartışmalarını taşıyan, diğer tarafında ise sonu nefret suçlarına dek uzanabilen bir şiddet potansiyeli barındıran, oldukça geniş kapsamlı bir fenomendir. Kavramın ele alınış biçimi de genel olarak bu gerilimli hatta dikkat çeken ancak eninde sonunda nefret söyleminin önlenmesi gereken bir olgu olduğu konusunda neredeyse herkesin hemfikir olduğu bir çizgide ilerlemektedir. Ancak nefret söyleminin hukuksal tanımındaki muğlaklık ve ifade özgürlüğü ile kesişen/karıştırılan yapısı nedeniyle, nerede başladığına dair bir belirsizlik söz konusudur (Keyman, 2013:9). Bir ifade özgürlüğü meselesi olarak nefret söyleminin sınırlarının nasıl belirleneceği sorusu, akademisyenler, iletişimciler, politikacılar ve sivil toplum örgütleri tarafından tartışılmakta, dünyada ve ülkemizde nefret söylemini önlemek ve bu konuya dikkat çekip kamuoyu yaratmak amacıyla sivil toplum örgütleri tarafından raporlama faaliyetleri sürdürülmektedir. Ancak kavramın toplumsal bir olgu olarak ele alınıp önlenmesi noktasında atılabilecek somut adımlar ise kavramın ifade özgürlüğü ile olan ilişkisinden yola çıkılarak değil, ayrımcılık olgusu ile ilişkisi deşifre edilerek gerçekleştirilecek olan daha yapısal ve kapsamlı bir mücadeleyi gerektirmektedir. Bir yasaklama faaliyeti olarak nefret söyleminin önlenmesi amaçlı hukuki düzenlemelerin ifade özgürlüğü noktasında tıkanması, konunun çözümsüzmüş gibi algılanmasına neden olmaktadır. Oysa ayrımcılık temelli bir söylem biçimi olan nefret söylemini, bu ayrımcılığı yaratan egemen ideolojileri deşifre ederek anlamaya çalışmak, hem konuyu ifade özgürlüğü gibi hak temelli bir kavramla karşı karşıya getirip çözümsüzmüş gibi bir algı yaratmanın önüne geçer hem de nasıl önleneceği konusunda atılması gereken yapısal adımlara bizi daha çok yaklaştırır. Yalnızca iktidarların iktidarını sürdürmelerini sağlayan bu ayrımcı dilin geniş kesimlerce neden ve nasıl benimsenip, bir söylem biçimi olarak yeniden üretildiği sorusunu çalışmamızın analiz kısmında ayrıntılı olarak ele alacağız. Yine “şiddet ve kamusal alan” başlığı altında, nefret söyleminin içerdiği şiddet potansiyelinin kamusal alanı nasıl etkilediğini anlayabilmek için, şiddet ve kamusal alan

kavramlarının politik teoride ele alınış biçimi üzerinde durduk. Şiddet eylemleri içinde özellikle nefret suçlarının, nefret suçları özelinde de linç kavramının, insanın politik bir özne olarak başkaları ile bir arada yaşama ilkesini ortadan kaldıran yıkıcı potansiyelini açıklamaya çalıştık.

Çok çeşitli nefret söylemleri arasından Suriyelilere yönelik olarak üretilen nefret söylemlerini seçmemizin nedeni ise en başta göç olgusunun çok boyutlu bir toplumsal mesele olarak toplumun geniş kesimlerince tartışılıyor olmasıdır. Zorunlu ve kitleselliğinin yanı sıra Türkiye devletinin izlediği Suriye siyasetinin de sonuçlarından biri olan Suriyeli göçü, bu özellikleri nedeniyle iktidar yanlısı ve karşıtı, bütün kesimlerin gündemindedir. Suriyelilerin Türkiye'deki varlığı mevcut hükümet tarafından -kendi çıkarları doğrultusunda da olsa- desteklenen bir durum olarak bilinmektedir. Bu anlamda dünya genelinde yaşanan göçmen karşıtı politik tutumun mevcut Türkiye hükümeti tarafından sergilenmediğini söyleyebiliriz. Ancak bu durum toplumun genelinde görülen göçmen karşıtı tutumu engellememektedir. Bu haliyle Suriyeli göçmenler toplumun büyük kesimlerince yeni bir öteki kategorisi olarak görülmektedir. Suriyelilere ilişkin ötekileştirme süreçleri de çoğunlukla onların göçmen kimlikleri etrafında şekillenmektedir.

Çalışmamızda yöntem olarak ise nitel araştırma yöntemlerinden, eleştirel söylem analizini tercih ettik. Nitel paradigmanın bir gereği olarak, analiz ettiğimiz verileri (tweet'leri) amaçlı örnekleme yöntemiyle belirledik. Nefret söylemi içeren tweet'leri bulmak amacıyla, Twitter'ın arama çubuğuna "Suriyeliler" yazarak, karşımıza çıkan tweet'ler arasından seçim yaptık. Seçtiğimiz 125 adet tweet'i farklı ayrımcılık ve ötekileştirme biçimleri içerdikleri için beş ayrı kategoriye ayırarak söylem analizine tabi tuttuk. Bu kategoriler, 1) Güvenlik eksenli nefret söylemleri, 2) Ekonomik nedenler içeren nefret söylemleri, 3) Etnik farklılık temelli nefret söylemleri, 4) Öteki bedenler üzerinden kurulan nefret söylemleri, ve 5) Demografik kaygılar ve "devletsizlik" kavramı üzerinden kurulan nefret söylemleridir. Bu beş kategori tamamen öznel biçimde belirlenmiştir. Yine tweet'lerdeki nefret söylemlerinde en çok karşılaştığımız ayrımcılık, ötekileştirme ve nefret söylemleri olarak genelleştirdiğimiz bu başlıklar altında önemli gördüğümüz bazı kavramları alt başlıklar olarak ele aldık.

Genel olarak tüm dünyada giderek artan ve benzerlikler gösteren göçmen karşıtı tutumlar, göçmenleri suç ve hastalıkların potansiyel kaynağı ve ekonomik koşulların daha da ağırlaşmasının nedeni olarak görme ve gösterme eğilimindedir. Ele aldığımız kategorilerde de çoğunlukla bu doğrultuda, genelleştirilebilir, evrensel hale gelmiş ayrımcı

tutumlar söz konusudur. Yine kadınlara yönelik ayrımcı tutumlar ve cinsiyetçi söylemler de göçmen kimliği ile birleştğinde daha da görünür hale gelmektedir. Ancak göçmen kadınların öteki olarak sosyal medyadaki temsilleri, patriarka ve toplumsal cinsiyetin yerleşik örüntülerini de deşifre etmeyi gerektirdiği için bu konuyu, tezin ilişkili olduğu kavramları daha fazla arttırmamak adına kapsam dışı bırakmayı tercih ettik.

Analiz ve tartışma bölümünde, kategorilere ayırdığımız nefret söylemlerini bir taraftan söylem analizinin yöntem ve imkanlarını kullanarak, bir taraftan da bu çalışmanın teorik bölümlerinde değindiğimiz kavramları kullanarak çalışmamızın sonucunu oluşturacak bulguları elde ettik. Nefret söylemi, kamusal tartışmaların sosyal medyada ne şekilde gerçekleştiğine dair bize genel bir izlenim sunmaktadır. Biz de bu mecraların sahip olduğu yapısal özellikleri göz önünde bulundurarak sosyal medyanın bir kamusal alan olup olmadığına dair yürütülen tartışmayı Arendtçi perspektifle yeniden ele almış olduk.

2. KAMUSAL ALANA GENEL BİR BAKIŞ

Kamusal alan kavramı, akademik anlamda Jürgen Habermas'ın 1962'de yazdığı *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü: Burjuva Toplumunun Bir Kategorisi Üzerine* adlı kitabının 1989'da İngilizce'ye çevirilmesiyle popüler hale gelmiş, ülkemizde ise 1990'lardan itibaren tartışılmaya başlanmış bir kavramdır (Özbek, 2015:21). Habermas kitabında burjuva kamusal alanının ortaya çıkışı, dönüşümü ve çözülmesinin tarihsel-sosyolojik bir değerlendirmesini yaparken (McCarthy, 2015:91), kamusal alanın ilkesel boyutunu ve işlevlerini de ele alır. Habermas'ın geliştirdiği kamusal alan, yani *öffentlichkeit*, hem betimleyici (olgusal) hem de normatif (ilkesel) yönleri olan ve kendi içinde iki ayrı anlam boyutu içeren bir kavramdır:

“Birinci yönüyle, mekansal bir kavram: toplumsal yaşantımız içinde fikirlerin, ifadelerin ve tecrübenin üretildiği, açığa çıktığı, paylaşıldığı, dolanıp yayıldığı, ve müzakere edildiği toplumsal alanları (kamusal mekanlar); bu süreçte ‘ortaya çıkan’ anlam muhtevasını (kamuoyu, kültür, tecrübe); ve bu anlam üretim sürecini oluşturan ya da bu süreç içinde oluşan kolektif gövdeleri (ulusal birimlerden ulusaltı birliklere ve giderek ulusüstü ve küresel düzleme dek uzanan kamuları) tanımlıyor. (...) İkinci yönüyle ise kavram, anlam üretim alanları açısından normatif bir ilkeyi, bir ideali belirtiyor: öffen, ortak, aleni, açık ve eleştirel olan anlamına geliyor (kamusal)” (Özbek, 2015:42).

Yani kamusal alan, hem tarihsel gerçekliği olan, antik çağlardan beri farklı biçimlerde varlığını sürdürmüş bir olgu, hem de bu olgunun varlığına duyulan ihtiyaçtan hareketle tasarlanmış bir ilkedir. Almancada *öffentlichkeit* terimi, hem tarihsel ve toplumsal olanı açıklamak hem de olması gerekeni belirtmek için normatif bir ilke olarak kullanılmaktadır (Özbek, 2015:35).

Habermas bir ilke olarak kamusal alanı, tarihsel bir gerçeklik olarak kamusal alandan ayıran ve kamuoyunun işleyişini garanti eden bir normlar modeli ve davranış tarzından bahseder; herkesçe erişilebilirlik (genel açıklık), tüm ayrıcalıkların ortadan kaldırılması ve genel normların ve rasyonel meşrulukların (ussal yasallaştırma) keşfedilmesi (Habermas, 2015:96). İşte kamusal alanın normatif boyutu dediğimiz bu ilkesel kamusal alan, “kavramın burjuva tarihsel temelleri parçalanmış ve kamusallık fikri (idea) hiçbir zaman tamamıyla gerçekleşmemiş olsa bile”, “politik eleştiri için nesnel bir standart sağlamayı sürdürür” (Habermas'tan aktaran Hansen, 2015:161).

Kavramın taşıdığı bu anlamlar, sosyal bilimlerin pek çok disiplinini ilgilendirir. Bununla birlikte, kamusal alan kavramı için, bir kavramın bilimsel kullanımı ile gündelik kullanımı arasındaki sapmadan daha fazlası söz konusudur (Dacheux, 2012:14). Bu durum,

kavramın dilimizdeki karşılığı için de geçerlidir. Türkçede kamu ve kamusal kelimeleri, genellikle devletle ilgili çağrışımlar yapar. Bu nedenle kamusal kavramı ülkemizde neredeyse devletle bir arada düşünülür. Bunda mutlaka devlet ile halkını bütün olarak düşünen yerleşik kültürün etkisi vardır. Böyle bir düşünme biçimiye, devletin meşruiyetinin hiç sorgulanmadığı, “halkın hala teba olduğu bir mutlakiyet döneminin ötesine geçmemiş oluruz” (Özbek, 2015:33). Kamusal teriminin gündelik dildeki çağrışımının aksine “devlet aslında kamusal alanın bir parçası değildir” (Habermas, 2015:95-96). Tam tersine, Habermas, kamusal alanı demokratik meşruiyet ilkesi olarak tanımlar. Devlet ve kamusal alan, “birbiriyle hasımlar olarak karşı karşıya gelirler” (Özbek, 2015:96). Hatta kamusal alan kavramının analitik ve normatif gücünün, devlet iktidarının sınırlanması ve meşruluğunun sorgulanması gibi yararlarından söz edilir (Wood’dan aktaran Özbek, 2015:29). Görüldüğü gibi kamusal, kamusal alan kavramının dilimizdeki ilk çağrışımı ile bilimsel kullanımları arasında tam bir tezatlık vardır. Kamusal olan, devlet otoritesinin dışında, tam da devlet otoritesinin meşruiyetinin sınırlanacağı durumdur. Dilimizde kamusal alan kavramına en yakın olan sözcük ise kamuoyudur. Belli bir konuda kamuoyu yaratmak, kamuoyunun görüşüne sunmak gibi kalıplarla kullanılan bu kavram, kamusal alan kelimesiyle örtüşmektedir. Habermas’ın ele alış biçimiyle kamusal alan kavramı ise ülkemizde daha çok akademik tartışmalar ile taşıdığı iki boyutlu anlamını bulmuştur.

Habermas’ın kamusal alan tartışmasına katkısını Miriam Hansen, iki temel nokta üzerinden değerlendirir;

“Birincisi liberal kapitalizm altındaki burjuva toplumunun oluşumuyla bağlantılı olan kamusal alanı esas itibarıyla tarihsel bir kategori olarak yeniden kurma çabasıdır; ikincisi ise, devletten, piyasadan, ailenin mahrem alanından ayrı, dördüncü bir terim olarak kamunun portresini çizmesidir” (Hansen, 2015:160).

Ancak kamusal alanın ekonomik etkinlikler alanı olan piyasadan ve mahremiyetin alanı olan aile yaşamından ayrıştırılması ilk kez Habermas tarafından yapılmamıştır. Bu ayırım, antik Yunan’da zaten vardır. Hannah Arendt, bu ayırımın antik kökenlerini 1958’de yazdığı *İnsanlık Durumu* adlı eserinde ele alır. Arendt, bu durumu “yaşamın özel ve kamu alanları arasındaki ayırım, Antik kent devletinin ortaya çıkışından beri, hane ve siyasi alanlara karşılık gelmektedir” diye ifade eder (Arendt, 2018:47). Habermas da *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*’nde bu antik kökeni işaret eder; “Olgun Yunan şehir

devletinde özgür vatandaşların ortak kullandığı (*koiné*) polis'in alanı, tek tek şahıslara ait olan (*idia*) oikos'un alanından kesin olarak ayrılmıştır" (Habermas, 2017:60).

Miriam Hansen de kamusal alanın ekonomik etkinlikler ve aile yaşamından ayrıştırılmasının ilk kez Habermas tarafından değil "başta Hannah Arendt olmak üzere başka kuramcılar tarafından daha önce de vurgulandığını" belirtir. Kamusalı "demokratik politikanın koşulu", toplumsalı da "aile ve ekonominin alanı" (Hansen, 2015:160) olarak görmek Arendt'in temel kategorileştirmesidir. Yaşadığımız çağda bu iki kategoriden biri diğerini tamamen yok edecek şekilde varlığını sürdürmektedir. Arendt bu durumu antik Yunan toplumundaki kamusal alanın politikaya, toplumsal alanın -ev yaşamı (mahremiyet) ve ekonomik ilişkilerin (mülkiyet)- da özel alana ait meseleler olduğu ayırımıyla başlayarak, ve daha sonra bu ayırımın modernizmin ortaya çıkışı ile birlikte sona erişini, toplumsal alanın (özel yaşam ve ekonomik çıkarın) herşeyin üzerine örtecek şekilde tüm yaşamımızı kapsayışı olarak tasvir ettiği "kamusal alanın yitirilişi"ni bir anlatı şeklinde *İnsanlık Durumu*'nda ele alır. Bu anlatıda kamusal alan, Atina polis'inde yaşanmış tarihsel bir dönem olarak anlaşılabilir, temelde Arendt'in vurgusu, çizdiği bu kamusal alan resmini var eden koşullardır. Bu koşullar ve Arendt'in kamusal alanın yitirilişini bir modernizm eleştirisi olarak ele alışı çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde ayrıntılandırılacaktır. Burada sadece, Habermas'a mül edilen kamusal alanın ekonomik ilişkiler ve mahremiyetin alanından ayrıştırılması olgusunun aslında Batı siyasi geleneğinde zaten var olan bir durum olduğunu belirtmek gerekmektedir. Aslında burada asıl sorun, Habermas'ın kamusal alanı 18. yüzyılda ortaya çıkan bir tarihsel olgu olarak ele alışıdır. Kamusal alanın ilk kez bu tarihte ortaya çıktığını ve bunun, daha önce olmayan bir durumdan kaynaklandığını söyleyerek (kamunun özgürleşmesi ve özel alan olarak nitelenen mahremiyet ve mülkiyet ilişkileri alanlarının bu tarihten sonra kamusal alandan ayrıştırılması gibi) Arendt ile çalışmaktadır;

"...ailenin mahremiyet alanında ortaya çıkan öznel, sembolik kültür matrisi aracılığıyla burjuva kamusal alanının tomurcuklanmasına neden oldu. Bu kültür matrisi özellikle de kilise ve devlet otoritelerinin yorumlama tekelini sorgulayan okuma, yazma ve edebi eleştiri gibi etkinlikleri içeriyordu. Okuyan kamunun bu kurumları (salonlar, kahveler, okuma kulüpleri ve basın) politik bir kamusal alanın oluşumu için bir zemin hazırladı" (Hansen, 2015:160).

Hansen'in bu yorumu üzerinden, Habermas'ın, burjuva sınıfının "özgürleşmesi"nin sembolik kültür birikimine ve canlılığa neden olduğu, bu durumun da politik kamunun oluşumuna zemin hazırladığı düşüncesi, sermaye birikiminin olumlu etkisini göz ardı

etmektedir. Diğer taraftan, Habermas'ın 17 ve 18. yüzyıllarda Burjuva sınıfı için gözlemlendiği bu durum, Oskar Negt ve Alexander Kluge'nin *Kamusallık ve Tecrübe*³'de tanımladıkları proleter kamusal alan için de geçerlidir. İşçi sınıfının 1968-1970'lerde yaşanan kültürel birikim ve edindikleri tecrübelerden hareketle başlı başına bir kamusal alan yaratmaları sürecini ele alan Negt ve Kluge, kamusal alanın sınıfsal yapısını vurgularlar. Ancak Burjuva kamusal alanından farklı olarak proleter kamusal alan, ekonomik zenginleşme sonucu, toplumda bilgi ve enformasyona yön verebilecek bir güce dönüşme durumundan ziyade, insanlar arası etkileşim ve örgütlenme faaliyetleri ile, üretim gücünü zaten elinde bulunduran işçi sınıfının, bu konudaki bilincinin açığa çıkarılmasıyla oluşmuştur. Yani proleter kamusal alan, zenginleşen bir sınıfın etkili bir güce dönüşümü değil, bilinç yükselten bir sınıfın etkili bir güce dönüşümünün hikayesidir. Proleter kamusal alanın yalnızca Almanya özelinde ve 1968-1970'lerin özgün dinamikleri ile değerlendirilmesi gerektiğini belirtse de (Negt ve Kluge, 2018:9-17), proleter kamusal alandan yola çıkarak, politik talepleri olan belli bir kesimin, bu taleplerine cevap vermesi için toplumun geri kalan kesimlerini ve sonunda da devlet ya da iktidar erkini bu talebin meşruiyeti konusunda ikna edebilmek için giriştikleri kamusal iletişim çabalarına, ve bu çaba sonunda ortaya çıkan kamusal mekanizmaya "kamusal alan" diyebiliriz. Politik katılımın konuşma ile sağlandığı bu kurumsallaşmış söylemsel etkileşim alanında bir toplumsal talep tartışmaya açılır ve kamusal alan sayesinde daha geniş kesimlerin bu tartışmadan haberdar olmaları sağlanır.

Genel olarak 1960'lar ve sonrası, kimlik politikalarının öne çıktığı, savaş karşıtı hareketin, antimilitarist hareketin, feminist hareketin, eşcinsel hareketin görünür hale geldiği, toplumsal değişim taleplerinin çok yönlü olarak ortaya çıktığı bir dönemdir. Bu dönemi kolektif toplumsal öznelerin çoğullaştığı bir dönem olarak nitelemek mümkündür. Kamusal alanın hem talepler yönünden hem de toplumsal hareketler yönünden çeşitlendiği bu dönemde Marksizmin sınıflı toplum anlayışı da toplumsal yapıyı anlama noktasında yetersiz kaldığı için Habermas tarafından eleştirilir. Kapitalizmle birlikte, gelişen iletişim teknolojileri nedeniyle insanlar arası etkileşim, hiç olmadığı kadar artmıştır. İletişim, insan eylemini kolektif hale getiren bir kavram olarak Habermas'ın iletişimsel eylem kuramı ile toplumsal etkileşimi anlama noktasında bir kriter olarak kabul edilir. Benhabib'in "ötekilerle paylaşılacak söz ve eylem" olarak tanımladığı iletişimsel eylem, Habermas'ın

³ Oskar Negt & Alexander Kluge, *Kamusallık ve Tecrübe: Burjuva ve Proleter Kamusal Alanın Analizine Doğru*, 2018, Nota Bene Yayınları, İstanbul.

kamusallık anlayışında, yaşadığımız teknoloji çağında, iletişimin göz ardı edilemeyecek bir olgu olarak ele alındığını gösterir.

2.1. Kamusal Alanın Tarihsel Gelişimi

Antik dönem sonrası, insan unsurunun yeniden politika ile birlikte düşünüldüğü dönem olan Aydınlanma, Ortaçağ'ın hem toplumsal anlamda hem de düşünsel anlamda son bulduğunun göstergesidir. Bu dönemde, insanların bir arada yaşama durumuna dair, Jean Jacques Rousseau'nun "sözleşme" fikri öne çıkar. İnsanların doğa durumundan kopup, küçük gruplar halinde yaşamayı bırakarak daha kalabalık topluluklar olarak politik bir yaşama geçişini bir kader olarak niteleyen Rousseau'nun "toplum sözleşmesi" fikri kaçınılmaz olur (2012:9). İnsanın belli koşullar altında, kişisel özgürlüğünü, kendi isteğiyle bir yönetim erkine devretmesi anlamına gelen bu kavram, politik teorinin Klasik döneminin en önemli kavramlarından biridir. Bu dönemden itibaren, insanın özgürlüğü ile, bir arada, bir toplum içinde yaşama durumu arasında, yine insanın toplumsal bir varlık olduğuna dair bir mutabakat ile bir sözleşmenin gerekliliği fikri kabul görmüştür. Bu fikre göre, toplumun kalabalıklaştıkça yönetim işinin bir iş, bir görev olarak, toplumu oluşturan sıradan insanlar yerine, onların seçtikleri/yetki verdikleri kişilerce görülmesi fikri hakim olmuştur. Bu düşüncenin temelinde, insanın kişisel özgürlüğünden, güvenlik, bir arada yaşama gibi ihtiyaçlar için vazgeçmesi düşüncesi vardır. Klasik dönemin ilk zamanlarına dair Rousseau'nun bu fikirleri, günümüzün modern devletlerinin vatandaşları ile kurduğu yurttaşlık bağının da dayanağıdır.

Aydınlanma düşüncesinin ve devamında modern Batılı düşüncenin biricik mirası olan "insan ideali", "gelenekten kopuş" anlamına gelen, tarihi Tanrı'nın (ya da doğa üstü güçlerin) yaptığı fikrinin terk edilerek, insanların bireysel ve kolektif (toplumlar) olarak tarihlerini yaptıkları ilkesinin sonucu olarak ortaya çıkmıştır (Amin, 2006:9). Bununla birlikte akıl ve özgürleşme fikirlerinin yükselişi ile kilisenin mutlak otoritesinin sorgulanır hale gelmesi ve devlet ile dinin birbirinden ayrılması anlamına gelen laikliğin tesis edilmesi sonucunda oluşan demokrasi, politikayı Antik çağlardan sonra yeniden var etmenin koşullarını sağlamıştır. İnsan aklının ve özgürleşmenin birbirini tamamlayan kavramlar olarak, "bireyi" merkezine alarak yüceltmesiyle yaşadığımız çağa kadar uzanan yeni bir dönem başlamıştır. Bu yeni dönemin en belirgin özelliği, güç ve zenginliğin kilise yada derebeyi elinde toplandığı Ortaçağın aksine, klasik üçlü olarak tabir edilen özgürlük,

eşitlik ve mülkiyet kavramlarının etkisiyle düşünsel anlamda bireyin, bunun ekonomik hayattaki yansıması olarak da özel mülkiyetin öneminin artmasıdır. Ortaçağın sonu demek olan tüm bu gelişmeler ve coğrafi keşifler sonrası yaşanan refah artışının bilimsel ilerlemeleri tetiklemesiyle üretim ölçeğinin de hane içi üretimden, önce atölyeler, sonra da daha kitlesel olan fabrikalara doğru evrilmesiyle “modern çağ” başlamıştır.

İşte kökenleri, insan özgürlüğü ile bir arada yaşama durumunun müzakeresine kadar uzanan bu, “özgürlüğünden vazgeçme” durumu, toplumların üretim ölçeğinin değişmesi ve kentin kır yaşamına baskın hale gelmesi gibi sosyolojik aşamalar sonrasında, topyekün insanın bu insani özünün kaybı noktasına gelmiştir. Özgürlük yerine önce güvenlik ve bir arada yaşama, sonrasında ise ekonomik etkinlikler konularak insanın politik yönü ortadan kaldırılmıştır. Seyla Benhabib bu durumu şöyle betimler;

“Modern anayasal devleti ortaya çıkaran tarihsel süreç, aynı zamanda “toplumu” yani kendini “ev işleri” ile politik devlet arasına yerleştiren toplumsal ilişkiler alanını da ortaya çıkarmıştır. Bir yüzyıl önce Hegel bu süreci, bir “gereksinimler sistemi”nin (System der Bedürfnisse) etik yaşamı içinde meta değişimi ve ekonomik çıkar peşinde koşmanın yönettiği bir ekonomik etkinlik alanının gelişmesi olarak benimsemişti. Bu alanın genişlemesi, “evrensel” olanın, politik birliğe (kamu işlerine) gösterilen ortak ilginin, insanların yürek ve zihinlerinden silinmesi anlamına geliyordu. Arendt bu süreçte, politik olanın “sosyal” tarafından engellenmesini ve politika denen kamu alanının, bireylerin artık “eylemde bulunmayı” ekonomik üreticiler, tüketiciler ve kent sakinleri olarak “yalnızca davrandıkları” sahte bir alana dönüşmesini görür” (Benhabib, 1996:239).

Bu şartlar altında kendiliğindenliği giderek azalan, daha çok siyasi partiler, liderler gibi temsili yapılar tarafından sahiplenilen politika için bu yeni dönemi karakterize eden yeni bir kamusal alan anlayışı oluşmaya başlamıştır. Giderek kalabalıklaşan ve kozmopolitleşen kentler, sosyolojik anlamda önem kazanmıştır. “Modern çağın en önemli özelliklerinden biri olarak şehrin taşra üzerindeki egemenliği” de, 18. yüzyılda, artık günümüzdeki anlamıyla kamusal alanın ortaya çıkışına da neden olmuştur (Çulha Zabcı, 1997:55).

2.2. Kamusal Alan Modelleri

Kamusal alanı konu alan çalışmalarda ağırlıklı olarak üçlü ya da ikili bir tasnif görülür. Bu tasniflerde kamusal alan, ya Batılı düşünce geleneğinin belli başlı politik akımlarına paralel biçimde temsil edilir ya da kamusal alanla ilgili düşünceleri en çok tartışılan isimlerin modellemeleri esas alınır. Kamusal alan modellerinin politik teorinin

ana akım düşünceleri üzerinden tasnifi, zaman içerisinde kamusal alan fikrinin geçirdiği değişimi izleyebilmek adına, kavramın tarihselliği bağlamında, en çok başvurulan yoldur.

Örneğin Seyla Benhabib, “*Kamu Alanı Modelleri*” isimli makalesinde ayırım yapmanın güç ve riskli bir iş olduğuna değinerek kamusal alan modellerini, Batı politik düşüncesinin üç ana akımına karşılık gelecek şekilde, üç farklı model olarak ele alır. Bu tasnifi, üç ana akım düşünceye dayandırarak hem “gelebilecek itirazların riskinden korunmaya çalışır” hem de “tarihsel yorumlama ve tasnif sorunlarının yanından dolanmış olur”. Kendi sözleriyle;

“Cumhuriyet ve sivil yaşamı erdeme dayandıran geleneklerde ortak olan kamu alanı anlayışına ‘agonistik’ görüş diyeceğim ve bununla ilgili olarak daha çok Hannah Arendt’in düşüncelerine gönderme yapacağım. Liberal geleneğin, özellikle de Kant’tan başlayarak ‘adil ve istikrarlı kamu düzeni’ ni politik düşüncelerinin merkezine yerleştiren liberallerin görüşüne ‘legalistik’ kamu alanı modeli adını vereceğim. Jürgen Habermas’ın yapıtlarında içkin olarak bulunan, geç dönem kapitalist toplumların demokratik-sosyalist bir yeniden yapılanışını öngören anlayışa da ‘söylemsel (discursive) kamu alanı modeli’ diyeceğim” (Benhabib, 1996:238).

Bunun yanı sıra, bu konuda görüşleri en çok tartışılan isimler üzerinden yapılan karşılaştırmalar da mevcuttur. Hannah Arendt ve Jürgen Habermas bu isimlerin en önemlilerindedir. Her iki düşünür için de kamusal alanın normatif boyutunu öne çıkardıkları söylenebilir. Arendt için politikanın insan yaşamının ayrılmaz bir parçası olduğu fikri ve kamusal hayatın özel hayattan üstünlüğü düşüncesi daha çok normatif özelliklerdir. Habermas’ın kamusal alanının herkese açık olma, alenilik, eşitlik ve “kurumsal olarak garanti altına alınmış kamusal tartışma” gibi özellikleri de yine, olması gerekene dair niteliklerdir. Her iki düşünür de modellerinde tarihin bir anındaki kamusal alan oluşumunu temel alır. Bu temel Arendt için antik Yunan *polis*’i iken Habermas için 18. yüzyılın burjuva kamusal alanıdır. Arendt ve Habermas’ın kamusal alan yaklaşımlarının ortak özelliklerine dair Dana R. Villa şöyle der;

“Kamu alanının layık olduğu gibi yeterli bir biçimde iyileştirilmesi düsturu Hannah Arendt’in politik felsefesiyle ve Jürgen Habermas’ın kritik kuramının temel amacını teşkil etmektedir. Hem Arendt, hem de Habermas kamu küreyi, devletten ve ekonomiden uzak, özel bir politik uzam; vatandaş tartışmalarına, istişare, anlaşma ve eyleme yuva teşkil eden, kurumsal olarak sınırlandırılmış bir karşılıklı konuşma alanı olarak görmektedirler” (Villa, 1996:259).

Zira kamusal alanın iyileştirilmesi, kamusal alanı, tarihin hiç imkan vermediği zamanlarda dahi bir ilke olarak savunmak, insanın politik niteliğinin bir sonucudur. Bir arada yaşamın ve yarattığımız insani kültürün birer paydaşı olarak kurduğumuz bu

,ortaklaşalığın sürmesi için, bu bir arada yaşama durumu üzerine düşünmek ve bunu bir değer olarak görmek gerekmektedir. Çünkü “kamusal alan sadece hukuk devleti güvencelerine değil, kültürel geleneklerin ve toplumsallaşma kalıplarının müsait olmasına ve özgürlüğe alışık bir halkın politik kültürüne de muhtaçtır” (Habermas, 2017:51). Dolayısıyla adına politik kültür ya da kültürel gelenek denilen şey de aslında kamusal alanı istemekten başka bir şey değildir. Bu nedenle, pek çok çeşidi olan kamusal alan modellerini tek tek ele almak yerine kamusal alanın ilkesel boyutunun, insanın bir arada yaşama durumunun sürdürülebilirliği için taşıdığı önemden hareketle kamusal alanın normatif boyutuna önem veren Arendt ve Habermas’ın kamusal alanla ilgili düşüncelerini çalışmamız açısından esas alacağız.

2.3. Kamusal Alan-Politika İlişkisi

İnsanlar için bir arada yaşamanın imkanı, sürekli olarak, farklılıkların müzakeresine bağlıdır. Bu müzakere süreci, ikili ilişkilerden yaşadığımız kalabalık toplumlara, insan unsurunun var olduğu her alanda kendini gösterir. Politik teorinin yönetim, iktidar, otorite, rıza gibi kavramlarını çağrıştıran bu müzakere süreci ise bir bütün olarak politika kavramıyla ele alınır. Genel olarak yönetmek, düzenlemek için izlenen yol anlamına gelen politika, günümüzün modern toplumlarında insanların bireysel yaşamlarını ilgilendiren boyutundan ziyade, artık devlet yönetimine dair bir kavram gibi algılanmaktadır. Oysa politika, yaşamın her anına, insanın tabi olduğu tüm süreçlere içkin bir kavramdır. Buna ek olarak, yaşadığımız neo-liberal küresel çağda ve dünyanın neredeyse tamamında, politikanın ne ifade ettiğine ve insan yaşamını iyileştirmek gibi bir hedef güdüp gütmeyeceğine dair söyleyebileceklerimiz de karamsarlık taşıyabilir. Tersinden düşünecek olursak, insanların politik amaçları için eylemde bulunarak mevcut siyasal düzeni istedikleri yönde değişime zorlayabileceklerine olan inançları da zayıftır. Bunun nedeni politika kavramının anlamının pejoratif biçimde aşınarak, sadece bir kişinin veya bir iktidar grubu gibi dar bir politik çevrenin ekonomik çıkarları doğrultusunda buldukları söylem ve giriştikleri pratikleri ifade eder hale gelmesidir. Hem kişiselliği hem de insan yaşamını iyileştirme işlevi kuşkulu hale gelen politikayı bir kenara bırakamama sebebimiz ise onun asıl niteliğinden kaynaklanır; politika yaşamla bir bütündür.

Ancak, politikayı bir yönetim işi olarak görmek ve temel insani etkinliklerin dışında, çoğunlukla tahakküm ilişkileri biçiminde tanımlamak, kökeni politik teorinin ilk

dönemlerine dek uzanan yerleşmiş bir tutumdur. Buna göre politika, “güçlü figürler ve yapıların”, “yaşamı düzenlemek, kaynakları yönetmek yahut belli bir toprak parçasına hükmetmek için” mücadele ettikleri bir alandır (Kara, 2019:12). Bu nedenle artık politika, insan yaşamıyla bir bütün olarak algılanmak yerine, “parti siyaseti, majör ideolojiler, temsili yapılar, liderlikler, diplomatik ya da askeri müdahaleler, ekonomik dinamikler, büyük toplumsal hareketlenmeler ve benzeri parametreler” gibi, bir çeşit “aşkınlık düzleminde” yaşanır olmuştur (Kara, 2019:13). Politikanın bu kadar temel bir niteliğinin, nasıl olup da ortadan kalktığını anlamak için ise, bu niteliğin henüz politikaya hakim olduğu zamanlardan başlayarak tarihsel bir perspektif çizmek gerekir.

Politika genelde insanların bir arada yaşama durumu ile ilişkilendirilerek anlaşılmaya çalışılır. Ne de olsa insanın doğa halinde yaşamdan kopup topluluklar halinde yaşamaya başlaması ile birlikte normlara olan ihtiyaç artmıştır. Toplumlar büyüyüp insan çeşitliliği arttıkça, insanlar arası farklılıkların yönetimi için, daha ayrıntılı kurallar oluşturma gerekliliği ortaya çıkmıştır. Bu durum, yönetim işini başlı başına bir iş haline getirirken, bir yandan da insanlar arasında tahakküm ilişkileri kaçınılmaz olarak görülmeye başlanmıştır. Bu başlangıç bile, kuralların insan özgürlüğünü değil, insanın bir arada yaşayabilme kapasitesini arttırmaya yönelik, düzeni merkezine alan, kısıtlayıcı nitelikleri baskın bir kurallar sistemini gerekli kılacaktır. İşte modern devletlerinin, yurttaşlarını politikadan uzaklaştırarak bir yandan gündelik hayatın ekonomik etkinliklerle sınırlı alanıyla ve temsili demokrasilerle ile yetinmeye zorladığı günümüz dünyasında kamusal alan, farklılıkların müzakere edilebileceği tek yer olduğu için önemlidir.

Ancak günümüzden farklı olarak tarihte, politikanın henüz, insan özgürlüğünün bir niteliği olarak yaşamın içinde konumlandırıldığı bir dönem olan antik Yunan’da, kent yönetimini ifade eden “*polis*”, demokrasinin deneyimlendiği ilk yer olarak kabul edilir (Karatani, 2017:28-32). Bu nedenle, pek çok disiplinde politikaya verilen ilk referanslar antik Yunan’a dayandırılır. Hannah Arendt de politik düşüncesinin temelinde, antik Yunan toplumuna referanslar verir. Tarihin ilk politik birliktelik biçimi olan antik Yunan *polis*’i, Arendt’e göre politikanın gerçek anlamıyla varolduğu bir zamanı temsil ettiği için önemlidir. Arendt, politik kuramında, unutulmuş olan antik Yunan *polis*’ini, bir arada yaşama ve politika yapmaya dair kamusal bir model olarak okuyucuya hatırlatır. Bu nedenle onun kamusal alan kuramını ele alırken *polis*’i nasıl değerlendirdiğini açıklamaya çalışacağım. Bunun için, antik Yunan *polis*’ine dair bazı temel bilgilere değinmek,

Arendt'in politik düşüncesini ve onunla iç içe olan kamusal alan kuramını anlayabilmek adına önemlidir.

2.4. Bir Kamusal Alan Modeli Olarak Antik Yunan Polisi

Antik Yunan uygarlığında kent/site-devleti olan *polis*, hem bir şehir yerleşimini hem de politik bir oluşumu ifade eder. Tarihteki “ilk politik birliktelik” örneği olduğu için de Batı siyasi geleneğinin temelini oluşturur (Berktay, 2012:44). Arendt de kamusal fikrinin Antik Yunan *polis*'inden başlayarak Batı siyasi geleneğinde var olduğuna dikkat çeker. Demokrasinin bir yönetim biçimi olarak ortaya çıkışı, M.Ö. 594'te kendisini *arkhon* ilan eden Solon'un reformlarıyla, Atina *polis*'inde gerçekleşmiştir (Karatani, 2018:33). Bu tarihten itibaren antik Yunan *polis*'i tarihin ilk siyasal topluluğu olarak bilinir.⁴ Bunun nedeni, teorik olarak halkın tamamının ya da çoğunluğunun temsilini ifade ettiği için demokrasi düşüncesinin politika ile birlikte düşünülmesidir. Aristoteles ise, “demokratik anayasanın temeli özgürlüktür... ve özgürlüğün ilkelerinden biri ‘sırayla yönetmek ve yönetilmek’tir” sözüyle, Atina demokrasisinin özgürlükçü yapısını vurgular (Aristoteles, 2014:180).

Ekonomik anlamda Yunan *polis*'leri, genel olarak sömürgecilik temelli deniz ticareti ve yurttaşları arasında bölüştürülmüş arazilerden elde edilen tarım ürünlerinin ticareti ile idare edilirdi. Yurttaşlar arasında bölüştürülen topraklar, sahipleriyle *polis* arasındaki vatandaşlık bağının da kaynağıydı. Ancak yurttaşlar için asıl önemli olan, sürdürdükleri bu ekonomik faaliyet değil, *polis*'in yönetiminde üstlendikleri rollerdi. İşte bu nedenle, *polis*'in –dar kalıplı da olsa- yurttaş kavramı Arendt'in modelinde asıl vurgulanan “tartışmacı” ortamın “eyleyen” (act) aktörüdür. Kamusal iyiye ulaşmak için tartışan, müzakere eden bir yurttaş... *Polis*'in nasıl yönetildiğine ilişkin olarak Yunan kültürünün en parlak zamanlarını yaşadığı Perikles dönemi yol göstericidir. “Demokratik düşüncelerin iktidarda olduğu” bu dönemi Perikles kendi sözleriyle şu şekilde anlatır;

⁴ Kojin Karatani, *İzonomi ve Felsefenin Kökenleri* isimli kitabında Atina'daki politik sistemi günümüz demokrasisinin öncülü olarak görmekle birlikte, bunun İyonya'da yaşanan izonominin yozlaşmış bir hali olarak niteler. Kelime anlamıyla demokrasi (demos+kratos) halkın iktidarı demekken izonomi iktidarın/hükmetmenin olmadığı bir yönetim biçimini ifade eder. Karatani'ye göre İyonya'daki izonominin temel dayanağı, geçimin tarım ve ticarete dayalı olması ve yurt seçme yani hangi *polis*'te yaşayacağına karar verme konusunda herkesin özgür olmasıdır. Yunan *polis*'leri ise genel olarak sömürgeci ve köleci topluluklar oldukları için, toplumsal yapıları, eşitliği ve özgürlüğü dışlamıştır. Antik Yunan *polis*'ini “tarihin ilk siyasal topluluğu” olarak nitelendirirken, yalnızca, günümüzün modern demokrasileriyle olan benzerliğini esas almaktayız. Ayrıntılı bilgi için bkz. a.g.e.

