

MEDİAD

Medya ve Din Araştırmaları Dergisi | Journal of Media and Religion Studies

Cilt: 5 Sayı: 2
Volume: 5 Issue: 2

Medya ve Din Araştırmaları Dergisi (MEDİAD) altı ayda bir yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir.
The Journal of Media and Religion Studies is an international, peer-reviewed and biannual journal.

DOAJ (Directory of Open Access Journal): 23.08.2019 | Index Copernicus: 11.10.2019 | ULAKBİM TR Dizin: 04.12.2020

**Medya ve Din Araştırmaları Uygulama
ve Araştırma Merkezi (MEDİAD) adına
Sahibi ve Baş Editör /
Owner and Editor-in-Chief**

Prof. Dr. Hakan AYDIN
Erciyes Üniversitesi



Editörler / Editors

Doç. Dr. Metin EKEN
Erciyes Üniversitesi



Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Derviş DERELİ
Erciyes Üniversitesi



Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Mahmut Hakkı AKIN, İstanbul Medeniyet Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa KOÇER, Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Vahit İLHAN, Erciyes Üniversitesi
Doç. Dr. Betül ONAY DOĞAN, İstanbul Üniversitesi
Doç. Dr. Faruk KARAARSLAN, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Doç. Dr. Mustafa ULU, Erciyes Üniversitesi



**İngilizce Dil Editörü
English Language
Editor**

Öğr. Gör. Faruk SADIÇ



**Yayın Sekreteri
Secretariat**

Arş. Gör. Yavuz KANBUR

**Tasarım
Graphic Design**

Arş. Gör. Yavuz KANBUR

**Yayın Türü
Publication Type**

Sürelili Yayın / Periodical

**Yayın Periyodu
Publication Period**

Altı ayda bir (Haziran ve
Aralık) yayımlanır /
Published (in June and
December) biannually

**Yayın Dili
Publication Languages**

Türkçe / Turkish
İngilizce / English

**Baskı Tarihi
Print Date**

Aralık / December 2022

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Köksal ALVER, İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa ARSLAN, İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Kemal ATAMAN, Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa AYDIN, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi
Prof. Dr. Şükrü BALCI, Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Vejdi BİLGİN, Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ, Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN, Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Hamza ÇAKIR, Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Mete ÇAMDERELİ, İstanbul Ticaret Üniversitesi
Prof. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Celalettin ÇELİK, Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Murat DOĞAN, Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Ali KIRMAN, Çukurova Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa MACİT, Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Promad K. NAYAR, University of Hyderabad
Prof. Dr. Mustafa TEKİN, İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Ali Murat YEL, Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Abdullah ÖZBOLAT, Çukurova Üniversitesi
Doç. Dr. Ekmel GEÇER, Sağlık Bilimleri Üniversitesi
Dr. Charles HIRSCHKIND, University of California, Berkeley
Dr. Peter M. PHILLIPS, Durham University
Dr. Elizabeth POOLE, Keele University
Dr. Mahmoud Y. Al Smaseri, Yarmouk University



İletişim / Correspondence

Erciyes Üniversitesi İletişim Fakültesi, Yenidoğan Mahallesi, Ahmet El Biruni Caddesi, 38280
Talas/KAYSERİ Tel: +90 (352) 437 52 61-36010 e-posta: mediam@erciyes.edu.tr

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Amerika Birleşik Devletleri'nde Müslüman Karşıtı Irkçılık: American Assassin (Suikastçı) ve Unlocked (Gizli Kod) Filmleri Örneği | 295-313

Anti-Muslim Racism in The United States of America: The Example of American Assassin and Unlocked Movies | 311-313

Ramazan AKKIR, Yusuf ÖZKIR

İslamofobi'nin Post Hakikat Dönemde Görünümü:

Yeni Zelanda Saldırısı'nda Dijital Oyun İzleri | 315-340

Islamophobia Image in the Post-Truth Age:

Traces of Digital Game in New Zealand Attack | 338-340

Fikriye ÇELİK, Ebru DAVULCU

Rusça İslamofobi: "Na Krayu" Dizisinin İslamofobik

Temsillerinin İncelenmesi | 341-366

Russian Islamophobia: Investigation of

Islamophobic Representations in TV Series 'Na Krayu' | 364-366

Çilem Tuğba KOÇ, Yuliya YAŞAR

Traces of Western Philosophy in the Media's Islamophobia Discourse | 367-385

Medyanın İslamofobi Söyleminde Batı Felsefesinin | 383-385

Fatma Betül AYDIN VAROL

Gutenberg'den Zuckerberg'e Medya ve Din: Panoramik Bir Bakış | 387-407

Media and Religion from Gutenberg to Zuckerberg:

A Panoramic View | 405-407

Mehmet HABERLİ

Dijital Dünyada Dinsel Eğilimler | 409-430

Religious Trends in the Digital World | 428-430

Erhan HANCIĞAZ

Sosyal Medya Fenomenleri ve Üniversite Gençliği:

Dini Tutum, Onaylanma ve Tüketim | 431-454

Social Media Micro-celebrities and University Youth:

Religious Attitude, Confirmation, and Consumption | 452-454

Fatih ÖZTAŞ, Abdurrahman ÜNALAN

İçindekiler

Din Sosyolojisinde Dijitalleşme Teorileri ve Yaklaşımlar | 455-480

Digitalization Theories and Approaches in Sociology of Religion | 478-480

Fatma ÇİÇEK

Fenomenolojik Açıdan 'Thor' Filmindeki Tanrı Tipolojisinin Analizi | 481-497

Analysis of God Typology in 'Thor' from a

Phenomenological Perspective | 495-497

Mustafa TURAL

Sınırlar ve Duvarlar Arasında:

Filistin-İsrail Savaşının 200 Metre Filmindeki Temsili | 499-519

Between Borders and Walls: The Representation of the Palestine-Israel

Conflict in the Movie '200 Meters' | 517-519

Yunus NAMAZ, Eyup KOÇASLAN

Amerika Birleşik Devletleri'nde Müslüman Karşıtı İrkçilik: American Assassin (Suikastçı) ve Unlocked (Gizli Kod) Filmleri Örneği

