

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
(DİN SOSYOLOJİSİ)

**MAHREMİYETİN DÖNÜŞÜMÜ:
SOSYAL MEDYADA ÖZEL HAYATIN SUNUMU**

Yüksek Lisans Tezi

BETÜL YEŞİL ÇELİK

Ankara, 2020

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
(DİN SOSYOLOJİSİ)

**MAHREMİYETİN DÖNÜŞÜMÜ:
SOSYAL MEDYADA ÖZEL HAYATIN SUNUMU**

Yüksek Lisans Tezi

Betül YEŞİL ÇELİK

Tez Danışmanı
Prof. Dr. İhsan TOKER

Ankara, 2020

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
(DİN SOSYOLOJİSİ)

**MAHREMİYETİN DÖNÜŞÜMÜ:
SOSYAL MEDYADA ÖZEL HAYATIN SUNUMU**

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. İhsan TOKER

Tez Jürisi Üyeleri

<u>Adı ve Soyadı</u>	<u>İmzası</u>
Prof. Dr. İhsan TOKER	
Prof. Dr. İhsan GARCIOĞLU	
Dr. Öğrt. Üyesi Nayer BOZ	
Tez Savunması Tarihi 06 / 01 / 2020	

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Prof. Dr. İhsan Toker danışmanlığında hazırladığım “MAHREMİYETİN DÖNÜŞÜMÜ:SOSYAL MEDYADA ÖZEL HAYATIN SUNUMU” adlı yüksek lisans tezindeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Betül YEŞİL ÇELİK

ÖNSÖZ

Teknolojik her yenilik, insanların gündelik hayatını, düşünme ve yaşam biçimlerini derinden etkilemektedir. Özellikle bilgisayar teknolojileri ve akıllı telefonların yaygınlaşması ile birlikte sosyal medya platformları, gündelik hayatta oldukça ciddi bir dönüşüme sahne olmaktadır. Söz konusu dönüşümden etkilenen hususların başında mahremiyet gelmektedir. Bu çalışmada özel hayatın sosyal medyada nasıl sunulduğu, mahremiyetin nasıl bir dönüşüm geçirdiği incelenmiştir. Söz konusu çalışma giriş ve sonuç hariç iki ana bölümden oluşmaktadır. Çalışmanın giriş bölümünde çalışmanın amacı, önemi, kapsam ve sınırlılıkları ile yöntemi ele alınmaktadır. Çalışmanın kavramsal çerçevesini oluşturan birinci bölümde mahremiyetin tanımı yapılmış, kavramın Batı ve Türkiye tarihinde nasıl tecrübe edildiği kapsamlı bir şekilde tartışılmıştır. Mahremiyetin din ile ilişkisi İslam dini merkezinde ele alınmıştır. Bu bölümde din ile mahremiyet ilişkisi ve sosyal medyada mahremiyetin sınırları incelenmiştir. Çalışmanın *Mahremiyetin Dönüşümü ve Sosyal Medya* başlıklı ikinci bölümünde ise sosyal medyanın mahremiyet tecrübesini nasıl etkilediği kapsamlı bir şekilde tartışılmıştır. Sosyal medyada kişinin paylaşım yapmasını, daha açık bir ifadeyle “sanal olarak var olmasını” sağlayan motivasyonların mahremiyete nasıl etki ettiği sorusuna cevap aranmıştır. Sosyal medya paylaşımlarının özel ve kamusal olanı nasıl dönüştürdüğü büyük veri gerçeğiyle ele alınmış, mahremiyetin imkânı sorgulanmıştır. Büyük veri gerçeğine rağmen devletlerin ve şirketlerin gizliliği korumaya yönelik attığı adımlar incelenmiş, söz konusu adımların Türkiye’de nasıl karşılık bulduğu mercek altına alınmıştır. Söz konusu çalışma, sosyal medyada mahremiyet meselesini büyük veri, mahremiyetin tarihi ve din ilişkisi bağlamında kapsamlı bir literatür ekseninde tartışmıştır.

TEŞEKKÜR

Öncelikle danışmanlığımı üstlenen ve çalışmam boyunca maddi-manevi desteğini hiç esirgemeyen Prof. Dr. İhsan Toker'e ve katkıları için Prof. Dr. İhsan Çapcıoğlu ve Dr. Öğretim Üyesi Nevfel Boz'a teşekkürlerimi sunarım. Mahremiyeti bir araştırma konusu olarak ele almamın kişisel bir hikayesi olsa da bu hikâyeyi fark etmemi sağlayan, özel ve kamusal olana ilişkin bakışımı derinleştiren Fatma Barbarosoğlu ve Nazife Şişman hocalarıma teşekkürü bir borç biliyorum. Tezimin fiziksel yapısı ile ilgili sorunları profesyonelce çözen Emir Osmanoğlu'na ve bürokratik işlemlerdeki kolaylaştırıcı ve güler yüzlü tutumları ve destekleri için Rukiye Kardaş ve M. Fatih Demirdağ'a teşekkürlerimi sunarım. Yüksek lisansımın en büyük kazanımı olan *Grubal Enfeksiyon*'a, özellikle istediğim her kaynağı önüme seren ve bize evini açan Ömer Karaman'a, dostluk ve koşulsuz kabulleriyle her zaman yanımda olan Ayşe Adan, Gülseren Fedakar Gönül ve Hasret Karali'ye ve en az büyük veri kadar hayatla ilgili konularda ufkumu açan, nazarımı derinleştiren Osman Şahin'e teşekkür etmeyi borç biliyorum. Beni bu yaşa getiren, haklarını ödeyemeyeceğim anne ve babama, ben tezimi yazarken yorulmadan, şikâyet etmeden kızımızla ilgilenen eşime ve en önemlisi sıranın kendisine gelmesini sabırla bekleyen, "Anne, bu tezi ben de yazmış sayılırım değil mi, çünkü çok sabrettim." diyen kızıma müteşekkirim.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	i
TEŞEKKÜR.....	ii
KISALTMALAR.....	v
GİRİŞ	1
1. ÇALIŞMANIN AMACI.....	4
2. ÇALIŞMANIN ÖNEMİ.....	4
3. KAPSAM VE SINIRLILIKLAR.....	7
4. YÖNTEM.....	8
BİRİNCİ BÖLÜM.....	13
KAVRAMSAL ÇERÇEVE	13
1. MAHREMİYETİN TANIMI	13
2. MAHREMİYETİN TARİHİ.....	17
2.1. Batı Tarihinde Mahremiyet.....	20
2.2. Osmanlı’da ve Cumhuriyetin İlk Döneminde Mahremiyet.....	26
3. MAHREMİYET-DİN İLİŞKİSİ	33
3.1. Kadın-Erkek İlişisinin Sınırı: Beden Mahremiyeti ve Örtünme	35
3.2. Kadının Kamusal Görünürlüğünün Belirleyicisi Olarak Mahremiyet	42
3.3. Mekânın Mahremiyeti	45
3.4. Manevi Olanın Mahremiyeti: Sır, Kusur, Günah ve Nafile İbadet	46
3.5. Sosyal Medya-Mahremiyet İlişkisine Dini Yorumlar	49
3.6. Özel Alan-Kamusal Alan	54
İKİNCİ BÖLÜM	59
MAHREMİYETİN DÖNÜŞÜMÜ VE SOSYAL MEDYA	59
1. SOSYAL MEDYADA BENLİĞİN VE ÖZEL HAYATIN SUNUMU	64
1.1. “Beğeni”ye Sunulmak: Bilinme ve Görünme Arzusu	67
1.2. Şöhret Kültürü.....	73
1.3. “Dijital Görücü”lük: Teşhir ve Dikizleme Kültürü	76
1.4. Şeffaflık Toplumu: İfşa Kültürü	80
1.5. İktidar-Denetim-Gözetim İlişkisi: Panoptikon, Sinoptikon, Banoptikon	84
2. BÜYÜK VERİ VE ÖZEL HAYATIN İMKÂNI	88
2.1. Büyük Verinin Mahremiyete Etkisi.....	89
2.2. Mahremiyetin İmkânı: Bir Ölüyü Anmak ve Kurtarmak Arasında.....	95
2.2.1.Gizlilik politikası	98
SONUÇ.....	109
KAYNAKÇA	114

TANIMLAR.....	129
ÖZET.....	131
ABSTRACT	132



KISALTMALAR

AB : Avrupa Birliği

ABD : Amerika Birleşik Devletleri

BM : Birleşmiş Milletler

EUROJUST : Avrupa Birliği Yargı İşbirliği Birimi

(The European Union's Judicial Cooperation Unit)

EUROPOL : Avrupa Polis Teşkilatı

OECD : Ekonomik Kalkınma ve İşbirliği Örgütü

(Organisation for Economic Co-operation and Development)

KVKK : Kişisel Verileri Koruma Kurumu

GİRİŞ

İnsanoğlunun yaşadığı çağı tanımlaması kolay değildir. Bu zorluk, halen içinde bulunulan toplumu zaman, mekân, olay ve olguların dışına çıkmadan görmenin imkânı kadar, tanımlamayı mümkün kılacak süreye de dayanır. Daha açık bir ifadeyle içinde yaşarken ‘içeri’yi tanımlamak ve bunu yaparken değişen koşulların hızını gözetmek güç bir iştir. Yine de birtakım koşullar toplumu ve çağı tanımlamak için anahtar rol üstlenir.

Jacques Ellul’a göre yaşadığımız çağ, insanın bugüne dek geçirdiği en büyük mutasyona şahit olmaktadır. Zira ona göre görme ile işitme, söz ile jest ve mimikler arasındaki denge, işaretler ve görme lehine dönmüş, insanlar konuşmak yerine sergilemeyi, sahnelemeyi, ifşa edip göstermeyi tercih eder hale gelmiştir (Can, 2018:9). Görünmek var olmanın göstergesi olurken (Atay, 2017:16) geleneksel toplumda üstünlüğü ‘gören’e veren gören-görünen hiyerarşisi tersine dönmüştür (Barbarosoğlu, 2016b:13). Düşünme, sorgulama, şüphelenme, eleştirme, tartışma, tecrübe etme, mücadele etme, başkaldırma gibi emeği zorunlu kılan zihinsel süreçler, tahtını imaj, gösteriş, tüketim, kolay ve şatafatlı yaşama kaptırmış (Can, 2018: 9-10), dolayısıyla gözetim, modernitenin temel boyutlarından biri haline gelmiştir (Bauman & Lyon, 2013: 8). Bu durumda içinde yaşadığımız toplum, bahsi geçen tüm niteliklerinden dolayı tüketim (Baudrillard, 2018), gösteri (Debord, 2017), şeffaflık (Han, 2019), gözetim (Foucault, 2015), ağ toplumu (Dijk, 2016); içinde bulunduğumuz çağ da “dikizleme kültürü çağı” olarak (Niedzviecki, 2010:7) tanımlanabilmektedir. Cihan Aktaş’a göre bu çağ, aile, mahremiyet ve aşk değerlerinin görünmez iplerle bağlı olduğunu anlatan tecrübeleri sırtlanmış olarak nihayete ermektedir (Aktaş, 1995: 12).

İçinde bulunduğumuz çağı en çok etkileyen unsur şüphesiz ki teknolojidir. Teknolojik her yenilik, gündelik hayatımız kadar zihinsel süreçlerimizi de

değiştirmektedir (Şişman, 2016a: 14). Örneğin televizyon, daha on yıl bile geçmeden yeme içme alışkanlığından, sosyal hayata kadar her şeyi, biz hiç fark etmeden, üstelik geri dönülmez biçimde değiştirmiştir, öyle ki bireyler yaşamak yerine izlemeyi tercih eder hale gelmiştir (Niedzviecki, 2010:8). Son kırk yılda, ben ve öteki, ben ve yabancı arasındaki ilişki teknolojinin değişimiyle dönüşmüştür. Jacques Ellul'un da aralarında bulunduğu birçok sosyal bilimci, tekniğin insanı yendiğinden, gücünü de hız ve sorgulanamamazlıktan aldığından bahsetmektedir (Şişman, 2019a: 15).

Peki, teknoloji gerçekten sorgulanamaz mıdır? Şüphesiz, Ellul'un tabiriyle insanı mutasyona uğratan, daha açık bir ifadeyle “geri dönülmez biçimde değiştiren” teknoloji, zoru kolaylaştırıcı, uzağı yakın edici, imkânsızı mümkün kılıcı birçok işlevinden dolayı gündelik hayata “ne”, “neden”, “nasıl” gibi birçok sorudan muaf tutularak kabul edilmiştir. Fakat etkileri, felsefi ve sosyolojik birçok soruyla muhatap olmaktan kendini kurtaramamıştır. Özellikle sosyal medyanın etkileri, eleştirilerin odağındadır. Ali Ayçıl, özellikle sosyal medya ve internetin uzun uzadıya tartışılan etki ve sonuçlarının felsefi arka planı kavranmadıkça meselenin “kuşaklar arası çatışma” maddelerinden biri olarak algılanma tehlikesiyle karşı karşıya olduğunu vurgulamış ve dijital çağın insanoğlunun zaman-mekan algısında yaptığı değişime dikkat çekmiştir (Ayçıl, 2016: 14).

Pettman'a göre sosyal medya üzerine düşünmek bile başlı başına bir ironidir, zira sosyal medya, mutlu olmak adına ölüm, sefalet, cehalet gibi çare bulamadığımız şeyler üzerine düşünmememizi sağlar (Pettman, 2017: 10). Yani amacı “düşündürmemek” olan bir araç hakkında düşünmek satirik bir durumdur. Bu durumda sosyal medya nasıl tanımlanabilir?

İnternetin ürünü olan sosyal medya, her ne kadar iletişim kanallarının farklı biçimlerde ortaya çıkmasıyla ilişkili olsa da salt iletişim aracı olarak görülemez (Gökçen, 2018: 179). Sosyal medya, bir şey, bir yer ya da yeni bir ortam değil, bir terkip, bir

kavramdır ve eski medya biçimlerini kapsayan sanal, evrilen unsurlar toplamıdır (Pettman, 2017:11). Zira “sosyal medya artık şöhretin, ideolojinin, toplumsal hareketlerin, imajların, takiplerin, tebliğlerin, teşhirin, kimliklerin, benliğin, cemaatlerin, kalabalıkların, siyasetin, kültürün, ekonominin ve nihayet mahremiyetin alanı haline gelmiştir.” (Gökçen, 2018, s. 179). We Are Social ve Hootsuite’in son raporu *Global Digital 2019*, dünyada interneti kullanan 4 milyardan fazla insan olduğunu ortaya koymuştur. Rapora göre, dünya nüfusunun yarısından fazlası şu an çevrimiçi durumdadır ve sosyal medya kullanımı hızla artmaya devam etmektedir. 2018’deki internet kullanıcılarının sayısı yıllık %9 artışla 4.39 milyar, sosyal medya kullanıcılarının sayısı yıllık % 9 artışla 3.48 milyara ulaşmıştır (We Are Social, 2019). Gerçek hayatı yaşamak yerine sanal bir ortamda çevrim içi olmayı tercih edenlerin sayısının dünya nüfusunun yarısından bile fazla olduğu düşünüldüğünde, sosyal medyanın sadece bir platform olduğunu varsaymak doğru olmayacaktır. Niedzviecki’ye göre bu çevrim içi durum, süper star olma isteğinden değil, aslında toplumun artık doyuramadığı ihtiyaçların tatmini için gerçekleşmektedir, zira eskiden insanların yüz yüze ilişkilerde ve dedikodu vesilesiyle karşıladığı bu türden ihtiyaçlar artık karşılanamamaktadır (Niedzviecki, 2010: 8). Bu tespit, sosyal medyanın dönüştürücü etkisini okumakta önemlidir. Zira sosyal medyada insanın kendini kaptırıpverdiği bu hal, normal şartlar altında uygunsuz bulunduğu davranışların benimsenmesine neden olmuştur (Niedzviecki, 2010: 10). Sosyal medya insanın diğeri ile arasındaki çizgiyi belirsizleştirmiş, kamusallığın doğası değişmiştir. Dolayısıyla kamusallığı, öteki ile ilişkiyi, benliği, mahremiyeti yeni teknolojiler üzerinden konuşma zorunluluğu ortaya çıkmıştır (Şişman, 2019a:14). Bu çalışma, mahremiyetin dönüşümünü sosyal medya üzerinden okumak amacını taşımaktadır.

1. ÇALIŞMANIN AMACI

Daha önce bahsi geçtiği üzere mahremiyete ilişkin tartışmalar mahrem olanın ne olduğu, nasıl dönüştüğü, teknolojinin bunu etkilediği üzerine şekillenmektedir. Bu çalışmanın amacı, mahremiyetin dönüşümünü sosyal medyada özel hayatın sunumu üzerinden açıklamaktır. Bu kapsamda aşağıdaki sorulara cevap aranacaktır:

Mahremiyet nasıl bir dönüşüm geçirmiştir?

Sosyal medyada özel hayat nasıl sunulmaktadır?

Büyük veri mahremiyeti nasıl etkilemektedir?

2. ÇALIŞMANIN ÖNEMİ

Literatürde mahremiyeti konu alan çok sayıda çalışma bulunmaktadır. Mahremiyeti konu alan akademik çalışmalar incelendiğinde, mahremiyetin bir araştırma konusu olarak sosyal bilimler için yeni bir alan olduğu görülmektedir. Özellikle üniversite düzeyindeki akademik çalışmalarda “mahremiyet” genellikle bilgisayar ve elektrik-elektronik mühendisliği, işletme, sağlık bilimleri, radyo-televizyon, gazetecilik, mimarlık, hukuk gibi alanların konusu olmuştur. (Abalı, 2018; Aydın, 2018; Cicioğlu, 2011; Dawoud, 2017; Demir, 2017; Keküllüoğlu, 2017; Kocatepe, 2019; Kökciyan, 2017; Özgenel, 2000; Sabit, 2017; Sevimli, 2018). Sosyal medya ve mahremiyet arasındaki ilişkiyi inceleyen üniversite düzeyindeki bilimsel araştırmaları incelemek, bu çalışmanın literatürü katkısını anlamak bakımından önemlidir:

Hande Hekimoğlu, *Sosyal Ağlarda Mahremiyetin Dönüşümü: Instagram Örneği* adlı nicel çalışmasında Erciyes Üniversitesi öğrencilerine anket uygulamış ve Instagram kullanım şekilleri, amaçları ve farklılıklarını sorgulamıştır. Araştırma kapsamında

Erciyes Üniversitesi bünyesinde yer alan ve rastlantısal yöntemle seçilen 10 fakültede toplam 600 öğrenciye anket uygulanmıştır. Yapılan araştırma sonucunda öğrencilerin sosyal medyayı aktif şekilde kullandıkları ve gelir düzeyleri arttıkça mahremiyet ihlallerinin de arttığı belirlenmiştir. Araştırmaya göre, katılımcıların mahremiyet kavramından anladığı bedensel gizlilik olduğundan, kullanıcılar paylaşımlarında bedenlerinin çıplaklığını sergilemekten kaçınma eğilimlidirler fakat özel yaşam konusunda aynı hassasiyete sahip değildirler (Hekimoğlu, 2019).

Bahşende Çoban, *Sosyal Medya Kullanımı İle Değişen Mahremiyet Algısı: Youtube Üzerine Bir İnceleme* adlı çalışmasında, “Duygu Özaslan” isimli Youtube kanalının 300.000 üzerinde izlenme sayısına sahip olan VLOG türündeki 5 video içeriğine yapılan 4.187 izleyici yorumunu analiz etmiştir. Araştırmada incelenen izleyici yorumları; içerik üreticisinin, paylaştığı video içerikler nedeniyle gözetime, yargılanmaya ve izleyicilerin müdahalesine maruz kaldığını ortaya koymaktadır. Araştırma sonuçlarına göre, içerik üreticisinin yaşamını ve mahrem alanını gözetime sunması, izleyicilerin içerik üreticisinin yaşam tarzı, alışkanlıkları, davranışları gibi konular üzerine yorum yapma hakkına sahip olduklarını düşünmelerine ve böylece içerik üreticisini yargılayıp ondan yeni videolar talep etmek suretiyle yeni mahremiyet ihlallerine neden olmaktadır (Çoban, 2019).

Sezin Baysal Berkup *Sosyal Ağlarda Bireysel Mahremiyet Paylaşımı: X ve Y Kuşakları Arasında Karşılaştırmalı Bir Analiz* adlı çalışmasında amaçlı örnekleme yöntemi ile 10 X kuşağı kadın, 10 X kuşağı erkek, 10 Y kuşağı kadın, 10 Y kuşağı erkek olmak üzere toplam 40 kişi ile görüşme gerçekleştirmiştir. Araştırmaya göre, sosyal ağlarda X kuşağı üyeleri, Y kuşağı üyeleriyle karşılaştırıldıklarında beden görünürlüğü, evlerine dair görselleri paylaşma, kadın-erkek ilişkileriyle ilgili bilgilerini ve duygularını

paylaşma, siyasi görüşlerini ifade etme gibi konularda daha hassas ve koruma eğilimindedirler (Berkup, 2015).

Sefer Kalaman *Sosyokültürel, Ekonomik ve Siyasi Boyutlarıyla Yeni Medyada Mahremiyetin Dönüşümü: Facebook Örneği* adlı çalışmasında yüz yüze anket yöntemiyle Kasım 2015 - Ocak 2016 tarihleri arasında anket çalışması yapmıştır. Tabakalı örneklem yöntemi ile seçilen 15 yaş ve üzerindeki 5000 Facebook kullanıcısı ile yapılan araştırmada, katılımcıların mahremiyetlerini Facebook'ta ne oranda ifşa ettikleri, devlet ve ticari şirketler tarafından gözetlendiklerinin farkında olup olmadıkları sorgulanmıştır. Araştırma sonucuna göre katılımcılar, kişisel verilerini Facebook'ta mahremiyet kaygısı gütmekten rahatlıkla paylaşmakta, verilerinin şirketler ya da devlet tarafından kullanıldığına ilişkin bir kaygı gütmemektedirler (Kalaman, 2016).

Nurten Sepetçi *Sosyal Medyada Mahremiyet Algısının Çöküşü: Instagram Örneği* adlı çalışmasında çoğunluğunu üniversite öğrencilerinin oluşturduğu 200 kişiye sosyal medya ve Instagram kullanımlarını araştıran anket uygulamıştır. Buna göre, katılımcıların önemli bir çoğunluğu sosyal medyanın güvensiz ve tehlikeli olduğunu düşünmelerine rağmen kişisel bilgilerini ve özel yaşamına ait fotoğraflarını paylaşmaktan rahatsız olmamaktadır (Sepetçi, 2017).

Fehime Elem Yıldırım, *Medya Psikolojisi Bağlamında İnternet Kullanıcılığı İle Oluşan Endişeler: Mahremiyet Endişesi* adlı çalışmasında 40 akademisyenle yarı yapılandırılmış görüşmeler yapılmıştır. Araştırmaya göre gözetime ilişkin farkındalık akademisyenlerin uzmanlık alanına göre farklılaşmaktadır. Akademisyenlerin çoğu gözetimi gerekli bulurken, bulmayanlar mahremiyet konusunda endişelerini dile getirmiştir. Araştırmaya göre psikolojik faktörlerin değişmesi, sosyal medya kullanımını belirletmektedir. Sosyal medyanın gizlilik ayarlarına ilişkin sunduğu bazı kolaylıklar, kullanıcılara doyum sağlamaktadır (Elem Yıldırım, 2017).

Özlem Sarı *Türkiye'de Facebook Kullanıcılarının Mahremiyet Algısı ve Kimlik İnşası Üzerine Bir Çalışma* başlıklı, internet ortamında katılımlı gözleme dayalı etnografik alan araştırmasında Facebook'ta iletişim ve etkileşim içinde olduğu arkadaş grubundan amaçsal örneklem yoluyla seçilen 23-46 yaşları arasında toplam dokuz kadın ve erkekle yapılandırılmış soru tekniğiyle ve e-posta yoluyla mülakatlar yapmış, katılımcıların Facebook profil sayfaları üzerinde içerik analizi gerçekleştirmiştir. Araştırmaya göre, katılımcıların Facebook'u kullanım sıklığı ile mahremiyet algısını arasında ilişki yoktur. Kullanıcılar, gerçek hayatta olduğu gibi Facebook'ta da mahrem bilgilerini koruma eğilimindedirler (Sarı, 2012).

Söz konusu çalışmalar incelendiğinde, araştırmaların her birinin gazetecilik, medya gibi iletişim alanına ait olduğu görülmektedir. Bu araştırmanın din sosyoloji alanında gerçekleştirilecek olması, diğer araştırmalardan farklı olarak mahremiyete dinî bakışı da getirecektir. Mahremiyetin günümüzde çoğunlukla gizlilik ve güvenlik temelinde ele alındığı dikkate alındığında, dini bakışın ihmal edilen bir husus olduğu ortaya çıkmaktadır. Tarafımdan yapılan çalışmanın, gerek güncelliğini ve hayatiyetini koruyan bir konu olması gerekse alandaki boşluklara hitap etmesi bakımından, din sosyolojisi alanında önemli bir boşluğu doldurması ümit edilmektedir.

3. KAPSAM VE SINIRLILIKLAR

Bu çalışma, mahremiyet ve sosyal medya ilişkini araştırırken sosyal medyanın işlevleri, kişilerin sosyal medyada benliklerini nasıl sundukları, mahremiyetin tarihsel süreçte nasıl değiştiği, Batı kültürü ile karşılaştırıldığında ne tür farklılıklarla ele alındığı, mahremiyetin dinî yaşamda hangi pratiklerle ele tecrübe edildiği, kamusal-özel alan ayrımının nasıl dönüştüğü, kişisel güvenlik, gizlilik politikası gibi hususların büyük veri üzerinde nasıl etki oluşturduğu gibi hususları kapsamaktadır.

Bu kapsamda çalışma, sosyal medya, özel hayat, kamusal/özel alan, büyük veri, toplumsal denetim gibi konulara ilişkin tartışmalarla sınırlı tutulmuş, sosyal medyanın bireyleri dönüştürücü etkisi olduğu varsayımından hareket edilmiştir. Facebook, Instagram, Twitter, WhatsApp gibi her türden sosyal medya platformuna yönelik tartışma, ilgisi ölçüsünde çalışmaya dâhil edilmiştir. Büyük verinin kullanım alanları, toplumsal hareketlere etkisi gibi hususlar, özel hayat kapsamında değerlendirilmemiş, bu yüzden büyük veriye ilişkin değerlendirmeler sosyal medyada paylaşılan ve paylaşılmayan verilerin gizliliği ve korunabilirliği üzerine temellendirilmiştir. Sosyal medya ve dinî yaşam arasındaki ilişki incelenirken yalnızca İslam dini temel alınmış; ibadet, iman gibi konulardaki algı ve pratiklerin dönüşümü gibi hususlar araştırma dışında tutulmuş, sosyal medya-din ilişkisi mahremiyet temelinde tartışılmıştır. Mahremiyetin mekân, beden ve zamana ilişkin boyutları tarihsel süreç, din ve sosyal medyada ilgileri çerçevesinde tartışıldığı için mahremiyetin boyutları ayrı bir başlık olarak ele alınmamıştır.

4. YÖNTEM

Bu çalışmada mahremiyet kavramı kapsamlı bir literatür çalışmasıyla ele alınmıştır. Bu kapsamda ilgili literatür sistematik bir şekilde taranmış ve analiz edilmiştir. *Systematic review* olarak tanımlanan bu araştırma yöntemi, araştırılmak istenen konunun niteliği, miktarı ve tutarlılığının dikkatli bir analizini gerektirmektedir. Söz konusu yöntemin geleneksel literatür çalışmasından farkı, araştırmacının incelenen konuya ilişkin bir dizi kriter belirlemesi, çalışmanın amacı ve çalışma sorularına sık sık geri dönerek kaynakları söz konusu kriterlere uygunluk bakımından değerlendirmesidir. Bu yöntemde “dahil etme” ve “hariç tutma” metodik veya sistematik bir şekilde, önceden belirlenmiş ölçütlere göre gerçekleştirilmektedir. Böylece çalışmanın olası taraflılığı

önlemesi ve tekrarlanabilirliğinin sağlanmasına yönelik adımlar atılmış olmakta, çalışmanın geçerlik ve güvenilirliği artırılmaktadır (Hanley, 2013: 3-5).

Bu kapsamda çalışmada en çok kullanılan kaynakların, araştırma kapsamına alınma nedenlerinin açıklanması önemlidir. Öncelikle çalışmanın geneline bakıldığında, mahremiyete ilişkin temel eserlerden olan ve sosyolog Anthony Giddens tarafından yazılan *Mahremiyetin Dönüşümü* adlı esere mahremiyetin “demokrasi vaadi olduğu”na ilişkin görüşü haricinde yer verilmediği görülecektir. Söz konusu eser mahremiyeti, genellikle aşk ve cinsellik temelinde ele almış ve çalışmada mahremiyet “duygusal yakınlık isteği” olarak tanımlanmıştır. Eserin orijinal adının *The Transformation of Intimacy* olduğu düşünüldüğünde çeviride “mahremiyet” olarak ele alınan kavramın aslında “yakınlık”, samimiyet”, “cinsel ilişki” gibi anlamlarda kullanıldığı görülmektedir. Her ne kadar bu çalışmada cinsel ilişki, kişisel yakınlık gibi kavramlara yer verilse de araştırmada “mahremiyet” *intimacy* değil *privacy* olarak tanımlandığından söz konusu eser çalışmada neredeyse hiç referans kabul edilmemiştir.

Bununla birlikte özel alan-kamusal alan kavramlarına ilişkin literatürde en önemli isimler Arendt, Habermas ve Sennett’tir. Bu kapsamda *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* ve *Kamusal İnsanın Çöküşü* söz konusu kavramların açıklanmasında birincil kaynak olarak ele alınmıştır.

Mahremiyetin tarihine ilişkin çalışmada en çok başvuru alan kaynaklar, David Vincent tarafından hazırlanan *Mahremiyet: Kısa Bir Tarih* ve Hans Peter Duerr’in iki ciltlik *Uygarlaşma Sürecinin Miti* adlı eserleridir. Söz konusu eserler, mahremiyetin tarihi bakımından oldukça çarpıcı örnekler sunmakta, mahremiyeti tarihsel olarak kapsamlı bir şekilde ele almaktadır. Bununla birlikte sadece içerikleriyle değil çalışmada referans verilen diğer kaynaklara ulaşmayı sağlaması bakımından da oldukça önemli kaynaklar olarak çalışmada kendine yer bulmuştur.

Çalışmanın en önemli referans kaynaklarından biri, editörlüğünü Nazife Şişman'ın yaptığı *Mahremiyet: Hayatın Sırları ve Sınırları* adlı derleme kitaptır. Söz konusu çalışma alanında temayüz etmiş akademisyen ve yazarlarca ele alınmış çok önemli bir kaynaktır. Esere çalışmada sıklıkla atıf yapılmasının en önemli gerekçesi, mahremiyetin çok yönlü bir şekilde ele alınmış olmasıdır. Daha önce açıklandığı üzere, literatürde mahremiyet genellikle gizlilik ve güvenlik bağlamında ele alınmakta, kültürel, tarihi ve dini arka plan ihmal edilmektedir. Söz konusu eser sosyal medyada özel hayatın sunumunu sosyolojik temelde ele almakla yetinmemiş, tarihi ve dini boyutları da tartışmıştır. Eserin 2019 yılına ait olması, mahremiyetin güncel durumunu anlamamız için de oldukça önemlidir. Bununla birlikte Nazife Şişman, sadece söz konusu çalışmasıyla değil, aynı zamanda Fatma Barbarosoğlu ile birlikte çıkardıkları *Nihayet Dergi* ile de literatüre önemli bir katkı sunmuştur. Bilindiği üzere *Nihayet*, akademik içerikten çok gündelik hayat sosyolojisini konu edinen popüler bir dergidir. *Sanal Mahrem: Muhafazakarların Sosyal Medya Profilleri* dosyasıyla çıkan 14. Sayı, bu çalışmanın çıkış noktası olması bakımından zikredilmeye değerdir zira söz konusu dosya, tarafımda mahremiyetin bir araştırma konusu olarak din sosyolojisi alanında çalışılması gerektiği fikrini oluşturmuştur. Dolayısıyla dergi, çalışmanın hikayesinde oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Bununla birlikte Fatma Barbarosoğlu, mahremiyet alanındaki çalışmalarıyla oldukça önemli bir akademisyen-yazar olarak referans isimler arasındadır. *Şov ve Mahrem*, *İmaj ve Takva* gibi çalışmalarına ilaveten konuya ilişkin öncü nitelikteki köşe yazılarıyla çalışmada önemli bir yer tutmaktadır.

Cihan Aktaş'ın *Mahremiyetin Tükenişi* ve Nilüfer Göle'nin *Modern Mahrem* çalışmaları, çalışmada özellikle kadının özel alanda kabulü ve kamusal alandaki görünürlüğüne ilişkin görüşleri bakımından çalışmada kendine yer bulmuştur.

Mahremiyet-din ilişkisinin ele alındığı başlıkta, İslam dininde göre mahrem hususların ele alınması, Kur'an-ı Kerim'de konuya ilişkin ayetlerin ve bazı hadis kitaplarında yer alan hadislerin derlenmesiyle elde edilmiştir. Söz konusu ayet ve hadislerle ilaveten *İslam Ansiklopedisi* 'nde yer alan dini kavramların ıstılah anlamlarının verilmesi oldukça önemli görülmüştür. Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından düzenlenen *Mahremiyet Bağlamında Sosyal Medya ve Aile Forumu* 'ndan, mahrem olana İslam'ın bakışını sunmakta oldukça önemli bir kaynak olarak istifade edilmiştir.

Çalışmanın sosyal medyada özel hayatın sunumuna ilişkin en önemli referans kaynakları ise *Dikizleme Günlüğü*, *Sonsuz Dikkat Dağınıklığı*, *Şeffaflık Toplumu*, *Şifrepunk* gibi sosyolojik içerikli araştırma-düşünce türünden kitaplar oluşturmaktadır. Söz konusu çeviri kitaplar sosyal medyanın mahremiyetin dönüşümündeki etkisini, mahremiyetin toplumsal olarak zihinlerde nasıl bir dönüşüme uğradığını oldukça çarpıcı örneklerle açıklaması bakımından çalışmada sıklıkla referans gösterilen eserler arasında yer almıştır. Bununla birlikte, *Big Data: A Revolution That Will Transform How We Live, Work and Think* isimli çalışma büyük veriyi anlatan temel eserlerden biri olarak birincil kaynaklar arasındadır. Çalışmanın büyük veri, gizlilik, güvenlik politikaları gibi hususlara ilişkin kaynaklarının önemli bir çoğunluğu uluslararası yayınlardan derlenmiştir. Zira daha önce ifade edildiği üzere, mahremiyetin güvenlik ve gizlilik temelinde ele alınması daha çok Batı'nın gündemindedir. Bununla birlikte büyük veriye ilişkin çalışmalar ülkemizde oldukça sınırlıdır. Dolayısıyla sosyal medyada mahremiyet, büyük çoğunluğu uluslararası literatür dahilinde incelenmiştir.

Çalışmada sosyal medyada özel hayata ilişkin çarpıcı örnekleri sunması bakımından çeşitli Twitter paylaşımlarına ve Facebook gibi şirketlerin politikalarına ilişkin haberlere de yer verilmiştir.

Türkiye’de kişisel verilerin korunmasına yönelik gerçekleştirilen çalışmaların incelenmesi için Kişisel Verileri Koruma Kurumu tarafından 8 Şubat 2019 tarihinde düzenlenen Kişisel Verilerin Korunması Sempozyumu’na katılmıştır. Bu kapsamda katılımcılara verilen *Kişisel Verilerin Korunması Kanuna İlişkin Uygulama Rehberi* çalışmada sıklıkla başvurulacak kaynaklardan birini oluşturmuştur. İlgili kanun da, Türkiye örneğindeki uygulamayı anlamak için önemli bir başvuru kaynağı olarak çalışmada yer almıştır.



BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1. MAHREMİYETİN TANIMI

Türk Dil Kurumu'na göre “mahrem”, yakın akrabadan olduğu için nikâh düşmeyen kimsedir. Arapça *h r m* kökünden gelmiş olup “helâl olmayan, yasaklanan şey” anlamındadır. Fıkî terim olarak kendileriyle evlenilmesi dinen yasaklanmış bulunan belli derecelerdeki akrabayı ifade eden terimin ikinci anlamı, “başkasına söylenmeyen, gizli” şeydir. Batı dillerinde mahremiyete karşılık gelen *privacy* (privata: mahrem) Latince *privo*, *privare* fiilinden gelmektedir. Bir kenara koymak, ayırmak, muaf tutmak, bağışlamak, serbest bırakmak, kişiye özel gibi anlamlara gelen kelime, aynı zamanda, *privatus* şeklindeki isim haliyle, hem özel vatandaş hem de siyasi ya da kamusal görevi olmayan kişi anlamında kullanılmaktadır (Poyraz, 2019: 22, 23). Terimin Arapça ve Latince anlamlarına bakıldığında mahrum bırakma vurgusunun ön plana çıktığı görülmektedir. Poyraz’a göre, bu anlamlara ilaveten “kutsal” anlamı da vardır ki, yazara göre harem, kelimenin aslında Kâbe’dir. Kâbe Allah’ın Haremi (*harenullah*)’dır. Kâbe’nin ev olması, evin kutsallığı ve mahremiyeti yanında yasağı da imlemektedir. Kutsal üzerinden dünya-ev (Grekçe: *oikon*) ilişkisine ve buradan kamusal olana (*polis*) geçiş yapan yazar, hem kendi mahreminden sorumlu olmak hem de mahrem olmayandan korumak fiillerini ön plana çıkarmaktadır (Poyraz, 2019: 23).

1300’lü yıllardan günümüze mahremiyetin değişimini Batılı bakış açısıyla ele alan David Vincent da *Mahremiyet* adlı eserinde benzer duruma işaret etmektedir. Warren ve Bradeis’in 1890 tarihli *The Right to Privacy* eserine vurgu yapan yazar, dışarıdan gelebilecek her türden tecavüz veya hırsızlığa karşı kendi kişisel kayıtlarını koruma,

kendini yalıtma, kendi kendine yetme anlamlarının ön plana çıktığını belirtmektedir (Vincent, 2017:13).

Cihan Aktaş ise, *Mahremiyetin Tükenişi* adlı çalışmasında mahremiyeti, bireyin kendini tanınması ve varlığını sürdürmesi, sahibi bulunduğu yetenekleri ve özellikleri yerli yerinde kullanıp geliştirebilmesi için fiziki ve manevi planda gerekli asgari sınırların korunması olarak tanımlamış, kavramın Müslümanların modern dünyada kendi hayat görüşlerinin pratiğini yeniden üretmeleri için anahtar rolde olduğunu ifade etmiştir. Aktaş’a göre mahremiyet, sadece kişilerarası bir kavram olarak algılanmamalıdır çünkü kişinin kamuya ilişkisi, medya aracılığıyla daha da hassas bir boyuta ulaşmıştır (Aktaş, 1995: 12).

Görüldüğü gibi mahremiyet, üzerinde ittifak edilmiş bir kavram değildir. Kim kimi görebilir, kim kime ne ölçüde yakın olabilir gibi sorular üzerinden tanımlanabilen kavram (Şişman, 2019a: 8), diğerlerini kişisel duygu ve bilgi kayıtlarının yönetiminden uzaklaştırmak amacı taşır (Vincent, 2017: 15). Beyza Karakaya mahremiyeti kişinin özel alan ile kamusal alanı arasına koyduğu sınır olarak tanımlamış ve bu tanımlı yaparken zaman ve mekânın temel alındığını ifade etmiştir (Karakaya, 2019: 67). Hakan Poyraz’a göre ise mahremiyet paylaşılmak istenmeyen, başkasından sakınan, korunan, günlüklerden aşk mektuplarına varıncaya kadar her şeyi kapsar. Bu “her şey” kişinin kendisine ait dünyanın bir parçasıdır. (Poyraz, 2019: 22). Nazife Şişman’a göre “mahremiyet ne yalın kat fıkhi bir kavramdır ne de sadece görmek-görünmekle ilgilidir.” (Şişman, 2019a, s.13). Fakat günümüzde çoğunlukla gözetleme-güvenlik ilişkisi ve ifşa kültürü üzerinden ele alınmakta, kültürel ve tarihsel arka plan ihmal edilmektedir. Şişman’a göre mahremiyet konusunda Batı’dan farklı olarak dinî, metafizik, tarihi ve kültürel zemini dikkate alan bir kavrayış geliştirilmesi elzemdir (Şişman, 2019a: 19, 20).