“Bir Atina yurttaşı kendi işlerine bakarken kamu sorunlarını savsaklamaz. Devletle ilgilenmeyen bir kimseyi zararsız değil, yararsız buluruz ve bir politikayı ancak birkaç kişi ortaya koyabilir ama hepimiz onu yargılayacak yetenekteyiz. Biz tartışmaya, siyasal eylemin önüne dikilen bir engel diye değil, bilgece davranmanın vazgeçilmez bir ön hazırlığı diye bakarız”⁵ (Şenel, 1996:139).

Polis'in, siyasal katılımı yücelten ve bir çeşit yurttaş sorumluluğu olarak gören bu yapısı, onu demokratik anlamda ilerici kılar. Ancak bu demokratik katılım, *polis* sınırları içinde yaşayan herkes için söz konusu değildir. Yalnızca özgür yurttaşların politika yapabildiği *polis*'in vatandaşlık sistemi, günümüzün yerleşime dayalı vatandaşlık sistemi ile kıyaslandığında son derece dar kapsamlıdır. Bazı kaynakların 30.000 ile 40.000 kişi olarak (Mayo, 1964:31), bazı kaynakların ise 400.000 kişi civarında (Şenel, 1996:122) olduğunu tahmin ettiği bu nüfusun sadece küçük bir kısmının siyasal hakları olan vatandaşlar olduğu bilinmektedir. Başta nüfusun yarısını oluşturan kadınlar olmak üzere, köleler ve Atinalı olmayan ve sadece ekonomik faaliyetler için Atina sınırlarında yaşayan *metoikos* adı verilen tüccar kesim, vatandaşlık hakkından soyutlanmışlardır. Yurttaş olabilen ise, Atinalı, mülk sahibi ve erkek kişi, yani “hane yaşamında köleler ve kadınlar sayesinde ekonomik işlerin üstesinden gelen” ve “bu ekonomik ilişkilerden özgürleşerek, politikanın alanına yükselebilmekte” olan efendidir” (Öcal, 2017:238).

Yani *polis*, ekonomik ve sosyal olarak eşitlikçi bir yapı değildi. Bunun nedenini Kojin Karatani, para ekonomisinin Yunan anakarasında yaygınlaşmasına ve buna bağlı olarak da sınıf eşitsizlikleri ve sözleşmeli köleliğin ortaya çıkışına bağlar. Demokrasinin Solon Yasaları ile ilan edilmişinden itibaren, sözleşmeli köleliği ortadan kaldırmak amacıyla mevcut borçlar affedilse de Atina *polis*'inde eşitlikçi bir yapı tesis edilememiştir. Bunun nedeni, Atina *polis*'inde eşitlik uğruna özgürlükleri kısıtlayıcı bir yasa oluşturulmamasıdır. Pazar ekonomisi ve ifade özgürlüğü lehine alınmış bir tutumun sonucu olarak da sınıf ayrılığı ve eşitsizlik, Atina *polis*'inde kalıcı hale gelmiştir (Karatani, 2018:32). Arendt ise Atina *polis*'inin kölecî yapısını ve “köle emeğinin antik toplumlarda böylesine devasa rol oynayabilmesini”, antik kent devletinin, birer üretim merkezi olan ortaçağ kentinden farklı olarak bir tüketim merkezi olmasına bağlar.

“Yaşam yükünün yurttaşların omuzlarından alınmasının bedeli çok büyüktü ama insanlığın belli bir kesiminin acının ve zorunluluğun karanlığına itmek, hakkaniyetsiz bir şiddetten de ibaret değildi. Bu

⁵ Bu metin Alaeddin Şenel'in, “Siyasal Düşünceler Tarihi – Tarihöncesinde İlkçağda Ortaçağda ve Yeniçağda Toplum ve Siyasal Düşünüş” isimli eserinde, Mete Tunçay'ın “Batı'da siyasal Düşünceler Tarihi-1 Seçilmiş Yazılar” isimli eserinden alıntılındığı belirtilmiştir. Metnin tamamı Thukydides'in (İ.Ö. 460-399) Thukydides Tarihi kısa adıyla bilinen yapıtında Peloponnesos Savaşlarının birinci yılında savaş şehitleri için düzenlenen törende Perikles'in yaptığı “Cenaze Töreni Söylevi”nden aktarılmıştır.

karanlık, doğal, insanlık durumuna ilişkin bir koşul olduğundan, zorunluluktan mutlak özgürleşmenin bedeli, (...) bir anlamda yaşamın kendisi veya daha ziyade gerçek yaşamın yerine vekaleten bir yaşamın ikame edilmesi anlamına gelir. Kölelik koşullarında yeryüzünün kodamanları, vekaleten (kölelerin) duyu organlarını dahi kullanabilir, Herodot'un da kullandığı Yunanca bir deyimde (idiom) dile getirdiği gibi, 'köleleri aracılığıyla görüp, duyabilirler'di' (Arendt, 2018:184).

Polis'in bir kamusal alan olarak günümüz ölçütlerine göre eşitlikçi ve çoğulcu bir kamusal alan olmadığı açıktır. Arendt, *polis*'i yalnızca kendi kamusal alan kuramını açıklamak için bir model olarak gösterir (Berktay, 2016:44-45). Bir kamusal alan modeli olarak *polis*'in eşitler arasında kurulmuş bir düzlem olmadığını Arendt de kabul eder. Hatta bir iktidar örgütlenmesi olarak *polis*'i, "bildiğimiz en zorbaca tahakküm biçimi" olarak niteler (Arendt, 2016:61). Burada ayırt edici olan, Arendt'in *polis*'i, bir yönetim biçimi veya toplumsal yapı olarak örnek göstermediğini kavramaktır. Arendt, *polis*'in yalnızca bir mekan olmadığını, bir "örgütlenme" olarak, "başlarına ne gelirse gelsin" sürdürmeye devam edecekleri bir "tezahür sahası" olduğunu belirtir (Arendt, 2018:291). Bu anlamıyla "*polis* olan Atina değil, Atinalılardı" (Arendt, 2018:285). Tüm bunlar Arendt'in, *polis*'i zamandan ve mekandan bağımsız olarak ele alındığının kanıtıdır. Bu anlamda Arendt'in antik Yunan *polis*'ine nostaljik bir yaklaşım içinde olduğunu öne süren yazarların eleştirileri de zayıf durmaktadır.⁶ Arendt'in asıl vurgusu *polis* ile yurttaşları arasındaki ilişkidir. Nostalji duyulan, hatırlatılmak istenilen de, günümüzde yitirilmiş olan, insanların kamusal iyi için birlikte eyleme gelenekleridir. Başta Arendt'in kamusal alanı olmak üzere tüm bu kavramsallaştırmalar normatif niteliktedir. Arendt, kamusal alanı tarihsel bir noktadan yola çıkarak temellendirse de aslında asıl vurgusu *polis*'i *polis* yapan bu normlardır.

İnsanlar arası diyalogun, birlikte eylemenin zamansızlığını anlaşılır kılmak için yalnızca somut bir model olarak ele alınan *polis*, Arendt'e göre, tarihin eylem anlamında yeni başlangıçlar içeren her anında, insani çoğulluğun yüceltiildiği tüm kamusal uzamlarda, bir "tezahür sahası" olarak yeniden ortaya çıkar (Arendt, 2018:291). Bu anlamda *polis*, bir yere ya da döneme değil, insanların o gün sahip oldukları koşullara dair bir övgüdür. Bu koşullar, her sıradan *polis* yurttaşını - bu sıradanlığın ölçütü, çoğu zaman kura ile yönetime seçilmedir- , yönetimle ilgili kararlar alabilen, politikayı belirleyebilen birine dönüştürür.

Arendt için eyleyen insan, ortak iyi için eyleyen insan, politiktir. Yalnızca ekonomik çıkarlar ya da gündelik hayatın yeniden üretimi için çalışmak-günümüzde

⁶ Noel O'Sullivan, "Hannah Arendt: Eski Yunan Özlemi ve Endüstri Toplumu", Çağdaş Siyaset Felsefecileri, A. de Crespigny ve K.R. Minogue (haz.), Remzi Kitabevi, 1993.

olduğu gibi- ise Arendt için eylem niteliğinde olmayan, davranış (behave) temelli etkinliklerdir. Bu etkinlikler insanı yalnızca bir toplumun parçası kılarlar. Böylesi bir topluluk, ortak iyiye ulaşmak gibi politik bir yönü olmadığı için, kolayca kitleselleşebilir. İşte modern çağ ile birlikte insan yaşamının ekonomik etkinlikler ve mahremiyet alanlarının insanın politik yönünü tamamen ortadan kaldıracak biçimde genişlemesi, giderek kamusal alanın aşınmasına neden olmuştur. Kamusal alan aşındıkça, insanlar daha fazla kişisel yaşamlarıyla meşgul olmaya ve ekonomik etkinlikler alanının çalışma ve tüketimden ibaret olan döngüsüne hapsolmaktadırlar. Oysa Arendt'e göre kamusal alanda, insanlar için ortak iyi ne ise, onu var edebilmek adına birlikte ve sürekli bir diyalog halinde bulunulur.

Antik Yunan'ın özel alan ile kamusal alan arasında kurduğu bu ayırım, temelde insan etkinliklerine atfedilen bir değerler hiyerarşisinin ürünüdür. Buna göre, bir ekonomik birim olarak hane içinde köleler ve kadınlar eliyle yapılan işler, gündelik yaşamın yeniden üretimi ve ekonomik faaliyetler, hiyerarşinin en alt basamağında yer alır. Kamusal alana atfedilen politika ise, bu zorunluluk ve fayda alanlarından sıyrılabilen seçkinlerin işidir. Antik felsefede en üstün insani etkinlik ise *theoria*, yani düşünmedir (Platon, 2010). Arendt de bu antik ayırmadan yola çıkarak insan etkinliklerini *vita activa* terimi ile kavramlaştırır.

2.5. Vita Activa: Emek, İş, Eylem

Politika kavramı, yaşadığımız çağda, tüm çağrışımları ile yönetime dair bir olguyu ifade ederken, Hannah Arendt, bu kavramın “aslında” insana dair olan özüne, “özgürlüğe” dikkat çeker. Nilgün Toker Kılınç , Arendt'i “insan özgürlüğünün nesnelleşmesi demek olan politikanın, insanın hangi varoluşsal nitelikleriyle var olduğunu/var olabileceğini göstermeye çalışan bir politik kuramın filozofu” olarak tarif ederek “özgürlüğün Arendt felsefesinin temel kavramı olduğunu” vurgular (Toker Kılınç, 2012:149).

Bu nedenle Arendt, insan etkinliklerini “etkin olarak birşeyler yapmaya yöneldiği ölçüde insani yaşam” anlamındaki “*vita activa*” terimi ile ifade eder (Arendt, 2018:17). *Vita activa*, üç temel insani etkinliği, emek/çalışma, iş ve eylemi içerir. Bu üç etkinlik, süregelen insan yaşamının, nesnel dünyada bir taraftan varlığını sürdürürken, diğer taraftan daha iyi bir yaşam için onu değiştirip dönüştüren tüm faaliyetlerini kapsar.

Bu faaliyetlerden ilki, Arendt'in emek ya da çalışma (labour) diye ifade ettiği, biyolojik varlığımızı devam ettirebilmemiz için, temel ihtiyaçlarımızın karşılanabilmesi adına, asgari olan yaşam koşullarımızı elde etmek için yaptığımız etkinliklerdir. Emek, en temel yaşamsal etkinlik olarak "insan bedeninin biyolojik yaşam sürecine karşılık gelen çalışma durumu" nu ifade eder (Arendt, 2018:17). "İnsanın doğal (hayvansal) yanıyla ilgili, doğaya gömülü, başlangıcı ve sonu olmayacak olan döngüsel bir etkinlik" olduğu için emek/çalışma, insanları aynılaştıran, onları sadece "türün üyesi" olarak bırakan bir etkinliktir (Toker Kılınç, 2003:544). Bu sebeple Arendt, insan yaşamında emek etkinliğinin yerini, katlanılması gereken, "zorunlu" alan olarak görür.

İkinci olarak iş etkinliği (work), insanın ölümlülüğü karşısında yeryüzünü bilinçli bir şekilde değiştirip dönüştürebilme iradesinin en temel biçimi olarak kalıcı birşeyler bırakmak anlamında dünyasallığı temsil eder. Emekten farklı olarak, tüketmek için üretilenden fazlasıdır. Bu fazlalık işin "fayda" yönünü oluşturur. Yaşamsal bir zorunluluk içermediği halde yapılan ve insanın üretici yönünü simgeleyen iş etkinliği, ömrü -en azından- insanın ömründen uzun olan eserler bırakmak anlamında uygarlığı da meydana getiren etkinlik türüdür.

"İş, çalışmanın bir biçimde ortaklık içinde tuttuğu insanları birbirinden ayıran, uzaklaştıran ve insanlar arasındaki eşitliği, denkliği yıkarak onlar arasında üstünlük bağıntıları yaratan bir etkinliktir. İşleme, araç-amaç kategorisiyle bağıntılıdır ve bu etkinlikte amaç, araçları haklı kılar ve hiçbir nesne kendinde amaca sahip olamaz. Bu nedenle homo faber özü gereği araçsal ve yararcıdır. İnsan eliyle yapılan nesnelere dünyasında tek değerlendirme zemini yararlıdır ve bu kullanıma bağlı bir ölçüttür. Yarar, haklı çıkarır, nedeni açıklar ancak anlam vermez. O halde iş aracılığı ile doğal olmayan bir dünya yapılır ama ona insansal bir anlam verecek olan etkinlik yapma değil, insanlar arasılığı kuracak olan yaratıcı bir etkinlik olacaktır: Eylem" (Arendt, 2018:18).

Son olarak, eylem (act) ise "şeylerin ve maddenin aracılığı olmadan, doğrudan insanlar arasında geçen" tek etkinliktir (Arendt, 2018:18). *Vita Activa*'nın çoğulluk koşulu taşıyan tek etkinliği olan eylem, iş ve emekten farklı olarak, kendi kendine yapılamaz. Koşul olarak başkalarının varlığını gerektirir. İnsan tek başına olduğunu bilerek, yalnızca kendisi için, emek harcayarak yaşamını devam ettirebilir. Yine yalnızca kendisi varlığından haberdar olacak olsa bile, bir yapı, bir sanat eseri ya da bir eşya üretebilir. Eylemek için ise başkalarının varlığını bilmek şarttır. Bu bakımdan eylem, yeryüzünde başkalarının varlığını yani beşeri çoğulluğu şart koşuyor oluşuyla Arendt için en yüksek insani etkinliktir. Emek etkinliği için zorunlu, iş etkinliği için faydalı sıfatlarını kullanan Arendt, eylemi ise ortak iyiye ulaşmak gibi kamusal bir bilincin varlığını gerektirdiği ve zorunluluk alanlarının haricinde olduğu için güzel olarak niteler.

Emek, iş ve eylem etkinliklerini ayrıştırırken Arendt bu kavramların antik metinlerdeki kökenlerine dair hatırlatmalar yapar. Örneğin, imal eden, malzemeyi işleyen insan anlamında *homo faber* terimini insanın iş etkinliğini tarif ederken kullanır. *Homo faber*, dünyayı değiştirip dönüştürmek için alet kullanan insanı ifade eder. Bu anlamıyla kalıcı –ama asla ebedi olmayan- şeyler ve nesnelere üreterek “insan eseri dünyayı” var eder. Arendt, biyolojik yaşamın devamı için çalışan, emek harcayan hayvan anlamında *animal laborans* terimini ise insanın emek etkinliğini tariflerken kullanır. Politik yaşam anlamına gelen *bios politikos* ise eylemin, yaşamla ayrılmaz birlikteliğinin ifadesidir. *Animal laborans*’dan *homo faber*’e ve daha sonra *bios politikos*’a doğru ilerleyen hiyerarşi, insan etkinliklerinin zorunluluk ve özgürlük derecelerini ifade eder. Emek harcayan hayvandan, alet kullanan insana ve son olarak politik yaşama uzanan bu sıralama, Arendt’in eylem ile yaşamak arasında kurduğu bağı ortaya koymaktadır. İnsan etkinlikleri arasında bir çeşit “insanlık ölçütü” ile hiyerarşi kuran Arendt, eylem ile yaşam arasında doğrudan bir bağ kurarak yaşamın kendisini yüceltir.

Bu insanlık ölçütü üzerine kurulu ayırım dışında, insani etkinlikler olan emek, iş ve eylem, *polis* yaşamında bir de mekânsal olarak ayrıştırılmıştır. “Zorunlu ve yararlı olan beşeri meseleler alanı” olarak emek ve iş özel alana ait etkinliklerdir. Eylem (*praxis*) ve konuşma/söz (*lexis*) ise “siyasal” addedildiği için insanlar arasında yani kamusal alanda sarf edilir (Arendt, 2018:61). Arendt, insanların birlikte yaşıyor olmaları gerçeğini bütün insani etkinliklerin koşulu sayar. Bununla birlikte, insan toplumu dışında “tahayyül bile mümkün olmayan” tek insani etkinliğin eylem olduğunu söyler (Arendt, 2018:39).

2.6. Politika İçin Eylemin Önemi

Arendt’in politik kavrayışında eylem ve söz, merkezi konumdadır. İnsan, eylemleri ve sözleri ile insanlar arasında görünür hale gelir. Varlığını anlamlı kılabilmek için, farklılaşması gereken insan, bunu da yalnızca eylem ve sözleriyle sağlayabilir. Nasıl ki biyolojik yaşamın devamı için emek/çalışma etkinliği zorunlu ise, dünyaya anlam vermek için, özgür bir yargılama gereklidir ve bu ancak eylem ve söz aracılığı ile yapılır (Toker Kılınç, 2003:544). Yalnızca insana özgü niteliklerden yola çıkarak, fenomenolojik bir düşünme biçimiyle Arendt, politikanın eylem ve sözle olan ilişkisini ortaya koymaya çalışır. Arendt’in anlamak için ayrıntılandığı bu ilişki, insanın politik varlığının ve bir arada yaşama koşulunun temelini oluşturur.

Arendt, yeninin ve başlangıcın doğasına içkin olan bir özelliğin eylemenin doğasında da bulunduğunu söyler. Öngörülemezlik olarak tanımlayabileceğimiz bu özellik ile eylem, insani etkinlikler arasında politik olan tek etkinlik olarak ayrışır. Buna dair;

“Yeni bir şeyin başlamakta oluşu, başlangıcın doğasından ileri gelir; öyle ki ondan, daha önce olmuş hiçbir şey beklenemez. Beklenilmez olanda bulunan bu ürkütücü yan, bütün başlangıçlara ve bütün ilklere içkin bir niteliktir. Öyle ki yaşamın inorganik maddeden doğması; bütün bir evrendeki oluşumlar gözönüne alındığında, dünyanın ya da insanın hayvani yaşamdan evrilerek ortaya çıkışında olduğu gibi, inorganik süreçlerin sonsuz olasılıklarının bir ürünüdür.(...)İnsanın eyleyebilir olması, ondan beklenmedik olanın beklenebilir olması, sonsuz olasılıklardan birini gerçekleştirebilir olması demektir. Böyle bir şey, her insanın benzersiz olmasından ötürü mümkündür. (...) Şayet başlangıç/başlamak olarak eylem, doğmak gerçeğine karşılık geliyorsa, bu insani doğarlık durumunun somutlanması demektir; o zaman konuşmak da farklılık olgusuna tekabül eder ve insani çoğulluk durumunun, yani eşitler arasında farklı ve emsalsiz yaşamının fiilleşmesidir” (Arendt, 2018:261).

İşte öngörülemezliğin taşıdığı bu olasılıklar potansiyeli, eylemi özel kılan niteliktir. İnsan tüm canlılar arasında kendi farklılığını ifade edebilen, bunu da duygularından ve kendinden bahsedebilme özelliği ile sağlayan bir türdür. Bu haliyle benzersiz olan insanın çoğulluğu da beşeri çoğulluğu ifade eder (Arendt, 2018:259). Arendt, konuşma ve eylemi, insanların birbirlerinin karşısına “insan sıfatı ile çıkma halleri” olarak niteler. *Vita activa*’nın diğer etkinlikleri olan emek ve işin ise böyle bir niteliği yoktur. Kuşkusuz her ikisi de kişinin inisiyatifindedir ve bu inisiyatifin yokluğu “insaniliğini sürdürmemeyi” ifade eder. Arendt, “bir sömürücünün ya da köle sahibinin ve bir asalağın yaşamı haksız ve adaletsiz olabilir ama insani olduğu kesindir” diyerek, insani bir yaşam için yalnızca söz ve eylemin ön koşul olduğunu vurgular. Söz ve eylemin yokluğu ise ona göre “yaşarken ölmektir” (Arendt, 2018:259).

Temel olarak Arendt, “mükemmelen siyasi bir etkinlik” olarak gördüğü eylemin ve yeni birşeye başlama yetisi anlamında “doğarlığın” (doğuyor olmak, doğmuş olmak) politikanın özünü oluşturduğunu söyler (Arendt, 2018:37). Politik teorisini yaşamla iç içe kuran Arendt, başlangıca, doğarlığa ve eyleme aynı zihinsel noktadan bakar. Bunun nedeni, eylemin ve onunla aynı ölçüde sözün öngörülemezliği, yani performatif yapısıdır. Eylem, oluşuyla yeniyi doğurur. Yeni olanın, kendinden öncekilerden farklı olacağına dair taşıdığı potansiyel ise bu üç kavramı birbirine yaklaştırır. Buna bağlı olarak, Arendt’in kamusal anlayışı da enerjisini yaşamla, başlangıçla ve çoğullukla ilişkisinde doğarlık kavramında bulur (Kartal, 2018:203-205).

Arendt, bu nedenle, politik olanı, alışlageldiği haliyle yönetime ilişkin bir kavram olarak görmez. Ona göre politika, yaşamın, eyleminin, inisiyatif almanın ve başlangıçların

taşıdığı potansiyellerin enerjisini barındırır. Bu nedenle onun kamusal alan modeli de politik güçlerin mücadele alanı gibi biçimsel ve somut bir formu ifade etmez. Bunun yerine, anlamak, eylemek, konuşmak, gibi tutum almaya ilişkin son derece kişisel, sosyolojik yöntem ayrışmaları üzerinden düşünecek olursak, makro söylemleri aşır, insani varoluşta cisimleşen bir hareketler bütünüdür. Buna benzer biçimde Fatmagül Berktaş da, günümüzde siyaset teorisinin merkezine anlam, kimlik, sorumluluk ve değer sorunlarını yerleştirmek isteyenler için Arendt'in, güçlü bir entelektüel esin kaynağı olduğu yorumunu getirir (Berktaş, 2015:707).

Bu anlamıyla eylem (ve söz), politikanın vazgeçilmez koşuludur. Eylem Arendt'e göre aynı zamanda, siyasi yapılar kuran ve koruyan insani etkinlik türü olarak tarihin de koşuludur (Arendt, 2018:240). Emek, insan doğasının devamı için gerekli olan çalışmayı, iş, dünyayı insan eseri bir yer haline getirmek ve insan varlığının düşünsel olarak kalıcılığını sağlamak anlamında tüm uygarlığı ifade eder. Eylem ise yalnızca insanlar arasında anlam ifade eden bir etkinlik olduğu için, insani çoğulluğu şart koşar. Bu nedenle politika için eylem ve söz, insani etkinlikler içinde en önemli olanıdır. Arendt, iş ve emeği insan yaşamının özel alanına yakışan etkinlikler olarak nitelerken, eylem ve sözü politikanın koşulu olarak, kamusal alana ait tek etkinlik türü olarak gösterir. Öyle ki kamusal alanda eylem ve konuşma anlamında sözden başka hiçbir etkinliğe yer yoktur. Şiddet içeren hiçbir eylem, kamusal alanda var olamaz.

Bununla birlikte, insani çoğulluk da eşitlik ve farklılığı şart koşar. Arendt'e göre insanlar birbirlerinden, "kim oldukları bakımından" farklı olmasalardı kendilerini anlaşılır kılmak için ne konuşmalarına ne de eylemlerine bulunmalarına gerek olurdu. Zaten istek ve ihtiyaçları da aynı olacağı için, "işaretler ve sesler ile" anlaşabilirlerdi (Arendt, 2018:258). Eylemin çoğulluğu, çoğulluğun da eşitlik ve farklılığı şart koşması, Arendt'in politika anlayışının ve kamusal kavrayışının da temelini oluşturur.

2.7. Hannah Arendt'in Modernizm Ve Kitle Toplumu Eleştirisi

Hannah Arendt, Geçmişle Gelecek Arasında'nın önsözüne, Fransız şair ve yazar Rene Char'dan alıntılıdığı "bize bırakılan mirasa hiçbir vasiyet eşlik etmemektedir" cümlesi ile başlar (Arendt, 2017:21). Alman işgali sırasında Fransız entelektüel çevrelerinin içinde buldukları hazırlıksız yakalanma halini tasvir eden bu sözler, Arendt için modern Avrupalı'nın dünya savaşları gibi yıkıcı tarihsel olgular karşısında, geçmişten

getirdiği düşünce geleneğinin hiçbir işe yaramayışının ifadesidir. Avrupa’da sırasıyla Rönesans, Reform, Aydınlanma ve Endüstri Devrimi gibi önemli tarihsel olguların toplumda yarattığı hızlı değişim ve dönüşüm olarak ifade edebileceğimiz modernizm, Arendt’e göre öncelikle eylem ile düşünce arasındaki bağı koparır. Arendt’in gelenek olarak ifade ettiği şey, geçmişten gelen ve insanlığın ortak iyiliği olarak kavramlaştırabileceğimiz bir değerler bütünüdür.

Gelenek, Arendt’in özgün felsefesinde yalnızca geçmişten gelme durumuna anlam ve önem atfedilen bir kavram değildir. Geleneğin bu muhafazakar çağrışımının yanında bir de insanlığın tecrübe ile elde ettiği, değer nitelikli, kültürel bir birikim olma hali vardır. Arendt’in gelenek, Batı siyasi geleneği, antik gelenek gibi ifadelerinde işaret ettiği anlam budur. Başlangıç ve yeni olma haline çok fazla anlam yüklenen eylem etkinliği için, bir ölçüt niteliğinde olan geleneğin yokluğu Arendt’e göre insanlar için ne yapacaklarını bilmedikleri yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. Modern çağın hızla yükselen kapitalist değerleri karşısında ne din, ne otorite ne de geleneğin olmayışı, Arendt’e göre, bu dönemin yıkıcılığının da baş nedenidir. Bu dönemin hızlı teknolojik gelişmeleri, Dünya Savaşlarına denk gelince insanlık için ilerleme diye görülen bu teknolojik gelişmeler de yıkıcı silahlara dönüşmüştür.

Arendt, 20.yüzyılda teknolojik gelişmelerin ard arda yaşanması ve neticesinde bilime duyulan sarsılmaz güvenin insanlarda, otomasyonun keşfiyle somut beklentiler de yarattığını söyler. İnsanlık durumunun temel alanlarından biri olan emeği “dert ve ızdıraptan kurtarma beklentisi”nin modern değil yazılı tarih kadar eski olduğunu belirten Arendt , bu birkaç on yıl içinde muhtemelen fabrikaların boşalacağı beklentisiyle ilgili olarak, “bilimcilerin” , “insanlığı en eski ve en doğal yükten, çalışma (emek harcama) külfetinden ve zorunluluğa esaretten” kurtulma umudunu ellerinde tutuyormuş gibi göründüklerini ama bunun yalnızca görünüşte böyle olduğunu dile getirir. Kendi sözleriyle;

“Modern çağ bununla birlikte (otomasyon) emeğe/çalışmaya teorik bir methiye de getirdi ve aslında toplumun bütün olarak bir çalışanlar toplumuna dönüşmesine neden oldu. Bu bakımdan peri masallarında isteğin gerçekleşmesinde olduğu gibi, bu istek de yalnızca kendi hilafına, kendi yenilgisi pahasına gerçekleşti. Çalışanlar toplumu [tam da] emeğin zincirlerinden kurtulmak üzere olan bir toplumdur ve artık bu toplum, bu özgürlüğün uğruna kazanıldığı diğer bütün yüksek ve anlamlı etkinliklerden bihaberdir” (Arendt, 2018:32).

Herhalde modern dönemin insanlar için en tuhaf yanı, yaşam koşullarının hiçbir şekilde iyileşmemesine ek olarak, bunun artık umut edilmemesidir. Teknolojik

gelişmelerden, teorik olarak, insan hayatını kolaylaştırmak adına, çalışma sürelerini kısaltıp, toplumsal refahı arttırması beklenirken, çalışma süreleri çok fazla değişmemekle birlikte, refah kısıtlı bir çevrenin elinde bölüşülmektedir. Bu imtiyazlı çevreden olmayan, çoğunluk ise tüketim eksenli bir gündelik hayat çemberinde, -paylarına düşen- yalnızca ekonomik etkinlikler için yaşayıp giderken, özel alanlarını genişletmeyi de kendi iyiliklerine bir durum olarak görmektedirler. Oysa çalışma ve tüketim döngüsüne sıkışıp kalmak ve yalnızca kişisel alanında mutluluk aramak, insanı hem kendine hem de insani özüne yabancılaştırmaktadır. Buna ilişkin olarak Arendt'in 1950-1960'lı yıllarda Fransız toplumu için yaptığı bir gözlem, günümüzde etkileri çok daha geniş bir alana yayılmış ve daha fazla hissedilir olarak geçerliliğini korumaktadır;

“Kamu alanında münasebetsiz sayılan şeyin öylesine olağandışı ve bulaşıcı bir büyüğü olabilir ki, bütün bir insan topluluğu tam da bu nedenle temelinde var olan özel karakterini değiştirmeden onu bir yaşam tarzı olarak benimseyebilir. (...) Âli ve yüce kamu alanlarının çöküşüyle birlikte Fransızlar, dolap ve yatak, masa ve sandalye, kedi, köpek ve saksılar ortasında, kendi dört duvarları arasında “küçük şeyler”den mutlu olma sanatının ustaları kesildiler; ihtimam ve şevkatlerini, hızlı sanayileşmenin bugünün nesnelere yer açmak için düştürdüğü şeylerini durmadan kırıp geçirdiği, sanki kendi sonuna gelip dayanmış bir dünyada pürüpak bir insani kıyıklığı temsil eden bu şeylere yönelttiler” (Arendt, 2018:94-95).

İnsanlık Durumu'nun ilk kez 1958'de yayımlandığını düşünecek olursak, o dönemde “kendi dört duvarları arasında küçük şeylerden mutlu olma” durumu ve tüketim nesnelere duyulan arzuyu, “münasebetsiz” sayma hali, günümüz için artık sıradanlaşmıştır. Ve hatta bunları münasebetsiz saymak yerine, “kamu alanında ortak iyi için eylemek” gibi bir cümle, kulağa tuhaf gelir olmuştur. İnsanlar için artık mutluluk, tüketim nesnelere sahip olma ve daha çok sahip olmak için çalışma ekseninde mümkündür. Arendt'in “pürüpak bir insani kıyıklık” dediği bu izolasyonun içinde insanlar, “gündelik hayatın bu küçük ayrıntılarının yücelterek”, onu “merkezi bir değer” haline getirirler (Öcal, 2017:242).

“Gündelik hayat kavramının merkezileşmesi, çalışmanın yükselişiyle paralel olarak bir üretim biçimi olarak kapitalizmin; bir tüketim biçimi olarak popüler kültürün ve bir toplum biçimi olarak kitle toplumunun merkezileşmesi anlamına gelmektedir” (Öcal, 2017:240).

Kapitalizmin gelişimiyle paralel olarak, Antik dönem ve Ortaçağ'ın aksine çalışmanın yüceltilmesi, daha sonra sanayileşme ve teknolojinin aile yapısından kentlere kadar pek çok şeyi kendi işleyişine uygun hale getirmesi gibi gelişmeler, gündelik hayatı,

tüketim kültürünün temeli olduğu için daha da önemli hale getirmiştir. Bu durum, Arendt'e göre kamusal yerine "toplumsal yükselişi" olarak adlandırılır (Arendt, 2018:116).

Toplumsal yükselişi kavramıyla Arendt, modern toplumların kurumsal bir farklılaşım geçirerek, bir yandan dar bir politik alana, diğer yandan da ekonomik pazar ve aileye bölündüklerini anlatmak ister (Benhabib, 1996:238). Bu bölünme, insan yaşamındaki politik alanı gitgide küçültürken, ekonomik etkinlikler alanını gündelik hayatın asıl önemli unsuru olarak yüceltir. Özel alan olarak görülen aile yaşamı ise ekonomik etkinliği devam edebimesi için, emeğin yeniden üretimi olarak adlandırılan, yeme, içme, temizlik, dinlenme gibi biyolojik ihtiyaçlar ile eğer bulunabilirse "boş vakit"i içerecek şekilde sıkıştırılmıştı.

İşte modern zamanların ruhunu özetleyen bu "çalışmak için yaşama" durumu, insanı en insani niteliklerine yabancılaştıran bir kısır döngüye dönüştürken ekonomik etkinlikler ve hane, kamusal olmaya başlamıştır. Arendt için ne yaşamak için çalışmak ne de ev hayatı değersiz değildir. Ancak yaşamı oluşturan bu etkinliklerin önem sırasının değişmesi ve hatta siyasal olanın unutulması modern dönemin temel özelliği haline gelmiştir. Bu nedenle, Arendt, toplumsal yükselişini, insanların ekonomik etkinlikler alanı ile gündelik hayatın yeniden üretimi diye adlandırabileceğimiz aile alanının içine iyice yerleşirken politik alandan uzaklaşması olarak tarif eder.

"Başkalarıyla "nesnel" ilişkilerden, onların dolayısıyla sağlanan bir gerçeklikten yoksunluk, modern koşullarda en uç ve en gayri insani biçimine büründüğü kitlesel yalnızlık fenomenine dönüşür. Bu uçlaşmanın nedeni kitle toplumunun sadece kamusal alanı değil özel alanı da tahrip etmiş olmasından, insanları yalnızca bu dünyadaki yerlerinden değil, içinde kendilerini bu dünyaya karşı bir zamanlar korunmuş hissettikleri, hatta bu dünyadan dışlanmış olanların bile aile yaşamının dar gerçekliğinde, yuvanın sıcaklığında bir ikame bulabildikleri özel evlerinden de yoksun bırakmış olmasından ileri gelir" (Arendt, 2018:104-105).

Bu tablo günümüzde hala geçerliliğini korumakla birlikte, medya teknolojilerindeki değişimle daha da uç boyutlara ulaşmıştır. İnsanlar için "başkalarıyla nesnel ilişkiler kurarak sağlanan bir gerçeklik", yerini "kitle medyası ve elektronik medya tarafından sunulan" bir gerçekliğe ya da onun algısına bırakmıştır (Öcal, 2017:245). Buna bir de yeni medya teknolojileri ile hayatımıza giren sanal profiller (kişilikler) ve bunlar arasındaki etkileşim kültürü eklendiğinde, gerçeklik, yalnızca gündelik hayatın kendisinden ibaretmiş gibi algılanmakta, politika ise hayatımızı hiç etkilemeyen ve bizi (neyse ki) ilgilendirmeyen, kirli bir uğraş olarak görülmektedir.

2.8. Teknoloji ve Kamusal Alanın Dönüşümü

Toplumlar değiştikçe kamusallık biçimleri de yaşanan bu değişimlere paralel olarak değişmektedir. Son üç yüz yıl içinde toplumsal yapıyı en çok değiştiren şey ise teknolojidir. Hatta yaşadığımız çağın en önemli dönüştürücü gücü, artık neredeyse tek başına teknoloji olgusudur. Endüstri devrimi sonrası insan gücüne dayalı üretimden makinelerin hakim olduğu kitlesel üretime geçiş ile ivme kazanan teknoloji-toplum etkileşimi, günümüzde teknolojinin bir atmosfer gibi tüm hayatı kuşatır hale gelmesiyle daha radikal bir boyuta taşınmıştır. Kamusal alan da bu değişimden en çok etkilenen kavramlardandır. Tarih boyunca, mekan olarak kamusal alanlar var olmuştur. 18. yüzyılda da kahvehaneler, salonlar, vaaz kürsüleri, cemiyet toplantıları burjuva kamusal alanı olarak ortaya çıkmıştır. Kamusal iletişim için bu mekânlar birer toplanma yeri iken daha sonra gazetelerin, ardından da diğer kitle iletişim araçlarının faaliyete geçmesiyle kamusal alan büyük ölçüde medya ile iç içe bir konuma geçmiştir. Kamusal alanın teknoloji ile birlikte geçirdiği dönüşümün, doğrudan teknoloji olgusunun toplumsal yapıda yarattığı değişimle paralel olarak düşünülmesi gerekir. Teknolojinin toplumsal yapıda yarattığı dönüşümlerin sosyal teoride ele alınmış biçimleri de genel olarak, kavramı merkezine alan deterministik yaklaşımlar ve kavramı eleştirel biçimde ele alan yaklaşımlar olmak üzere iki koldan şekillenmiştir.

İlk olarak, teknolojiyi toplumsal gelişmenin belirleyici gücü olarak gören, bilimde pozitivist düşünce, toplum anlayışında liberal fikirlerin egemen olduğu 19. yüzyıl hakim bakış açısı olarak teknolojik determinizm (belirlenimcilik) gelir. Teknolojik determinizmi Nilüfer Timisi şöyle tarif eder;

“Bilim ve teknoloji gelişmelerinin tarihsel izdüşümü içerisinde, insanlığın gelişmesinin koşulunu teknolojik icatların mevcudiyetine dayandıran determinizm, bu icatları bilim insanının ve laboratuvarın nesneliliği ile kutsayıp, kendi içinde bir değer olarak ele alarak, toplumsal bağlamı ne olursa olsun, aracın kullanımının yaratacağı sonuçların her toplumda aynı olacağını iddia eder” (Timisi, 2016:18).

Teknolojik gelişmeler doğrultusunda, toplumların da belli bir evrimsel çizgi üzerinde gelişecekleri fikri zaten modernist paradigmanın bir sonucudur. Marx'ın Felsefenin Sefaleti'nde “elle işletilen değirmen, size, derebeyli toplumu verir; buharla işleyen değirmen,size sanayici, kapitalistli toplumu verir” sözleri de bu deterministik yaklaşıma örnektir (Marx, 1966:122). Toplumların teknolojik ilerlemeye paralel olarak gelişeceği düşüncesi, temelde bilimsel düşünceyi ve onun ürünü olan teknolojiyi bir

“kendinde akıl” olarak ele alır (Timisi, 2016:18). Bu anlamda hangi toplumsal koşullarda olursa olsun, teknolojik icadın kullanımı her toplumda aynı sonuçları doğurmalıdır. Bu yönüyle, teknolojik determinizmin araçsallığını Timisi şöyle örneklendirir;

“Toplumsal ilişkilerden bağımsız olarak, ekonomi-politik bağlam sorunsallaştırılmadan aynı buhar makinesi ile liberal Batılı devletler özel mülkiyete dayalı bir sanayileşme ile kapitalizmi kurumsallaştırmışken, sosyalistler (SSCB,Çin örnekleri) ,kolektif mülkiyete dayalı bir sanayi ortaya koymuştur” (Timisi, 2016:18).

Ancak bu düşünce biçimi “teknolojinin kendi özerk aklı ile toplumsalı belirlediğine ilişkin yaklaşım” olarak teknolojik determinizm, tam olarak modernitenin düşünsel ürünlerindedir (Timisi, 2016:18). Aynı yapısal şartların her toplumda benzer sonuçları ortaya çıkaracağını söylerken, toplumsal bağlamı göz ardı eden bu düşünce, başta eleştirel kuram tarafından reddedilir.

Eleştirel kuram ya da Frankfurt Okulu ise, 1923’te Frankfurt’ta, sonradan Frankfurt Okulu olarak anılacak olan Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü’nü kuran bir grup düşünür ve entelektüelin başlattığı bir felsefi gelenek/düşünce akımıdır. Frankfurt Okulu düşünürlerine göre, iki dünya savaşının ardından, insanlık durumunun karşı karşıya kaldığı insani yıkım, Batı düşüncesinin temeli olan rasyonalite fikrinin bir sonucudur. Bu nedenle eleştirel kuram, başta Aydınlanmanın temel değeri olan rasyonalite olmak üzere, onun türevleri olan pozitivism, ekonomik determinizm ve teknolojik determinizme karşı çıkar. Aydınlanma düşüncesinin ve onun toplumsal karşılığı olan modernizmin temeli olarak rasyonalitenin eleştirisi, Adorno ve Horkheimer’in “*Aydınlanmanın Diyalektiği*”⁷ adlı eserinde ele alınır.