Ramazan AKKIR*
Yusuf ÖZKIR**

Öz

Amerika Birleşik Devletleri (ABD) Müslüman karşıtı ırkçılık olan İslamofobinin artarak devam ettiği ülkeler arasındadır. ABD'nin İslamofobi tarihinde, 11 Eylül 2001 tarihinde ülkenin sembolü olan İkiz Kulelere yapılan saldırı bir kırılma olarak öne çıkmaktadır. Bu tarihten itibaren Müslümanlara yönelik ırkçı saldırıların arttığı ve İslam dininin çeşitli zeminlerde düşmanlaştırıldığı görülmektedir. ABD'nin küresel hegemonyasına meşruiyet kazandırmak için Müslüman karşıtı ırkçı söyleme başvurduğunu ve farklı içerikler üreterek bu yaklaşımını yeniden ürettiğini söylemek mümkündür. İslam karşıtı söylemin oluşturulmasında ve yaygınlaştırılmasında Hollywood film endüstrisinin payı ise belirleyici bir ağırlığa sahiptir. Bu çalışmanın amacı, ABD'nin Müslüman karşıtı ırkçılığının teorik analizini yapmak, İslam ve Müslüman karşıtlığının çerçevesini ortaya koymak, Suikastçı ve Gizli Kod filmleri örneği üzerinden İslamofobinin nasıl teberrüz ettiğini göstermektir. Çalışmanın ilk bölümünde, ABD'de var olan İslamofobinin nedenleri ve parametreleri; ikinci bölümünde ise Hollywood yapımı olan American Assassin (Suikastçı) ve Unlocked (Gizli Kod) filmleri içerik analizi tekniğiyle ele alınıp yorumlanmaktadır. Çalışmanın sonucunda ABD var olan İslamofobinin dış politikası ile uyumlu olduğu ve Hollywood tarafından pekiştirildiği ortaya çıkmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslamofobi, Amerika Birleşik Devletleri, Hollywood Filmleri, American Assassin (Suikastçı), Unlocked (Gizli Kod)

Anti-Muslim Racism in The United States of America: The Example of American Assassin and Unlocked Movies

Abstract

The United States of America (USA) is among the countries where Islamophobia, which is anti-Muslim racism, continues to increase. The attack on the Twin Towers, the symbol of the country, on September 11, 2001, stands out as a break in the history of Islamophobia in the USA. Since this date, it is seen that racist attacks against Muslims have increased and the religion of Islam has been made hostile on various grounds. The share of the Hollywood film industry in the creation and dissemination of anti-Islamic discourse has a decisive weight. The aim of this study is to make a theoretical analysis of the anti-Muslim racism of the USA, to reveal the framework of Islam and anti-Muslimism, to show how Islamophobia has emerged through the example of the American Assassin and Unlocked movies. In the first part of the study, the causes and parameters of Islamophobia in the USA; In the second part, Hollywood productions American Assassin and Unlocked are discussed and interpreted with the method of content analysis. As a result of the study, it has been revealed that the existing Islamophobia of the USA is compatible with its foreign policy and reinforced by Hollywood.

Keywords: Islamophobia, USA, Hollywood Movies, American Assassin, Unlocked

ATIF: Akkir, R. ve Özkır, Y. (2022). Amerika Birleşik Devletleri'nde Müslüman karşıtı ırkçılık: American Assassin (Suikastçı) ve Unlocked (Gizli Kod) filmleri örneği. *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi (MEDİAD)*, 5(2), s. 295-313.

* Doç. Dr., Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, rakkir@nku.edu.tr, orcid.org/0000-0002-9516-7385, Tekirdağ, Türkiye

** Doç. Dr., Medipol Üniversitesi, yozkır@medipol.edu.tr, orcid.org/0000-0003-4106-1072, İstanbul, Türkiye

Giriş

İslamofobi dinî, kültürel ve politik bir dışlama ideolojisidir. İslam'a ve Müslümanlara karşı kaba bir ırkçılığı işaret etmektedir (Bayraklı & Hafez, 2017, ss. 5-7). Aralarında siyaset, sosyoloji, tarih, edebiyat ve sinema gibi alanların da yer aldığı pek çok zemin bu bağlamda, İslamofobinin yerleşik hâle getirilmesi ve meşrulaştırılması için kullanılmaktadır. Müslüman karşıtı ırkçılık, korku ve nefret duygusundan çağdaş biyopolitik ırkçılığa kadar oldukça geniş bir anlam yelpazesine sahiptir. Ancak tüm bu anlam yelpazesindeki ortak çerçeve, bir din olarak İslam'ın reddedilmesi ve dünyanın farklı coğrafyalarında yaşayan Müslümanların düşmanlaştırılması, dışlanması ve aşağılanmasıdır. Bu söylem, Avrupa'dan ABD'ye Asya kıtasından Afrika'ya kadar dünyanın hemen her bölgesinde değişik şekillerde ve boyutlarda varlık göstermektedir.

İslam'ın varlık sahnesine çıktığı döneme kadar geri giden İslamofobinin, küresel siyasette ve politik alanda etkinliğini artırması ve sistematik hâle gelmesi, 11 Eylül 2001 tarihinde ABD'ye eş zamanlı olarak yapılan terör saldırılarıyla başlatılmaktadır. 11 Eylül, eşitsizlik, adaletsizlik, çifte standart veya ötekileştirme biçiminde kendini dışa vuran Müslüman karşıtı ırkçılık için yeni bir evreyi ifade etmektedir (Akkır, 2021, ss. 138-140). Bu tarihten itibaren, özellikle ABD'de Müslümanları ve Arap asıllı Amerikalıları aşağılamak olağan bir uygulama hâline gelmiştir. Bu ve benzeri ırkçı uygulamaların ortaya çıkmasında başat unsur, salt ikiz kulelerin bombalanması değildir; siyasal alanda yapılan konuşmalar, verilen demeçler veya yapılan filmler oldukça etkili olmuştur. Özellikle politik arenada sıklıkla kullanılan "Onların ülkelerini işgal etmeli, liderlerini öldürmeli ve onları Hıristiyanlaştırmalıyız", "Bu insanlar zor kullanılarak Hıristiyan yapılmalıdır... Bu belki de onları bir insana dönüştürecek tek şeydir" veya "İslam bize saldırdı... İslam'ın tanrısı aynı değil... İslam çok kötü bir din" (Göknel, 2015, s. 17; Kalın & Esposito, 2020, ss. 17-18) gibi ötekileştirici ve dışlayıcı düşünceler, Amerikan halkının kanaati üzerinde belirleyici olmuştur. 11 Eylül, ABD'de var olan İslam karşıtlığının, Müslümanlara yönelik nefretin aleni bir şekilde gösterilmesine yol açmıştır. İslam dininin bizatihi kendisi hedef alınmış ve onu Batı'nın ötekisi, düşmanı veya negatif kutbu olarak kodlanmıştır. Batı medeniyeti ve değerlerine yönelik küresel bir tehdit olarak etiketlenen İslam, 'kılıç dini', 'şiddet dini', 'kadın düşmanı', 'barbar', 'akıl dışı', 'anti-modern' ve 'katı bir inanç' olarak tasvir edilmeye başlanmıştır (Buehler, 2011, s. 645). Bu anlamsal kırılma, önemlidir; çünkü düşman sadece Müslümanlar değil, aynı zamanda olumsuz içeriklerle donatılan İslam dininin kendisidir.