Kodak’a göre mahremiyetin tanımlanmasındaki güçlük modernitenin kaygan zemininden kaynaklanmaktadır (Kodak, 2018: 89). Her ne kadar bahsi geçen tanımlar incelendiğinde mahremiyete ilişkin genel kabul gören bir tanım yapmak güç olsa da mahremiyeti içeren her durumun sınır, yasak, kutsal, koruma, mahrum bırakma gibi durum ve eylemler üzerine şekillendiği rahatlıkla ifade edilebilmektedir. Nitekim Vincent’a göre mahremiyet nasıl tanımlanırsa tanımlansın “çaba”, “tercih” ve “uzlaşma”yı içermektedir (Vincent, 2017: 18). Burası üzerinde düşünülmesi gereken çok önemli bir husustur, zira çaba, tercih ve uzlaşmanın mahremiyetle ilişkisi doğru kurulduğunda kavramın anlaşılması kolaylaşacaktır. Bu ifadeden hareketle, “çaba”nın mahremiyeti korumanın güçlüğüne, “tercih”in mahremiyeti koruma çabasının sonuçlarını kabul etmeye, “uzlaşma”nın neyin kişisel, neyin kamusal olduğu konusunda öteki ile ittifak etmeye karşılık geldiği sonucunu çıkarmak mümkündür. Zira mahremiyeti korumak oldukça güçtür. Burada birkaç husus ön plana çıkmaktadır.

Öncelikli olarak neyin özel neyin kamusal olduğu, sınırların nerede başlayıp nerede bittiği hususu kişiden kişiye, kültürden kültüre farklılık göstermektedir. Dolayısıyla korumaya alınan durum, bir başkası için hiç de anlamlı olmayabilir. Bununla birlikte mahremiyeti korumak, kişinin yalıtılmışlığını arttıran bir husustur. Çünkü “içeri”nin alanı genişledikçe “dışarı” daralmaktadır. Bu durumda, kişilerin iletişim kurmak ve devam ettirmek için birtakım tavizler vermesi gerekebilmektedir.

Niedzwiecki’ye göre kaybindan endişe edilenler listesi yapılacak olsa mahremiyet en altlarda yer alır (s. 235) çünkü mahremiyet, iletişim kurmanın önündeki engel olarak algılandıkça batan gemiden ilk atılması gereken mal olarak görülür (s. 279):

Her şeye rağmen, mahremiyet, çok kazanmanın başarı demek olduğu inancına dayanıyor. Ne kadar çok malımız mülkümüz olursa, mahremiyeti o kadar hak ediyoruz; bir yandan güvenlik kameralarımızı kontrol ediyor, çocuklarımızı izliyor, alarmı açtığımızdan emin

oluyor ve kendimizi kalemizin kralı yahut kraliçesi gibi hissederek keyifli zamanlar geçiriyoruz. Bir başka ifadeyle, mahremiyeti kazanmak için çok para harcamak gerekiyor ve elbette bu da mevki ve başarı göstergesi... Ancak bir yandan da iletişim kurma arzumuzu tatmin etmek için büyük bir kolaylıkla mahremiyetten vazgeçiyoruz (Niedzviecki, 2010, 244).

Görüldüğü üzere mahremiyet, vazgeçilmesi hiç de güç olmayan bir olgu olarak hayatımızda yer almaktadır. Peki, gerçekten vazgeçilemeyecek kadar özel olan bilgiler için de bu böyle midir? Mahremiyet konusunda hassasiyeti yüksek olan kişinin bilgilerini ya da her kültür ve şartta mahrem olduğu zaten kabul edilen bir bilgiyi, yani mahrem olduğuna ilişkin üzerinde “uzlaş” sağlanan bilgiyi “dışarı”dan korumak ne kadar mümkündür? İşte bu soru, “çaba”, “tercih” ve “uzlaş”ya ek olarak bir de “imkân”ı söz konusu etmektedir. Nitekim günümüz dünyası büyük veri (*big data*) gerçeğine hapsolmuş durumdadır. Devletlerin vatandaşlarını, şirketlerin ise muhtemel müşterilerini kolaylıkla gözetleyebildiği, sınıflandırabildiği ve hatta manipüle edebildiği çağımızda gizli bir bilgiye sahip olmak/çıkarmak nasıl bir durumu betimlemektedir?

Identity and Privacy Strategies şirketinin araştırma direktörü Mike Neunschwander’e göre ABD’de bazı bilgiler artık özel görülmediği için kişisel bilgileri suiistimal edenlere dava açmak kolay değildir. Kaldı ki, açılan dava mail adresi, sosyal güvenlik numarası ya da DNA’nızı geri verememektedir (Niedzviecki, 2010: 265). Niedzviecki araba, ev, hayat sigortası ve buna benzer özel bir şey alırken özel hayata saygı duyulacağını varsayan, fakat aksine her isteyeninin istediği gibi yorumlayabileceği açık bir kitap haline gelen kişilerin durumunu şu çarpıcı ifadelerle açıklamaktadır:

Beyaz Saray’ın karşısındaki parkta yaşayan evsiz kadın, emin olun ki bir evi olan insanlardan daha mahrem bir hayata sahipti. (...) İsmi *NetDetective*’in veri tabanında

yoktu mesela ve Stephen Rambam, onun siyasi görüşünü, cinsel tercihlerini, ikamet ettiği yeri internetten bulamazdı (Niedzwiecki, 2010, s. 251).

2. MAHREMİYETİN TARİHİ

Philippe Ariès ve Georges Duby'ye göre yaşamın başlangıcından bu yana mahremiyet ve özel yaşam dönüşmüştür fakat sınırları kesin olarak belirlenmiş bir özel hayat tanımı yoktur (Veyne, Ariès, & Duby, 1992: 5). 15. yüzyılda mahrem bulunmayan bir konu 19. yüzyılda utandıran bir davranış olarak görülebilmektedir (Tunç Yaşar, 2019: 51). Alan Westin *Privacy and Freedom* kitabında mahremiyete ilişkin modern söylemlerin kökenine yer vermiş ve bu bölüme mahremiyeti konu alan diğer çalışmalardan oldukça farklı bir konu ile giriş yapmıştır: *Hayvanlar Dünyasında Mahremiyet*. Her ne kadar hayvanların gizliliği nasıl tecrübe ettiği bu çalışmanın konusu olmasa da Westin'in konuyu ele alış biçimi oldukça çarpıcıdır, zira çalışmada hayvanların kendi familyalarını diğerlerinden koruma, gerektiğinde saldırıya geçme, sürüden uzaklaşma, yuvalama ya da yavrulama için inzivaya çekilme davranışları hayvanların mahremiyet güdüsüne vurgu niteliğindedir (Westin, 1967: 25-27). Daha açık bir ifadeyle Westin şunu söylemektedir: “Hayvan bile mahremiyetini korur.” Söz konusu örnek üzerinden devam edilecek olunursa, insanın mahremiyet ihtiyacından yoksun olmadığı, mahremiyet tarihinin insanlık tarihi ile yaşıt olduğu (Kodak, 2018: 89) görülecektir. Solove'ye göre Hammurabi'nin evi izinsiz girişlere karşı koruması, Roma hukukunda gözetime karşı korunma kanunların olması, mahremiyetin eski tarihlerden beri önemsendiğine işarettir (Solove, 2011: 4). Fakat mahremiyetin tarihsel süreç içerisinde her zaman hukuki bir hak olarak tecrübe edildiğini söylemek mümkün değildir. Westin'e göre neredeyse her toplum, bireysel ve grup mahremiyetine ve dolayısıyla ortaya çıkan sosyal normlara sahiptir. Bu normlar, bireyi, aile grubunu ve toplumdaki temel yaşam

alanlarını etkiler. Bu üç alanın her biri için gizlilik normları belirlenmiştir. Bu normlar değişkendir, ancak sosyal hayatın bu üç alanı için gizliliğin gerçekleştirdiği işlevler çok önemlidir (Westin, 1967: 31-32).

Antropolojik çalışmalar, tarih boyunca hemen hemen her bireyin, kimi zaman gizlilik kimi zaman ilişki aradığı bir süreç yaşadığını göstermiştir. Kişinin diğerleri ile olan bu temel etkileşim süreci, sosyal bilimciler tarafından genellikle “sosyal mesafe” ve “kaçınma kuralları” terimleri altında tartışılmaktadır (Simmel, 2015: 211-217). Bu mesafe belirleme sürecine Robert F. Murphy, mahremiyetin tarihi temelinde değerlendirebilecek ve oldukça önemli katkıda bulunmuştur. Murphy, çalışmasında bireyin başkalarıyla ilişkisinde “gizlilik alanı” sağlamak için “rezerv ve kısıtlama”yı bir yöntem olarak kullandığını belirtmiş, kişilerin “sosyal yaşamdaki diyalektik süreçler”den geçmesinin anahtar rol oynadığını vurgulamıştır. Yani Murphy’ye göre insanın birbiriyle çelişen rolleri ve arzuları vardır. Kişi bazen samimi ilişkiler kurmak bazen uzak durmak isteyebilir. Murphy, bu mesafe belirleme ihtiyacından bahsederken Kuzey Afrika’nın ilkel Tuareg kabilesi erkeklerinden örnek vermiştir. Zira kabilenin erkekleri yüzlerini peçe ile örtmektedir. Murphy araştırması sonucunda “Tuareg perdesi”nin her toplumda olan mahremiyet ihtiyacının “sembolik bir gerçekleşmesi” olduğu sonucuna varmıştır (Murphy, 1964: 123). Murphy’ye göre *“Peçe ne izolasyon ne de anonimlik sağlar, takan kişiye çehresizlik ve mahremiyet bahşeder ve onun bir parçası olarak kalırken sosyal etkileşimin tehlikelerinden bir şekilde uzak durmasına izin verir (s. 125).”* Çünkü Murphy’ye göre peçe, göz ve ağzı kapatmak suretiyle kişinin açığa çıkmasını ve “psikolojik mahremiyet”inin aşikâr olmasını engellemektedir. Bugün Hollywood ünlülerinin koyu renkli gözlük kullanması da tıpkı ilkel Tuareg kabilesi erkekleri gibi mahremiyet ihtiyacından kaynaklanmaktadır (Murphy, 1964: 125).

İlkel topluluklardaki mahremiyet örneği Murphy'nin çalışması ile sınırlı değildir. Westin'e göre neredeyse tüm ilkel toplumlar kadın cinsel organlarının gizlenmesi için kurallar ve kısıtlamalar vardır ve "tam çıplaklık" toplumlar arasında yalnızca "bir avuç" kadardır (Westin, 1967: 32). Nitekim Duerr, nüdist toplulukların bile utanma duygusuna sahip olduklarını, ilkel topluluklarda bile yellenme, tuvaletini yapma gibi bedensel süreçlerin, "aşıkâr olduğunda intihara neden olacak kadar utanç verici" kabul edildiğini ve bu yüzden gizlendiğini belirtmiştir (Duerr, 2004a: 191). Bununla birlikte mahremiyet ihtiyacı ilkel topluluklarda da kendini en çok cinsel ilişkide ortaya çıkarmaktadır. Cinsel eylem için تنها yer aramayan sadece birkaç istisna topluluk vardır. Pasifik'teki yerliler arasında sadece birkaç kültürde halka açık bir şekilde cinsel ilişki yaşanmıştır ki buralarda bile, eğer çocuklar varsa ilişkiye girilmemiştir. Bununla birlikte hane halkının kalabalık olduğu ailelerde cinsel davranışın evin dışında olmak zorunluluğu da ortaya çıkmaktadır. Doğu Bolivya'daki Sirionó Kızılderilileri, hamakların asılı olduğu kulübelere yaşadıklarından ve bazen bir hamağı üçten fazla kişi paylaştığından cinsel ilişki evin dışına, ormanlık arazilere doğru kaymıştır. Ayrıca regl dönemindeki kızların kabileden ayrılarak inzivaya çekildiği kabilelerin de olduğu düşünüldüğünde, mahremiyetin ilkel topluluklar için de söz konusu olduğu görülmektedir (Westin, 1967: 35). Fakat kentleşme, iş ve konutta hareketlilik, dini otoritenin bireyler üzerinde etkisinin zayıflaması gibi modernlikle ilgili gelişmeler, ilkel insanın ortamını ve inanç sistemlerini değiştirmiştir. Zira ilkel insanın özgürlüğü, kaçamayacağı komşu ve akrabaların baskısı ile sınırlıdır yani mahremiyet imkânı kısıtlıdır. Kişilerin toplumdaki konumu büyük ölçüde cinsiyet, yaş ve soy tarafından belirlenir. Modern insanın komşulardan, akrabalarından ve yakın geçmişten özgürlüğü, ilkel olandan çok daha büyüktür. Nitekim antropolojik literatür, ilkelden modern toplumlara doğru gittikçe, mahremiyet için fiziksel ve psikolojik fırsatların arttığı ve bu fırsatları sosyo-politik alanda değer seçeneklerine dönüştürdüğünü göstermektedir.

Bazı antropologlar, bu kavramı yaşam ölçeğinde bir artış olarak ifade etmişlerdir (Solove, 2011: 4). Daha açık bir ifadeyle mahremiyetle ilgili en güçlü antropolojik çıkarım, çağdaş mahremiyet normlarımızın geçmişte ve şimdiki ilkel toplumlarda büyük ölçüde eksik olan “modern” ve “ileri” değerler olduğu yönündedir (Westin, 1967: 28). Hem bir olgu hem de bir ihtiyaç olarak mahremiyetin -her ne kadar dinî, kültürel ya da tarihsel olarak değişimler gösterse de- birey ile ön plana çıktığı, modern öncesi topluluklarda bireyin içinde bulunduğu toplumdan özne olarak farklılaşamadığı görülmektedir. Yani geleneksel toplumlarda, mahremiyet bir olgu olarak tecrübe edilse de bireyin hâkim ve özne olduğu bir mahrem alandan bahsedilememektedir (Kodak, 2018: 93).

2.1.Batı Tarihinde Mahremiyet

Londra’da komşu şikâyetini konu edinen 13 Temmuz 1341 tarihli bir dava, mahremiyetin 17. yüzyıla kadar telaffuz edilmediği şeklindeki görüşü yanlışlar niteliktedir (s.16). Komşusunun kırık penceresi ve duvar yüksekliğinin evinin özel alanını ihlal ettiği gerekçesiyle mahkemeye başvuran kadın haklı bulunmuştur. Üstelik bu dava tekil bir örnek değildir. Bu dönemde Londra’da açılan her altı davadan biri pencere ve kapılar yoluyla ihlal edilen mahrem alana ilişkindir. Yine de mahremiyet, 14. yüzyıl Avrupa’sında sahip olunan ya da güvenceye alınmış bir hak değildi zira zor bulunan ve tartışmalı bir metaaydı (Vincent, 2017: 17).

Fransız İhtilali ile birlikte, özel alan ve kişisel mahremiyet bir gereklilik ve medenileşme göstergesi olarak ön plana çıkmıştır. İhtilal sonrası süreçte beden ve imaj stratejileri, günah çıkarmanın artması, hekimlik sırlarının deontolojinin konusu olması gibi konulara ilaveten iletişim araçlarının gelişmesiyle özel hayata ilgi artmıştır (Kodak, 2018: 94).

Batı’da 15. yüzyıldan 17. yüzyıla mimari yapının değişimi mahremiyet algısıyla ilgili çok şey söylemektedir. Daha önce üç gözlü bir evin herhangi bir odası uyumak da dâhil olmak üzere hiçbir aktivite için özel olarak ayrılmış değildi. Hane halkı yataklarını doğum, ölüm, misafir, çalışan hareketliliği gibi durumları göz önüne alarak taşıyordu (Vincent, 2017: 19, 20). Hatta *Clean: A History of Personel Hygiene and Purity* adlı çalışmada tuvalet ihtiyacının bile yaşanılan mekânın bir parçası olarak uyuma alanında bulunan oturaklı sandalyede giderildiği bilgisine yer verilmiştir (Smith, 2007: 47). Fakat Hans Peter Duerr’e göre bu iddia asılsızdır zira genellikle merdiven altlarındaki gizli köşelerde bulunan ve *heimlikeit* (mahrem), *haymlichgmdch* (mahrem oda), *necessarium* (hacet odası), *privata camera* (özel oda) sözcüğünden türetilmiş *prifet* ya da *privie*, garderober ya da *wardrobe* (dolap) denilen bölümler hacet gidermek için kullanılıyordu. Hatta bu bölgelerden bazı kaynaklarda “insanın adını ağzına alamayacağı kadar iğrenç bir yer” olarak bahsediliyordu (Duerr, 2004a: 183).

Bununla birlikte kişisel kıyafet ve değerli eşyaların saklandığı sandık veya yüklükten başka özel olarak tahsis edilmiş bir alan yoktu. Mahremiyet sadece üst sınıfların sahip olduğu bir duyguydu. İki yüzyıl boyunca değişen mimari yapı, bu duygunun üst sınıftan halk kitlelerine doğru yayılması olarak görülüyordu. Zira inziva tutkusu, yeni bir inşa yaklaşımına neden oldu. Fakat yine de mahremiyeti korumak ancak mülkiyet ile sağlanabiliyordu. Kişiler için meditasyon yapmak, “Tanrı ile baş başa kalabilmek” daha açık bir ifadeyle başkasından elini ayağını çekmek oldukça lüks bir istek olarak kalıyordu (Vincent, 2017: 22). Philippe Aries’in İngiltere’de 1500’lü yıllarda yaygınlaşan günlük tutma alışkanlığının tesadüf olmadığına ilişkin görüşünü (Veyne vd., 1992: 5) kişilerin yalnız kalma ihtiyacı ile açıklamak mümkündür. Kaldı ki, o dönemde artan okuryazarlık oranı ile başlayan mektuplaşma gözleri özel hayatın üzerine çekmişti (Vincent, 2017: 31).

18. yüzyıla gelindiğinde kentleşme ve kitle iletişimde ilerleme mahremiyete yeni bir boyut kazandırdı. İnsanların yazılı sözcüklerle değişen ilişkisi, kişilerin toplumdan kaçıp inzivaya çekilebileceği yeni bir özel alan yaratmasına yardımcı oldu. Dahası kişilerin ev konforuna ilişkin beklentilerinde mahremiyetin mekânsal boyutu da belirgin bir şekilde görülmeye başlamıştı. Dışarıdaki hayatla içeriği ayırmak için panel, cam ve perde kullanımı yaygınlaştı (Vincent, 2017: 52-69). Bununla birlikte kadın bedeni hala mahrem görülüyor, kadın cesetlerine otopsi yapmak yakışsız kabul ediliyordu (Duerr, 2004b: 69). Ayrıca kentleşme ile birlikte kişiler daha çok yabancıyla temas etmekte dolayısıyla daha fazla kişi ile mahremini paylaşmak zorunda kalmakta fakat bununla birlikte tanıdıkların gözetiminden de uzaklaşmaktaydı. Joseph Addison'un *Spectator* kitabında yer alan aşağıdaki satırlar bahsi geçen durumu açıklamak için çok çarpıcı bir örnektir:

...köyden ayrılmak için bu en uygun zaman çünkü tüm komşuların adım ve kişiliğimle ilgili giderek daha meraklı hale geldiğini hissediyorum. Yalnızlığa, suskunluğa ve kendi yaşam tarzıma olan aşkım, onların tümünde bir merak uyandırıyor. Bu yüzden (...) şehre yerleşmeli ve yalnız kalabilmek için olabildiğince hızlı kalabalığa karışmalıyım (Addison'dan aktaran Vincent, s. 59).

Duerr'e göre bu durum kişilerin yabancıların vereceği zararın şiddetinden daha çok emin olmalarından kaynaklanmaktadır. Yazara göre yakın ilişki içinde olduğumuz kişiden daha çok utanırız, çünkü yakın ilişkiden zarar görme olasılığı daha çoktur. Oysa yabancıardan gelecek zarar çabucak giderilir (Duerr, 2004b: 8).

19. yüzyıla gelindiğinde ise mahremiyet artık büyük bir anlatının konusu olmuştu. Jeremy Bentham'ın 18. yüzyılın sonlarına gelindiğinde ortaya attığı *panoptikon*¹

¹ "Panoptikon" kavramı "Sosyal Medyada Mahremiyetin Dönüşümü" bölümünde ayrıca ele alınacağı için bu bölümde açıklanmamıştır.

kavramıyla birlikte mahremiyet artık yola gelmeyenleri cezalandırmak, kötülerini ıslah etmek, şüphelileri sınırlandırmak gibi bir gözetim süreciyle ve çok açıktan anılıyordu. Gözetim ve denetim kavramları bu dönemde dikkati çekmişti. Bununla birlikte artan refah mahremiyeti artık daha mümkün kılıyordu. Gaz lambaları Londra sokaklarında kullanılmaya başlanmıştı ve karanlık ve dar sokaklar bile artık gizli olmaktan çıkmaya başlamıştı. Taşımacılık devrimi ile demiryolu ağı inşaatı ve şehir içi toplu taşıma sistemleri gelişmeye başlamış ve kamusal mekânda yabancılarla iç içe olma hali yaygınlaşmıştı. Bir önceki yüzyılda uzun mesafe yolculukları, imkânı olmayanlar için çoğunlukla yaya olarak ve imkânı olanlar için ise diğerleri ile tanışmak yeterli kılacak araba yolculuğu ile gerçekleşiyordu. Artık seyahat mahremiyeti artmış, içli dışlı olma ihtimali nispeten azalmıştı. Öyle ki bu yolculuklar, “dikkat dağıtan topluluk içinde elde edilemeyecek bir düşünme derinliği” sunmaya başlamıştı. “Oturma odası” ve “salon” sözcükleri de İngilizce’ye bu dönemde dâhil olmuştu. Evler artık (üst ve orta sınıf için) uykuyu yaşam alanlarından, mutfak yemek odasından, genel kabul odasını özel sosyalleşme alanlarından ayırmakla kalmıyor çocuklar için yatak odası, çalışma odası ve kütüphane içerecek kadar ayrışiyordu (Vincent, 2017: 131-177). Fakat diğer yüzyıllarda olduğu gibi kadın bedeni mahrem görülmeye devam ediyor, jinekolojik muayenelerde erkek doktorlardan hâlâ utanılıyordu. Doğum sırasında kadın mümkün mertebe örtülüyordu (Duerr, 2004b: 40-46).

20. yüzyılda ise toplumsal hayatı değiştiren birçok unsur aileyi etkilemiş, aileyi devlet yararına koruyan kanunlar, ailenin kamusal alanda özel alandan mahrum olmasına neden olmuştu. Bu dönemde mekânsal ve manevi özgürlüğe sahip olan aile değil bireydi. Devamında ortaya çıkan beden iktidarı, bedeni spor ve makyajla terbiye etme gibi “ihtiyaç”ları doğurmuş ve bu durum toplumda bir tür ülkü haline gelmişti. Yani beden utanılması gereken bir yük, bir nesneden incelenmesi gereken bir mekâna dönüşmüştü

(Kodak, 2018: 93). Bu yüzyıl mahremiyetin artık bir hak olarak gündeme geldiği dönemdi. Mimari yapı, mahremiyetin korunmasına izin verir hale gelmişti fakat bu dönemde teknoloji artık neredeyse her evin içindeydi. Mektuplaşma yerini telefona bırakmıştı ve iletişim artık oldukça farklı bir boyut kazanmıştı. Fakat bu, yazılı iletişimdeki mahremiyet ihlali tehlikesini tamamen ortadan kaldırmıyordu. Zira her evde bir kablolu telefon vardı ve bu da kişilerin özel konuşmalarına mecburi bir sınırlama getiriyordu. Çünkü *“duyulmadan konuşmak görülmeden yazmaktan daha zordu.”* (Vincent, 2017, s. 155). Daha açık bir ifadeyle kişiler mektuplarına yabancı gözlerin değmesinden kurtuluyorken seslerini dinletmekten kaçamıyordu (Vincent, 2017: 155). Nitekim 18. yüzyıl İngiltere’inde gerçekleşen ilk dinleme (Solove, 2011: 4) artık bir insan hakkı ihlali olarak gündeme gelmişti (Vincent, 2017: 133).

Mahremiyet artık resmi olmayan bir arzudan çıkmış ve temel bir beklenti haline gelmişti. 1948 yılında yayımlanan İnsan Hakları Evrensel Beyannamesinde “hiç kimsenin özel yaşamına keyfi bir şekilde karışamaz” hükmüne yer verilmiş, Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesiyle “herkesin özel ve aile yaşamına, evine ve yazışmalarına saygı gösterilmesi hakkına sahip” olduğu vurgulanmıştı. Mahremiyet artık diktatörlük ve demokrasi arasında bir tür ilerleme ölçütü haline gelmişti. Yani artık devlet mahrem yaşamın destekleyicisi ya da düşmanı olarak merkezi konuma gelmişti (Vincent, 2017). Vatandaşların devlet aramalarına ve el koymalara karşı özgür olmaları gerektiği fikri yüksek sesle dile getiriliyordu (Solove, 2011: 4). Fakat özellikle II. Dünya Savaşı sonrasında devletin sosyal politika uygulamaları için vatandaşlarından topladığı bilgiler ve yeni teknolojilerle bu bilgilerin saklanma yöntemleri, kişilerin tüm bilgilerini kendi kontrollerinden bağımsızlaştırıyordu. Örneğin 1931 yılında İngiltere’de yapılan mali durum araştırması, sigorta süresi dolanların aile ekonomileriyle ilgili ayrıntılı anketi cevaplandırmayı ve durumu kontrol etmek üzere devlet yetkililerin ev ziyaretini zorunlu

kılıyordu. Dahası, mali durum araştırması ve suistimaller, komşuların şikâyetlerini ve dolayısıyla denetleme arzularını arttırıyor ve resmi otoritelere isimsiz erişim yapma imkânı sağlıyordu. Almanya’da Nazi polislerine bilgi kaynağı olarak hareket eden bir halk kültürü bile oluşmuştu (Vincent, 2017: 173). Fakat mahremiyet ihlaline ilişkin asıl şikâyetler güvenlik ve gizlilik arasındaki dengenin güvenlik lehine bozulmasıyla ortaya çıkmıştı.

Victoria döneminde İrlanda’nın bağımsızlığı ya da komünizm gibi tehdit unsurlarını savunanların tespitine yönelik olarak devletin iletişim ağları üzerindeki yetkisi artmaya başladı. Üstelik güvenlik amaçlı bu dinlemelerin infiale neden olabileceği bilindiğinden söz konusu takip halktan özellikle gizli tutuldu. Ayrıca 1947’de uygulamaya konulan kamu personeli için araştırma sistemi alkoliklik ve homoseksüellik gibi durumları da ulusal güvenlik için tehdit sayıyordu (Vincent, 2017: 162-166). Daha açık bir ifadeyle devlet, memurunun yatak odasında ya da içki masasındaydı.

Amerika Birleşik Devletleri’nde de durum bundan farklı değildi. Genel bir yasa ile bazı kısıtlamalar getirilmediği sürece, hükümet kişilerin mahzen ve odalarına girebiliyor, yenilen, içilen ve giyilen her şeyi arayıp araştırabiliyordu. Daha sonra ABD Anayasasında yapılan dördüncü değişiklik, hükümetin “makul olmayan arama ve el koymalar” yapmasını önledi. Buna göre, resmi makamlar, olası nedenlerle desteklenen bir arama emriyle arama yapmadan önce adli onay almalıydı (Solove, 2011: 5). Bununla birlikte gelişen polis teşkilatı, gizli ajanlar ve gözetim suçlarını tespit etmek için kilit araç haline geldi. FBI, yirminci yüzyılın başlarında ortaya çıktı ve bir süre sonra kişilerin mahremiyet ihlalleri gündeme geldi ve devlet yasaları, telefon dinlemeyi suçlayan yasaları kabul etti. 1940 ve 1950’lerde, ulusal güvenliğe yönelik büyük tehditler ortaya çıktı. Komünizmin yayılması ve Sovyetler Birliği ile Soğuk Savaş endişesi hükümetin casusluk ve yabancı istihbaratla uğraşma ihtiyacını artırdı. 1950’lerde komünizmin sadece

yurtdışından değil aynı zamanda içeriden de bir tehdit olduğu görülünce FBI ulusal güvenlik tehdidi olarak görülen siyasi gruplar hakkında bilgi toplamak için Karşı İstihbarat Programına (COINTELPRO) başladı. 1950'lerin sonunda ve 1960'ların başında, COINTELPRO, sivil haklar hareketi üyelerini ve Vietnam Savaşı'nın muhaliflerini dâhil etmek için yetkilerini genişletti. 20. yüzyıl boyunca Amerika Birleşik Devletleri anayasada defalarca değişiklik yaparak gizliliğin ihlaline ilişkin endişeleri gidermeye çalıştı. Fakat söz konusu kaygılar, daha sonraki bölümlerde açıklanacağı üzere hiç ivme kaybetmeden, aksine daha da artarak günümüze taşınmaya devam etti (Solove, 2011: 5).

2.2. Osmanlı'da ve Cumhuriyetin İlk Döneminde Mahremiyet

Osmanlı'da mahremiyet tecrübesine ilişkin kapsamlı bir çalışma bulunmamaktadır. Mahremiyete ilişkin mevcut çalışmalara bakıldığında konunun İslamiyet ya da kadın mahremiyeti bağlamında ele alındığı görülmektedir (Karakaya, 2019. 70). Bununla birlikte dönemin mimari yapısı ya da gündelik hayatı konu alan akademik çalışmalardan ve hatırat, roman vb. edebi metinlerden tarihsel olarak mahremiyetin nasıl tecrübe edildiğini yorumlamak mümkün olabilmektedir. Nitekim haremlik-selamlık, çıkmaz sokaklar, avlulu bahçe şeklinde düzenlenen konut yapısı (Doğan, 2002: 20) ve tramvayda perde ile ayrılan haremlik bölümü, kadınlar hamamı vb. uygulamalar (Mintzuri, 2008: 8) Osmanlı toplumunda mahremiyetin daha çok kadının görünürlüğü üzerinde şekillendiğini göstermektedir.

XVI. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Mahremiyetin Sınırlarına Dair adlı çalışmasında Fikret Yılmaz, mahrem alanı “kapalı ve kişiye mahsus” olarak tanımlamakta ve kamusal alanı “aleni ve izlenebilir” olarak ifade etmektedir. Batı'daki iç içe geçmiş özel-kamusal alanın artık ayrışabildiği ve hatta özel alanın kamusal alanı

bastırdığı bu yüzyılın izleri, Batı'daki kadar olmasa da Osmanlı toplumunda da görülebilmektedir (Yılmaz, 1999: 93). Yazar'a göre, bu dönemde Osmanlı'nın mahrem sınırları "diğerinin evi"nde ne olup bittiğinden haberdar olacak kadar daralmıştı (Yılmaz, 1999: 94). Çünkü bu dönemde mahalle bireyleri, birbirlerinin davranışlarından sorumluydu. Mahalle sakinleri birbirlerine karşı müteselsilen kefil di ve mahalledeki herhangi bir vukuattan toptan sorumlu tutuluyorlardı. Ergenç'e göre bu durum kişilerin birbirlerinin hayatlarını izlemeyi ve uyarmayı zorunlu kılıyordu ve dolayısıyla kişisel mahremiyet alanı oldukça daralıyordu (Ergenç, 1984: 73). Dönemin konut mimarisi, toplumun kamusal-özel alan konusundaki tutumlarını anlamakta yeterince bilgi veremiyordu, zira 18. yüzyıla kadar sadrazam resmî görevlerini bile kendi özel konutunda icra ediyordu. Fakat dönemin evlerinin dâhiliye-hariciye şeklinde düzenlenen evlerinden mahremiyeti nasıl tecrübe ettiklerine ilişkin çıkarımlarda bulunmak mümkündür. Zira dönemin evlerinde en kamusaldan en mahreme doğru bir yapılanmanın olduğu görülmektedir. Bununla birlikte evlerin sokak kapısının karşısına dükkân açılabilmesi, kadı izni bulunmadan suçu sabit de olsa kimsenin evinde arama yapılamaması, evlerin birbirlerinin içini görececek şekilde inşa edilememesi gibi hususlar, mahremiyetin nasıl tecrübe edildiğine dair bir işaretler olarak okunabilir (Tunç Yaşar, 2019: 52-65). Nitekim sonradan inşa edilen eve yönelik şikâyeti konu eden mahkeme kayıtlarında özellikle *makarr-ı nisvan* yani kadınlara ait olan yerlere bakan pencerelerin kapanması kararlarının alındığı görülmektedir (Karakaya, 2019: 67-77; Tunç Yaşar, 2019: 51-66). Beyza Karakaya, *Mahremiyetin Sınırlarını "Pencere" Üzerinden Okumak* adlı çalışmasında pencereyi ev ile dış mekânın tam ortasında durması ve hem içeriden dışarıyı hem de dışarıdan içeriği görmeye imkân vermesi bakımından bir gözetleme aracı olarak tanımlamıştır (Karakaya, 2019: 71). Bununla birlikte evde kadına ait mekânların neresi olduğu açık değildir. Zira dönemin vakıf defterleri üzerine yapılan araştırmalarda evlerin

haremlık-selamlık şeklindeki ayrışmayı mümkün kılacak kadar büyük olmadığı, kadın ve erkek ayrı ağırlansa bile selamlık odalarının çoğunlukla olmadığı, bunun daha çok üst sınıfın uygulaması olduğu, mutfak da ayrı bir oda şeklinde yapılandırılmadığından mutfağın da özel bir kadın mekânı olarak ayrışmadığı anlaşılmaktadır. Avlu ise, zorunlu bir alan olmamakla birlikte birkaç ailenin ortaklaşa kullanılabildiği dolayısıyla ne tam olarak özel ne de kamusal sayılabilecek, mahalle ile ev arasındaki “ara mekân”dır (Tunç Yaşar, 2019: 53).

İç mekânın paylaşımında ise modern dönemdeki gibi bir ayrışmanın söz konusu olmadığı görülmektedir. Fakat Fatma Tunç Yaşar’a göre vakıf defterlerinden oda sayısı ile mahremiyet arasındaki ilişkiye ulaşmak pek anlamlı değildir. Evlerin yeme, oturma, misafir ağırlama gibi işlevsel temelde ayrılmadığı zamanlarda anne baba ile yaşayan çocuklu ailelerin yaşadığı her bir oda bir ev işlevi görmektedir. Bu yüzden tek odalı evde bile mahremiyetin var olup olmaması değil, nasıl olduğu daha önemli bir soru olmaktadır. Kademeli bir mahremiyet örüntüsü olarak odaların girişine yerleştirilen, aralarında belirli mesafe bulunan iki kapılı eşikler, birazdan başka bir odaya geçileceği konusunda kişiyi adeta uyaran bir işlev görmektedir (Tunç Yaşar, 2019: 56).

17. yüzyılda Osmanlı toplumunda mahremiyetin nasıl tecrübe edildiğine bakıldığında, mahalle kültürünün ipucu niteliğinde olduğu görülecektir. Nitekim bu dönemde mahalleli olmak, daha önce bahsedildiği üzere sadece komşudan sorumlu olmak değil aynı zamanda komşuya ilişkin çeşitli haklara da sahip olmayı içermektedir. Buna göre mahallede gerçekleşen gayrimenkul satışlarında alım hakkı ilk önce bitişik komşunundur. *Şuf’a* olarak tanımlanan bu hakka göre, kişi mülkünü satmak isterse önce bitişik komşusuna sormalı, komşusu alımı reddederse başka birine teklif etmelidir. Ev, arsa, bağ ve tarla gibi mülklerin komşuya sorulmadan bir yabancıya satılması halinde komşu, bu malları geri alma hakkına sahiptir. Bu, mahalleye yabancıların girmesini

önlemek, daha açık bir ifadeyle mahremiyeti yabancıdan korumak amacını açıkça göstermektedir. Bununla birlikte aile mahremiyeti de göz önüne alınarak avlu duvarlarının yüksek yapıldığı da görülmektedir. Buna rağmen, daha önce bahsedildiği üzere, olası bir davada şahitlik etmek zorunda olduklarından kişilerin birbirlerinin evlerine girip çıkanları denetlemesi, ahlaki bulunmayan hususları şikâyet etmesi, tipik bir Osmanlı mahallesi davranışı olarak bu dönem için de söz konusudur (Kıvrım, 2009: 239-250).

18. yüzyıl, mahremiyet tartışmaları için bir tür kırılma noktasıdır. Zira bu dönemde şehirdeki sosyalleşme imkânları artmış, daha önce kendi yakın çevresiyle yetinen insanlar Boğaziçi, Adalar, Eyüp gibi mekânlara da açılmış, yönetici elitin şatafatlı ve gösterişli yaşamı sergilenerek kent yaşamı adeta ortalığa saçılmıştır. Bu yüzyıl, mahremiyet imkânlarının çoğalması ve özelin ifşasını eş zamanlı olarak tecrübe ettiğinden, mahremiyeti açıklamak oldukça güçtür. Fatma Tunç Yaşar’a göre, üst sınıfın konut mimarisindeki değişim üzerinden mahremiyetin nasıl tecrübe edildiğine ilişkin fikir yürütmek mümkündür. Bu dönemde, kıyafet ve ev beğeniye sunulmuş, kadınların kamusal görünürlükleri artmış, kadınların mesire alanlarına yolculukları başlamıştır. Tunç Yaşar, sosyalleşme imkânlarının artmasının her zaman mahremiyetin ihlali olarak okunmaması yönündeki yaklaşımını açıklarken kalabalık içindeki tanınırlığın da artık görece daha az olmasına vurgu yapmıştır. Yani, kişiler artık daha fazla kişi arasına karışarak “yabancı”larla sosyalleşmekte, dolayısıyla mahremini daha çok insanla paylaşmaktadır fakat bir yandan da mahallenin gözetleyici kişi ve ortamlarından uzaklaşmak suretiyle daha rahat hareket edebilmekte, toplumsal denetimden kendini uzak tutabilmektedir (Tunç Yaşar, 2019: 58).

19. yüzyıl Avrupa için mahremiyetin altın çağıdır zira bu dönemde özel olanın kamusal olanı daralttığı ve hatta yuttuğu döneme tekabül etmektedir. Buna rağmen

panoptikon çerçevesinde gelişen gözetim düşüncesi mahremiyetin ölümünü ilan etmiştir. Osmanlı toplumunun mahremiyet algısı da bu dönemde modern kültürün etkisiyle dönüşmüştür. Mahalleden bağımsız bir özel hayat isteği, bu dönemde üst sınıfın gündeminde yer edinmiştir. İstanbul'un tamamı için geçerli olmasa da artık birçok bölgesinde belli bir zümrenin kapısının hemen önü ile uzağı arasındaki fark kapanmıştır. Bunda Tanzimat ve Islahat gibi reformların da etkisi büyüktür zira artık “eşit yurttaş” tanımı kişiyi doğrudan devlet otoritesi ile muhatap kılmakta ve mahallenin yönetici ve yönetilenler arasındaki aracı rolü kaybolmaktadır. Evin odalarının işlevlerine göre ayrılmaya başladığı bu dönemde erkek mekânı olan selamlık, kadınlara da açılmaya başlamıştır. Fatma Tunç Yaşar'a göre haremlik-selamlık şeklindeki ayrışma kadın-erkek mekânından ziyade mahrem olan ile kamusal olanın mekânsal ayrımı olarak okunmalıdır. Çünkü harem sadece kadına değil, aileye ait mekândır. Kadın ve erkek misafirin ortak ağırılanmaya başladığı “salon” için artık yeni adabı muaşeret kuralları tanımlanmaya başlamış, kişinin kendinden çok bahsetmemesi, sevmediği biri ile karşılaşsa bile duygusunu hissettirmemesi, yakın bir akraba bile olsa mesafesini koruması, başına gelen hastalık vb. durumlardan söz etmemesi gibi kurallar, adabı muaşeret kitaplarında kendine yer bulmuştur. Yolculuk imkânlarının artıp çeşitlendiği dönemde yolcular arasında olması beklenen mesafe de görgü kuralları arasında bahis konusudur (Tunç Yaşar, 2019: 63). Bununla birlikte evin içinin evin dışından korunması hâlâ çok önemlidir. Bu dönemdeki mahkeme kayıtları incelendiğinde pencerelerin komşu mahremiyetini ihlal etmeyecek şekilde konumlandırılmasının, odaların komşular göremeyecek şekilde yüksek olmasının, bahçe duvarının görüşü engelleyecek şekilde yüksek yapılmasının çok önemli olması, Osmanlı toplumu için evin hala mahrem olduğunu kanıtlar niteliktedir (Karakaya, 2019: 77). Söz konusu gelişmelere ek olarak, Posta Nezareti'nin bu yüzyılda kurulmasının da haberleşmeye getirdiği kolaylıklar (Yurtoğlu, 2016: 63) bakımından

mahremiyet bağlamında değerlendirilmesi mümkündür. Zira postaların kurumsallaşması, kişilerin mahrem yazışmalarını daha güvenli kılmaktadır.

