Modernite, Dijitalleşme ve Bilgi Krizi:

Güncel Eleştirel Yaklaşımlar

Editör:
MERYEM BULUT

BİDGE Yayınları

BİDGE Yayınları

Modernite, Dijitalleşme ve Bilgi Krizi: Güncel Eleştirel Yaklaşımlar

Editör: MERYEM BULUT

ISBN: 978-625-372-905-9

1. Baskı
Sayfa Düzeni: Gözde YÜCEL
Yayınlama Tarihi: 2025-12-25
BİDGE Yayınları

Bu eserin bütün hakları saklıdır. Kaynak gösterilerek tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında yayıncının ve editörün yazılı izni olmaksızın hiçbir yolla çoğaltılamaz.

Sertifika No: 71374
Yayın hakları © BİDGE Yayınları
www.bidgeyayinlari.com.tr - bidgeyayinlari@gmail.com
Krc Bilişim Ticaret ve Organizasyon Ltd. Şti.
Güzeltepe Mahallesi Abidin Daver Sokak Sefer Apartmanı No: 7/9 Çankaya / Ankara

İÇİNDEKİLER

DİJİTAL ÇAĞIN YENİ SERMAYE BİÇİMİ: DİJİTAL SERMAYE 1

SEHER ÖZBAY KANIŞ, SEMRA UZ

ESTETİK EĞİLİMLERİN IRKÇILIĞA DÖNÜŞEN YÜZÜ: 'BLACKFISHING'- SİYAH GÖRÜNÜMLÜ BEYAZ KADINLAR 23

FATMA TUNÇER DUYGU

ŞEFFAFLAŞAN PERDELER 57

GİZEM AYŞE ARIKAN AKÇAY

DÖRDÜNCÜ DALGA FEMİNİZMİ VE DİJİTAL AKTİVİZM: YEREL BAĞLAMLAR VE KÜRESEL SÖYLEM 88

HÜSEYİN NİHAT GÜNEŞ

YAPAY ZEKÂ İLE ÜRETİLEN AKADEMİK ÇALIŞMALARIN BİLİMSEL NİTELİĞİ: ÖZGÜNLÜK, GÜVENİRLİK VE EPİSTEMİK EROZYON 117

MUSTAFA ŞAHİN

RİSK TOPLUMU, DİJİTALLEŞME VE DİJİTAL YERLİLER 155

ARZU BOZDAĞ TULUM

EMPERYALİZME YENİ BİR BAKIŞ: KLASİK MODELLERİN ÖTESİNDE EMPERYAL GÜDÜ MERKEZLİ BİR KAVRAMSAL YENİDEN ÇERÇEVELEME 181

MEHMET RECEP TAŞ

FOLKLOR VE KÜLTÜREL DEJENERASYON: BİR AVERE OYUNU OKUMASI 212

CEVDET AVCI

BÖLÜM 1

DİJİTAL ÇAĞIN YENİ SERMAYE BİÇİMİ: DİJİTAL SERMAYE

SEHER ÖZBAY KANIŞ[1]
SEMRA UZ[2]

Giriş

Dijital teknolojiler, profesyonel ve kişisel yaşamımıza hızlı bir şekilde yayılmıştır. Çalışma pratiklerimizden iletişim kurma biçimlerimize, eğitim, sağlık, bankacılık gibi çeşitli hizmetlere erişim şekillerimizden boş zaman aktivitelerimize kadar pek çok şeyi köklü bir dönüşümden geçirmiştir. Bir yandan insanların hayatını kolaylaştırmış ve toplum için çeşitli fırsatlar sunmuştur, ancak diğer yandan ekonomik ve sosyal eşitsizlikler için pekiştirici olmuştur (Judijanto, 2025: 130). Çünkü toplumdaki insanların teknolojik araçlara erişim ve bunu kullanım becerilerini geliştirme şansı eşit değildir. Kadınlar, yoksullar, alt sınıflar, azınlıklar gibi dezavantajlı gruplarda yer alanların, teknolojiye erişimi ve kullanımı kısıtlıdır. Bu durum, teknolojinin sunduğu fırsatlardan ve sağladığı hizmetlerden yararlanabilmelerine engel oluşturur. Bununla birlikte algoritmalar,

[1] Yüksek Lisans Öğrencisi, Karabük Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Sosyoloji ABD, Orcid: 0009-0005-3386-2867
[2] Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Orcid: 0000-0001-7370-9078

tasarlanma biçimleri nedeniyle, zaten toplumun kenarında olanlara ayrımcılık yapma eğilimindedir. Karar verme süreçlerinde kullanıldıklarında dezavantajlı grupları, sosyal hizmetler, iş fırsatları veya özel hizmetlerden dışlayarak ciddi şekilde cezalandırır. Buna karşın dezavantajlı gruplar, eşitsiz muameleye karşı koymak için gereken beceri ve kaynaklardan da genellikle yoksundur (Ragnedda, 2020: 2-3).

Dijital eşitsizliklerle sosyal eşitsizlikler iç içe geçmiş ve birbirlerini güçlendirme eğilimindedir. Sosyoekonomik özellikler bireylerin dijital pratiklerini etkilemekte, dijital pratikleri ise dijital teknolojiden sağlanan sosyal faydayı etkileyerek çevrimdışı alandaki konumlarına süreklilik kazandırmaktadır. Dolayısıyla dijital teknolojiler, insanların sadece iş yapış biçimlerini ve iletişimlerini değil, toplumsal konumlarını ve bununla ilişkili eşitsizliklerini de etkiler. Bu dönüşüm, klasik sermaye kuramları üzerine yeniden düşünülmesini gerekli kılmıştır. Çünkü dijital çağa geçişle birlikte ortaya çıkan yeni dijital pratikler, sermayenin biçim değiştirdiği ve dijital sermaye adında yeni bir birikim alanının oluştuğu bir döneme işaret eder. Bu bağlamda ilk olarak Pierre Bourdieu'nün sermaye kavramsallaştırmasından hareketle dijital erişim ve dijital yetkinlik bileşenlerinden oluşan dijital sermaye kavramı geliştirilir (Ragnedda & Ruiu, 2020). Daha sonra kavram, bireysel düzeydeki verinin değer yaratma kapasitesi sayesindeki artan öneminden hareketle, bireylerin veri üzerindeki hâkimiyet gücünü ve veriye erişim ve kullanım kapasitesini içerecek şekilde genişletilir (Verwiebe & Hagemann, 2025).

Bu bölüm, dijital çağın yeni bir sermaye biçimi olarak ortaya çıkan dijital sermaye kavramının teorik temellerini, doğuşunu, zaman içerisindeki dönüşümünü ve sosyal eşitsizliklerle etkileşimini incelemeyi amaçlar. Bölümde dijital eşitsizliklerin sosyal eşitsizliklerden bağımsız olmadığı ve mevcut eşitsizlikleri pekiştirici rolünün olduğu vurgulanır. Bölüm, üç başlıktan oluşur. Birinci

başlıkta, sermaye kavramının tarihsel süreç içerisinde geçirdiği değişim açıklanır. Kavramın zaman içerisinde ekonomik alanın dışındakileri de kapsayacak şekilde nasıl genişlediği gösterilir. İkinci başlıkta dijital sermayenin ortaya çıkışı ve nasıl kavramsallaştırıldığı ele alınır. Üçüncü başlıkta dijital sermayenin mevcut sosyal eşitsizliklerle etkileşimine ve sosyal eşitsizlikleri güçlendirmekteki rolüne değinilir. Dördüncü başlıkta, veri temelli dijital sermaye kavramı ve bu yeni dijital sermayenin toplumsal hiyerarşiyi nasıl şekillendirdiği açıklanır.

Sermaye Kavramının Tarihsel Gelişimi

Klasik anlamda sermaye, "*gelecekte karlı bir kazanç umuduyla yatırım yapılabilecek biriktirilmiş bir miktar para*" olarak tanımlanmıştır (Field, 2008: 16). Bu tanım, sermayeyi ekonomik çıkar elde etmek amacıyla gerçekleştirilen ticari mübadeleyle sınırlandırmaktadır (Bourdieu, 2010: 47). Karl Marx' da sermaye kavramını, metanın üretim ve tüketim sürecindeki dolaşımı sırasında burjuvazi ve sermayedarlar tarafından el konulan artı değerin bir biçimi olarak açıklamıştır (Lin, 2010: 172). Bu bağlamda sermayenin ilk biçimi ekonomik sermaye olarak ortaya çıkmıştır. Ardından ekonomik faaliyetlerin verimini artırmak amacıyla üretim araçlarına yapılan yatırımı ifade eden fiziksel sermaye kavramı geliştirilmiştir (Field, 2008: 17).

1960'lı yıllarda sermaye kavramı, insanları ve onların üretken kapasitelerini içerecek biçimde genişletilmiştir. Theodore Schultz ve Gary S. Becker tarafından beşeri sermaye kavramı geliştirilmiştir. Schultz ve Becker emeği, üretimin herhangi bir faktörü olarak görmüştür. Eğitim ve sağlığa yapılan yatırımların emeğin verimliliğini artırıyor olmasından hareketle beşeri sermayeden bahsetmiştir (Field, 2008: 17). Beşeri sermaye kavramı, işgücünün daha yüksek kazanç elde edebilmek için bilgi, beceri ve eğitime yaptığı yatırım olarak tanımlanmıştır (Lin, 2010: 173). Bu

dönemden itibaren sermaye, yalnızca maddi birikimlerle sınırlı kalmayıp bireylerin sahip oldukları bilgi, yetenek ve eğitimle ilişkilendirilmiştir.

Sermaye kavramının kapsamı, Pierre Bourdieu'nün 1970'li ve 1980'li yıllarda yürüttüğü çalışmalarla daha da genişlemiştir. Bourdieu' ye göre sermaye, nesneleşmiş veya cisimleşmiş şekilleriyle birikmesi zaman alan, kar üretme ya da kendini yeniden üretme kapasitesi sayesinde varlığını sürdürme eğilimi olan, eşyanın nesnelliğinde kayıtlı bir güçtür (Bourdieu, 2010: 46). Ekonomik, kültürel, sosyal ve simgesel olmak üzere çeşitli biçimleri vardır. Ekonomik sermaye, maddi ve parasal kazancı; kültürel sermaye, kıt sembolik malları, unvan ve becerileri; sosyal sermaye, sosyal ilişki ve ağ genişliğini ifade eder (Wacquant, 2010: 62). Bu sermaye türleri kendilerine sahip olan bireylere maddi kazanç, saygınlık, güç, otorite sağlar. Onlara kendilerinin ve diğerlerinin kaderini belirleme imkânı verir (Fine, 2011: 102). Bu bağlamda, toplumsal dünyanın yapısı ve işleyişi, sermayenin sadece ekonomik biçimiyle değil tüm biçimleriyle birlikte açıklanabilir (Bourdieu, 2010: 47).

Bourdieu'ye göre toplumsal uzam, çeşitli alanlardan oluşur ve her bir alanın kendine özgü sermaye beklentileri vardır. Alana girmek isteyen kişinin, gerekli sermayeye sahip olması ve oraya özgü adet ve düzenlemelere uygun davranması gerekir (Wacquant, 2010: 63). Ayrıca alan içerisindeki konum, toplam sermaye hacmine, farklı sermaye türlerine sahipliğe ve sahip olunan sermayenin zaman içerisindeki evrimine göre belirlenir. Alan içerisinde hâkim konumda olanlar, kendi konumlarını korumaya ve sermayelerinin alanın beklenen sermayesi olmaya devam etmesini sağlamaya çalışken; tabi konumda olanlar, sermayelerini artırarak konumlarını iyileştirmeye ve mevcut durumu değiştirmeye çalışır (Bourdieu, 2013: 74; Bourdieu & Wacquant, 2014: 94). Dolayısıyla alanlar, mücadelenin yaşandığı yerlerdir. Burada tahakküm kadar direniş de vardır. Ancak alanlar mücadeleyi, daha çok yeniden üretim mantığı

çerçevesinde içermektedir. Toplumsal dönüşüm yerleri haline gelmeleri nadirdir (Swartz, 2015: 172).

20. yüzyılın sonlarında bilgi teknolojilerinin gelişmesiyle birlikte bilgi temelli ekonomiye dayanan yeni bir toplumsal yapı ortaya çıkmıştır. Daniel Bell bu dönüşümü "post-endüstriyel toplum" olarak adlandırmış; hizmet sektörüne geçişi, profesyonel ve teknik sınıfın yükselişini, teorik bilginin ilerleme ve politika üretiminde merkezi konuma yerleşmesini ve teknolojik kontrolün önem kazanmasını bu toplumun temel özellikleri arasında sıralamıştır. Bilgi, bu yeni toplumda stratejik bir kaynak hâline gelmiştir (Bell, 1999: 14).

Benzer biçimde Manuel Castells (2008: 20) de bilgi üretiminin, bilgi işlemenin ve iletişim teknolojilerinin, üretkenliğin temel kaynağına dönüştüğünü belirtmiştir. Bu süreçte bilgi, üretim araçlarının kendisine dönüşmüş; bilginin üretimi, paylaşımı ve dolaşımı sermaye birikiminin merkezine yerleşmiştir. Bu süreçle birlikte bilgi sermayesi literatüre girmiştir. Bilgi sermayesi kavramı ilk kez Hamelink tarafından ortaya atılmıştır. Ancak kavramın en kapsamlı ve etkin tanımı, van Dijk'e aittir. Van Dijk bilgi sermayesini, bilgisayarlara ve ağlara erişim için gerekli finansal kaynakların yanı sıra, teknik beceriler, değerlendirme yetenekleri, bilgi arama motivasyonu ve bu bilgiyi uygulama kapasitesini içeren bir olgu olarak tanımlamıştır (van Dijk'ten aktaran Ignatow & Robinson, 2017: 952). Son olarak dijital teknolojinin hızlı gelişimini takiben bilginin metalaşmasının nihai biçimi olan dijital sermaye ortaya çıkmıştır.

Dijital Sermayenin Doğuşu: Kavramsal Bir Çerçeve

Bilgi ve iletişim teknolojisinin gelişmesi ve toplumsal açıdan hızla benimsenmesi, eşitsizlik tartışmalarına yeni bir boyut kazandırarak dijital eşitsizlik mevzusunu gündeme getirmiştir. Bu yeni eşitsizlik biçimine dair tartışmalar, 'dijital uçurum' kavramı

üzerinden yürütülmüştür. Kavram ilk kez 1995 yılında Amerika Birleşik Devletlerindeki birkaç gazetede yer almıştır. Terim, aynı tarihte Ulusal Telekomünikasyon ve Bilgi İdaresi tarafından yayımlanan bir raporda desteklenmiştir. Ardından kısa sürede dünyaya yayılarak toplumsal ve akademik gündeme yerleşmiştir (van Dijk, 2020: 1).

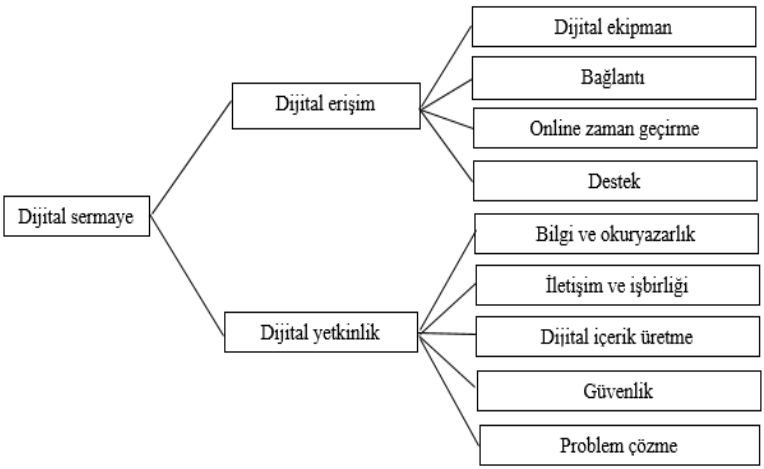
Dijital uçurum kavramı, başlangıçta telefon, bilgisayar, internet gibi bilişim teknolojisi araçlarına sahip olanlarla olmayanlar arasındaki bölünmeyi ifade etmede kullanılmıştır (Servon & Nelson, 2001: 279). Kavram zamanla dijital araçları kullanabilme becerisini içerecek şekilde genişletilmiştir. Çünkü dijital teknoloji araçlarını kullanmak, yeni ve özel beceriler gerektirir. Bu becerilere sahiplik ise insanlar arasında eşitsiz şekilde dağılır. Son olarak kavrama, dijital araçların erişim ve kullanımının sağladığı toplumsal fayda dâhil edilmiştir. Bugün toplumdaki hemen her eylem, amaç veya ihtiyaç için dijital araçların kullanılması gerekir. Bir işe girmek, eğitime erişmek, insanlarla iletişime geçmek gibi pek çok eylem, giderek artan bir şekilde bu araçlara erişimle ve onları kullanmakla mümkün hale gelir (van Dijk, 2020: 5-6).

Özetle dijital uçurumun üç düzeyi vardır. Dijital uçurumun ilk düzeyi, internet, bilgisayar gibi cihazlara ve yazılım, harici disk, yazıcı gibi ekipmanlara erişim farklılıklarını; ikinci düzeyi, bilgi ve iletişim teknolojilerini kullanım becerilerini ifade eder (Olgun & Öztürk, 2021: 32). Üçüncü düzey ise bireylerin dijital teknolojiye erişim ve kullanımını olumlu çevrimdışı sonuçlara dönüştürebilme kapasitesiyle ilgilidir (van Deursen & Helsper, 2015: 30). Üçüncü düzey dijital uçurum, ilk iki düzey dijital uçurumdan farklıdır. Çünkü dijital teknolojiye yüksek erişimi ve yeterli kullanım becerisi olan bireylerin, araçları kullanımdan elde ettikleri faydanın farklılaşmasına vurgu yapar (van Deursen & Helsper, 2015: 32). Bu yönüyle üçüncü düzey uçurum, özellikle gelişmiş ülkelere özgüdür.

Yine de birinci ve ikinci düzey uçurum, dünyanın büyük bir kısmı için halen oldukça önemlidir (Olgun & Öztürk, 2021: 33).

Dijital uçurum çalışmaları, dijital eşitsizliğin tüm boyutlarını içeren yeni bir sermaye ihtiyacını gündeme getirmiştir. Massimo Ragnedda, bu doğrultuda Bourdieu'den hareketle dijital sermaye kavramını geliştirir (Ragnedda, 2018: 2367). Bourdieu'ye göre bir alana özgü sermaye biçimi, diğer sermaye biçimlerine dönüştürülebilir (Calhoun, 2010: 106). Ayrıca sermaye, farklı stratejilerle üretilebilir, yatırım yapılabilir, zaman içerisinde biriktirilebilir ve sosyal fayda sağlayabilir. Dijital sermaye, Bourdieu'nün sermayeye atfettiği bu özelliklerin tümünü taşır (Ragnedda & Ruiu, 2020: 14). Ragnedda (2018: 2367) dijital sermayeyi, Bourdieu'nün terimleriyle, "içselleştirilmiş yetenek ve beceri seti" (dijital yetkinlikler) ile "dışsallaştırılmış kaynaklar" (dijital teknoloji) şeklinde tanımlar. Bu kaynaklar, tarih boyunca biriktirilmiştir ve bir alandan diğerine aktarılabilirdir.

Şekil 1: Dijital Sermayenin Kurucu Bileşenleri



Kaynak: (Ragnedda, Ruiu & Addeo, 2019: 5)

Ragnedda, Ruiu ve Addeo (2019: 7-8), dijital sermayeyi ölçüm için işlemsel hale de getirmiştir. Şekil 1'de görüldüğü üzere, dijital sermayenin iki temel bileşeni vardır: dijital erişim ve dijital yetkinlik. Dijital erişim; dijital ekipman, bağlantı, çevrimiçi geçirilen zaman ve destek olmak üzere dört alt bileşene ayrılır. "Dijital ekipman", internete erişmekte kullanılan cihazları; "bağlantı", dijital ortama ulaşmayı sağlayan erişim yollarını; "çevrimiçi zaman geçirme", bireyin internet kullanım süresini; "destek" ise çevrimiçi faaliyetlerde karşılaşılan zorluklarda alınan yardımı ifade eder.

Dijital yetkinlik ise bilgi ve okuryazarlık, iletişim ve iş birliği, dijital içerik üretme, güvenlik ve problem çözme olmak üzere beş yeterlilik alanını kapsar. "Bilgi ve okuryazarlık", çevrimiçi bilgiye ulaşma, anlama ve değerlendirme; "iletişim ve iş birliği", dijital araçlarla etkin iletişim kurabilme ve ortak çalışma; "dijital içerik üretme", çevrimiçi içerik geliştirme; "güvenlik", kişisel verileri koruma ve dijital araçları güvenli kullanma; "problem çözme" teknik sorunların üstesinden gelmek için dijital teknolojileri kullanabilme becerisini ifade eder (Ragnedda & Ruiu, 2020: 53–55).

Bourdieu'ye göre bir kaynağın sermaye olarak tanımlanabilmesi, onun biriktirilebilir ve aktarılabilir olmasıyla mümkündür (Bourdieu, 2010: 45). Dijital sermayenin iki temel bileşeni, bu gerekliliği karşılar. Dijital araçlara erişim ve dijital yetkinlik, biriktirilebilirdir. Bir kişi, bilişim teknolojilerini kullanım kalitesini artırmak için dijital araçlara ve becerilerini geliştirmeye diğer bir ifadeyle dijital sermayesine yatırım yapabilir. Sahip olduğu dijital sermayeyi de ekonomik, sosyal, kültürel gibi diğer sermaye biçimlerine dönüştürebilir (Ragnedda, 2018: 2367). Ayrıca bu iki bileşen, dijital uçurumun farklı düzeyleriyle de ilişkilidir: dijital erişim, dijital uçurumun birinci düzeyine; dijital yetkinlik, ikinci düzeyine karşılık gelir. Her iki bileşenin birleşimi ise dijital

uçurumun üçüncü düzeyini anlamak açısından kritik öneme sahiptir (Ragnedda & Ruiu, 2020: 47).

Dijital Sermaye ve Sosyal Eşitsizlik Dinamikleri

Sosyal eşitsizlikler ile dijital eşitsizlikler veya çevrimdışı sermaye ile dijital sermaye çift yönlü, karşılıklı ve sarmal bir etkileşim içerisindedir. Bir yandan mevcut sosyal, ekonomik ve kültürel farklılıklar dijital eşitsizliklere neden olurken; diğer yandan dijital eşitsizlikler, toplumda hâlihazırda var olan sosyal eşitsizlikleri artırabilmektedir (Ragnedda, 2020: 50). Başka bir ifadeyle kişinin çevrim dışı sermayesi, dijitale erişimini ve dijital yetkinliğini belirlerken; dijital erişim ve yetkinliği de çevrimiçi alandan elde edeceği sosyal ve ekonomik kazancı etkiler (Leguina & Downey, 2021: 1827). Bu bağlamda dijital ve sosyal eşitsizliklerin birbirlerini pekiştiriyor olduğu söylenebilir.

Bazı insanlar, teknoloji kullanma konusunda diğerlerinden daha ustadır. Bu insanların dijital teknolojiyi kullanma konusunda daha yetenekli olmaları, doğal bir içgüdüye sahip olmalarıyla kısmen açıklanabilse de bunun asıl nedeni, farklılaşan kişisel, sosyal, kültürel deneyim ve birikimleridir (Park, 2017: 64). Diğer bir ifadeyle değişen ekonomik, kültürel ve sosyal sermaye sahipliği, bazılarını dijital teknolojilere erişim, kullanım ve bundan en iyi şekilde yararlanma açısından avantajlı kılar (Ragnedda, 2020: 52). Çünkü bu insanlar, ekonomik, kültürel ve sosyal sermaye birikimini, dijital sermayeye dönüştürebilir.

Belirli miktarda ekonomik sermayeye sahip olan bir kişi, dijital cihaz satın alabilir. Kültürel sermayesi sayesinde aldığı cihazı, fayda sağlayacağı şekilde kullanabilir. İhtiyaç duyduğunda sosyal sermayesini devreye sokabilir ve cihazın kullanımı için ailesinden, arkadaşlarından destek alabilir (Park, 2017: 69). Ekonomik sermaye; internet, akıllı telefon, tablet, bilgisayar gibi dijital araçların satın alınması yoluyla dijital sermayeye dönüştürülebilir. Yüksek gelir

düzeyine sahip bireyler, teknolojik araçlara daha kolay erişebilir (Ragnedda, Ruiu & Addeo, 2019: 13). Bu cihazlar sayesinde kazançlarını artırıcı faaliyetlerde bulunabilir, çeşitli yatırım fırsatlarına ulaşabilir (Ragnedda, 2018: 2371). Dijital cihazlara erişimleri, işlerini kolaylaştırma ve kazanç sağlama imkânı verdiği için, mevcut konumlarını pekiştirir (Özkan, 2023: 199).

Kültürel sermaye ise dijital becerilere yapılan yatırımlarla dijital sermayeye dönüştürülebilir. Dijital araçları kullanma ve dijital dünyada işlevsel olma, çok yönlü beceriler gerektirir. Ayrıca bu teknolojiler sürekli geliştiği için bunlara ayak uydurmak veya yetişmek de önemlidir (Park, 2017: 78). Kültürel sermaye sahipleri, gelecekte kazanç sağlayacak becerileri kestirme hususundaki yetkinlikleri sayesinde, dijital becerileri edinme ve geliştirme açısından avantajlıdır. Dijital araçların kullanımı, teknoloji okuryazarlığı, dijital içerik üretimi becerilerini daha kolay edinebilir. Ayrıca dijital araçları, daha stratejik ve fayda odaklı kullanma eğilimindedir (Ignatow & Robinson, 2017: 956).

Dijital sermaye, diğer sermaye biçimleri gibi zaman içerisinde birikir. Özünde insanların yaşamlarının erken dönemlerinde maruz kaldığı bir şeydir. Aile ve eğitim ortamında inşa edilir. Çocuğun büyüdüğü ortam dijital sermaye birikimi için kritik bir öneme sahiptir. Dijital açıdan zengin bir ortamda büyüyenler, gündelik ortamlarında teknolojileri keşfedip deneyimleyebilir. Üst sınıf aileler, dijital araçlara ve çocuklarının dijital becerilerini desteklemek için boş zamana sahiptir. Bununla birlikte dijital sermayenin biriktiği tek ortam ev değildir. Bir bireyin dijital ekosistemi, ev, okul, iş, aile, arkadaş, topluluk gibi geniş bir ilişkiler ağından oluşur (Park, 2017: 74-75). Bireyler sosyal sermayesini, çevrimiçi ortamlarda yardım alma, paylaşımda bulunma veya dijital topluluklara katılma pratikleri vasıtasıyla dijital sermayeye dönüştürür (Ragnedda & Ruiu, 2020: 33).

Dijital sermaye, çevrimdışı faaliyetleri dijital alanlara aktardıktan sonra çevrimiçi faaliyetlerin sonuçlarını somut sosyal kazanımlara dönüştürerek geleneksel sermayeyi besler (Sevgi, 2021: 28). Çevrimiçi faaliyetler, daha iyi bir kariyer, yüksek gelir, mesleki itibar, geniş sosyal ağlar veya artan bilgi birikimi gibi somut kazanımlar sağlar (Ragnedda, 2018: 2367; Yılmaz, 2022: 214). Böylece sosyal açıdan avantajlı bireyler, dijital sermayeleri sayesinde yaşam şanslarını artırır ve toplumsal konumlarını güçlendirir (Bektaş, 2024: 1875). Oysa sosyal açıdan dezavantajlı olanlar, bu kadar şanslı değildir. Maddi durumları nedeniyle bilgi ve iletişim teknolojilerine erişimleri sınırlıdır. Düşük eğitim düzeyleri, dijital beceriler geliştirmeleri hususunda teşvik edici değildir. Çevrelerinde teknolojiyi etkin ve fayda sağlayacakları şekilde kullanmaları için yol gösterici ve destekleyici olacak kişilerin bulunma ihtimali düşüktür (Ragnedda, 2018; Park, 2017).

Günümüz dijital çağında, dijital teknolojilerin aktif ve doğru kullanımı giderek hayati hale gelir. Çünkü artık pek çok hizmet ve kaynağa çevrim içi olarak ulaşmak mümkündür. Dijital alanın dışında kalmak, sağlık ve refah hizmetlerine, eğitim faaliyetlerine, iş gücü piyasasına, boş zaman etkinliklerine erişimde dezavantajlı kalmaktır. Bilgi ve iletişim teknolojilerine erişim ve kullanım kapasitesi sınırlı olan kesim, sosyal alanda daha dezavantajlı konumda yer alanlardır. Dijital alanın sunduğu kaynak ve hizmetlere erişememeleri ve bu alandan fayda sağlayamamaları da onların sosyal olarak dezavantajlı durumlarını pekiştirir (Ragnedda, 2020: 43).

Dijital teknolojilerden en iyi şekilde yararlanmak bireylerin hem yüksek düzeyde dijital sermayeye hem de yüksek çevrimdışı sermaye stokuna sahip olmasıyla mümkündür (Ragnedda, 2020: 49). Çünkü dijital sermaye ile çevrimdışı sermaye türleri birbirlerini besler. Öncelikle çevrimdışı kaynaklar bireylerin, çevrimiçi deneyimlerinin türünü ve kalitesini belirler. Ardından dijital

deneyimler sermayeleşerek, gözlenebilir somut faydalar sağlar (Ragnedda & Ruiu, 2020: 9). Sonuç itibariyle ekonomik, kültürel ve sosyal sermayeye sahip olanlar, olmayanlara göre dijital deneyimden daha fazla yararlanma ve dijital araçları daha iyi kullanma olanağına sahip olur. Sosyal hiyerarşideki konumları bireylerin, dijital araçlara erişimini, kullanımını ve araçları kullanımdan elde ettikleri faydayı etkiler (Ragnedda, 2020: 49). Bu durum, dijitalleşmenin toplumsal eşitsizlikleri azaltmaktan ziyade, onları yeniden üretme potansiyeline sahip olduğunu gösterir.

Dijital Sermayenin Dönüşümü: Veri-Temelli Yaklaşım

21. yüzyılın ikinci yarısında dijital uygulama ve platformların yaygın biçimde kullanılmaya başlanmasıyla birlikte veri bolluğu ve çeşitliliği ortaya çıkmıştır (Seyidov, 2021: 34). Dijital platformların kullanıcıları, bu ortamlarda gerçekleştirdikleri her işlem sonrasında arkalarında büyük miktarda bilgi yığını ve dijital ayak izi bırakmaktadır. Bu bilgi ve izler işlendiğinde ekonomik bir değere dönüşür (Parlak, 2020: 129). Söz konusu veriler; karar alma süreçlerini iyileştirmede, yeni ürün ve hizmetler geliştirmede, verimliliği artırmada, müşteri deneyimini kişiselleştirmede ve reklam yoluyla gelir elde etmede kullanılmaktadır (Secure Privacy, 2023). Böylece veri, dijital kapitalizmde kâr alanlarının genişlemesine katkıda bulunur (Staab & Thiel, 2022: 139) ve sahip olanlara avantaj sağlayan değerli bir kaynak hâline gelir.

Dijital ekosistemin veri odaklı bir yapıya dönüşmesiyle birlikte dijital sermayeye, veri üretme, veri işleme ve veriden değer yaratma kapasitesi eklemlenir. Nitekim Verwiebe ve Hagemann (2025: 1875), dijital sermayeyi bireysel düzeydeki verinin erişim ve kullanımından doğan bir sermaye biçimi olarak tanımlar. Ragnedda (2020: 3) ise büyük veri ve algoritmalara artan bağımlılığın; erişim, kullanım yetkinliği ve faydalanmayı içeren geleneksel dijital

eşitsizliğe ek olarak yeni dijital eşitsizlikleri ortaya çıkardığını ileri sürer. Bu yeni eşitsizlikler; algoritmaların müdahalesinden kaçınmaya ilişkin bilgi eşitsizliklerini, yapay zekâ ve algoritmaların dayandığı veri setlerindeki önyargıları ve yapay zekânın bireylere yönelik farklı muamele biçimlerinden kaynaklanan ayrımcı sonuçları kapsar.

Erişim, yetkinlik ve fayda boyutlarıyla açıklanan dijital sermaye gibi veri temelli dijital sermaye de toplumsal sınıflar arasında eşitsiz bir biçimde dağılır ve bu eşitsizlik toplumsal hiyerarşiyi doğrudan şekillendirir (Verwiebe & Hagemann, 2025: 1872). Hiyerarşinin tepesinde, veriyi üretme ve işleme kapasiteleri sayesinde veriden yüksek düzeyde tasarruf etme gücüne sahip "dijital elitler" konumlanır. Bu yeni sınıf, bilgisayar koduna dokunan ve onu anlayan yazılım geliştiriciler, teknoloji CEO'ları, yatırımcılar ile bilgisayar bilimi ve mühendislik profesörlerinden oluşan bir kümedir. En güçlü olanlar ise koda sahip olan ve kodu istedikleri şekilde kullanmak için başkalarını istihdam edebilenlerdir (Burell & Fourcade, 2021: 217).

Dijital çağ toplumunda Facebook, Apple, Microsoft, Google ve Amazon gibi büyük teknoloji şirketlerinin kurucuları (Gates, Zuckerberg, Musk vb.), muazzam bir serveti ve gücü elinde tutar (Ragnedda, 2020: 29). Onlar, platformlarının sunduğu dijital pazarın kurallarını belirler ve böylece piyasaya hükmeder (Lehdonvirta, 2022: 179). Maddi kaynak ve becerileri sayesinde, nesnelerin interneti, yapay zekâ, büyük veri gibi yeni teknolojilere yatırım yaparak, büyüme ve verimliliklerini artırır (Ragnedda, 2020: 27). Başarı potansiyeli taşıyan küçük şirketleri, henüz gelişim aşamasındayken satın alıp bünyelerine katar (Derdiyok, Doğru & Ünal, 2020: 20). Benimsedikleri birikim mantıkları, dijitalleşme politikaları ve ekonomik çıkarlarıyla tekelci eğilimlere ve bağımlılık ilişkilerine yol açar (Verwiebe & Hagemann, 2025: 1875).

Bireysel veriler üzerindeki tasarruf gücü de dijital elitin lehine olacak şekilde son derece eşitsiz dağılır. Bu da büyük teknoloji şirketlerini hâkim konuma yerleştirir (Verwiebe & Hagemann, 2025: 1875). Dijital platformların kullanıcıları, farkında olarak ya da olmayarak kişisel bilgilerinin toplanması için izin verir. Bu veriler şirketlerin; hizmet ve üretim süreçlerini optimize eden algoritmalar, müşterilerin isteklerine uygun hizmetler ve hedefli reklamcılık uygulamaları geliştirmesini sağlar (Staab & Nachtwey, 2016: 460). Böylece milyonlarca bilgiyi toplama ve analiz etme kabiliyetine sahip dijital elitler için büyük bir ticari değer haline gelir (Ragnedda, 2020: 30). Öyle ki milyarlarca kullanıcının sunduğu veri ve içeriği, ciddi bir sermaye birikimine dönüştüren Facebook, 2012-2019 arasında kazancını yaklaşık 14 kat arttırmıştır (Sevgi, 2021: 33).

Dijital toplumda dijital elitlerin yanı sıra dijital platformların profesyonel kullanıcılarından oluşan yeni bir orta sınıf da yükselmiştir. 'Dijital orta sınıf' olarak isimlendirilen (Lehdonvirta, 2022: 184; Ariyo, 2025) bu yeni sınıf, veri temelli dijital sermayeye sahipliği açısından hiyerarşinin ortasında yer alır. Bireysel veriler üzerinde orta düzeyde hâkimiyet gücü vardır (Verwiebe & Hagemann, 2025: 1874). Sınıfın üyeleri, dijital platformların sunduğu pazarlarda yüksek gelir elde eden, eğitimli, özgüvenli ve kültürel açıdan donanımlı bireylerdir (Lehdonvirta, 2022: 185). Yazılım mühendisleri, uygulama geliştiricileri, mikro girişimciler, çevrimiçi satıcılar sınıfta yer alır. Dijital orta sınıf, dijital yetkinliğe sahiplikleri sayesinde dijital ekonomiye anlamlı bir şekilde katılan yeni bir sosyoekonomik grubu temsil eder. İnternete, dijital cihazlara ve uygun fiyatlı verilere erişim sağlar. Bunları, sadece iletişim veya eğlence için değil, gelir elde etmek amacıyla kullanır (Ariyo, 2025). Kullanıcıları manipüle edebilen ve kararlarını etkileyen tasarımları ve uygulamaları yapar (Ragnedda, 2020: 66).

Dijital teknolojilerin ortaya çıkmasıyla ayrıca dezavantajlı ve yoksun yeni bir sınıf yükselir. Bu sınıf, dijital alt sınıftır. Dijital alt sınıf, veri temelli dijital sermayeye sahipliği açısından hiyerarşinin altında yer alır. Bireysel veriler üzerinde düşük düzeyde hâkimiyet gücü vardır. Dijital ve sosyal pratikleri, algoritmik sıralama, değerlendirme ve dışlama yoluyla sınırlanır (Verwiebe & Hagemann, 2025: 1874). Düşük dijital okuryazarlık, algoritmik dışlanma ve veri sömürüsü, sınıfın temel deneyimlerini oluşturur. Bu kesim, platformlardaki gündelik etkileşimleri, arama geçmişleri, konum bilgileri ve çevrimiçi davranışları aracılığıyla sürekli veri üretir. Buna karşın ürettiği verinin işlenmesi, kullanımı ve değer yaratımı sürecinde söz sahibi değildir. Dijital alt sınıf, belirli hizmetlere erişimleri ve arkadaşlıklarını ve bağlantılarını korumaları çevrimiçi alanda yer almalarıyla mümkün olduğu için, dijital platformlara zincirlenmiş durumdadır. Yumuşak ve neredeyse görünmez bir şekilde çalışmaya zorlanır. Karşılığında ise ücret almaz. Sınırsız ve kontrolsüz bir sömürü karşısında savunmasızdır (Fuchs, 2013: 20).

Dijital alt sınıf; büyük veri, yapay zekâ ve algoritmalardan olumsuz şekilde etkilenir. Çerezler aracılığıyla sürekli olarak izlenir, bilgileri toplanır, karşılarına tercih seçenekleri çıkarılır ve böylece kararları yönlendirilir. Oysa onlar verilerin; hayatlarını, kararlarını, gerçeklik algılarını ne kadar etkileyebileceğinin ve onları kendileri için belirlenmiş kararlara yönlendirebileceğinin farkında değildir. Algoritmaların işleyiş mantığı hakkında yeterince bilgileri yoktur. Hem algoritmaları yönetme, çerezleri durdurma, izlenmeyi önleme becerileri hem de algoritmaların önerilerini atlatmaya yönelik bilişsel ve teknik becerileri sınırlıdır. Bu nedenle hükümet ve şirketlerin dayattığı şekilde davranmaktan, karşısına çıkarılanları satın almaktan, istenilen şeylere inanmaktan kaçınmaları zordur (Ragnedda, 2020: 66-68).

Kişisel ve sosyal özelliklerinden dolayı otomatik karar alma yazılımları tarafından cezalandırılan dezavantajlı sosyal gruplardan kişiler de dijital alt sınıfta yer alır. Algoritmaların eğitilmesinde kullanılan veriler, büyük ölçüde beyaz ve erkek küçük bir elit grup tarafından seçildiği için, kasıtlı ya da kasıtsız, dolaylı ya da dolaysız olarak önyargılar içerir. Bu nedenle algoritma yazılımları, dijital alt sınıfın üyeleri için dışlayıcı olur veya profil oluşturma ya da başvuru işleme gibi amaçlarla kullanıldıklarında bu sınıf üyelerini olumsuz etkiler. Mevcut sosyoekonomik dezavantajları pekiştirir (Ragnedda, 2020: 72). Bu durum, veri sahipliğinin ve algoritmik kapasitenin yeni bir güç kaynağına dönüştüğünü ve dijital kapitalizmde sınıfsal ayrışmayı derinleştirdiğini gösterir.

Sonuç

Sermaye kavramı, toplumsal eşitsizliklerin açıklanmasında elverişli bir kavram olmuştur. Başlangıçta ekonomik anlamda kullanılmış olsa da zamanla özellikle Bourdieu'nün çalışmalarıyla ekonomik olanın ötesini de içerek şekilde çeşitlenmiştir. Toplumsal değişmenin getirdiği dönüşüm ve ihtiyaçlar çerçevesinde yeni biçimleri üretilmiştir. Dijitalleşmenin getirdiği dönüşüm de yeni bir sermayeye olan ihtiyacı doğurmuştur. Öyle ki dijital teknolojilerin gelişimi ve teknolojinin ekonomik ve sosyal yaşamdaki artan etkisiyle birlikte eşitsizliğin yeni tezahürleri belirmiştir. İnsanların dijital araçlara erişim ve kullanımından kaynaklanan yeni eşitsizlikleri açıklamada başlangıçta dijital uçurum kavramı kullanılsa da daha sonra dijital sermaye kavramı geliştirilerek, sermaye literatürüne yeni bir sermaye biçimi eklenmiştir.

Dijital sermaye kavramı, başlangıçta bireylerin dijital erişim, dijital beceri ve dijitalden fayda sağlama kapasitesi üzerinden tanımlanmıştır. Bourdieu'nün sermaye teorisinden hareketle geliştirilen bu kavram, bireylerin teknolojiye erişim düzeyi, dijitali kullanma yetkinlikleri ve dijitalin kullanımından elde ettikleri

sosyal, kültürel ve ekonomik sonuçları içeren bir yatırım kaynağı olarak görülmüştür. Ancak son zamanlarda dijital ekosistemin veri odaklı bir yapıya dönüşmesiyle birlikte dijital sermayeye, veri üretme, veri işleme ve veriden değer yaratma kapasitesi eklemlenmiştir. Veri temelli yaklaşıma göre dijital sermaye, bireylerin veri üzerindeki kontrol, veriyi işleme ve yönetme, algoritmaların yönlendiriciliğinden kaçınma becerisine sahipliği ifade eder. Böylece dijital sermaye artık sadece dijital araçlara erişmek ve dijital yetkinliğe sahip olmak değil, aynı zamanda veriyi işlemeyi, veriden değer üretmeyi, veri okuryazarlığını, algoritmik farkındalığı, veri güvenliğini sağlamayı da içeren bir kavramdır. Dijital yetkinliğin, daha ileri becerileri içeren, bir üst katmanıdır. Bu bağlamda veri temelli dijital sermayenin klasik dijital sermayeyi genişlettiği ve onu daha ileriye taşıdığı söylenebilir.

Hem klasik dijital sermaye hem de veri temelli sermaye, sosyal eşitsizliklerle iç içe geçmiştir. İnsanların sosyal, ekonomik ve kültürel özellikleri, dijital araçlara erişimini ve teknolojileri verimli şekilde kullanma yetkinliğini etkilerken; dijital sermaye düzeyi de somut sosyoekonomik kazançlarını belirler. Diğer bir ifadeyle, ekonomik, sosyal ve kültürel sermaye sahipleri, mevcut sermayelerini dijital sermayeye dönüştürerek konumlarını korurken, sosyal açıdan dezavantajlı konumlarda yer alanlar, dijitale yatırım ve dijitalden kazanç sağlama hususunda yetersiz kalır. Veri temelli dijital sermaye ise dijital elitler, dijital orta sınıf ve dijital alt sınıf şeklinde yeni bir hiyerarşiye neden olur ve bu sınıflar, mevcut sosyoekonomik eşitsizlerle ilişkilidir. Bu bağlamda Ragnedda'nın da ifade ettiği üzere, farklı düzey ve biçimlerdeki dijital eşitsizlikler ile sosyal eşitsizlikler birbirlerini güçlendirme eğilimindedir. Dijital eşitsizliklerin dikkate alınmaması durumunda sosyal eşitsizliklerin ve dışlanmanın artış göstermesi kaçınılmaz olacaktır (Ragnedda, 2020: 2).

Kaynakça

Ariyo, O. (2025). The new digital middle class: How technology is rebuilding economic hope in Africa. The Caple, https://www.thecable.ng/the-new-digital-middle-class-how-technology-is-rebuilding-economic-hope-in-africa/ Erişim Tarihi: 13.12.2025.

Bektaş, A. (2024). Pierre Bourdieu'nun Sermaye Kavramı Üzerinden Dijital Sermaye'ye Yönelik Tespitler. Journal of History School, 71, 1857-1882. https://doi.org/10.29228/joh.76428

Bell, D. (1999). The coming of post-industrial society: a venture in social forecasting. Newyork: Basic Books.

Bourdieu, P.- Wacquant, L., (2014). *Düşünümsel bir antropoloji için cevaplar*. (Nazlı Ökten, Çev. Ed.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Bourdieu, P. (2010). Sermaye biçimleri. (Mehmet Murat Şahin, Çev. Ed.). M. M. Şahin, & A. Z. Ünal (Eds.), *Sosyal sermaye kuram, uygulama, eleştiri* (s. 45-75), İstanbul: Değişim Yayınları.

Bourdieu, P. (2013). *Bilimin toplumsal kullanımları- Bilimsel alanın klinik bir sosyolojisi için*. (Levent Ünsaldı, Çev. Ed.). Ankara: Heretik Yayıncılık.

Burell, J., & Fourcade, M. (2021). The society of algorithms. Annual Review of Sociology, *1*(47), 213–237. https://doi.org/10.1146/annurev-soc-090820-020800

Calhoun, G. (2010). Bourdieu sosyolojisinin ana hatları. G. Çeğin, Emrah Göker, A. Arlı & Ü. Tatlıcan (Eds.), *Ocak ve Zanaat:*

Pierre Bourdieu Denemesi (s. 77-129). 2. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.

Castells. M. (2008). *Enformasyon çağı: ekonomi, toplum ve kültür. Cilt:1, Ağ toplumunun yükselişi.* (Ebru Kılıç Çev. Ed.). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Derdiyok, T., Doğru, Ç., & Ünal, S. (2020). Dijital çağda entelektüel sermayenin dönüşümü ve şirketlerin rekabet güçlerine etkileri. *Ufuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 9* (18), 7-26.

Field, J., (2008), *Sosyal sermaye*. (B. Bilgen & B. Şen Çev. Eds.), 2. Baskı, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Fine, B., (2011), *Sosyal sermaye sosyal bilime karşı- Bin yılın eşiğinde ekonomi politik ve sosyal bilimler.* (Ayşegül Kars Çev. Ed.). İstanbul: Yordam Kitap.

Fuchs, C. (2013). Theorising and analysing digital labour: From global value chains to modes of production. *The Political Economy of Communication, 2*(1), 3–27.

Ignatow, G. & Robinson, L. (2017). Pierre Bourdieu: theorizing the digital, information. *Communication & Society, 20*(7), 950-966, DOI: 10.1080/1369118X.2017.1301519

Judijanto, L. (2025). Economic and social inequality in the digital era: A literature review of opportunities and challenges. *International Journal of Economic Literature* (INJOLE), *3*(1), 130-135.

Leguina, A. & Downey, J. (2021). Getting things done: inequalities, internet use and everyday life. *New Media & Society, 23* (7), 1824–1849. https://doi.org/10.1177/14614448211015979

Lehdonvirta, V. (2022). *Cloud empires: How digital platforms are overtaking the state and how we can regain control.* The MIT Press. https://doi.org/10.7551/mitpress/14219.001.0001

Lin, N. (2010). Sosyal sermaye: network kuramının inşası. (A. Öğüt & C. Erbil, Çev. Ed.). M. M. Şahin & A. Z. Ünal (Eds.), *Sosyal Sermaye Kuram Uygulama, Eleştiri* (s. 171-215), İstanbul: Değişim Yayınları.

Lybeck, R., Koiranen, I. & Koivula, A. (2024). From digital divide to digital capital: the role of education and digital skills in social media participation. *Universal Access in the Information Society,* 23:1657–1669 https://doi.org/10.1007/s10209-022-00961-0

Olgun, C. K. & Öztürk, E. (2021). Dijitalleşme ve sosyolojik teori. S. Nerse & A. Özkan (Eds.), *Dijital tabakalaşma ve eşitsizlik* içinde (s. 23-49). Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları.

Özkan, S. (2023). Dijital beceri seviyelerinin dijital sermaye hacmine etkisinin çoklu doğrusal regresyon analizi ile çözümlenmesi. *Giresun Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler*, *9*(1), 195-209.

Park, S. (2017). Digital capital, *Macmillan Publishers: London*, https://doi.org/10.1057/978-1-137-59332-0

Ragnedda, M. (2018). Conceptualizing digital capital. *Telematics and Informatics,* *8*(35), 2366–2375. https://www.elsevier.com/locate/tele

Ragnedda, M. (2020). Enhancing digital equity connecting the digital underclass. *Palgrave Macmillan*, https://doi.org/10.1007/978-3-030-49079-9

Ragnedda, M. & Ruiu, M. L. (2020). Digital capital: a Bourdieusian perspective on the digital divide. *United Kingdom: Emerald Publishing Limited*

Ragnedda, M., Ruiu, M. L. & Addeo, F. (2019). Measuring digital capital: an empirical investigation. *New Media and Society*, 22, 1-24. https://doi.org/10.1177/1461444819869604

Secure Privacy, (OCTOBER 20, 2023). Unleashing the Value of Data: Exploring Why Data is the New Gold. https://secureprivacy.ai/blog/significance-of-data-in-digital-era Acceded Date: 06.12.2025.

Servon, L. J. & Nelson, M.K. (2001). Communıty technology centers: narrowing the digital divide in low-income, urban communities. *Journal Of Urban Affaırs*, *23*, (3-4), 279-290.

Sevgi, H. (2021). Dijital ağlarda kullanıcı emeği ile sermaye birikimi arasındaki ilişkinin değerlendirilmesi. *Emek Araştırma Dergisi (GEAD), 12*(19), 21-45.

Seyidov, I. (2021). "Büyük verinin gücü adına": siyasi kampanyalarda etkili veri kullanımı, *TRT Akademi, 6*(11), 32-48. DOI: 10.37679/trta.802534

Staab, P. & Thiel, T. (2022). Social media and the digital structural transformation of the public sphere. *Theory, Culture & Society*, *4*(39), 129 –143. https://doi.org/10.1177/02632764221103527

Staab, P. & Nachtwey, O. (2016). Market and labour control in digital capitalism. *tripleC: Communication. Capitalism & Critique*, *14*(2), 457–474. http://www.triple-c.at

Swartz, D. (2015). *Kültür ve iktidar: Pierre Bourdieu'nün sosyolojisi*. (Elçin Gen, Çev. Ed.). İstanbul: İletişim Yayınları.

van Deursen, A. J. A. M. & Helsper, E. J. (2015). The third-level digital divide: who benefits most from being online? *Communication and Information Technologies Annual* içinde (s. 29-53). Online basılmıştır.

Van Dick, J. (2020). The digital divide. UK cambridge: polity press.

Verwiebe, R. & Hagemann, S. (2024). Bourdieu revisited: new forms of digital capital – emergence, reproduction, inequality of distribution, *Information, Communication & Society,* 1-23. https://doi.org/10.*1080/1369118X.2024.2358170*

Wacquant, Loic, (2010). "Pierre Bourdieu: hayatı, eserleri, entelektüel gelişimi", ocak ve zanaat: Pierre Bourdieu derlemesi (Der: G. Çeğin, E. Göker, A. Arlı, Ü. Tatlıcan), (2. Baskı), İstanbul: İletişim Yayınları.

Yılmaz, A. (2022). Dijital çağın altın anahtarı: dijital sermaye. *Proceedings of the 14th SCF International Conference on "Economic, Social, and Environmental Sustainability in the Post Covid-19 World"* içinde (s. 207-215). 13-16 Ekim 2022, Antalya, Türkiye.

BÖLÜM 2

Estetik Eğilimlerin Irkçılığa Dönüşen Yüzü: "Blackfishing"-Siyah Görünümlü Beyaz Kadınlar

Fatma TUNÇER DUYGU[1]

Giriş

Wanna Thompson, 6 Kasım 2018 tarihinde Twitter'daki @WannasWorld hesabı üzerinden yaptığı paylaşımda, "Bir başlık açıp, Instagram'da siyah kadın kostümü giyen tüm beyaz kadınları paylaşabilir miyiz? Hadi bunları yayınlayalım, çünkü bu ENDİŞE VERİCİ" ifadelerine yer vermiştir (Baum, 2019: 7). Bu tweet, siyah kültürünü taklit eden ve kozmetik müdahaleler yoluyla kendilerini siyah olarak gösteren beyaz kadınları eleştiren ve bu durumu ifşa etmeyi amaçlayan bir çağrı niteliği taşımaktadır. Thompson, bu paylaşımıyla toplumsal düzeyde eleştirel bir tartışma zemini oluşturmayı hedeflemiştir (Burton, 2021).

Thompson'ın söz konusu tweeti geniş yankı uyandırmış ve sosyal medyada yoğun bir tartışmanın fitilini ateşlemiştir. Bu süreçte bazı Instagram influencerları, kendilerini siyah bireyler olarak tanıtarak izleyici kitlesini yanıltmak ve bundan maddi çıkar sağlamakla suçlanmıştır. Bu durum, bir bireyin çevrimiçi ortamlarda

[1] Dr. Araştırma Görevlisi, Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Antropoloji, Orcid: 0000-0003-0381-2939

sahte bir kimlik veya görüntü kullanarak diğer bireyleri yanıtlması anlamına gelen "catfishing" teriminden esinlenerek "blackfishing" olarak adlandırılmış (Matsuda, 1993) ve özellikle siyah görünümlü influencerların sosyal medya hesaplarının kullanıcılar tarafından daha dikkatli ve eleştirel bir biçimde incelenmesine yol açmıştır (Jackson, 2019).

Siyah görünümlü influencerları "ifşa etme" girişimi Kuzey Amerika kaynaklıdır (Baum, 2019). Twitter kullanıcıları, Ariana Grande'den Kim Kardashian'a kadar kimi beyaz kadınların önceki ve sonraki görsellerini paylaşarak, onların "gerçek" beyaz tenlerini "sahte" kahverengi tenleriyle yan yana sergilemişlerdir (Burton, 2021: 2). Örneğin, konuyla ilgili paylaşılan bir içeriğe, Twitter kullanıcısı Jaiden Gumbayan'a ait ekran görüntüleri dahil edilmiştir. Dört kareden oluşan görsel serinin ilk karesinde, Gumbayan'ın açık tenli, kısa ve düz saçlı olduğu haliyle çekilmiş üç farklı selfiesi yer almaktadır. Takip eden üç görselde ise Gumbayan, çok daha koyu bir ten rengi, dolgunlaştırılmış dudaklar ve mısır örgüsü gibi geleneksel siyah saç stilleriyle temsil edilmekte; bu temsillerde ayrıca daha cinselleştirilmiş bir estetik vurgusu dikkat çekmektedir.

Gumbayan, Wanna Thompson'ın ifadesiyle "kostümlü" bir görünüm sergilemekle eleştirilmiştir. Gumbayan'ın tenini kahverengi tonlarda makyajla koyulaştırdığı, saç stilini siyah kültürüne özgü modelleri taklit edecek şekilde değiştirdiği ve genellikle siyah kadınlarla özdeşleştirilen büyük halka küpeler, uzun stiletto tırnaklar ve altın kolyeler gibi aksesuarlar kullandığı gözlemlenmektedir. Bu dış görünüm, gerçek siyah kadınlarla neredeyse ayırt edilemeyecek bir benzerlik taşıdığı için, Gumbayan, blackfishing suçlamalarının odağı haline gelmiştir (Burton, 2021: 4-5).

Blackfishing, siyah beden ve kültüre ait görsel ile kültürel unsurların taklit edilmesi pratiğini ifade eder. Diğer bir deyişle, blackfishing, beyaz kadınların siyah kadınlara benzemek ve siyah bir

görünüm yaratmak amacıyla bedenlerinde çeşitli değişiklikler yaparak, siyah kadınlar gibi görünmeye çalışmalarıdır (Stevens, 2021). Bu süreç, fiziksel görünümde değişiklik yapmayı amaçlayan kozmetik ve estetik müdahaleler (makyaj, implant cerrahisi, aşırı bronzlaşma gibi) aracılığıyla gerçekleştirilir (Cherid, 2021). Ayrıca, siyah kadınların öncülük ettiği saç stillerinin ve giyim trendlerinin benimsenmesini de içerir (Lukitasari & Saraswati, 2024: 3546).

"Bronz ten", "kıvrımlı vücut hatları", "büyük kalçalar" ve "örgülü saçlar" gibi siyah kadınlarla özdeşleşen nitelikler, özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nin moda ve güzellik endüstrisinde "yeni güzellik" trendinin bir parçası haline gelmiştir (McKnight, 2019). "Yeni güzellik" anlayışı, tüm kadınlar için kapsayıcı bir yaklaşımı teşvik etmeyi amaçlasa da, siyah beden özelliklerini benimseyen beyaz kadınlara yönelik bir meşruiyet sağlamıştır (Lukitasari & Saraswati, 2024: 3545). Kim Kardashian gibi isimlerin, güzellik iddialarını siyahlıkla etkileşim içinde sunduğu bu trendi popüleştirmesi, siyah beden özelliklerinin beyaz kadınlar tarafından estetik bir standart olarak benimsenmesine katkıda bulunmuştur. Beyaz kadınların siyah beden özelliklerini sahiplenmesi, bu davranışın ifade özgürlüğü ve yeni güzellik anlayışının bir tezahürü olarak görülmesine yol açarken, siyah topluluklar bu sahiplenmeyi "blackfishing" olarak değerlendirmektedir (Hussain, 2022).

Sosyal medya ve popüler kültürde hızla yayılan blackfishing, büyük tartışmalara yol açmış ve kültürel tahakküm suçlamalarını beraberinde getirmiştir. Beyaz kadınların siyah estetiğini ve siyah kültürünü benimsemelerinin sakıncalı görülmesinin birkaç temel nedeni bulunmaktadır. İlk olarak, siyah estetiği ve kültürünün taklit edilmesi, çoğunlukla bu unsurların daha derin tarihsel ve toplumsal bağlamlarından kopuk bir şekilde gerçekleştirilir (McKnight, 2019). Siyah kadınlar, tarihsel olarak hem estetik hem de kültürel anlamda aşağılanmış, marjinalleştirilmiş ve stereotiplere tabii tutulmuştur

(Burton, 2021). Bu bağlamda, beyaz kadınların siyah estetik unsurlarını benimsemesi, siyah kültürünü yüzeysel bir biçimde sahiplenmek anlamına gelirken, aynı zamanda siyah kadınların bu kültürel öğelerle ilişkili olarak yaşadığı ayrımcılık ve dışlanma deneyimlerinin göz ardı edilmesine yol açmaktadır (Hussain, 2022).

Tamaron McKnight (2019), bu noktada önemli bir ayrım yaparak siyah kültürünü "takdir etmek" ile "sahiplenmek" arasındaki farkı vurgulamaktadır. "Takdir etmek", bir kültürün veya estetiğin değerini anlamak ve ona saygı duymak anlamına gelirken; "sahiplenmek", bir kültürün unsurlarını kendi kimliğine entegre etmeyi, genellikle bu unsurları tarihsel ve toplumsal bağlamlarından kopararak ve yalnızca kişisel çıkarlar doğrultusunda kullanmayı ifade etmektedir. Bu tür bir sahiplenme, kültürel özdeğerin ticarileştirilmesine ve siyah kimliklerin dışlanmasına yol açabilir. Ayrıca, beyaz kadınların siyah estetiğini benimsemesi, siyah toplulukların maruz kaldığı ırksal ayrımcılık ve ötekileştirme deneyimlerini göz ardı etme riski taşır. Bu nedenle, blackfishing yalnızca estetik bir trend değil, aynı zamanda bir kültürel tahakküm sorunu olarak da değerlendirilmektedir (Cherid, 2021).

McKnight'a (2019: 5-6) göre, Amerika'nın bir tür "eritme potası" işlevi görmesi ve farklı kültürler arasında sürekli bir değiş tokuş ile iç içe geçişe imkân tanıması, siyah kültürünün beyaz ana akım tarafından her zaman kolayca erişilebilir olmasına zemin hazırlamıştır. Bu durum, siyah kültürünün sahiplenilmesi ile takdir edilmesi arasındaki çizgiyi bulmayı zorlaştırmaktadır. Özellikle Amerika Birleşik Devletleri'ni kültürel çeşitliliği ve sürekli değişen yapısı, bireysel kültürlerin gerçekten var olup olmadığı ya da Amerikalıların "Amerikan kültürü" şemsiyesi altında homojen bir biçimde yaşayıp yaşamadıkları sorularını gündeme getirmektedir. Kültürel sahiplenmenin meşruiyetine karşı öne sürülen yaygın argümanlardan biri, kültürel etkileşimlerin sürekliliği nedeniyle artık "orijinal" veya "otantik" bir kültürün var olamayacağı düşüncesidir.

Zira dış etkenlerden tamamen bağımsız bir biçimde gelişmiş kültürler günümüzde neredeyse yoktur. Lauren Michelle Jackson'a (2019) göre, kültürel sahiplenme her yerde mevcut ve büyük ölçüde kaçınılmazdır. McKnight (2019: 3-7) açısından bu görüş, tarihsel olarak doğru olsa da, kültürlerin dış etkilerle nasıl biçimlendiğini açıklamak konusunda yetersiz kalmaktadır. Siyah kültürü, Afrikalı Amerikalıların köleleştirilerek Amerika'ya getirilmesinden bu yana maruz kaldıkları sosyal, ekonomik ve politik çalkantılarla sürekli olarak yeniden şekillenmiştir. Afrikalı Amerikalıların ortaya koyduğu kültürel üretim, her ne kadar mutlak anlamda "orijinal" ya da "otantik" olarak tanımlanamayacak olsa da, tarihsel mücadelelerin ve direniş pratiklerinin somut bir ifadesi niteliğindedir. Dolayısıyla, siyah kültürünün gelişimi, bir orijinallik kriteriyle değil, yapısal eşitsizliklere karşı verilen otantik ve tarihsel olarak özgül kültürel tepkiler çerçevesinde değerlendirilmelidir. Örneğin, Blues, Rock gibi tüm ırklardan Amerikalıların keyif aldığı birçok müzik türü, Afrikalı Amerikalılar tarafından geliştirilmiş olup, köle ticaretiyle Amerika'ya getirilen ilk Afrikalılara kadar uzanmaktadır. Köleler, Amerika'ya geldiklerinde müziklerini de beraberlerinde getirmişlerdir. Müzik, köleler için yalnızca serbest zamanlarında keyif aldıkları bir lüks değil; aynı zamanda hayatta kalma, iletişim kurma ve özgürleştikten sonra hissettikleri baskıyı ifade etme aracı olarak bir gereklilik haline gelmiştir. Bu tarihsel zorluklar ne beyaz Amerikalıların ne de Amerika'daki diğer etnik ya da kültürel grupların yaşantılarıyla tam olarak örtüşebilir. Bu nedenle, siyah kültürü, homojenleştirici bir "Amerikan kültürü" şemsiyesi altında eritilemeyecek kadar özgün bir tarihsel bağlama ve kolektif hafızaya sahiptir.

Bu çalışmanın temel amacı, beyaz bireylerin cilt tonlarını yapay olarak koyulaştırarak ve siyah topluluklara özgü kültürel unsurları benimseyerek siyah bir görünüm edinme ve siyah kimlikleri taklit etme pratiği olarak tanımlanan blackfishing

uygulamasının, siyah topluluklar tarafından neden "yeni bir ırkçılık biçimi" ve "kültürel tahakküm" olarak değerlendirildiğini incelemektir. Araştırmada, günümüzde yeniden tanımlanan güzellik ideallerinin sergilenme biçimleri, siyah kadınlarla özdeşleşen "koyu ten", "kıvrımlı vücut hatları", "büyük kalçalar" ve "örgülü saçlar" gibi unsurlar üzerinden analiz edilecektir. Bu unsurlar, Kim Kardashian ve Emma Hallberg gibi blackfishing uygulamalarıyla eleştirilen figürler üzerinden örneklendirilecektir. Çalışmada, blackfishing uygulamalarının, siyah kadınların temsiliyetini nasıl gölgelediği ve siyah kültürünün etkisini azaltma potansiyeline sahip bir sömürü ve yanlış temsil biçimi olarak nasıl değerlendirildiği tartışılacaktır. Ayrıca, siyah beden özelliklerinin kültürel bağlamlarından koparılması yoluyla, ırkçılığın estetik tercihler aracılığıyla açık veya örtük biçimlerde nasıl yeniden üretildiğine dair bir argüman geliştirilecektir.