ABD'nin İslam ve Müslüman karşıtı ırkçılığı, bir siyaset biçimi olarak benimsemesinin arkasında birçok faktör bulunmaktadır. Öteki ve düşman olarak İslam'ın ve Müslümanların kodlanması, petrolün merkezi olan Ortadoğu'da ve küresel dünyada hegemonyasını kurmak ve derinleştirmek, ulus kimliğini konsolide etme çabası, toplumsal ve siyasal alanda yaşanan eşitsizliği ve dışlayıcı siyaseti meşrulaştırmak bu faktörlerden bazılarıdır.

ABD, İslam ve Müslüman karşıtı ırkçılığı, küresel ölçekte yaygınlaştırmak ve meşrulaştırmak için elindeki her aracı, silah olarak kullanmış gözükmektedir. Yanı sıra kitle iletişim araçlarını ve Hollywood sinemasını da İslam karşıtlığını normalleştirmek için seferber etmiştir. Böylece kullandığı araçların oluşturduğu algıyla ABD, yeni bir din ve o yeni dine mensup Müslüman icat etme çabasında görünmektedir. ABD'nin siyasal ajandasını pekiştirecek, korkuyu ve nefreti artıracak Müslüman tipolojiler oluşturulmaya başlanmıştır. Hollywood, kurgulanan tipolojiye uygun tasvirlerin yapıldığı bir sahnedir, endüstridir. Bu filmlerde sistematik bir biçimde İslam ve Müslüman karşıtı ırkçılık, dört olumsuz Müslüman tipolojisi üzerinden kurgulanmıştır. Bu dört tipolojide Müslüman; inanılmaz derecede zengin, seks manyağı, barbar ve terör eylemlerinden zevk alandır (Alalawi, 2015, s. 59). Bu tipoloji çalışmasının temel hedefi, İslam'ın ve Müslümanların imajını zedeleyerek ABD'nin Ortadoğu siyasetini meşrulaştırmaktır.

Sinema insanı beyaz perdede tüm yönleriyle ortaya koyan önemli bir kitle iletişim aracıdır (Sümer, 2019, s. 7). Aynı zamanda sinema, geniş kitlelere korkuyu zerk etme hedefinde ideal bir

enstrümandır. (Buehler, 2011, s. 643). Kendisinden korkulması gereken korkunç karakterler ile özdeşleştirilen Müslüman tasavvuru, sinema üzerinden geniş kitlelere ulaştırılmaktadır. Bununla beraber, ABD'nin milli güvenliğine hizmet etmenin yanı sıra onun küresel gücünü pekiştirme misyonunu da taşımaktadır. ABD'nin milli güvenliğinde Hollywood, tıpkı Pentagon ve Washington gibi ABD'nin küresel egemenlik stratejisini hayata geçiren aktördür. Pentagon ve Washington ile birlikte hareket eden Hollywood, ABD politikalarına küresel çapta zemin hazırlama ve meşrulaştırma işlevi görmektedir (Valantin, 2006). Ayrıca kullanmış olduğu sembolik unsurlarla da hem Amerikan halkına temel değerleri aktarmış hem de Amerika'nın küresel hedeflerinin bir tercihten ziyade zorunluluk olduğu konusunda kamuoyunu ikna edici bir işlev üstlenmiştir. Bu çerçevede Hollywood'un kamerasından yansıyan filmler, hem dini (Sümer & Tezcan, 2022, s. 9) hem de politik bir amacın dışavurumu olarak ön plana çıkar (Scott, 2011, s. 10). Dahası, Hollywood'un, Pentagon'un ve Washington'un aynı DNA'ya sahip olduğu ve bu birlikteliğin sistemli bir biçimde devam ettirildiği söylenebilir (John Caruso, 2008, s. 3).