20. yüzyılı mahremiyet temelinde incelemek oldukça güçtür zira bu dönem, Osmanlı Devleti'nin yıkıldığı ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulduğu zaman dilimine denk gelmektedir. Uzun süren savaşlar ve nihayetinde ilan edilen Cumhuriyet, radikal bir dönüşüme sebep olmuştur. Süregelen savaşlar boyunca milli güvenliğe katkı sağlayabilmek için Teşkilat-ı Mahsusa kurulmuş, istihbarat ilk defa kurumsallaşmıştır (Güneş, 2013: 103). Fakat mahremiyetin dönüşümünün en kilit noktası şüphesiz kadın kimliğindeki değişimdir. Cumhuriyetin ilanı sonrasında gerçekleştirilen inkılaplar, Batılılaşma sürecini devlet eliyle hızlandırmıştır. Nilüfer Göle'nin tabiriyle kadın Batılılaşmanın mihenk taşı olmuş (Göle, 2016: 49), inkılaplarla dönüşen kadın kimliği sadece birey olarak kadını değil tüm toplumu şekillendirmiştir (Kaypak, 2016). Sancar'a göre Türk modernleşmesi, aile odaklı bir cinsiyet rejimi olarak inşa edilmiştir (Sancar, 2017) İslam'da mahremiyete ilişkin bölümde bahsedileceği üzere, İslami gelenekte kadın, mahrem bir kurum olarak ailenin, daha açık bir ifadeyle mahrem bir mekân olarak evin temsilcisidir. Dolayısıyla I. ve II. Meşrutiyetle başlayan ve Cumhuriyetin ilanı ile resmi bir devlet ideolojisi haline gelen modernizm (Göle, 2016: 13) meyvelerini öncelikle kadında vermiştir. Erkeğin devlet, kadının aile kurduğu (Sancar, 2017) düşüncesine rağmen kadın, kamusal alana tesettürden sıyrılarak giriş yapmış, görünürlüğünü bedensel ve toplumsal olarak artırmıştır. Bu durum, “özel olan” ve “özel alan”a ilişkin bakışın değişiminde oldukça önemli bir husustur. Bununla birlikte geleneksel yaşamda kadın ve aile mahremiyeti temelinde şekillenen geleneksel Osmanlı konutu da dönüşmüştür (Altınçekiç & Şentürk, 2017: 45). Yabancı devletlerle Batılılaşma gayretiyle gelişen ilişkiler, ilk kez yabancıların Beyoğlu'nda elçilik, hastane ve apartman inşa etmelerine neden olmuştur. Cumhuriyet döneminde öncelikle seçkinler için inşa edilen bu

apartmanlar, bu yüzyılda yaygınlaşarak toplumun barınma ihtiyacına karşılık vermeye başlamıştır (T. Görgülü, 2017 : 175). Artan kentleşme ile söz konusu apartman tipolojisi tek bir ailenin yaşamına izin vermiş, buna rağmen yatak odası hâlâ evin merkezinin en uzağında olmayı sürdürmüştür (Erman, 2017: 172).

Görüldüğü üzere, 16. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar Osmanlı toplumu mahremiyeti farklı şekillerde tecrübe etmiş, özel alan-kamusal alan sınırlarını çizmek pek mümkün olmamıştır. Osmanlı’da mahremiyetin dönüşümünü, kadının kamusal görünürlüğü ve modernleşmeden hareketle mahremiyetin kaybolduğu ya da modernleşmenin getirdiği imkânların mahremiyetin sınırlarını genişlettiği şeklinde yorumlayan çok sayıda çalışma vardır. Fakat Osmanlı’da mahremiyetin varlığını nostaljik bir bakış açısıyla yüceltmek ya da uygulanabilir olmadığını varsaymak mahremiyetin dönüşümünü göz ardı etmek demektir (Tunç Yaşar, 2019: 64).

Bahsi geçenlerden anlaşıldığı üzere, Batı ve Türkiye tarihinde özel ve kamusal alan birbirinden tamamen ayrılmamıştır. Her ne kadar modernizm bu ayrımı daha belirgin hale getirmişse de birinin diğerini galebe çaldığı bir sürecin varlığı tartışmalıdır (Tunç Yaşar, 2019: 65). Görüldüğü üzere her iki kültürde de artan ya da azalan bir ivme ile zaman-mahremiyet grafiği çizmek mümkün değildir. Mahremiyet belirli bir zaman diliminde artarak ya da azalarak değil farklı boyutlarla tecrübe edilmiştir. Mahremiyetin bir imkân meselesi olması, Türkiye tarihi kadar Batı tarihi için de söz konusudur. Mahremiyet her çağın duygusu/olgusudur, fakat 19. yüzyıla kadar hukukun konusu olamamış, imkânlar nispetinde tecrübe edilmiştir. Zira yalnız kalma, kendini ötekenden ve onun denetiminden soyutlama maddi bir refahı şart koşturmaktadır. Özelde kadın bedeninin, daha genelde ise aile yaşamının mahrem kabul edilmesi, Batı ve Türkiye tarihi için ortak bir husus olarak varlığını korumuştur. Bununla birlikte Türkiye tarihinde kadının mahremiyeti daha çok dini ve ideolojik boyutlarıyla ele alınmıştır. Batı tarihi

mahremiyeti bireyden devlete doğru tecrübe etmiştir. Daha açık bir ifadeyle mahremiyetin bir hak olarak gündeme gelmesi, devletin bireyi gözetim ve denetim altına almasıyla eş zamanlıdır. Dolayısıyla mahremiyet ekonomik olarak mümkün hale geldiğinde, yani kişiler kendilerini diğerinin gözetiminden koruyacak kadar zenginleştğinde mahremiyet, refahın karşılığı olarak devlete ödenen bir vergi haline gelmiştir. 20. yüzyıla tekabül eden bu zaman diliminde Türkiye’de mahremiyet, inkılaplar yoluyla dönüştürülmüştür. Daha açık bir ifadeyle mahremiyetin 20. yüzyılda devlet eliyle ihlali, hem Batı hem de Türkiye tarihi için ortaktır.

3. MAHREMİYET-DİN İLİŞKİSİ

Mahremiyetin toplumsallaşmasının tarihsel bağlamda din merkezli olduğu ve beden çıplaklığından söz ve mekânın çıplaklığına doğru evrildiği düşünülmektedir (Kodak, 2018: 91). Fakat mahremiyetin sadece İslami ilkeler temelinde ele alınan bir olgu olduğuna ilişkin düşüncenin tarihsel gerçekliği yoktur (Karakaya, 2019: 68). Bununla birlikte İslam dini için mahremiyet oldukça önemli bir husustur. Batı kültürü ile kıyaslandığında, İslam’ın mahremiyete daha geniş anlamlar atfettiği, Batı merkezli sosyal bilimlerde mahremiyetin daha çok cinsellik ve kadın-erkek ilişkisi ile sınırlı olarak ele alındığı görülmektedir (Anık, 2019: 119). Nilüfer Göle’ye göre itiraf üzerine kurulan ve gündelik yaşamdaki günah, istek, dert, suç, hastalık gibi durumlar dâhil söylenmesi en zor şeylerin bile açıkça söylendiği Batı kültürüne karşılık, İslam kültürü mahrem konuların dile getirilmesini kabul etmeyen, aksine gizliliğe önem veren bir toplum idealindedir (Göle, 2016: 76). Nitekim özel hayatın İslam hukukunda bir bahis olarak ele alınması, Batı hukukundan öncedir (Şişman, 2016b: 21).

İslam dinine göre insanın tam olarak yalnız kalması mümkün değildir. Yeryüzüne adım attığı andan itibaren insan, “bekçi, değerli yazıcı” olarak tarif edilen melekler

tarafından an be an izlenmekte (İntifâr 82/10-12), tüm eylem ve düşünceleri kaydedilmektedir (Kâf 50/17-18). Öyle ki, öldükten sonra organlarının şahitliğiyle dünyada yapıp ettikleri ifşa edilecektir (Nur 24/24). Hatta bazı tasavvuf ekolleri müridin gizli hallerinin bile mürşide aşikâr olduğu inancını benimsemiştir (Türker, 2019: 95). Dolayısıyla, her şeyin Yaratıcı tarafından bilindiği inancı, kişi için aslında gerçek bir mahremiyetin söz konusu olamayacağına işaret etmektedir. Fakat insan-insan ilişkisinde gizli kalması gereken hususlar kadar bireylerin mesafesi de korunmaya muhtaçtır. Bu yüzden İslam dini, aynı zamanda fitrî kabul edilen (Sürmeli, 2017: 117), başka bir ifadeyle “ana kartta yer alan” (Kahraman, 2018: 56) mahremiyete oldukça önem vermiştir. Bu başlık altında bireyin öteki ile ilişkisinde dinin etkisi incelenecektir.

Mahremiyet esas itibarıyla fıkıh ilminin konusudur, zira bu kavram İslam literatüründe “amel” olarak adlandırılan “eylem”le ilgilidir. Ahlak, iktisat, siyaseti içeren felsefi ilimlerin kapsamına da girse de bu alanda mahremiyetle ilgili kayda değer bir başlık olduğu söylenemez (Türker, 2019: 91). Bununla birlikte mahremiyetten ne anlaşıldığına ilişkin farklı görüşler olduğu için İslam hukukunda mahremiyete ilişkin yaptırımların ne olduğunun tartışılması gerekmektedir. Örneğin Din İşleri Yüksek Kurulu Uzmanı Ülfet Görgülüye’ye göre İslami anlayışta mahremiyet konusu bireyin tekeline bırakılmamış, sınırları Allah tarafından belirlenmiş ve bu sınırların korunması emredilmiştir. Dolayısıyla özel hayata saygı sadece kişiye değil aynı zamanda ilahi iradeye de saygıyı ifade etmektedir (Ü. Görgülü, 2018: 71). Abdullah Kahraman’a göre mahremiyeti korumak farz, ihlal etmek haramdır. Mahremiyete saygı göstermek Müslümanlığın kalitesini gösteren bir ölçüdür (Kahraman, 2018: 59). Mustafa Öztürk’e göre ise haram ve mahrem kavramlarının kanun, nizam, müeyyide gibi pratiklerle ilişkilendirilmesi yanlıştır zira yasaklar her zaman kanun/nizamlar tarafından kontrol edilen bir alana atıf yapmaz. Özellikle mahremiyet daha çok vicdan ve ahlakla ilgili bir

meseledir (Öztürk, 2018: 63). Hamza Çakır da mahremiyet çizgilerimizin dinî inanç ve vecibeler tarafından belirlenebileceğini ifade etmiştir (Çakır, 2018: 15). Görüldüğü üzere mahremiyet ihlalinin dini temelde nasıl bir karşılık bulduğuna ilişkin bir ittifak söz konusu değildir. Buradaki farklılığın, daha önce ifade edildiği üzere mahremiyetin dinî bağlamda nasıl anlaşıldığına ilişkin görüşlerin ayrılığına bağlı olduğu söylenebilir. Zira İslam geleneğinde mahrem denilince birçok husus akla gelmektedir ve bunların her birinin farklı fıkhi/ahlaki karşılığı olabildiği gibi, yorumlarda ayrılık da söz konusu olabilir. Her ne kadar birçoğu birbiriyle ilişkili olsa ve bağımsız olarak ele almak güçse de mahremiyetin dinî karşılıklarının her birini olabildiğince ayırarak incelemek önemlidir.

3.1. Kadın-Erkek İlişkisinin Sınırı: Beden Mahremiyeti ve Örtünme

Bunlardan ilki, mahrem kelime anlamı üzerine bina edilen kadın-erkek ilişkisinin sınırlarına ilişkindir. Zira daha önce açıklandığı üzere mahrem, yakın akrabadan olduğu için nikâh düşmeyen kimse olarak tanımlanmaktadır. Dolayısıyla “mahrem” terimi İslâmî gelenekte öncelikle kadın-erkek ilişkisini işaret etmektedir. İffet duygusu temelinde tanımlanan mahremiyet, insana en çok yakışan, insanı insan yapan en önemli özellik olarak tanımlanmış, dişi ve erkek olarak yaratılan insanoğlu için ilahi bir belirleme olarak görülmüştür (Kahraman, 2018: 55). Kadın erkek ilişkisinde aşkın iffete ihtiyaç duyduğu, iffetin ise mesafeyi gerektirdiği, dolayısıyla ötekine açılma ve kişisel sınırlarla, yani mahremiyet ile doğrudan ilişkili olduğu ifade edilmiştir (Aktaş, 1995: 108).

İslam’da kadın ve erkek arasındaki sınırı belirleyen en önemli husus örtünmedir. Hatta Ülfet Görgülü’ye göre mahremiyet denilince akla ilk önce beden mahremiyeti ve örtünme gelir (Ü. Görgülü, 2018: 71). Sözlükte “örtünmek, kuşanmak; başkaları ile

kendisi arasına perde koymak, bir şeyin içinde veya arkasında gizlenmek” anlamına gelen tesettür, dinî bir terim olarak “ilgilileri ve ölçüleri dinen belirlenmiş” olmayı içerir. *Setr* kökünden gelen terim, “örtme”, “gizleme”, “perdeleme”, “engel olma”yı ve yine aynı kökten *sitr* “çekinme”, “korku”, “hayâ”yı ifade etmektedir. Bununla birlikte *setîr* ve *mestûr* terimleri mecazen “iffetli” anlamına gelmektedir (Apaydın, 2011). Tesettüre karşılık gelen söz konusu anlamlar düşünüldüğünde, örtünmek ve mahremiyet arasındaki güçlü ilişki ortaya çıkmaktadır zira mahrem olan, gizlenmesi ve sakınılması gerektirir. Örtünmenin sınırları korumak için Yaratıcı tarafından konulan bir ölçü olarak görülmüş (Kahraman, 2018: 55), bu ölçünün yalnızca bir hüküm, bir emir değil aynı zamanda fitri bir duygu (Apaydın, 2011; İlyasoğlu, 2015: 78; Kahraman, 2018: 55; Sürmeli, 2017:117) olup, hayâ duygusunun bir gereği olduğu (Ü. Görgülü, 2018: 76) vurgulanmıştır. Buna göre Âdem ve Havva’nın yasak meyveyi yedikten sonra açılan *avret-i galîza* yani mahrem yerlerini yapraklarla örtmeye çalışması (A’raf 7/19-22), örtünmenin insan doğasının bir gereği olduğunun açık kanıtıdır (Apaydın, 2011; Ü. Görgülü, 2018: 76; Sürmeli, 2017:117). Ayette *sev’ât* şeklinde geçen ve Türkçe’ye “cinsel organ, ayıp yerleri” diye çevrilen *sev’e*, “görünmesi durumunda kişinin kendini kötü hissettiği şey” olarak açıklanmaktadır. H. Yunus Apaydın, söz konusu tasvirden hareketle örtünmeyi, sıcaktan veya soğuktan korunmak için giyinme ihtiyacından önce fitri olan utanma duygusuyla açıklamıştır (Apaydın, 2011). Sürmeli’ye göre ise örtünme sadece “fitri bir duygu” değil aynı zamanda “bilinçli bir eylem”dir. Öyle ki, insan tesettürü tamamen ya da kısmen reddedip çıplaklığa razı olursa fitratından sapmış olur. Zira eğer Âdem ve Havva çıplaklığa kayıtsız kalsaydı insaniyet makamından düşecekti. Dolayısıyla çıplaklık insanlıktan uzaklaşmaktır (Sürmeli, 2017: 118). Bununla birlikte avret yerlerinin örtülmesinin Âdem’e öğretilen hükümler içinde yer aldığını ifade eden Sürmeli’nin aksine Abdelwahab Boudhiba, örtünmenin bir “keşif” olduğunu ileri sürmektedir:

Ölümlülük ve Ebedi Güç ağacından tattıktan sonra çift hemen ayıp yerlerinin (suatihima) çıplaklığının farkına vardılar. Kendilerine çok pahalıya mal olan bu gerçek, sonunda cinsel gerçek olarak ortaya çıktı. Daha en başında ilk çift örtünmeyi ‘keşfetti’: Başka bir deyişle, yeryüzüne inişe yani toplumsal yaşama girişe haddi zatında ayıp duygusu eşlik etmektedir. Burada suç ve günah nosyonlarına yer yoktur. Lanet mevcut değildir. Tam tersine Tanrı insana acımış ve ona giyinebilme yeteneği vermiştir. Giyinme ayıbı ortadan kaldırmaktadır ancak insanı toplumsal yaşama sokmaktadır (Abdelwahab Boudhiba’dan akt. İlyasoğlu, s. 78).

Avret yerlerine ilaveten diğer uzuvların örtünmesine ilişkin sınırlar da açık ve ayrıntılı bir şekilde tanımlanmıştır. Kadının örtünmesinin ele alındığı ve mahrem olan kişilerin açıklandığı âyetten (Nur 24/31), kadının sınırlarının şehvet duygusunun varlığına göre düzenlendiği anlaşılmaktadır. Hanefî mezhebine göre bir kadın mahremi olan erkeklerin yanında baş, kol, boyun, ayak ve diz kapağından aşağı kısmı açık şekilde bulunabilir. Erkek de mahremi olan hanımın söz konusu uzuvlarına bakabilir. Şâfiî fakihler erkeğin mahremi olan kadının diz kapağı ile göbek arasının dışında kalan organlarına bakabileceği görüşünderken, Hanbelî ve Mâlikî âlimleri ise baş, boyun, yüz, el ve ayaklar dışındaki organlara bakmanın câiz olmadığı kanaatinde. Bununla birlikte fakihlerin çoğu, kadının mahremi olsun ya da olmasın bir erkeğin vücudunun göbeğiyle diz kapağı arası dışında kalan yerlerine bakabileceğini ifade etmişlerdir. Ayrıca kadın ve erkeğin namahremi ile yalnız kalması, uzun yolculuk yapması da uygun görülmemiştir (Öğüt, 2003). Bununla birlikte Buhâri gibi hadis kaynaklarında, erkeklerin bir omzunun örtülüp diğerinin açıkta kalarak giyinmesinin ve tek bir parçaya sarılarak avret yerleri gözükecek şekilde oturmasının yasaklandığı belirtilmiştir (Schick, 2017: 118). Nitekim bir hutbede “Beden Mahremiyeti” konusu ele alınmış, iffetin kadın kadar erkeği de saygın kıldığı, mahremiyet konusunda her iki cinsin de sorumluluğunun eşit olduğu, özellikle erkekler için dar giysilerin mahremiyetin korunmasını sağlamadığından tesettür bilincine

uymadığı belirtilmiştir (“Cuma Hutbesi : ‘Beden Mahremiyeti ve Tesettür’”, 2019). Görüldüğü üzere kadın ve erkeğin mekâna ve bedene ilişkin sınırları İslam dininde açıkça belirlenmiştir.

İlyasoğlu’na göre, İslam’da cinslerin ayrı tutulması ve her iki cinse de giyinmenin zorunlu kılınması bedenin iki yönlü algılandığına işaretir. Bunlardan ilki, “bedenin kendi fiziksel ve duyuşsal gerçekliği”, ikincisi ise “bedenin faaliyetlerinin fıkıh çerçevesinde dolayımlanması”dır. Yani İslam, bedenin gerçekliğini kabul eder fakat onu tamamen özgür bırakmaz (İlyasoğlu, 2015: 80) ve cinslerin ilişkileri, dolayısıyla kişinin beden üzerindeki tasarrufu, fıkıh alanında düzenlenir. Ülfet Görgülü’ye göre “Bedenim benimdir.” şeklindeki modern söyleme karşı İslam, bedeni Allah’ın emaneti olarak tanımlamaktadır (Ü. Görgülü, 2018: 71). Dolayısıyla fitrat dışına çıkmak, haddi aşmak ve emanete hıyanettir. Bunun en önemli göstergelerinden birisi, intiharın tüm vahyi dinlerde yasak olmasıdır (Şişman, 2018: 39).

Kadın-erkek ilişkisini bedenlerin görünürlüğü ve cinsellik üzerinden kurallara bağlayan din, her iki cins için de örtünmeyi zorunlu kılsa da özellikle kadının örtünmesi en önemli toplumsal meselelerden biri olmuştur. Gerek dinî gerekse ideolojik ve siyasi yaklaşımlarda oldukça şiddetli ve güçlü bir karşılık bulan kadının örtünmesi konusu, mahremiyet denilince akla gelen hususların başında yer almaktadır. Söz konusu tartışmaların kadının bedeni ve cinselliği ile kamusal alandaki görünürlüğü temelinde şekillendiği görülmektedir. Söz konusu hususları tartışmadan önce kadının örtünmesine ilişkin hükümlerin açıklanmasında fayda vardır.

Kadınların örtünmesine ilişkin âyetler (Nûr 24/31, Ahzâb 33/53 ve 59) incelendiğinde *himâr*, *ziynet*, *cilbâb* ve *hicâb* terimleri ön plana çıkmaktadır. Sözlükte “gizlemek, örtmek, saklamak” anlamındaki *hamr* kökünden türeyen *himâr* “kadının başına örttüğü örtü, başörtüsü” demektir. Apaydın’a göre kelimeye atkı gibi bir anlam

verilmesi Arap dili ve geleneği açısından mümkün değildir. Ayrıca Sünnî ve Şîî tefsirlerinde de *humâr* yakaya kadar uzanan kadın başörtüsü olarak açıklanmıştır. “Ziynetlerini göstermesinler” ifadesindeki “süs ve süs eşyası” anlamına gelen *ziynet* terimi ise “ziynetlerin takılacağı yerlerin” gösterilmemesi olarak yorumlanmıştır. *Cilbâb* kelimesi “bütün bedeni saran bir giysi, kadının örtündüğü her şey” şeklinde tanımlanmaktadır. “Baştan aşağı örten çarşaf, ferace, çarşaf gibi dış kisve, üstlük” olarak açıklanan *cilbâb* tanımlarından *cilbâb*ın “normal elbise üzerine giyilen bir dış giysi” olduğu sonucu çıkarılmış, fakat bir dış kıyafetin zorunlu olmasına ilişkin tartışma daha çok modern dönemlerde gündeme gelmiştir. İslam’da Müslüman kadın için sabit bir dış kıyafet önerilmediğinden dış kıyafet/cilbâb toplumsal ve kültürel olarak farklılaşmıştır. Kadının vücut hatlarını belli etmeyecek, tesettürün temel amacını gözetecek biçimde giyinmesi -farklı görüşler ileri sürülse de- yeterli görülmüştür (Apaydın, 2011). Söz konusu ayetler incelendiğinde kadının örtünmesine ilişkin ayetlerin çeşitli yorumlarla karşılık bulduğu görülmektedir. Özellikle örtünme emrinin yer aldığı Nur Suresi 31. ayette kadının kimlerden ne şekilde sakınması gerektiği açıkça belirtilmiştir. Fakat Aydınalp’e göre bir önceki ayette geçen “Mümin erkeklere söyle, gözlerini kıssınlar ve avret yerlerini örtünler” ifadesi, kadından önce erkeğin bakmamak üzere uyarıldığını ifade etmektedir. Söz konusu tekrar, mahremiyet ve iffeti koruma açısından kadınla erkeğin eşit sorumlulukta olduğuna ve kadının tek başına bir fitne unsuru olarak görüldüğü iddiasının isabetsizliğine işaretir (Apaydın, 2011).

Süremeli’ye göre her iki cins için de zorunlu olan tesettür konusunda farklı olan tek şey keyfiyettir. Fakat kadının tesettürü daha önemlidir. Zira Süremeli’ye göre “tesettür imanın ve ruhlar üzerinde kabul edilen ezeli sözleşmenin ikrarıdır... Kadınların tesettürünün keyfiyeti ve ciddiyeti imanyla doğru orantılıdır. Tesettür bir dünya görüşünün insan üzerindeki göstergesidir.” (Süremeli, 2017, s. 115). Erkeğin tesettürü ile

iman arasında doğrusal ilişkiye değinmeyen Sürmeli'ye göre “*tesettürün önemine iman etmek ve uygulamak salt bireysel bir hadise değildir. Gelecek nesillerin de üzerinde hakkının olduğu en büyük kamu davalarındandır.*” (Sürmeli, 2017, s. 116).

Aynur İlyasoğlu, kadın bedeninin örtünmesine ilişkin kuralların erkeklere göre daha detaylı belirlenmesini, kadın bedeninin her hücresine kadar duyarlı olmasıyla açıklamıştır. İlyasoğlu'na göre “ten” sözcüğü sadece biyolojik bir varlığa değil cinsel dürtü ve arzular alanına da işaret eder. Özel ve kamusal alan sınırları belirlenirken beden/ten, beden/benlik arasında bir uzlaşma olması zorunludur. Giysi, teni koruyarak, toplumsal ahengi getirir. Zira ten bedenin kalesidir. Dolayısıyla tesettür, kadının özel alandan kamusal alana geçişini simgeleyen ve bedenin ten ve benlik arasındaki uzlaşımını sağlayan bir işlev üstlenmektedir (İlyasoğlu, 2015: 83, 84). Fatma Mernissi ise, *Siyasi Harem* kitabında tesettürün işlevlerini görsel, mekânsal ve ahlaki olarak üç boyutta tanımlamıştır. Buna göre, görsel işlev bakıştan saklanmak, mekânsal işlev cinsler arasında bariyer oluşturarak sınırları korumak, ahlakî işlev de yasaklara uymaktır (Göle, 2016: 127, 128). Abdullah Kahraman'a göre örtünen kadın muhatabına “Ben sizinle belli sınırlar içinde görüşebilir ve konuşabilirim.” mesajını vermektedir (Kahraman, 2018: 60). Nilüfer Göle'nin anlatımına göre örtünen kadın kendi cinselliğini denetlemeyi içselleştirmekte, cazibesini sınırlayarak kendini erkeğin bakışından sakınmaktadır ve böylece cinselliğinin ve hatta güzelliğinin toplumsal düzeni tehdit etmesinin önüne geçmektedir (Göle, 2016: 128). Kadının örtünerek sakındığı erkek bakışı için Abdullah Kahraman, far metaforunu kullanmış ve erkekleri kadınlara karşı “uzun ve zenon far kullanmamak” yani ısrarcı ve rahatsız edici şekilde bakmamak konusunda uyarmıştır (Kahraman, 2018: 60).

Nilüfer Göle'ye göre kadının örtünmesi, İslam'ın cinsiyet ikiliğine dayanan toplumsal düzeni simgeler. Tesettür, kadın ve erkek ayrımının kıyafet alanındaki

ifadesidir. Giysi, gündelik bir ihtiyacın yanında ahlaki bir işlevle kadının namusunun korunmasını sağlar (Göle, 2016: 126). Burada kadının örtünmesi ile namus kavramı arasında kurulan ilişkiye değinmek önemlidir. Zira kadın bedeni ile namus arasında kurulan doğrusal ilişki, toplumda hem bilinç hem de bilinçaltı düzeyinde karşılık bulmaktadır. İslam'ın nesil ve namus emniyetini sağlamak üzere nikâh şartına bağladığı cinselliğin, çıplaklık ve teşhirciliğin yaygınlaşmasıyla fuhuş ve zina yoluyla gerçekleştiği, dolayısıyla ailenin geleceğinin tehlikeye girdiği yaygın bir görüş olarak dile getirilmektedir (Sürmeli, 2017: 93). Göle, kadın mahremiyetini aynı zamanda “mahrumiyet” olarak yorumlamakta, kadın bedenine yönelik dini tasarrufun toplumda namus temelinde bir düzen teminine yönelik olmasını eleştirmektedir (Göle, 2016: 129). Apaydın ise örtünmenin toplumsal huzuru sağlama, olası kötülükleri engelleme amacıyla İslam'ın aldığı tedbirlerden biri olduğunu kabul etmekte, fakat kadının toplumda bir fitne olarak görüldüğü görüşünü reddetmektedir. Yazara göre kadın için örtünme hükmünü getiren âyetin öncesinde, erkeklerin bakış ve avret yerini örtme konusunda uyarılması (Nur 24/30), örtünmenin kadını erkekten koruma amacı güttüğü ve erkeğe kadını denetleme yetkisi verdiği görüşünü yanlışlamaktadır (Apaydın, 2011). Örtünme hükmünde ahlâkî bir ilke ve amaç aramak gerekmektedir (Apaydın, 2011; Şişman, 2018: 45). Eyyüp Said Kaya ise tesettürü öncelikle tevazu ile ilişkisiyle ön plana çıkarmakta, tesettürün amacının sahip olunan dünyalıkları, bedenden başlayarak setretmek olduğunu vurgulamaktadır (E. S. Kaya, 2016: 35).

Görüldüğü üzere İslam'a göre her iki cinsin toplumsallaşmasının ilk şartı örtünmedir. Yani beden, sınırları ve şekilleri İslamî hükümlere bağlanmış mahrem bir varlığa karşılık gelmektedir. Bununla birlikte, kadın bedeninin örtünmesi gerek örtünmenin sınırları gerekse örtünme şekilleri bakımından fıkhi, ahlaki ve hatta ideolojik zeminde tartışma konusu olmaya devam etmiştir. Bu çalışmada söz konusu tartışmalar dikkate alınmamış,

kadın ve erkeğin tesettürü, İslam’da toplumsallaşmanın yani özelden kamusal alana geçişin belirleyicisi olarak incelenmiştir. Kadının kamusal görünürlüğüne ilişkin dini tartışmalar ise bir sonraki bölümde ele alınacaktır.

3.2. Kadının Kamusal Görünürlüğüne Belirleyicisi Olarak Mahremiyet

Richard Sennett, *Ten ve Taş* kitabında Atinalı soylu bir devlet adamının kadınlara şu şekilde tavsiye verdiğinden bahsetmektedir: “Bir kadının en büyük zaferi, ister övgüyle ister yergiyle olsun, erkeklerin en az sizden bahsetmesidir.” Dönemin kabul gören görüşüne göre kadınlar şehirde gölgede kalmalıdır (Sennett, 2019: 63). Bu örnek her ne kadar III. bölümde “görünmek-bilinmek” temelinde de ele alınacaksa da burada zikredilme sebebi kadının toplumsallığının bir sorun olarak ele alınmasının farklı medeniyetlerin farklı dönemleri için bile geçerli olduğunu vurgulamaktır. Nitekim bu dönemde kamusal alan eşitlerin bir arada olduğu, dolayısıyla kadın ve kölelerin hariç tutulduğu yeri ifade etmektedir (Şişman, 2004: 19). Hans Peter Duerr’in 19. yüzyılda kadınların erkeklerle aynı sınıfta bulunmasının “hanımlığa yakışmayan” bir davranış olarak görüldüğüne ilişkin iddiası (Duerr, 2004b: 29), söz konusu düşüncayı destekler niteliktedir. Aydınlanma sonrası da durum pek değişmemiştir zira bu dönemde kamusal alan, rasyonel, ahlak dışı olarak erkek alanı, özel alan ise duygu ve tutkuların hâkim olduğu, irrasyonel alan olarak kadın olanı olarak tanımlanmıştır (Şişman, 2018: 69). Dolayısıyla kadının kamusal yaşamdaki görünürlüğüne yalnızca dinî anlayış ile temellendirmek hatalı olmaktadır.

İslam’da kadının kamusal yaşam pratiklerine ilişkin hükümlerin neler olduğuna bakıldığında kadınların erkeklerden farklı bir emir ya da yasağa konu olmadıkları görülmektedir. Cinslerin kamusal yaşama ilişkin sınırları, bedenin örtülmesine ilişkin

fıkhi hükümler ve ahlaki kaidelerle çevrilidir. Fakat kültürel doku kadının kamusal yaşam tecrübelerini dinî temelde açıklamaya eğilimlidir. Sennett'in vurguladığı gibi, kendinden bahsedilmeyen kadın aslında cinsel olarak fark edilmemiş kadındır. Dolayısıyla kadın cinselliği ve toplumsal ahlak arasında bağ kuran düşünce, din ile ilişkilendirilmiş ve kadınların cinsiyet rolleri “ev içi” görevler ve annelik ile eşleştirilmiştir. Fakat bu, çok çeşitli itirazlara konu olmuştur. İtirazlara geçmeden önce, söz konusu yaklaşıma neden olan İslami kaynaklara bakmak gerekmektedir.

Bu yaklaşımda, İslam'da fitnenin oluşumuna yönelik önlem alıcı tutumun etkili olduğu düşünülmektedir. Nitekim kadının ses ve yüzünün avret olup olmadığı gibi birçok hükmün “fitne endişesi” ile gerekçelendirildiği (Kerimoğlu, 1983: 78) görülmektedir. Kadının toplumsallaşması ile ilgili fitne endişesinin zina olduğu ve dolayısıyla bu sonuca götürebilecek yolların kapatılmasının her iki cins için örtünmeyi zorunlu kıldığı (Apaydın, 2011) bilinmesine rağmen, erkeğin değil kadının ev dışı yaşamının sınırlandırılması söz konusudur. Ahzab Suresi 33. ayette geçen “Evlerinizde oturun.” ve Bakara Suresi 233. ayette geçen “...yiyecek ve giyeceklerini sağlamak da çocuk kendisi için doğurulanın (babanın) borcudur.” şeklindeki ifadeler ile Buhârî’de Nikâh bahsinde geçen “...Kadın da evin ve çocukların çobanıdır.” gibi birçok ayet ve hadise getirilen farklı yorumlar, kadının evi dini bir misyonla sırtlanmasına neden olmuştur. Bu sınırlamada, dini kimliği olan kişi ya da kurumların beyanları ile geçmişten günümüze yazılan birçok eserde yer alan İslam’a göre kadının asli vazifesinin çocuk yetiştirmek olduğuna (Kerimoğlu, 1983: 79; Topaloğlu, 2004: 257) ilişkin söylemlerinin etkili olduğu görülmektedir.

Bu yaklaşımın İslam'da ailenin de mahrem bir olgu olarak görülmesine zemin oluşturduğu da söylenebilir. İslami düşüncede aile hem kurulması teşvik edilen hem de korunmasına yönelik tedbirleri zorunlu kılan bir yapıya karşılık gelmektedir.

Mahremiyetin ailenin vazgeçilmez ortak değeri olduğu (DİB, 2018) düşüncesi ile kadının mahrem olarak görülmesi arasındaki bağ bu noktada daha anlaşılır olmaktadır zira aile, hem kurucu unsurları itibariyle cinsellik üzerine temellenmekte, hem de toplumun en küçük birimi olması itibariyle kamusal alan içindeki özel alana tekabül etmektedir. Dolayısıyla aile, kadının birincil görevi olmakla kalmamakta, aynı zamanda her iki cinsin mahrem sığınağı haline gelmektedir. Bu durumda kadın için aile dışındaki alan, Nilüfer Göle'nin tabiriyle “arzulanan yasak” (Göle, 2016: 133) olmaktadır. Şüphesiz Göle'nin bu tanımı yalnızca söz konusu İslami yaklaşıma yönelik değildir. Zira Nazife Şişman'ın tabiriyle başörtüsü “İslam'ın kamusal izharı”dır (Şişman, 2019b: 34) ve modernleşmeyle birlikte bir dönem resmi ideoloji haline gelmiş olan “Müslüman kadının kamusal alana layık olmadığı” fikri kamusal alanı bir mücadele alanı haline getirmiştir. Eve itilmek ve evi terk etmek arasında bir tercih yapmak zorunda kalan Müslüman kadın için kamusal alan cezbedici olmuştur. Fatma Barbarosoğlu'na göre bu durum, yasağa karşı konulurken kamusal alana mükemmellik atfetme zaafına neden olmaktadır (Şişman, 2004: 26, 27). Oysa Machiavelli'ye göre kamusal alan ahlak dışıdır. Nitekim Aydınlanma ile birlikte kamusal alan duygu ve ahlaktan bağımsız hale gelerek kapitalizmin meşruiyet kazanabileceği bir ekonomik alana tekabül etmiştir (Şişman, 2018: 70). Göle'ye göre modernizm ile İslam, mahremiyet, kimlik ve medeniyet gibi konularda sürekli çatışmaktadır ve İslamcı politika kadın cinselliğinin kontrol edilmesi, cinslerin toplumsal temasının sınırlandırılması, alkolün yasaklanması, sanatın sansürlenmesi gibi yöntemlerle kamusal alanı ahlaki olarak kontrol etmeyi ve hatta İslamileştirmeyi amaçlamaktadır (Göle, 2017: 21). Her ne kadar kamusal alanın ahlaki olup olmadığı bu çalışmanın konusu olmayıp kadının kamusal görünürlüğü farklı Müslüman coğrafyalarda farklı şekillerde tecrübe ediliyor olsa da Türkiye özelinde Müslüman kadının konumu konusundaki itirazların ahlaki normları da gözettiği görülmektedir. Bununla birlikte, Hz.

Muhammed'in kadınlardan biat alması, dört halife döneminde kadınların halifeye itiraz edebilmesi gibi örnekler üzerinden şekillenen itirazlar, kadınları özel alanda tutan anlayışın dinden değil gelenekten kaynaklandığını düşündürmektedir. Buna göre, kadının sosyal hayatını meşru ve hatta zaruri kılan tüm ayetlere ve ilk dönem uygulamalara rağmen, kadının toplumsallaşması Raşid Halifelerden sonra fitne ve fesat söylemiyle engellenmiş, böylece kadın vesayet altında tutularak kendini gerçekleştirmesine mâni olunmuştur. Cinsler arasındaki bu keskin ayrım, kadın ve erkek cinselliğine gereğinden fazla anlam atfedilmesinden kaynaklanmaktadır (Çayır, 2000: 67). Kaldı ki Cihan Aktaş'a göre bu eğilim bir nevi ruhbanlıktır ve iletişim teknolojilerinin geliştiği günümüzde kadının ev ile sınırlandırılması, fitnenin oluşmasını engelleyemeyecektir. Kadının toplumdan tecrit edilmesi ya da istismar edilecek kadar toplumsallaşması fitnenin yayılması için daha kolay bir zemin teşkil etmektedir (Aktaş, 1991: 254). Dolayısıyla kadının toplumsallaşması için örtünmesi yeter şarttır. İslam'a göre mahrem olan kadının varlığı değil bedenidir.

3.3. Mekânın Mahremiyeti

İslam dini, kişilerin bedenleri arasındaki mesafeyi örtünme üzerinden korumayı emrederken kişinin yaşamını da mekânın sınırlarına ilişkin kurallar koyarak korumaya almıştır. Nur Suresi 27 ve 28. ayetlerde geçen evlere girerken selam verme (yani kendini tanıtma) ve izin alma zorunluluğunun iffetin korunması ve örtünme emri ayetleri arasında yer alması dikkate değer bir husus olarak ortaya çıkmaktadır. Her ne kadar bugünün koşulları ziyaretçilerle ev sahibinin konuşabilmesi, kimliklerini sorabilmesi ve hatta onları görebilmesine ve buna göre girişe izin vermeye imkân sağlasa da Cahiliye dönemi şartları ve adetleri düşünüldüğünde ayetin gerekliliği ve önemi ortaya çıkmaktadır. Zira o yıllarda evlere girilirken “iyi sabahlar, iyi akşamlar” gibi nezaket sözcükleri kullanılmasına rağmen, muaşeret kurallarına yeterince önem verilmiyordu *Buhari*'de

İsti'zan bölümünde yer alan Peygamberin hücrelerinden kendisine haberi olmadan bakan kişiyi fark ettiğinde yaptığı sert uyarı, evlere girerken yüzünü tam olarak girişe dönmeden beklemesi, selam vererek müsaade ile girmesi gibi durumları örnekleyen hadisler bu durumu kanıtlar niteliktedir. Meskenlerin mahremiyeti ve dokunulmazlığını sağlamak, bireyin ve ailenin saygınlığını korumak amacıyla getirilen kuralları ayet ve hadisler üzerinden bir araya getirmek mümkündür. Buna göre; a) Sahibince veya yetkili kişi ve makamlarca girilmesine izin verilen yerler dışındaki mahallere, özel ve mahrem mekânlara izin almadan girilemez. Ancak bir yere gelmesi için davet edilen kişinin belirtilen zamanda o yere girmesi için izin almasına gerek yoktur. b) Bir yere girmek isteyen kişi, izin talebini en çok üç defa tekrar etmeli, bir karşılık alamazsa dönüp gitmelidir. Ancak sesinin duyulmadığını düşünen kişi talebini üçten fazla tekrar edebilir. c) Kişi ev halkına selam vermelidir. d) İzin isteyen kişi kendisini açıkça tanıtmalıdır. e) İzinsiz girilmesi câiz olmayan yerin (iyi niyetle de olsa) kapı aralığından veya pencereden gözetlenmesi câiz değildir. Zira izin isteme hükmü, zaten aile mahremiyetini korumak için konulmuştur (DİB, 2007a: 64-67).

3.4. Manevi Olanın Mahremiyeti: Sır, Kusur, Günah ve Nafile İbadet

İslam'da mahrem görülen hususlar, yalnızca beden ve mekâna ilişkin unsurlar olarak görülmemiş, kişinin iç dünyası da korumaya alınmıştır. Kişinin maneviyatına ilişkin halleri aşikâr etmekten sakınması, kendisine verilen özel bilgileri başkalarından koruması tavsiye edilmiş, aynı zamanda başkasının iç dünyasının ve şahsiyetine zarar verebilecek durumların araştırılması ve yayılması yasaklanmıştır.