Bu araştırma, üç ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm, "Koyu Ten Renginin Yükselişi ve Siyah Kadın Bedenlerinin Metalaştırılması ile Blackface Arasındaki İlişki" başlığını taşımaktadır. Bu bölümde, "koyu ten renginin yükselişi" ile "siyah kadın bedenlerinin metalaştırılması" arasındaki ilişki ele alınacaktır. Blackface pratiğinin tarihsel kökenlerine ve siyah kimliklerin temsili üzerindeki etkilerine odaklanılacak; blackface pratiğinin 19. yüzyıldaki Amerikan minstrel gösterilerinde nasıl biçimlendiği ve bu geleneğin modern kültürel üretimlerde nasıl yankı bulduğu tartışılacaktır. Ayrıca, siyah bedenlerin tarihsel olarak nasıl stereotipleştirildiği ve aşağılayıcı temsillerle nasıl sunulduğu da incelenecektir. Bu tarihsel çerçeve, blackfishing uygulamasının günümüzdeki biçimini ve siyah kültür üzerindeki etkilerini derinlemesine anlayabilmek için analitik bir temel sağlayacaktır.

İkinci bölüm, "Saartjie Baartman'ın Hikayesi ve Siyah Kadınların Sömürüsü: Bedensel Diğerleşme ve Irkçılığın İzleri" başlığı altında, siyah kadınların "nesneleştirilmesi" ve

“metalaştırılması” ile 19. yüzyılda Saartjie Baartman’ın Avrupa’da “Hottento Venus” olarak sergilenmesi arasındaki ilişki ele alınacaktır. Bu dönemde, kolonyal dönemde siyah kadınların sistematik olarak aşağılanması, stereotipleştirilmesi ve ticari meta haline getirilmesi süreçleri değerlendirilecektir. Kolonyal dönemdeki bu temsillerin günümüze uzanan devamlılıkları ve dönüşümleri incelenerek, siyah kadın bedenleri üzerindeki tahakküm pratiklerinin modern popüler kültürdeki yansımaları tartışılacaktır. Özellikle blackfishing gibi uygulamalar aracılığıyla, bu tarihsel mirasın günümüzde nasıl yeniden üretildiği ve ticari-estetik bağlamda nasıl araçsallaştırıldığı üzerinde durulacaktır.

Üçüncü bölüm, “Afro Saç Modelleri ve Kültürel Sahiplenme: Siyah Kadınların Deneyimi ve Beyaz Bedenlerdeki Yeniden Markalaşma” başlığını taşımaktadır. Bu bölümde, Afro saç modellerinin siyah kadınlar için taşıdığı anlam ve bu stilin beyaz bedenlerde ticari bir trend olarak yeniden markalaştırılmasının etkileri incelenecektir. Bu süreç, güç ve temsil ilişkileri çerçevesinde ele alınarak, siyah kadınların bu kültürel öğelerle bağlantılı yaşadıkları ayrımcılık deneyimlerinin toplumsal yansımaları üzerinde durulacaktır.

Blackfishing üzerine yapılan çalışmaların çoğunluğu Amerika Birleşik Devletleri ve Batı merkezlidir. Türkiye’de bu konuya dair akademik bir yazına rastlanmamaktadır. Literatürdeki bu eksikliği göz önünde bulundurarak, bu çalışma, alanındaki boşlukları doldurmayı ve aynı zamanda toplumsal farkındalık yaratmaya yönelik önemli bir adım atmayı amaçlamaktadır.

Koyu Ten Renginin Yükselişi ve Siyah Kadın Bedenlerinin Metalaştırılması ile Blackface Arasındaki İlişki

Blackface, “ırkçı” bir eğlence biçimi olarak tanımlanır ve beyaz oyuncuların, siyah bireylerin ırkçı karikatürlerini canlandırmak amacıyla kullandıkları bir teatral makyaj türünü ifade

eder (Reyes, 2018). Bu teatral makyaj uygulamasında, beyaz aktörler, Afrikalı Amerikalılarla ilişkilendirilen siyah ten rengini taklit etmek için yüzlerini kömür, yanmış mantar ve ayakkabı boyasıyla koyulaştırmışlardır. Ayrıca fiziksel özellikleri abartılı biçimde yansıtmak amacıyla büyük kırmızı dudaklar gibi belirgin unsurlar kullanmışlardır (Burton, 2021: 11).

Minstrel şovları, siyah kimliğini çarpıtmak ve stereotipik bir şekilde sunmak için kullanılan "saldırgan taktikler" olarak değerlendirilmiştir (Johnson, 2012). Bu performanslar, siyah bireyleri tembellik, cehalet, aşırı cinsellik ve suç eğilimi gibi olumsuz özelliklerle özdeşleştirerek, eğlence dünyasında ırkçı söylemlerin yeniden üretilmesine hizmet etmiştir (McKnight, 2019: 5). Beyaz aktörler tarafından giyilen bu "kostümler", siyah bireylere dair karikatürize edilmiş klişeleri pekiştirmiş ve onları aşağılayıcı temsiller üzerinden kamusal alana taşımıştır. Söz konusu temsiller, yalnızca popüler kültür alanında değil, toplumsal algıların inşasında da etkili olmuş; böylece ırkçılığın kültürel olarak içselleştirilmesine emin hazırlamıştır (Johnson, 2012). Nitekim Amerika Birleşik Devletleri bağlamında beyazlık, tarihsel olarak siyahlık ve sömürgecilik karşısında inşa edilmiş, bu süreçte ırksal ayrımların meşrulaştırılmasına yönelik ideolojik bir çerçeve oluşturulmuştur (Tompkins, 2017: 53). Michael Rogin (1996), beyazlığın toplumsal bir üstünlük konumu olarak inşasında, siyahların hiyerarşinin en altına yerleştirilmesinin ve ırksal sınırların belirgin biçimde çizilmesinin zorunlu olduğunu savunur. Bu yaklaşım, Frantz Fanon'un *Siyah Deri, Beyaz Maskeler* (2016) adlı eserinde daha da derinleştirilir. Fanon, siyah bedenin, beyaz hegemonyanın söylemsel ve kültürel tahakkümü altında "öteki" olarak konumlandırıldığını; bu temsillerin bireylerin öznel deneyimlerini, benlik algılarını ve toplumsal varoluşlarını doğrudan şekillendirdiğini belirtir. Bu bağlamda, minstrel şovları gibi kültürel performanslar, siyah kimliğini karikatürize ederek çarpıtmakta, siyah bireyleri toplumsal

düzeyde aşağılayan temsiller aracılığıyla beyaz egemenliğin kültürel meşruiyetini yeniden üretmektedir. Minstrel şovlarının bu süreci pekiştirici işlevi, beyaz üstünlüğü düşüncesinin güçlendirilmesi ve siyah kimliğin sistematik olarak değersizleştirilmesiyle doğrudan ilişkilidir.

Eric Lott'a (2013: 25) göre, Amerikan sanat biçimi olarak blackface, bir meta ve manipülason aracı işlevi görmüştür. Siyahlığın taklit edilmesi ve alay konusu haline getirilmesi, kârlı bir eğlence endüstrisine dönüşmüş, Frank Bower ve Thomas Dartmouth Rice gibi aktörler, minstrel şovları aracılığıyla kazançlı kariyerler elde etmiştir. Siyahlığın, beyaz aktörlerin maskeli performanslarıyla sosyal bir "para birimi" işlevi görmesi, aynı zamanda siyah nüfusun ırksal hiyerarşisinin en alt basamaklarına yerleştirilmesinin aracı olmuştur. Lott (2013: 100), minstrel gösterilerinin, kurumsal kontrolün toplumsal açıdan kabul edilebilir bir biçimi olarak işlev gördüğünü ve beyaz nüfusun, siyah karakterlerin aşağılanması yoluyla ırksal iktidarlarını sürdürürken, siyahlığı ve siyah kültürünü güvenli bir şekilde tüketmelerine imkân tanıdığını ifade etmektedir.

Amerikan toplumunda derin köklere sahip olan blackface, nesiller boyunca varlığını sürdürmüş ve zamanla farklı biçimlere evrilmiştir (Lott, 2013). Harold Rossiter'in (1921: 3) sözleriyle, "Blackface minstrel, halkın tüketmekten yorulmadığı bir olgudur. Blackface, kendi başına gerçek bir Amerikan sanat biçimidir ve bu nedenle, alakalı kalabilmek ve 21. yüzyılın dokusuna entegre olabilmek için kendini güncel tutmalıdır". Burton'a (2021: 26-28) göre, çağdaş izleyicilerle birlikte evrilen blackface minstrel, tam da bu şekilde blackfishing uygulamasına dönüşmüştür. Her iki uygulama da ten rengini koyulaştırmayı içerir, ancak amaçları bakımından farklılık gösterir. Blackface, Afrikalı Amerikalılara yönelik alaycı bir eğlence biçimi olarak geliştirilmiş ve siyah kimliklerin abartılı karikatürlerle temsil edilmesiyle ilişkilendirilmiştir. Buna karşın, blackfishing pratiği, gerçekliği

amaçlayarak beyaz bireylerin yüz ve bedenlerinde siyah özelliklerin popülarize edilmesine odaklanır (McKnight, 2019: 11).

Wanna Thompson'ın 2018 yılında bu terimi ortaya atmasından bu yana blackfishing, siyah topluluklar tarafından blackface uygulamasının modern bir biçimi olarak yaygın bir şekilde kabul edilmiştir. Bu kabulün temele dayanağı, her iki uygulamanın da beyaz bireylerin siyah kimliklerini ve bedensel özelliklerini taklit etmesine dayanmasıdır. Özellikle, ten rengini koyulaştırma yoluyla siyah kültürünün yüzeysel ve estetik bir şekilde sahiplenilmesi, blackfishing ve blackface uygulamaları arasındaki temel bağlantıyı oluşturmaktadır (Hussain, 2022).

Geleneksel blackface uygulamasında kullanılan yanmış mantar ve ayakkabı boyası gibi materyallerini yerini, 21. yüzyılda makyaj (vücut fondötenleri, bronzlaştırıcı losyonlar), solaryum ve bronzlaştırıcı enjeksiyonlar gibi modern yöntemler almıştır (Lukitasari & Saraswati, 2024: 3551). Bu dönemde kullanılan bronzlaştırıcı ürünler, 19. yüzyıldaki yağlı boyalar gibi, beyaz bireylerin kendilerini bir "siyahlık kostümü" ile donatmalarına olanak tanıyan cilt koyulaştırıcı araçlar olarak işlev görmektedir (Burton, 2021: 72). Örneğin, Emma Hallberg'in Youtube videosunda paylaştığı Instagram Highlighter makyaj görünümü, cilt tonunu belirginleştirmek ve vurgulamak amacıyla kullanılan makyaj tekniklerini gözler önüne sermektedir.

Hallberg'in bu videoda cildini kendi cilt tonundan daha koyu kahverengi bir fondötenle boyadığı görülmektedir. Burton'a (2021: 71) göre, bu uygulama, minstrel sanatçılarından Mr. Ward McDonald'ın yüzünü yağlı boya ile boyadığı görüntülerle büyük ölçüde örtüşmektedir. Bu benzerlik, modern blackfishing uygulamaları ile geleneksel blackface arasındaki sürekliliği ve görsel paralellikleri ortaya koyarken, her iki pratiğin de beyaz bireylerin siyah kültürünü taklit etme ve estetik ile kültürel kimlikler inşa etme çabalarını yansıttığını göstermektedir. Dahası, bu tür

makyaj uygulamaları, siyah bedenlerin estetiğini popüleştirirken, gerçekte siyah bir kimlik veya deneyim taşımadan yalnızca dışsal görünümü taklit etme amacı gütmektedir (Hussain, 2022).

Koyu ten rengi, siyah toplulukla ilişkilendirilen belirgin bir kimlik göstergesi olup, ırk ayrımcılığıyla kesişen ve en kolay tanımlanabilir fiziksel özelliklerden biridir (Lukitasari & Saraswati, 2024: 3552). Bu fiziksel özellik, özellikle siyah kadınlarla ilişkilendirilir; çünkü siyah kadınlar tarihsel olarak toplum tarafından şeytanlaştırılmaya, fetişleştirilmeye ve ayrımcılığa maruz kalmışlardır (Burton, 2021: 62). Feminist kuramlar, özellikle siyah feminist düşünce, bu tür deneyimlerin toplumsal cinsiyet ve ırkçılığın kesişiminde nasıl şekillendiğini anlamaya çalışırken, Kimberle Crenshaw'un (1989) "kesişimsellik teorisi" önemli bir yer tutar. Crenshaw'a (1989) göre, ırk ve cinsiyet birbirini kesişen yapılarla birlikte çalışır ve siyah kadınlar hem ırksal hem de cinsiyetçi baskılara tabii tutulurlar. Bu çerçevede renkçilik, ırksal sınıflandırma sistemine dayanan ve beyaz üstünlüğü tarafından sürdürülen bir ayrımcılık biçimi olarak öne çıkar. Koyu ten rengi, geçmişte "aşağılık" ve "vahşi" olmakla ilişkilendirilirken; beyaz ten "medeniyet" ve "güzellik" idealleriyle özdeşleştirilmiştir. Beyazlık, toplumsal normlarda her zaman merkezi bir konumda yer almış ve olumlu bir anlam taşırken, bu normların dışında kalan bireyler genellikle "beyaz olmayan" olarak dışlanmış ve olumsuz şekilde tanımlanmıştır (Baum, 2019). Bu sebepten, Jackson (2019), siyahlığın tarih boyunca sürekli olarak olumsuz bir şekilde ima edildiğini ve siyahlıktan kaçmanın bireyler için faydalı bir strateji olarak görüldüğünü öne sürmektedir.

Bu durum, önemli bir soruyu gündeme getirmektedir: Siyah ten, tarihsel ve toplumsal bağlamda çoğunlukla imrenilecek bir özellik olarak görülmemektedir. Buna rağmen, bireyler neden görünüşlerine siyahlığa atfedilen unsurları bilinçli bir biçimde dahil etmeyi tercih etmektedir? Bu tercih yalnızca estetik kaygılarla mı

ilişkilidir, yoksa daha derin sosyo-kültürel motivasyonlara mı dayanmaktadır?

Bu sorunun cevabı, kültürel ve toplumsal dinamiklerle yakından ilişkilidir. Örneğin, bronzlaşmanın tarihsel gelişimi, ten renginin Batı toplumlarındaki algısını ve bu algının zamanla nasıl dönüştüğünü anlamak için önemli bir temel sunabilir. Bronzlaşma sürecinin analizi, koyu ten renginin metalaştırılması ile blackfishing uygulamaları arasındaki ilişkiyi değerlendirmek için değerli bir perspektif sağlayabilir.

Son birkaç yılda bronzlaşmış ten, beyaz nüfus tarafından beğenilen ve arzu edilen bir fiziksel özellik haline gelmiştir. Bu estetik eğilim, bronzlaşma endüstrisinin büyümesine katkı sağlamış; bronz ten, sosyal olarak "sağlıklı", "çekici" ve "şık" bir kişi imajıyla özdeşleştirilmiştir. Ancak bu yeni güzellik algısı, geçmişte beyaz tene duyulan hayranlıkla şekillenmiş geleneksel güzellik standartlarıyla çelişmektedir. Uzun süre boyunca estetik açıdan üstün kabul edilen beyaz ten, farklı renk kültürleri arasında bir hiyerarşi oluşturmuş, bireylerin beyazlığa ne kadar yakınsa o ölçüde çekici ve kabul edilebilir bulunduğu bir "renkçilik" anlayışını meşrulaştırmıştır (Peiss, 1998). Bu noktada, Bell Hooks (1992) ve Crenshaw (1989) gibi feminist kuramcılar, beyazlığın yalnızca ırksal üstünlüğün değil, aynı zamanda toplumsal cinsiyet normlarının, kadın bedenine yönelik denetimin ve metalaştırmanın da bir temsili olduğunu vurgulamaktadır.

1920'lerde koyu ten rengine yönelik toplumsal tutumlarda belirgin bir değişim yaşanmış ve bu alanda önemli bir dönüşüm meydana gelmiştir. Bu değişimin temelinde, Amerikan işgücünün endüstrileşmesiyle birlikte yaşanan sosyoekonomik dönüşümler yer almaktadır. Özellikle alt sınıf işçilerin uzun saatler boyunca kapalı fabrika ortamlarında çalışmaya zorlanmaları, güneş ışığından mahrum kalmalarına neden olmuştur. Bunun sonucunda raşitizm, tüberküloz gibi "karanlık hastalıklar" ın yanı sıra, alkolizm ve intihar

gibi “ahlaki yozlaşmalar” da artış göstermiştir (Craig, 2002). Bu sağlık sorunları ve toplumsal kaygılar, soluk tenin düşük sosyoekonomik sınıfla ilişkilendirilmesine yol açmış ve dolayısıyla bronz ten giderek bir yüksek statü göstergesi haline gelmiştir. Güneş ışığına maruz kalan, sağlıklı ve hareketli yaşam süren bireylerin sahip olduğu bronz beden, zamanla refahın ve ayrıcalıklı yaşam tarzının simgesi olarak görülmeye başlanmıştır. Böylece, koyu ten rengine dair algı dönüşmüş; bu cilt tonu artık zarif, şık ve çekici kadınlarla özdeşleştirilerek bir estetik idealin parçası haline gelmiştir (Peiss, 1998).

Koyu ten rengi, tarihsel olarak hangi bedenlerin aşağılanmaya layık görüleceğini belirleyen bir unsurken, günümüzde sahiplenilmesi arzulanan bir fiziksel özellik halini almıştır (Burton, 2021: 59). Bu dönüşüm, estetik tercihlerdeki değişimi yansıtsa da beraberinde önemli tartışmaları da gündeme getirmiştir. Özellikle, koyu tene duyulan hayranlık, kimi beyaz kadınların bronzlaşmayı aşırıya kaçırarak “gerçek” siyaha kadınlardan neredeyse ayırt edilemeyecek bir görünüme kavuşmalarına neden olmuştur. Kim Kardashian ve Emma Hallberg gibi isimler, tenlerini bronzlaştırıcı ürünlerle belirgin şekilde koyulaştırdıkları gerekçesiyle blackfishing yapmakla suçlanmışlardır (Lukitasari & Saraswati, 2024: 3551).

Kim Kardashian ve Emma Hallberg, siyah kadınlarla ve siyah kültürle ilişkilendirilen çeşitli stilleri ve özellikleri benimseyerek kendi görünümlerine entegre etmektedir. İlk bakışta, bu durum sadece siyah kültüründen ilham alma olarak yorumlanabilir; ancak daha derinlemesine incelendiğinde, kültürel sahiplenmenin bariz bir örneği olarak karşımıza çıkmaktadır (McKnight, 2019: 3). Kardashian’ın bu estetik özellikleri öncelikli olarak maddi kazanç elde etmek amacıyla benimsediği görülmektedir (Cherid, 2021). Koyu ten rengi ve siyah kadınlara özgü fiziksel nitelikleri andıran bir görünüm sergileyerek, kendi

kozmetik markası KKW Beauty'nin Instagram'daki tanıtımlarında bu imajı kullanmaktadır (Lukitasari & Saraswati, 2024: 3551).

Kardashian'ın siyah beden özelliklerini taklit etmesi, yalnızca estetik bir tercih değil, aynı zamanda siyah kimlikleri dışlayan yüzeysel bir sahiplenmeyi ve bu kimliğe ait kültürel değerlerin ticarileştirilmesini de beraberinde getirmektedir (Hussain, 2022: 121-122). Bu husu, Hooks'un (1992) da ifade ettiği gibi, beyaz egemenliğinin kültürel üretimlerinin siyah bedenleri nesneleştirerek piyasa için kullanılabilir kılma eğiliminin günümüzdeki yansımasıdır. Siyah kadın bedenlerinin bu şekilde taklit edilmesi, tarih boyunca nesneleştirilmiş ve sömürülmüş olan bedenlerin, günümüzde yeniden üretimi anlamına gelmektedir. Hooks (1992), özellikle bu sürecin "beyaz göz" tarafından şekillendirildiğini ve bu bakış açısının, beyaz ünlü isimlerin kültürel sembollerle kurduğu ilişkinin siyah kadınları nasıl görünmez ve yetersiz kıldığını vurgular.

Bu süreç, Edward Said'in (2016) "oryantalizm" kavramıyla da önemli ölçüde paralellik göstermektedir. Oryantalizm, Batı'nın Doğu'yu egzotik, hayali eve çoğunlukla sömürülebilir bir "öteki" olarak temsil etmesi anlamına gelir. Benzer şekilde, blackfishing de siyah bedeni kültürel bağlamlarından kopararak yüzeysel bir biçimde popüler hale getirmekte ve ekonomik kazanç için araçsallaştırmaktadır. Bu kapsamda, blackfishing uygulamasının Batı'nın siyah kimlik ve kültürünü, kendi ekonomik çıkarları doğrultusunda sömürmesinin çağdaş bir tezahürü olduğu söylenebilir. Zira Said'in *Şarkiyatçılık* (2016) adlı eserinde belirttiği gibi, Batı'nın Doğu'yu kendi hegemonik söylemleri doğrultusunda şekillendirmesi; beyaz egemen toplumun da siyah bedenleri, kimlikleri ve estetik değerleri kendi iktidarını pekiştirmek için metalaştırmasıyla benzer bir mantık taşımaktadır. Bu açıdan bakıldığında, blackfishing yalnızca kültürel bir sahiplenme değil, aynı zamanda ekonomik ve ideolojik bir tahakküm biçimi olarak

değerlendirilmelidir. Böylece, kültürel ve ekonomik iktidarın yeniden üretildiği, siyah kimliğin ise yüzeysel ve kârlı görüldüğü ölçüde benimsendiği bir durum ortaya çıkmaktadır.

Şirketlerle iş birlikleri yapan ve marka sponsorluğu alan influencerlar, geçmişteki blackface sanatçılarından çok da farklı olmayan bir şekilde siyah bir birey gibi görünerek, siyah estetik üzerinden kasıtlı olarak kâr sağlamakta ve siyah kadınları bir "tasarım kaynağı" olarak kullanmaktadır (Burton, 2021: 102). Bu durum, siyah kadınların kendi topluluklarını etkili bir şekilde temsil etmelerini zorlaştırmaktadır; çünkü beyaz kadınlar, siyah kadınların estetik özelliklerini taklit etmekte ve bu temsiller daha fazla ön planda yer almaktadır (Lukitasari & Saraswati, 2024: 3551). Şirketler ise içerik üreticisi ya da model olarak siyah kadınlarla çalışmayı tercih etmemekte; bunun yerine, siyah kadınların estetik ve görünümüne sahip, fakat siyah kadınlık deneyiminden ve ırkçılığından uzak blackfisherlarla iş birliği yapmaktadır (Burton, 2021: 110). Kyla Wazana Tompkins (2017), bu hususu "beyaz egemen girişimci terörü" olarak adlandırır. Bu terör biçimi, siyah kadınları tasvir ederken siyah karşıtlığı ve beyaz üstünlüğü çerçevesinde şekillenmektedir. Buradan çıkan sonuç, beyaz bedenlerin siyah estetik özelliklerini benimseyerek popülerleşmesi ile siyah kadınların bedensel temsillerinin marjinalleşmesi arasındaki gerilimdir. Heena Hussain (2022: 115) ise, "21. yüzyılda Kardashian'ların siyah estetiği taklit eden performansları gibi, beyaz bedenler siyah bedenlerden daha kabul edilebilir" sözleriyle, Kim Kardashian'ın siyah ve beyaz bedenler arasındaki ayrışmada yeni bir aşamayı temsil ettiğini ve bu ayrışmadan kazanç sağladığını vurgular. Bu bağlamda, blackfishing yalnızca bir kültürel sahiplenme uygulaması olmaktan çıkarak, toplumsal cinsiyet ve ırk temelli ekonomik kazançları biçimlendiren bir stratejiye dönüşmektedir.

Bununla birlikte, siyah bedeni sahiplenme, kimliksel ve kültürel bir bağlamdan ziyade, yalnızca görünüşsel ve yüzeysel bir benimseme biçimi olarak şekillenmektedir (Jackson, 2019). Beyaz Amerikalılar siyah kültürü ve estetiğini benimserken, siyah olmanın getirdiği deneyimleri yaşamayı veya bu deneyimlere yönelik farkındalık geliştirmeyi istememektedirler (McKnight, 2019: 3). Örneğin, beyaz bir kadın olan Kim Kardashian, ezilen/azınlık bir kültürün estetik değerleriyle görünümünü değiştirme ayrıcalığına sahiptir ve siyahlığı, onun gerçekliğiyle yüzleşmeden bir "kostüm" gibi kullanabilmektedir (Burton, 2021: 44-45). McKnight'a (2019: 8) göre, bu durum, siyah kültürünün beyaz ana akım tarafından sahiplenilmesinin neden sorunlu olduğunun temel sebeplerinden biridir. Çünkü beyaz Amerikalılar, Afrikalı Amerikalılar gibi ezilen bir grubun kültürüne dahil olsalar bile, istedikleri zaman bu katılımı sonlandırma ve kültürün zorluklarından kaçınma ayrıcalığına sahiptirler. Oysa Afrikalı Amerikalılar için siyah kültürü, siyah olma deneyiminin ayrılmaz bir parçasıdır ve ne kadar çabalasalar da bu kültürü terk etme ayrıcalığına sahip değildirler.

Beyaz kadınların istedikleri zaman siyah olmayan bir kimliğe geri dönme seçeneğine sahip olmaları, aynı zamanda siyah kadınların tarih boyunca maruz kaldığı şiddetten uzak kalmalarını da sağlamaktadır (McKnight, 2019). Beyaz kadınlar, siyah estetiğini kullanarak maddi kazanç elde ederken, siyah bir kadın olmanın beraberinde getirdiği ırksal baskıdan uzaktırlar (Jackson, 2019). Söz konusu bu uzaklık, siyah kadın bedenlerini somutlaştıran beyaz kadınların, siyah toplumsal sorunlardan ve gündemlerden de uzak durmalarına olanak tanımaktadır (Hussain, 2022).

Beyaz ünlü isimlerin siyahlığı karikatürize edilmiş bir biçimde benimseyerek, siyah bedenin özelliklerini taklit etmeleri ve siyah insanların kendilerini temsil etme imkânını engellemeleri, blackface performans kültürünün modern bir yansımasıdır (Hussain, 2022: 115). Tarihsel bir ırkçı mirasın devamı niteliğinde görülen

blackfishing, “Amerikan köleliği, yasal ayrımcılık ve siyahlığın aşağılık olarak görülmesiyle ilişkilendirilen ırksallaştırılmış algıların mirasını yeniden canlandırmaktadır” (Reyes, 2018: 5). Bu uygulama, ırkçılığın tarihsel etkilerini modern bir biçimde yeniden üreterek, siyah bedenlerin metalaştırılması ve popülerleştirilmesi sürecini hızlandırmıştır (McKnight, 2019). Böylece, siyah bedenlerinin kültürel ve estetik değerlerinin, tarihsel ırkçılıkla kesişen bir şekilde, beyaz bireyler tarafından sahiplenilmesine ve ticarileştirilmesine olanak tanınmaktadır. Blackfishing, siyah kültürünün dışlanmış bireylerinin kendi kimliklerini ve temsil haklarını yeniden inşa etmeleri için gerekli alanı daraltırken, aynı zamanda siyah kimliğine dayalı ekonomik kazanç ve kültürel metalaştırma sürecini pekiştirmektedir. Bu süreç, beyaz egemenliğinin sürdüğü bir toplumsal yapıda, siyahların kendilerini ifade etmeleri ve kültürlerini savunmaları için bir engel teşkil etmektedir (Hussain, 2022).

Saartjie Baartman’ın Hikâyesi ve Siyah Kadınların Sömürüsü: Bedensel Diğerleşme ve Irkçılığın İzleri

Siyah kadınlar, “Hottentot Venüsü” kavramıyla karmaşık bir bağa sahiptir; bu kavram, siyah kadın bedeninin yoğun eleştiri ve sömürüye maruz kaldığını simgelemektedir (Lukitasari & Saraswati, 2024: 3548). “Hottentot Venüsü”, Avrupa’da ucube gösterilerinde sergilenen birkaç Güney Afrikalı Khoikhoi kadınına verilen bir unvandır (Strings, 2019: 71). Bu kadınlar arasında en tanınmışı ise, bedeni üzerinden yıllarca sömürüye uğrayan ve sürekli aşağılanan Saartjie Baartman’dır (Hussain, 2022: 116).

Saartjie Baartman, ya da daha yaygın olarak bilinen adıyla Sarah Baartman, Güney Afrika’daki Khoisan Kabilesinden siyah bir kadındı (Gordon-Chipembere, 2006). 1810 yılında Hendrcik Ceaser tarafından bir ucube gösterisinde sergilenmek üzere Güney Afrika’dan Londra’ya getirilmiştir (Mastamet-Mason, 2014).

Baartman, kalçalarının ve uyluklarının "alışılmadık" şekli ve boyutu, yani steatopygia (özellikle Hottentotlar olmak üzere çeşitli Güney Afrika kabilelerinin kadınları arasında yaygın olan kalçalardaki yağ dokusunun aşırı gelişimi) nedeniyle, birçok Avrupalının dikkatini çekmiş ve 19. yüzyılın başlarında İngiltere ve Fransa'da halka açık gösterilerde sergilenmiştir (Hallam & Street, 2000). Bu süreçte, Baartman, beyaz izleyiciler tarafından "Hottentot Venüsü" adıyla anılmış ve "Hottentot", Baartman'ın Güney Afrika kökenlerini tanımlamak için aşağılayıcı bir terim olarak kullanılmıştır (Gordon-Chipembere, 2006: 59).

Rosemary Wiss (1994) "Hottentot Venüs" teriminin, Güney Afrikalı bir kadını temsil ettiğini ve kadınsı güzelliğin siyah bir versiyonu olarak tasvir edildiğini belirtir. 21. yüzyıla kadar birçok Afrika ülkesinde dolgun hatlara sahip kadınlar; zenginlik, doğurganlık ve iyi sağlığın bir sembolü olarak çekici kabul edilmiş ve saygı görmüştür. Ancak Avrupalılar, "Hottenton Venüs" terimini, Baartman'ın "hayvansı doğasını ve kontrolsüz cinselliğini" vurgulayan ırkçı bir ifade olarak kullanmıştır (Hobson, 2005). Batı'da siyah kadınlar, özellikle kıvrımlı hatlara sahip olanlar, uzun yıllar boyunca cinsel sapkınlıkla ilişkilendirilmiş ve "aşırı cinsel, "hayvani", "şehvet düşkünü" ve "doyumsuz" olarak damgalanmıştır (Gordon-Chipembere, 2006).

Sabrina Strings, *Fearing the Black Body: The Racial Origins of Fat Phobia* (2019) adlı kitabında, belirgin hatlara sahip kadınların tarih boyunca hayranlık uyandırdığını vurgular. Kadınsı formlara yönelik bu hayranlık, farklı kültürlerden örneklerle desteklenir: Afrodit ve onun Roma'daki eşdeğeri Venüs gibi aşk, güzellik, doğurganlık ve zevk tanrıçalarının kıvrımlı hatlara ve dolgun kalçalara sahip olduğunu ifade eder. Ancak, siyah kadınlara yönelik bu hayranlık, daha koyu ten rengi etrafında şekillenen klişeler nedeniyle aşağılamaya dönüşmüştür. Ten rengi, hangi bedenlerin

çekici ya da itici olarak algılandığını belirleyen temel bir ölçüt haline gelmiştir.

Breda Mukti Lukitasari ve Asri Saraswati'ye (2024: 3548) göre, beyaz insanların siyah bedenlere duyduğu hayranlık, fiziksel çekicilikten ziyade bu iki grup arasındaki belirgin farklılıklara dayanmaktadır. Beyazlar, siyah bedenlerin önemini ve değerini tanımlama gücüne sahip olmuş ve bu durum, siyah bedenleri beyaz bedenlere kıyasla daha düşük değerde görmelerine yol açmıştır. Baartman'ın bedeni, dönemin Batı güzellik standartlarına uymadığı için fetişleştirilmiş, metalaştırılmış ve egzotikleştirilmiştir (Burton, 2021: 50-51). Saatlerce sahneden sergilenen Baartman, beyaz kalabalıkların merak ve yabancılaştırıcı bakışlarına maruz kalmıştır (Mastamet-Mason, 2014: 114). Baartman'ın bedeni, karnavallarda başlayan teşhir edilme süreciyle Paris'in aristokrat salonlarına ve fahişe olarak çalıştırıldığı genelevlere kadar farklı mekânlarda sergilenmiştir (Byrd & Clayton, 2000).

Baartman'ın kamuoyunu sunulmasının ardından, Fransız anatomistler onun fiziksel özelliklerini incelemeye yönelmiş ve onu, maymundan insana geçişte bir "kayıp halka" olarak tanımlamışlardır (Hallam & Street, 2000). Ancak, gerçekte Baartman'ın vücut şekli, özellikle kalçaları ve cinsel organları, sözde bilimsel araştırmalardan ziyade, gizli erotik arzuları tatmin etmek amacıyla incelenmiştir (Hobson, 2005). Baartman, Avrupalı erkekler için hem cinsel bir baştan çıkarıcı hem de "biyolojik bir sapkınlık" olarak görülmüştür. Janel Habson'un (2018: 57) ifadesiyle, "Baartman, aynı anda hem grotesk hem de egzotikti; tuhaf bir ırksal kimliğe sahip, cinsel bir örnekti". Bu bağlamda, Baartman'ın bedeni yalnızca bilimsel merakın değil, aynı zamanda Batı'daki ırksal ve cinsel sömürünün bir nesnesi haline gelmiştir. Nitekim Afro-Amerikan kadınların uzun bir cinsel kurban olma geçmişi bulunmaktadır. Kölelik döneminde, siyah kadınlar mal olarak görülmüş ve beyaz köle sahiplerinin cinsel zevklerini tatmin etmek amacıyla sistematik olarak tecavüze

uğramışlardır. Kölelik kaldırıldıktan sonra bile Afrikalı Amerikalı kadınlar, beyaz aileler için ev işçisi olarak çalışmaya devam ettiklerinden, cinsel sömürünün konusu olmayı sürdürmüşlerdir (Neville & Hamer, 2001).

Beyaz kadınlar, beyaz erkeklerin Siyah Venüs'e ve "Hottento cinselliğine" duyduğu arzunun etkisine kapılmalarından endişe ederek Baartman'ı şeytanlaştırmışlardır. Holmes (2016) ve Hobson (2018), bu korkunun tarihsel bağlamda haklı görülebileceğini savunur; zira siyah kadınlık, kölelik dönemi boyunca ve sonrasında siyah kadınların cinsel şiddet ve sömürüye maruz kalma deneyimleriyle şekillenmiştir. Siyah kadınlar daha dolgun ve kıvrımlı vücutlarla ilişkilendirilirken, beyaz kadınlar için güzellik standardı, Strings'in (2019) "münzevi estetik" olarak adlandırdığı bir idealle yakından bağlantılı hale gelmiştir. 18. yüzyılda görgü kurallarının kanunlaştırılması, yemek yeme ve içme alışkanlıklarının kısıtlamalarla şekillendirilmesine yol açmış ve bu durum, daha ince bir fiziğin, bir kadının kendini kontrol ve disipline etme becerisini temsil ettiği bir sembol olarak görülmesine neden olmuştur. böylece siyah kadınsı fiziği, kalınlık/şişmanlıkla özdeşleşen siyah özellikler fikrini ilerletmek için bir araç olarak kullanılmış ve beyaz kadınsı güzellik standardının antitezi olarak konumlandırılmıştır (Strings, 2019: 91-92).

Anne Mastamet-Mason'a (2014) göre, Avrupalı kadınlar, Baartman'ı kıvrımlı vücut hatlarına ve büyük kalçalarına hayranlık da duymuşlardır. Mastamet-Mason (2014), bu hayranlığı, *The Saartjie Baartman's Body Shape versus the Victorian Dress: The Untold African Treasures* adlı makalesinde ele alır ve tarihi Viktorya kabarık elbise ile "sıra dışı" vücut özellikleri nedeniyle teşhir edilen Afrikalı köle Baartman arasındaki ilişkiyi sorgular. Baartman'ın Avrupa'daki varlığının (1810-1815) Viktorya dönemi kıyafetlerinden (1870) önce geldiğini vurgulayan Mastamet-Mason (2014), kabarık elbise siluetinin Baartman'ın vücut şekliyle önemli

benzerlikler taşıdığını ve bu beden yapısının elbisenin tasarımına ilham kaynağı olmuş olabileceğini savunur. Bir başka deyişle, "ideal vücut" ile "ideal olmayan vücut" arasındaki tezatlık, Baartman'ın dolgun göğüsler, ince bel ve ekstra büyük kalçalarla karakterize edilen vücut şeklinin, 19. yüzyılda Avrupalılar tarafından çirkin olarak görülmesine rağmen, Viktorya döneminin popüler kabarık elbisenin yaratılmasına ilham verdiği fikrini ortaya koymaktadır. Viktorya modası, 19. yüzyılda kabarık elbiselerle "abartılı göğüsler, ince bir bel ve çıkıntılı kalçalar" yaratmayı hedefleyen bir trend oluşturmuştur.

Baartman'ın bedeni, dışarı doğru çıkıntı yapan belirgin ve abartılı kalçalar, dolgun ve yuvarlak göğüsler ve dar bir bel ile karakterize edilmektedir. Karakterize edilen beden şekli ile Viktorya kabarık elbiseler arasında dikkat çekici bir benzerlik söz konusudur. Viktorya kabarık elbiseler, göğüs çizgisi belirginleştirilmiş, abartılı göğüsler ve kalçalarla dar bir bel yanılsaması yaratmak amacıyla tasarlanmış bir korseye sahiptir. Elbisenin tasarımında, özellikle çıkıntılı kalçalar öne çıkarılmıştır; bu, Baartman'ın vücut şekliyle doğrudan paralellik göstermektedir (Mastamet-Mason, 2014: 116-117).

Baartman'ın kıvrımlı vücut hatlarına ve büyük kalçalarına duyulan hayranlık, 21. yüzyılda da etkisini sürdürmektedir. Kalçalarının daha belirgin olmasını isteyen kimi kadınlar, "Brezilya Poposu Kaldırma" gibi vücut şekillendirme estetik ameliyatlarına başvurmakta ya da dolgulu iç çamaşırları kullanarak kalçalarını büyütmektedir. Örneğin, piyasadaki ürünlerden biri olan "booty pop" veya "dolgulu külot", daha büyük ve çıkıntılı bir kalça yanılsaması yaratmayı amaçlayan popüler bir üründür (Mastamet-Mason, 2014: 117-118). Bütün bunlar, Baartman'ın vücut hatlarına olan kültürel ilginin, "modern" güzellik standartlarında da izlerini sürdürdüğünü göstermektedir.

Baartman'ın ezilmeye, aşağılanmaya ve bedeninin beyaz çıkarlar doğrultusunda sömürülmesine dayalı hikâyesi, zamanla alt üst olmuş ve büyük kalçalar bir "moda" unsuru haline gelmiştir. Özellikle, Kim Kardashian'ın büyük kalçalarıyla estetik bir ideale dönüşmesine öncülük ettiği bu tarihsel süreçte, "slim thick" olarak adlandırılan vücut tipi popülerlik kazanmıştır. Büyük göğüsler, ince bir bel ve çıkıntılı kalçalardan oluşan bu estetik anlayış, beyaz kadınların, siyah kadınların doğal olarak sahip olduğu, ancak geçmişte şeytanlaştırılmış olan kıvrımları taklit etme çabalarını yansıtmaktadır (Mastamet-Mason, 2014: 115).

Kardashian'ın balackfishing görünümü, toplumda bu tarzın normalleşmesine yol açmıştır. Bu süreçte, büyük göğüsler ve kalçalar gibi özellikler, ilgili vücut tipinin daha kabul edilebilir hale gelmesini sağlamıştır (Lukitasari & Saraswati, 2024: 3553). Siyah kalçalara duyulan hayranlık, siyah kadın bedenlerinin cinselliğini vurgulayan bir biçimde, siyahlığın ve siyah kadınlığın semvolik bir örneği olarak statüsünü korumaktadır (Cherid, 2021: 3).

Kardashian'ın *Paper* dergisinin 2014 yılı kapağındaki ikonik fotoğrafı, siyah kadınların cinselleştirilmiş tarihinin günümüzdeki yansımalarını bir kez daha görünür kılmıştır. bu fotoğraf, poposunun üzerinde dengede duran bir şampanya kadehiyle resmedilmiş olup, Jean-Paul Goude'un 1976 tarihli *Jungle Fever* fotoğraf koleksiyonundaki çıplak siyah model Carolina Beaumont'un fotoğrafından ilham alınarak çekilmiştir (Hobson, 2018: 106). Lukitasari ve Saraswati'ye (2024: 3555) göre, Goude, ırkçılık yüklü ve tartışmalı fotoğraflarıyla tanınan bir fotoğrafçıdır. *Jungle Fever* koleksiyonu, beyaz adamın renkli kadınlara olan fetişini ima eden bir terimle şekillenmiştir ve Beaumont'un fotoğrafı, siyah kadının hala bir nesne olarak nasıl tasvir edildiğini ve Baartman gibi cinselleştirildiğini gösteren bir temsil sunmaktadır.

Kardashian'ın *Paper* dergisindeki fotoğrafı, siyah kadınlarla alay konusu olarak kabul edilmektedir. Çünkü Kardashian, beyaz

olarak klişeleştirilmiş niteliklere sahip Ermeni-Amerikalı kadındır ve bu, siyah kadınlara atfedilen fetişleşmiş özellikleri taşıyan bir figürdür (Lukitasari & Saraswarş, 2024: 3555). Kardashian'ın Hottentot Venüsü'ne açıkça atıfta bulunan ticari marka pozları, beyaz bedenlere uygulanan siyah özelliklerin egzotikleştirilmesi olarak tanımlanmıştır ve bu, onları kabul edilebilir kılmak amacıyla yapılan bir çaba olarak görülmektedir (Jackson, 2019: 39-41). Bu durum, Kardashian'ın, Baartman'ın fiziğini benimseyerek "egemen kültürün hayal gücünde yaygın olan siyah kadın cinselliğinin karikatürize edilmiş tasvirini" (Hobson, 2018: 73) resmetmesine yol açmaktadır.

Kardashian'ın estetik ameliyatlarla fiziksel görünümünü değiştirmesi ve bu nedenle "doğal" olmayan bir vücuda sahip olduğu düşüncesi, siyah topluluk tarafından Baartman ile karşılaştırılmayı hak etmemesi gerektiği yönünde yorumlanmaktadır (Lukitasari & Saraswati, 2024: 3555). Baartman'ın hikâyesi, beyazların ırksal hakimiyet kurma amacıyla siyah kadınların bedenlerini sömürmesine dair önemli bir örnek teşkil etmektedir (Hobson, 2018). Bu hikâye, siyah kadınların maruz kaldığı sistematik önyargıyı gözler önüne sererken, siyah kadınların sürekli olarak nesneleştirilmeleri nedeniyle korku ve güvensizlik duygusunu benimsemek zorunda kaldıklarını vurgulamaktadır. Siyah kadınlar, hem fiziksel görünümleri hem de davranışları nedeniyle sürekli olarak yargılanmaya ve eleştirilmeye devam etmektedirler. Bu bağlamda, Baartman'ın hikâyesi, siyah kadınların ruhlarını, bedenlerini ve kültürlerini derinden yaralayan acı ve ızdırabın somut bir tasviridir (Lukitasari & Saraswati, 2024: 3549).

Baartman'ın vücut hatları, özellikle büyük kalçaları nedeniyle tarihsel olarak bir "ucube" olarak sergilenirken, Kardashian aynı vücut özellikleriyle şöhret ve para kazanmaktadır. Tamaron McKnight (2019), siyah kadınların vücut özelliklerini taklit eden beyaz kadınların popülerleşmesinin, moda ve güzellik

endüstrisindeki çifte standardı ortaya koyduğunu belirtir. büyük kalçalar, cinsel aşırılık ve egzotiklik ile ilişkilendirilse de, Afrika kökenli kadınlar bu özelliklerinden dolayı genellikle dışlanırken, beyaz kadınlar bu özellikleri benimseyerek daha çok kabul görmekte ve popülerleşmektedir. Bu da, siyah kadın bedenlerinin sömürülmesi ve idealize edilen bedenin beyaz kadınlara aitmiş gibi sunulmasının bir örneğidir (Gilman, 1985).

Mireille Miller-Young (2014: 4-5), bu durumu, "esmer şeker" metaforu ile açıklar. Miller-Young'a göre, siyah kadınlar "esmer şeker" gibi, ham ve işlenmesi gereken bir bedeni temsil ederken; beyaz kadınlar "beyaz şeker" olarak idealize edilir. Bu metafor, siyah kadınların bedenlerinin tarihsel olarak nasıl "işlenmiş" ve "rafine edilmiş" olduğuna ve aynı zamanda onların bedenlerinin toplumsal normlara nasıl uydurulmaya çalışıldığına dair derin bir anlam taşır. Miller-Young, siyah kadın bedenlerinin hayvanlaştırılmasının, köleliğin, cinsel politikaların ve ırksal ideolojilerin bir sonucu olarak ortaya çıktığını savunur ve bunun da, şeker endüstrisinin köle emeğiyle nasıl bağlantılı olduğunu açıklar. Esmer şekerin beyaz şekere dönüştürülmesi, siyah kadınların bedenlerinin ve emeğinin nasıl değerli görülmeden sömürüldüğünü simgeler.

Mastamet-Mason (2014: 118), bu eşitsizliklerin tarihsel olarak Yeni Dünya köleliğinden Baartman'a yönelik muameleye kadar uzandığını belirtmektedir. Bu süreçte, siyah kadın bedenleri hırsızlık ve sömürüye maruz kalmıştır. Baartman'ın vücut özelliklerinin Batı'da cinsel egzotizm ve aşağılamanın sembolü haline gelmesi, siyah kadınların bedenlerinin değerinin nasıl yok sayıldığını ve sömürüldüğünü açıkça göstermektedir.

Siyah bedenlerin ve siyah kadınların cinsel aşağılanması, klişeler, yasalar ve sözde bilim aracılığıyla sürdürülebilmiştir. Kölelik dönemine dayanan bu ideolojinin, "modern" çağda siyah kadınların yasal ve toplumsal cinsel sömürüsünü ve aşağılanmasını

meşrulaştırmaya devam ettiği açıktır. Taktikler ve yasal çerçeveler, modern politik doğruluk standartlarına uyum sağlamak adına değişmiş olsa da, aşırı cinselleştirilmiş siyah kadın stereotipi hala geçerliliğini korumakta ve siyah bedenler, daha düşük değerde algılanmaya devam etmektedir (Holmes, 2016: 7-9).

Afro Saç Modelleri ve Kültürel Sahiplenme: Siyah Kadınların Deneyimi ve Beyaz Bedenlerdeki Yeniden Markalaşma

Benet Burton'a (2021: 73) göre, Afro saç modelleri, kültürel sahiplenme bağlamında her zaman tartışmaların odağı olmuştur. Siyah ve siyah olmayan birçok kişi bunun "sadece saç" olduğunu savunsa da, siyah saçların doğal kırılganlığı ve "koruyucu stilleri", siyah kadınlar için bir zorunluluk haline gelmiştir. Mısır örgüsü, kutu örgüler ve dokumalar, yalnızca saçın sağlıklı bir şekilde uzamasını sağlamakla kalmaz, aynı zamanda siyah kadınların kültürlerine duydukları gururu ifade etmelerinin bir yolu olarak da önemli bir yer tutar.

Siyah Amerikalılar için bu saç modellerinin anlamı, nesiller boyu süren toplumsal baskılara dayanır. Kolonileşme ve Transatlantik Köle Ticareti öncesinde, Afrika kültürlerinde saç bakımı, medeni durumdan servete ve etnik kimliğe kadar toplumsal statü ve kimlikleri ifade etmenin önemli bir yolu olmuştur. ancak, milyonlarca Afrikalı Amerika Birleşik Devletleri'ne zorla göç ettirildikten sonra, Afrika saçları, Batı güzellik ideallerinin etkisi altına girmiştir. Beyazlar, siyahların saçlarını "çirkin" ve "vahşi" olarak nitelendirip, bu saçları "yün" olarak küçümsemişlerdir. Ayrıca, köleleştirilen Afrikalıların saçları, köle sahipleri tarafından kazıtılarak, kültürel kimliklerinin simgeleri yok edilmiştir (Byrd & Tharps, 2001: 21).

Sybil Kein (2000), köleleştirmenin ardından, siyah saç modellerinin, özellikle siyah kadınların saçlarının beyaz güzellik idealiyle uyuşmadığı gerekesiyle daha fazla baskıya maruz kaldığını

belirtir. Siyah saçlara yönelik yasalar ve kısıtlamalar, siyahlığı kontrol altına alma amacı taşımaktadır. 18. yüzyılda, İspanyol valisi Esteban Rodriguez Miro tarafından uygulamaya konulan Loisiana'nın Tignon Yasaları, siyah kadınları saçlarını başörtüleriyle (tignon) örtmeye zorlamıştır. Kein'in (2000) ileri sürdüğü üzere, bu yasa, siyah kadınların köleleştirildiklerinin görünür bir işareti olarak ve saçlarının beyaz erkeklerin dikkatini çekmesini engelleyerek melezleşmenin önüne geçmek amacıyla çıkarılmıştır. Özgür olup olmadıklarına bakılmaksızın, siyah kadınlar, beyaz toplumu memnun etmek amacıyla fiziksel görünümlerinin sansürlenmesine maruz bırakılmışlardır.

Özgürleşmenin ardından siyah kadınlar, beyaz güzellik idealine asimile olmaya zorlanmışlardır (Kein, 2000). Amerikan toplumunda Afro saçın reddedilmesi, siyah bireyleri, ayrımcılıktan kaçınmak ve toplum tarafından kabul görmek amacıyla çözüm yolları aramaya itmiştir. Bu süreçte, örgüler gibi doğal saçları "evcilleştirilmiş" gösteren saç modelleri yaygınlaşmaya başlamıştır (Lukitasari & Saraswati, 2024: 3557). Ayrıca peruklar, düzleştiriciler ve kimyasal işlemler kullanılarak, beyaz toplumun "doğal" olarak kabul ettiği düz saçlar elde edilmeye çalışılmıştır. Siyah kadınlar, düz saçlara sahip olmanın, Amerika Birleşik Devletleri'nin beyaz üstünlükçü toplumunda ayrımcılıktan kurtulmalarını ve sosyal kabul görmelerini sağlayacağına inanmışlardır. Düz saç, asimilasyonu ve beyaz bakış açısı altında saygınlık kazanmayı simgeleyen bir araç haline gelmiştir (Byrd & Tharps, 2001).

1960'lar, Afro saçların yeniden sahiplenilmesini ve siyah kimliğin kutlanmasını beraberinde getirmiştir. Afro saçlar, siyah güç ve gururun bir sembolü haline gelmiş, özellikle aktivist Angela Davis'in etkisiyle bu stil, beyaz algısında normalleşme adına önemli bir rol oynamıştır (Byrd & Tharps, 2001). Ancak Afro saçlar ve koruyucu stiller, günümüzde dahi siyah kadınlar için tam anlamıyla kabul görmemektedir. Beyaz insanlar, siyah saç modellerine karşı

ayrımcı tutumlarını sürdürmekte ve bu ayrımcılık, iş yaşamı gibi birçok alanda siyah bireylerin yaşamını olumsuz etkilemektedir (Hussain, 2022: 119). Ayana Byrd ve Lori Tharps'ın (2001) belirttikleri üzere, saç ayrımcılığına dayalı yasalar ve önyargılar, siyah kadınların ve çocukların hayatlarını şekillendirmeye devam etmektedir. Kıvırcık, bukleli ve koruyucu stillerdeki siyah saçlara dair ırkçı algılar, işyerlerinde ve okullarda haksız muameleye yol açmaktadır. 2018 yılında Terrytown'daki Christ the King İlkokulu'nda bir kız çocuğunun, örgülü ve eklemeli saçları nedeniyle okuldan evine gönderilmesi ve saçlarının "doğal olmayan" olarak sınıflandırılması, ayrımcılık uygulamalarına dair bir örnektir.

Siyah kadınların ayrımcılığa uğramasına neden olan saç stilleri, büyük kalçalar ve bronz ten gibi fiziksel özelliklerle birlikte, beyaz kadınlar tarafından benimsendiğinde estetik olarak hoş karşılanmakta ve moda trendleri şeklinde yeniden markalaştırılmaktadır. Örneğin, 1979 yapımı *10* filminde Bo Derek'in örgülü saç modeli, filmin yayınlanmasının ardından beyaz kadınlar tarafından "Bo Örgüler" olarak adlandırılmış ve bir trend haline gelmiştir. Siyah saç modellerinin beyaz tüketicilere hitap edecek şekilde yeniden adlandırılması ve sahiplenilmesi günümüzde de devam etmektedir: Kim Kardashian, geleneksel mısır örgülerini "yeni bir trend" olarak tanıtmış ve bu saç modeli, 2016 yılında "Boxer Braids" (Kutu Örgüler) olarak yeniden adlandırılmıştır (Burton, 2021: 75-77).

Beyaz kadınlar için Afro saç modelleri, modaya uygun ve çekici görünür, görünümlerini değiştirmeleri için bir seçenek sunar. Ancak, doğal siyah saçlara karşı ayrımcılığın devam etmesi, siyah kadınların saçlarının toplumsal öneminin göz ardı edilmesine yol açar. Bu durum, mısır örgülerinin Afrika kültüründeki köklü geçmişini ve derin anlamını yok saymakla kalmaz, aynı zamanda saç ayrımcılığının ırk ve cinsiyete dayalı tarihini de görünmez kılar (Jones & Mukherjee, 2010). Genel olarak bu özellikler beyaz

kadınlarda övülürken, siyah kadınlar bu tarzları dışlanarak ve kabul görmeden kullanmaktadır. Siyah kadın bedenleri övülse de bu, ancak beyaz kadın bedenlerinde kabul edilmektedir (Mastamet-Mason, 2014).

Judith Butler'a (2014) göre, kimlikler performatif bir şekilde inşa edilir; yani toplumsal kimlikler, sürekli tekrarlar ve toplumsal normlara uygunluk üzerinden şekillenir. Afro saç modellerinin beyaz kadınlar tarafından estetik bir tercih olarak benimsenmesi, bu performatif süreçlerin nasıl işlediğini gösterir. Beyaz kadınlar, bu stilin modaya uygunluğunu vurgulayarak, kendi bedensel kimliklerini "yeniden inşa ederken", siyah kadınların bu saç modellerine dair tarihsel ve kültürel bağlamlarını göz ardı etmektedirler. Butler (2014), toplumsal cinsiyetin normatif performanslarla şekillendiğini öne sürerken, burada da benzer bir durum söz konusu olabilir: Siyah kadınların saçları, tarihsel olarak ırkçı ve cinsiyetçi normlara karşı bir direnişin, kimliklerini savunmanın simgesi olarak kalırken, beyaz kadınlar bu durumu bir estetik özgürlük olarak benimsemekte ve sahiplenmektedirler.

Bu türden bir sahiplenme, aynı zamanda feminist kuramın vurguladığı "beden siyaseti" perspektifinden de ele alınabilir. Patricia Hill Collins gibi feminist düşünürler, kadınların bedenlerinin toplumsal normlar tarafından şekillendirildiğini ve bu normlara itaat edilmesinin kadınların toplumsal statülerini nasıl etkilediğini tartışmaktadır. Afro saç modellerinin beyaz kadınlar tarafından beğenilmesi, bedenin özelleştirilmiş ve normatif bir şekilde tanımlanmasındaki hiyerarşiyi yeniden üretmektedir. Siyah kadınlar için doğal saçların "işlevsel" ve "doğal" olması bekelnirken, beyaz kadınların benzer saç stillerini "güzel" ve "egzotik" olarak tanımlaması, toplumsal cinsiyet ve ırk arasındaki ilişkileri daha da karmaşıklaştırmaktadır (Hill Collins, 2000). Bu doğrultuda, siyah kadınların bedenleri, tarihsel olarak sömürülmüş ve diğerleştirilmiş olmanın yanı sıra, modern toplumda yine kültürel

değerlerin ve estetik anlayışlarının bir araçsallaştırılması olarak kullanılmaktadır.

Sonuç

Blackfishing uygulamasının ve siyah kadın bedenlerinin temsiliyetinin sosyal, kültürel ve estetik boyutlarını derinlemesine incelemeyi amaçlayan bu çalışma, siyah kültür ve estetiğin beyaz kadınlar tarafından sahiplenilmesi sürecinin hem siyah topluluklar hem de gene toplum için önemli bir tartışma konusu haline geldiğini ortaya koymaktadır. Kim Kardashian ve Emma Hallberg gibi popüler figürlerin "koyu ten", "büyük kalçalar", "rastalı saçlar" gibi blackfishing pratikleri, siyah kültür ve bedensel özelliklerin ticari kazanç sağlamak amacıyla kullanılması ve buna karşın siyah kimliklerin dışlanması gibi önemli sorunları gündeme getirmektedir. Bu çelişki, siyah kültürün sadece bir trend olarak benimsenmesiyle birlikte, siyah kimliğin derin ve anlamlı deneyimlerinin göz ardı edilmesine yol açmaktadır. Ayrıca, siyah kadın bedenlerinin tarihsel olarak metalaştırılması ve stereotiplendirilmesi, bu tür kültürel sahiplenme pratiklerinin kökenlerini açıklığa kavuşturmaktadır. Siyah kadın bedenlerinin tarihsel süreçlerde sürekli olarak nesneleştirilmesi ve sergilenmesi, bllackfishing gibi modern pratiklerin temelindeki toplumsal yapıları anlamada önemli bir perspektif sunmaktadır. Blackface şovlarından Saartjie Baartman'ın sergilenmesine kadar günümüze dek uzanan bu temsil biçimleri, siyah kadınların bedenlerinin yalnızca estetik öğeler olarak değil, aynı zamanda kültürel ve toplumsal anlam taşıyan öğeler olarak da şekillendiğini göstermektedir.

Bu bağlamda, blackfishing uygulamasının estetik bir trend olmanın ötesine geçerek, siyah kimliklerin yanlış temsili yoluyla daha derinlemesine ırkçı pratiklerin yeniden üretildiğini sonucuna varılmaktadır. Siyah bedenlerin estetik tercihler olarak benimsenmesi, ırkçılığın ve kültürel tahakkümün hem görünür hem

de örtük biçimlerde yeniden inşa edilmesine zemin hazırlamaktadır. Bu durum, siyah kültürün yalnızca dışsal bir biçimde taklit edilmesinin, gerçekte bu kültürün kökenlerine ve yaşanan zorluklarına dair bir farkındalık yaratmadığına işaret etmektedir.

Sonuç olarak, blackfishing uygulaması, görsel ve estetik temsillerin, kültürel sahiplenme ve ırkçılık bağlamında daha geniş toplumsal sorunları ve güç dinamiklerini yansıttığını ortaya koymaktadır. Siyah bedenlerin estetik ve kültürel olarak sahiplenilmesi, yalnızca siyah toplulukların temsiliyle ilgili değil, aynı zamanda küresel anlamda kültürel değerlerin ticarileştirilmesi ve sömürülmesiyle ilgili daha geniş bir sorunun parçasıdır. bu çalışma, siyah kültürün ve kimliğinin yanlış temsillerine karşı daha dikkatli ve eleştirel bir bakış açısının geliştirilmesine katkı sağlamayı amaçlamıştır.

Kaynakça

Alridge, D. P. & Stewart, J. B. (2005) Hip Hop in history: Past, present, and future. *The Journal of African American History, 90* (3), 190-195. Doi: http://dx.doi.org/10.1086/JAAHv90n3p190

Baum, J. B. (2019) European "blackfishing": Perspectives on the legitimacy (or not) of cosmetic racial identities. Master's Thesis, Msaryk University, Czechia.

Burton, B. (2021) *Insidiously sophisticated: From blackface to blackfishing*. Master's Thesis, Delaware University, Delaware.

Butler, J. (2014) *Cinsiyet belası: Feminizm ve kimliğin altüst edilmesi* (4. Baskı). İstanbul: Metis Yayınları.

Byrd, W. M & Clayton, L. A. (2000) An American health dilemma: A medical history of African Americans and the problm of race. New York: Routledge.

Byrd, A. D & Tharps, L. L. (2001) *Hair story*. New York: St. Martin's Press.

Cherid, M. I. (2021) Ain't got enough money to pay me respect: Blackfishing, cultural appropriation, and the commodification of blackness. *Cultural Studies-Critical Methodologies, 21* (5), 1-6.

Craig, M. (2002) Ain't I a beauty queen?: Black women, beauty, and the politics of race. UK: Oxford University Press.

Crenshaw, K. (1989) Demarginalizing the intersection of race and sex: A black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. *University of Chicago Legal Forum, 1* (8), 139-167.

Fanon, F. (2016) *Siyah deri, beyaz maskeler*. İstanbul: Encore Yayınları.

Gilman, S. L. (1985). *Black bodies, white bodies*. New York: The University of Chicago Press.

Gordon-Chipembere, N. M. (2006). Even with the best intentions: The misreading of Sarah Baartman's life by African American writers. *Agenda, 20* (68), 54-62. Doi: http://dx.doi.org/10.1080/10130950.2006.9674722

Hallam, E. & Street, B. V. (2000). *Cultural encounters*. New York: Routledge.

Hill Collins, P. (2000). *Black feminist thought*. New York: Routledge.

Hobson, J. (2005). *Venus in the dark*. New York: Routledge.

Hobson, J. (2018). Remmants of Venus: Signifying black beauty and sexuality. *WSQ: Women's Studies Quarterly, 46* (1-2), 105-120. Doi: http://dx.doi.org/10.1353/wsq.2018.0015

Holmes, C. M. (2016). The colonical roots of the racial fetishization of black women. *Black & Gold, 2* (1), 1-11.

Hooks, B. (1992). *Black looks*. New York: South End Press.

Hussain, H. (2022). The surveillance of blackness in the Kardashians' wellness empire. *Review of International American Studies, 15* (1), 107-125. Doi: https://doi.org/10.31261/rias.12748

Jackson, S. (2012). The persistence of blackface and the minstrel tradition. In S. Johnson (Ed.), *Burnt cork: Traditions and legacies of blackface mistrelsy* (pp. 11-17). Amherst-Boston: University of Massachusetts Press.

Jones, B. & Mukherjee, R. (2010). From California to Michigan: Race, rationality, and neoliberal governmentality. *Communication and Critical/Cultural Studies, 7* (4), 401-422. Doi: https://doi.org/10.1080/14791420.2010.523431

Kein, S. (2000). *Creole: The history and legacy of Louisiana's free people of color*. Baton Rouge: Louisiana Satate University Press.

Lott, E. (2013). Love and theft: Blackface and the American working class. UK: Oxford University Press.

Lukitasari, B. M. & Saraswati, A. (2024). Unveiling the strategy behind blackfishing: Kim Kardashian's Instagram and the new beauty discourse. *Journal Syntax Admiration, 5* (9), 3445-3561. Doi: http://dx.doi.org/10.46799/jsa.v5i9.1594

Mastamet-Mason, A. (2014). The Saartjie Baartman's body shape versus the Victorian dress: The untold African treasures. *Open Journal of Social Science, 2* (8), 113-120. Doi: http://dx.doi.org/10.4236/jss.2014.28017

Matsuda, M. J. (1993). *Words that wound*. New York: Westview Press.

McKnight, T. (2019). Culture vs. experience: The popularization of black culture in white America. *3690: A Journal of First-Year Student Research Writing, 1* (3), 1-19.

Miller-Young, M. (2014). *A taste for brown sugar*. New York: Duke University Press.

Neville, H. A. & Hamer, J. (2001). We make freedom: An exploration of revolutionary black feminism. *Journal of Black Studies, 31* (4), 437-461.

Peiss, K. (1998). *Hope in a jar*. Philladelphia: University of Pennsylvania Press.

Rogin, M. (1996). *Blackface, white noise*. California: University of California Press.

Rossiter, H. (1921). *How to put on a minstrel show*. Chicago: Max Stein Pub. House.

Said, E. W. (2016). *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark anlayışları* (9. Baskı). İstanbul: Metis Yayınları.

Stevens, W. E. (2021). Blackfishing on Instagram: Influencing and the commodification of black urban aesthetics. *Social Media-Society, 7* (3), 1-15. Doi: https://doi.org/10.1177/20563051211038236

Strings, S. (2019). *Fearing the black body: The racial origins of fat phobia*. New York: New York University Press.