Kapitalizmin hızlı ilerleyişinin teknolojiyle bağı yadsınamaz. Diğer taraftan, teknoloji gibi bir bilim faaliyetinin ekonomik güç gerektiren boyutunun, devletler ya da büyük sermaye sahiplerinin desteği olmaksızın üretilmesi ve geliştirilmesinin sürdürülmesi mümkün değildir. Bu haliyle büyük bir otorite ve denetim alanı olan teknolojinin, toplum tarafından da benimsenen bir değer haline gelebilmesi sadece yaygınlaşmasıyla açıklanamaz. İşte eleştirel kuramcıların “kitle kültürü” adını verdikleri, kültürün insanlık tarafından kurulup geliştirilen bir olgu olmaktan çıkıp, tek elden yönetilip yönlendirilebilir bir araca dönüşümü olarak kültür endüstrisi kavramı, teknolojinin toplumları yönetme fonksiyonunun bir sonucu olarak karşımıza çıkar. Adorno, ilk kez *Aydınlanmanın*

⁷ Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, 2016, Kabalcı Yayınları, İstanbul.

*Diyalektiği'*nde kullandıkları “kitle kültürü” kavramının yerine “kültür endüstrisi” kavramını neden seçtiklerini şöyle anlatır;

“Kültür Endüstrisi ifadesi ilk kez, Horkheimer ile benim 1947 yılında Amsterdam’da yayımladığımız Aydınlanmanın Diyalektiği kitabında kullanılmıştır. Müsveddelerimizde kitle kültüründen söz ediliyordu. Burada, kitlenin içinden adeta kendiliğinden yükselen bir kültür, halk sanatının günümüzdeki biçimi söz konusuymuş gibi, konuyu savunanların hoşuna gidecek bir yorumu en baştan olanaksızlaştırmak için “kitle kültürü” ifadesini “kültür endüstrisi” ile değiştirdik. Kültür Endüstrisi öyle bir kültürden son derece farklıdır. Kültür Endüstrisi bildik şeyleri yeni bir nitelikte birleştirir. Tüm dallarda kitleler tarafından tüketilmeye uygun olan ve bu tüketimi büyük ölçüde belirleyen ürünler, az çok planlı bir biçimde üretilir” (Adorno, 2014:109).

Gündelik hayatın bir parçası olarak kültürün, iktidar tarafından üretilip yönlendirilen ve amacına uygun olarak kitle toplumunun “tüketimine” sunulan bir “meta” haline getirilmesi, modernizmin hayatımıza kattığı bir olgudur. Modern kapitalist sistemde teknoloji, kültürü yönetme noktasında bir araç olarak kullanır. Eleştirel kuramcılara göre, “kültürün bir meta olarak dolaşıma girmesi ve böylelikle bir endüstriye dönüşen kültürün asıl vasfı olan sanatsal niteliğinin ideoloji yayan bir metaya dönüşmesi, kültürü yayan kurumların yerine devleti geçirmiş, böylelikle de bireylerin birbirleriyle yalnızca ortak bir otorite vasıtasıyla ilişkiye girmelerine neden olmuştur” (Çobanoğlu, 2012).

Teknoloji, toplumsal yapıyı başta dolaylı olarak değiştiren bir olgu iken, modern kapitalist dönüşümle birlikte, kültürün yönetimi noktasında artık gündelik hayatın her alanına yayılan ve doğrudan insan yaşamını ve insanlar arası ilişkileri etkileyen bir yapıya dönüşmüştür. Bugün tüketim alışkanlıklarımızdan yaşam tarzımıza, estetik algılarımızdan ahlaki değerlerimize kadar herşey, içinde olduğumuz kapitalist kültürel hegemonya tarafından belirlenmekte ve dolayısıyla yönetilmektedir. İletişim teknolojisindeki gelişmelerle, medyanın, gündelik hayatın kodlarını tüm dünyada aynılaştıran bir araca dönüşmesi bu kültürel hegemonyanın kurulmasında en önemli role sahiptir. Küreselleşme de denilen bu olguya dair yaygın iki görüş sözkonusudur. Bunlardan ilki, küreselleşmeyi olumlu bir gelişme olarak gören, 1960’larda Marshall McLuhan’ın kavramlaştırdığı “küresel köy” yaklaşımıdır. Bu yaklaşıma göre, iletişim teknolojilerinin gelişmesiyle, insanları, coğrafi sınırların önemsizleştiği, çok sesli, kültürel etkileşimin en üst seviyede olduğu, enformasyon imkanının sınırsız ve engelsiz olduğu bir gelecek beklemektedir. Ancak McLuhan’ın küresel köy yaklaşımı, hem iletişim aracını merkezine alan deterministik bir görüş olarak hem de geçtiğimiz elli yılda bahsedilen engelsiz, sınırsız ve çok sesli dünya tasavvurunun gerçekleşmemiş olması nedeniyle eleştirilir.

Diğer taraftan, teknoloji ve iletişim kavramlarını ekonomi-politik altyapı, iktidar ve güç ilişkilerini de göz önünde bulundurarak değerlendiren eleştirel yaklaşımlar ise Frankfurt Okulu'nun teknoloji ve modernizm eleştirisi üzerinden şekillenir. Kitle iletişim araçları, toplum üzerindeki kontrol ve denetimin kitle kültürü aracılığı ile sağlanmasında bir araç olarak kullanılır. Eleştirel teoriye göre, kültürü bir yönetim aracı haline getiren ise, onu standartlaştırıp, düşük düzeyli ve tüketilebilen bir meta olarak geniş halk kitlelerine sunan iletişim araçlarıdır. İnsanlar arası farklılıkların ve etkileşimin en önemli unsuru olan kültürel farklılıkları ortadan kaldırıp aynılaştıran kitleler yaratan iktidarlar için, bireylerin gereksinimlerinin denetlenmesi en önemli unsurdur. Kitle kültürünün etkisiyle tek boyutlu hale gelen sistemin içinde birey de tek boyutlulaşır. Herbert Marcuse bu durumu *Tek Boyutlu İnsan*⁸ isimli eserinde çağdaş kapitalist toplumu, iletişim teknolojisi ve kitlesel üretimle insani gereksinimleri de yöneterek bireye gerçek olmayan bir seçme özgürlüğü sunan “usdışı bir toplum” olarak tasvir eder (Marcuse, 1990:9). Birey bu düzenin içinde, kendisine benimsetilen yapay ihtiyaçlarını yineledikçe, düzenle kurduğu ilişki pekişir, ancak kendi insani özüne yabancılaşır.

Tarihsel olarak, kitle iletişim araçlarının ortaya çıktığı ilk zamanlarda, yalnızca gazetelerin var olduğu ve kamusal tartışmaları beslemek, kamuoyu yaratmak gibi misyonları üstlendiği kısa bir dönem söz konusudur. Modern kapitalist toplum geliştikçe gazeteler ve diğer kitle iletişim araçlarının bağımsızlığı da tartışmalı hale gelmiştir. Sermaye sahipliği ve iktidar baskısı ile medyanın, kamusal alanı geliştirmek, kamusal iletişimin aracısı olmak gibi işlevleri ortadan kalkmış, bunun yerine medya, kamuoyunu yönlendirmek ve bu yolla kitle toplumunu yönetmek için kullanışlı bir araç haline getirilmiştir. Son yıllarda internet teknolojisi ise bu durumu değiştiren, kitle medyasına alternatif bir durum olarak nitelenmektedir. Etkileşimin medya kanallarından halk kitlelerine doğru tek yönlü olduğu geleneksel medyanın aksine yeni medyada her bir birey, yani “profesyonel olmayan sıradan kullanıcılar” içerik üretebilen, ürettiği içeriği ya da bir başkasının ürettiğini paylaşım yoluyla yeniden dolaşıma sokabilen, aktif birer medya mecrasına dönüşmüştür (Çomu, 2012:4). İnsanlar arası etkileşimin taşındığı bu boyut, kamusal alanı da dönüştürmüştür.

Teknoloji, kendisini toplumsal olarak büyük bir hegemonya ile dayatırken, gündelik hayatı ve insani etkinliklerimizi teknoloji olmaksızın idame ettiremeyeceğimiz ya da en azından böylesi bir tercihin konfor alanımızı baştan sona etkileyeceği gerçeği ile

⁸ Herbert Marcuse, *Tek Boyutlu İnsan*, 1990, İdea Yayınları, İstanbul.

karşı karşıya iken, yalnızca eleştirel yaklaşımlar ya da yalnızca deterministik yaklaşımlar, yaşadığımız çağın toplumsal gerçekliğini kavramada yetersiz kalacaktır. Bu nedenle, “deterministik bir idealleştirme yapmaksızın, teknolojinin imkanları aracılığı ile ortaya çıkan sosyal iletişimi anlamak” (Timisi, 2016:17) ve teknolojinin kamusal alanı nasıl dönüştürdüğünü bu perspektiften değerlendirmek gerekmektedir.

2.9. Yeni Medya ve Kamusallık

İnternet teknolojisi, başlangıçta iletişimin tek yönlü olduğu Web 1.0 altyapısı ile ifade edilirken, günümüzde yeni medya ya da sosyal medya olarak adlandırılan altyapı ile kullanıcıların da içerik üretip paylaşabildikleri yeni bir döneme girilmiştir. Web 2.0 olarak adlandırılan ve “paylaşım adı altında toplanabilen internet uygulamaları” olarak nitelenebilecek bu mecralar, “Facebook gibi toplumsal paylaşım ağları, Youtube gibi video paylaşım ağları, Twitter gibi mikroblog uygulamalarının yanısıra Wordpress ya da Blogger gibi blog uygulamaları ile çeşitli fotoğraf ve müzik paylaşım ağları ve hatta sözlükler” olarak özetlenebilir (Binark ve Çomu, 2013:199). Paylaşım temelli bu uygulamaların sayısı gün geçtikçe artmaktadır.

Sosyal medyanın insani etkileşim potansiyeli, hem kullanıcı sayısındaki artış ile hem de uygulama çeşitliliğindeki artış ile doğru orantılı olarak yükselmektedir. Burada yalnızca niceliksel bir değişimden ziyade, iletişimin yapısını da etkileyen bir değişim sözkonusudur. Timisi’ye göre internet ve sosyal medya, toplumsal ilişkilerimizi yatay, dikey, çok yönlü bir çeşitliliğe taşır, zaman ve mekan sınırlarımızı aşmamıza, benliğimizi, aidiyetlerimizi yeniden kurmamıza olanak yaratır (Timisi, 2016:7). Bu çeşitlilik ve çok yönlülük, etkileşim hızı ile birleşince sosyal medyanın kamusal potansiyeli ortaya çıkar.

Diğer taraftan, geleneksel medyanın siyaset teorisinde tanımlanmış siyasi iktidarlara meşruiyet sağlayan toplumsal rızanın üretilmesi ve sürdürülmesinde devletin ideolojik aygıtlarından biri olma rolü günümüzde büyük ölçüde işlevini yitirmiştir. Bunun nedeni medya teknolojilerinde yaşanan hızlı dönüşümdür. İnternet altyapısı ile milyonlarca kullanıcı, geleneksel medyanın aksine, hem içerik üreticisi hem de bu içeriklerin yayılmasında birer küçük iletişim mecrası sahibi haline gelmişlerdir. “Yeni medya” olarak adlandırılan sosyal medya mecraları ile sıradan insanlar, geçmişte kitle iletişim araçlarının taşıdıkları medya sahipliği tekeli boşa çıkaracak biçimde kendi alternatif medyalarının sahipliğini ya da takipçiliğini yapmaktadırlar. Bu boşa çıkarma durumu, hem geleneksel

medya mecralarını güvenilir bulmamaktan, yerine bir alternatifini koyma/yaratma ihtiyacından kaynaklanırken, hem de sosyal medya kullanımının gündelik hayatı kuşatan, haber alma, okuma, bilgi edinme, eğlence, sosyalleşme, alışveriş gibi insani ihtiyaçların tamamına, tek bir aygıt- mobil telefon- ile ulaşabilme imkanı sunan hegemonik yapısından kaynaklanmaktadır.

Diğer taraftan, kitle medyasının yerini alan yeni medya araçlarının yükselişi olarak değerlendirebileceğimiz en önemli olgular ise 2000’li yıllarda yaşanan toplumsal hareketlerdir. 2008-2012 yılları, dünyada Küresel Ekonomik Kriz’in yaşandığı, aynı zamanda toplumsal hareketlerin örgütlenme biçimiyle dönüşüm geçirdiği bir zaman dilimi oldu. 2010 yılında başlayan Arap Baharı, 2011’de Occupy Wall Street Hareketi ve son olarak 2013’de Gezi Parkı Direnişi birbirlerinden bağımsız olarak yaşanan toplumsal hareketler olmakla birlikte, sosyal medya gibi merkezi olmayan bir ağ üzerinden örgütlenmeleri ve yayılmaları ile aynı ortak noktayı paylaşırlar. Bu “meydanlar hareketleri”nin ortak özelliği, doksanlarda hayal edildiği gibi, kentsel alan ile siber alanın melezleşmesi olgusu, yani yeni medya dediğimiz web 2.0 teknolojisinin artık kamusal alanın bir parçası olacağı gerçeğidir (Lovink, 2017). İnternet aktivizmi denilen ve akla gelebilecek her konuda hak arama ve sesini duyurma mecrası olarak insanların, sosyal medyanın etkileşim potansiyelini kullandığı bu yeni durumu, teknolojinin kamusal alanı bir kez daha, köklü biçimde değiştirmesi olarak yorumlamak mümkündür. Öyle ki bu durumu Anthony Barnett “dijital bir kamusal alanın analog bir kamusal alanı ikame ettiği büyük bir dönüşüm” olarak niteler (Barnett, 2016:13).

Artık toplumsal olayların sosyal medyanın etkileşim potansiyeli sayesinde daha hızlı geliştiği, çözüm için daha etkin alternatifler yaratılabildiği ve kamuoyu oluşturma konusunda geleneksel medyaya kıyasla, çok daha etkili olduğu söylenebilir. Ancak, kamusal alanın bu anlık halleri, bugün konuşulan şeylerin bir sonraki gün tamamen unutulması ya da gündemin sürekli manipülasyona açık olması gibi nedenlerle de yeni medyanın kamusal potansiyeline mesafeli duran bir görüş de vardır . Yine de teknolojinin kuşatıcılığı ve yaşamlarımızda yol açtığı değişim birlikte düşünüldüğünde tüm olumsuz yanlarına rağmen bu yeni kamusal biçimi artık reddedilemeyecek bir gerçekliğe sahiptir.

Yeni medyayı bir kamusal alan olarak ele aldığımızda ise kamusal alana özgü pek çok fenomenin bu mecralarda da yaşandığını görürüz. Bu fenomenler arasında, belki de en hayati olanı, kamusal tartışmayı imkansız kılan şiddet fenomenidir. Bu noktadan sonra,

çalışmamızın da konusunu oluşturan “nefret söylemi” olgusunu yeni medya çerçevesinde tartışmadan önce şiddet kavramının kamusal alanla ilişkisine değinilecektir.

2.10. Şiddet ve Kamusal Alan

Bir filozof olarak Hannah Arendt, felsefenin “düşünce alanı dışında” kaldığı için “felsefe dışı” olarak addedip konu edinmedikleri “şiddet olgusu” üzerine yazan nadir düşünürlerdendir. Arendt’i çağdaşları ve belki de tüm felsefe kanonu içinde benzersiz kılan, politika ve şiddet gibi felsefenin dışarda bıraktığı kavramları konu edinmesidir. Politik teori, siyaset bilimi gibi alanlar şiddet olgusuna savaşlar ve devrimler tarihinin baş aktörü olması gerekçesiyle kayıtsız kalmaz fakat felsefe, şiddeti bir “konuşma acizliği” olarak görür (Toker, 2012:114). Kendisini söz ile var eden felsefe, sözün bittiği yerde başlayan şiddeti kendine konu edinerek meşrulaştırmaz. Bu sebeple şiddet üzerine çok az felsefi metin vardır. Ancak Arendt, “felsefe ile siyaset arasında; tek başınalığı içinde düşünen insan ile diğer insanlarla iletişim içinde eyleyen insan arasındaki gerilimde, açıkça ikincisine ilgi duyar” (Özkazanç, 2017:4). Bu sebeple felsefenin konu edinmediği politika ve şiddet gibi kavramları özellikle konu edinmiştir.

20. yüzyılı savaşların ve devrimlerin ortak paydası olan şiddetin yüzyılı olarak değerlendiren Arendt, *Şiddet Üzerine*⁹ isimli eserini bu olguya ayırmıştır. Kitabının birinci bölümünde şiddetin tarih boyunca savaşlar, devrimler, ulusal kurtuluş hareketleri ve sömürgecilik üzerinden dünyayı nasıl biçimlendirdiğine değinir. Bu bölüm daha çok tarihsel bir giriş niteliğindedir. Kitabın ikinci bölümünde iktidar ile şiddet ilişkisini ele alır ve bu ilişkiye dair “soldan sağa tüm siyasal kuramcılar arasında bir uzlaşmaya varılmış olduğunu” dile getirir (Arendt, 2016:45). Bu uzlaşma en açık biçimde Max Weber’de ifadesini bulur. Max Weber devleti “belirli bir coğrafya üzerinde şiddeti kullanma tekeli meşru biçimde elinde bulunduran insan topluluğu” olarak tanımlamıştır (Weber, 2006:36). Toplumda şiddet kullanımının devlet elinde tekelleşmesi yurttaşlar ile devlet arasındaki toplum sözleşmesinin sonucudur. Ancak burada devlete şiddet kullanma konusunda yetki veren yurttaşlar, devletin kullandığı şiddetin meşruiyetini de her zaman sorgulamalıdır. Politik teoride şiddetin iktidar ile olan ilişkisini ele alan Arendt, iktidar ile şiddetin bir toplumda aynı dönemde görülmeyeceğini, ancak zayıflayan iktidarların şiddete başvuracağını ya da bir iktidarın başlangıç ya da sonlanış dönemlerinde şiddetin

⁹ Hannah Arendt, *Şiddet Üzerine*, 2016, İletişim Yayınları, İstanbul.

yaşanacağını söyler. Çünkü Arendt'e göre şiddet sayesinde kurulan şey yalnızca bir boyun eğmedir. "Her eylem gibi şiddet pratiği de dünyayı değiştirir; ama en olası değişim, daha şiddetli bir dünya doğrultusundadır" (Arendt, 2016:95).

"Şiddet insanın en temel insani yetisinin, yani diyalogun ve dolayısıyla diğerinin reddidir; diğerinin reddedilmesi ise politikanın temelden reddidir. O halde "politik kötü", "politik şiddet", artık doğal bir eğilimin değil, insani dünya ile ilişkinin bozulmasının, daha doğrusu insani dünyadaki insani ilişkinin yıkılışının işaretidir... Modernite, şiddeti politikanın neredeyse temel aracı kıldığı, bireyleri sessiz bir kitle durumuna hapsettiği, politik eylemi oy vermeye, politik yargıyı da "seçme"ye indirgediği için, politikayı ortadan kaldırmıştır. Politikanın yeniden sahneye çıkması, insani bir aradalığın politik doğasının yeniden kurulması olacaktır. Devrimler ve savaşlar şiddet unsuru olmadan gerçekleşemez. Ancak her iki fenomen de Arendt tarafından politik alanın dışında görülmektedir" (Toker, 2012:112).

Arendt ne şiddetin tarihteki rolünü incelerken ne de politik teoriden şiddet olgusuna kavramsal olarak bakarken şiddeti yüceltmez. Tarihte şiddetin çoğu zaman kaçınılmazlığına vurgu yaparak onu yücelten moderniteye ve yine onun mantığının arkasına gizlenmiş pek çok devrimci metine eleştirel yaklaşır. Şiddetin olduğu yer, Arendt'e göre kamusal alan olmaktan çıkar. İnsanların eylem ve sözle kendilerini var ettikleri, insanın politik yönünün yegane alanı olan kamusal alan şiddetin başlamasıyla sona erer.

Arendt doğa bilimcilerin şiddet olgusunu ele alış biçimlerini de eleştirir. Davranış bilimlerinin biyolojik temellendirmelerinin genel mantığının da en eski siyasal düşünüş geleneklerimizle uyumlu olduğunu, yani şiddetin psikolojik boyutunu açıklayan tezlerin de geleneksel iktidar kavramında, erkin şiddetle eşitlenmesinden başka bir şey olmadığını iddia eder. Biyoloji biliminin hayvan davranışlarını açıklarken kullandığı temel argüman olan "hayatta kalmak için öfke gibi duygular ve şiddet dürtüsünün hayati önem taşıdığı" düşüncesini de güçlünün iktidarının (şiddetle) meşrulaştırılması olarak niteler ve "Bana kalırsa hiçbir şey, iktidar ve şiddetin biyolojik terimlerle tartışıldığı organik siyaset düşünce geleneğinden daha tehlikeli değildir." der (Arendt, 2016:88-89). Diğer taraftan, şiddetin sebebi olarak gösterilen öfkenin en az diğer duygular kadar insani olduğunu, yalnızca öfkeyi ortaya çıkaran sebeplerin rasyonel olması gerektiğini belirtir ve şöyle der; "...bu anlamda hiddet ve her zaman değilse de zaman zaman onunla birlikte karşımıza çıkan şiddet, "doğal" insan duygularındandır ve insanı buna karşı tedavi etmek, onu insanlıktan çıkarmak ya da hadım etmek anlamına gelir" (Arendt, 2016:76). Büyük trajediler karşısında, tepki göstermemeyi, kavrayışsızlığın dışı vurumu olarak niteleyen Arendt, asıl dehşet verici olanın bu tepkisizlik olacağını iddia eder. Şiddet "eğer gerekçesini (*rationale*), yani temel anlamıyla özkorunma açısından işlevini kaybetmişse

“akıldışı”dır (irrasyonel) ve bunun, insanın niçin diğer hayvanlardan daha fazla “canavarlaşabileceğinin” yanıtı olduğu iddia edilmektedir” (Arendt, 2016:73).

“Şiddetin sıklıkla hiddetten kaynaklandığı görüşü çok yaygındır. Gerçekten de hiddet akıldışı ya da patolojik olabilir; ama bu, tüm insan duygulanımları için geçerlidir. Şüphesiz, insanın insanlıktan çıktığı koşullar yaratmak mümkündür- örneğin toplama kampları, işkence ve açlık felaketi... Ama bu, insanların böylesi koşullarda hayvansılaştıkları anlamına gelmez. Kaldı ki böylesi koşullarda insanlıktan çıkmanın en bariz işaretleri hiddet ve şiddet değil, bunların aşikar yokluklarıdır. Hiddet hiç de tek başına sefalet ve acı çekmeye karşı otomatik bir tepki değildir. Hiç kimse tedavisi olmayan bir salgına, depreme ya da değişmez görünen toplumsal koşullara hiddetle tepki göstermez. Ancak koşulların değiştirilebileceği yönünde bir şüphe varsa ve buna rağmen koşullar değişmiyorsa, hiddet gelişir. Ancak adalet duygumuz rencide olduğunda hiddet gösteririz; bu tepki hiç de kişisel bir zarar görme halini yansıtmaz. Tüm devrimler tarihi, bunun kanıtlarıyla doludur: Her örnekte, üst sınıfların bazı üyeleri zulüm ve mağduriyetten rahatsız olmuş; böylece mazlum ve mağdurların isyanına önderlik etmiştir. Hiddet doğuran olay ya da koşullar karşısında şiddete başvurmak, şiddetin içerdiği anıdalık ve aciliyet öğeleri nedeniyle muazzam bir cazibeye sahiptir.” (Arendt, 2016:75).

Şiddetin hem siyaset geleneğinin iktidar ile ilişkilendirilen doğal kavrayışını, hem de doğa bilimlerinin evrimci paradigmasının bir sonucu olarak doğallık atfettiği psikoloji biliminin (kitabın yazıldığı tarihlerdeki) kavrayışını eleştiren Arendt’e göre şiddet, politika dışıdır. Şiddetin başladığı yerde politik uzam yani kamusal alan son bulur. Bu nedenle, kamusal alanı yok eden bir güç olarak şiddetin ve onun tezahürü olan her türden davranışın insani çoğulluk ile yanyana gelebilmesi mümkün değildir. Kamusal alanın temel koşulu olan insani çoğulluk ilkesi, farklılıkların ve diyalogun korunup yüceltilmesidir. Hem kamusal alan ile şiddetin birlikte var olamayacağı Arendt düşüncesi, hem de günümüzün kamusal alanının eylemle, ancak iletişimsel olan eylemle kurulabileceğini söyleyen Habermas düşüncesi için kamusal alanın şiddet ile son bulduğu ortadadır. Her iki düşünürün kamusal alan anlayışı da, kamusal alanın daha çok normatif yönlerini öne çıkarmaktadır. Şiddet ise ön görülemeyen yapısı ile kavramsal olarak da kamusal alan ile bağdaşmaz. Ancak norm ile realite arasındaki fark, normun değerini azaltmamaktadır. Çoğu zaman kamusal talepler için kitlelerin gerçekleştirdiği direniş, gösteri ve protestolar şiddet eylemlerini de içerebilmektedir. Kamusal tartışmanın ve alanlara taşınan kamusal taleplerin değeri de bu şiddet olayları nedeniyle azalmamaktadır. Ancak bir şiddet eylemi, hedef aldığı kişi veya grubun varoluşuna, kimliğine yönelik bir tehdit içeriyor ise bu durum doğrudan nefret suçları ile ilgilidir. Nefret suçları arasında da linç, hem ayrımcı ideolojilerle olan ilişkisi bağlamında hem de insanın kamusal niteliği olan bir arada yaşama ilkesinin reddi olarak, nefret suçunun en özelleşmiş örneğini oluşturur.

Linç, Ali Püsküllüoğlu’nun Türkçe sözlüğünde şöyle tanımlanır : “Halktan bir topluluğun, bir suçluyu ya da kendilerine göre suç olan davranışta bulunmuş birini yumruk,

taş, sopa gibi araçlarla döve döve öldürmesi” (Püsküllüoğlu’ndan aktaran Bora, 2016:7). Bu tanımda yalnızca öldürme eyleminin linç olarak tarif edilmesi, ölüme varmayan saldırıların kavram dışı kalmasına neden olmaktadır. Oysa, yalnızca gözdağı vermek amacıyla bir topluluğun başka bir topluluk ya da kişi aleyhine bir araya gelerek slogan atması da taşıdığı korku potansiyeli ile linç olarak nitelenebilir.

Kavramsal olarak kitlelerin şiddeti diyebileceğimiz linç olgusu diğer şiddet kavramlarından pek çok boyutu ile ayrılır; birincisi, linç eylemini gerçekleştiren topluluğun kendisine “cezalandırmak” ,“adaleti sağlamak” gibi misyonlar kuşanmasıdır. Aslında burada sözkonusu olan, linç edilenin “hukuktan istisna edilmesi”dir (Bora, 2016:9). Bunun sebebi, sistem tarafından verilecek cezanın yetersiz görülmesi, yargılamaya güvenmemek ya da linç edilmek istenen kişinin “yargı karşısına bile çıkarılmayı hakemediğine hükmedilmiş olması” olabilir.

Linç olgusunu diğer şiddet kavramlarından ayıran ikinci boyut ise “ajitasyon unsuru” dur. (Bora, 2016:7) Ajitasyon unsuru çoğu zaman kitlenin, harekete geçirilmesi, galeyana getirilmesi için gerekli olan unsurdur. Ajitasyon, şiddet eylemleri arasında grup psikoloji denen şeyi harekete geçirir. Kitleyi oluşturan kişilerin tek tek düşünen ve yargıya varan ve sonucunda eylemlerinin sorumluluğunu üstlenen, bu sebeple de herhangi bir konuda eyleme geçmeden önce yapacağı şeyi ölçüp biçen, sorumlu bireyler olmak yerine kolektif bir suç makinesinin alelade bir parçasıymış gibi davranabilmeleri ise grup psikolojisinin en kolay sonucudur. Frantz Fanon’un *Yeryüzünün Lanetlileri*¹⁰ ’nde dediği gibi; “şiddet praksişi birleştiricidir” (Fanon, 2011:97). Çeşitli sebeplerle duyguları ve fikirleri manipüle edilmiş veya tamamen kişisel çıkar uğruna (ekonomik çıkarlar ya da grup / topluluk içinde yükselme- kendini gösterme gibi) linç mağduru olan kişi veya kişilere zarar vermeyi göze alan bir grup insanın, kendi eylemini nasıl meşru gördüğü, “davasının” ne kadar haklı bir dava olduğuna dair inancı ise ajitasyon unsurunun linç kültüründeki yerini açıklar.

Çoğu zaman bireyler bu kadar somut amaçları olmadan da linç topluluğunun bir parçası olabilirler. Sıradan insanların aslında kendileri için hiçbir fayda sağlamayacak böylesi bir suç girişimine nasıl dahil oldukları sorusunun ise karmaşık bir cevabı vardır. Arendt sıradan insanların, sıradan eylemleriyle “totalitarizmin insanı kitle insanı haline getirmesi” durumunu açıklayarak cevap verir. “İnsanın en ayırt edici yetisini, kendisine ait bir dünya kurma yetisini elinden alan ve onu özel çıkarların yönetimine terk eden modern

¹⁰ Frantz Fanon, *Yeryüzünün Lanetlileri*, 2011, Versus Kitap, İstanbul.

durum, niteliksizleştirdiği insanı aynılaştırarak, böylece insani dünyanın özünü, çoğulluk ve çeşitliliği yıkararak, onu ancak bir totalite içinde tanımlanabilecek bir ögeye dönüştürmüştür” (Toker, 2012:97).

Arendt, 20. yüzyılın paradigması olan moderniteyi, insanı sahip olduğu insani özden uzaklaştırarak, onu sürekli yapay ihtiyaçlar yaratıp onları elde etmek için bir ömür çalışmaya ve köleleşmeye zorlayan yapısı nedeniyle eleştirir. Totalitarizm de ancak böylesi bir durumda var olması mümkün olan bir ideolojidir. “İnsani özünden uzaklaşan insan, kendi otonom yargı gücünü kaybeder ve araçsallaşır” (Toker, 2012:97-98). Otonom yargı gücünün kaybı, yaşanan olaylar karşısında kendi özgür iradesi ve insani değerleri ile hareket etmesi gereken insanı, tamamen kayıtsız, etrafındaki kişilere karşı hiçbir sorumluluk hissetmeyen, bağ kuramayan bir kitle insanına dönüştürür. Özgür irade dediğimiz otonom düşünme yeteneğinin yokluğu, kişiyi adeta eylemlerinin faili olmaktan çıkarır.

Bir grup insanın bir araya gelerek hoşlanmadıkları bir duruma tepki göstermesi , o durumu kabul etmediklerini belirtmesi, yani en temel ve en meşru haliyle protesto hakkını kullanmaları sırasında oluşabilen aşırılıkların da toplumsal şiddet eylemleri olarak değerlendirilmesi de demokrasi kültürünün pek de yerleşmediği bizim gibi toplumlarda linç kültürünü meşrulaştırmak için dayanak olarak gösterilebilir. Arendt’in dediği gibi, adalet duygumuz rencide olduğunda öfkeleniriz. Kişisel bir çıkar sağlamayacak olsak da tepki göstermek gerektiğini biliriz. Aynı durumu, linç kalabalıklarının hukuki bir meşruiyeti olmayan girişimlerini açıklamak için de kullanmak, örneğine sıkça rastlanan bir durumdur. Tanıl Bora’nın “Türkiye’de özellikle ortaya çıkan bir idare tekniği” olarak nitelediği (Bora, 2016:31) , iktidarlar tarafından istenmeyen herhangi bir durumun, kendisine cezasızlık vaadedilmiş kitleler tarafından hallolunması, bertaraf edilmesi ve sonuçlarının değerlendirilirken “vatandaşların haklı tepkisi” diyerek meşruiyet kazandırılması durumu, bir “kriz idaresi yönetimi” haline gelmiştir (Bora, 2007:191-202). Tanıl Bora, bunu şöyle anlatır: “Devletin şiddet tekeli bir süreliğine askıya alarak millete -ya da şimdilerde sivil toplum diyorlar- devredebileceğini ima etmesi, açık bir tehdit olarak kullanılıyor... Linç ve linç tehdidi, hukuksal düzeyde suç olmaktan öte, medeniyet kaybıdır.” Gerçekten de, linç tehdidinin toplumu şekillendirmek için iktidarlarca kullanılması, bir arada yaşama kültürünü ve çoğulculuğu yok eder. Toplumun belli bir kesimi için öngörülen hukuksuzluk, aslında tüm toplum için bir potansiyel oluşturur.

Türkiye’de görmeye alışkın olduğumuz linçler ise genellikle etnik kimliklere yöneliktir. Fakat burada kimlik yelpazesi oldukça geniştir. Kürtlere, Alevilere, Rumlara, Romanlara yönelik linç veya linç girişimlerine ek olarak LGBTİ+ bireylere, seks işçilerine, öğrencilere, muhaliflere, mevsimlik tarım işçilerine, Suriyeli sığınmacılara ya da “milli ve manevi değerlerimize saygısızlık ettikleri” gerekçesiyle bir resim sergisinin ya da piyano dinletisinin izleyici-dinleyicileri olan seküler ve şehirli kimselere yönelik linç girişimleri görmek de mümkündür. Arendt’in de belirttiği gibi, eskiden savaşlar ülkeleri ele geçirmek ve fethedilen topraklarda yaşayan halkların yeni hükümdarlarına itaat etmesi için yapılırken, günümüzde ise bir halkın topyekün ortadan kaldırılması hedeflenmektedir. Bu değişim, kitlelerin düşünce biçimine de yansımış bulunmaktadır.

Şiddetin bir kimliğe yönelmesi hemen akıllara nefret suçu kavramını getirmektedir. Ancak nefret edilecek bu kadar çok kimliğin olması ve bu nefrete gerekçe olarak gösterilecek bu kadar sebebin bir toplum tarafından üretilmesi bize neyi düşündürmelidir? İlk akla gelecek şekilde toplumun büyük bir bölümünü kapsayan bir patolojiden bahsetmek ise görkemli ancak yanıltıcı bir cevap olacaktır. Bunun yerine daha basit fakat sınanması ve anlaşılması daha kolay cevaplar bulmak bizi anlamaya daha çok yaklaştırır. Arendt’e göre “şiddet, içinde fazladan bir de keyfilik ögesi taşır” (Arendt, 2016:10). Keyfilik, bize kimin kimden hangi sebeple nefret edeceğine dair düşünsel bir serbesti sağlasa da asıl nefret söyleminin doğuşu insanın kamusalıktan ve çoğulluktan uzaklaştırılıp kitle insanına dönüşmesi ile açıklanabilir. Arendt’in *Totalitarizmin Kaynakları*¹¹’nda “radikal kötülük” kavramı olarak bahsettiği, “insanların füzuli kılınması” yani insanı insan yapan niteliklerden arındırmak ve sonunda onu “eş benzer kuklalardan biri haline getirmek” kötülüğün radikal yönünü göstermektedir” (Günel, 2015:107). Biz insanlar, gruplar içinde yaşarız, fakat aynı zamanda, herkesin diğerinden ayrı olduğu bireysel varlıklarızdır. Arendt’in çoğulluk olarak tanımladığı bu kavram, insanın politik niteliğidir. Fatmagül Berktaş, Arendt’in bu saptamasını şöyle açıklar:

“Aristoteles’in “zoon politikon” derken kastettiği, insanın, diğer hayvanların yapamadığı biçimde birlikte yaşama kapasitesine sahip olduğudur. Biz politik olarak birlikte yaşıyoruz, diğerleri ise sadece kolektif olarak. Hayvan kolektiviteleri genelde hiyerarşik düzendedir, yani liderle izleyiciler vardır ve aralarında işbölümü de bulunur. İnsan topluluğunu hayvan topluluklarından ayıran, insanların örgütlenmesi ve bu örgütlenmenin hiyerarşik nitelik taşıması değildir. Bütün hayvan toplulukları içinde sadece insanlar, kendilerini, başka ve benzersiz bireylerden oluşan bir topluluk içinde yaşayan benzersiz bireyler olarak algırlar. İnsandan başka hiçbir hayvan, bir topluluk içindeki bir birey olarak, bilinçli biçimde düşünüp, konuşup, eylemde bulunmaz” (Berktaş, 2016b:14).

¹¹Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları: Totalitarizm*, 2014, İletişim Yayınları, İstanbul.

İnsanın hem bireysel olarak farklılığının ve özgünlüğünün farkında olarak hem de diğer insanlarla tüm bu farklılıklara rağmen bir çoğulluk oluşturacak biçimde kolektif bir yaşam kurabilme iradesi olan “insanın politik niteliği” en çok kişinin bireysel kimliğinin korunmasına bağlıdır. Bireysel kimliğini kaybeden insan otonom düşünme yetisini de kaybedecektir. Bertay bu durumu şöyle ifade eder:

“Gerçek bireysel kimliğin yok olduğu bu toplumda, kişilerin bir yerlere ait olma arzularını, üyelerinden mutlak itaat ve sadakat talep eden totaliter hareketler karşılar. Bunlar kitle insanına bir yapı ve aidiyet kazandırarak onu demirden bir bağ ile kendilerine bağlarlar” (Bertay, 2016b:82).

Arendt’in totalitarizmin doğasına dair düşünceleri, nasıl kitle insanına dönüştüğünü açıklamak için son derece yeterlidir. İnsanın insani özünün bu sistemin içinde kalınarak nasıl korunacağı sorusunun cevabı çok kolay olmasa da otonom yargı gücünü sürekli elinde tutmak bireyler için tek geçerli reçete gibi görünüyor. Toplumun bir parçası olarak birey, şiddeti kullanma tekeli kayıtsız şartsız devlete devretmeden, her zaman meşruiyet sorgusunu yapma hakkını kendinde göyerek yurttaş olmanın gerçek sorumluluğunu yerine getirmelidir. Aksi halde hem sistemin totaliterleşmesi hem de şiddetin eninde sonunda bireyin kendisine yönelmesi kaçınılmaz olacaktır.

Çalışmamızda buraya kadar, kamusal ile bağdaşmayan şiddet kavramını ve onun çoğulculuğa ve bir arada yaşama kültürüne en çok zarar veren örneği olan linç olgusunu ele aldık. Nefret suçunun en spesifik örneği olarak linç olgusunun hem politik potansiyeli ve ayrımcı ideolojilerle ilişkisi hem de nefret söyleminin varabileceği potansiyel sonuçlardan biri olması, kavramı çalışmamız açısından önemli kılmaktadır.

2.11. Yeni Medya ve Nefret Söylemi

Sosyal medya, kişilerin kendilerine profil denilen kimlikler üreterek buradan başkaları ile benzerlik ve farklılıkları üzerinden sosyalleştikleri sanal bir kamusal alan olarak tanımlanabilir. Kimliğin ötekine göre tanımlandığı bu mecralarda etnisite, din, siyasi görüş, cinsel yönelim ve cinsiyet kimliği gibi kimlikler yeniden kurgulanarak konum alırlar. Gündelik hayatta, kamusal alanda, kimlikler bu kadar açık biçimde kurulmazken sosyal medyada durum bunun tam tersidir. Sosyal medya adeta bireylerin kurulu kimlikleri üzerinden birbirlerine karşı özellikle konumlandıkları bir alandır.

Sosyal medya bir yandan, hak ve adalet arama mecrası olarak alternatif politik alanlar yaratırken bir yandan söylemsel pratikler yoluyla temsil ettiği bu kamusal alanı imkansız kılmaktadır. Nefret söylemi olarak ifade edilen bu söylemsel pratiğin görünürlük ve yaygınlık kazanmasında internetin ve bu yeni medya mecralarının önemli bir etkisi olmuştur. Nefret söylemini ifade özgürlüğü üzerinden tartışmak, nefret söylemini, ifade özgürlüğüne yönelik kısıtlayıcı bir kavram gibi görmemize neden olmaktadır. Bu haliyle de, içerdiği aşırılık ve kışkırtma unsurları göz ardı edileceği için, bir şiddet eylemini tetikleme olasılığı her zaman bulunan bu söylem, hem nefret söyleminin hedefindeki kişiler için potansiyel bir tehdit olmaya devam edecek, hem de ayrımcı ideolojilerin toplumda yerleşik hale gelmesine zemin hazırlayacaktır. Bu anlamda nefret söylemi kavramı, daha çok özgürlüklere değil, taşıdığı ayrımcı, kutuplaştırıcı ve popülist potansiyelle suç kavramına yakındır.