Mahremiyet-din ilişkisi ele alındığında, üzerinde düşünülmesi gereken hususlardan biri şüphesiz “sır” kavramıdır. Kur'ân-ı Kerîm'de sır kavramı birincil anlamıyla insanın içinde saklı tuttuğu başkalarından sakladığı, duyulmasını istemediği

söz ve fiilleri (Bakara 2/235, 274; En‘âm 6/3; Tâhâ 20/7) ifade etmektedir. Buna ilaveten, hiçbir şeyin Yaratıcı’dan saklanamayacağını, Allah’ın ilminin sınırsızlığını ifade etmek (Nahl 16/19; Tâhâ 20/7); kıyamet gününde saklananların açığa çıkacağını vurgulamak (Tâhâ 86/9) ve hayır yapmayı teşvik etmek (Fâtır 35/29; Bakara 2/274; İbrâhîm 14/31; Nahl 16/75) için de sır kavramına yer verildiği görülmektedir. Ayrıca, Peygamber’in kendi aile hayatından ayetlere konu olan özel durumlar da mahremiyeti açıklamakta oldukça önemlidir. Tahrîm Suresi 3. ayette Peygamber’in eşlerinden birine verdiği sırrın başka birine açıklanması ve sonrasında bunun Allah tarafından Peygamber’e bildirilmesi anlatılmaktadır (Tahrîm 66/3). Her ne kadar söz konusu ayette geçen sırrın ne olduğuna ilişkin farklı rivayetler olsa da genel görüş, bunun eşler arasındaki bir husus olduğu ve ayetin amacının aile mahremiyeti ve sırrın ifşası konusunda ketum olmayı tavsiye etmek, inananları uyarmak olduğu yönündedir (DİB, 2007b: 406-407). Ayrıca Allah’ın sırra konu olan durumu ayette açıklamaması, Peygamberin sırrını korumak konusunda çok önemli bir örnek olarak yorumlanmalıdır.

Ayetlere ilaveten, sır kavramı sosyal hayatın önemli bileşenlerinden biri olarak kendine hadislerde de yer bulmuştur. Hadis kaynaklarında geniş bir şekilde yer verilen söz konusu bahis, Buhârî’de “Sır Saklama” başlığı altında ayrıca ele alınmıştır. Bu tür hadisler incelendiğinde, üçüncü bir kişi varken iki kişinin gizli konuşmasının yasaklanması, eşinin kendisine verdiği sırları etrafa anlatan kimselerin kıyamet günü en kötülerden sayılacağı, sırrın korunması gereken bir emanet olduğu, bununla birlikte ibadet, zekât ve sadakaların gizli tutulması gerektiği gibi hususlara yer verildiği görülmektedir (Çağrı, 2009).

İbn Kuteybe, İbrâhîm b. Muhammed el-Beyhakî, İbn Hibbân, Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, İbn Abdülber, Mâverdî, Râgıb el-İsfahânî gibi âlimlerin ahlaka ilişkin eserlerinde sır konusuna yer verilmiştir. Söz konusu kitaplarda sırrın ifşası erdemsizlik,

kişilik bozukluğu ve hıyanet ile açıklanmaktadır. Gazali'ye göre yalan söyleme pahasına sırların korunması, kusurların saklı tutulması onurlu bir mümin davranışıdır (Çağrı, 2009) ve esas kulluk namaz, oruç gibi ibadetlerle değil, insanların ırzlarına, namuslarına tecavüz etmemekle ve özel hayatlarına saygı göstermekle olur (Kahraman, 2019: 85). Ahlak ve adaba ilişkin eserlerin yanı sıra, tasavvuf kültüründe sır kavramının ele alınışı dikkate değerdir. Tasavvufta sır, yalnızca Allah'ın veya az sayıda insanın bildiği özel bilgi ve ruhun bir idrak mertebesini ifade etmektedir (Çağrı, 2009).

Bununla birlikte başkalarının özel hayatlarını merak etmek, bunları araştırmak, bu türden bilgileri yaymak İslam dininde hem ahlaken hoş görülmemiş hem de hukuki yaptırımlara bağlanmıştır (Şişman, 2016b: 21). “Öğrenilmesi istenilmeyen özel durumları merak etme, araştırma” anlamına gelen *tecessüs* (Çağrı, 2011) Hucurat 49/12 ayetiyle yasaklanmış, kusurların araştırılmasının Müslümanlar arasındaki kardeşlik bağlarının kopmasına, toplumsal barışın bozulmasına yol açtığına dikkat çekilmiştir (Çağrı, 2011). *Tecessüs*, ayetlerin yanında hadislerde de kınanmış, insanların gizli hallerini saklayan kişinin kıyamet gününde kusurlarının saklı tutulacağı, kusurları yayanların ise kıyamet gününde rezil edileceği belirtilmiştir (Çağrı, 2011). Daha önce mekânın mahremiyeti konusunda açıklanan “Bir kimseye başkasının evinin içine bakması helâl değildir” hadisi de insanların gizlemek istediklerine bir tecavüz olarak burada da zikredilebilir. Zira başkalarının evlerine girmeye ilişkin kurallara uyulmaması durumunda, suizanna ve *tecessüse* neden olabilecek durumlara şahit olunabilmektedir (DİB, 2007b: 406-407).

Mahremiyet-din ilişkisi incelendiğinde “*riya*”nın da ele alınması gerekmektedir. Her ne kadar *riya* “Allah için yapılması gereken amel ve ibadeti kullara gösteriş olsun diye yapma” olarak ifade edilse de terimin içerdiği “gösteriş” kavramı mahremiyet temelinde incelenmeye ihtiyaç duymaktadır. Zira amellerde esas olan gizlilik, çünkü gizlilik ihlâslı olmayı ve riyadan kurtulmayı sağlar (Çağrı, 2008). Bununla birlikte gösterişe

konu olan davranış, mahremin yani gizliliğin zıttıdır. Dolayısıyla bazı amellerin sergilenmesi mahremiyetin ihlali kapsamında değerlendirilebilmektedir. Fakat bu durum, çeşitli şartlara bağlanmıştır. Örneğin Kur'an-ı Kerim'de sadakanın aşikâr verilmesi övülmüş fakat gizlice verilmesinin daha hayırlı olduğu vurgulanmıştır (Bakara 2/271). Bununla birlikte hac, cihad, cuma namazı gibi bazı amellerin gizlenmesi mümkün değildir. Namaz, oruç ve sadaka gibi gizlice yapılabilen amellerin örnek teşkil etmesi ve insanları hayra yöneltmesi amacıyla açıktan yapılmasının daha faziletli olduğu, ecrin iki misli olacağı (Müslim, "Zekât", 70) hadislerle bildirilmiştir (Çağrı, 2008). Fahreddin er-Râzî'ye göre farzların hakkı ilan ve teşhirdir. Fakat ölçü, ihlasın tam olmasıdır. Eğer gösteriş tehlikesi yoksa ameli açıktan yapmak faziletlidir, fakat gösteriş olacağından çekiniliyorsa amelin gizli olması gerekmektedir (Çağrı, 2008). İslam'da riya ve şöhret tutkusunun şirke yakın bir kötülük kabul edildiği (Çağrı, 2008) düşünüldüğünde, göstermek ve gizlemek arasındaki dengenin önemi ortaya çıkmaktadır. Her ne kadar çalışmanın ikinci bölümünde sosyal medyanın gösteri(ş) ve şöhret arzusu ile ilgisi ele alınacaksa da burada da açıklanması önemlidir zira sosyal medyanın mahremiyet ile ilişkisine çeşitli dini yorumlar getirilmiştir.

3.5. Sosyal Medya-Mahremiyet İlişkisine Dini Yorumlar

Sosyal medyanın mahremiyet temelinde nasıl yorumlandığına geçmeden önce genel olarak sosyal medyaya dini yaklaşımların nasıl olduğunu anlamak önemlidir. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın gençler için hazırladığı *Peygamberimiz ve Gençlik* kitabında sosyal medyaya özel olarak yer verilmiş, bu bölümde sosyal medyanın denetimsizliği vurgulanmıştır. Söz konusu denetimsizliğin kişinin nefsinin kötülüğe meylini artırdığı, sahte hesaplar yoluyla yüz kızartıcı işler, hakaret, küfür, iftira gibi çirkin eylemleri kolaylaştırdığı belirtilmiştir. Soykök'e göre "Her kim Allah'a ve ahiret gününe inanıyorsa ya hayır konuşsun yahut sussun." hadisi, Allah'a ve ahiret gününe inanan

kimsenin sosyal medyada hayırlı şeyler paylaşması ya da bu alandan uzak kalması şeklinde anlaşılmalıdır (Soykök, 2019: 161). Kişinin sosyal medyada sergilediği tutum ve davranışları gündelik hayattan farklı yorumlanmamalı (Ü. Görgülü, 2018: 77; Soykök, 2019: 163), dedikodu, iftira, kötü zan, kadın-erkek ilişkilerinde sınırı aşma, doğruluğundan emin olunmayan bilgilere dayanarak insanları karalama vb. davranışların sanal âlemde de haram olduğu unutulmamalıdır. Soykök'ün ifadeleriyle açıklanacak olursa *“IP numarası değiştirilebilir ama meleklerin ve organların şahitlikleri değiştirilemez. Sanal âlemde bile işlense günah mutlaka iz bırakır.”* (Soykök, 2019, s. 160). Soykök'e göre İsrâ 17/36 ve Hucurât 49/6 ayetlerinden çıkarılabilen şu hükümler sosyal medyanın kullanımına ilişkin rehber niteliğindedir:

- 1- Allah ve Resûlü'nün koyduğu sınırlara riayet edilmeli, Allah ve Resûlü konuştuğunda susmalı, kendi sözünü onların sözünün üstünde tutmamalıdır.
- 2- Fasık bir kişi, herhangi bir haber paylaştığında bilginin doğru olup olmadığı iyice araştırılmalıdır. Aksi hâlde hem dünyada hem de ahirette istenmeyen sonuçlarla karşılaşılacaktır.
- 3- Müminlerin birbirlerinin kardeşi olduğu, birbirlerine karşı birtakım hak ve sorumluluklara sahip oldukları hatırlanmalı ve başkalarına da hatırlatılmalıdır.
- 4- Hiçbir grup diğer bir grupla alay etmemeli, birbirlerini karalamamalı, birbirlerine kötü lakaplar takmamalıdır.
- 5- Müminler birbirleri hakkında olumsuz zanlar beslememeli, birbirlerinin sırlarını araştırıp ifşa etmeye çalışmamalı ve birbirlerinin dedikodusunu yapmamalıdır (s. 162).

Sosyal medyanın kişinin tanınma, beğenilme arzularına etkisi de söz konusu çalışmada ele alınmıştır. Takipçilerinin çokluğu ile övünme isteği bir tür *tekâsür* olarak yorumlanmış, sosyal medyanın kişilerin güç, servet ve şehvet tutkusu, beğenilme arzusu gibi zaaf noktalarını ortaya çıkardığı belirtilmiştir. Takipçi sayısını artırmak ve daha fazla beğeni almak için başkalarının kişiliklerini zedeleyici davranmak, aile mahremiyetini faş etmek gibi davranışlar kınanmış, gençlerin sanal ve gerçek hayattaki saygınlık arasında

bir tercih yapması gerektiği belirtilmiştir. Zira yazara göre Allah'ın kameraları ömür boyu kayıttadır ve *“En başarılı ‘youtuber’lar hesap günü tespit edilecektir.”* (s. 164). Mısır'da Kuzey Afrika Ülkeleri Baş Müftüsü Shawki Allam'ın sosyal medyada takipçi ve beğeni satın almanın kabul edilemez olduğuna ilişkin fetvası (Newsweek, 2018) da sosyal medyanın fıkhi boyutunun anlamakta önemlidir. Zira kişilerin “beğeni”leri şirketlerin kazancına sebep olduğundan sahte Facebook beğenisi satın almak sahtekârlıkla eşdeğer görülmüş ve *“Aldatan bizden değildir.”* hadisine dayanarak haram ilan edilmiştir (Arab News, 2018). Bununla birlikte bir başkasına ait herhangi bir fotoğraf ya da bilgiyi kişinin izni olmaksızın sosyal medya hesaplarında paylaşmak, bu şekildeki paylaşımları beğenmek ve yaymanın kul hakkı ihlali olduğu ifade edilmiştir (Soykök, 2019: 164). Görüldüğü üzere, İslam dininde geçerli olan fıkhi kurallar konusunda sanal ve gerçek ortam ayırımı yoktur.

Bahsi geçen yaklaşımdan hareketle, sosyal medyaya mahremiyet temelinde getirilecek dini yorumların olumsuz olduğu sonucuna varmak mümkündür. Nitekim Diyanet İşleri Başkanlığının Mayıs 2016 tarihinde gerçekleştirdiği “Mahremiyet Bağlamında Sosyal Medya ve Aile Forumu”nda sosyal medya, mahremiyetin kontrolsüz bir biçimde yok olmasının nedeni olarak sunulmuştur (Çakır, 2018: 19). Aile mahremiyetinin zedelenmesi bir tür tehdit olarak yorumlanmış, bunda sosyal medyanın yanlış kullanımının etkili olduğu vurgulanmıştır (DİB, 2018). Necip Fazıl'ın şiirinden ilhamla sosyal medya, *“birinden nur birinden kir akan bir oluk”* olarak (Çakır, 2018: 12) tanımlanmış ve hayırda ve itidalli kullanmak konusunda irade gerektirdiği (Okur, 2018; Öztürk, 2018: 67) vurgulanmıştır. Yapılan sunumlarda, sosyal medyanın tek başına kötü olmadığı (Çakır, 2018: 13), fakat kişiyi farkında olmasa bile kötüye alet ettiği (Kahraman, 2018: 57) ve böylece helalleşmeyi imkânsız hale getirdiği (Okur, 2018: 50) belirtilmiştir. Sosyal medya hak bilincini bozmakta ve günahı organize hale getirmektedir (Okur, 2018:

47). Evlerin duvarları artık yıkılmıştır (Dikeçligil, 2018: 101). Kaldı ki sosyal medya hesapları boşanma davalarında delil olarak sunulmakta (Dikeçligil, 2018: 103) ve hatta evliliğin ötelenmesine neden olmaktadır (Ü. Görgülü, 2018: 79). Sosyal medyanın mahremiyeti nasıl dönüştürdüğünü açıklarken Hamza Çakır fotoğraf örneğini öne sürmüş, eskiden kızının fotoğrafının birisinin cüzdanından çıkmasından rahatsızlık duyan babanın günümüzde sosyal medyada çok fazla sayıda fotoğraf paylaşmasını olağan gördüğünden bahsetmiştir (Çakır, 2018: 18).

Mahremiyetin özelde sosyal medya, genelde ise teknoloji ile dönüşümünü ele alırken dinin rolü konusunda Nazife Şişman oldukça önemli tespitlerde bulunmuştur. Şişman'a göre İslam'da ayıpların örtülmesinin temel ahlak kaidesi olması, kendini övmenin en büyük ahlak zaafı olarak görülmesi ve "görünme"nin "olma"ya engel olarak kabul edilmesine rağmen Müslümanların görme-görülme hiyerarşisini tamamen değiştiren bu teknolojileri sorgulamadan kullanmaları çağın en çelişkili ve eklektik durumudur (Şişman, 2016a: 52). Şişman, teknolojinin inşa ettiği ahlak anlayışının gözetleme ve güvenlik sorunlarından daha derin bir boyutla, özellikle fıkıhla değerlendirilmesini son derece zaruri bir durum olarak ele almış ve Müslümanların her halllerini bir tür kayda dönüştürmelerinin kişinin amelini ve hayat tasavvurunu nasıl etkilediği meselesinin "yeni ilmihal"e dâhil olması gerektiğini vurgulamıştır (Şişman, 2016b: 23). İhlası zedelemesi riskine rağmen kutsal yerlerde ya da ibadet sırasında sosyal medya paylaşımı yapmak da sosyal medyanın mahrem alanı gösterişe kurban ettiğini göstermesi bakımından önemlidir (Anık, 2019: 129). Eyyüp Said Kaya, sosyal medya hesabının kişinin bir nevi evi gibi olduğunu belirtmiş ve başkasının evine izin alıp selamla girmekle (Nur 24/27) emrolunan Müslümanların sosyal medyada da ayetin gerekliliğini yerine getirmesi gerektiğini vurgulamıştır. Kaya'ya göre, birisinin ev adresini tespit edip ifşa etmek ya da erişimi sınırlı olan bir fotoğrafı yaymak caiz olmamalıdır (E. S. Kaya,

2016: 35). Eyyüp Said Kaya, daha önce belirtildiği üzere, tesettür tevazu ilişkisi temelinde gösteriş ve sosyal medya üzerinde düşünülmesinin elzem olduğunu vurgulamıştır:

Giderek daha rafine hale gelen hayatlarımızda, takılan bir kolye mi insanların daha çok dikkatini çekmeye yarar, lüks bir tatilden enstantaneleri sosyal medya hesabına koymak mı? Bilezik mi, pahalı bir restoranda yaşanmış keyfin fotoğrafı mı? (E. S. Kaya, 2016, s. 35)

Yazara göre, sosyal medya hesabından her anını paylaşan başörtülü kadın ile başı açık olmasına rağmen sosyal medya kullanıcısı olmayan kadının hangisinin daha tesettürlü olduğu sorusu, fıkıhçılar için cevaplanmak istenmeyecek kadar sevimsizdir (E. S. Kaya, 2016: 34). Fakat bu durum, birçok husus bakımından ele alınması ve cevaplanması gereken bir sorun olarak cevabını aramaya devam etmektedir. Nitekim Fatma Barbarosoğlu köşe yazısında söz konusu soruyu ele almış, tesettürlü fakat her halini paylaşan kadın ve başı açık fakat sosyal medyaya mesafeli olan iki kadını, kadının çalışması temelinde okuyucunun dikkatine sunmuştur (Barbarosoğlu, 2019a). Yazarın “sadece başı açık” ve “sosyal ve psikolojik olarak çıplak” olarak nitelediği iki kadın profili, kendi resmi Twitter hesabından paylaşılmıştır. Söz konusu yazıya gelen yorumlara bakıldığında bazı okuyucuların yazıyı “örtünmemişliğe güzelleme” , “deizm yolunda döşenen bir taş” olarak yorumlayarak eleştirdiği, bazı okuyucuların ise başörtülü fenomenler örneği üzerinden İslam’ın tesettür konusundaki gayesinin bu olmadığı, mananın kavranamadığı, tesettürün teşhire kurban edildiği gibi konularda birleştiği görülmektedir (Barbarosoğlu, 2019b).

Görüldüğü üzere sosyal medya özelde tesettürün işlevinin, genelde ise mahremiyetin dönüşümünün gözlenmesi hususunda oldukça verimli bir alan sunmaktadır. Peki sosyal medya özel mi yoksa kamusal alana mı tekabül etmektedir? Bu

sorunun cevaplanabilmesi için şüphesiz “özel” ve “kamusal alan”dan ne anlaşıldığının açığa kavuşturulması gerekmektedir.

3.6. Özel Alan-Kamusal Alan

Kamusal ve özel alan literatürde oldukça farklı şekilde tanımlanmıştır. Söz konusu farklılıkların nedenlerine bakıldığında insana verilen anlam ve atfedilen değer ile devlet ve toplum ilişkisinin kurulma biçiminin kavramların ele alınma şekillerini etkilediği görülmektedir. Bu durum, kamusal alan ve özel alan tartışmalarında yeni bir ayrım türü olarak "kamusal-özel-siyasal", "kamusal-özel-sivil-siyasal" gibi tanımlamaların yapılmasına neden olmaktadır (Yükselbaba, 2011: 227). Özel ve kamusal alan kavramları, özel olarak üç ismin katkılarıyla şekillenmiştir: Arendt, Habermas ve Sennett. Bu bölümde özel ve kamusal alan kavramlarına ilişkin bu üç ismin katkıları kısaca ele alınacaktır.

Arendt ve Habermas, özel ve kamusal alan kavramları arasındaki bulanıklığın modern dünyadaki kamusal alana dair net bir yaklaşımın olmaması ile ilgili olduğunu belirtmiştir. Genel itibariyle kamusal alan, herkesin rahatlıkla girebildiği, herkese açık olanı tanımlarken özel alan kapalı ve bireysel olanı, dışarıya karşı yasaklı olanı ifade etmektedir (Ercins, 2013: 298).

Arendt’e göre Eski Yunan’da kamusal ve özel alana ilişkin açık bir ayrım vardır. Eski Yunan’da özgür vatandaşların ortak alanı olan ‘*koine*’, ev alanından yani ‘*oikos*’dan ayrı olarak tanımlanmıştır. Kamusal yaşam, pazar alanlarında, agorada ya da mahkeme ve meclis gibi yerlerde yurttaşların ortak eylemleriyle gerçekleşmekte, kamusal alan eşit yurttaşların konuşmaları, eylemleri ve performansları ile ortaya çıkmaktadır (Yükselbaba 2008: 229). Daha açık ifade ile Arendt kamusal alanı, insanların herhangi bir kısıtlamaya

maruz kalmadan ortak bir şekilde hareket ettikleri, uyumlu bir tavır sergiledikleri, herkese açık olan bir yer olarak tanımlamıştır. Arendt'e göre kamusal alan herkesin özgürce kendisini gösterdiği ve bir araya gelebildiği yerdir (Ercins, 2013: 300). Özel ile alan ise ev ile ilgili olan, evdeki kadın, çocuk ve köleleri içeren ve ölüm ve doğum gibi olayların konuşulduğu yerdir. Arendt kamusal alanın dönüşümünde modernizmin etkili olduğunu iddia etmiş ve “toplumsal alan” kavramını kullanmıştır. Arendt'e göre toplumsal alan kamusal ya da özel alan içinde değildir. Toplumsal alan ikisinin de sınırlarını aşan melez bir alandır. Modern zaman ile birlikte toplumsal alan genişlemeye başlamıştır ve bu kamusal ve özel arasındaki ilişkiyi değiştirmiştir. Özel alan içindeki ekonomik ya da bazı diğer meseleler, siyasi bir sorun olarak görülerek kamusal alanın içinde değerlendirilmeye başlamıştır. Artık özel alana ilişkin bazı hususlar da kamusal alanın sınırları içinde girmektedir. Buna ilaveten, özellikle toplumun dezavantajlı kesimlerindeki ekonomik sorunlar nedeniyle devlet özel alana yönelik bazı müdahalelerde bulunmaya başlamıştır. Örneğin, aile gelirinin yetersizliği, çocuk bakımındaki sorunlar gibi hane ile ilgili bazı konularda devlet, özel alana müdahale etmektedir. İşte bu tür müdahaleler özel alan ve kamusal alan arasındaki farkı belirsizleştirmiş ve bu gelişme özel alan ve kamusal alanın sınırlarını yıkmıştır (Ercins, 2013: 310).

Habermas ise Ortaçağ Avrupasında -Roma hukuk geleneğindeki kamusal ve özel ayrımı içinden bakıldığında- kamu ve özel arasındaki ayrımın açık olmadığını iddia etmektedir. Ev ile dışarısı arasında keskin bir ayrım yoktur ve aile reisi evini tüm egemenlik ilişkilerinin merkezine koymaktadır. Germen hukuk geleneğinde ise kamusal ve özel arasında bir ayrım bulunmaktadır. Burada komüne ait olan, ortaklaşa işlenen ya da ortak kullanıma açık olan toprak, çeşme, pazaryeri gibi yerlerdir. Geç Ortaçağ'ın feodal toplumunda sosyolojik anlamda kurumsal ölçütlere göre özel alandan ayrılmış bir

kamusal alandan bahsedilemez. Egemenlik kamusal nitelikte tanımlanır. Kendini kamusal olarak sunma, daha yüksek bir gücün temsilidir. Daha açık bir ifadeyle temsiliyet ancak kamusal alanda olabilir, özel alana ilişkin bir hususun temsili olmaz. Düşük statülü değil, daha yüce statülü olanlar temsil edilir (Habermas, 2015: 18).

Germen hukukuna bakıldığında, “özel” kavramının Almanca’ya Latince’den 16. yüzyıl ortalarında geldiği bilgisine rastlanır. Bu kavram, “kamusal görevi olmayan”ı ifade eder. Özel, “devlet aygıtının alanının dışında olma”ya karşılık gelmektedir çünkü "kamusal", bu arada mutlakiyetçilikle birlikte egemenin şahsından bağımsızlaşarak nesnelleşmekte olan devlete ilişkindir.” (Habermas, 2015:71). Kamusal ile özel alan birbirinin karşıtı olarak temellendirilmiştir. Kamusal topluluk, kamu adına işler yapan ve bu çerçevede kamu gücünü kullanandır. Bu çerçeveden bakıldığında devletin bina ve kurumları kamusal alan kapsamında değerlendirilir. Bu kamusalın karşısında ise özel kişiler, bu kişilerin sahip olduğu statüler, icra ettiği işler ve sahip olduğu ve yaşadığı evler vardır. Devlet alanının dışında kendi özel çıkarı için çalışan kişiler özel kişiler olarak tanımlanmaktadır. Kamusal olan ve özel olan arasındaki önemli bir kırılma da dini inanç alanında gerçekleşmiştir. Reformdan sonra birey ile tanrı arasındaki ilişki değişmeye başlamış tanrısal otoriteye atfedilen kamusal boyut reform sonrasında dönüşmüştür. Artık din bireyin kendi içinde tecrübe ettiği, özel alana ait bir mesele olarak tanımlanmaktadır. Habermas’a göre modern toplum ile birlikte kamusal ve özel alan daha net ayrışmaya başlamıştır. Devlet ile toplumu birbirinden ayıran çizgi, modern toplumda kamusal alan ile özel alanı birbirinden ayırmaktadır. Kamusal alan kamu erki ile sınırlıdır. Burada kritik olan özel alandaki kamusallıktır. Çünkü bu kamu, devlet erkinin olmadığı, özel şahıslar tarafından oluşturulan bir kamudur. Özel şahıslara ait alanda kamusal ve özel ayrımı ortaya çıkmaktadır. Özel alanın içinde mal dolaşımı ve toplumsal emek alanına ilaveten, daha mahrem olan aile de bulunmaktadır. Diğer tarafta ise devlet erki ile ilişkili siyasal

bir kamu vardır (Habermas, 2015: 26).

Sennett, “kamu” kelimesinin ilk olarak 15. yüzyıl İngiltere’inde “toplumun ortak çıkarı” olarak kullanıldığını ardından ‘genel gözleme açık’ ve ‘ortada olan’ anlamlarını içerdiğini belirtmiştir. 17. yüzyılın sonunda itibaren kamusal ve özel kelimeleri günümüzde kullanılan anlamına benzer anlama kavuşmuştur. Kamusal herkesin denetimine açıklığı ifade ederken, özel ise kişinin ailesi ve arkadaşlarını içeren korunaklı bir yaşam alanını içermektedir (Sennett, 2016: 31). 18. yüzyılda burjuvazinin toplumsal alandaki görünürlüğünün artması ile birlikte aile ve yakın arkadaşlarına ilaveten farklı statülerde tanıdık ve yabancıları da içeren bir yaşam alanı anlamı kazanmıştır (Sennett, 2016:32). Özellikle 18. yüzyılda burjuvazinin büyümesi ile birlikte, bir yanda parklar bahçeler, diğer taraftan tiyatro ve opera evlerinin yapılması, kahvelerin gelişmesi gibi hususlar kamusal alanın genişlemesine imkân sağlamıştır. Buna ilaveten, 19. yüzyılda sanayi kapitalizminin büyümesi, sekülerizmin etkisinin artması ve feodal toplumun çöküşü gibi gelişmelerin sonucu olarak gündelik yaşamdaki giyinme, davranış ve tavırlarda bir değişim meydana gelmeye başlamıştır. Aileye bu dönemde kamusal alanın dışında idealize edilen yüksek değer atfedilmeye başlanmıştır. Bu dönemde kamusal alan yetişkin erkeklerin dahil olduğu alandır. Kadınlar ve çocuklar kamusal alanda yer almamaktadır. Kamusal ve özel alan arasındaki sınır Sennett’e göre ev içi ile dışı arasındadır (Sennett, 2016: 25).

Özetlemek gerekirse, Arendt, Habermas ve Sennett kamusal ve özel alan konusunu tarihsel bir bağlam içinde farklı boyutlarda ele almaktadır. Buna ilaveten, kamusal ve özel alanın zaman içinde nasıl bir değişime uğradığı her üç yazar tarafından da tartışılmıştır. Bu bağlamda, feodal toplumun ve aristokrasinin çöküşü ve yeni burjuva toplumunun ortaya çıkışı ile birlikte kamusal ve özel alan tanımlamalarındaki değişim ortak bir husus olarak ön plana çıkmaktadır. Oldukça ayrıntılı bir şekilde tartışılan bu

mesele güçlü bir şekilde siyasal alan ile ilişkilendirilmektedir. Ancak bu çalışmanın konusu bağlamında, bu üç kuramcıda görülen farklılıklar dışarıda bırakılmıştır. Ortak noktalara odaklanıldığında kamusal ve özel alanın bir mekân ekseninde tanımlandığı görülmektedir. Bu mekânın dışarıya kapalılığı aile eksenlidir, zira eve, kadın ve çocuklara ilişkin her türlü husus özel alanın sınırları içinde yorumlanmıştır. Diğer taraftan dışarıya açık olan, ortak bir şekilde performans sergilenen yer ise kamusal olarak tanımlanmıştır. Kamusal alan, bireyin kendisine yönelik konuşmalarından ziyade kamu ile ilgili hususların, devlet ve siyasal alan ile ilgili konuların konuşulduğu yer haline gelmiştir.

Sosyal medyanın özel ve kamusal alanın doğasını nasıl değiştirdiği hususu tartışma alanlarından biri olarak literatürde kendine yer bulmuştur. Zira özel hayat tanımına bakıldığında “özel”in ev ile ilişkilendiği görülmektedir. Oysa sosyal medya ile evin kurucu unsuru olan duvar ve kapılar işlevini yitirmekte, özel zaman olarak nitelendirilebilecek “ev hali”, kamunun beğenisine sunulmaktadır. Bu durumda sosyal medyanın özeli kamuya açan bir pencere/kapı olduğunu söylemek mümkün olmaktadır. “Özel” kavramının dönüşümüne bakıldığında söz konusu durum daha kolay anlaşılacaktır. Eski Roma’da *privatus* kavramı kamu görevi/rütbesinden mahrum olmayı içermektedir. Oysa günümüzde “özel”, bir grubun tamamına değil “belirli özelliklere göre seçilmiş olanlara açık olma”yı ifade etmektedir (Gürbilek, 2016: 57). Bu durumda kişilerin herkese açık bir şekilde paylaştığı bir duygusu/düşüncesi kamusal mıdır? Ya da “sadece arkadaşlar” filtresi ile paylaşılan fotoğrafın “özel”e açık “kamu”ya kapalı olduğu mu düşünülmelidir? Görüldüğü üzere “Mahrumiyet”ten “ayrıcalık”a dönüşen anlam, sosyal medya ile “belirsizlik”e evrilmiştir. Bu bölümde sosyal medyada bahsi geçen belirsizliğe neden olan durum tartışılacak, mahrem olanın dönüşümü incelenecektir.

İKİNCİ BÖLÜM

MAHREMİYETİN DÖNÜŞÜMÜ VE SOSYAL MEDYA

Mahremiyetin sosyal medyada nasıl dönüştüğünü incelemeden önce sosyal medyanın yapısal özelliklerini tartışmak yerinde olacaktır. Daha önce ifade edildiği üzere, sosyal medya, bir şey, bir yer ya da bir ortam değildir, bir terkip, bir kavramdır (Pettman, 2017: 11). Pettman, akış içindeki paylaşımlara en fazla iki gün ömür biçilmesinden hareketle Heraklitos’un nehir metaforunu sosyal medyaya uyarlamış ve “aynı canlı akışa iki kez giremezsin.” diyerek bu yeni iletişim türünün değişkenlik ve hızına vurgu yapmıştır. Pettman’a göre kişiler bir anlığına gözünü ekrandan ayırsa hayatını değiştirmeyi vadeden tweet’i kaçıracaktı hissi yaşamaktadır (Pettman, 2017: 12). Fakat şüphesiz sosyal medya kullanıcıları tek tip değildir. Fatma Barbarosoğlu’na göre sosyal medya kullanıcılarını kabaca altı grupta tasvir etmek mümkündür:

- 1) Sosyal medyanın varlığının, kullanıcıların bilgilerinin toplanmasına ve pazarlanmak üzere kullanılmasına hizmet ettiğini bilenler. Bu grup üyeleri, paylaşımlarını belirli bir amaca yönelik olmasına özen gösterir zira verilerine ne olduğuna ilişkin farkındalık sosyal medyayı sürekli olarak sorgulamalarına neden olur.
- 2) Sosyal medyayı bir varlık alanı olarak görüp hayatını sanal alana taşıyanlar. Bu grup üyelerinin paylaşımları “ideal”den uzaklaşıp başkalarını incitme pahasına da olsa özendirmeye yöneliktir. Kişiler, ne kadar mutlu olduklarını ispat çabasıyla paylaşımda bulunurlar.
- 3) Gözetimi sorgulamasına rağmen bunu yenemeyeceğini kabul ederek “gözetleme-gözetlenme oyunu”na dâhil olanlar.

- 4) Herkesin sosyal medyada olduğunun ve ortamdan uzaklaşmanın “yalnızlaşma” ile sonuçlanacağını farkında olmasına rağmen, sosyal medyaya bilinçli bir şekilde mesafe koyanlar.
- 5) Eğitim ve gelir seviyesi sosyal medyaya dâhil olma imkânı vermeyenler.
- 6) Sosyal medya hesabı olmadığı için övünüp sosyal medya kullanıcılarını sürekli eleştiren fakat buna rağmen başkalarının hesabını gözetlemekten vazgeçmeyenler (Barbarosoğlu, 2016a: 1).

Sosyal medya, her ne kadar kullanıcı profilleri dikkate alındığında bilinçli bir kullanıma muhatapmış gibi görünse de aslında düşündürmemek üzere tasarlanmıştır. Bu tasarım şekliyle sosyal medya aynı zamanda dikkat dağıtıcıdır fakat buradaki dağıtıcılık, fark edilmesi istenmeyen bir şeyden ilgiyi uzaklaştırmak değildir. Sosyal medya bizatihi dikkat dağıtmak üzere tasarlanmıştır. Yani kimse medyayı hakikati örtbas etmekle suçlayamaz (Pettman, 2017: 21). Pettman’a göre sosyal medya kişiye büyük bir heyecan ve mutluluk değil ufacık bir sarhoşluk verir. Pettman’ın “eseriklik” olarak tanımladığı bu bayağılık hali tatmin, ego takviyesi, övünme, tanınma, merak, utanç gibi bir sürü duygudan müteşekkil bir “homeopati”dir. (Pettman, 2017: 20). Yazara göre bu çağın insanı genel ile özel arasına sıkışıp kalmıştır. Bir yanda haklar, sorumluluklar, kişilik, faillik sahibi bir vatandaş, diğer yanda beğenilere, profillere sahip ardında çerez kırıntıları bırakan bir tüketicidir. Fakat bu aynı zamanda bot olmak ile olmamak arasında kalmaktır (Pettman, 2017: 16). Zaten artık kişiler dijital özneler dönüşmüştür. Kodak’a göre bireyin sanal dünyada yeni iletişim teknolojileriyle sergilediği varoluş düşünseldir. Çünkü dijital ortam bireyi bu yönde manipüle eder. Bireyin davranışları planlı ve tasarlanmış hale gelir. Gerçek dünyada nitelikleriyle özgün bir şekilde var olan insan dijital dünyada fiziksel varlıktan dijital özneye dönüşmüştür (Kodak, 2018: 96).

İnsanın dijital bir özne olması elbette onun değerlerini ve değerlere bakışını da değiştirmiştir. Mahremiyet de sosyal medya ile dönüşüm geçiren değer/kavramlardan biridir. Daha önce bahsedildiği üzere mahremiyet, tarihsel olarak değişime uğrayan bir değerdir. Selim Demirci, mahrem olanın ne olduğu ile ilgili toplumsal dönüşümü bir tür yıkım olarak tanımlamıştır. Yazara göre, Akif'in *Safahat*'ta bahsettiği nüfus sayım memurundan bile eşinin ismini gizleyen, bu bilgi talebine öldürme tehdidiyle cevap veren kişinin dünyaya ilişkin tasavvuru, birkaç yüzyıl geçmeden yerle bir olmuştur (Demirci, 2016: 42). Günümüzde önceleri mahrem olarak görülen ve sır gibi saklanan kanser gibi hastalıklar artık bir hastalık tecrübesi olarak kamuoyuyla paylaşılabilen, tecavüz, eş-cinsellik gibi hususlar daha sesli bir şekilde dile getirilebilmektedir (Özbay, Terzioğlu & Yasin, 2011: 10). Bununla birlikte 1990'lı yılların başında Soğuk Savaş'ın bitmesi ve internet teknolojisindeki ilerlemeler yeni bir dönemin başladığına dair tartışmalara neden olmuştur. Özellikle sosyal medya, başlangıçta imkân verdiği sesli, yazılı, görsel paylaşımlar sayesinde sunduğu şeffaflık gibi faydalarla ele alınmıştır. Fakat bireylerin gönüllü ya da gönülsüz, özne ya da nesne olarak dâhil oldukları süreç, mahremiyet olgu ve algısını dönüştürmüştür (Anık, 2019: 119). Dijital medyanın iletişimdeki en büyük dönüşümlerinden biri, fiziksel iletişimin en önemli belirleyicilerinden biri olan uzamı yok etmesidir. Uzam yani mekân, iletişimin mahrem ve aleni sınırlarını belirleyen çok önemli bir değişkendir. Mekânın sınırları iletişimin içeriğini, iletişime devam etme kararını, iletişim kuran kişi sayısını etkiler. Mekânın inşa edicisi olarak duvarlar, sınır koyan, birleştiren, güven veren, görünme ve görünmezlik konusunda inisiyatifi bireye veren unsurlardır. Sanal ortamın bu duvarlardan tamamen yoksun olduğu söylenemez zira pek çok yazılım “güvenlik duvarı” ile olamayan uzamı güvenli hale getirmeye çalışmaktadır. Var olmayan mekânı var olmayan duvarlarla çevirmenin soyutluğu, iletişimi kontrolsüz kılmaktadır (Kodak, 2018: 97).

Şişman’a göre dijital dönüşüm öncesinde kişiler gözetilip gözetilmediklerini kapı, pencere, izleyiciye uzaklık, duvar gibi mekanizmalarla kontrol etmekteydi. Fakat günümüzde kişilerin bunlar üzerinde bir kontrolü yoktur zira artık mimari/mekânsal sınırlar yıkılmıştır. Zaman, kayıtların defalarca görülebilmesi dolayısıyla bir kontrol aracı değildir artık. Daha açık bir ifadeyle bilgilerimiz mekân ve zaman tarafından kontrol edilememektedir (Şişman, 2019a: 14). Ali Ayçıl’e göre bütün kadim kültürlerde mahrem kabul edilen ev bu özelliğini artık sonsuza kadar kaybetmiştir zira yeni dijital teknoloji evin her odasını her an dışarıya açık hale getirmiştir (Ayçıl, 2016: 14). Oysa ev, insanın hem tabiatla hem de diğer insanlarla olan ilişkisinde “istenmeyen”in dışarıda bırakılmasını sağlayan “mesafe belirleyici”dir. Evin iç düzenlemesi, dışarıdan gelenin sınırlarını belirlemek üzere düzenlenmektedir (Barbarosoğlu, 2016b: 77, 78). Fakat duvarı, çatısı, penceresi, kapısı olan sağlam ev, artık görünen ve görünmeyen kablolarla delik deşik olmuştur. Ev artık çatlaklarından iletişim rüzgârları esen bir harabedir (Han, 2019: 65).