Tompkins, K. W. (2017). You make me feel right quare: promiscuous reading, minoritarian critique, and white sovereign entrepreneurial terror. *Social Text, 35* (4), 53-86. Doi: https://doi.org/10.1215/01642472-4223393

Wiss, R. (1994). Lipreading: Remebering Saartjie Baartman, *The Australian Journal of Anthropology, 5* (3), 11-40. Doi: https://doi.org/10.1111/j.2835-9310.1994.tb00323.x

BÖLÜM 3

ŞEFFAFLAŞAN PERDELER

GİZEM AYŞE ARIKAN AKÇAY[1]

Giriş

Geleneksel konut kültüründe perde, sadece ışığı ayarlayan bir ev eşyası değil; ailenin kutsiyetini, mahremiyetini ve "ayıp" ile "namus" arasındaki o ince sınırı temsil eden simgesel bir bariyerdir. On yıllar boyunca perdelerin kapatılması, dış dünyadan gelen yabancı bakışı reddetmenin ve evi mutlak bir sığınağa dönüştürmenin fiziksel bir tezahürü olmuştur. Ancak 21. yüzyılın getirdiği teknolojik dönüşüm ve dijitalleşme dalgası, bu bariyeri sarsmış; fiziksel perdelerin kapanmadığı, buna karşılık dijital kameraların evin en mahrem köşelerine açıldığı yeni bir dönemi başlatmıştır.

Klasik mahremiyet rejiminde gizlilik, bireyin sahip olduğu temel bir hak ve dış müdahalelere karşı bir korunma pratiği olarak konumlanırken; Byung-Chul Han'ın (2017) kavramsallaştırdığı şeffaflık toplumunda mahremiyet, kamusal görünürlük elde edebilmenin koşulu olarak inşa edilen ve dolaşıma sokulan bir değere dönüşmüştür. Bu dönüşümle birlikte ev, kamusal olandan geri

[1] Arş. Gör., Kilis 7 Aralık Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Sosyoloji, Orcid: 0000-0001-6616-7012

çekilmenin mekânı olmaktan çıkarak, sosyal medya platformları aracılığıyla küresel bir izleyiciye sunulan temsili bir sahne niteliği kazanmıştır. Dolayısıyla perdenin simgesel işlev kaybı ile kameranın-akıllı telefonlar ve dijital ağlar üzerinden-ev içi yaşama nüfuz edişi arasındaki karşılıklı etkileşim, mahremiyetin güncel yeniden yapılanmasını anlamak açısından sosyolojik çözümlemeyi gerekli kılmaktadır.

Literatür incelemesi çerçevesinde, mahremiyetin kamusal ve özel alan arasındaki tarihsel yeniden yapılanışı Hannah Arendt (2012) ve Jürgen Habermas'ın (2005) çalışmaları üzerinden tartışılmış; bu yapısal dönüşümün modern öznenin kuruluşundaki yansımaları Erving Goffman (2018) ve Anthony Giddens'ın (2010) kuramsal katkılarıyla ilişkilendirilmiştir. Bu bağlamda özellikle Byung-Chul Han'ın (2017) "şeffaflık toplumu" yaklaşımı ile Serge Tisseron'un (2016) "extimacy (dış-yakınlık)" kavramsallaştırması, mahremiyetin muhafaza edilmesi gereken bir sınır olmaktan çıkarak, toplumsal onay arayışı içinde ifşa edilen bir pratiğe dönüşümünü çözümlemek amacıyla kullanılmıştır. İlgili literatür, mahremiyetin tümüyle ortadan kalktığını ileri sürmekten ziyade, "seçici geçirgenlik" ve "omnioptikon" kavramları ışığında, yeni denetim ve görünürlük rejimleri içerisinde biçim değiştirerek varlığını sürdürdüğüne işaret etmektedir.

Çalışma, söz konusu literatür kapsamında doküman analizi yapılarak; perdenin yerini alan "lenslerin" ve duvarların yerini alan "ekranların", özel alanın dokunulmazlığını nasıl bir "görsel tüketim nesnesi"ne dönüştürdüğünü tartışmayı hedeflemektedir.

Mahremiyet ve Kamusal/Özel Alan Ayrımı

Mahremiyet (İngilizcedeki privacy) kavramının neye karşılık geldiğini eksiksiz ve kapsayıcı biçimde tanımlamak, semantik açıdan güçlükler barındırmaktadır. Kavramın tüm belirleyici boyutlarını içeren yalın bir tanıma ulaşmak kolay değildir; zira

“mahrem” olana atfedilen anlamlar tarihsel süreç içinde değişmiş ve her zaman toplumsal bağlamla yakından ilişkili olmuştur (Løkke, 2018, s. 23). Latince privatus sözcüğünden türeyen mahremiyet kavramı, başlangıçta ev ve aile yaşamını kapsayan özel alanla ilişkilendirilmiş; kamusal alanın karşıtı olarak bireye ait, gizli, dışarıya kapalı ve erişime sınırlandırılmış bir alanı ifade etmiştir. Bu çerçevede kamusal ve özel alan ayrımı, mahremiyetin kavramsallaştırılmasında temel bir eksen oluşturmaktadır (Boyar & Kama Işık, 2019, s. 607). Güncel kullanımda ise mahremiyet, Türk Dil Kurumu tarafından “gizlilik” kavramı üzerinden tanımlanmakta ve bireyin kendisine ait alan üzerindeki denetimini vurgulayan bir anlam taşımaktadır (TDK, 2022).

Sosyolojik literatürde mahremiyet, modernleşme süreciyle birlikte belirginleşen ve kurumsal bir nitelik kazanan bir olgu olarak ele alınmaktadır. Aynı zamanda modernleşmenin yarattığı toplumsal dönüşümler içinde giderek zayıflayan bir değer olarak konumlanmakta; bireyin özerkliği, kişisel alanı üzerinde söz sahibi olma talebi ve “yalnız bırakılma hakkı” ile yakından ilişkilendirilmektedir. Bu bağlamda mahremiyet, bir yandan modern toplumun inşa ettiği bir ilke olarak ortaya çıkarken, diğer yandan aynı sürecin yarattığı yapısal baskılar nedeniyle aşınmaya uğrayan bir toplumsal değer olarak değerlendirilmektedir.

Giddens’a (2010) göre mahremiyet, bireyin kamusal alana taşımadığı duygu ve eylemleri başkalarıyla paylaşabilme kapasitesine işaret etmektedir. Giddens, modernitenin dönüştürücü dinamiklerini mahremiyet ve samimiyet kavramları üzerinden ele alarak, geleneksel zorunluluklara ve dışsal normlara dayalı ilişki biçimlerinin yerini giderek bireysel özerklik, duygusal açıklık ve karşılıklılık ilkeleri üzerine kurulu ilişkilere bıraktığını ileri sürmektedir. Özellikle *Mahremiyetin Dönüşümü* adlı çalışmasında mahremiyeti “saf ilişki” kavramı çerçevesinde tartışan Giddens, çağdaş toplumlarda aşk, cinsellik ve aile ilişkilerinin ekonomik

zorunluluklar ya da geleneksel beklentilerden görece bağımsızlaşarak, tarafların karşılıklı doyumuna dayanan bir nitelik kazandığını vurgulamaktadır (Giddens, 2010). Bu bağlamda mahremiyet, Giddens'ın "düşünümsel benlik" kavramsallaştırmasıyla bağlantılı olarak, modern bireyin kendini sürekli değerlendirdiği bir süreç içinde, duygusal iletişim ve karşılıklı bağımlılık temelinde inşa edilmektedir. Samimiyet, kişiler arası eşitlik zemininde hem başkalarıyla hem de bireyin kendiyle kurduğu duygusal etkileşim aracılığıyla şekillenmekte; böylece mahremiyet, evlilik gibi geleneksel kurumların dayattığı normatif çerçevelerden koparak daha akışkan ve müzakereye açık bir ilişki formuna dönüşmektedir.

Norbert Elias, *Uygarlık Süreci*'nde mahremiyetin tarihsel oluşumunu, bireylerin bedensel işlevlerini ve doğal dürtülerini kamusal görünürlükten çekerek özel mekânların "duvarları" ardına yerleştirmeleri üzerinden açıklar. Bu bağlamda ev, bireyin toplumsal denetimden korunabildiği, görece dokunulmaz bir sığınak olarak şekillenmiştir (Elias, 2002). Ne var ki güncel toplumsal pratiklerde perdelerin açık bırakılması ya da ev içi yaşamın dijital platformlar aracılığıyla sergilenmesi, Elias'ın betimlediği bu sınırların hem maddi hem de simgesel düzlemde geçirgenleştiğine işaret etmektedir. Mahrem alanı tanımlayan duvarlar, artık yalnızca mimari unsurlar olmaktan çıkarak dijital görünürlük rejimleri içinde aşınmaktadır.

David Lyon'a göre mahremiyet, toplumsal yaşamın evrensel bir unsuru olmakla birlikte, kapsamı ve içeriği toplumdan topluma, hatta aynı toplum içinde farklı mekânsal ve kültürel bağlamlara göre değişkenlik göstermektedir (Lyon, 2013, s. 40). Bu farklılaşma, mahremiyetin neyi kapsadığına dair sınırların kültürel örüntüler tarafından belirlendiğini ortaya koymaktadır. Nitekim Japonya örneğinde mahremiyet, bireysel alandan ziyade aile, işyeri, şirket ya da kulüp gibi kolektif yapılara içkin yaşam pratiklerini

kapsamaktadır. Bunun yanı sıra mahremiyet, tarihsel olarak durağan bir olgu olmayıp, dönemsel ve zamansal koşullara bağlı olarak yeniden tanımlanan bir nitelik taşımaktadır. Lyon, bu çerçevede mahremiyeti, bireylerin gündelik yaşam akışı içinde geri çekilebildikleri ve dokunulmaz kabul edilen bir inziva alanı olarak kavramsallaştırmaktadır (Lyon, 2013, s. 43). Zygmunt Bauman ve Lyon'a göre ise gizlilik, mahremiyetin sınırlarını belirleyen temel bir ilke olarak öne çıkmakta; mahremiyet, bireyin kendisine ait olan, müdahaleden arındırılmış ve bölünmemiş bir özerklik alanı anlamına gelmektedir (Bauman & Lyon, 2018). Nilüfer Göle (2014) de mahremiyeti genel olarak gizlilik, aile yaşamı ve yabancı bakışlardan korunması gereken pratiklerle ilişkilendirerek, bu alanın toplumsal olarak sınırlandırılmış ve normatif biçimde düzenlenmiş bir alan olduğuna dikkat çekmektedir. Bu yaklaşımlar birlikte ele alındığında, mahremiyetin evrensel bir olgu olmakla birlikte içerik ve sınırlarının kültürel, tarihsel ve toplumsal dinamikler tarafından şekillendirildiği görülmektedir.

Mahremiyet, özel ve kamusal alan ayrımı bağlamında ele alındığında, sınırları net olarak çizilemeyen ve sürekli yeniden müzakere edilen bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bireyler kamusal mekânlarda çeşitli davranış ve etkileşimler içinde bulunsalar dahi, bu bağlamlarda dahi belirli bir mahremiyet beklentisini koruyabilmektedir. Bu noktada belirleyici olan, iletişimin gerçekleştiği ortamda üretilen bilgi ve paylaşımların üçüncü kişiler tarafından erişilebilirliği ve dolaşıma sokulmasına ilişkin sınırların nasıl tanımlandığıdır. Dolayısıyla mahremiyet tartışması, kamusal görünürlükten ziyade, bilginin paylaşımı ve yeniden kullanımına yönelik kısıtlamalar üzerinden şekillenmektedir (Markham & Buchanan, 2015, s. 418).

Tarihsel bir kategori olarak kamusal alan kavramı, kökenleri Eski Yunan düşüncesine kadar uzanan uzun bir kavramsal geçmişe sahiptir ve 14. yüzyılda kullanılmaya başlanan "public" terimiyle

birlikte dilsel bir karşılık kazanmıştır. Bu bağlamda kamusal alan, genel gözetim ve bilinirliğe açık olma durumunu ifade eden bir anlam çerçevesi içinde şekillenmiştir. 17. yüzyıla gelindiğinde ise kamusal alan ile özel alan arasındaki ayrım giderek daha belirgin hâle gelmiş; kamusal alan, herkesin denetimine ve katılımına açık bir toplumsal alan olarak tanımlanırken, özel alan bireyin kendisiyle, ailesiyle, yakın çevresiyle kurduğu ilişkilerle sınırlanan ve mahremiyetle özdeşleşen bir yaşam alanı olarak kavramsallaştırılmıştır (Onat, 2013).

Habermas'ın erken dönem çalışmalarının en önemlilerinden biri olan *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, kamusal alanın tarihsel oluşumu ve sınırlarının belirlenmesine ilişkin kapsamlı bir çerçeve sunmaktadır. Bu çalışmada Habermas, kamusal alanın ortaya çıkışını demokratik süreçlerin gelişimiyle ilişkilendirerek, yurttaşların kamusal meseleler üzerine tartışabildiği ve bu tartışmalar yoluyla oluşan ortak kanaatlerin siyasal iktidara iletilebildiği bir alanın önemine dikkat çekmektedir (Habermas, 2005). Habermas'ın kamusallık anlayışında belirleyici olan unsur, tartışmaya katılımın eşitlikçi koşullar altında gerçekleşebilmesini mümkün kılan bir iletişim ortamının varlığıdır. Bu bağlamda eleştirel kamuoyu, yöneticileri hesap verebilirliğe ve meşruiyet üretimine zorlayan temel bir mekanizma işlevi görmektedir. Habermas'a göre akıl yürüten ve eleştirel düşünce üreten bir topluluk olarak kamusallık, siyasal iktidarın meşruluğu üzerinde denetleyici bir rol üstlenmektedir. Ancak zaman içerisinde yaşanan bürokratikleşme süreçleri, iletişim kanallarının ticarileşmesi ve devlet müdahalelerinin artması, kamusal alanın yapısında köklü dönüşümlere yol açmıştır. Bu gelişmeler sonucunda kamusallık, özerkliğini ve eleştirel niteliğini büyük ölçüde yitirerek manipülasyona açık bir yapıya bürünmüştür. Bu dönüşümden basın da payını almış; kamusal tartışmanın taşıyıcısı olma işlevini zayıflatarak, çok sesli ve özgürleştirici bir mecra olmaktan

uzaklaşmış, sermaye ilişkilerine eklemlenen ve tüketimi teşvik eden bir üretim alanına dönüşmüştür. Böylelikle kamusal alanın öznesi olan yurttaşlar, eleştirel katılımcılar olmaktan ziyade kültürel içeriklerin pasif tüketicileri hâline gelmiştir (Habermas, 2005; Kellner, 2014).

Arendt ise kamusal ve özel alan ayrımını Antik Yunan düşüncesi üzerinden temellendirerek özel alanı (oikos) zorunluluklar ve yoksunluklar alanı olarak kavramsallaştırır. Arendt'e (2012) göre özel alana sıkışmış birey, kamusal görünürlükten mahrum olduğu ölçüde siyasal ve toplumsal anlamda "yok" hükmündedir. Ancak modern dönemde bu değerlendirme tersine çevrilmiş; mahremiyet, bireyin kendini gerçekleştirdiği, özerkliğini ve otantik benliğini inşa edebildiği kıymetli bir alan olarak yüceltilmiştir. Günümüzde sosyal medya aracılığıyla ev içi yaşamın sürekli dolaşıma sokulması, Arendt'in kamusal alanı "her şeyin açığa çıktığı ışık" olarak tanımlayan yaklaşımının, özel alanı kuşatan bir mantığa dönüştüğünü düşündürmektedir.

Richard Sennett'in *Kamusal İnsanın Çöküşü* adlı çalışması, bu dönüşümü kamusal yaşamın zayıflaması üzerinden ele alır. Sennett'e göre modern birey, kamusal alandaki kolektif eylem kapasitesini yitirirken, enerjisini giderek özel yaşamın içe dönük ve narsisistik arayışlarına yöneltmektedir (Sennett, 2010). Bu süreçte ev ve benlik, kamusal bir sorumluluğun değil, sergilenmesi gereken bir "amaç" ve statü göstergesinin nesnesi hâline gelir. Perdelerin açılması ve evin görselleştirilmesi bu anlamda gerçek bir kamusallaşmadan ziyade, özel olanın sembolik değer kazanarak kamusal alana dayatılması olarak okunabilir.

Diğer bir deyişle; Arendt'e (2012) göre özel alan, bireyin dış dünyanın sert ve görünür kılan ışığından uzaklaştığı, bedensel ihtiyaçlarını karşıladığı ve kendini geri çekerek "saklanabildiği" bir gizlilik alanıdır. Perde, bu gizlenme hakkını ve karanlığı muhafaza eden, özel alanı kamusal bakıştan ayıran somut bir sınır işlevi görür.

Ancak günümüzde bu sınırın işlevini yitirmesi, özel alanın "saklanılan yer" olma niteliğinden uzaklaşarak giderek "sergilenen bir mekân"a dönüşmesiyle ilişkilidir. Arendt'in ifadesiyle kamusal alanda görünür olmak, bireyin toplumsal ve siyasal anlamda varlık kazanmasının koşuludur (Arendt, 2012); ne var ki bu ilke, günümüzde farklı bir biçim almıştır. Eskiden kamusal alanda eylem ve söz yoluyla var olunurken, bugün özel alanın kamusal dolaşıma açılması üzerinden görünürlük üretilmektedir. Fiziksel duvarların ve perdelerin dijital pencereler, ekranlar ve kameralar aracılığıyla aşılması, evin mutlak mahremiyetini görsel ve paylaşılabilir bir kaynağa dönüştürmüştür. Bu bağlamda "özel olan politiktir" şeklindeki feminist vurgu, teşhir kültürünün hâkim olduğu güncel bağlamda "özel olan sergilenebilirdir" anlayışına evrilmiş görünmektedir. Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* adlı eserinde kamusal ve özel alan arasındaki sınırların tarihsel süreçte giderek bulanıklaşmasını "yeniden feodalleşme" kavramı üzerinden açıklar. Ona göre modern toplumda özel alanın mahremiyeti aşınmış; piyasa dinamikleri ve kitle iletişim araçları bu alanın özerkliğini giderek zayıflatmıştır (Habermas, 2005). Sosyal medya, bu sürecin günümüzde ulaştığı en ileri aşamayı temsil etmektedir. Ev içindeki en gündelik ve mahrem pratiklerin kamusal beğeni ve tüketime sunulması, Habermasçı anlamda özel alanın kamusal alan karşısındaki bağımsızlığını yitirdiğine işaret etmektedir. Bu çerçevede perdenin kapatılmaması, basit bir bireysel tercih ya da ihmalden ziyade, kamusal bakışın evin içine davet edildiği daha geniş ölçekli bir yapısal dönüşümün göstergesi olarak okunabilir. Sennett'in (2010) "kamusal insanın çöküşü" tespitiyle birlikte değerlendirildiğinde, kamusal alanın anlam üretme kapasitesinin zayıflaması, özel yaşamı kamusal görünürlüğün başlıca kaynağı hâline getirmiştir. Bu durum, evin her köşesinin potansiyel bir vitrin gibi dışarıya açılmasına zemin hazırlamaktadır. Geçmişte duvar ve perde, bireyin toplumsal denetimden kaçabildiği bir "negatif özgürlük" alanını tanımlarken; günümüzde dijital teknolojiler evi

sürekli kayıt ve paylaşım üreten bir stüdyoya dönüştürmektedir. Böylece fiziksel perdelerin kapatılması sembolik önemini yitirmekte, zira mahremiyet mekânsal sınırlar üzerinden değil, dijital ağlar içinde kurulan şeffaflık rejimleri aracılığıyla yeniden tanımlanmaktadır. Bu yeni bağlamda mahremiyet, korunması gereken bir değer olmaktan ziyade, uygun zamanda, uygun estetik ve filtrelerle dolaşıma sokulan bir meta niteliği kazanmaktadır.

Bu bölümde ele alınan kuramsal yaklaşımlar birlikte değerlendirildiğinde, mahremiyetin tarihsel, kültürel ve toplumsal bağlamlara bağlı olarak sürekli yeniden tanımlanan, sabit sınırları olmayan dinamik bir olgu olduğu görülmektedir. Antik Yunan'dan modern topluma uzanan kamusal/özel alan ayrımı, başlangıçta bireyin özerkliğini ve gizliliğini koruyan bir çerçeve sunarken; modernleşme, medyatikleşme ve dijitalleşme süreçleriyle birlikte bu ayrım giderek geçirgenleşmiştir. Giddens'ın vurguladığı gibi mahremiyet, modern ilişkilerde duygusal açıklık ve karşılıklılık üzerinden yeniden kurulurken; Elias, Lyon ve Bauman mahremiyetin toplumsal denetim, kültürel farklılıklar ve gizlilik rejimleriyle iç içe geçtiğini göstermektedir. Habermas ve Arendt'in kamusal alan tartışmaları ise özel alanın piyasa, medya ve dijital platformlar aracılığıyla kamusal görünürlüğe zorlandığını ortaya koymaktadır. Sennett'in işaret ettiği üzere, kamusal alanın zayıflamasıyla birlikte özel yaşam, anlam ve görünürlük üretiminin başlıca sahnesi hâline gelmiş; perde ve duvar gibi fiziksel sınırlar yerini dijital şeffaflık ve gönüllü ifşa pratiklerine bırakmıştır. Bu bağlamda mahremiyet, günümüz toplumunda korunması gereken bir sınır olmaktan ziyade, kültürel, estetik ve ekonomik değer üreten bir meta olarak yeniden yapılandırılmakta; kamusal bakış ile özel alan arasındaki ilişki, yapısal bir dönüşümün parçası olarak yeniden kurulmaktadır.

Sosyal Medya, Benlik Sunumu ve Dijital Gözetim

Sosyal medyanın bireylerin benliklerini nasıl inşa ettikleri ve sundukları süreçleri dönüştürerek benlik sunumu ile dijital gözetim arasındaki ilişkiyi gündelik hayatın merkezine yerleştirdiği ifade edilebilir. Dijitalleşmenin eğitim, sağlık, din, aile ve boş zaman gibi hem kamusal hem de özel yaşam alanlarının tümünde etkilerinin ortaya çıktığı da gözlemlenebilmektedir (Güloğlu, 2021, s. 71). Ayrıca dijitalleşmenin hız kazandığı modern toplumda sosyal medya platformları, bireylerin benliklerini sundukları alanları köklü biçimde dönüştürerek görünürlük, mahremiyet ve gözetim arasındaki ilişkileri yeniden yapılandırmaktadır. Bu mecralar, bireysel öz sunumu sürekli ve izlenebilir bir performansa dönüştürürken, ev gibi geleneksel olarak "arka sahne" olarak kabul edilen mekânları kamusal dolaşıma açarak "ön sahne" niteliği kazandırmaktadır. Böylece gündelik yaşam pratikleri, gönüllü katılım ve rızaya dayalı paylaşımlar aracılığıyla sürekli bir görünürlük rejimi içinde yeniden üretilmektedir. Goffman'ın dramaturjik yaklaşımı çerçevesinde değerlendirildiğinde, bu süreç yalnızca bireysel performansların yoğunlaşmasını değil, aynı zamanda dijital gözetim mekanizmalarının içselleştirilmesini de beraberinde getirmektedir. Ev içi mekânların sembolik birer sahneye dönüşmesi, mahremiyetin mekânsal sınırlarının aşınmasına ve benliğin sunumunun dijital panoptik düzenlemeler içinde yeniden tanımlanmasına işaret eden temel bir kırılma noktası oluşturmaktadır.

Goffman, 1959 yılında yayımlanan *Günlük Yaşamda Benlik Sunumu* adlı eserinde, benliğe ilişkin kuramsal yaklaşımını ayrıntılı biçimde ortaya koymuştur. Bu çalışmada Goffman, bireylerin gündelik yaşamda sergiledikleri davranış ve pratikleri mercek altına alarak, bu eylemleri etkileşim temelli bir sosyolojik perspektifle analiz etmiştir. Benliğin özellikle sergilenebilir ve başkalarına sunulan boyutları tartışmaya açıldığında, söz konusu eser

Goffman'ın düşünce dünyasında merkezi bir konumda yer almakla birlikte, onun kuramsal katkılarının yalnızca bu çalışmayla sınırlı olmadığı da görülmektedir. Nitekim Goffman'ın neredeyse tüm eserlerinde sosyal etkileşim, benliğin inşası ve sürdürülmesinde belirleyici bir kavram olarak ele alınmakta; bireyin toplumsal ilişkiler içinde kendini nasıl konumlandırdığı ve sunduğu, analizlerinin temel eksenini oluşturmaktadır (Dalkılıç, 2024, s. 63).

Goffman'ın söz konusu eserinde geliştirdiği dramaturjik yaklaşım, bireyleri toplumsal yaşam içinde birer tiyatro oyuncusu olarak konumlandırmakta; "sahne"yi ise performansın üretildiği ve sergilendiği temel mekân olarak ele almaktadır. Bu çerçevede Goffman, sahneyi "sahne önü" ve "sahne arkası" olmak üzere iki farklı bağlamda tartışır. Sahne önü, bireyin başkalarıyla etkileşime girdiği anda anlam kazanan, izleyici karşısında sergilenen davranış ve tutumların alanını ifade ederken; sahne arkası, bu etkileşimden önce performansın hazırlandığı, düzenlendiği ve kontrol edildiği alanı temsil etmektedir. Dolayısıyla sahne önü ile sahne arkası pratikleri arasında çoğu zaman belirgin farklılıkların bulunması olağan kabul edilmektedir. Gündelik yaşamda sahne önünde sunulan performanslar, bireylerin toplumsal konumları ve üstlendikleri rollerle uyumlu olacak biçimde, izleyicilerin beklentileri doğrultusunda şekillendirilmektedir. Buna karşılık sahne arkası, bu normatif baskıların görece askıya alındığı; sahnede sergilenecek performansın kurgulandığı, güçlendirildiği ve kimi zaman prova edildiği bir alan işlevi görmektedir. Bu nedenle bireyler, sahne önünde sunmayı planladıkları performansı daha etkili kılmak amacıyla sahne arkasında çeşitli stratejiler, düzenlemeler ve araçlardan yararlanmaktadırlar (Goffman, 2018, s. 126-127). Goffman'ın dramaturjik çerçevesinde "ön sahne", bireyin izleyici karşısında denetimli ve stratejik bir benlik imajı sunduğu kamusal etkileşim alanını ifade ederken; "arka sahne", bu performansın hazırlandığı, daha samimi ve görece denetimden arınmış pratiklerin

mümkün olduğu özel alanı temsil etmektedir. Ancak sosyal medya platformlarıyla birlikte bu ikili ayrım giderek muğlaklaşmaktadır. Nitekim güncel araştırmalar da sosyal medya bağlamında ön sahne ile arka sahne arasındaki ayrımın giderek silikleştiğini ve bu iki alanın iç içe geçtiğini ortaya koymaktadır (Solmaz, 2017; Teng, 2025). Bu dönüşümle birlikte geleneksel olarak mahremiyetle özdeşleşen ev içi, spontane gündelik yaşamın yaşandığı bir arka sahne olmaktan çıkarak, sürekli düzenlenen ve denetlenen bir performans mekânına dönüşmekte yani kamusal dolaşıma açılmakta ve ön sahnenin bir parçası hâline gelmekte; perde kapanmak yerine kamera açılarak mahremiyet dijital görünürlük rejimleri içinde yeniden yapılandırılmaktadır. Ayrıca, bu süreçte gündelik düzensizlikler görünürlükten ayıklanırken, seçilmiş estetik düzenlemeler ve görsel kompozisyonlar sergilenmekte; böylece arka sahneye ait pratikler, dijital ortamlarda yeniden kurgulanmış bir ön sahne performansına dönüşmektedir (Teng, 2025).

Goffman'ın "bütün dünya bir sahnedir" metaforu, dijital ortamda daha görünür ve somut bir nitelik kazanmaktadır. Dalkılıç'ın (2022) ifadesiyle; dijitalleşmeyle birlikte bireyler, benliklerini sosyal medya ve benzeri platformlarda dijital sahneler aracılığıyla sunma imkânı elde etmiştir. Bu ortamlarda oluşturulan profiller ve paylaşılan içerikler, benliğin performatif biçimde izleyiciye aktarılmasını sağlamaktadır. Yeni medya, yalnızca benliğin görünür kılınmasına değil, aynı zamanda dijital benliklerin oluşmasına da zemin hazırlamaktadır. Dijital ortamlarda birey benliğini farklı biçimlerde inşa edebilir: Gündelik hayattaki gerçek kimliğini yansıtabilir, bu kimliği kısmen idealize ederek kurgusal bir benlik sunabilir ya da gerçek kimliğinden tamamen bağımsız, anonim bir benlik gösterebilir. Bu durum, dijital alanların benlik sunumunda esnek ve çok katmanlı yapılar ürettiğini ortaya koymaktadır (Dalkılıç, 2022, s. 185). Özen (2022) söz konusu olan benlik sunumunda esnek oluşumları e-benlik olarak tanımlamanın

mümkün olduğunu ifade etmektedir. Sosyal medya ortamlarında belirli bir kişi adına oluşturulan her profil, bireyin dijital bağlamda inşa ettiği e-benlik kapsamına girmektedir. Bu e-benlikler, sürekli yeniden üretilebilen; istenmeyen özelliklerin kalıcı biçimde taşınmadığı, gerektiğinde terk edilebilen ve çoğunlukla idealize edilerek sergilenen esnek benlik kurguları olarak öne çıkmaktadır (Özen, 2022, s. 89-90). Bu süreçte bireyler hem bilinçli olarak ilettikleri sözel ifadeler hem de görsel düzenlemeler, beden dili ve mekânsal kompozisyonlar gibi dolaylı ipuçları aracılığıyla kendinden beklenilene göre izlenim yönetimi süreçlerini sürdürme imkanı bulmaktadır.

Modern gözetim pratikleri, Michel Foucault'nun (2019) disiplin toplumu bağlamında geliştirdiği panoptik modelden, Gilles Deleuze'ün (1992) ileri sürdüğü kontrol toplumu anlayışına doğru yapısal bir dönüşüm geçirmiştir. Panoptikonda birey, merkezi bir iktidar odağının sürekli gözetim ihtimali karşısında davranışlarını içselleştirilmiş bir disiplinle düzenler. Ayrıca panoptikon modelinde gözetleyen özne iktidarı temsil ederken, gözetlenen özne bu iktidara tâbi konumda yer almaktadır. Bu gözetim düzeninde iktidar, mekâna içkin biçimde sürekli ve her an işler durumdadır; gözetlenen açısından kaçış ya da gizlenme imkânı bulunmamaktadır. Mimari yapının sağladığı asimetrik görünürlük sayesinde, gözetleyici fiziksel olarak mevcut olmasa dahi varlığı gözetlenen tarafından sürekli olarak hissedilmekte ve içselleştirilmektedir. Bu nedenle panoptik düzende görünürlük, gözetlenen için bir avantajdan ziyade, davranışların sürekli denetlenmesine yol açan bir mekanizma işlevi görmektedir. Gözetlenen bireylerin izlendiğinin bilincinde olması, tutum ve davranışlarını disipline etmelerine yol açarken; gözetleyen ile gözetlenen arasında kurulan eşitsiz görme ilişkisi, iktidarın otoritesini kalıcı biçimde pekiştirmektedir (Dalkılıç, 2024, s. 94). Deleuze ise denetimin kapalı ve sınırları belirli kurumlardan taşarak akışkan, süreğen ve dijital ağlar aracılığıyla işleyen açık alanlara

yayıldığını vurgulamaktadır. Bu dönüşüm, gözetimin mekânsal ve kurumsal sınırlarının belirsizleştiğine işaret etmektedir.

Yeni medya teknolojilerinin yaygınlaşmasıyla birlikte gözetim, biçimsel bir dönüşüm geçirerek küresel, yerel ve bireysel düzeylerde kolaylıkla uygulanabilen, zamansal ve mekânsal sınırlarından büyük ölçüde bağımsız bir pratik haline gelmiştir. Özellikle internet ve sosyal medya platformları, bu yeni gözetim rejimini açıklamak üzere farklı kavramsallaştırmalara duyulan ihtiyacı artırmıştır. Bu bağlamda öne çıkan omnioptikon, herkesin herkes tarafından izlenebilir olduğu kapsayıcı bir gözetim düzenine işaret etmektedir. Omnioptik yapıda gözetim, yalnızca denetleyici bir mekanizma olmaktan çıkarak, izleme ve seyretme üzerinden işleyen, eğlenceyle iç içe geçmiş bir toplumsal pratiğe dönüşmektedir (Göker, 2016, s. 990). Bu yapıda gözetim, yalnızca iktidardan bireylere yönelen tek taraflı bir ilişki olmaktan çıkmakta; bireylerin birbirlerini izlediği ve izlenmeyi talep ettiği bir pratik halini almaktadır. Ayrıca yüz yüze ilişkiler düzeyinde bireyler giderek daha soyut ve mesafeli konumlara çekilse de medya aracılığıyla her olaydan, her kişiden ve her gelişmeden anında haberdar olunması gerektiği yönünde güçlü bir algı üretilmiştir. Bu algı, bireyin gündemi kaçırmaması, olup bitene hâkim bir bakış açısını sürekli muhafaza etmesi gerektiği varsayımına dayanır. Ancak söz konusu "herkesten haberdar olma" hali, Endüstri Devrimi öncesi topluluklarda görülen, yüz yüze temas, karşılıklı tanışıklık ve süreklilik arz eden sahici iletişim biçimlerine tekabül etmemektedir. Aksine bu durum, geleneksel topluluk yaşamının yakınlık ve birliktelik deneyiminin, dijital medya ortamlarında izleme ve dikizleme pratikleri üzerinden yeniden üretilen yapay bir birliktelik formuna dönüşmesi anlamına gelmektedir (Özen, 2018, s. 354). Evin iç mekânının ve mahrem alanların sergilenmesi, bu omnioptik düzende görünür olma arzusunun bir uzantısı olarak ortaya çıkmaktadır. Böylelikle gözetim, kaçınılması gereken bir baskı

mekanizmasından ziyade, beğeni ve etkileşim yoluyla ödüllendirilen gönüllü bir katılım biçimine dönüşmektedir.

Gönüllü katılım ile yapısal zorunluluk arasındaki gerilim belirleyici hale gelmektedir. Bireyler, mahremiyet ihlallerinin farkında olmalarına rağmen çevrimiçi paylaşımlarını sürdürmekte; bu durum literatürde "mahremiyet paradoksu" olarak adlandırılan olgu ile açıklanmaktadır. Buna göre, kullanıcılar kısa vadeli görünürlük ve etkileşim kazanımlarını önceleyerek, uzun vadede ortaya çıkabilecek riskleri ikincil plana itmektedir. Oversharing (aşırı paylaşım) tartışmaları ise bu eğilimi eleştirel biçimde değerlendirir: Aşırı öz-açımlama, ilk aşamada sosyal çekiciliği ve erişilebilirliği artırsa da sorunlar ortaya çıktığında başkalarının empati ve desteğini zayıflatan bir etki yaratabilmektedir. "Açık hayat" eleştirisi bu bağlamda, evin ve özel yaşamın kamusal dolaşıma açılmasını bir norm aşınması olarak ele alır; klasik mahremiyet anlayışının yerini, birey üzerinde sürekli görünür olmaya yönelik örtük bir baskının aldığına işaret eder (Hallam & Zanella, 2017; Greig, 2019). Bu bağlamda sosyal medya, Goffman'ın izlenim yönetimi kavramsallaştırmasını platform kapitalizminin mantığıyla bütünleştirerek yeniden üretir; ev mekânı kamusal bir sahneye dönüşürken bireyler aynı anda performans sergileyen aktörler ve performansı izleyen izleyiciler hem gözetim pratiğini icra eden hem de bu pratiğin nesnesi olan çok katmanlı özneler haline gelmektedir (Curran, 2023; Mehra, 2020).

Perdelerin kapatılmaması ve konutun tüm ayrıntılarıyla dolaşıma sokulması, çağdaş gözetim düzeninde bir tür "görünürlük sermayesi"nin üretimine imkân tanımaktadır. Bu bağlamda birey, izlenmekten kaçınan pasif bir özne olmaktan ziyade, görünmez kalmanın toplumsal değersizleşme yaratacağı kaygısıyla hareket eden bir aktöre dönüşmektedir. Dolayısıyla mahremiyetin aşınması, dışsal bir zorlamanın sonucu olmaktan çok, beğeni, onay ve etkileşimle ödüllendirilen gönüllü bir öz-açımlama pratiği olarak

şekillenmektedir. Sosyal medya, evi yalnızca barınmaya yönelik bir mekân olmaktan çıkararak, dolaşıma sokulabilir bir içerik ve sergilenebilir bir yaşam tarzı nesnesi haline getirmektedir. Perdelerin açık tutulmasıyla evin dekorasyonu, ışığı ve atmosferi kameraya sunulmakta; bu sunum, gündelik yaşamın estetikleştirilmiş bir pazarlama stratejisine dönüşmektedir. Bu süreçte ev, Pierre Bourdieu'nun sözünü ettiği beğeni yargıları üzerinden işleyen sembolik ve sınıfsal bir rekabet alanı olarak yeniden kurulmakta (Bourdieu, 2015); perde ise eskiden saklanması gereken kusurları gizleyen bir araçken, bugün idealize edilmiş ve pürüzsüz bir hayat anlatısının önünde engel teşkil eden bir unsur halini almaktadır. Bauman'ın (2017) işaret ettiği üzere, çağdaş bireyin ifşaya yönelik süreklilik arz eden eğilimi, mahremiyetin çözülüşünün temel göstergelerinden biridir. Ev içi paylaşımlar aracılığıyla birey, yalnızca mekânını değil, benliğini de dolaşıma sokarak metalaştırmaktadır. Bu çerçevede perdeyi kapatmak, sembolik olarak görünürlük piyasasından çekilmeyi ifade eder. Sosyal medyada üretilen "kusursuz ev" imgeleri, bireyin deneyimlediği gündelik yaşam ile sunduğu idealize edilmiş benlik arasındaki mesafeyi derinleştirirken; perdenin sürekli açık kalması, bu ideal imajın kamusal bakışla kurduğu kesintisiz temasın sürdürülmesini mümkün kılmaktadır.

Ayrıca dijital kültür bağlamında yaygınlaşan "ev turu" ve "oda dönüşümü" temalı içerikler, mahremiyetin artık korunması gereken bir sınırdan ziyade, dolaşıma sokulabilen ve ekonomik değere tahvil edilebilen bir kaynak haline geldiğini göstermektedir. Influencer pratiklerinde konut, gündelik yaşamın sürdürüldüğü bir ikamet mekânı olmaktan çıkarak, estetik olarak kurgulanan ve sürekli üretime elverişli bir medya sahnesine dönüşür. Bu çerçevede perdenin açık tutulması ya da tamamen ortadan kaldırılması, yalnızca teknik bir tercih değil; doğal ışık aracılığıyla görsel kaliteyi yükselten ve aynı zamanda evin kamusal bakışa açıklığını simgesel

olarak ilan eden bir görünürlük stratejisidir. Bu dönüşüm, Jean Baudrillard'ın (2020) simülasyon kuramında vurguladığı üzere, mekânın maddi gerçekliğinden koparak imgeler düzeyinde yeniden inşa edilmesiyle açıklanabilir. Ev, yaşanan bir yer olmaktan çok, sergilenen ve tüketilen bir temsile indirgenirken; perdenin çekilmesi, dijital bağlamda "yayının kesilmesi" ile eşdeğer bir anlam kazanır. Dolayısıyla çağdaş konut temsillerinde mekân, ışığı, pencereleri ve açıklığıyla dış dünyaya yönelmiş bir vitrin işlevi üstlenmekte; mahrem alan, kamusal dolaşıma açık bir görsel nesne olarak yeniden tanımlanmaktadır.

Evin Görselleşmesi, Pencere ve Perde

Perde, pencere ve konutun görsel dolaşıma açılması, mahremiyet rejimlerinde yaşanan dönüşümü hem mekânsal düzenlemeler hem de kültürel anlamlandırma biçimleri üzerinden birlikte kavramaya olanak tanıyan güçlü bir analitik çerçeve sunmaktadır. Bu yaklaşım, perdenin tarihsel ve simgesel işlevlerini, ev içi yaşamın dijital mecralarda temsile konu edilmesiyle eşzamanlı olarak ele almayı gerekli kılar. Bu doğrultuda konut, yalnızca gündelik hayatın sürdürüldüğü bir barınma alanı olmaktan çıkarak; estetik tercihler, ahlaki normlar ve sınıfsal konumlanışların görünürlük kazandığı, kamusal bakışa açık bir gösterim mekânı niteliği kazanmaktadır.

Perde, sosyolojik perspektiften bakıldığında yalnızca işlevsel bir ev eşyası değil; iç mekân ile dış dünya arasındaki sınırı kuran hem maddi hem de simgesel bir eşik olarak değerlendirilebilir. Perdenin kapatılması, ev içindeki yaşantının kamusal bakıştan korunması gerektiğine dair paylaşılan kültürel bir uzlaşıyı yansıtır; bu uzlaşı mahremiyet, ayıp, namus, aile içi gizlilik ve güvenlik gibi normatif düzenlemelerle iç içe geçmektedir. Özellikle mahremiyet ve namus söylemlerinin toplumsal hayatta güçlü biçimde dolaşımda olduğu Türkiye gibi bağlamlarda, akşam saatlerinde perdelerin

kapatılması yalnızca ışık kontrolüne yönelik pratik bir eylem değil, ev içi yaşamın sokaktan gelen bakışlara kapatılması anlamını taşır. Buna karşılık perdesiz ya da sürekli açık bırakılan pencereler, bu normatif çerçeve içinde kimi zaman "açıklık" ve "teşhir" ile, kimi zaman da toplumsal olarak problemli ya da "ayıp" addedilen davranışlarla ilişkilendirilebilmektedir.

Perde, bu yönüyle yalnızca mahremiyeti düzenleyen bir unsur değil, aynı zamanda sınıfsal konumlanışın ve estetik tercihin görünür kılındığı sembolik bir göstergedir. Tülün dokusu ve deseni, fon perdenin rengi, kullanılan kumaşın niteliği ya da markası gibi seçimler, ev sahibinin beğeni repertuarını, ekonomik sermayesini ve kendini konumlandırmak istediği toplumsal sınıfı dış dünyaya ileten işaretler olarak işlev görür. Nitekim kimi toplumsal ve kültürel bağlamlarda ağır, katmanlı ve gösterişli perdeler saygınlık, statü ve maddi güçle özdeşleştirilirken; başka bağlamlarda yalın, sade ve minimal perde tercihleri modernlik, ölçülülük ve "rafine zevk"in göstergesi olarak anlamlandırılmaktadır. Bu açıdan perde, beğeni yargılarının ve sınıfsal ayrımların ev içi mekânda cisimleştiği önemli bir estetik arayüz niteliği taşır (Erol, 2025; Bell, 2025; Erol, 2022). Ayrıca perde, Bourdieu'nün habitus ve kültürel sermaye kavramsallaştırmaları çerçevesinde okunabilecek bir tür "görsel ifade" ya da sembolik beyan işlevi üstlendiği söylenebilir. Pencere, böylece yalnızca ev içindeki yaşam pratiklerini dışarıya açan fiziksel bir açıklık olmaktan çıkar; aynı zamanda hane halkının sınıfsal konumunu, beğeni rejimini ve toplumsal aidiyetlerini komşulara, akrabalara ve daha geniş bir toplumsal izleyiciye teşhir eden bir temsil yüzeyine dönüşür.

Farklı toplumsal ve kültürel bağlamlar, perdenin anlamının evrensel değil, tarihsel ve mekânsal olarak değişken bir nitelik taşıdığını ortaya koymaktadır. Örneğin bazı Kuzey Avrupa ülkelerinde geniş pencerelerin perde kullanılmadan tasarlanması ve gündelik yaşamda bu şekilde kullanılması hem mimari geleneklerle

hem de mahremiyetin büyük ölçüde bireyin içsel sınırları ve güçlü hukuksal düzenlemeler aracılığıyla güvence altına alınmasıyla ilişkilidir. Bu pratik çoğu zaman "gizlenecek bir şeyin olmaması", gün ışığına ve açıklığa değer atfedilmesi ya da şeffaflık ideali üzerinden meşrulaştırılmaktadır. Buna karşılık Güney Avrupa, Orta Doğu ve Güney Asya gibi bağlamlarda pencere, tül, panjur, kepenk ya da jaluzilerle sınırlandırılan bir eşik olarak kurgulanmakta; kamusal bakıştan kaçınma, aile yaşamının ve özellikle kadın bedeninin korunması ile sokakla mesafenin muhafaza edilmesi gibi normatif beklentiler daha belirgin bir şekilde öne çıkmaktadır (Bell, 2025; Rhythm Languages, 2025). Bu çerçevede perde, mahremiyetin toplumsal olarak hangi anlamlar etrafında kurulduğunu, ahlaki düzenlemelerin nasıl üretildiğini ve konutun mahalle ya da sokakla tesis ettiği ilişkinin hangi sınırlar içinde yapılandırıldığını görünür kılan güçlü bir simgesel gösterge işlevi görmektedir.

Dijital platformların yaygınlaşmasıyla birlikte ev içi mekân, artık yalnızca fiziksel pencereler aracılığıyla değil, ekranlar ve kameralar üzerinden işleyen "dijital pencereler" yoluyla da kamusal bakışa açılmaktadır. Instagram, TikTok ve YouTube gibi mecralarda salon, mutfak, yatak odası ya da çocuk odası gibi alanlar düzenli biçimde kadraja dâhil edilmekte; bu mekânlar dekorasyon tercihleri, temizlik pratikleri, düzen anlayışları ve yaşam tarzı anlatılarının sergilendiği temsili sahnelere dönüşmektedir. "Dekorasyon" ve "düzen" temalı hesaplar ile ev tekstili ve mobilya markalarının sponsorluk ilişkileri, evin estetik bir vitrin olarak kurgulanmasını kurumsal biçimde teşvik etmektedir. Bu süreçte ev, gündelik düzensizliğin ve mahremiyetin geri çekildiği bir sığınak olmaktan çıkarak, sürekli optimize edilen, görsel olarak denetlenen ve sunuma hazır tutulan bir performans alanı hâline gelmektedir (Mulla, Kaluvilla, Zahidi, Al Sabbah, & Tantry, 2025; Kaya Demirbozan & Türkmen, 2025). Kameranın tıpkı perde gibi, görünür olan ile gizli kalan arasındaki sınırı belirleyen bir aygıt işlevi gördüğü; ancak bu

sınır artık sokaktan ziyade, anonim ve dağınık bir takipçi kitlesine yönelik olarak inşa edildiği çıkarımı yapılabilir.

Ebeveynlik pratikleri, çift ilişkileri ve aile yaşamı, dijital mecralarda ev içinin görselleştirilmesinde merkezi temalar arasında yer almaktadır. "Ev turu" başlığı altında üretilen içeriklerde çocuk odaları, oyun ve çalışma alanları ile ebeveynlere ait özel mekânlar ayrıntılı biçimde sergilenmekte; bu sunumlar bir yandan açıklık ve samimiyet söylemiyle meşrulaştırılırken, diğer yandan belirli aile ve ebeveynlik normlarının yeniden üretilmesine hizmet etmektedir. Özellikle annelik odaklı paylaşımlar, mutfağın düzeni, çocuğa tahsis edilen mekân, oyuncakların yerleşimi ve temizlik pratikleri üzerinden "iyi anne", "iyi eş" ve "düzenli kadın" imgelerini pekiştiren bir temsil repertuarı oluşturur. Benzer biçimde çiftler de ev içindeki gündelik, romantik ya da mizahi etkileşimlerini görünür kılarak ilişkilerini kamusal bir performansa dönüştürür; çatışmasız, estetik ve uyumlu bir ev yaşamı, takipçi kitlesi nezdinde arzu edilen bir ideal olarak dolaşıma sokulur (Erol, 2022; Erol, 2025). Bu temsiller, ev içi gerilimleri, duygusal kırılganlıkları ve maddi yoksunlukları görünmez kılarken, seçilmiş ve düzenlenmiş görüntüler aracılığıyla "ideal aile hayatı"nı normatif bir ölçüt haline getirebilmektedir.

"Ev turu" ve benzeri dijital içerikler, mahremiyetin anlam ve sınırlarının yeniden kurulduğu özgül bir görünürlük rejimine işaret etmektedir. Geleneksel bağlamda evin içini görme hakkı, misafirlik ilişkileriyle ve belirli mekânlarla sınırlıyken, günümüzde bu hak takipçi sayısı, etkileşim düzeyi ve algoritmik dolaşım üzerinden tanımlanan yeni bir erişim biçimine dönüşmüştür (Koskela, 2004). Komşuluk, akrabalık ve yüz yüze temas etrafında örgütlenen "ev görme" pratiği, yerini hikâye, kısa video ve vlog izleme deneyimine bırakmakta; böylece ev içi, coğrafi olarak uzak, anonim ve geniş bir dijital izleyici kitlesine açılmaktadır (Bauman & Lyon, 2018, s. 35; Kayıhan, 2021). Bu süreç, bir yandan evin kamusal görünürlüğünü

artırırken, diğer yandan ev sahibine temsil üzerinde belirli bir denetim alanı sunar: Hangi odaların, hangi kadrajların ve hangi nesnelerin gösterileceği bilinçli biçimde seçilerek imaj yönetimi yapılır. Tam da bu noktada, mahremiyetin ihlali ile gözetim arasındaki sınır belirsizleşmektedir. Zira ev sahibi, gönüllü bir biçimde mahrem sayılabilecek alanları dolaşıma sokarken, aynı anda platformların gözetim, veri toplama ve ticarileştirme pratiklerine eklemlenen daha geniş bir dijital iktidar ilişkisi içinde konumlanmaktadır.

Tartışma: Yeni Mahremiyet Rejimi ve "Extimacy (Dış-yakınlık)"

Mahremiyet, klasik anlamda ortadan kalkmaktan ziyade, dijital çağın özgül dinamikleri içinde dönüşerek yeni bir düzenleme mantığına kavuşmuştur. Bu yeni bağlamda perde ve duvar gibi fiziksel ayrımlar, mahremiyetin temel taşıyıcıları olma işlevlerini büyük ölçüde yitirirken; bireyin rızaya dayalı görünürlük pratikleri, kamusal onay ve tanınma mekanizmalarıyla iç içe geçmektedir. Diğer bir ifadeyle, moderniteden geç moderniteye uzanan tarihsel süreç, mahremiyetin yalnızca kapsamını değil, normatif dayanaklarını da köklü biçimde dönüştürmüştür. Geleneksel mahremiyet rejimi, mekânsal sınırlar ve ahlaki tabular üzerinden işleyen bir gizleme ve saklama etiğine yaslanırken; güncel mahremiyet rejimi, görünür olma, paylaşma ve onaylanma etrafında şekillenen bir teşhir estetiğini temel almaktadır.

Bauman (2017), mahremiyetin geçirdiği söz konusu dönüşümü "akışkan modernite" ve bireyselleşmiş toplum çerçevesinde ele alarak, mahrem alanın artık kamusal meraktan korunmayı sağlayan bir sığınak olmaktan çıktığını ileri sürer. Bauman'a göre çağdaş toplumda mahremiyet, kamusal alanda görünür olmanın ve tanınmanın bir koşulu hâline gelmiş; sergilenebilen ve dolaşıma sokulabilen bir değere dönüşmüştür. Bu

bağlamda mahremiyet ihlali, modern birey açısından bir tehditten ziyade, görünmez kalma ve anonimleşme korkusunu bertaraf etmenin bir yolu olarak deneyimlenmektedir. Gözetlenme endişesinin yerini, fark edilmemeye yönelik kaygının alması, özel alanın kamusal tüketime açılmasını normalleştiren bir dinamiği beslemektedir. Sosyal medya üzerinden ev içi yaşamın paylaşılması, bu "ticari" ya da metalaşmış mahremiyet rejiminin somut bir tezahürü olarak ortaya çıkarken; perdelerin açık bırakılması, Bauman'ın ifadesiyle, bireyin "görünmüyorsam yokum" duygusuna karşı geliştirdiği bir var olma stratejisine dönüşmektedir. Böylelikle gizli kalma hakkına dayanan geleneksel mahremiyet anlayışı, yerini paylaşmanın ve görünür olmanın fiili bir zorunluluk olarak dayatıldığı yeni bir toplumsal düzene bırakmaktadır.

Han (2017), *Şeffaflık Toplumu*'nda dijital çağda mahremiyetin çözülüşünü, şeffaflığın radikalleşen ve baskılayıcı bir rejime dönüşmesi üzerinden eleştirir. Han'a göre güncel şeffaflık ideali, etik bir açıklık vaadinin ötesine geçerek nesneleri, mekânları ve ilişkileri tüm mesafe ve gizemlerinden arındıran, bu yönüyle "pornografik" bir nitelik taşımaktadır. Perde, bu bağlamda mesafeyi, gecikmeyi ve anlam üretimine imkân veren gizemi simgelerken; perdenin ortadan kalkması, evin içine hiçbir sınır tanımaksızın nüfuz eden, denetimsiz ve zorlayıcı bir ışığın hâkimiyetini temsil eder. Han, bu süreci, bireyin mahremiyetini dışsal bir baskı altında değil, kendi rızasıyla dolaşıma soktuğu bir dijital panoptikon olarak kavramsallaştırır. Şeffaflık, güvene dayalı ilişkilerin yerine geçerken, her şeyi enformasyona indirger. Ayrıca, şeffaflaşma sürecini enformasyonun yayılımıyla ilişkilendirerek analiz etmekle birlikte, enformasyonun kişiler arası etkileşimlerde yakınlık ve bağ kurma potansiyeline sahip bir işlev üstlenebileceği boyutu tartışma dışında bırakmaktadır (Akçakaya, 2018, s. 343). Böylece düşüncenin ve öznelliğin soluk alabileceği korunaklı alanlar ortadan kalkar. Sosyal medyada ev içi dağınıklığın, loşluğun ya da gündelik

hâllerin estetikleştirilerek paylaşılması, bu özel anların özgünlüğünü aşındırarak tüketilebilir imgelere dönüştürür. Han'a göre dijital panoptikonun ayırt edici özelliği, gözetimin zorla değil, gönüllü sergileme yoluyla işlemesidir: bireyler kendilerini performans öznesi olarak ifşa ederken, perdelerin açılması ve ev içinin paylaşılması mahremiyetin dışsal bir ihlalden ziyade öznenin kendi eliyle tasfiye edilmesine işaret eder. Bu anlamda Foucault'nun disipline edici panoptikonu, Han'ın analizinde rızaya dayalı bir şeffaflık rejimine evrilir; gözetim artık cezalandırıcı bir mekanizma değil, beğeni, onay ve görünürlük üzerinden işleyen bir değer ekonomisi hâline gelir.

Tisseron'un (2016) Jacques Lacan'dan devralarak dijital kültüre uyarladığı "extimacy" (dış-yakınlık)[2] kavramı, mahrem olanın bütünüyle saklanması yerine, başkalarının bakışı ve onayı aracılığıyla anlam kazanmasını ifade eder. Bu çerçevede mahremiyetin kamusal alana taşınması, basit bir ifşa pratiğinden ziyade, benliğin doğrulanmasına yönelik bir tanınma ve geçerlilik arayışı olarak okunmalıdır. Sosyal medyada paylaşılan ev turları ve gündelik yaşam görüntüleri, bu dış-yakınlık rejiminin mekânsal tezahürleri olarak işlev görür; perde artık bakışı kesen bir sınır olmaktan ziyade, görselliği düzenleyen estetik bir unsur hâline gelir. Bauman ve Han'ın görünürlük, şeffaflık ve gönüllü teşhir eleştirileriyle kesişen bu noktada, mahremiyetin yok oluşundan çok

[2] Lacan'ın geliştirdiği extimité kavramı, intimité (içsellik, kendine yakınlık) terimindeki in- ön ekinin, dışsallığı imleyen ex- ile yer değiştirmesiyle oluşur ve öznenin en içsel olanla kurduğu paradoksal ilişkiyi tanımlar. Buna göre, özneye en yakın olan şey, aslında içeriden değil dışarıdan gelir ve bu nedenle bütünüyle sahiplenilemez. Extimité, öznenin hem kendisiyle hem de Başka ile ilişkisini belirleyen yapısal bir eksikliğe ve arzunun hiçbir zaman tam olarak doyurulamayan niteliğine işaret eder. Bu kavram, kişinin benliğinin merkezinde sezdiği fakat ona yaklaştıkça kaybolan bir "dış-yakınlık" deneyimini ifade eder. Öznenin varlığını mümkün kılan ancak onunla tam bir özdeşlik kurulamayan bu alan, Lacan'da arzunun hem kurucu hem de kayıp nesnesi olarak konumlanır. Extimité, böylece içsel olanın aynı anda yabancı ve erişilemez kalmasını, benliğin merkezindeki bu yapısal gerilimi kavramsallaştırır (Çelebi, 2009, s. 234).

biçim değiştirmesinden söz etmek mümkündür: Gizlilik, ev içi mekândan koparak veri, imaj ve enformasyon dolaşımına kayar. Bu dönüşüm, sınıf, toplumsal cinsiyet ve kuşak farklılıklarıyla eşitsiz biçimde deneyimlenir; özellikle genç kadınlar için ev estetiği, kültürel sermayenin sergilenebileceği bir kaynak hâline gelirken, geleneksel mahremiyet normları aşınır. Son kertede perde bütünüyle kapanmaz, ancak kamera yeni bir filtre işlevi üstlenir; mahremiyet, aşırı paylaşım pratikleri içinde yeniden tanımlanan ve dışsal onaya bağımlı bir varoluş kipine evrilir.

Altı çizilmesi gereken son husus, mahremiyetin tümüyle ortadan kalktığı yönündeki varsayımın indirgemeci olduğudur. Bunun yerine, güncel bağlamda bireyin mahremiyeti "seçici geçirgenlik" ilkesi doğrultusunda yeniden düzenlediği görülmektedir. Fiziksel perdelerin açık bırakıldığı durumlarda dahi, dijital mecralarda görünür kılınan mekân, gündelik gerçekliğin kendisi değil, bilinçli biçimde idealize edilmiş ve kurgulanmış bir temsildir. Bu durum, mahremiyetin sabit ve maddi sınırlar aracılığıyla değil, sürekli müzakere edilen bir "sınır yönetimi" pratiği olarak işlediğine işaret eder. Irwin Altman'ın (1975) kavramsallaştırmasıyla ifade edilecek olursa, mahremiyet artık duvarlar ve kapılar üzerinden değil; kamera açıları, görsel filtreler ve paylaşım kararları aracılığıyla yapılandırılan, bağlamsal ve akışkan bir rejim hâline gelmiştir.

Sonuç

Bu çalışma, fiziksel bir nesne olan perdenin ev içi mekandaki işlev kaybını, dijitalleşen dünyanın yarattığı yeni mahremiyet paradigması ekseninde ele almıştır. Gelinen noktada perdenin artık "eskisi gibi" kapatılmaması, basit bir mimari tercih ya da estetik bir yönelimden ziyade, bireyin özel alanla, dış dünyayla ve kendi benliğiyle kurduğu ilişkinin radikal bir mutasyona uğradığını kanıtlamaktadır.

Araştırma boyunca analiz edilen kuramsal yaklaşımlar göstermiştir ki; Arendt ve Habermas'ın mutlak bir sınırla ayırdığı "özel" ve "kamusal" alanlar, günümüzde iç içe geçmiş, hatta birbirini besleyen hibrit bir yapıya bürünmüştür. Goffman'ın "sahne arkası" olarak tanımladığı ev, artık dijital ağlar aracılığıyla sürekli yayında olan bir "ön sahne"ye dönüşmüştür. Bu dönüşümde perde, dışarıdaki yabancı bakışı engelleyen bir siper olmaktan çıkmış; içerideki kurgulanmış yaşamı dışarıya sızdıran veya dışarıdaki "onay ışığını" içeriye davet eden geçişken bir filtre haline gelmiştir.

Han'ın ve Bauman'ın tespitleri birlikte okunduğunda, perdesiz pencerelerin modern öznenin görünür olma zorunluluğunu ve tanınma arzusunu simgelediği görülmektedir. Bu yeni bağlamda mahremiyet, saklanması gereken bir alan olmaktan çıkarak, Tisseron'un "extimacy" (dış-yakınlık) kavramında ifade edildiği üzere, başkalarının bakışı ve onayı aracılığıyla değer kazanan bir kaynak haline gelmektedir. Sosyal medyada yaygınlaşan "ev turları", dekorasyon paylaşımları ve sunum köşeleri, bu mahremiyet rejiminin gündelik mekânda somutlaşan tezahürleri olarak değerlendirilebilir.

Doküman analizi yöntemiyle incelenen dijital pratikler ve mimari eğilimler, perdenin sembolik ölümünün, mahremiyetin büsbütün yok olduğu anlamına gelmediğini; aksine mahremiyetin "seçici bir şeffaflık" ile yeniden yapılandırıldığını göstermektedir. Birey, perdesini açarak veya evini paylaşarak mahremiyetini kaybetmemekte; onu bir meta olarak dolaşıma sokarak toplumsal bir statü ve varlık onayı devşirmektedir.

Sonuç olarak, modern konutlarda pencerelerin çıplaklaşması, içsel bir dürüstlük ya da saklanacak hiçbir şeyin kalmadığı bir açıklık idealiyle değil, varoluşun ancak dışsal bakışla anlam kazandığı bir görselleşme mantığıyla ilişkilidir. Önümüzdeki dönemde mahremiyetin, duvarlar ve perdeler gibi maddi sınırların ötesinde, veri güvenliği, algoritmik denetim ve dijital kimlik yönetimi gibi

daha soyut alanlarda savunulmaya çalışılacağı öngörülebilir. Perdenin sembolik gücünü yitirmesi, bireyin “kendine ait olma” mekânının artık fiziksel sınırlarla değil, dijital görünürlüğün sınırsız ufkuyla tanımlandığı yeni bir sosyolojik bağlamın habercisidir.

Kaynakça

Akçakaya, N. (2018). Şeffaflık Toplumu. *Sosyoloji Divanı*(11), 337-343.

Altman, I. (1975). *The Environment and Social Behavior: Privacy, Personal Space, Territory, and Crowding.* Monterey: Brooks/Cole.

Arendt, H. (2012). *İnsanlık Durumu.* (B. S. Şener, Dü.) İstanbul: İletişim.

Baudrillard, J. (2020). *Simülakrlar ve Simülasyon.* (O. Adanır, Dü.) Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Bauman, Z. (2017). *Akışkan Modernite.* (S. O. Çavuş, Dü.) İstanbul: Can Yayınları.

Bauman, Z., & Lyon, D. (2018). *Akışkan Gözetim.* (E. Yılmaz, Dü.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bell, K. (2025, Nisan 7). *Curtains, 'curtain twitchers' and conceptions of privacy*. https://silentbutdeadly.substack.com/p/curtains-curtain-twitchers-and-conceptions adresinden alındı

Bourdieu, P. (2015). *Ayrım: Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi.* (D. Fırat, & G. Berkkurt, Dü) Ankara: Nika Yayınevi.

Boyar, O., & Kama Işık, S. (2019). Dördüncü Kuşak Haklar ve Bilişim Teknolojilerinin Doğuşunda Mahremiyet Kavramına Karşılaştırmalı Bir Bakış. *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi, 25*(2), 602-623.

Curran, D. (2023). Surveillance capitalism and systemic digital risk: The imperative to collect and connect and the risks of interconnectedness. *Big Data & Society, 10*(1).

Çelebi, V. (2009). Dış-Yakınlığın Çıkmazı ile Dışarının Sorumluluğu Arasında: "Lacan ve Levinas'ta Başka". Y. Keskin içinde, *Lacan Seçkisi* (s. 234-249). İstanbul: Monokl Yayınları.

Düzgüner, S. (2022). Mahremiyetin Tanımı, Sınıflandırılması ve Boyutları. *Tüm Yönleriyle Mahremiyet* (s. 19-36). içinde Ankara: T.C. Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı.

Dalkılıç, M. M. (2022). Ben'in Ötesinde Bir Benlik İnşası: Inventing Anna Dizisinin Dramaturjik Analizi. Y. Adıgüzel, & M. Bostancı içinde, *Dijital İletişimi Anlamak-3* (s. 178-196). Konya: Palet Yayınları.

Dalkılıç, M. M. (2024). *Gözetimin Dönüşümü ve Instagram'da Benliğin Sunumu: Z Kuşağı Üzerine Bir Araştırma.* Konya: Çizgi Kitabevi.

Deleuze, G. (1992). Postscript on the Societies of Control. *October, 59*, 3-7.

Elias, N. (2002). *Uygarlık Süreci.* (E. Özbek, Dü.) İstanbul: İletişim Yayınları.

Erol, V. (2022). Sosyal Medyanın Türk Aile Yapısına Etkisi. *KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi, 24*(43), 1127-1139.