Türkiye'de Hollywood sineması, İslam veya İslamofobi ilişkisi hakkında yapılmış akademik nitelikli çalışmalar bulunmaktadır. Küngerü "Medeniyetler Çatışması Tezi Bağlamında Hollywood Sineması ve İslam" başlıklı doktora çalışmasında, "American Sniper (Keskin Nişancı), Body of Lies (Yalanlar Üstüne), Not Without My Daughter (Kızım Olmadan Asla), Rendition (Yargısız İnfaz), Sex and the City 2, The Kingdom (Krallık), Rules of Engagement (Vur Emri), Traitor (Hain)" filmlerini analiz etmiştir. Küngerü'ye göre, Hollywood tarafından üretilen filmlerde genel olarak Müslümanlar ötekileştirilmektedir. Batı ile İslam medeniyeti arasındaki olası çatışmanın ön plana çıktığı filmlerde ötekileştirme, düşmanlaştırma genelleştirilmektedir (Küngerü, 2019, ss. 263-278). Yılmaz "Hollywood Sinemasında Öteki Olarak Ortadoğulu Algısı" başlıklı çalışmasında, Hollywood film endüstrisinin bir hegemonya üretme aracı olduğunu, ABD'nin siyasetine hizmet ettiğini ve oryantalist ezberleri dikte ettiğini vurgulamaktadır. Hollywood sineması bir rıza üretme aracıdır. Yılmaz'a göre, ideolojik Hollywood yıllar boyunca Doğu'yu egzotik, erotik, mistik ve hayali bir bölge olarak yansıtarak bir Doğu miti oluşturmuştur. Özellikle 1990'lardan sonra çekilen sayısız filmde Müslümanlar 'düşman öteki' olarak gösterilmiştir. 11 Eylül saldırılarından sonra ise 'terörist Doğulu' imajı iyice güçlenmiştir. İslamiyet ve Müslümanlar; barbarlık, terör, şiddet ve kaos ile kodlanmıştır (Yılmaz, 2016, ss. 240-248). "Hollywood Sinemasında Öteki Sorunsalı Bağlamında Müslüman Kimliği Temsili" başlıklı çalışmasında Arvas, 11 Eylül ile beraber Hollywood'da değişim yaşandığına dikkat çekmektedir. Ona göre, "2001 yılı öncesinde barbar, egzotik ve merak uyandıran Doğu ve Doğuya ait temsiller yerini, öfke, şiddet, terör, nefret, düşman kavramlarına bırakmıştır. Müslüman, Batı değerlerine karşı en zararlı olanı temsil etmektedir. Bu değişimin arka planında, Amerikan hükümetinin uyguladığı iç ve dış politika bulunmaktadır (Arvas, 2016, ss. 214-218).

Türkmen ve Çınar'a göre, Hollywood film endüstrisi, toplum nezdinde İslamofobiyi yeniden üreterek İslam'ın ve Müslümanların tehdit olduğunu sürekli hatırlatmaktadır. Müslüman'ı bir gulyabani olarak betimleyen filmleri ile Hollywood, İslam'ı geri kalmışlığın ve şiddetin nedeni olarak sunmaktadır (Türkmen & Özçınar, 2020, ss. 1337-1338). Yel'e göre de ömrü hayatında hiçbir Müslüman ile karşılaşmamış insanlar dahi Hollywood filmlerinin etkisiyle İslam'dan korkmaya ve Müslümanlara karşı düşmanlık beslemeye başlamıştır (Yel, 2018, s. 13).

"Inside The Koran" belgeseli bağlamında İslamofobinin yayılmasını inceleyen Devran ve Tanır'a göre, 11 Eylül'den sonra "Terörist" kavramı, Müslümanları tanımlar biçimde kullanılmaya başlanmış; İslam da Batı'nın yeni düşmanı hâline getirilmiştir. Manipülasyonun etkisiyle Müslümanlara karşı işlenen nefret suçlarında büyük artışın görüldüğü ABD'de Hollywood, Pentagon ile birlikte filmler üzerinden İslam'ın imajını zedelemeye çalışmıştır (Devran & Tanır, 2019). Filmlerde genel olarak Müslümanlara veya Müslümanların eylemlerine odaklanılmış; Hollywood sinemasında var olan İslam karşıtlığı arka planda kalmıştır. Ancak 11 Eylül'den sonra ortaya çıkan Müslüman karşıtı ırkçılığın bizatihi İslam'ın kendine doğru olduğu pek vurgulanmamıştır.

Bu çalışmada, ABD'de var olan Müslüman karşıtı ırkçılık analiz edilerek Hollywood endüstrisi tarafından üretilen American Assassin (Suikastçı) ve Unlocked (Gizli Kod) filmleri nitel bir yöntem olan içerik analizine tabi tutularak değerlendirilmektedir.

1. ABD'de Müslüman Karşıtı İrkçiliğin Nedenleri

ABD'nin "Müslüman karşıtı ırkçılık" olarak tanımladığımız İslamofobi siyaseti Avrupa ile kıyaslandığında büyük ölçüde yeni olma niteliklerine sahiptir. Tarihi, ortalama yüzyıldır; Avrupa'daki gibi bin yıllık çatışma merkezli bir hafızaya sahip değildir. Bu yeni tarihe rağmen son dönemde Müslüman karşıtı ırkçılık artma eğilimindedir. Hatta ABD, İslamofobi siyasetinin bayraktarlığını, siyasal ve sosyal mimarlığını yapmaktadır.

Öncelikle ABD'de her geçen gün artan İslam/Müslüman karşıtı ırkçılığın birkaç nedeni bulunmaktadır. Nedenlerden ilki, ABD'nin İslam ve Müslüman algısıdır. Bu algıya göre İslam; despotik, baskıcı, hoşgörüden uzak, demokrasi karşıtı, kadın düşmanı, şiddete meyyal, gerici, barbar, şehvet düşkünü ve gelişmemiş bir dindir. Said'e göre, Amerikalılar İslam'ın şeytan ve sapıklık dini, dinden dönenlerin, dine sövenlerin ve karanlıkların dini olduğuna inanmaktadır (Said, 2008, s. 76). Bu yanlış algının etkisiyle İslam, modern dünyanın ötekisi olarak kurgulanmıştır. Dış politika da bu algı ile şekillenmektedir. 1990'ların başında Soğuk Savaş'ın bitmesiyle ortadan kalkan 'Kızıl Tehlike'nin yerine 'Yeşil Tehlike' olarak etiketlenen İslam yerleştirilmiştir. Amerikalıların büyük çoğunluğu, varlıkları için İslam'ı son derece önemli bir tehdit olarak görmektedir. Aslında bu tehdit söylemi, yakın zamana kadar ulusal politikada pek görünmemiştir. Ancak İkiz Kulelere yönelik saldırıdan sonra iç ve dış siyasette belirgin bir biçimde ağırlık kazanmıştır (Kambiz Ghanea Bassiri, 2013, s. 53). Bu nefret ideolojisi; cami karşıtlığı, Müslüman olduğu düşünülen kişilere yönelik saldırı, Müslüman tehdit algısının sansasyonel bir biçimde medyada işlenmesi, Müslüman toplulukların gözetim altında tutulması, seçim kampanyalarında İslam karşıtı söylemlerin geçer akçe olarak kabul görmesi, adayların eski Başkan Obama örneğinde olduğu gibi Müslüman olduğu iddiası veya adayların Müslümanlarla irtibatlı olması gibi İslam karşıtı söz ve eylemlerde ortaya çıkmıştır (Shryock, 2010, s. 2). Bu çerçevede ABD'deki Müslüman karşıtı ırkçılığın ilk ve temel nedeninin yanlış bir İslam algısı olduğunu söylemek mümkündür.