Ali Ayçıl’e göre bu durum mistik anlatılarda ayrıcalıklı kişilere verilmiş olan “aynı anda başka bir yerde olma” kabiliyetinin sıradan bir hal olarak tecrübe edilmesine yol açmaktadır (Ayçıl, 2016: 15). Dijital teknolojiler, kişinin “burada” ve “bu anda” kalmasına engel olmaktadır. Mahremiyetin en temel unsuru olan zaman ve mekânın sınırları dijital çağda bulanıklaşmıştır. Üstelik artık bilginin doğası değişmiştir. Sanal alemde yer alan bir bilginin kamusal ya da özel olması tartışmaya açık hale gelmiştir. Nazife Şişman, kamusal ve özel bilgi arasındaki belirsiz yeni sınırı şu şekilde açıklamıştır:

Eskiden açığa vurulmadıkça pek çok şeyin özel olduğu düşünülürdü. Şimdi ise özel olduğu ispatlanıncaya ya da özel olduğu belli çabalarla tescilleninceye kadar pek çok bilgi ve belge kamusaldır kabulü var. (Şişman, 2016b, s.20)

Boyd ve Crawford’a göre çevrim içi bir paylaşımın herkes tarafından erişilebilir olması o bilginin kamusal olduğu anlamına gelmez zira “kamusalda olmak” (*being in public*), “kamusal olmak”(*being public*) demek değildir (D. Boyd & Crawford, 2012: 673). Bu durum telif hakları başta olmak üzere birçok etik sorunu beraberinde getirmektedir. Örneğin Mart 2018’de Ahmet Batman isimli kişinin yazdığı *Beni İçinden Sev* isimli kitabın Güçlü Gökozan adlı bir kişinin sosyal medya paylaşımlarından çalıntı olduğu iddia edilmiş (Gökozan, 2019) ve ilgili kişi ve yayınevi hakkında suç duyurusunda bulunulmuştur (Hürriyet, 2019). Gökozan, kitabın tamamen sosyal medya paylaşımlarından çalındığını ifade etmiştir. Yayınevi iddiaları yalanlamış fakat kamuoyu açıklamasında iddia sahibinin “eşsiz bir yaşam sürdürdüğüne inanmış olması”nın gerçekçi olmadığını vurgulamıştır (Destek Yayınları, 2019). Bu örnek, dijital platformlarda kamuya açılan bir paylaşımın kamusallaşıp kamusallaşmayacağı ile ilgili oldukça çarpıcıdır. . Zira herhangi bir sosyal medya paylaşımının ekran görüntüsünün alınarak başka platformlarda paylaşılması, kişilerin başka paylaşımlarda yer alan fotoğraf ya da sözleri herhangi bir iktibas belirtmeksizin kullanması, mobese kayıtlarına giren kişinin mahremiyetinin nasıl yorumlanacağı gibi durumların hangi etik karşılıklarının olduğu açık değildir. Işıklı’ya göre bu durum, geleneksel etik kavramlarının bugünün şartlarında yetersiz kalmasından kaynaklanmaktadır. Dijital çağın yeni etik meseleleri vardır ve bu yüzden yeni kavramlara olan ihtiyaç açık bir şekilde görülmektedir (Işıklı, 2014: 108).

Görüldüğü üzere sosyal medya, mahremiyetin dönüşümünde oldukça etkili bir unsur olarak varlığını sürdürmektedir. Bu bölümde sosyal medya, özel hayatın sunumu bağlamında ele alınacaktır. Sosyal medyada kişilerin paylaşım yapmasına neden olan durumlar temel alındığında kişilerin sosyal medyada var olma ihtiyacının benliğin sunumu ile de ilişkili olduğu görülmektedir. Bu yüzden söz konusu kısım, *Sosyal Medyada Benliğin ve Özel Hayatın Sunumu* alt başlığıyla incelenecektir.

1. SOSYAL MEDYADA BENLİĞİN VE ÖZEL HAYATIN SUNUMU

Erving Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu* kitabında Shetland'da yapmış olduğu çalışmalardan da yararlanarak toplumsal etkileşimler üzerine odaklanmış ve tiyatrodan sosyolojiye uyarladığı kavramlarla her insanın gündelik yaşamda benliğini bir performans şeklinde sunduğunu öne sürmüştür. Goffman'a göre gündelik hayatta herkes bir rol oynamaktadır ve diğerinden de birtakım rollerde bulunmasını beklemektedir. Her toplumsal kurumda belli rol kalıpları vardır ve oyuncular bu toplumsal kurumların amaçlarına uygun olarak kendi performanslarını sergilerler; “sahne önü” ve “sahne arkası” kavramlarıyla Goffman, “oyuncu”ların “seyirci”lerin karşısında sunduğu vitrinde yani sahne önünde ve arkasında farklı olduğunu ifade etmektedir (Goffman, 2016: 30-35).Çıplak iktidarın en açık gözlemlendiği alanın farklı statüden insanların birbirleriyle kurduğu etkileşim sırasında ortaya çıktığını söyleyen Goffman, tüm insanların kendilerini bir şekilde başka insanlara sunduklarını söylemektedir. Bu sunum sırasında kişiler, duruma uygun maskeleri takmakta ve bu maskelerle tanınmaktadırlar. Goffman'a göre kişisel vitrine ait her şey sahne arkasında depolanmaktadır. Bastırılan gerçek duygu ve düşüncelerin yer aldığı arka sahnede kişi, ön sahnede yapacaklarını kurgular. Bununla birlikte ön sahne ve arka sahne bitişiktir; bu yüzden ön sahnenin arka sahneden destek alması anlık ve çok hızlıdır. Goffman, arka sahnenin güvenilir olduğunu, fakat kişilerin arka sahneyi tüm “seyirci”lerden gizlendiğini ifade etmiştir. Çünkü kişiler, seyircilerin beklediği davranışları sergileyerek diğerleri tarafından kabul görmeyi, iyi bir izlenim bırakmayı ve bu izlenimin devamlılığını sağlamayı amaçlamaktadır (Goffman, 2016: 54-78). Mead de kişilerin talep edilen benlik sergiledikleri görüşünü desteklemektedir. Mead'e göre oyuncu olan insan benliğin önemli bir kısmını kendine saklarken, diğerlerine bir “cephe”/ “yüz” göstermektedir (Mead, 2017: 13-14). Gürbilek, bugün “kişi” anlamına gelen “persona”nın eski Yunan'da

oyuncuların sahnede taktıkları maske anlamına gelmesine dikkat çekmiş ve kişinin öteki ile kurduğu ilişkinin sahteliğini vurgulamıştır (Gürbilek, 2016: 56). Nitekim Sennett’e göre en eski Batı düşüncelerinden biri, *theatrum mundi* yani bizatihi toplumun bir tiyatro olarak görülmesidir. Örneğin Platon yaşamı Tanrı’nın kukla gösterisi olarak tanımlamaktaydı. Hristiyanlıkta dünya tiyatrosunun tek seyircisinin Tanrı olduğu inancı hakimdi. Sennett’e göre kişilerin sokak ve ev kıyafetlerinin farklı olması, yani bedenin dekore edilen bir nesne olarak sunulması, toplumsallaşmanın sahicilik üzerine kurulmadığına işaret etmektedir (Sennett, 2016: 55). Kaya’ya göre sağlıklı her insanın sahte ve gerçek benliği vardır. Bu olumsuz bir durum değil, sosyal yaşamın bir gereğidir. Yazara göre önemli olan sahte benliğin (*false self*) kalınlığı değil, gerçek benlikle (*true self*) arasındaki mesafedir (N. Kaya, 2019: 170):

Çocuğunuza “teşekkür ederim” demesini öğretirsiniz. Aslına bakarsanız çocuğunuza teşekkür ederim demesini çocuk gerçekten bunu kast ettiği için değil, sırf kibarlık nedeniyle öğretirsiniz. Diğer bir deyişle çocuğunuza iyi davranışları öğretmeye başlarsınız ve çocuğunuzun yalan söyleyebilmesini, yani hayatını idare ettirebilecek ölçüde görgü kurallarına uyabilmesini umarsınız. Çocukların çoğu sosyalleşmenin bir bedeli olarak samimiyetsizleşmeyi kabullenebilir hale gelirler (Winnicott’tan aktaran Kaya, s.170).

Debord’un *Gösteri Toplumu* kitabına Feurbach’tan alıntılanarak yaptığı giriş de toplumsallığın sahtelikle ilişkilendirilmesinde oldukça çarpıcı bir örnek sunmaktadır. “Çağımızın tasviri nesneye, kopyayı aslına, temsili gerçekliğe, dış görünüşü öze tercih ettiğine kuşku yoktur. Kutsal olan tek şey yanılsama, kutsal olmayan tek şey ise hakikattir.” (Debord, 2017, s.33). Bununla birlikte Baudrillard’ın “simulakr” ve “simüasyon” kavramları da sosyal medya ve mahremiyet ilişkisi bağlamında ele alınacak hususlardandır. Baudrillard kitle iletişim araçlarının hâkim olduğu bir dünyada toplumun

simülasyona çağına girdiğini ifade etmektedir. Baudrillard’a göre artık göstergelerin kendilerine özgü bir hayata sahip olduğu, modeller, kodlar ve göstergeler tarafından yapılandırılan yeni bir toplumsal düzene, “semiurgic topluma” geçilmiştir. Simülasyonlar toplumunda modeller ve kodlar tecrübeyi yapılandırmakta ve gerçeklik arasındaki ayrım aşınmaya başlamıştır. Postmodern dünyada imaj ya da simülasyon ve gerçeklik arasındaki sınır infilak edip içe göçmüştür. Bu içe göçme ile birlikte gerçeğin zemini yok olmuştur. Daha açık ifadeyle, artık filmlerde ya da dizilerde doktor rolü oynayanlardan gerçek hayatta da doktorluk yapması beklenmektedir. Bu ise artık hipergerçekliği doğurmaktadır. Yani gerçek ile gerçek olmayan arasındaki ayrım bulanıklaşmaktadır. “Hipergerçeklik”teki “hiper”, gerçeğin gerçekten daha gerçek olduğuna işaret etmektedir. Buradaki gerçek ise yeniden tasarlanıp üretildiğinde yani simule edildiğinde gerçekten daha gerçek hale gelmektedir. Hipergerçek artık gerçeğin yerine geçmiştir ve simülasyonlar gerçekliği oluşturmaya başlamıştır (Best & Kellner, 2011: 148-52). Bugün “gibi görünmek”, “sahip olmak”tan daha önemli hale gelmiştir. Hatta bireysel gerçeğin ortaya çıkması ancak “kendisi değilse” kabul edilebilirdir (Poyraz, 2019: 33).

Görüldüğü üzere sahiciliğin yıkımı, toplumsal yaşamının en önemli etkileşim yöntemlerinden biri olarak görülmektedir. Sosyal medya, yapısı itibarıyla söz konusu kavramlarla açıklanmaya oldukça müsaittir. Zira sosyal medyada, kişinin diğerlerinden ayrılması ve başkalarıyla bağlantı kurması “profil oluşturmak” ile mümkündür. Kişinin gerçek ve kısmen veya tamamen kurgulanmış bir profil oluşturması, daha açık bir ifadeyle, kendisiyle ilgili bir dizi düzenlenmiş bilgiyi inşa etmesi ve paylaşımlarını diğerlerinin tepkilerine göre düzenlemesi söz konusu kavramlarla temellendirilebilmektedir. Nitekim kişilerin paylaşımlara yönelik tepkileri takip etmesi ve başkalarını da bu doğrultuda denetlemesi sıradan bir durum haline gelmiştir (Anık, 2019: 120). Sanal ortamda gerçek ve kurgu iç içedir. Gerçek ortamda kişinin

davranışlarında kullandığı kalıplar, sansürler, dijital ortamda kurgulanır ve gerçeklik anlamından uzaklaşır. Her şeyin birden fazla kopyası olduğu gibi birey de tek kişi değildir. Sahip olunmayan hayatlar dahi sunulmakta ve “mış gibi” sergilenmektedir (Kodak, 2018: 97). Kaldı ki günümüz çağında gündelik hayat sosyal medyaya taşınmıştır. Sosyal medya ortamları üzerine yapılan çeşitli araştırmalar da sosyal medyanın benliğin sunumunda oldukça münbit bir alan olduğunu, kişilerin sosyal medyada benlik sunumu taktiklerini kullandığını ortaya koymuştur (Boz, 2012: 23).

Fakat sosyal medya, kişinin sadece diğerlerinde iyi izlenim oluşturmak üzere profilini yapılandığı bir ortam değildir. Kişiler, sosyal medyada sadece maske takmamakta, aynı zamanda maskelerden soyunarak, hiçbir filtre ya da sansür uygulamaksın mahremlerini faş etmektedir. Nitekim Byung-Chul Han’a göre günümüz dünyası temsil ve yorumun olduğu bir tiyatrodan çok mahremiyetin sergilendiği, satıldığı, tüketildiği bir pazardır. Günümüzde temsil, yerini pornografik sergiye, teşhire bırakmıştır (Han, 2019: 53).

Peki sosyal medya bir tiyatro sahnesi mi yoksa bir pazar mıdır? Bu kısımda sosyal medyada özel hayatın ve benliğin nasıl sunulduğu, söz konusu yaklaşımlar ve kamusal alan-özel alan kavramları temelinde ele alınacaktır.

1.1.“Beğeni”ye Sunulmak: Bilinme ve Görünme Arzusu

İnsan, bilinmek ve tanınmak isteyen bir varlıktır. Var olduğunun hissedilmesi, fark edilmesi, beğenilmesi, takdir görmesi, benimsenmesi doğumundan ölümüne kadar önemlidir. Niedzviecki’ye göre kişilerin her şeye sahip olmasına rağmen hep bir eksiklik içinde hissetmesinin kökleri, başkaları tarafından fark edilme arzusunda yatmaktadır (Niedzviecki, 2010: 47). Zaten sosyal medyanın beğeni (*like*) üzerine inşa edilen yapısı, insan fitratına uygunluğu dolayısıyla küresel bir karşılık bulabilmiştir (Yeşil Çelik, 2014:

14). Niedzwiecki, kişilerin Facebook kullanma, blog yazma, realiti şovlara katılma gibi mahremiyetini kamusalılaştıran her türden davranışla anlam, şöhret hatta maddi gelir elde etmeye çalışmasının nedenini “ben burdayım” deme ihtiyacıyla açıklamıştır. Kişinin kendini ümitsizce ortaya çıkarması, ekranın mavi ışığını kendi karanlık odasına tercih etmesi, varlığından birilerini haberdar etme arzusudur (Niedzwiecki, 2010: 235). Bauman ise bunu “sosyal ödülleri toplama arzusu” ile açıklamaktadır. Bauman’a göre kişilerin kendi mahremini paylaşmasının ve her an paylaşım yapmasının arkasında yatan motivasyon, insanın kendisini sosyal ödüller için pazarlamasıdır (Bauman & Lyon, 2013: 148).

Byung-Chul Han’a göre Facebook’un paylaşımlar için *Dislike* (Beğenmedim) seçeneğini sunmaması oldukça anlamlıdır zira olumluluk toplumu olarak adlandırdığı toplumsal yapı, iletişimi kesintiye uğratacak her türlü olumsuzluktan kaçınmaktadır. Fakat bu sadece duygusal bir tercih değil aynı zamanda ekonomiktir zira iletişimin değeri, enformasyon değiş tokuşunun hız ve hacmidir ve hacim arttıkça ekonomik değer de artar. “Beğenmedim”, iletişimi bozduğundan ekonomik getiriyi sarsmaktadır (Han, 2019: 23).

Han’ın ihmal ettiği husus, “beğenmeme”nin de yeni bir iletişim türü oluşturduğu ve bunun da azımsanmayacak bir “getiri”de bulunmasıdır. Zira sosyal medyada, özellikle Twitter’da başlayan linç akımı, kişilerin paylaşımlarını elden ele yaymakta en az beğeniler kadar etkilidir. “Reklamın iyisi kötüsü olmaz” anlayışı pekâlâ geçerliliğini korumaktadır. Sosyal medya platformları, toplumda görülmesi muhtemel çatışmaların daha büyük hacimde, oldukça cesur ve hızlı bir şekilde gerçekleşmesine müsaittir. Kişilerin paylaşımları kolaylıkla bir infiale neden olabilmekte, dahası kınanan paylaşım hukuki karşılıklar bulabilmektedir. Dolayısıyla ekonomik getiride önemli olan sadece “beğeni almak” değil, “tık almak”tır. Nitekim Facebook, artık paylaşımlar için içinde kızgın, şaşkın gibi ifadelerin olduğu emoji’leri de kullanıma açmıştır.

Bununla birlikte, görülmenin ekonomik değer ürettiği fikri oldukça isabetlidir. Zira kişinin görünür olması, bir tür “sergi değeri” oluşturmakta, dolayısıyla görünmez olan hiçbir ilgi yaratmadığı için “yok” kabul edilmektedir. Byung Chul Han’a göre *face* sergi değeri en yüksek yüz d r. Oysa sergileme çabası kişiyi yüzünden etmektedir (Han, 2019: 29).

Kişinin yüzü, yani dışarıdan nasıl göründüğü başkasının bakışında gizlidir. Tedirgin edici olmasına rağmen başkasının bakışı kişinin kendine bakışını yeniden yapılandırır, “kendine gelmesini” ve kendisinin farkına varmasını sağlar. Dolayısıyla başkası, kişinin kendine ayna tutabilmesi için bir fırsattır ve bu yüzden insan kendisini başkasına göstermek,  tekince fark edilmek ister. Varlığını başkasına gösteren insan aynı zamanda başkasına bağlılık içindedir (Poyraz, 2019: 32). Dolayısıyla aslında ötekinin bakışı insanın tekamülü için elzemdir. Fakat yüz ve bakış anlamını yitirmiştir. Atay’a göre yüz *selfie* ile yok edilmiştir (Atay, 2017: 58). “Selfie” insanlığın kimliğini sorgulamak gibi bir amacı olmadığını göstermektedir. Yazara göre selfinin amacı dışarıdan nasıl g r nd ğ m zle ilgilidir. Dolayısıyla bu bir “ z ekim” değildir, zira kişinin “ z”öyle içi yoktur. Bu, “ z” n  göstermekten çok “maske”yi standartlaştırmaktır. Bu yüzden *selfie* kavramı eğer T rk eleştirilecekse ismi “ zmaske” olmalıdır. Atay’a göre maske her şey, öz hiçbir şeydir:

 nsan hiçbir zaman kendisi olmayıp insanlar arasında doğan bir biçim tarafından tanımlanmış olduğundan kendi özünde bile sahtedir.  nsan olmak oyuncu olmak demektir, insan olmak insan taklidi yapmaktır.  nsana maskesini çıkarmayı  ğ tlemiyorum (bu maskenin ardında bir yüz yok.). Ondan istenebilecek tek şey, durumundaki yapaylığın bilincine varması ve bunu itiraf etmesidir (Witold Gomrowicz’den aktaran Atay, s. 60).

Niedzwiecki'ye göre kişinin görüntüsünün kaydedildiğinin farkında olması spontane davranışları zaten engeller. Kişinin sosyal medyada ve sokakta farklı davranmasının nedenlerinden biri kişinin izlendiğinin farkında olmasıdır. Zira sokakta yürürken kişinin varlığının fark edilmesi için diğerlerini tahrik eden hiçbir şey yoktur. Diğerlerinin kişiyi izlenmeye değer bulmasının yolu “farklı” olmasıdır. Farklı olan aynı zamanda “havalı” ve “gurur kaynağı”dır (Niedzwiecki, 2010: 55). Sosyal medyanın gerçeklik gibi bir kaygısı yoktur.

Ellul, gerçeklik ve hakikati ayırır ve gerçekliği göze, yani görme duyusuna bağlarken, hakikati kulağa ve işitmeye bırakır. Göze gelen (imaj) ile kulağa gelen (söz) ayrımını yapan Ellul'a göre hakikatin görünür olmak gibi bir kaygısı yoktur fakat gerçeklik bir ontolojik zorunluluk olarak kendini ispat etme ihtiyacındadır (Can, 2018: 22). Görülen şeyin inşa edildiği, dolayısıyla modern bilimlerin pozitivist düşüncesiyle şekillendiğini belirten Ellul, bu varoluşun din, cinsiyet, eğitim düzeyi fark etmeksizin toplumun her kesimince benimsenerek kültür oluşturduğunu iddia eder (Can, 2018: 22). Tayfun Atay'a göre içinde yaşadığımız çağ imaj çağıdır ve düşünce, söylem ya da eylemden çok görüntü önemlidir. Yazarın Descartes'in ünlü “Düşünüyorum, öyleyse varım” sözünden mülhem “Görünüyorum, öyleyse varım.” şeklinde özetlediği yaklaşım, Atay'a göre günümüzün mottosudur. 1950'li yıllardan itibaren yaşamı dönüştüren teknoloji, yazılı kültürün etkisini kırmış ve görsel kültürün önünü açmıştır. Atay'a göre, yetenek yarışmalarında zengini de fakiri de jüri önüne çıkaran motivasyon, “var” olmak yani “görünmek”tir. Yeteneğin sadece modern toplumlarda değil en basit yaşam biçimlerinde ya da en eşitlikçi toplumlarda bile “eşitler arasında birinci” olarak öne çıkarıcı olduğunu belirten Atay, insan toplumsallığında tanınma-sayılma şartı olan yeteneğin artık yerini görünmeye bıraktığını vurgulamaktadır (Atay, 2017: 31). Bugün bir şeyin taşıdığı değer onun dijital görünürlüğü üzerinden belirlendiği için Google

aramasında çıkmayan birinin gerçekliği sorgulanmaktadır. Birinin Facebook kullanmadığı itirafının bir hayaletle konuşuyor hissi vermesi buna işarettir (Pettman, 2017: 87). Daha açık bir ifadeyle “Kamusal alanda değilsen kaybolursun. Teşhir etmezsen yoksun.” (Pettman, 2017: 113). İslam Can’a göre, görülen/gösterilene atfedilen bu kutsallıkla mahremiyet gibi sayılabilir olmayan tüm dinamikler yok sayılmaktadır (Can, 2018: 17).

Oysa sır ve karanlık, hayranlık ve merak uyandırmaktadır (Han, 2019: 35). Richard Sennett, *Ten ve Taş* kitabında Atinalı soylu bir devlet adamının kadınlara şu şekilde tavsiye verdiğinden bahsetmektedir: “Bir kadının en büyük zaferi, ister övgüyle ister yergiyle olsun, erkeklerin en az sizden bahsetmesidir.” Dönemin kabul gören görüşüne göre kadınlar şehirde gölgede kalmalıdır (Sennett, 2019: 63). Bu anlayış her ne kadar kadının kamusal olarak mahrem görülmesiyle açıklanabilirse de, bilinme arzusunu olumsuzlaması bakımından dikkate değerdir zira modern öncesi toplum, modernizmin aksine kıymeti görünmemeye atfetmektedir. Hatta Walter Benjamin’e göre kült görevi üstelenen nesneler için önemli olan görünmek değil, mevcudiyettir. . Kült eserlerin değerleri görülmeleriyle değil erişilemeyecek bir ortamda gözlerden uzak tutulmalarıyla artar. Bu yüzden bazı Meryem resimleri örtülü tutulur. Ayırma, sınırlama, kilit altında tutma her ne kadar olumsuz görülse de kült değerlerin oluşmasına katkı sağlar (Han, 2019: 25). Byung-Chul Han bu durumu ışık metaforunu kullanarak açıklamaktadır. Ona göre şeyler karanlıkta değil aşırı ışık altında yok olur. Oysa günümüz toplumu görünmez olanı, sergilemeye değer bir değeri olmamakla, ilgi yaratamamakla itham etmektedir (Han, 2019: 29).

Niedzwiecki, bazı şeyleri bilmemenin değerinin paha biçilmez olduğunu vurgulamıştır. Yazara göre yaşamın ölçülemeyen değeri, gizemi sırlardan ileri gelir:

Âşık oluyoruz, çünkü neler yaşanabileceğini bilmiyoruz. Güzel olanın tadını, her şeyi bilmediğimiz için çıkarabiliyoruz. Öyle ya, bir gün hastalanacağımızı ya da öleceğimizi, hatta bunların ne zaman meydana geleceğini bilerek mutlu olamayız (Niedzwiecki, 2010, s. 300).

Fatma Barbarosoğlu'na göre, yasaklanmasına rağmen çöküş dönemlerinde şatafat ve gösteriş artmakta, bireyler “olmak”tan vazgeçip “fark edilme”yi öncelemektedir (Barbarosoğlu, 2016b: 13). Fatma Barbarosoğlu, Hz. Aişe'nin âmâ bir adamın karşısında örtünmediği için Hz. Muhammed'den aldığı “Sen onu görmüyorsan da o seni görüyor.” ikazını, gözü ve görmeyi esas alan anlayışla açıklamaktadır. Ona göre, görünerek var olma, geleneksel kültürden kopuşun göstergesidir zira geleneksel kültürde gören-görünen ilişkisinde üstünlük, görene aittir. Yaratıcının herkesi gören fakat görülmeyen olması, padişahın tebdil-i kıyafet gezmesi, II. Mahmut'un kadınların kendisine hayranlıkla bakmasını yasaklaması, padişah kızlarının evleneceği erkeği görme imtiyazına sahip olması gibi birçok örnek üzerinden Barbarosoğlu, görmenin bir tür iktidar ve denetleme gücü olduğunu belirtmiştir. Ona göre, kendisine hayranlıkla bakan kadın bakışına yasak getiren padişahın kadınların kendi huzuruna yaşmaklı çıkmasını da yasaklaması, sultanın gören-görünen hiyerarşisinin bozulmasına karşı aldığı tedbirdir. Zira görünmek konusunda seçici olma, yani kendisini göreceği kişiye karar verebilme, bir güçtür ve görünmek de aynı zamanda denetlenmek anlamına geldiğinden iktidar sahibinin gücünün azalmasına neden olmaktadır (Barbarosoğlu, 2016b: 12-16).

Nazife Şişman ise, Yaratıcı'nın görüntü ile temsilinin yasak oluşunu, hakikat-görüntü arasındaki ilişkiyi metafizik ve felsefi olarak açıklayan bir örnek olarak yorumlamıştır. Şişman'a göre Hz. Musa'nın Tanrı'yı görme isteğinin dağın parçalanması ile sonuçlanması, aslında kıssanın “*Hak görüntü (imaja) hapsedilemez.*” şeklinde ifade bulmasıdır (Şişman, 2016b, s.21) Malik Allola, Cezayir'de sömürgecilerin peçeyi

yasaklaması da gören-görünen hiyerarşisinin bozulmasını engellemeye yönelik bir tedbir olarak yorumlanmıştır (Şişman, 2016b: 21).

Nietzsche de insanın nasıl bir cehalet içinde yaşadığını kabul etmesinin yetmeyeceğini, aynı zamanda kişinin cehalet istencinde olması hatta bunu öğrenmesi gerektiğini ifade etmiştir. Ona göre cehalet olmadan hayat imkânsız olduğu gibi, canlıların gelişmesinin cehaletle mümkün olduğunu kavramak şarttır (Han, 2019: 19).

Yukarıda ayrıntısıyla açıklanan bilinme ve görünme arzusu, sosyal medya ile yeni bir şöhret kültürünün ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Bu yeni tür ünlenme formu patolojik sayılabilecek üç temel duruma neden olmaktadır. Teşhir, dikizleme ve ifşa. Söz konusu kavramlar iç içe geçmiş ve etki eden faktörler ve sonuçları itibariyle ayrıştırılması güç terimlerdir. Aşağıda söz konusu kavramlar olabildiğince ayrıştırılarak ele alınacaktır.

1.2. Şöhret Kültürü

Ün sahibi olmanın toplumsal hayatta önemli hale gelmesi 19. yüzyıla denk gelmektedir zira modernizm kendini görünürlük ve ispat isteğiyle sunmakta ve sekülerleşme, sanayileşme ve şehir hayatı insani manevi olandan ve tabiattan koparmaktadır. Fransız İhtilalinden bu yana tarihi bir kahraman ya da kral olma arzusu, kitlesel bir ayaklanmadan çok bireysel kurtuluş çabasına dönüşmüş, bireysel başarı kapitalist sistemin en belirgin erdemi olarak ekranlarda kutsanmıştır (Şakı Aydın, 2018: 18). “Yıldız” kavramı ise endüstriyel toplumun, başka bir ifadeyle kalabalık içindeki yalnızlığın sonucudur. Yani yıldızlar, insan hayatının bozulmasıyla doğmuştur. 20. yüzyılda sinemanın yaygınlaşması ve kentleşmenin de bu sonuçta azımsanmayacak ölçüde etkisi olmuştur (Niedzwiecki, 2010: 59, 60).

Şakı Aydın’a göre Latince *celebritas* kökünden gelen şöhretin, ilk kez 1380 yılında “dini tören” anlamında kullanılması çarpıcıdır. Kelime, dini anlamından sıyrılarak iktidar-birey ilişkisinde iktidarı seküler topluma vermektedir. Daha açık bir ifadeyle “dini tören”in “hakkında çok konuşulan kişi”ye evrilmesi, şöhretin “sahte yeni din” olarak ön plana çıktığına, kapitalizmin değerleri fiyatlandığına işaret etmektedir (Şakı Aydın, 2018: 21-25).

Kitle iletişim araçları, sanatı da kitlesel tüketime açmış, yıldızlaşan isimlerin tanınırlığını kolaylaştırmıştır (Şakı Aydın, 2018: 20). Fakat sosyal medyanın hayatımıza girmesiyle, kişilerin tanınma ve unutulma hızı da aynı oranda artmıştır. Pettmann’a göre Andy Warhol’un mikro şöhrete ilişkin kehaneti doğru çıkmıştır fakat bu süre artık on beş dakika değil mikro saniyedir (Pettman, 2017: 76). Atay’a göre günümüz medya teknolojileriyle kişiler, sürekliliği olmayan fakat kolay ulaşılan bir şöhrete kavuşmaktadır. Bu çağ, sıradan insanı şöhrete ulaştırarak şöhretin sıradanlaşmasına şahitlik etmektedir. Bu yüzden Atay’a göre günümüzü “Meşhuriyet çağı” olarak tanımlamak mümkündür (Atay, 2017: 16).

Andy Warhol’un bir fotoğrafa bakarken ironik bir biçimde “Bu fotoğrafta ünlü birini sıradan bir işle meşgulken görüyoruz.” demesi manidardır. Brian McNair’e göre bu durum toplumsal eşitliği sağladığı için iyi bir kültüre neden olmaktadır:

Artık hepimiz daha eşitiz. Daha da fazlası, artık birbirimizi daha iyi anlıyor, birbirimizi dışlamıyoruz. Eşcinsel ya da heteroseksüel, orta sınıf ya da zengin. Herkes birbirinin dünyasına aşına. Ünlü insanlar iyi bir örnek. *Big Brother* (Biri Bizi Gözetliyor) isimli televizyon programı sıradan kişileri popüler yapıyor. Şimdi de *Celebrity Big Brother* (Yıldızları Gözetliyoruz) başladı. Bu programda popüler insanlar sıradanlaşıyor. Demek ki toplumda bir demokratikleşme söz

konusu. Bunun sağlıklı bir gidiş olduğunu söyleyebiliriz (Brian McNair'den aktaran Niedzwiecki, 2010, s. 39-40).

Atay'ın "Her canlı şöhreti tadacaktır." şeklinde özetlediği durum, Descartes'in ünlü sözünden ilhamla "Görünüyorum, o halde varım" olarak açıklanabilmektedir. Yazara göre artık düşünmeye değil görünmeye ihtiyaç vardır. "Kafa yorma"nın yerini "kafa dağıtma" yolunda "seyir" almıştır, "entelektüel"in tahtına "enkırmen" oturmuş, "öğretmen" "şovmen"in cazibesine yenik düşmüştür. Katiller sırta kadem basıp kaçmak yerine şöhretin büyüüne yenik düşerek stüdyolarda kendine yer bulmuştur. Görünmemek, yok olmakla öylesine eşleştirilmiştir ki, konusu evlilik, yemek, cinayet, kayıp vb. olan her türlü programda tüm mahrem hayat sansürsüz sergilenmiş, yani yazarın deyimiyle "kültürel pornografi" ekrandan hiç düşmemiştir. Her yerin ekran olduğu çağımızda, görünenin itibarlı olduğu sanılmıştır (Atay, 2017: 67). Oysa kişilerin ün sahibi olması için olağanüstü bir gayret ya da yetenekten çok, kamusal alandaki diğer rakiplerinden kişilikleriyle ayrışması yeterlidir. Hatta marjinallik ve sıra dışılık şöhreti hızlandırmaktadır (Şakı Aydın, 2018: 26). Türkiye'de en çok takipçisi olan sosyal medya fenomen²lerine bakıldığında herhangi bir beceri bakımından ayrıcalıklı olmaktan çok, günlük hayatta yaşanabilecek sıradan durumları daha eğlenceli içerik haline getiren kişilerin olduğu görülmektedir (Boomsocial, 2019). Sosyal medya fenomenlerinin içeriklerini ürün tanıtımı amacıyla kullandığı (Aslan & Ünlü, 2016: 50) da göz önüne alındığında kişilerin sosyal medyada daha fazla tıklanmak için görünürlüğünü arttırmaya çalışması anlaşılabilmektedir.

² Micro-celebrity" ya da "B-listcelebrities" olarak isimlendirilen ve Türkiye'de "sosyal medya fenomeni" olarak tanınan bu kişiler, internet sayesinde popülerlik kazanarak bir kült olan ya da takipçi kazanan kimseler olarak tanımlanmaktadır. Her ne kadar Hollywood yıldızları kadar ünlü değillerse de sosyal medyada çok sayıda takipçileri bulunmakta ve çoğunun hesapları asistanlarınca yönetilmektedir (Aslan & Ünlü, 2016: 53)

Şakı Aydın’a göre şöhret modern insan için “seküler ölümsüzlük”tür (Şakı Aydın, 2018: 18). Bu yüzden kişiler fanilikten yeniden sıyrılmak için sıklıkla paylaşım yapmak zorundadırlar. Julia Allison’un aşağıdaki ifadeleri bu durumun oldukça anlaşılır özetini sunmaktadır:

Eğer arada yellemez, onu tazelemezsensiz sönüverir. Bu iş YouTube’a video yüklemeye benzemez. Bir video sizi ünlü yapabilir fakat zamanla unutulursunuz. Popülerliğimi korumak için bloğuma sürekli yeni yazılar eklemem gerekiyor (Niedzviecki, 2010, s. 58).

Barbarosoğlu’na göre şöhrete talip olanlar, denetlenmeye de gönüllü olarak boyun eğmektedirler, dolayısıyla hayatları ve bedenlerinin her durumu köle ve cariyelerin sınırlarından bile daha dardır (Barbarosoğlu, 2016b: 16). Daha fazla göz tarafından denetlenmeyi kabul etmek, Barbarosoğlu’na göre insanın Yaratıcı tarafından her an gözetlendiği inanç ve bilincinin kaybolmasına neden olmaktadır (Barbarosoğlu, 2016b: 16).

1.3. “Dijital Görücü”lük: Teşhir ve Dikizleme Kültürü

Teşhir, sözlükte “gösterme, sergileme, herkese duruma, dile düşürme, ceza olarak halka gösterme” olarak tanımlanmaktadır. Kişilerin sosyal medyada görünmekten aldıkları zevkin devamını sağlayabilmek için kendilerini sürekli olarak sunması olarak da açıklayabileceğimiz kavram, Can’a göre sadece bilinçli bir sergileme değil, aynı zamanda kişinin “*gösterme tutkusu ve şehveti yüklenen nesnelere, kendisini ya da benliğini iliştiymesidir.*” (Can, 2018, s.11) Can’a göre beden artık yaratıcının emaneti değil galeride sunulan bir nesnedir (Can, 2018: 12). Kaldı ki beden, zaten modernizmle birlikte cinsel bir meta haline gelmiştir. Özellikle kadın bedeni teşhir ürünü olarak

sergilenmektedir³ (Aktaş, 1995: 108). Giddens’ın ifadeleriyle, “*beden, bireysel kimliğin düşününsel projesinin esas parçası haline gelmiştir* (Giddens’tan aktaran Dyhouse, 2015, s. 200).

Bununla birlikte kişiler sosyal medyada sadece bedenlerini değil, bir bütün olarak kendilerini, hayatlarını bir meta olarak sunmaktadır. Görülmek ve bilinmek arzusu, görülmezse yok olacağı hissine ve kişilerin çevrimdışı anlarını bir tür zaman kaybı olarak görmelerine neden olmaktadır. Öyle ki 2008 yılında Webster’s New World Dictionary “abartılı paylaşım” tamlamasını yılın buluşu seçmiştir. “Gelişmekte olan yeni dil” olarak ifade edilen tanım, kişisel bilgileri ortaya sermek, özel hayatı teşhir etmek, teşhire maruz kalan kişiden ısrarla onay beklemek olarak tanımlanmıştır. Niedzviecki’ye göre teşhire neden olan şey, kişilerin ünlüler gibi izleyici kitlesi önünde yaşamak istemesidir (Niedzviecki, 2010: 269). Byung-Chul Han’a göre bu bir sömürüdür, zira ikameti ortadan kaldırır. Tüm dünya sergi salonu haline geldiğinde ikamet etmek imkânsız hale gelir (Han, 2019: 28).

Duvara çizdiği resimlerine rağmen kimse tarafından görünmeyen ve ününü bu gizeme borçlu olduğunu iddia eden Banksy, insanların mahremini ortaya dökmek konusundaki hevesine anlam veremediğini, görünmezliğin “süper güç” olduğunu ifade etmiştir. Her ne kadar sanatçı mahremiyeti korumanın gerekliliğinden bahsetmek yerine,

³ Fakat Sennett’e göre, bedenin teşhir edilmesi sadece günümüze has bir durum değildir. Batı’da beden ve şehri incelediği *Ten ve Taş* kitabında, Antik Yunan’da çıplak bedenin, kendilerini şehirde evinde gibi hisseden ve kendilerine çok güvenen bir halkın sembolü olduğunu belirtmiştir. Dönemin sanatsal tasvirlerinde savaşçı liderlerin bedenleri yalnızca kalkan ve mızraklarla örtülü olacak şekildedir. Şehirde delikanlılar çıplak bir şekilde güreşmekte, kamuya açık yerlerde “bedenleri gözükecek kadar gevşek” giyinmektedir. Bu durum, Antik Yunan’da çıplak erkek bedeninin kişinin zayıflığına değil, aksine güçlülüğüne ve hatta medeniliğine vurgu olarak yorumlanmıştır. Çıplaklık ve teşhir, bir vatandaş olarak vakarı sembolize etmektedir. Fakat bu durum, kadın bedeni için söz konusu değildir. Zira bu dönemde insanın vücut sıcaklığına ilişkin genel tutum, giyinmeye olan ihtiyacı belirliyordu. Vücut sıcaklığına yoğunlaşıp onu düzenleyebilenlerin giysiye ihtiyacı yoktu. Üstelik sıcak vücut soğuk vücuda göre daha ateşliydi ve daha hızlı tepki verebiliyordu. Kadınların vücudu, erkeklere nazaran daha soğuk olduğu için kadınların giysiye ihtiyacı vardı. Bu yüzden kadınlar çoğunlukla eve kapanıyor, evde dizlerine kadar uzanan ince tunikleri dışarıda ayak bileklerine kadar kaba ve mat kumaştan tunikler giyiyorlardı. Kölelere yönelik tutumda ise, erkeklik dikkate alınmıyor, kölelik şartlarının vücut ısını düşürdüğüne inanılıyordu. Yunanlılar vücut ısısı bilimini bir tür tahakküm aracı olarak kullanıyorlardı (Sennett, 2019:17, 25, 27).

gizlilik ve gizemi şöhret elde etmek için araçsallaştırırsa da (Manav, 2016: 57) görünmez olmanın bir dönem film ve kitaplara konu olan bir hayal olduğu bilinmektedir. Bir dönemin hayalinin bugün kendisinden kaçılan bir hayalet haline gelmesi, mahremiyetin dönüşümü konusunda oldukça düşündürücüdür.

Byung-Chul Han’a göre bu durum, her şeyi görüntüye indirgemekte ve böylece her özne kendi reklam nesnesi haline gelmektedir. Böylece toplum pornografiye çevrilmiş, ifşa edilmiş, ortaya dökülmüştür. Dolayısıyla her şey derhal tüketilmek zorunda olan bir meta muamelesi görmektedir (Han, 2019: 17). Niedzviecki bunu, sosyal medyanın doğası gereği libidinal olmasıyla açıklamıştır. Çünkü içerik itibariyle araba pornosu, yemek pornosu, mimari pornosu, sanat pornosu veri pornosu vb. tüketilmekte ve hayatın her alanını pornografik hale gelmektedir (Niedzviecki, 2010:193).

Bununla birlikte bilinmek arzusu, bilmek, öğrenmek duygusunu tetiklemekte, kişiler aynı zamanda diğerinin ne yaptığını merak konusu etmektedir. Yani tüketilen, tüketildiği kadar tüketmeyi arzu etmektedir. Böylece “stalklamak” olarak tanımlanan “biri hakkında araştırma yapma, bilgi toplama” yaygın bir davranış haline gelmektedir. Yapılan araştırmaya göre her üç kişiden biri arama motorlarında kişisel sebeplerden dolayı bir kişiyi araştırmakta, interneti tanıdıkları biri hakkında bilgi toplamak için kullanmaktadır (s. 18). Bunu yılda en az birkaç defa yaptıklarını, bunun zaman öldüren bir eğlence olduğunu bilmelerine rağmen merak duygusunun bir tür eğlence sunduğunu belirtmişlerdir. Niedzviecki’nin “dikizleme kültürü” olarak ele aldığı bu durum, “bilmen ve bilinmen gerek” şeklindeki düşüncenin gizlice fısıldanan ve hipnoz edici bir tekrarı gibidir (s. 11). Yazarın ifadeleriyle, dikizleme ekmeğimize sürdüğümüz margarin gibidir. Ondan daha tatsız bir şey yoktur fakat her şeyin üzeri onunla kaplanmış (Niedzviecki, 2010: 169).