Erol, Z. (2025, Ekim 1). *Farklı Kültürlerden Perdeler ve Felsefik Anlamları*. https://prezi.com/p/bayaucpsq_6m/farkl-kulturlerden-perdeler-ve-felsefik-anlamlar/ adresinden alındı

Foucault, M. (2019). *Hapishanenin Doğuşu.* (M. A. Kılıçbay, Dü.) İstanbul: İmge Kitabevi.

Göker, G. (2016). Bir Gözetim Aracı Olarak Periscope. *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 7*(1), 969-992.

Göle, N. (2014). *Modern Mahrem Medeniyet ve Örtünme.* İstanbul: Metis Yayınevi.

Güloğlu, M. F. (2021). Dijitalleşme ve Ailenin Yeniden Üretimi. S. Nerse, & A. Özkan içinde, *Dijital Tabakalaşma ve Eşitsizlik* (s. 71-94). Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları.

Giddens, A. (2010). *Mahremiyetin Dönüşümü.* İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Goffman, E. (2018). *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu.* (B. Cezar, Dü.) İstanbul: Metis Yayınları.

Greig, J. (2019, Kasım 9). *In defence of oversharing on social media*. https://www.vice.com/en/article/psychology-of-social-media-oversharing-posts-research-mental-health/ adresinden alındı

Habermas, J. (2005). *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü.* (T. Bora, & M. Sancar, Dü) İstanbul: İletişim Yayınları.

Hallam, C., & Zanella, G. (2017). Online self-disclosure: The privacy paradox explained as a temporally discounted balance between concerns and rewards. *Computers in Human Behavior, 68*, 217-227.

Han, B.-C. (2017). *Şeffaflık Toplumu.* (H. Barışcan, Dü.) İstanbul: Metis Yayınları.

Kayıhan, B. (2021). Sosyal medyada nesneleştirme aracılığıyla mahremiyetin reddi: Youtuberlar üzerine bir değerlendirme. *Selçuk İletişim, 14*(2), 1039-1069.

Kaya Demirbozan, C., & Türkmen, A. (2025). The Impact Of Social Media Use On Design Offices. *The Turkish Online Journal of Design Art and Communication, 15*(1), 81-92.

Kellner, D. (2014). Habermas, the Public Sphere and Democracy. D. Boros, & J. M. Glass içinde, *Re-Imagining Public Space.* (s. 19-43). New York: Palgrave Macmillan.

Koskela, H. (2004). Webcams, TV shows and mobile phones: Empowering exhibitionism. *Surveillance & Society, 2*(2-3), 199-215.

Løkke, E. (2018). *Mahremiyet: Dijital Toplumda Özel Hayat.* İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.

Lyon, D. (2013). *Gözetim Çalışmaları.* (A. Toprak, Dü.) İstanbul: Kalkedon Yayınları.

Markham, A., & Buchanan, E. (2015). Etik Karar Alma ve İnternet Araştırmaları. *CIU Folklor/ Edebiyat, 21*(83), 411-431.

Mehra, A. (2020, Ekim 20). *The Digital Panopticon and How It Is Fuelled by Personal Data*. https://www.theindiaforum.in/article/digital-panopticon-and-how-it-fuelled-personal-data adresinden alındı

Mulla, T., Kaluvilla, B. B., Zahidi, F., Al Sabbah, S., & Tantry, A. (2025). "Your house looks like that show…": exploring consumers' perceptions towards media-inspired home décor. *Frontiers in Computer Science, 7*.

Onat, N. (2013). *Kamusal Alan ve Sınırları: Hannah Arendt ve Jürgen Habermas'ın Yaklaşımları.* İstanbul: Durak İstanbul.

Özen, B. (2018). Dikizleme Günlüğü: Kendimizi ve Komşularımızı Gözetlemeyi Niçin Bu kadar Sevdik? *Sosyoloji Divanı*(11), 351-355.

Özen, B. (2022). Ağ Toplumunda Sanal Benlik. Y. Adıgüzel, & M. Bostancı içinde, *Dijital İletişimi Anlamak-3* (s. 76-101). Konya: Palet Yayınları.

Rhythm Languages. (2025, Aralık 11). *What Do Curtains Symbolize? Hidden Meanings Behind Window Treatments*. Rhythm Languages: https://www.rhythmlanguages.com/post/what-do-curtains-symbolize-hidden-meanings-behind-window-treatments adresinden alındı

Sennett, R. (2010). *Kamusal İnsanın Çöküşü.* (S. Durak, & A. Yılmaz, Dü) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Solmaz, O. (2017). he presentation of self in social networking sites: An introduction, theory and the current state of the scholarship. *Yeni Medya Elektronik Dergisi, 5*(1), 49-59.

TDK. (2022). *Türkçe Sözlük.* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Teng, X. (2025). Analyze self-presentation on social media by applying Goffman's dramaturgical theory. *Interdisciplinary Humanities and Communication Studies, 1*(6), 1-4.

Tisseron, S. (2016). Intimacy and Extimacy on the Internet. *Connexions, 105*(1), 39-48.

BÖLÜM 4

Dördüncü Dalga Feminizmi ve Dijital Aktivizm: Yerel Bağlamlar ve Küresel Söylem

Hüseyin Nihat GÜNEŞ [1]

Giriş

Son on yılda feminizmin küresel ölçekte yeniden görünürlük kazanması, akademik ve popüler literatürde sıklıkla "dördüncü dalga feminizm" kavramı üzerinden tartışılmaktadır. Sosyal medya platformlarının sunduğu hız, erişilebilirlik ve yatay iletişim imkânları; feminist taleplerin ulus-aşırı dolaşıma girmesini, kısa sürede kitlesel destek bulmasını ve yeni siyasal öznelikler üretmesini

[1] Doç. Dr., Bitlis Eren Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, hnihatgunes@hotmail.com, 0000-0001-8061-574X.

mümkün kılmıştır. *#MeToo*, *#YesAllWomen* ve benzeri hashtag temelli kampanyalar, dijital alanın feminist mobilizasyon açısından taşıdığı potansiyeli görünür kılan simgesel örnekler hâline gelmiştir. Bu gelişmeler, feminizmin geri çekildiği ya da *post feminist* bir döneme girildiği yönündeki iddiaların sorgulanmasına yol açmış; aksine feminizmin yeni araçlar ve yeni dillerle yeniden örgütlendiği savını güçlendirmiştir.

Ancak dördüncü dalga feminizmin bu hızlı yükselişi, beraberinde önemli analitik sorunları da getirmiştir. Literatürde dördüncü dalga çoğu zaman dijitalleşme ile özdeşleştirilmekte; sosyal medya kullanımı, bu dalganın ayırt edici ve hatta kurucu unsuru olarak sunulmaktadır. Bu yaklaşım, dijital araçların feminist siyaset açısından oynadığı rolü görünür kılmak bakımından önemli olmakla birlikte, dördüncü dalgayı tekil, homojen ve evrensel bir feminist moment olarak kavrama riskini de taşımaktadır. Oysa dijital platformların küresel ölçekte erişilebilir olması, feminist pratiklerin her bağlamda aynı biçimde ortaya çıktığı ya da benzer politik sonuçlar ürettiği anlamına gelmemektedir.

Bu noktada literatürde iki temel eğilimin öne çıktığı görülmektedir. Birinci eğilim, dördüncü dalgayı niteliksel olarak yeni bir feminist aşama olarak ele almakta; dijital teknolojilerin feminist siyasetin doğasını dönüştürdüğünü savunmaktadır. Bu yaklaşımda sosyal medya, yalnızca bir araç değil, aynı zamanda feminist özneliklerin kurulduğu, deneyimlerin paylaşıldığı ve kolektif bilincin üretildiği bir alan olarak kavramsallaştırılmaktadır. Dijital platformların hiyerarşileri zayıflattığı, marjinalleştirilmiş seslere alan açtığı ve feminist dayanışmayı küresel ölçekte mümkün kıldığı ileri sürülmektedir.

İkinci eğilim ise daha temkinli ve eleştirel bir hatta konumlanmaktadır. Bu yaklaşım, dördüncü dalganın *yeniliğini* sorgulamakta; dijital araçların, önceki dalgalarda var olan feminist taleplerin yalnızca farklı mecralarda dolaşıma girmesini sağladığını

savunmaktadır. Bu bakış açısına göre feminizmin; toplumsal cinsiyet temelli şiddet, beden politikaları, emek ve eşitsizlik gibi temel meseleleri büyük ölçüde süreklilik göstermekte; değişen esas olarak bu meselelerin ifade edildiği teknolojik bağlam olmaktadır. Dolayısıyla dördüncü dalga, radikal bir kopuştan ziyade, üçüncü dalganın dijitalleşmiş bir uzantısı olarak okunmaktadır.

Bu çalışma, söz konusu tartışmayı "dördüncü dalga gerçekten yeni midir?" ikiliğine sıkıştırmak yerine, soruyu farklı bir düzleme taşımayı amaçlamaktadır. Burada esas mesele, dördüncü dalganın ontolojik olarak yeni olup olmadığı değil; nasıl, nerede ve hangi koşullar altında farklılaştığıdır. Başka bir ifadeyle, dördüncü dalga feminizm tekil bir küresel olgu olarak değil, dijital araçlarla kurulan ancak ulusal bağlamlar içinde yeniden şekillenen bir politik süreç olarak ele alınmalıdır.

Bu noktada *dalga* metaforunun kendisi de analitik bir sorun alanı hâline gelmektedir. Feminizmin tarihinin dalgalar üzerinden anlatılması, feminist mücadelelerin belirli dönemlerde yükselip geri çekildiği varsayımına dayanır. Bu anlatı, belirli tarihsel momentleri görünür kılmak bakımından işlevsel olmakla birlikte, aynı zamanda süreklilikleri, örtüşmeleri ve eşzamanlı farklılıkları silikleştirme riski taşımaktadır. Özellikle Batı-merkezli feminist tarih yazımında dalga anlatısı, Avrupa ve Kuzey Amerika merkezli deneyimleri norm hâline getirirken, diğer coğrafyalardaki feminist pratikleri bu normun gecikmiş ya da eksik versiyonları olarak konumlandırabilmektedir.

Dördüncü dalga feminizm söz konusu olduğunda bu sorun daha da belirginleşmektedir. Dijital feminizmin küresel dolaşımı, feminist söylemlerin sınırları aşmasını kolaylaştırmakta; ancak bu dolaşım, feminist pratiklerin bağlamsal özgüllüklerini ortadan kaldırmamaktadır. Aksine, dijital alanın sunduğu imkânlar ve riskler, her ulusal bağlamda farklı biçimlerde deneyimlenmektedir. Devletlerin dijital alan üzerindeki denetim kapasitesi, toplumsal

cinsiyet rejimleri, dini ve kültürel normlar, feminist hareketlerin tarihsel mirası ve örgütlenme biçimleri; dijital feminizmin nasıl ortaya çıktığını ve ne tür politik etkiler ürettiğini doğrudan etkilemektedir.

Bu nedenle dördüncü dalga feminizmi anlamak, onu sadece küresel ölçekte işleyen bir dijital hareket olarak görmekle mümkün değildir. Bunun yerine, dijital araçların farklı ülkelerdeki siyasal ve kültürel koşullarla nasıl birleştiğine bakmak gerekir. Bu çalışmanın temel iddiası, dördüncü dalga feminizmin ortak bir dijital dili olsa da her ulusal bağlamda farklı anlamlar, riskler ve mücadele biçimleri ürettiğidir. Kısacası dördüncü dalga feminizm, tek ve her yerde aynı işleyen bir dalga değil, bağlama göre değişen çoklu feminist deneyimlerden oluşan bir süreçtir.

Bu yaklaşım, dalga metaforunu bütünüyle reddetmekten ziyade, onu eleştirel bir biçimde yeniden düşünmeyi gerektirir. Dalga anlatısı, feminizmin küresel ölçekte yeniden yükselişini betimlemek için kullanılabilir; ancak bu anlatının analitik sınırları kabul edilmediği sürece, feminist siyasetin yerel dinamiklerini görünmez kılma riski taşır. Bu çalışma, dördüncü dalga feminizmi tam da bu gerilim hattında ele alarak, küresel söylem ile ulusal bağlamlar arasındaki ilişkiyi karşılaştırmalı bir perspektifle incelemeyi amaçlamaktadır.

Bu doğrultuda çalışma, dijital feminizmin farklı bağlamlarda nasıl biçimlendiğini göstermek için birden fazla ulusal örneğe odaklanmaktadır. Hindistan, Polonya ve Batı Avrupa ana karşılaştırma eksenini oluştururken; Latin Amerika, Kuzey Amerika ve Güney Kore gibi ek örnekler bu çerçeveyi genişletmektedir. Bu bağlamlar, dördüncü dalga feminizmin sıkça tartışılan örneklerini sunmakla birlikte, siyasal rejimler, kültürel normlar ve feminist hareketlerin tarihsel konumları bakımından önemli farklılıklar taşımaktadır. Bu farklılıklar, dijital feminizmin her yerde aynı

şekilde işlemediğini; nasıl yerelleştiğini ve hangi sınırlarla karşılaştığını daha açık biçimde görmeyi mümkün kılmaktadır.

Dijital Feminizm, Bağlam ve Siyasetin Yeniden Kurulması

Dördüncü dalga feminizmin dijitalleşme ile kurduğu ilişki, çoğu çalışmada doğrudan güçlenme, görünürlük ve demokratikleşme kavramlarıyla birlikte ele alınmaktadır. Sosyal medya platformları, feminist söylemin merkezsizleştiği, yatay ilişkiler üzerinden yayıldığı ve daha önce kamusal alanda yer bulamayan deneyimlerin dolaşıma girdiği alanlar olarak tasvir edilmektedir (Mendes et al.: 2019; Munro: 2013). Bu yaklaşımda dijital feminizm, yalnızca teknik bir araç seti değil; aynı zamanda feminist siyasetin yeni bir mekânı ve hatta yeni bir epistemolojik zemini olarak konumlandırılmaktadır. Özellikle hashtag temelli kampanyalar, bireysel deneyimlerin kolektif bir politik dile dönüşmesini mümkün kılan araçlar olarak değerlendirilmektedir (Clark: 2016; Jackson et al.: 2020).

Ancak dijital feminizmi bu denli bütüncül ve olumlayıcı bir çerçeve içinde ele almak, önemli analitik sorunları beraberinde getirmektedir. Her şeyden önce bu yaklaşım, dijital alanı bağlamdan bağımsız, nötr ve evrensel bir kamusal alan olarak varsayma eğilimindedir. Oysa dijital platformlar, toplumsal ilişkilerden ve iktidar yapılarından yalıtılmış alanlar değildir. Aksine, mevcut eşitsizliklerin, hiyerarşilerin ve çatışmaların dijital ortamlarda yeniden üretildiği; kimi zaman ise daha da keskinleştiği alanlardır (Banet-Weiser: 2018; Dobson: 2015). Bu nedenle dijital feminizmi anlamak, dijital araçların hangi bağlamda, kimler tarafından ve hangi riskler eşliğinde kullanıldığını dikkate alan bağlamsal bir yaklaşımı zorunlu kılmaktadır (Mendes et al.: 2019).

Bu noktada dijital feminizmi, küresel ölçekte erişilebilir bir "imkân alanı" olarak değil; bağlama gömülü bir siyasal pratik olarak ele almak daha gerçekçi olur. Dijital platformlar teknik olarak benzer

işlevler sunsa da bu işlevlerin feminist siyaset açısından taşıdığı anlam her bağlamda aynı değildir. Devletlerin dijital alan üzerindeki denetim kapasitesi, ifade özgürlüğünün sınırları, çevrimiçi şiddetin yaygınlığı, toplumsal cinsiyet normlarının katılığı ve feminist hareketlerin tarihsel konumlanışı; dijital feminizmin nasıl deneyimlendiğini belirleyen temel etkenlerdir (Treré: 2018).

Dijital feminizmin bağlamsal niteliği özellikle "görünürlük" kavramı etrafında belirginleşmektedir. Dijital platformlar, feminist deneyimlerin görünür kılınmasını mümkün kılarken, bu görünürlük her zaman güçlenme anlamına gelmemektedir. Bazı bağlamlarda görünür olmak, kamusal destek üretirken; bazı bağlamlarda ise feminist özneler için ciddi kişisel ve politik riskler doğurabilmektedir. Çevrimiçi taciz, tehdit, itibarsızlaştırma ve hatta hukuki yaptırımlar, dijital alanda feminist söylem üreten aktörlerin sıklıkla karşılaştığı deneyimler arasındadır (Jane: 2017; Megarry: 2020). Bu durum, dijital feminizmin her bağlamda özgürleştirici bir siyasal alan sunduğu yönündeki varsayımları sorgulamayı gerekli kılmaktadır.

Bu bağlamsal farklar, dijital feminizmin "siyaset yapma biçimi" üzerinde de doğrudan etkilidir. Dijital alan, kimi bağlamlarda sokak siyasetiyle güçlü bir biçimde eklemlenirken; kimi bağlamlarda fiziksel kamusal alanın yerine geçen bir alternatif olarak işlev görmektedir. Bazı ülkelerde dijital kampanyalar, kitlesel protestoları örgütleyen ve görünür kılan bir araç hâline gelirken; bazı bağlamlarda dijital feminizm, fiziksel alanın tehlikeli ya da erişilemez olduğu koşullarda tek mümkün siyasal kanal olarak ortaya çıkmaktadır (Rodak: 2020).

Bu noktada dijital feminizmi yalnızca online bir olgu olarak ele almak yetersizdir. Dijital ve fiziksel alanlar arasındaki ilişki, bağlama göre değişmekte; bu ilişki feminist siyasetin biçimini ve etkisini belirlemektedir. Dijital alan, kimi bağlamlarda feminist hareketin kurumsallaşmasına katkı sunarken; kimi bağlamlarda

geçici, kırılgan ve sürekli tehdit altında bir siyasal alan olarak kalmaktadır (Banet-Weiser: 2018). Bu durum, dördüncü dalga feminizmin tek tip bir dijital stratejiye indirgenemeyeceğini göstermektedir.

Bağlam meselesi, yalnızca siyasal rejimler ve devlet politikalarıyla sınırlı değildir. Kültürel normlar, dini referanslar ve toplumsal cinsiyet rejimleri de dijital feminizmin nasıl kurulduğunu derinden etkilemektedir (Mendes et al.: 2019). Toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin gündelik hayatın her alanına nüfuz ettiği bağlamlarda, dijital platformlar feminist söylemin dolaşıma girmesi için önemli bir alan sunabilmektedir. Ancak aynı bağlamlarda bu söylemin ürettiği çatışma ve tepki de daha sert olabilmektedir (Clark: 2016).

Bu noktada dijital feminizmin "küresel dil" üretme kapasitesi ile "yerel anlamlar" arasındaki gerilim ortaya çıkmaktadır. Hashtag'ler, sloganlar ve görsel repertuarlar, ulus-aşırı bir feminist dilin oluşmasına katkı sunmaktadır. Ancak bu dil, her bağlamda aynı biçimde okunmamakta ve aynı politik etkiyi üretmemektedir. Küresel feminist söylemler, yerel bağlamlarda yeniden yorumlanmakta; kimi zaman sahiplenilmekte, kimi zaman ise dirençle karşılanmaktadır (Dean & Aune: 2015; Dobson: 2015). Bu süreç, dijital feminizmin tek yönlü bir küresel yayılma değil; karşılıklı etkileşimler ve müzakereler üzerinden ilerleyen bir pratik olduğunu göstermektedir.

Bu bağlamsal yaklaşım, dördüncü dalga feminizmin dalga metaforu üzerinden kavranmasının sınırlarını da daha görünür hâle getirmektedir (Munro: 2013). Dalga anlatısı, feminist hareketin küresel ölçekte eşzamanlı bir yükseliş yaşadığını varsayarken, bu yükselişin her bağlamda aynı siyasal anlamı taşıdığı izlenimini yaratabilmektedir. Oysa dijital feminizmin farklı ulusal bağlamlarda üstlendiği roller, bu varsayımı zayıflatmaktadır.

Bu nedenle dördüncü dalga feminizmi, tekil bir küresel dalga olarak ele almak yerine, ortak dijital araçlar etrafında şekillenen ancak bağlama göre farklılaşan çoklu feminist deneyimler olarak düşünmek daha açıklayıcıdır (Mendes et al.: 2019). Dijital feminizm, bu çoklu deneyimlerin kesişim noktasıdır; ancak bu kesişim, homojenlikten ziyade çeşitliliği ve çelişkiyi içinde barındırmaktadır.

Bu kuramsal çerçeve, çalışmanın bundan sonraki bölümünde ele alınacak ulusal bağlam analizleri için analitik bir zemin sunmaktadır. Hindistan, Polonya ve Batı Avrupa örnekleri, dijital feminizmin bağlamsal niteliğini somutlaştırmakta; dördüncü dalga feminizmin farklı siyasal, kültürel ve tarihsel koşullar altında nasıl yeniden kurulduğunu görünür kılmaktadır.

Dijital Feminizmin Zorunlu Siyaseti: Hindistan Bağlamında Dördüncü Dalga Feminizm

Hindistan bağlamında dördüncü dalga feminizm, dijital feminizmin özgürleştirici potansiyeline ilişkin literatürde sıkça karşılaşılan iyimser anlatıları en fazla zorlayan örneklerden birini sunmaktadır. Toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin sınıf, kast, din ve etnisite eksenleriyle iç içe geçtiği bu bağlamda, feminist siyaset uzun süredir çok katmanlı baskı rejimleri altında şekillenmektedir. Bu nedenle dijital platformların feminist hareket açısından taşıdığı anlam, Batı merkezli çalışmalarda sıklıkla varsayılan "güçlenme" ve "kolay erişim" çerçevesinin ötesine geçmektedir. Nitekim Hindistan'da dijital feminizm, çoğu durumda gönüllü bir siyasal tercih olmaktan ziyade, kamusal alana erişimin ciddi biçimde sınırlandığı koşullarda ortaya çıkan zorunlu bir siyaset biçimi olarak belirmektedir (Jain: 2020).

Kadınların kamusal alandaki görünürlüğü, Hindistan'da hem fiziksel hem de sembolik düzeyde yoğun sınırlamalara tabidir. Cinsiyet temelli şiddetin yaygınlığı, devletin seçici ve çoğu zaman

yetersiz müdahaleleri ile ataerkil toplumsal normlar, feminist taleplerin sokak siyaseti yoluyla açık biçimde dile getirilmesini riskli hâle getirmektedir. Bu koşullar altında dijital platformlar, feminist söylemin dolaşıma girebildiği görece erişilebilir alanlar olarak öne çıkmaktadır. Ancak bu alan, dijital feminizm literatüründe sıklıkla ima edildiği gibi güvenli ya da özgür bir kamusal alan olmaktan uzaktır. Aksine dijital alan, feminist özneliklerin görünürlük kazandığı kadar hedef hâline geldiği bir mücadele zemini üretmektedir (Bertrand: 2018).

Hindistan'daki dijital feminist pratikler, dijital alanın çift yönlü karakterini açık biçimde ortaya koymaktadır. Sosyal medya, kadınların cinsel şiddet, taciz ve ayrımcılık deneyimlerini kamusal biçimde ifade etmelerine olanak tanırken; aynı zamanda bu ifadeleri çevrimiçi taciz, tehdit ve itibarsızlaştırma kampanyalarına maruz bırakmaktadır. Dijital feminizmin bu kırılgan yapısı, görünürlük ile risk arasındaki gerilimi sürekli canlı tutmaktadır. Bu durum, dijital alanın her bağlamda otomatik olarak güçlendirici bir siyasal alan sunduğu yönündeki varsayımları ciddi biçimde zayıflatmaktadır (Evans & Chamberlain: 2015).

Bu kırılganlık, Hindistan'daki dijital feminizmin neden sıklıkla temkinli, parçalı ve savunmacı bir biçim aldığını da açıklamaktadır. Feminist söylem, doğrudan devlet politikalarına ya da köklü toplumsal normlara meydan okumaktan ziyade, çoğu zaman bireysel deneyimlerin paylaşımı üzerinden dolaşıma girmektedir. Hashtag temelli kampanyalar, kişisel anlatıların kolektif bir feminist hafızaya dönüşmesini mümkün kılmakta; ancak bu anlatıların açık siyasal taleplere evrilmesi her zaman mümkün olmamaktadır. Bu nedenle dijital feminizm Hindistan'da güçlü bir görünürlük üretmesine rağmen, kurumsal dönüşüm yaratma kapasitesi bakımından sınırlı kalabilmektedir (Jain: 2020).

Dijital feminizmin Hindistan'daki sınırlılıkları, sınıf ve kast temelli eşitsizliklerle daha da derinleşmektedir. İnternet erişimi ve

dijital okuryazarlık ülkede eşit biçimde dağılmamıştır; bu durum dijital feminist söylemin kimler tarafından üretildiğini ve hangi deneyimlerin merkezde yer aldığını doğrudan etkilemektedir. Dolayısıyla dijital feminizm, kapsayıcı bir dil üretme iddiasına rağmen, pratikte belirli kentsel ve orta sınıf kadın deneyimlerini görünür kılarken, diğerlerini marjinalleştirme riski taşımaktadır. Bu durum, dijital alanın nötr ve eşitlikçi bir kamusal alan olduğu varsayımını Hindistan bağlamında daha da sorunlu hâle getirmektedir (Zimmerman: 2017).

Bununla birlikte, dijital feminizmin Hindistan'daki işlevi yalnızca sınırlılıkları üzerinden değerlendirilemez. Dijital platformlar, ana akım medya tarafından sıklıkla görmezden gelinen ya da çarpıtılan kadın deneyimlerinin kamusal dolaşıma girmesini sağlamaktadır. Cinsel şiddet, aile içi istismar ve kamusal alandaki taciz gibi meseleler, dijital kampanyalar aracılığıyla toplumsal tartışmanın merkezine taşınabilmektedir. Bu yönüyle dijital feminizm, feminist siyasetin tamamen bastırıldığı bir ortamda, en azından konuşulabilir bir alan üretmektedir (Sternadori: 2019).

Ancak bu alanın sürdürülebilirliği, devletin dijital alanla kurduğu ilişki nedeniyle sürekli olarak tehdit altındadır. Dijital aktivizmin kriminalize edilmesi, çevrimiçi içeriklerin sansürlenmesi ve ifade özgürlüğüne yönelik hukuki kısıtlamalar, feminist hareketin manevra alanını daraltmaktadır. Bu bağlamda dijital feminizm, Hindistan'da ne tam anlamıyla alternatif bir kamusal alan ne de geleneksel feminist örgütlenmenin yerini alan bir yapı olarak değerlendirilebilir. Daha ziyade dijital feminizm, mevcut siyasal kısıtlar altında en az riskle siyaset yapmanın mümkün olduğu bir alan olarak ortaya çıkmaktadır (Bertrand: 2018).

Bu durum, dijital feminizmin Hindistan'da neden sıklıkla kısa süreli kampanyalar, dağınık mobilizasyonlar ve geçici görünürlükler üzerinden ilerlediğini de açıklamaktadır. Dijital alan, feminist taleplerin dolaşıma girmesini sağlamakta; ancak bu

taleplerin fiziksel kamusal alanda karşılık bulamadığı koşullarda, kalıcı siyasal dönüşümler üretmekte zorlanmaktadır. Bu nedenle Hindistan'daki dördüncü dalga feminizm, güçlü bir söylemsel varlığa rağmen, kırılgan ve sürekli tehdit altında bir siyasal pratik olarak şekillenmektedir.

Hindistan örneği, dördüncü dalga feminizmin dijital araçlarla kurduğu ilişkinin bağlamsal niteliğini çarpıcı biçimde ortaya koymaktadır. Dijital feminizm burada, küresel feminist söylemin yerel siyasal ve toplumsal koşullarla çarpıştığı, dönüştüğü ve kimi zaman sınırlandığı bir alan olarak belirmektedir. Bu nedenle Hindistan'daki deneyim, dördüncü dalga feminizmin tekil bir küresel model olarak ele alınamayacağını; aksine her bağlamda farklı bedeller, riskler ve mücadele biçimleri ürettiğini açıkça göstermektedir.

Kardeşlikten Kolektif Bedene: Polonya Bağlamında Dördüncü Dalga Feminizm

Polonya bağlamında dördüncü dalga feminizm, dijital feminizmin sokak siyasetiyle en açık ve en görünür biçimde eklemlendiği örneklerden birini sunmaktadır. Hindistan örneğinde dijital alan çoğu zaman fiziksel kamusal alanın yerine geçen zorunlu bir siyasal mecra olarak ortaya çıkarken, Polonya'da dijital platformlar sokakta kurulan feminist direnişi örgütleyen, görünür kılan ve süreklilik kazandıran tamamlayıcı araçlar olarak işlev görmektedir. Bu farklılık, dördüncü dalga feminizmin bağlamsal niteliğini ve dijital araçların her ülkede aynı politik rolü üstlenmediğini açık biçimde ortaya koymaktadır.

Polonya'da feminist mobilizasyonun son yıllardaki yükselişi, özellikle kürtaj karşıtı yasalar etrafında yoğunlaşan kitlesel protestolarla ilişkilidir. Devletin kadın bedeni üzerindeki denetimini artıran düzenlemeler, feminist hareketin hem söylemsel hem de pratik düzeyde sertleşmesine yol açmıştır. Bu bağlamda dördüncü

dalga feminizm, yalnızca dijital alanda ifade edilen bir itirazdan ibaret değildir; aksine doğrudan sokakları, meydanları ve kamusal alanı hedef alan kolektif bir siyasal pratik olarak şekillenmektedir (Rodak: 2020).

Polonya örneğinde dijital feminizmin ayırt edici özelliği, "kız kardeşlik" söylemi etrafında kurulan güçlü duygulanımsal siyasettir. Kardeşlik, burada yalnızca soyut bir dayanışma çağrısı değil; ortak bedensel riskler, paylaşılan öfke ve kolektif yas üzerinden kurulan bir politik öznelik biçimi olarak ortaya çıkmaktadır. Dijital platformlar, bu duygulanımsal bağların dolaşıma girmesini ve geniş kitlelerce paylaşılmasını sağlarken, sokak eylemleri bu bağları somut ve maddi bir direnişe dönüştürmektedir (Evans & Chamberlain: 2015).

Bu bağlamda Polonya'daki dördüncü dalga feminizm, dijital alan ile fiziksel kamusal alan arasında güçlü bir süreklilik üretmektedir. Hashtag'ler, çağrı metinleri ve görsel repertuarlar, protestoların örgütlenmesinde merkezi bir rol oynamakta; ancak politik eylemin nihai mekânı çoğu zaman sokak olmaktadır. Dijital feminizm burada bir "ikame" değil, kolektif direnişi genişleten ve derinleştiren bir araç olarak konumlanmaktadır. Bu durum, dijital feminizmin politik etkisinin bağlamsal olarak nasıl değiştiğini gösteren önemli bir örnektir (Rodak: 2020).

Polonya'daki feminist mobilizasyonun bir diğer ayırt edici yönü, beden politikalarının merkeze alınmasıdır. Kürtaj karşıtı düzenlemeler, kadın bedenini doğrudan devletin müdahale alanına sokarken, feminist direniş de bedeni politik mücadelenin merkezine yerleştirmektedir. Protestolarda bedenin görünürlüğü, kolektif yürüyüşler, sembolik kıyafetler ve görsel imgeler aracılığıyla feminist söylemin maddi bir boyut kazanması sağlanmaktadır. Dijital platformlar ise bu bedensel direnişi belgeleyen, çoğaltan ve ulus-aşırı dolaşıma sokan araçlar olarak işlev görmektedir (Sternadori: 2019).

Bu noktada Polonya'daki dördüncü dalga feminizm, Batı Avrupa'daki daha kurumsallaşmış feminist pratiklerden de ayrışmaktadır. Feminist talepler, Polonya'da devletle doğrudan çatışma içinde şekillenmekte; bu durum hareketin söylemsel keskinliğini ve radikal tonunu artırmaktadır. Dijital feminizm, bu çatışmayı yumuşatan değil, aksine görünür kılan bir rol üstlenmektedir. Bu bağlamda dijital alan, feminist siyasetin depolitize edildiği bir mecra olmaktan ziyade, politik antagonizmanın açıkça sergilendiği bir alan hâline gelmektedir (Megarry: 2020).

Polonya örneğinde dijital feminizmin kapsayıcılığı da dikkat çekicidir. Protestolar ve dijital kampanyalar, farklı yaş gruplarından, sınıfsal konumlardan ve coğrafi bölgelerden kadınları bir araya getirmektedir. Bu durum, dördüncü dalga feminizmin yalnızca genç ve kentli kadınlara özgü bir hareket olduğu yönündeki eleştirileri kısmen boşa çıkarmaktadır. Ancak bu kapsayıcılık, homojen bir feminist öznelik üretmemekte; aksine farklı deneyimlerin *kız kardeşlik* söylemi etrafında geçici olarak bir araya geldiği esnek bir kolektivite yaratmaktadır (Rodak: 2020).

Bununla birlikte, Polonya'daki dijital feminist pratikler de risksiz değildir. Feminist eylemler, devletin ve muhafazakâr grupların yoğun tepkisiyle karşılaşmakta; dijital alanda hedef gösterme, tehdit ve kriminalizasyon girişimleri sıklıkla görülmektedir. Ancak Hindistan bağlamından farklı olarak, bu riskler dijital alanı tamamen savunmacı bir siyasete zorlamamakta; aksine sokakla kurulan güçlü bağ sayesinde feminist hareket daha dayanıklı bir görünüm sergilemektedir. Dijital feminizm, bu dayanıklılığı pekiştiren bir unsur olarak işlev görmektedir (Bertrand: 2018).

Polonya örneği, dijital feminizmin yalnızca bireysel deneyimlerin paylaşımına dayalı bir siyaset üretmediğini; aynı zamanda kolektif talepler ve kitlesel eylemlerle güçlü biçimde

eklemlenebileceğini göstermektedir. Bu durum, dördüncü dalga feminizmin sıklıkla bireyselleşme ve sembolik siyasetle ilişkilendirilmesine yönelik eleştirileri yeniden düşünmeyi gerektirmektedir. Polonya'da dijital feminizm, bireysel deneyimleri kolektif bir siyasal talep hâline dönüştürme kapasitesine sahiptir.

Bu bağlamda Polonya, dördüncü dalga feminizmin dijitalleşme ile otomatik olarak yumuşak, uzlaşmacı ya da depolitize bir siyaset ürettiği yönündeki varsayımları boşa çıkaran güçlü bir örnek sunmaktadır. Dijital araçlar burada, radikal bir siyasal çatışmanın hem örgütlenme hem de temsil aracı olarak kullanılmaktadır. Bu durum, dördüncü dalga feminizmin bağlamsal olarak ne denli farklı politik biçimler alabildiğini açıkça ortaya koymaktadır (Evans & Chamberlain: 2015).

Polonya'daki deneyim, dördüncü dalga feminizmin ulusal bağlamlarla kurduğu ilişkinin çift yönlü olduğunu da göstermektedir. Bir yandan; beden politikaları, üreme hakları, patriyarka eleştirisi gibi küresel feminist söylemler dijital platformlar aracılığıyla Polonya bağlamına taşınmakta; diğer yandan bu söylemler yerel tarihsel ve siyasal koşullar içinde yeniden anlamlandırılmaktadır. Bu karşılıklı etkileşim, dördüncü dalga feminizmin ne tamamen yerel ne de bütünüyle küresel bir hareket olduğunu bir kez daha teyit etmektedir.

Sonuç olarak Polonya bağlamı, dördüncü dalga feminizmin dijital araçlarla kurduğu ilişkinin kolektif direniş, bedensel siyaset ve devletle açık çatışma eksenlerinde nasıl şekillenebileceğini göstermektedir. Hindistan örneğinde dijital feminizm çoğu zaman hayatta kalma ve görünür olma stratejisi olarak ortaya çıkarken, Polonya'da dijital alan, sokakta kurulan feminist siyasetin güçlendirici bir uzantısı hâline gelmektedir. Bu fark, dördüncü dalga feminizmin tekil bir dijital model üzerinden kavranamayacağını; aksine her bağlamda farklı siyasal anlamlar ürettiğini açık biçimde ortaya koymaktadır.

Bu karşıtlık, bölümün bir sonraki kısmında ele alınacak olan Batı Avrupa bağlamı için de önemli bir analitik zemin sunmaktadır. Polonya'daki yüksek politik gerilim ve sokak merkezli feminizm ile Batı Avrupa'daki daha kurumsallaşmış ve medya merkezli feminist pratikler arasındaki farklar, dördüncü dalga feminizmin bağlamsal çeşitliliğini daha da görünür kılacaktır.

Görünürlükten Meşruiyete: Batı Avrupa Bağlamında Dördüncü Dalga Feminizm

Batı Avrupa bağlamında dördüncü dalga feminizm, dijital feminizmin kurumsal siyaset, ana akım medya ve kamusal meşruiyetle en yoğun biçimde eklemlendiği örnekleri sunmaktadır. Hindistan ve Polonya örneklerinde dijital alan sırasıyla hayatta kalma stratejisi ve sokakla iç içe geçmiş kolektif direnişin aracı olarak ortaya çıkarken, Batı Avrupa'da dijital feminizm çoğu zaman kurumsal kabul, görünürlük ve söylemsel meşruiyet eksenlerinde şekillenmektedir. Bu durum, dördüncü dalga feminizmin bağlamsal karakterini bir kez daha teyit etmekte; dijital araçların politik anlamının, içinde yer aldıkları siyasal ve kültürel yapılara göre önemli ölçüde değiştiğini göstermektedir.

Batı Avrupa ülkelerinde feminist hareket, uzun bir kurumsallaşma ve hak kazanımı tarihine sahiptir. Kadın hakları, toplumsal cinsiyet eşitliği ve ayrımcılıkla mücadele, büyük ölçüde kamusal söylemin ve resmi politika belgelerinin parçası hâline gelmiştir. Bu tarihsel arka plan, dördüncü dalga feminizmin Batı Avrupa'da nasıl karşılandığını ve nasıl biçimlendiğini doğrudan etkilemektedir. Dijital feminizm, bu bağlamda, feminist taleplerin ilk kez dile getirildiği radikal bir alan olmaktan ziyade, zaten meşruiyet kazanmış söylemlerin yeniden paketlendiği ve dolaşıma sokulduğu bir mecra olarak işlev görmektedir (Dean & Aune: 2015).

Bu bağlamda Batı Avrupa'daki dördüncü dalga feminizmin ayırt edici özelliği, yüksek düzeyde medya görünürlüğüdür. Feminist

kampanyalar, ana akım medya tarafından sıklıkla haberleştirilmekte; sosyal medya ile geleneksel medya arasında güçlü bir etkileşim kurulmaktadır. Dijital platformlar, feminist söylemin hızla dolaşıma girmesini sağlarken, ana akım medya bu söylemi geniş kitlelere ulaştırmaktadır. Bu görünürlük, feminist hareket açısından önemli bir avantaj sunmakla birlikte, aynı zamanda belirli riskleri de beraberinde getirmektedir (Sternadori: 2019).

Bu risklerin başında, feminist siyasetin depolitizasyonu gelmektedir. Batı Avrupa bağlamında dijital feminizm, sıklıkla "eşitlik", "çeşitlilik" ve "kapsayıcılık" gibi geniş uzlaşıya açık kavramlar etrafında çerçevelenmektedir. Bu kavramlar, feminist taleplerin kamusal alanda kabul görmesini kolaylaştırırken, aynı zamanda bu taleplerin radikal içeriğini yumuşatma potansiyeline sahiptir. Feminist söylem, bu bağlamda, çatışmacı bir siyasal hat olmaktan ziyade, uzlaşmacı ve normatif bir dile doğru evrilebilmektedir (Megarry: 2020).

Batı Avrupa'daki dijital feminizmin bir diğer ayırt edici yönü, kurumsal aktörlerle kurduğu yakın ilişkidir. Sivil toplum kuruluşları, uluslararası örgütler ve hatta özel sektör aktörleri, dijital feminist kampanyaların önemli paydaşları hâline gelmiştir. Bu durum, feminist taleplerin politika belgelerine ve kurumsal stratejilere dâhil edilmesini mümkün kılmakta; ancak aynı zamanda feminist siyasetin eleştirel keskinliğini sınırlandırabilmektedir. Dijital feminizm burada, radikal bir karşı-siyaset üretmekten ziyade, mevcut kurumsal çerçeveler içinde müzakere edilen bir siyasal dil hâline gelmektedir (Maclaran: 2015).

Bu bağlamsal özellikler, Batı Avrupa'daki dördüncü dalga feminizmin neden sıklıkla ana akımlaşma eleştirilerine maruz kaldığını da açıklamaktadır. Feminist söylem, geniş kitleler tarafından benimsenebilir hâle geldikçe, politik taleplerin sınırları da daralabilmektedir. Dijital kampanyalar, sembolik destek üretmekte başarılı olurken, yapısal eşitsizlikleri hedef alan daha radikal talepler

arka planda kalabilmektedir. Bu durum, dijital feminizmin Batı Avrupa'da güçlü bir görünürlük üretmesine rağmen, dönüştürücü kapasitesinin tartışmalı hâle gelmesine yol açmaktadır (Evans & Chamberlain: 2015).

Batı Avrupa bağlamında dijital feminizmin bir diğer önemli boyutu, bireyselleşme ile kolektivite arasındaki gerilimdir. Dijital platformlar, bireysel deneyimlerin görünür kılınmasını teşvik etmekte; kişisel anlatılar feminist söylemin merkezine yerleşmektedir. Bu durum, feminist siyasetin deneyim temelli ve öznel bir dil kazanmasına katkı sunarken, kolektif ve yapısal taleplerin geri plana itilmesi riskini de beraberinde getirmektedir. Feminist söylem, bu bağlamda, bireysel farkındalık ve etik duruş etrafında şekillenebilmektedir (Evans: 2016).

Bu bireyselleşme eğilimi, Batı Avrupa'daki dijital feminizmi Polonya örneğinden belirgin biçimde ayırmaktadır. Polonya'da dijital platformlar kolektif eylemi örgütleyen araçlar olarak öne çıkarken, Batı Avrupa'da dijital feminizm çoğu zaman bireysel özneliklerin sergilendiği ve tanındığı bir alan hâline gelmektedir. Bu fark, dördüncü dalga feminizmin politik biçimlerinin bağlamsal olarak ne denli çeşitlendiğini göstermektedir.

Bununla birlikte Batı Avrupa'daki dijital feminizmi bütünüyle etkisiz ya da yüzeysel bir siyaset olarak değerlendirmek de indirgemeci olacaktır. Dijital platformlar, toplumsal cinsiyet temelli şiddet, cinsel taciz ve ayrımcılık gibi konuların kamusal tartışmanın merkezinde kalmasını sağlamaktadır. Feminist söylem, bu bağlamda, kamusal farkındalık üretme ve normatif çerçeveleri dönüştürme konusunda önemli bir rol oynamaktadır. Ancak bu rol, çoğu zaman yapısal dönüşümlerden ziyade, kültürel ve söylemsel değişimlerle sınırlı kalmaktadır (Bertrand: 2018).

Batı Avrupa örneği, dijital feminizmin politik etkisinin bağlama göre nasıl yeniden tanımlandığını açıkça ortaya

koymaktadır. Dijital araçlar burada ne zorunlu bir hayatta kalma stratejisi ne de sokakla bütünleşmiş bir direniş biçimi olarak ortaya çıkmaktadır. Aksine dijital feminizm, büyük ölçüde kurumsal siyasetle uyumlu, medya merkezli ve meşruiyet odaklı bir feminist pratik üretmektedir. Bu durum, dördüncü dalga feminizmin neden Batı Avrupa bağlamında sıklıkla "yumuşak" ya da "uzlaşmacı" bir siyaset olarak algılandığını da açıklamaktadır.

Bu bağlamsal özellikler, dördüncü dalga feminizmin küresel söylemi ile ulusal siyasal yapılar arasındaki etkileşimi daha net biçimde görünür kılmaktadır. Batı Avrupa'da feminist söylem, dijital platformlar aracılığıyla geniş kitlelere ulaşmakta; ancak bu erişim, çoğu zaman radikal bir siyasal dönüşüm yerine, mevcut normların yeniden üretilmesiyle sonuçlanmaktadır. Bu durum, dördüncü dalga feminizmin dönüştürücü potansiyelinin bağlamsal sınırlarını ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak Batı Avrupa bağlamı, dördüncü dalga feminizmin dijitalleşme ile kurduğu ilişkinin meşruiyet, kurumsallaşma ve depolitizasyon eksenlerinde nasıl şekillenebileceğini göstermektedir. Hindistan'da dijital feminizm hayatta kalma stratejisi, Polonya'da kolektif direnişin aracı olarak ortaya çıkarken, Batı Avrupa'da dijital alan, feminist siyasetin ana akımlaştığı ve kurumsal kabul kazandığı bir mecra hâline gelmektedir. Bu farklar, dördüncü dalga feminizmin tekil bir küresel model olarak değil, bağlamsal olarak farklılaşan çoklu feminist pratikler bütünü olarak ele alınması gerektiğini bir kez daha teyit etmektedir.

Yerelleşme, Çeviri ve Siyasal Rejimler: Dördüncü Dalga Feminizmin Küresel Deneyimlerle Karşılaştırmalı Okuması

Dördüncü dalga feminizmin dijitalleşme ile özdeşleştirilmesi, feminist siyasetin küresel ölçekte benzer araçlar ve söylemler etrafında eşzamanlı biçimde yeniden canlandığı

varsayımına dayanmaktadır. Ancak bu varsayım, farklı coğrafyalardaki feminist pratiklerin siyasal bağlam, devlet-toplum ilişkileri ve kamusal alan rejimleri bakımından nasıl ayrıştığını yeterince açıklayamamaktadır. Hindistan, Polonya ve Batı Avrupa örnekleri, bu bölümün önceki kısımlarında gösterildiği üzere, dördüncü dalga feminizmin tekil bir siyasal mantıkla işlemediğini ortaya koymaktadır. Bu bulgu, söz konusu örneklerin başka ülke deneyimleriyle karşılaştırılmasıyla daha da belirgin hâle gelmektedir.

Latin Amerika bağlamı, özellikle Meksika ve Arjantin örnekleri üzerinden, dördüncü dalga feminizmin yüksek şiddet ortamlarında nasıl biçimlendiğini anlamak açısından önemli karşılaştırmalı imkânlar sunmaktadır. Meksika'da dijital feminist mobilizasyonlar, kadın cinayetleri ve cezasızlık rejimi karşısında gelişmiş; sosyal medya, devletin başarısız olduğu alanlarda kamusal hafıza ve suç teşhiri işlevi üstlenmiştir (Loyola-Hernández: 2025; Rovira-Sancho & Morales-i-Gras: 2023). Bu bağlamda dijital feminizm, Hindistan örneğinde olduğu gibi, dönüştürücü bir siyasal alan olmaktan ziyade tanıklık, ifşa ve hayatta kalma ekseninde şekillenmektedir. Küresel feminist söylemin eşitlik ve güçlenme vurguları, Meksika bağlamında çoğu zaman acil müdahale ve kamusal görünürlük taleplerine indirgenmektedir (Buscemi: 2023).

Benzer bir durum Arjantin'de *Ni Una Menos* hareketi bağlamında da gözlemlenmektedir. Sosyal medya, kitlesel mobilizasyonları tetikleyen bir araç olmakla birlikte, hareketin politik gücü esas olarak sokakta kurulan kolektif eylemlerden kaynaklanmaktadır (Souza: 2019). Bu yönüyle Latin Amerika deneyimi, Hindistan'daki dijital feminizmle ortaklaşmakta; ancak Polonya'dan farklı olarak, devletle doğrudan ve sürekli bir kurumsal çatışmadan ziyade, cezasızlık ve yapısal şiddet ekseninde şekillenen bir feminist siyaset üretmektedir.

Kuzey Amerika bağlamı ise dördüncü dalga feminizmin ana akımlaşma ve kurumsallaşma süreçlerini anlamak açısından Batı Avrupa ile karşılaştırılabilir bir örüntü sunmaktadır. ABD'de *#MeToo* hareketi, dijital feminizmin küresel görünürlüğünü artırmış; ancak hareketin politik etkisi büyük ölçüde kültürel normlar, medya temsilleri ve bireysel farkındalık düzeyinde kalmıştır (Banet-Weiser: 2018; Mendes et al.: 2019). Feminist söylem, geniş kitleler tarafından tanınır hâle gelirken, yapısal eşitsizliklere yönelik radikal talepler büyük ölçüde geri planda kalmıştır. Bu durum, Batı Avrupa'daki dijital feminizmle benzer biçimde, yüksek görünürlük–düşük siyasal dönüşüm gerilimini ortaya koymaktadır.

Kanada örneği, bu kurumsal çerçeveyi daha da pekiştirmektedir. Feminist dijital kampanyalar, sıklıkla devlet politikaları, üniversite yönetmelikleri ve kurumsal eşitlik programlarıyla uyumlu biçimde ilerlemektedir (Dobson: 2015). Dijital feminizm burada, karşı-siyaset üretmekten ziyade, mevcut eşitlik rejimlerini destekleyen normatif bir söylem üretmektedir. Bu durum, Batı Avrupa ve Kuzey Amerika bağlamlarında dördüncü dalga feminizmin neden sıklıkla uzlaşmacı ve reformist bir siyasal karakter taşıdığını açıklamaktadır.

Güney Kore deneyimi ise bu kurumsallaşmış modele önemli bir karşıtlık sunmaktadır. Dijital cinsel suçlar, gizli kamera vakaları ve kadınlara yönelik çevrimiçi şiddet karşısında gelişen feminist mobilizasyonlar, sosyal medya üzerinden örgütlenmiş; ancak etkisini sokak protestoları ve sert kamusal çatışmalar üzerinden üretmiştir (Jinsook: 2021; Jung & Moon: 2025; Mendes & Jeong: 2023). Güney Kore'de dijital feminizm, bireysel deneyimlerin paylaşımıyla sınırlı kalmamış; erkek egemen kültüre ve devletin yetersizliğine karşı kolektif ve antagonistik bir siyasal hat üretmiştir. Bu yönüyle Güney Kore, Polonya deneyimiyle güçlü paralellikler göstermekte; dijital araçların belirli bağlamlarda radikal kolektif siyasetleri besleyebileceğini ortaya koymaktadır.

Bu farklı ülke deneyimleri birlikte değerlendirildiğinde, dördüncü dalga feminizmin küresel söyleminin en az üç farklı siyasal mantık altında işlediği görülmektedir. Latin Amerika ve Hindistan örneklerinde dijital feminizm, yüksek riskli savunmacı bir rejim içinde, şiddet ve cezasızlık karşısında kamusal görünürlük üretmeye odaklanmaktadır. Polonya ve Güney Kore örneklerinde ise dijital araçlar, sokak siyasetiyle bütünleşen çatışmacı ve kolektif bir rejimi desteklemektedir. Batı Avrupa, ABD ve Kanada bağlamlarında ise dijital feminizm, kurumsal eşitlik söylemleriyle uyumlu, meşru fakat depolitize bir siyasal alan üretmektedir.

Bu karşılaştırmalı tablo, dördüncü dalga feminizmin küresel söyleminin neden her bağlamda aynı politik sonuçları üretmediğini açıklamaktadır. Dijital araçlar küresel ölçekte benzer biçimlerde dolaşıma girse de bu araçların siyasal anlamı ve dönüştürücü kapasitesi yerel siyasal rejimler tarafından belirlenmektedir. Dolayısıyla dördüncü dalga feminizmi anlamak, onu yalnızca küresel bir dijital hareket olarak değil; farklı bağlamlarda farklı feminist siyaset rejimleri üreten bir süreç olarak ele almayı gerektirmektedir.

Bu çalışma, dördüncü dalga feminizmi tekil bir tarihsel aşama olarak kavramsallaştırmak yerine, eşzamanlı fakat farklılaşmış feminist deneyimlerin bütünü olarak düşünmeyi önermektedir. Küresel feminist söylem bu süreçte etkili olmakla birlikte belirleyici değildir; yerel bağlamlar, bu söylemi dönüştüren, sınırlandıran ve kimi zaman radikalleştiren asli dinamiklerdir. Bu nedenle dördüncü dalga feminizm, ne küresel söylemin basit bir yansıması ne de yalnızca yerel deneyimlerin toplamıdır. O, küresel dolaşım ile yerel siyasal çatışmaların kesişiminde şekillenen çok katmanlı bir feminist süreçtir.

Sonuç

Bu çalışmanın çıkış noktası, dördüncü dalga feminizmin son on yıldaki yükselişinin çoğu zaman dijitalleşme üzerinden tekil bir olgu gibi kavranması ve bunun analitik maliyetler üretmesiydi. Dijital platformların hız, erişilebilirlik ve yatay iletişim imkânı, feminist söylemi gerçekten de küresel ölçekte dolaşıma sokmuş; hashtag temelli kampanyalar bireysel deneyimlerin hızla kolektif bir dile dönüşebildiği yeni bir politik dolaşım altyapısı yaratmıştır. Ne var ki çalışma boyunca gösterildiği üzere, bu küresel dolaşımın varlığı, dördüncü dalga feminizmin her yerde aynı biçimde yaşandığı ya da benzer siyasal sonuçlar ürettiği anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla dördüncü dalgayı "dijitalleşme = yeni dalga" eşitliğine indirgeyen yaklaşım hem hareketin çeşitliliğini hem de dijital alanın bağlama gömülü iktidar ilişkileriyle nasıl şekillendiğini görünmez kılma riski taşımaktadır.

Bu nedenle çalışma, tartışmayı "dördüncü dalga gerçekten yeni midir?" sorusuna sıkıştırmak yerine, analitik odağı daha verimli bir düzleme taşımıştır: Dördüncü dalga feminizm nasıl, nerede ve hangi koşullar altında farklılaşmaktadır? Bu kaydırma, dijital feminizmi yalnızca bir aracın yaygınlaşması olarak değil, ulusal bağlamlarda devlet-toplum ilişkileri, toplumsal cinsiyet rejimleri, ifade özgürlüğü sınırları ve feminist hareketlerin tarihsel mirasıyla eklemlenen bir politik süreç olarak kavramayı mümkün kılmıştır. Böylece dördüncü dalga, tek bir tarihsel aşama olmaktan ziyade, ortak bir söylemsel çekirdeğe sahip olsa bile bağlama göre farklı politik biçimler üreten çoklu feminist momentler bütünü olarak okunmuştur.

Bu okumanın en önemli katkılarından biri, dijital alanı evrensel ve nötr bir kamusal mekân varsaymaktan vazgeçmesidir. Metin, dijital platformların hem imkân hem risk üreten çift yönlü karakterine dikkat çekerek görünürlük siyasetinin bağlama göre radikal biçimde değişebildiğini göstermiştir. Görünür olmak, kimi bağlamlarda kamusal destek ve meşruiyet üretirken; kimi

bağlamlarda hedef gösterme, çevrimiçi şiddet, hukuki yaptırımlar ve kriminalizasyonla iç içe geçen bir "bedel" rejimi yaratabilmektedir. Bu tespit, dijital feminizmi otomatik olarak özgürleştirici, demokratikleştirici ve eşitleyici gören iyimser anlatıları dengelemekte; dijitalleşmeyi açıklayıcı bir öz olarak değil, bağlamsal koşullar altında işleyen bir siyasal alan olarak yeniden konumlandırmaktadır.

Çalışmanın ulusal bağlam analizleri, dijital feminizmin politik anlamının "dijital/online" olmaktan çok, dijital alanın fiziksel kamusal alanla kurduğu ilişki ve devletin denetim kapasitesi üzerinden belirlendiğini göstermiştir. Bu çerçevede, dijital feminizm bazı bağlamlarda fiziksel kamusal alanın kapanması veya tehlikeli hâle gelmesi nedeniyle bir tür zorunlu siyaset formu olarak öne çıkarken; bazı bağlamlarda sokak siyasetini büyüten ve süreklileştiren bir örgütlenme uzantısı hâline gelebilmekte; bazı bağlamlarda ise kurumsal meşruiyetle eklemlenerek görünürlüğü artırırken taleplerin keskinliğini yumuşatabilmektedir. Bu çeşitlenme, dijital feminizmin etkisini teknolojiye içkin bir özellik olarak değil, bağlamın ürettiği siyaset yapma rejiminin sonucu olarak okumanın gerekliliğini teyit eder.

Metnin son kısmında açılan küresel karşılaştırma, bu bulguyu yalnızca üç bağlamın iç dinamikleriyle sınırlı bırakmayıp genişleterek daha genellenebilir bir çerçeveye dönüştürmektedir. Latin Amerika'daki yüksek şiddet ve cezasızlık koşulları altında şekillenen mobilizasyonlar, dijital alanın çoğu zaman kamusal hafıza, ifşa ve acil müdahale işlevleri etrafında örgütlenebildiğini; Kuzey Amerika ve Kanada'daki örnekler, görünürlüğün artışının her zaman yapısal dönüşüme tercüme edilmediğini ve dijital feminizmin kurumsal eşitlik söylemleri içinde normatifleşebildiğini; Güney Kore ve Polonya gibi bağlamlar ise dijital araçların belirli koşullarda muhalif, kolektif ve sokakla bütünleşen güçlü bir siyasal hat üretebildiğini ortaya koymaktadır. Böylece çalışma, dördüncü dalga

feminizmin küresel söyleminin tek bir doğrultuda yayılmadığını, yerel bağlamlarda farklı yönlerde dönüşüme uğradığını yani; kimi yerde savunmacı refleksler sergilerken, kimi yerde sertleşip, kimi yerde de kurumsal dil içinde yumuşatıldığını gösterir:

Bu bulgular, *dalga* metaforuna daha eleştirel bakmayı da gerektiriyor. Feminizmi birinci, ikinci, üçüncü, dördüncü dalgalar diye anlatmak, küresel ölçekte görünür olduğu dönemleri işaret etmek açısından işe yarar. Ama aynı anda farklı ülkelerde yaşanan farklılıkları çoğu zaman tek bir çizgiye indirger ve aradaki bağlamsal ayrımları silikleştirir.

Bu metnin önerisi, dalga anlatısını tamamen bırakmak değil; onu Batı merkezli ve doğru model gibi sunan etkilerinden arındırarak daha dikkatli kullanmaktır. Dördüncü dalgayı her yerde aynı şekilde yaşanan tek bir dalga gibi görmek yerine, dijital söylemlerin farklı ülkelerde farklı biçimlerde karşılık bulduğunu kabul eden bir yaklaşım daha açıklayıcıdır. Böyle bir bakış, feminist tarih yazımında bazı ülkeleri *merkez*, diğerlerini *gecikmiş* ya da *eksik* gibi gösteren hiyerarşileri de zayıflatır. Sonuçta dördüncü dalga, merkezin çevreye yayıldığı tek yönlü bir süreç değil; farklı yerlerde farklı biçimler alan, birden çok merkezden beslenen bir süreç olarak düşünülebilir.

Çalışmanın bulguları, dijital feminizm hakkında otomatik olarak olumlu ya da olumsuz yargılara varmamayı gerekli kılmaktadır. Dijital platformlar feminist söylemler için yeni kamusal alanlar ve yeni öznelik biçimleri açabilmektedir; ancak aynı zamanda çevrimiçi şiddet, dışlama, görünürlüğün algoritmalar tarafından eşitsiz biçimde dağıtılması ve devlet gözetimi gibi sorunları da beraberinde getirmektedir. Bu nedenle dördüncü dalga feminizmi değerlendirirken, dijitalleşmeyi başlı başına bir "ilerleme" göstergesi olarak görmek yerine, her bağlamda ortaya çıkan riskler ve imkânlar dengesi içinde ele almak gerekir. Kısacası,

asıl soru dijital araçların varlığı değil; bu araçların hangi siyasal koşullar altında, nasıl bir feminist siyaset üretmeye zorlandığıdır.

Gelecek araştırmalar açısından bu bölüm üç temel noktaya dikkat çekmektedir. İlk olarak, dijital feminist mobilizasyonun etkisini yalnızca görünürlük ya da etkileşim sayıları üzerinden değerlendirmek yeterli değildir; hukuki değişimler, kurumların verdiği tepkiler, hareketin kendi iç örgütlenme kapasitesi ve karşıt hareketlerin nasıl şekillendiği de birlikte incelenmelidir. İkinci olarak, dijital feminizmin kapsayıcı olduğu yönündeki yaygın varsayımın, sınıf, kast, etnisite, coğrafi konum ve dijital okuryazarlık gibi eşitsizlikler tarafından nasıl sınırlandığını ortaya koyan bağlama duyarlı çalışmalar, dördüncü dalganın içindeki gerilimleri daha açık biçimde görünür kılacaktır. Son olarak, dijital alan ile fiziksel kamusal alan arasındaki ilişkinin hangi durumlarda birbirinin yerine geçtiğini, hangi durumlarda birbirini tamamladığını ya da çatışma yarattığını açıklayan karşılaştırmalı analizler, dördüncü dalga feminizmin farklı siyasal biçimlerini daha net ve sistematik biçimde anlamaya katkı sağlayacaktır.

Sonuç olarak bu bölüm, dördüncü dalga feminizmi ne sadece küresel dijital kampanyaların toplamı ne de yalnızca yerel deneyimlerin dağınık bir birikimi olarak ele almaktadır. Dördüncü dalga, küresel söylemlerin dolaşıma girmesi ile ulusal bağlamların siyasal ve kültürel koşulları arasında sürekli olarak yeniden şekillenen, farklı ortamlarda farklı biçimler alan ve kendi içinde çelişkiler barındıran bir feminist süreçtir. Bu süreci tek ve her yerde aynı işleyen bir dalga olarak değil, bağlama göre değişen çoklu feminist deneyimler olarak düşünmek, hem dördüncü dalgaya ilişkin kavramsal belirsizlikleri azaltır hem de dijital feminizmin somut siyasal etkilerini daha açık ve gerçekçi biçimde tartışmayı mümkün kılar.

Kaynakça/References

Banet-Weiser, S. (2018). *Empowered: Popular feminism and popular misogyny*. Duke University Press.

Bertrand, D. (2018). The rapid rise of online feminism: A symptom of the surfacing of a fourth wave? *Réseaux*, *208209*(2), 232–257.

Buscemi, E. (2023). Digital Memory and Populism| Deploying Private Memory in the Virtual Sphere: Feminist Activism Against Gender-Based Violence in Mexico. *International Journal of Communication*, *17*, 20.

Clark, R. (2016). "Hope in a hashtag": The discursive activism of #WhyIStayed. *Feminist Media Studies*, *16*(5), 788–804. https://doi.org/10.1080/14680777.2016.1138235

Dean, J., & Aune, K. (2015). Feminism Resurgent? Mapping Contemporary Feminist Activisms in Europe. *Social Movement Studies*, *14*(4), 375–395. https://doi.org/10.1080/14742837.2015.1077112

Dobson, A. S. (2015). *Postfeminist Digital Cultures*. Palgrave Macmillan US. https://doi.org/10.1057/9781137404206

Evans, E. (2016). What Makes a (Third) Wave?: How and Why the Third-Wave Narrative Works for Contemporary Feminists. *International Feminist Journal of Politics*, *18*(3), 409–428. https://doi.org/10.1080/14616742.2015.1027627

Evans, E., & Chamberlain, P. (2015). Critical Waves: Exploring Feminist Identity, Discourse and Praxis in Western Feminism. *Social Movement Studies*, *14*(4), 396–409. https://doi.org/10.1080/14742837.2014.964199

Jackson, S. J., Bailey, M., & Welles, B. F. (2020). # *HashtagActivism: Networks of race and gender justice*. Mit Press.

Jain, S. (2020). The rising fourth wave: Feminist activism on digital platforms in India. *ORF Issue Brief*, *384*, 1–16.

Jane, E. A. (2017). Feminist flight and fight responses to gendered cyberhate. In *Gender, technology and violence* (pp. 45–61). Routledge.

Jinsook, K. I. M. (2021). The resurgence and popularization of feminism in South Korea: Key issues and challenges for contemporary feminist activism. *Korea Journal*, *61*(4), 75–101.

Jung, G., & Moon, M. (2025). "Feminism is like a light to me": The collective process of feminist awakening among young female college students in South Korea. *Asian Journal of Social Science*, *53*(1), 100177.

Loyola-Hernández, L. (2025). Al Glitter de Guerra: *Cyborg movidas*, Instagram and feminist protest in Mexico. *Third World Quarterly*, 1–17. https://doi.org/10.1080/01436597.2025.2456839

Maclaran, P. (2015). Feminism's fourth wave: A research agenda for marketing and consumer research. *Journal of Marketing Management*, *31*(15–16), 1732–1738. https://doi.org/10.1080/0267257X.2015.1076497

Megarry, J. (2020). A Fourth Wave or a Fool's Errand? In J. Megarry, *The Limitations of Social Media Feminism* (pp. 1–34). Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-030-60629-9_1

Mendes, K., & Jeong, E. (2023). Digital feminist activism against gender violence in South Korea. In *The Routledge Companion to Gender, Media and Violence* (pp. 543–552). Routledge.