ABD'de İslamofobik bir anlayışın oluşmasında Evanjelist Hristiyanların etkisi oldukça fazladır. ABD'nin İslam anlayışını, Müslümanlara ve Ortadoğu halklarına bakışını özellikle son dönemlerde Amerikan siyasetinde varlığını güçlü bir biçimde hissettiren Evanjelist Hristiyanlar belirlemektedir. Kutsal kitaba dönmek, yönelmek anlamlarına gelen Evanjelizm, İncil öğretilerini yayma faaliyetini üstlenen ideolojik/dini bir zümredir. Evanjelizm, köken itibarıyla iyi haber, müjde, asıl gerçek anlamlarına gelen Yunanca euangelion kelimesinden türemiştir (Bedir, 2014, ss. 74-75). Kavram, günümüzde anlam değişimine uğramıştır. İçinde yaşadığımız dünyada Evanjelizm, radikal bir biçimde İncil öğretilerine bağlı olmayı temsil etmektedir. Bundan dolayı, Evanjelistler ABD'deki Hristiyan toplumunun radikal kanadını temsil etmekte ve ayrıca "Fundamentalist Hristiyanlar" veya "Amerikan Talibani" olarak da betimlenmektedirler. Hristiyan Aşırı Sağı içinde varlık gösteren ve teo-politik yanı güçlü, radikal, dışlayıcı ve Mesih merkezlidirler (Alici, 2018, s. 52). Evanjelizmin temel felsefesi; kıyametin 2000'li yıllarda kopacağı ve Hazreti İsa'nın Ortadoğu'da tekrar dünyaya geleceği, iyi ile kötünün arasında savaş çıkacağı, Mesih İsa'nın yardımıyla Evanjelistlerin savaşı kazanacağı inancı oluşturmaktadır. Amerika'da 100 milyonun üzerinde Evanjelist yaşamaktadır. Yüzde beşi oldukça radikal olan Evanjelistler arasında, ABD eski Başkanı George W. Bush ve ekibi de yer almaktadır (Akmaral, 2005, ss. 17-62).

Evanjelistlere göre İslam; şiddeti meşru gören, çatışmadan beslenen ve teröre destek veren şeytani bir dindir. Bu bakış, birçok Evanjelist yazar ve kanaat önderinde görülür. Onlara göre, Tanrı Yahudilerin ve Hristiyanların ilahıdır. Müslümanlar şeytanın etkisi altındadır. Aslında yeni olmayan veya gizil bir biçimde toplumsal hafızada bulunan bu söylem, 11 Eylül'den sonra yaygınlaşmaya başlamıştır. Özellikle İslam'ın "Hinzır bir din", Hz. Muhammed'in terörist ve Müslümanların da

Nazilerden daha kötü insanlar olduğu dile getirilmeye başlanmıştır (Göknel, 2015, s. 22). “Tanrı’nın makineli tüfeği (Haber Merkezi, 2018) olarak tanınan Evanjelik Rahip Franklin Graham, İslam’ı şiddeti vaaz eden ‘şeytani’ bir din; Jerry Falwell de İslam dininin peygamberini terörist olarak betimlemiştir (Cooperman, 2002). Aslında bu söylemin bir benzeri, Türkiyeli okuyucunun yakından tanıdığı Bernard Lewis tarafından da işlenmektedir. Terör ile İslam arasında doğrudan bir bağ olduğunu ifade eden Lewis’e göre, “Müslümanların çoğu fundamentalist değildir. Çoğu fundamentalist de terörist değildir; ama günümüz teröristlerinin çoğu Müslümandır ve Müslüman olmaktan gurur duyar” (Lewis, 2003, s. 119). Ontolojik olarak Müslümanı terörist olarak etiketleyen Evanjelikler, 11 Eylül’den sonra söylemlerini pekiştirmeye ve Müslümanları da bir numaralı kamusal düşman statüsüne yükseltmeye başlamıştır. Artık Müslümanlar; alt kültüre sahip, pis, şehvete düşkün, güvenilmez, fanatik dindar ve şiddet yanlısıdır. Bu yeniden icat edilen stereotipi üzerinden Müslümanlar düşmanlaştırılmıştır. Yapılan kamuoyu araştırmaları da düşmanlaştırmanın toplumda ve özellikle Evanjelik dünyada maya tuttuğunu göstermektedir. Beliefnet/Ethics ve Public Policy’nin 2003 yılında yaptığı bir araştırmaya göre, Evanjeliklerin yüzde 70’i İslam’ı şiddet dini olarak tanımlamaktadır (Ethics & Public Policy Center, 2003). PEW Center’in yapmış olduğu bir araştırma da benzeri bir sonuca ulaşmıştır. PEW’e göre, Evanjeliklerin yüzde 62’si İslam’ın kendi dinlerinden çok farklı bir din olduğunu ifade etmiştir (Pew Research Center, 2003).

