

## KİMLİK İNŞASINA İLİŞKİN TEMEL YAKLAŞIMLAR VE BU YAKLAŞIMLARIN TÜRKİYE'YE YANSIMALARI\*

### BASIC APPROACHES TOWARDS IDENTITY CONSTRUCTION AND THEIR REFLECTIONS ON TURKEY

R. Saim DALBAY\* - Nazmi AVCI\*\*

\* Dr., Isparta Rehberlik Araştırma Merkezi, saimdalbay@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-8269-7590>

\*\* Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, nazmiavci@sdu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0001-5735-924X>

#### ÖZ

*Kimlik oluşumuna (inşasına) ilişkin yaklaşımlar incelendiğinde kimliğin çeşitli olgularla ilişkiselliği ön plana çıkmakta, kimliğin oluşumunda ilk bakışta modernizm/kimlik, postmodernizm ya da küreselleşme/kimlik, birey-toplum ilişkileri/kimlik, iktidar/kimlik ilişkileri ve benzeri üzerinden kuramsal inşa gerçekleştirilmektedir. Ancak bu olguların birbirinden keskin çizgilerle ayrılmasının pek mümkün olmadığı belirtilmelidir. Nasıl ki modernizmden postmodernizme geçişi keskin çizgilerle ayırmak çok mümkün görünmüyorsa, postmodernizm/kimlik ya da küreselleşme/kimlik ilişkilerini görmezden gelerek salt modernizm/kimlik ilişkiselliği üzerinden inşa edilecek bir kuramın yanlış olmasa da yetersiz olacağı aşikârdır. Yine aynı şekilde modernizm/kimlik ilişkileri bağlamında kurgulanan bir kimlik yaklaşımı bu çerçevede bilgi-iktidar/kimlik ilişkiselliğini de kapsamak ya da en azından bu bağlama değinmek durumundadır. Sosyoloji, felsefe, psikoloji, antropoloji gibi birden çok disiplinin ilgi alanına giren ve bir çok tanımıyla oldukça muğlak bir nosyon olan kimliği açıklamaya yönelik yaklaşımlar da, bu kaygan zeminde rahat hareket edebilecek esnekliğe sahip olabilmelidir. Bu kapsamda makalede kimliğin inşasına ilişkin temel yaklaşımlar ele alınmış son başlıkta konunun Türkiye bağlamına kısaca değinilmiştir.*

**Anahtar Kelimeler:** *Kimlik, Kimlik İnşası, Küreselleşme, Modernizm, Postmodernizm.*

**Jel Kodları:** Z10, Z12, Z13

#### ABSTRACT

*When approaches concerning identity formation (construction) are studied, the relationality of identity with various phenomena rise to prominence and hypothetical construction is realized on the basis of modernism/identity, postmodernism or globalization/identity, individual-society relations/identity, government/identity relations and suchlike. However, it is unlikely that these phenomena will be separated from each other by definite lines. Just as it is unlikely to draw a definite line between the transition from modernism to postmodernism, it is obvious that a theory which will be constructed only on the basis of modernism/identity relationality ignoring postmodernism/identity or globalization/identity relations would be insufficient although not wrong. Likewise, an identity approach which is built within the context of modernism/identity relations needs to involve or mention at least the information-government/identity relationality as well. Approaches towards explainin identity, which is an obscure notion with its many definitions and also the subject of sociology, philosophy, psychology and anthropology, need to be flexible, too. Basic approaches concerning identity construction is addressed within this contex and how the subject is discussed in Turkey is mentioned briefly.*

**Keywords:** *Identity, Identity Construction, Globalization, Modernism, Postmodernism.*

**Jel Codes:** Z10, Z12, Z13

\* Bu makale, Saim Dalbay'ın 05.02.2018 tarihinde kabul edilen "Türkiye'de Tek Parti İktidarı Dönemlerinde Toplumsal Kimliğin Yeniden İnşası Çalışmaları (AK Parti Örneği)" isimli doktora tezinden üretilmiştir.

## 1. KİMLİĞİN OLUŞUMUNA (İNŞASINA) İLİŞKİN TEMEL YAKLAŞIMLAR

Kimlik (identity) terimi, aynılığı ve sürekliliği içeren Latince "idem" kökünden türetilmiştir. Türkçe'de ise kimlik, "kim" soru kökünden türetilmiş olup aynı şekilde zorunlu bir mensubiyeti (aidiyet), aynı olmayı, tek olmayı, hangi kişi olmayı ifade eder (Aydoğdu, 2004:117). Connolly'de kimlik, seçip istediğimiz yahut rıza gösterdiğimiz şeylerden çok, ne olduğumuz ve nasıl tanıdığımızla ilişkilidir. Aynı zamanda "Kimlik varolmak için farklılığa gereksinim duyar ve kendi kesinliğini güven altına almak için farklılığı ötekiliğe dönüştürür." (Connolly, 1995:92-93) "Gleason'a göre ise, "Kimlik" kavramı sosyal bilimlerde temel olarak birey ve toplum arasındaki ilişkiden bahsetmek için 1950'li yıllarda yoğun olarak kullanılmaya başlanmış, "Ben kimim?" ve "Ben nereye aidim?" sorularıyla bağlantılı bir kavramdır (Gleason, 2006:194). Weeks kimliğin insanlarla aramızda aynı ya da farklı noktalar bağlamında bir aidiyet problemi olduğunu belirler (Weeks, 1998:85). Bu anlamda kimlik, "benliğin" nasıl tanımlandığına ve başkalarıyla bağlantılı olarak nasıl sınıflandırıldığına işaret eder (Li vd., 1995:342-356). Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlüğünde de kimlik "Toplumsal bir varlık olarak insana özgü olan belirti, nitelik ve özelliklerle, birinin belirli bir kimse olmasını sağlayan şartların bütünü" (TDK, 1998:1324) olarak tarif edilir.

Kimlik inşasına ilişkin yaklaşımlar modernizm, postmodernizm, küreselleşme, bilgi-iktidar, birey-toplum/devlet, din, etnisite vb. ile kimlik etkileşimlerini temel alan yaklaşımlar olarak ele alınabilir. Modernizm-kimlik ilişkiseliliği -ekseriyetle kabul gören kimlik nosyonunun modernizmin bir ürünü olduğu varsayımından hareketle- en çok tartışılan yaklaşımların başında gelmektedir. Din, toplum, iktidar-kimlik ilişkileri bağlamındaki tartışmalar ağırlıklı olarak modernizm ya da postmodernizm tartışmalarının içinde yer almaktadır.

Modernizm bilindiği gibi Batı orijinlidir ve Aydınlanma'yla temelleri atılıp, sonrasında Fransız İhtilali ve Sanayi Devrimi'yle evrensel projeye dönüşmüştür. Böylece toplumsal her kurumu derinden ve temelinden etkilemiş ve biçimlendirmiştir. "Sanayi ve Fransız devrimlerinden günümüze, toplum ve kültür varlığının üç büyük kurumunun her biri, din, devlet ve bilim toplumun üyelerini kendi köşesine çekmek için açık bir rekabet ve yarışma içinde olmuştur." (Güvenç, 2009:34) Batı'nın uzun yıllar süren din savaşları, Kilise'nin bütün erkleri bünyesinde toplayarak toplumsal bütünlüğün önündeki en büyük engel durumuna gelmesi yeni alternatif arayışlarını ortaya çıkarmıştır. Bu durumun antitezi Aydınlanma'yla cevabını bulmuş ve yeni toplum düzeni seküler bir şekilde yeniden düzenlenmiştir. Böylece Batılı toplumlar kendilerini yönetecek yasaları kendileri yapmaya başlamışlar, kontrata dayalı bir hukuk ve yurttaşlığa dayalı bir ulus sistemi inşa etmişlerdir. Geleneksel aidiyetlerinden, birincil ilişkilerinden ve toprağından kopartılan insana modern kentlerde yaşam, ikincil ilişkiler ve vatandaşlık üst kimliği verilmiştir. Bu bir anlamda, günümüzde pratik değerini halen devam ettiren, etnik ve kültürel kimliklerin ötesinde bir üst-kimlik inşası olarak da okunabilir. Bu üst kimlik her ne kadar kendi toplumsal koşulları ekseninde belirli bir başarıya ulaştıysa ve hatta günümüz koşullarında dahi halen kullanım imkânları buluyorsa da artık, modernleşmenin krizinden, toplumları topyekûn kapsayan üst-kimliklerin iflasından daha sıklıkla bahsedilmektedir. Nuri Bilgin bu krizin/iflasın nedenini, bu anlayışın, katı bir şekilde formelleştirilmesine ve toplumun ihtiyaçlarına kendini uyarlayamamasına bağlamaktadır: modernleşmecî politikaların başarısızlığı ve katı evrenselci görüşlerin iflasıyla birlikte sivil toplum ön plana çıkmış "küreselleşmeye paralel olarak farkçı, kutsalıcı, komünotecî, ayrılıkçı hareketler ve tepkiler yükselmeye başlamıştır" (Bilgin, 1999).

Modernizm ve sonrasında geç-modernizm kimlik ilişkileri eksenindeki yaklaşımlar genel olarak, Postmodernizm-küreselleşme/kimlik ilişkileri bağlamındaki yaklaşımlardan keskin çizgilerle ayrılmış değildir. Öncelikle belirtmek gerekir ki “post-modernite bir kırılmayı, radikal bir kopuşu değil, kendi iç özelliklerine bakıldığında da anlaşıldığı gibi bir dönüşümü, bir kıvrılmayı meydana getirir. Dolayısıyla, moderniteye içkindir. Fakat öte yandan modernitenin dışında bir söylem ve tavır geliştirme iradesiyle onun birikimine karşı eleştirel bir tavır yüklenir. O yanıyla da onu dönüştürücü bir nitelik kazanır” (Kahraman, 2007:9). Kahraman postmodern dönemi moderniteden daha radikal bir ayrılma dönemi olarak görür. Ona göre modernite merkezi iktidarın bir güvencesi olarak tasarlanmışken, postmodernite bireyin özgürlüğü adına doğrudan bu güvencenin tahribatına yönelmiştir. Modernite bir iktidar kurma süreci olarak, kurumlar oluşturmuş merkezi iktidarı tahkim etmek için yeni yöntem ve mekanizmalar icat etmiştir. Bireyi olabildiğince özgürleştirebileceğini düşünen postmodern dönem ise bunu merkezi iktidarı yok ederek yapabileceğini tasarlamıştır. Bu arayışın sonuçları ise ulus-devletin yaşadığı sarsıntıyla beraber kimlik, beden, özne konusunda karşılaştığımız yeni yorumlar ve sivil alanın genişleme sancıları olmuştur (Kahraman, 2007:5).

“Kısacası, bireylik olgusu, modernist devletin gücü ve iradesi önünde gerilemiş yeni bir kul tipi olan yurttaş-kul doğmuştur(...)Modernite, nesneliliğin bir meşrulaştırma düzlemi olduğunu düşünür. Bilimsellik nesnellik söz konusu edilerek otoritenin yapmaktan kendini alıkoyacağı hiçbir şey yoktur. Bu bilgi-iktidar arasında modernitenin kurduğu açık ve gizli ilişkinin doğduğu noktadır. Gene bu bağlamda modernite nesnenin her aşamada, her düzlemde özneyi(subject) ortadan kaldırmasına kabul gösterir, hatta bunu bir koşul olarak benimser. Bu, bilgiye sahip olanın, onu elinde

bulunduranın bir otorite olmasını öngörür(...)Postmodernite, modernitenin öngördüğü tanımlanmış ve sonul olan bir kimlik düşüncesinden uzaklaşır. Kimliğin bir süreçlenme olduğunu varsayar. Kimliğin oluşumu kendinden daha önemlidir. Bu da ancak etkileşimli bir gelişmeyle gerçekleşebilir.” (Kahraman, 2007:16,17)

Sovyetler Birliği'nin yıkılışı komünizmin çöküşü ve soğuk savaşın son bulmasıyla birlikte dünyada sınıfsal/ideolojik farklılıklara yapılan vurgunun yerini, kültürel farklılıklar ya da buna bağlı olarak kimlik yapılarının farklılıkları üzerine yapılan vurgu almıştır. Bununla birlikte küreselleşme de kimlikler üzerinde önemli bir dönüştürücü etki yaratmaktadır. Demokrasi, insan hakları, evrensel hukuk, sınır tanımayan tüketim ve kültür kalıpları çok uluslu güçler vasıtasıyla üstten homojenleştirici bir baskı yaratmakta diğer taraftan ise bu tektipleşmeye karşı diyalektik tepki alt gruplar vasıtasıyla kültürel çeşitlilik ve yerelleşmeyi güçlendirmektedir. Bu durum Robertson'un kavramsallaştırmasıyla Glocalizasyon (küyereselleşme) (Robertson, 1999) olarak ifade edilmektedir. Küreselleşmenin kimlikler üzerinde meydana getirdiği bu ikili baskı, Türkiye gibi ulus devletlerin kuruluş felsefesinde yer alan ideallerini ve egemenlik alanlarını sorgulanır hale getirmektedir. Bu durum da, ulus devletlerdeki milliyetçi akımların güçlenmesine ya da daha güçlü bir muhalif söylem geliştirmelerine neden olmaktadır. “Hem ulus-üstü toplumsallık biçimlerinin oluşumu hem de yerelleşme, topluluklaşma yönündeki gelişmeler, kimlik sorununu gündeme getirerek, ulus-toplumun yeniden tanımlanmasını ve yeni bütünleşme arayışlarını zorunlu kılar”(Özyurt, 2005:25). Akca'ya göre küresel dönemde postmodern söylemin öne çıkardığı çok kültürlülük söylemleri ekseninde “milli devlet yapıları” aşınmaya başlamıştır. Modern devlet yapılanmasının harcı olan milli ahlak, milli devlet, milli kimlik, milli egemenlik, milli dil, milli sınırlar gibi milli

unsurları tehdit eden küresel dönemde meşruiyeti sivil toplum söylemine dayandırılan “millet dışı bir kimlik” inşasına girişilmiştir (Akca, 2012:13,14,132).