Mendes, K., Ringrose, J., & Keller, J. (2019). *Digital feminist activism: Girls and women fight back against rape culture*. Oxford University Press.

Munro, E. (2013). Feminism: A Fourth Wave? *Political Insight*, *4*(2), 22–25. https://doi.org/10.1111/2041-9066.12021

Rodak, L. (2020). Sisterhood and the 4th wave of feminism: An analysis of circles of women in Poland. *Oñati Socio-Legal Series*, *10*(1S), 116S-134S.

Rovira-Sancho, G., & Morales-i-Gras, J. (2023). Femitags in the networks and in the streets: 50 hashtags for feminist activism in Latin America. *Profesional de La Información*, *32*(3).

Souza, N. M. F. de. (2019). When the body speaks (to) the political: Feminist activism in Latin America and the quest for alternative democratic futures. *Contexto Internacional*, *41*, 89–112.

Sternadori, M. (2019). Situating the Fourth Wave of feminism in popular media discourses. *Misogyny and Media in the Age of Trump*, 31–55.

Treré, E. (2018). *Hybrid media activism: Ecologies, imaginaries, algorithms*. Routledge. ,

Zimmerman, T. (2017). # Intersectionality: The fourth wave feminist Twitter community. *Atlantis*, *38*(1), 54–70.

BÖLÜM 5

YAPAY ZEKÂ İLE ÜRETİLEN AKADEMİK ÇALIŞMALARIN BİLİMSEL NİTELİĞİ: ÖZGÜNLÜK, GÜVENİRLİK VE EPİSTEMİK EROZYON

MUSTAFA ŞAHİN[1]

Giriş

Yapay zekâ (YZ) teknolojilerinin son on yılda gösterdiği hızlı gelişim, yalnızca bilimsel araştırma süreçlerini değil, akademik bilginin üretim, doğrulama ve dolaşım mekanizmalarını da köklü biçimde dönüştürmüştür. Özellikle 2022 sonrasında büyük dil modellerinin (LLM) kamusal kullanıma açılması, akademik yazım süreçlerinde otomasyonun eşi benzeri görülmemiş bir hızla yaygınlaşmasına yol açmıştır. Bu gelişme, bilimsel çalışmanın ontolojik ve epistemolojik temelleri bakımından yeni tartışmalar ortaya çıkarmıştır (Floridi & Chiriatti, 2020; Kasneci & ark., 2023). Bu dönüşüm, akademik yazımda verimlilik artışıyla sınırlı bir gelişme olarak okunamaz; aksine bilginin epistemik statüsünü ve akademik otoritenin dayandığı gerekçelendirme rejimlerini doğrudan etkilemektedir. Bu bölüm, yapay zekâ destekli akademik

[1] Öğr. Gör., Harran Üniversitesi, Viranşehir MYO, Şanlıurfa Orcid: 0000-0003-2527-9426

üretimin yalnızca etik ya da teknik bir yenilik olarak değil; bilginin üretim koşullarını, akademik emeğin niteliğini ve epistemik öznenin konumunu dönüştüren yapısal bir kırılma olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunmaktadır.

Akademik bilginin tarihsel olarak temeli, insan aklının yürüttüğü eleştirel sorgulama, özgün düşünce üretimi ve metodolojik doğrulama süreçlerine dayanmaktadır. Merton'un bilimsel ethos olarak tanımladığı evrensellik, denetlenebilirlik ve örgütlü kuşkuculuk ilkeleri (Merton, 1973), akademik üretimin meşruiyet kaynağını oluşturur. Ancak YZ tarafından üretilen metinler, bu ilkelerle doğrudan çelişebilecek bazı özellikler taşımaktadır. Örneğin, büyük dil modelleri gerçek ile gerçeğe benzeyen uydurma bilgiler arasında ayrım yapmaz; yalnızca dilsel olasılıkları optimize ederler (Bender & ark., 2021). Bu durum, akademik metinlerde doğruluk, geçerlilik ve referans güvenirliği açısından ciddi riskler doğurmaktadır (Popper, 2003).

Bununla birlikte YZ yalnızca teknik bir araç değildir; akademik alanın epistemik yapısını, araştırmacı kimliğini ve üniversitenin toplumsal işlevini yeniden tanımlayan bir iktidar teknolojisi hâline gelebilmektedir. Zuboff'un (2021) ifadesiyle dijital çağda veri temelli sistemler, bilgi üretimini "davranışsal türevlerin" işlenmesine dayalı bir ekonomik modele dönüştürürken, akademik alan da bu dönüşümün dışında kalmamaktadır. Bilimsel üretim süreçlerinde YZ'nin artan rolü hem bilginin niteliğine hem de akademik etik normlarına ilişkin yeni gerilim alanları yaratmaktadır (Pasquale, 2025).

Byung-Chul Han, dijitalleşmenin bilgi üretimi üzerindeki etkisini yalnızca teknik bir dönüşüm olarak değil, bilginin ontolojik statüsünde meydana gelen bir kırılma olarak ele almaktadır. Şey Olmayanlar adlı çalışmasında Han, dijital çağda bilginin giderek "şeysizleştiğini"; yani derinlik, süreklilik ve düşünsel yoğunluk gerektiren yapısından koparak hızlı tüketilen, geçici ve bağlamsız

veri parçalarına dönüştüğünü ileri sürmektedir (Han, 2025). Bu bağlamda yapay zekâ destekli akademik metin üretimi, bilginin eleştirel ve düşünsel boyutunu güçlendirmekten ziyade, akademik içeriğin hız, verimlilik ve dolaşım mantığına tabi kılındığı bir üretim rejimini pekiştirme riski taşımaktadır. Han'ın eleştirisi, yapay zekânın akademik yazımda yarattığı dönüşümün yalnızca etik veya metodolojik değil, aynı zamanda bilginin anlam ve değer yapısını etkileyen bir mesele olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Bu ontolojik dönüşüm, Pasquale'ın yapay zekâ ve veri erişimi üzerine geliştirdiği eleştirel çerçeveyle birlikte düşünüldüğünde daha somut bir sosyolojik içerik kazanmaktadır. Pasquale'a (2025) göre çağdaş yapay zekâ sistemleri, bilginin nasıl üretildiğini, kimler tarafından erişilebilir olduğunu ve hangi bilginin meşru kabul edileceğini belirleyen yeni bir epistemik yönetişim rejimi oluşturmaktadır. Akademik alanda kullanılan büyük dil modelleri, şeffaflıktan uzak veri altyapıları ve kapalı algoritmik süreçler üzerinden işlediği ölçüde, bilginin üretiminde eleştirel denetimi zayıflatmakta ve akademik bilginin kurumsal meşruiyetini teknik otoriteye bağımlı hâle getirmektedir. Bu durum, yapay zekânın akademik üretimdeki rolünün yalnızca yardımcı bir araç olarak değil, bilginin toplumsal dolaşımını ve otoritesini yeniden düzenleyen yapısal bir güç olarak ele alınmasını gerekli kılmaktadır.

Bu çalışma, söz konusu dönüşümü eleştirel bir perspektiften ele alarak şu temel sorular etrafında şekillenmektedir: Yapay zekâ tarafından üretilen akademik metinler özgünlük kriterini karşılayabilir mi? Bu metinlerin bilimsel güvenirliği hangi ölçütler çerçevesinde değerlendirilebilir? Akademik bilginin yapısında bir epistemik erozyon riski söz konusu mudur? Akademik emek, araştırmacı kimliği ve üniversite kurumu bu dönüşümden ne şekilde etkilenmektedir? Bu sorular doğrultusunda bölüm, önce yapay zekânın akademik üretimde yarattığı yapısal dönüşümü ele almakta; ardından özgünlük ve güvenirlik sorunlarını tartışmakta ve son

olarak epistemik erozyon kavramı üzerinden akademik emeğin geleceğini analiz etmektedir.

Hasılı, yapay zekâ ile üretilmiş akademik metinlerin yaygınlaşması yalnızca teknik bir kolaylık meselesi olarak görülemez; bu süreç aynı zamanda bilgi sosyolojisi, bilim felsefesi ve akademik etik alanlarının merkezinde yer alan yapısal bir tartışmayı ifade etmektedir. Dolayısıyla yapay zekânın akademik üretimdeki rolünün eleştirel biçimde değerlendirilmesi, bilimin kurumsal sürekliliğinin ve epistemik bütünlüğünün korunması açısından epistemik bir gereklilik hâline gelmektedir.

2. Akademik Üretimde Yapay Zekâ: Yeni Bir Paradigma?

Yapay zekâ teknolojilerinin akademik üretim süreçlerinde kullanımının yaygınlaşması, üniversite kurumunun tarihsel olarak şekillendirdiği araştırma, yazma, eleştirel düşünme ve değerlendirme pratiklerini derinden dönüştürmektedir. Bu dönüşüm, yalnızca dijitalleşmenin doğal bir uzantısı olarak değil; aynı zamanda akademik alanın normatif yapısını yeniden tanımlayan bir paradigma değişimi olarak değerlendirilmektedir. Nitekim Kuhn'un (2017) bilimsel devrimler modelinde vurguladığı üzere, paradigma değişimlerinin yaşandığı dönemlerde bilginin ne olduğu, kim tarafından üretildiği ve hangi ölçütlerle doğrulandığı yeniden tanımlanır. Günümüzde bu dönüşümün merkezinde, akademik üretim süreçlerine doğrudan müdahil olan jeneratif yapay zekâ sistemleri yer almaktadır. Bu noktada, yapay zekânın akademik üretimde yarattığı dönüşümün, yerleşik ve tamamlanmış bir paradigma değişiminden ziyade; mevcut akademik normları, rolleri ve meşruiyet ölçütlerini zorlayan geçişsel bir epistemik eşik olarak ele alınması daha isabetlidir.

2.1. Yapay Zekânın Yeni Bilgi Üreticisi Olarak Konumlanması

Akademik üretimde yapay zekânın kullanımı, yalnızca yeni bir yazım tekniğinin benimsenmesi olarak değil, bilginin hangi özne

tarafından ve hangi sorumluluk rejimi altında üretildiğine ilişkin daha derin bir dönüşüm olarak ele alınmalıdır. Zira akademik metin, yalnızca dilsel olarak tutarlı bir ürün değil; niyet, gerekçelendirme ve hesap verebilirlik gibi epistemik koşullar altında anlam kazanan bir faaliyetin sonucudur. Bu çerçevede büyük dil modellerinin akademik yazım süreçlerine dâhil olması, metnin ortaya çıkışında insan öznesinin rolünü belirsizleştirmekte ve akademik üretimin failine ilişkin yerleşik kabulleri zorlamaktadır. Dolayısıyla yapay zekânın akademik alandaki konumu, teknik yeterlilik tartışmalarının ötesinde, bilginin üretiminde özne, sorumluluk ve meşruiyet ilişkilerinin nasıl yeniden kurulduğu sorusu üzerinden; özellikle de yazarlık ve hesap verebilirlik ilkeleri bağlamında değerlendirilmelidir.

Bu bağlamda, özellikle büyük dil modellerinin akademik metin üretiminde artan kullanımı; yazarlık, sorumluluk, niyet ve hesap verebilirlik gibi akademik etiğin temel ilkelerini yeniden tartışmaya açmaktadır. Tartışmaların merkezinde, yapay zekâ sistemlerinin epistemik niyete ve ahlaki sorumluluğa sahip olmadığı; bu nedenle akademik yazarlık statüsünün insan öznesine özgü bir konum olarak korunması gerektiği yönündeki güçlü itirazlar yer almaktadır. Nitekim önde gelen akademik yayıncılık kurumları ve bilimsel dergiler, yapay zekâ araçlarının yazar ya da ortak-yazar olarak kabul edilemeyeceğini açık biçimde vurgulamaktadır (COPE, 2023; Nature Editorial, 2023). Bu eleştirel çerçeveyle uyumlu biçimde, Bender ve arkadaşlarının (2021) uyarısı da önemlidir: Dil modelleri düşünmez; yalnızca dilsel kalıpları istatistiksel olarak yeniden üretir. Bu nedenle yapay zekâ tarafından üretilen metinler, biçimsel olarak tutarlı ve ikna edici görünseler dahi, bilimsel gerekçelendirme, metodolojik tutarlılık ve kuramsal sorumluluk bakımından insan araştırmacının eleştirel denetimine ihtiyaç duymaktadır.

2.2. Akademik Yazım Süreçlerinde Dönüşen Roller

Yapay zekânın akademik yazım süreçlerine entegrasyonu, araştırmacının rolünde belirgin bir dönüşüme işaret etmektedir. Güncel çalışmalar, yapay zekâ destekli araçların fikir geliştirme, literatür tarama, metin yapılandırma ve dilsel düzenleme gibi alanlarda araştırma süreçlerini önemli ölçüde hızlandırdığını göstermektedir (Khalifa & Albadawy, 2024). Bununla birlikte, bu teknolojik destek araştırmacının epistemik sorumluluğunu ortadan kaldırmamakta; aksine, üretilen içeriğin doğruluğunu denetleme, kavramsal tutarlılığı sağlama ve etik ilkelere uygunluğunu gözetme yükümlülüğünü daha da merkezi hâle getirmektedir. Nitekim yapay zekâ tarafından üretilen metinler biçimsel olarak akıcı ve dilbilgisel açıdan tutarlı olsa da çoğu zaman kuramsal derinlik, bağlamsal hassasiyet ve özgün analitik yorum bakımından insan müdahalesine ihtiyaç duymaktadır (Almryad & Musa, 2025). Ayrıca yapay zekânın sunduğu sentetik argümanlar, genellikle mevcut literatürün ortalamasını yansıttığından, araştırmacının özgün argüman geliştirme sorumluluğunu daha da kritik hâle getirmektedir. Bu durum, akademik yazımda araştırmacının rolünün metin üreticisinden ziyade eleştirel değerlendirici, editöryal denetleyici ve akademik bütünlüğün taşıyıcısı yönünde yeniden tanımlandığını ortaya koymaktadır.

2.3. Üretim Hızının Artışı ve Bilimsel Enflasyon

Dijitalleşme ve özellikle yapay zekâ destekli araçların akademik yazım süreçlerine dâhil olması, bilimsel metinlerin üretilme ve dolaşıma girme hızını belirgin biçimde artırmıştır. Son yıllarda küresel ölçekte gözlenen bu hızlanma, bilimsel yayın sayısında dikkat çekici bir artışa yol açarken, yayıncılık ekosisteminin sürdürülebilirliği ve bilimsel denetim mekanizmaları açısından yeni sorunları da beraberinde getirmektedir. Nitekim bilimsel yayıncılık üzerine yapılan güncel nicel analizler, yayın

hacmindeki artışın yalnızca araştırmacıların üretim baskısını değil, aynı zamanda hakemlik süreçleri üzerindeki yükü de önemli ölçüde artırdığını ortaya koymaktadır (Hanson & ark., 2023).

Hanson ve arkadaşlarının (2023) Scopus ve Web of Science verilerine dayalı analizleri, son yıllarda akademik yayın sayısının hızlı ve sürekli bir artış eğilimi gösterdiğini; buna karşılık hakemlik, editöryal değerlendirme ve nitelik denetimi gibi süreçlerin bu artışla aynı hızda ölçeklenemediğini göstermektedir. Bu durum, bilimsel üretimde niceliğin giderek daha baskın bir performans göstergesi hâline gelmesine ve yayın sayısındaki artışın bilimsel değerin ayırt edilmesini zorlaştırmasına yol açmaktadır. Literatürde bu eğilim, açık biçimde adlandırılmasa da bilimsel üretimde enflasyonist bir genişleme ve sistemsel aşırı yüklenme olarak tartışılmaktadır.

Yapay zekâ destekli metin üretim araçları, mevcut literatürü hızla tarayarak yeniden düzenleyebilme ve kısa sürede yayınlanabilir metinler ortaya koyabilme kapasitesi sayesinde bu süreci daha da hızlandırma potansiyeline sahiptir. Bu bağlamda yapay zekâ, yalnızca bireysel araştırmacının yazım pratiğini dönüştüren teknik bir araç değil; aynı zamanda akademik üretim temposunu, rekabet biçimlerini ve bilimsel değerin ölçülme kriterlerini etkileyen yapısal bir faktör olarak değerlendirilebilir. Üretim hızındaki bu artışın uzun vadede bilimsel bilginin niteliği, özgünlüğü ve güvenilirliği üzerindeki etkileri ise, akademik yayıncılık açısından kritik bir tartışma alanı olmaya devam etmektedir.

3. Özgünlük Sorunu: Akademik Yaratıcılık ve Standartlaşma

Yapay zekâ destekli metin üretimi, akademik bilginin özgünlüğü ve yaratıcılığı bakımından yalnızca teknik değil, aynı zamanda epistemolojik düzeyde önemli bir kırılma noktasına işaret etmektedir. Akademik özgünlük, yüzeysel biçimde yeni cümleler üretmekten ibaret olmayıp; kavram geliştirme, kuramsal bir

pozisyon alma, yöntemsel yenilik ortaya koyma ve analitik muhakeme yoluyla bilgi alanını dönüştürme kapasitesine dayanmaktadır. Bu yönüyle özgünlük, bilginin istatistiksel olarak yeniden düzenlenmesinden ziyade, problem kurma ve düşünsel risk alma süreçleriyle ilişkilidir. Ancak büyük dil modelleri, anlamı bağlamsal olarak inşa eden özneler olmaktan çok, geçmişte üretilmiş metinlerden türetilmiş dilsel örüntüleri olasılıksal olarak yeniden bir araya getiren sistemlerdir (Bender & ark., 2021). Bu nedenle YZ tarafından üretilen metinler, biçimsel olarak tutarlı ve akademik görünümlü olsa da çoğu zaman kuramsal yenilik ve eleştirel derinlik bakımından türevsel bir nitelik taşımaktadır. Güncel literatürde bu durum, yapay zekânın akademik üretimde yaratıcılığı desteklemekten ziyade mevcut bilgi rejimlerini yeniden üretme ve standartlaştırma eğilimi taşıdığı yönünde ele alınmakta; dolayısıyla YZ destekli metin üretiminin akademik alanın özgünlük kapasitesinde yapısal kırılmalar yaratabileceği vurgulanmaktadır (Floridi & Chiriatti, 2020; Kasneci, ve diğerleri, 2023).

3.1. Büyük Dil Modellerinin Sınırlı Yaratıcılığı

Büyük dil modelleri (LLM'ler), temelde istatistiksel örüntü tanıma ve olasılıksal tahmin mantığıyla çalışan hesaplamalı sistemlerdir. Bu modeller, insan düşüncesine özgü bağlamsal sezgi, deneyim temelli muhakeme ve eleştirel refleksiyon geliştirme kapasitesine sahip olmadıkları için, ürettikleri metinler çoğu zaman dilsel açıdan akıcı fakat düşünsel açıdan "ortalama" bir nitelik taşımaktadır. Marcus'un da vurguladığı üzere, derin öğrenme temelli bu sistemler anlamı kavramsal olarak inşa etmekten ziyade, geçmişte üretilmiş metinler arasındaki istatistiksel ilişkileri hesaplayarak yeni dizilimler oluşturur; bu durum ise epistemik olarak güvenli fakat yaratıcı olmayan çıktılar üretmelerine yol açabilmektedir (Marcus, 2022). Dolayısıyla LLM'lerin üretimi, mevcut bilgi rejimlerinin sınırları içinde kalan, hâkim literatürü yeniden dolaşıma sokan bir karakter sergilemektedir.

Bu yapısal özellik, akademik yaratıcılık açısından ciddi sınırlamalar doğurmaktadır. Akademik teori üretimi, yalnızca bilgilerin bir araya getirilmesi değil; aynı zamanda entelektüel risk alma, sezgisel sıçramalar ve yerleşik açıklama biçimleriyle bilinçli bir gerilim kurma kapasitesi gerektirir. Collins'in entelektüel üretim sosyolojisi çerçevesinde ortaya koyduğu üzere, özgün teoriler çoğu zaman düşünsel çatışma, polemik ve rekabet ortamlarında filizlenir; yani yaratıcılık, belirsizliğin ve riskin dışlanmadığı bağlamlarda ortaya çıkmaktadır (Collins, 2016). Oysa büyük dil modelleri, doğaları gereği bu risk boyutunu dışlayan bir üretim mantığına sahiptir. Algoritmik sistemler için en olası ve "güvenli" ifade biçimleri, yenilikçi fakat belirsiz düşüncelere kıyasla her zaman tercih edilir.

Bu sınırlılık yalnızca felsefi ya da sosyolojik bir gözlem değil, aynı zamanda güncel teknik çalışmalarla da desteklenmektedir. Coveney ve Succi'nin (2025) büyük dil modellerinin ölçeklenebilirlik ve güvenilirlik sınırlarını inceledikleri çalışmaları, LLM'lerin daha büyük veri ve parametrelerle eğitilmesinin, bilimsel akıl yürütme ve doğruluk sorunlarını yapısal olarak çözemediğini ortaya koymaktadır. Bu bulgular, LLM'lerin bilimsel bilgi üretiminde yaratıcı sıçramalar yapabilen özerk aktörler hâline gelmekten ziyade, mevcut bilgi kümelerini daha hızlı ve daha düzgün biçimde yeniden düzenleyen sistemler olarak kaldığını göstermektedir. Benzer biçimde, Bender ve çalışma arkadaşlarının "stokastik papağanlar" metaforu da bu modellerin anlam üretmekten çok, geçmiş söylemleri istatistiksel olarak taklit ettiğini güçlü biçimde ortaya koymaktadır (Bender, & ark., 2021).

Bu çerçevede ChatGPT gibi modellerin "özgün teori geliştirme" kapasitesine sahip olduğu yönündeki iddialar epistemik açıdan sorunludur. YZ tarafından üretilen metinler ilk bakışta özgün ve ikna edici görünebilse de çoğu zaman mevcut literatürün yeniden örüntülenmiş, türevsel ve derinlikten yoksun varyasyonları

niteliğindedir. Bu durum, akademik üretimde yaratıcılığın giderek biçimsel düzgünlükle ikame edilmesi riskini artırmakta; teorik yenilik yerini, hızlı ama düşünsel açıdan güvenli metinlere bırakmaktadır. Büyük dil modellerinin sınırlı yaratıcılığı, bireysel araştırmacıların tercihleriyle açıklanamayacak ölçüde yapısal bir mesele olup, akademik alanın özgün bilgi üretme kapasitesi açısından kritik bir sorun alanı oluşturmaktadır.

3.2. Yapay Zekâ Destekli Akademik Yazımda Standartlaşma ve Epistemik Yüzeyselleşme

Yapay zekâ destekli akademik yazım araçlarının yaygınlaşması, yalnızca bireysel yazım pratiklerini değil, akademik bilginin üretim biçimini de yapısal olarak dönüştürmektedir. Büyük dil modellerinin sunduğu metin üretim kapasitesi, akademik yazının biçimsel standartlarını daha erişilebilir ve tekrarlanabilir hâle getirirken, bu durum aynı zamanda akademik metinlerde belirgin bir homojenleşme ve biçimsel tekdüzelik eğilimini beraberinde getirmektedir. Güncel araştırmalar, yapay zekâ tarafından desteklenen akademik metinlerin çoğunlukla benzer retorik yapılara, benzer argüman örgülerine ve öngörülebilir anlatı kalıplarına yöneldiğini göstermektedir. Bu eğilim, akademik yazının eleştirel ve çoğulcu doğası açısından dikkatle ele alınması gereken epistemik sonuçlar doğurmaktadır (Rahman, & ark., 2025).

Özellikle jeneratif yapay zekâ sistemlerinin “akıcı”, “düzenli” ve “yayınlanabilir” metin üretme yeteneği, akademik yazımda biçimsel yeterliliği öne çıkarırken, düşünsel derinliğin ve özgün problem kurma kapasitesinin geri plana itilmesine yol açabilmektedir. Rahman ve arkadaşlarının (2025) deneysel bulguları, yapay zekâ destekli metinlerin yapısal organizasyon ve dilsel tutarlılık bakımından daha yüksek puanlar aldığını; buna karşın eleştirel tartışma, argüman çeşitliliği ve kavramsal derinlik açısından daha zayıf performans sergilediğini ortaya koymaktadır.

Bu durum, yapay zekânın akademik yazıyı “daha iyi yazılmış” ancak “daha az düşünülmüş” metinlere dönüştürme riskini gündeme getirmektedir.

Bu standartlaşma eğilimi, yalnızca dilsel benzerlikler düzeyinde kalmamakta; aynı zamanda epistemik çeşitliliğin daralmasına yol açmaktadır. Mezzadri’nin (2025) vurguladığı üzere, yapay zekâ destekli akademik üretimde etik denetim ve insan gözetimi zorunlu hâle geldikçe, araştırmacılar çoğu zaman yapay zekânın sunduğu çıktıları yeniden kontrol etmek, düzeltmek ve doğrulamak zorunda kalmaktadır. Bu durum, paradoksal biçimde, yapay zekânın vaat ettiği yaratıcı özgürleşme yerine, araştırmacıları güvenli, risksiz ve hâkim akademik söylemlerle uyumlu metinler üretmeye yöneltmektedir. Sonuç olarak, yapay zekâ destekli yazım, yenilikçi ve marjinal düşüncelerden ziyade mevcut akademik kanonun yeniden dolaşıma sokulmasını teşvik eden bir mekanizma olarak işlemektedir.

Bu bağlamda ortaya çıkan sorun, yalnızca akademik metinlerin standartlaşması değil; bilginin üretiminde derinlik, gerilim ve düşünsel risk boyutlarının aşamalı biçimde aşınmasıdır. Yapay zekâ sistemleri, büyük ölçüde geçmişte üretilmiş ve akademik olarak kabul görmüş metinlerden beslendiği için, eleştirel kopuşlar, disiplinlerarası sınır ihlalleri ve alternatif epistemolojiler yapay zekâ üretiminde yapısal olarak dezavantajlı konuma düşmektedir. Mezzadri’nin (2025) dikkat çektiği gibi, yapay zekâ araştırmacının yerine geçtikçe değil, araştırmacının düşünsel emeğini ikame etmeye başladığı ölçüde akademik özerklik zayıflamakta; bilgi üretimi giderek daha “düz”, risksiz ve öngörülebilir hâle gelmektedir.

Sonuç olarak yapay zekâ destekli akademik yazım, yüzeysel bir verimlilik artışının ötesinde, akademik bilginin yapısal niteliğini dönüştüren bir etki yaratmaktadır. Biçimsel yeterlilik ve üretim hızındaki artış, epistemik derinlik, kuramsal yaratıcılık ve eleştirel çoğulluk pahasına gerçekleştiğinde, akademik alan açısından ciddi

bir nitelik kaybı riski doğmaktadır. Bu nedenle yapay zekânın akademik yazımda kullanımı, yalnızca etik ve teknik boyutlarıyla değil; aynı zamanda bilginin nasıl üretildiği, hangi tür bilginin meşrulaştırıldığı ve hangi düşünsel biçimlerin görünmez kılındığı soruları çerçevesinde değerlendirilmelidir.

Bu standartlaşma ve yüzeyselleşme eğilimi, yalnızca metinlerin biçimsel yapısıyla sınırlı değildir; aynı zamanda akademik üretimin merkezinde yer alan eleştirel düşünme pratiğini de dolaylı biçimde dönüştürmektedir. Yapay zekâ destekli araçların hazır analizler ve gerekçelendirilmiş çıktılar sunması, araştırmacının problemle doğrudan ve zorlayıcı bir düşünsel ilişki kurma ihtiyacını azaltabilmekte; bu durum, eleştirel muhakemenin yoğunluk ve derinlik bakımından zayıflaması riskini beraberinde getirmektedir. Böylece yapay zekâ destekli akademik yazım, yalnızca standartlaşmış metinler değil, aynı zamanda daha güvenli, daha öngörülebilir ve daha az risk alan düşünme biçimleri üretme eğilimi göstermektedir.

3.3. YZ'nin Mevcut Literatüre Aşırı Bağımlılığı ve Yeniliğin Engellenmesi

Büyük dil modellerinin akademik metin üretimindeki işleyiş mantığı, temelde geçmişte üretilmiş metinlerden oluşan geniş veri kümelerinin istatistiksel olarak yeniden düzenlenmesine dayanmaktadır. Bu yapısal özellik, yapay zekâ tarafından üretilen akademik içeriğin epistemik ufkunu büyük ölçüde mevcut literatürle sınırlamakta; dolayısıyla bilgi üretiminde yenilikten ziyade tekrar ve pekiştirme eğilimini güçlendirmektedir. Nitekim Mabirizi ve arkadaşlarının (2025) sistematik derlemesi, üretken yapay zekâ araçlarının araştırma süreçlerinde verimlilik ve hız sağlamakla birlikte, özgün problem kurma, teorik sıçrama ve yaratıcı düşünme bakımından araştırmacıyı giderek mevcut bilgi kalıplarına daha bağımlı hâle getirdiğini ortaya koymaktadır. Bu durum, yapay

zekânın akademik üretimde "yardımcı" bir araç olmaktan çıkıp, bilgi ufkunu fiilen daraltan bir filtreye dönüşme riskini beraberinde getirmektedir.

Bu bağımlılık sorunu yalnızca niceliksel bir tekrar meselesi değildir; aynı zamanda hangi bilginin dolaşıma girdiği ve hangi epistemolojik geleneklerin görünür kılındığıyla doğrudan ilişkilidir. Birhane'nin (2021) vurguladığı üzere, yapay zekâ sistemleri tarihsel olarak eşitsiz, hiyerarşik ve Batı-merkezli bilgi rejimleri içinde üretilmiş veri setleriyle eğitildiğinden, bu sistemlerin çıktıları da söz konusu epistemik asimetrileri yeniden üretme eğilimi taşımaktadır. Bu bağlamda postkolonyal teoriler, feminist epistemolojiler, küresel Güney merkezli bilgi üretimleri, eleştirel ırk kuramı ve çevresel adalet yaklaşımları gibi ana akım dışı ya da eleştirel literatürler, yapay zekâ destekli akademik metinlerde sistematik biçimde zayıf temsil edilme riskiyle karşı karşıya kalmaktadır. Böylece yapay zekâ, görünürde tarafsız ve teknik bir araç olarak sunulsa da fiilen hâkim bilgi kanonlarını güçlendiren epistemik bir seçici işlevi görmektedir.

Bu süreç, akademik özgünlük açısından daha derin bir soruna işaret etmektedir: Yapay zekânın mevcut literatüre aşırı bağımlılığı, bilginin sınırlarını zorlayan radikal soruların, teorik kopuşların ve alternatif düşünme biçimlerinin sistematik biçimde dışlanmasına yol açabilmektedir. Birhane'nin (2021) "algoritmik adaletsizlik" çerçevesinde ortaya koyduğu gibi, karmaşık ve tarihsel olarak yüklü toplumsal sorunların standartlaştırılmış ve bağlamdan kopuk veri temelli modellere indirgenmesi, epistemik çeşitliliği zayıflatmakta ve bilgi üretimini dar bir rasyonalite alanına hapsetmektedir. Bu nedenle yapay zekâ destekli akademik yazım, yalnızca teknik bir kolaylaştırma meselesi değil; aynı zamanda hangi bilginin "meşru", "merkezi" ve "bilimsel" kabul edileceğini belirleyen yeni bir epistemik güç ilişkisi olarak ele alınmalıdır.

Sonuç olarak, büyük dil modellerinin mevcut literatüre aşırı bağımlılığı, akademik alanda yenilik üretme kapasitesini yapısal olarak sınırlayan bir etki yaratmaktadır. Yapay zekâ destekli üretim pratikleri eleştirel denetimden yoksun biçimde yaygınlaştığında, akademik bilgi giderek daha homojen, daha risksiz ve daha az dönüştürücü bir karakter kazanma tehlikesiyle karşı karşıya kalmaktadır. Bu bağlamda, yapay zekânın akademik üretimdeki rolü ancak insan araştırmacının eleştirel sezgisi, teorik cesareti ve epistemik sorumluluğu ile dengelendiği ölçüde, yeniliği destekleyen bir araç hâline gelebilir.

4. Güvenirlik Sorunu: Bilginin Doğrulanabilirliği ve Kaynak Güvenliği

Yapay zekâ destekli metin üretiminin akademik alanda yarattığı en temel tartışmalardan biri, üretilen bilginin güvenirliği meselesidir. Akademik bilgi, tarihsel olarak doğrulanabilirlik, şeffaflık, kaynakların denetlenebilirliği ve eleştirel değerlendirme ilkeleri üzerine inşa edilmiştir. Popper'ın (2003) bilim felsefesinde merkezi bir yer verdiği yanlışlanabilirlik ilkesi, bilimsel bilginin meşruiyetini sağlayan temel ölçütlerden biridir. Oysa büyük dil modellerinin çalışma mantığı, doğrulanmış bilgi üretmekten ziyade, mevcut dilsel örüntüler arasındaki olasılık ilişkilerini optimize etmeye dayanmaktadır. Bu yapısal özellik, yapay zekâ tarafından üretilen metinlerin epistemik güvenirliği açısından ciddi sorunlar doğurmakta; özellikle kaynak kullanımı, kavramsal tutarlılık ve şeffaflık alanlarında akademik standartları zorlamaktadır.

4.1. "Uydurma Kaynak" (Hallucinated Citations) Üretimi

Yapay zekâ tabanlı büyük dil modellerinin akademik bağlamda kullanımına ilişkin en dikkat çekici sorunlardan biri, bu sistemlerin yanlış ya da gerçekte var olmayan bibliyografik referanslar üretme eğilimidir. Son dönemde gerçekleştirilen deneysel çalışmalar, özellikle literatür taraması ve sistematik

derleme bağlamlarında, bu modellerin var olmayan makaleler, hatalı ya da sahte DOI numaraları ve gerçekte yayımlanmamış çalışmalar üretebildiğini ortaya koymaktadır (Walters & Wilder, 2023; Chelli, ve diğerleri, 2024). Biçimsel olarak akademik yazım kurallarına uygun görünen bu tür uydurma kaynaklar, bilimsel doğrulanabilirlikten tamamen yoksun olup, akademik bilginin güvenirliğini doğrudan tehdit etmektedir. Glynn'in (2025) vurguladığı üzere, bu sorun yalnızca teknik bir hata olarak değil; akademik bilgi üretiminde referans sistemlerinin yapısal kırılganlığına işaret eden epistemik bir problem olarak ele alınmalıdır. Büyük dil modellerinin genel hallusinasyon davranışlarını inceleyen çalışmalar da bu sistemlerin güvenilirlik sınırlarının net biçimde belirlenmemesi hâlinde, akademik üretimde ciddi bilgi bozulmalarına yol açabileceğini göstermektedir (Jiang, ve diğerleri, 2024).

Bu sorunun temelinde, büyük dil modellerinin gerçek bilgi ile gerçeğe benzeyen sentetik bilgi arasında epistemik bir ayrım yapamaması yatmaktadır. Maynez ve arkadaşlarının (2025) gösterdiği üzere, dil modelleri bilgi doğruluğunu değil, dilsel tutarlılığı ve olasılıksal uygunluğu maksimize edecek şekilde çalışır. Dolayısıyla model için "doğru" olan, akademik biçime uygun ve ikna edici görünen bir referans üretmektir; bu referansın gerçek dünyada karşılığı olup olmaması ikincil bir meseledir. Bu yönüyle yapay zekâ destekli referans üretimi, bilgi üretmekten çok, akademik bilginin biçimsel kodlarını taklit eden ve bilimsel meşruiyet izlenimi yaratan bir epistemik performans üretmektedir. Bu tür sahte kaynakların fark edilmeden akademik çalışmalara dâhil edilmesi, bilimsel literatürün bütünlüğü ve güvenilirliği açısından ciddi bir tehdit oluşturmaktadır.

Bu yapısal sorunun akademik yayıncılık açısından taşıdığı risk, yakın tarihli editoryal çalışmalarda açık biçimde ortaya konulmuştur. Glynn'in (2025) bilimsel yayıncılık pratiği üzerine

gerçekleştirdiği ayrıntılı inceleme, yapay zekâ tarafından üretilen "uydurma kaynakların" münferit kullanıcı hatalarından ziyade, büyük dil modellerinin epistemik işleyiş mantığından kaynaklanan sistematik bir problem olduğunu göstermektedir. Yazara göre bu modeller, referans üretiminde doğruluk denetimi gerçekleştirmemekte; bunun yerine akademik referans biçimine uygun, ikna edici görünen ancak gerçekte doğrulanamayan bibliyografik girdiler oluşturmaktadır. Bu durum, hakemlik ve editoryal denetim süreçlerinde tespiti güç sahte referansların bilimsel literatüre sızmasına yol açmakta ve akademik bilginin izlenebilirliğini ciddi biçimde zedelemektedir. Aynı çalışmada, bu epistemik riske karşı kullanılan her kaynağın tam metin erişiminin editoryal süreçlere dâhil edilmesi ve referans doğrulamasının kurumsal bir zorunluluk hâline getirilmesi, yapay zekâ destekli akademik üretimde güvenirliğin korunması açısından temel bir önlem olarak önerilmektedir (Glynn, 2025). Bu durum, akademik bilginin bireysel doğruluk iddialarından ziyade, kurumsal güven ve kolektif denetim mekanizmaları üzerinden ayakta kaldığını bir kez daha görünür kılmaktadır.

4.2. Kavramsal ve Mantıksal Tutarsızlıklar

Son dönem araştırmalar, büyük dil modellerinin (LLM) akademik yazım süreçlerinde yalnızca olgusal doğruluk sorunları değil, aynı zamanda daha derin düzeyde mantıksal ve kavramsal tutarsızlıklar üretebildiğini göstermektedir (Ghosh & ark., 2024; Liu & ark., 2025). Özellikle olumsuzlama yapıları, bağlaçlar ve çıkarımsal ilişkiler gibi temel mantık bileşenlerinde ortaya çıkan bu tutarsızlıklar, LLM çıktılarının yüzeyde tutarlı görünmesine karşın argüman zincirinin derin yapısında kopukluklar barındırabildiğine işaret etmektedir (Ghosh & ark., 2024). Bu durum, akademik metinlerde mantıksal sürekliliğin yalnızca dilsel akıcılıkla sağlanamayacağını ortaya koymaktadır (Liu & ark., 2025).

Kavramsal düzeyde ise benzer bir sorun alanı dikkat çekmektedir. Resnik ve Hosseini (2023), büyük dil modellerinin kavramlar arasında biçimsel olarak doğru görünen ancak bağlamsal, tarihsel veya kuramsal açıdan hatalı ilişkilendirmeler kurabildiğini vurgulamaktadır. Bu bulgu, LLM'lerin kavramsal anlamı epistemolojik bağlamı içinde inşa etmekte zorlandığını ve farklı teorik çerçeveler arasındaki ayrımları yeterince ayırt edemediğini göstermektedir (Resnik & Hosseini, 2023). Nitekim bu tür bağlamsız kavramsal eklemlenmeler, akademik metinlerin analitik tutarlılığını zayıflatan temel unsurlar arasında yer almaktadır.

Bu eğilim, farklı büyük dil modelleriyle üretilen akademik metinlerin karşılaştırmalı olarak incelendiği çalışmalarda da teyit edilmektedir. Aydın ve arkadaşlarının (2025) bulguları, LLM tabanlı metinlerin semantik açıdan yüksek düzeyde tekrarlayıcı olduğunu, analitik derinlik bakımından sınırlı kaldığını ve anlam bütünlüğünün çoğu zaman parçalı bir yapı sergilediğini ortaya koymaktadır. Bu durum, yapay zekâ destekli yazım süreçlerinde metnin biçimsel yeterliliği ile epistemik sağlamlığı arasındaki farkın giderek açıldığını göstermektedir.

Bu çalışmalar birlikte değerlendirildiğinde, yapay zekâ destekli akademik üretimde güvenirlik sorununun yalnızca doğru bilgi üretimiyle sınırlı olmadığı; aynı zamanda kavramsal tutarlılık, mantıksal süreklilik ve gerekçelendirme yapısının sistematik biçimde denetlenmesini zorunlu kıldığı açıkça ortaya çıkmaktadır (Ghosh & ark., 2024; Resnik & Hosseini, 2023). Dolayısıyla LLM tabanlı akademik yazım, insan araştırmacının eleştirel denetimi olmaksızın epistemik açıdan güvenilir bir üretim süreci sunmamaktadır (Liu, ve diğerleri, 2025).

Bu bağlamda sorun, büyük dil modellerinin yalnızca yanlış bilgi üretmesi değildir; asıl mesele, akademik bilginin kavramsal örgütlenme ve gerekçelendirme biçimlerinin sessiz fakat derinlikli bir dönüşüm geçirmesidir. LLM'lerin yüzeysel tutarlılık ve dilsel

akıcılık üretme kapasitesi, akademik metinlerin epistemik sağlamlığını garanti etmeye yetmemektedir. Aksine, mantıksal kopukluklar ve bağlamsız kavramsal eklemlenmeler, metnin bilimsel ikna gücünü zayıflatan yapısal kırılmalar olarak ortaya çıkmaktadır. Bu durum, akademik bilginin üretiminde insan araştırmacının rolünün yalnızca metin üretmekten ibaret olmadığını; kavramsal ayrımları koruma, teorik tutarlılığı sağlama ve gerekçelendirme zincirini denetleme sorumluluğunu merkezî biçimde sürdürmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla yapay zekâ destekli akademik yazım, eleştirel insan muhakemesiyle dengelenmediği sürece, epistemik açıdan güvenilir bir bilgi üretim pratiği olarak değerlendirilemez.

4.3. Bilgi Üretiminde Şeffaflık Sorunu

Akademik bilginin bilimsel niteliği, yalnızca üretilen içeriğin doğruluğuna değil; bilginin hangi yöntemlerle, hangi araçlarla ve hangi epistemik varsayımlar altında üretildiğinin açıklanabilir olmasına dayanır. Bilim felsefesi geleneğinde Popper'ın (2003) vurguladığı yanlışlanabilirlik ilkesi, bilginin ancak açık, denetlenebilir ve eleştiriye açık süreçler yoluyla bilimsel statü kazanabileceğini ileri sürmektedir. Bu bağlamda şeffaflık, akademik bilginin yalnızca etik bir gereği değil, aynı zamanda epistemolojik meşruiyetinin temel koşuludur. Bu nedenle şeffaflık sorunu, yalnızca teknik açıklanabilirlik meselesi olarak değil; bilginin kimin tarafından, hangi araçlarla ve hangi koşullar altında meşru kabul edildiğine ilişkin sosyolojik bir sorun olarak ele alınmalıdır.

Ancak yapay zekâ destekli metin üretim sistemlerinin akademik yazım süreçlerine dâhil olması, bu şeffaflık zeminini önemli ölçüde aşındırmaktadır. Büyük dil modelleri, araştırmacının doğrudan kontrol edemediği, iç işleyişi çoğu zaman kapalı olan ve karar süreçleri geriye dönük olarak izlenemeyen algoritmik yapılara dayanmaktadır. Burrell'in (2016) makine öğrenmesi

algoritmalarındaki “opacity” kavramsallaştırması, bu durumu teknik bir sınırlılıktan ziyade yapısal bir bilgi sorunu olarak ele alır. Burrell’e göre algoritmik sistemlerin hangi verilerle eğitildiği, hangi değişkenleri dışladığı ve hangi örüntüleri önceliklendirdiği çoğu zaman kullanıcılar ve hatta geliştiriciler için dahi tam olarak görünür değildir.

Pasquale’ın Data Access and AI Explainability adlı çalışması, bu durumu akademik bilgi üretimi bağlamında daha geniş bir çerçeveye oturtmaktadır. Pasquale’a (2025) göre yapay zekâ sistemleri, yalnızca bilgi üretim araçları değil; aynı zamanda bilgiye erişimi, açıklama yetkisini ve epistemik otoriteyi yeniden dağıtan kurumsal yapılardır. Akademik yazımda kullanılan büyük dil modellerinin hangi veri setlerine dayandığı, hangi bilimsel gelenekleri merkezileştirdiği ve hangi alternatif epistemolojileri sistematik biçimde dışladığı çoğu zaman açıklanmamaktadır. Bu durum, akademik bilginin kolektif denetime açık üretim niteliğini zayıflatmakta ve bilimi giderek daha fazla kapalı teknik sistemlere bağımlı hâle getirmektedir.

Şeffaflık sorunu, aynı zamanda akademik sorumluluk ve yazarlık ilkeleri açısından da belirgin gerilimler doğurmaktadır. COPE’nin (2023) yapay zekâ araçlarıyla ilgili rehberinde açıkça vurgulandığı üzere, yapay zekâ sistemleri ne epistemik niyet ne de ahlaki sorumluluk taşıyabilir; dolayısıyla akademik üretimde yazar statüsüne sahip olmaları mümkün değildir. Buna rağmen, yapay zekâ destekli metin üretiminin açıkça beyan edilmediği durumlarda, üretilen bilginin hangi ölçüde insan muhakemesine dayandığı belirsizleşmekte; bu da akademik hesap verebilirlik ilkesini zedelemektedir.

Floridi ve Chiriatti’nin (2020) GPT-3 üzerine yaptıkları değerlendirme de bu noktada önemlidir. Yazarlar, büyük dil modellerinin anlam üretmediğini; yalnızca dilsel olasılıkları optimize ettiğini vurgulayarak, bu sistemlerin epistemik şeffaflık

sağlamaktan yapısal olarak uzak olduğunu belirtmektedir. Modelin hangi bilgiye neden öncelik verdiği ya da hangi çıkarım zincirlerini hangi gerekçeyle kurduğu açıklanamadığı sürece, ortaya çıkan metinler biçimsel olarak ikna edici olsa bile bilimsel anlamda tam bir gerekçelendirme sunmamaktadır.

Bu çerçevede yapay zekâ destekli akademik üretimde şeffaflık sorunu, yalnızca teknik açıklanabilirlik meselesi olarak değil; bilginin sosyolojik olarak kimin tarafından, hangi koşullarda ve hangi güç ilişkileri içinde üretildiği sorusu üzerinden ele alınmalıdır. Pasquale'ın (2025) işaret ettiği gibi, veri erişimi ve model açıklanabilirliği kurumsal olarak güvence altına alınmadığı sürece, yapay zekâ akademik bilginin eleştirel, denetlenebilir ve kolektif niteliğini aşındırma potansiyeli taşımaktadır. Bu nedenle yapay zekânın akademik üretimdeki rolü, hız ve verimlilik söylemleriyle değil; bilimin epistemik bütünlüğünü koruyacak şeffaflık rejimleri çerçevesinde değerlendirilmelidir.

4.4. Büyük Dil Modellerinin Taşıdığı Epistemik Önyargılar

Akademik bilginin üretimi, hiçbir zaman toplumsal güç ilişkilerinden bütünüyle bağımsız olmamıştır. Bilgi sosyolojisinin klasik kabullerine göre, hangi bilginin meşru kabul edildiği, hangi teorilerin merkezî konum kazandığı ve hangi epistemolojik yaklaşımların marjinalleştirildiği; tarihsel, kurumsal ve siyasal bağlamlar içerisinde şekillenmektedir (Merton, 1973). Yapay zekâ destekli akademik üretim süreçleri ise bu tarihsel dinamikleri ortadan kaldırmak yerine, çoğu durumda mevcut epistemik hiyerarşileri yeniden üretme ve pekiştirme eğilimi taşımaktadır.

Büyük dil modelleri, eğitildikleri veri setleri aracılığıyla hâlihazırda baskın olan bilgi rejimlerini içselleştirir. Bu veri setleri ağırlıklı olarak Batı-merkezli akademik yayınlardan, İngilizce literatürden ve ana akım bilimsel dergilerden beslenmektedir. Bu durum, algoritmik çıktılarda belirli teorik geleneklerin, metodolojik

yaklaşımların ve kavramsal çerçevelerin sistematik biçimde öne çıkmasına yol açmaktadır (Birhane, 2021) Dolayısıyla yapay zekâ, tarafsız bir bilgi üretim aracı olmaktan ziyade, hangi bilginin görünür olacağını ve hangisinin sessizce marjinalleştirileceğini belirleyen bir epistemik filtre işlevi görmektedir.

Pasquale'ın (2025) vurguladığı üzere, yapay zekâ sistemlerinin epistemik etkisi yalnızca içerik düzeyinde değil, aynı zamanda kurumsal güç dağılımı düzeyinde de belirginleşmektedir. Veri erişimi, model eğitimi ve algoritmik karar süreçleri büyük ölçüde sınırlı sayıda teknoloji şirketinin ve akademik merkezlerin denetimi altındadır. Bu durum, akademik bilginin üretiminde küresel ölçekte asimetrik bir yapı ortaya çıkarmakta; özellikle Küresel Güney'e ait yerel bilgi biçimleri, alternatif epistemolojiler ve eleştirel kuramsal gelenekler yapay zekâ üretiminde ikincil bir konuma itilmektedir.

Bu epistemik asimetri, sosyal bilimler açısından özellikle sorunludur. Postkolonyal teori, feminist epistemoloji, eleştirel ırk çalışmaları ve çevresel adalet yaklaşımları gibi literatürler, hâkim akademik kanonun dışında konumlandıkları ölçüde, büyük dil modellerinin çıktılarında sınırlı biçimde temsil edilmektedir. Birhane'nin (2021) belirttiği gibi, algoritmik sistemler yalnızca teknik araçlar değil; aynı zamanda normatif tercihler taşıyan sosyoteknik yapılardır. Bu tercihler, hangi bilgi türlerinin "evrensel", hangilerinin ise "ikincil" olarak sunulacağını belirlemektedir.

Bu çerçevede, yapay zekâ sistemlerinin akademik bilgi üretiminde mevcut epistemik hiyerarşileri yeniden üretme eğilimi gösterdiğine ilişkin değerlendirme, konuyu ampirik düzeyde inceleyen güncel çalışmalarla da desteklenmektedir. Yakın tarihli bir analiz, büyük dil modellerinin akademik metin üretiminde, eğitim verilerinde yüksek görünürlüğe sahip olan kuramsal yaklaşımları ve yayın ekosisteminin merkezinde yer alan bilgi biçimlerini sistematik biçimde yeniden dolaşıma soktuğunu ortaya koymaktadır. Çalışma,

algoritmik çıktılarda gözlenen bu örüntünün bireysel kullanıcı tercihlerinden ziyade, veri erişimi, yayın dolaşımı ve kurumsal bilgi altyapılarındaki yapısal eşitsizliklerle ilişkili olduğunu vurgulamaktadır. Bu bulgu, yapay zekânın akademik alanda yalnızca bilgiye erişimi hızlandıran nötr bir araç değil; aynı zamanda hangi bilginin görünür, hangisinin marjinal kalacağını belirleyen bir epistemik güç mekanizması olarak işlediğini göstermektedir (Mehrabi & ark., 2022).

Epistemik önyargılar yalnızca içerik seçimiyle sınırlı değildir; aynı zamanda bilgi üretim hızının ve standartlaşmanın kendisi de eleştirel düşünceyi baskılayan bir etki yaratmaktadır. Yapay zekâ destekli metinlerin çoğu zaman risksiz, ortalama ve uzlaşıya dayalı ifadeler üretmesi, akademik alanın eleştirel ve dönüştürücü potansiyelini zayıflatmaktadır. Bu durum, bilginin giderek daha fazla "yönetilebilir", "ölçülebilir" ve "piyasaya uyumlu" hâle gelmesine yol açmakta; böylece akademik üretim, eleştirel kamusal işlevinden uzaklaşmaktadır (Floridi & Chiriatti, 2020).

Bilgi sosyolojisi açısından bakıldığında, bu süreç yapay zekânın akademik alanda yeni bir epistemik iktidar teknolojisi olarak konumlandığını göstermektedir. Akademik bilgi, yalnızca doğruluğu üzerinden değil; hangi algoritmalar aracılığıyla, hangi veri havuzlarından ve hangi kurumsal çıkarlar doğrultusunda üretildiği üzerinden de değerlendirilmek zorundadır. Aksi hâlde yapay zekâ destekli akademik üretim, bilginin çoğulcu, eleştirel ve dönüştürücü karakterini zayıflatan; epistemik çeşitliliği daraltan bir mekanizma hâline gelme riski taşımaktadır (Birhane, 2021; Pasquale, 2025).

Bu çerçevede epistemik önyargılar meselesi, yapay zekânın akademik üretimdeki rolüne ilişkin teknik bir ayrıntı olarak değil; bilginin toplumsal üretimi, meşruiyeti ve iktidarla kurduğu ilişkiler bağlamında merkezî bir sosyolojik sorun alanı olarak ele alınmalıdır. Yapay zekâ sistemleri, mevcut akademik kanonları ve hâkim bilgi

rejimlerini sorgulamadan yeniden ürettiği ölçüde, bilginin eleştirel, çoğulcu ve dönüştürücü niteliğini zayıflatma potansiyeli taşımaktadır. Bu nedenle yapay zekânın akademik alandaki kullanımı, yalnızca doğruluk ve verimlilik kriterleriyle değil; epistemik adalet, temsil ve güç asimetrileri çerçevesinde kurumsal ve etik düzeyde denetlenmelidir. Ancak böylesi eleştirel ve refleksif bir çerçeve içerisinde yapay zekâ, akademik bilginin özgünlüğünü ve toplumsal işlevini aşındıran bir araç olmaktan çıkarak, bilimsel üretimi destekleyen sınırlı ve sorumlu bir yardımcı konumunda değerlendirilebilir. Aksi hâlde yapay zekâ destekli akademik üretim, teknik bir dönüşüm olmanın ötesinde, bilginin epistemik bütünlüğünü uzun vadede aşındıran yapısal bir risk alanı olarak ortaya çıkmaktadır.

5. Epistemik Erozyon: Bilginin Yapısal Dönüşümü

Yapay zekâ destekli akademik üretimin hızla yaygınlaşması, yalnızca özgünlük ve güvenirlik sorunlarını derinleştirmekle kalmamakta; aynı zamanda bilimsel bilginin epistemik temellerinde yapısal bir aşınmaya yol açmaktadır. Bu bağlamda epistemik erozyon, bilginin doğrulanabilirlik, gerekçelendirme, metodolojik titizlik ve akademik topluluk içi eleştirel denetim gibi kurucu süreçlerinin zayıflamasını ifade eden analitik bir kavram olarak kullanılmaktadır. Bu süreçlerin çözülmesiyle birlikte bilim, bilgi üretimine dayalı eleştirel bir kurum olmaktan uzaklaşarak, giderek standartlaşmış metinlerin çoğaltıldığı teknik bir üretim alanına dönüşme riskiyle karşı karşıya kalmaktadır (Fricker, 2007).

Yapay zekânın akademik alandaki konumlanışı, bilginin ne olduğuna, kim tarafından üretildiğine ve hangi mekanizmalar aracılığıyla dolaşıma girdiğine ilişkin epistemik sınırları yeniden müzakereye açmaktadır (Kitcher, 2011). Özellikle sosyal bilimler açısından bu dönüşüm son derece kritiktir; zira sosyal bilimsel bilgi yalnızca ampirik doğruluğa değil, aynı zamanda kuramsal derinliğe,

yorumsal tutarlılığa ve eleştirel muhakemeye dayanır. Bu nedenle yapay zekâ destekli üretimin yaygınlaşması, sosyal bilimlerde bilginin niteliği kadar, bilginin toplumsal işlevi açısından da kalıcı etkiler üretmektedir.

5.1. Bilginin Değersizleşmesi: Aşırı Üretim ve Bilimsel Enflasyon

Yapay zekâ destekli akademik üretimin yol açtığı en belirgin yapısal dönüşümlerden biri, bilimsel bilginin üretim maliyetlerinin radikal biçimde düşmesiyle birlikte değer rejiminin sarsılmasıdır. Büyük dil modellerinin akademik yazım süreçlerine dâhil edilmesi, araştırma üretiminin zaman, emek ve bilişsel yoğunluk gereksinimini azaltmakta; bu durum ise akademik alanı nitelik temelli birikim mantığından hız ve dolaşım odaklı bir üretim rejimine doğru sürüklemektedir. Bilginin hızla çoğaltılabilir hâle gelmesi, bilimsel katkının ayırt edilebilirliğini zayıflatmakta ve akademik değerin ölçülme biçimlerini dönüştürmektedir (Ma, 2024).

Lai Ma'nın (2024) üretken yapay zekâ ve akademik yayıncılık ilişkisine dair analizleri, bu sürecin bireysel araştırmacı tercihlerinin ötesinde, platformlaşmış akademik altyapıların yapısal etkilerinden kaynaklandığını göstermektedir. Özellikle Scopus gibi merkezî ve sınırlı akademik korpuslara dayanan yapay zekâ sistemleri, mevcut yayın hacmini daha da hızlandırmakta; ancak bu nicel genişleme, bilimsel katkının özgünlüğünü artırmaktan ziyade tekrar ve sirkülasyonu teşvik etmektedir. Bu bağlamda akademik bilgi, özgün epistemik katkıdan çok, dolaşım hızı ve görünürlük üzerinden değer kazanan bir meta hâline gelme riski taşımaktadır.

Wright'ın analizleri, bu süreci daha geniş bir epistemik ekonomi çerçevesine yerleştirmektedir. Wright'a (2025a) göre modern bilgi üretim rejimlerinin temel paradoksu, bilgi miktarındaki artışa rağmen epistemik belirsizliğin yapısal olarak ortadan

kaldırılamamasıdır. Yayın hacminin genişlemesi, hangi bilginin anlamlı, güvenilir ve yönlendirici olduğu sorusunu daha da karmaşık hâle getirmekte; böylece bilgi bolluğu, epistemik kıtlıkla birlikte işlemektedir. Bu durum, bilimsel enflasyonun yalnızca nitelik kaybı değil; aynı zamanda dikkat, güven ve epistemik otoritenin kıt kaynaklara dönüşmesi anlamına geldiğini göstermektedir.

Bu enflasyonist dinamik, akademik alanın kurumsal işleyişi üzerinde de belirgin baskılar yaratmaktadır. Yapay zekâ destekli yazım araçlarının yaygınlaşmasıyla birlikte daha fazla metin daha kısa sürede dolaşıma girmekte; ancak hakemlik, editoryal değerlendirme ve akademik denetim gibi insanî süreçler aynı hızda genişleyememektedir. Sonuç olarak doğrulama maliyetleri artmakta, akademik güven ilişkileri zayıflamakta ve dikkat ekonomisi giderek daha kırılgan hâle gelmektedir (Kelly, 2025).

Bu çerçevede bilimsel enflasyon, yalnızca "çok yayın" meselesi olarak değil; akademik bilginin değerini belirleyen epistemik ve kurumsal mekanizmaların dönüşümü olarak ele alınmalıdır. Yapay zekâ destekli üretim, bilginin dolaşım hızını artırırken, bilginin anlamlandırılması ve gerekçelendirilmesi için gerekli olan zaman ve düşünsel yoğunluğu sistematik olarak aşındırmaktadır. Bu durum, akademik bilginin uzun vadeli üretim kapasitesi açısından ciddi bir epistemik erozyon riskine işaret etmektedir.

5.2. Kavramsal Alanın Daralması: Çoğulculuğun Zayıflaması

Yapay zekâ destekli akademik üretimin yarattığı dönüşüm, yalnızca bilginin değer rejimini değil; aynı zamanda akademik alanda hangi kavramların dolaşıma girebildiğini ve hangi epistemolojik yaklaşımların meşruiyet kazandığını da belirlemektedir. Bu bağlamda ortaya çıkan temel sorun, epistemik çoğulculuğun zayıflaması ve kavramsal alanın giderek daralmasıdır. Yapay zekâ sistemleri, bilginin çeşitliliğini genişletmekten ziyade,

hâkim bilgi rejimlerini yeniden üretme eğilimi göstermektedir (Ma, 2024).

Lai Ma'nın (2024) vurguladığı üzere, üretken yapay zekâ sistemleri akademik yayıncılıkta giderek daha merkezî ve sınırlı veri altyapılarına dayanmaktadır. Batı merkezli, İngilizce ağırlıklı ve belirli dergi ekosistemleri etrafında şekillenen akademik korpuslar, hangi kavramların "temel" ya da "kanonik" kabul edileceğini, hangi yaklaşımların ise marjinalleştirileceğini belirlemektedir. Yapay zekâ bu veri havuzlarından öğrendikçe, akademik metinlerde kullanılan kavramsal çerçeveler de aynı epistemik hiyerarşileri yeniden üretmektedir. Böylece kavramsal çeşitlilik, teknik bir sorun değil; bilgi dolaşımının yapısal bir sonucu olarak daralmaktadır.

Bu sürecin epistemolojik sonuçlarını anlamak açısından Wright'ın çalışmaları kritik bir katkı sunmaktadır. Wright, çağdaş bilgi üretim rejimlerinde epistemik çeşitliliğin bireysel akademik tercihlerden çok, kurumsallaşmış bilgi dolaşım mekanizmaları tarafından belirlendiğini göstermektedir. Belirli teorik çerçevelerin sürekli yeniden dolaşıma sokulması, alternatif kavramsal yaklaşımların görünürlüğünü azaltmakta; bu yaklaşımların epistemik meşruiyetini zayıflatmaktadır. Wright'ın ifadesiyle bu durum, epistemik *salience'ın* çöküşü ve yorumlayıcı çeşitliliğin aşınması anlamına gelmektedir (Wright, 2025a). Yapay zekâ destekli akademik üretim, bu kapanmayı kırmak yerine, mevcut kavramsal hiyerarşileri otomatikleştirerek pekiştirme riski taşımaktadır.

Bu daralma küresel ölçekte daha da belirginleşmektedir. Birhane'nin (2020) algoritmik sömürgecilik kavramsallaştırması, yapay zekâ sistemlerinin Batı merkezli bilgi üretim biçimlerini evrensel normlar olarak dayattığını ortaya koymaktadır. Küresel Güney'e ait yerel epistemolojiler, bağlamsal bilgi biçimleri ve alternatif teorik gelenekler hem veri setlerinde hem de algoritmik çıktılarda sistematik biçimde yetersiz temsil edilmektedir. Böylece

epistemik çoğulculuk, teknik tarafsızlık iddiaları altında fiilen aşınmaktadır.

Sosyal bilimler açısından bu süreç özellikle sorunludur. Sosyal bilimsel bilgi, tarihsel, kültürel ve normatif çeşitlilik üzerine inşa edilir. Ancak yapay zekâ destekli akademik üretim, bu çeşitliliği genelleştirilebilir ve platform uyumlu kavramlara indirgeme eğilimi göstermektedir. Wright'ın vurguladığı üzere, yapay zekâ temelli bilgi üretiminde akıcılığın (fluency) titizliğin (rigour) yerini alması, yalnızca epistemik çeşitliliği değil; eleştirel düşünme kapasitesini de yapısal olarak daraltmaktadır (Wright, 2025b).

Bu bağlamda yapay zekâ destekli akademik üretim, epistemik çoğulculuğu genişleten bir araç olmaktan ziyade, hangi bilginin düşünülebilir ve meşru kabul edileceğini belirleyen yeni bir epistemik iktidar mekanizması olarak işlemektedir. Kavramsal alanın daralması, akademik bilginin eleştirel ve dönüştürücü potansiyelini zayıflatmakta; bilimsel üretimi giderek daha homojen ve düşük riskli bir entelektüel pratiğe indirgemektedir.

5.3. Teorik Derinliğin ve Eleştirel Kapasitenin Zayıflaması

Bir önceki başlıkta tartışıldığı üzere, yapay zekâ destekli akademik üretimin kavramsal alanı daraltıcı etkisi yalnızca hangi teorilerin görünür olduğu meselesiyle sınırlı değildir. Bu süreç, aynı zamanda bilginin nasıl düşünüldüğü, nasıl gerekçelendirildiği ve nasıl eleştirel bir çerçeveye oturtulduğu üzerinde de dönüştürücü bir etki yaratmaktadır. Özellikle büyük dil modellerinin epistemik altyapı olarak akademik üretime eklemlenmesi, teorik derinlik ve eleştirel düşünme kapasitesinde yapısal bir zayıflamaya yol açmaktadır (Kelly, 2025).

Kelly'ye (2025) göre bu zayıflama, bireysel yazar yetersizliğine indirgenemez; bilgi üretiminin altyapısal koşulları üzerinden açıklanmalıdır. Kelly'ye göre büyük dil modelleri, akademik bilgiyi koherent teorik bütünlükler içerisinde üretmek

yerine, farklı bilgi kırıntılarını "koherans simülasyonu" altında bir araya getiren epistemik altyapılar olarak işlev görmektedir. Bu durum, teorik argümanın iç gerilimlerini, çelişkilerini ve açmazlarını görünmez kılarak, metni yüzeysel olarak tutarlı fakat analitik olarak kırılgan hâle getirmektedir.