ABD’de artarak devam eden İslamofobinin bir diğer nedeni, yanlış İslam tasavvuru ile beraber İslam’a yüklemiş oldukları anlamdır. ABD’li siyaset yapıcılar veya kanaat önderleri, İslam’ı yeniden İslamlaştırmıştır. Onlara göre, sorunların kaynağı bizatihi İslam’ın kendisi olup İslam terörizme destek vermektedir. Bu anlayış, norma veya genel ilkeye dönüşmüştür. Bu bağlamda Kıta Avrupası’ndaki İslamofobi’nin karakteri ile ABD’deki İslamofobi’nin kodları birbirinden farklıdır. Avrupa’da İslamofobi, büyük ölçüde kültürel konulara ve Müslümanların olumsuz eylemlerine (Düzce, 2022, s. 143), ABD de ise bizatihi İslam’ın kendisine odaklanmaktadır. ABD’de var olan İslamofobide sorunun kaynağı Müslümanlar değil bizatihi İslam’ın kendisidir. Bu akıl tutulmasından dolayı, İslam gerekçe gösterilerek ortaya konan eşitsizlikler, dışlama veya ötekileştirme meşrudur. CIA, Kontra-terörizm bölümü kurucularından ve aynı zamanda New York polisi Kontra-terörizm bölümü danışmanı Bruce Tefft’in 2004 yılı Kasım ayında Toronto Üniversitesi’ne verdiği “Cihat ve Küresel Terörizm” konulu paneldeki konuşması, ABD’nin İslam’a yaklaşımını ortaya koyar niteliktedir. “İslami terörizm, Kur’an’da açıklanan İslam inancına dayanmaktadır” diyen Tefft’e göre, “İslam’ın 11 Eylül ile hiçbir ilişkisi yokmuş gibi davranmak, bariz olanı kasten görmezden gelmek ve olayları sonsuza kadar yanlış yorumlamaktır.” Kur’an’ın Müslümanlara, fetihlerle büyüyen ve genişlemeci bir din olan İslam ilkelerine göre dünyanın yönetilmesi gerektiğini emrettiğini ileri süren Tefft’e göre, İslam ile totaliter bir yapı olan İslami köktencilik arasında hiçbir fark yoktur (Kirshner, 2004). İslam’a karşı bu ve benzeri olumsuz yüklemeler, İslamofobiyi toplum düzleminde makulleştirmeyi hedeflediği görülmektedir.

ABD’nin Müslüman karşıtı ırkçılığının bir diğer nedeni de yakın tarihte yaşamış olan ve Amerikalıların zihninde yer eden dramatik hadiselerdir. Bu hadiselerden bazıları; 1953 yılında İran’da Muhammed Musaddık’ın devrilmesi ve onu yerine Şah’ın iktidara getirilmesi, 1970’lerdeki OPEC petrol krizi, 1979 yılında Tahran’da yaşanan rehine sorunu ve ABD’nin Irak işgalinde verdiği askeri ve ekonomik kayıplardır. Özellikle “ABD’nin derin derin düşünmesine” (Chomsky, 1991, s. 71) neden olan 1979 yılında İran’da yaşanan devrim ve sonrasındaki rehine krizi, ABD’nin Müslüman karşıtı ırkçı siyasetinin konsolidasyonunda etkili olmuştur (Maira, 2011, ss. 109-110). Canatan’a göre, İslam karşıtlığının kışkırtılması ve Müslüman karşıtı tavrın yeniden diriltilmesi bağlamında İran Devrimi, bir kırılma noktası niteliğindedir (Hıdır, 2007, ss. 19-46). Çünkü 1974’teki OPEC krizine kadar Amerikan kültür ve medyasında İslam kelimesine pek rastlanılmazdı. İslam ülkelerinden alınan petrolün fiyatının artmasıyla birlikte kamuoyunda Müslümanlara karşı hoşnutsuzluk oluşmaya ve Müslümanların imajı değişmeye başlamıştır. Bu olaya kadar Amerikan medyasında Araplardan, İranlılardan, Pakistanlılardan veya Türklere genel olarak nötr bir biçimde bahsedilirken ithal petrolün fiyatının hızla yükselmesi ile halkın zihnindeki Müslüman imajı

dönüşmeye, sevimsiz bir hâl almaya ve Müslümanlardan olumsuz biçimde bahsedilmeye başlanmıştır (Said, 2008, s. 110). Öyle ki bu olumsuz imaj, siyasi içerikli konuşmalardan, haberlere, filmlerden görsel medyaya kadar geniş bir alanda varlık göstermeye başlamıştır.

ABD'de var olan İslamofobinin bir diğer nedeni de 11 Eylül 2001 tarihinde yaşanan saldırılardır. 9/11 olarak da formüle edilen bu kırım, El-Kaide terör örgütüne mensup on dokuz kişinin Amerikan Hava Yolları'na ait dört yolcu uçağını kaçırarak koordineli bir biçimde Dünya Ticaret Merkezi'ne saldırısıyla başlamaktadır. Saldırı sonucu, on dokuz hava korsanı ve yolcular ile birlikte 2 bin 974 kişi hayatını kaybetmiştir. Bu saldırının ardından ABD, terör saldırılarını bahane ederek önce Afganistan'ı ardından da Irak'ı işgal etmiştir. Söz konusu işgaller ve işgallere yönelik tepkiler, Batı'da yaşayan Müslümanlara karşı nefret suçlarında artışa yol açmıştır. Müslüman karşıtı ırkçılık neredeyse bir salgına dönüşmüştür. Bu tarihten itibaren, İslam'ın şiddete dayalı bir ideoloji olduğu ve Batının değerleri ile hiçbir ortak yanının bulunmadığı yüksek sesle ifade edilmeye başlanmış (Sayeed, 2013, s. 255), "Küresel teröre karşı savaş" söylemi meşrulaşmış, Müslümanlara yönelik dışlama, ötekileştirme, eşitsizlik ve nefret içeren ırkçı eylemler teşvik edilmiştir (Abbas, 2019, s. 39). Öyle ki televizyon ekranlarından devlet bürolarına, okullardan internet sayfalarına kadar tüm platformlarda İslam inancının şiddet içeren militan ve baskıcı bir ideoloji olduğu söylemi yayılmaya başlamıştır. Müslümanlara bir ders vermek için Hiroşima ve Nagazaki'ye yapılanların bir benzerinin yapılması, Mekke ve Medine'ye atom bombası atılması dahi teklif edilmiştir. Wired dergisinde yer alan "ABD Askeri Öğretim Görevlileri: İslam'a Karşı 'Toplam Savaş' için 'Hiroşima' Taktiklerini Kullanın" başlıklı haber, bu teklif hakkındadır. ABD ordusunda bulunan üst düzey subaylara İslam hakkında ders veren eğitmenlerin ABD'yi İslami tehditten korumak için yaptıkları teklif, "topyekûn bir savaş"tır. Yarbay Matthew A. Dooley yaptığı konuşmada, "İslam değişmeli, yoksa onun kendi kendini yok etmesini kolaylaştıracağız" diyerek telifin çerçevesini ortaya koymuştur. Savaş zamanlarında sivilleri koruyan uluslararası yasaların geçerli olmadığını savunan Dooley'e göre, "Dresden, Tokyo, Hiroşima, Nagazaki'nin tarihi emsalleri" İslam'ın en kutsal şehirlerine uygulanmalıdır. Ona göre tarihi emsaller, "Mekke ve Medine'nin yıkımını" gerçekleştirme imkanını açmaktadır (Shachtman & Ackerman, 2012).