Dünyayı iki kutba ayıran sınıfsal farkların öneminin ortadan kalkması insanlarda genel bir kimlik bunalımı ortaya çıkarmıştır. Bauman’ın da ifade ettiği gibi “ kişi, ne zaman kendisinin nereye ait olduğundan kuşku duyarsa, kimlik üzerine o zaman düşünüyor” (Bauman, 2001:112) olması kültürel kimliklerin önemini artırmıştır. Yine Bauman “Özgürlük, eşitlik ve kardeşlik modernliğin sloganydı. Özgürlük, farklılık ve hoşgörü ise postmodernliğin ateşkes formülüdür” (Bauman, 2003:131) diyerek iki dönem arasındaki kavramsal farkı ortaya koymaktadır. Senem S.Selçuk Postmodern dönemdeki kimlik yapılarına ilişkin karamsarlığını şöyle ifade eder: Postmodern literatürde kimliğe, farklılık ve çeşitlilik gibi çekici çağrışımlar yüklenmekle birlikte bu dönemde kimlik kavramına yönelik yapısal bir dönüşümün gerçekleştiğini ve marjinal/tikel kimliklere yönelik bir eğilim olduğunu söylemek mümkündür. Postmodern söylem; toplumsal sınıf, ulus gibi evrensel kimliklerin artık tedavülden kalktığını bunun yerine toplumsal aktörlerin tikel kimlikler inşa ettiğini ileri sürmektedir. Postmodern dönemin hoşgörü ve toleransın hâkim olduğu çok kültürlü yaşam vaadi tutmamış evrenselci modernite dönemindeki “biz” ve “öteki” ayırımını daha şiddetli hale getirmiştir. Postmodernizm kapitalizme karşı bir duruş değildir onun karşı olduğu, kapitalizmin modernist ideolojisidir. Dolayısıyla kapitalist sömürü ve “dengesiz iktidar ilişkilerininin hâkim olduğu dünyada” sömürge halkları, etnik ve ırksal azınlık, kadınlar gibi marjinalleştirilmiş kimlikler daha da zayıflatılmış hale gelecektir. Gelip geçiciliğin, parçalanmışlığın ve süresizliğin kutsandığı postmodern dönemde kimlikler de akışkan ve değişken hale gelmiş dolayısıyla bireyler uyumlu ve tutarlı olabilmek için benlik ve kimliklerini,

üzerinde çalışılması gereken bir “proje” gibi algılamaya başlamışlardır.

Skover ve Testy (2002:224)’ye göre, gıdadan ev hayvanına, mecmuadan müziğe, kıyafetten arabaya kadar yaşam tarzlarını belirleyen tüketim alışkanlıklarına yönelik bireylere menüler sunulmakta, bireylerin kimlik inşasını istek ve maddi durumları çerçevesinde bu bağlamda yapmaları beklenmektedir. Benzer şekilde Hooks göre, kendini tanımlama(self-definition) aracı olan kimliğin tüketim metaları havuzundan seçilmesi, kimliğin de zaman içinde tüketilen meta haline dönüşmesine yol açmaktadır. Böylece metalaşan kimlikler kapitalizmin mantığına uygun olarak kâr/avantaj aracı haline dönüşmekte ve bu amaca yönelik olarak sürekli ve yeniden üretilmektedir. Yapaylaşan kimlikler ana akımın hizmetine girer çünkü metalaşan-alınıp satılan- hiçbir şey kapitalist sisteme eleştirel bir tavır takınamaz. Sonuç olarak kimliğin maddi transformasyonu, mevcut sistemi tehdit eden karşı kimlikleri de engelleyerek hâkim sistemin hizmetine girmiş olur (Selçuk, 2012:84-85). Kimlikleşme süreci bir anlamda hassas bir dengeyi de göz önünde tutmayı gerektirir:

“Eğer insan kök salarsa, dışlayıcı olmaktadır; eğer kökünden koparsa, kaybolma tehlikesi yaşamaktadır. Bu iki eğilimi sabırla terbiye ederek, birini diğeriyle düzelterek, insana uygun ve onu ağırlayan bir dünya kurabiliriz, bir toplum inşa edebiliriz. Bu inşa, hergün yapılması gerekli sürekli bir inşadır. İnsan ile diğeri arasındaki fark çok güçlü olursa, dışlama yönündeki doğal içtepeler artar. Bu nedenle, ortak ilke ve değerlerin inşasına sürekli çaba harcamak gerekir(...)Modernlik, eğer kimlik-modernlik çatışmasını aşmak isterse, kimliklere(etnik, dinsel, vb.), bireysel veya kolektif subjektifliğe de yer vermek zorundadır(...)Kimliğin varlığı, mutlaka karşı-modernlik olarak yorumlanamaz(...)” (Bilgin, 1999:160).

Kimliğin oluşumunda bireyle toplum arasındaki etkileşim önemlidir. Bu etkileşim neticesinde birey toplumu inşa ederken toplumun da bireyi inşa ettiği söylenebilir. Hall bu etkileşimin ortaya çıkardığı kültürel kimlikleri, bireyin psikolojik düzlemde kendisiyle ya da toplumsal etkileşiminde ortaya çıkan boşlukları dolduran bir dolgu malzemesi gibi algılar. Peter Berger ise, kimliğin ancak toplum içinde kazanıldığını ve sürdürüldüğünü söyler. Toplum insanın ürünü olduğu gibi insan da toplumun bir ürünüdür (Berger, 1993:29). İçselleştirilen kültürel kimlikler aynı zamanda, özneyi yapıyla bütünleştiren bir bağdır (Hall, 1992). Öznenin kimliği içselleştirmesi sürecinde bu içselleştirmeyi etkileyen birçok faktörün varlığından söz etmek mümkündür. Öncelikle kimliğin büyük oranda yerleşmesi çocukluk dönemini kapsayan asli sosyalizasyon sürecinde gerçekleşir. Sonraki aşama olan tali sosyalizasyon sürecinde daha çok, yerleşmiş olan kimliğin biçimlendirilmesi/işlenmesi söz konusudur. Bu dönemde artık sıfırdan bir kimliğin inşası oldukça zordur. Ancak bu duruma rağmen tali sosyalizasyon sürecinde bazı alanlarda, asli sosyalizasyondaki birincil ilişkiler taklit edilerek güçlü kimlik yapıları inşa edilebilir. Suni birincil ilişkilerle güçlü kimlik inşalarının gerçekleştiği alanların en önemlilerinden biri de kanımızca güçlü siyasal iktidarlardır. Bununla birlikte diğer taraftan cemaat ve tarikatlar biçimindeki dinsel yapılanmalar da güçlü kimlik inşacıları kategorisine dâhil edilebilir.

Modernist paradigmada ulus devletler devletin bekası için kolektif kimliklerin inşasına çabalar. Bu toplumlardaki tekçi kültürel kimliklere vurgu yapılması Foucaultcu bilgi-iktidar ilişkileri bağlamında ele alınabilir. Monist bilgi ve kimlik stratejileri üretim kurumları askerlik, sağlık, eğitim, hukuk ve enformasyon ağları ve kurumlarıyla organize edilir. İktidar şablonunun dışına taşan birey, grup, fikir ya da unsurlar bu ağ ve kurumların etiketleme, tecrit etme, mahkûm etme gibi yaptırımlarına maruz bırakılır. İktidar

kamusal “bahçe”yi kendi ideolojisi doğrultusunda düzenler. Foucault iktidar-kimlik ilişkileri bağlamında şu görüşleri dile getirir:

“Bu çeşit güç bireyi kategorize ederek günlük hayatın her alanına yansır, bireyi kendi bireyselliği ile tanımlar, onu kendi kimliğine bağlar, güç başkaları tarafından bireyde tanınması gereken ve onun da tanımaya zorunlu olduğu gerçeğin kanununu ona empoze eder. Bu çeşit güç bireyleri özne haline getirir. Özne kelimesinin iki anlamı vardır: kontrol ve bağımlılıkla bir başkasına özne olmak ve bir bilinç veya bir kendini tanıma ile kendi kimliğine bağlanma. Her iki anlam da bireye boyun eğdiren ve onu özneye çeviren bir çeşit güç gerektirir” (Foucault, 1982:208).

Bir diğer taraftan özellikle otoriter yönü ağır basmaya başlayan iktidarlara kimlik ilişkileri bağlamında ‘kaos’ faktörü ön plana çıkabilir. Otoriterlikte sürdürülebilirliği sağlamak, kitlelerin yönetilebilirliğini kolaylaştırmak için kitleleri bağımlı hale getirme, bağımlı bir kimlik modeli geliştirme eğilimi otoriter iktidarlarda daha çok öne çıkabilir. Bunu kolaylaştırmak için de ‘kaos’u bir araç olarak kullanma riski demokratik iktidarlara göre daha yüksektir.

“İktidar”ın kamusal alana uygun “özne”ler inşa etme iradesi özellikle modernizm süreciyle birlikte başlamıştır. İktidar, etki alanını, toplumun en küçük birimlerini dahi etkisi altına alacak “...iktidar etkilerinin tüm toplumsal gövdeye, gözeneklere kadar sızmasını sağlayacak...” (Foucault, 2003:95) şekilde tasarlar. Bireyi tamamen etkisi altına alıp şekillendiren bu iktidar türüne, Foucault “biyolojik iktidar” der. Belirli bir çerçevedeki standart toplumu inşa etmek için otorite araçlarının yanında “bütünleştirme tekniklerini” de kullanan biyo-iktidar, “...aynı zamanda bireyselleştiren, insanları kurulmuş deneyimlerin öznelere haline getiren; bilinç ya da öz bilgi yoluyla kendinin tanımlayıp belirlemiş olduğu kimliğe bağlayan ve bu

yolla denetim altına alan iktidardır” (Aydoğdu, 2004:123). “Öznenin var olmadığı bir kimlik içi boş kabuk gibidir. Tabiat ya da toplum boşluk kabul etmez ilkesi gereği özne de boşluk kabul etmez. Mutlaka öznenin içi kültürel-tarihi-sosyal değerler içinde "söz"le doldurularak temsille anlam kazandırılmalıdır. Böylelikle "söz" bireyi, hem çok ötelere taşımış olur hem de onun kimliğini anlamlandırmış olur. Daha doğrusu geçmişle gelecek arasındaki bağı kurmuş olur. Yalnız söylemin öznedeki içselleştirilmiş olması gerekir. İçselleştirilmeyen eylemlerde "söz" zamanla anlamını ve amacını yitirebilir, hatta manipüle edilebilir. Görüldüğü gibi kimlik, önce bireyin özne olmasıyla, sonra bu öznenin söylemle şekillenmesiyle daha sonra da söylemin özne tarafından içselleştirilmesiyle oluşan bir süreçtir” (Aydoğdu, 2004:126). Modernizmin öngördüğü kimlik yapıları ve bu bağlamda inşa edilen özne, temelleri olmayan, köksüz ve yapay olmakla eleştirilir. Dolayısıyla kökleri olmayan her ağacın, temelleri olmayan her binanın eninde sonunda en küçük sarsıntıda, biraz kuvvetli bir fırtınada yıkılması, çökmesi, devrilmesi kaçınılmazdır:

“Sonuç olarak modernite haklı olarak bir özne ilan etti, fakat bu özne bireyi kendi dinamikleriyle, tarihsel-sosyal şartlar ve varoluş deneyimleri ve dinamikleri üzerine inşa edilmiş olan bir özne değil, modernitenin kendi bilinci ve ilkeleriyle oluşturmuş olduğu; bir nevi planlanmış, kayıt altına alınmış, kurmaca bir öznedir. Yani modernitede inşa edilen özne vardır. Oysa asıl özne kendini sürekli olarak inşa edebilen öznedir, bir kurmaca olan özne değildir. Modern özne modernitenin kendi bilimsel-yöntemsel ve politik şartları içinde doğup yine bu şartlar içinde ölümünü yaşamaktadır. Bu ölüm tesadüfi değil, planlı bir ölümdür. Varlığına devam eden ise, sarsılsa da tarihsel-sosyal şartların öznesidir. Bu bağlamda modern özne, ne ontolojik bir güvendir, ne bir kahramandır, ne de

kendi kendine yetebilen bir öznedir. Bu özne değersizleştirilmiş bir özne olarak kültür, tarih ve gelenekten kopuşu, yani sadece kendine değil, kültür, tarih ve değerlerine karşı sorumsuz, samimiyetsiz ve moderniteyi her şeyiyle içselleştiremeyen bir kimliği ifade eder. Kısaca modernitede hakim parçalanmış monist kimliğe geri dönmüştür, modern kimlikte özne de bu durumu yansıtmaktadır. Sağlıklı kimlik dolayısıyla da özne oluşturabilmenin yolu ise, hiçbir şekilde birbirlerine indirgmeden modernizm ile gelenek arasında köprüyü kurabilmekten geçecektir.” (Aydoğdu, 2004:144,145)

Modernist paradigmanın insanı, pragmatist kaygılarla inşa edilmiş, sınırları özenle çizilmiş, birey ve vatandaş kimlikleri dışındaki toplumsal kimlikleri çoğunlukla görmezden gelinmiş bir proje insanı olarak değerlendirilmektedir. Dikkat edilirse yaklaşımlarda genellikle, toplumun-devletin-iktidarın-sistemin-konjonktürün birey/özne üzerindeki yapılandırıcı(inşa edici) etkilerinden bahsedilir. Sosyal insanın diyalektik bir süreç olduğu, sosyal bilimlerde tek yönlü bir insanın pratikte pek mümkün olmadığı gözden kaçırılır. Yapan, eden, eyleyen insan kendini etkileyeni de etkileme gücüne sahiptir. Berger’in “toplum insanın ürünü olduğu gibi insan da toplumun bir ürünüdür” yaklaşımı insan-iktidar ilişkileri için de ilham verici olabilir. Berger’in varsayımı şablonlaştırıldığında kültürel kimlik bağlamında, “siyasal iktidarlar insan ürünü olduğu gibi insan da siyasal iktidarların bir ürünüdür” şeklinde kabaca ifadesini bulabilir. İktidarın ideolojisi, gücü, yönetim tarzı, toplumsal tabanı, habitusu ise bu belirleyen-belirlenen ilişkisinin şeklini, yönünü, hızını, oranını etkileyen temel faktörler olarak tasavvur edilebilir.