Sema Karabıyık’a göre, dikizleme bulaşıcıdır ve dikizleyen ve dikizlenen için bağımlılık yapmaktadır. Kişilerin sosyal medya görünürlüklerini “tam pansiyon teşhir” olarak tanımlayan Karabıyık, daha çok görmek, daha çok beğenilmek, daha çok takipçi diye sürüp giden “daha”nın içinde kaybolunan bir sonsuzluk olduğunu ifade etmiştir (Karabıyık, 2016: 19). Can’a göre voyörizm yani dikizleme sapkın bir davranıştır (Can, 2018: 14). Fakat saplantı, bulaşıcılık, bağımlılık gibi patolojik boyutlarıyla ön plana çıkan bu durum, Niedzwiecki’ye göre bir tür sivil denetim oluşturmaktadır. Fakat bu sadece bir denetim değildir. Aynı zamanda siyasi ve kurumsal veri tabanının lokomotif, İnternetin belkemiğidir (Niedzwiecki, 2010: 162). Daha açık bir ifadeyle dikizleme ve teşhir olmazsa arama motorları çalışmaz. İnternet varlığını, “göz”e borçludur.

Can’a göre teşhir ve dikizleme birbirini tamamlayan iki kavramdır zira voyöristler teşhircilerin müşterisi konumundadır (Can, 2018: 15). Dikizleyenler ve dikizlendiklerini bilenler sanal bir bütünlük içindedir ve sürekli birbirlerini teşvik ederler (Niedzwiecki, 2010: 29).

Bu durumu, “dijital görücülük” olarak tanımlamak mümkündür. Bilindiği üzere görücülük, talip olmayı içermektedir. Her ne kadar Türk kültürü kelimeyi “evlenmek amacıyla kız bakmaya gitmek” olarak tanımlasa da burada görücü olmayı, “özel bir amaç için bakmak, incelemek” olarak kabul ettiğimizde teşhire neden olan durumun ötekinin talebi olduğu anlaşılmaktadır. Biri görücü olarak bakmayı iş edinmekte, diğeri görücüye çıkarak bakışı talep etmektedir. Mikroekonomi kavramlarıyla açıklanacak olursa, sosyal medyada teşhir ve röntgencilik, arz-talep dengesini sağlamaktadır. Daha açık bir ifadeyle, sosyal medyada sergiye çıkan her ürün için “alan razı, satan razı”dır.

1.4. Şeffaflık Toplumu: İfşa Kültürü

Son dönem kamu politikalarının en gözde terimlerinden olan “şeffaflık”, hesap verilebilirliği kuvvetlendirmek amacıyla kararların kurallar doğrultusunda alındığı ve bu kuralların muhataplarının gerekli bilgilere açıkça ulaşabileceklerini vadetmektedir. Söz konusu prensip, kurumsal ilke olarak oldukça önemli ve gereklidir.⁴ Fakat günümüz toplumu, kurumlardan beklenen şeffaflığı zoraki dayatan sisteme gönüllü bir şekilde teslim olmaktadır. Byung-Cul Han bunu “şeffaflık toplumu” kavramıyla açıklamış, günümüz dijital kültürünün neden olduğu durumları *Şeffaflık Toplumu (The Transparency Society)* adlı çalışmasında oldukça kapsamlı bir şekilde ele almıştır.

Yazar, Rousseau’nun *İtiraf* adlı eserini bir tür paradigma değişikliği önerisi olarak görmektedir. Zira bundan önce toplum, Sennett’in ifadeleriyle tiyatro sahnesindedir. 18. yüzyılın giysi modası bile tiyatro sahnesindeymişçesine maskeler, abartılı makyajlar, (hatta erkekler bile yüzünü kırmızıya boyamaktadır) saçların arasına tutuşturulan heykelcikler ile doludur. Dolayısıyla Rousseau’nun “Tanrı’ya dönerek kendimi olduğum gibi gösterdim”, “...içimi senin gördüğün gibi ifşa ettim.” şeklindeki ifadeleri şeffaflık toplumunun ayak sesleridir. (s. 65). Yazara göre toplumun bütün süreçlerini, işlevsel kılmak ve hızlandırmak amacıyla kişiler şeffaflığa ve dolayısıyla aynılığa zorlanmaktadır. Bu bir tür “hizaya getirme”dir. Şeffaflık mesafeyi tamamen yok etmektedir. Çünkü mesafe utanca neden olur ve iletişim yavaşlar. Şeffaflık bakışın gördüğü her şeyle rasgele ilişkiye girmesidir. Daha açık bir ifadeyle “fahişelik”tir (Han, 2019: 30).

⁴ Byung-Chul Han’a göre şeffaflık talebi toplumda güvensizlik ve şüphenin olduğunu, ahlaki değerlerin yitirildiğini göstermektedir. Şeffaflığın olduğu yerde güvene yer yoktur. Zira şeffaflık güven yaratmaz, aksine onu yok eder. Bu yüzden şeffaflık gerekli değildir (Chul Han, 2019: 70).

Yazarın oldukça sert ve vurucu şekilde ifade ettiği bu durumu anlattığı eseri, Stanford Üniversitesi’nce yayımlanan İngilizce baskısında aralık bırakılmış kapı resmiyle yayımlanmıştır. Söz konusu kapak, şeffaflığı temsilde oldukça çarpıcıdır. Zira kapı, istenmeyeni dışarıda bırakmak, içeriği “özel” olarak inşa etmekte oldukça önemlidir. Açık kapı genel itibarıyla girişlerde izni gerektirmez zira içerisi dışarıdan zaten görülebilmektedir. Walter Benjamin’in, Moskova’da kaldığı bir oteldeki tecrübesini anlatan yazısı söz konusu durumu açıklamakta örnek niteliğindedir. Benjamin yazısında, otelde kaldığı bir hafta boyunca neredeyse tüm odaların kapısının sürekli aralık tutulduğunu fark ettiğinden ve bu durumun onu çok tedirgin ettiğinden bahsetmiştir. İlk başta tesadüf olduğunu sandığı bu durum, otelde kimlerin kaldığını öğrenince aydınlığa kavuşmuştur. Bu misafirler, hayatları boyunca kapalı bir mekânda kalmamaya yemin etmiş Tibetli rahiplerdir. Benjamin, bu “ahlaki teşhircilik”ten çok etkilenmiştir (Gürbilek, 2016: 28).

Rahiplerin, kültürümüzde “Allah’ın bildiğini kuldan saklamamak” şeklinde ifadelendirilen anlayışına sahip olması ürkütücüdür. Zira kişiler, -bilge de olsalar- ötekine açmak istemediğı hallerden beri değildir. Hatta Byung-Chul Han’a göre insan kendine bile şeffaf değildir. Bireyler arasında bir tür “yarık” olmalıdır. Zira öteki ile ilişkiyi canlı tutan şey şeffaf olmayıştır (Han, 2019: 18). Oysa alenileşme, açık hale getirme, kişiliğın görünmez hale gelmesidir. Kişinin kendini görebilmesini sağlayan şey aynanın arkasındaki sırdır (Poyraz, 2019: 32). Bakışa maruz kalmak, başkalarının gözetilmenin doğal sonucudur ve bireyin başkasını gözeterek davranmaya neden olur (s.39). Belki de bu yüzden insan ruhu, ötekinin bakışından uzak olduğu, tek başına olabildiğı, geçirgenlikten muaf tutulduğu alanlara muhtaçtır. Büsbütün ışık altında olmak “yanmasına”, ruhsal olarak tükenmesine (*burnout*) neden olur. Hayatı hayat yapan

kendiliğinden olmasıdır. Dolayısıyla bu hal, sadece makineler için geçerli olan şeffaflığa izin veremez. (Han, 2019: 17).

Niedzwiecki'nin “dijital kolonoskopi” olarak tanımladığı (Niedzwiecki, 2010: 252) bu hal, daha açık bir ifadeyle en mahreme dâhil olma, her türlü özel bilgiye vakıf olarak kişinin içi ile dışı bir hale getirme, ifşa ve itiraf kültürü ile beslenmektedir. Söz konusu ifşa, kişilerin sadece kendi özel hayatıyla kalmamakta, tanınan birçok kişi paylaşım nesnesi haline gelebilmektedir (Anık, 2019: 129).

Niedzwiecki'ye göre Twitter ifşa üzerine kurulmuştur. Yapılan araştırmalar, kişilerin burada kendileri ile ilgili küçük ayrıntıları itiraf etme şansı bulduğu için Twitter'ı işlevsel bulduğunu ortaya koymuştur. Katılımcılara göre Twitter'da kendisi ile ilgili bir durumu itiraf etmek, bir duvara yazı yazmak gibidir. Duvara bakıp yazılanları okuyan herkes başka bir anlam çıkardığı ve detay verilmediği için ifşa edilenlerin bir anlamı yoktur. Twitter'da sizi gözleyen kalabalığı unutmak çok kolaydır (Niedzwiecki, 2010: 146).

Kendini ifşa etmek bireylere önemli faydalar sağlasa da özellikle sosyal medya ortamlarında birtakım riskler barındırmaktadır. Mahremiyetin yüz yüze iletişimde kendi kendini ifşa etme davranışlarını düzenlediği bilinmektedir. Kendini ifşa etme ve mahremiyeti konu alan sosyal medya araştırmaları anonimliğin izleyici kitlesinin de kendini açıklama davranışlarını ve kendini ifşa etme davranışını arttırdığını, gizlilik ayarı ile ilgili düzenlemeleri zayıfladığını, olumsuz içerik üzerinde daha belirgin bir etkisi olduğunu göstermiştir (Ma, Hancock, & Naaman, 2016: 9).

Bazı insanlar çevrimiçi âlemden diğerlerine göre daha dirençsizdir. Gerçek yaşamda neye ihtiyaç duyduklarını söylemezken, interneti duygularını dışa vurabilecekleri bir araç olarak görürler ve sahiden de internette kendilerini teşhir ederler. Psikologlar kimliğini saklayabilen kişilerin çok daha açık davrandığını

uzun zamandır biliyor. İnsanlar kimlikleri ortada değilken normalde yapmayacakları şeyleri yaparlar; çünkü karşıdaki kişi etten kemikten biri değildir (Niedzwiecki, 2010, s. 41).

Bu anonimlik yalnızca kişinin gizlenmesini değil aynı zamanda ötekinin de gizlenenin paylaşımında birleşmesini sağlamaktadır. Ortak paydada buluşmak olarak özetlenebilecek olan bu durum, dikizlemenin en önemli hale geldiği andır (Niedzwiecki, 2010: 65). Fakat bu, ayıplanmaktan korktuğumuz anlamına gelmez. Zira artık yaşadığımız toplum insanların ortak bir geçmiş ve sosyal hayatta birleştiği köy toplumu değildir ve kolektif yaşam yerini bireyselliğe bırakmıştır. Dolayısıyla kişi için onu tanıyan, dedikodusunu yapan, toplum normlarına uymadığı için yargılayan insan grubu yoktur. Bu durum öyle umutsuzdur ki, kişi utanmaya bile razıdır. Yok sayılmak, görmezden gelinmek yerine rezil olarak fark edilmeyi tercih etmektedir (Niedzwiecki, 2010: 164). Ayrıca sırra sahip olmak artık istenen bir durum değildir. Nazife Şişman’a göre günümüz ağ toplumunun sloganı “Sır suçtur” ifadesidir. Yazar, Dave Eggers’ın Çember romanından esinlenerek kişilerin onları utandırmayan, suç olmayan şeyleri başkasından koruma arzusunun bir tür suçluluk duygusuna neden olduğunu ifade etmiştir. Buna göre, eğer güzel bir şey yapıyor ve bunu paylaşmıyorsan, daha açık bir ifadeyle başkasının istifadesini engelliyorsan bencilsindir. Eğer kötü bir şey yapıyorsan zaten devletin bunu gözetleme hakkı vardır. Yani sır, suçtur (Şişman, 2019a: 11).

Görüldüğü üzere, teşhiri, dikizlemeyi, ifşayı bir yaşam biçimi olarak kabul etmek insanları çıplak bırakmakta, şeffaflaştırmakta, yok etmektedir. Oysa şeffaflık bir tür şiddettir zira insanı camlaştırır. Sınırsız iletişim ve özgürlük kontrol ve gözetime evrilirken, kişiyi sistemin işlevsel bir unsuruna dönüştürür. Sosyal medya artık toplumsallığı disiplin altına alan panoptikona dönüşmüştür (Han, 2019: 68).

1.5. İktidar-Denetim-Gözetim İlişkisi: Panoptikon, Sinoptikon, Banoptikon

İnternet, kurulduğu günden bu yana kişileri istedikleri dünyaya tek tıkla ulaştırabilmeyi, aranan her bilgiyi kolayca önüne serebilmeyi, dolayısıyla sınırsız özgürlüğü vadetmiştir. Üstelik sınırları ve kusurları olan “şu an”ın ve “burada”nın yerini alabilmeye taliptir, başka bir ifadeyle başka şeyler olma arzumuzun vücut bulmuş halini sunmuştur. Geçmişin aksaklıkları dijital teknolojiler sayesinde mutlu bir gelecekte düzeltilebilecektir (Robins, 2013: 13). Fakat Julian Assange’a göre en önemli özgürlük aracı olarak kabul edilen internet, bugün daha önce görülmemiş bir totoliterliğe neden olmaktadır. Bu durum, herhangi bir müdahale edilmeksizin kendi haline bırakılırsa insan uygarlığı gözetlemeye dayalı “postmodern kara ütopya” halini alacak ve internet konusunda mahir azınlık dışında kaçması mümkün olmayan bir distopya yaşanacaktır (Assange, 2012: 11).

Fakat gözetleme sadece postmodern dönemin konusu değildir. Nazife Şişman’a göre modernliği kuran panoptikondur (Şişman, 2019a: 9). Bauman’a göre panoptikon kavramı gözetimi inceleyen her araştırmacının bıkkınlıkla karşılayacağı kadar çeşitlendirilmiş ve tarihsel/mantıksal bazı sınırları olan bir kavram olsa da, modernizm konusuna çok etkileyici açıklamalar getirmektedir (Bauman & Lyon, 2013: 66, 67). Nitekim Foucault da panoptikonun mimarı olan Jeremy Bentham’ı toplumu anlamaya katkı konusunda Kant ya da Hegel’den üstün bulmaktadır zira Bentham panoptikon ile toplumsal ortopedinin şemasını sunmayı başarmıştır (Foucault, 2000a: 224). Foucault’ya göre toplum denetim çağını yaşamaktadır. *Panoptikon* Bentham tarafından tasarlanmış halka biçimli mimari bir yapıdır. Ortasında avlu olan ve her bir odası (hücre) avluyu görecek şekilde yerleştirilmiş bu yapının merkezinde bir denetleme kulesi bulunmaktadır. Hücrelerin her biri bu kuleden kolaylıkla görülebilmektedir. Bentham’a göre bu kurnaz yapı, okuldan hastaneye, ordudan fabrikaya kadar birçok kurum için kullanılabilir

(Foucault, 2000a: 135). Foucault ‘ya göre bu yapı, sadece söz konusu kurumlar için değil tüm toplumu kontrol etmek için kullanılabilir. Amaç sadece yapıp etmeleri kontrol etmek değil, bedeni ve arzuları kontrol ederek ehil bir beden yaratmaktır. 19. yüzyıldan sonra beden yeni bir anlam kazanmıştır. Beden işkence ve yasaklama ile değil, becerileri geliştirmek suretiyle işgücü haline dönüşmüştür. Gözetim bedenin tamamen kontrolünü mümkün kılmaktadır. Beden üzerindeki bu yönetim, iktidarın bilgisini artırır ve hızlı bir şekilde tüm yüzeye yayılır (Foucault, 2000b: 57-62). Vincent’a göre panoptikon kavramı mahremiyet tarihindeki en büyük anlatılardandır. Zira ona göre panoptikon mitolojinin yüz gözlü canavarı, yani *Argus*’tur (Vincent, 2017: 89).

Bauman’a göre günümüzde gözetim boyut değiştirmiştir. Bauman’ın, “akışkan gözetim” olarak tanımladığı bu durumu Lyon, Gilles Deleuze’ün “sarmaşık” benzetmesi ile açıklamaktadır zira Deleuze’e göre “kontrol toplumu”nda gözetim kök salan bir ağaç (panoptikon kulesi gibi) gibi dikey değildir, sarmaşık gibi sürünerek yayılmaktadır. Daha açık bir ifadeyle Bauman ve Lyon, Foucault’nun dile getirdiği panoptikon kavramını yeniden düşünmeye açmıştır. Çünkü değişen sadece gözetimin boyutu değil aynı zaman da gözetilenin tutumudur. Bauman’a göre günümüzde kişiler sosyal medya siteleri aracılığıyla kendi mahremiyetlerini kendileri katletmekte, kendilerine sunulan sosyal ödüller karşılığında kendi özgürlerini bir mezbahaya göndermektedirler. Geç modernitede insanların dışlanma korkusu tutuklanma ve hapsedilme korkusunun önüne geçmiştir; bu yüzden izlenme insanlar için keyif verici bir eğlenceye dönüşmüştür. Kişilerin özel yaşamlarını sosyal mecralarda kayıt altına alması, dışlanmadan kurtulabilmeyi sağlayan bir panzehir olarak sunulmuştur. Paylaşım hazzı, kişilerin takip edilme ihtimalinin doğuracağı korkuyu bastırarak, İnternet marifetiyle gizli olan şeyler aşikâr olmuştur (Bauman & Lyon, 2013: 14-25). Bauman ve Lyon’da sarmaşığa benzetilen gözetim, Chayko’da benzer şekilde dikey ve yatay gözetim kavramlarıyla

karşılık bulmuştur. Chayko'ya göre devletin vatandaşlarını gözetlemesi dikey, kişilerin birbirlerini gözetlemesi yatay gözetimdir (Chayko, 2016: 94-95). Byung-Chul Han'a göre ise Baudrillard'ın 1978 yılında ifade ettiği “panoptikonun sonunu yaşıyoruz.” fikri yazarın dijital ağla tanışmamasından kaynaklanmaktadır. Zira Baudrillard o dönem gözlemlerini televizyon üzerinden geliştirmektedir. Yazara göre bugünkü koşullarda panoptikonun sonu değil “perspektifsiz panoptikon yaşanmaktadır. Zira Bentham'ın panoptikonundaki merkez-çevre ayrımı tamamen yok olmuştur. Çünkü insan her açıdan, herkes tarafından, her yandan ışığa boğulmuştur. Üstelik Bentham'ın panoptikonu yalıtılmıştır ve mahkûmlar iletişimde bulunamazlar. Oysa günümüz panoptikon sakinleri hiper-iletişim içindedir. Üstelik burada zoraki gözetlemeye yer yoktur. Kişiler kendilerini zaten teşhir etmektedir. Dolayısıyla özel-mahrem olan utanmazca teşhire yenik düşmektedir. Bununla birlikte dijital panoptikon, ahlaki veya biyo-politik değil ekonomik bir buyruktur. Çünkü gözetilen, sergilenen bir ürün haline gelmektedir (Han, 2019: 67).

Bununla birlikte gözetim, bir taraftan ulus-devletlerin yürüttüğü, diğer taraftan ulus devletleri de aşan güçlerce kullanılan bir araç haline gelmiştir. Devletlerin güvenliği sadece askerlerin nöbet tutmasıyla değil, havaalanlarında, otogarlarda sağlanacak güvenlik ağlarından beslenen sanal gözetimle ilişkili hale gelmiştir. İnsansız hava araçları, hareket eden her şeyi takip etmektedir. Lyon gözetim olgusunu açıklarken Bauman'ın “kayıtsızlaştırma” kavramına dikkat çekmektedir; sanal gözetim ile birlikte insanların etik olarak kendilerini sorumluluklardan soyutladığını ifade eden Lyon, bu süreçteki duygusuzlaşmanın ve insani durumları görmezden gelişin riskine vurgu yapmaktadır. Devletler için insana ilişkin veri tabanı insandan daha güvenilir bir hale gelmiştir. Dolayısıyla veri tabanlarının salt rasyonel olduğu iddiasının arkasına gizlenen kişiler, bu doğrultuda insani etik problemlere kayıtsızlaşma gibi bir durumla da karşı karşıya kalmaktadırlar (Bauman & Lyon, 2013: 31-35). Güvenlik kameraları, yüz tanıma

sistemleri ve kişi bulma araçları gibi teknolojiler, kanlı canlı kişileri dijital bireylere, yerel gözleri global topluma dönüştürmekte ve güvenlik maddi uzaydan siber uzaya doğru yayılmaktadır (Şişman, 2016b: 20). Böylece güvenlik sistemleri, mobese kameraları “görmeden görölme” işleviyle mahremiyetin sınırlarını tamamen ortadan kaldırmıştır fakat toplumun birincil ve bilinçli tercihi haline gelmiştir (Karakaya, 2019: 69).

Şişman’a göre panoptik güç, artık polioptik, süperpanoptik ya da neo-panoptik güçtür (Şişman, 2016b: 23). Artık bireylerin gözetlemenin öznesi olduğu bu süreç (Anık, 2019: 126). Thomas Mathiesen’in tanımıyla “sinoptikon”dur. Yani “azın çoğu izlediği” süreç, bugün iletişim araçlarıyla “çokun azı izlediği” bir şekle bürünmüştür (Bauman & Lyon, 2013: 66). “Çok merkezli gözetleme”de herkes herkesi görebilmekte ve izleyen gözlerle karşı savunmasızlığı göze almaktadır (Şişman, 2019a: 11). Çünkü mahrem olanı korumak, daha açık bir ifadeyle “mahrum olmak” özgürlüğün önünde bir engel olarak görölmektedir (Poyraz, 2019: 24). Thomas Mathiesen’in dikkat çektiği en önemli husus panoptik etkilerin sinoptik etkilerden ayrı düşünölemez olduğudur. Çünkü yazara göre panoptik etkiler sinoptik etkileri şekillendirmektedir. Bununla birlikte Bauman’a göre sinoptikon bir tür “kendin yap- panoptikon”dur. Daha açık bir ifadeyle gözetimcisi olmayan bir gözetimdir. Gözetilen aynı zaman da gözetendir (Bauman & Lyon, 2013: 83).

Panoptikon kavramı üzerinden şekillenen bir diğer gözetim kavramı ise “ban-optikon”dur. Dider Bigo tarafından geliştirilen kavram, gözetleme olgusuna yeni bir bakış açısı kazandırmaktadır. Ban-optikon ile birlikte profiller incelenmekte, tehlikeli görölen profiller ötekileştirilip dışlanmayan gruplar normalleştirilmektedir. Panoptikon “içeridekilerin denetimi”ni ifade ederken, ban-optikon “istenmeyen şeylerin içeriye dâhil edilmesini engelleme”dir. Örneğin sınır güvenliği açısından ban-optikon uygulamalarıyla ulus devletler mültecileri daha kolay geri çevirebilmektedirler. Gözetleme teknolojisi bir

taftan istenilmeyen unsurları dışarıda tutmaya, diğer taraftan içerideki unsurları kontrol altında tutmaya yaramaktadır (Bauman & Lyon, 2013: 75).

Bauman’a göre eskiden yöneticilerin büyük eforlar sarf ederek yaptıkları gözetim bugün “pasif olan öznenin yeniden özneleştirilmesi” adı altında kontrol görevini yönetilenlere paylaştırmakta ve bunu kamufle etmektedir. Bauman’a göre şu soru konuya ilişkin içgörü kazandırmak için oldukça önemlidir: “*İnternete girdiğimizde, kredi kartı kullandığımızda, pasaportumuzu gösterdiğimizde veya devlet yardımına başvurduğumuzda kendi içimizdeki gözetim gücünü nasıl tescilliyoruz?*” (s. 67). Günümüz gözetiminde her ne kadar kişiye özel seçenekler sunuluyor gibi görünse de sistem büyük verilerden elde ettiği sonuçlarda bireylerin eğilimleri doğrultusunda benzer eğilimlere sahip bireyleri kategorize etmektedir (Bauman & Lyon, 2013: 54).

2. BÜYÜK VERİ VE ÖZEL HAYATIN İMKÂNI

Bir önceki bölümde ayrıntılı bir şekilde ele alındığı üzere, kişiler gönüllü bir şekilde gözetime dâhil olmaktadır. Peki, gözetilmeye razı bu kişilerden elde edilen veriler nasıl saklanmakta ve kullanılmaktadır? Burada verilerimizin nasıl elde edildiği, hangi şartlarda arşivlendiği ve ne şekilde kullanıldığı özel hayatın imkânı bağlamında tartışılacaktır.

Güncel veriler, dünya çapında 4,39 milyar kişinin internet, 3,48 milyar kişinin sosyal medya kullanıcısı olduğunu göstermektedir. Ocak 2019 itibariyle dünyadaki internet kullanıcılarının toplam çevrim içi süresi ortalama 6 saat ve 42 dakikadır (We are social, 2019). Her bir dakikada 1 milyon kişi Facebook’a giriş yapmakta, 3,8 milyon kişi Google’da bir şey aramaktadır. 87,500 kişi tweet atarken, 4,5 milyon kişi YouTube’da video izlemekte, 347,222 kişi Instagram’da ekran kaydırmaktadır. 41,6 milyon kişi

Facebook ve WhatsApp üzerinden mesajlaşmakta, 188 milyon kişi e-posta göndermektedir (Visualcapitalist, 2019). Dünya nüfusunun yarısının şu an çevrim içi olduğu (We are social, 2019) hesaba katıldığında ne büyük çapta bir veri toplandığı anlaşılabilmektedir. Kaldı ki gözetim sadece internette çevrim içi olmakla sınırlandırılmamaktadır. Bu durumda bu kadar kişiden ortaya çıkan bilginin nerede depolandığı önemli bir soru haline gelmektedir.

2.1. Büyük Verinin Mahremiyete Etkisi

“Büyük veri (*big data*)” adıyla açıklama getirilmeye çalışılan bu durum, tanımlanmaya çalışılan her kavram/olgu/durum gibi güçlüklerle muhataptır. Fakat büyük veriyi açıklamanın zorluğu hem büyüklüğü hem de hangi bağlamdan ele alındığı ile de yakından ilgilidir. Kısa bir tanım yapmak gerekirse büyük veri, “*klasik veri tabanlarının kaldıramayacağı büyüklükteki veri*”yi ifade etmektedir (Işıklı, 2014, s.93). Veri tabanlarının kaldıramayacağı büyüklüğü “devasa” olarak betimleyen Işıklı’ya göre bugüne dek yüzlerce bilim dalında, araştırma disiplininde ortaya çıkan edebi ve felsefi eserlerin hepsi toplansa büyük verinin yanında “devede kulak” kalır (Işıklı, 2014: 92). Dünyanın tüm literatür birikiminin büyük veri ile kıyaslanmaya bile değmeyecek küçüklükte olması, başka bir ifadeyle “bilgi patlaması” olması (Fan & Han, 2013: 2), büyük verinin büyüklüğünün insan tahayyülünün üzerinde olduğunu göstermektedir. David Bechtold, büyük veriyi somutlaştırmak için pirinç tanesi örneğini vermiştir. Bechtold’a göre bir pirinç tanesi 1 Bayt (B) boyutundaki bir veri ise, sıradan bir masaüstü bilgisayar sekiz çuval dolusu pirinç kadar veri depolayabilmektedir. İnternetin sahip olduğu veri Manhattan adasının kaplayacağı kadar pirinç iken, “büyük veri” Pasifik Okyanusunu dolduracak miktarda pirinci ifade etmektedir ki artık ölçü birimi Zetabayt’tır. Bechtold, verinin büyüklüğüne verdiği ölçüyü biraz adım öteye taşımış,

“gelecek”in “Yotabayt” büyüklüğünde olacağını, yani “dünya büyüklüğünde bir pirinç”in geleceğe tekabül edeceğini ifade etmiştir (Bechtold, 2015). Söz konusu örneklerden anlaşıldığı üzere büyük veri tahayyülü zorlayacak kadar büyüktür. Fotoğraf, ses ve video belgeleri, web sunucularının log dosyaları, sosyal medya yayınları, İnternet istatistikleri, blog ve mikrobloglar, ağ günlükleri, GSM operatörleri, hastane kayıtları, tanıma sistemleri, hava durumu sensörleri, DNA dizilişlerinin analizi, mobese kayıtları, iklim algılayıcıları sensörler gibi tüm veri kaynakları büyük veriyi oluşturmaktadır (Işıklı, 2014: 93).

Dolayısıyla bu büyüklükteki veriyi depolamak ve işlemek maliyet gerektiren bir durumdur. Fakat bu maliyet artık oldukça ucuzdur. Hatta söz konusu gözetlemenin maliyeti askeri harcamalarla kıyaslanacak olursa tek bir askeri uçağa kıyasla “sudan ucuz”dur (Assange, 2012: 35). Kaldı ki verilerin getirileri dikkate alındığına maliyeti oldukça anlamsız olmaktadır zira büyük veride değersiz ya da anlamsız bir veri yoktur. Anlamsız görünen her bilgi oldukça değerlidir. Başka bir ifadeyle “değersiz değeri” vardır (Mayer-Schönberger & Cukier, 2013: 83). Veri, artık yeni para birimidir (Assange, 2012: 50). Örneğin Facebook sadece veriden oluşan bir şirkettir. Başka bir mal varlığı yoktur fakat Facebook için her paylaşımın bir değeri vardır. Bir “like” 5 Cent , 1 profil 100 Dolar değerindedir (Mayer-Schönberger & Cukier, 2013: 133).

Bununla birlikte büyük veride önemli olan verilerin toplanması değildir. Veriler uzun yıllardır farklı biçimlerde zaten toplanmaktadır. Burada önemli olan verinin nasıl kullanıldığıdır. Teknolojinin gelişmesi ile düşen depolama maliyeti, aynı zamanda verilerin analizini kolaylaştırmaktadır. Analiz edilen verilerle şirketler müşteri davranışları hakkında öngörude bulunabilmektedir (Mayer-Schönberger & Cukier, 2013: 41). Pettmann’ın ifadeleriyle belirsiz veri yığınları yeniden yorumlanarak yeni veriler elde edilmektedir:

Büyük verileri bir araya getirmek üzere bir bilgi toplama fonksiyonlarından oluşmuş devasa nano-ordu, birey olarak adeta kaybolduğumuz dijital kahve tavelerinde birtakım şekiller arıyor; en azından yetkililerin tüm bu elektronik sis içerisinde özgün şahsiyetimizi arayıp bulmayı çıkarlarına uygun görmelerine kadar; işte o zaman birey bu keşmekeş içerisinde yeniden oluşturuluyor. (Pettman, 2017, s. 16)

Örneğin otellerde, oda içi mini barda tüketilen her şeye ilişkin bilgi, bir sonraki ziyaret için depolanmaktadır. Benzin istasyonları, otoyollarda ve trafik kavşaklarında yer alan kameralar, araçların bulunduğu yer, hız, direksiyon, fren kullanımı ve sürüş düzenlerinden kişiler hakkında bilgi toplamaktadır (Craig & Ludloff, 2011: 70). ATM’ler banknotların seri numaralarını takip etmekte, paraların hangi ürünlerin satışında kullanıldıklarını analiz etmektedir (Assange, 2012: 89). GSM operatörleri için anlamlı olmayan kişisel veriler, konum temelli reklam ve tanıtım için kullanıldığında paha biçilmez olmaktadır. Örneğin, konum bilgisi GSM operatörü açısından anlamlı değilken, trafiğin yoğun olduğu yer ve zaman tespit edildiğinde, yol üzerinde reklam panosu olan şirketler için anlamlı olmaktadır (Mayer-Schönberger & Cukier, 2013: 31). Söz konusu verilerin kişileştirilmesi, başka verilerle ilişkili hale getirilmesi algoritmalar yoluyla gerçekleşmektedir. Dominic Pettman’a göre bu, hem “sınırlı” hem de “sınırlandırılmış” etkileşim kurma biçimlerini oluşturmaktadır. Pettman, sınırsızlığı aynı seyri izleyecek iki kişinin olmaması, yani kişi sayısınca çeşitli olan etkileşimle açıklamaktadır. Sınırlılığı ise, “insanların ilgilerini, herkesi bir araya getiren kabloları, kanalları, siteleri yöneten güzergâhlar”la izah etmektedir (Pettman, 2017:11). Yani Pettman’a göre her ne kadar internette kişiler çok sayıda ve farklı olsa da kişilerin gideceği yollar çeşitli algoritmalarla belirlenmektedir. Başka bir deyişle büyük veri “sınır içindeki sınırsızlık, sınırsızlık içinde sınır” sunmaktadır.

Büyük verinin en önemli özelliği toplanan verinin defalarca kullanmaya izin vermesidir. Eski veriler yeni amaçlar için tekrar tekrar kullanılabilir ve her yeni analizde farklı sonuçlar elde edilebilir. Eskiden anlamsız olandan yepyeni bir değer üretilebilir. Ayrıca geleneksel reklam herkese her ürünü sunmak zorundayken verinin kişileştirilmesiyle yalnızca ilgili alıcıya ilgili reklamı gönderilebilmektedir. Örneğin, bekâr birisine önerilen araba ile çok çocuklu aileye önerilen araba farklı olmaktadır. Bu ise maliyeti azaltıp karı artıran önemli bir husustur (Mayer-Schönberger & Cukier, 2013: 154). Niedzwiecki'ye göre verilerin değişmeden kalması reklam veren şirketler için oldukça önemlidir. Örneğin birinin üzerinde balık, diğerinde tatlı olan aynı yemek şirketine ait iki reklam afişi, balık ve tatlı yeme alışkanlıklarına ilişkin bilgi toplanan mahalleler için ayrı ayrı tasarlanmıştır. Şirketin müşterilerin bilgilerini analiz ederek ulaştığı bu sonuç, mahalle sakinlerinin yeme alışkanlıklarının değiştiğine dair veriler artık ulaşılmaz olduğunda anlamsız olacaktır. Bu yüzden veriler değişmeden kalmalıdır (Niedzwiecki, 2010: 255, 256).

Fakat büyük veri yalnızca reklam amaçlı kullanılmamaktadır. Özellikle sağlık alanında sayısız katkısı olmasına rağmen (Mayer-Schönberger & Cukier, 2013: 7) karanlık yanlarıyla tartışılmakta, oldukça önemli yan etkilerinin olduğu düşünülmektedir (D. Boyd & Crawford, 2012: 662-675). Hakikat, kontrol ve güce ilişkin bu sorunlardan (Işıklı, 2014: 107) ilki kişisel verilerin işlenerek kişilerin ya da kitlelerin manipüle edilmesinde kullanılmaya müsait olmasıdır. Nitekim'in Facebook'un yaklaşık 50 milyon Facebook kullanıcısının kişisel bilgilerini Cambridge Analytica adlı şirketle usulsüz bir şekilde paylaştığı ve bilgilerin seçmen tutumlarını manipüle etmek için kullanıldığı ortaya çıkmıştır (Wong, 2019). Facebook'un haber kaynağındaki paylaşımların sayısıyla olumlu ve olumsuz duyguları içermesi bakımından özel olarak oynandığı da bilinmektedir. Bu durum, bu zamana kadar hiçbir diktatörün sahip olmadığı bir güç olarak yorumlanmıştır

zira Laurie Penny’e göre “*En az bir milyar insanın gündelik duygularını bu kadar etkili bir şekilde manipüle etmeyi hiçbir diktatör hayal bile edemezdi.*” (Pettman, 2017: 69). Tim Wu’ya göre veriyi bu şekilde yönlendirmek üzere elinde tutanlar “dikkat taciri”dir. Wu’ya göre dikkat bugünün petrolü olacak kadar değerlidir (Wu, 2019: 13).

Işıklı’ya göre büyük verinin mahremiyeti tehlikeye atma riski internete göre iki kat fazladır. Zira dijital cihazlar ile kişilerin her hareketi takip edilir ve kaydedilir hale gelmiştir (Işıklı, 2014: 108). Kişiler, bizatihi veri haline gelmiştir (Slate.com, 2013). Teknolojik cihazlar gözetimin kusursuz bir aracı olmuş; üründen istifade etme kullanıcıdan üreticiye geçmiştir. Nazife Şişman’ın *Vizontele* filmine atfen söylediği gibi, artık Zeki Müren de bizi görmektedir (Şişman, 2019a: 9). Üstelik devletler ülke içi güvenlik gerekçesiyle kişilerin e-postalarına ulaşılması gerektiği ile ilgili şirketlere baskı yapabilmektedir (Craig & Ludloff, 2011: 22). Veriler sıklıkla istihbarat amaçlı kullanılmaktadır. Zira Julian Assange’a göre “cep telefonu aslen bir izleme cihazıdır, ara sıra görüşme yapmamıza da izin verir.” (Assange, 2012: 50). Assange’a göre gözetleme, istihbarat amacı olmaksızın yasa gereği gerçekleştirilirse kanıt toplamaya hizmet eder ve yargı sürecine dâhil olduğundan kamuya açık hale gelir. Dolayısıyla denetime tabi olabilir. Fakat stratejik gözetimin olduğu, yani herkesin gözetlendiği durumda hiçbir yasal çerçeve uygulanabilir olamaz. Kaldı ki bu türden istihbarat işlemleri için yapılan “hukuka uygun dinlemeler” bir tür hüsnü tabirdir, yani gözetlemenin kibarcasıdır. Assange’ye göre başına “hukuka uygun” terimi geldiği anda cinayet de işkence de meşruiyete kavuşur (s: 81) Üstelik eskiden kişiler sadece şüphe durumunda gözetim altına alınırken şimdi gerekli durumlarda ayıklanmak üzere herkesin her bilgisi kayıt altına alınmaktadır (Assange, 2012: 41, 123). Salih Cenap Baydar Facebook’un 19 milyar dolar karşılığında satın aldığı WhatsApp’ı reklam bile vermeden ücretsiz olarak sunmasını bir

türlü duyulmayan tehlike çanı olarak görmüş ve okuyucularına cevaplanması oldukça güç bir soru sormuştur:

Bir teknoloji mağazası, çok şık, çok kaliteli, çok pahalı kol saatlerini tamamen ücretsiz olarak dağıtsa sanırım hepimiz nasıl oluyor da bunlar bedavaya dağıtılıyor diye sorgulardık. Sorduğumuzda “Bu saatler bedava ama bunların her birinde sürekli açık bir mikrofona var. Sizi evinizde, işinizde, yatak odanızda, tuvaletinizde, gece gündüz dinleyeceğiz. Elde ettiğimiz bilgileri kim çok para verirse ona satarak para kazanacağız” diye cevap alsak o “bedava” saatleri alıp kolumuza takar mıydık? (Baydar, 2019e).

Görüldüğü üzere ev artık yıkılmaz bir kale değildir. İnternet devleri (Google, Facebook ve diğerleri) tarafından gerçekleştirilen tüm dijital izlemelerin farkında olursa bile dünya çapındaki bilgisayarların neredeyse yüzde 40'ı, bilgi toplayıp geri gönderebilecek bir tür kötü amaçlı yazılım türünden etkilenmiş durumdadır. Üstelik bu endişelerinizin en küçüğü olabilir (Craig & Ludloff, 2011: 70). Zira bilgilerin gelecekte nasıl kullanılacağı sorusu cevaplanmayı beklemektedir (D. Boyd & Crawford, 2012: 673). Üstelik Facebook'un kişinin ölümünden sonra hesabını yönetmek üzere “hesap varisi” uygulamasını hizmete sunduğu (Facebook, 2019a) düşünüldüğünde büyük veriden kurtuluşun ölümle bile mümkün olmadığı görülmektedir. Kaldı ki, konu ölmüş bir kişiden para kazanmak olunca Facebook'un mezarcılardan bile daha mahir olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda şirketin bu “hizmet”i, “dijital nekrofil” başka bir deyişle “sanal ölü sevicilik” olarak yorumlanabilmektedir.

2.2. Mahremiyetin İmkânı: Bir Ölüyü Anmak ve Kurtarmak Arasında

Tüm bu bahsedilenler mahremiyetin hâlâ mümkün olup olmadığını merak konusu haline getirmektedir. Zira daha sonra tartışılacağı üzere, şirketler gizlilik politikalarını güncellemekte, devletler de kişisel verileri korunma kanunları çıkararak mahremiyeti korumayı bir hak olarak sunmaktadır. Bu durumda mahremiyet nasıl anlaşılmalıdır? Giddens’ın mahremiyet olanağının demokrasi vaadi olduğu (Giddens, 2012: 9) düşüncesi kabul edilecek olursa, mahremiyetin “sahip olunamayan bir imkân” olması nasıl yorumlanmalıdır? Kişiler kendi bireysel çabalarıyla ve şirket ve devletlerin politikaları sayesinde mahremiyetlerini koruyabilirler mi? Cevaplarını arayan bu sorulara ilişkin görüşler incelendiğinde iki farklı yaklaşımın ön plana çıktığı görülmektedir:

Bunlardan ilki mahremiyetin artık asla mümkün olamayacağı görüşüdür. Nazife Şişman’a göre mahremiyet artık çoğu kişi için korunması ve muhafaza edilmesi gereken bir değer olmaktan ziyade şöhret ve bilinirlik karşılığında verilebilecek bir toplumsal bedel gibi görülmektedir (Şişman, 2016b: 23) Karabıyık yaşadığımız çağın mahremiyetin sonunu tecrübe ettiğini (Karabıyık, 2016: 18) vurgularken, Niedzwiecki mahremiyetin ölümünü ilan etmiştir. Yazara göre kimse özel bilgilerine ne olduğunu önemsemediği için mahremiyetin cenazesi bile kaldırılamadan çürümektedir (s. 266):

Her hareketimizle birtakım istatistiklere dâhil edilip ilgili makamlara satıyoruz. “Özel hayat öldü” başlıklı seminer veren ve bir zamanlar Nazileri bile yakalamış olan çılgın New Yorklu özel dedektif Stephen Rambam bana “Artık hiçbir şey çöpe atılmıyor. Her şeyi dijital formatta bilgisayarımda saklıyor, sınıflandırıyor ve onlara referans veriyorum. Yapay zekâ boynuzsa, boynuz kulağı aştı diyebiliriz. Tek bir insan hakkında altı milyar dokümanım var. Eğer ben bunu yapabiliyorsam devletin neler yapabileceğini bir düşün.” dedi. (...)” (Niedzwiecki, 2010, s. 249).