Avrupa Konseyi Bakanlar Komitesi'nin almış olduğu bir tavsiye kararda geçen nefret söylemi tanımı şöyledir; “Nefret söylemi” kavramı, ırkçı nefreti, yabancı düşmanlığını, Yahudi düşmanlığını veya azınlıklara, göçmenlere ve göçmen kökenli insanlara yönelik saldırgan ulusalcılık ve etnik merkezcilik, ayrımcılık ve düşmanlık şeklinde ifadesini bulan, dinsel hoşgörüsüzlük dahil 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” (A. Weber, 2009:3). Nefret söyleminin bu tanımında esas alınan yabancı düşmanlığı, ırkçılık ve etnik azınlık olma durumunun yanı sıra farklı ayrımcılık türleri de nefret söylemi kapsamındadır. Azınlıkta olan, heteronormativitenin dışında kalan ya da ikincil görülen cinsel yönelim ve cinsiyet kimlikleri, muhalif politik kimlikler, çeşitli hastalık ve engellilik durumları da nefret söyleminin hedefi olabilmektedir. Binark ve Çomu da nefret söylemini yedi kategori altında toplamıştır (2012:209-210);

Siyasal nefret söylemi, bir siyasi düşüncenin savunucularını hedef alan nefret söylemi biçimidir. Partiler, politik gruplar ve kişiler ya da topyekün ideolojiler bu söylemin hedefi olabilirler.

Kadınlara yönelik nefret söylemi, “kökeni tarihsel ve niteliksel olarak çok daha derinlerde” olan, toplumun erkek egemen kurgulanışından kaynaklanan ve kadınların ikincil konumunu sürdürmeye ve pekiştirmeye yarayan, “evrensel niteliklere sahip” bir

ayrımcılığın sonucudur (Göregenli, 2013b:23). Genel olarak cinsiyetçi ifadeler kadınlara yönelik nefret söyleminin üretilmesinde sıkça kullanılır.

Yabancılara ve göçmenlere yönelik nefret söylemi, göçmenler, yabancı kökenli vatandaşlar ve etnik gruplar bu türden nefret söyleminin hedefidirler. Yabancı düşmanlığı, ırkçılık ve ekonomik nedenlerle üretilen bu söylem, toplumları tek tip yapılandırmaya çalışan ve bu nedenle “farklı etnik grupları toplumda korku, kaygı kaynağı olarak konumlandıran ve ‘düşman’ olarak işaretleyen” ayrımcı ideolojilerin ürünüdür (Binark ve Çomu, 2012:210)

Cinsel kimlik temelli nefret söylemi, heteronormatif sistemin dışında kalan bütün cinsel yönelim ve cinsiyet kimliklerini hedef alan nefret söylemidir. LGBTİ+ bireyleri ve onların yaşam biçimini “sapkın” olarak yaftalayan yaygın bir ayrımcılık türünden kaynaklanır.

İnanç ve mezhep temelli nefret söylemi, farklı dini inançlar ya da mezheplere mensup kişilere yönelik olarak üretilmektedir. Türkiye’de azınlık halklarına yönelik olarak üretilen nefret söyleminin dayanaklarından biridir. Ayrıca Aleviler de mezhep temelli nefret söyleminin hedefidirler.

Engellilere ve çeşitli hastalıklara yönelik nefret söylemi, engelli ve hasta bireyleri marjinalleştirmeye ve damgalamaya yönelik olarak üretilmektedir. Engelliliğin bir varoluş olarak kabul görmemesi, hastalıkların ise bulaşıcı olma durumu üzerinden gelişmektedir.

Nefret söyleminin bir söylem biçimi olarak altyapısı, iktidarını güçlendirmek ve devam ettirmek isteyen kesimlerin, bu amaçla üretilen söylemleri dolaşıma soktukları ayrımcı ideolojilere dayanmaktadır. İktidara ortak olmasalar bile güçlü olanla kurulan empati ve duygusal bağın hissettirdiği güçten mahrum olmamak için bu söylemi benimseyip yayan geniş halk kitleleri, nefret söyleminin kaynağı gibi görünmektedirler. Oysa bu söylem biçiminin yaygınlık kazanmasında geleneksel medya araçları çok büyük bir pay sahibidir. İnceoğlu ve Sözeri bu durumu şöyle açıklar;

“Haber ise var olan egemen söylemlerin bir ürünü olarak, egemen ideolojinin ‘biz’lik tanımı üzerinden, söylem ve ideoloji ikilisini de yanına katarak, olumsuz, alaycı ifadeler, küfür, hakaret, aşağılama kullanarak ötekileştirdiği grupları kamu güvenliğini tehdit edici ‘potansiyel risk ve tehdit saçan öcüler’ gibi sunarak, toplumdaki ‘öteki’ne karşı önyargıları ve nefret suçlarını kışkırtır. Milliyetçiliği ve ırkçılığı yeniden üreten medya, özellikle kriz ve çatışma dönemlerinde ‘nefret’i ‘öteki’lere yöneltir, ‘cınnet’ ve ‘linç’ atmosferi yaratır. Bunun doğal sonucu olarak da bu atmosfer meşru ve doğal olarak içselleştirilir” (2012:24).

Türkiye’de de ana akım yazılı ve görsel medya nefret söylemi ve ayrımcı söylemin üretilip yaygınlaştırılmasında en önemli paya sahiptir (İnceoğlu ve Sözeri, 2015; Yumul, 2013; Çınar, 2013; Alankuş, 2013). Nefret söylemi ve ayrımcılığın medya eliyle toplumda yaygın ve yerleşik hale gelmesi ise farklılıkların bir arada yaşama ve çoğulculuk potansiyelini imkansız kılmaktadır. Söylenilen sözün, ötekinin varlığına, yakınında olmasına, ötekini öteki yapan özelliklere tahammül edememe ve son olarak da ötekini toplumda görünmez ya da yok olması amacıyla söylenmesi, sözü yalnızca söz olmaktan çıkarmaktadır. Dahası, bir sonraki adım olan, ötekini ortadan kaldırmak için eyleme geçmeyi meşrulaştırmaktadır.

Söylem ile eylem arasındaki bağı daha önce Arendt’in söz ve eylemi aynı kabul eden bir insanlık durumu olarak ele alışından bilmekteyiz. Yine Todorov, söylemin, eylemi önce mümkün kıldığını ve kabul edilebilir hale getirdiğini söyler (Todorov 1993’den akt. Yumul, 2013:127). Yöneldiği toplumsal gruplar ya da kişiler için toplumsal anlamda ciddi sonuçlar doğurabilecek olan bu söylem biçiminin nefret suçu ile ilişkisi, bu nedenle önemlidir. “Bir kişi ya da gruba, ait olduğu kimliği, inancı, politik görüşü, cinsiyeti ya da cinsel yönelimi gibi nedenlerle, farklı biçimlerde zarar verme amacıyla saldırılması sonucunda oluşan suçlar ‘nefret suçları’” olarak adlandırılmaktadır (Göregenli, 2013a:67).

Nefret suçu kavramı ve bir suç tipi olarak nefret suçu, ilk kez Amerika’da ırk, toplumsal cinsiyet ve cinsel yönelim konularında artan farkındalık düzeyinin bir sonucu olarak 1980’lerde tanımlanmıştır. “Yanlılık suçu” da denilen nefret suçları, “suçla ilgili popüler ve bilimsel söylemde giderek alışlageldik bir kategori haline gelmiştir”(Göregenli, 2011:359). Yine Melek Göregenli’ye göre, bu kavramların tanımlanmasıyla, “nefret suçlarının varlığının ve nefret suçlarının oranlarının sıradan ya da alışlagelmiş suç ve oranlarından ayrı düşünülmesi gerekliliğinin farkına varılması” sağlanmıştır (Jacobs ve Potter 1998’den akt. Göregenli, 2011:359). Nefret suçunu diğer suç tiplerinden ayıran şey, neden olduğu toplumsal sonuçlardır. Bir kişi ya da gruba yönelik olarak işlenen bu suçlar, o kişi yada gruba aynı özelliğe sahip diğer kişileri de korkutma amacı taşır. Nefret suçlarına maruz kalanlar, sorumlusu oldukları bir eylem ya da edimle değil, sadece varlıkları ve kimlikleri nedeniyle bu suçun kurbanları olarak seçilirler. Bu varlık ve kimlik, cinsel yönelim, cinsiyet kimliği, din, ırk, renk, etnik köken, giyim tarzı ya da görünüş gibi, algılanan yada gerçek bir takım özellikler üzerine kuruludur. Diğer suç tiplerinden farklı olarak nefret suçları, saldırganların kurbanlarının var oluşlarına yönelik tehditlerdir ve

kurbanlar bireysel özellikleri ya da edimleri değil, ait oldukları grubun varlığı, o gruba aidiyetleri nedeniyle nefret suçlarının hedefidirler (Göregenli, 2011:362-363).

Sivil toplum kuruluşları ülkemizde nefret söylemiyle mücadele konusunda en etkin çalışan kesimi oluşturmaktadır. Hrant Dink Vakfı, Kaos GL Derneği gibi örgütlerce nefret söylemi ve ayrımcı söylemlerle mücadele kapsamında pek çok faaliyet yürütülmektedir. Sempozyumlar, atölyeler, basın açıklamaları, yazılı ve görsel basında üretilen ve yayılan nefret söylemini belgelemek ve yaygınlığına dikkat çekmek amacıyla yapılan raporlama faaliyetleri ve yayınlar ile ayrımcılık ve nefret söylemine yönelik kamuoyu oluşturmak ve farkındalığı arttırmak amaçlanmaktadır.¹² Akademik anlamda ise sivil toplum kuruluşlarınca, kavramsal tartışmalara yön vermek amacıyla söylem üzerine çalışmalar üretilmekte ve bu alandaki çalışmalar desteklenmektedir (URL-1,2019). Nefret söylemi ve ayrımcı ideolojilerin toplumu nasıl etkilediği, bir arada yaşama kültürünü nasıl tehdit ettiğine ilişkin bu çalışmalar ile yalnızca ayrımcılık ve nefret söyleminin mağduru olan kesimlerin güçlendirilmesi değil, toplumun genelinde çoğulcu ve demokratik değerlerin hakim kılınması hedeflenmektedir. Bir tarafta sivil toplum kuruluşlarının üstlendiği bu yapısal ve uzun vadeli mücadele sürerken diğer tarafta geleneksel ve yeni medyada ayrımcılığı ve ötekileştirmeyi körükleyen nefret söylemleri üretilmeye devam etmektedir.

¹² Hrant Dink Vakfı bünyesinde 2009 yılından beri sürdürülen Medyada Nefret Söyleminin İzlenmesi Projesi kapsamında üç ayda bir ve yıllık olarak medyada nefret söylemi izleme raporları hazırlanmaktadır (URL-2, 2019).

3. YÖNTEM

Bilimsel bilginin nasıl elde edileceği/üretileceği tartışması, bütün bilimler içinde herhalde en temel, en kurucu tartışmalardandır. 20. yüzyıl bu tartışmanın en yoğun yaşandığı zaman dilimi olarak iki temel paradigmanın yer değiştirdiği önemli bir dönemdir. Bilimsel bilginin yalnızca ampirik yöntemlerle elde edilebileceğini söyleyen ve 20. yüzyıla kadar hakim paradigma olan pozitivist paradigma, tabiata dair açıklamaya koyulduğu herşeyi, kararsızlığa, çokluğa, rastgeleliğe, öngörülemezliğe yer vermeyecek bütünlükte yapılandırmaya çalışmıştır. Buna göre, deney ve gözleme dayanmayan, niceliksel verilerle ifade edilemeyen ve araştırmacının öznel kanılarını taşıyan her bilgi üretme yöntemi, bilim dışı olarak nitelenirdi.

Bilimsel sıçramalar, paradigma değişimleri, yalnızca doğa bilimlerini etkilemez, sosyal bilimler de bu değişimden etkilenir ya da bir başka deyişle, aynı sıçramalar, aynı düşünsel evreni paylaşan bilim insanlarını birlikte ve paralel fikirler ortaya koymaya iter. Burada bir zorlayıcılıktan ziyade zamanın ruhunu paylaşmaya dair bir bütünsellik söz konusudur. Newton ile aynı çağın sosyal bilimcilerinin neden benzer teoriler geliştirdikleri, ancak bununla açıklanabilir. Çağdaşları olan fizikçiler, evrenin mutlak ve kapsamlı yasalarla açıklanmasına çalışırken, dönemin sosyal bilimcileri de toplumsala dair düşüncelerini bu paralellikte, yani yine bütüncül, makro analizlerle ortaya koymuşlardır. Çünkü dönemin bilimsel atmosferi “tabiat kanunlarının” “evrensel ve ebedi karakterini” temellendirmeye çalışan teorilerle çeviriliydi (Locke, 1999). Buna bir de pozitif bilimlerde yaşanan hızlı gelişme eklenince, akılcılık idealinin yöntem ve epistemolojik temeli, beşeri bilimler için de kaçınılmaz oldu. Toplumu bütüncül bir yapı, yapıyı var eden kuralları da evrensel kurallar -hatta dönemin ruhuna uygun kelimeyle yasalar- olarak açıklayan sosyal bilim teorileri ortaya çıkmaya başlamıştır.

Bilimsel bilginin doğasına dair sorgulamalar ise 1970’lerin ikinci yarısından itibaren yükselişe geçse de aslında 20. yüzyıl boyunca “bilimsel faaliyet ile tarihsel-sosyal bağlam arasındaki ilişki” pek çok isim tarafından dile getirilmeye başlanır (Ünsaldı; Bourdieu, 2018’in içinde:11). Bir sınıfın, tarihin belli bir döneminde bilgiye ulaşabilecek imkanlara sahip ise, elindeki bu ontolojik imtiyazla bilgiyi üretme tekeli de elinde tutacağını savunan Lukacs’a göre nesnel bilgiye ulaşmak da mümkün değildir (Lukacs 1999’dan akt. Ünsaldı; Bourdieu, 2018’in içinde:12). Bilginin sınıfsal karakterine yönelik bu sosyal-tarihsel eleştiriden çok daha etkili bir eleştiri, bilim tarihi alanında Thomas Khun

tarafından yapılır. Khun, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*¹³ isimli eserinde, bilimin ilerleyişinin birikimli olarak gerçekleşmediğini, devrimsel bir nitelik taşıdığını ve her dönemin belli bir paradigma etrafında bilimsel bilgi ürettiğini iddia eder. Khun'a göre, bir paradigma, geçerli olduğu süre boyunca, tüm bilgi üretim süreçlerini etkiler. Neyin bilimsel olup neyin olmadığı, dolayısıyla araştırma nesnesinin seçiminden, bilginin nasıl sınanacağına kadar herşey, o paradigmanın içinden, paradigmanın kendisi tarafından belirlenir. Dolayısıyla bir paradigmanın sorgulanabilmesi için, paradigmanın dayandığı temelleri sarsacak bir bakış açısı değişikliğine ya da bu etkiyi yaratacak bir buluşa ihtiyaç vardır. Khun, bilimin, bu anlamda birikimli olarak ilerlemediğini, ancak bilim tarihçiliğinin hep, geçmişi tahrif etme pahasına, bilimi birikimli olarak ilerleyen bir süreç gibi gösterme eğiliminde olduğunu ifade eder (Khun, 2017:68-69).

Bir paradigmanın, geçerli olduğu zaman dilimi boyunca, tüm bilgi üretme süreçlerini ve dolayısıyla kendi geçerlilik şartlarını içinde taşıyor oluşu, bilimi, bir süreliğine -paradigmanın geçerli olduğu süre boyunca- o paradigma etrafında dönen bir inanç sistemine dönüştürdüğü şeklinde bir eleştiriye de yol açar (Hollis ve Lukes, 2000'den akt. Ünsaldı; Bourdieu, 2018'in içinde:14). O halde, paradigmlar arası mukayese edilemezlik durumunu, bilginin üretilme süreçlerine ilişkin bir çeşitlilik/değişkenlik olarak görmek mümkündür. Bu andan itibaren, diğer her tür bilgi arasından, bilimsel bilgiye tanınan ayrıcalık, alt üst edilmiş olur. Bilgiye ulaşma yöntemleri ve elde edilecek doğrular/gerçekler paradigmların çeşitliliği ölçüsündedir. Aynı zamanda kendisi de bir paradigma değişimi olan bu yeni durum, Rölativizm olarak adlandırılır. Fizikte kuantum devrimiyle paralellik gösteren bu yeni dönemde, artık doğaya/evrene dair bildiklerimiz, ve hatta bilme eyleminin kendisi bile boyut değiştirmiştir. Aynı anda hem canlı hem ölü olarak gözlemlenebilen kediler¹⁴, gerçekliğin, birileri ölçene dek aslında var olmadığını deneyimlenmesi¹⁵ gibi, insanın bilme ufku, kuantum devrimi öncesine kıyasla kat kat artmıştır. Bilimin bu, artık yalnızca tekniği değil, düşünme biçimlerini de baştan sona değişikliğe uğratabilecek olan gelişmelerinin, sosyal bilimlere de yön verdiğini tahmin edebiliriz.

Araştırmacının kişisel evreninden, değer yargılarından, bilginin üretildiği çağın hakim paradigmasından, bilgi üretme gücünü elinde bulunduran –geçmişte belli bir sınıfın, günümüzde ise kapitalist üretim ve ilişkiler ağının ve elbette akademik camianın- grupların

¹³ Thomas Khun, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 2017, Paradigma Yayınları, İstanbul.

¹⁴ Erwin Schrödinger'in düşünce deneyi

¹⁵ Kuantum düşünce deneyi

etkisinden arınmış bir bilim yapma pratiğinin mümkün olmayacağı gerçeği ile, bilimsel bilginin pozitivist haline tanınan tartışmasız üstünlük sarsılarak, rölativist bir bakış açısının hakim olduğu yeni bir döneme girilmiştir. Sosyal bilimler için, pozitivist paradigmanın kısıtlayıcı bilgi üretme pratiklerinin aşılması anlamına gelen, başlangıçta özgürleştirici bir dönüm noktası olarak nitelenebilecek bu değişim, araştırmacının sübjektif yargılarının bilgi üretme süreçlerine katılması ya da bir başka ifadeyle, bu yargıların illa ki, bilgi üretme süreçlerinden ayıklanmak zorunda olunmaması demektir. Dahası, rasyonalitenin teklifi yerine, yaşanan zamana, koşullara ve diğer şeylere göre farklılaşacağı fikri ile bilimsel bilginin sorgulanabilirliği ve tıpkı inanç sistemleri gibi, üretildiği sosyal bağlamın içerisinde geçerlilik taşıdığı kabul görmüştür.

Gerçekliğin evrensel bir rasyonaliteden değil, içinden bakılan dolayımından yola çıkılarak elde edildiği düşüncesi, sosyolojinin inceleme nesnesi olan olguları ele alırken, her durumu kendi içinde değerlendirebilme imkanı sunmuştur. Sosyal bilimlerde, evrensel yasalar ya da düz bir ilerleme çizgisi varmış gibi kabul etmek, yani bilgiyi yalnızca pozitivist mantığın içinde düşünmek, başlı başına bir sorun yaratırken, perspektivizmle birlikte, sosyolojik bağlamın önem kazanması, bilim yapma pratiğini kolaylaştırmıştır. Perspektivizm ile modernliğin meta anlatılarına karşı çıkan postmodernizmin bir arada hissedildiği bu yeni dönem, yorumbilgisinin öne çıktığı, doğruların da çeşitlendiği bir dönemdir.

Perspektivizmdeki, gerçekliği, bağlama/dolayımına göre ele alma/anlama girişimi, “postmodernizmde radikalleşerek ‘inşa’ halini almıştır” (Ferraris, 2019:33). Postmodernizme göre herşey toplumsal olarak inşa edilir. Bu nedenle, kavramları sabit şeyler olarak ele almak yerine, toplumsal bir kurgu/inşa olarak görmek ve onları yapıbozuma uğratarak anlamaya çalışmak postmodernizmin temel mantığıdır. Buna göre, toplumsal cinsiyet, kamusal alan, devlet, evlilik, aydınlanma gibi kavramlar toplumsal olarak kurulmuş kavramlardır. Ancak postmodernizm, yalnızca bu, insan eseri kavramları toplumsal bir inşa olarak görmekle yetinmez. Postmodernizmde gerçeklik bütünüyle reddedilir; pozitivistin hakikate güvenme ve onun ışığında ilerleme düşüncesinin tersi biçimde, ilerlemeye olan güvensizlikle gerçekliğin elde edilemeyeceği kabul edilir (Ferraris, 2019:29-36).

“Hakikat eski bir metafordan, yani bir tür mitten ibarettir ya da güç istencinin tezahürüdür; bilgi, özerk bir özgürleştirme değerine sahiptir, daha ziyade bir egemenlik ya da aldatma aracıdır ve daha

radikalleşerek, 'hakikat' diye bir şey yoktur, yalnızca bir kuvvetler ve savaşlar alanı vardır" (Foucault, 2011'den akt., Ferraris, 2019:33).

Ferraris'e göre Foucault'nun bu satırları, Nietzsche'nin "Olgular yoktur, yalnızca yorumlar vardır" sözüne, ve dünyayı kendi ihtiyaçlarımız doğrultusunda, "bir tür hükmetme arzusu"ndan doğan itkilerimize göre yorumladığımız düşüncesine dayanmaktadır. Ancak postmodernizmin bu, yorumları olgulara önceleyen tavrı, yani "nesnellik mitinin aşılması", özgürleştirici niyetlerle geliştirilmiş olsa da, bir noktadan sonra, "insan bilgisinin meşru olmaktan çıkarılmasına" neden olmuştur (Ferraris, 2019:77-84). Maurizio Ferraris, postmodernizmin hakikati reddetme tavrının felsefede ve siyasette yarattığı yıkıcı sonuçları eleştirdiği ve gerçekçiliğe bir dönüş çağrısı yaptığı *Yeni Gerçekçilik Manifestosu*¹⁶ kitabında, yeniden inşa içermeyen her yapıbozum faailiyetini sorumsuzluk olarak niteler.

Modern ve postmodern düşüncenin imkanları, yöntemsel açıdan baktığımızda, pozitivism için bilimsel yöntemin, postmodernizm için metnin yüceltilmesi sonuçlarını doğurmaktadır. Oysa toplumsal gerçeklik çoğu zaman, ne tek başına bilimsel yöntemle ne de inşa edilmiş ya da yapıbozuma uğratılmış metinlerle açıklanamamaktadır. Buna rağmen, sosyal bilimlerin yöntem tartışmaları içinde, ne pozitivismin bilimsel yönteminin sistemli yaklaşımını ne de postmodernizmin kavramları inşa edildikleri toplumsal bağlama göre yapıbozuma uğratarak anlama girişimini topyekün reddetmek mümkün değildir. Her ne kadar postmodern düşünce, gerçekliği, yorumların çokluğu ölçüsünde çoğaltıp, elde edilemez ya da emin olunamaz bir hale getiriyor olsa da sosyal bilimlere yöntemsel anlamda sağladığı esneklikle önemlidir.

Toplumsal gerçekliği anlamaya çalışırken kullanılan metodolojik yaklaşımlar, genel olarak, nicel ve nitel yaklaşımlar şeklinde ayrışmaktadır. Nicel yaklaşımlar, daha çok pozitif bilimlerde kullanılan ve toplanan verilerin çeşitli biçimlerde analiz edilmesine dayanan yöntemleri içerir. Pozitivizme yöneltilen eleştirilerle, bu metodolojinin sosyal bilimlerde, yalnızca nicel veri analizinin gerekli olduğu sınırlı bir alan dışında kullanımı sınırlıdır. Nicel yaklaşımlar ise, hermeneutik temelli, yani anlamayı merkezine alan ve toplumsal gerçekliği açıklamaya değil, anlamaya yönelmiş yöntemlerdir. Genel olarak, analiz edilecek olan olguyu anlaşılır kılmak için, pek çok yöntemle elde edilen nitel verilerin, yine toplumsal bağlamdan yola çıkılarak, eleştirel analizi hedeflenir. Hermeneutik (yorum bilgisi), göstergebilimsel metodoloji, post-yapısalcılık ve yapıbozum,

¹⁶ Maurizio Ferraris, *Yeni Gerçekçilik Manifestosu*, 2018, Kolektif Kitap, İstanbul.

sembolik etkileşimle benzerlik gösteren etnometodolojik yaklaşımlar ile içerik ve söylem analizleri, nitel metodların başlıcalarıdır. Araştırılan ya da tartışılan olgunun türüne, araştırma verilerinin yapısına ve araştırmacının kişisel tercihlerine de bağlı olacak biçimde, bir metodoloji seçilir.

Biz de çalışmamız için uygun metodolojik yöntem olarak söylem analizini uygun gördük. Söylem analizi (discourse analysis), hem nitel bir araştırma yöntemi hem de uygulamalı bir dilbilim alanı olarak tanımlanmaktadır (Gür, 2013:186). Yoruma dayalı, doğrunun tekliği yerine farklı perspektiflerin gerçekliğin algılanmasında ön planda olduğu postmodern yaklaşımın yöntemlerinden biri olan söylem analizinde de bilginin (söylemin) üretildiği bağlam önemlidir. Teun A. van Dijk'in kısaca " bir şeyi söyleme şekli" olarak tanımladığı söylemin dil ile, dilin ise üretildiği sosyal ve kişisel bağlam ile ilişkisi, açıklanması gereken olgulardır. Düşüncenin, dilin imkanları dahilinde üretildiği ve paylaşıldığı gerçeğini düşünecek olursak, dilin imkanlarının da onu kullanan kişinin içinde bulunduğu bağlamdan bağımsız düşünülmemeyeceğini kabul etmemiz gerekir. İşte bir fikrin üretilmesinde ve paylaşılmasında, onu ortaya koyan kişinin söylemini -yani düşüncesini söyleme şekli- sosyal ve bireysel bağlamıyla birlikte analiz etmek, söylem çözümlemesinin temelini oluşturur.

4. ANALİZ VE TARTIŞMA: TWITTER'DA ÜRETİLEN NEFRET SÖYLEMİ VE AYRIMCI SÖYLEMİN ANALİZİ

Twitter, sosyal medya mecraları arasında gündemin anlık olarak konuşulduğu, kullanıcıların bu yönüyle daha çok politik tartışmalar için tercih ettikleri bir mikroblog uygulamasıdır. Bu yönüyle, kullanıcıların güncel tartışmalara katılabildikleri, bu tartışmalar hakkında bilgi edinebildikleri bir mecradır. Politik pek çok konunun konuşulduğu bu ortam, bir yandan bilgi edinmeye yararken, bir yandan da tarafgirliğin sıradanlaşmasını sağlamaktadır. Ayrıca iletişimin anlık olması ve “retweet”, “beğeni” gibi seçeneklerle kullanıcıların karşılaştıkları içerikleri yayabilmeleri, ve kendi özgün içeriklerini oluşturabilmeleri sayesinde Twitter, toplumsal etkileşimin en hızlı yaşandığı alanlardan biri haline gelmiştir.

Diğer taraftan bu hızlı etkileşim ortamının, çoğu zaman, üretilen içeriklerdeki mevcut yargıları kalıplaştırmak, önyargı ve nefret içerikli söylemleri yaygınlaştırmak ve geleneksel medyada bir kronik haline gelmiş olan ötekileştirme sürecini normalleştirmek gibi etkileri de söz konusudur. Türkiye’de alternatif medya hariç geleneksel medyanın, yıllardır sürdürdüğü iktidarların ürettiği hegemonyanın yayın aracı olma işlevi, yeni medyada da geleneksel medya mecraları ve bağımsız kitleler tarafından sürdürülmektedir. Artık kanıksanmış bir durum olan, toplumun, biz’den olanlar ve olmayanlar biçiminde ayrıştırılarak bu iki kutuplu ortamın neden olduğu gündelik krizlerin, toplumun bütününe idare etmeye yönelik bir araca dönüştürülmesi de nefret söylemi ve ayrımcı ideolojilerin başka bir politik sonucudur. Bu kutuplaştırma, biz’i ve öteki’ni kesin olarak belirlemeye hizmet eder. İnceoğlu ve Çoban’a göre, “Türkiye’de Ermeniler, Rumlar, Kürtler, Gürcüler, Lazlar, Çerkesler, Süryaniler, Keldaniler, Yahudiler, Araplar, Romanlar, Aleviler, Hristiyanlar, LGBT bireyler, sosyalistler, komünistler, anarşistler ve daha birçok etnik topluluk, inanç ve düşünce topluluğu”, “öteki” olarak tanımlanmaktadır (2014:9). Bir grubu öteki olarak tanımlamak, dolaylı olarak biz’i tanımladığı ve biz’e özgü olanı meşru, bizden olmayanı gayri meşru kılmasıyla egemenler için vazgeçilmezdir. Medya da, bu gruplara yönelik ayrımcı söylemleri üretip, sürekli dolaşımda tutarak egemen ideolojileri canlı tutar. Bu yönüyle medya, “iktidarın ideolojisini ve hegemonyasını yayan bir araçtır” (İnceoğlu ve Çoban, 2014:9). Günümüzde ise, geleneksel medyanın yıllarca zihinlere kazıdığı politik kodlar sayesinde, nefret söylemi artık, kişiler tarafından üretilir hale gelmiştir. Arus Yumul, Butler’dan yaptığı bir alıntıda bu duruma değinir;

“Judith Butler (1997), nefret söylemini kullanan kişinin, kendi sözlerinin yazarı olmadığını ileri sürer. Kişi, sözlerinden sorumlu olsa da o sözlerin yaratıcısı değildir. O sadece önceden belirlenmiş bir sözcük dağarcığından, ötekileştirici imgeler repertuarından, mevcut ırkçı külliyattan, zaten kullanıma hazır bir dilden, durumun gereğine uygun olanları alıntılar. Nefret söyleminin yazarı olarak algılanan kişi aslında o söylemin ürünüdür. O, kullandığı söylemle, içinde yaşadığı topluluğun söylemsel ortamından, muhakeme ve zihniyet yapısından, adetlerinden belli parçaları tekrarlamakta ve yeniden dolaşıma sokmaktadır. Velhasıl, kem söz sahibine ait değildir” (Yumul, 2013:132).

İşte söylemi üreten irade değil, o iradenin bir ürünü olarak, nefret söyleminin yazarı ya da söyleyeni olan insan, yeni medya araçları ile bu politik söylemin yeni yayın aracı haline gelmiştir. Elinde tuttuğu mobil telefon, tablet vs. üzerinden, yıllarca geleneksel medya araçlarının yaydığı hegemonik söylemi üretip yayan da bu sıradan insanlardır. Biz de çalışmamızın bu bölümünde, Twitter’da üretilen çok çeşitli nefret söylemi arasından Suriyeliler üzerinden üretilen nefret söylemlerini analiz ederek sosyal medyada kamusal tartışmanın ne kadar mümkün olduğunu anlamayı hedefliyoruz.

4.1. Suriyeli Sığınmacılara Yönelik Nefret Söylemleri

Ülkelerindeki iç savaş nedeniyle 2011 yılından itibaren zorunlu göçün mağdurları olarak ülkemize gelmeye başlayan Suriyeliler, başta sığınma hakkı ve hukuki statüleri olmak üzere uyum, toplumsal kabul, sosyal haklar ve göçün ekonomik etkileri gibi pek çok toplumsal ve politik tartışmanın merkezi haline gelmişlerdir. Türkiye ise genel olarak coğrafi konumu nedeniyle, mülteci hareketliliğinin sürekli yaşandığı, kimi göçmen gruplar için transit ülke¹⁷, kimi göçmen gruplar için hedef ülke¹⁸ durumundadır. Ancak hem Suriye’nin güney sınırımızda yer alması hem de ülkede süren iç karışıklıkta Türkiye’nin de yürüttüğü dış politika gereği aktör olarak yer almak istemesi gibi nedenlerle, Suriyeli göçü hem yıllara yayılmış olarak hem de kitleselleşmiş bir halde yaşanmaktadır. Milyonlarca yerinden edilmiş insanın, vatandaşlık haklarının sağladığı korumadan mahrum olarak belirsiz sürelerle çıktıkları bu yolculuğun kamuoyundaki temsili ise çoğunlukla insan hakları odağından uzakta, gündelik siyasetin izin verdiği kadarıyla ve yalnızca toplumsal yönleriyle. Bununla birlikte geleneksel medya ve yeni medyada Suriyelilerin görünürlüğü ise genel olarak bu grubu marjinalleştiren imajlar üzerinden gerçekleşir. Bu

¹⁷ Transit ülke (country of transit): Göç akınlarının (düzenli ya da düzensiz) içinden geçtiği ülke, *transit devlet*, *transit*. Uluslararası Göç Örgütü (IOM), Göç Terimleri Sözlüğü, s.86.

¹⁸ Hedef ülke (country of destination): Göç akınları (düzenli ya da düzensiz) için varılacak hedef konumundaki ülke, *evsahibi ülke*, *kabul eden ülke*, *üçüncü ülke*. Uluslararası Göç Örgütü (IOM), Göç Terimleri Sözlüğü, s.41.

durum, önyargılı, ötekileştirici ve ayrımcı simgelerle marjinalleştirilen Suriyelilere yönelik olarak nefret söylemi üretilmesinin de nedenidir.

Türkiye’de Suriyeliler söz konusu olduğunda, toplumun farklı kesimlerinden, nedenleri farklı olsa da benzer biçimde “toplumda istenmeme” sesleri yükselmektedir. Dünyada ve Türkiye’de popülist sağcı politikaların yükselişte olmasının ve medyanın ötekilere yönelik olarak ürettiği ayrımcı söylemlerin bu konuda etkisi büyüktür. Mülteci sorunu politik bir mesele olarak insani boyutuyla ele alınması gereken bir olgu iken, Suriyeliler ve diğer göçmen göçmenlerle ilgili kamusal tartışmalar, insan hakları perspektifinin uzağındadır. Biz de Twitter’da Suriyeli mültecilerle ilgili yürütülen tartışmalarda yoğun olarak karşılaştığımız bir olgu olan nefret söylemlerinin temel motivasyonlarını analiz ederek, kamusal tartışmayı engelleyen toplumsal nedenleri ortaya koymaya çalışacağız. Bu amaçla Twitter’da 2019 Kasım-2020 Nisan ayları içinde, farklı kelimeler kullanarak yapmış olduğumuz aramalarda, Suriyelilere yönelik olarak üretilen nefret söylemlerini listeledik. Bu söylemlerde dört temel düşünce öne çıkmaktadır;

Birincisi, Suriyeli sığınmacıları bir güvenlik sorunu olarak gören ve toplumdaki suç oranlarının Suriyelilerin Türkiye’ye gelişinden sonra arttığına, değiştiğine ya da değişeceğine yönelik bir kaygı nedeniyle üretilen nefret söylemleridir. Bu başlık altında ilk olarak toplumun “ötekileri” olarak tanımlayabileceğimiz göçmenler gibi alt sınıfların marjinalleştirilme ve suçla ilişkilendirilme süreçlerinin hangi yapısal ve sosyal psikolojik dayanaklarla gerçekleştirildiğini ve “toplumsal düzen” kavramının ötekilere karşı disiplin edici bir mekanizma olarak nasıl devreye sokulduğunu anlamaya çalışacağız. İkinci olarak, Suriyeli sığınmacıların ülkenin ekonomik koşullarını kötüleştirdiğine/kötüleştireceğine yönelik bir kaygıyla üretilen nefret söylemlerini ele alarak, Suriyelilere yönelik en geniş tabanlı “istenmeme” gerekçesinin önce dünyadaki göçmen karşıtı tutumlardan yola çıkarak evrensel, sonra da ekonomik sistemle ilgili yapısal boyutunu “prekaryalaşma” kavramı yardımıyla açıklamaya çalışacağız. Üçüncüsü, etnik kimlik üzerinden üretilen nefret söylemlerinde, öncelikle Türkiye’de tarihsel bir temsil grubu olarak Arap etnik kimliğine duyulan nefret, ötekileştirme, güvensizlik, hor görme v.b. tutumları ele aldık. Etnik kimliğe yönelik bir diğer nefret söylemi kategorisi olarak ise Suriyelilere yöneltilen “vatanını savunmaktan kaçmak” “suçlamasına” dayanan nefret söylemlerini analiz etmeye çalıştık. Dördüncü olarak, beden politikalarıyla bağlantılı, “öteki bedenin” sağlıklı, hastalıklı, tiksinti ve korku verici temsillerinin Suriyeliler örneğiyle nasıl örtüştüğünü salgın hastalıklar ve aşı politikalarıyla ilgili tweet’lerdeki nefret söylemleriyle örneklendirdik.

Beden politikalarıyla ilişkilendirilebilecek bir diğer nefret söylemi biçimi olarak da, Suriyeliler için sarfedilen “üreyen”, “beslenen” gibi sıfatlarda gizlenen aşağılama ve “insan kategorisinden dışlama” örneklerini ele aldık. Beşinci ve son olarak Suriyelileri demografik bir kaygı unsuru ve etnik yapıyı değiştirecek, “bozacak” bir tehlike biçiminde gören nefret söylemlerini, göç alan ülkelerde görülen evrensel bir göçmen karşıtı tutum olarak “ulus devlet” kavramıyla ilişkisi bağlamında inceledik. Diğer taraftan, etnik/demografik kaygı söylemini biyo-politika ve “nüfusun kontrolü” perspektifiyle de değerlendirmeye çalıştık.

4.1.1. Güvenlik eksenli nefret söylemleri

Suriyelilerle ilgili olaylar haberleştirilirken medyanın ürettiği suçlayıcı söylemin, Suriyeli kimliğinin doğrudan suçla ilişkilendirilmesine neden olduğu ve bu kimliğe yönelik nefret söylemini tetiklediği bilinmektedir. Genel olarak nefret söyleminin kurulmasında ve yaygınlaşmasında medyanın rolü çok önemlidir. Medyanın, nefret suçu kapsamında değerlendirilebilecek olayları haberleştirirken kullandığı dil, hem ayrımcılığı besleyen kalıpyargı ve önyargıları yeniden kurmaya hem de nefret suçlarının altında yatan ayrımcılığı gizlemeye yarar (Göregenli, 2012). Suriyeli sığınmacıları kriminalize ederek haberleştiren medya dili sayesinde, toplumda sanki bütün suçları Suriye uyruklu kişilerin işlediğine ya da her Suriyeli sığınmacının potansiyel suçlu olduğuna dair algı yaratılmaktadır. Medyada yer alan suçla ilgili haberlerde suçlunun etnik kimliğinin özellikle vurgulanması nedeniyle kişinin ait olduğu gruba yönelik genelleştirici bir damgalama ile etnik grubun tamamını marjinalize edebilmek kolaylaşır. Oysa yaratılan bu algının aksine, Suriyeliler ve diğer göçmenler ile suç olgusunun bağdaştırılması, aslında göçmen-sığınmacı kimliğinin yoksullukla doğrudan ilişkilendirilebildiğinin göstergesidir. Alt sınıfları ve ötekileri suçla ilişkilendirme tutumu, toplumda yaygın olarak görülen bir eğilimdir. Suriyelilerin de hem göçmen kimlikleri ile hem de yaşadıkları yere “sonradan gelen” olma durumları ile öteki oldukları ve karşı karşıya kaldıkları ekonomik, sosyal, hukuki vb. yoksunluklar nedeniyle de çoğunlukla alt sınıfı temsil ettikleri söylenebilir.

Dünyanın her yerinde, savaş gibi zorunlu nedenlerle ulusal sınırlarının dışına göç etmek zorunda kalan gruplar, çoğunlukla göç ettikleri kentlerin yeni yoksullarını oluştururlar. Bu anlamda göç ile yoksulluk arasında doğrusal bir ilişki vardır. Kaygalak’a göre, göç ile kentsel yoksulluk, enformelleşme gibi olgular arasındaki nedensellik ilişkisi,

yoksulluğun derinleşmesine, mekânsal olarak yoğunlaşmasına ve süreklileşmesine de neden olmaktadır (Kaygalak, 2001:132-136). Suriyeli sığınmacılar da, göç ettikleri kentlerin en yoksul kesimlerinde mekânsal olarak yoğunlaşmakta, enformel sektör denilen, güvencesiz ve denetimsiz çalışma alanlarında ucuz işgücü olarak çalıştırılmaktadır. Bu haliyle yoksulluğun derinleşmesi de kaçınılmaz olmaktadır. Kaygalak'a göre, yoksulluk ile suç olgusunun ilişkili olarak düşünülmesi ise, ideolojik olarak "yoksulların marjinalleştirilmesi ve toplumdaki dışlanmaları için meşru bir temel hazırlanması" olgusunu çağrıştırmaktadır (2001:124). Bu nedenle suç ile yoksulluk arasında doğrudan bir ilişki kuran yaklaşımlar, yoksulluğun sınıfsal yapısını göz ardı eden, yalnızca sosyo-psikolojik, kültürel ya da mekânsal yaklaşımlar olarak nitelendirilir (Kaygalak, 2001:124).