Postmodernizm-kimlik ilişkilerini daha iyi anlayabilmek için postmodernizm kavramını biraz daha açmanın gerektiği kanaatindeyiz. Bilindiği üzere postmodernizm kimine göre modernizmden

tamamıyla kopuşu ifade etmekteyken, kimine göre ise modernizmin kılık değiştirmiş hâli/yeni versiyonudur. Kimi, postmodernizmi, tarihin sonu ve ulus devletlerin yok oluş fermanı olarak algılayıp derin endişelerin içinde kaybolurken; kimi de en silik kimlikleri dahi görünür kıldığını, toplumsal temsiliyeti öne çıkardığını, sınırları saydamlastırıldığını, sosyal, siyasal, ekonomik, psikolojik bentleri yıktığını ve böylece insanlara şimdiye değin görülmemiş bir fırsat eşitliği sağladığını iddia ederek kutsamaktadır. Postmodernizmi ne yerin dibine geçirmek ne de onu kutsamaktan çok insan hayatını etkileyen bir fenomen olarak onu anlamaya çalışmak daha rasyonel bir yaklaşım olacaktır. Postmodernizmin doğası gibi tanımları da çok çeşitli, muğlak ve dağınıktır. O tam anlamıyla temel ilkelere sahip olmadığı için bir ideoloji olduğu da tartışmalıdır. Ancak toplumsal hayatın neredeyse her alanını etkileyen postmodernizmi çeşitli belirtileriyle tanımlamak ve tanımlamaktayız. Bu belirtiler herşeyden önce modernizmdeki temel belirleyici olan rasyonaliteye karşı duruştur. O kesinlikten yana değil belirsizlikten, bilinmezlikten yanadır. Bütünlük yerine parçalanmışlığı tercih eder; saflığı, öz'ü reddeder melezliği kabul eder. Dünyaya, gerçekliğe karşı ağır başlı değildir postmodernizm; onları alaya alır, ironi malzemesi olarak kullanır. Postmodernizm değişmez evrensel gerçekliğe karşı çıkar, ona göre herkesin kendi gerçekliği vardır ve kişiler kendi gerçeklikleri çerçevesinde haklıdır. Üst gerçekliğe, üst bilgiye karşı çıkan postmodernizm aynı şekilde üst kimlik oluşumlarına da karşıdır. O kimliklerin yerelliğini, çeşitliliğini ve heterojenliğini benimser.

Postmodernizme göre toplumsal hayatın demokratikleşmesi, farklılıkların kendi özgürlükleri çerçevesinde kamusal alanda bir arada yaşamasıyla gerçekleşir. Bunun için farklılıkları temel almış, özgür hareket alanına sahip bir sivil toplum yapılanması gereklidir. Postmodernizmin kimlik anlayışını ancak modernizmin kimlik anlayışı ile kıyaslayarak ortaya koymak

mümkün görünmektedir. Modernizmin kimlik anlayışı daha çok idealize edilmiş, monist bir kimlik anlayışıdır ve kimlik, modern toplumun bir sorunu olarak ortaya çıkmıştır. Geleneksel cemaat yaşamından büyük ölçekli modern cemiyet yaşamına geçişle birlikte insanın toplumsal konumu da radikal bir şekilde değişmiştir. Geleneksel toplumda kendi grubunun, ailesinin, aşiretinin doğal üyesi olan ve toplumsal kimliği hazır olarak kendine sunulan insan, modern topluma geçişle birlikte bu doğal bağlarından kopartılmış ve kimlik sorunu ortaya çıkmıştır. Kopan geleneksel bağlar yerine bireyciliği ikame eden Batı modernizmi, sonrasında postmodernizm süreciyle birlikte kimlikleri, büyük ölçüde tercih edilebilir olgulara dönüştürmüş ve “özgür” bireylerin tercihine sunmuştur. Ancak bu tercih durumu da sorunludur. Üstten evrensel kimliklerin tercihine yönelik küresel baskılar, alttan geleneksel kimlikleri görünür kılmaya yönelik yerel baskılar kaotik bir durumu ortaya çıkarmaktadır.

Modernizmle postmodernizmin kimlik anlayışına dönük olarak belirgin farklılıklardan birisi de, dine yaklaşım biçimlerinde görünür: “Postmodernitenin en belirgin özelliklerinden birisi ise ‘dine dönüş’e de imkân tanınmasıdır. O kadar ki, karşıt siyasal değerlere sahip olmalarına rağmen, bazı düşünürler dini, modernitenin parçalayıp kırılğan hale getirdiği toplumsal gerçekliği onarmanın çaresi olarak görmekte-dirler” (Sarıbay, 1995:87). Dolayısıyla “Kültür olarak İslam, modernitenin karakteristikleri karşısında kimlik tanımlayıcı bir boyuta sahiptir” (Sarıbay, 1995:111). İslam’ın kimlik tanımlayıcı boyutu günümüzde Batılı aydınların da dikkatini çekmekte ve bu durumu kendi bakış açılarına göre değerlendirmektedirler. Bunlardan biri olan Gellner, daha çok İslam’la ilişkilendirdiği radikalizmin, moderniteyle ilişkilendirdiği rasyonalizmin ve postmoderniteyle ilişkilendirdiği relativizmin günümüzde rekabet halinde olduğunu anlatır (Gellner, 1992).

Giddens modernliği, yirminci yüzyılın son zamanlarında yaşayan birçok aydının müşahede ettiği gibi iki yönlü bir olgu olarak değerlendirmektedir. Bunların ilkinde modern toplumsal kurumların gelişip yaygınlaşmasıyla, insanoğlu güvenli ve güzel bir yaşam anlamında önceki dönemlere kıyasla daha fazla fırsata sahiptir. Fakat diğer taraftan ise modernliğin bu dönemde daha da açığa çıkmış “nükleer savaş olasılığı, ekolojik yıkım, engellenemeyen nüfus patlaması, küresel ekonomik mübadelenin çöküşü ve diğer gizli küresel felaketler” gibi “herkes için cesaret kırıcı bir tehlike ufku oluştur” (Soydemir, 2011:175) an karanlık bir yüzü de vardır: “Genelde, modernliğin ‘fırsat yönü’ en etkin biçimde toplumbilimin klasik sosyologları tarafından vurgulanmıştır. Marx ve Durkheim modern çağı sorunlu bir dönem olarak gördüler. Fakat her ikisi de modern çağın sağladığı olumlu olanakların onun olumsuz karakteristiklerine daha ağır bastığına inandılar. Marx sınıf mücadelesini kapitalist düzen içindeki temel bölünmelerin kaynağı olarak görüyordu; ama aynı zamanda daha insancıl bir toplumsal sistemin ortaya çıkışını da düşünmekteydi. Durkheim, endüstriyalizmin daha çok yayılmasının, işbölümü ve ahlaki bireyciliğin birleştirilmesiyle bütünleşmiş, uyumlu ve doyurucu bir toplumsal yaşamı kuracağına inanıyordu. Max Weber ise sosyolojinin bu üç kurucusu arasında en kötümser olanıydı. O, bireysel yaratıcılığı ve özerkliği ezen bir bürokrasinin genişlemesi pahasına modern dünyanın ve maddi ilerlemenin elde edildiği düşünüyor bu durumu paradoksal bir ortam olarak görüyordu. Ancak o bile modernliği karanlık yüzünün bu denli büyük olabileceğini tam anlamıyla tahmin edememiştir” (Giddens, 2010:14,15).

Karamsar yönüne rağmen Weber sosyolojisinin modernizm ve sosyal değişme problemini çözümlenmeye dönük bulguları oldukça ilgi çekicidir. Aynı zamanda O’nun sosyolojisinde “karizma” ve “rasyonalite” kavramları bağlamında din-kimlik ilişkisi daha belirgin bir hâl alır. O, modernleşmeyi, ahlaktan sanata,

hukuktan eğitime kadar her alanda bir rasyonelleşme süreci olarak görür. Rasyonel akıl hesapçıdır, pragmatiktir, ölçülüdür, denetleyicidir, öngörüsü yüksektir. Ancak sosyal hayata anlam yükleme yani bir anlamda kültürel kimlik inşa etme imtiyazına sahip değildir. “Bu imtiyaz, peygamberce kehanetlere mahsustur” (Bilgin, 1999:40). Weber “kutsallığından arındırılmış” dünyanın “anlam” sorununu “karizma” kavramıyla aşmaya çalışır. “O’na göre, bazı insanlarda bulunan özel bir takım nitelikler bir anda şeylerin durumunu dönüştürür; Hristiyanlık, İslamiyet, Sovyet Devrimi, vb. böyle doğmuştur. Mutasyon değildir bu. Yenilik, bir yaratmadır, bir devrim sonucu değildir” (Bilgin, 1999:41). Bu kapsamda Touraine da “Peki bugün, her yerde bunalımların arttığı ve toplumsal hareketlerin giderek azaldığı, sefaletin yayıldığı ve hiçbir devrimin yaşanmadığı dünyamızın en belirgin özelliği, toplumsal eyleyenlerin zayıflaması ya da sahnedan çekilmesi değil midir?” (Touraine, 2011:391) sorusunu sorar.

Weber’in Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu adlı klasik eserinde beyaz Protestan burjuvazi bireyini tanımlarken aktardığı: “özgür, otonom, seçme iradesi ve imkânına sahip birey” tanımlaması tam olarak erken modern dönemin kendi kimliğini belirleyebilecek irade ve rasyonelliğe sahip ideal bireyini tarif etmektedir. Fakat bu akılcı, ilerlemeci, mükemmel yurttaş idealize eden bireysel kimlik düşüncesi, daha sonra Weber’in de teyit ettiği üzere “dayatılan bir kader”e, bir tahakküm aracına dönüşmüştür (Çiğdem, 2004:58). Modernizm insanlara kimlik kazandırma konusunda başarısız olmuştur. Bu alan modernizme rağmen dinlerin ve üstün nitelikli kişilerin(karizma) alanı olmaya-üstelik çok daha güçlü ve etkili bir şekilde devam etmektedir. Kutsallığından arındırılmış dünyanın bireyi kendini boşlukta ve savunmasız hissetmektedir. Bu boşluğu doldurmak, korunaklı limanlara demirlemek ihtiyacı pozitivist öngörünün aksine, modern zamanlarda, dinin daha da



güçlü ve etkili olmasına katkı sağlamaktadır.

Fakat bir diğer taraftan dinin bu etkili gücünü fark eden taraflar bu alanı çatışmacı bir rekabet alanına dönüştürebilmektedir. İnsanlara din alanı üzerinden kimlik kazandırabilme iddiasını ortaya koyan taraflar arasındaki kavgalar az rastlanan bir durum değildir. Bazen iktidarın sürekliliğini sağlamaya odaklanmış bazen sosyal gerçekliğin inşası ve gündelik hayatın anlamlandırılmasında kendi anlam kodlarını cari kılmaya dönük olarak kimlik inşasında aktif rol alma motivasyonuna dayalı çatışmaların sadece bu zamana ve bu coğrafyaya özgü olmadığını da belirtmemiz gerekir. Belirli bir dini belirli bir inancı referans göstererek büyük bir kimlik alanının temsiliyetine yönelik güçler çatışması modern zamanları da aşan küresel bir olgudur.

Moscovici modern dünyada insanların önünde iki seçim olduğundan bahseder: birincisi, ya eski ideallerin güçlü bir aydınlanmayla yeniden ortaya çıkışı/dirilişi yahut yeni peygamberlerin yaratacağı bir canlanma, yenilenme. Yeniliğin bir ilk tekil noktası vardır; bu anda her şey tersine döner, bir patlama olur, her şey mümkündür. Bu, "patlama aşaması"dır. Sorun henüz anlaşılabilir değildir, çözülemez; bir takım varoluş ve eylem koşulları hazırlanır. Moscovici bu süreci kozmik Big Bang teorisine benzetir. İkincisi -asında bu madde, bir aşama, sürecin devamı olarak da okunabilir-modern dünyadaki insanların önündeki diğer seçim ise; bürokrasinin bir sonucu olarak her şeyin ruhsuz, kalpsiz uzmanların eline bırakıldığı mekanik bir fosilleşme/taşlaşmanın meydana geldiği sosyal ilişkilerin rasyonelleştirilmesidir. Sosyal alanların rasyonelleşmesiyle birlikte başlangıç heyecan ve coşkuları durulur; politik ve ekonomik gereklere göre kanalize edilir; yeni bir "demir kafes" örülür ve topluluk üyeleri bunun gönüllü esiri olur (Moscovici, 1998'den akt. Bilgin, 1999:41). Moscovici'nin modern dünya insanının zorunlu seçim alanları birbirinden bağımsız ayrı alanlar gibi gözükmemektedir. Sanki

birbirini zorunlu olarak, döngüsel bir şekilde takip eden, birbirine bağımlı alanlar izlenimi yaratmaktadır.