Technorai'nin kurucusu ve CEO'su Dave Sifry'ye göre ise mahremiyetin öldüğü hala idrak edilememiştir. Keskin bir kılıç mahremiyetin diz hizasından hızla geçirilmiştir. Yara almamış görünüyorsa bile vücudunun düşmesi an meselesidir (Niedzviecki, 2010: 265). Ali Ayçil'e göre ise mahremiyet küresel olarak ölmüştür (Ayçil, 2016: 15). Artık mahremiyet sonrası (post-privacy) dönem yaşanmaktadır. Yani artık şeffaflıktan geri dönüş yoktur ve yapılacak en iyi şey bu duruma uymaktır (Han, 2019: 17).

İkinci görüş kişilerin kendi özel hayatlarına ilişkin farkındalıklarının olmasının mahremiyeti korumaya katkı sağlayacağı yönündedir. Fakat bu görüşün büyük verinin mahremiyete etkisine ilişkin yaklaşımın hariç tutularak ifade edildiğinin belirtilmesi gerekmektedir. Daha açık bir ifadeyle, mahremiyetin hâlâ korunabilir olduğuna ilişkin düşüncenin, kişisel mahremiyeti büyük verinin değil, “öteki”nin bakış ve denetiminden uzak tutma gayretine dayandığı, büyük verinin etkisinin burada söz konusu olmadığı, söz konusu görüşü ifade eden kişilerin büyük veriye ilişkin farkındalıklarına ilişkin çıkarım yapmanın doğru olmayacağının belirtilmesi zorunluluktur. Mahremiyetin korunmasına ilişkin iki husus ön plana çıkmaktadır. Biri, kişilerin mahremiyete ilişkin farkındalık geliştirerek sosyal medya kullanma alışkanlıklarını düzenlemesi, diğeri şirketler ve devletlerin gizlilik konusunda uygulamalar geliştirmesidir. Zira bu yaklaşıma göre sosyal medyadan uzak durmak çare değildir, her şeyde olduğu gibi sosyal medyayı da zaruret miktarınca kullanmak gerekmektedir (Karabıyık, 2016: 18). Karabıyık'a göre günümüzde kimsenin sosyal medyadan uzak durması mümkün değildir zira kişiler “teknoloji özürü” olarak anılmayı göze alamamaktadır. Beğeni ve takipçi sayısının teknoloji yatkinliğinin ölçütü olduğu günümüzde “internetten atlamak” büyük cesaret istemektedir (Karabıyık, 2016:17). Önemli olan mahremiyeti içselleştirmek ve sosyal medya kullanımına sınır getirmektir. Karabıyık, kişilerin sosyal medyada yaptıkları paylaşımlarının “online

itibar”larını korumayı güçleştirdiğini, hatta gerçek itibarı korumanın daha kolay olduğunu vurgulamış, kişilerin söz konusu sanal saygınlığı korumalarının tek yolunun mahremiyet sınırları içinde kalmak olduğunu belirtmiştir (Karabıyık, 2016: 18).

Osman Bülent Manav’a göre ise bu durum, eşyayı bile kişileştiren düşünceye dönmek, “Eşyanın hakikati sabittir.” ilkesini benimsemek ile çözülebilecektir. Yazara göre, ibriğini tamire götüren yaşlı kadın kıssası, mahremiyete ilişkin hassasiyeti çok iyi açıklamaktadır. Kıssaya göre, eski zamanın birinde yaşlı bir kadın, kırılan ibriğini her zaman gittiği tamirci ustaya götürmüştür fakat usta ibriği tamir etmek yerine yenisini almayı teklif etmiştir. Yaşlı kadın öneriyi reddetmiş ve ölene kadar aynı ibriği kullanacağını söylemiştir zira kadın ibriği tuvalette kullanmıştır, dolayısıyla ibrik kadın için artık “sırlarına vakıf olmuş, edep yerlerini görmüş” kişi gibidir ve yerine yenisinin gelmesi sırların başka bir yabancıya ifşa edilmesidir (Manav, 2016: 58).

Dan Li’ye göre ise mahremiyeti korumak sadece şirketlerin görevi değildir. Mahremiyeti korumak kolektif bir çabayı gerektirir.⁵ Yazara göre yeni teknolojilerin sunduğu rahatlık ve zenginlikten yararlanırken gizliliğin değerini gelecek nesillere aktarmak ve güvenli ve sürdürülebilir bir internet ekosistemi için savunuculuk yapmak toplumun sorumluluğudur. Gizlilik politikaları ve kişisel verilerin korunması konusunda devletin de görevleri olmalıdır. Dolayısıyla Facebook skandalında tek suçlu şirket değildir. (Li, 2019: 2).

Oysa Mark Zuckerberg mahremiyetin artık bir norm olmadığını ifade etmiştir (The Guardian, 2010). Kaldı ki davaya konu olan durumlarda bu anlayış açık bir şekilde vurgulanmıştır. Örneğin gözden uzak olmak üzere aldıkları evlerini Google Haritalar’da

⁵ Yazar burada “It takes a village to raise a child” atasözünden mülhem, “It takes a village to protect privacy” ifadesine yer vermiştir. Atasözünün birebir Türkçe karşılığı bulunmadığı için metin içinde sadece anlamına yer verilmiştir. Atasözü İngilizce’de çocuk yetiştirmek için tek başına gayretin yeterli olmadığını, çocuğun içinde bulunduğu toplumun da terbiyede çok önemli olduğunu vurgulamak için kullanılmaktadır.

görüntüleyen çift Google'a dava açmıştır. Şirketin avukatı mahkemede çölde yaşanmadığı sürece mahremiyete ulaşmanın mümkün olmadığını, herkesin parçası olduğu çağın sonuçlarını kabul etmesinin zorunluluk olduğunu belirtmiştir. Nitekim mahkeme de Google'u haklı bulmuştur (Niedzviecki, 2010: 277). Yine de şirketler gizlilik politikalarını güncellemekte ve devletler mahremiyeti bir hak olarak sunmaktadır.

2.2.1.Gizlilik politikası

Çağdaş demokrasilerde gizlilik, temel bir insan hakkı olarak tanımlanmakta, tek başına kalma hakkı uzun yıllardır dile getirilmektedir (Warren & Brandeis, 1890: 194). Fakat sosyalleşme, mahremiyetten taviz vermeyi gerektirmektedir. Gizlilik ve sosyallik arasında kurulmaya çalışılan bu denge her zaman var olmuştur ve sosyal olabilmek için özel zaman ve mekânın bir kısmından gönüllü olarak vazgeçmek gerekmektedir. Yeni olan şey, sosyal davranışların artık dijital olarak izlenmesi ve arşivlenmesidir. Dijital çağda gizlilik sorunu, Facebook tarafından yapılan gizlilik politikası değişikliklerinin ardından yeniden gündeme gelmiştir. Üstelik sadece Facebook değil erişilebilir tüm web platformları, hizmetlerini çoğunlukla kişisel bilgiler karşılığında sunmaktadır. Kişilerin “arkadaş”larına ulaşmak için attıkları bu basit adımlar, daha önce açıklandığı üzere, kişisel bilgilerimizi para birimine ve gizliliğimizi bir meta haline dönüştürür. Böylece kişisel bilgiler, kamusal alanda ticarileştirilir. Tek başına bırakılma hakkı olarak tanımlanan mahremiyet, zamanla lüks bir malın özelliklerini kazanır. Yani, çoğu kişi için mahremiyet erişilemez bir durum haline gelir, ortalama bireyin onu edinme ve elinde tutma yeteneği orantısız bir şekilde masraflıdır. Üstelik mahremiyeti korumak bir tür sosyal maliyet, sosyal bir dezavantaj da getirmektedir (Papacharissi, 2010: 3). Kaldı ki internetin doğası gereği bilgi gizliliği kavramı bazı kullanıcılar için açık bir endişe kaynağıdır (Saeri, Ogilvie, La Macchia, Smith, & Louis, 2014: 352).

Fakat bu sadece bir veri sorunu değildir. Zira daha önce açıklandığı üzere artık hayatlarımızla ilgili her şey veri haline gelmiştir. Her gün akıllı telefonlarımız, tarayıcılarımız, araçlarımız ve hatta buzdolaplarımız alışkanlıklarımız hakkında bilgi üretmektedir. Hizmet şartlarına “Kabul ediyorum” denildiğinde kişi “kendi” sini bizzatıhi veri olarak sunmaktadır. İlgüdüsel olarak verilerin korunması gerektiği ifade edilmesine rağmen gerçek bir sahipliğin söz konusu olmadığı ihmal edilmektedir (Slate.com, 2013). Üstelik çevrimiçi gizliliğin ihlal edilmesi büyük sosyal, finansal ve psikolojik maliyetlere neden olabilmektedir. Utanç verici fotoğraflar veya “özel” konuşmalar, öngörülemez şekilde çok sayıda kişiye dağıtılabilmekte veya kişisel bilgiler kimlik sahtekârlığı için çalınabilmekte (Saeri vd., 2014: 357), hatta örgütsel amaçlar doğrultusunda bir tür tehdit unsuru olarak kullanılabilir (Anık, 2019: 131). Bu yüzden gizliliğin ihlaline ilişkin kontrol kaybı psikolojik olarak tehdit edicidir (Saeri vd., 2014: 352),

Nitekim yapılan araştırmalar kişilerin gizlilikle ilgili endişelerinin olduğunu ortaya koymuştur. Her ne kadar sosyal paylaşım sitelerinde gizlilik endişelerinin oldukça zayıf olduğu, kullanıcıların gizlilik için gerekli değişiklikleri diğer güvenlik ayarlarına göre daha az yaptığı, güvenlik ayarlarıyla ilgili yeterli teknik bilgiye sahip olunmadığı (Senthil Kumar N, Saravanakumar K, & Deepa K, 2016: 119) sonucuna varan çalışmalar mevcutsa da araştırmaların önemli bir çoğunluğu bunun aksi yönündedir. Pew Research Center’in araştırmasına göre Amerikalıların çoğunluğu, çevrimiçi ve çevrimdışı faaliyetlerinin şirketler ve hükümet tarafından düzenli olarak izlendiğini düşünmektedir. Bununla birlikte devletin ve şirketlerin topladığı kişisel bilgilerin üzerinde kontrollerinin çok zayıf olmasının kaygı verici olduğunu ifade etmişlerdir. Araştırmaya göre Amerikalılar, okulları iyileştirmek veya potansiyel terör tehditlerini engellemek gibi amaçlarla kişisel verilerinin kullanılmasını gerekli görmekte, fakat diğer kullanımlara karşı daha temkinli yaklaşmaktadır (PEW Research Center, 2019). Kullanıcıların büyük

çoğunluğu verilerinin hangi özel platformlarda ve ara yüzlerde nasıl saklandığının bilinmemesinden şikâyet etmektedir (Slate.com, 2013). Bununla birlikte kullanıcı profilleri çoğunlukla kısıtlanmakta (Tüfekçi, 2012: 345) kullanıcıların profillerinin en azından belirli bölümlerini (örneğin, resimler, e-posta adresi) korumaktadır (Rençberoğlu, 2016: 97). Sosyal medya sitelerinin gizliliği konusunda katılımcıların kaygıları ve güvensizliği belirgin şekilde artarken, yeni çevrimiçi arkadaşlarla kişisel bilgiler ve bağlantı kurma isteği önemli ölçüde azalmıştır (A. W. Boyd, 2011: 7). Bununla birlikte bazı araştırmalar gizlilik davranışının hem sosyal etkilerin hem de kişisel teşviklerin bir sonucu olduğunu savunmaktadır. Örneğin yakın arkadaşları profilinde gizlilik ayarı yapanlar profillerini daha fazla oranda düzenlemektedir. Kadınlar, erkeklere göre daha yüksek oranda özel profillere sahiptir (Lewis, Kaufman, & Christakis, 2008: 85). Gizlilik ayarı kişilerin yaş, cinsiyet, ırk, din gibi özelliklerine göre değişiklik göstermektedir (PEW Research Center, 2019).

2.2.1.1. Kişisel verilerin korunması

Bahsi geçen kaygılar ve gizliliğin 1890'lı yıllardan beri bir hak olarak gündeme alındığı düşünüldüğünde devletlerin de verilerin korunmasına ilişkin önlemler almasının bir zorunluluk haline gelmesi anlaşılır olmaktadır. Fakat hükümet politikaları ve düzenlemeleri her zaman teknolojik gelişmelerin gerisinde kalmıştır (Li, 2019: 1). Nitekim Amerika Birleşik Devletleri (ABD) ve birçok Avrupa ülkesi kişisel verilerin korunmasını çeşitli kanunlarla yasal güvence altına almıştır. Fakat ABD'de çoğu Avrupa ülkesinden farklı olarak, mahremiyetle ilgili az sayıda yasa vardır ve bunlar hükümetin kişisel bilgileri kullanımına ilişkindir. ABD'deki düzenleyici politika, web operatörlerinin bilgileri ifşa ettiği varsayımı üzerine kuruludur, ancak bilgi toplama ve dağıtım uygulamalarını düzenlemez veya kısıtlamaz. Bu tür gizlilik uygulamaları açıklamaları, şirketler için yasal güvenceler ve kişisel verilerin güvenliğinin güvencesi olarak daha az

kullanılırlar (Papacharissi, 2010: 2). Ayrıca ABD ve Avrupa Birliği (AB) bireylerin kişisel içeriği sosyal medyadan kalıcı olarak kaldırma haklarına iki farklı yaklaşım sunmaktadır. ABD yasaları, kişinin artık orada olmasını istemese bile, profil içeriğini dijital alan içinde tutan sosyal medya şirketlerini desteklemektedir. AB'nin sosyal medya gizliliği yaklaşımı, kullanıcılara kendilerini tamamen sosyal medyadan kalıcı olarak kaldırmaları konusunda daha fazla hak vermektedir (Myers, 2014: 47). Nitekim İspanyol Costeja González ismini Google'da aradığında borcunu ödemediği için evden kovulduğu bilgisine rastladı ve 1998 yılına ait bu bilginin silinmesi için Avrupa Adalet Divanına başvurdu. Mahkeme 2014 yılında AB vatandaşları için unutulma hakkını kabul etti (The Guardian, 2014). Fakat 24 Eylül 2019'da Google, bir şirket ile ilgili açtığı davayı kazandı. Böylece Avrupa Adalet Divanı unutulma hakkının sadece Avrupa Birliği üyesi ülkelerde geçerli olduğuna hükmetti (BBC, 2019).

González'in sildirmek istediği ve nihayet yok ettiği bilginin Google'da “unutulma hakkını”nı arayan herkesin önüne düştüğünü, González'in yok olmasını istediği şeyin artık ismini aramayanlar için bile aşikâr olduğunu düşündüğümüzde unutulma hakkının ne kadar ironik bir duruma sebep olduğu ortaya çıkmaktadır. Her ne kadar bunun konuya ilişkin ilk dava olduğu için özel olduğu, “ilk” olması sebebiyle “unutulmaz”lar arasına girdiği göz önüne alınsa da unutulma hakkının kullanılması oldukça güç bir hak olduğu ihmal edilmemelidir.

Kaldı ki, bazı bilgiler artık özel görülmediği için kişisel bilgileri suiistimal edenlere dava açmak kolay değildir. Zaten açılan dava, mail adresi, sosyal güvenlik numarası ya da DNA'nızı geri verememektedir (Niedzviecki, 2010: 265). Niedzviecki'ye göre ne şirketlerin kişisel bilgilerin güvende olduğuna ilişkin ikna çabası ne de devletlerin kişisel verilerin korunması konusundaki kanun ve yaptırımları işe yaramaktadır. Mahremiyet konusunda en önemli husus kişilerin bilgilerinin gizli olması gerektiğine

inanmasıdır zira toplum, bilginin işlevselliğini kendilerini kamuya açan ünlüler ve fenomenlerden öğrenmekte, özel bilginin kamusallaşmasının parasal karşılığına şahit olmaktadır. Bu yüzden kişisel bilgilerin korunması gerektiğini söylemek kolay, yapmak zordur (Niedzwiecki, 2010: 253). Mark Andrejevic’e göre bu durum, “kendini katılım adı altında röntgenlemeye gönüllü olarak takdim etmek” (s.262), başka bir ifadeyle kurnaz şirket yetkililerin ayağına giderken “sağa sola yem bırakmak”tır (Niedzwiecki, 2010: 262). Kandasamy’e göre mahremiyeti korumak için güçlü bir parola, sıklıkla parola değiştirme, virüsten koruma, siber saldırı veya özel yazılım vb. konularda farkındalık sahibi olmak gerekmektedir (Senthil Kumar N vd., 2016: 116). Eyyüp Said Kaya’ya göre ise kişilerin sosyal medyada saklı olduğunu sandığı bilgilerini korumaya yönelik aldığı tedbirler “sabahları otoyol kenarında sağlıklı yaşam koşusu yapmak” kadar “naif” bir çabadır (E. S. Kaya, 2016: 35). Zira “sadece arkadaşlar”ın göreceği şekilde paylaşım yapmak mahremiyeti sağlayamaz, kaldı ki Facebook “yayımla” tuşuna basıldığı andan itibaren verinin zaten sahibidir. Bunu seçtiğimiz kişilere gösteriyor olması sadece bir aldatmacadır (Assange, 2012: 52). Üstelik hizmet koşulları da gizliliği korumak konusunda yeterli değildir. Gizlilik politikalarında bilgilerin şirketlere anonimleştirilerek verildiği ifade edilse de (Facebook, 2019b) bu durum tüm bilgilerin Facebook’ta var olduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Üstelik birçok kullanıcı hizmet koşullarını okumadan kabul etmektedir:

ABD’liler gizlilik bildirimlerini okumayı bırakmasaydı yılda ortalama 200 saatlerini; yani nerdeyse sekiz buçuk günlerini yazılanları okumak için harcayacaktı. Bu yüzden de kimse internete koydukları bilgilerin, sildiklerinde veri tabanlarından, arama motorlarından, yedek dosyalardan, bilgisayarların önbelleklerinden ve hatta onları bilgisayarlarına indiren kullanıcıların masaüstlerinden silinip silinmediğini önemsemiyorlar. Bu yüzden mahremiyetin cenazesi gömülemiyor ve sadece çürüyüp kokuşuyor (Niedzwiecki, 2010, s. 266).

Sara M. Watson’a göre gizlilik endişesiyle interneti kullanmaktan vazgeçmek başını kuma gömmekten farksızdır. Artık varlığımızın bizatihi veri olduğunu kabul etmemiz gerekmektedir. Watson’a göre yapmamız gereken şey kişisel verilerimizi “kullanma hakkına” sahip olmaktır. Daha açık bir ifadeyle sosyal medya kuruluşlarına kendimizle ilgili hangi bilgileri verdiğimizizi, bu bilgilerin nasıl derlenip analiz edildiğini, ham bilgilerin geçirdiği işlemlerden sonra kendimizle ilgili nasıl bir harita sunduğunu öğrenmemiz gerekmektedir. Kişilerin kendisine atıfta bulunan her türden veriye erişebilmesi ve bunu kullanabilmesi, daha açık bir ifadeyle şirketlerin ve devletin gözüyle kendisine bakabilmesi (Slate.com, 2013) oldukça önemlidir. Bu durum, Nazife Şişman’ın ifadesiyle kişinin kendi hayatının telif hakkını elinde tutmasına (Şişman, 2016b: 23) kişilerin internette gezinirken bıraktıkları dijital ayak izleri konusunda özdenetim geliştirmelerine ve verilerini anlamalarına yardımcı olacaktır.

2.2.1.2. Türkiye’de Kişisel Verilerin Korunması

1981 yılında Avrupa Konseyince hazırlanan Kişisel Verilerin Otomatik İşleme Tabi Tutulması Karşısında Bireylerin Korunması Sözleşmesi kişisel verilerin korunmasına ilişkin ilk uluslararası belge niteliğindedir (KVKK, 2018a: 9). Türkiye söz konusu sözleşmeyi imzalamış fakat 2016 yılına kadar konuya ilişkin herhangi bir politika belirlemeyen tek ülke olmuştur (Kutlu & Kahraman, 2017: 46). 12 Ekim 2004 tarihinde yayımlanan 5237 sayılı Türk Ceza Kanunun 134, 135 ve 136. maddeleri⁶ ile Anayasa’nın

⁶ Madde 134- (1) Kişilerin özel hayatının gizliliğini ihlal eden kimse, bir yıldan üç yıla kadar hapis cezası ile cezalandırılır. Gizliliğin görüntü veya seslerin kayda alınması suretiyle ihlal edilmesi halinde, verilecek ceza bir kat artırılır. (2) Kişilerin özel hayatına ilişkin görüntü veya sesleri hukuka aykırı olarak ifşa eden kimse iki yıldan beş yıla kadar hapis cezası ile cezalandırılır. Ifşa edilen bu verilerin basın ve yayın yoluyla yayımlanması halinde de aynı cezaya hükmolunur.

Madde 135- (1) Hukuka aykırı olarak kişisel verileri kaydeden kimseye bir yıldan üç yıla kadar hapis cezası verilir. (2) Kişisel verinin, kişilerin siyasi, felsefi veya dini görüşlerine, ırkı kökenlerine; hukuka aykırı olarak ahlaki eğilimlerine, cinsel yaşamlarına, sağlık durumlarına veya sendikal bağlantılarına ilişkin olması durumunda birinci fıkra uyarınca verilecek ceza yarı oranında artırılır.

20. Maddesine 12 Eylül 2010 tarihinde eklenen kişisel verilerin korunmasına ilişkin fıkra⁷ söz konusu sürece ilişkin ilk yasal düzenlemelerdir. Ayrıca yayımlanan Avrupa Konseyinin tavsiye kararları, ABD ve AB’de çıkan kanunlar, BM, OECD gibi kuruluşların yönerge ve direktifleri Türkiye’nin atması gereken adımları hızlandırmasına öncülük etmiştir. Uluslararası iş birliği ve ticaretin artması, AB üyelik müzakereleri ve insan haklarına verilen önemin artması gibi hususlar da göz önüne alınmış ve nihayet 6698 sayılı Kişisel Verilerin Korunması Kanunu 7 Nisan 2016’da Resmî Gazete’de yayımlanarak yürürlüğe konulmuştur (KVKK, 2018a: 11). Buna bağlı olarak da kişisel verilerin işlenmesinin takip edilerek düzenlenmesi ve özel hayatın gizliliğinin kamusal aktörlerce korunmasını hedefleyen Kişisel Verileri Koruma Kurumu kurulmuştur (Kutlu & Kahraman, 2017: 47). AB üyelik müzakerelerinde dört faslın doğrudan kişisel verilerin korunmasına yönelik olması, hazırlanan ilerleme raporlarında bu konuya olan ihtiyacın sıklıkla vurgulanması, EUROPOL ve EUROJUST’un ülkemizdeki güvenlik ve yargı birimleri ile veri paylaşımı konusuna sorunlar yaşaması, yabancı sermayenin ülkemize yatırım yapmaması gibi durumlar da düşünüldüğünde kanunun gerekliliği ortaya çıkmaktadır (KVKK, 2018a: 12). Kutlu’ya göre kişisel verilerin korunmasına ilişkin yasal düzenlemelerin getirilmesinde esas etken Türkiye’nin AB üyeliği konusundaki motivasyonudur (Kutlu & Kahraman, 2017: 53).

Kanunun amacı, kişisel verilerin işlenmesinde kişilerin temel hak ve özgürlüklerini korumak, kişisel verileri işleyen gerçek ve tüzel kişilerin uyacakları usul

Madde 136- (1) Kişisel verileri, hukuka aykırı olarak bir başkasına veren, yayan veya ele geçiren kişi, iki yıldan dört yıla kadar hapis cezası ile cezalandırılır. (2) Suçun konusunun, Ceza Muhakemesi Kanununun 236. maddesinin beşinci ve altıncı fıkraları uyarınca kayda alınan beyan ve görüntüler olması durumunda verilecek ceza bir kat artırılır (TCK, 2004).

⁷ Herkes, kendisiyle ilgili kişisel verilerin korunmasını isteme hakkına sahiptir. Bu hak; kişinin kendisiyle ilgili kişisel veriler hakkında bilgilendirilme, bu verilere erişme, bunların düzeltilmesini veya silinmesini talep etme ve amaçları doğrultusunda kullanılıp kullanılmadığını öğrenmeyi de kapsar. Kişisel veriler, ancak kanunda öngörülen hallerde veya kişinin açık rızasıyla işlenebilir. Kişisel verilerin korunmasına ilişkin esas ve usuller kanunla düzenlenir (Türkiye Cumhuriyeti Anayasası, 1982).

ve esasları düzenlemek, kişilerin mahremiyetini korumak ve kişisel veri güvenliğini sağlamaktır (Kişisel Verilerin Korunması Kanunu, 2016: Madde 1). Kanun, kişisel verileri işlenen gerçek kişileri ve bu verileri tamamen veya kısmen otomatik olan ya da herhangi bir veri kayıt sisteminin parçası olmak kaydıyla otomatik olmayan yollarla işleyen gerçek ve tüzel kişileri kapsamaktadır. Kanuna göre kişilerin verilerinin işlenmesi için kişinin açık rızasının olması gerekmektedir. Fakat bu işlem çeşitli istisnaları içermektedir. Kanuna göre;

Aşağıdaki şartlardan birinin varlığı hâlinde, ilgili kişinin açık rızası aranmaksızın kişisel verilerinin işlenmesi mümkündür:

- a) Kanunlarda açıkça öngörülmesi.
- b) Fiili imkânsızlık nedeniyle rızasını açıklayamayacak durumda bulunan veya rızasına hukuki geçerlilik tanınmayan kişinin kendisinin ya da bir başkasının hayatı veya beden bütünlüğünün korunması için zorunlu olması.
- c) Bir sözleşmenin kurulması veya ifasıyla doğrudan doğruya ilgili olması kaydıyla, sözleşmenin taraflarına ait kişisel verilerin işlenmesinin gerekli olması.
- ç) Veri sorumlusunun hukuki yükümlülüğünü yerine getirebilmesi için zorunlu olması.
- d) İlgili kişinin kendisi tarafından alenileştirilmiş olması.
- e) Bir hakkın tesisi, kullanılması veya korunması için veri işlemenin zorunlu olması.
- f) İlgili kişinin temel hak ve özgürlüklerine zarar vermemek kaydıyla, veri sorumlusunun meşru menfaatleri için veri işlenmesinin zorunlu olması (Kişisel Verilerin Korunması Kanunu, 2016: Madde 5).

Kanuna göre özel nitelikli verilerden sağlık ve cinsel hayat dışındakiler, bahsi geçen durumlarda açık rıza aranmadan işlenebilir. Sağlık ve cinsel hayata ilişkin kişisel verilerin açık rıza olmadan işlenmesi ise sadece kamu sağlığının korunması, tıbbî teşhis, tedavi ve bakım hizmetlerinin yürütülmesi, koruyucu hekimlik, sağlık hizmetlerinin plan ve yönetimi için sır saklama yükümlülüğü olan kişi veya yetkili kurum ve kuruluşlar tarafından gerçekleştirilebilir (Kişisel Verilerin Korunması Kanunu, 2016: Madde 6).

Kişisel verilerin işlenmesi, kanunda ortaya konulan genel ilkelere tabi kılınmıştır. Kanuna göre bu göre işlem, hukuka ve dürüstlük kurallarına uygun, doğru ve güncel olmalıdır. Veriler sadece belirli, meşru ve açık amaçlar için işlenmeli, işlendikleri amaçla bağlantılı, ölçülü ve sınırlı olmalıdır (Kişisel Verilerin Korunması Kanunu, 2016: Madde 5). Örneğin bir giyim mağazası, müşterilerinin kimlik ve iletişim bilgilerini meşru olarak işleyebilirken, anne kızlık soyadını kayıt altına alamaz (KVKK, 2018b: 67). Ayrıca veriler, mevzuatta öngörülen ya da işlendikleri amaç için gerekli olan süreden daha fazla muhafaza edilemez (Kişisel Verilerin Korunması Kanunu, 2016: Madde 4).

Bununla birlikte, ilgili kişinin temel hak ve özgürlükleri korunarak, veri sorumlusunun meşru menfaatleri için veri işlenmesinin zorunlu olması durumunda kişisel veriler işlenebilmektedir. Örneğin bir şirket sahibi, çalışanlarının temel hak ve özgürlüklerine zarar vermemek şartıyla terfi, maaş zammı, sosyal hak gibi bilgilerin düzenlenmesinde esas alınmak üzere kişisel verileri işleyebilir zira ehliyetli ve liyakatli çalışanların terfi alması, veri sorumlusu statüsündeki şirket sahibinin meşru menfaatinedir (KVKK, 2018a: 43)

Kişisel verilerin işlenmesini gerektiren şartların ortadan kalkması ya da ilgili kişinin talebi üzerine veriler silinebilmekte, yok edilebilmekte ya da anonimleştirilebilmektedir. Verilerin silinmesi ile yok edilmesi arasında birtakım farklılıklar bulunmaktadır. Verilerin silinmesi, bilgilerin ilgili kullanıcılar için hiçbir şekilde erişilemez ve tekrar kullanılamaz hale getirilmesi iken, kişisel verilerin yok edilmesi verilerin hiç kimse tarafından hiçbir şekilde erişilemez, geri getirilemez ve tekrar kullanılamaz hale getirilmesidir (KVKK, 2018b: 83-85). Anonimleştirme ise kişinin kimliğinin belirli veya belirlenebilir bir gerçek kişiyle ilişkilendirilemeyecek hale getirilmesi, daha açık bir ifadeyle kimliğinin saptanmasının engellenmesidir.

Anonimleştirilen kişi, kimliği belirlenebilir olmaktan çıktığı için kanun hükümlerine tabi olmamaktadır (KVKK, 2018b: 83-85).

Kişisel verilerin silinmesi, yok edilmesi ya da anonimleştirilmesi gibi talepleri olan ilgili kişiler, verilerini işleyen ve kanunda veri sorumlusu olarak tanımlanan kuruma başvuruda bulunabilmektedir. Kanuna göre veri sorumlusu on beş gün içinde talebi değerlendirmek, gerekli işlemi yapmak ve başvuru sahibine bunu ibraz etmekle mükelleftir. İbraz edilen sonuca ilişkin itiraz söz konusuysa ilgili kişi, Kişisel Verileri Koruma Kurumu'na başvuru yapabilmektedir. Kurulun kararı, veri sorumlusunu bağlayıcıdır (KVKK, 2018b: 108).

Görüldüğü üzere Türkiye'de veri güvenliğine ilişkin yasal zemin gecikmeli de olsa sağlanmıştır. Fakat bu, kişisel veri güvenliğinin sağlanması için yeterli değildir. Karaman ve Kutlu'ya göre konuya teknik ve beşerî destek şarttır. Kurumlar arası iş birliği sağlanmalı, veri koruma yönetimine ilişkin kurumsal ölçekte politikalar geliştirilmeli, kişisel verilere ilişkin tüm aşamalardaki kriterler daha açık olmalı, kurumsal cihazların yetkisiz kişilerce kullanılması önlenmeli, iç kontrol ve denetleme mekanizmaları geliştirilmeli ve kişisel verilerin korunmasına yönelik ulusal ve evrensel ilkeler kurum personellerince içselleştirilmelidir (Kutlu & Kahraman, 2017 : 61). Nitekim, kamu kurum ve kuruluşlarına ait verilerin kurumların kendi özel sistemleri veya kurum kontrolündeki yerli hizmet sağlayıcılar hariç bulut depolama hizmetlerinde saklanmasına ve kurumsal iletişimin Gmail, Yandex gibi yabancı servisler üzerinden yürütülmesine yasak getiren Cumhurbaşkanlığı Bilgi ve İletişim Güvenliği Tedbirleri Genelgesi (Cumhurbaşkanlığı Bilgi ve İletişim Güvenliği Tedbirleri, 2019) kadük kalmıştır. Zira genelgenin yayımlanmasından sadece iki ay sonra, belediye başkanlarının iletişim ve koordinasyonunu hızlandırmak amacıyla Whatsapp grubu kurulacağı bildirilmiştir (AA, 2019).

Özetlemek gerekirse, kişisel verilerin korunmasına ilişkin yasal bir prosedürün olması mahremiyet için yeterli olamamaktadır. Baydar’a göre bu durumu sadece teknoloji ile okumak hatalıdır. Bu aynı zamanda bir ahlak, bir medeniyet meselesidir (Baydar, 2019d) Baydar’a göre en etkili çözüm, yerli işletim sistemi (Baydar, 2019b), arama motoru (Baydar, 2019c) ve sosyal medya uygulaması (Baydar, 2019d) geliştirmek ve “siber sömürgecilik” ya da “dijital kolonizasyon” olarak tanımlanan bu tehlikeye karşı kitleleri bilinçlendirmektir (Baydar, 2018). Zira tehlikenin farkında olan devletler önlemini almışlardır. Facebook, Twitter, Instagram, Youtube, DailyMotion, Vimeo, Periscope ve Twitch gibi uygulamaları sınırları içine sokmayan Çin ve vk.com (VKontakte), Yandex, ok.ru (Odnoklassniki), Rutube gibi alternatif uygulamaları tercih eden Rusya örnek alınmalıdır (Baydar, 2019d). Baydar’a göre kişisel verilerinin çalınması/sızdırılması tehdidine karşı, teknolojik, hukuki, fiziki ve sosyal tedbirler gecikmeden alınmalı, e-devlet yoluyla toplanan kişisel verileri sızdırmak ya da dikkatsizlik/ihmal sonucu sızmasına yol açmak, en ağır şekilde cezalandırılmalıdır (Baydar, 2019a).

SONUÇ

Bu çalışmada, mahremiyetin dönüşümü sosyal medya bağlamında ele alınmış ve “mahremiyetin nasıl dönüştüğü”, “sosyal medyada özel hayatın nasıl sunulduğu” ve “büyük verinin mahremiyeti nasıl etkilediği” sorularına cevap aranmıştır. Söz konusu araştırma sorularının cevaplarını bulması, şüphesiz öncelikle mahremiyetin nasıl tanımlandığının, tarihsel olarak günümüze hangi yollardan geçerek ulaştığının ele alınması ile mümkün olmuştur. Zira bu çalışma “dönüşüm”ü konu edinmektedir, dolayısıyla kavramın güzergâhının bilinmemesi dönüşümün seyrinin yanlış okunmasına neden olacaktır. Bu yüzden tarihsel süreç, dönüşüm serüvenini anlamakta oldukça önemlidir.

16. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar nelerin mahrem bulunduğu ve nihayet 21. yüzyılda hangi şekilde tecrübe edildiğine bakıldığında kabaca şu hususların ön plana çıktığı görülmüştür:

Mahremiyet insan ile yaşıttır. İnsanın olduğu her yerde mahremiyet tecrübe edilmiştir. Nüdist topluluklar bile gizlemeye değer şeylere sahiptir. Özelde kadın bedeni olmak üzere beden ve cinsellik (istisnaları olsa da) mahrem görülmüş ve birtakım sınırlamalara tabi tutulmuştur.

Mahremiyetin dönüşümü, mahremiyet-zaman grafiğinde doğrusal bir artış ya da azalma ile gösterilebilecek bir değişim tecrübesine sahip değildir. Bir dönem mahrem bulunan bir konu başka bir dönem açığa vurulmasında sakınca görülmeyen bir husus olabilmıştır. Fakat aynı dönem başka bir husus gizlenmeye daha layık bulunabilmıştır. Dolayısıyla mahremiyetin nostaljik bir tavırla “eskilerde kalmış bir değer” olarak görülmesi tarihsel gerçekliği ihmal etmek demektir. Mahremiyet, niceliksel değil

niteliksel değişimle, başka bir ifadeyle “ne kadar” değil “nasıl” sorusuyla anlaşılabilir kavramdır, zira insan oldukça mahrem bulunan hususlar varlığını koruyacaktır.

Mahremiyet hem Batı’da hem de Türkiye tarihinde bir imkân meselesi olmuştur. 19. yüzyıldan önce bir hak olarak gündeme gelememiştir. Zira bu hakkı talep etmek birtakım maddi koşullara sahip olmayı gerektirecek kadar lükstür. Yine de mahremiyet imkân ölçüsünde tecrübe edilmiştir. Artan teknolojik gelişmeler mahremiyetin tecrübe edilmesini kolaylaştırmıştır.

Batı’da ve Türkiye’de mahremiyetin dönüşümü bireyden devlete doğru bir yön izlemiştir. Bununla birlikte Türkiye tarihinde kadının mahremiyeti daha çok dini ve ideolojik boyutlarıyla ele alınmıştır. Mahremiyetin bir hak olarak gündeme gelmesi, devletin bireyi gözetim ve denetim altına almasıyla eş zamanlıdır. Dolayısıyla mahremiyet ekonomik olarak mümkün hale geldiğinde, yani kişiler kendilerini diğerinin gözetiminden koruyacak kadar zenginleştğinde mahremiyet, refahın karşılığı olarak devlete ödenen bir vergi haline gelmiştir. 20. yüzyıla tekabül eden bu zaman diliminde Türkiye’de mahremiyet, inkılaplar yoluyla dönüştürülmüştür. Daha açık bir ifadeyle mahremiyet, Batı’da milli güvenliğin temini, Türkiye’de ise Batılılaşma ve modernleşmeyle ihlal edilmiştir.

Mahremiyet tecrübesinin tarihi tartışılırken dinin etkisinin göz ardı edilmemesi gerekmektedir. Zira din kişinin gündelik hayatını etkileyen en önemli kurum olarak varlığını sürdürmektedir. İslam dininde nelerin mahrem görüldüğüne bakıldığında maddi ve manevi olmak üzere iki yönlü bir eğilimin olduğu görülmektedir. Maddi hususlar beden ve mekân iken, manevi olan hususlar kişilerin iç dünyası olarak karşılık bulmuştur. İslam’a göre kişinin bedeni mahremdir ve ne kadar ve kimlere karşı örtüleceği açık kurallara bağlanmıştır. Bununla birlikte kadının örtünmesi, sadece bedenin örtünmesi olarak değil siyasi/ideolojik konjonktürle ele alınan bir husus olmuş, kadının

toplumsallaşması “mahremi modernleşmesi” olarak görülmüştür. Kişilerin izin almaksızın başkasının evine girilmesinin ya da gözetlenmesinin yasaklanması da İslam dininin mekân mahremiyetine verdiği değeri anlamakta önemlidir. Ayrıca kişilerin kusurlarının araştırılması yasaklanmış; sır, korunması emredilen bir emanet olarak tanımlanmış; nafîle ibadet kapsamında değerlendirilecek amellerinin gösterilmesi kınanmıştır. Bununla birlikte sanal hayatın gerçek hayattaki yaptırımlardan farklı olmadığı, İslam’ın mahrem olarak nitelendirerek hürmet gösterdiği hususların dijital ortamlarda da gözetilmesi gerektiği vurgulanmıştır.