Yine göçmenler, alt sınıflar ve sokak suçları üzerine yapılan bir başka çalışmada, bu gruplara yönelik medya ve resmi makamların söylemlerindeki paralellik vurgulanırken, alt sınıfları ve göçmenleri, ekonomik koşullarına bakılmaksızın, suçla ilişkilendirerek tanımlama eğiliminden söz edilir (Özçetin, 2014:115-116). Özçetin'e göre bu gruplar bazen, medya ve resmi makamlarca "potansiyel olarak tehlikeli, ne yapacağı belli olmayan ve şiddete başvurmaktan çekinmeyecek kitleler" olarak tanımlanırken, "kentlin gerçek sakinleri" için de "ciddi tehdit unsuru" olarak gösterilirler (2014:116-117). Medyanın ve resmi otoritenin söylemlerindeki bu benzerlik sayesinde de, güvenlik eksenli politikaların geniş kesimlerce benimsenmesi ve bu politikaları meşrulaştıracak bir fikir birliği sağlamak kolaylaşır. Bu anlamda güvenlik eksenli politikalar toplumu "biz vs. ötekiler" ayırımı üzerinden kutuplaştırarak işsizlik, kentsel yoksulluk, enformelleşme, güvencesizlik gibi yapısal çözümler gerektiren asıl sorunların gündemden uzak tutulmasını sağlar. İktidarlar için bu sorunları çözmek yerine alt sınıflar ve göçmenler gibi toplumun kırılğan kesimlerini sorunun kaynağıymış gibi göstererek popülist söylemler etrafında kitleleri birleştirmek ise maliyetsiz ve kolaydır.

Medyanın ötekileştirme ve marjinalize etme süreçlerindeki rolü, göçmenliğin yoksullukla ve yoksulluğun da doğrudan suçla ilişkilendirilmesine neden olan sınıfsal önyargılar ve göçmenler gibi alt sınıfları güvenlik eksenli politikalara meşruiyet sağlamak için damgalayan-kriminalize eden otoriter politikalar, bu türden nefret söylemlerine neden olan yapısal faktörlerdir. Diğer taraftan yoksulluğa ve yabancılığa yönelik önyargıların, marjinalleştirme ve toplumdaki dışlama biçiminde davranışa dönüşmesi ise nefret söylemlerine kaynaklık eden sosyal-psikolojik süreçlerdir. İnsanın, sosyal dünyayı şematize edebilmek, gruplar arası ilişkiler içinde kendi konumunu belirleyebilmek için bu

sosyal-psikolojik süreçleri öğrenip uyguladığını, bu anlamda içine doğduğu çevrenin kültürel ikliminin tutum ve davranış oluşturmada etkili olduğu bilinmektedir. Düşünce kalıpları olan önyargı ve kalıpyargılar da bu kültürel iklimin sonucudur. Genellikle olumsuz olan önyargı ve kalıpyargılar ayrımcılığın düşünsel temelini oluştururlar. Göregenli'ye göre önyargılar, “diğer insanları, bireysel varoluşlarından değil, grup aidiyetlerinden hareketle değerlendirci bir tutumu, olumsuz dogmatik kanaatleri ifade etmektedir” ve “önyargıyla yaklaştığımız kişiler ya da gruplarla aramıza, en hafifinden fiziksel ya da sosyal mesafe koymamıza” yol açarlar (2013b:27). Suriyeliler örneğinde de yoksulluk ve yabancılık kategorileri üzerinden üretilen önyargılar, bu ayrımcı söylemlerin zemini olmaktadır. Bu nedenle Suriyeli sığınmacılara yönelik olarak üretilen nefret söylemlerindeki güvenlik kaygısını, marjinalleştirme ve toplumdaki dışlamak için meşru bir zemin hazırlama temelinde okumak gerekir.

Buna ek olarak toplumun hiyerarşik olarak örgütlenişi de, belli grupların sahip olduğu ‘farklı’ özelliklerin dezavantaj olarak algılanmasını, belli grupların sayıca azınlıkta oluşunun özellikle vurgulanmasını, belli bir kesimin, farklı olanlardan üstün olduğuna dair bir inancın ideolojik söylemlerle pekiştirilmesini öngerektirir. İnsanlar arasındaki kaçınılmaz farkların önyargı ve ayrımcılığa dönüşebilmesi için toplum da hiyerarşik olarak örgütlenmiş olmalıdır (Göregenli, 2013b:28). Toplumdaki ekonomik ve sınıfsal farklar, yerlilik vs. yabancılık üzerinden inşa edilen hiyerarşiler, bu anlamda sığınmacılara yönelik ayrımcı söylemlerin nedeni olmaktadır. İşte her düzeyde iktidarların, ayrımcı ideolojilerle, toplumun hiyerarşik örgütlenişini sürdürmek amacıyla, sıradan insanlar için ise kendilerini bu avantajlı grupların üyesi olarak üstün ve güvende hissetmek için ayrımcılığa başvurduklarını söyleyebiliriz. Sayıca toplumun küçük bir kesimini temsil eden iktidar gruplarının ayrımcı ideolojileri benimseyip yaygınlaştırmak için makul sebepleri varken, toplumun büyük çoğunluğunu oluşturan sıradan insanların ayrımcı ideolojileri neden benimsediklerine dair de pek çok sosyal psikolojik yaklaşımlar vardır.

Ayrımcı davranış biçimlerinin ayrımcılıktan yarar sağlamayan sıradan insanlar tarafından neden benimsendiğini anlamaya çalışan sosyal psikolojik yaklaşımlar genel olarak gruplar arası sosyal hiyerarşilerin hangi düşünsel zemin üzerinde kurulduğunu anlamaya yönelir. “Sosyal baskınlık kuramı” ve onun davranışsal boyutu olan “sosyal baskınlık yönelimi” bu yaklaşımlardan biridir. Sosyal baskınlık yönelimi, “insanların grup-temelli sosyal hiyerarşiyi ve ‘avantajlı’ grupların ‘dezavantajlı’ gruplar üzerindeki baskınlığını destekleme” (Sidanius ve Pratto’dan aktaran Göregenli, 2013c:45) olarak

tanımlanmıştır. Bu düşünceye sahip kişiler genel olarak insanlar ve gruplar arasındaki eşitlik fikri yerine hiyerarşileri daha doğru bulma eğilimindedirler. Bazı grupların ve insanların diğer gruplardan ve insanlardan daha üstün olduğu düşüncesi ve bunun sosyal hayatın “olması gereken” bir özelliği olarak “normal” kabul edilmesi şeklindeki bir inançtır. Sidanius ve Pratto’ya göre, sosyal baskınlık yönelimini şekillendiren dört faktör vardır: Mizaç, grup statüsü, cinsiyet ve sosyalizasyon pratikleri. Buna göre, “sosyal baskınlık yönelimi yüksek olan kişilerin empati, ilişkisellik ve diğerkamlık özelliklerinin düşük düzeyde olduğu”, “erkekler, beyazlar ve heteroseksüellerin; kadınlardan, siyahlardan, Hispaniklerden ve eşcinsellerden daha yüksek sosyal baskınlık yönelimine sahip oldukları”, genel olarak erkeklerin kadınlardan daha yüksek sosyal baskınlık yönelimine sahip olduğu, ve eğitim düzeyi, dindarlık gibi sosyal deneyimlerin de hiyerarşiyi arttırıcı ve azaltıcı etkiler yaratabildiği görülmüştür. (Göregenli, 2013c:47). Özetle, sosyal baskınlık kuramına göre, toplumun yüksek statülü ve avantajlı bireyleri, sahip oldukları ayrıcalıkları korumak ve sürdürmek için bu hiyerarşileri desteklemektedirler.

Sosyal baskınlık kuramında olduğu gibi, toplum tarafından desteklenen hiyerarşilere dayanan ayrımcılık, genel olarak ötekileştirme ve nefret söylemi süreçlerinin çoğunda görülür. Toplumsal hiyerarşiyi benimseyip desteklemek, onu olması gereken düzenin bir parçası kabul etmek, ayrımcılığın neden bu kadar geniş tabanlı bir toplumsal karşılık bulduğunun da cevabıdır. Suriyeliler özelinde ise bu hiyerarşiler, “ev sahibi vs. misafir”, “yerli vs. yabancı”, sonradan gelen/yerleşen olma, farklı dil, kültür, etnik köken v.b. özelliklere sahip olma ve göçmenlerin yaşadıkları yerlerde genel olarak alt sınıfı temsil etme gibi durumları üzerinden inşa edilerek ötekileştirmeye ve ayrımcı söylemlere temel olurlar.

Twitter’da Suriyelilerle ilgili nefret söylemi örneklerinde Suriyeliler ile suç olgusunun bir ötekileştirme pratiği olarak doğrudan ilişkilendirildiği tweet’ler bu durumun örneğidir: “Ülkemizdeki 5-6 milyon Suriyelinin içinde kaç tane terörist, kaç katil, kaç tecavüzcü, kaç sapık, kaç hırsız, kaç tane suça bulaşmış insan var? Ne zamana kadar ve ne kadar güvendeyiz?”(1), “Toplu taşıma araçlarında çok sayıda pis arap, suriyeli yaratık var. hümanist falan değilim islami teröristlerle birlikte yaşamak istemiyorum” (55). Genellikle medyanın ötekileri marjinalleştirici/damgalayıcı haberleri üzerinden sosyal medyada da Suriyelileri suçlulaştırıcı bir dil hakim olur. Ancak bu tweetler herhangi bir somut olaya/habere dahi dayanmayan, ve Suriyelileri yalnızca “öteki” oldukları için potansiyel

suçlu olarak gösteren örneklerdir. Her iki tweet'te de Suriyelileri doğrudan suçla ilişkilendiren genelleyici bir önyargı vardır. Medya haberlerine dayanan tweet'lerin ise ahlaki panikler yaratma potansiyeli daha yüksektir. “Denizli’de 14 yaşındaki bir kıza 10 suriyeli arap orospu çocuğu tecavüz etmiş ve hükümet konuya yayın yasağı getirmiş. Yandaş kanallarda “Ama Esed onları öldürüyo” diye böğürüp ülkeye aldığımız “Kahpe Arapları” sopalarla sınırlara kovalamadığınız müddetçe yaşananlara üzülemezsiniz.” (41). Suriyelilere yönelik öfkeyi körükleyen ve insanları harekete geçmeye teşvik eden böyle söylemler ayrımcılığın sözlü ifadeden çıkıp eyleme dönüşebilme ihtimalinin her zaman mümkün olduğunu gösterir.

Twitter’da Suriyelilere yönelik olarak, doğrudan suçla ilişkilendiren bu gibi söylemlerin yanı sıra daha dolaylı olarak, “düzeni bozmak” gibi gerekçelerle de nefret söylemi üretilmektedir; “Bak arkadaşım, sorun Suriyeli istemiyoruz sorunu değil, sorun misafir geldiğin ülkede adap bilmek, düzen bilmek. İhtiyacı olanın başımızın üzerinde yeri var, ama gelip benim düzenimi bozacaksa kapı orada.”(3) Bu tweet’in ifade gücünü belirleyen üstten bakış da yine, “misafir gelinen ülkenin sahipleri” ile, sığınmacı arasındaki statü farkını, yani yerli olanın, kendini, yabancı olandan nasıl hiyerarşik olarak üstün gördüğünü sergilemektedir. “Adap ve düzen”, kendini, sonradan gelenlerden üstün gören toplumun, kendiliğinden sahip olduğu, kurallarını yalnızca yerli olanların belirleyebildikleri bir özellikmiş ve sonradan gelenler, davranışlarıyla bu “kusursuz işleyen mekanizmayı” bozabilen tek değişkenmiş gibi gösterilmektedir. Ayrıca “adap ve düzen”i oluşturan ve tam olarak ne olduğu bilinmeyen bu toplumsal kurallar, muğlak içeriği ve yalnızca yerlilerce bilinir olma durumu nedeniyle, ötekilere yöneltilen, disiplin edici bir aygıt olarak da işlev görmektedir.

Diğer taraftan, ötekini kriminalize etmek, ötekileştirmenin önemli bir unsurudur. Bu sayede, hedef alınan gruba ‘toplumda size yer yok’ mesajı verilmiş olur (İnceoğlu, 2011). “Benim düzenimi bozacaksa kapı orada” (3) söylemi, kriminalize edilme ve hedef gösterilme sürecinin örneğidir. Potansiyel suçlu ve düşman kategorisi, öteki olmayanların, toplumun ötekileri için uygun gördükleri hayali bir kategoridir. Bir grubun varlığını güvenlik sorunu olarak algılamak, kapalı rejimlerde ya da muhafazakar toplumlarda daha sık görülen otoriter bir düşüncenin ürünüdür. Ötekini kriminalize etmenin bir diğer yöntemi de düşman söylemidir. Toplumun asli unsuru olmadığı düşünülen ötekilerin düşmanlaştırılması ve bu sayede korkuların harekete geçirilmesi, ayrımcılığı besleyen başlı başına bir süreçtir. Tweet’lerde rastladığımız “ermenî kürtlere kapılar açıldı sonuç ortada

sıra bunlardamı” (28), söylemi de bu anlamda toplumsal korkulara hitap etmektedir. Türkler dışındaki etnik unsurların yerli sayılmadığı otoriter ve milliyetçi düşünce biçimine göre, toplumun “asli unsuru” olarak tanımlanan Türklük dışında hiçbir etnisite yerli (milli, bizden, tarihsel kökleri ortak v.b.) de olamaz. Bu açıdan Ermeni ve Kürt etnik kimlikleri sonradan gelmiş gibi algılanmaktadır. Türk’ün kurucu unsur olarak kabul edilmesi, diğer bütün etnik kimlikleri dışlayıcı bir tutuma yol açar. Böylece “sonradan gelen” olarak algılanan her farklı etnik kimlik gibi Suriyeli etnik kimliği de bundan nasibini almaktadır. Diğer taraftan, “koynumuzda düşman beslemeye HAYIR” (19) gibi ifadelerle, Suriyelilerin varlığı toplum için bir “güvenlik sorunu” gibi yansıtılır. Toplumsal hafızaya kodlanan düşman söyleminin de bu tweet’lerde “Suriyeli” olan ötekine, bir klişe biçiminde uyarlandığı görülür. Bu türden klişelerin milliyetçilikle ilişkisine değinen İnceoğlu ve Çoban şöyle derler;

“Milliyetçilik toplumsal anlamda çabuk parlamaya ve sönmeye yatkın “öteki”ne karşı sürekli el altında bulundurulmuş bir tehdittir... Bu süreçte yaratılan klişeler, mitler yoluyla aktarılan milliyetçi ideolojik yapının yeniden-üretimi için zorunludur” (2014:62).

Milliyetçilik için bu klişelerin önemi “çabuk parlamaya ve sönmeye yatkın” toplumsal tepkileri harekete geçirebilme kabiliyetinden gelir. “Ahlaki panik” olarak da adlandırabileceğimiz bu toplumsal tepkiler, belli bir grubun hedef alınarak damgalanma ve marjinalize edilmesini sağlarlar. Toplum tarafından azınlıklara, marjinal bireylere veya gruplara, mevcut düzeni tehdit ettikleri algısı ile gösterilen tepkiler olan ahlaki paniklerde milliyetçilik gibi halkı kolayca harekete geçirebilen ideolojilerin etkisi daha fazladır. Bu yüzden ahlaki panik kavramı yardımıyla düşmanlaştırıcı söylemlerin kitleleri harekete geçirebilme potansiyelini daha iyi anlamlandırabiliriz.

4.1.1.1. Ahlaki panik

Göç gibi büyük toplumsal alt-üst oluşlar, toplumların mevcut düzeni koruma ve sürdürme eğilimlerini de harekete geçirir. Alışıldık ve rutin olanın insanın güvenlik ihtiyacına hitap etmesi nedeniyle, aksine bir gelişme olan değişimin, bir korku unsuru olarak algılanması doğaldır. Bu nedenle toplumsal değişimlerin yaşandığı zamanlarda bu değişimlerin merkezinde görülen, ya da değişime neden oldukları düşünülen gruplara yönelik, toplumun genelinde tepkiler geliştirilebilir. Suç ve sapkınlık sosyolojisinde ve

medya çalışmalarında yer alan “ahlaki panik” (moral panic) kavramı, bu türden toplumsal tepkiler için kullanılmaktadır. Stanley Cohen tarafından 1972’de ortaya atılan bu kavram ile toplumun mevcut düzeninin dışında, “değerlerine ve çıkarlarına” aykırı kabul edilen davranışlar gösteren kişi ya da gruplar, kitle iletişim araçları tarafından “topluma ayak uyduramayan gruplar” olarak etiketlenirken, bu grupların karıştıkları olayların medyadaki temsillerinde “abartılı ve basmakalıp” bir haber dili kullanılır (Cohen, 1972:94). Bu haber dili sayesinde, hedef alınan grup toplum nezdinde marjinalleştirilir.

Ahlaki paniklerde mevcut bir problemin medya tarafından toplumun genelini ilgilendiren daha büyük bir tehditmiş gibi sunulması ve tehdit unsuru olarak gösterilen grubun kriminalize edilerek damgalanması amaçlanır. Bu şekilde hedef alınan grup için, bir “kamusal aşağılama merasimi” gerçekleştirilmiş olur (Cohen, 1972:75). Suriyeliler örneğinde de, hem geleneksel medyada hem de yeni medyada, temel bir ötekileştirme pratiği olarak ahlaki panikler yaratıldığı söylenebilir. Suriyeli sığınmacıları toplumun düzenini bozacak bir tehdit olarak algılanmasını sağlayan suçlulaştırma ve damgalama süreçleri sayesinde bu grup, kolaylıkla ayrımcılık ve nefret söylemlerinin hedefi haline gelmektedir.

Ahlaki panik kavramının medya araçları ile ilişkisini düşündüğümüzde günümüzün sosyal medyasının kitle iletişim araçlarının yerine geçtiği ve “abartılı ve basmakalıp” haber dilinin bu mecralarda artık kişiler tarafından üretilip yaygınlaştırıldığı, “kamusal aşağılama merasimi”nin de aynı dili tekrar eden tweet’lerle sağlandığı görülür: “Ülkemizdeki 5-6 milyon Suriyelinin içinde kaç tane terörist, kaç katil, kaç tecavüzcü, kaç sapık, kaç hırsız, kaç tane suça bulaşmış insan var? Ne zamana kadar ve ne kadar güvendeyiz?” (1), “(...) ülkeye aldığımız “Kahpe Arapları” sopalarla sınırlara kovalamadığımız müddetçe yaşananlara üzülemezsiniz.” (41), “Kafa kesecekmiş! Ekmek yediği ülkenin asli sahiplerine “şerefsiz” diyecek kadar nankör, aşağılık yaratıkları Türkleri tehdit için mi barındırıyorlar? Burası Atatürk’ün Kurduğu Türkiye Cumhuriyeti Devletidir. Ülkemizde Suriyeli istemiyoruz Gönderin bunları! (29), “Savaş bitti defolun gidin,” (37) gibi kışkırtıcı ifadelerle Suriyeliler marjinalleştirilir. Dikkat çekici bir başka unsur ise, Suriyelilerle ilgili ayrımcı ve ötekileştirici söylemleri analiz ederken yalnızca güvenlik başlığı altında ele aldığımız söylemlerde değil, tüm nefret söylemi çeşitlerinde ahlaki panik örneklerine rastlamış olmamızdır. Yine de suçlulaştırıcı/düşmanlaştırıcı söylemlerde ahlaki panikler daha kolay görünür olmaktadır.

4.1.2. Ekonomik nedenler içeren nefret söylemleri

Suriyeli sığınmacıların ülkenin ekonomik problemleri ile doğrudan ilişkilendirilmesi sorunu, ayrımcı söylemleri ve nefret söylemini toplumun geneline yayma konusunda çarpan etkisine sahiptir. Ekonomik durumun kötüleşmesinden ve hissedilen geçim zorluğundan Suriyelileri sorumlu tutmak ve bu nedenle Suriyeliler için yapılan kamu harcamalarına karşı çıkmak, Suriyeli sığınmacılara yönelik en geniş tabanlı nefret söylemi üretme gerekçesi olarak, neredeyse her görüşten insanın ortak paydası olmaktadır. İnsanların, sığınmacılar için yapılan kamu harcamalarının finansı için daha fazla vergi ödeyecekleri, daha zor iş bulabilecekleri, düşük ücretlerle çalışmak zorunda kalacakları, kira gibi sabit giderlerinin artacağına dair ekonomik kaygılar, sığınmacılara yönelik olumsuz tutumları beslemektedir. Bu durum, yalnızca Türkiye'ye özgü değildir. Yoğun göç alan ülkelerdeki yerel halkın göçmenlere yönelik olarak sergiledikleri olumsuz tavırların nedenleri arasında ekonomik kaygılar evrensel bir nitelik göstermektedir. Mülteci göçü alan ülkelerin geneline bakıldığında, bu ülkelerin halklarının mültecilere yönelik benzer kaygılarla benzer tutumlar geliştirdikleri görülmektedir (Castles ve Miller, 2008:20). Bu anlamda, dünyada göç alan ülkelerin mültecilere bakış açısı ile Türkiye'de toplumun Suriyelilere bakış açısının paralel olduğu söylenebilir.

Suriyeli sığınmacıların Türkiye ekonomisine etkilerinin değerlendirildiği bir çalışmada mülteci krizinin yüksek maliyeti, uluslararası mali desteğin yetersizliği, alt gelir grubundaki mülteci sayısının fazlalığı, düşük eğitim düzeyindeki mülteci sayısının fazlalığı ve eğitim maliyetleri, sığınmacı sorununun getirdiği yükler olarak belirtilmiştir (Tunç, 2015:48). Bu ekonomik yük, devlet bütçesi üzerinde doğrudan ve uzun vadeli olarak hissedilirken, vatandaşlar nezdinde vergilerde artış biçiminde dolaylı olarak etki ettiği düşünülebilir. Diğer taraftan, önce sınır kentlerinde, daha sonra ise göçe bağlı olarak büyük şehirlerde görülen kira artışları, kayıtdışı ve ucuz işgücü olarak Suriyelilerin tercih edilmesi gibi vatandaşların gelirini azaltan doğrudan etkiler, Suriyeli sığınmacı krizinin kısa vadede görülen ekonomik etkileri olarak sıralanabilir. Bu etkiler birlikte değerlendirildiğinde, mülteci politikalarının sonuçlarının toplumun bütününe ilgilendirdiği gerçeği ortaya çıkmaktadır.

Diğer taraftan, toplumda Suriyelilerin pek çok ekonomik ve sosyal hakka sahip olduklarına dair söylentilerin yaygınlaşması, toplumda, eşitsizliğin neden olduğu öfke duygusuyla, doğruluğundan emin olmaya gerek duymadan inanmayı tercih etme eğilimini

arttırmaktadır. Suriyelilerin devletten maaş aldıklarına, sınavsız olarak üniversiteye yerleştirildiklerine ve burs aldıklarına, sahip oldukları araba, işyeri vb. için vergi ödemediklerine, hastanelerde sıra beklemediklerine, su, elektrik, doğalgaz, telefon vb. faturası ödemediklerine dair pek çok doğru olmayan bilginin dolaşıma sokulması, başta Suriyeliler olmak üzere tüm göçmenlerin, devlet ve toplum üzerinde “yük” olarak görülmesine neden olmaktadır. Bu durumun da bu gruplara yönelik ayrımcılığı ve öfkeyi daha da arttırdığı söylenebilir. Bu söylemlerin artması ve yaygınlaşması ise ekonomik olarak giderek zor şartlarda yaşamaya çalışan toplumsal kesimlerde yankısını bulur. Ekonomik anlamda sıkışan kesimler bu sıkışmanın nedenlerini biraz da Suriyelilerle ilişkilendirmekte ve ötekileştirici/ırkçı söylemlere kolaylıkla sarılabilmektedirler.

Atılan tweet’lerde bu öfkeyi yansıtan pek çok ifade bulunmaktadır; “bedavadan geçinmek yok” (28), “onların cebine giden bir kuruş bizden çıkıyor” (28), “kendi boğazımdan kısıp onları beslemek” (24), “bizim halkımızın ekmeğini çalılıyorsunuz” (16), “tavşan gibi ürüyorlar çünkü her türlü maddi destek sağlıyor benim vatandaşım intihar etmiş işsiz kalmış cebinde metelik kalmamış umurlarında mı” (14), “tek yaptıkları şey yiyip içip yan gelip yatmak” (31), “ekmek elden su gölden” (11) vb. ifadeler, ekonomik gerekçelerden referans alan nefret söylemleridir. Tweetlerdeki “biz” vurgusu, pek çok konuda ayrışan geniş kesimlerin, sığınmacıların ekonomik koşulları kötüleştireceği noktasında birleştiğinin göstergesidir. Farklı kesimlerden, farklı politik düşüncelere sahip pek çok insan bu konuda ortaklaşabilmektedir. Bunun en önemli nedeni, toplumun büyük çoğunluğunu oluşturan ücretli çalışan kesimin istihdam koşullarının esnek, güvencesiz ve düşük gelir düzeyli olacak biçimde yapılandırılmasıdır. İşgücünün, vasıflı ya da vasıfsız, düşük ya da yüksek statülü olmasına bakılmaksızın, çalışma haklarından mahrum, kronik belirsizliğe tabi ve ekonomik bir sıkışmışlık içinde olması, sürekli yaşadığı işini ve gelirini kaybetme korkusunu arttıran her türlü faktöre aşırı tepkiler göstermesine neden olmaktadır. Bu durumu yaşayan insanları yeni bir sınıf tanımlamasıyla bir araya getiren Guy Standing, “prekarya” kavramını önerir¹⁹.

4.1.2.1. Prekaryalaşan toplum

“Farklı bir sosyo-ekonomik grup” olarak prekarya, güvencesiz anlamındaki ‘precarious’ sıfatı ile proletarya anlamındaki ‘proletariat’ isminin birleşimiyle oluşturulmuş

¹⁹ Guy Standing, Prekarya: Yeni Tehlikeli Sınıf, 2019, İletişim Yayınları, İstanbul.

bir terimdir (Standing, 2019:21). İlk defa 1980'lerde Fransız sosyologlar tarafından geçici ve mevsimlik işçiler için kullanılan bu terimin, “popüler kullanıma geçtiğinden beri” anlamı da farklılaşmıştır (Standing, 2019:24). İtalya’da “geçici işlerde düşük gelirle çalışılmasının da ötesinde bir hayat tarzı olarak güvencesiz bir varoluş” anlamında *precarito* terimi kullanılmaktadır (Grimm ve Ronneberger’den aktaran Standing, 2019:24). Almanya’da sadece geçici işçileri değil, “herhangi bir toplumsal entegrasyon umudu bulunmayan işsizler”i ve Japonya’da “çalışan yoksullar”ı ya da “geçici işlerde çalışmaya zorlanan genç işçiler”i ifade edecek şekilde prekarya terimi kullanılmaktadır (Standing, 2019:24-25). Kabaca söyleyecek olursak “güvencesiz sınıf” anlamına gelen bu terimle, günümüzün küresel neoliberal toplumunda çalışanların büyük çoğunluğunu kapsayan yeni bir sınıf tanımlaması yapmayı amaçlayan Standing, “işçi sınıfı”, “proletarya” gibi kavramların artık yalnızca eskiyi hatırlattığını ve bugünün sınıf ilişkilerini yansıtan yeni bir dile ihtiyaç duyulduğunu vurgular (Standing, 2019:21).

Bu yeni sınıf tanımlaması, günümüzün “küresel emek piyasasındaki sınıf ilişkilerini yansıtan yeni bir dile duyduğumuz gereksinimle”, bildiğimiz eski sınıf tanımlamalarına dahil olan orta sınıf, alt sınıf ya da sınıf altı diye tabir edilen kesimlerin artık tamamen iç içe geçmiş şekilde güvencesizlik ve esneklikle kuşatılmış olması nedeniyle önerilir (Standing, 2019:21). Pek çok farklı güvencesizlik türünden²⁰ birini ya da birkaçını deneyimleyen, vasıflı ya da vasıfsız, eğitilmiş ya da eğitimsiz, beden emeği ya da zihinsel emek ile çalışan, genç ya da yaşlı, düşük statülü ya da yüksek statülü işlerde çalışan, kariyer hedefleri olan ya da ol(a)mayan, kronik işsizlikten muzdarip ya da piyasa koşullarında iş bulabilmek için istihdam beklentilerini sürekli olarak düşürmek zorunda kalan oldukça geniş bir kitle prekarya olarak nitelenebilir. Tüm dünyada “kariyerleri

²⁰ Standing sanayi vatandaşlığı kapsamındaki emeğe dair güvenceleri şu şekilde sıralar; 1) Emek piyasası güvenliği: Tam istihdama bağlı bir hükümetin simgelediği makro düzeyde yeterli gelir getirici fırsatlar. 2) İstihdam güvenliği: Keyfi işten çıkarmalara karşı koruma, işe alım ve işten çıkarmalar konusunda düzenlemeler, kurallara uymayan işverenlere karşı mali yaptırımlar. 3) İş güvenliği: İstihdamda belli bir mevki elde etme fırsatı ve becerisi, vasıfların giderek geçersizleşmesinin engellenmesi, statü ve gelir açısından yukarı hareketliliğin sağlanmasına yönelik fırsatlar. 4) Çalışma güvenliği: Güvenlik ve sağlıkta yapılan düzenlemeler, çalışma saatlerinin sınırlandırılması, kadınlar için gece işi ve düzensiz çalışma saatlerine yönelik düzenlemeler, iş kazalarına ya da iş nedeniyle ortaya çıkan hastalıklara karşı koruma ve iş kazalarından doğan maliyetlerin karşılanması gibi yöntemler. 5) Vasıfların yeniden üretiminin güvenliği: Çıraklık ve istihdam eğitimi gibi yöntemlerle vasıf kazanmaya ve işçinin sahip olduğu becerilerin kullanılabilmesine dönük fırsatlar. 6) Gelir güvenliği: Asgari ücret mekanizması, gelir sınıflandırılması, kapsamlı sosyal güvenlik, gelir eşitsizliğini azaltmak ve düşük gelirliilere destek olmak için ilerici bir vergi sistemi gibi yöntemlerle yeterli bir sabit gelirin sağlanması. 7) Temsil güvenliği: Bağımsız sendikalar ve grev hakkı gibi yöntemlerle emek piyasasında ortak bir ses yükseltebilmek (2019, s.26).

olmayan geçici işçiler, göçmen kısmi vatandaşlar²¹ (denizen), hayat mücadelesi verirken kriminalize olmuş kişiler, sosyal yardım ile yaşamak durumunda olanlar”, “işe geri dönen” (çalışmak zorunda olan) emekliler, “yarı-zamanlı istihdam” adı altında, haftalık otuz saatin altında çalışan ya da aslında daha fazla çalıştığı halde yalnızca emeğinin otuz saatlik karşılığını alabilenler, “bağımsız yüklenici firmalarda çalışanlar” (taşeron işçiler), “küreselleşmenin, elektronik hayatın ve yabancılaşmış emeğin sembolü olarak çağrı merkezlerinde çalışanlar”, işsizlik rakamlarını gizlemek adına uygulanan staj programları dahilinde çalıştırılan stajyerler (bu kategorinin Türkiye’deki karşılığı İŞKUR programlarında geçici sürelerle istihdam edilenler olabilir), sahip oldukları niteliklere uygun işleri bulmakta zorlanan ve daha düşük statülü işlere razı olan beyaz yakalılar, plaza çalışanları, ücretli öğretmenler, vakıf ya da devlet üniversitelerinde sözleşmeli statülerde çalışan araştırma görevlileri gibi farklı iş ve meslek gruplarına ya da işsizler ordusuna mensup pek çok insan için prekarya tanımı uygun düşmektedir (Standing, 2019:31-35).

Görüldüğü gibi prekaryanın “homojen” bir tanımını yapmak ya da prekaryaya dahil olan insanların yalnızca bahsettiğimiz gruplardan oluştuğunu söylemek mümkün değilken; gün geçtikçe genişleyen bu sınıf için Standing, “her biri emeklerinin araçsal (yaşamak için), fırsatçı (ne düşerse) ve güvencesiz olduğu hissini paylaşır” yorumunu yapar (2019:31,154). Bu nedenle, küresel anlamda sürekli genişleyen bu güvencesiz sınıf, yine bir başka prekarya grubu olan göçmenleri, işini kaybetme korkusu, emek arzındaki artışın neden olacağı ücretlerde azalma, yaşadığı yerdeki kiralarda artış ve devletin onlar için sağlayacağı sosyal yardımların finansı için arttıracığı vergi yükü sebebiyle istemeyecektir.

Aslında göçmenler, “dünyadaki prekarya havuzunun” büyük bir bölümünü oluşturmaktadır (Standing, 2019:155). Ancak güvencesizlik ve kronik belirsizliğe tabi olan kesimler, kendileriyle aynı kaderi ve hatta daha kötüsünü yaşıyor olsalar da göçmenleri, kendi varlıklarına yönelik bir tehdit olarak görürler. Buna dair;

“Hükümet politikaları ne yönde olursa olsun, göç toplumun belli kesimlerinin sert tepkisini çeker. Göç sıklıkla çok boyutlu toplumsal değişim ve ekonomik yapılanma olarak da kendini gösterir. Hali hazırda tahmin edilemez biçimde hayat koşulları değişmekte olan insanlar sıklıkla yeni gelenleri güvensizlik nedeni olarak algırlarlar. Gelişmiş ülkelerde yaygın olan algılardan birisi, fakir güneyden ve çalkantılı doğudan akan insan kitlelerinin kendi mesleklerini aldıkları, ev fiyatlarını yukarıya çektikleri ve sosyal hizmetlere aşırı yük getirdikleri yönündedir” (Castles ve Miller, 2008:20).

²¹ Kısmi vatandaş: Yazarın kullandığı “denizen” terimini karşılamak için çevirmenin tercih ettiği terimdir. “Citizen (vatandaş) sözcüğü ile akraba olan denizen, tam olarak vatandaş sayılmayan ve sahip olunan statüye göre belli haklardan faydalanabilen kişileri tarif ediyor”(2019, s. 161).

Göçmenlere yönelik evrensel bir tutum söz konusudur. Ancak göçmenler, “bir taraftan prekaryanın genişlemesine neden olurken bir taraftan da bu sürecin başat kurbanları” olarak “kendilerinin sebep olmadığı bir durumdan” sorumlu tutulmaktadır (Standing, 2019:155).

Dünya genelinde pek çok hükümet ise bir taraftan yasal anlamda göçmen karşıtı tutumlar takınarak ülke içinde popülist politikalarını sürdürmek isterken bir taraftan kayıt dışı göçmen emeği sayesinde dönen “gölge ekonomi”nin de sekteye uğramamasını arzular. Düşük ücretli ve güvencesiz biçimde enformel sektöre can veren göçmenler ekonomik durgunluk söz konusu olduğunda “toplumun ücra köşelerine itilirken”, ekonomik büyüme dönemlerine “üretkenliğin müthiş bir şekilde artmasını” sağlayan “yedek işgücü ordusu” ve “ucuz bir emek kaynağıdır” (Standing, 2019:157-158). Küresel ölçekte hükümetlerin göçmenlere yönelik yürüttükleri bu ikiyüzlü politika, göçmenleri prekaryanın en kırılgan, en sömürülebilir grubu haline getirmektedir. Ekonomik durgunluğun derinleştiği dönemlerde bile göçmen istihdamının toplam istihdam içindeki payı artış göstermektedir (Standing, 2019:175). İşsizlik artarken göçmen istihdamının artması, sermayenin kriz ve durgunluk dönemlerinde eski işçilerini işten çıkarıp, düşük ücretli ve güvencesiz emek kaynağı olan göçmenlere yöneldiğini kanıtlayan bir veridir. Bu anlamda firmalar göçmen yana iken işten çıkarılma korkusu yaşayan çalışanlar göçmenlere karşı tutum almaktadır.

Giderek artan prekaryalaşma, toplumsal öfkeyi de arttırmaktadır. Yalnızca prekaryanın içindeki kişiler değil, prekaryalaşma tehdidi ile karşı karşıya olan her kesimden insan “korku ve endişelerine oynayan popülist demagoglara meyledebilmektedir” (Standing, 2019:16). Göçmen karşıtı tutumun toplumda bu kadar geniş kesimlerce benimsenmesinin temelinde de bu anlaşılabilir korku vardır. Buna dair Standing,

“Neoliberal devlet mantığının altındaki faydacılık, en nihayetinde çoğunluğu mutlu yapmakla alakalı. Bu arada azınlıkta kalanlar, yaptırım, teşvik ve gözetim aracılığıyla çoğunluğun normlarına uyum sağlamak zorunda kalıyor. Dolayısıyla çoğunluğun tiranlığının bir üst seviyeye taşınmasına tanık oluyoruz. Sınıf altı kitle sayıca az, toplumun alt kesimlerindeki ücretler de en kötü ihtimalle durgun olduğu sürece faydacı kesimin kafası rahattı. Ancak prekarya genişleyip çalışanların gelirleri de ciddi bir şekilde düşünce, faydacı gündeme ve artan eşitsizliklere dair öfke elbette patlayacaktı” (2019:256).

yorumunu yapar. Artık çoğunluğun değil küçük bir azınlığın gerçek bir refah içinde yaşayabiliyor oluşu, dahası giderek genişleyen bir çoğunluğun, gelir güvenliğinden yoksun, geleceğe dair belirsizliklerle karşı karşıya ve yaşadığı koşullar kendi becerilerinin

bir sonucuymuş gibi bireyselliğe sıkıştırılmış olarak yaşaması bu öfkeyi daha da arttırmaktadır.

Sosyal medyada da Suriyeliler örneği üzerinden bu öfkeyi görmek mümkündür. (Suriyelilere) “her türlü destek sağlanıyor benim vatandaşım intihar etmiş işsiz kalmış cebinde metelik kalmamış umurlarında mı” (14) gibi ekonomik koşullara duyulan öfkenin Suriyelilere yöneldiği pek çok tweet görmek mümkündür. “Bizim halkımızın ekmeğini çalışıyorsunuz” (16), “kendi boğazımdan kısıp onları beslemek istemiyoruz” (24), “Bayramlarda suriyeye tatile gidip, bayram sonu dönen o sapık suriyeli üçkağıtçılara neden Türk vatandaşları baksın! Ulan biz daha kendi evlatlarımıza bakamıyoruz,” (86), “Borçlanark gece gündüz çalışark hayatlarını sürdürn fakir fukara işçi kesimdn vergi alark millete harcayacağna tacizci sapık Suriyeli gençlere kırallar gibi yaşatanlr özür dilersn” (81), gibi ifadeler de yaşadığı geçim darlığı giderek artan ya da prekaryalaşma tehdidini gün geçtikçe daha çok hisseden kesimlerin ortak söylemi haline gelmiştir. Suriyelilere sosyal ve ekonomik yardımlar yapıldığına yönelik abartılı söylentiler de geçim sıkıntısı çeken kesimlerde öfkeye neden olmaktadır: “Suriyeli vatan hainlerine maaş dışında çocuk yardımı veriyorlar, niye burda tavşan gibi ürüyorlar anladım” (82), “Belediye bünyesinde geçici işçi olarak Suriyeli alınmasın, belediye açtıkları dükkanlara baskı yapsın, belediye Suriyelilerle babasının malı gibi sosyal yardım dağıtmasın birçoğu defolup gider zaten. Hiçbir sorun çözümsüz değildir” (84), “ülkeye getirip beslediğiniz, maaş verdiğiniz, (sağlık ta çabası) şu insanlara bakın! Suriyeli bunlar!! Tosun gibiler! Ama 20/30 yıl çalışan bizler, işsiz kalınca bile sağlık parayla!” (114).

Toplumun prekaryalaşmasının göçmenleri ilgilendiren iki önemli sonucu vardır; biri, giderek artan ekonomik belirsizliklerin yaratacağı toplumsal sorunların faturasının yine toplumun alt sınıfları olan göçmenlere çıkarılmasıdır. Bu durum göçmen karşıtı tutumların normalleştirilmesine, ayrımcılığın göçmenler aleyhine tehlikeli bir hal almasına neden olabilir. Standing’in prekarya için öngördüğü “korku ve endişelerine oynayan popülist demagoglara meyledebilme” ihtimali, göçmenler için ayrımcılığın kitlesel anlamda davranışa dönüşebilme tehlikesini gündeme getirebilir. Tweetlerde de “bizim halkımızın ekmeğini çalışıyorsunuz” (16), (Suriyelileri) “beslemek istemiyoruz” (24), “ekmek yedikleri ülkeye nankörlük eden (Suriyeli)” gibi ifadeler, ekonomik koşulların yarattığı korku ve endişenin Suriyeli kimliğine yönelik düşmanlığa varan bir öfkeye nasıl dönüştüğüne dair birer örnektir.

Prekaryalaşmanın göçmenleri ilgilendiren diğer bir sonucu ise, ekonomik etkinliklerin herşeyin tek belirleyicisi olduğu koşullarda asıl tartışılması gereken kamusal meselelerden uzaklaşılmasıdır. Göç gibi çok boyutlu küresel bir konunun yalnızca “ülkemizde daha fazla göçmen istemiyoruz” talebine indirgenmesi hem gerçekçi olmayan hem de popülist politikalara kolayca eklenenebilen politik bir eğilime güç kazandırmaktadır. Dünyadaki aşırı göç karşıtı tutumları değerlendiren Castles ve Miller’a göre, Avrupa’da İkinci Dünya Savaşı’ndan itibaren gerileyen ve itibar kaybeden sağ siyasal hareketler “1980’ler ve 1990’ların göç karşıtı hareketlerine kadar genellikle gayrimeşru olarak görülüyordu” (Castles ve Miller, 2008:386). Ancak bütün Avrupa’da, göçmenlerle ilgili konular sağ partilerin güçlenmesine neden oldu.