"Moscovici'ye göre karizmanın özellikleri ve oluşumu hakkında çok şey bilmiyoruz...Sosyal anlamda karizma; tanrısal bir seçim, seçilme onuru; psikolojik anlamda bir iç güven ve diğerlerini cezbedici bir manyetik güçtür...Karizma, dolaylımsız gerçekten çıkma ve farklı bir varoluşa geçme yönünde bir heyecan ve tutku ortaya koyar. Herkes kendini sürükleyen güçlerle dolu hisseder kendini. Ortak bir eylemi canlandıran bir üstün gücü teşahhus ettirdiği izlenimi taşır. Karizma bir tür yüksek enerji gibidir: Kriz anlarında ortaya çıkan, miskinliklere, durağanlıklara son veren, alışkanlıkları kıran bir güçtür...Herkes geçmişin bağlarından sıyrılmış ve ortak amaca kendini adanmış bir durumdadır...Onları bir araya getiren karizma rasyonel değil, duygusaldır...XX. yüzyılda, Weber'e göre, biz dünyayı kutsallığından arındırıyoruz; yani onu soğutuyor ve kendi üstüne kapatıyoruz. Böylece, karizma sahibi insanların lehine zihnin fedasıyla başlayan tarih, herşeyin zihne feda edilmesiyle son bulmaktadır; insanlar kendilerini kontrole/disipline zorlanmakta ve aralarındaki her türlü sihirli güç yok edilmektedir. Dünyayı kutsallığından arındırma budur" (Bilgin, 1999:42-44).

Moskovici'nin karizmanın kriz anlarında ortaya çıktığına yönelik tespiti üzerinde durulmayı hak ediyor. Gerçekten de hangi zaman diliminde ve dünyanın neresinde olursa olsun toplumlardaki her kriz, her tükenmişlik hâli kendi duygusal karizmasını beraberinde getirmiştir. Geçici de olsa, her zaman için gerçekçi ve kalıcı çözümler sağlamasa da, toplumlarda kurtuluşa yönelik güçlü bir umudun, düzlüğe çıkılacağına yönelik bir inancın oluşmasına katkı sağlamıştır. Karizmayı sadece modern dönemin bir gerçeği ya da herhangi bir döneme özgü olarak sınırlamak

kanımızca çok doğru bir yaklaşım değildir. Karizmayı, kriz anlarının bir antitezi olarak ortaya çıkan konjonktürel bir olgu olarak ele almak durumundayız. Böylece karizma kavramı, Türkiye’de tek partili güçlü iktidarların ortaya çıkış sürecinin de açıklanmasına katkı sağlar. Osmanlı İmparatorluğu’nun uzun süren çöküş süreci ve son kerte de emperyal güçlerin ülkeyi tamamen paylaşmaya yönelik iştahının yarattığı bunalım Mustafa Kemal’i, ‘Atatürk’e dönüştürmüş ve onun kişisel karizmasında kendi anti tezini üretmişti. Osmanlı bakiyesinin güçlü inanç ve duygusallıklarıyla bu karizmanın ve onu çevreleyen yakın halkanın peşinden gitmesi başarıyı beraberinde getirmişti. Sonrasında karizma kendi ideolojisi çerçevesinde bir kimlik inşasına soyunmuş ve bu inşa neticede yeni “demir kafesler” meydana getirmiştir. Krizlerin yükselmesi, bunalımların baskısı ve bu süreçten kurtulmaya yönelik yeni arayışlar Adnan Menderes’in karizmasında 10 yıl sürecek Demokrat Parti iktidarlarıyla sonuçlanmıştır. Menderes’in özellikle son iktidar döneminde, iyiden iyiye heyecanını kaybeden karizma kendi demir kafeslerini örmekle meşguldü. Siyaset dışı gayri meşru 1960 müdahalesi olmasaydı eğer, sağ çizgide büyük bir kırılma yaşanabilirdi. Ancak bu “dışarıdan” müdahale statükoya karşı safları sıklaştırma refleksi yaratmış ve Süleyman Demirel karizmasında Adalet Partisi iktidarları sahneye çıkmıştır. Demirel’in kendine özgü pragmatik siyaset anlayışı, çoğu zaman ilkesizlikle eleştirilen siyaset tarzı, halkı, cebrin yarattığı duygusallıktan daha çabuk kurtarmış, yeni rasyonel arayışlara kapı aralamıştır. Ancak nihayetinde “su kendi yolunu bulmadan” 1980 müdahalesi gelmiştir. Statükonun cebri yine sağ antitezi olarak Turgut Özal’ı üretmiştir. Son olarak 28 Şubat müdahalesinin sonucu, Tayyip Erdoğan karizmasının sahnede rolünü almasıyla, Türkiye’de tarihin günümüzde de tekrerrit ettiğine hep birlikte şahitlik ediyoruz. Fakat Erdoğan’ın, Cumhuriyet siyasal tarihi boyunca, yeni karizmalara zemin hazırlayan krizlerin temel nedeni olan bürokratik, seçkinci, Kemalist vesayet rejimi üzerinde

kurduğu hakimiyet, siyasal tarihimizin artık olağan kabul edilen akışını değiştirmiştir. Uzun süreli güçlü iktidar süreciyle Cumhuriyetimizin geleneksel vesayet rejimi pasif konuma geçmiş fakat bu kez de “karizma”nın etki alanını, gücünü, toplumdaki karşılığını ve meşruiyetini koruyabilmesi sorunu baş göstermiştir. Bu durum ise yeni düşman ve kriz alanlarının yaratıldığına dair tezlerin güç kazanmasına katkı sağlamıştır. Siyasal alandaki rasyonellik taleplerinin, “yedi düvelin ve üst aklın bir araya gelip Türkiye’ye diz çöktürmeye çalıştığı bir ortamda ihtiyacımız olan şeyin rasyonel siyaset değil, karizmanın liderliğindeki duygusal siyaset olduğu”<sup>1</sup>na yönelik bir söylemle bastırılması dikkat çekicidir.<sup>2</sup>

Modern dünya kutsallığından arındırılmış gibi görünse de aslında Gauchet’nin yaklaşımında bu durum sadece dinin sosyal

<sup>1</sup> TRT Haber’de ‘Yeni Türkiye’ programında konuşan Cumhurbaşkanı Başdanışmanı Yiğit Bulut, “Hiç kimse hikaye anlatmasın. Bu ülkede zaten lider var, siyaseti yapıyor. Başka kimsenin siyaset yapmasına da ihtiyaç yok. İçeride de siyaset yapıyor, dışarıda da siyaset yapıyor. Bizim amacımız, görevimiz bu ülkede lidere destek olmak. Nasıl? Üretmek destek olmak” ifadelerini kullanması bu duruma güzel bir örnek oluşturabilir. <http://www.diken.com.tr/basdanisman-yigit-bulut-siyaseti-erdogana-zimmetledi-baska-kimse-yapmasin/> (12.07.2016). Bu ve iktidara yakın medyadaki ‘korumacı güçlü irade, dış mihraklar, üst akıl’ odaklı benzeri söylemler baba-çocuk kimliğinin üretilmesinde kullanışlı argümanlar olarak öne çıkıyor. Herşeyi bilen, tehlikelere karşı uyanık, halkını koruması altına alan baba rolündeki devletle; tehlikelerin farkında olmayan, korunmaya muhtaç, üstüne vazife olmayan işlere karışmayan, söz dinleyen, uslu ‘çocuk halk’ın ilişkisi, toplumsal kimliğin inşasında ailedeki birincil ilişkilerin başarılı bir taklidi olarak her dönemde kendine bir kullanım alanı buluyor.

<sup>2</sup> Bu satırların kaleme alınmasından yaklaşık bir hafta sonra 15 Temmuz kanlı darbe gecesinin yaşanması ise Türkiye’de rasyonel siyaset zemininin halen oluşmadığını göstermesi açısından çarpıcıdır. Nihayetinde Türkiye’nin en uzun ve en kaotik olağanüstü gecesi olan 16 Temmuz 2016 gecesi, ülkede bir süre daha duygusal yönlü “karizmatik” liderliğe ihtiyaç olduğu yönündeki tezleri güçlendirmiştir. Son tahlilde bundan sonraki süreç olağanüstü konseptin gölgesinde kartların yeniden karılacağı, yeni ortaklıkların kurulacağı, yeni hedef ve kırmızı çizgilerin belirleneceği bir zaman dilimine işaret ediyor.

rolünün sona ermesinden ibarettir. Dini inanç ve iman yani bir anlamda dinin kimlik kazandırma fonksiyonu etkisinden bir şey kaybetmemiştir. Modern toplum sistemsel olarak ateist olmakla birlikte, bu toplumları oluşturan bireylerin ateist oldukları söylenemez. Bu durum Gauchet'nin ifadesiyle "içinde yaşadığımız dünyanın bir sırrı"dır (Gauchet, 1985'ten akt. Bilgin, 1999:45). Aydınlanma süreciyle birlikte ve sonrasında XX. Yüzyılın büyük bir kısmında sistemler üzerinde yoğun bir sekülerizasyon programları uygulanmakla birlikte özellikle XXI. yüzyılda bütün dünyada ve ülkemizde maneviyatın yükselişine tanık olunmakta, kimliklerin inşasındaki kaynak etkisi yeniden keşfedilmektedir. Üstelik bu durum sadece toplumlar değil sistemler üzerinde de etkisini hissettirmektedir. Türkiye'de son 15 yıldır İslami referanslarını ön plana çıkarmaya çalışan bir siyasal partinin iktidarı, Mısır'da devrim sonrası Hüsnü Mübarek'in iktidardan uzaklaştırılmasıyla yine İslamcı Müslüman Kardeşler (İhvan-ı Müslimin)'in desteğindeki bir adayın<sup>3</sup> cumhurbaşkanı olması, komünist Sovyetlerden Katolik Rusya'ya dönüş, reiki, yoga, tao gibi hint ve uzakdoğu dinsel kültürüne ait ritüellerin küresel çapta yaygınlaşması, günümüz toplumlarında astroloji, parapsikoloji gibi alanlara duyulan yoğun ilgi, maneviyatın yükselen etkisini ortaya koyan sadece bir kaç örnektir. "Bir başka deyişle, herkesin kendi yaşam tarzını bir kültüre dönüştürme hakkı (postmodernite), ister istemez çoğulluğu temel alan bir yapıyı(sivil toplum) zorunlu kılmakta; her yaşam tarzı gibi din de(özgül olarak İslam) o çoğulluklardan biri şeklinde ve kendi yaşam tarzını bir kültüre dönüştürme hakkıyla söz konusu yapı(sivil toplum) içinde kendi yerini meşrulaştırmaktadır" (Sarıbay, 1995:11).

<sup>3</sup> Mısır Halkı'nın yarısından fazlasının oyuyla seçilen Muhammed Mursi'nin Cumhurbaşkanlığı görevi -Batı'nın demokrasi, insan hakları, özgürlük, hukukun üstünlüğü söylemlerindeki ikiyüzlülüğünü bütün açıklığıyla ortaya koyan-Batı destekli askeri bir darbeyle sadece bir yıl sürmüştür.

Fakat yine Sarıbay'a göre bu örtüşme önemli bir paradoks oluşturur. Tekilliği yadsıyıp çoğulluğu teşvik eden ve meşrulaştıran postmodernite ve sivil toplum İslam'ı da bu bağlamda kapsar. Paradoks bu noktada başlar. Postmodernitenin ve sivil toplumun çoğulluğu meşrulaştırımı bağlamında kendine yer edinen İslam, doğası gereği Tevhid anlayışını esas aldığından, çoğulluğu ortadan kaldıracak bir hegomoniye dönüşme özelliği gösterir.<sup>4</sup> Böylece tek'likten çoğulluğa sonra tekrar tek'liğe (Tevhid'e) dönüşüm söz konusudur. "Neticede İslam, bir kültür dünyası olarak mantıksal şekilde varlığını meşrulaştıran postmoderniteyi ve sivil toplumu yadsıyarak, tevhid temelinde kendini onlara alternatif olarak sunmaktadır." Fakat yazara göre İslam da bu süreçten doğrudan etkilenir, postmodernize olup sivilleşerek çoğul yorumları gündeme gelir (Sarıbay, 1995:12,13). Bilindiği gibi hiyerarşi, araçsal akılcılaştırma ve bütüncül (holistic) toplumsal düzenlemeler modernitenin karakteristiğini oluştururken eşitlik, değersel akılcılaştırma ve bireyci düzenlemeler postmodernitenin karakteristiğini ihtiva eder (Seligman, 1990:117). Modernizmin sosyal alanda ortaya çıkardığı değişimlerin başında parçalı toplum yapısı ve buna bağlı kimlik krizi zikredilebilir. Bu durumun doğal sonucu ise toplumla yeniden bütünleşmeye yönelik olarak kimlik arayışlarının hız kazanmasıdır. "Din, genelde, bu açıdan

<sup>4</sup> Abdelwahap El-Affendi (daha ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmed Kürşad Atalar, Dört Analitik Terim Ölçeğinde "İslamcı" Kimlik, Gönül Pultar(Ed.), *Kimlikler Lütfen* içinde, ODTÜ Geliştirme Vakfı Yay., Ankara, 2009, s.51.) ve bazı İslamcı yazarların tevhid anlayışının hegomoniye dönüşmediğine yönelik ciddi itirazları vardır. Bu konudaki temel dayanak ise Medine Vesikası olarak gösterilir. Milli Görüşçülerin de öne çıkardığı bu vesika İslam Peygamberi Hz. Muhammed'in Medine döneminde farklı dini/kültürel gruplarla yaptığı anlaşmayı ifade eder. Bu anlaşmaya göre her grup aynı toplumda çoğulculuk anlayışı içinde bağımsız bir biçimde kendi kültürünü yaşamaya devam edecektir. Zaten bu yaklaşım peygamber dönemiyle de sınırlı kalmamış Osmanlı İmparatorluğu tüm etnik- dinsel kültürel gruplara karşı bu çoğulculuk anlayışını devam ettirmiştir.

modernleşmeye karşı beliren direnişlere meşruluk sağlamakla kalmamakta, toplumsal bütünleştirici işlevi de görebilmektedir” (Aron, 1968:47’den akt. Sarıbay, 1995:46). Nihayetinde bu tür tahlillerde gözden kaçırılan temel gerçeklerden bir tanesi, İslam’ın özü itibarıyla kendi özgür yaşam alanına kastedilmediği sürece toplumsal barış zeminini sürdürme, güçlendirme iradesinde olduğu gerçeğidir.