Sonuç olarak ABD'de gizil olarak var olan İslamofobi, 11 Eylül tarihinden itibaren bir üste evreye geçerek ABD'nin siyasal ajandası için meşru gerekçeye dönüşmüştür. Ortadoğu'yu işgal etmekten, İslam'ın kutsal şehirlerini işgale kadar geniş bir siyasal gündemin ve fırsatların meşrulaştırıcı gücü, 11 Eylül saldırıları ile olmuştur. Böylece hem adaletsizlik, eşitsizlik ve dışlanma içeren Müslüman karşıtı ırkçılık açık bir biçimde meşrulaşmış (Buehler, 2011, s. 643) hem de İslam dinine mensup Müslüman imgesi düşmandan teröriste evrilmiştir (Türkmen & Özçınar, 2020, s. 1327). Böylece ABD hükümetinin hegemonya veya sömürü politikaları için toplumsal rıza oluşmaya başlamıştır (Cainkar, 2019, s. 248).

2. ABD'deki Müslüman Karşıtı İrkçiliğin Parametreleri

ABD'nin İslam karşıtlığının belli başlı temel parametreleri bulunmaktadır. ABD'deki İslamofobinin vurgulanması gereken ilk özelliği, onun ırkçılık benzeri bir nefret ideolojisi olduğudur. Allen'e göre, tıpkı Kıta Avrupası'nda olduğu gibi Müslümanlar ve İslam hakkında olumsuz anlamları ve ön yargıları devam ettiren İslam karşıtı söylemin ırkçılıktan pek bir farkı yoktur (Allen, 2010). Müslümanlar, tıpkı siyahlar gibi toplumdaki dışlanmakta, eşitsizliğe ve şiddete maruz kalmaktadır. Son dönemde ABD'de artan Müslüman karşıtı ırkçı saldırıların, sosyal ve siyasal alanda yaşanan eşitsizliklerin temel nedeni budur.

Bir diğer özelliği, ABD'de Müslüman karşıtı ırkçılığın, yapısal ve sistemik olması, sürekli yeniden üretilmesidir (Mir & Sarroub, 2019, s. 307). ABD, petrol krizi veya Tahran'daki büyükelçilik baskınından 11 Eylül 2001 tarihindeki varlığını tehdit eden bir saldırıya kadar geniş bir İslamofobik hafızaya sahiptir. Buna rağmen Richardson'a göre Müslüman karşıtı ırkçılık, İslam'ın veya Müslümanların doğasından veya yapıp ettiklerinden değil; bizatihi Batı'nın kendisinden ve kendi

doğasından kaynaklanmaktadır (Richardson, t.y., s. 7). Sinema üzerinden üretilen İslamofobik edebiyat Batı'nın İslam karşıtı doğasından kaynaklanmaktadır. Moghahed da Richardson'ı desteklemektedir: ABD'nin Müslüman karşıtı ırkçılığı, uluslararası çatışmalardan ve hatta ABD topraklarındaki terörist eylemlerden neredeyse tamamen bağımsızdır. Sıkı bir şekilde rıza oluşturma amacına matuf olan Müslüman karşıtı ırkçı söylem, Beyaz Amerikalıların ideolojik olarak üstünlüğünün alt yapısını hazırlama ve Ortadoğu'yu siyasal ve kültürel olarak işgal etme amacı taşımaktadır (Cainkar, 2019, s. 240). Hammer'in de belirttiği gibi Müslüman karşıtı ırkçılık, emperyalist bir ideoloji, siyasi çıkar, milliyetçi, ırksal ve dini güvensizliklerin sömürülmesinin kesiştiği noktada yeniden üretilen ideolojik bir yapı olup emperyalist bir amaca hizmet etmektedir (Mir & Sarroub, 2019, s. 307). Bundan dolayı bir kısım Müslümanın yapıp ettikleri ile arasında doğrusal bir ilişkinin olduğunu söylemek zor görünmektedir.

ABD'de var olan İslam ve Müslüman karşıtı ırkçı söylemin bir diğer özelliği, sinema aracılığıyla siyasal ajanda doğrultusunda sürekli ve yeniden üretilmesidir. ABD'de Müslüman karşıtı ırkçılık, kendini kültürel, siyasal ve sosyal politikalar aracılığıyla dışa vurmakta; toplum, sinema filmleri, diziler, haberler veya basılı yayınlar aracılığıyla sistemli bir biçimde enformatik bombardımana maruz bırakılmaktadır (Love, 2017, s. 83). 23 Nisan 2004'te, Bostonlu bir radyo spikerinin tüm Müslümanların öldürülmesi çağrısında bulunması, 11 Eylül 2001'den bu yana Evanjeliklerin Müslümanlarla birlikte yaşama fikrine saldıran bildirimleri veya camilerin taşlanması gibi vandalizm örnekleri bu sistematik bombardımanın bir sonucudur (Cesari, 2004, s. 5).

Ayrıca İslamofobi siyaseti, öteki olarak konumlandığı Müslümanı korku nesnesine dönüştürmüştür. Terörizm ile ilişkilendirilerek korku nesnesine dönüştürülen Müslüman imgesi kitle iletişim araçları üzerinden genel algıya dönüştürülmüştür. İyi ve kötü olmak üzere Müslümanlar iki çeşittir. Kötü Müslümanlar, terörden sorumludur. Ancak iyi olduklarını ispatlamadıkları müddetçe tüm Müslümanlar da kötüdür (Mamdani, 2005, ss. 23-25). Bu Müslüman tasavvurunun oluşmasında Bernard Lewis, Daniel Pipes veya Martin Kramer gibi yazarlar oldukça etkili olmuştur. Özellikle 11 Eylül olayından sonra Bush yönetiminin ustalıkla kullanmış olduğu bu korku politikası, bu tehdit anlayışının ve siyasetinin uzantısıdır. Bassari'nin ifadesiyle, "ABD tarihinde bağnazlık ve önyargı, ırksal ve dini çeşitliliği kontrol etme ve ulusal birliği inşa etme aracı olarak merkezi bir rol oynamıştır. Kriz zamanlarında dindar gruplara istenmeyen değerler atfederek ulusal birliği inşa etmek, Amerika demokrasisinde genellikle krizin siyasi ve ekonomik kaynaklarını devletin yararına gizleyen bir yönetim modeli olmuştur" (Kambiz Ghanea Bassiri, 2013, s. 70).