Göçün tüm dünyada, refah düzeyi düşük ülkelere doğru, küresel bir hareket olduğunu kabul edecek olursak, önlenmesinin güçlüğü daha anlaşılır olacaktır. Bir başka açıdan, göç alan ülkelerin göçü engellemek için ülke sınırlarına büyük duvarlar inşa etmek ya da oturma, çalışma ve vatandaşlık gibi göçmenlikle ilgili yasal süreçleri zorlaştırmak gibi göçmenleri marjinalize edip dezavantajlı konuma düşüren popülist politikalarının göçmen nüfusunu azaltmadığı, aksine kayıtdışı göç hareketliliğine neden olduğu bilinmektedir (Castles ve Miller, 2008:13-22). Yine de göç karşıtı hareketler tüm dünyada -klasik göç ülkeleri olarak tanımlanan Avustralya gibi ülkelerde bile- “çokkültürlülük politikalarından geri adım atılmasına yol açmaktadır” (Castles ve Miller, 2008:21). Giderek büyüyen ve küreselleşen güvencesizlik, yabancı düşmanlığını arttırmakta, göçmenlerle ilgili gününbirlik popüler söylemlerin ve göçmen karşıtı politik hareketlerin daha fazla taraftar toplamasına yol açmaktadır. Prekaryanın “tehlikeli bir sınıf” olarak, “bir takım kirli odakların sesini dinlemeye” ve oylarını bunların siyasi platformlarına vermeye meyilli oluşu da, sahip olduğu bu kırılğan koşulları korumaya yönelik bir tepkidir (Standing, 2019:11). Bu anlamda tüm dünyada artan göç hareketlerine paralel olarak mevcut ekonomik koşullarının göçmenlerin gelişiyile daha da kötüleşeceğinden korkan yerel halkların göçmen karşıtı politikaları savunan sağ siyasi partilere yöneldiği görülür.

Göçün yapısal nedenlerini göz ardı eden, göçe neden olan politikalar yerine göçün kendisini engellemeye çalışan bu siyasi hareketler, yerel halkların göçmen nüfusunun kontrol altında tutulmasına ilişkin taleplerini kendileri için bir meşruiyet zemini olarak kullanıp, çoğu zaman göçmenlerin varlığına yönelen güncel bir tehdide dönüşebilecek düşmanlaştırıcı söylemlerin de üreticisi haline gelebilmektedir. Diğer taraftan, yükselişte

olan yabancı düşmanlığı da bu siyasi hareketlerin varlığından beslenebilmektedir. Yaşadığı ekonomik zorluklardan göçmenleri sorumlu tutan ya da en azından göçmenlerin ekonomik koşulları daha da ağırlaştırdığını düşünen kitleler de giderek daha fazla bu “kirli odakların sesini dinlemeye” yönelebirlirler (Standing, 2019:11). Suriyeliler ya da diğer göçmen grupları için bu tehlike, linç, yerinden etme, işyerlerine ve konutlarına yönelik fiziki saldırı boyutuna ulaşabileceği için önemlidir. Dünya genelinde artan göçmen karşıtı siyasi hareketler, ırkçı ve milliyetçi söylemlerle yabancı düşmanlığının artmasına neden olurken, bu türden faşist saldırıları tetikleme potansiyelini de barındırmaktadır.

4.1.3. Etnik farklılık temelli nefret söylemleri

Suriyeli sığınmacılara yönelik nefret söylemleri içinde etnik kimlik üzerinden üretilen nefret söyleminin iki ayrı biçimi vardır: Birincisi, doğrudan Suriyeli-Arap etnik kimliğine yönelik nefret söylemidir. Bu türden nefret söyleminin kaynağı, ülkemizde Arap etnik kimliği için zaten kanıksanmış biçimde var olan ve hem Arapları kültürel olarak hor gören, hem de tarihsel kökenleri “ders kitabı terminolojisi ile ‘Birinci Dünya Savaşı’nda İngilizlere satılıp bizi arkadan vurdular’ şablonu”na dayanan düşüncedir (Bora, 2014:304). “Arap figürü”, Tanıl Bora’ya göre “Türkiye’de medyanın ve resmi-millî ideolojinin yerleşik düşman figürlerinden ve aşağılama ‘nesne’lerinden biridir” (2014:303). Araplara yönelik hınç ve aşağılamanın, diğer yaygın “düşman” figürlerine yönelik hınçtan daha farklı olduğunu vurgulayan Bora’ya göre;

“Türk medyasını da markajda tutan Türk milliyetçiliği ideolojisi, ‘Arap’ a düşmanlığın/hıncın ötesinde derin bir aşağılama ile bakar. ‘Araplar’ la ilgili aşağılamaların, ‘sıkı’ ve daimi düşmanlarla ilgili horlayıcı kalıplardan bile daha uluorta, daha coşkun biçimde dillendirildiğini ileri sürebiliriz. Şehirli, tahsilli, laik ‘Beyaz Türk’ söyleminde ve Türk milliyetçiliğinin bu söylemle eklemlenen Kemalist ve liberal lehçelerinde, bu eğilim gayet belirgindir... Zira bu söylemde ‘Arap’, yeni-modern Türklüğün sıyrılmak istediği ‘gerilik’ unsurlarının, modernliğe yeteneksiz geçmişin, İslamın bağnaz ‘şeklinin’ üzerine yıkıldığı bir transfer işlevine yarar. Türk Oryantalizmi için, Amerika’da talebeyken ‘bizim Araplar gibi fes taktığımızı sanan Batılılara’ dert anlatmaya çalışan nesillerden itibaren, kendini Batılı saydırmanın (kendi kendine karşı da!) neredeyse ‘tik’ haline gelmiş yoludur, ‘Şark/’Ortadoğu’ denen yere Arapları ötelemek” (2014:305).

Bora’ya göre bu tutum yalnızca seküler kesimlere özgü de değildir; milliyetçi-muhafazakar kesimlerce de Araplar aşağı ve hor görülmektedir (2014:305-313). Sosyal medyada Suriyeliler örneği üzerinden Arap etnik kimliğinin bu kadar alenen ve hakaret dolu biçimde aşağılanmasının nedeni de, kendini kültürel olarak üstün gören bu tarihsel ve

politik konumlanışın, yıllarca yazılı ve görsel medya aracılığı ile hegemonik bir söyleme dönüşmüş olmasıdır.

Atılan tweet’lerde de, “Araplaşmayı, cehaleti, bedevileştirilmeyi kimse normal birşeymiş gibi göstermesin” (2), “osmanlıyı yemende arkadan vuran pis arap milleti degilmi sinir dışı edin arapları” (44), “bu suriyeli kahpe arap piçlerin tümü gitmeli ülkemizden” “artık bu develere bir çüşş demeliyiz” (18), “hain” (26), “insan müsvelteleri” (24), “nankör, aşığılık yaratıklar” (29), “Etraf suriyeli ve arap kokuyo, Pis baharatları kokuyo. Pis ortadoğulular” (47) gibi ifadeler, bu türden bir nefret söyleminin örnekleridir. Tweetlerde Arap ırkını ya da Suriyeli kimliğini açıkça aşığılayan ifadeler olduğu gibi, başka milletlerle kıyaslayarak, örtük biçimde bunu yapanlar da vardır: “Markette bir çocuğun aldığı eşyalara parası yetmedi. Türkçesi bir garipti. ‘Ben veririm tamam.’ dedim. ‘Hayır almam.’ dedi. Arkadaki bir beyfendi de al diye zorlayınca ‘Ben Suriyeli değilim abi, ben Türkmenim almam.’ dedi. Ve kocaman bir tarihi özetledi gitti...”(15). Anekdot şeklinde aktarılan bu tweet’te muhtemelen aynı ülkeden gelen, aynı savaştan kaçan Suriyeli ve Türkmen kimliği kıyaslanarak, birinin ötekinden daha “erdemli” olduğu mesajı verilmek istenmektedir. “Kocaman bir tarihi özetledi” diyerek de bu kıyaslamının kapsamının, yalnızca anekdotta aktarılan çocuğun davranışından ibaret olmadığı/olamayacağı düşündürölmek istenmektedir. Burada özellikle vurgulanmayan fakat herkesçe bilinen önemli bir nokta ise, Türkmen etnik kimliği ile Türk etnik kimliğinin, birbirlerine çok yakın ya da aynı etnik kimlikler olarak değerlendirilmesidir. Yani kıyaslaması yapılan, Türkiye’ye sığınmış iki yabancı etnik kimlik değil, bir ve aynı görölen Türk/Türkmen etnik kimliği ile Suriyeli etnik kimliğidir.

Bir başka tweet’te ise, “milli misafirperverliğimiz” vurgulanırken, Suriyeli sığınmacıların toplumda kabul edilmeme nedeni olarak kendi davranışları gösterilmektedir: “Biz bağrında her ırktan insanı, Gürcü,Çerkez,Senegalli vs vs barındıran bir milletiz. Eğer bu kadar nefret uyandırdıysanız bir dönüp biz ne yaptık diye bakmalısınız” (16). “Barındıran” olmak başlı başına, kendi etnisitesi ile diğerleri arasında bir hiyerarşı gözetildiğinin ifadesidir. Türkiye’de Türk etnik kökenliler dışındaki her kimliğin “sonradan gelen” ya da “asli unsur olmayan” şeklinde algılanışı, vatandaşlığın genel olarak “ulusdaşlık” ekseninde kurgulanışından kaynaklanmaktadır. Gürcü, Ermeni, Kürt vb. etnik kimlikler, Anadolu’nun kadim halkları olsalar da bu hegemonik kurgunun etkisiyle, Türk olmayanlar için, “sonradan gelen” ile “yerlisi olduğu düşünölen”ler arasında gözetilen hiyerarşik bakış gözetilmektedir.

Diğer taraftan, “misafirperverlik”, “folklorik söylem ve değerlerimiz” arasında, “tarihsel arka planı olan popüler toplumsal değer imgelerimizden” biridir (Altıntaş, 2014:252-261). Bu söyleminin Türkiye’nin mülteci politikasında ise ayrı bir önemi vardır. Altıntaş bu durumu şöyle açıklar;

“Türkiye’deki vatandaşlık ve misafirlik (yabancı-mülteci) anlayışının, vazife/görev pratikliğinde yürütüldüğü ön kabulünden hareket ederek, vatandaş-misafir olguları üzerinde durmak, madun-mültecilerin konumlarını anlamlandırmada önemli bir noktadır. Vazife temelli misafirlik ve vatandaşlık anlayışında her iki gruba dahil olanlardan belirli davranışları sergilemeleri beklenir. Misafir; dışarıdan gelen, geçici olandır. Oysa ki vatandaş; ev sahibi, ulusal aidiyeti olandır. Ev sahibi ile misafirin ortak paydası, vazifelerinin olmasıdır. Her iki durumda da beklentiler ve sorumluluklar vardır: Misafirden beklenen fazla rahat davranmamak, misafirliği gereğinden fazla uzatmamak, ev sahibi hakkında yerli-yersiz yorumlarda bulunmamak, verilenle yetinmek (bir anlamda ‘misafir umduğunu değil, bulduğunu yer’ anlayışı), kurulu düzeni bozmamakken vatandaştan beklenen ise, vergi vermek, yasalara uymak, toplumsal düzeni bozmamak, erkekler için askerlik görevini yerine getirmektir” (Altıntaş, 2014:261).

Bu toplumsal algının nedenleri arasında, Türkiye’nin mülteci politikasını belirleyen mevzuatın zorunlu göçmenleri mülteci ve sığınmacı olarak ikiye ayırması ve mülteci statüsünü yalnızca Avrupa’dan gelen yabancılara tanınmasını da sayabiliriz. Bu sebeple Suriyeliler ve diğer Orta Doğu ülkelerinden gelen yabancılar, geçici koruma statüsünde, “sığınmacı” olarak kabul edilmektedir.

Mevcut durumda vatandaşlık haklarından zaten mahrum olan Suriyeli sığınmacılar için, bu hukuki belirsizlik ve mültecilik haklarından da mahrum bırakma durumu, toplumsal algıya da yansımaktadır. Bunun göstergesi olarak tweet’erde karşımıza çıkan misafir söylemi de, yerli ile yabancı arasındaki hiyerarşinin pekiştiricisi olmaktadır. “Sorun misafir geldiğin ülkede adap bilmek, düzen bilmek. İhtiyacı olanın başımızın üzerinde yeri var, ama gelip benim düzenimi bozacaksa kapı orada” (3). Misafirlik söylemi ve “kucak açan”, “karşılaman”, “koruyan”, “barındıran”, “besleyen” sıfatlarıyla, bir kez daha hakim millet kodu vurgulanır. Sığınmacılar arasında bu hakim pozisyonu ya da düzeni kabul etmeyenler ise nefretin nedeni olarak yeniden hedef gösterilebilmektedir. Sığınmacılara misafirperverlik gösterildiği ifade edilirken, aslında misafirperver olunmadığı, yalnızca misafir konumunun geçiciliği üzerinden evsahibi vs. misafir hiyerarşisinin vurgulanmak istendiği anlaşılmaktadır. “Sorun Suriyeli istemiyoruz sorunu değil, sorun misafir geldiğin ülkede adap bilmek düzen bilmek” (3) diye “adap ve düzen” üzerinden de yine misafir gelenin aşağı konumlanışına yapılan vurgu tekrarlanır. Misafir vs. ev sahibi ikilisi arasında misafirliğin geçiciliği, ev sahibinin konumunun ise asli oluşu “adap ve düzen”i belirleyen tarafın ev sahibi oluşuyla belli edilir. Ev sahibinin üstünlüğü ve kurulan ilişkide kendini

konumlandığı otoriter pozisyon, misafire de kendi hududunu bilmesi gerektiğine dair bir sınır çizer. Böylece misafir, o sınırların içine hapsedilirken adap ve düzen de bir tahakküm aracına dönüşür.

Suriyeli sığınmacılara yönelik, etnik kimlik üzerinden üretilen diğer nefret söylemi biçimi ise, daha performatif bir nitelik olarak, Suriyelilerin milliyetçiliklerini ve vatan sevgilerini yetersiz bulmaya dair bir söylem biçimidir. İç savaştan korunmak için ülkelerini terk etmiş olmaları, Suriyeli sığınmacıların milliyetçiliklerinin beğenilmemesine ya da yetersiz bulunmasına neden olmaktadır. “Bu insan müsvettelerini beslemeyi bırakın da gönderin bırakıp kaçtıkları ülkelerini kendileri savunsunlar Türkiye’ye hain diyen bu hainleri beslemek istemiyoruz. Komşu ziyareti kısa olur ülkede Suriyeli istemiyoruz. Kendi boğazımdan kısıp onları beslemek istemiyoruz” (24), “Böyle hainlerin yurdumuzda yeri yok Kendi ülkesini korumaktan kaçanların kendi topraklarında ölmeye mahkumdur” (26), “Bu millet çocuğa, kadına, yaşlıya sonuna kadar sahip çıkar. Fakat ülkesini savunabilecek durumda iken kaçıp plajlarda keyif yapan Suriyeli istemiyoruz” (25), “Ülkenin dört bir yanına serpiştirdiler çekirge sürüleri gibi. Tek yaptıkları şey yiyip içip yan gelip yatmak. Kendi vatanına faydası olmayanın bize ne faydası olur” (31), “Suriyeli gençlerin bugünkü görüntüleri, sığıntı gibi yaşamaktan rahatsızlık duymamaları, selfie ve gülücüklerle sınıra doğru yürümeleri şunu gösteriyor: Suriyeli dediğimiz kitle bir güruhtur. Asla bir millet değildir. Biz millet olduğumuz için Kurtuluş Savaşı’nı kazanabildik.” (54), ifadelerle Suriyeli sığınmacılara yönelik ayrımcı ve ötekileştirici söylem, “haklı” bir zemine oturtulmak istenmektedir. Burada Suriyelilerin “vatanlarını savunmaktan kaçındıklarına” yönelik bir suçlama söz konusudur. Ülkesini savunmak yerine kaçıp başka bir ülkeye sığınmak, bu bakış açısına göre hor görülmesi/kınanması gereken bir durumdur. Bir tarafında “vatan sevgisi” üzerinden bir üstten bakış içeren bu düşünce, kendi politik kültürüne kendisinin atfettiği bir özellik olarak “her şartta vatanını korumayı en yüksek değer olarak bilme” durumunu ötekinden de beklemektedir. Sosyal medyanın bu söylemi çoğaltarak toplumsal bir histeri haline getirmesi de önemlidir. İnsanlar savaşın yol açacağı insani felaketi, bu hamasi söylemle küçümserken, savaş yüzünden yerinden edilen insanlar karşısında kendilerini üstün hissedecekleri simgesel bir alan daha açarlar. “Vatansever olsalardı, ülkelerinde kalıp savaşlılardı” söyleminin taşıdığı asıl mesaj, Suriyelilerin ülke sevgilerinin azlığı değil, ülke sevgisi konusunda da kendilerinden aşağı oluşlarıdır. Sosyal medyada hızla yayılan bu temsilin de diğer bütün önyargılı söylemler gibi Suriyelilere yönelik ayrımcılığı meşrulaştırmak için bir argümana dönüştüğü düşünülebilir.

4.1.4. Öteki bedenler ve nefret söylemleri

Tarih boyunca ötekilik, bedenler üzerinden kurgulanmış, bu sayede farklılıklar ötekiliğe tercüme edilmiş ve bedenler ötekiliğin kaydedildiği alanlara dönüştürülmüştür (Yumul, 2012:2). Toplumun biz ve ötekiler olarak kurgulanışı tarih kadar eski olsa da bazı bedenlerin diğerlerinden üstün olduğuna dair inanç, özellikle onyedinci yüzyıldan sonra şekillenmiştir. Sömürgecilikle birlikte bilinen insan ırklarının Batılı insanın bakış açısı ile “çeşitlenmesi”, bedenlere yüklenen ötekilik halini belirginleştirmiştir. Batılı beyaz ırkın diğer ırklardan üstünlüğü düşüncesi, onsekizinci yüzyıldan sonra gelişen bilimsel metodolojinin olmazsa olmazı olarak deneyim ve gözlemlerin sınıflandırılması düşüncesiyle, toplumlar da bir gelişmişlik skalasına yerleştirildiler (Yumul, 2012:3). “İlkel”den “gelişmiş”e doğru yapılan bu sınıflandırmada beyaz ırktan oluşan toplumlar “gelişmiş” olarak derecelendiriliyordu. Dönemin tıp, antropoloji, biyoloji gibi “pozitif” bilim alanlarında da bu paradigma doğrultusunda bilgi üretilmesi, insan toplulukları arasında biyolojik özelliklere dayalı özcü bir sınıflandırmanın hakim olmasına yol açtı. Foucault’nun ırksal biyo-politikalar olarak nitelediği ve bu özcü sınıflandırmaları esas alan, sosyal Darwinizm, öjeni, soy arıtmacılık, ırk teorileri gibi fikirler ve politikalarla, nüfusun hasta, engelli, düşük zekalı ya da öteki ırktan olanlardan arındırılması düşüncesi ondokuzuncu yüzyılda popüler hale gelmiştir. Alman ırkının saflaştırılması amacıyla Nazilerin, bu kişileri “özel sterilizasyon merkezlerinde” kısırlaştırması ve öldürmesi bu politikanın en uç örneğini oluşturmaktadır (Yumul, 2012:3-4). Foucault’nun devlet ırkçılığı olarak adlandırdığı bu durum, etnik ırkçılık dışında toplumun doğrudan kendisine yönelik bir ırkçılıktır (Foucault, 2015). Amacı “nüfusun biyolojik ve sosyal niteliğini yükselterek, ahlaki ve entelektüel bakımdan ‘üstün’ olanların doğum artışını teşvik ederek ve ‘bayağı’ unsurların üremesinin önüne geçerek ‘kendi bünyesinde doğan tehditlere karşı toplumu savunmaktır’” (Foucault’dan aktaran Ojakangas, 2017:29). Foucault’nun “çok sayıdaki beden, sonsuz olmasa da en azından sayımı zorunlu olmayan sayıda bir sürü başı olan bir beden” (Foucault, 2003:251) diye tanımladığı nüfusu, yönetilebilir tek bir beden olarak gören biyopolitika, toplumu istenilen, makbul özellikler çerçevesinde yeniden şekillendirmeyi amaçlar. İşte devlet ırkçılığı ve etnik ırkçılık da bu şekillendirmeler için birer araç olarak kullanılır.

Nüfusun şekillendirilmesi sürecinde biyo-politikalar, yaşamın her alanında “norm” olanı belirleyip, bunun dışında kalanların dışlanması, ıslahı ya da yok edilmesi üzerine inşa

edilir. Foucault'nun modern bir iktidar biçimi olarak tanımladığı biyo-iktidar ise, “ondokuzuncu yüzyılın en temel olaylarından biri” olarak, “yaşamın iktidar tarafından göz önüne alınması”, “biyolojik olanın devletleştirilmesidir” (Foucault, 2003:245). Politik kuramda antik düşünörlere dek izleri sürölebilecek bir düşünce biçimi olan biyo-politika (Ojakangas, 2017:27), Foucault'ya göre, bir iktidar biçimi olarak modern bir fenomendir. Biyo-iktidar ile “insan türünün temel biyolojik özellikleri, siyasal stratejinin nesnesi haline gelmiştir” (Foucault'dan aktaran Ojakangas, 2017:28). Biyo-politika, nüfusun etnik ırkçılık ve devlet ırkçılığı ile şekillendirilmesinin yanı sıra, nüfusu oluşturan bedenlerin de disiplin ve normalleştirme pratikleri ile düzenlenmesini hedefler (Foucault, 2015). Bu amaçla atölye, okul, hapisane, hastane gibi “disiplinci aygıtlar” ile bedenlerin iktidarla uyumlulaştırılması sağlanır. Çalışma rejiminin düzenlenmesi için atölyeler ve fabrikalar, gelecek nesillerin sistemle uyumunun düzenlenmesi için okullar, norm olanın dışında kalan, yasaya uymayanın ıslahı için hapisaneler, nüfusun genel sağlığı ve biyolojik olarak devamı için hastaneler gibi kurumlar eliyle tek tek bedenler üzerinde gözetim ve disiplin sağlanmış olur.

Foucault'nun bedenler üzerinden toplumun kontrolünü hedefleyen bu perspektifi, söylem boyutunda gündelik hayatın da bir parçası haline gelmiştir. Nüfusun yönetilebilir/kontrol edilebilir niteliğini arttırmak için istenilen özelliklerin norm haline getirilmesi ve istenmeyen özelliklerin öteki bedenlerle ilişkilendirilerek normun dışına itilmesi süreci kimi zaman da belli bir etnik kimliğin norm dışı olarak ötekileştirilmesi biçiminde söyleme yansır. Suriyeliler de onları nüfusun istenmeyen bir unsuru olarak gören kesimlerce bu şekilde ötekileştirilirler. Toplumun geri kalanı için insanlık durumlarından olan doğurmak, yemek-içmek gibi insan yaşamına dair süreçler Suriyeli bedenler söz konusu olduğunda hayvanlara özgü biyolojik süreçleri çağrıştıran kelimeler özellikle seçilerek aşağılayıcı bir söylem kurulmuş olur.

Medyada Suriyeli sığınmacıların Türkiye'ye gelişiyle birlikte, uzun yıllardır kontrol altında olan çeşitli hastalıkların yeniden ortaya çıktığına yönelik haberlerden sonra (URL-4, 2019), özellikle bu türden nefret söylemleri daha da artmıştır. Her ülkenin kendi sınırları içinde uyguladığı sağlık politikaları kapsamında bir aşı takvimine sahip olduğu bilinmektedir. Bu aşı takvimleri, ülkeden ülkeye değişiklik gösterebilir. Suriye'nin de Türkiye'den farklı bir aşı takvimi olması ve sınırdan kontrolsüz olarak gerçekleşen geçişler nedeniyle sığınmacı çocukların (Türkiye'nin aşı takvimine göre) eksik olan aşılarının yapılamamasının, Türkiye'de kontrol altında olan bazı bulaşıcı hastalıklar için potansiyel

bir salgın hastalık riski olduğu söylenmektedir. Ancak bu durum, Türkiye'nin aşı politikalarının uygulamasındaki bazı aksaklıklardan da kaynaklanmaktadır. Türkiye'de kontrol altında olduğu söylenen bulaşıcı hastalıkların yeniden salgın düzeyinde görülmesinin bir nedeni de, toplumun büyük bölümünün aşılınmış olmasına rağmen, artan aşı karşıtlığı ile aşısız çocuk sayısının günden güne artmasıdır. Toplumun bütünü etkileyecek olan bu durum için öncelikli olarak aşı karşıtlığı ile mücadele edilmesi gerekmektedir. Suriyeli sığınmacılar olmasa da, toplumda aşılınmamış çocukların sayısının artması, başlı başına salgın hastalıkların yeniden ortaya çıkması için risk oluşturmaktadır. Belli bir orana kadar, aşılınmamış çocuklar, aşılınmış olanların çoğunlukta olması nedeniyle hastalık riskiyle karşılaşmamaktadır. Aileler de bu duruma güvenerek çocuklarını çeşitli gerekçelerle aşılatmamaktadır. Ancak hem aşı karşıtlığının yaygınlaşması nedeniyle aşısız çocuk sayısının günden güne artması hem de Türkiye dışından kitlesel bir göç olgusunun yaşanması mevcut dengeyi hem aşılı hem de aşısız olan çocuklar aleyhine değiştirmektedir. Özetle söyleyecek olursak, toplumda yaygınlaşmakta olan aşı karşıtlığının riski Suriyeli sığınmacıların neden olabileceği salgın hastalık riskinden daha önceliklidir. Toplumda aşı politikasının bu boyutu bilinmediği için Suriyeli sığınmacılar günah keçisi ilan edilmektedir.

Sağlık alanında çalışan kişiler ya da siyasetçiler tarafından yapılan spekülasyonlar da toplumda bulaşıcı hastalık üzerinden bir korku ortamı yaratılmasına ve hastalık riskinin abartılmasına da neden olmaktadır. “Çocuk doktoru yazdı paylaşım rekoru kırıyor. Arap,Suriyeli,birde üstüne salgın hastalıklar,beğendinmi yaptığını?” (7) bir hekim tarafından yazıldığı söylenen bir köşe yazısının link'i ile paylaşılan bu tweet, pek çok kez yeniden paylaşılmış. Konuyla ilgili bir uzmanın ya da bir siyasetçinin görüşlerinin paylaşıldığı bu türden tweet'ler daha fazla etkileşim (paylaşım) almaktadır. Sosyal medyada sıklıkla olduğu gibi doğruluğu sorgulanmadan yapılan bu zincirleme paylaşımlar, hele de üzerinde bir “uzman kişi” imzası taşıyanlar, konuyla ilgili yalnızca toplumsal bir paniğe neden olmaktadır. Göçmenlere yönelik negatif tutumları daha da kötüleştiren, ahlaki paniklerde olduğu gibi hedef alınan kesimi “damgalayan” bu paylaşımlar, sosyal medyanın etkisiyle ayrımcı süreçlerin derinleşmesine yol açar.

Twitter'da Suriyeli sığınmacıları salgın hastalıkların nedeni olarak gösteren nefret söylemlerinde, bu toplumsal korku ve paniği yansıtan, Suriyelileri bulaşıcı hastalık tehdidi nedeniyle tiksinti kaynağı olarak gösterip marjinalleştiren bir dil hakimdir: “Çocuklarımız büyük salgın tehdidi altında! Aşısız Suriyeli çocuklar tehlike saçıyor..” (4), “Suriyeli

mülteciler salgın hastalıkları tetikliyor” (5), “Ülkemizdeki en temel sorun sağlık..suriyeli mültecilerin ülkemize getirdiği salgın hastalıkları sorar mısınız..?” (8), “Eyy Millet!... Havalarda soğumaya başladı dikkat edin onca Suriyeli içinde salgın,virüs kapıp sağda solda hapşırıp..” (9), “Suriyeli çocuklar aşısız oldukları için, 50 yıldıda kökü kurutulmuş çocuk felci salgını! Aileler çocukları aşılatın!” (6). Bir halk sağlığı meselesi olarak salgın hastalık tehdidi, toplum için ortaklaşılacak bir panik ortamı yaratılmasını kolaylaştırır. Suriyeliler için bu durumun varacağı sonuç ise ayrımcı süreçlerin daha da derinleşmesi şeklinde olacaktır.

Aşı politikalarından kaynaklanan bu durumun dışında, bir dönem Suriyelilerle bağdaştırılarak haberi yapılan büyükşehirlerdeki uyuz salgını da Suriyeli sığınmacılara yönelik nefret söylemlerine neden olmuştur. Sağlık meslek örgütleri, sığınmacıların bu paraziti ülkelerinden getirmediğini, Türkiye’de kaptıklarını açıklasa da, bu salgının sığınmacıları marjinalleştirmek için nefret söylemlerine konu edilmesini engelleyememiştir (URL-5, 2019). “Suriyelilere uyuz oluyoduk derken ciddi anlamda da uyuz oluyormuşuz. İşin kötü tarafı ilaç da bulunmuyormuş. Göç için açın kapıları, her türlü mikroba açın” (10). Toplumun sığınmacılara yönelik ayrımcı tavrı, uyuz hastalığının kötü yaşam koşullarıyla ilişkisini ve sınıfsal karakterini göz ardı etmektedir. Yalnızca hastalığın bulaşıcılığı üzerinden, korku ve tiksinti gibi duygular manipüle edilerek, sığınmacılara yönelik ayrımcılık ve nefret körüklenmektedir.

Tweet’lerde karşımıza çıkan ve beden politikalarıyla ilişkilendirebileceğimiz diğer bir söylem ise, Suriyelilerden bahsederken “üremek” ve “beslemek” fiillerinin kullanımınıdır. Yine bir benzetme olarak “tavşan gibi üremek”, Suriyelilerle ilgili tweetlerde sıkça karşımıza çıkmıştır. Bu ifade biçimleri Suriyelilere yönelik nefret söylemlerinin en yaygın hallerinden biridir; “6 ay içerisinde 225 Bin Suriye li doğum yapmış Bu sayı 3 ilimizin nüfusuna eşit.. Turkiyeyi bitirmeye gelmişler.belki ülkelerinde bu kadar doğurmamışlardır.ekmek elden su gölden nede olsa.” (11), “Vatandaşlık alabilmek için Suriyeliler tavşan gibi üüyor ...Yarın öbür gün özerklik isterlerse şaşırmanın...” (12), “7 milyon olan Suriyeliler her yıl üreyerek 5 yılda 20 milyona ulaşacak, hem etnik yapıda hem ekonomide hem de yaşamda sorun olacaklar. İstemiyoruz” (13), “Günde 300 suriyeli bebek doğuyor Tavşan gibi üüyorlar çünkü her türlü maddi destek sağlanıyor” (14).

Suriyelileri aşağılamak için, insanlar için kullanılan kelimeler yerine aynı anlama gelen, ancak daha çok hayvan doğurganlığını ya da yeme-içmesini çağrıştıran kelimeler özellikle seçilmekte ve bu şekilde bu gruba ait kişiler, insan kategorisinden söylem

boyutunda dışlanmaktadır. Öteki olanın insan kategorisinden dışlanması, hayvan-insan arası ya da insan dışı varlık-insan arası bir alt kategoriye indirgenmesi, onun hak öznesi oluşunun da sonudur. “İnsanlıktan çıkarma” (dehumanisation) kavramına karşılık gelen bu süreç, ötekileştirmenin zihinsel basamaklarından biridir. Bir grubun öteki olarak ilan edilişi, o grubun artık insani vasıflardan ayrı düşünülebileceği anlamına gelir. İnsanın hak öznesi olma niteliği, insanlıktan çıkarma süreci ile son bulur. Böylece, haklara sahip olmayan ötekiler için bireysel değil kitlesel ve üzerinde uzlaşmış bir tavır oluşur. Ayrımcılık, kriminalize etme ve düşmanlaştırma süreçleri ile toplumun istenmeyen üyeleri haline getirilen ötekiler, son olarak insanlıktan çıkarma süreci ile toplumun üyesi olma vasıflarını da yitirirler. Ötekiler, bu sürecin sonunda, artık insan olmadıkları için toplumla aralarında hukuk oluşturacak, lehlerine haklar doğuracak zemini yitirmiş olurlar.

Yine Suriyeli sığınmacılardan, kadın ve çocuklar dışında, işgücüne katılabilecek yaştaki sağlıklı erkekleri kastederek yapılan “tosun” benzetmesi de bu türden bir nefret söylemidir. Beslenen bir hayvana benzetilen bu grup, ülkesinde kalıp savaşmak yerine Türkiye devletinin yaptığı yardımlarla yaşamakla suçlanmaktadır: “18-50 yaş arası Suriyeli Tosunları artık ülkelerine geri gönderelim veya bu vatandaşın dediği gibi kalmasını isteyenler, duyar kasanlar alsın evlerine ikişer Tosun baksınlar.” (110), “ben ülkemde genç tosun görmek istemiyorum çocuk hasta yaşlı kadın başımın tacıdır...ama gerisi gitsin cepheye ..” (106), “Evine iki Suriyeli tosun alsana kuzum, bize de hümanizm dersi vermiş olursun” (103), “Suriyelileri savunan , sahiplenen Arap seviciler alsanıza evinize birer suriyeli tosun ...” (115), “ABD askerleri bile artık IŞİD kalmadı diyerek Suriye’den geri çekilirken, bizde eli silah tutan yaklaşık 1 milyon asker kaçığı Suriyeli Tosun neden ülkesine geri dönmüyor?” (104), “ülkeye getirip beslediğiniz, maaş verdiğiniz, (sağlık ta çabası) şu insanlara bakın! Suriyeli bunlar!! Tosun gibiler! Ama 20/30 yıl çalışan bizler, işsiz kalınca bile sağlık parayla!” (114), “Gaziantep’te 2 milyon Suriyeli var kendi nüfusu kadar mülteci var ve çoğu işe yaramaz vasıfsız medeniyetten yoksul “GENÇLERDEN OLUŞUYOR” tosun yani..” (108), “Suriyeli Tosunlar İstanbul’da çete kurup işyeri basıyor! Biz kadına çocuğa bakalım ama bu Tosunlar ülkelerini savunsun dediğimiz için bize saldıran haysiyetsizlerin bu Tosun merakı devam ediyor mu hala? (109). Bu benzetme ile Suriyelilerin Türkiye devletinin yaptığı yardımlarla yaşadıkları ima edilmektedir. Ancak içlerinden genç, çalışabilecek durumda, erkek ve sağlıklı olanlar, aslında “yardıma muhtaç” konumda olmadıkları halde Türk devleti tarafından “bakılıp beslendikleri” için bu benzetme ile aşağılanmaktadır. Bu söylem aynı zamanda toplumsal cinsiyet normlarının

kadın ve erkek kimliklerine yüklediği farklı rollerin de bir görüntüsünü sunar. Kadın mülteciler, çocuklar ve yaşlılarla birlikte korunmaya/yardıma muhtaç kabul edilirken, erkek mülteciler hem ülkelerinde kalıp savaşmadıkları için, erkeklığe yüklenen bir ödevi yerine getirmemiş hem de göç ettikleri ülkede çalışmayıp yardımlarla yaşadıkları için bu aşağılanmayı hak etmiş kabul edilirler. Toplumsal cinsiyet normlarının erkeklere yüklediği askerlik yapma/ülkesi için savaşma ödevi ile her durumda çalışıp kendisinin ve ailesinin geçimini sağlama rolü bu söylemin örtük mesajıdır.

4.1.5. Nefret söylemlerinde “demografik kaygılar” ve “devletsizlik” sorunu

Suriyeli sığınmacılara yönelik nefret söylemi ve ayrımcı söylemlere kaynaklık eden bir diğer konu ise, sığınmacı sayısındaki artışı, demografik yapıya dair bir tehdit unsuru olarak algılamak üzerine kuruludur. Türkiye gibi ulus devlet anlayışının hakim olduğu toplumların etnik farklılıklara bakışı genel olarak olumsuzdur. Suriyeli göçünü kitleselliğiyle birlikte düşününce, etnik farklılığın ulus devletle ilgili pek çok mitle bağdaşmadığını, hatta bu mitlerden üretilen tarihsel korkular olan azınlığa düşme, azalma ve yok olma gibi korkuları harekete geçirdiği görülebilir. Esas olarak kaygının kaynağı olan ulus devlet anlayışı, kendi varlığını sürdürebilmek için diğer bütün etnik unsurları tehdit olarak algılamak üzere kurgulanmıştır. Böylece gerçekleşme ihtimali olmasa bile bu korkular sürekli canlı tutularak ulus devlet anlayışına bir meşruiyet zemini sağlanmış olur.

Etnik farklılığa yüklenen toplumsal anlam, ulus devletler için bu derece olumsuzken, “klasik göçmen ülkeleri” olarak kabul edilen Amerika, Kanada, Avustralya gibi nüfusunun çoğunluğu göçmenlerden oluşan devletler ve toplumlarının etnik farklılığa bakış açıları daha farklıdır (Castles ve Miller, 2008:19). Böyle ülkeler için vatandaşlık, belli bir ulusa aidiyet temelinde tanımlanmadığı için, hukuki statü ve toplumsal uyum açısından etnik farklılığın tolere edilmesi daha kolaydır. Oysa ulus devlet için etnik farklılık bir “varlık-yokluk” meselesidir. Buna dair Castles ve Miller şöyle der;

“Ulus devlet onsekizinci yüzyıldaki gelişimden bu yana, siyasal birlik fikri temelinde olduğu kadar kültürel birlik temelinde de açıklandı. Çoğu ülkede ortak dil, kültür, gelenek ve tarih üzerinden tanımlanan etnik homojenlik ulus devletin temeli olarak algılandı. Genellikle hayali -yönetici seçkinlerin bir inşası- olan bu birlik, güçlü ulusal mitler yaratmıştır. Göç ve etnik farklılık bu tür bir ulus düşüncesini tehdit etmektedir, çünkü etnik kökenleri ortak olmayan bir halk yaratmaktadır” (2008:21).

Bu nedenle ulus devlet ile küresel göç olgusu çelişkili iki kavram olarak kabul edilir. Günümüzde göç hareketlerinin gittikçe daha fazla ülkenin etnik farklılığını arttıracığı gerçeği, var olan ulus devlet ve vatandaşlık kavramlarının sorgulanmasını gerektirecektir (Castles ve Miller, 2008:22). Bu anlamda, göç olgusunun önlenemezliğinin, etnik farklılığın yarattığı demografik kaygıları da, toplumun kurgulanışıyla ilgili bazı yapısal özelliklikleri de yeniden tartışmaya açacağı söylenebilir.

“Seksen iki milyon nüfuslu Almanya’da on altı milyon göçmen kökenli kişi yaşıyor. Bazı şehirlerde vatandaşların üçte birinden fazlası göçmen ve bunların da yarısından fazlası çocuk. Diğer Avrupa ülkelerinde de, yurttaşlar arasındaki düşük doğurganlık oranı nedeniyle göçmenler, nüfusun giderek artan bir kısmını oluşturuyor. İngiltere’de her on kişiden birisi göçmen ve 21. yüzyılın ilk on yılında en yüksek ülke içi göç oranlarına ulaşıldı. Mevcut eğilimler devam ettiği takdirde ‘beyaz’ İngilizler bu yüzyılın ikinci yarısında azınlık konumuna düşebilir” (Coleman’dan aktaran Standing, 2019:156-157).

Göç alan ülkelerde nüfusun zamanla yerli halkların azınlıkta kalacağı biçimde şekilleniyor oluşu etnik farklılıkların yönetiminin çok daha önemli hale geleceğini göstermektedir.