Fakat günümüzde sosyal medyada özel hayat filtresiz ve sansürsüz bir şekilde sergilenmektedir. Geçmişte “Yerin kulağı var” denilerek sınırlı kişilerle fısıldanarak konuşulanlar, sosyal medyada adeta bağırarak ifade edilmektedir. Teknolojinin gelişmesiyle önceleri sadece ünlülerin sahip olduğu kitlesel bakış, artık sıradan insanların sahip olabileceği kadar kolaylaşmıştır. Fıtraten beğenilme/kabul görme arzusunda olan insanoğlu, sosyal medya sayesinde herhangi bir gayrete, özel bir yeteneğe gerek kalmaksızın bu ihtiyacını giderebilmektedir. Bir zamanların “görünmez olma” hayali artık “fenomen olma”yla yer değiştirmiştir. Zira YouTube kanallarında sıradan insanların gündelik yaşamları bütün ayrıntılarıyla paylaşılmakta ve oldukça büyük karşılık bulmaktadır. Bu durum, yani teşhirin dikizlenmesi bu çalışmada “dijital görücülük” kavramıyla açıklanmıştır. Daha açık bir ifadeyle dikizlemenin teşhire, teşhirin dikizlemeye yol açtığı bu karşılıklı etki, mahremi paylaşılmasını “talepkar bir denge”de tutmaktadır. Böylece mahrem olan sahneden hiç inmemekte ve bu durumun karşılık bulduğu “like”lar, “sosyal ödül”e ve hatta “sosyal teşvik”e neden olmaktadır. Sosyal medya platformları, kişilerin daha fazla beğeni almak için mahremlerini faş ettiği, kendilerini bir sunum nesnesi haline getirdiği bir sahne, bir pazar gibi çalışmaktadır. En önemli mesafe belirleyici olan duvarlar artık tamamen yıkılmıştır. Her birey, “bu an”da

ve “burada” gerekleşeni “orada” olana sunabilmektedir. Üstelik artık ifşa etmek, cüret değil cesaret gerektiren bir davranış olarak görölmektedir. Kişiler sosyal medya sayesinde hem kendilerini hem de başkalarıyla ilgili hususları ifşa etmekten geri durmamaktadır. Nitekim anonim hesaplar bu cesareti artırmaktadır. Böylece kişiler her bakımdan şeffaflaşmakta, gizli bir hale sahip olmak “karanlık” bulunmaktadır. Zira geçmişte panoptikon olarak tanımlanan ve iktidarın denetim gücüyle ilişkilendirilen süreç, artık “sinoptikon”a karşılık gelmekte, yani artık gözetimin yönü gözetilenin açık rızasıyla dönuşmektedir.

Üstelik bu durum, “özgürlük” olarak yorumlanmakta ve her türlü sorgudan muaf tutulmaktadır. Gerçek hayatta ısrarlı bir şekilde kendisine bakan kişiden rahatsız olacak, ona bakışının nedenini öfkeyle soracak olan kişilerin, söz konusu göz sanal olunca kendini gönüllü olarak bakışa teslim etmesi üzerinde durmamız gereken bir husustur. Üstelik söz konusu “göz” sadece gözetime sunulan kişilere ait değildir. Burada en büyük göz şüphesiz “büyük veri” gerçeğine işaret etmektedir. Gündelik hayatın her anına hâkim olan, kişinin her anını çeşitli teknolojilerle kayıt altına alan ve bu sayede elde ettiği verilerle devletlerden bile daha güçlü hale gelen büyük veri, mahremiyetin imkânını sorgulanır hale getirmektedir. Daha önce ifade edildiği üzere mahremiyet, “aba”, “tercih” ve “uzlaşı” gerektirmektedir. Fakat günümüz büyük veri gerçeği bir de “imkân”ı söz konusu etmektedir. Kişiler bizatihi veri haline gelmişken mahremiyeti korumak konusunda özel bir “tercih”i olmak, bu konuda göstereceği “aba” konusunda “uzlaşı”da bulunulmasını ve saygı duyulmasını beklemek naif bir çaba olmaktadır. Zira büyük veri *Kırmızı Başlıklı Kız* masalının “Senin gözlerin neden bu kadar büyük?” sorusuna “Seni daha iyi görebilmek” için cevabını veren kurdu gibidir. Onun gözleri, burnu, kulakları ve nihayet dişleri çok büyüktür çünkü amacı daha iyi koklamak, daha iyi duymak, daha iyi görmek ve nihayet yemektir. Bu durumda ondan saklanmaya çalışmak “deve kuşu gibi

başını kuma gömmek”ten öteye gidememektedir. Bu durumda devletlerin ve şirketlerin mahremiyeti korumak amacıyla geliştirdiği politikalar, mahremiyetin ölümünü ilan eden büyük veriye karşı etkisiz kalmaktadır.

Fakat şu hususu vurgulamak önemlidir. Her ne kadar teknoloji, özellikle 21. yüzyılda mahremiyetin korunmasında inhibitör etkisi yapmış gibi görünse de, mahremiyetin dönüşümünü yalnızca teknoloji ve sosyal medyaya bağlamak hatalı olacaktır. Görüldüğü üzere mahremiyet her yüzyılda farklı şekilde tecrübe edilmiştir. Bu yüzyılda ortaya çıkan mahremiyet duygusunun zayıflığına ilişkin yalnızca sosyal medya ve teknolojinin etkili olduğu söylenemez. Sosyal medyanın mahremiyetin zayıflamasına ilişkin olgu ve durumları daha görünür kıldığı ve bunun yaygınlaşmasına zemin hazırladığı yorumu daha doğru olacaktır.

Mahremiyetin sosyal medyada dönüşümünü anlama gayreti sunan bu çalışmanın, mahremiyeti konu alacak diğer çalışmalar için referans olacağı düşünülmektedir. Genelde gizlilik ve cinsellik üzerine temellenen mahremiyet tartışmalarının, mahremiyetin kültürel, dini, tarihi ve psikolojik boyutlarını ihmal ettiği düşünüldüğünde, gelecek araştırmaların önemi ortaya çıkmaktadır. Özellikle sosyal medyada özel hayatın nasıl sunulduğuna ilişkin içerik analizini konu edinen araştırmaların, kişilerin mahremiyet algılarını anlamaya/ölçmeye çalışan nitel ve nicel çalışmaların yapılması literatüre katkı sağlayacaktır. Mahremiyetin din, kültür, kuşak vb. ile ilişkilerini ele alan çalışmaların yanı sıra mahremiyetin imkanını sorgulayan ve bu konuda öneri geliştiren çalışmaların yapılması oldukça önemlidir.

KAYNAKÇA

- AA. (2019, Eylül 11). Büyükşehir belediye başkanları daha rahat iletişim için Whatsapp grubu kuracak. <https://www.aa.com.tr/tr/turkiye/buyuksehir-belediye-baskanlari-daha-rahat-iletisim-icin-whatsapp-grubu-kuracak/1579248>. Son erişim tarihi: 10 Aralık 2019.
- Abalı, T. Z. (2018). *Mahremiyet ve gözetim ilişkisi bağlamında aile hekimliği bilgi sistemine dair bir değerlendirme* (Yüksek lisans tezi). Adnan Menderes Üniversitesi, Aydın.
- Aktaş, C. (1991). Kadın toplumsallaşma ve fitne. *İslami Araştırmalar*, 5(4), 251-259.
- Aktaş, C. (1995). *Mahremiyetin tükenişi*. İstanbul: Nehir.
- Altınçekiç, H., & Şentürk, E. (2017). Cumhuriyet döneminde ev bahçelerindeki değişimler ve güncel eğilimlerin irdelenmesi. *Mimarlık Bilimleri ve Uygulamaları Dergisi (MBUD)*, 2(2), 42-59.
- Anık, M. (2019). Sosyal medyada mahremiyetin ifşası: Georg Simmel ekseninde eleştirel bir değerlendirme. Nazife Şişman (Ed.), içinde *Mahremiyet: Hayatın sırları ve sınırları* (ss. 106-119). İstanbul: İnsan.
- Apaydın, H. Y. (2011). Tesettür. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Diyanet Vakfı Yayınları. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tecessus>
- Arab News. (2018, Nisan 18). Egypt fatwa takes aim at Facebook 'likes' used by many businesses. <https://www.arabnews.com/node/1287016/media>. Son erişim tarihi: 10 Aralık 2019

- Aslan, A., & Ünlü, D. G. (2016). Instagram fenomenleri ve reklam ilişkisi: Instagram fenomenlerinin gözünden bir değerlendirme. *Maltepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, 3(2), 41-65.
- Assange, J. (2012). *Şifrepunk*. (A. D. Temiz, Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Atay, T. (2017). *Görünüyorum o halde varım: "Meşhuriyet çağı"nda kültür ve insan*. İstanbul: Can Yayınları.
- Ayçıl, A. (2016). Montajlanmamış hayat. *Nihayet Dergi*, 2(14), 14-15.
- Aydın, A. E. (2018). *Gözetim toplumunda tüketici: Tüketici mahremiyeti üzerine bir araştırma* (Yüksek lisans tezi). Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Muğla.
- Barbarosoğlu, F. (2016a). Editörden. *Nihayet Dergi*, 2(14), 1.
- Barbarosoğlu, F. (2016b). *Şov ve mahrem* (5. baskı). İstanbul: Profil.
- Barbarosoğlu, F. (2019a, Mayıs 29). Çalışıyorum çünkü hakikate borcum var! *YeniŞafak*. <https://www.yenisafak.com/yazarlar/fatmabarbarosoglu/calisiyorum-cunku-hakikate-borcum-var-2050530>. Son erişim tarihi: 10 Aralık 2019
- Barbarosoğlu, F. (2019b, Mayıs 29). [Tweet]. https://twitter.com/Fatma_Barbaros/status/1133606048584142848?s=20.
- Baudrillard, J. (2018). *Tüketim toplumu*. İstanbul: Ayrıntı.
- Bauman, Z., & Lyon, D. (2013). *Akışkan gözetim*. İstanbul: Ayrıntı.
- Baydar, S. C. (2018, Aralık 25). Bir kitlesel imha silahı olarak Facebook. *Karar*. <https://www.karar.com/yazarlar/salih-cenap-baydar/bir-kitlesel-imha-silahi-olarak-facebook-8776>. Son erişim tarihi: 10 Aralık 2019
- Baydar, S. C. (2019a, Ocak 15). Siber sömürgecilikle savaş. *Karar*. <https://www.karar.com/yazarlar/salih-cenap-baydar/siber-somurgecilikle-savas-8953>. Son erişim tarihi: 10 Aralık 2019

- Baydar, S. C. (2019b, Ocak 22). Kendi işletim sistemlerimizi üretmeliyiz. *Karar*.
<https://www.karar.com/yazarlar/salih-cenap-baydar/kendi-isletim-sistemlerimizi-uretmeliyiz-9021>. Son erişim tarihi: 10 Aralık 2019
- Baydar, S. C. (2019c, Ocak 29). Kendi arama motorumuzu üretmeliyiz. *Karar*.
<https://www.karar.com/yazarlar/salih-cenap-baydar/kendi-arama-motorumuzu-uretmeliyiz-9091>. Son erişim tarihi: 10 Aralık 2019
- Baydar, S. C. (2019d, Şubat 5). Kendi sosyal medya uygulamamızı üretmeliyiz. *Karar*.
<https://www.karar.com/yazarlar/salih-cenap-baydar/kendi-sosyal-medya-uygulamamizi-uretmeliyiz-9161>. Son erişim tarihi: 10 Aralık 2019
- Baydar, S. C. (2019e, Şubat 12). Cebimizde dinleme cihazı taşıyoruz. *Karar*.
<https://www.karar.com/yazarlar/salih-cenap-baydar/cebimizde-dinleme-cihazı-tasiyoruz-9233>. Son erişim tarihi: 10 Aralık 2019
- BBC. (2019, Eylül 24). Google wins landmark right to be forgotten case.
<https://www.bbc.com/news/technology-49808208>. Son erişim tarihi: 10 Aralık 2019
- Bechtold, D. (2015). What is big data? <https://docplayer.net/2645303-What-is-big-data-david-bechtold.html>. Son erişim tarihi: 10 Aralık 2019
- Berkup, S. B. (2015). *Sosyal ağlarda bireysel mahremiyet paylaşımı: X ve Y kuşakları arasında karşılaştırmalı bir analiz* (Doktora tezi). Ege Üniversitesi, İzmir.
- Best, S., & Kellner, D. (2011). *Postmodern teori*. (M. Küçük, Çev.) (2. bs). İstanbul: Ayrıntı.
- Boomsocial. (2019). Instagram Türkiye Fenomenler sektörü istatistikleri.
<https://www.boomsocial.com/Instagram/UlkeSektor/turkey/fenomenler>. Son erişim tarihi: 10 Aralık 2019

- Boyd, A. W. (2011). A longitudinal study of social media privacy behavior. *Computing Research Repository - CORR*.
- Boyd, D., & Crawford, K. (2012). Critical questions for big data: Provocations for a cultural, technological, and scholarly phenomenon. *Information, Communication & Society*, 15(5), 662-679.
- Boz, N. (2012). *Yeni iletişim ortamlarında dijital kimlik ve benlik sunumu* (Doktora tezi). Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Can, İ. (2018). Teşhir toplumu: Kavramlar, kuramlar ve pratikler. *Sosyoloji Divanı*, 6(11), 9-25.
- Chayko, M. (2016). *Superconnected: The internet, digital media, and techno-social life*. California: SAGE Publications.
- Cicioğlu, B. (2011). *Effects of reality based marriage shows on privacy* (Yüksek lisans tezi). Bahçeşehir Üniversitesi, İstanbul.
- Craig, T., & Ludloff, M. E. (2011). *Privacy and big data: The players, regulators, and stakeholders*. O'Reilly Media, Inc.
- Cuma Hutbesi : “Beden Mahremiyeti ve Tesettür”. (2019, Temmuz 29).
<https://diyanet.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay/25815/cuma-hutbesi--beden-mahremiyeti-ve-tesettur>. Son erişim tarihi: 10 Aralık 2019.
- Cumhurbaşkanlığı Bilgi ve İletişim Güvenliği Tedbirleri, 2019/12 § (2019).
- Çağrı, M. (2008). Riya. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Diyanet Vakfı Yayınları.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/tecessus>
- Çağrı, M. (2009). Sır. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/sir#2-tasavvuf>
- Çağrı, M. (2011). Tecessüs. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Diyanet Vakfı Yayınları.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/tecessus>

- Çakır, H. (2018). Sosyal medya ve kaybedilen mahremiyet. DİB (Ed). içinde *Mahremiyet bağlamında sosyal medya ve aile* (2. bs, ss. 11-19). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Çayır, K. (2000). İslamcı bir sivil toplum örgütü: Gökkuşuğu İstanbul Kadın Platformu. Nilüfer Göle (Ed.), İçinde *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri*. İstanbul: Metis.
- Çoban, B. (2019). *Sosyal medya kullanımı ile değişen mahremiyet algısı: Youtube üzerine bir inceleme* (Yüksek lisans tezi). Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun.
- Dawoud, M. (2017). *Privacy preserving search and data retrieval from data clouds* (Doktora tezi). İstanbul Teknik Üniversitesi, İstanbul.
- Debord, G. (2017). *Gösteri toplumu*. (A. Ekmekçi& O. Taşkent Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Demir, M. Ö. (2017). *The information theoretical privacy and the impact of communication channel on information theoretic privacy* (Yüksek lisans tezi). İstanbul Teknik Üniversitesi, İstanbul.
- Demirci, S. (2016). İsimleri bile sakınanların resimleri teşhir eden çocukları. *Nihayet Dergi*, 2(14), 16-19.
- Destek Yayınları. (2019, Mart 19). [Tweet]. <https://twitter.com/destekyayinlari/status/975710775636570112>.
- DİB. (2007a). Nur Suresi 27 ve 28. ayet tefsiri. *Kur'an yolu (V. Cilt)* (ss. 64-67). Ankara: DİB.
- DİB. (2007b). Tahrim Suresi 3. ayet tefsiri. *Kur'an yolu (IV. Cilt)* (ss. 406-407). Ankara: DİB.
- DİB. (2018). Önsöz. DİB, (Ed). İçinde *Mahremiyet bağlamında sosyal medya ve aile* (ss. 7-8). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Dijk, V. (2016). *Ağ toplumu*. (Ö. Sakin Çev.). İstanbul: Kafka.

- Dikeçligil, F. B. (2018). Ailede çözölme ve sosyal medya etkisi. DİB, (Ed.). İçinde *Mahremiyet bağlamında sosyal medya ve aile* (ss. 101-111). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Doğan, İ. (2002). Korumacılığın geleneksel kent kültüründen çıkarması gereken dersler. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 35(1), 15-23.
- Duerr, H. P. (2004a). *Çıplaklık ve utanç: Uygarlaşma sürecinin miti*. (M. Tüzel, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi.
- Duerr, H. P. (2004b). *Mahremiyet: Uygarlaşma sürecinin miti- II*. (M. Tüzel, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi.
- Dyhouse, C. (2015). *Gösteriş: Kadınlar, tarih, feminizm*. (D. Akın, Çev.). İstanbul: Can.
- Elem Yıldırım, F. (2017). *Medya psikolojisi bağlamında internet kullanıcılığı ile oluşan endişeler: Mahremiyet endişesi* (Doktora tezi). Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Ercins, G. (2013). Demokrasinin bir önkoşulu olarak kamusal alan ve Türkiye’de kamusal alan algısı. *C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 14(1), 297-313.
- Ergenç, Ö. (1984). Osmanlı şehrindeki “mahalle”nin işlev ve nitelikleri üzerine. *Osmanlı Araştırmaları*, 04(04), 69-78.
- Erman, O. (2017). Mekansal komşuluk kavramı üzerinden mimari mekanın analizi. *Çukurova Üniversitesi Mühendislik-Mimarlık Fakültesi Dergisi*, 32(1), 165-176.
- Facebook. (2019a). Facebook hesap varisi. <https://m.facebook.com/help/legacycontact>.
Son Erişim tarihi: 10 Aralık 2019
- Facebook. (2019b). Facebook hizmet koşulları.
<https://m.facebook.com/legal/terms?ref=pf>. Son Erişim tarihi: 10 Aralık 2019
- Fan, J., & Han, F. (2013). Challenges of big data analysis. *National Science Review*, 1.
https://www.researchgate.net/publication/255687770_Challenges_of_Big_Data_Analysis

- Foucault, M. (2000a). *Büyük kapatılma*. (I. Ergüden& F. Keskin Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault, M. (2000b). *Özne ve iktidar*. (I. Ergüden& F. Keskin Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault, M. (2015). *Hapishanenin doğuşu*. (M. A. Kılıçbay Çev.). Ankara: İmge.
- Giddens, A. (2012). *Mahremiyetin dönüşümü: Modern toplumlarda cinsellik, aşk ve erotizm*. (İ. Şahin Çev.). İstanbul: Metis.
- Goffman, E. (2016). *Günlük yaşamda benliğin sunumu*. (B. Cezar, Çev.) (3. bs). İstanbul: Metis.
- Gökçen, A. (2018). Homo-screenus: Bir teşhirci olarak sosyal medya kullanıcısı. *Sosyoloji Divanı*, 6(11), 177-197.
- Gökozan, G. (2019, Mart 16). [Tweet].
<https://twitter.com/GucluGokozan/status/974689103869509633>. Son erişim tarihi: 10 Aralık 2019
- Göle, N. (2016). *Modern mahrem* (13. baskı). İstanbul: Metis.
- Göle, N. (2017). Modernist kamusal alan ve İslami ahlak. Nilüfer Göle, (Ed.). *İçinde İslamın Yeni Kamusal Yüzleri* (5. bs). İstanbul: Metis.
- Görgülü, T. (2017). Apartman tipolojisinde geçmişten bugüne: Kira apartmanından “rezidans’a” geçiş. *Kültür Envanteri*, 14(14).165-178
<https://doi.org/10.22520/tubaked.2016.0007>
- Görgülü, Ü. (2018). Fetva soruları bağlamında değişen mahremiyet kodları. DİB, (Ed.). *İçinde Mahremiyet bağlamında sosyal medya ve aile* (ss. 71-80). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Güneş, G. (2013). Teşkilat-ı Mahsusa ve Birinci Dünya Savaşı yıllarındaki faaliyetleri. *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 29(85), 101-130.

- Gürbilek, N. (2016). *Vitrinde yaşamak: 1980'lerin kültürel iklimi* (8. baskı). İstanbul: Metis.
- Habermas, J. (2015). *Kamusal yaşamın yapısal dönüşümü*. (M. Sancar & T. Bora, Çev.) (13. bs). İletişim Yayınları.
- Han, B.-C. (2017). *Şeffaflık toplumu*. İstanbul: Metis.
- Hanley, T. (2013). What is a systematic review. *Counselling Psychology Review*, 28(4), 3-5.
- Hekimoğlu, H. (2019). *Sosyal ağlarda mahremiyetin dönüşümü: Instagram örneği* (Yüksek lisans tezi). Erciyes Üniversitesi, Kayseri.
- Hürriyet. (2018, Mart 21). Genç girişimciden yayınevine suç duyurusu: Hayatımı çaldınız! <http://www.hurriyet.com.tr/kelebek/keyif/genc-girisimciden-yayinevine-suc-duyurusu-hayatimi-caldiniz-40779204>. Son erişim tarihi: 10 Aralık 2019
- İlyasoğlu, A. (2015). *Örtülü kimlik: İslamcı kadın kimliğinin oluşum öğeleri* (5. bs). İstanbul: Metis.
- İşıklı, Ş. (2014). Büyük veri, epistemoloji ve etik tartışmalar. *Online Academic Journal of Information Technology*, 5(17), 89-122.
- Kahraman, A. (2018). Nas'lar çerçevesinde mahremiyet: Tanımı ve sınırları. Nazife Şişman (Ed.), içinde *Mahremiyet bağlamında sosyal medya ve aile* (2. bs, ss. 55-69). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Kahraman, A. (2019). Fıkıhî perspektiften sırrın ifşası. Nazife Şişman (Ed.), içinde *Mahremiyet: Hayatın sırları ve sınırları* (ss. 79-90). İstanbul: İnsan.
- Kalaman, S. (2016). *Sosyokültürel, ekonomik ve siyasi boyutlarıyla yeni medyada mahremiyetin dönüşümü: Facebook örneği* (Doktora tezi). Ege Üniversitesi, İzmir.
- Karabıyık, S. (2016). Mahremiyetin sonu mu? *Nihayet Dergi*, 2(14), 16-19.

- Karakaya, B. (2019). Osmanlı toplumunda mahremiyetin sınırlarını “pencere” üzerinden okumak. Nazife Şişman (Ed.), içinde *Mahremiyet: Hayatın sırları ve sınırları* (ss. 67-77). İstanbul: İnsan.
- Karataş, A., & Şahin, S. (2018). Sosyal bot algılama teknikleri ve araştırma yönleri üzerine bir inceleme. *Uluslararası Bilgi Güvenliği Mühendisliği Dergisi*, 4(1), 10-20. <https://doi.org/10.18640/ubgmd.348517>
- Kaya, E. S. (2016). Sosyal medyanın avret mahalli. *Nihayet Dergi*, 2(14), 34-35.
- Kaya, N. (2019). *Yazma cesareti*. İstanbul: İthaki.
- Kaypak, Ş. (2016). Cumhuriyet dönemi modernleşme sürecinde değişen kadın kimliği. *Uluslararası Medeniyet ve Kadın Kongresi*, 1, 33-36.
- Keküllüoğlu, D. (2017). *Negotiation strategies for privacy in online social networks* (Yüksek lisans tezi). Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul.
- Kerimoğlu, Y. (1983). *Fıkhi Meseleler*. İstanbul: Ölçü.
- Kişisel Verilerin Korunması Kanunu. Kişisel Verilerin Korunması Kanunu, 6698
- Kişisel Verilerin Korunması Kanunu § (2016).
- Kıvrım, İ. (2009). Everyday life in Ottoman neighborhood (The example: Gaziantep in 17th century). *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 8(1), 231-255.
- Kocatepe, M. (2019). *Türk vergi hukukunda mükellefin vergi mahremiyeti hakkı* (Yüksek lisans tezi). Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Kodak, D. (2018). Düşünsel modernitede mahremiyeti yeniden tanımlamak: Kuşaklararası bir araştırma. *Connectist: Istanbul University Journal of Communication Sciences*, (54), 85-116.
- Kökciyan, N. (2017). *Privacy management in online social networks* (Doktora tezi). Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul.

- Kutlu, Ö., & Kahraman, S. (2017). Türkiye’de kişisel verilerin korunması politikasının analizi. *Siyaset, Ekonomi ve Yönetim Araştırmaları Dergisi*, 5(4).
- KVKK. (2018a). *100 Soruda Kişisel Verilerin Korunması Kanunu*. Ankara: Kişisel Verileri Koruma Kurumu.
- KVKK. (2018b). *Kişisel Verilerin Korunması Kanuna ilişkin uygulama rehberi*. Ankara: Kişisel Verileri Koruma Kurumu.
- Lewis, K., Kaufman, J., & Christakis, N. (2008). The taste for privacy: An analysis of college student privacy settings in an online social network. *Journal of Computer-Mediated Communication*, 14(1), 79-100.
- Li, D. (2019). It takes a village to protect privacy. *Business Horizons*, 62(1), 1-3.
- Ma, X., Hancock, J., & Naaman, M. (2016). Anonymity, intimacy and self-disclosure in social media. İçinde *Proceedings of the 2016 CHI Conference on Human Factors in Computing Systems* (ss. 3857–3869). New York, NY, USA: ACM.
- Manav, O. B. (2016). Paylaşmanın mekaniği, termodinamiği, seramonisi ve ritüellerine dair. *Nihayet Dergi*, 2(14), 56-59.
- Mayer-Schönberger, V., & Cukier, K. (2013). *Big data: A revolution that will transform how we live, work, and think*. Boston,: Houghton Mifflin Harcourt.
- Mead, G. H. (2017). *Zihin, benlik ve toplum*. (Y. Erdem, Çev.). İstanbul: Heretik.
- Mintzuri, H. (2008). *İstanbul Anıları (1897-1940)*. (S. Kuyumcuyan, Çev.) (5. bs). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Murphy, R. F. (1964). Social distance and the veil. *American Anthropologist*, (66), 1257-1274.
- Myers, C. (2014). Digital immortality vs. “the right to be forgotten”: A comparison of u.s. And e.u. Laws concerning social media privacy. *Romanian Journal of Communication and Public Relations*, (16), 47-60.

- Newsweek. (2018, Nisan 19). Egypt's top cleric issues fatwa against buying Facebook likes. <https://www.newsweek.com/buying-facebook-likes-and-comments-immoral-says-egypts-top-cleric-892427>. Son erişim tarihi: 10 Aralık 2019.
- Niedzwiecki, H. (2010). *Dikizleme günlüğü*. (G. Gündüç Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Okur, K. H. (2018). Sosyal medya ve hak bilinci. DİB (Ed.), içinde *Mahremiyet bağlamında sosyal medya ve aile* (2. bs, ss. 45-52). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Öğüt, S. (2003). Mahrem. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/mahrem>
- Özbay, C., Terzioğlu, A., & Yasin, Y. (2011). *Neoliberalizm ve Mahremiyet: Türkiye'de beden, sağlık ve cinsellik*. İstanbul: Metis.
- Özgenel, L. (2000). *Between public and private: Investigating privacy in the roman domestic context* (Doktora tezi). Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Ankara.
- Öztürk, M. (2018). Mahremiyet kaybının oluşturduğu kişisel ve toplumsal sorunlar. DİB (Ed.), içinde *Mahremiyet bağlamında sosyal medya ve aile* (2. bs, ss. 63-69). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Papacharissi, Z. (2010). Privacy as a luxury commodity. *First Monday*, 15(8).
- Pettman, D. (2017). *Sonsuz dikkat dağınıklığı*. (Y. Çetin Çev.). İstanbul: Sel.
- PEW Research Center. (2019). *Americans and privacy: Concerned, confused and feeling lack of control over their personal information*. Washington: PEW Research Center.
- Poyraz, H. (2019). Mahremiyet, mahrumiyet, hürriyet. Nazife Şişman (Ed.), içinde *Mahremiyet: Hayatın Sırları Sınırları*. İstanbul: İnsan

- Rençberoğlu, E. (2016). *A privacy paradox: The power of technological surveillance and its effect on information technology usage behavior* (Yüksek Lisans tezi). Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul.
- Robins, K. (2013). *İmaj: Görmenin kültür ve politikası*. (N. Türkoğlu, Çev.) (2. bs). İstanbul: Ayrıntı.
- Sabit, M. (2017). *Yenidoğan yoğun bakım hasta yakınlarının konforu ve mahremiyetinin sağlanmasının hasta bakımına etkileri* (Yüksek lisans tezi). Okan Üniversitesi, İstanbul.
- Saeri, A. K., Ogilvie, C., La Macchia, S. T., Smith, J. R., & Louis, W. R. (2014). Predicting Facebook users' online privacy protection: Risk, trust, norm focus theory, and the theory of planned behavior. *The Journal of Social Psychology*, 154(4), 352-369.
- Sancar, S. (2017). *Türk modernleşmesinin cinsiyeti: Erkekler devlet, kadınlar aile kurar* (4. bs). İstanbul: İletişim.
- Sarı, Ö. (2012). *Türkiye 'de facebook kullanıcılarının mahremiyet algısı ve kimlik inşası üzerine bir çalışma* (Yüksek lisans tezi). Ankara Üniversitesi, Ankara.
- Schick, I. C. (2017). *Bedeni, toplumu kainatı yazmak: İslam, cinsiyet ve kültür üzerine*. (P. Tünaydın, Çev.) (3. bs). İstanbul: İletişim.
- Sennett, R. (2016). *Kamusal insanın çöküşü*. (S. Durak & A. Yılmaz Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Sennett, R. (2019). *Ten ve taş: Batı uygarlığında beden ve şehir*. (T. Birkan, Çev.) (5. bs). Metis.
- Senthil Kumar N, Saravanakumar K, & Deepa K. (2016). On privacy and security in social media: A comprehensive study. *Procedia Computer Science*, 78, 114-119.

- Sepetçi, N. (2017). *Sosyal medyada mahremiyet algısının çöküşü: Instagram örneği* (Yüksek Lisans tezi). Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Sevimli, E. (2018). *Sağlık yönetiminin gelecekteki paydaşlarından bilgisayar mühendisliği öğrencilerinin sağlık bilgi sistemlerini bilgi güvenliği ve hasta mahremiyeti açısından değerlendirmesi* (Yüksek lisans tezi). Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Simmel, G. (2015). *Bireysellik ve kültür*. (T. Birkan, Çev.) (2. bs). İstanbul: Metis.
- Slate.com. (2013, Kasım 12). You are your data and you should demand the right to use <https://slate.com/technology/2013/11/quantified-self-self-tracking-data-we-need-a-right-to-use-it.html>. Son erişim tarihi: 10 Aralık 2019
- Smith, V. (2007). *Clean: A history of personal hygiene and purity*. Oxford: Oxford University Press.
- Solove, D. J. (2011). *Nothing to hide*. United States: Yale University Press.
- Soykök, M. (2019). Sosyal medyada genç olmak. DİB (Ed.), içinde *Peygamberimiz ve gençlik* (4. bs, ss. 159-166). Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Sürmeli, M. (2017). *İsra Suresi 32. Ayet tefsiri: Müslümanların varlık alanlarından tesettür*. Ankara: Atlas Akademi.
- Şakı Aydın, O. (2018). *Arenadan ekrana şöhret kültürü*. Ankara: İmge.
- Şişman, N. (2004). *Kamusal alanda başörtülüler* (3. bs). İstanbul: Timaş.
- Şişman, N. (2016a). *Dijital çağda müslüman kalmak*. İstanbul: İnsan.
- Şişman, N. (2016b). Yeni medya yeni ilmihal. *Nihayet Dergi*, 2(14), 20-23.
- Şişman, N. (2018). *Emanetten mülke: Kadın, beden, siyaset* (6. bs). İstanbul: İz.
- Şişman, N. (2019a). *Mahremiyet: Hayatın sırları ve sınırları*. İstanbul: İnsan.
- Şişman, N. (2019b). *Sınırsız dünyanın yeni sınırı: Başörtüsü*. İstanbul: İnsan.

- Şişman, N. (2019c). Sunuş. Nazife Şişman (Ed.), içinde *Mahremiyet: Hayatın sırları ve sınırları* (1. bs, ss. 7-20). İstanbul: İnsan.
- TCK. Türk Ceza Kanunu, 5237 TCK § (2004).
- The Guardian. (2010, Ocak 11). Privacy no longer a social norm, says Facebook founder. <https://www.theguardian.com/technology/2010/jan/11/facebook-privacy>. Son erişim tarihi: 10 Aralık 2019
- The Guardian. (2014, Nisan 14). Costeja González and a memorable fight for the “right to be forgotten”. <https://www.theguardian.com/world/blog/2014/may/14/mario-costeja-gonzalez-fight-right-forgotten>. Son erişim tarihi: 10 Aralık 2019
- Topaloğlu, B. (2004). *İslamda Kadın*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Tunç Yaşar, F. (2019). Osmanlı dünyasında mahremiyet: İfşa ile ihlal arasında. Nazife Şişman (Ed.), içinde *Mahremiyet: Hayatın sırları ve sınırları* (ss. 51-64). İstanbul: İnsan.
- Tüfekçi, Z. (2012). Facebook, youth and privacy in networked publics. Program adı: Proceedings of the Sixth International AAAI Conference on Weblogs and Social Media. https://www.researchgate.net/publication/283626140_Facebook_youth_and_privacy_in_networked_publics.
- Türker, Ö. (2019). İslam düşünce geleneklerinde mahremiyet kavramı. Nazife Şişman (Ed.), içinde *Mahremiyet: Hayatın sırları ve sınırları* (ss. 91-104). İstanbul: İnsan.
- Türkiye Cumhuriyeti Anayasası, 2709 Türkiye Cumhuriyeti Anayasası § (1982).
- Veyne, P., Ariès, P., & Duby, G. (1992). *A history of private life* (C. 3). Harvard: Belknap Press of Harvard University Press.
- <https://www.hup.harvard.edu/catalog.php?isbn=9780674399747>
- Vincent, D. (2017). *Mahremiyet: Kısa bir tarih*. Ankara: Epos.

- Visualcapitalist. (2019). What happens in an Internet minute in 2019?.
<https://www.visualcapitalist.com/what-happens-in-an-internet-minute-in-2019/>.
Son erişim tarihi: 10 Aralık 2019
- Warren, S. D., & Brandeis, L. D. (1890). The right to privacy. *Harvard Law Review*, 4(5), 193-220.
- We are social. (2019). *Global digital report 2019*. England: We Are Social.
- Westin, A. F. (1967). *Privacy and freedom*. New York: United States.
- Wong, J. C. (2019, Mart 18). The Cambridge Analytica scandal changed the world – but it didn't change Facebook. *The Guardian*.
<https://www.theguardian.com/technology/2019/mar/17/the-cambridge-analytica-scandal-changed-the-world-but-it-didnt-change-facebook>. Son erişim tarihi: 10 Aralık 2019
- Wu, T. (2019). *Dikkat tacirleri*. (B. Karal, Çev.) (2. bs). İstanbul: The Kitap.
- Yeşil Çelik, B. (2014). Sen neymişsin be abi! *Turuncu Dergisi*, (140), 14-16.
- Yılmaz, F. (1999). XVI. Yüzyıl Osmanlı toplumunda mahremiyetin sınırlarına dair. *Toplum ve Bilim Dergisi*, (83), 92-110.
- Yurtoğlu, N. (2016). Haberleşme sektörünün önemli bir teşekkülü: Millî Mücadele Döneminden 1960 yılına Türkiye’de Posta, Telgraf ve Telefon (PTT) Teşkilatı (1920-1960). *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 32(93), 47-104.
- Yükselbaba, Ü. (2011). Kamusal alan modelleri ve bu modellerin bağlamları. *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 66(2), 227-271.

TANIMLAR

Açık rıza: Kişinin verisinin işlenmesine onay vermesidir. Açık rıza tereddüde yer olmayacak kadar yeterli bilgi alınması ve özgürce karar verilmesi şartına bağlıdır (KVKK, 2018a: 16).

Bot hesap: Anlamlı gönderiler oluşturma ve bunları yeniden gönderme, gönderilere yorum yapma, beğenme gibi kullanıcı faaliyetlerini otomatik olarak yerine getiren, gerçek bir insan gibi paylaşım yapabilen sanal yazılımlardır. Bot hesaplar gerçek kişi/hesaplardan çeşitli yöntemlerle ayrıştırılabilir. Yanlış bilgileri yaymak, propaganda yapmak, sahte reyting ve değerlendirme yapmak, dolandırıcılık gibi kötü niyetli faaliyetlerde de kullanılmaktadır (Karataş & Şahin, 2018: 10-12).

Kişisel veri: Kimliği belirli veya belirlenebilir olan gerçek kişiye ait her türlü bilgidir. Bir bilginin kişisel veri sınıfına dâhil olabilmesi için, gerçek bir kişiye ait olması gerekmektedir. Yani tüzel kişilere ait veriler kişisel veri kapsamında değildir. Kişinin belirlenebilir olması ise verinin herhangi bir kayıtla ilişkilendirildiğinde kişinin kimliğine işaret etmesi ya da doğrudan kişinin doğrudan kimliğini gösterebilmesidir. Kişisel veri kapsamındaki bilgiler, kişinin sadece kimlik bilgileri değildir. Kişiyi doğrudan veya dolaylı olarak belirli hale getiren telefon numarası, sosyal güvenlik numarası, motorlu taşıt plakası, resim ve ses kayıtları, pasaport numarası, özgeçmiş, parmak izi, hobiler, e-posta adresi, etkileşimde bulunulan kişiler, tercihler, aile ve sağlık bilgileri gibi tüm veriler kişisel veri kapsamındadır (KVKK, 2018b: 52).

Özel nitelikli kişisel veri: Öğrenilmesi halinde ilgili kişilerin mağdur olabileceği ya da ayrımcılığa maruz kalabileceği verilerdir (KVKK, 2018b: 80). 6698 sayılı Kişisel Verilerin Korunması Kanuna göre ırk, etnik köken, felsefi inanç, siyasi düşünce, din, mezhep veya inançlar, dernek, vakıf ya da sendika üyeliği, kılık ve kıyafet, sağlık, cinsel

hayat, güvenlikle ilgili veriler, ceza mahkûmiyeti, biyometrik ve genetik veri gibi bilgiler özel niteliklidir (Kişisel Verilerin Korunması Kanunu, 2016: Madde 6).

Unutulma hakkı: Kişinin arama motorlarındaki bilgilerinin teorik olarak mümkün olabilecek son noktaya kadar kontrol edilmesi ve bu arama sonuçlarındaki tüm bilgilerin kaldırılmasıdır. Söz konusu silme işlemi, bir kullanıcının yalnızca çevrimiçi bilgilerini değil, retweet, Facebook paylaşımı gibi yeniden kullanılan ve yayılan bilgilerin de kaldırmasını içerdiğinden arama motorları ve web siteleri için oldukça masraflı ve zor bir işlemdir. Unutulma hakkının kullanılması hukuki süreçleri gerektirmektedir (Myers, 2014: 47-50).

ÖZET

Bu çalışmada, sosyal medya mahremiyetin dönüşümü ele alınmış ve “mahremiyetin nasıl dönüştüğü”, “sosyal medyada özel hayatın nasıl sunulduğu” ve “büyük verinin mahremiyeti nasıl etkilediği” sorularına cevap aranmıştır. Bu kapsamda, nitel araştırma yöntemi olarak sistematik inceleme (*systematic review*) tekniği kullanılmıştır. Çalışmada mahremiyetin tanımı yapılmış, 16. yüzyıldan günümüze mahremiyet tecrübesi Batı ve Osmanlı toplumu karşılaştırılarak incelenmiştir. Mahremiyetin her iki toplumda da maddi imkân nispetinde tecrübe edildiği, 19. yüzyıla kadar hak olarak gündeme gelmediği, 19. yüzyılda ise Batı’da güvenlik, Türkiye’de ise Batılılaşma amacıyla devlet eliyle dönüştüğü görülmüştür. Özel hayatın sosyal medyada nasıl sunulduğu konusu, şöhret kültürü, teşhir, dikizleme, ifşa ve şeffaflık kavramları temelinde incelenmiştir. Söz konusu etkenlere ilaveten büyük verinin mahremiyeti nasıl etkilediği ele alınmış, devletlerin ve şirketlerin kişisel verileri korumak için geliştirdikleri politikalar tartışılmıştır. Çalışmada mahremiyetin her çağın olgusu olduğu, her çağda farklı tecrübe edildiği, bu tecrübeye dinin ve kültürün önemli bir etken olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca günümüzde sosyal medya marifetiyle özel ve kamusal olan konusunda belirsizlik yaşanmakta, özel hayat bir sunum nesnesi haline gelmektedir. Bununla birlikte büyük veri, mahremiyeti imkânsız hale getirmektedir.

Anahtar kelimeler: *mahremiyet, sosyal medya, büyük veri*

ABSTRACT

In this study, the transformation of social media privacy is discussed and answers to the questions of “how privacy is transformed”, “how private life is presented in social media” and “how big data affects privacy” are sought. Within this scope, systematic review technique was used as a qualitative research method. In this study, the term privacy was defined and the experience of privacy from the 16th century to the present was examined by comparing Western and Ottoman societies. It is seen that privacy was experienced in accordance with financial power in both societies, it was not an issue as the rights until the 19th century, and in Turkey, it was transformed by the state’s itself on the purpose of Westernization. The issue of how private life is presented on social media has been examined on the basis of celebrity culture, exposition, peeking, disclosure and transparency. In addition to the aforementioned factors, how big data affects privacy is discussed and policies developed by governments and companies to protect personal data are reviewed. In this study, it is concluded that privacy is a phenomenon of every period, and in each of these periods it has been experienced differently, and religion and culture are important factors in this experience. According to the results of the study, nowadays there is uncertainty about what private space and public space refers to because of social media and as a result of this, private life becomes an object of presentation. After all, big data makes privacy impossible.

Keywords: *privacy, social media, big data*