Bu altyapısal dönüşüm, Wright'ın ortaya koyduğu epistemik kıtlık (epistemic scarcity) kavramıyla birlikte düşünüldüğünde daha da açıklık kazanmaktadır. Wright'a göre çağdaş bilgi rejimlerinde sorun, bilginin eksikliği değil; doğrulanabilir, bağlama yerleşik ve eyleme rehberlik edebilir bilginin kıtlaşmasıdır. Büyük dil modelleri, geçmiş literatürün yoğun tekrarına dayalı üretim mantıkları nedeniyle, teorik yeniliği ve eleştirel sıçramayı mümkün kılan belirsizlik alanlarını kapatma eğilimi göstermektedir (Wright, 2025a). Bu bağlamda yapay zekâ destekli metinler, teorik risk almaktan kaçınan, ortalama epistemik pozisyonları yeniden üreten güvenli metinler üretmektedir.

Han'ın (2025) "şey-olmayanlar" kitabında geliştirdiği analiz, bu durumu yalnızca akademik değil, daha geniş bir düşünme krizinin parçası olarak ele almaktadır. Han'a göre dijitalleşmiş bilgi ortamlarında düşünme, nesnelerle kurulan derin ilişkilerden koparak "şey-olmayanlar" üzerinden yürüyen hızlı ve yüzeysel bir biliş biçimine indirgenmektedir. Büyük dil modellerinin akademik yazımda yaygınlaşması, teorik düşüncenin zamansal yoğunluğunu ve kavramsal direncini aşındırarak düşünmeyi hızlandırılmış bir dolaşıma tâbi kılmaktadır. Bu durum, eleştirel teorinin gerektirdiği yavaşlık, gerilim ve kavramsal mücadele alanlarını sistematik biçimde aşındırmaktadır.

Bu aşınma, Fricker'ın (2007) 'epistemik adalet'i açısından da önemli sonuçlar doğurmaktadır. Eleştirel düşünme kapasitesinin zayıflaması, yalnızca bireysel entelektüel yetilerin gerilemesi anlamına gelmez; aynı zamanda akademik öznenin epistemik fail olarak konumunun sarsılması anlamına gelir. YZ destekli metin

üretimi, araştırmacıyı teorik iddia geliştiren, kavramsal risk alan bir özne olmaktan çıkararak, mevcut bilgi kalıplarını düzenleyen ve denetleyen bir aracıya dönüştürme riski taşımaktadır.

Bu nedenle teorik derinliğin zayıflaması, önceki başlıkta ele alınan kavramsal daralma sürecinin doğal bir uzantısıdır. Bu durum, yalnızca metin düzeyinde kalmayıp, akademik emeğin niteliğini ve araştırmacı öznenin konumunu da dönüştürmektedir. Bir sonraki bölümde ele alınacağı üzere, bu dönüşüm akademik emeğin anlamı ve entelektüel otonomi üzerinde doğrudan etkiler yaratmakta; araştırmacıyı düşünce üreten bir failden, algoritmik çıktıları yöneten bir editöre indirgeme riski taşımaktadır.

5.4. Akademik Emek ve Entelektüel Otonominin Aşınması

Hannah Arendt'in İnsanlık Durumu'nda geliştirdiği emek, iş ve eylem ayrımı, modern toplumda insan etkinliğinin geçirdiği dönüşümü anlamak bakımından olduğu kadar, günümüz akademik üretim rejimini kavramsallaştırmak açısından da güçlü bir analitik çerçeve sunmaktadır. Arendt'e göre emek, sürekliliği zorunlu olan ve kendini tekrar eden bir faaliyet alanını; iş, nispeten kalıcı nesnelerin üretimini; eylem ise insanın dünyada özgün bir fail olarak ortaya çıkışını ifade eder. Modern koşullarda sorunlu olan, bu ayrımların silinmesi ve özellikle eylemin, yani düşünmeye, yargıya ve sorumluluğa dayalı özgür insan etkinliğinin, otomatikleşmiş süreçler içinde erimesidir (Arendt, 1994). Arendt'in bu çözümlemesi, akademik emeğin giderek teknikleşen ve hızlanan yapısında epistemik öznenin konumunu yeniden düşünmeyi zorunlu kılmaktadır.

Yapay zekâ destekli akademik üretimin yaygınlaşmasıyla birlikte akademik emek, yalnızca yoğunlaşan bir üretim baskısı altında dönüşmemekte; aynı zamanda entelektüel otonominin dayandığı düşünme ve yargı pratikleri de yeniden yapılandırılmaktadır. Arendt'in uyardığı biçimiyle, düşünmenin

araçsal süreçlere devredildiği bir düzende özne, üreten ve anlam kuran bir fail olmaktan ziyade, işleyen sistemlerin yöneticisi ya da denetçisi konumuna indirgenmektedir. Bu durum, akademik emeğin epistemik niteliğini aşındırarak, bilginin üretiminde öznenin sorumluluğunu belirsizleştirir.

Bu bağlamda Carter'ın (2017) epistemik özerklik tartışması, akademik öznenin karşı karşıya olduğu yapısal gerilimi açık biçimde ortaya koymaktadır. Carter, bilişsel süreçlerin teknoloji aracılığıyla dışsallaştırılmasının belirli sınırları aştığında, öznenin entelektüel öz-yönelim kapasitesini zayıflattığını savunur. Akademik yazımın ve analiz süreçlerinin algoritmik sistemlerce üstlenilmesi, yalnızca emek tasarrufu sağlamaz; akademik öznenin düşünsel emeğiyle kurduğu ilişkiyi dönüştürerek epistemik failliğin içini boşaltabilir.

Bu dönüşüm, entelektüel otonomiyi yalnızca bireysel bir yetkinlik değil, akademik emeğin örgütlenme biçimiyle doğrudan ilişkili bir yapı olarak ele almayı gerekli kılar. Matheson'un (2023) vurguladığı üzere epistemik otonomi, öznenin ne zaman kendi yargısına dayanacağını ne zaman kendi yargısına dayanacağını ve ne zaman başkalarının ya da araçların bilgisinden yararlanacağını ayırt edebilme yetisini içerir. Ancak bu ayırt etme kapasitesi, akademik üretimin hız, verimlilik ve nicelik odaklı yeniden yapılandırıldığı koşullarda giderek zayıflamaktadır. Böylece epistemik özne, biçimsel olarak özerk görünse bile, fiilen dışsal düzenleyicilere tabi hâle gelmektedir.

Beebe'nin (2024) ampirik bulguları bu teorik çerçeveyi tamamlar niteliktedir. Entelektüel tevazu ile dengelenmeyen epistemik otonominin, akademik ve kamusal bilgi alanlarında yanlış bilgiye açıklığı artırdığı gösterilmektedir. Arendt'in (1994) "düşüncesizlik" (thoughtlessness) olarak adlandırdığı durum, tam da bu noktada kuramsal olarak açıklayıcı hâle gelmektedir: Akademik emek, düşünmenin yerini alan otomatik prosedürler etrafında örgütlendiğinde, epistemik özne yargı kuran, sorumluluk üstlenen ve

eylemin sonuçlarıyla bağ kurabilen bir fail olmaktan giderek uzaklaşmaktadır.

Dolayısıyla yapay zekâ destekli akademik üretim, yalnızca yeni bir teknik imkân olarak değil; akademik emeğin niteliğini, entelektüel otonominin sınırlarını ve epistemik öznenin sorumluluğunu köklü biçimde dönüştüren yapısal bir eşik olarak değerlendirilmelidir. Bu eşikte belirleyici olan, insanın üretim sürecinden bütünüyle çekilmesi değil; düşünmenin, yargının ve epistemik hesap verebilirliğin hangi koşullarda insana ait kalabildiği sorusudur. Akademik emeğin epistemik değerini koruyabilmesi, yapay zekânın sağladığı imkânlardan ziyade, epistemik öznenin hâlâ düşünen, sorgulayan ve sorumluluk üstlenen bir fail olarak konumunu muhafaza edip edemediğine bağlıdır.

Sonuç

Bu çalışma, yapay zekâ destekli akademik üretimin yalnızca yeni bir teknik imkân olarak değil; bilginin üretim koşullarını, akademik emeğin niteliğini ve epistemik öznenin konumunu dönüştüren dönüşüm bir eşik olarak değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürmüştür. İnceleme boyunca ortaya konulduğu üzere, üretken yapay zekâ sistemleri akademik yazım süreçlerini hızlandırmakta, biçimsel yeterliliği artırmakta ve belirli ölçülerde erişilebilirlik sağlamaktadır. Ancak bu kazanımlar, özgünlük, güvenirlik, teorik derinlik ve eleştirel muhakeme gibi akademik bilginin kurucu unsurlarıyla birlikte düşünüldüğünde, ciddi epistemik riskleri de beraberinde getirmektedir.

Özellikle büyük dil modellerinin çalışma mantığı, bilginin gerekçelendirilmesi yerine olasılıksal tutarlılığın; teorik yenilik yerine mevcut literatürün yeniden düzenlenmesinin; eleştirel gerilim yerine güvenli ve ortalama epistemik pozisyonların tercih edilmesine yol açmaktadır. Bu durum, akademik üretimde nicel genişleme ile epistemik derinlik arasındaki gerilimi

keskinleştirmekte ve bilimsel bilginin ayırt edici değerini aşındırmaktadır. Akademik üretimin hızlanması, doğrulama maliyetlerini düşürmek yerine artırmakta; hakemlik, editoryal denetim ve kolektif eleştiri mekanizmaları bu yükü taşımakta giderek zorlanmaktadır.

Çalışmanın merkezî kavramlarından biri olan epistemik erozyon, bu bağlamda yalnızca yanlış bilgi üretimi ya da etik ihlallerle sınırlı bir sorun alanına işaret etmemektedir. Aksine epistemik erozyon, bilginin nasıl kurulduğuna, hangi teorik çerçevelerin dolaşıma girdiğine ve akademik öznenin hangi koşullarda düşünsel bir fail olarak var olabildiğine ilişkin daha derin bir dönüşümü ifade etmektedir. Yapay zekâ destekli akademik üretim, eleştirel denetimle sınırlandırılmadığı ölçüde, bilginin çoğulcu, tartışmalı ve dönüştürücü niteliğini zayıflatma potansiyeli taşımaktadır.

Bu noktada, akademik emeğin dönüşümü özellikle dikkat çekicidir. Yapay zekâ, araştırmacıyı metin üreten bir özne olmaktan çıkararak, giderek algoritmik çıktıları denetleyen ve düzenleyen bir editöre indirgeme riski taşımaktadır. Bu dönüşüm, entelektüel otonominin yalnızca bireysel bir yetkinlik değil, aynı zamanda düşünmeye ayrılan zaman, belirsizlikle temas ve teorik risk alma kapasitesiyle ilişkili olduğunu göstermektedir. Düşünmenin yerini otomatik prosedürlerin aldığı bir akademik üretim rejimi, epistemik öznenin sorumluluk, yargı ve hesap verebilirlik kapasitesini zayıflatmaktadır.

Bu çalışma, yapay zekânın akademik alandan bütünüyle dışlanması gerektiğini savunmamaktadır. Aksine, yapay zekânın ancak sınırlı, şeffaf ve insan muhakemesine tabi bir yardımcı olarak konumlandırıldığı ölçüde akademik üretimi destekleyebileceğini ileri sürmektedir. Belirleyici olan, teknolojinin varlığı değil; bilginin üretiminde hangi faaliyetlerin insana ait kalacağıdır. Düşünme, kuramsal sezgi, kavramsal risk alma ve eleştirel yargı,

otomatikleştirilebilir süreçler değil; akademik bilginin özünü oluşturan insani etkinliklerdir.

Sonuç olarak, yapay zekâ destekli akademik üretim, bilimsel bilginin geleceğine ilişkin normatif bir tercih alanı açmaktadır. Bu tercih, verimlilik ve hız lehine epistemik bütünlükten vazgeçmek ile; teknolojik imkânları eleştirel denetim altında tutarak bilginin özgünlüğünü, çoğulculuğunu ve eleştirel niteliğini korumak arasında şekillenmektedir. Akademik alanın tarihsel sorumluluğu, bu tercihi teknik kolaylıklar doğrultusunda değil; bilginin kamusal değeri, epistemik adalet ve entelektüel sorumluluk ilkeleri temelinde yapmaktır. Aksi hâlde yapay zekâ, bilimi güçlendiren bir araç olmaktan ziyade, bilginin anlamını aşındıran sessiz fakat belirleyici bir altyapıya dönüşme riski taşımaktadır.

Kaynakça

Almryad, A., & Musa, H. (2025). The Role of Artificial Intelligence in Scientific Writing: A Higher Education Review. *APJESS, 13*(3), 131–141. doi:10.21541/apjess.1676506

Arendt, H. (1994). *İnsanlık Durumu* (9 b.). (B. S. Şener, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.

Aydın, O., Karaarslan, E., Erenay, F. S., & Bacanin, N. (2025). Generative AI in Academic Writing: A Comparison of DeepSeek, Qwen, ChatGPT, Gemini, Llama, Mistral, and Gemma. *ArXiv*, abs/2503.04765. doi:10.48550/arxiv.2503.04765

Beebe, J. R. (2024). The Pitfalls of Epistemic Autonomy without Intellectual Humility. *Social Epistemology, 38*, 331- 349. doi:10.1080/02691728.2024.2342870

Bender, E., Gebru, T., McMillan-Major, A., & Shmitchell, S. (2021). On the Dangers of Stochastic Parrots: Can Language Models Be Too Big? . *ACM Conference on Fairness, Accountability, and Transparency* (s. 610 - 623). Canada: FAccT '21. doi:10.1145/3442188.3445922

Birhane, A. (2020). Algorithmic colonization of Africa. *SCRIPTed, 17*(2), s. 389–409. doi:10.2966/scrip.170220.389

Birhane, A. (2021). Algorithmic injustice: A relational ethics approach. *Patterns, 2*(2), 100205. doi:10.1016/j.patter.2021.100205

Burrell, J. (2016). How the machine “thinks”: Understanding opacity in machine learning algorithms. *Big Data & Society, 3*(1), 1-12. doi:10.1177/2053951715622512

Carter, J. (2017). Intellectual autonomy, epistemic dependence and cognitive enhancement. *Synthese,, 197*, 2937 - 2961. doi:10.1007/s11229-017-1549-y

Chelli, M., Descamps, J., Lavoué, V., Trojani, C., Azar, M., Deckert, M., . . . Ruetsch-Chelli, C. R.-C. (2024). Hallucination rates and reference accuracy of ChatGPT and Bard for systematic reviews: Comparative analysis. *Journal of Medical Internet Research, 26*. doi:10.2196/53164

Collins, R. (2016). *Felsefelerin sosyolojisi: Entelektüel değişimin global teorisi.* (T. Göbekçin, Çev.) Sakarya: Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları.

COPE. (2023). *Authorship and artificial intelligence tools.* Committee on Publication Ethics: https://publicationethics.org/resources/discussion-documents/authorship-and-artificial-intelligence-tools adresinden alındı

Coveney, P. v., & Succi, S. (2025). The wall confronting large language models. *arXiv*. doi:10.48550/arXiv.2507.19703

Floridi, L., & Chiriatti, M. (2020). GPT-3: Its Nature, Scope, Limits, and Consequences. *Minds & Machines, 30*, 681–694. doi:10.1007/s11023-020-09548-1

Fricker, M. (2007). *Epistemic injustice: Power and the ethics of knowing.* . Oxford University Press.

Ghosh, B., Hasan, S., Arafat, N. A., & Khan, A. (2024). Logical consistency of large language models in fact-checking. *arXiv*. doi:10.48550/arXiv.2412.16100

Glynn, A. (2025). Guarding against artificial intelligence – hallucinated citations: The case for full-text reference

deposit. *European Science Editing, 51*. doi:10.3897/ese.2025.e153973

Han, B.-C. (2025). *Şey-olmayanlar: gündelik hayatın altüst oluşu.* (E. Özel, Çev.) İstanbul: Ketebe Yayınları.

Hanson, M. A., Gómez Barreiro, P., Crosetto, P., & Brockington, D. (2023). (2023). The strain on scientific publishing. *arXiv*. doi:10.48550/arXiv.2309.15884

Jiang, C., Qi, B., Hong, X., Fu, D., Cheng, Y., Meng, F., . . . Zhou, J. (2024). Hallucinated citations in large language models. *arXiv*. doi:10.48550/arXiv.2403.20009

Kasneci, E., Sessler, K., Küchemann, S., Bannert, M., Dementieva, D., Fischer, F., . . . Claudia Nerdel, J. P. (2023). ChatGPT for good? On opportunities and challenges of large language models for education. *Learning and Individual Differences, 103,, 103*. doi:10.1016/j.lindif.2023.102274

Kelly, M. (2025). Situated Epistemic Infrastructures: A Diagnostic Framework for Post-Coherence Knowledge. *ArXiv*. doi:10.48550/arxiv.2508.04995

Khalifa, M., & Albadawy, M. (2024). Using artificial intelligence in academic writing and research: An essential productivity tool. *Computer Methods and Programs in Biomedicine Update, 5*. doi:10.1016/j.cmpbup.2024.100145

Kitcher, P. (2011). *Science in a Democratic Society. Prometheus Books.* Prometheus Books.

Kuhn, T. S. (2017). *Bilimsel devrimlerin yapısı* . (N. Kuyaş, Çev.) Kırmızı Yayınları.

Liu, Y., Guo, Z., Liang, T., Shareghi, E., Vulić, I., & Collier, N. (2025). Aligning with logic: Measuring, evaluating and

improving logical preference consistency in large language models. *arXiv*. doi:10.48550/arXiv.2410.02205

Ma, L. (2024). Generative AI for Academic Publishing? Some Thoughts About Epistemic Diversity and the Pursuit of Truth. *KULA: Knowledge Creation, Dissemination, and Preservation Studies*. doi:10.18357/kula.287

Mabirizi, V., Katushabe, C., Muhoza, G., & Rugasira, J. (2025). A systematic review of the impact of generative AI on postgraduate research: Opportunities, challenges, and ethical implications. *Discover Artificial Intelligence, 5*. doi:10.1007/s44163-025-00495-3

Marcus, G. (2022). *Deep learning is hitting a wall.* . Nautilus: https://nautil.us/deep-learning-is-hitting-a-wall-238440/ adresinden alındı

Matheson, J. (2023). Epistemic Autonomy and Intellectual Humility: Mutually Supporting Virtues . *Social Epistemology, 38*, 318-330. doi:10.1080/02691728.2023.2258093

Maynez, J., Narayan, S., Bohnet, B., & McDonald, R. (2025). On faithfulness and factuality in abstractive summarization. *arXiv*, 2410.02205. doi:10.48550/arXiv.2410.02205

Mehrabi, N., Morstatter, F., Saxena, N., & Lerman, K. (2022). A survey on bias and fairness in machine learning. *ACM Computing Surveys, 54*(6), 1–35. doi:10.1145/3457607

Merton, R. K. (1973). *The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations.* Chicago: University of Chicago Press.

Mezzadri, D. (2025). The paradox of ethical AI-assisted research. *Journal of Academic Ethics, 23*, 2653–2667. doi:10.1007/s10805-025-09671-7

Nature Editorial. (2023). Tools such as ChatGPT threaten transparent science. *Nature, 613*, 612. doi:10.1038/d41586-023-00191-1

Pasquale, F. (2025). *Data access and AI explainability.* . Cambridge University Press.

Popper, K. R. (2003). *Bilimsel araştırmanın mantığı.* (İ. A. Turan, Çev.) Yapı Kredi Yayınları.

Rahman, G., Mudhsh, B. A., Almutairi, E. A., & Kouki, M. (2025). AI-generated text in academic writing: Balancing structural proficiency and intellectual autonomy. *International Journal of Innovative Research and Scientific Studies, 8*(4), 819–831. doi:10.53894/ijirss.v8i4.7953

Resnik, D. B., & Hosseini, M. (2023). The impact of AUTOGEN and similar fine-tuned large language models on the integrity of scholarly writing. *The American Journal of Bioethics, 23*(10), 50-52. doi:10.1080/15265161.2023.2250276

Walters, W. H., & Wilder, E. I. (2023). Fabrication and errors in the bibliographic citations generated by ChatGPT. *Sci Rep, 13*. doi:10.1038/s41598-023-41032-5

Wright, C. (2025a). Epistemic Scarcity: The Economics of Unresolvable Unknowns. *ArXiv*, abs/2507.01483. doi:10.48550/arxiv.2507.01483

Wright, C. (2025b). Cognitive Castes: Artificial Intelligence, Epistemic Stratification, and the Dissolution of Democratic Discourse. s. abs/2507.14218. doi:10.48550/arxiv.2507.14218

Zuboff, S. (2021). *Gözetleme kapitalizmi çağı: Gücün yeni sınırında insan geleceği için savaş.* (T. Uzunçelebi, Çev.) Okuyan Us.

BÖLÜM 6

Risk Toplumu, Dijitalleşme ve Dijital Yerliler

ARZU BOZDAĞ TULUM[1]

Giriş

Bu çalışma, sosyolog Ulrich Beck'in (1992) klasikleşmiş tezi olan Risk Toplumu kavramını, günümüzün baskın olgusu olan dijitalleşmenin merceğinden yeniden okumayı ve bu dönüşümün merkezindeki kuşak olan Dijital Yerliler (Prensky, 2001) bağlamında incelemeyi amaçlamaktadır.

Modernleşmenin ileri aşaması olarak tanımlanan Risk Toplumu, sanayi sonrası dönemde üretilmiş risklerin (çevresel, nükleer, finansal) zenginlikten daha kritik bir dağıtım meselesi hâline gelmesiyle karakterizedir. Geleneksel riskler (örneğin, doğal afetler) hesaplanabilirken, Beck'in bahsettiği yeni riskler sınırsal, küresel ve radikal belirsizlik içermektedir.

Günümüz küresel bağlamında, dijital teknolojilerin yaygınlaşması bu risklerin doğasını ve tesir derecesini kökten değiştirmiştir. Dijitalleşme, bir yandan ekonomik ve sosyal faydalar sağlarken, diğer yandan siber güvenlik ihlalleri, dezenformasyon, algoritmik ayrımcılık ve gözetim kapitalizmi gibi tamamen yeni bir

[1] Dr. Öğr. Üyesi, Malatya Turgut Özal Üniversitesi, Sosyoloji, Orcid: 0000-0001-6925-0145

risk matrisi yaratmıştır (Zuboff, 2019; O'Neil, 2016). Artık risk sadece bacadan çıkan duman değil, aynı zamanda hızla yayılan bir yalan haber veya ele geçirilen kişisel verilerdir.

Bu yeni ve sürekli değişen risk ortamının tam merkezinde ise Dijital Yerliler kuşağı yer almaktadır. Bu bireyler, teknolojiyle doğmuş olmanın getirdiği çeviklikle bu yeni araçları kullanmada yetkin olsalar da aynı zamanda siber zorbalıktan mahremiyet ihlallerine kadar dijital risklere karşı en savunmasız gruplardan birini oluşturmaktadırlar. Onlar, Risk Toplumu'nun dijital evriminin hem gözetlenen özneleri hem de bu risklerle mücadele etme potansiyeline sahip aktif aktörleridir.

Bu çalışma, Risk Toplumu teorisini, siber risklerin yaygınlığı ve gençler üzerindeki etkileri üzerinden teorik ve ampirik literatürle derinleştirecektir. Temel tezi, bir yönü ile dijitalleşmenin riskleri yaygınlaştırdığı ve bireyselleştirdiği iken diğer yönü ile Dijital Yerliler'i hem bu risklerin taşıyıcısı hem de risk yönetimi konusunda yeni yetkinlikler geliştirmek zorunda kalan nesil konumuna getirdiğidir. Sonraki kısımlarda sırasıyla Risk Toplumu'nun temel dayanakları, yeni nesil dijital risk alanları ve bu risklerin Dijital Yerliler üzerindeki sosyal etkilere odaklanılacaktır.

Risk Toplumu ve Yeni Risk Alanları

Kuramsal Temel: Üretilmiş Riskler ve Belirsizlik

Risk, henüz gerçekleşmemiş, bilinmezlik içeren bir durumu belirtir. Öngörülemezlik hali, en hafif tabirle zihin karıştırıcı ve huzursuzluk yaratıcıdır; ancak taşıdığı potansiyel, en ağır durumda ciddi bir tehdit veya tehlike anlamına gelir (Bauman, 2003: 7).

Risk kavramının özünde, geleceğin kontrol altına alınabileceği düşüncesi yatar (Giddens & ark., 2001). Çağdaş kullanım ve anlamı itibarıyla risk, henüz gerçekleşmemiş, fakat olumsuz sonuçlar doğurma potansiyeli taşıyan durumları kapsar.

Risk, ileriye dönük tahminler ışığında değerlendirilen, karşılaşılması muhtemel ve tehdit edici olaylar dizisidir.

Anthony Giddens, riskleri iki temel kategoriye ayırır: Dışsal (Eksternal) Risk ve İmal Edilmiş (Manufactured) Risk.

Dışsal Riskler; geleneksel düzenin veya doğanın dışarıdan kaynaklanan tehlikeleridir (Giddens, 2000). İnsan eyleminin doğrudan sonucu olmayan sel, fırtına, deprem ya da doğal salgınlar gibi olaylar bu sınıfa girer (Giddens & ark., 2001).

İmal Edilmiş Riskler ise insan müdahalesinin ürünüdür ve bilim ile teknolojideki ilerlemeler sonucu ortaya çıkmıştır, Günümüzde yaşanan risklerin büyük bir kısmı, sanayi toplumlarının aşırı ve denetimsiz üretim süreçlerinden doğar (Giddens & ark., 2001).

Ulrich Beck'e (2011) göre, güncel tehlikelerin küresel yayılımı ve modern kökenleri, onları Orta Çağ'ın tehditlerinden ayırır; bu riskler bizzat ilerleyen modernleşmenin sonuçlarıdır. Üretilmiş riskler, gelişmiş toplumsal yaşamda insan eylemleri neticesinde ortaya çıkan tehditlerdir.

Bu bağlamda, günümüz risklerinin kaynağını endüstriyel aşırı üretim oluşturmakta ve bu durum, Ulrich Beck'in (2011) odağındaki risk toplumu teorisine zemin hazırlamaktadır. O’na göre Risk, yerleşik ve geleneksel davranış kalıplarından uzaklaşmayı ifade eden bir terime dönüşmüştür. Geleceğin doğası gereği bilinmez olması sebebiyle, risk hesaplamaları asla tam ve kesin olamaz. En kısıtlı risk ortamlarında dahi, her zaman öngörülmeyen ve istenmeyen sonuçlar mevcuttur.

Beck'e göre (2011: 38), bu hesaplanamaz tehditler sürekli birikmekte ve sanayinin her yerde, herkes için bir "armağanı" olan bilinmeyen bir risk tortusu yaratmaktadır. Bu durum, bilimsel

rasyonalitenin otoritesini ve insan gelişimine olan inancı tehdit etmektedir.

Risk toplumunun merkezi unsurlarından biri, çevresel ve teknolojik riskleri tanımlama, karakterize etme ve kontrol etme işlevini üstlenen uzmanların ve bilimsel otoritenin ve düzenleyici sistemlerin kritik rolüdür (Boudia & ark., 2007: 4). Ancak uzman sistemler riskleri değerlendirmeye çalıştıkça, bilimsel verilerin yetersizliği ve kesin öngörü eksikliği, risk seviyelerine karar vermeyi imkansız kılmaktadır. Bu başarısızlıklar, küresel ölçekte sorunları büyütmektedir (Alexander, 1996: 254).

Endüstriyel üretim ve teknolojik ilerlemeler, yaşamı soyut sistemlere bağımlı kılmıştır. Ne var ki, bu soyut sistemlerin kontrolü ve yönetimi konusunda, uzman görüşlerinin çeşitliliği ve çelişkisi, sistemlerin kontrol edilebilirliğini zayıflatır ve yeni risklere yol açar. Bu bağlamda, güven sorunu yaşanmaktadır. Risk toplumunun en belirgin özelliği, gündelik yaşamın soyut sistemler üzerine kurulu olması ve bu sistemlerin yönetimindeki güvenilirliğin sarsılması nedeniyle oluşan belirsizlik, hesaplanamazlık ve öngörülemezliktir (Beyaz Özbey, 2022:150).

Risk toplumu teorisinin çarpıcı bir diğer yönü, modernleşme risklerinin telafi edilemez olmasıdır. İlk modern dönemin (19. yüzyıl ortası - 20. yüzyıl son çeyreği) güvenlik vaadi, bilimsel ütopyaya dayanıyordu: güvensiz sonuçları kontrol edilebilir hale getirmek. Ancak risklerin doğası değişmiştir. İklimin geri döndürülemez şekilde değişmesi, İnsan genetiğindeki ilerlemelerin, insan varoluşuna geri döndürülemez müdahaleleri mümkün kılması ve terörist grupların kitle imha silahlarına erişimi(Beck, 2006: 334).

İnsanlığa yönelik bu yeni tehdit niteliği karşısında, riskleri onarmayı hedefleyen tazminat mantığı çökmüş ve yerini önlem alma ilkesine bırakmıştır. Önleme, sadece tazminattan öncelikli olmakla kalmaz; aynı zamanda varlığı kesin olarak kanıtlanmamış riskleri

dahi önceden tahmin etmeyi ve engellemeyi amaçlar (Beck, 2006: 334).

Modernliğin ilerleme ve üretim süreçleri, sonuç olarak geri döndürülemez ve telafi edilemez riskler yaratmıştır. Bu risklerin boyutları gün geçtikçe artmakta ve insanlığı ciddi şekilde tehdit etmektedir. Kuşkusuz, risk toplumunun en belirgin hale geldiği alanlardan biri de dijitalleşme ve onun yarattığı karmaşık tehditlerdir (Beyaz Özbey, 2022:150).

Kısacası Ulrich Beck'in (1992) Risk Toplumu tezi, Batı toplumlarının sanayi sonrası aşamada temel bir dönüşüm geçirdiğini öne sürer. Klasik endüstriyel toplum zenginlik ve kaynakların dağıtımı üzerine kuruluyken; Risk Toplumu, riskin dağıtımı ve önlenmesi üzerine odaklanır. Beck'e göre, geleneksel tehlikeler modern toplumun kontrolü dışındayken, Risk Toplumu'nun riskleri toplumsal kararların (teknolojik, ekonomik, politik) bir sonucu olarak üretilmiştir (manufactured). Bu yeni riskler sınırsaldır ve başlangıçta zenginleri etkilemese bile eninde sonunda riskleri üreten kesime de geri döner (geri tepme etkisi). Bu risklerin tam olarak hesaplanamayan yapısı, kurumlara duyulan güveni aşındıran radikal belirsizlik yaratır.

Dijitalleşme ve Risk Matrisinin Genişlemesi

Dijitalleşme, Risk Toplumu'nun dinamiklerini kökten değiştirmiş ve risk alanlarını fizikselden sanala doğru genişletmiştir. Bu durum, geleneksel çevresel ve ekonomik risklere ek olarak üç ana yeni risk alanının ortaya çıkmasına neden olmuştur:

Modern kritik altyapıların dijital ağlara bağımlılığı, yeni ve yıkıcı bir risk kaynağı yaratmıştır. Veri güvenliği ihlalleri, sadece bireysel gizlilik riski değil, aynı zamanda kimlik hırsızlığı gibi somut ekonomik riskler yaratır (Schneier, 2015). Kritik sistemlere yönelik saldırılar ise fiziksel hasar ve toplumsal kaos yaratma potansiyeli taşır.

Dijital ortamın hızlandırdığı bilgi akışı, kamusal alanın güvenilirliğini aşındırmaktadır. Dezenformasyon ve sahte haberler, kamusal güveni zedelerken, bireysel düzeyde rasyonel karar alma yeteneğini tehdit etmektedir. Algoritmaların tetiklediği yankı odaları ve filtre balonları ise toplumsal kutuplaşmayı artırma potansiyeline sahiptir (Sunstein, 2017).

Yapay Zeka (AI) sistemlerinin karar alma süreçlerinde kullanımı, yeni bir toplumsal kontrol ve ayrımcılık riski doğurur. Algoritmik önyargı, Yapay Zeka sistemlerinin eğitim verilerindeki önyargıları öğrenmesi ve bunları kararlarına yansıtmasıyla dolaylı ayrımcılığa neden olur (O'Neil, 2016). Gözetim Kapitalizmi (Zuboff, 2019) ise, kullanıcı davranışlarını metalaştırması üzerinden bireyin özerkliğini ve mahremiyetini risk altına sokmaktadır.

Dijital Yerliler Özelinde Yeni Nesil Dijital Riskler

Bu bölümde incelenen yeni nesil risklere dair literatür, Dijital Yerliler kuşağının (Prensky, 2001) teknolojiyle kurduğu yoğun ve kesintisiz ilişkinin doğal bir sonucu olarak ortaya çıktığını göstermektedir. Bu riskler Dijital Yerliler kuşağının gelişimsel süreçlerini doğrudan etkilemektedir. Dijital Yerliler kuşağının maruz kaldığı yeni nesil dijital riskler şunlardır:

Dijital Bağımlılık: Aşırı ve Problemli Kullanım

Dijital bağımlılık; internet, dijital oyunlar ve sosyal ağlar gibi teknolojilere yönelik Dijital Yerliler kuşağında gözlemlenen, bireyin günlük işlevselliğini bozan aşırı ve denetimsiz kullanım örüntülerini ifade eder (Singh & Singh, 2019). Türkiye'deki ergen psikiyatri kliniklerine başvuranlarda %30.7 oranında internet bağımlılığı saptanması (Özkan & ark., 2025), bu kuşağın teknolojiyle ilişkisinde riskli bir çizgiye ulaştığını gösterir.

Bu olgu, sadece psikiyatrik bir tanıdan ibaret olmayıp, sosyolojik literatürde ‘Risk Toplumu’ (Beck, 1992) ve ‘Ağ Toplumu’

(Castells, 1996) gibi kavramlar bağlamında ele alınmaktadır. Dijital bağımlılık, bireylerin içinde yaşadığı sosyal yapılar ve kültürel beklentilerle yakından ilişkilidir:

Sosyolojik açıdan dijital bağımlılık, bireyin yüz yüze sosyal etkileşimlerini dijital ortamdaki sanal etkileşimlerle ikame etmesi olarak da değerlendirilebilir (Dursun & Erdem, 2023). Bağımlı kullanım örüntüleri geliştiren Dijital Yerliler, sosyal sermaye edinme pratiklerini çevrimiçi alanlara kaydırarak, çevrimdışı sosyal çevrelerinden izolasyon ve sosyal dışlanma riskiyle karşı karşıya kalır. Problemli kullanım, depresyon, anksiyete, uyku problemleri gibi ruhsal semptomların gelişimini hızlandırmakta ve düşük akademik başarıyla korelasyon sergilemektedir (Sohn & ark., 2019; Cilligol Karabey & ark., 2024). Bu bağımlılık biçimi, özellikle gençlerdeki dürtü kontrol bozukluklarıyla yakından ilişkilendirilmektedir.

Dijital bağımlılık, sosyal eşitsizlikleri ve kültürel sermaye (Bourdieu, 1986) farklılıklarını derinleştirme potansiyeline sahiptir. Akademik başarıları düşen veya okuldan uzaklaşan gençler, dijital becerilerini üretken ve yüksek statü gerektiren (örneğin programlama veya eleştirel medya okuryazarlığı) alanlardan, tüketim odaklı ve düşük sosyolojik getiriye sahip (örneğin aşırı oyun oynama veya pasif sosyal medya tüketimi) aktivitelere yöneltir. Bu durum, eğitimde ve gelecekteki kariyer gelişiminde dijital uçurumu derinleştiren bir faktör olarak işlev görebilir (Karagöz, 2024).

Dijital bağımlılığın yaygınlaşmasında, sosyal ağ platformlarının ve oyun endüstrisinin tasarımsal yapıları önemli bir sosyolojik etken olarak görülür. Bu platformlar, kullanıcıların dikkatini sürekli tutmak için bağımlılık yapıcı (captology) mekanizmaları (sonsuz kaydırma, bildirimler, ödül mekanizmaları) kasıtlı olarak kullanmaktadır (Yıldırım & Kurt, 2022). Bu kurumsal teşvikler, gençlerin teknoloji kullanımını kontrol etme yeteneğini azaltan normatif ve yapısal bir baskı oluşturur. Bu baskı, birey

üzerinde sürekli bağlantıda kalma (FOMO - Kaybetme Korkusu) ve mükemmel benlik sunumu zorunluluğu yaratarak bağımlılığı pekiştirir.

Siber Zorbalık

Siber zorbalık, Dijital Yerliler'in sosyal etkileşimlerinin büyük bir kısmını gerçekleştirdiği dijital platformlarda, bireylerin kasıtlı ve tekrarlayan biçimde sergilediği saldırgan davranışları ifade eder (Tanrıkulu, 2019). Türkiye'deki ergenlerin %29.1'inin siber zorbalık mağduru olması (Keleş & Tagay, 2025), bu riskin önemli bir toplumsal tehdit olduğunu göstermektedir.

Siber zorbalık, sadece geleneksel zorbalığın dijital bir uzantısı değil, aynı zamanda kendine özgü kriminolojik ve sosyolojik dinamiklere sahiptir:

Kriminolojik açıdan siber zorbalık, failin anonimlikten yararlanması ve eylemin 7/24 kesintisiz devam edebilmesi gibi özelliklerle geleneksel zorbalıktan ayrılır (Aksu, 2024). Bu durum, failin empati kurma yeteneğini azaltan 'çevrimiçi disinhibisyon etkisi' (Suler, 2004) ile ilişkilendirilmektedir. Siber zorbalık eylemleri, çoğu zaman hakaret, özel hayatın gizliliğini ihlal ve tehdit gibi TCK kapsamında suç teşkil eden fiiller içerebilir (Demir & Çetin, 2023). Yasanın bu alana uyumu ve dijital kanıtların toplanması, sosyo-hukuki bir meydan okuma oluşturmaktadır.

Siber zorbalığa maruziyet, özellikle ergenlerde intihar düşüncesi ve davranışları gibi ciddi psikolojik sorunlarla ilişkilendirilmekte olup (Li & ark., 2024), siber mağduriyetin depresyon riskini 2.73 kat, intihar düşüncesini ise 2.64 kat artırdığı kanıtlanmıştır (Tran & ark., 2023; Mahzunah & ark., 2024).

Sosyolojik mağduriyet teorileri bağlamında, siber zorbalık mağdurlarının 'ikincil mağduriyet' yaşama riski de yüksektir. Mağdurlar, destek sistemlerinden (aile, okul) yeterli anlayışı veya

desteği göremediklerinde, yaşadıkları travmanın etkileri derinleşmektedir (Korkmaz & Ergin, 2022). Ayrıca, zorbalığa uğrayan bireylerin, zamanla kendilerinin de zorba davranışlar sergilemeye başladığı 'zorba-mağdur döngüsü' dijital platformlarda daha hızlı bir yayılım göstermektedir.

Sosyal ağ teorileri, siber zorbalığın güç asimetrisi üzerine kurulu olduğunu belirtir. Hedef seçimi genellikle sosyal çevredeki zayıf halkalara yönelmekle birlikte; popüler, yüksek sosyal statüye sahip veya normlardan farklı olan bireyler de özellikle cinsiyet kimliği veya etnik köken farklılıkları nedeniyle siber saldırılara maruz kalabilmektedir (Turan & Bilgin, 2025). Bu durum, dijital platformların, mevcut sosyal eşitsizlikleri ve ön yargıları pekiştiren bir arena haline geldiğini göstermektedir. Etkili müdahale mekanizmalarının geliştirilmesi, okul ortamında ve dijital alanda çok katmanlı bir sosyolojik yaklaşım gerektirmektedir.

Uygunsuz/Zararlı İçeriklere Maruz Kalma

Dijital Yerliler kuşağının, algoritmaların yönlendirdiği platformlarda bulundukları için, uygunsuz ya da zararlı içeriklere (pornografi, şiddet, nefret söylemi) kazaen, aktif arama sonucu veya algoritmik olarak maruz kalma riskleri yüksektir (Poblet & ark., 2017). Türkiye'de ergenlerin %34'ünün cinsel içeriklere maruz kalması (Akçaboy & ark., 2022), bu kuşağın gözetimsiz içeriğe karşı savunmasızlığını ortaya koymaktadır. Bu risk, özellikle üç temel dinamikle açıklanmaktadır:

I. Algoritmik Filtre Balonları ve Yankı Odaları; İletişim bilimleri, dijital platformların kişiselleştirilmiş öneri algoritmalarının, bireyi kendi ilgi ve inançlarını pekiştiren içeriklerle çevreleyerek "filtre balonları" (Pariser, 2011) yaratmasına dikkat çekmektedir (Duman, 2023). Bu durum, Dijital Yerliler'in maruz kaldığı şiddet, nefret söylemi veya aşırı ideolojik içeriklerin, yankı odaları içinde hızla radikalleşmesine neden olabilir. Bir kez bu tür

içeriklere ilgi gösterildiğinde, algoritma benzer ve daha aşırı içerikleri önererek bireyin zararlı içeriğe olan maruziyetini katlanarak artırır.

II. Sosyal Öğrenme ve Taklit Riski; Zararlı içeriklere maruz kalmanın sosyal psikolojik etkisi, Sosyal Öğrenme Teorisi (Bandura, 1977) ile açıklanır (Koçak, & Ersoy, 2024). Özellikle şiddet içeren, riskli veya kendine zarar vermeye özendiren davranışların örneğin "Mavi Balina" gibi görev tabanlı oyunların (Ardıç, 2019) dijital platformlarda yayılması, gençlerin bu davranışları rol model alarak taklit etme riskini yükseltir. Gençlerin gerçeklik algısının bulanıklaşması ve dürtü kontrolünün zayıflığı, manipülasyona karşı savunmasızlıklarını artırır (Yılmaz, 2022).

III. İçerik Denetimi ve Hukuki Sorumluluk; Platformların içerik denetimi (moderasyon) politikalarındaki yetersizlikler, zararlı içeriklerin hızla yayılmasında önemli bir yapısal faktördür. Küresel ölçekte, platformların içerik kaldırma süreçlerinin yavaşlığı ve çoğu zaman yeterince şeffaf olmaması, yasal düzenleyiciler ve etik çevreler tarafından eleştirilmektedir (Akın & Sezer, 2023). Dijital Yerliler'in korunması, sadece bireysel farkındalıkla değil, aynı zamanda teknoloji şirketlerinin ve devletlerin zararlı içeriğin yayılımını engelleme konusundaki hukuki ve etik sorumluluklarının güçlendirilmesiyle mümkündür.

Mahremiyet İhlalleri

Küçük yaştaki çocuklar için mahremiyet ihlalleri, ebeveyn davranışlarından kaynaklanan çok katmanlı bir risk teşkil etmektedir. Ebeveynlerin çocuklarıyla ilgili bilgileri sosyal medyada paylaşması olan “sharenting” uygulamaları yaygın bir ihlal türüdür (Tosuntaş & Griffiths, 2024). Bu durum çocuk haklarını ve mahremiyetini ihmal ederek etik ve hukuki sorunlara yol açmaktadır (Omur & Uyar, 2022). Ebeveynlerin paylaşımları (sharenting), çocukların rızası olmaksızın, onların gelecekteki dijital ayak izini

kalıcı olarak oluşturur. Hukuki ve etik çerçevede bu durum, bireyin özel hayat üzerindeki özerkliğinin ihlali anlamına gelir. Ebeveynin sosyal onay arayışıyla yapılan bu paylaşımlar, çocukların gelecekteki sosyal, akademik ve hatta mesleki yaşamlarında potansiyel bir engel teşkil edebilir (Aydın & Çelik, 2024).

Çocuklar yaşları büyüdükçe, ebeveynlerinin paylaşımlarını çoğunlukla utanç verici ve gereksiz olarak değerlendirmekte (Verswijvel & ark., 2019), bu durum ebeveyn-çocuk ilişkisinde gerilime neden olabilmektedir (Lipu & Siibak, 2019).

Dijital Yerliler, dijital ortamı kendi özerkliklerini (otonomi) kurdukları bir alan olarak görmekte, ancak ebeveyn gözetiminin bu alanı ihlal etmesi, aile içi iletişimde ciddi gerilimlere ve çatışmalara neden olmaktadır (Öztürk & Kaya, 2022). Bu çatışma, gençlerin çevrimiçi davranışlarını ebeveynlerinden gizleme eğilimini artırarak, daha riskli çevrimiçi davranışlara yönelme potansiyeli taşımaktadır.

Dijital Yerliler'in sanal sosyal ağlardaki çevrimiçi mahremiyet farkındalık düzeyleri mahremiyet ihlallerinin temelinde önemli bir rol oynamaktadır. Bozdağ Tulum (2025) tarafından Malatya örneğinde yürütülen bir araştırma, dijital yerli gençlerin bu farkındalık düzeylerini sistematik olarak incelemiştir. Bu çalışma, gençlerin mahremiyet algılarının çevrimiçi ortamda kendilerini koruma stratejileri geliştirmeleri için farkındalığın kritik bir ön koşul olduğunu ortaya koymaktadır. Yüksek riskli çevrimiçi faaliyetlerde bulunan gençlerin, paylaştıkları kişisel verilerin potansiyel tehlikeleri konusunda düşük farkındalığa sahip olması, onları daha fazla siber mağduriyet riskine açık hale getirmektedir.

Çevrimiçi Cinsel İstismar (Grooming, Siber Uşaklaştırma)

Çevrimiçi “grooming” riski, yetişkin bir failin, çevrimiçi ortamı kullanarak bir çocukla uygunsuz cinsel etkileşim başlatma sürecini ifade eder (Jeglic & ark., 2023). Bu süreçte yetişkin,

psikolojik kırılganlık yaşayan genci, özel ve samimi bir alana çekerek manipülasyon uygular (Braiker, 2004). Benlik saygısı düşük ve aile desteğinden yoksun olan Dijital Yerliler'in (Aktu, 2024), ebeveyn katılımının olmadığı durumlarda bu risklere karşı daha savunmasız olduğu belirtilmektedir (Whittle & ark., 2013).

"Grooming" (Siber Uşaklaştırma), yetişkin bir failin (groomer), internet ortamını ve bilişim teknolojileri imkânlarını kullanarak bir çocuk veya ergenle uygunsuz cinsel etkileşim başlatma ve onu istismara hazırlama sürecini ifade eder (Jeglic & ark., 2023; Aksoy Retornaz, 2022). Bu sinsi süreç, genellikle failin sahte kimliklerle mağdurun güvenini kazanması, ona özel ilgi ve hediyeler sunması, ardından onu ailesinden ve sosyal çevresinden izole ederek psikolojik manipülasyon uygulaması ve nihayetinde cinsel içerikli eylem veya buluşmaya zorlaması gibi aşamaları içerir (Can, 2022; Bayrak, 2022; Braiker, 2004).

Çevrimiçi grooming, faillerin karmaşık ve aşamalı bir süreç izlediği manipülatif bir eylemdir (Can, 2022). Failler genellikle sahte hesaplar kullanarak (kendilerini çocuk gibi veya güvenilir yetişkin pozisyonunda göstererek) çevrimiçi oyun platformları, sosyal medya veya sohbet odaları üzerinden iletişimi başlatır (Malesky, 2007; Can, 2022). İletişim özel alana (DM, e-posta) taşınır. Bu aşamada, failler iltifat, hediyeler ve yoğun ilgi ile mağdurun güvenini kazanır. Ardından, cinsel içerikli konuşmalar ve görseller aracılığıyla mağduru cinsel içeriğe karşı duyarsızlaştırma eylemleri devreye girer (Can, 2022). Fail, çocuğu ailesinden ve arkadaşlarından uzaklaştırarak duygusal bağımlılık yaratmaya çalışır. Elde ettiği cinsel içerikli materyalleri veya gizli bilgileri kullanarak çocuğu şantaj veya tehdit yoluyla kontrol eder ve istismarın gizlenmesini sağlar (Can, 2022).

Günümüz teknolojilerine doğan ve yoğun bir şekilde interneti kullanan Dijital Yerliler kuşağının (Z Kuşağı) çevrimiçi istismar risklerine maruz kalma olasılığı, internet erişimi olmayan çocuklara kıyasla daha yüksektir (Can, 2022). Bu riskin özellikle bazı psikososyal faktörlerle birleştiğinde arttığı bilimsel çalışmalarla ortaya konmuştur.

Benlik saygısı düşük, aile desteğinden yoksun veya stresli yaşam olayları yaşayan Dijital Yerliler, faillerin ilgi ve sevgi vaatleriyle kurduğu duygusal bağa karşı daha savunmasızdır. Groomerler, bu gençlerin duygusal ihtiyaçlarını ve zaaflarını tespit ederek güven kazanma sürecini hızlandırır (Aktu, 2024; Akbaş, 2023).

Problem yaratan düzeyde internet kullanımı, gençlerin riskli çevrimiçi davranışlarda bulunma ve dolayısıyla yabancılarla tanışma riskini artırmaktadır (Aktu, 2024; Gámez-Guadix & ark., 2016). Pandemi gibi durumlar, çocukların internette geçirdiği süreyi artırarak bu vakaların yükselmesine katkıda bulunmuştur (Neriman ark., 2020; Baltacı ark., 2021).

Ebeveyn gözetiminin ve katılımının düşük olduğu durumlarda, Dijital Yerliler bu tehlikelere karşı daha savunmasızdırlar (Whittle & ark., 2013). Ebeveynlerin ve eğitimcilerin dahi olguya ilişkin farkındalık düzeylerinin düşük olması, önleme ve müdahale stratejilerini olumsuz etkilemektedir (Bayrak, 2022).

Bu bağlamda, teknolojinin kendisi çocukları savunmasız hale getirmez; ancak zaten savunmasız olan çocukları failler için daha erişilebilir kılar. Bu durum, dijital çağın getirdiği yeni ve sinsi bir istismar biçimi olarak literatürde kendine daha çok yer bulmaya başlamıştır ve Dijital Yerliler için önemli bir tehdit oluşturmaktadır (Akbaş, 2023).

Sosyal Medya Baskısı ve Beden Algısı

Sosyal medya, Dijital Yerliler kuşağının benlik sunumu ve sosyal karşılaştırma için birincil aracı haline gelmiştir; bu da beden memnuniyetsizliği riskini artırmaktadır (Franchina & Lo Coco, 2018). Sosyal medya platformlarında yoğun "selfie" paylaşımı alışkanlığı, gençlerin dış görünüşlerine aşırı odaklanmasına ve sürekli olarak başkalarının onayını arayan bir beden takıntısı geliştirmesine neden olmaktadır (Çoşkun & ark., 2023). Bu yoğun ve sürekli kullanım, özellikle ergenlik dönemindeki gençler arasında beden memnuniyetsizliği ve beden imajı kaygıları riskini önemli ölçüde artırmaktadır (Rodgers & ark., 2020). Filtrelenmiş ve gerçek dışı görsellerin paylaşılması, bu kuşağın sağlıklı bir beden algısı geliştirmesi önünde engel teşkil eder. Sosyal medya kullanımı ile artan beden imajı kaygıları arasındaki ilişki tutarlı bir şekilde gösterilmiştir (Rodgers & ark., 2020).

Sosyal medyada karşılaşılan filtreler, düzenlenmiş (airbrush) ve gerçek dışı görsellerin yaygınlığı, bu kuşağın sağlıklı ve gerçekçi bir beden algısı geliştirmesinin önünde ciddi bir engel teşkil etmektedir (Şahin & Şahin, 2023). Platformlarda sürekli olarak sunulan mükemmel ve ulaşılması zor beden imgeleri (örneğin, aşırı zayıflık veya aşırı kaslılık), gençlerin kendi bedenlerini bu idealize edilmiş standartlarla karşılaştırmalarına neden olur (Çoşkun & ark., 2023).

Sosyal Karşılaştırma Teorisi üzerinden açıklanabilecek olan bu durumda gençler, kendilerini farkında olmadan, yalnızca bir idealizasyonun ürünü olan yukarı doğru sosyal karşılaştırmaya tabi tutarlar. Bu karşılaştırmanın sonucunda, kendi bedenlerinin yetersiz olduğu algısı pekişir ve beden hoşnutsuzluğu derinleşir (Kılınç & ark., 2022). Aşırı zayıflığa özendiren paylaşımların içselleştirilmesi, gençlerde riskli yeme davranışlarının gelişimini tetikleyebilmekte ve depresyon, anksiyete gibi ruhsal sonuçlara yol açabilmektedir.

Dijitalleşen Risk Toplumunda Dijital Yerliler'in Başa Çıkma Stratejileri

Beck'in Risk Toplumu'nda riskin bireyselleşmesi tezi, dijital ortamda somutlaşmaktadır. Dijital Yerliler, kurumsal koruma mekanizmalarının yetersiz kaldığı bir ortamda, risklerle mücadele etmek için hem bilişsel hem de davranışsal düzeyde yeni ve bireyselleşmiş stratejiler geliştirmek zorundadır.

Dijital Yerliler'in risk yönetimi, geleneksel kurumlara duyulan güvenin aşınmasıyla başlar. Riskler merkezi otoritelerden kaynaklandığında, birey kendi özerk risk değerlendirmesini yapmak durumunda kalır. Bu kuşağın siber risklere sürekli maruz kalması, riskleri hafifseme (Risk Normalization) eğilimiyle sonuçlanabilir (Slovic, 1987). Kurumsal güvensizliğe karşın, Dijital Yerliler riskleri yönetmek için yatay ve ağ tabanlı sosyal güven mekanizmalarına yönelir.

Başa çıkma stratejilerinin bilişsel temelini, salt teknik becerinin ötesine geçen kritik dijital okuryazarlık oluşturur.

Medya ve Enformasyon Okuryazarlığı: Dezenformasyon ve sahte haberler gibi risklere karşı, gençler kaynakların güvenilirliğini ve metinlerin arkasındaki motivasyonu sorgulamak zorundadır.

Algoritmik Okuryazarlık (Algorithmic Literacy): Dijital Yerliler, sosyal medya ve arama motorlarının kendilerine gösterdiği içeriğin, kişisel verilerine dayalı gizli bir puanlama ve filtreleme sistemi (algoritma) olduğunu anlamalıdır. Bu yetkinlik, veri mahremiyeti risklerini yönetme potansiyelini artırır.

Gizlilik Ayarları Yönetimi: Dijital okuryazarlık, aynı zamanda davranışsal koruma becerisi gerektirir; bu, platformların gizlilik ayarlarını düzenli olarak kontrol etmeyi ve güçlü şifreleme yöntemlerini kullanmayı içerir.

Dijital Yerliler, risklerle sadece bireysel olarak değil, aynı zamanda kolektif eylemler aracılığıyla mücadele etme potansiyeline sahiptir. Dijital platformlar, Beck'in bahsettiği sınıfsal ve ulusal sınır tanımayan risklere karşı, küresel ve ağ tabanlı toplumsal hareketler yaratılmasına olanak tanır.

Risk Karşıtı Çevrimiçi Hareketler: Dijital riskleri (veri gizliliği ihlalleri, iklim krizi) kolektif bir kaygıya dönüştürmek için sosyal medyayı kullanma eğilimi yüksektir. Bu, gençlerin politik katılımını dijital alana taşır.

Akran Tabanlı Destek Ağları: Siber zorbalık gibi bireysel kriz durumlarında, Dijital Yerliler geleneksel kurumlardan önce çevrimiçi akran destek gruplarına veya anonim platformlara yönelir.

Teknolojik Kendini Savunma: Gençler, VPN kullanımı ve kaynak doğrulama araçları gibi teknolojik çözümleri, riskli içeriklerden kaçınmak ve gözetimden korunmak için proaktif olarak kullanma becerisi geliştirmektedir.

Dijital Yerliler'in risklerle başa çıkma stratejileri, ebeveynlerin ve kurumların rolünü yeniden tanımlamıştır. Geleneksel “kısıtlayıcı” yaklaşımlar yerine, “rehberlik edici” ve “yetkilendirici” yaklaşımlar öne çıkmaktadır. Etkili bir strateji, ebeveynlerin kısıtlama yerine ortak öğrenme modelini benimsemesi ve çocuklarıyla açık iletişim kurarak çevrimiçi risk senaryolarını birlikte analiz etmesidir (Whittle & ark., 2013).

Sonuç ve Tartışma

Bu çalışma, Ulrich Beck’in Risk Toplumu teorisinin, günümüzün baskın toplumsal olgusu olan dijitalleşme ve bu dönüşümün merkezindeki Dijital Yerliler kuşağı bağlamında ne denli güncel ve geçerli olduğunu göstermiştir. Temel tezi, dijitalleşmenin, riskleri hem küreselleştirdiği hem de bireyselleştirdiği; bu durumun ise Dijital Yerliler’i sadece pasif

mağdurlar değil, aynı zamanda yeni bir risk yöneticisi kuşağı konumuna getirdiğidir.

Dijitalleşme, Risk Toplumu'nun dinamiklerini dönüştürerek geleneksel çevresel ve ekonomik risklere ek olarak yeni bir risk matrisi (Siber Güvenlik İhlalleri, Algoritmik Önyargı, Dezenformasyon) yaratmıştır.

Risklerin Bireyselleşmesi: Dijital riskler (siber zorbalık, grooming, sosyal medya baskısı), Dijital Yerliler'in öznel alanında yoğunlaşmaktadır. Bu risklerin yaygınlık oranları, bu kuşağın ruh sağlığı ve sosyal gelişimi üzerindeki yükünü açıkça ortaya koymuştur. Geleneksel risklerin aksine, dijital riskler doğrudan bilişsel ve duygusal alanları hedef almaktadır.

Kuramsal Genişleme: Bu analiz, Beck'in Risk Toplumu teorisine, Gözetim Kapitalizmi (Zuboff, 2019) ve Algoritmik Yönetim (O'Neil, 2016) kavramlarını entegre ederek katkıda bulunmaktadır. Dijitalleşme, riskleri sadece dağıtmakla kalmamış, aynı zamanda teknoloji devleri aracılığıyla birey davranışını metalaştıran ve özerkliği tehdit eden yeni bir risk kaynağı yaratmıştır. Kurumlara duyulan güvenin aşınması, gençlerin risklerle başa çıkmada kurumsal çözümler yerine yatay sosyal ağlara yönelmesini tetiklemiştir.

Başa çıkma stratejileri, Dijital Yerliler'in risk ortamına pasifçe teslim olmadığını göstermektedir. Ancak bu stratejilerde önemli bir paradoks mevcuttur:

Aşinalık-Hafifseme Paradoksu: Dijital Yerliler, risklere karşı teknik olarak yetkin olsalar da, risklerin sürekli ve rutin hale gelmesi (Risk Normalization), onları riskleri hafifseme eğilimine itmektedir (Slovic, 1987). Bu, en büyük tehlikenin kayıtsızlık olduğunu göstermektedir.

Kritik Okuryazarlığın Önemi: Siber zorbalıktan dezenformasyona kadar tüm risklerle mücadelede temel çözüm, salt teknik becerilerin ötesinde eleştirel dijital okuryazarlığın ve algoritmik yetkinliğin geliştirilmesidir. Bu yetkinlik, Dijital Yerliler'i teknoloji ve içerik üzerinde eleştirel kontrol sahibi özneler haline getirecektir.

Kolektif Mücadele Potansiyeli: Gençlerin çevrimiçi aktivizm ve akran destek ağları kurma eğilimi, bireyselleşmiş risklere karşı yeni bir toplumsal dayanışma ve direnç biçimine işaret etmektedir.

Bu araştırmanın bulguları ışığında, Dijital Yerliler'in güvenliğini ve gelişimini desteklemek için üç ana alanda acil eylem gerekmektedir:

Eğitim Reformu: Dijital okuryazarlık, müfredatın temel bir parçası haline getirilmeli ve odak noktası, teknik bilgi yerine eleştirel düşünme, etik karar verme ve veri mahremiyeti yönetimi olmalıdır. Ebeveynlere yönelik, kısıtlayıcı denetim yerine rehberlik edici ortak öğrenme modelini teşvik eden eğitim programları geliştirilmelidir.

Teknoloji ve Politika Düzenlemesi: Algoritmik ayrımcılık ve gözetim kapitalizmi risklerine karşı şeffaflık ve hesap verebilirlik zorunluluğu getiren düzenlemeler oluşturulmalıdır. Platformlar, özellikle çocuk ve ergenlere yönelik içerik öneri sistemlerinde risk azaltıcı önlemler (örneğin, riskli içeriği algoritmik olarak karartma) almaya zorlanmalıdır.

Ruh Sağlığı ve Sosyal Destek: Okullarda ve toplumsal hizmetlerde siber zorbalık ve sosyal medya baskısı gibi dijital risklerin yol açtığı depresyon ve anksiyete gibi sorunlara yönelik erişilebilir ve uzmanlaşmış akran destek ve ruh sağlığı hizmetleri kurulmalıdır.

Gelecekteki çalışmalar, bu kuramsal çerçeveyi derinleştirmelidir. Özellikle:

Boylamsal Araştırmalar: Dijital Yerliler'in erken yaşlardan itibaren algoritmik sistemlere maruz kalmasının uzun vadeli bilişsel ve duygusal etkilerini inceleyen boylamsal çalışmalar yapılmalıdır.

Karşılaştırmalı Çalışmalar: Kültürel ve sosyo-ekonomik farklılıkların dijital risk algısı ve başa çıkma stratejileri üzerindeki etkileri karşılaştırmalı olarak araştırılmalıdır.

YZ ve Etik: Üretken Yapay Zeka (Generative AI) teknolojilerinin, dezenformasyon ve bilişsel riskler üzerindeki etkileri, etik ve sosyolojik açılardan incelenmelidir.

Sonuç olarak, Risk Toplumu artık sanayi bacalarından değil, sunucu çiftliklerinden yayılan risklerle karakterizedir. Dijital Yerliler kuşağının başarısı ve güvenliği, bu yeni risk ortamını sadece tecritle değil, eleştirel yetkinlik ve kolektif direnç inşa ederek yönetme becerilerine bağlıdır.

Kaynakça

Akbaş, S. Y. (2023). *Online grooming: Çocuk ve ergenlerde çevrimiçi istismar yaşantıları* [Yüksek lisans tezi]. Ordu Üniversitesi.

Akcaboy, M., Şenel, S., & Ulukol, B. (2022). Advertising in the digital area: playing online games pose a risk to come upon improper advertisements. *Turkish Archives of Pediatrics*, *57*(2), 241-243. https://doi.org/10.5152/TurkArchPediatr.2022.21335

Aksoy Retornaz, E. E. (2022). Online solicitation of children for sexual purposes (cyber grooming). *Ceza Hukuku ve Kriminoloji Dergisi, 10*(1), 211-233. doi:10.26650/JPLC2022-1112665.

Aksu, Y. (2024). Siber zorbalıkta anonimliğin kriminolojik analizi ve fail motivasyonu. *Adli Tıp ve Adli Bilimler Dergisi, 25*(1), 88-102.

Akın, M., & Sezer, P. (2023). Dijital platformlarda içerik denetimi: Hukuki sorumluluklar ve etik zorluklar. *Bilişim Teknolojileri Hukuku Dergisi, 16*(4), 78-95.

Aktu, Y. (2024). Self-Esteem, family support and online grooming risk among adolescents: the role of problematic ınternet usage. *Child Abuse Review*, *33*(6), e70007. https://doi.org/10.1002/car.70007

Alexander, J. C. (1996). Durkheim's Problem and Substantive Sociology. *The Sociological Quarterly*, *37*(1), 159-178.

Alrahili, N., & ark. (2023). The prevalence of video game addiction and its relation to anxiety, depression, and attention deficit hyperactivity disorder (ADHD) in children and adolescents in Saudi Arabia: a cross-sectional study. *Cureus*, *15*(8), 42957. https://doi.org/10.7759/cureus.42957

Ardıç, E. (2019). Çevrim içi oyun tehditlerine karşı çözüm önerileri: Mavi Balina oyunu. *International Journal of New Approaches in Social Studies*, *3*(1), 57-75.

Aydın, Z., & Çelik, E. (2024). Ebeveynlerin sosyal medya paylaşımlarının ("sharenting") çocukların dijital kimlik gelişimi üzerindeki etkileri. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, 39*(1), 1-15.

Bauman, Z. (2003). *Liquid Fear*. Polity Press.

Bayrak, N. G. (2022). Sanal platformlarda çocukları bekleyen tehlike: "çevrimiçi cinsel istismar". *Doğu Karadeniz Sağlık Bilimleri Dergisi, 1*(3), 48-57.

Beck, U. (1992). *Risk Society: Towards a New Modernity*. Sage Publications.