Türkiye ise ulus devlet olması nedeniyle ulusal mitlerini her daim güçlü ve gündemde tutan bir ülkedir. Bu nedenle etnik farklılığa yaklaşımı genel olarak olumsuzdur. Toplumun da buna paralel olarak etnik farklılığı arttıracak olan göçmenlerin varlığını demografik kaygılarla karşıladığı söylenebilir. Tweet’lerde de Suriyelilerle ilgili bu demografik kaygıyı yansıtan pek çok ifade yer almaktadır: “Başımız büyük bela da!. Milli felaketimiz kapı da!. Adamlar agresif, saldırgan, cahil. Şimdiden olay çıkarıyorlar, ileri de bu kadar ürettikleri bebeleriyle neler yapacaklar Allah bilir?.” (57), “Fotolarda Türk yok. Türkiye kendi kendini yok ediyor. Bir yandan Zağros fareleri; bir yandan Suriyeliler, Iraklılar, Afganlar... Tam bir etnik çöplük olduk. Her saniye daha da kötüye gideceğiz.” (56), “Sokaklar dilenciden geçilmez oldu iyice. Bir yanda Çingeneler, diğer yanda tek kaşlılar, öbür yanda Suriyeliler... Her yer etnik unsur dolu.” (60), “Vatandaşlık alabilmek için suriyeliler tavşan gibi ürüyor ... Yarın öbür gün özerklik isterlerse şaşırمام...” (12), “7 milyon olan Suriyeliler her yıl üreyerek 5 yılda 20 milyona ulaşacak, hem etnik yapıda hem ekonomide hem de yaşamda sorun olacaklar. İstemiyoruz” (13), “Çocuklarımızın, torunlarımızın yani Türk neslinin huzurlu geleceği için biz suriyeliistemiyoruz” (20), “Türkiye’nin demografik yapısının bozulması için ülkemiz milyonlarca mülteci ile doldurulmuş, mültecilere 80 milyar dolar harcanarak Türk insanı iyice işsizliğe yokluğa ve yoksulluğa itilmiştir” (52), “Vatanımıza biyolojik bir Atom

bombası yerleştirdiler” (53), “şimdi 5 milyona yakın Suriyeli pis arap 15 yıl sonra kaç kişi olacaklar sizce? La bunlar kaçarken bile rerken rahata erdiklerini düşünün..” (50).

Demografik kaygılar başığı altında ele aldığımız bazı tweet’lerde ise küfür, hakaret ya da kışkırtma amaçlı kelimeler olmasa da, etnik ayrımcılık ve yabancı düşmanlığını besleyen ve bu haliyle nefret söyleminin örtük biçimi diyebileceğimiz türden ifadeler bulunmaktadır: “şunu herkes anlamalı; hangi nedenden olursa olsun, hiç kimse vatanına çok sayıda yabancınn sonsuza dek yerleşmesini istemez! Bu ırkçılık değil, sahip olduğunu koruma içgüdüsüdür. Siz evinize bir yabancınn yerleşip “ burası artık benim de evim” demesinden hoşlanır mısınız?” (116), “Resmi rakamlara göre 4 milyon, gerçekte 10 milyonun üzerinde bir Suriyeli istilasına maruz kaldık.. Suriyeli istilası, Türkiye’nin demografik yapısını bozma amaçlı bir projedir. Kendi vatanımızda etnik unsur konumuna düşmek istemiyorsak, Suriyeliler geri gönderilmelidir.. (117), “Suriyeliler hem ülkenin etnik yapısını altüst ediyor, hem de ülkenin tüm olanaklarını sonuna kadar kullanıyorlar. Bu işe ne zaman son verilecek ? Yoksa TC vatandaşlığı verilip ülke felakete mi sürüklenecek? (118), “Etnik ayrımcılığa, ırkçılığa karşıyım, ancak burada gözüken tablo savaştan, ölümden kaçan zavallı, mağdur Suriyeli tanımını desteklemiyor. Ciddi boyutarda bir demografik değişim, adeta istila yaşanıyor. Beş on yıl sonraki toplumsal demografik yapının işaretleri düşündürücü.” (124), “Bu tabloya itiraz etmek ırkçılık ya da etnik ayrımcılık değildir. Çünkü etnik ayrımcılık aslında bize uygulanıyor. Toplumun kültürel kodları değiştiriliyor. Hatta daha fazlası var. Sadece etnik değil, mezhepsel denge de değiştiriliyor. Ne demek istediğimi anlayan anlamıştır.” (123), “Herşe ye hazırlıklı olmak gerekir. Bu sürdürülebilir bir durum değil. 3-5 yıl içerisinde, Kilis ve Hatay illerimizde yasayan insanlar bir halkoylamasına gitseler, mültecilerin tercihine göre karar alacaklar çünkü nufusun ogunlugunu bu insanlar oluşturuyor. Mülteci sorunu çok ağır” (122). Bu tweetlerde “felakete sürüklemek”, “Suriyeli istilasına maruz kalmak”, gibi abartılı ifadelerle mevcut durum dramatize edilir. Yine “Türkiye’nin en büyük sorunu Suriyeliler olacak”, “herşe ye hazırlıklı olmak gerekir”, “bu sürdürülebilir bir durum değil”, “lkenin etnik yapısını altüst ediyorlar” gibi çarpıcı, iddialı ifadeler özellikle seçilerek panik duygusu desteklenirken, söylemin gücü de arttırılmış olur.

Diğer taraftan tweet’lerdeki yaygın söyleme bakıldığında etnik farklılığa toplumsal olarak yüklenen anlamın, etnik farklılığı çöplüğe benzetecek derecede olumsuz olduğu görülür. Yine “etnik unsur” tabirinin stenci bir tutumla Türkler dışındaki bütün etnisiteleri kasteden kullanımı, kendisini “asli unsur” kabul eden ve bu ön kabul olmasa bir başka

etnisiteyi “etnik unsur” olarak niteleyemeyecek olan bu olumsuz bakış açısının sonucudur. Suriyeli nüfusundaki artışı demografik bir tehdit olarak algılamak ve gelecekte “milli” bir soruna, hatta felakete dönüşeceğini düşünmek de ulusal mitlerin artık söylem boyutunda halk kitleleri tarafından benimsendiğinin göstergesidir. Suriyeli nüfusunun ülke nüfusu ile kıyaslandığı ve Suriyelilerin doğum oranlarının söz konusu edildiği pek çok tweet’te sayısal üstünlüğünü kaybetme ya da “azınlığa düşme” korkusu olarak adlandırılabilir korkunun ifade edildiği görülür.

Suriyelilerin hukuki statüleri de onları aşağılamak için bir argüman olarak kullanılmaktadır. Kendi ülkelerinden savaş nedeniyle göç etmiş ve Türkiye’de sığınmacı statüsüyle yaşayan Suriyeliler için “vatansız” tabirinin küfür gibi ya da aşağılama amaçlı kullanımı yaygındır; “Vatansız kahpe arap Suriyeli istemiyorum.” (51), “vatanını satan vatansız Suriyeli” (61), (64), “Bu Vatansız serseri derhal bulunup cezası verilmeli.” (62), “Vatansız köpek” (63). Bu düşünceye göre bir ülkeye vatandaşlık bağı ile bağlı olmamaya olumsuzluk atfedilirken, çelişkili biçimde bu insanların Türkiye vatandaşı olmaları da istenmemektedir. Bu da toplumda vatandaşlığa atfedilen anlamın Türk ulusuna aidiyet temelinde kurulduğunu gösterir. Bu “vatansız” kişiler, Türk olmadıkları için Türkiye devletinin vatandaşlığını da hak etmemektedirler. Ülkenin vatandaşı olmadıkları için de bir takım haklardan mahrum olmaları normal, onlara sağlanan hukuki, sosyal ve ekonomik imkanlar ise her zaman “gereğinden fazla” görülmektedir. Bu düşünceyi meşrulaştırmak için, tweet’lerde Suriyeli sığınmacılara sağlanan ya da sağlandığı düşünülen imkanlar ile vatandaşların ekonomik ve sosyal koşulları kıyaslanmaktadır; “Tavşan gibi ürüyorlar çünkü her türlü maddi destek sağlanıyor benim vatandaşım intihar etmiş işsiz kalmış cebinde metelik kalmamış umurlarında mı” (14), “suriyeli üçkağıtçılara neden Türk vatandaşları baksın! ... intihar eden öğretmenlerimizin hakkını hangi piçe yedirdiniz!” (86). Yine vatandaşlıkla ilgili bir başka tweet’te Suriyelilerin Türkiye vatandaşlığını “haketmemelerine” gerekçe olarak kendi ülkelerindeki “savaştan kaçmış” olmaları gösterilmektedir; “Savaştan kaçmış bir millete ; tarihini savaşarak kanıyla yazmış bir milletin vatandaşlığı verilemez.” (95). Daha önce Suriyelilerin “vatanseverlik performanslarını” yetersiz bulmaya yönelik bir kriter şeklinde karşımıza çıkan “ülkesini savunmaktan kaçınma/savaştan kaçma” suçlamasının Suriyeli sığınmacıları ötekileştirme ve aşağılama amaçlı kullanımı burada da vatandaşlığı hak edip etmemeye dair bir kriter olarak karşımıza çıkar.

Tweet'lerden anladığımız kadarıyla, insanlar, haklara sahip olabilmek için mutlaka vatandaş olunması gerektiğini düşünmektedir. Yani kişinin hak öznesi olarak görülebilmesi için, o ülkeye vatandaşlık bağı ile bağlı olması gerektiğine dair sonradan ortaya çıkan hukuksal kurgu, toplum nezdinde de tanınmaktadır. Bu durum, bir ülkeye vatandaşlık bağı ile bağlı olmadan hak öznesi olarak tanınmayan modern insan tasarımının hegemonik olarak toplumda yerleştiğini bize gösterir. İnsan hakları kavramı ise her ne kadar kamusal bir tartışmanın temeli olması gerekse de, mevcut durumda reel siyasetin ve hukuk sisteminin dışında bırakılmış, felsefi bir tartışma olarak kalmaktadır. Bir ülkenin vatandaşı olmayan kişilerin en temel haklardan bile mahrum olması hatta hukuken yok sayılması demek olan bu konum tweet'lerde de "vatansız" tabiri ile ifade edilmektedir. Bu tabirin aşağılama amaçlı kullanımı ise insan haklarının herhangi bir ülkeye vatandaşlık bağı ile bağlı olmayanlar için yok sayılmasındaki tutarsızlığın toplum tarafından hiç yadırganmadığını gösterir.

Temel bir sorun olarak insanın haklara hangi koşullarda sahip olacağı tartışması, iki dünya savaşı sonrası ortaya çıkan ulus devletler ve onların sınırları içinde kalan etnik azınlıklar sorunu ile yeniden ele alınan bir tartışmadır (Arendt, 2014c:255). Bu dönemde çok uluslu imparatorlukların yıkılıp ulus devletlerin şekillenmesi sonucu etnik azınlık haline gelen gruplar, kitlesel göçlerle yaşadıkları ülkelerden çıkarılmışlardır. Bir anda devletsiz, vatansız kalan bu toplulukların durumu, politik teoride "devletsizlik" kavramına karşılık gelmektedir (Arendt, 2014c:259). Herhangi bir devlete vatandaşlık bağı ile bağlı olmayan insanların haklara da sahip olamama durumunu ifade eden bu kavram, insan haklarının bir ülkenin vatandaşı olmayan kişileri kapsamadığını gösterir. O halde mülteci kimliği, insan haklarının, ulus devletle birlikte ortaya çıkan, hak sahibi olabilmek için insan olmanın yanında bir ulusa da vatandaşlık bağı ile bağlı olma şartı nedeniyle kırılğan bir kimliğe dönüşmüştür.

Oysa insan hakları kavramı onsekizinci yüzyılda ortaya çıktığında, yasanın kaynağını "Tanrı'nın buyruğu ya da tarihin töreleri değil, İnsan" olarak değiştirmiş, doğal ve devredilemez nitelikleriyle de soyut bir insan tasarımı sunmuştu (Arendt, 2014c:293).

"Herşeyden önce bütün siyasi yönetimlerden bağımsız olduğu varsayıldığı için "devredilemez" olarak tanımlanmıştı; fakat insanlar siyasi yönetimlerinden yoksun kaldıklarında ve asgari haklarına geri çekilmeleri gerektiğinde, onları koruyacak hiçbir otoritenin ve onları garanti altına alacak hiçbir kurumun kalmadığı görüldü" (Arendt, 2014c:295).

Ulus devlet ve onun vatandaşlık tasavvuru, insan haklarını boşa çıkaracak biçimde, insanın haklara sahip olma hakkını yalnızca bir ülkeye vatandaşlık bağı ile bağlı olma şartına bağlamıştır. Yani modern vatandaş olarak insan artık, ancak kendi ülkesinin ulusal sınırları içinde tanımlı bir hak öznesidir. İnsan hakları, “doğal ve devredilemez” nitelikleri nedeniyle bütün hukuki statülerin ve tanımlamaların üzerinde olması gerekirken ulus devletin vatandaşlık tasavvuru tarafından içerildiği için, vatandaşlığın son bulunduğu durumlarda “devredilemez olduğu varsayılan İnsan Hakları’nın uygulanabilir olmadığı görüldü” (Arendt, 2014c:298).

“Hak egemenliğiyle insan haklarının birbirinin içinde erimesindeki kuşkulu yan, insanın ona özgü bir onur olan yeni insan onurunu, daha yüksek ve daha kapsamlı bir düzene atıfta bulunmaksızın sadece bizzat kendisinde bulunmasını sağlayan her türlü otoriteden ve her türlü bağdan kurtulmuş, tamamen yalıtılmış bir varlık olma konumunu, aynı anda bu yalıtılmış durumdan uzaklaşarak bir halkın unsuruna dönüşmesiyle birlikte kaybetmesiydi” (Arendt, 2014c:294).

Arendt’in “hak-sızlar” olarak adlandırdığı, yurttaş statülerini ve bu statünün onlara vaadettiği hakları yitirmiş bu kimseler, insan hakları kavramının krizini ifade etmektedir (Arendt, 2014c:298). İnsan haklarına sahip olabilmek için yalnızca doğmuş olmak yeterli idiyse, bir ülkenin yurttaşlığından çıkmak da insan haklarının sonu olmamalıdır. Oysa mülteci kimliği, vatandaşı olduğumuz ülkenin anayasasının bize tanıdığı temel hakların, vatandaşlıktan çıktıktan sonra geçerli olmadığını gösterir.

5. SONUÇ

Sosyal medyanın kamusal potansiyelini nefret söylemi olgusu üzerinden tartıştığımız çalışmamız kapsamında, Twitter’da üretilen çok çeşitli nefret söylemi arasından, Suriyeliler üzerinden üretilen nefret söylemlerini inceledik. Seçtiğimiz 125 adet tweet’i, nitel olarak analiz ettiğimizde Suriyelilerle ilgili, 6 ayrı ana başlıkta inceleyebileceğimiz ayrımcılık ve nefret söylemi türünün popüler olduğunu tespit ettik. Bu kategorileri, 1) Güvenlik eksenli nefret söylemleri, 2) Ekonomik nedenler içeren nefret söylemleri, 3) Etnik farklılık temelli nefret söylemleri, 4) Öteki bedenler üzerinden kurulan nefret söylemleri, ve 5) Demografik kaygılar ve “devletsizlik” kavramı üzerinden kurulan nefret söylemleri şeklinde adlandırdık. Her bir başlığın altında topladığımız tweet’leri de eleştirel söylem analizi yöntemi ile analiz etmeye çalıştık. Nefret söylemleri doğası gereği abartılı, basmakalıp ve birbirini tekrar eden bir söylem biçimi olduğu için, tekrara düşmemek adına, bazı tweet’lerin bütününe değil yalnızca içerdiği farklı söylemlerini analize dahil ettik. İncelediğimiz nefret söylemi örneklerinden yola çıkarak sosyal medyada kamusal tartışmanın ne kadar mümkün olduğunu anlamayı hedeflediğimiz çalışmamızda ulaştığımız sonuçlar şöyledir:

Medya, nefret söyleminin temeli olan ayrımcı ideolojileri söylem yoluyla üretip yaygınlaştıran ve yerleşik hale getiren en önemli araçlardan biridir. Bu işleyiş yeni medya araçlarında da devam etmektedir. İçeriği üreten ve dolaşıma sokan kişilerce, topluma hakim olan ideolojiler, kamusal söylemin ana eksenini oluşturacak biçimde yaygınlaştırılırlar. Twitter, içeriğin kullanıcılar tarafından üretilip dolaşıma sokulduğu bir uygulama olmasının yanında, “retweet” özelliği ile başkasının hazırlayıp dolaşıma soktuğu bir içeriğin yeniden paylaşılmasına da imkan vermektedir. Bu yolla, takipçi sayısı yüz binleri, milyonları bulan, paylaşımları çok fazla etkileşim yaratan kişilerin söylemleri “retweet” edilerek ya da içeriği kopyalanarak binlerce kez dolaşıma sokulmaktadır. van Dijk’in “sembolik elitler” olarak tabir ettiği (2010:19), “hakim ideolojilerin taşıyıcısı olan” (Göregenli, 2013a:59) ve kamusal söyleme yön veren bu siyasetçi, akademisyen, gazeteci gibi tanınmış kişilerin yaydıkları mesajlar sosyal medyada da tartışmaların ana eksenini oluşturmaktadır. Hakim ideolojiler, bu kişilerin söylemleri aracılığı ile yüz binlerce, hatta milyonlarca kişinin görebileceği biçimde yeniden dolaşıma/etkileşime sokularak hegemonik hale gelirler. O halde geleneksel medyanın kamusal söylemi biçimlendiren

ideolojiler için bir yayın aracı olma fonksiyonunun yeni medya araçları için de söz konusu olduğunu söyleyebiliriz.

Nefret söylemi de hakim ideolojilerin bir ürünü olarak sosyal medyada sıklıkla karşımıza çıkar. Karşılaştığımız nefret söylemi örneklerinde söylemi oluşturan ifadelerin tek bir kaynaktan yayılıyor izlenimi verdiğini, birbirine çok benzeyen ya da tamamen aynı olan ifadelerin nefret söylemlerine hakim olduğunu gördük. Bu izlenim bize nefret söyleminin, önyargı ve kalıpyargılarla ilişkisinde daha önce ele aldığımız gibi basmakalıp, üzerinde düşünülmemiş, doğruluğu ispata ihtiyaç duyulmadan tekrar edilen türden topumsal ön kabullere dayalı fikirlerden oluştuğunu kanıtlar. Yine sosyal medyanın sembolik elitlerinin binlerce etkileşim/paylaşım alan tweet'leri de bu "tek kaynaktan yayılıyor izlenimi"nin önemli sebeplerinden biridir. Örneğin incelediğimiz nefret söylemleri arasında, eski bir siyasetçinin atmış olduğu nefret söylemi içeren tweet'lerin tamamının defalarca kez tekrarlandığını fark ettik. Bu kişinin attığı tweet'lerin içeriğinin birebir kopyalanması ya da tweet'in retweet edilmesiyle aynı nefret söylemi binlerce kez dolaşıma sokulmaktadır. Bir taraftan, nefret söyleminin temeli olan önyargılar ve kalıpyargıların basmakalıp doğası, bir taraftan da nefret söyleminin ideolojilerle ilgili yapısı, bu söylem biçimine tekrar eden bir nitelik kazandırır. Toplumdaki hakim ideolojiler, nefret söylemi aracılığı ile, tekrar tekrar üretilip paylaşılarak hegemonik bir hal alırlar. Bu anlamda nefret söylemini üreten ve yayan kimseler, kendilerine ait olan, özgün düşüncelerini değil bu hakim ideolojileri üretilip yaymaktadırlar. Bu durum bize nefret söylemini üreten ve yayan kişilerin aslında kendi söylemlerinin yaratıcısı olmadıklarını gösterir. Judith Butler'ın söylediği gibi, "nefret söyleminin yazarı olarak algılanan kişi aslında o söylemin ürünüdür. O, kullandığı söylemle, içinde yaşadığı topluluğun söylemsel ortamından, muhakeme ve zihniyet yapısından, adetlerinden belli parçaları tekrarlamakta ve yeniden dolaşıma sokmaktadır." (Butler, 1997'den akt. Yumul, 2013:132). Ancak bu durum nefret içeren ifadeler kullanan kişinin kendi iradesiyle bir tercih yaptığı gerçeğini ortadan kaldırmaz.

Nefret söylemi ve ayrımcı ideolojiler, taşıdığı şiddet potansiyeli ile ötekinin varlığına yönelik bir tehdite dönüşen toplumsal bir kötülük halidir. Arendt'e göre, insanın diğer canlılardan farklı olarak, başkaları ile ortak bir yaşam sürdürmesi, onun politik niteliğinin sonucudur. İnsan bu politik niteliğini sürdürebildiği ölçüde diğer canlılardan farklılaşır. Bu anlamda, bir arada yaşama ilkesinin rasyonel bir temeli vardır. Nefret söyleminde ise insanın ötekine duyduğu tahammülsüzlük ve son noktada bir arada yaşama

ilkesinin reddi söz konusudur. Arendt'in günümüzün kitle toplumunda, insanın bu politik niteliğinin son bulması olarak kavramlaştırdığı durumda, giderek daha çok ekonomik etkinlikler (geçinmek için çalışmak) ve özel alanın içine hapsedilen insanın, başkalarının başına gelen kötülüğe karşı da duyarsızlaşması kaçınılmazdır.

İnsanın tanıdığı birine duyduğu öfkeden farklı olarak, bir gruba aidiyet temelinde şekillenen ayrımcılık ve nefret söyleminde ise çoğu zaman hiç tanımadığı halde o gruba ait kimselere ya da grubun tamamına yöneltilen bir şiddet söz konusudur. Çoğulluk, radikal eşitlik gibi ilkelerin yok sayıldığı bu durum, farklılıkların da tehdit olarak algılandığı, korku ve güvenlik söyleminin hakim olduğu bir düzende mümkün olur. Dahası, kendi özel alanına ve ekonomik etkinlikler için yaşanan sınırlı bir dünyaya hapsedilen sıradan insanlar, ayrımcılık ve nefret söyleminin hedefindekilerin ne yaşadıklarını da düşün(e)mezler. Yargılama yetisini yitiren insan için, bir göçmenin hayatı ile kendi hayatı arasında ilişki kurmak yalnızca toplumsal meseleler düzeyinde gerçekleşebilir. Göçmenlerin, ekonomik koşullarını nasıl etkileyeceği, daha düşük ücretle çalışan Suriyeliler yüzünden işini kaybedip kaybetmeyeceği, “hep suçla anılan Suriyeli”nin kendi yaşantısı için bir tehdit oluşturup oluşturmayacağı, “ülkesini istila eden milyonlarca Suriyeli”nin ülkesinin demografik yapısını ve bütünlüğünü bozup bozmayacağı gibi hakim ideolojinin yüklediği toplumsal korkular ve ekonomik etkinlikler alanının dayattığı zorunluluklar, asıl konuşulması gereken kamusal meselelerin üzerini örter. Arendt bu durumu, toplumsal olanın kamusal olanın önüne geçmesi olarak kavramsallaştırır. Nefret söylemi, kitle toplumuna özgü bir söylem biçimi olarak kamusal tartışmaya engeldir. İnsanlar, ötekini düşmanlaştırıcı bu söylemin etkileri nedeniyle gerçek çıkarlarını örgütlemeleri gereken kamusal tartışmalardan uzaklaşmaktadır.

Mülteci sorunu gibi kaynağı savaş olan, uluslararası bir insanlık sorununun sonuçları hem göçmenleri hem de göç edilen ülkedeki milyonlarca insanı ilgilendirmektedir. Kamusal bir mesele olarak mülteci sorununun ele alınış biçimi genel olarak politik bir tartışmanın ve insan hakları perspektifinin dışında seyretmektedir. Geleneksel ve yeni medya araçlarında da mülteci sorunu bir insanlık sorunu olarak değil, yalnızca toplumsal yönleriye ele alınmaktadır. Göçmenlerin göç ettikleri ülkenin ekonomisine etkileri, uyum süreçleri ya da güvenlik, demografik kaygılar gibi daha çok toplumsal çıkarlarla ilgili sorunlar tartışılırken, insan hakları ve mevcut vatandaşlık hukukunun dışlayıcılığı gibi kamusal tartışmalara konu olması gereken sorunlar göz ardı edilmektedir. Bu durum bize, bir taraftan ideolojilere dayalı politikaların söylem

pratikleriyle geniş kitlelere benimsetildiğini, bir taraftan da insanın insani özünden uzaklaştırılması sürecinin zihinlerde de tamamlandığını göstermektedir. Oysa bugün tüm dünyada mülteci sorununun asıl tartışılması gereken hatları, günümüzün vatandaşlık tasarımının dışlayıcı yapısının ya da bölgesel egemenliğe dayalı ulus devletlerin çizdiği sınırların, insanları bir anda hak öznesi olmaktan alıkoyan doğası etrafında şekillenmelidir.

Ulus devletlerin, savaş gibi nedenlerle zorunlu olarak göç eden farklı etnisitelerden grupları, egemenlik mantıklarının bir gereği olarak kalıcı statülerle ülkelerine kabul etme konusunda isteksiz olduklarını daha önce belirtmiştik. Yeni azınlıkların ülkelerin ekonomisini olumsuz etkileyeceğini, demografik yapısını değiştireceğini ve bu değişimlerin de halkın politik tercihlerine yansıtacağını hesaplayan hükümetlerce, sığınmacı karşıtı bir siyaset izlenmektedir. Bu siyasete meşruiyet kazandıran ise mülteci karşıtı politikaları destekleyen yerli halkların tutumudur. Ekonomik kaygılar başta olmak üzere göç alan ülkelerin yerli halklarının mülteci karşıtı politik tutumlar takınmaları, hükümetlerin göç karşıtı politikalarını kuvvetlendirir. Bu nedenle pek çok ülkede mülteci sorununun kolaylıkla yabancı düşmanlığına tahvil edildiği ve halk kitlelerinin bu popülist politikaların güdümünde, yapısal çözümlerden uzaklaştığı bir siyasi iklim oluşur. Göçmen karşıtı politikaların bu denli taraftar toplamasının en önemli nedeni, yine Arendtçi perspektifle söyleyecek olursak, insanın politik niteliğini sınırlayan, onu ekonomik etkinlikler ve özel alanın içine hapseden modern dünya düzeninin yarattığı kitle toplumdur. Gündelik hayatın geçimlik sorunları tüm yaşamını kapladığı için, kendisi ve herkes için ortak iyiyi bulmayı sağlayacak kamusal mekanizmaları kullanmaktan aciz hale gelen insan, ancak hakim ideolojilerin kendisini sürüklediği yerden ve yalnızca toplumsal olan sorunları tartışabilir hale gelir. Bir de kitle toplumunu yönlendirebilmek adına sürekli empoze edilen korkular nedeniyle, sahip olduklarını koruma endişesi taşıdığı için, korkusunu çoğunlukla “düşmanlaştırılan öteki”ne yöneltir. Bu şekilde, bütün insanlığı ilgilendiren, ortak iyiyi hedefleyen kamusal tartışmalar olan, insanın insan olarak değeri, haklara sahip olma hakkı, ulus devletlerin vatandaşlık hukuklarının insan haklarını dışlayıcı yapısı gibi politik meseleler, Arendt’in toplumsal meseleler olarak tanımladığı ekonomik etkinlikler ve özel alanla sınırlı gündelik hayata dair dar bir perspektifin bütün bakış açılarına egemen olması nedeniyle arka planda kalmaktadır.

Çalışmamızın teorik bölümünde kamusal alana dair bir çerçeve çizerken düşüncelerinden yararlandığımız Hannah Arendt’in kamusal alan-özel alan, toplumsal meseleler-siyasal meseleler, gündelik hayat, ekonomik etkinlikler, kitle toplumu gibi

kavramlaştırmaları, Suriyeliler özelinde kamusal tartışmaların nasıl gerçekleştiğini anlamak adına referans noktamız oldu. Buna göre, Twitter’da Suriyelilerle ilgili yürütülen tartışmaların en azından bizim incelediğimiz, nefret söylemi içeren örneklerinde Arendtçi bakış açısıyla, kamusal meselelerin değil yalnızca toplumsal meselelerin ele alındığını gördük. Bu anlamda, nefret söylemi, kamusal tartışmaların önünde bir engel gibi görünse de, aslında kendi başına bir sonuçtur. Kamusal tartışmaların mümkün olmadığı kitle toplumlarında, tartışmanın yalnızca gündelik hayata dair ve toplumsal meselelerle sınırlı kalması kaçınılmazdır. Örneğin, sıklıkla nefret söylemlerindeki öfkenin nedeni olarak karşımıza çıkan ekonomik sıkışmışlık hissi, Suriyelilerle ilişkilendirilmektedir. Oysa ekonomik koşulların kötü olması Suriyelilerden bağımsız olarak var olan bir gerçekliktir. Bu durumdan göçmenleri sorumlu tutmak ise konunun asıl çözümünden uzaklaşılması anlamına gelir. Bir hedef bulup öfkeyi oraya aktarmaya, böylece daha büyük toplumsal tepkilerin önünü kesmeye yarayan bu durum, ancak tartışmaların yüzeysel kalabildiği kitle toplumlarında mümkün olur.

Diğer taraftan, medya aracımız olan sosyal medyanın sahip olduğu bir takım özelliklerin de bu durumu daha da derinleştirdiğini söyleyebiliriz. Bu özellikler şöyledir;

- Twitter’da politik tartışmaların gündemi son derece hızlı biçimde değişmekte, bir önceki gün çok popüler olan bir “başlık”, ertesi gün unutulmaktadır.

- Sosyal medya, kişilerin gerçek kimliklerinden bağımsız olarak daha fanatik biçimde düşüncelerini savundukları, kabileciliğin, grupçuluğun, tarafgirliğin sürekli perçinlendiği bir mecradır. Kamusal tartışmanın en önemli unsuru olan kamusal iletişim, böyle bir ortamda sağlıklı sağlanamaz.

- Sosyal medyanın tarafgirliği arttıran yapısı, nefret söylemini de yaygınlaştırmaktadır. Tartışmaların tarafları, aşırı, kışkırtıcı, provokasyon yüklü ve çarpıcı ifadeler kullanarak tweet’lerinin daha fazla etkileşim almasını sağlamaya çalışırlar.

- Katılım ve erişim açısından eşitlikçi, tarafsızlık ve özgürlük açısından da geleneksel medya araçlarına kıyasla oldukça ileri sayılabilecek sosyal medya mecralarının bu özellikleri gerçekten taşıyıp taşımadığı da tartışmalıdır. Çünkü sosyal medyada gerçekleşen, katılım ve erişim açısından kamusal tartışmanın aslında bir avuç insanın arasında gerçekleşiyor olduğu gerçeği, tartışmanın içinde yer alanlar tarafından paylaşılan “herkesin bu tartışmayı görüp okuduğu” şeklindeki bir ilüzyon ile örtülmektedir. Yalnızca tartışmanın içindekilerin paylaştığı bu duygu, aslında bugün sosyal medyanın kamusal tartışma potansiyelini oluşturur. Oysa akıllı telefonu, internet erişimi

olmayan, sosyal ve ekonomik anlamda dezavantajlı on binlerce insanın varolduğu gerçeğini de, sosyal medya mecralarına erişimi sağlayan araçlara erişmiş ancak kamusal tartışma(lar)dan haberdar olmayan, olsa bile ilgi duy(a)mayan kullanıcıların varlığını da bu mecranın tartışmalı tarafları arasında saymak gerekir.

- Sosyal medyanın ilgiler üzerindeki bölünmüş/atomize olmuş doğası gereği kişiler, hem kendi ilgileri doğrultusunda hem de sosyal sermayelerinin izin verdiği ölçüde, belli tartışmalar ve belli profiller etrafında yoğunlaşırlar. Kendilerini müttefik ortamda hissedebilmek için sosyal ve kültürel anlamda birbirine benzeyen kimseler genellikle sosyal medyada da bir araya gelirler.

- Kamusal tartışmaya engel bir başka konu ise sansürdür. Geleneksel medyada baskıcı hükümetlerin güdümündeki medya patronlarının yayına ve içeriğine müdahalesi şeklinde gerçekleşirken, yeni medya araçlarında ise sansür, dünyada ve ülkemizde pek çok kez yaşanan sosyal medya mecralarına erişimin engellenmesi yoluyla gerçekleşir. Kamusal alanın bir anda yok olması, kamusal tartışmanın, kamusal öznelerin bir anda sıfırlanması demek olan bu durum, aracın asıl sahipliğinin kimde olduğunu, dolayısıyla gerçek hükümranın sosyal medya kullanıcıları mı yoksa iktidar sahipleri mi olduğunu göstermiş olur.

- Gündemin hızlı değişmesine benzer bir etki de sosyal medyadaki yoğun içeriğe maruz kalma durumudur. Güncel haber ve bilgi akışının yoğunluğu nedeniyle, neyin doğru neyin yanlış olduğunu anlamaya imkanı olmayan kullanıcı, sahip olduğu düşünce kalıplarına en yakın haber ve yorumlara ulaşmayı tercih etmektedir.

Tüm bu özellikleri bir arada düşündüğümüzde, sosyal medyanın, kitle toplumunun gündelik hayat etkinliklerinden ibaret doğasıyla çok benzeştiği gerçeğiyle karşılaşırız. Aracın kendisi, kamplaşmaya, herşeyi hızlı tüketmeye, yalnızca yüzeysel gündelik hayat zemininde içerik üretmeye daha yatkındır. Bu nedenle, politik tartışmalar için uygun bir zemin gibi görünse de aslında yalnızca toplumsal tartışmaları eğlencelik/seyirlik, oyalayıcı bir boş zaman aktivitesine dönüştürmektedir. Bir taraftan bu saymış olduğumuz, sosyal medyanın derinlikli, özgür, uzlaşmacı tartışmalara uygun olmayan özellikleri, bir taraftan da içinde yaşadığımız modern kitle toplumunun dayattığı yapısal koşullar yeni medya mecralarının günümüzün “yeni kamusal alan”ı olma potansiyelini sınırlayan gerçekliklerdir. Yine de kamusal iletişimin boyutlarını değiştiren bu aracın kamusal potansiyelinin gün geçtikçe gelişeceğini söylemek mümkündür.

6. KAYNAKLAR

- Adorno, W.T., Horkheimer, M.,** 2016. Aydınlanmanın diyalektiği. Kabalcı Yayınları, İstanbul.
- Adorno, W.T.,** 2014. Kültür endüstrisi: Kültür yönetimi. İletişim Yayınları, İstanbul.
- Alankuş, S.,** 2013. Başka bir habercilik ihtiyacı ve hak odaklı habercilik. Medya ve nefret söylemi: Kavramlar mecralar tartışmalar, Mahmut Çınar (Ed.), Hrant Dink Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Altıntaş, S.,** 2014. Davetsiz misafirler: Türkiye'deki mültecilerin maduniyet görünümleri. *İdealkent Dergisi*, 14:252-276.
- Amin, S.,** 2006. Modernite, demokrasi ve din: Kültüralizmlerin eleştirisi. Maki Basım Yayın, Ankara.
- Arendt, H.,** 2014a. Formasyon, sürgün, totalitarizm: Anlama denemeleri 1930-1954. Dipnot Yayınları, Ankara.
- Arendt, H.,** 2014b. Totalitarizmin kaynakları: Totalitarizm. İletişim Yayınları, İstanbul.
- Arendt, H.,** 2014c. Totalitarizmin kaynakları: Emperyalizm. İletişim Yayınları, İstanbul.
- Arendt, H.,** 2016. Şiddet üzerine. İletişim Yayınları, İstanbul.
- Arendt, H.,** 2017. Geçmişle gelecek arasında. İletişim Yayınları, İstanbul.
- Arendt, H.,** 2018. İnsanlık durumu. İletişim Yayınları, İstanbul.
- Aristoteles,** 2014. Politika. Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Barnett, A.,** 2016. Alternatif medya, siyaset ve dijital vatandaşlık: Anthony Barnett ile söyleşi. *Birikim Dergisi*, 322:12-16.
- Benhabib, Ş.,** 1996. Kamu alanı modelleri. *Cogito Üç Aylık Düşünce Dergisi*, 8:238-258.
- Benhabib, Ş.,** 2000. Modernizm, evrensellik ve birey: Çağdaş ahlak felsefesine katkılar. Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Berkman B.,** 2014. Teknoloji söylemi ve yeni medyanın ekonomi politiği. *Erciyes İletişim Dergisi*, 3:44-54.
- Berktaş, F.,** 2015. Hannah Arendt: Çoğulluk, yeryüzünün yasağıdır. Kamusal alan, Meral Özbek (haz.), Hil Yayınları, İstanbul.
- Berktaş, F.,** 2016a. Dünyayı bugünde sevmek: Hannah Arendt'in politika anlayışı. Metis Yayınları, İstanbul.

- Berktaş, F.**, 2016b. Politikanın çağrısı. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Binark, M., Çomu, T.**, 2012. Yeni medya okuryazarlığı. I. Uluslararası Teknoloji Bağımlılığı Konferansı Bildiri Tam Metinleri Kitabı, Ümraniye Belediyesi, İstanbul.
- Binark, M., ve Çomu, T.**, 2013. Yeni medya ortamlarında nefret söylemi, medya ve nefret söylemi: Kavramlar mecralar tartışmalar. Mahmut Çınar (Ed.), Hrant Dink Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Bora, T.**, 2007. Medeniyet Kaybı: Milliyetçilik ve faşizm üzerine yazılar. Birikim Yayınları, İstanbul.
- Bora, T.**, 2008. Mukaeyeseli linç etüdleri: Nazi Almanya'sı, bugünün Türkiye'si. *Birikim Dergisi*, 7:230-231.
- Bora, T.**, 2014. Ecyad Kalesi'nden Arap Baharına Türkiye'de medyada Arap "fikri" üzerine gözlemler. azınlıklar, ötekiler ve medya, Der: Yasemin İnceoğlu & Savaş Çoban, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Bora, T.**, 2016. Türkiye'nin linç rejimi. İletişim Yayınları, İstanbul.
- Bourdieu, P.**, 2018. Bilimin toplumsal kullanımları: Bilimsel alanın klinik bir sosyolojisi için. Heretik Yayınları, Ankara.
- Castells, M.**, 2012. İsyen ve umut ağları: İnternet çağında toplumsal hareketler. Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Castles, S., Miller, M.J.**, 2008. Göçler çağı: Modern dünyada uluslararası göç hareketleri. İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Cohen, S.**, 1972. Folk devils and moral panics: The creation of mods and rockers. Routledge, London.
- Çobanoğlu, Y.**, 2012. Teknoloji Versus özgürlük. <https://yavuzcobanoğlu.Blogspot.com/2012/11/teknoloji-versus-ozgurluk.html>, 01 Kasım 2019.
- Çobanoğlu, Y.**, 2019. Değişen kamusal alanın yeni siyaset yapma mekanı olarak sosyal medya- (politik kimlikler ve kamusal haklar ilişkisi bağlamında twitter örneği). *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi*, 17:696-737.
- Çomu, T.**, 2012. Video paylaşım ağlarında nefret söylemi: Youtube örneği. *Yüksek Lisans Tezi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 245s.
- Çulha Zabcı, F.**, 1997. Siyasal kuramda kamusal alan sorunsalı: Habermas ve Arendt. *Doktora Tezi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 171s.
- Dacheux, E.**, 2012. Kamusal alan: Demokrasinin anahtar bir kavramı. Kamusal alan, Eric Dacheux (haz.), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

- Fanon, F.**, 2011. Yeryüzünün lanetlileri. Versus Kitap, İstanbul.
- Ferraris, M.**, 2019. Yeni gerçekçilik manifestosu. Kolektif Kitap, İstanbul.
- Foucault, M.**, 2003. Toplumunu savunmak gerekir. Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Foucault, M.**, 2011. Nietzsche, soybilim, tarih, felsefe sahnesi: Seçme yazılar 5. Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Foucault, M.**, 2015. Cinselliğin tarihi. Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Göregenli, M.**, 2009a. Ayrımcılığın şiddeti: Nefret suçları. Uluslararası homofobi karşıtı buluşma, Anti-Homofobi Kitabı, KaosGL Yayınları, Ankara.
- Göregenli, M.**, 2009b. Gruplararası ilişki ideolojisi olarak homofobi. Uluslararası homofobi karşıtı buluşma, Anti-Homofobi Kitabı, KaosGL Yayınları, Ankara.
- Göregenli, M.**, 2010. Zalimin zırt dediği yer. *Amargi Dergi*, 17:31-33.
- Göregenli, M.**, 2011. Heteroseksizm, homofobi ve nefret suçları: Sosyal psikolojik yaklaşım. *Cogito Üç Aylık Düşünce Dergisi*, 66:353-365.
- Göregenli, M.**, 2012. Nefret suçları kimin sorunu?. <http://www.nefretsoylemi.org/detay.asp?id=404&bolum=makale>, 12 Kasım 2019.
- Göregenli, M.**, 2013a. Nefret söylemi ve nefret suçları. Medya ve nefret söylemi: Kavramlar mecralar tartışmalar, Mahmut Çınar (Ed.), Hrant Dink Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Göregenli, M.**, 2013b. Temel kavramlar: Önyargılar, özcü inançlar ve ayrımcılık. Medya ve nefret söylemi: Kavramlar mecralar tartışmalar, Mahmut Çınar (Ed.), Hrant Dink Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Göregenli, M.**, 2013c. Ayrımcılığın meşrulaştırılması. Medya ve nefret söylemi: Kavramlar mecralar tartışmalar, Mahmut Çınar (Ed.), Hrant Dink Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Günel, H.**, 2015. Hannah Arendt ve insanlığa karşı suçlar. Dost Yayınları, Ankara.
- Gür, T.**, 2013. Post-modern bir araştırma yöntemi olarak söylem çözümlemesi. *Zeitschrift für die Welt der Türken (Journal of World of Turks)*, 5:185-202.
- Habermas, J.**, 2015. Kamusal alan. Kamusal alan, Meral Özbek (haz.), Hil Yayınları, İstanbul.
- Habermas, J.**, 2017. Kamusal alanın yapısal dönüşümü. İletişim Yayınları, İstanbul.