Postmodernizmle birlikte “Özellikle modernitenin siyasal ve ekonomik biçimlerinden etkilenen, onun üretimsel yapısı tarafından nitelenen ve moderniteye ve onun mutlak akılcı süreçlerine karşı sorumlu olan bireysel kimlik düşüncesi, kültürel biçimlenimin toplumsal hayatta ön plana çıkmasıyla değişim ve dönüşüm süreci içine girmiştir” (Köksalan, 2013). İkinci modernizm dönemi ya da refah toplumu olarak adlandırılan 1960’ların sonrası dönemin en belirleyici unsuru, topyekûn savaşmış ve savaştan yeni çıkmış toplumların yeniden yapılanma çabaları ve bunların ortaya çıkardığı toplumsal etkilerdir. Her şeyden önce yetişmiş iş gücünü büyük oranda kaybetmiş Batı toplumları potansiyel genç nüfusuyla yeni bir üretim hamlesi başlatmıştır. O dönemin toplumsal koşulları fordist üretim modeline fırsat tanımaktaydı. Bu modeli tüm imkânlarını seferber ederek kullanan Batı hızlı bir refah sürecine girmiştir. Ancak topyekûn üretim, ulusal sınırları zorlamaya başlamış ve sermayenin ve işgücünün küreselleşmesinin önünü açmıştır. 1990’larla birlikte bu süreç daha da hızlanmış ve iletişim devrimiyle ve Sovyetler Birliği’nin çöküşüyle birlikte küreselleşme kavramı sıkça kullanılmaya başlanmıştır. Saydamlaşan ulusal sınırlar mefkûre ve inanç birliğine dayalı ulusal kimlikleri de büyük ölçüde zayıflatmış, nüfusu ve sermayesi heterojenleşen toplumlar etnik ve kültürel kimlikleri ön plana çıkartmıştır. Kendi rasyonalitesi çerçevesinde küresel piyasa ekonomisi; sürekli büyümek, yayılmak ve kültür dahil piyasalaştırabileceği her şeyi piyasalaştırmak durumundadır. Sürekli

metalaşan ve metalaştıkça da çeşitlenen kültür ürünleri pazarını oluşturabilmek için de, kendi yüzeyselliği içinde kimliklerin çeşitliliği ve görünürlüğü olabildiğine desteklenmiş ve kimlikler bir reklam aracı olarak kullanılmaya başlanmıştır. Bugün en basit semt pazarlarında bile yüzlerce çeşit Kâbe resimleri, Osmanlı tuğraları, Hz. Ali çıkartmaları, Atatürk aksesuarları ya da Che tişörtleri bulunabilir; her gün yine, bu değerlerle ilgili reklamlar eşliğinde onlarca çeşit televizyon yapımı izlenebilir, radyo programları dinlenebilir ve binlerce internet sitesinde gezinilebilir. Kanaatimizce her şeyi, her değeri metalaştırıp tüketmek isteyen doymak bilmez iştahını, özgürlük maskesiyle gizleyebilmesi postmodernizmin önemli başarılarından biridir.

Bauman da kimliğin anlamının hem kişilere hem de şeylere ilişkin olduğunu söyler. Modern toplumla birlikte hem kişiler hem şeyler sağlamlıklarını, kesinlik ve sürekliliklerini yitirmişlerdir. Ona göre, dayanıklı nesnelere oluşan dünyanın yerini artık, anlık tüketim için tasarlanan ve bir kere kullanıldıktan sonra atılan ürünlerin doldurduğu bir dünya almıştır (Bauman, 2000:124). Bauman’ın da ifade ettiği gibi insan ilişkilerinde de açığa çıkmaya başlayan bu “kullan at”çılık psiko-sosyal yönden çöküntüye uğramış, travmatik, güvensiz bir toplumun zeminini oluşturmaktadır. Bireyler artık bu güvensizlik ortamında kimliklerini inşa edebilecekleri daha istikrarlı ve güvenilir zeminler aramaktadırlar. “Birey bu yönde, ister istemez, anlam arayışını temellendirmeye, şahsiyet bütünlüğünü ve kimliğini yeniden inşa etmeye koyulacaktır” (Erkan, 2013:1830). Bu yeniden inşa aşamasında kimisi etnik ya da kültürel unsurları kendine zemin olarak belirlerken, kimisi tüketim temelinde maddi unsurları hayatına anlam katmada belirleyici kılar. Yine kimileri hayatın her aşamasında kendine yol gösterip cesaret verecek rehberlere ihtiyaç duyarken (Bauman, 2000:254-255)<sup>5</sup> kimileri de dini

<sup>5</sup> Bauman’ın da ifade ettiği gibi çağımız artık “rehber”ler çağı olmuştur. Neredeyse her sokağın

motivasyonları kendine referans olarak alır. Adam Smith ise kimliği etkileyen bu motivasyonlar konusunda kendi kuramında bir önem sıralaması oluşturmuş ve en önemli kimlik olarak diğer kimliklere nazaran daha güçlü duygusallığa sahip gördüğü milli kimliği tespit etmiştir. Özellikle olağan üstü dönemler, işgal hareketleri, istiklale yönelik tecavüzler bu duygunun tavan yaptığı dönemleri oluşturur. “Her ne kadar Smith daha çok milli kimliğin duygusal yönünü vurgulasa da aslında dini kimliğin de milli kimliğin ötesinde bir yoğunluğu olduğunu söylemek mümkündür. Dini kimlik kendi jargonu içerisinde hem ‘bu dünya, hem de diğer dünya’ için vaatlerde bulunmaktadır. Zaten bu yönü ile de milliyetçilik genelde dinden destek görmüştür” (Şahin, 2013:47). Dinin kimlik üzerindeki etkisi en az etnisitenin kimlik üzerindeki etkisi kadar önemlidir. Erkan dinin kimlik inşası üzerindeki önemini şöyle vurgular:

“Genelde inanç, ibadet ve ahlak konularını içeren din, müntesiplerine sadece ibadet gibi belirli bir takım sorumluluklar yüklemeyi ayrıca hayata ve dünyaya dair görüşler de sunar. Din yoluyla İnsanlar içinde bulunduğu evrenin, kendileri için oldukça karmaşık, belirsiz olayların ne olduğunu anlamaya, tanrıya, yaratılışa, tabiata, ölüme ve ölüm sonrası hayata dair cevaplara erişirler. Böylelikle din insanın hayatına bir istikamet kazandırır. Dinler, dünyanın nasıl algılanması gerektiğine yardımcı olur. Anlaşılması güç dünyayı anlaşılır kılmaya gayret eden dinler ayrıca insanlara “daha iyi bir insan” olmanın yollarını da gösterir. Böylelikle din bir

---

başında bir psikolojik danışman ya da psikolog bürosu açılmış bunların dışında “yaşam koçluğu” diye yeni bir meslek türemiştir. Bunun yanında birçok kurum kendi bünyesinde danışmanlık departmanları oluşturmuştur. Artık toplumun birçoğu kendine ya da ailesine hayatın bütününe ya da herhangi bir bölümüne dair rehberlik yapacak bir “kimlik uzmanı” bulma telaşındadır. Yine bölünerek çoğalan cemaat ve tarikatlar hiçbir dönemde bu denli niceliksel büyüme göstermemişlerdir.

kimliğe dönüşür. İnsanları birbirinden ayıran, ötekiyle farkını ortaya koyan ayırt edici bir niteliğe bürünür. Bu kimlik “ben kimim?” sorusuna verilen cevaptır. İnsanı konumlandıran ve belirli sorumluluklar yükleyen bir kimliktir” (Erkan, 2013:1833).

Batı ölçeğinde, Aydınlanma, sonrasında da Fransız İhtilali ve Sanayi Devrimi'yle birlikte insanlar geleneksel aidiyetlerinden kopartılmış ve büyük kitleler halinde kentlerde toplanmaya başlamıştır. Kitleleri bir arada tutma, üretime dahil etme, ulus devlet yapılanması ve vatandaşlık formunun icadıyla mümkün olmuştur. Sonrasında Batı kendine özgü bu icadının ithaline başlamış ve I. Dünya Savaşı sonrasında neredeyse bütün toplumlarda bu yapı hâkimiyetini ilan etmiştir. “Sekülerleşmeyi de içeren kültürel modernleşme süreçleri, yıllara dayanan, kabul edilmiş değerleri, gelenekleri ve bu geleneklerin taşıyıcılarını ve temsilcilerini kesin olarak zayıflatmıştır” (Eisenstadt, 2007:41). Bu zayıflama ise beraberinde birçok sorunu getirmiştir. Modernleşmenin çıkmazlarına yönelik geniş bir külliyata sahibiz ancak çalışmamızın sınırlılıkları kapsamında bunları ayrıntılı olarak ele almak imkânına sahip değiliz. Biz şu an için sadece Kemal Bayram'ın çarpıcı tespitini alıntılarla yetineceğiz:

“Yani çağımızdaki her düzen nihai ve mutlak bir ahlaki temelden yoksundur. Birçok düşünür bu gerçeğin farkına varmış ve modernliğin getirdiği yıkıma karşı, ahlaki-özel dayanağı olan bir takım çözümler sunmuşlardır. Ulvi kaynaklardan beslenen ve teamül niteliğiyle geleneksel yaşamda sosyal hayata yön veren ahlak, insan üretimi ilkeler, ratio'dan beslenen ideolojilerle yer değiştirince ortaya çıkan derin sorunlar bu şekilde aşılıp çözülmüştür.

Ama bu çözüm çabalarının beyhude teşebbüsler olduğu açıktır. Çünkü her çözüm önerisi, meseleyi aşırı

idealleştirmeler ve indirgemeler çerçevesinde ele almaktadır. Oysa iktidar siyasetinin hâkim olduğu, değerlerin çoğullaştığı, özgürlük ile maddi durumun özdeşleştiği, ‘güçlünün haklı’ olduğu, anlam haritalarını yitirmiş, olası bir ahlakın ortadan kalktığı, büyü bozulmuş, merkezi değerlerin yitirildiği, insanın Tanrı olduğu modern zamanlarda ahlakilik veya haklılık iddiası boştur. Ancak ehven-i şer arayışını karşılayabilecek eklektik bir takım çözüm önerilerinden bahsedilebilir. Bunlar da eklektik olduğundan ilişkili tüm teşebbüsler durumsal olacaktır.

Her geçen gün daha da görelileşen ahlaki yapılanmalarla beraber siyasal alanda ahlaki zemin yokluğundan muzdarip, salt akla dayalı haklılaşmalar ön plana çıkacaktır. Ahlak, siyasi arenada meşruluğun telafisi için kullanılacak bir araç olacaktır” (Bayram, 2013).

1980’lerden sonra ise sosyal, siyasal, ekonomik ve teknolojik birçok faktörün konjonktürel etkisiyle küreselleşme tartışmaları başlamıştır. Demir Perde’nin yıkılması ile iki kutuplu dünyanın sona ermesi modernist projenin de artık iflas ettiği ve yeni küresel bir dönemin başladığı yönünde bir kanaat oluşturmuştur. Bu yeni dönem kimine göre “tarihin sonu”, kimine göre ise “medeniyetler çatışmasının başlangıcı”dır. Kimi küreselleşme yaklaşımını reddederek modernizmin sadece kabuk değiştirdiğini düşünmekte, kimiye bu yeni dönemi ancak yepyeni paradigma ve kavramsallaştırmalarla anlamlandırabileceğimizi savunmaktadır. Sonuç olarak adı ne konursa konsun, bu süreç nasıl okunursa okunsun eskisinden farklı bir dönemin içinde olduğumuz muhakkaktır. Bu sürecin sonu, karanlık bir umutsuzluk kaynağı mı yoksa insanlık için aydınlık bir geleceğin müjdecisi mi olduğu uzun zaman daha tartışılacak görünüyor. Biz bu sürecin olumlanması ya da olumlanmaması yahut bu sürecin toptan inkârı ya da koşulsuz kabulü tartışmaları içine katılmayı makalemiz açısından

yapılandırıcı görmüyoruz. Onun yerine öncelikle kimliğin inşasında sosyal kimlik yaklaşımlarına bakacak sonrasında da kimlik bağlamında makale konumuzu ilgilendiren küreselleşme belirtilerinin ortaya konulması ve bu çerçevede argümanlarımızın yapılandırılmasına Türkiye ölçeğinde devam edeceğiz. Bu bağlamda öncelikle şunu belirtmek gerekir ki ulus devletler holistik olarak inşa edilmiş “vatandaş” kimlikleri üzerinde artık eskisi kadar etkili değil. Bu kimlikler üzerinde devletin otoritesini tamamen kaybettiğini kabul etmiyoruz ancak bu otoriter etkinin ciddi bir şekilde aşındığını gözlemliyoruz. Bu gözlem için çok uzağa gitmek de gerekmiyor, kendi iç gözlemimizi yapmamız bile yeterli olacaktır.<sup>6</sup>