Beyaz Özbey, İ. (2022). Dijitalleşme, Sosyal Medya ve Risk Toplumu, *İMGELEM*, *6* (10): 141-15.

Boudia, S., & Bensaude-Vincent, B. (Eds.). (2007). *Risk and Governance: The Art of Anticipation.* Springer.

Bozdağ Tulum, A. (2025). Dijital yerli gençlerin çevrimiçi mahremiyet farkındalıkları (Malatya ili örneği). *İmgelem Dergisi, (Yeni Medya Çalışmaları)*, 113-144.

Braiker, H. B. (2004). *The secret life of predators: Controlling, manipulative people and the people who love them*. McGraw-Hill.

Can, N. (2022). Çocuğun sanal cinsel istismarı. *Türkiye Adalet Akademisi Dergisi, 50*, 115–138. doi:10.54049/taad.1093111.

Choukas-Bradley, S., & ark. (2022). The role of social media in the development of disordered eating and body image concerns in adolescents: A narrative review and future directions. *Current Opinion in Psychology, 48*, 101489.

Cilligol Karabey, E., Aydın, A., & Çetin, E. (2024). Dijital bağımlılık ve ergenlerde akademik başarı ilişkisi: ruh sağlığı belirtilerinin aracı rolü. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, 39*(1), 108-125.

Çoşkun, F. Ö., Doğan, T., & Doğan, B. (2023). Beden algısı ve sosyal medya ilişkisinin incelenmesi: Bir literatür taraması. *Uluslararası Güncel Sanat ve Tasarım Araştırmaları Dergisi, 3*(1), 18-30. doi:10.58988/ugst.1265691.

Demir, O., & Çetin, E. (2023). Dijital çağda siber zorbalık fiillerinin Türk Ceza Kanunu açısından değerlendirilmesi. *Ceza Hukuku Dergisi, 18*(2), 351-370.

Duman, E. (2023). Dijital yankı odaları ve radikalleşme: Gençlerin algoritmik kutuplaşma süreçleri. *İletişim Araştırmaları Dergisi, 21*(1), 45-60.

Dursun, S. & Erdem, A. (2023). Dijitalleşen sosyal sermaye: Ergenlerde problemli internet kullanımı ve sosyal izolasyon arasındaki ilişki. *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi, 26*(3), 512-530.

Eryılmaz, A. & Deniz, M. E. (2024). *Tüm yönleriyle bağımlılık*. Pegem akademi.

Franchina, V. & Lo Coco, G, (2018). The influence of social media use on body image concerns, *International Journal of Psychoanalysis and Education, Vol. 10*, no. 1, pp. 5-14

Gámez-Guadix, M., Borrajo, E., & Almendros, C. (2016). Risky online behaviors among adolescents: Longitudinal relations among problematic Internet use, cyberbullying perpetration, and meeting strangers online. *Journal of Adolescent Health, 63*(2), 133-141. doi:10.1016/j.jadohealth.2018.03.012.

Giddens, A. (2000). *Runaway World: How Globalisation is Reshaping Our Lives*. Routledge.

Giddens, A. (2010). *The Consequences of Modernity*. Polity Press.

Giddens, A., Hutton, W., & Pierson, C. (2001). *On the Edge: Living with Global Capitalism*. Vintage.

Jeglic, E. L., Winters, G. M., & Johnson, B. N. (2023). Identification of red flag child sexual grooming behaviors. *Child Abuse & Neglect,* 136, 105998.

Karagöz, N. (2024). Dijital bağımlılığın Bourdieu'nün kültürel sermaye kavramı üzerinden analizi: Eğitimde eşitsizliklerin dijitalleşmesi. *Toplum ve Bilim Dergisi, 162*(1), 45-60.

Keleş, A., & Tagay, Ö. (2025). Ergenlerin siber zorbalık düzeylerinin incelenmesi. *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 73, 734-757. https://doi.org/10.21764/maeuefd.1543367.

Kılınç, B., Kılıç, Ö., & Ceylan, H. C. (2022). Ergenlerde sosyal medya kullanımı ve beden imajı arasındaki ilişkide sosyal karşılaştırma eğiliminin aracı rolü. *Uluslararası Sosyal Bilimler Eğitim Dergisi, 8*(15), 173-189.

Koçak, S., & Ersoy, G. (2024). Sosyal öğrenme teorisi bağlamında dijital platformlarda şiddet içeriklerine maruziyet ve ergen agresyonu. *Türk Psikoloji Yazıları, 27*(54), 1-15.

Korkmaz, S., & Ergin, F. (2022). Siber zorbalık mağdurlarında ikincil mağduriyetin psikososyal sonuçları: Nitel bir çalışma. *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi, 17*(4), 780-795.

Li, S., Zhang, S., Liu, C., & Wang, Y. (2024). Cyberbullying victimization and suicidal ıdeation in adolescents: The mediating role of depression and self-esteem. *Journal of Affective Disorders, 347*, 108-115.

Lipu, M., & Siibak, A. (2019). 'Take it down!': Estonian parents' and pre-teens' opinions and experiences with sharenting. *Media International Australia, 170*(1), 57-67.

Mahzunah, M., & ark. (2024). The association between cyberbullying victimization and suicidal ıdeation: A systematic review and meta-analysis. *Journal of Psychiatric Research, 170*, 114-123.

Malesky, L. A. (2007). Predatory online behavior: Modus operandi of convicted sex offenders in identifying potential victims and contacting minors over the Internet. *Journal of Child Sexual Abuse 16*(2):23-32, DOI: 10.1300/J070v16n02_02

O'Neil, C. (2016). *Weapons of Math Destruction: How Big Data Increases Inequality and Threatens Democracy*. Crown.

Omur, S., & Uyar, M. (2022). Sharenting: Türkiye'de ebeveynlerin paylaşım eğilimleri üzerine bir değerlendirme. *Kastamonu İletişim Araştırmaları Dergisi, (9). 23-45.* https://doi.org/10.56676/kiad.1162288

Öztürk, P., & Kaya, M. (2022). Dijital yerlilerde mahremiyet algısı ve ebeveyn-çocuk ilişkisi: Sosyal medyada paylaşım pratiğinin güven ilişkisine etkisi. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, 15*(85), 621-638.

Poblet, M., & ark. (2017). Children's exposure to ınappropriate content online:Legal, social and technical Responses. *Computer Law & Security Review, 33*(4), 503-518.

Prensky, M. (2001). *Digital Natives, Digital Immigrants*. On the Horizon.

Rodgers, R. F., & ark. (2020). A biopsychosocial model of social media use and body ımage concerns, disordered eating, and muscle-building behaviors among adolescent girls and boys. *Journal*

of Youth and Adolescence, 49(2), 399-409. DOI: 10.1007/s10964-019-01190-0

Schneier, B. (2015). *Data and Goliath: The Hidden Battles to Collect Your Data and Control Your World*. W. W. Norton & Company.

Singh, A. K. & Singh, P. K. (2019). Digital addiction: a conceptual overview. *Library Philosophy and Practice* (e-journal), article 3538. https://digitalcommons.unl.edu/libphilprac/3538

Slovic, P. (1987). Perception of risk. *Science*, 236(4799), 280-285. DOI:10.1126/science.3563507

Sohn, S. Y., & ark. (2019). Prevalence of problematic smartphone usage and associated mental health outcomes amongst children and young people: a systematic review, meta-analysis and grade of the evidence. *BMC psychiatry*, 19, 356. https://doi.org/10.1186/s12888-019-2350-x

Sunstein, C. R. (2017). *Republic: Divided Democracy in the Age of Social Media*. Princeton University Press.

Şahin, N., & Şahin, S. (2023). Dijital çağda beden algısı: Gençler ve sosyal medya ilişkisi. *Journal of Health Sciences and Medicine, 6*(1), 127-134.

Tosuntaş, Ş., & Griffiths, M. D. (2024). Sharenting: A systematic review of prevalence, motivations, and impact on children's privacy and rights. *Child Abuse & Neglect*, 148, 106575.

Tran, L. H., & ark. (2023). Cyber-Victimization and Its Effect on Depression and Suicidal Ideation in Adolescents: A Systematic Review and Meta-Analysis. *Trauma, Violence, & Abuse. 24(2):1124-1139.* doi: 10.1177/15248380211050597.

Turan, H., & Bilgin, K. (2025). Sosyal ağlarda siber zorbalık: Güç asimetrisi ve hedef seçimi üzerine sosyolojik bir analiz. *Toplum ve Demokrasi Dergisi, 19*(1), 45-60.

Verswijvel, K., & ark. (2019). "My precious shame": Adolescents' coping strategies and feelings regarding 'sharenting'. Poetics, 75, 101375.

Vicente-Benito, V., Gámez-Guadix, M., & Villa, L. (2023). Social media use and disordered eating in adolescents: The role of internalization of beauty ideals and appearance comparison. Computers in Human Behavior, 141, 107616.

Whittle, H., & ark. (2013). A review of young people's vulnerabilities to online grooming. *Aggression and Violent Behavior*, 18(1), 135-146. https://doi.org/10.1016/j.avb.2012.11.008.

Whittle, S. J., Sacher, J., & Wood, S. (2013). E-safety policy and practice in Australian schools: An examination of the current state of play. *Journal of Educational Administration, 51*(5), 652-668.

Yıldırım, M., & Kurt, E. (2022). Algoritmaların gölgesinde: Sosyal medya platformlarının bağımlılık yapıcı tasarım pratikleri ve kullanıcı özerkliği. *Yeni Medya Çalışmaları Dergisi, 6*(2), 210-225.

Yılmaz, T. (2022). Manipülatif dijital içeriklerin ergenlerde risk alma davranışları üzerine etkisi. *Klinik Psikiyatri Dergisi, 25*(3), 301-310.

Zuboff, S., (2019). *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power.* New York: PublicAffairs.

BÖLÜM 7

EMPERYALİZME YENİ BİR BAKIŞ: KLASİK MODELLERİN ÖTESİNDE EMPERYAL GÜDÜ MERKEZLİ BİR KAVRAMSAL YENİDEN ÇERÇEVELEME

MEHMET RECEP TAŞ[1]

Giriş

Emperyalizm üzerine yapılan tanımlar uzun süredir ekonomik çıkarlar, yapısal eşitsizlikler, kültürel tahakküm biçimleri ve uluslararası güç mücadeleleri etrafında şekillenmektedir. Bu yaklaşım biçimleri kavramın belirli yönlerini başarıyla görünür kılar; ekonomik modeller sermaye birikiminin mantığını, sistem kuramı küresel eşitsizliklerin sürekliliğini, postkolonyal düşünce ise temsil ve bilgi üzerinden kurulan tahakkümü açıklar. Ancak tüm bu açıklamalar emperyalizmin yalnızca belirli tarihsel biçimlerine odaklanır ve kavramın neden her çağda farklı araçlarla yeniden ortaya çıktığını bütünüyle açıklamaz. Bu çalışma, söz konusu yorumları geçersiz kılmak yerine onların sunduğu kısmi doğruları kabul etmekle birlikte daha geniş bir soruyu merkeze almaktadır.

[1] Doçent Dr, Van YYÜ Eğitim Fakültesi, Yabancı Diller Eğitimi Bölümü, Orcid: 0000-0002-5838-1948

Emperyalizm neden farklı dönemlerde, farklı araçlarla, fakat benzer bir mantıkla yeniden üretilmektedir?

Bu soruya verilen yanıt çalışmanın temel iddiasını oluşturmaktadır. Bu iddiaya göre emperyalizm, yalnızca ekonomik, siyasal ya da kültürel süreçlerle açıklanabilecek dönemsel bir genişleme stratejisi değildir. Onu mümkün kılan daha temel bir yönelim bulunur. Bu yönelim, insan davranışının en erken örüntülerinde gözlemlenebilen, varlığını koruma, etki alanını genişletme, belirsizliği azaltma ve çevre üzerinde kontrol kurma isteğidir. Çalışmada "emperyal güdü" olarak adlandırılan bu eğilim, insan biyolojisinin evrimsel tasarımında yer alan ve toplumsal örgütlenme geliştikçe farklı biçimlere bürünen bir davranış mantığıdır. Bu nedenle emperyalizmin tarihsel görünümleri, farklı çağlarda ortaya çıkan yeni teknik ve araçlardan ibaret değil, aynı biyolojik eğilimin değişen toplumsal yapılarda yeniden kurumsallaşmış biçimleridir.

Bu çalışma, emperyalizmi açıklayan mevcut yaklaşımların kavrama getirdiği önemli katkıları korur; ancak bu yaklaşımların birbirinden kopuk parçalar sunduğunu ve çoğu zaman nedensel bir bütünlük oluşturmadığını ileri sürüyor. Ekonomik süreçler, yapısal düzenekler, kültürel temsil biçimleri ve bilişsel yönlendirme mekanizmaları, bu çalışmada emperyal güdünün farklı tarihsel koşullarda aldığı biçimler olarak ele alınacaktır. Böylece emperyalizmin yalnızca dış politika ya da ekonomik genişleme pratiği olmadığı, insan davranışının biyolojik, toplumsal ve kültürel düzeylerinde kök salmış bir eğilim olduğu ortaya konacaktır.

İzleyen bölümler, bu iddiayı hem kuramsal çerçeveler hem de tarihsel izlekler üzerinden temellendirmeyi amaçlamaktadır. İlk topluluklardan imparatorluklara, kolonyal yayılmadan modern kapitalist örgütlenmelere ve günümüzün dijital-bilişsel düzenine uzanan geniş tarihsel çizgi, emperyal güdünün farklı tekniklerle nasıl yeniden üretildiğini göstermektedir. Çalışmanın amacı,

emperyalizmi tek bir sebebe indirgemek değil, onun sürekliliğini mümkün kılan temel davranış yapısını görünür kılmaktır. Böylece emperyalizm, sadece belli dönemlere, belli coğrafyalara, belli milletlere, belli medeniyetlere ve inanç sistemlerine özgü ortaya çıkan bir tercih olarak değil, insan topluluklarının evrimsel, kültürel ve bilişsel örgütlenişi içinde anlam kazanan çok katmanlı, primordial bir süreç olarak anlaşılacaktır.

Kavramsal Çerçeve

Emperyalizm, çoğu zaman devletlerin yayılmacı politikaları, askeri fetihleri veya ekonomik hakimiyet stratejileriyle sınırlı bir kavram gibi ele alınır. Oysa bu kelime, yalnızca uluslararası güç ilişkilerini değil, insan türünün varoluşsal bir yönelimini de içeren çok daha derin bir yapıyı tanımlar. Tarihin uzun sürekliliği içinde değişen imparatorluklar, dönüşen ordular, gelişen teknolojiler ve farklılaşan ideolojiler olsa da, onları harekete geçiren temel itkide dikkat çekici bir sabitlik bulunur. Bu sabitliği, insanın doğasında yer alan; varlığını sürdürmek, kendini güvenceye almak, etki alanını genişletmek ve ötekiler üzerinde hakimiyet kurmak isteyen ilksel bir güdü, yani emperyal güdü olarak tanımlayabiliriz. Emperyal güdü yalnızca biyolojik bir refleks ya da evrimsel bir kalıntı değildir; insanın zihinsel mimarisine, bilişsel önceliklerine ve toplumsal örgütlenme biçimlerine derinlemesine işlemiş bir eğilimdir. Kendi sınırlarını korumak ve mümkünse genişletmek, hem hayatta kalmanın hem de dünyayı anlamlandırmanın bir yolu haline gelir. Tehlikeyi önceden sezmek, çevreyi sürekli taramak, rakipleri bertaraf etmek ve kaynakları kontrol altına almak gibi stratejiler, ilksel topluluklarda yaşamı sürdüren davranışlardı; modern çağda ise aynı mekanizma devlet politikalarına, ideolojik söylemlere, ekonomik yayılma modellerine ve kültürel tahakküm biçimlerine dönüşmüştür. Bu nedenle emperyalizmi anlamak, yalnızca siyasal sistemleri incelemek değil, insanın genişleme ve tahakküm altına

alma isteğinin tarih boyunca aldığı biçimleri çözümlemek anlamına gelir.

Sözcüğün kökenine bakıldığında bu çok katmanlı yapının temelde ne anlama geldiği açık biçimde ortaya çıkmaktadır. Etimolojik olarak Latince imperium kökünden türeyen imperialism terimi, Roma döneminde 'emir verme', 'yönetme' ve 'egemenlik alanı' anlamlarında kullanılmıştır (Williams, 1983, s. 159). Roma'da bu kavram, yalnızca askeri bir otorite değil, aynı zamanda bir yönetme hakkı olarak da görülmüştür. Yani imperium, hem yönetme gücü hem de bu gücün meşruiyet iddiasıdır. Bu iki boyut, yani güç ve meşruiyet, emperyalizmin tarih boyunca süren ikili doğasının da kökleridir. Zamanla Batı dillerinde empire (imparatorluk) ve imperialism (yayılmacılık) biçimlerinde evrilmiş, hakimiyet kurma ve büyüme arzusunu ifade eden bir anlam kazanmıştır. Modern sözlük tanımları bu çizgiyi sürdürür. Oxford English Dictionary (2023), emperyalizmi "bir devletin sınırlarının ötesinde hâkimiyet kurma politikası" olarak açıklar. Ancak bu tanım, yalnızca eylemin yönünü, yani dışa doğru genişlemeyi belirtirken, bu genişlemenin nedenini açıklamaz. Cambridge Dictionary (2023) kavramı "diğer uluslar üzerinde siyasî, askerî veya ekonomik kontrol kurma arzusu" olarak tanımlar. Burada 'arzu' sözcüğü dikkat çekicidir. Çünkü arzu, sadece stratejik değil, psikolojik bir yönelimi de ima eder. Merriam-Webster (2023) ise "toprak elde etme veya başka ülkelerin ekonomik ve siyasal işlerini kontrol etme yoluyla nüfuz genişletme politikası" şeklinde yorumlar. Buna karşılık Encyclopaedia Britannica (2024), kavrama daha derin bir tarihsel ve ideolojik bağlam kazandırır: "Emperyalizm, genellikle askeri güç kullanarak veya siyasi ve ekonomik kontrolü ele geçirerek halklar ve diğer ülkeler üzerinde hakimiyet kurma politikası veya ideolojisidir." Bu tanımda 'politika veya ideoloji' vurgusu önemlidir, çünkü emperyalizm artık yalnızca bir eylem değil, bir düşünce biçimi, yani dünyayı yönetme hakkını kendinde görme fikridir.

Cathrine Hall (2000), emperyalizmin özellikle 19. yüzyılın sonunda Avrupa imparatorluklarının yayılma döneminde politik bir ideolojiye dönüştüğünü söyler. Fakat Hall'un açıklaması, Avrupa merkezli bir çizgiyle sınırlıdır. Zira fetih ve yerleşme olgusu yalnızca modern Avrupa'ya özgü değildir; insanlık tarihi boyunca tekrar eden bir davranış kalıbıdır. Jurgen Osterhammel (1997), kolonyalizmi "yabancı bir azınlığın yerli çoğunluk üzerinde kurduğu sistematik tahakküm biçimi" (s. 16); emperyalizmi ise bu ilişkiler ağını mümkün kılan daha geniş bir düşünce sistemi olarak tanımlar. Osterhammel, her iki kavramın da temelinde "bir toplumun kendi habitatının ötesine yayılma isteği"nin bulunduğunu söyler (s. 17). Bu tespit, emperyalizmi insan davranışının evrimsel bir parçası olarak görmesi bakımından önemlidir; ancak Osterhammel bu isteğin psikolojik ya da bilişsel kökenini irdelemez.

Elleke Boehmer (2005), yayılmacılığı "askerî ve ekonomik tahakküm biçimi" (s. 2) olarak açıklar; sömürgeciliği ise bu tahakkümün yerleşme ve kaynak kullanımına dayanan pratik biçimi olarak değerlendirir. Ancak Boehmer'in tanımı da emperyalizmin kültürel ve bilişsel boyutlarını dışarıda bırakır. Barbara Bush (2006), "emperyalizm sömürgecilik olmadan var olabilir, ama sömürgecilik emperyalizm olmadan var olamaz" (s. 46) diyerek doğru bir hiyerarşik ilişki kurar; fakat bu ilişkinin doğuştan gelen bir itkiyle beslendiği fikrini öngörmez. Edward Said (1994) bu farkı keskin biçimde ortaya koyar: "Emperyalizm, hükümran bir merkezin teorisidir; kolonyalizm ise bu merkezin teritoryal genişleme için kullandığı araçlardan biridir" (s. 8). Said'in bu ayrımı, kavramı yalnızca siyasi değil, epistemolojik düzlemde de genişletir. Fakat burada da bir eksik vardır. Said'in analizinde emperyalizmin tarihsel biçimleri incelenirken, onun varoluşsal sürekliliği çoğu zaman arka planda kalır. Özetlemek gerekirse, Modern sözlüklerin ve düşünürlerin emperyalizmi başka topluluklar üzerinde siyasal, askeri ya da ekonomik hakimiyet kurma politikası olarak tanımlaması bu

nedenle eksiktir. Bu tanımlar genişlemenin yönünü, kapsamını, niteliğini açıklamakta, fakat nedenini açıklamamaktadırlar; yani emperyalizmi harekete geçiren dürtüyü, yani emperyal güdü'yü görünmez kılmaktadırlar. Oysa kavramı yalnızca eylem değil, arzu ve düşünce düzeyinde ele almak, onun sürekliliğini anlamanın tek yoludur.

Bu çalışma, emperyalizmi tam da bu bağlama yerleştirmekte. Emperyalizm yalnızca bir dönemsel yayılma siyaseti değil; insan doğasının derinliklerinde köklenen emperyal güdünün tarih boyunca araç değiştirmiş halidir. Emperyal güdü, insanın hayatta kalmak ve kendini güvence altına almak için önce tehditleri bertaraf eden, ardından güvenli alanını büyüten, daha sonra da bu alan üzerinde kalıcı bir kontrol tesis etmeye çalışan yönelimidir. Bu yönelim, evrimsel temellere sahiptir: canlı, varlığını sürdürmek için yalnızca savunmaya değil, aynı zamanda kaynak genişletmeye ihtiyaç duyar. Ancak insan söz konusu olduğunda bu genişleme, salt biyolojik bir davranış olmaktan çıkar; zihinsel, kültürel, ekonomik ve teknolojik düzlemlerde yeniden üretilen, meşrulaştırılan ve kurumsallaşan bir yapıya dönüşür. Bu bağlamda emperyal güdü şöyle tanımlanabilir:

Emperyal güdü, insanın biyolojik devamlılık ve güvenlik ihtiyacından türeyen; önce kendini koruma, ardından sınırlarını genişletme, nihayet çevresini kontrol altına alma yönünde işleyen, güç biriktirme arzusu ile bütünleştiğinde tarih boyunca farklı sömürü biçimlerine kaynaklık eden ilksel genişleme yönelimidir. Bu güdü, yalnızca askeri ya da siyasal yayılmayı değil; ekonomik bağımlılık yaratma, kültürel üstünlük kurma, bilgi ve anlam üretimini kontrol etme ve son aşamada dijital–bilişsel düzeyde nüfuz etme gibi çok çeşitli tahakküm pratiklerini tetikler.

Bu tanım, emperyalizmin yalnızca dışa dönük bir fetih hareketi olarak değil, insanın evrimsel, psikolojik ve toplumsal yapısına gömülü bir itki olarak ele alınmasını mümkün kılar. Emperyalizmin tarih boyunca kesintisiz biçimde var olmasının

nedeni de budu.: Araçlar değişmiş, teknikler dönüşmüş, söylemler çeşitlenmiş, hatta meşruiyet biçimleri evrilmiştir; ancak emperyal güdüyü besleyen varoluşsal ihtiyaç değişmemiş, bu güdüyü ıslah edecek öjenik bir gelişme olmadıkça da değişmeyecek gibi duruyor.

Tarih boyunca bu güdü, farklı kültürlerde, farklı coğrafyalarda ve farklı çağlarda kendini tekrar tekrar üretmiştir. Antik imparatorlukların toprak genişletme stratejilerinde, Orta Çağ'ın dini meşruiyet söylemlerinde, erken modern dönem merkantilizminin ticaret ağlarında, 19. yüzyılın sanayi merkezli sömürge rekabetlerinde ve 20. yüzyıl neokolonyalizminin ekonomik bağımlılık modellerinde aynı devinimi görmek mümkündür: güç biriktirme → meşruiyet kurma → tahakküm tesis etme → sömürüyü sürdürme döngüsü. Bu döngünün temelinde ise emperyal güdünün eyleme dönüşmüş hali olarak emperyalizm yer alır. Kolonyalizm, bu güdünün belirli tarihsel koşullarda aldığı pratik biçimidir. Said'in dikkat çektiği üzere, emperyalizm zihinsel bir merkez inşa ederken, kolonyalizm (sömürgecilik) bu merkezin genişleme araçlarını belirler. Loomba'nın vurguladığı gibi, yerleşim veya işgal yalnızca toprakla ilgili değildir; aynı zamanda 'ötekinin' bilincine hükmetme arzusunun da ifadesidir.

Bu bağlamda mevcut çalışmanın amacı, emperyalizmi yalnızca tarihsel bir olgu ya da siyasal bir strateji olarak değil, insanın genişleme ve kontrol eğiliminin çağlar boyunca değişen tezahürleri olarak kavramsallaştırmaktır. Emperyal güdünün biyolojik, psikolojik ve toplumsal temellerini görünür kılarak, emperyalizmin neden sürekli yeniden doğduğunu, neden biçim değiştirerek varlığını sürdürdüğünü ve neden modern çağda eskisinden daha görünmez, daha incelmiş ve daha etkili hale geldiğini açıklamayı hedeflemektedir. İzleyen bölümler; bu güdünün kuramsal açıklamalarını, tarihsel izleklerini ve günümüzün dijital–bilişsel emperyalizm modelleriyle kurduğu bağı ayrıntılı biçimde inceleyecektir.

Kuramsal Tartışmalar: Emperyalizmin Çok Katmanlı Teorik Yorumları

Emperyalizm modern düşüncenin en tartışmalı kavramlarından biridir; farklı disiplinlerde farklı biçimlerde tanımlanmış, birbirini tamamlayan ama çoğu kez çelişen açıklamalara konu olmuştur. Bu teorik çeşitlilik, emperyalizmin tek bir düzlemde açıklanamayacak kadar karmaşık olduğunu gösterir. Ekonomik genişleme, askeri fetih, ideolojik meşruiyet, kültürel hegemonya, epistemik üstünlük ve bilişsel yönlendirme; hepsi aynı tarihsel dinamiğin farklı yüzleridir. Bu dinamik, insanın genişleme, hakimiyet kurma ve kontrol etme eğilimini temsil eden emperyal güdünün çağdan çağa araç değiştirerek kurumsallaşmış halidir. Bu nedenle emperyalizmin kuramsal çözümlemesi, yalnızca kapitalizmin veya devlet politikalarının analizine indirgenemez; aynı zamanda yapısal, kültürel, epistemik ve bilişsel alanlarda işleyen daha derin bir tahakküm mantığını da içerir. Bu bölümde emperyalizm dört ana kuramsal eksen üzerinden incelenecektir:

1. Ekonomik ve klasik açıklamalar,
2. Yapısalcı ve sistem kuramı perspektifleri,
3. Kültürel ve postkolonyal yaklaşımlar,
4. Evrimsel ve bilişsel yorumlar.

Bu eksenlerin her biri, emperyalizmin farklı bir yüzünü açıklarken, aynı zamanda ortak bir temel sezgiye işaret eder. Güç elde etme ve bu gücü mümkün olan en düşük maliyetle sürdürme arzusu. İşte emperyal güdünün tarih boyunca aldığı biçimleri anlamak, bu kuramsal tartışmaların kesişim noktasını oluşturmaktadır.

Ekonomik ve Klasik Yaklaşımlar: Sermaye, Pazar ve Genişleme Zorunluluğu

Emperyalizm tartışmalarının modern anlamda doğuşu, 20. yüzyılın başlarında ekonomik teorisyenlerin kapitalist sistemin yapısal genişleme eğilimini anlamlandırma çabalarıyla başlar. Bu tartışmanın öncü isimlerinden John A. Hobson (1902), emperyalizmi öncelikle kapitalizmin içsel işleyişindeki dengesizliklerden türeyen ekonomik bir zorunluluk olarak ele alır. Hobson'a göre kapitalist toplumlarda servet belirli bir sınıfın elinde yoğunlaşır; bu sınıfın tüketim gücü ise nüfusun geri kalanına kıyasla oldukça sınırlıdır. İç pazarların bu nedenle hızlı biçimde doyuma ulaşması, sermayenin içeride değerlendirilmesini güçleştirir. Sermaye birikiminin devinimi durma noktasına geldiğinde sistem, kendi krizini aşabilmek için dışarıdaki coğrafyalara yönelir. Dolayısıyla Hobson için emperyalizm, devletin ideolojik veya millî bir tercihinden çok, sermaye fazlasını dolaşıma sokmak için zorunlu olarak dışa açılma politikasıdır. Böylece emperyalizm, içsel ekonomik basınçların dış alana taşmasıyla oluşan bir "taşkınlık rejimi" hâline gelir.

Kapitalist sistemin sınırlı bir iç tüketime karşın sürekli büyüyen bir sermaye birikimiyle karşı karşıya kalması, genişlemeyi yapısal bir çıkış yolu hâline getirir. Sistem ancak yeni pazarlar bulduğunda, yeni tüketim alışkanlıkları ürettiğinde ve üretim fazlasını dış pazarlarda eriterek artı-değer döngüsünü sürdürebildiğinde ayakta kalabilir. Dolayısıyla genişleme, kapitalizm için rastlantısal bir strateji değil, hayatta kalma mekanizmasıdır.

Vladimir Lenin (1917), Hobson'ın bu ekonomik sezgisini daha radikal bir tarihsel materyalist çerçeveye taşır. Lenin için emperyalizm, kapitalizmin olası biçimlerinden biri değil, onun "en yüksek ve son aşaması"dır. Üretim araçlarının büyük tekellerin elinde toplanması, bankacılık sermayesi ile sanayi sermayesinin birleşerek finans kapitali oluşturması ve sermayenin ulusal sınırları aşarak küresel ölçekte dolaşıma girmesi, kapitalizmi genişleme olmaksızın sürdürülemez bir yapıya dönüştürür. Lenin'e göre

emperyalist yayılma, yalnızca yeni pazar arayışı değil, aynı zamanda askeri, diplomatik ve kültürel araçlarla kurulan bütüncül bir tahakküm rejimidir. Emperyalizm, kapitalizmin içsel çelişkilerinin dışa taşmasıdır; kriz üretimini öteleyebilmesi için zorunlu olarak genişlemesi gerekir. Bu nedenle genişleme eğilimi yalnızca ekonomik değil, aynı zamanda politik bir sömürü mekanizmasıdır.

Rosa Luxemburg (1913) ise emperyalizmi yalnızca kapitalist pazarların genişlemesi üzerinden değil, kapitalizmin kendi dışında tuttuğu pre-kapitalist toplumları dönüştürme ve yutma zorunluluğu üzerinden yorumlar. Luxemburg'un temel iddiası şudur: Kapitalizm, kendi iç dinamiği tarafından üretilen artı değeri gerçekleyebilmek için kapitalist olmayan toplumlara ihtiyaç duyar; bu toplumların emek, kaynak, tüketim ve toplumsal yapılarına bağımlıdır. Fakat kapitalizm bu toplumları içselleştirdikçe onları dönüştürür, çözerek kendi parçası hâline getirir ve böylece başlangıçtaki "dışsal alanı" ortadan kaldırır. Sonuçta sistem, kendi sürdürülebilirliği için sürekli yeni coğrafyalar, yeni pazarlar ve yeni sömürü biçimleri üretmek zorunda kalır. Luxemburg böylece emperyalizmin yalnızca genişleme değil, aynı zamanda yıkma, dönüştürme ve bağımlılaştırma süreçlerinden oluştuğunu vurgular.

Bu klasik teorisyenlerin ortak paydası, emperyalizmi kapitalist sistemin ekonomik genişleme zorunluluğunun kaçınılmaz sonucu olarak görmeleridir. Ancak bu yaklaşım, genişleme dürtüsünün neden insanlık tarihinin hemen her döneminde ve farklı kültürel yapılarda kendini yeniden ürettiğini açıklamada sınırlı kalır. Çünkü emperyalizmin ardında yatan daha derin antropolojik, psikolojik ve bilişsel dinamikler bu teorilerde yeterince analiz edilmez. Ekonomik genişleme, aslında daha temel bir eğilimin tarihsel olarak kurumsallaşmış biçimidir; o eğilim ise yayılmak, kontrol etmek, hâkimiyet kurmak ve etki alanı genişletmek isteyen daha ilksel bir yönelimdir.

Bu noktada Joseph Schumpeter (1919) klasik ekonomik açıklamalara güçlü bir karşı yönelim getirir. Schumpeter'e göre emperyalizm, kapitalizmin ekonomik mantığından türemiş bir zorunluluk değildir; aksine modern toplumların içinde hâlâ yaşayan ilkel saldırganlık ve fetih eğilimlerinin kalıntısıdır. Ona göre savaş, yayılma, istilacı politika ve genişleme arzusu; ekonomik çıkarların değil, tarihten miras kalan psikolojik ve kültürel eğilimlerin sonucudur. Schumpeter'in bu müdahalesi, emperyalizmi ekonomik rasyonalite ile açıklama çabasının sınırlarını görünür kılar. Ancak Schumpeter, bu "atavistik eğilimin" bilişsel, kültürel ve politik katmanlarını çözümlemez; yani emperyal güdünün nasıl işlediğini, hangi toplumsal koşullarda ortaya çıktığını veya nasıl biçim değiştirdiğini sistematik biçimde ele almaz.

Yine de Schumpeter'in ortaya koyduğu ayrım, emperyalizmi yalnızca ekonomik bir zorunluluk olarak gören yaklaşımların eksikliğini açığa çıkarır ve bize daha geniş bir çerçeve sunar: Emperyalizm, ekonomik mekanizmaların ötesinde, insanın doğasına içkin ilksel bir hâkimiyet ve genişleme eğiliminin tarihsel tezahürlerinden biri olabilir.

Yapısalcı ve Sistem Kuramı Yaklaşımları

20.yüzyılın ortalarından itibaren emperyalizm tartışması, ekonomik zorunluluk modellerinden çıkarak daha karmaşık yapısal, siyasal ve sistemsel açıklamalara doğru genişlemiştir. Bu dönemde teorisyenler, emperyalizmin yalnızca sermaye fazlasının dışa taşmasıyla açıklanamayacak kadar çok katmanlı bir olgu olduğunu fark etmiş ve analiz odağı ekonomik determinizmden uluslararası sistemin işleyiş mantıklarına, hegemonya döngülerine ve ideolojik yeniden üretim mekanizmalarına kaymıştır. Bu dönüşüm, emperyalizmi hem devletlerin içsel krizlerini hem de küresel eşitsizlikleri birlikte ele alan daha kapsamlı bir çerçevede değerlendirmeyi mümkün kılmıştır. Bu genişlemiş tartışma içinde

Hannah Arendt, Avrupa'nın 19. yüzyılda sınırlarını aşma eğilimini kapitalizmin ekonomik mantığıyla değil, modern ulus-devletin kendi iç tutarsızlıklarıyla ilişkilendirir. Arendt'e göre ulus-devlet, yurttaşlık ve toprak bütünlüğü ilkesine dayansa da, kendi içindeki toplumsal huzursuzlukları ve siyasal gerilimleri yönetebilmek için dış alana açılmaya yönelir. Böylelikle emperyalizm, devletin meşruiyet krizini aşma stratejisine dönüşür. Britanya'nın Hindistan'da yürüttüğü 'medenileştirme misyonu', Arendt'in bu yaklaşımını ete kemiğe büründürür. Zira burada ekonomik sömürü kadar, Britanya ulusal kimliğini üstün ve modern olarak yeniden kuran ideolojik bir hamle söz konusudur. Arendt'in teorisi, emperyalizmi ekonomik zorunluluklardan ziyade devlet aklının ürettiği ideolojik bir kaçış alanı olarak yorumlaması bakımından Hobson ve Lenin'in ekonomik merkezli okumalarından önemli ölçüde ayrılır.

Emperyalizme daha geniş bir sistemsel perspektiften yaklaşan Immanuel Wallerstein ise modern dünya ekonomisini merkez, yarı-çevre ve çevre arasında işleyen eşitsiz bir işbölümü olarak tanımlar. Wallerstein'ın dünya-sistem kuramında merkez ülkeler teknoloji, finans ve yüksek katma değerli üretimi kontrol ederken; çevre ülkeler ucuz emek, hammadde ve bağımlılık ilişkileriyle sisteme eklemlenir. Wallerstein'a göre bu ilişkiler devletlerin tekil tercihleriyle değil, küresel kapitalizmin yapısal mantığıyla belirlenir. Örneğin Latin Amerika'nın 20. yüzyılda sürekli olarak hammadde üretimine sıkıştırılması ve ABD'nin bölgeye finansal bağımlılık mekanizmaları kurması, Wallerstein'ın tarif ettiği eşitsiz değişim yapısının tipik örnekleridir. Arendt emperyalizmi ulus-devletin krizlerine bağlarken, Wallerstein bunun ötesine geçerek emperyalizmi uluslararası sistemin kalıcı ve kurumsallaşmış işleyiş prensibi olarak yorumlar.

Bu yapısal yaklaşımı tarihsel bir derinliğe taşıyan Giovanni Arrighi, emperyalizmi uzun dönemli hegemonya döngüleri

çerçevesinde açıklar. Ona göre küresel ekonomik düzen, Hollanda'dan Britanya'ya, oradan ABD'ye uzanan hegemonya sıralamalarıyla şekillenmiştir. Her hegemonik merkez, sermaye birikimini yeni coğrafyalara taşıyarak sistemin genişlemesini sağlamış; ancak kendi modelinin tıkanmasıyla birlikte gerilemiş ve hakimiyet başka bir merkeze geçmiştir. Bu döngü, emperyalizmin yalnızca bir genişleme politikası değil, küresel güç deviniminin temel düzenleyicisi olduğunu göstermektedir. Wallerstein'ın dünya sistemine dair yapısal bir statiklik vurgusu, Arrighi'de tarihsel dinamizm kazanır; böylece emperyalizmin zaman içindeki devinimi daha belirgin hale gelir.

David Harvey ise bu güç döngülerinin içsel krizlerini mekansal bir perspektifle çözümler. Ona göre kapitalizm, kendi kriz eğilimlerini aşabilmek için sürekli yeni coğrafi ölçekler üretir ve bunu "mülksüzleştirme yoluyla birikim" stratejileriyle gerçekleştirir. Özelleştirme, borçlandırma, toprak gaspı, doğal kaynakların ticarileştirilmesi ve devasa kentleşme projeleri, kapitalizmin kendine yeni birikim alanları açmak için kullandığı araçlardır. Çin'in Afrika'da yürüttüğü altyapı yatırımları, ABD'nin Latin Amerika'da uyguladığı özelleştirme baskıları ve küresel mega-kent projeleri, Harvey'in emperyalizmi mekansal bir kriz ihracı olarak yorumlamasını doğrular niteliktedir. Arrighi hegemonik güçlerin yer değiştirme döngülerini analiz ederken, Harvey bu döngülerin krizleri nasıl aşmaya çalıştığını somut mekansal stratejiler üzerinden açıklar.

Bu karşılaştırmalı çerçeve emperyalizmin ekonomik genişlemeden çok daha kapsamlı, küresel ölçekte işleyen örgütlü bir tahakküm mekanizması olduğunu ortaya koymaktadır. Arendt bu mekanizmayı ulus-devletin ideolojik çıkmazlarında, Wallerstein yapısal eşitsiz işbölümünde, Arrighi hegemonya değişimlerinde ve Harvey mekansal kriz yönetiminde bulur. Böylece emperyalizm görülür biçimde çok boyutlu bir güç organizasyonuna dönüşür; kültürel, ekonomik, siyasal ve mekansal süreçlerin birbirini

tamamladığı bir küresel tahakküm düzeni niteliği kazanır. Ancak bütün bu yapısal ve sistemsel açıklamalar, emperyalizmin neden bu kadar uzun soluklu ve tekrarlayıcı bir eğilim olduğunu bütünüyle açıklamaz. Teorisyenler emperyalizmin nasıl işlediğini tutarlı biçimde ortaya koyarken, onu mümkün kılan daha derin bir psikolojik ve bilişsel yönelimi göz ardı ederler. Ulusların neden sürekli genişleme arayışı içinde oldukları, neden farklı tarihsel dönemlerde benzer tahakküm biçimlerinin yeniden üretildiği ve neden sömürünün biçim değiştirerek süreklilik kazandığı soruları, salt yapısal ilişkilerle açıklanamaz. Bu modeller sonuçları başarıyla analiz etse de, bu sonuçları üreten esas güdüye, yani emperyal güdüye işaret etmemektedirler.

Kültürel ve Postkolonyal Yaklaşımlar

20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren emperyalizm tartışması ekonomik, siyasal ve yapısal açıklamaların ötesine geçerek kültürel, epistemik ve bilişsel alanlara taşınmıştır. Bu dönemde sömürgeciliğin yalnızca toprakları değil, zihinleri, temsil biçimlerini ve bilgi rejimlerini hedef aldığı fikri giderek merkezi bir konuma yerleşmiştir. Artık emperyalizm, askeri istilaların ötesinde dünyanın nasıl kavranacağına dair zihinsel çerçevelerin üretilmesi ve dayatılması olarak anlaşılır hale gelmiştir. Bu dönüşümün en önemli kilometre taşlarından biri Edward Said'in Orientalism (1978) çalışmasıdır. Said, Batı'nın Doğu'yu bir "öteki" olarak temsil ederken yalnızca betimleme yapmadığını; temsil ettiği Doğu'yu epistemik bir düzende yeniden yaratarak hakimiyet ilişkisini doğal, kaçınılmaz ve meşru kıldığını savunur. Said'e göre oryantalizm, Batı'nın Doğu üzerindeki askeri ve siyasi tahakkümünün kültürel ve bilişsel temelidir. Romanlar, seyahat yazıları, akademik çalışmalar, misyoner raporları ve hatta resim sanatı, Doğu'yu irrasyonel, geri, tutkulu, kontrol edilmeye muhtaç bir alan olarak kuran sürekli bir bilgi üretim mekanizmalarıdır. Örneğin Gustave Flaubert'in Mısır betimlemeleri ya da İngiliz sömürge yöneticilerinin Hint halkına dair

raporları, Said'in ifadesiyle "sömürgeci bilginin" edebi ve idari yüzlerini oluşturur. Bu nedenle emperyalizm, Said'in çerçevesinde yalnızca bir güç uygulaması değil, bir anlatı düzeninin kurulmasıdır. Çünkü öteki'nin nasıl bilineceği, nasıl temsil edileceği ve nasıl yönetileceği bu epistemik sistem içinde belirlenir.

Gayatri Chakravorty Spivak, bu bilgi düzeninin mantığını "epistemik şiddet" kavramıyla daha da sertleştirir. Spivak'a göre modern bilgi rejimleri, sömürgeleştirilmiş halkların seslerini yalnızca bastırmakla kalmaz, aynı zamanda onların konuşmasını olanaksız hale getirecek şekilde yapısal bir sessizlik üretir. "Alt sınıflar konuşabilir mi?" sorusuyla meşhur olan Spivak, sesin baskılanmasını yalnızca sansür ya da siyasi engelleme olarak değil, düşünme ve konuşma alanının kolonileştirilmesi olarak görür. Homi K. Bhabha, Said ve Spivak'ın açtığı bu epistemik zemini kültürel kimlik teorileriyle derinleştirir. Bhabha'nın hibritlik (hybridity) ve taklit (mimicry) kavramları, sömürgecilik ilişkilerinin ne tam egemen ne de tam itaat ilişkileri olduğunu, aksine sürekli müzakereye açık, akışkan ve gerilimli bir alan yarattığını gösterir. Sömürge öznesi kolonyal efendiyi taklit etmeye çalışırken tam benzemeyen, ama tamamen yabancı da olmayan bir konumda durur. Bu "noksan taklit" (almost the same, but not quite), sömürge iktidarının en büyük kaygısını yaratır. Sömürgeci öznenin benzemesi beklenir, ama tam benzediği anda hiyerarşi çöker. Bu gerilim, Bhabha'ya göre kolonyal düzenin hem kırılganlığını hem de sürekliliğini sağlayan dinamik bir sahadır. Örneğin İngiliz eğitim sisteminde yetişen Hintli bürokratların hem İngilizceyi hem de İngiliz davranış kodlarını içselleştirmesi, ama hiçbir zaman "İngiliz" sayılmaması, Bhabha'nın hibritliğini somut bir şekilde örnekler.

Frantz Fanon ise bu kültürel ve epistemik tartışmayı daha kökten bir psikolojik düzleme çeker. The Wretched of the Earth (1961) ve Black Skin, White Masks (1952) eserlerinde Fanon, sömürgeciliğin en yıkıcı etkisinin bedenlerde değil, bilinçlerde

gerçekleştiğini savunur. Sömürgecilik bireyin kendi geçmişiyle, kökleriyle, diliyle ve benlik algısıyla bağını koparır; böylelikle kendini aşağı, efendisini yukarı konumlandıran patolojik bir bilinç ortaya çıkar. Fanon'un "zihin işgali" olarak tanımladığı bu süreçte sömürge öznesi kendi benliğini efendinin gözlerinden görür. Örneğin Martinik'te siyahi bir gencin beyaz efendiye beğenilme, kabul edilme arzusu ve bunun yarattığı psiko-düşünsel gerilim, Fanon'un analiz ettiği sömürgesel yabancılaşmanın tipik bir örneğidir. Fanon için emperyalizm, en nihayetinde bir psikodrama, bir bilinç yarılmasıdır. Ngugi wa Thiong'o ise emperyalizmin kültürel tahakkümü içinde dilin özel bir konum işgal ettiğini vurgular. Decolonising the Mind (1986) adlı eserinde Ngugi, Afrika halklarının sömürge sonrası kimlik krizlerini büyük ölçüde dil politikasına bağlar. Ona göre sömürgecinin dilini kabul etmek yalnızca bir iletişim tercihi değil, aynı zamanda dünyayı o dilin kavramsal evreniyle düşünmek, hatırlamak ve hayal etmek anlamına gelir. Bu nedenle dilin sömürgeleştirilmesi, fiziksel fetihlerden daha kalıcı ve daha derin bir bilinç kolonizasyonu üretir. İngilizce eğitim sistemine zorlanan Kenya halkının kendi folklorik hafızasını, mitlerini ve yerel bilgi biçimlerini bastırması, Ngugi'nin iddiasını somutlaştırır. Dil, burada yalnızca bir araç değil, düşünmenin kendisini belirleyen bilişsel bir altyapıdır. Bu teorilerin bütününü bir araya getirdiğimizde, emperyalizmin giderek bedenlerin değil, bilinçlerin işgali olarak kavrandığını görürüz. Kültürel ve epistemik emperyalizm, insanın dünyayı algılama, anlamlandırma ve kendini konumlandırma biçimlerini yeniden düzenleyerek işleyen bir tahakküm mekanizmasıdır. Haritaların genişletilmesinden çok, zihin coğrafyalarının yeniden çizildiği bir dönüşüme işaret eder. Bu bakış, emperyal güdünün maddi araçlardan kültürel, bilişsel ve epistemik boyutlara taşındığını görünür kılar; sömürü artık toprakların değil, anlamın, dilin, kimliğin ve bilincin içselleştirilmiş alanlarında gerçekleşir.

Evrimsel ve Bilişsel Perspektif: Emperyal Güdünün Kökeni

Güncel kuramsal yaklaşımlar, emperyalizmin yalnızca dışsal politik bir yönelim değil, insan davranışının bilişsel mimarisine derinlemesine gömülü bir eğilim olduğunu vurgular. Bu çerçevede emperyalizm, devletlerin veya ekonomik sistemlerin rastlantısal bir stratejisi olmaktan çok, insan türünün evrimsel geçmişinden ve bilişsel örgütlenişinden beslenen bir yönelimin tarihsel olarak kurumsallaşmış biçimi olarak görülür. Evrimsel biyoloji, kültürel antropoloji ve bilişsel bilimlerin kesişiminde gelişen bu perspektif, emperyal güdünün biyolojik kökenlerini, psikolojik dinamiklerini ve kültürel dışavurumlarını görünür kılar.

Richard Dawkins'in The Selfish Gene (1976) çalışması bu tartışmanın önemli çıkış noktalarından biridir. Dawkins, canlıların davranışlarını anlamanın temel anahtarının "genlerin hayatta kalma stratejileri" olduğunu ileri sürer. Rekabet, yayılma, alan genişletme, dış grupları bastırma, kaynakları kontrol etme gibi eğilimler, bireylerin değil, genlerin varlığını sürdürme biçimlerinin bir uzantısı olduğunu ima eder. Bu yaklaşım insan türüne uygulandığında, genişleme ve hakimiyet kurma eğiliminin yalnızca kültürel veya ekonomik bir tercih değil, biyolojik bir kalıtım olduğunu düşündürür. Örneğin tarih boyunca farklı coğrafyalardan kabile savaşları, göçebe toplulukların yayılmacı hareketleri, Dawkins'in çizdiği evrimsel rekabet modeline uygun bir davranış örüntüsü sergilemektedir. Bu çerçevede emperyalizm, genetik düzeyde yer alan rekabetçi davranış eğilimlerinin karmaşık toplumsal örgütlenmeler aracılığıyla ölçek kazanmış bir biçimi olarak okunabilir.

Marvin Harris'in kültürel materyalizm yaklaşımı, evrimsel biyolojinin biyolojik temelli açıklamalarını toplumsal düzeye taşır. Harris, Cows, Pigs, Wars, and Witches (1979) gibi çalışmalarında insan topluluklarının kaynak kıtlığı karşısında geliştirdiği stratejilerin çoğunun genişleme, kaynak kontrolü ve çatışma

üretimiyle biçimlendiğini gösterir. Ona göre yayılma ve savaş, çoğu zaman ahlaki veya ideolojik saiklerden değil, ekolojik zorunluluklardan ve maddi koşullardan doğar. Örneğin tarıma dayalı uygarlıklarda sulak alanların, verimli toprakların veya ticaret yollarının kontrolü, çoğu zaman genişlemeyi hayatta kalma stratejisi haline getirir. Harris, kaynak kıtlığının emperyal güdüyü tarihsel olarak tetiklediğini; biyolojik eğilim ile çevresel baskıların birleştiği noktada genişlemenin sistematik bir davranış örüntüsüne dönüştüğünü savunur.

Jared Diamond ise, Guns, Germs, and Steel (1997) adlı eserinde evrimsel ve ekolojik faktörlerin tarihsel hegemonya biçimlerini nasıl şekillendirdiğini geniş bir coğrafi perspektifle açıklar. Diamond'a göre bazı toplumların diğerleri üzerinde hakimiyet kurması, onların üstün olduklarından değil, coğrafi avantajlar, bitki ve hayvan evcilleştirme olanakları, tarımsal verimlilik ve hastalık dirençleri gibi çevresel faktörlerden kaynaklanır. Örneğin Avrasya'nın doğu–batı ekseninde yer alması, tarımsal türlerin hızlı yayılmasına imkan vererek büyük nüfus yoğunlukları ve karmaşık devlet yapılarının ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu durum, daha az verimli bölgelerde yaşayan topluluklar üzerinde askeri, teknolojik ve politik üstünlük kurmanın yolunu açmıştır. Diamond'ın analizi, emperyalizmin yalnızca insan iradesinin ürünü olmadığını, doğal çevrenin insan davranışını şekillendiren derin etkileri bulunduğunu gösterir.

Bu evrimsel ve bilişsel açıklamalar bir araya getirildiğinde, insanın yalnızca biyolojik bir organizma olmadığı; gelişmiş bilişsel kapasitesi, soyutlama yetisi, sembolik düşünme becerisi ve kültürel üretim gücü sayesinde genişleme arzusunu sınırsız bir tahakküm potansiyeline dönüştürebildiği görülür. İnsan türü, işbirliği kurabildiği kadar saldırganlığı rasyonelleştirebilen; kaynakları paylaşabildiği kadar mülkiyet ilişkilerini mutlaklaştırabilen; barış arayışları kadar şiddeti meşrulaştıracak mitolojiler, ritüeller ve

kurumlar üretebilen bir varlıktır. Bu nedenle emperyalizm, basit bir genişleme politikası değil, bilişsel tasarımların, kolektif hayal gücünün ve kültürel kurumların beslediği bir yönelimin tarihsel formudur.

Bu perspektiften bakıldığında emperyalizm, insan doğasındaki emperyal güdünün tarihin farklı evrelerinde değişen araçlarla, söylemlerle ve kurumlarla kendini örgütlemesidir. Ekonomik modeller bu genişleme eğilimini sermaye birikimi, pazar zorunlulukları ve finans-kapital ilişkileriyle açıklar. Yapısalcı yaklaşımlar bunu küresel bağımlılık ağları, merkez–çevre ilişkileri ve hegemonya döngüleri üzerinden yorumlar. Kültürel ve postkolonyal kuramlar aynı eğilimin bilinç, temsil, dil, kimlik ve epistemik düzenler üzerindeki etkilerini görünür kılar. Evrimsel ve bilişsel teoriler ise bu davranışın en derin kaynağının insan türünün biyolojik ve psikolojik yapısında yattığını ileri sürer.

Bu çok disiplinli açıklamaların kesişiminde "emperyal güdü" kavramı, emperyalizmi anlamanın yalnızca ek bir boyutu değil, onun ontolojik zeminini oluşturan temel eksen olarak belirir. Emperyal güdü, insan türünün evrimsel geçmişinden devraldığı rekabet, yayılma, alan genişletme ve hâkimiyet kurma eğilimlerinin; bilişsel mimarisinin sağladığı soyutlama, planlama, araç üretme, kurumsallaştırma ve sembolik meşruiyet yaratma kapasitesiyle birleşmesi sonucu ortaya çıkan çok katmanlı bir yönelimdir. Bu güdü, farklı tarihsel dönemlerde farklı araçlar, söylemler ve örgütlenme biçimleri aracılığıyla dışavurulur: İlksel kabile savaşlarından imparatorluk kurma arzusuna, kapitalist genişleme mekanizmalarından kültürel hegemonya ağlarına, günümüzde ise dijital gözetim, algoritmik yönlendirme ve psikopolitik manipülasyonlara kadar uzanan bir süreklilik üretir. Böylece emperyalizm, tekil bir ekonomik, siyasal veya kültürel politikanın değil, insan davranışının biyolojik, psikolojik ve bilişsel temellerine kök salmış bu ilksel güdünün tarihsel örgütleniş biçimi olarak

okunabilir. Emperyal güdü, insanın hem kendini güvenceye alma arzusunun hem de genişleme ve kontrol isteğinin iç içe geçtiği, tarihsel bağlam ve teknolojik koşullar değiştikçe yeni formlar alan bir itkiyi temsil eder. Dolayısıyla emperyalizmi anlamak, yalnızca ekonomik ve politik sistemleri analiz etmeyi değil, insan davranışını şekillendiren bilişsel yapıları, evrimsel eğilimleri ve kültürel üretim mantıklarını birlikte değerlendirmeyi gerektirir; çünkü emperyalizm, her zaman ve her koşulda, insanın bilincinden başlayarak dünyaya yayılan bir tahakküm mimarisidir.

Emperyalizmin Tarihsel Evrimi: İlksel Topluluklardan Günümüze

Emperyalizm çoğu zaman modern dünyaya özgü bir siyasal pratik, ulus devletlerin genişleme stratejisi veya kapitalist üretim ilişkilerinin zorunlu bir sonucu olarak okunur. Oysa kavramın kökleri çok daha eskidir; insan türünün en ilksel rekabet biçimlerine, yaşamı sürdürme içgüdüsüne ve çevreyi denetim altına alma arzusuna kadar uzanır. Emperyalizmin tarihsel evrimi, bu nedenle yalnızca devletlerin veya imparatorlukların hikâyesi değildir. Aynı zamanda insan davranışının derinliklerinde yer alan emperyal güdünün, farklı dönemlerde farklı araçlar ve meşruiyet biçimleriyle nasıl yeniden üretildiğinin uzun bir anlatısıdır. İlksel topluluklardan dijital çağın algoritmik tahakkümüne kadar uzanan bu çizgi, genişleme arzusunun daima yeni bir zemin, yeni bir teknik ve yeni bir söylem bulduğunu göstermektedir.

İlksel Topluluklarda Emperyal Güdü: Hayatta Kalmanın Çekirdeği

İlk insan topluluklarında genişleme, fetih ya da tahakküm henüz soyut bir politika değildi; hayatın kendisini sürdürebilmesi için zorunlu bir davranış biçimiydi. Antropolojik çalışmalar, avcı-toplayıcı grupların bile su kaynakları, av sahaları ve güvenli bölgelere erişim için sürekli rekabet halinde olduğunu ortaya

koymaktadır. Marvin Harris'in (1979) vurguladığı üzere çevresel baskı ve kaynak kıtlığı, gruplar arası çatışmayı yalnızca olası değil, çoğu zaman kaçınılmaz kılmıştır.

Richard Dawkins'in (1976) "bencil gen" kavramı bu dönemi anlamak için önemli bir çerçeve sunmaktadır. Canlılar kendi devamlılıklarını güvence altına almak için yaşam alanlarını korur ve fırsat bulduklarında genişletir. İnsan türü bu biyolojik eğilimi, bilişsel kapasitesi sayesinde kültürel bir anlam evrenine taşımıştır. Dolayısıyla erken dönem genişleme davranışları, emperyalizmin kaba ama en saf biçimini temsil eder. Amaç fetih değil, varlığın garanti altına alınmasıdır.

Neolitik Devrim bu eğilime kalıcılık kazandırır. Toprağın mülkiyete dönüşmesi, savunma ve saldırının süreklileşmesini sağlar. Mülk; korunması, biriktirilmesi ve aktarılması gereken bir şey olarak, emperyal güdüye ilk kez toplumsal bir yapı kazandırır. Genişleme artık yalnızca hayatta kalmanın değil, düzen kurmanın ve düzeni sürdürmenin de aracı olmaya başlar.

Antik Uygarlıklar: Gücün Düzen, Meşruiyet ve Kozmolojiye Dönüşmesi

İlksel rekabetin sezgisel mantığı Antik Çağ'da ilk kez sistemli bir genişleme siyasetine dönüşür. Mezopotamya, Mısır, Pers, Çin ve Roma gibi uygarlıklar, emperyal güdüyü hukuki, idari, kültürel ve kozmolojik temellerle kurumsallaştırır. Bu dönemde genişleme yalnızca toprak kazanımı değil; dünyayı düzenleme iddiasıdır. Roma İmparatorluğu bu iddianın en gelişmiş biçimini sunar. Imperium, yalnızca bir yönetme eylemi değil, "yönetme hakkı"dır artık (Williams, 1983). Pax Romana, fetih ile düzenin birleştiği siyasal bir mimaridir. Roma için fetih, güç gösterisinden çok daha fazlasıdır: hukukun, mimarinin, dilin ve kültürün yayılmasıyla kurulan zihinsel bir egemenliktir. Bu nedenle Roma,

emperyalizmin ilk büyük kurumsal-bilişsel laboratuvarı olarak görülebilir.

Orta Çağ: Tahakkümün İlahi Çerçevede Yeniden Üretilmesi

Roma'nın çöküşü emperyal güdünün yok olması anlamına gelmez; yalnızca meşruiyet kaynağı değişir. Orta Çağ'da genişleme, Tanrı adına yürütülen bir görev olarak yeniden tanımlanır. Haçlı Seferleri Avrupa'nın siyasal ve ekonomik kaygılarının teolojik bir dile çevrilmiş halidir. Benzer şekilde İslam dünyasında hilafet, evrensel adalet ve düzen iddiasıyla birleşen genişlemeci bir tahayyül üretir.

Hannah Arendt'in (1958) belirttiği gibi güç, meşruiyet iddiasıyla birleştiğinde rızayı üretir. Orta Çağ'ın emperyalizmi tam da budur. Zorbalık, kutsal bir kisveye bürünmüş "haklı düzen" söylemiyle yeniden anlamlandırılmıştır. Bu çağda emperyalizm artık yalnızca toprakların değil, inançların genişletilmesidir. İnancı fethetmek, toprağı fethetmekten daha kalıcıdır; çünkü zihin işgal edildiğinde beden kendiliğinden itaat eder.

Modern Çağ: Keşiflerin, Sermayenin ve Bilimin Emperyal Mantığı

Rönesans ve Reform hareketleriyle birlikte kutsal meşruiyet çözülür, fakat emperyal güdü yeni bir zemin bulur. Rasyonalite, mantık, bilim ve ticaret öne çıkar. 15. ve 16. yüzyıllarda başlayan Coğrafi Keşifler, Avrupa'nın dünyayı yalnızca fiziksel olarak değil, epistemik olarak da yeniden şekillendirme arzusunun ürünüdür. 'Keşif', aslında keşfedilen topraklarda yaşayan halkların tarihini, bilgisini ve özneliklerini silen bir yeniden çerçeveleme sürecidir.

Jurgen Osterhammel'in (1997) tanımladığı biçimiyle kolonyalizm, artık yalnızca askeri bir fetih değil, yerleşme, idare, ticaret ve kültür politikalarının iç içe geçtiği sistematik bir tahakküm düzenidir. Dil, misyonerlik, eğitim ve haritalama faaliyetleri,

modern emperyalizmin epistemik altyapısını oluşturur. Sanayi Devrimi bu genişleme arzusunu ekonomik rasyonaliteye bağlar. Hobson (1902), Lenin (1917) ve Luxemburg (1913), emperyalizmi sermaye birikiminin zorunlu bir aşaması olarak yorumlarlar. Bu açıklamalar doğru olmakla birlikte eksiktir; çünkü sermaye birikiminin kendisi insanın genişleme ve kontrol etme arzusunun ekonomik biçimidir. Emperyal güdü, bu dönemde sanayi, sermaye, bilim ve teknolojiyle birleşerek küresel çapta bir genişleme mantığına dönüşmüştü

19. Yüzyıl: Bilimsel Irkçılık, Coğrafi Taksonomi ve Küresel Tahakkümün İdeolojisi

Bu yüzyılın 'Yeni Emperyalizmi', ideolojinin emperyal güdüyle en sıkı birleştiği dönemdir. Avrupa, ekonomik genişlemeyi "medenileştirme misyonu" adı altında evrensel bir ideal gibi sunar. Edward Said'in (1994) belirttiği gibi, bu dönem yalnızca toprakların değil, dünyanın zihinsel haritasının yeniden çizildiği bir dönemdir. Antropoloji, filoloji, coğrafya ve müzecilik gibi disiplinler, sömürgeci tahayyülün bilgi merkezlerine dönüşür. Foucault'nun (1978) bilgi-iktidar ilişkisi burada kristalize olur. Bilgi tahakkümü üretir, tahakküm bilgiyi biçimler. Bu çağda emperyalizm, fetihlerin değil, sınıflandırmaların ve anlatıların gücüyle işler.

20. Yüzyıl: Kolonyalizmin Çöküşü, Neokolonyalizmin Yükselişi

Bu yüzyılın ortasında klasik sömürgecilik biçimleri çözülür; ancak emperyalizm sona ermez. Aksine, çok daha görünmez bir hale gelir. Kwame Nkrumah (1965), bu yeni düzeni "siyasi bağımsızlık görüntüsü altında ekonomik bağımlılığın sürdürülmesi" olarak tanımlar. Çok uluslu şirketler, finans kurumları, kredi mekanizmaları ve kültürel endüstriler, modern dünyanın sömürü aygıtları haline gelir. Gramsci'nin (1971) hegemonya kavramı, bu dönemde tahakkümün zorla değil, rıza üreterek işlediğini açıklar. Ngugi wa

Thiong'o'nun (1986) gösterdiği gibi dil, zihin üzerinde fiziksel fetihlerden çok daha etkili bir koloni mimarisi kurar.

21. Yüzyıl: Dijital Emperyalizm ve Bilincin En Düşük Maliyetle Fethedilmesi

Bu yüzyılda emperyalizm fiziksel alanlardan bilişsel alanlara kayar. Shoshana Zuboff'un (2019) "gözetim kapitalizmi" kavramsallaştırması, insan deneyiminin davranışsal veriye dönüştürülmesini modern sömürünün çekirdeği olarak tanımlar. Byung-Chul Han'ın (2017) belirttiği üzere modern birey, görünür baskılarla değil; performans, şeffaflık ve kendini optimize etme baskısıyla yönlendirilir. Böylece özne, kendi sömürüsüne gönüllü biçimde katılır. Bu çağda emperyal güdü, artık toprak değil bilinç genişletmektedir. Algoritmalar yeni sınır düzenleyicileridir. Küçük veya büyük veri akışları görünmez bir iktidar mimarisi oluşturmakta, dikkat ekonomisi insanın zamanını, davranışsal artık değeri ise bilincini metalaştırmaktadır.