- Hansen, M.**, 2015. Yirmi yılın ardından Negt ve Kluge'nin kamusal alan ve tecrübesi: Değişken karışımlar ve genişlemiş alanlar. Kamusal alan, Meral Özbek (haz.), Hil Yayınları, İstanbul.
- İnceoğlu, Y., Çoban, S.**, 2014. Azınlıklar, ötekiler ve medya. Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- İnceoğlu, Y., Sözeri, C.**, 2012. Nefret suçlarında medyanın sorumluluğu: Ya sev ya terk et ya da. Nefret söylemi ve/veya nefret suçları, Der: Yasemin İnceoğlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- İnceoğlu, Y.**, 2011. Nefret söylemi ve/veya nefret suçları. Der: Yasemin İnceoğlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Kara, O.E.**, 2019. Yapabileceğimizi yapmak: Minör siyaset ve Türkiye örneği. İletişim Yayınları, İstanbul.
- Karatani, K.**, 2018. İzonomi ve felsefenin kökenleri. Metis Yayınları, İstanbul.
- Kartal, O.**, 2018. Hannah Arendt'in doğarlık kavrayışı ve siyaset felsefesi için yeni bir hareket alanı. *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 26:199-215.
- Kaygalak, S.**, 2001. Yeni kentsel yoksulluk, göç ve yoksulluğun mekansal yoğunlaşması: Mersin/Demirtaş mahallesi örneği. *Praksis Dergisi*, 2:124-172.
- Keyman, E.F.**, 2013. Nefret söylemi, nefret suçu, demokrasi ve birlikte yaşama: Türkiye örneği. Medya ve nefret söylemi: Kavramlar mecralar tartışmalar, Mahmut Çınar (Ed.), Hrant Dink Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Khun, T.**, 2017. Bilimsel devrimlerin yapısı. Kırmızı Yayınları, İstanbul.
- Locke, J.**, 1999. Tabiat kanunu üzerine denemeler. Paradigma Yayınları, İstanbul.
- Lovink, G.**, 2017. Sosyal medyanın dipsiz kuyusu: Eleştirel internet kültürleri ve yadsımanın gücü. Otonom Yayıncılık, İstanbul.
- Marcuse, H.**, 1990. Tek boyutlu insan: İleri işleyim toplumunun ideolojisi üzerine incelemeler. İdea Yayınları, İstanbul.
- Marx, K.**, 1966. Felsefenin sefaleti: M. Proudhon'un sefaletin felsefesi'ne cevap. Sol Yayınları, Ankara.
- Mayo, H.B.**, 1964. Demokratik teoriye giriş. Türk siyasi ilimler derneği yayınları, Ankara.
- McCarthy, T.**, 2015. Kamusal alanın yapısal dönüşümünün ingilizce baskısına giriş. Kamusal Alan, Meral Özbek(haz.), Hil Yayınları, İstanbul.
- Negt, O., Kluge, A.**, 2018. Kamusallık ve Tecrübe: Burjuva ve proleter kamusallığın analizine doğru. Nota Bene Yayınları, İstanbul.

- O'Sullivan, N.**, 1993. Hannah Arendt: Eski Yunan özlemi ve endüstri toplumu. Çağdaş siyaset felsefecileri, A. de Crespigny ve K.R. Minogue (haz.), Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Ojakangas, M.**, 2017. Platon'un devlet ırkçılığı: Biyopolitikanın tarihini yeniden okumak. Biyopolitika: Platon'dan Arendt'e biyopolitikanın felsefi kökenleri, Editör: Onur Kartal, Nota Bene Yayınları, İstanbul.
- Öcal, S.B.**, 2017. Felsefenin külkedisi, medyanın prensesi: Gündelik hayat. *Erciyes İletişim Dergisi*, 5:236-252.
- Özbek, M.**, 2015. Giriş: Kamusal alanın sınırları. Kamusal alan, M. Özbek (haz.), Hil Yayınları, İstanbul.
- Özçetin, D.**, 2014. Stigmatisation and criminalization of urban poor through news discourse in Turkey: Portrayal of purse-snatching and 'troubled' lower class neighborhoods. *Yayımlanmamış Doktora Tezi*, The department of political science and public administration: METU, Ankara, 247s.
- Özkazanç, A.**, 1994. Hannah Arendt ve insanlık durumu. *Mürekkep Dergisi*, 1:70-76.
- Özkazanç, A.**, 2017. Anlamak ve politika: Arendt'den öğrenmek. *Vira Verita E-Dergi*, 7:1-14.
- Platon**, 2010. Devlet. İş Bankası kültür yayınları, İstanbul.
- Rousseau, J.J.**, 2012. Toplum sözleşmesi. İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Şenel, A.**, 1996. Siyasal düşünceler tarihi: Tarihöncesinde İlkçağda Ortaçağda ve Yeniçağda toplum ve siyasal düşünüş. Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.
- Timisi, N.**, 2003. Yeni iletişim teknolojileri ve demokrasi. Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.
- Timisi, N.**, 2016. Teknoloji ve toplum, ağlar ve aktörler. Dijital: Kavramlar, olanaklar, deneyimler, (Editör: Nilüfer Timisi), Kalkedon Yayınları, İstanbul.
- Toker Kılınç, N.**, 2003. Hannah Arendt. Felsefe ansiklopedisi, Ahmet Cevizci (Ed.), 1. Cilt, Etik Yayınları, İstanbul.
- Toker Kılınç, N.**, 2012. Politika ve sorumluluk. Birikim Yayınları, İstanbul.
- Tunç, A.Ş.**, 2015. Mülteci davranışı ve toplumsal etkileri: Türkiye'deki Suriyelilere İlişkin bir değerlendirme. *Tesam Akademi Dergisi*, 2:29-63.
- URL-1**, 2019. <https://hrantdink.org/tr/asulis/hakkimizda/hakkinda>.
- URL-2**, 2019. <https://hrantdink.org/tr/asulis/yayinlar/72-medyada-nefret-soylemi-raporlari/2003-medyada-nefret-soylemi-ve-ayrimci-soylem-2018-raporu>.

- URL-3**, 2019. https://tr.euronews.com/2019/01/05/nefret_soylemi_cikmazinda_suriyeli_siginmacilar.
- URL-4**, 2019. http://www.sonbilgihaber.com/surmanset/4667cocukdoktoruyazdipaylasim_rekorukiriyor.html.
- URL-5**, 2019. <https://www.evrensel.net/haber/394471/uyuz-yayiliyor-multeciler-hedefte-uzmanlar-ise-uyariyor-milliyeti-yok-sinifi-var>.
- Urry, J.**, 1995. Örgütlü kapitalizmin sonu, yeni zamanlar: 1990’larda politikanın değişen çehresi. Stuart Hall-Martin Jacques (Der.), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Ünlü, Ö.**, 2016. Göçmen kadınlar ve devletsiz neslin çocukları: Hak mahrumiyetinden yoksulluğa. *KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi*, 2(1):39-58.
- Van Dijk, T.A.**, 2010. Söylem ve iktidar. Nefret söylemi ve nefret suçları, Uluslararası Hrant Dink Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Villa, D.R.**, 1996. Postmodernlik ve kamusal alan. *Cogito Üç Aylık Düşünce Dergisi*, 8: 259-274.
- Weber, A.**, 2009. Nefret söylemi el kitabı (Manual on hate speech). Council of Europe Publishing, Strazburg.
- Weber, M.**, 2006. Meslek olarak siyaset. Chiviyazıları Yayınevi, İstanbul.
- Yazıcıoğlu, S.**, 2009. Doğumunun 100. yılında Hannah Arendt. Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Yumul, A.**, 2012. Ötekiliği bedenlere kaydetmek. Ayrımcılık: Çok boyutlu yaklaşımlar, Der: Müge Ayan Ceyhan-Kenan Çayır, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Yumul, A.**, 2013. Nefret suçu ya da ölü vicdanlar ülkesi. Medya ve nefret söylemi: Kavramlar mecralar tartışmalar, Mahmut Çınar (Ed.), Hrant Dink Vakfı Yayınları, İstanbul.

ÖZGEÇMİŞ

Adı Soyadı: Elif Yıldız

Yabancı Dil: İngilizce

Doğum Yeri ve Yılı: Ankara / 1985

E-Posta: elifbe@gmail.com

Eğitim ve Mesleki Geçmişi:

- Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi İşletme Bölümü



EKLER

Numaralandırılmış twitter yazışmaları;



- 1** Ülkemizdeki 5-6 milyon suriyelinin içinde kaç tane terörist, kaç katil, kaç tecavüzcü, kaç sapık, kaç hırsız, kaç tane suça bulaşmış insan var ??
- Ne Zamana Kadar Ve Ne Kadar Güvendeyiz ???
- 2** İrkçı değiliz,ama ülkemizde suriyeli istemiyoruz.Zorunda değiliz.Araplaşmayı,cehaleti,bedev ilestirilmeyi kimse normal birşeymiş gibi göstermesin.Defolup gitsinler artık.
- 3** Bak arkadaşım, sorun Suriyeli istemiyoruz sorunu değil, sorun misafir geldiğin ülkede adap bilmek, düzen bilmek. İhtiyacı olanın başımızın üzerinde yeri var, ama gelip benim düzenimi bozacaksa kapı orada. Yok göndermem diyorsan, başvur evine al beraber nargile içersin o tiplerle.
- 4** Çocuklarımız büyük salgın tehditi altında! Aşısız Suriyeli çocuklar tehlike saçıyor..
- 5** Suriyeli mülteciler salgın hastalıkları tetikliyorlar
- 6** Suriyeli çocuklar aşısız oldukları için, 50 yıldıda kökü kurutulan çocuk felci salgını! Aileler çocukları aşılatın!
- 7** Çocuk doktoru yazdı paylaşım rekoru kırıyor. sonbilgihaber.com/index.php?news... Arap,Suriyeli,birde üstüne salgın hastalıklar,beğendinmi yaptığını?
- 8** @tbatuhanyasar ülkemzdeki en temel sorun sağlık.. suriyeli mültecilerin ülkemize getirdiği salgın hastalıkları sorar mısınız..?
- 9** Eyy Millet!... Havalar soğumaya başladı dikkat edin onca Suriyeli içinde salgın,virüs kapıp sağda solda hapşırıp... fb.me/BWKMzEr3
- 10** Suriyelilere uzuy oluyoduk derken ciddi anlamda da uyuz oluyormuşuz. İşin kötü tarafı ilaç da bulunmuyormuş. Göç için açın kapıları her türlü mikroba açın ...
- 11** 6 ay içerisinde 225 Bin Suriye li doğum yapmış Bu sayı 3 ilimizin nüfusuna eşit..
Türkiyeyi bitirmeye gelmişler.belki ülkelerinde bu kadar doğurmamislardir.ekmek elden su gölden nede olsa.
- 12** Vatandaşlık alabilmek için suriyeliler tavşan gibi ürüyor Yarın öbür gün özerklik isterlerse şaşırmmam...

- 13** 7 milyon olan Suriyeliler her yıl üreyerek 5 yılda 20 milyona ulaşacak, hem etnik yapıda hem ekonomide hem de yaşamda sorun olacaklar. İstemiyoruz
- 14** Günde 300 suriyeli bebek doğuyor Tavşan gibi ürüyorlar çünkü her türlü maddi destek sağlanıyor benim vatandaşım intihar etmiş işsiz kalmış cebinde metelik kalmamış umurlarında mı
- 15** Markette bir çocuğun aldığı eşyalara parası yetmedi. Türkçesi bir garipti.
'Ben veririm tamam.' dedim.
'Hayır almam.' dedi.
Arkadaki bir beyfendi de al diye zorlayınca,
"Ben Suriyeli değilim abi, ben Türkmenim almam."
dedi.
Ve kocaman bir tarihi özetledi, gitti...
- 16** Biz bağrında her ırktan insanı Gürcü,Çerkez,Senegalli vs vs barındıran bir milletiz.Eger bu kadar nefret uyandırdıysanız bir dönüp biz ne yaptık diye bakmalısınız.Ama siz hala üste çıkma derdindediniz.Suriyeli istemiyoruz.Bizim halkımızın ekmeğini calıyorsunuz.
- 17** #YeterSuriyeliistemiyoruz dedikce biz, bu arapçı soysuzlar daha da arap mülteci alıyorlar ülkemize. Türk milleti bu duruma isyan etmedikce bu durmayacak sanırım.
- 18** Artık bu develere bir çüşüş demeliyiz Türk milleti olarak.
#YeterSuriyeliistemiyoruz
- 19** Koynumuzda düşman beslemeye HAYIR!
- 20** Atalarımızın kanıyla kurulan bu Vatan'da biz Türkler kahpe arapları istemiyoruz.
Çocuklarımızın, torunlarımızın yani Türk neslinin huzurlu geleceği için biz #suriyelileriistemiyoruz Sığınmacıların Savaşsızışgali
- 21** Ulan benim büyük dedem bu kahpe kaypak araplar gelsin Türk Yurduna yerleşsin diye mi yıllarca savaştı Türk Vatanını kurmak için? Atalarımızın kanıyla kurulan bu Vatan da #suriyelileriistemiyoruz Sığınmacıların Savaşsızışgali
- 22** Bu pis araplar gelecek Türk neslinin başına bela olmadan hepsi defolmaları gerek! Yoksa yarın çok geç olacak!
- 23** Kendi ülkesi için savaşmaktan kaçan insan artıklarının Türkiyeye sadece Ve sadece zararı olur.
- 24** Bu insan müsvettelerini beslemeyi bırakın da gönderin bırakıp kaçtıları ülkelerini kendileri savunsunlar Türkiye'ye hain diyen bu hainleri beslemek istemiyoruz.Komşu ziyareti kısa olur ülkede Suriyeli istemiyoruz. Kendi boğazımdan kısıp onları beslemek istemiyoruz.
- 25** Bu millet çocuğa, kadına, yaşlıya sonuna kadar sahip çıkar. Fakat ülkesini savunabilecek durumda iken kaçıp plajlarda keyif yapan suriyeli istemiyoruz.

26

#suriyelileriistemiyoruz böyle hainlerin yurdumuzda yeri yok Kendi ülkesini korumaktan kaçanların kendi topraklarında ölmeye mahkumdur Vatanımızda Suriyeli istemiyoruz

27

Şam'da Emevi Camii'nde namaz kılacağız diye çıktığımız yoldan serengeti antilop göç yoluna evrildik 100 küsür bin insan sınırimıza dayanmış durumda içlerinden kaçının terörist ya da ajan olduğu belli olmayan bu insanları ve

28

Çok konuşuyorsunuz ama icraat yok suriyeli istemiyoruz vatan topraklarımızda ermeni kürtlere kapılar açıldı sonuç ortada sıra bunlardamı bedavadan geçinmek yok herşey bizim sırtımızda afganlısına kadar içmizdeler onların cebine giden bir kuruş bizden çıkıyor sizden değil.

29

Kafa Kesecekmiş!
Ekmek yediği ülkenin asli sahiplerine "şerefsiz" diyecek kadar nankör,aşağılık yaratıkları Türkleri tehdit için mi barındırıyorlar?
Burası Atatürk'ün Kurduğu Türkiye Cumhuriyeti Devletidir.
Ülkemizde Suriyeli istemiyoruz
Gönderin bunları!

30

Benim gücüme giden bu köpeklerin rahatlıkla ülkemize geliyor olması. Son bin yıldır hep şehit verdik bu yurt için. Bu bedeviler gelsin pisletsin diye mi çile çektik biz

31

Ülkenin dört bir yanına serpiştirdiler çekirge sürüleri gibi. Tek yaptıkları şey yiyip içip yan gelip yatmak.
Kendi vatanına faydası olmayanın bize ne faydası olur söyler misiniz bana lütfen.

32

Ve şunu da biliyorum ki 1TÜRK KADINI 1000 Suriyeli erkekden daha askerdir daha adamdır fersah fersah
VATANSEVERDİR!!!!!!

33

Suriyeli pis arap çocuğu yere çarptı diye esnaf abiyi suçluyorlar. Elllerine sağlık abi keşke o pic suriyeliye daha beterini yapsaydin...

34

Metrobüse binen insanların çoğu suriyeli arap pis kokan elit kesim arabayla gidiyorsa bunca kavga trafik neden kafamda deli sorular

35

Akp'nin yeni Türkiyesi. Güzel Türk soyu bunları hak etmiyor. Elin piç suriyeli kahpe arap'ı ülkesindeki savaştan kaçıp benim ülkemde 800den fazla şirket kuruyor bir de 53 milyar dolar harcanıyor bu piçlere. Türk milleti ise bu durumda olması facia...

36

33 tane Aslan gibi evlatlarımız buradaki Suriyeli piçler için oradaki düzeni sağlamak için şehit oldu.. Buradaki itler o kadar namussuz, alçak, kaypak, karakersiz ve kahpeki çıkıp bir tanesi bile bizi vatana gönderin bizde çarpışıp çatışacağız diyemiyor. Batsın Suriye kahrolsun

37

Kahbe'nin tarifesi ;
Kahbe ; Sizi doğuran deve sidiği içen, Suriyeli Arap sürtüğüdür.
Kahpe ; Yurdunu savunmadan çoluk, çocuk yaşlı demeden, Arkada bırakan sizin gibi kendini düşünen,
Hayırsız orospu çocuğusunuz,
Savaş bitti defolun gidin,
Esad jop elinde hepinizi bekliyor.

38

Memleketimde ilkel pis arap bedevisi #suriyeli istemiyorum.

39

Bu suriyeli kahpe arap piçlerin tümü gitmeli ülkemizden.
#suriyelileriistemiyoruz

40

6 milyon suriyeli kahpe arap dolduran ülkemize bu #hükümetistifa etmeli.

41

Denizli'de 14 yaşındaki bir kıza 10 suriyeli arap orospu çocuğu tecavüz etmiş ve hükümet konuya yayın yasağı getirmiş. Yandaş kanallarda AMA ESED ONLARI ÖLDÜRÜYO diye böğürüp ülkeye aldığınız KAHPE ARAPLARI sopalarla sınırlara kovalamadığınız müddetçe yaşananlara üzülemezsiniz.

42

Silahımız vardı da madem neden düşmanınızla savaşmadınız ekmeğimizi yeyip bizi mi düşman bellidiniz, kahpe Arap döller, kansız haysiyetsizler.
639 Suriyeli


43

gerçekten ben artık ülkemde suriyeli görmek istemiyorum sunlara yasama sansı vermeyin. is vermeyin, aş vermeyin yurt olmayın. kaypak serefsizler

44

Bu ülkede önce kendi vatandaşına yardım edin onlara el uzatın gidipte pis arap suriyeli insanları doldurup hem bayraga hakaret etsin devlette onlara öncelik yardımları yapıyor yazık ya osmanlıyı yemende arkadan vuran pis arap milleti degilmi sinir dışı edin arapları

45

Ben bizimkilere değil de o pis arap ve suriyeli kara carsafli parfum tankerine düşmüş şişkolara ters ters bakıyorum Allahın cezaları kaşlar ivedik kaşı, o şişme dudaklar ve aynı yapılmış Michael jackson burunları 

46

Bune lan memlekette Türk yok
heryer Arap suriyeli pis kıllı keko
ülke koca bir bağcılar oldu

47

Etraf suriyeli ve arap kokuyo. Pis
baharatları kokuyo. Pis
ortadoğulular

48

Bu şerefsiz arap alçAKlarını ülkeye
alanlara lanetler olsun...

AKP'li ümmetçilere de bir çift
sözümüz var;

Buradan humanizm kasan ve her
seçimde AKP'ye oy veren her
ümmetçi, evine en az 1 Suriyeli aile
almazsa o kişi şerefsizdir,
ikiyüzlüdür, kahpe evladıdır...

49

Nede olsa Türk kanı var
damarlarında bravo soydaşlarımıza
memleketini terk edip gelen kaypak
korkak Suriyeli arap çoparların bu
harekata katılmalarını beklerdim
ama onlarda o yürek yok pislikler

50

Şimdi 5 milyona yakın Suriyeli pis
arap 15 yıl sonra kaç kişi olacaklar
sizce? La bunlar kaçarken bile
ürerken rahata erdiklerini düşünün..

51

Vatansız kahpe arap Suriyeli
istemiyorum.

[#ÜlkemdeSuriyeliİstemiyorum](#)

52

Suriyeliler yerinden ve hayatından
memnun ki Türkiye'den ayrılmak
istememektedir. Türkiye'nin
demografik yapısının bozulması
için ülkemiz milyonlarca mülteci
ile doldurulmuş, mültecilere 80
milyar dolar harcanarak Türk
insanı iyice işsizliğe yokluğa ve
yoksulluğa itilmiştir.

53

Edirne sınırından Yunanistan'a
geçen Suriyeli sayısı iki gündür
dibe vurdu. Toplan 150 bin.
Geçişler neredeyse durdu.
YANI..

Türkiye'ye yerleşen, maaş ve
bedava sağlık hizmeti alan 5
milyon Suriyeli hiç bir yere
gitmiyor..

Vatanımıza biyolojik bir Atom
bombası yerleştirdiler.

54

Suriyeli gençlerin bugünkü
görüntüleri, sığıntı gibi
yaşamaktan rahatsızlık
duymamaları, selfie ve
gülücüklerle sınıra doğru
yürümleri şunu gösteriyor:

Suriyeli dediğimiz kitle bir
güruhtur. Asla millet değildir. Biz
millet olduğumuz için Kurtuluş
Savaşı'nı kazanabildik.

55

toplu taşıma araçlarında çok sayıda pis arap, Suriyeli yaratık var. hümanist falan değilim İslami teröristlerle birlikte yaşamak istemiyorum

60

Sokaklar dilenciden geçilmez oldu iyice. Bir yanda Çingenerler, diğer yanda tek kaşlılar, öbür yanda Suriyeliler... Her yer etnik unsur dolu.

56

Fotolarda Türk yok. Türkiye kendi kendini yok ediyor. Bir yandan Zağros fareleri; bir yandan Suriyeliler, Iraklılar, Afganlar... Tam bir etnik çöplük olduk. Her saniye daha da kötüye gideceğiz.

61

Allah yardımcısı olsun aşağılık pislik vatanını satan vatansız Suriyeli yüzünden ekmeğinden olacak. hepiniz bir anda Arap Sevici oldunuz başımıza.. Emniyet bu ülkenin bel kemiğidir.!

57

Başımız büyük belâ da!. Milli felaketimiz kapı da!. Adamlar agresif, saldırgan, cahil. Şimdiden olay çıkarıyorlar, ileri de bu kadar ürettikleri bebeleriyle neler yapacaklar Allah bilir?.

62

Niğde'de Suriyeli vatansız , Şehit Ömer Halis Demirin heykeline el kol hareketi yaparak dalga geçti. Bu Vatansız serseri derhal bulunup cezası verilmeli.
[#SuriyelilerSuriyeye](#)

58

Suriyeliler bu ülkenin etnik farklılığı değildir. Suriyeliler bizim hiçbirşeyimiz değildir. Suriyeliler ülkenin sırtındaki kamburdur burda zerre kadar hakları yoktur. Dağlarda can veren kardeşlerime yazık değil mi?

63

Ülkesindeki savaştan kaçıp Türkiye'de keyif süren Suriyeli .. Şehit Ömer Halis'in heykelinin önünde dalga geçecek kadar rezil .. Vatansız köpek

59

Türklerde açlıktan kılı 40 yarıyor bunlar son yıllarınız halk şamarlıcak erken seçim istiyoruz Suriyeliler etnik yapıyı bozdu hastalıklar arttı işsizlik arttı göndertmiyorsan göndereni seçeriz bizde

64

Sen şimdi anladığım kadarıyla vatanını satan vatansız Suriyeli piçlerinimi savunuyorsun kardeş pardon ya sen tarihe hiç bakmadın mı hiç tarihini okumadın mı kardeş Suriyeliler hangi ceberrut ordularıyla savaşmış Türkiye'yi Türk ordusunu satmaktan başka ne yapmışlar yazda bilelim

65

Tavşan gibi üreyen Suriyeli vatanını bırakıp Türkiye'ye KAÇAR, ülkenin kaynaklarını, plajlarını sömürü nargile içer keyif yapar , bir çocuk ölür suçlusuz Sinan Ogan ve ümit Özdağ olur.
Siktirin lan oradan soysuzlar

66

TürkiyedeSuriyeli İstemiyoruz ..
Vatanı harap olurken ülkemde sevişip tavşan gibi doğuran suriyeli istemiyorum ..

67

Acıyıp kira bedeli almadan Antalya da ev verdiğimiz Suriyeli piçler aynı mahallede ki 6 evi soydu ve en son bizim yazlık evi boşalttı lar 2 katı oruspu çocukları ...

68

Böyle bir karşılaştırma olur mu?
İçimizdeki milliyetsiz emperyalist uşakları, geçici sığınma için ülkemizde bulunan Suriyeli kaçkınlarla, cebine harçlığını koyup pasaportu ile yasal yollarla Avrupa'ya gidip işçi olarak çalışan Türkleri aynı tartıda tartıyorlar.
Yazıklar olsun!..

69

Sayın falcon; Ülkesinde iç savaş olan insan,ülkesini kurtarmak için savaşıyor.Türkiye'ye gelip üremez,3-4 tane hatunla keyif sürüp gezemez. Özel arabalardan inip trafik ışıklarını mesken tutup dilenmez ve akşam da aynı arabalara binip gidemez.Örnekleri çoğaltabiliriz.

70

3 saatte Sam'a giriyorduk; 5 milyon igrenc, cahil ve tavşan gibi üreyen Suriyeli bize girdi 😡😡😡

71

Ülkelerini terk edip savastan kactıklarını gördükce bir lokma ekmek veresim gelmiyor bosuna bunlardan nefret etmiyorum gerekcesi sekil A da görülüyor anlatmaya gerek yok şehidimiz Halis Omer Demir'i unutturmayacak bu eserle alay eden vatansız suriyeli 😞

72

O, 15 Temmuz'da kahramanca can vermeseydi belki de FETÖ'cüler çok daha fazla kan dökecekti. Türk halkı elbette Şehit Ömer Halisdemir'in heykelini dikecekti. Ancak Türk halkı bir gün bir besleme Tosun'un gelip onunla dalga geçebileceğini öngöremedi...!

73

öleceksem de kendi ülkemde onurumla ölürüm asalak gibi başka ülkelerde yaşamam adamların keyfi yerinde sahillerde nargile fokurdatıyorlar

74

Ne Kadar Vatan Haini...
Sapık,Hırsız,Katil Suriyeli Varsa Hepsi Burada...

75

Metrobüs durağında Tecavüz girişimi! Yakalanan sapık Suriyeli çıktı.. Serbest bırakıldı!
[sondakikaturk.com.tr/asayis/metro bu...](http://sondakikaturk.com.tr/asayis/metro-bu...)

76

Ben T.C. askeri, Suriye sınırında şerefsiz sapık suriyeli erkeklerin ailelerini korumak zorunda değilim
[#SuriyelilerEvineDönsün](https://twitter.com/SuriyelilerEvineDönsün)

77

kızılay kurban bağışı çağrısında bulunuyor kurbanlarımızı bağışlayalımda suriyeli sapık teröristlere ziyafet çektirin öylemi çok beklersiniz

78

Türk polisinin servet bekçiliğinin yanında yeni görevlerinden biri de sapık suriyeli vs. Linçten korumak...

79

Böyle piçlerin ülkemizde ne işi var? Hasta değil, yaşlı değil, çocuk değil, üstelik sapık! Birde saldırıya uğrayan kızcağzı Suriyeli, saldıran Türk olsa; ırkçılık masalları anlatacak tipler neden sessiz?

80

Cahil cühela..At hırsız..12 yaşında çocukla evlenen bu sapık Suriyeli gibi pedofililer..teröristler sokuldu..Haram olsun vergilerim bunlara

81

Borçlanark gece gündüz çalışark hayatlarını sürdürn fakir fukara işçi kesimdn vergi alark millete harcayacağına tacizci sapık Suriyeli gençlere kırallar gibi yaşatanlr özür dilersn bir karış toprak için can verilirken toprağı fabrikaları dolara satan ve buna alkışlayn özür dilesin

82

Suriyeli vatan hainlerine maaş dışında çocuk yardımı veriyorlar,niye burda tavşan gibi ürüyorlar anladım

83

çok normal.. sanayide kalifiye bulamayan, maaş begendiremediği için yerli çalıştıramayan işveren mecburen kayıt dışı veya geçici işçi statüsünde suriyeli,afgan türkmen roman ne bulduysa çalıştırmak zorunda kaldı. Bizdekilerin hepsi üniversite mezunu vasıfsız....

84

Belediye bünyesinde geçici işçi olarak Suriyeli alınmasın, belediye açtıkları dükkanlara baskı yapsın, belediye Suriyelilerle babasının malı gibi sosyal yardım dağıtmasın birçoğu def olup gider zaten. Hiçbir sorun çözümsüz değildir

85

Bu ülkede yıllardır belki milyonlarca yabancı yaşadı Afrikalıyı Afganı Kazak Türkmen vs vs hiçbiri bu kadar suça karışmadı. Mehmetçik Afrin de can verirken bu serefsizlerin yiyip içip alçaklık yapmalarını kabul edemiyorum

86

Bayramlarda suriyeye tatile gidip, bayram sonu dönen o sapık suriyeli üçkağıtçılara neden Türk vatandaşları baksın! Ulan biz daha kendi evlatlarımıza bakamıyoruz, ey siyasetin köpekleri, ey din sömürüsü yapan hainler, intihar eden öğretmenlerimizin hakkını hangi piçe yedirdiniz!

87

İst. metrobüs altgeçidinde 23.45'te 19 yaşındaki bir kıza bir Suriyeli sapık tecavüz etmek istedi. Tutuksuz yargılanmak üzere serbest.

88

Sapık suriyeli tesisatçının izi
Facebook'ta bulundu
[twtrsn.dk/NP6JqR](https://www.facebook.com/twtrsn.dk/NP6JqR)

89

İstanbul'un orta yerinde metrobüste
gördüğü genç kıızı evine kadar takip
edip, apartmanda taciz eden sapık
Suriyeli çıktı.

Tarihimizde, sokak ortasında
kadınların, çocukların taciz edildiği
böylesi aşağılık bir dönem
yaşanmamıştı.

Atalarımız bugünleri görse
yüzümüze tükürürdü.

90

Birkaç Suriyeli bir araya gelerek
İstanbulda emlakçılık yapan karı
kocayı öldürüyor, bir başka Suriyeli
sapık güpegündüz genç bir
üniversite öğrencisine tecavüz
amaçlı saldırıyor...
- Bak, Suriyeliler her gün suç işliyor,
sapıklık yapıyor, "Hiçbir şey
demeyecek misin @ahmethc ?

91

suriyeli çocukları konu edip
acıtasyon yapanlar,Türk
çocuklarına tecavüz eden eşşşşek
kadar suriyeli heriflere neden
kayıtsız kalıyor acaba, vicdanınız
ozaman nerede?!Burası Türkiye
önce Türk çocuklarını düşünmek
herkesin görevidir,kendinize gelin!!!!

92

Konyada'da geçen gün çocuklarını
emziren kadınları kameraya alan bir
sapık (Suriyeli) yakalandı.

93

Adana obalar caddesinde 12
yaşında bir erkek çocuğuna 3
Suriyeli tecavüz etmiş çevik kuvvet
kimseyi durduramıyor
Hadi obalar caddesi vatandaşını
durdurabilirseniz durdurun !
Pislikleri insanların başına musallat
huzurun da içine ettiniz
Hiç kimsenin can' güvenliği
kalmadı artık..

94

İstanbul'da üniversite öğrencisi 19
yaşındaki E.Ö.'yü kapısına kadar
takip edip saldıran sapık Suriyeli 21
yaşındaki H.A.S. uyuşturucunun
etkisinde olduğunu söylemiş.
Afrin'de yiğitler ve vatanını
korumaya çalışan OSÖ birlikleri
savaşırken bu züppeler TR'de
millete saldırıyor!

95

Savaştan kaçmış bir millete ;
tarihini savaşarak
kanıyla yazmış bir milletin
vatandaşlığı verilemez.

96

İki yıl önce bir kaç gün Ankara'da
kalmıştım, doğduğum şehir sanki
bir arap şehri olmuş, her taraf
Suriyeli dolu her yer pis, oturdukları
yerde ipliklerini bırakıp kalkıyorlar.
Pis bir millet bunlar.

97

Bursa'da (muhtemelen uyuşturucu
etkisiyle) Belediye otobüsüne, sağa
sola saldıran Suriyeli Tosun!
Biz kadına, çocuğa, yaşlıya bakalım
ama bu Tosunlar ülkemizin başına
bela olacak dediğimizde bize
hönküren gazetecisinden, Yandaş
Twitter fenomenine neredesiniz,
online mısınız?

98

Lütfen birisi Türkiye'de Üniversite okuyan bir Suriyeli Arap'ın, bir Iraklı Türkmen'den veya Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan, Türkmenistan Türkünden üstünlüğü nedir yazabilir mi? Niye Suriyeli bedava okuyor, üstelik burs alıyor da diğerleri yüksek ücret ödüyor?

102

Bunlar çok romantik tavırlar ve karşılığı yok üzgünüm. Kaldı ki bu kadar duygusal olmanın bize yararı var mı? Herkes kendi sınırları içinde yaşayan vatandaşlarından sorumlu olduğunun farkında bizim gibi ümmetçilik(!) adı altında tosun suriyeli besleyip ekonomisini baltalamıyor.

99

İrkçılık, Türk düşmanlığı budur!

Müslümanlar; ODTÜ gibi en iyi üniversitelerimizin tıp mühendislik dış hekimliği gibi en iyi bölümlerine 131.746 Suriyeli sınavsız yerleştirdi! Çalışan hak eden 131.746 Türk evladı ise bu yüzden geleceklerini kaybetti...

103

Evine iki Suriyeli tosun alsana kuzum, bize de hümanizm dersi vermiş olursun [@nuraycanans](#)

104

ABD askerleri bile artık IŞİD kalmadı diyerek Suriye'den geri çekilirken, bizde eli silah tutan yaklaşık 1 milyon asker kaçığı Suriyeli Tosun neden ülkesine geri dönmüyor?

100

Biz kadına, yaşlıya, engelliye, çocuğa bakalım ama sahilde nargile fukurdatan askerlik yapmaya müsait Tosunlar gitsin ülkesini savunsun dediğimizde bize hönküren tosunsever troller, tosunsever gazeteciler ve bilimim Suriyeli Tosun sevdalıları neredesiniz?!

105

Al evine 3 5 tane Suriyeli Tosun besle o zaman madem bu kadar meraklısın Suriyelilere

101

Vatanı için savaşmayıp , kadınları sırtında bebek, kağı arabasıyla cepheye mermi taşımayıp burada ürüyor ve keyif yapıyorsa ses çıkarırız.

106

Sizi tenzih ederek yazıyorum ülkesi için şehit olanları rahmetle anıyorum ama var ülkemde öyle genç Suriyeliler. Varki rezil-i rüsva haldeler .ben ülkemde Suriyeli genç tosun görmek istemiyorum çocuk hasta yaşlı kadın başımın tacıdır...ama gerisi gitsin cepheye ..

107

Önce git evine iki tane tosun Suriyeli al bak ben [@DrSinanOgan](#) ın yerine içerde yatarım

108

17 santim boğazına bıçak saplanmıştı bir fotoğraf daha var onu atsam doktor halinle kusarsın , kimse bizi anlamadı dinlemedi Gaziantep'te 2 milyon Suriyeli var kendi nüfusu kadar mülteci var ve çoğu işe yaramaz vasıfsız medeniyetten yoksul " GENÇLERDEN OLUŞUYOR" tosun yani..

109

6 askerimizin #İdlip de şehit olduğu bu günde Suriyeli Tosunlar İstanbul'da çete kurup işyeri basıyor! Biz kadına çocuğa bakalım ama bu Tosunlar ülkelerini savunsun dediğimiz için bize saldıran haysiyetsizlerin bu Tosun merakı devam ediyor mu hala?

110

18-50 yaş arası Suriyeli Tosunları artık ülkelerine geri gönderelim veya bu vatandaşın dediği gibi kalmasını isteyenler, duyar kasanlar alsın evlerine ikişer Tosun baksınlar. Zira artık görüldüğü vatandaşlara da gına geldi...

111

Kendi ülkelerindeki savaştan kaçıp, Türkiye'de devletin milletin parasından ayrılan yardımlarla sahillerde, parklarda Nargile fokurdatan Suriyeli Tosunlara 35 milyar dolar harcayıp, kendi öz vatandaşlarımız olan Emeklilikte Yaşa Takılanlar a paramız yok diyemezsiniz!

112

Savaş varsa bu tosunların ne işi var burda.Parklar bahçeler Suriyeli tosun dolu. Gitsin toprağı için mücadele etsin.Bu kaçkınlar sayesinde pyd Suriye'nin yarısına el koydu savaşmadan.

113

Çok haklısınız başkanım Burası ışıklar mahallesinde Suriyeli pazarı bu sabah çekilmiş ve ortalık maske çöp pislik içinde bırakılıp gidiliyor Her sabah kuruluyor bu pazar Ve öğlen sıcakında çok pis kokuyor Sizi eleştiriyorum sadece bilginiz olsun Kızmayın lütfen 😊

114

Essek gibi adamlar!! @Akperti #MHP_bilgi ülkeye getirip beslediginiz, maaş verdiğiniz, (sağlık ta çabası) şu insanlara bakın! Suriyeli bunlar!! Tosun gibiler! Ama 20/30 yıl çalışan bizler, işsiz kalınca bile sağlık parayla! Böyle yönetim olmaz! Artık aklımızı başınıza devsirin!!

115

Suriyelileri savunan , sahiplenen Arap seviciler alsanıza evinize birer suriyeli tosun ...

116

Şunu herkes anlamalı; hangi nedenden olursa olsun, hiç kimse vatanına çok sayıda yabancıнын sonsuza dek yerleşmesini istemez! Bu ırkçılık değil, sahip olduğunu koruma içgüdüdür. Siz evinize bir yabancıнын yerleşip " burası artık benim de evim" demesinden hoşlanır mısınız?

- 117** Resmi rakamlara göre 4 milyon, gerçekte 10 milyonun üzerinde bir Suriyeli istilasına maruz kaldık.. Suriyeli istilası, Türkiye'nin demografik yapısını bozma amaçlı bir projedir. Kendi Vatanımızda etnik unsur konumuna düşmek istemiyorsak, Suriyeliler geri gönderilmelidir..
- 118** Suriyeliler hem ülkenin etnik yapısını altüst ediyor, hem de ülkenin tüm olanaklarını sonuna kadar kullanıyorlar. Bu işe ne zaman son verilecek ? Yoksa TC vatandaşlığı verilip ülke felekate mi sürüklenecek?
- 119** daha önce de söyledim saldırm çayıra mevlam kayıra kafası yüzünden türkiye'nin en büyük etnik sorunu suriyeliler olacak.
- 120** Suriyeliler yetmedi herhalde zenciler bile geldi yakında Amerika gibi etnik kökeni belli olmayan bi ülke olup çıkacaz
- 121** AKP eliyle etnik bir havuza dönüştürülen Türkiyenin yeni etnik unsuru Suriyeliler. 2 milyonaa yakın Suriyeliye kimlik verilecek...
- 122** Her seye hazirlikli olmak gerekir. Bu sürdürülebilir bir durum degil. 3-5 yıl içerisinde, Kilis ve Hatay illerimizde yasayan insanlar bir halkoymasina gitseler, mültecilerin tercihine göre karar alacaklar çünkü nufusun çoğunlugunu bu insanlar olusturuyor.Mülteci sorunu çok agir
- 123** Bu tabloya itiraz etmek ırkçılık ya da etnik ayrımcılık değildir. Çünkü etnik ayrımcılık aslında bize uygulanıyor. Toplumun kültürel kodları değiştiriliyor. Hatta daha fazlası var. Sadece etnik değil, mezhepsel denge de değiştiriliyor. Ne demek istediğimi anlayan anlamıştır.
- 124** Etnik ayrımcılığa, ırkçılığa karşıyım, ancak burada gözüken tablo savaştan, ölümden kaçan zavallı, mağdur Suriyeliler tanımını desteklemiyor. Ciddi boyutlarda bir demografik değişim, adeta istila yaşanıyor. Beş on yıl sonraki toplumsal demografik yapının işaretleri düşündürücü.
- 125** Selam ileride bu suriyeliler ülkenin etnik yapısını bozacak bazı illerde suriyeli nüfusu daha cogalacak onlar için oy daha onemli