## 2. KİMLİK İNŞASINDA SOSYAL KİMLİK YAKLAŞIMLARI

Kimliğin inşasına ilişkin bir diğer yaklaşım sosyal ve kişisel kimlik ayırımıdır. Sosyal kimlik bireyler arası ilişkiler düzleminde ele alınabilir. Benliğin bir sosyal gruba aidiyetiyle ilgili bir bilinç düzeyine ulaşması sosyal kimliği yansıtır. Goffman’ın kavramsallaştırmasında sosyal kimlik, bireyler arası etkileşimde bireyin sosyal kategorisinin ve sosyal statüye bağlı davranış kalıplarının görünür kılınmasıdır (Goffman, 2009). Kimlik konusu bireysel ve kolektif olmak üzere iki temel düzlemde ele alınsa da kimliğin bu iki boyutu arasında özel bir ilişki vardır. Her bireyin ait olduğu gruptaki etkileşim ve iletişime

<sup>6</sup> Bu satırların gözden geçirildiği dönem 15 Temmuz’daki FETÖ’cü kalkışmanın sonrasına tekabül eder ve bir düzeltme ihtiyacı hâsıl olmuştur. Tarihimiz boyunca görülmüş en olağanüstü durumlardan biri olan bu kalkışma millet ve vatandaş üst kimliğinin gücü ve kapsayıcılığının zirve yapmasına sebep olmuştur. Özellikle 7 Ağustos 2016’daki tarihi Yenikapı Miting’i, diğer kimliklerin geri plana alındığı; millet olma, Türk Bayrağı ve Cumhuriyet’in kurucu değerleri çerçevesinde bütünleştirici bir fotoğraf ortaya çıkarmıştır. Ortaya çıkan bu fotoğraf, istiklal ve istikbali tehdit eden olağanüstü durumlarda ulus/millet kimliğinin bütünleştirici, can kurtarıcı güçlü bir forma dönüşebildiğini kanıtıyor.

katıldığı ve grubun kendisini algılayışını benimsediği oranda kimlik ortaya çıkar. Diğer bir ifadeyle kimlik sosyal bir olgudur ve aynı zamanda ortak kimlik ya da biz kimliği, bu “biz”i kuran ve taşıyan bireylerin dışında yoktur (Assmann, 2001:131). Sosyal kimlikte bireyler arası ilişkiler önem kazanır. Sosyal kimlik; benliğimizin, belirli bir sosyal gruba ait olduğumuz hakkındaki bilgi veya bilincimize dayanan kısmıdır (Tajfel, 1981).

Sosyal Kimliğe ilişkin yaklaşımlardan en bilineni “Sosyal Kimlik Kuramı”dır. Bu kuram Henri Tajfel ve John Turner tarafından ileri sürülmüştür. Daha çok grup süreçleri, grup üyeliği ve gruplar arası ilişkileri ele alan bir sosyal psikoloji kuramı olarak geliştirilmiştir.<sup>7</sup> Sosyal Kimlik Kuramı’nın temel varsayımı: bireyin duygu, düşünce ve davranış kalıplarının oluşmasında; bireyin sosyal kimliğinin gelişiminde, bireyin içinde bulunduğu sosyal grupların büyük etkisi vardır. Dolayısıyla Tajfel ve Turner kuramlarını bu temel varsayım üzerine inşa etmişlerdir. Onlara göre bireyin grup içindeki benlik algısı ile grup dışındaki benlik algısı birbirinden farklıdır. Bu bağlamda grup dışındaki kişisel benlik(kişisel kimlik) grup içinde yerini sosyal kimliğe bırakır. Toplum içinde bireylerin davranışlarını kişisel benlikten çok sosyal gruplara/sınıflara aidiyetin bilinciyle oluşan sosyal kimlik belirler. Kısaca denilebilir ki sosyal kimliğin inşasında sosyal gruplar belirleyici role sahiptir. Ancak kuramın en büyük eleştirilerinden birisi keskin bir sosyal kimlik-kişisel kimlik ayırımının yapılmış olmasıdır. Bu durum bazı eleştirmenlere göre sosyal kimlik kuramının en zayıf noktalarından biridir. Her iki kimlik türünün keskin çizgilerle birbirinden

ayrılmasının mümkün olmayacağı nihayetinde bu iki kimlik türünün geçirgen bir yapıya sahip olduğu ve birbirleriyle doğrudan ilişkilerinin olduğu belirtilmektedir. Fakat “sosyal kimlik” kavramının tanımlanması noktasında bu ayırım gerekli görülmektedir. Kişisel kimlik, daha çok başkalarıyla ilişkiler bağlamında duygu, davranış, düşünce ve tutumlarımızı belirleyen bir kalıp olarak tanımlanır. Ancak grup içinde bu kişisel kalıpların yerini grup kalıpları alır. İşte grup üyeliği bağlamında başka gruplara ya da başka grup üyelerine dönük davranış, düşünce, tutum ve değer kalıplarımızı belirleyen bu grup kalıpları “sosyal kimlik” olarak kavramsallaştırılmaktadır. Kendimizi dindar, laik, demokrat, partili, milliyetçi, cemaatçi, Atatürkçü, Galatasaraylı, karizmatik, entelektüel, hayırsever, çevreci vs. gibi birçok açıdan, makro ya da mikro ölçekli tanımlayabilir diğerleriyle ilişkilerimizde bu tanımlamalara uygun rol modelleri sergileyebiliriz. Bu benimseyip sergilediğimiz rol modellerinin tümü bizim sosyal kimliğimizi oluşturur.

İnsanların neden bir grup üyeliğine ihtiyaç duyduklarına dair sorun Turner’de “Olumlu bir benlik saygısı gereksinimi” (Turner, 1982:15-40) olarak cevabını bulur. Toplumsal bir varlık olan insan için bu gereksinim “temel bir insan güdüsüdür ve bazı koşullarda, sosyal kimlik belirginleştğinde bu gereksinimi gidermek sosyal kimliğe düşer” (Demirtaş, 2003:131). Yine Maslow’un “ihtiyaçlar hiyerarşisi” kuramında<sup>8</sup> da aynı şekilde gruba aidiyet ihtiyacı “fizyolojik

<sup>7</sup> Konuyla ilgili daha ayrıntılı bilgi için şu kaynaklara bakılabilir: Michael A. Hogg, “Social Identity Theory” The Blackwell encyclopedia of social psychology (Der.) A. S. R. Manstead-Hewstone, M. Oxford, Blackwell, 1996, p.55-65; Michael Argyle, *The social psychology of everyday life*, Routledge, London, New York, 1992; Sharon S. Brehm- Saul M. Kassin, *Social Psychology*, Houghton Mifflin Company, Boston, 1993.

<sup>8</sup> Maslow, gereksinimleri şu şekilde kategorize etmektedir.

1. Fizyolojik gereksinimler (nefes, besin, su, cinsellik, uyku, denge, boşaltım)
2. Güvenlik gereksinimi (vücut, iş, kaynak, etik, aile, sağlık, mülkiyet güvenliği)
3. Ait olma, sevgi, sevecenlik gereksinimi (arkadaşlık, aile, cinsel yakınlık)
4. Saygınlık gereksinimi (kendine saygı, güven, başarı, diğerlerinin saygısı, başkalarına saygı)
5. Kendini gerçekleştirme gereksinimi (erdem, yaratıcılık, doğallık, problem çözüme, önyargısız olma, gerçeklerin kabulü)  
[http://tr.wikipedia.org/wiki/Maslow\\_teorisi,\(05.06.2014\)](http://tr.wikipedia.org/wiki/Maslow_teorisi,(05.06.2014))

ihtiyaçlar”dan sonra diğer ihtiyaç alanlarının içeriğini kapsamaktadır: “güvenlik ihtiyaçları” bir anlamda gruba aidiyeti gerektirir. Bunların dışındaki “sevgi ve aidiyet ihtiyacı”, “saygı ihtiyacı”, “kendini gerçekleştirme ihtiyacı” da bir gruba aidiyet olmadan gerçekleşmesi söz konusu olamayacak temel ihtiyaç alanlarındandır. Bu noktada belirtmemiz gerekir ki salt seküler eğilimli bu kavramlaştırmalar üzerinden cemaat ya da tarikat üyeliklerinin altındaki temel motivasyonu anlama imkânına sahip olamadığımız kanaatini taşıyoruz. Evet bir noktaya kadar sosyalleşmeyi, temel ihtiyaçları karşılamayı ya da ekonomik, sosyal, kültürel sermayelerin dağılımına kaynaklık etmesini sosyal gruplar üzerinden açıklama imkanına sahibiz. Ancak cennete ulaşma, cehennemden kaçınma daha kapsayıcı bir formülasyonla “Rızayı İlahi” yani Allah rızasını kazanma cemaat/tarikatlara katılmanın, bağışçı olmanın ve buralarda aktif görevler almanın temel motivasyon kaynaklarından en önemlilerinden biri olduğunu söylemeliyiz. Bu noktada Bourdieu’nun simgesel sermaye kavramlaştırması öne çıkıyor. Din alanında simgesel sermayenin içeriği, tevili, içtihadı farklılıklar arz ediyor. Dolayısıyla bu farklılıklar üzerinden hayat bulan ve çoğu zaman kendi simgesel şiddetini dayatan birbirinden taban tabana farklı dini yapılar zuhur ediyor. Aynı amaca hizmet ettiğini, aynı istikamette gittiğini iddia eden bu yapılardan kimileri tarih boyunca muazzam medeniyetler, yüksek ahlak ve kimlikler inşa edebilmişken bazıları da Haşhaşiler gibi DAESH gibi barbarlık, vahşet, kin ve nefret alanları üretiyor. Dolayısıyla cemaat/tarikat üyeliklerinde sembolik sermayenin içeriği grubun yapısında belirleyici bir rol oynuyor ve aynı zamanda üyeler için temel motivasyon kaynaklarından birini ihtiva ediyor. Devletin din alanının sembolik içeriğine müdahil olup olmaması tartışmaları Türkiye’de Diyanet kurumunun varlığı/gerekliliği/gereksizliği üzerinden yürütülüyor. Diyanet kurumuna karşı olanlar temel olarak, laik devletin bütün inançlara eşit mesafede olması, yani

tarafsızlık ilkesini koruması gerektiği tezini öne çıkartıyor. Ancak diğer taraftan bu alanın boş bırakılması dini araçsallaştıran illegal yapıları aktif hale getiriyor. Özellikle ‘İslami Cihad’ adına kimi zaman şiddet kimi zaman da takiyye yöntemlerinin kimi zamanda dinin özünün boşaltılarak kalan kabuğun gerçek İslam olarak sunulması din kurumunu, toplumsal bütünlüğü ve devletin bekasını tehdit ediyor. Dolayısıyla devletin tarafsızlık adına bu alan üzerinde bir tasarrufta bulunmaması Türkiye gibi bir ülke için çok rasyonel görünmüyor.

Turner’in sosyal kimlik kavramsallaştırmasında oluşturduğu “Kendini-Sınıflandırma Kuramı”nda insanların kendilerini birçok boyutlarda sınıflandırdığını, ancak tespit ettiği bazı sınıflandırmaların daha önemli olduğunu dile getirir. Bu sınıflandırmalar: (McGarty ve Haslam, 1997:13)

1. En genel boyut olan "insanlık boyutu" (bireyin insan oluşuna yönelik kimliği),
2. İç-grup/dış-grup boyutu (bireyin sosyal kimliği),
3. En özgül boyut olan, bireyi diğer grup üyelerinden ayıran benliği (bireyin kişisel kimliği).

Daha önce de belirtildiği gibi birey, kendini herhangi bir bağlamda iç grup-dış grup boyutunda sınıflandırdığında yani bireyin sosyal kimliği ön plana çıktığında o bağlama dair (ait olduğu sosyal sınıf, meslek grubu, ideolojisi ya da tuttuğu takım vb. gibi) kişisel değer, tutum, düşünce ya da davranışlarından uzaklaşarak grubun kalıplarına göre kendini biçimlendirir. Bir anlamda o bağlamdaki kişiliğinden vazgeçer. Wetherell’in de örneklediği gibi: Bir birey, kişisel kimliğiyle hareket ettiğinde komşularına "arkadaşça" davranıyor olabilir. Ancak, ne zaman ki, kendini-kalıp yargılayıp sosyal kimliğini devreye sokar, işte o zaman ilişkilerini, temel aldığı, kendisi için önemli olan sosyal gruplar çerçevesinde (din, dil, ırk, cinsiyet) tekrar düzenlemeye başlayacaktır (Wetherell, 1996:65). Gerçekten de çevremizde mantıklı, hoşgörülü, olgun yani



genel anlamda pozitif bir kişilik profili ortaya koyan kişilerin belli konularda bizi şaşırtan derecedeki bağınazlıklarının altında yatan temel faktörün bu durum olduğu söylenebilir. Bunun tersi bir durum da söz konusu olabilir. Aile içinde şiddete başvuran, aşırı disiplinli, anlayışsız, iletişime kapalı bir kocanın, olumsuz bir öze sahip kişisel kimliğini baskılayıp beğenilme dürtüsünü ya da “saygı ihtiyacı”nı tatmin etmek için; toplum içinde olumlu kabul edilen kalıpları kullanarak komşularıyla, iş arkadaşlarıyla yani sosyal çevresiyle tam zıt yönde iyi ilişkiler geliştirmesi, anlayışlı ve demokratik davranması sosyal kimliği biçimlendirme çabasına bir örnektir. Psikodinamik kavramsallaştırmayla bu duruma kısaca süperego'nun ego üzerindeki hâkimiyeti denilebilir.