İlksel toplulukların av sahnelerinden dijital çağın veri mimarisine uzanan bu çizgi, emperyalizmin özünün değişmediğini gösterir. Değişen araçlardır; değişmeyen, insanın koruma–genişleme–kontrol–meşrulaştırma döngüsünü besleyen emperyal güdüdür. Dolayısıyla emperyalizm, bir tarihsel dönem değil; insanın genişleme ve tahakküm kurma arzusunun çağdan çağa farklı tekniklerle kurumsallaşmış evrimsel stratejisidir.

Bu bölümde ortaya konan tarihsel, kuramsal ve antropolojik incelemeler, emperyalizmin sözlüklerde, ansiklopedilerde ve disiplinlere özgü dar çerçevelerde yer alan açıklamalarla sınırlanamayacak kadar geniş ve çok katmanlı bir olgu olduğunu göstermektedir. Oxford, Cambridge veya Britannica gibi kaynakların emperyalizmi devletlerin sınır ötesi hakimiyet politikası olarak tanımlaması; Hobson, Lenin ve Luxemburg gibi düşünürlerin onu kapitalist genişleme zorunluluğunun ekonomik sonucu olarak

konumlandırması; Said, Spivak, Bhabha ve Fanon gibi postkolonyal kuramcıların ise kültürel, dilsel ve epistemik tahakküm biçimleri üzerinden açıklaması, kavramın yalnızca belirli tarihsel formasyonlarına işaret etmektedir. Bu tanımların her biri önemli bir yüzeyi aydınlatmakta, fakat emperyalizmi mümkün kılan derin kaynağı, yani insanın doğasında yer alan genişleme, hakimiyet kurma ve kontrol etme güdüsünü arka planda bırakmaktadır. Bu nedenle emperyalizmi yalnızca ekonomik çıkar, siyasal yayılma veya kültürel hegemonya ile sınırlı bir kavram olarak düşünmek, olgunun özünü görünmez kılar. Tarih boyunca av sahalarından imparatorluk hukukuna, kutsal misyonlardan coğrafi keşiflere, sermaye birikiminden epistemik tahakküme, uluslararası finansal bağımlılıktan dijital veri sömürüsüne kadar uzanan genişleme pratiklerinin ortak paydası, insan bilincine gömülü bir güdünün sürekliliğidir. Bu güdü, yaşamı sürdürmek için önce koruma, sonra genişleme, ardından kontrol etme ve sömürme yönünde işleyen emperyal güdüdür. İnsan bilişinin gelişmesiyle birlikte bu güdü, yalnızca yaşamsal bir refleks olmaktan çıkarak, planlı, sistematik ve meşrulaştırılmış bir strateji haline gelmiştir. Emperyalizmi ontolojik açıdan süreklileştiren de budur. Form değişse de yönelim sabittir. Tarım toplumlarında fiziksel fetih, sanayi çağında ekonomik birikim, modern dönemde ideolojik hegemonya, 20. yüzyılda yapısal bağımlılık ve kültürel rıza mekanizmaları, günümüzde ise algoritmik yönlendirme ve bilişsel sömürü biçiminde tezahür eden genişleme arayışı, aynı güdünün tarihsel olarak zamanın ruhuna uyan yeniden biçimlenmiş halleridir. Bugün emperyalizmin bedenlerden bilince, zorlamadan rızaya, topraktan veriye kaymış olması, yalnızca aracın değiştiğini gösterir; yönelimin kendisi sabit kalmıştır. Bu nedenle emperyalizmi şu şekilde tanımlamak kavramın hem ontolojik hem de bilişsel boyutlarını kapsar niteliktedir:

Emperyalizm, insan doğasında içkin olan yayılma, hâkimiyet kurma ve kontrol etme güdüsünün tarih boyunca bilinçli, örgütlü ve

meşrulaştırılmış biçimde eyleme dökülmüş formudur. Temelinde bir varlık alanını genişletme, güç elde etme ve bu gücü ötekiler üzerinde bir tahakküm düzenine dönüştürme arzusu yatar. İnsan bilinci geliştikçe bu arzu da giderek daha karmaşık, daha dolaylı ve daha görünmez biçimlere bürünmüştür. Emperyalizmin özü, belirli bir çağın politikası değil; insan varoluşunun süregelen iktidar dürtüsüdür.

Tüm tarihsel izlekler birleştiğinde ortaya çıkan tablo nettir: İlksel toplulukların rekabetinden Antik Çağ'ın düzen inşasına, Orta Çağ'ın kutsal meşruiyetine, modern dünyanın sermaye ve bilimine, 20. yüzyılın yapısal bağımlılık modellerine ve dijital çağın bilişsel kolonilerine kadar uzanan genişleme mantığı, tek bir kavram etrafında dönmektedir: Güç. Emperyal güdü, kendi sürekliliğini sağlamak için her dönemin teknolojisini, ideolojisini, söylemini ve kurumlarını kullanmış; güç ise bu güdünün harekete geçmesi için zorunlu enerji olmuştur. Nietzsche'nin "güç istemi" olarak tanımladığı yaratıcı itki, Foucault'nun bilgi–iktidar ilişkisi içinde görünür olmuş; modern çağda sermaye, çağımızda veri biçiminde ortaya çıkmıştır. Emperyalizm işte bu enerjinin tarih boyunca aldığı biçimlerin toplamıdır.

Ancak bugün ortaya çıkan kırılma daha derindir: Gücün yönü artık bedenlerden bilince, maddi tahakkümden bilişsel yönlendirmeye kaymıştır. Bu dönüşüm, emperyal güdünün yeni bir sömürü rejimi yarattığını göstermekte ve bizi kaçınılmaz biçimde şu soruya götürmektedir: Güç, modern dünyada nasıl işler? Çünkü güç, yalnızca emperyalizmin nedeni değil, aynı zamanda onun dinamosu, yani sürükleyici enerjisidir.

Sonuç

Bu çalışma, emperyalizmin yalnızca tarihsel dönemlere özgü bir siyasal genişleme stratejisi ya da kapitalist birikimin zorunlu sonucu olarak kavranamayacağını, aksine insan türünün evrimsel,

bilişsel ve kültürel örgütlenişine yerleşmiş emperyal güdünün sürekliliği olduğunu göstermektedir. Çalışmada ortaya konan kuramsal, tarihsel ve antropolojik incelemeler, emperyalizmin biçim değiştiren fakat yönelimi değişmeyen bir fenomen olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. İlksel topluluklarda görülen rekabet, Antik Çağ'da düzen kuran imparatorluklara dönüşmüştür. Modern kapitalizmde bu eğilim, sermaye temelli bir yayılma mantığına bürünmüştür. Postkolonyal dönemde ise kültürel ve epistemik tahakküm biçimlerinde ortaya çıkmıştır. Günümüzde aynı yönelim, dijital ve bilişsel sömürü rejimlerinde yeniden kendini göstermektedir. Tüm bu dönemler arasında değişmeyen şey, koruma, genişleme, kontrol etme, meşrulaştırma ve nihayetinde sömürme döngüsünün sürekli tekrar edilmesidir.

Bu sürekliliği açıklayan unsur, ekonomik, yapısal veya kültürel modellerin tek başına ortaya koyabileceği bir şey değildir. Hobson, Lenin ve Luxemburg'un ekonomik genişleme zorunluluğunu vurgulayan okumaları; Wallerstein, Arrighi ve Harvey'in küresel eşitsizliklerin yapısal mantığına işaret eden sistemsel analizleri; Said, Spivak, Bhabha ve Fanon'un kültürel ve epistemik tahakkümün işleyişini açığa çıkaran yaklaşımları; Dawkins, Harris ve Diamond'ın evrimsel-bilişsel eğilimlere dayanan açıklamaları, emperyalizmin farklı katmanlarını görünür kılsa da, bu katmanları birbirine bağlayan asıl eksen emperyal güdüdür. Bu güdü, insanın varlığını sürdürme ve güvenlik sağlama yöneliminin genişleme ve hakimiyet arzusuyla birleştiğinde ortaya çıkan temel itkidir. Çalışmanın ortaya koyduğu üzere emperyalizmin tarihsel biçimlerini sürdüren şey, bu itkinin farklı toplumsal, teknolojik ve düşünsel bağlamlarda yeniden örgütlenme kapasitesidir.

Bu bağlamda emperyalizmi, belirli bir çağın politikası değil; her çağın araçlarına uyum sağlayabilen bir tahakküm ve sömürme mantığı olarak düşünmek gerekir. Antik Çağ'da bu mantık hukuka,

mimariye ve düzen kurma iddiasına; modern dönemde sermaye birikimine ve rasyonel genişleme stratejilerine; 20. yüzyılda yapısal bağımlılık ilişkilerine ve kültürel rızaya; 21. yüzyılda ise veri, algoritma ve dikkat ekonomisi üzerinden işleyen bilişsel yönlendirme mekanizmalarına uyarlanmıştır. Değişen yalnızca emperyalizmin teknikleri ve söylemleridir; güdünün kendisi tarihsel sürekliliğini korumaktadır.

Dolayısıyla bu çalışma, emperyalizmi ontolojik düzlemde yeniden konumlandırarak kavramı dar politik veya ekonomik tanımların dışına taşımaktadır. Emperyalizm, insan davranışının biyolojik eğilimleri, kültürel üretim biçimleri, ekonomik kurumsallaşmalar ve modern teknolojik altyapılarla birlikte işleyen çok katmanlı bir güç örgütlenmesi olarak okunmalıdır. Bu okuma, emperyalizmin sona ermediğini; aksine her yeni tarihsel bağlamda daha düşük maliyetli, daha görünmez ve daha içsel formlar kazanarak varlığını sürdürdüğünü göstermektedir.

Sonuç olarak emperyalizm, insan türünün evrimsel geçmişinden devraldığı genişleme eğiliminin, bilişsel kapasitesi ve kültürel yaratıcılığıyla birleştiğinde oluşturduğu tarihsel sürekliliğe sahip bir tahakküm mimarisidir. Bugün bu mimari, bedenlerden çok bilinçleri hedef almakta; coğrafi sınırlar yerini veri akışlarına, fiziksel işgaller ise zihinsel yönlendirme tekniklerine bırakmaktadır. Bu nedenle emperyalizmi anlamak, yalnızca geçmişin imparatorluklarını değil, insan davranışını şekillendiren bilişsel ve kültürel mekanizmaları anlamayı da zorunlu kılar. Çalışmanın ortaya koyduğu temel bulgu, emperyalizmin biçimsel dönüşümlerine rağmen yöneliminin sabit kaldığı ve insan bilincinin bu dönüşümlerin yeni hedef alanı hâline geldiğidir.

Kaynakça

Arendt, H. (1951). The origins of totalitarianism. Harcourt Brace.

Arendt, H. (1958). The human condition. University of Chicago Press..

Arrighi, G. (1994). The long twentieth century: Money, power, and the origins of our times. Verso.

Bhabha, H. K. (1994). The location of culture. Routledge.

Boehmer, E. (2005). Colonial and postcolonial literature: Migrant metaphors (2nd ed.). Oxford University Press.

Britannica, Encyclopaedia. (2024). Imperialism. https://www.britannica.com/

Bush, B. (2006). Imperialism and postcolonialism. Routledge.

Cambridge Dictionary. (2023). Imperialism. Cambridge University Press. https://dictionary.cambridge.org/Foucault, M. (1977). Discipline and punish: The birth of the prison (A. Sheridan, Trans.). Pantheon.

Castells, M. (1996). The rise of the network society (Vol. 1). Blackwell.

Dawkins, R. (1976). The selfish gene. Oxford University Press.

Deleuze, G. (1992). Postscript on the societies of control. October, 59, 3–7.

Diamond, J. (1997). Guns, germs, and steel: The fates of human societies. W. W. Norton.

Fanon, F. (1961). Les damnés de la terre [The wretched of the earth]. Maspero.

Foucault, M. (1978). The history of sexuality: Volume 1. An introduction. Pantheon.

Gramsci, A. (1971). Selections from the prison notebooks (Q. Hoare & G. Nowell Smith, Eds.). International Publishers.

Hall, C. (2000). Cultures of empire: A reader. Manchester University Press.

Han, B.-C. (2017). Psychopolitics: Neoliberalism and new technologies of power. Verso.

Harris, M. (1979). Cultural materialism: The struggle for a science of culture. Random House.

Harvey, D. (2003). The new imperialism. Oxford University Press.

Hobson, J. A. (1902). Imperialism: A study. James Nisbet.

Lenin, V. I. (1917). Imperialism: The highest stage of capitalism. Progress Publishers.

Loomba, A. (2005). Colonialism/Postcolonialism (2nd ed.). Routledge.

Luxemburg, R. (1913). The accumulation of capital. Routledge/Kegan Paul.

Merriam-Webster Dictionary. (2023). Imperialism. https://www.merriam-webster.com/

Nkrumah, K. (1965). Neocolonialism: The last stage of imperialism. Thomas Nelson.

Osterhammel, J. (1997). Colonialism: A theoretical overview. Markus Wiener.

Oxford English Dictionary. (2023). Imperialism. Oxford University Press. https://www.oed.com/

Said, E. W. (1978). Orientalism. Pantheon.

Said, E. W. (1994). Culture and imperialism. Vintage.

Schumpeter, J. A. (1919). The sociology of imperialism. In Imperialism and social classes (pp. 3–98). Augustus M. Kelley.

Spivak, G. C. (1988). Can the subaltern speak? In C. Nelson & L. Grossberg (Eds.), Marxism and the interpretation of culture (pp. 271–313). University of Illinois Press.

Thiong'o, N. wa. (1986). Decolonising the mind: The politics of language in African literature. James Currey.

Wallerstein, I. (1974). The modern world-system (Vol. 1). Academic Press.

Williams, R. (1983). Keywords: A vocabulary of culture and society (Revised ed.). Oxford University Press.

Zuboff, S. (2019). The age of surveillance capitalism: The fight for a human future at the new frontier of power. PublicAffairs.

BÖLÜM 8

FOLKLOR VE KÜLTÜREL DEJENERASYON: BİR AVERE OYUNU OKUMASI

CEVDET AVCI[1]

Giriş

Kültür bilimi çalışmalarında disiplinler arası bir alan olarak folklor, insan ve toplum etkinliklerinin her boyutu ile ilgilenir. Geleneksel konu ve yöntem esaslı çalışmalardan günümüz kültür dünyasını anlamaya ve kültürel problemler karşısında çözüm önerileri sunmaya yönelik de incelemelerde bulunur. Dünyada ve Türkiye'de halk kültürünün klasik döneminde ortaya çıkan yazılı ve sözlü metin incelemeleri aşamasından uygulamalı folklor ve dijital çalışmalara evrilen geniş bir araştırma perspektifine sahiptir. Bu bağlamda "Folklor nedir? Çalışma alanları nelerdir? Gelecek vizyonu ne olmalıdır?" sorularına cevap ararken bizim alana yönelik akademik bakışımızı da yansıtan "Folklor yalnızca olanı incelemez,

[1] Doç. Dr. Gaziantep Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Orcid: 0000-0003-0948-1659

olması gerekeni de tasarlar.” anlayışı bu çalışmanın ortaya çıkmasında önemli bir hareket noktasıdır.

Kültürün belirli fiziki sınırlar içerisinde geleneksel iletişim ve aktarım sistemleri ile kendi mecrasında geçirmiş olduğu değişim-dönüşüm süreçleri kültürel ürünlerin kendi içerisinde, doğal olarak katmanlaşmasını sağlamıştır. Daha açık bir ifadeyle bugünün dünyasındaki gibi modern ulaşım ve iletişim sistemlerinin olmadığı dönemlerde kültürel değişim, kendi doğal mecrasında belirli bir ivme içerisinde ilerlemiştir. Bu yapı folklor çalışmalarının yöntem ve sınırlılıklarının belirlenmesinde kolaylık sağlamıştır. Belirli bir alanda homojen bir kültürel yapı içerisinde belirli bir folklor ürününü incelemek daha açık ve somut sonuçlar ortaya koymayı mümkün kılmıştır. Bu konuda âşıklık geleneğinin seçilen bir yöredeki temsilcisini ve şiirlerini ele almayı örnek olarak verebiliriz. Bunun karşısında ise geleneğin; çağın iletişim ve ulaşım imkânlarına bağlı olarak yeniden şekillendirdiği temsilcilerinin ve ortaya koydukları ürünlerin çeşitlendiği, icra ve aktarım bağlamlarının değiştiği çalışmaların konu ve yöntem arayışlarını örnek olarak gösterebiliriz. Nitekim kültürel değişimin hızını ve çerçevesini belirleyen şartların değişmesi folklor çalışmalarına yön vermiş; yeni yöntem, konu, alan arayışlarını ortaya çıkarmıştır. Folklor disiplininin değişime açık olan doğası folklor araştırmacılarına alan açarak bu disiplinle birlikte bu alanda çalışanların da kültürel meselelere daha geniş bir çerçeveden bakmasını sağlamıştır.

Bu çalışma yukarıda ortaya konulan bakış açısına dayanarak kültürel değişimin her zaman olumlu yönde ilerlemediğini ortaya koymayı, geleneksel kültürdeki oyun ve eğlence örneği üzerinden kültürel dejenerasyon kavramını Avare oyunu üzerinden yorumlamayı amaçlar. Kendi mecrasından çıkarak ulaşım ve iletişim teknolojilerinin getirmiş olduğu olumsuz etkenlerin ortaya çıkardığı kültürel sonuçlardan birisi de popüler kültürdür. Popüler kültür gündelik hayatın her alanını etkisi altına alarak yeme-içme,

giyim-kuşam, oyun ve eğlence kültürünü belirleyen bir moda tüketimi ile kendini gösterir. Bu çalışmanın da odak noktasında olduğu gibi popüler kültürün etki alanı yalnızca çağdaş kültürel alanlar değil aynı zamanda geleneksel kültürün temel parçalarından birisi olan düğün eğlenceleridir. Çalışmada düğün eğlenceleri içerisinde yer alan Avare oyununun geleneksel bağlamından koparak bir kültürel dejenerasyon örneğine dönüşümü incelenmiştir. Giriş bölümünde belirtmemiz gereken bir husus da oyun kavramının bu çalışmada özellikle kullanılmış olmasıdır. Nitekim halk oyunları ile ilgili alan uzmanlarının kendi içerisinde halk oyunları ve halk dansları tartışmaları sürmektedir. Uzmanların bu konuda net bir tutum ortaya koyamadıkları bilinmektedir. Ancak bize göre dans kavramı daha ziyade dar anlamda Batı kökenli modern danslarla ilgili olup oyun kavramı ise geleneğe atıf yapacak biçimde geniş anlamda halk oyunları şeklinde kullanılmalıdır. Elbette Türkçede oyun geniş bir anlam çerçevesine sahiptir; ancak halk oyunları denildiğinde maksat hâsıl olmakta ve kastedilen doğrudan geleneksel eğlence biçimleri içerisindeki kolektif ve bireysel oyunlardır. Ayrıca geleneksel kültürle ilgili adlandırmaların bir anlam belleğine dayalı kelimelerle ifade edilmesinin kültürel süreklilik açısından önemli olduğu kanaatini taşımaktayız.

Çalışmada folklor, popüler kültür ve kültürel dejenerasyon kavramları üzerinde durulmuş konuyla ilgili seçilen Youtube videolarından dört oyun analizi üzerinden değerlendirmeler yapılmıştır.

Folklor, Popüler Kültür, Kültürel Dejenerasyon ve Avare Oyunu

Batı merkezli kültürel değişimin aşağı yukarı son beş asırlık hızı yönü ve biçimi pek çok bilim alanında olduğu gibi folklorun da şekillenmesinde temel etkenlerden birisidir. Avrupa'nın “yeni dünyaya” gidişi ve coğrafi keşiflerle başlayan süreç kültür odaklı çalışmaların hareket noktalarından birisi olmuştur. Bu süreç

Avrupa'da sermaye birikimi ile birlikte pozitif bilimlerin yanı sıra sosyal bilimlerin de gelişmesini ve kendi içerisinde müstakil alanlara bölünmesini sağlamıştır. 19. yüzyıla gelindiğinde folklor disiplini ilgili yan alanlardan ayrılarak ayrı bir bilim dalına dönüşmüştür (bkz. Cocchiara 2017). Avrupa ve Amerika'daki ekonomik ve teknolojik değişimler halk hayatını yeniden şekillendirmiş folklor disiplini bu zeminde kendi araştırma yöntem ve tekniklerini belirleyen disiplinler arası bir çalışma alanına dönüşmüştür. Halk hayatındaki değişim halk bilgisi kavramının da çerçevesini yeniden belirlemiştir. Alan Dundes başta olmak üzere çağdaş folklor araştırmacıları halk, halk bilgisi ve halk bilimi terimlerini yeniden tanımlamıştır. Bu arayışlar kültürü inceleyen diğer bütün sosyal bilim alanları için de geçerlidir. Yapılan tartışmalar üzerine Dundes, folklorun yeni çerçevesini ortaya koyarken folk yani halkı "arasında ortak payda bulunan insan grubu" (Dundes, 1998) olarak tanımlaması paylaşılan gelenek vurgusunu öne çıkarmıştır. Buna göre folklorun yeni çalışma alanı geleneğe dönüşen bütün kültürel yapıları coğrafyadan, belirli etnik, dini veya sosyal sınıftan bağımsız olarak inşa edilmeye başlanmıştır (Dundes, 1997).

Geleneğe dayalı veya gelenekselleşen halk bilgisi sistemlerini inceleyen bir bilim alanı olarak folklor, 20. yüzyıldaki yeni anlayış ve bakış açılarına göre şekillenirken insan etkinliklerinin bütününü tarihsel, coğrafi, ekonomik, teknolojik, siyasal ve benzeri şartları daima gözeterek incelemiş ve yorumlamıştır. İnsanın fizikî çevresi ve sosyal çevresi ile kurduğu ilişkilerin temeli kronolojik olarak bilinmeyen mitolojik bir geçmişten temellenir (bkz. Frazer, 1991). Başka bir ifadeyle düşünebilen, bunu dil vasıtasıyla kodlayabilen, tabiat ve sosyal çevre ile ilişkilerine bağlı olarak biriktirdiği kültürü kuşaklar arası aktarabilen ve aynı zamanda kutsalla bağını bir kültürel sisteme dönüştüren insanların hikâyesi insanlığın ilk çağlarından bugüne modern kültür dünyasını inşa etmiştir. Bu bağlamda folklor

insanlığın geçirdiği kültürel değişimi her yönüyle anlamaya, anlamlandırmaya ve çağın ihtiyaçlarına göre yeniden yorumlamaya yönelik olarak çalışan bir disiplindir. Folklor kendi kuram ve yöntemlerini bu çerçevede güncelleyerek yeni halk bilgisi biçimlerine uygun araştırma teknikleri geliştirir (bkz. Dorson, 2006)

Türk folklor çalışmalarına bakıldığında Osmanlı Türkiye'sinden cumhuriyete uzanan süreçte Türk modernleşmesinin bir yansıması olarak ilerlediği görülür. Bulunulan coğrafya ve kültür dairesi bakımından 19 ve 20. yüzyıllarda yoğun olarak Batı takipçisi konumunda olan Osmanlı Türkiye'sinde folklor çalışmalarının vatanın gerisinde kendi mecrasında ilerlediğini söylemek mümkündür. Nitekim sanayileşme ve siyasal dönüşüm hareketlerinin Batı'yı takip veya taklit aşamasında oluşu folklorun müstakil bir çalışma alanına dönüşmesine de yansımıştır. Dursun Yıldırım'ın "Türkiye'de Folklor Araştırmalarının Gelişim Devreleri" (1994) başlıklı yazısında teferruatı ile ortaya koyduğu üzere Türk folklor çalışmaları siyasal ve ekonomik dönüşüm süreçlerinden bağımsız düşünülemez. Bununla birlikte belirtilmesi gereken bir husus da Osmanlı'dan Cumhuriyet'e uzanan süreçte kendine özgü kentleşme ve sanayileşme çabalarının folklor çalışmalarına da doğrudan yön verdiğidir. Avrupa ve Amerika'da yeni bir aşama olarak kent folkloruna yönelen çalışmalar Türkiye'de bugün dahi tam anlamıyla yaşanan bir süreç değildir. Köy ve köy çevresi folklor çalışmaları ile eş zamanlı olarak kent folklor çalışmaları, uygulamalı folklor veya dijital folklor gibi alanlarda çalışmalar henüz erken dönemini yaşıyor denebilir. Bu durum Türk sözlü kültürünün dinamik yapısını koruduğu gerçeği ile de ilişkilidir. Çalışmaların geldiği noktayı ortaya koyması bakımından Mustafa Duman'ın yapmış olduğu durum tespiti yerinde olacaktır: *"Günümüzde ise folklorun konusu ve malzemesi sözlü ve yazılı üretimlerin yanı sıra, inanış ve insanlar arası iletişimin tüm geleneksel formları haline gelmiştir. Bu dönemde, mevcut halk*

bilgisi inceleme yöntemlerinin yanı sıra uygulamalı folklor anlayışına binaen ortaya çıkan yaşatarak koruma merkezli yöntemsel yaklaşımlardan söz etmek mümkündür." (2022: 254-267). Yine buna ek olarak dünyadaki ekonomik üretim-tüketim sistemlerinin değişimi kültürel üretim ve tüketim biçimlerine de yansımıştır. Folklor bu süreçte "toplumlara ilişkin kültürel ifadeleri" (Özdemir, 2024: 890) inceleyen bir disipline dönüşmüştür.

Folklor çalışmalarının tarihçesi, yönü ve çalışma alanları aynı zamanda kültürel değişimi de yansıtır. İletişim sistemlerinin gelişmesi ve kültürel dolaşımın hızının artmasıyla birlikte ortaya çıkan temel kavramlardan birisi de popüler kültür olmuştur. Popüler kültür bir yandan geleneksel olanı yüzeysel bir şekilde alarak gündelik bir tüketim malzemesi gibi kullanırken diğer yandan yeni iletişim biçim ve ortamlarının hızına yönelik yaşam ve içerik üretme anlayışlarını doğurmuştur. Başlangıçta pozitif bir anlam içeren bu kavram bugün gelinen noktada kültürel içeriklerin hızla modalaşması, dolaşıma girmesi ve tüketilmesi gibi bir çerçeveye oturmuştur. Bireylerin günlük hayatına hâkim olan kültür şeklinde de bilinen popüler kültür, Alemdar ve Erdoğan'ın tanıma göre ise halkın kültürü olarak belirtilen popüler kültürün medya etkisi ekseninde farklı bir yapıya dönüştüğü ifade edilmektedir. Bunun yanı sıra popüler kültürün kitlesel pazarın ekonomik, siyasal ve bilişsel şekli olan kitle kültürünün de somut ifadesi olduğu belirtilmektedir (Erdoğan ve Alemdar, 2005: 30-34; Ünlü vd. 2018: 6). İlk defa Amerika'da kitle kültürü olarak tartışılan popüler kültür, yüksek kültüre karşın halk kültürünün temsil edilmesi amacıyla geliştirilmiştir. Kitle iletişim araçlarıyla yalnızca kitlesel pazarlar için üretilen standart ve bilinen kültürlerin toplamı şeklinde de tanımlanır (Coşgun, 2012: 841). Popüler kültürün temel dinamiklerinden pek çok yönden ayrılan alt kültür ise Chris Jenks'in tanımıyla "toplum içerisinde meşrulaştırmanın ve denetimin hâkim yapısından duyulan hoşnutsuzluğu veya bu yapıya yapılan bir

müdahaleyi ifade eden bir karşıt değerler grubuna, bölgesine, kültürüne ya da ayrışmaya işaret eder" (Jenks, 2007: 21).

Başlangıçta seçkin kültüre karşı halk hayatını ifade eden popüler kültür zaman içerisinde medya ortamlarının da etkisiyle farklı boyutlar kazanmıştır. Popüler kültür daha ziyade kitleleri yönlendirmeye yönelik olarak üretilen ve dolaşıma sokulan modalar şeklinde medya araçları vasıtasıyla yaygınlaşan bir yapıya dönüşmüştür (bkz. Storey 2000; Erdoğan 2004; Gans 2012; Karaduman 2017; Doğu Batı Dergisi 2021).

Bu çalışmada kültürel dejenerasyona uğrayan Avare oyununu incelerken değinilmesi gereken kavramlardan birisi de alt kültürdür. Kültürün katmanları söz konusu olduğunda yüksek kültür, popüler kültür, halk kültürü, resmi kültür gibi başlıklardan bahsetmek mümkünken medya araçlarının yaygınlaşmasına bağlı olarak kendini gösteren kültürel yapılardan birisi de alt kültür olmuştur. Alt kültür ile ilgili tartışmalar ve yorumlar ayrı bir çalışmanın konusu olmakla birlikte (bkz. Jenks, 2007) alt kültürün, merkezin ve geleneksel olanın dışında kendine özgü bir kültürel yapı olduğunu söylemek mümkündür. Toplumdaki diğer sosyal gruplardan farklı davranış biçimleri bulunan bu topluluklar sosyoekonomik ve eğitim gibi çeşitli değişkenlerin sonucu ortaya çıkar. *"Alt kültürü oluşturan bireyler bağlı hissettikleri kültürden farklılıklarını ortaya çıkaracak ifade araçları sayesinde kendilerini egemen kültürden farklı bir yere konumlandırmaktadırlar. Kendilerini ifade etmelerine olanak sağlayacak araçlar kimi zaman giysi, saç stili, kullanılan aksesuarların yer aldığı somut ve sembolik işaretler olurken kimi zaman da ortak beğeniler, zevkler, müzik tercihleri, konuşma tarzları gibi soyut olgularla da bireyler kendi farklılıklarını göstermektedir."* (Açıkalın Çakır, 2024: 982). Halk kültürü mensupları geleneksel veya popüler olan kültürel ürünleri ve içerikleri kendilerine özgü yeni biçim ve tarzlarda yorumlayarak kendilerini ifade aracı olarak kullanır. Yeni medya ortamları içerisinde sosyal medya bu ifade

biçimlerinin dolaşıma sokulduğu önemli kendini gösterme alanlarından birisidir. Gordon Marshall (1999). Sosyoloji Sözlüğü'ünde "Alt kültürler daha geniş nitelikteki kültürden ayrıdır, yalnız o kültürün sembolleri, değerleri ve inançlarını ödünç alırlar (ve genellikle çarpıtır, abartır veya tersine çevirirler). Alt-kültür kavramı, sapkınlık sosyolojisinde, bilhassa gençlik kültürüyle ilgili araştırmalarda geniş çaplı olarak kullanılmaktadır." Alt kültür üyeleri aynı zamanda bu çalışmanın konusu olduğu üzere folklorun geleneksel mekân ve ortamlarını da kullanabilir. Folklorun kültürel mekânları ve ortamları kültürel davranışı gerektiren bağlamlar olarak görülürken (Oğuz, 2007) bu gruplar için ise bu ortamlar kendi eğlence, giyim, müzik ve davranış biçimlerini sergileme alanı olarak görebilmektedir. Bunun sonucu ise çalışmada oyun örneği üzerinden ele aldığımız gibi kültürel dejenerasyon olarak ifade edilen sonuçları ortaya çıkartmaktadır.

Her toplumda farklı şekillerde ortaya çıkan kültürel değişim, ekonomik, siyasal, teknolojik ve kentleşme gibi çeşitli sebeplere dayanabilir ve farklı biçimlerde ilerler. Bu noktada kültürel değişmeyi iki boyutta ele almak mümkündür. Bu boyutlardan biri kültürel gelişme diğeri ise kültürel dejenerasyon diğer bir ifadeyle kültürel yozlaşmadır. Bunlardan ilki toplum için iyi bir şey iken diğeri toplumların kültürlerinin yok olmasına neden olan olumsuz bir kavramdır. Fransızca kökenli bir kelime olan dejenerasyon kelimesi TDK sözlükte (URL 1) yozlaşma, soysuzlaşma, bozunum anlamına gelmektedir. Kültürel dejenerasyon ise kültürel değerlerin bozulmasını ifade eder. Kamil Şahin'in de ifadesiyle dejenerasyon, kültürel değerlerin yozlaşması, toplumun dini, dili, gelenek görenekleri ve örf âdetlerinin bozulmasıdır (Şahin, 2011: 244). Kültürel değerlerde yozlaşma ve bozulma artıkça o toplumun kendine ait kültürünün nitelikleri ortadan kalkacaktır. Daha ileri boyutlarda toplum kendi kültürüne yabancı hâle gelecek ve meydana gelen kültürel çözülme sonucunda kültürel değerler tamamen

kaybedilecektir. Kültürel değerlerde meydana gelen çözülme beraberinde sosyal çözülmeyi de meydana getirir. Sosyal bütünleşmenin tam tersi olan bu durum neticesinde toplumu oluşturan sosyal ilişkiler ağında bozulma meydana gelir. Bunun sonucunda toplumda yaşayan bireyler kendi inanç ve değerler sistemine, gelenek göreneklerine karşı yabancılaşır; toplumsal bütünlük ortadan kalkar. Bu çalışmada düğün ve asker uğurlaması gibi eğlence ortamlarında Avare oyununun bir alt kültür ifade biçimine dönüşmesi üzerinde durulmuştur.

İnsanın tabiatla kurduğu ilişki biçimlerinden birisi de oyundur. İnsan tabiat unsurlarını ve olaylarını taklit yoluyla kendi duygu ve düşüncelerini ifade etmiştir. Bu ifade biçimleri en genel anlamıyla Türkçede oyun kelimesi ile karşılık bulur. Ayrıca oyun kelimesi Türkçede çok geniş bir anlam alanına sahiptir. Oyun dini, mistik, törensel bütün inanma, kutlama ve eğlence biçimlerinde yer alır. Bu çalışmada düğün ve asker uğurlama eğlenceleri içerisindeki oyun örneği üzerinde durulmuştur. Türk kültüründe hayatın geçiş dönemleri içerisinde önemli ritüelleri barındıran düğün eğlenceleri İslam öncesi dönemden bugüne katmanlaşarak gelişmiştir (bkz. Tecer 1963; Eroğlu 1999; Huizinga 2006; And 2012).

Avare oyunun düğün, kına ve asker gönderme gecelerinde genellikle yörenin genç erkekleri tarafından oynandığı görülür. Oyunun Avare- Avaremu Awara Hoon isimli 1951 yapımı Hint menşeli bir filmde yer alan bir sahneden esinlenerek geliştirildiği ve nesilden nesile görerek öğrenme yoluyla günümüze kadar birçok değişikliğe uğrayarak geldiği düşünülmektedir. Bugün ise farklı yörelerde yörelerde oynanan değişik varyantları popüler kültürün önemli araçlarından biri olan Youtube üzerinden paylaşılmaya devam etmektedir.

Avare oyunun ilk şekillerine bakıldığında ve Youtube'da oyunu bilen kişilerin oyuna ilişkin yorumları incelendiğinde oyunun iki kişi tarafından icra edildiği, oyuncuların ellerine içki şişesi veya

normal boyutlar bıçak alarak sallanır vaziyette sarhoş taklidi yaparak eğlence amaçlı oynadığı bir oyun olarak bilinmektedir. Avare oyununun eski dönemlerde genellikle köy düğünlerinde oynandığı ifade edilirken günümüzde unutulduğu ancak Youtube aracılığıyla bilinirliğinin arttığı görülmektedir.

Ancak günümüzde alt kültürde yer alan bireylerin tercih ettiği oyunun bağlamının ve icrasının tamamen dejenere olduğu oyunun toplumsal ve kültürel dejenerasyona neden olacak şekilde değiştirildiği görülür. Oyunda meydana gelen bozulmalar ve yarattığı toplumsal ve kültürel dejenerasyona ilişkin tespitler seçilen oyun örneği videolarının incelemelerinde verilmiştir. Çalışmaya alınan örneklerden Diyarbakır örneği kısmen ayrı düşünülürken Adana, Kayseri ve Gaziantep örneklerinin oyunun dejenere olmuş şekilleri olduğu görülürmüştür.

Diyarbakır Avare Oyunu

Diyarçam Aşanlar Müzik URL 2) kanalında yer alan Diyarbakır Havası Avare isimli video klipte oyun oldukça detaylı bir biçimde gösterilmiştir. Oyunun orijinalinin bu klipte gösterildiği gibi olduğu söylenebilir.

Resim 1 (URL 2)

Resim 2 (URL 2)

Videoda bir klip formunda hazırlandığı için oyuncu olarak tek bir karakter bulunmaktadır. Oyunda kullanılan müzik ve

manilerin çoğu diğer yörelerde de görülmektedir. Videonun altında yapılan yorumlarda da oyunun orijinal formunun bu şekilde olduğu ifade edilmektedir. Bu kapsamda oyuncunun müzik eşliğinde dans ederek söylediği maniler şu şekildedir:

Eyt.

Gemi gelir yanaşır

İçi dolu çamaşır

Bu İstanbul'un kızları

Diyarbakırlılara yanaşır

Çal keke çal…(Müzik+ zılgıt)

Eyt.

Uçağa kafa çeken ben

Trene çermek çeken ben

Kafayı çeken gene ben

Çal keke çal…

Eyt.

Şeşi beş dubara

Yapma bana numara

Çeketimin kolu yok

Arkadaşımın yolu yok

Eyt.

Dama serdim tentene

Topladım tene tene

Diyarbakır içinde

Sevdiğim var bitene

Le keke…

Aya baktım ay beyaz

Kıza baktım kız beyaz

Cebe baktım para az

Bu kız bize yaramaz

Le keke…

Eyt.

İstikbalim için attım beşinci adımı

Altıncı adımda gelen kuvveti kudretten lanet olsun

Haram insanların miktarı ve nazarı

Her yerde kurulmuş bir işsizlik pazarı

Bizde bizde olduk pazarın okuryazarı

Lanet olsun böyle yazan kalemin mürekkebine

Sosyete dedikleri ilim irfandır

Bizim yaşantımızda zenginler sultandı.

Şefkette şaha kalkmış

Yar de ger de çark etmiş

Voltalanmış vücudumuz sanki bir leş

Uzaklaş benden arkadaş

İstersen git kahpeleş

Çal keko çal…

Oyunda söylenen maniler teknik açıdan ve konu yönünden sorunludur. Zira mani özelliklerini kaybetmiş durumdadır. Mani ve diğer sözlerde yoğun olarak Diyarbakır yöresi ağız özelliklerinin hâkim olduğu görülür. Oyuncuyu görsel olarak incelediğimizde yerde ve oynayan kişinin elinde bir içki şişesi bulunmaktadır. Aynı zamanda oyuncunun elinde normal boyutlarda bir bıçak vardır. Oyuncu Avare müziği eşliğinde oyunu icra ederken oyunda bıçağı kendine doğru saplar gibi yaptığı görülür. Oyunun esasında oyuncular bir nevi sarhoş taklidi yaparak eğlenmektedir. Ancak

zamanla oyunda bozulmalar meydana gelmiş ve oyun toplumsal uyumsuzluk ve huzursuzluğun ifade aracına dönüşmüştür. Oyuncunun kıyafetlerini incelediğimizde oyunda ağırlıklı olarak yöresel kıyafetlerin kullanıldığı görülmektedir. Bunlar; şalvar, yelek, kasket, gömlek ve buna ek olarak bir de bıçak.

Mekân özelliğine bakıldığında ilgili video klipte tenha bir yerde oyuncunun içip Avare türküsü eşliğinde oyunu icra edip maniler söylediği görülmektedir. Bu mekânın Diyarbakır surları olabileceği düşünülmektedir. Burada klip olduğu için böyle bir mekân seçilmiş olabilir. Ancak oyunun oynanma mekânı olarak genellikle köylerde veya sokak düğünlerinde oyunun icra edildiği görülmektedir. Oyuna kültürel yönden bakıldığında oyuncunun dilinin, giyim-kuşamı gibi unsurların Diyarbakır kültürü ile uyumlu olduğu görülür. Bunun yanı sıra oyunda söylenen halk edebiyatının önemli ürünlerinden olan manilerin yapısal ve konu yönünden dejenere olduğu özellikle alt kültürü yansıtan özellikler gösterdiği söylenebilir.

Adana Avare Oyunu

Bu örnekte İsmail Ergin isimli kullanıcının kanalında yer alan Adana Avare Oyunu (URL 3) isimli videoda icra edilen oyuna ilişin değerlendirmeler yer almaktadır.

Resim 3 (URL 3)

Resim 4 (URL 3)

Resim 5 (URL 3)

Köy düğününde icra edilen Avare oyunu içinde söylenen manilerin dil özelliklerine bakıldığında Adana ili ağzı özelliklerine uygun olduğunu söylenebilir. Oyunda ilk başta bir kişi mani söylerken daha sonra diğer oyuncuların da sırasıyla mani söylediği ancak ilk başta söylenen manilerin teknik açıdan daha doğru olduğu sonra söylenen manilerde hem teknik hem de konu açısından bozulmalar olduğu görülür. Oyunda söylenen manilerden bir kısmı şu şekildedir.

Gemi gelir yanaşır

İçi dolu çamaşır

Bu Adana'nın kızları

Duran Abimize yanaşır

Çal keke çal…

Yumurtanın sarısı

Yere düştü yarısı

Görümcem verem olmuş

Kaynanama darısı

Çal keke çal…

Masa üstünde bıçak

Apo Baba kendini vuracak

Vurma Apo Baba vurma

Adana’nın kızları sana kalacak

Çal keke çal…

Okul bahçesinde bir gün geziyordum.

Hoca çağırdı. Ahmet buraya gel.

Buyurun hocam dedi çıkar kalem.

Belimden 7,65 çıkardım.

Dedi çıkar defter, mahkeme kâğıtlarını çıkardım.

Dedi çıkar harita.

İşte güzelim, orda senin benim vücudumda bıraktığın üç beş jilet yarası var ya

İşte onları çıkardım.

Hoca dedi bunlar ney

Üç-beş jilet yarası

Sanırsınız ki psikopatın Allah’ı

Ama bilmezsiniz ki üç beş jilet yarası

Ela gözlü sevdiğimin hatırası

Çal keke çal…

Damdan dama atlarım

Damına başına yıkarım

Bana maval okuma

Kafana takır takır sıkarım

Çal keke çal…

Havada uçar teyyare

Burada biter Avare

Yokluğumun kıymetini bilmeyene

Varlığımın koyması dileğiyle.

İkinci maniden sonra oyuncuların oyuna girerken söyledikleri manilerde olumsuz konuların işlendiği, suç işlemenin iyi gösterildiği ve argo söz ve kelimelerin yaygın olarak kullandığı dikkat çekmektedir. Adana'da bir köy düğünün yer aldığı görsellerde oyuncuların giysilerinin, kullandığı aletlerin oyun formatına uygun olmadığı oyunun farklı bir formatta icra edildiği görülmektedir. Oyunda sarhoş taklidi yapılıyormuş gibi hareketler yapılsa da bıçaklar ve kılıçlar oldukça büyük seçilmiştir. Oyun icra edilirken kadın, çocuk, gelin ve damadın bir arada bulunduğu bu durumun diğer bölgelerde oynanan oyunlardan farklılık gösterdiği söylenebilir. Oyunun icra edildiği mekân Adana'da bir köy evi bahçesidir. Mekânda kadın ve erkekler bir arada bulunmaktadır. Oyun oldukça kalabalık bir ortamda icra edilmiştir. Bir masada gelin ve damat otururken davetliler için ayrı ayrı sandalyeler konulmuştur. Burada çocukların oyunu izlemesi dikkat çekicidir.

Kültürel açıdan oyuna bakıldığında oyunun diğer yörelerde icra edilen Avare oyunlarından birkaç yönden farklı olduğu görülür. Diğer yörelerde oyun çoğunlukla düğün bitimine yakın bir zamanda damadın erkek arkadaşları tarafından erkekler arasında oynanmaktadır. Ancak burada düğünün başında bütün davetliler ortamdayken icra edildiği tespit edilmiştir. Bunun yanı sıra oyunun başında müzisyenin manileri söylediği, oyuncuların sadece bıçaklarla oyunu icra ettiği belirlenmiştir. Müzisyenin söylediği maniler kültürel açıdan bağlama uygun iken daha sonra oyuncular teker teker mani söylemeye başlamıştır. Oyuncuların söylediği maniler dejenere metin örneği olarak değerlendirilebilir. Oyunda söylenen maniler aracılığıyla verilen mesajlar serseriliği, suç işlemeyi, adam öldürmeyi ve cezaevinde bu sebeplerden dolayı mahkûm olmayı överek kültürel bozulmayı tetiklemektedir.

Kayseri Avare Oyunu

Kayseri Ziya Gökalp-Avare Çal Keke Çal isimli Ahmet Gök'ün (URL 4) Youtube kanalında icra edilen oyunlar altı bölüm olarak çekilmiş ve farklı farklı ortamlarda icra edilmiştir.

Resim 6 (URL 4)

Resim 7 (URL 4)

Resim 8 (URL 4)

Oyunda söylenen manilerin dil çözümlemesini incelediğimizde diğer illerde icra edilenler gibi sokak ağızının hâkim olduğu görülür. Söylenen maniler diğer bölgelere kıyasla daha kısa ve icra ortamında uydurularak söylenmiş havası vermektedir. Bunun yanı sıra diğer bölgelerde söylenen manilerle birebir aynı olan maniler de bu icralarda yer alır. Oyunlarda tespit edilen maniler şunlardır:

Part 1'de söylenen maniler:

Meşe şişeye benzer

Şişe meşeye benzer

Manisa’nın kızları
Ölmüş eşeğe benzer
Çal keke çal…
Yaşanacak günler
Ödenecek bedeller var
Çal keke çal…
Hayat güzelse sebebi sensin
Boş ver Bekir G.
Yapıştır gelsin
Çal keke çal…
Salla dünyayı uykusu gelsin
Dünya güzelse sebebi sensin
Su gelir çat çat
Onun adı Avşar Ahmet Gök
Çal keke çal…
Hayat bir zulümse
Bir üçlü çek gülümse
Çal keke çal…
Masa üstünde bıçak
Ali Baba kendini vuracak
Yapma Ali Baba yapma
Şu Gayseri gızları sana varacak
Çal keke çal…
Gidenlerin arkasından
Diz çökmeyin
Cenaze namazında

Secdeye varılmaz

Çal keke çal…

Geceler çok eyi

Onun adı Avşar Beyi

Çal keke çal…

Part 1 içinde mani formlu söylemlerin çoğunlukla uydurma olduğu, bu durumun mani söyleme geleneğinde bozulma yarattığı görülmektedir.

Part 2'de bir asker eğlencesinde icra edilen Avare oyununa yer verilmiştir. Burada söylenen mani formundaki ifadelerden bir kısmı şu şekildedir:

Dama serdim tentene

Topladım tane tane

Şu Ziya Gökalp içinde

Sevdiğim var bir tane

Çal keke çal…

Nerede olmak isterdin sorusuna

Gözlerinde cevap vermek isterdim

Gözlerindi olmak istediğim tek yer

Çal keke çal…

Bugünde yarında

Yol vermişsin bir anda

Oğuz Alaca yeter alayınıza

Çal keke çal…

Dalmıştım senli benli hayallere

Sağdan Oğuz Alaca döndü

Çek gardaş sıra sende deye

Sevgi güzel şey seviyorsa sevilir
Beklemek güzel şey
Dönecekse beklenir
Hayat bir hiç sevgi olmayınca
Sevgi bir hiç sen olmayınca
Çal keke çal…
Döner gelirse senindir
Biz İskender söyledik
Çal keke çal…
Altın yüzüğü parmağıma takarım
Çıkar Kayseri'de dolaşırım
Eğer askerliğim gelmez ise
Ben bu Kayseri'yi yakarım
Çal keke çal…
Kahpe dünyanın yiğit çocukları
Yaşasın ülkü ocakları
Çal keke çal…
Karın üstünde yılanın kemikleri
Sevip sevip ayrılır
Bu Ziya Gökalp'in delikanlı gençleri
Çal keke çal…
Yumurtanın sarısı
Yere düştü yarısı
Resul'e hak verem olmuş
Kaynanama darısı
Çal keke çal…

Amacımız kral olmak değil

Sadece bir gün kaptan olmak

Çal keke çal…

Ya uğruna gözyaşı döktüğümüz

İnsanlar şerefsiz ya da bizim

Gözyaşlarımız değersiz

Çal keke çal…

Kolumda üç beş jilet yarası

O da bir kahpenin hatırası

Çal keke çal…

Havada uçar teyyare

Burada biter Avare

Varlığımızın kıymetini bilmeyene

Yokluğumuzun koyması dileğiyle

Çal keke çal…

Burada da yine diğer yörelerde söylenen manilerde olduğu gibi argo, kaba sokak dili kullanılmıştır. Asker gecesinde kadın, erkek ve çocuklar bir arada olduğu için bu tarz söylemler kültürel bozulmayı hızlandırmaktadır. Özellikle videoda dikkatimizi çeken nokta erkek çocukların büyükleri hayranlıkla izlemesi ve onları kendilerine örnek almasıdır.

Part 2'nin asker gönderme amacıyla yapılan bir asker gecesi olduğu bilinirken diğerinin de aynı amaçla yapılan bir eğlence olduğu düşünülmektedir. Her iki bölümde ve diğer bölümlerde oyuncuların ellerindeki bıçaklar normal boyda ve oyuncuların giyimleri oyuna kısmen de uygun durumdadır. Oyuncuların tek omuzlarında ceket sarhoş taklidi yaparak oyunu icra ettikleri görülmektedir. Bunun yanı sıra askere gidecek kişinin omzunda yeşil veya kırmızı bir örtü bulunmakta bu kişi ortada bir sandalyede

oturmakta oyuncular onun etrafında oynamaktadır. Oyunun mekânı formata uygun olarak sokak ve mahalle arasıdır. Burada toplanan gençler arkadaşlarını askere uğurlama eğlencesi düzenlemiştir. Bu oyun zaten ya sokak ve mahalle düğünlerinde ya da köy düğünlerinde oynanmaktadır. Ancak günümüzde düğün salonlarında da icra edilmeye başladığı görülmektedir. Alt kültürde yetişen çocuklar ve gençler oyun aracılığıyla bir nevi üst kültürle aralarındaki çatışmayı göstermek için kendileri has mani tarzı söylemlerde bulunmaktadır.

Gaziantep Avare Oyunu

Gaziantep'teki oyun örneği Foto Nazar (URL 5) isimli Youtube kanalından alınmıştır. Gaziantep Gençleri Avare Foto Nazar Haci Kiraz başlığı ile verilen oyunda Gaziantep'te kenar mahallede sokak düğününde icra edilen Avare oyunu verilmiştir. Videoda oyunun tamamen kültürel açıdan dejenerasyona uğradığı söylenebilir. Youtube üzerinde Gaziantep'te oynanan Avare oyunu ile ilgili birçok video bulunmaktadır. Bu videonun seçilme nedeni diğer videolara kıyasla daha yüksek izlenme oranına sahip olmasıdır.

Resim 9 (URL 5)

Resim 10 (URL 5)

Burada bir sokak düğününde oyunun icrası görülmektedir. Mikrofonu eline alan ilk oyuncu orijinali Ahmet Selçuk İlhan'a ait olan daha burada söylenene yakın şekilde değiştirilerek Halk Müziği Sanatçısı Kahtalı Mıçe ve Hasan Duymaz tarafından Stüdyo Ozan Müzik isimli kanalda yorumlanan Of Ulan Of (Agob'un Meyhanesi)

(URL 6) şiirini kendisine göre okuyarak oyunu başlatmaktadır. Oyunda söylenen şiirler şu şekildedir:

1. oyuncunun söylediği şiir:

Of ulan of

Bir elinde kalem

Dudağında salem

Sosyetik olmuş

Benim çingenem

Of ulan of

Ogrunda Leyla'sı varmış

Tango Leyla'sı varmış

Onun Leyla'sı varsa benim Agob'un meyhanesi

Benim için

Yaşken eğmediler

Düz konuşmasını öğretmediler

Bir selamünaleyküm demesini bilirim gelince

Birde eyvallah demesini bilirim gidince

Selam verdim yes dedi

Göz kırptım kes dedi

Kes ulan kes

Bıçağımın ucu kadar sivrileceğim

Dinamit gibi patlayacağım

Of kendisini bilmez efendiler

Of kendisini müdürlüğe değişenler

Hani nerde kaldı

Bizim heyrat şerbetinden bizde içelim

Mezesi leblebi olsun
Japon abiye bir güzellik olsun
Çal keke çal…

2. oyuncunun söylediği şiir:
Oturmuş köşeye gözleri nemli
Elinde cigarası yüzü kederli
Felek ona da vurmuş ula
Halinden belli
İçip içip ağlıyor asi gönlü deli
Çal keke çal…

3. oyuncunun söylediği şiir:
Efkâr dolu cüzdanım gidiyorum kumara
Kaybetmişim dünyamı, gülüşün bir numara
Asmışım resmini karşımdaki duvara
Baktıkça çekiyorum çiti çiti cigara
Gel gör şimdi halimi serseriden beterim
Elimde şarap şişe gece gündüz içerim
Çal keke çal…

Bu oyunda söylenen mani ve şiirler dil yönünden oldukça kusurludur. Mani ve şiirlerin çoğunda serseriliği, suçu ve kötü alışkanlıkları öven konulara yer verildiği belirlenmiştir. Aynı zamanda manilerde arabesk kültürün yansıtıldığını da söylemek mümkündür. Burada toplumsal yapıya zarar veren, kültürel bozulmaya yol açan unsurların kullanılması topluma uyumun bozulmasına ve toplumsal bütünlüğün azalmasına neden olmaktadır.

Ayrıca mani ve şiirlerde İngilizce kelimelerin kullanması bu oyunun dil üzerinde yarattığı bozulmayı göstermesi açısından önemlidir.

Görsel olarak oyun incelendiğinde yöreye özgü herhangi bir giysinin kullanılmadığı, kültürel unsurlara görsel açıdan oyunda yer verilmediği söylenebilir. Ancak yöre kültürde oyunun bilindiği özellikle kırsal semtlerde ve 1980'li yıllarda daha çok oynandığı bilinmektedir. Aşağıda yer alan görselde Gaziantep ilinde bir düğün sonrasında damadın erkek arkadaşları tarafından icra edilen Avare oyunu yer almaktadır. Oyunda oldukça büyük boyda döner bıçaklarının simetrik hareketlerle kullanıldığı görülmektedir.

Resim 11 (URL 6)

Oyunun oynandığı mekân yukarıdaki görselde bahçe iken bir önceki görselde Gazikent mahallesindeki bir sokak düğünüdür. Düğünde modern müzik aletleri ve bağlama eşliğinde oyuncuların mani ve şiirler söyleyerek oyunlarını icra ettiği görülür. Gaziantep ilinde icra edilen Avare oyununda folklorun örtük ve bozuk işlevinin ağırlıklı olarak kullanıldığı görülmektedir. Mehmet Açа ve M. Ali Yolcu, Folklorda Örtük ve Bozuk İşlev isimli çalışmalarında sosyolojide Merton tarafından geliştirilen işlev sınıflamasında sağlıklı işlev, bozuk işlev, açık işlev ve örtük işlev kavramlarının folklor çalışmalarında kullanılmasının folklorun daha iyi çözümlenmesi için gerekli olduğunu belirtmişlerdir. Bu işlevlerin folklorun bağlamının daha iyi görülmesine katkı sağlayacağını vurgulamışlardır (Açа ve Yolcu, 2017: 52). Merton'nun ifadesi

ekseninde bozuk işlev, toplumsal yapı içerisinde toplumsal uyumu, birlik beraberliği, bütünlüğü azaltan yahut ortadan kaldıran bir takım sonuçlar şeklinde ortaya konmaktadır (Merton, 1968: 105; Aça ve Yolcu, 2017: 51). Merton'un yaptığı bir diğer işlev sınıflandırmasında açık ve örtük işlevler üzerinde durduğu görülmektedir. Bu noktada açık işlev, toplumsal yapıların tahmin edilebilen amaçlarını gösterirken örtük işlev ise toplumsal yapıların faaliyetlerinden doğan beklenmedik sonuçlar olarak tanımlanmaktadır. Bu oyunda da örtük işlev alt kültürlerin şiddet eğilimlerini ve toplumsal isyanlarını oyun aracılığıyla yansıtmalardır. Bozuk işlev ise oyunu bağlamında kopartarak kültürel bozulmaya neden olmaları ve toplumsal bütünlüğe zarar vermelerdir. Oyunda söylenen şiir ve maniler her ne kadar eğlence amaçlı yapılmış gibi görülse de zamanla gençler arasında sosyo-kültürel yönden bozulmalar yaratacağı düşünülmektedir.

Sonuç

İnsan topluluklarının tabiatla ve birbiriyle olan temasları ve deneyimleri kültürü oluşturmuştur. Ritüeller, yeme-içme biçimleri, giyim kuşam tarzları, oyunlar, müzik ve eğlence biçimleri; kültürün en görünür hâliyle kuşaklar arası aktarılarak toplumsal kimliklerin inşasında etkili olmuştur. Folklor, geleneğe bağlı olan ya da gelenekselleşmiş kültürel yapıları birlikte inceler ve bunları çağın ihtiyaçlarına göre yeniden yorumlar. Ulaşım ve iletişim sistemleri ise kültürü kendi doğal değişim mecrasından çıkararak yönlendirilebilir bir endüstri aracına dönüştürmüştür. Bu süreçte kültürün katmanları ortaya çıkmış; bu çalışmada da üzerinde durulduğu üzere popüler kültür ve alt kültür gibi yeni yapılar doğmuştur. Folklor, disiplinler arası bir çalışma alanı olarak kültürün bütün katmanlarını inceler; ortaya çıkan problemler karşısında tespitler yaparak çözüm önerileri sunar.

Çalışmada, kültürün toplumun bir arada tutan pozitif yapı ve işlevlerinin ötesinde, popüler kültür ve alt kültür etkisiyle dejenere olabileceği yönüne dikkat çekilmiştir. Yeni medya araçlarıyla sosyal medya ortamlarının erişilebilirliği, alt kültür unsurlarının modalaşmasına ve yaygınlaşmasına yol açmaktadır. Çalışmada ele alınan Avare oyunu örneği, başlangıçta düğün ve asker uğurlama eğlencelerinde "oyunun" pozitif işlevleriyle örtüşürken, zamanla alt kültürün kendini gösterme biçimlerinden biri olarak dejenere kültür örneğine dönüşmüştür. Kentleşme, eğitim olanakları ve ekonomik şartlara bağlı olarak ortaya çıkan halk kültürü grupları, genel kültür yapısından farklı olarak çeşitli ortamlarda kendine özgü ifade alanları bulmaktadır.

Bu bağlamda Avare oyunu, incelenen örneklerde alt kültüre ait dil, üslup, giyim-kuşam, oyunda kullanılan araçlar ve söylenen kısmen mani tarzı şiir örnekleri bakımından dejenere kültür yansımalarını ortaya koymaktadır. Bu oyunlarda suç olumlanmakta, şiddet ve gayrimeşru yaşam tarzı sıradanlaştırılmaktadır. Oyunların icra bağlamları genellikle sokak düğünleri olup, eğlenceye katılan farklı yaş gruplarının oyunu izlediği görülmektedir. Ayrıca sosyal medyadaki dolaşım ve paylaşım biçimleri incelendiğinde, medya ortamlarının oyunun modalaşmasında önemli bir etken olduğu söylenebilir. Sonuç itibarıyla kültürel değişimin birden fazla dinamikten etkilendiği; her zaman olumlu yönde gelişmediği, kimi zaman geleneği bozan dejenere kültür örneklerini de ortaya çıkarabildiği ifade edilebilir.

Kaynakça

Açа, M. & Yolcu, M. A. (2017). Folklorda örtük ve bozuk işlev. *Folklor/Edebiyat*, 23(90), 49-60.

Açıkalın, M. & Çakır, M. (2024). Chris Jenks'in alt kültür yaklaşımı ve Tofaş gençliği: Karaman ili üzerine bir araştırma. *Eskiyeni*, 977-1002.

And, M. 2012. Oyun ve Bügü Türk Kültüründe Oyun Kavramı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Cocchiara, G. (2017). *Avrupa'da folklor tarihi*. (Y. Özer, çev.). Ankara: Geleneksel Yayınları.

Çoşgun, M. (2012). Popüler kültür ve tüketim toplumu. *Batman University Journal of Life Sciences*, 1(1), 837-850.

Doğu Batı Dergisi. (2001). "Popüler Kültür" Özel Sayısı, S. 15, Cantekin Matbaacılık, Ankara.

Dorson, M. R. (2006). *Günümüz Folklor Kuramları*. (Selcan Gürçayır & Yeliz Özay, Çev.). Ankara: Geleneksel Yayınları.

Duman, M. (2022). 21. yüzyılda Türk halk bilimi araştırmalarında yeni yönelimler: tespitler ve öneriler. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi.* 9(60), 254-267.

Dundes, A. (1997). Folklor nedir?. (F. Gülay Mirzaoğlu, Çev.), *Milli Folklor*, 36, 74-76.

Dundes, A. (1998). Halk kimdir?. (Metin Ekici, Çev.), *Milli Folklor*, 37, 139-153.

Erdoğan, İ. & Alemdar, K. (2005). *Popüler kültür ve iletişim (2. Baskı).* Ankara: Erk.

Erdoğan, İ. (2004). "Popüler Kültürün Ne Olduğu Üzerine". Bilim ve Aklın Aydınlığında Eğitim "Popüler Kültür ve Gençlik" Özel Sayısı, MEB. Yayınları, Y. 5, S. 57, s. 7-19.

Eroğlu, T. (1999). Halk Oyunları El Kitabı, İstanbul: Mars Basım Hizmetleri.

Frazer. J. G. (1991). *Altın dal I dinin ve folklorun kökenleri*. (Mehmet H. Doğan, Çev.). İstanbul: Payel Yayınları.

Gans, H. J. (2012). Popüler kültür ve yüksek kültür. (Emine Onaran İncirlioğlu, Çev.). İstanbul: YKY.

Huizinga, J. (2006). Homo Ludens Oyunun Toplumsal İşlevi Üzerine Bir Deneme, (Çev: Mehmet Ali Kılıçbay), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Jenks, C. (2007). *Alt kültür toplumsalın parçalanışı*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Karaduman, N. (2017). Popüler Kültürün Oluşmasında ve Aktarılmasında Sosyal Medyanın Rolü Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi XLIII, 2017/2, 7-27.

Marshall, Gordon (1999). Sosyoloji Sözlüğü. Çev. Osman Akınhay ve Derya Kömürcü. Bilim ve Sanat Yayınları.

Oğuz, M. Ö. (2007). Folklor ve kültürel mekân. *Milli Folklor*, 76, 30-32.

Özdemir, K. (2024). "'Kıspet Pehlivanın Yarısıdır': Kültürel Miras Aktarımında Sinema Sanatından Yararlanma Örneği Olarak 'Kıspet' Filmi". Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi, 8(2), 888-907.

Storey, J. (2000). *Popüler kültür çalışmaları kuram ve metotlar.* (Koray Karaşahin, Çev.). Ankara: Babil Yayınları.

Şahin, K. (2011). Kültürel yozlaşmaya neden olan bir unsur olarak televizyon. *Sosyal Bilimler*, 1(1), 243-277.

Tecer, A. K. (1963). "Düğün ve Oyun", Türk Folklor Araştırmaları, C. 8, s. 3083-3084.

Ünlü, S., Ünügür, N. A., & Kır, B. (2018). Popülerleşme sürecindeki alt kültür temsilcilerinin yaşadığı çatışmalar: Joker örneği. *Selçuk İletişim*, 11(2), 5-20.

Yıldırım, D. (1994). Türkiye'de folklor araştırmalarının gelişim devreleri. *Millî Folklor*, 3 (21), 2-15.

İnternet Kaynakları

URL 1 http://sozluk.gov.tr (Erişim Tarihi: 24.12.2025)

URL 2 https://www.youtube.com/watch?v=FS0dAJwML6M&list=RDFS0dAJwML6M&start_radio=1 (Erişim Tarihi: 24.12.2025)

URL 3

https://www.youtube.com/watch?v=adFqCf6CNiw&list=RDadFqCf6CNiw&start_radio=1(Erişim Tarihi: 24.12.2025)

URL 4 https://www.youtube.com/watch?v=JMzRN1lrnFA(Erişim Tarihi: 24.12.2025)

URL 5 https://www.youtube.com/watch?v=PTvna14E0UQ(Erişim Tarihi: 24.12.2025)

URL 6 https://www.youtube.com/watch?v=Kk1ZcpzgJow&list=RDKkcpzgJow&start_radio=1(Erişim Tarihi: 24.12.2025)

BİDGE