Sosyal Kimlik Kuramı'nın ana varsayımlarını kısaca şöyle özetleyebiliriz: -Bireyler kendilerini ait oldukları sosyal gruplar çerçevesinde tanımlar ve davranışlarını da bu grupların kalıp-yargıları ekseninde biçimlendirirler. Böylece grupla özdeşleşen bireylerde “sosyal kimlik”ler oluşmaya başlar. Birey ait olduğu ya da kendini ait hissettiği grubuna dair görüşlerini diğer grupların konumlarına bakarak inşa eder. Bu sosyal karşılaştırmada ise bireyler kendi grupları lehine yanlı davranırlar. Yüksek benlik algısı ve olumlu kimlik inşa etmek için ortaya konan bu yanlı davranış “iç grup kayırmacılığı” olarak adlandırılır. Fakat bazen ait olunan grubun toplum içindeki nesnel konumu kayırmayla bile tolere edilemeyecek düzeyde olabilir. Böyle bir durumda bireylerde ya olumsuz bir kimlik gelişir ya da bireyler bu olumsuzluğun üstesinden gelmek için grubu terk etmek, grubun konumunu iyileştirmek için çabalamak gibi çeşitli stratejiler geliştirirler. Sonuç olarak birey, sosyal kimliğe ilişkin belirli bir denge arayışı eğilimindedir.

### 3. TÜRKİYE BAĞLAMINDA KİMLİK İNŞASINA İLİŞKİN TARTIŞMALAR

Bauman'ın ifadesiyle kimliğin, bir proje olarak algılanmasının ve bir yüklem olarak iş görmesinin Türkiye'deki tarihi 19.yüzyıl Osmanlı'sından başlar ve günümüze kadar uzanır. Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş aşamasında da kurucu elitler yeni bir kimlik inşa etmede Osmanlı'nın bakiyesindeki geleneksel sınıfların yetersizliğinin farkındaydılar. Dolayısıyla toplumsal sınıflar üzerinden bir kimlik inşasının mümkün olmayacağı görülmüş bilinçli olarak içi seküler modernizm, Kemalizm ve milliyetçilikle doldurulmuş bir ulus kimliği tercih edilmiştir. Fakat sonrasında da ulus kimliğini desteklemek için geleneksel sınıf kimlikleri devlet eliyle oluşturulmaya çalışıldı. Bunda belli bir başarı sağlansa da 1980 sonrası küreselleşmeyle birlikte geleneksel sınıf ve ulus kimlikleri merkezlerini ve dayanaklarını kaybetmeye başladılar. Kimliklerin merkezlerini kaybetmesi, kimlik inşasında büyük ölçüde tekel olan devletin de bu alandaki belirleyici gücünü aşındırdı.

1980'li yıllarda küreselleşme tartışmalarıyla birlikte, dünyayla paralel olarak devletin toplumsal/kültürel kimlikler üzerindeki otoriter etkisi kırılmaya başlamıştır. Bunun en somut iki örneği, Türk-İslam sentezi yaklaşımının yarı resmi bir devlet ideolojisi haline gelmesi ve Kürtçü ayrılıkçı hareketin başlaması olarak tespit edilebilir. Ancak bu sürece kadar ki tarihsel durumun özetlenmesinde yarar olacaktır: Bilindiği gibi Batı'nın kendi tarihselliği ve bağlamı içinde icat ettiği ulus devlet yapılanması ve daha çok etnik temele bağlı vatandaş kimliği<sup>9</sup> en büyük etkisini son dönem Osmanlı İmparatorluğu'nda göstermiştir. Bu etki oldukça yıkıcı olmuş ve

<sup>9</sup> Bu noktada Alman ve Fransız tipi ulusçuluk anlayışını dikkate sunmak istiyoruz. Alman tipi ulusçuluk Äri ırkı öne çıkaran etnik temele dayalı bir vatandaşlık modelini benimserken Fransız tipi ulusçuluk iradi temele dayalı bir vatandaşlık anlayışını ön plana çıkarmaktadır. Türkiye anayasal düzlemde Fransız tipi ulusçuluğu benimsemiş görünmektedir ancak pratik boyutu Alman modeline yakın durmaktadır ve Türkiye açısından sorunludur.

imparatorluk dağılarak onlarca ulus devlet ortaya çıkmıştır. Osmanlı'nın kurucu çekirdeği Türk-İslam kimliği de Cumhuriyet'in ilanı ile ulus-devlet yapılanmasına dönüştürülmüş ve Türkiye Cumhuriyeti Devleti ortaya çıkmıştır. Bu dönüşüm aşamasında kurucu elitler İslam kimliği başta olmak üzere bütün etnik ve kültürel kimlikleri büyük ölçüde ötekileştirmiş, dışlamış ve baskılamıştır. Bu süreçte Türk kimliği<sup>10</sup> revize edilen formuyla (Pozitivist felsefeden alınan ilhamla ve güçlü bir seküler vurgu yapılarak) vatandaşlık ambalajıyla sunulmuş hatta dayatılmıştır. Çünkü burada tercihten çok kabul etmeye zorlama, projesi önceden çizilmiş devrimsel bir kimlik inşası söz konusudur. Böylece "halk'a rağmen halk için" anlayışıyla, Cumhuriyet'in ilk yıllarından çok partili yaşama geçene kadar Batı'yla aramızdaki farkı hızla kapatmaya-hatta onun üzerine çıkmaya-yönelik olarak devrimci modernleşme stratejisi uygulanmıştır. Bastırılan, ezilen ama yok edilemeyen kültürel kimlikler çok partili dönemin görece özgürlükçü ortamında yeniden kendilerini gösterme imkânı bulmuştur. Bu dönem aynı zamanda Batı'yla eş zamanlı olarak serbest piyasa ekonomisinin buna bağlı olarak görece özgürlüklerin desteklendiği zaman aralığını ifade eder. Sanayi Devrimi ile Batı'da başlayan kırdan kente kitleler halinde göç dalgası bizde kitlesel olarak bu dönemde gerçekleşmeye başlamıştır.

Çok partili yaşama geçişle kültür ve kimlik politikalarında devrimsel yöntemleri uygulama imkânını kaybeden devlet bürokrasisi dolaylı yollardan seçilmiş hükümetleri manipüle etmeye devam

etmiştir. Geleneksel aidiyetlerinden koparak kitleler halinde kente göçenler kendi kültürlerini de taşımış ancak kent kültürü ile kaynaşma zemini bulamamışlardır. Dolayısıyla gettolaşan kitleler patrimonyal ilişkilerle kente tutunmaya çalışmışlardır. Max Weber'in siyaset bilimine kazandırdığı bu kavram devletin bir üst kurum olarak halkı dışarıdan yönetmesini ifade eder. Böylece üst kurum olarak devlete mutlak aidiyet duygularıyla bağlanan halk, geleneksel aile metaforu içerisinde aile bireyi rollerini üstlenir. Ortaya çıkan bu yapıda baba rolünü devleti yönetenler üstlenir ve aile bireyi rolü verilen halkı kollamakla yükümlüdür. Diğer taraftan aile bireyleri ise otoritesi kendinden menkul babaya itaat ve saygıyla yükümlüdürler. Nihayetinde bütün taraflar yükümlülüklerini yerine getirerek itaatin karşılığı koruma olan bir patronaj ilişkisi oluştururlar. Bu yapıda baba, aileden biri olmasına rağmen aileye bir o kadar uzak, üst bir otorite olarak görülür. Aileyi dışarıdan yöneten babanın varlığı bir zorunluluk neticesinde oluşur. Baba olmazsa aile de olmaz. Dolayısıyla babanın varlığı ailenin seçimine bağlı değildir. Klasik aile yapısının devlete uyarlanmış şekli olan patrimonyal devletlerde iktidardaki kişi, halkı, dışarıdan yönetir. İktidar, halkın dışında ve üstünde soyut bir yapıdadır. İktidarların halkı kollayıp gözetmesine bağlı olarak doğru orantılı bir şekilde halkın itaat derecesinin de artması beklenir. Büyük bir aile diyebileceğimiz patrimonyal devletlerde muktedir olan "devlet baba"dan, hemen hemen her şeyi yapması beklenir. Nihayetinde bu işleyişin cemaat ve tarikatlar gibi bazı dinsel yapılanmaların, etnisiteyi, ideolojiyi öne çıkartan bazı siyasal yapıların da temel yönetim biçimi olduğunu belirtmek durumundayız. Patrimonyal ilişkinin tipik örneklerini teşkil eden bu yapılarda lider, seçilmiş, özel güç ve yeteneklere sahip, hatadan münezzeh, hâkimiyeti ve otoritesi tartışılmaz bir güç olarak görülür. Lider de bu mutlak itaate karşılık olarak tabana doğru sosyal ve ekonomik sermaye dağılımını sağlar. İtaatin düzeyi ve

<sup>10</sup> Türk kimliğinin rejimin kurucu elitleri tarafından nasıl sunulduğuna dair tartışmalar günümüzde halen devam etmektedir. 1924 anayasasında "Türkiye ahalisi" olan herkes din ve ırk farkı gözetilmeksizin Türk vatandaşı kabul edilmiştir. Ancak pratikte, söylemlerde-ki bunun yüzlerce örneği sıralanabilir; en bariz örneği ise Türk Dil Kurumu ve Türk Tarih Kurumu'nun etnisiteye dayalı kimliği güçlendirmeye yönelik taraflı tarihsel köken araştırmalarıdır - etnik olarak Türk kimliği hep ön planda olmuştur.

sadakatın ölçüsüne göre sermaye akışı ayarlanır.

“Patrimonyal ilişki” bu dönemin anahtar kavramıdır. Kente yeni göçenler daha önceden kente göçen nispeten kente tutunmuş kıdemli hemşerilerle ya da siyasal/ideolojik örgütler, tarikat veya cemaatlerle patrimonyal ilişkiler geliştirirken, siyasal iktidarlar da bu yapının farkında olarak yeni kentli seçmenleriyle bu ilişkiyi devlet ölçeğinde devam ettirme yolunu tercih etmiştir. Özellikle 1960 sonrası Adalet Partisi iktidarları patrimonyal politikaların en bariz örneği, lideri Süleyman Demirel de “devlet baba” anlayışının sembolüdür. Demirel ‘köylülüğünü öne çıkarıp dini söylemlere vurgu yaparak himayeci devlet anlayışı çerçevesinde kitleleri peşinden sürüklemeyi başarmıştır.

1970 sonrası dönemde, cemaatçi, tarikatçı yapılanmaların dışında siyasi bir yapılanma olarak Necmettin Erbakan liderliğindeki “milli görüş” hareketleriyle, dini kimlikler de kamusal alanda daha çok görünür olmaya başlamıştır (Efe, 2013:88). 1980 sonrası dönem dünyayla eşzamanlı olarak küreselleşmenin belirtilerinin Türkiye’de de artık görülmeye başladığı dönemdir. Reagan, Thatcher ve Özal’lı yılların neo-liberal politikaları, çok uluslu şirketlerin etki alanlarını genişletmeye başlamaları, iletişim araçlarının hızla gelişmesi yeni küresel dönemin işaret fişekleridir. Ekonomik, teknolojik yani fiziksel dönüşümlerle harekete geçen küreselleşme süreci 1990’lardan sonra artık kültürel ve kimliksel dönüşümlerle ivme kazanmaya başlamıştır. Bu dönemden sonra artık Türkiye’deki kimlik politikalarında etkili aktörler olarak Kürtçü etnik kimlik hareketleri<sup>11</sup> ve İslamcı kimlik hareketleri öne çıkmaya başlamıştır. Laikçi modernist güçlerin ise bu dönemden itibaren kimlik inşasındaki belirleyici etkilerini tedrici olarak kaybetmeye başladıklarını görüyoruz. “Kolektif haklar talep eden

İslamcı hareket, 1990’lı yıllarda, devletin vatandaşlık anlayışını ciddi bir şekilde reddeden bir hareket olarak gelişmiştir. İslami ve laik gruplar arasındaki mücadele son 15 yıl boyunca Türk siyasal hayatına damgasını vurmuştur. Bu mücadele kendi vatandaşlık anlayışlarını tesis edebilmek için devlet idaresini kimin kontrol edeceği üzerinden sürmüştür” (Çolak, 2009:324).

Devletin sorun alanı olarak gördüğü kimlik hareketlerine karşı refleksi genellikle ya geleneksel baskıcı yöntemler olmuş ya da sınırlarını sadece kendinin belirlediği bir çerçevede-Türk-İslam sentezi anlayışında görülebileceği gibi- ehlileştirme politikaları olmuştur. Günümüz koşullarında artık geleneksel yöntemlerle “sorun”ların üstesinden gelinemeyeceği anlaşılmış ve bu çerçevede konsensüsü önceleyen önemli paradigma değişikliği çabaları gözlenmiştir. Sürecin çözüm odaklı olmasına yönelik samimiyeti tartışmalı da olsa, Kürt kimliğine yönelik çözüm süreci çabaları bu paradigma değişikliğine örnek olarak gösterilebilir. Fakat bu paradigma değişikliğinin sürekliliği sadece devletin samimiyeti ve sorumluluğuyla tesis edilemez. Muhatabın sorumsuzluğu, samimiyetsizliği ve gayri ciddiliği bu süreci uzun bir süre daha akim bırakmış gözüküyor.

#### 4. SONUÇ

Kimlik inşasına ilişkin tartışmalar Aydınlanma, Fransız İhtilali, Sanayi Devrimi çizgisini izleyen modernizmle birlikte yoğunluk kazanmıştır. Fakat esasında fiili olarak kimlik inşasının tarihi ilk aileye, ilk dine dolayısıyla da ilk insanların tarihine kadar uzanır. İnsanı insan yapan kimliğidir, ancak onun nasıl bir insan olacağı, yani kimliğin bir anlamda projelendirilmesi modern zamanların eseridir. Kendi içinde, Sanayi Devrimi’nin ortaya çıkardığı yeni toplum modeline uygun üretken, uyumlu, monist kimlikler inşa etmek isteyen Batı, bununla yetinmemiş kendi dışındaki toplumlara da öykündüğü modernizm değerlerinin ihracına girişmiştir. Kendi çıkarlarını esas

<sup>11</sup> Kimlik ekseninde Kürt hareketleriyle ilgili daha ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Yanmış, *Yakın Dönemde Kürtler-Kimlik, Din, Gelenek*, Grifon Kitap, İstanbul, 2017.

alan ve daha çok bu değerleri hegemonyayı gizleyen bir örtü olarak kullanan Batı için, ihraç etmek istediği birçok değer diğer toplumların rasyonalitesi ile örtüşüp örtüşmemesi önem arz etmez. Günümüzde de birçok örneğini yakından gördüğümüz üzere Batı bazı ülkelerin demokratikleşmesine büyük bir iştahla yaklaşırken bazı ülkelerde de seçilmiş hükümetlerin, askeri darbe ile devrilmesine bizzat destek olabilir.

1980'lerden sonra sosyal, siyasal, ekonomik ve teknolojik birçok faktörün konjonktürel etkisiyle küreselleşme tartışmaları başlamıştır. Demir Perde'nin yıkılması ile iki kutuplu dünyanın sona ermesi, modernist projenin de artık iflas ettiği ve yeni küresel bir dönemin başladığı etüdüde bir kanaat oluşturmuştur. Bu yeni dönem kimine göre "tarihin sonu", kimine göre ise "medeniyetler çatışmasının başlangıcı"dır. Kimi küreselleşme yaklaşımını reddederek modernizmin sadece kabuk değiştirdiğini düşünmekte, kimiye bu yeni dönemi ancak, yepyeni paradigma ve kavramsallaştırmalarla anlamlandırabileceğimizi savunmaktadır. Bize göre ise küreselleşme ya da onun daha çok kültürel yönüne atıf yapan postmodernizm, daha çok Batı'nın yeni konjonktüre göre kendi çıkarlarını yeniden uyumlandırma çabasının bir ürünüdür. Konjonktürün hızla evrilmesi doğrudan kimlik tartışmalarını da etkilemekte yeni konseptte monist kimlikler yerine parçalı kimlikler daha uygun düşmektedir. Kimliğe ilişkin temel tartışmalar da genelde bu

çerçeve üzerinden yapılmakta fakat, kimliğin zaten doğası gereği oldukça muğlak yapısı, postmodernizmin kaygan zemininde daha bir belirsiz hale gelmektedir. Günümüzde birçok disiplinin dört elle sarıldığı 'kimlik' kavramının gerek tanımında gerekse de inşasına dönük açıklamalar geliştirilmesinde, modernizm ya da postmodernizm dışında, din-toplum-iktidar gibi kavramlarla çeşitli ilişkisellikleri bağlamında da birçok kuram ya da fikir ortaya atılmıştır. Bu durum zaten karışık olan kimlik konusunun daha da karmakarışık bir hâl almasına neden olmaktadır.

Kimliğe ilişkin Türkiye ölçeğindeki tartışmalar genelde dünyadaki konjonktüre paralel hareket etmektedir. Fakat Türkiye'nin kendine özgü rasyonalitesi bazı farklılıklar ortaya çıkarmaktadır. Her şeyden önce Batı'ya benzer bir toplumsal sınıf yapısı olmayan Türkiye'de Berger ve Lukmann'ın (Berger ve Luckmann, 2008) deyişiyle toplumsal gündelik hayatın anlamlandırılmasında ya da diğer bir deyişle kimlik inşasında, seçkinler eliyle daha tepeden inmececi bir süreç yürütülmüştür. Etkisi, şekli ve aktörleri değişse de Türkiye'de kimlik inşa etmek isteyen bir irade her zaman aktif olmuştur. Birçok müzminleşen problemi beraberinde getiren bu durumun ortadan kaldırılmasında 'toplumsal konsensüs' güçlü bir potansiyel taşımakta fakat halihazırda Türkiye realitesine bu çözüm yöntemi çok yakın durmamaktadır.

## KAYNAKÇA

1. AKCA, Ü. (2012). Küreselleşme ve Türk Milliyetçiliği Dün ve Yarın, Altınpost Basın Yayın, Ankara.
2. ARON, R. (1968). Main Currents in Sociological Thought, II, New York.
3. ARGYLE, M. (1992). The social psychology of everyday life, Routledge, London, New York.
4. ASSMANN, J. (2001). Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik, (Çev.) TEKİN, A., Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
5. ATALAR, M.K. (2009). Dört Analitik Terim Ölçeğinde "İslamcı" Kimlik, (Ed.)PULTAR, G., Kimlikler Lütfen, ODTÜ Geliştirme Vakfı Yay., Ankara.
6. AYDOĞDU, H. (2004). "Modern Kimlikte Öznenin Ölümü", Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim

- Fakültesi Dergisi, Erzurum, S.10: 115-147.
7. BAUMAN, Z. (2000). Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları, (çev.) TÜRKMEN, İ., Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
  8. BAUMAN, Z. (2001). Parçalanmış Hayat, (çev.) TÜRKMEN, İ., Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
  9. BAUMAN, Z. (2003). Modernlik ve Müphemlik, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
  10. BAYRAM, A.K. (2012), "Modern Etik ve Siyaset" <https://ibrahimmavi.wordpress.com/2012/03/13/modern-etik-ve-siyaset/>, 22.04.2015.
  11. BERGER, P. (1993). Dinin Sosyal Gerçekliği, (çev.) COŞKUN, A., İnsan Yayınları, İstanbul.
  12. BERGER, P. - LUCKMANN, T. (2008). Gerçekliğin Sosyal İnşası, (Çev.) ÖĞÜTLE, V.S., Paradigma Yayıncılık, İstanbul.
  13. BİLGİN, N. (1999). Kolektif Kimlik, Sistem Yayıncılık, İstanbul.
  14. BOZ, E. (2010), "Çerkes Etnik Kimliğinin Yeniden İnşasında Akralılık", Hacettepe Üniversitesi, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara.
  15. BREHM, S.S.- KASSIN, S.M. (1993). Social Psychology, Houghton Mifflin Company, Boston.
  16. BULUT, Y. (2016), "Başdanışman Yiğit Bulut Siyaseti Erdoğan'a Zimmetledi", <http://www.diken.com.tr/basdanisman-yigit-bulut-siyaseti-erdogana-zimmetledi-baska-kimse-yapmasin/> 12.07.2016
  17. ÇİĞDEM, A. (2004). Bir İmkan Olarak Modernite, Weber ve Habermas, İletişim Yayınları, İstanbul.
  18. ÇOLAK, Y. (2009). "Küreselleşme, Avrupalılaştırma ve Türkiye'de Vatandaşlık" içinde *Türkiye'de Laiklik ve İslâmcılık Arasında Vatandaşlık*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
  19. DEMİRTAŞ, H.A. (2003). "Sosyal Kimlik Kuramı, Temel Kavram ve Varsayımlar", İletişim Araştırmaları, Ankara Üniversitesi, Ankara, 1(1):123-144.
  20. EFE, A. (2013). Dini Gruplar Sosyolojisi, Dönem Yayıncılık, İstanbul.
  21. EİSENSTADT, S.N. (2007). Modernleşme Başkaldırı ve Değişim, (çev.) COŞKUN, U., Doğu Batı Yayınları, Ankara.
  22. ERKAN, E. (2013). "Postmodern Dönemde Ontolojik Anlam Aracı Olarak Dini Kimlik", Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, 8(8):1825-1837.
  23. F Lin N Li, A John Jowett, Allan M Findlay, Ronald Skeldon, "Discourse on Migration and Ethnic Identity: Interviews with Professionals in Hong Kong", *Transactions of the Institute of British Geographers*, 1995, Vol.20, No.3, p.342-356.
  24. FOUCAULT, M. (1982). "The Subject and Power", (ed.), DREYFUS, H., RABINOW, P., *Beyond Structuralism and Hermeneutics*, University of Chicago Press, Chicago.
  25. FOUCAULT, M. (2003). Seçme Yazılar 4: İktidarın Gözü, (çev.) ERGÜDEN, I., Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
  26. GAUCHET, M. (1985). *Le Desenchantement du Monde*, ed. Gallimard, Bibl. des Sciences Humaines.
  27. GELLNER, E. (1992). *Postmodernizm, Reason and Religion*, London.

28. GIDDENS, A. (2010). *Modernliğin Sonuçları*, (çev.) KUŞDİL, E., Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
29. GLEASON, P. (2006). "Identifying Identity", B. Ashcroft, G. Griffiths ve H. Tiffin (Der.) içinde, *The post-colonial studies reader* (2nd Edition) (p. 194-196). Oxford:Routledge.
30. GOFFMAN, E. (2009). *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, (Çev.) CEZAR, B., Metis Yayınları, İstanbul.
31. GÜVENÇ, B. (2009). "Kültürel Kimliğe Genel Bakış", s.31-38, (Ed.), PULTAR, G., *Kimlikler Lütfen*, ODTÜ Geliştirme Vakfı Yay., Ankara.
32. HALL, S. (1992). "The Question of Cultural Identity", (ed.) HALL, S., HELD, D., MCGREW, A., *Modernity and Its Futures*, Polity Press, Cambridge.
33. HOGG, M.A. (1996). "Social Identity Theory" *The Blackwell encyclopedia of social psychology* (Der.) A. S. R. Manstead- Hewstone, M. Oxford, Blackwell, p.55-65.
34. [http://tr.wikipedia.org/wiki/Maslow\\_teorisi](http://tr.wikipedia.org/wiki/Maslow_teorisi), (05.06.2014)
35. KAHRAMAN, H.B. (2007). *Postmodernite ile Modernite Arasında Türkiye*, Agora Kitaplığı, İstanbul.
36. KÖKSALAN, E. "Küreselleşme Sürecinde Televizyon: Çok Kimliklilik ve Postmodern İzleyicilik", [http://www.academia.edu/577947/KURESELLESME\\_SURECINDE\\_TELEVIZYON\\_COKKIMLIKLILIK\\_VE\\_POSTMODERN\\_IZLEYICILIK](http://www.academia.edu/577947/KURESELLESME_SURECINDE_TELEVIZYON_COKKIMLIKLILIK_VE_POSTMODERN_IZLEYICILIK), (05.12.2013).
37. MCGARTY, C. - HASLAM, S. A. (1997) "Introduction to a short history of social psychology." *The message of social psychology: Perspectives on mind in society* (Der.), C. McGarty ve S. Haslam. Cambridge: Blackwell.
38. MOSCOVICI, S. (1998). *La Machine a Faire des Dieux*, ed, Fayard, Paris.
39. ÖZYURT, C. (2005). *Küreselleşme Sürecinde Kimlik ve Farklılaşma*, Açılım Kitap, İstanbul.
40. ROBERTSON, R. (1999). *Küreselleşme, Toplum Kuramı ve Küresel Kültür*, (Çev.) YOLSAL, Ü. H., Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.
41. SARIBAY, A.Y. (1995). *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam*, İletişim Yayınları, İstanbul.
42. SELÇUK, S.S. (2012). "Postmodern Dönemde Farklılığın Kutsanması ve Toplumun Parçacıllaştırılması: "Öteki" ve "Ötekileştirme"", *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi*, 15(2):77-99.
43. SELIGMAN, A.B. (1990) "Towards a Reinterpretation of Modernity in an Age of Postmodernity", Turner, Bryan S.(Ed.), *Theories of Modernity and Postmodernity*, Sage Publications, London.
44. SKOVER, D.M - TESTY, K.Y (2002). "LesBiGay Identity as Commodity", *California Law Review*, 90(1): 223-256.
45. SOYDEMİR, S. (2011). "Modernizmin Karanlık Yüzü: Risk Toplumu", *Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi*, 3(2): 169-178.
46. ŞAHİN, Y. (2013). "Çatışma Kuramları ve Kimlik Temelli Çatışmalar; Teorik Bir Giriş", *Barış Araştırmaları ve Çatışma Çözümleri Dergisi*, 1(1): 32-55.
47. TAJFEL, H. (1981). *Human Groups and Social Categories*, Cambridge University Press, Cambridge.
48. TOURAINE, A. (2011). *Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla Birlikte Yaşayabilecek miyiz?*, (Çev.) KUNAL, O., Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
49. TURNER, J.C. (1982) "Towards a Cognitive Redefinition of the Social Group". *Social Identity and Intergroup Relations*. (Der.) Tajfel, H, Cambridge University Press, Cambridge, p.15-40.

50. TÜRK DİL KURUMU, (1998). Türkçe Sözlük, Türk Tarih Kurumu Basım Evi, Ankara.
51. WEEKS, J. (1998). “Farklılığın Değeri”, Kimlik: Topluluk, Kültür, Farklılık, (çev.) SAĞLAMER, İ., İstanbul, Sarmal Yayınevi.
52. WETHERELL, M. (1996). (der.), Identities, Groups and Social Issues, Sage Publications, London.
53. WILLIAM E. C. (1995). Kimlik ve Farklılık -Siyasetin Açmazlarına Dair Demokratik Çözüm Önerileri, (çev.) LEKESİZALIN, F., Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
54. YANMIŞ, M. (2017). Yakın Dönemde Kürtler-Kimlik, Din, Gelenek, Grifon Kitap, İstanbul.