ABD'deki Müslüman karşıtı ırkçı söylemin önemli bir fonksiyonu da iç siyaseti konsolide eden bir gayeye matuf olmasıdır. Siyasi olarak motive olmuş Müslüman karşıtı ırkçı söylem, iyi planlanmış büyük bir hedefin çıktısı olarak seçim kampanyalarında kullanılmaktadır (Nimer, 2011, ss. 82-83). Bundan dolayı seçim süreçlerinde İslam'ı itibarsızlaştırmaya veya Müslümanları ötekileştirmeye dönük söylem ve eylemler artmakta; adaylar İslamofobi siyasetini desteklediklerini gösterme yarışına girmektedir. Donald Trump'ın "Müslümanların ABD'ye girişi tamamen yasaklansın" veya "İslam bizden nefret ediyor. Müslümanlar konusunda tetikte durmalıyız ve çok dikkatli olmalıyız. ABD'den nefret eden insanları bu ülkeye alamayız"; Ted Cruz'un Suriyeli Müslüman mültecilerin kabul edilmemesini istemesi; Jeb Bush'un, mültecilere din testi yapılmasını ve onların Hıristiyan olduklarını ispatlaması gerektiği gibi sözler bu yarışın dışavurumudur. Yine Ben Carson'un İslam'ın ABD Anayasası ile uyuşmadığını söylemesi, Marco Rubio'nun Barack Obama'nın cami ziyaretini eleştirmesi ve Barack Obama'nın Müslüman bir Arap olduğunu iddia etmesi de aynı gayeye matuftur (Timoçin, 2016). Bu yarış Barack Obama ve Donald Trump döneminde de hızla devam etmiştir. Obama, büyük ölçüde Bush dönemi politikalarını sürdürmüş; camiler, istihbaratın birincil hedefi olmuş, Müslümanlar takibata uğramış ve özellikle başörtülü kadınlar sözlü veya fiili saldırılara maruz kalmıştır (Curtis, 2013, s. 101). Trump döneminde ise söylem ve eylemler biraz daha sertleşmiş; İslamofobi kurumsal bir hâl almış ve Müslümanlardan

korkmak, İslam'dan nefret etmek ulusal çıkar meselesi olarak pazarlanmaya başlanmıştır (Cainkar, 2019, s. 241). Süreç, günümüze kadar etkisini bu çerçevede sürdürmektedir.

3. Araştırmanın Metodolojisi

Sosyoloji, toplum içinde yaşayan insan eylemlerini geniş ve bütüncül bir perspektifle görme, anlama ve yorumlama disiplini (Bauman, 2010, s. 17). Ortaya çıktığı andan itibaren görünenin ardındaki gizli gerçeğe ulaşmaya çalışan sosyoloji, herhangi bir fenomeni incelerken belli başlı bir takım yöntem ve tekniklere bağlı kalmaktadır. Yöntem, bilimsel bir topluluk tarafından kullanılan fikirler, kurallar, teknikler ve yaklaşımların tamamını ihtiva eden bir yol haritası gibidir (Neuman, 2014, s. 14). Bilimsel bir araştırma da belli bir yöntem ve teknik çerçevesinde düşünme ve sonuçlara ulaşma teşebbüsüdür.

Bu çalışmada kullanılan teknik, herhangi bir iletişimsel olayın incelenmesine ve görsel iletişim öğelerinin yorumlanmasına olanak tanıyan içerik analizidir. Seçilen filmler, içerik analizi tekniğine tabi tutularak yorumlanmıştır. İlk olarak Bernard Berelson tarafından ortaya konan bu teknik (Aziz, 1994, s. 121), belirgin olmayan içerikler hakkında çıkarım yaparak sosyal gerçekliği araştırmayı ve ifşa etmeyi hedeflemektedir (Gökçe, 2001, s. 25). Böylece görünenin ardındaki gizli sosyal gerçeği ve mesajı keşfedilebilmek mümkün hâle gelmektedir. Bu bağlamda içerik analizi tekniği ile metinlerin içerdiği ve ilettiği mesajların, imajların, temsillerin ve bunların kapsamlı toplumsal anlam ve önemleri hakkında sistematik ve objektif verilere ulaşılabilir (Taylan, 2011, s. 66). Bu çerçevede kitle iletişim araçlarında yayınlanan filmler veya propaganda niteliği taşıyan konuşmalar, daha anlaşılır hâle gelmektedir.

Bu çalışmanın örneğini, Amerikan Assassin (Suikastçı) ve Unlocked (Gizli Kod) filmleri oluşturmaktadır. Bu iki film, ABD'de var olan Müslüman karşıtı ırkçılığın boyutlarını gözler önüne serer niteliktedir. Çalışmanın ilk aşamasında, filmler seçilmiş, izlenmiş ve İslamofobik sahneler betimlenmiştir. Ardından içerik analizi tekniği ile görüntü ve sahneler yorumlanmış, görüntünün ardındaki mesaj ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır.

4. Hollywood Filmlerinde Müslüman Karşıtı İrkçilik

4.1. American Assassin (Suikastçı) Filminin Analiz ve Yorumu

Suikastçı, Michael Cuesta'nın yönetmenliğini yaptığı ve Dylan O'Brien, Michael Keaton, Sanaa Lathan, Shiva Negar ve Taylor Kitsch gibi önemli oyuncuların yer aldığı 2017 yılı yapımlı bir aksiyon-gerilim filmidir. Senaristleri Stephen Schiff, Michael Finch, Edward Zwick ve Marshall Herskovitz'dir. Vince Flynn'in aynı isimli romanından uyarlanan film, temel olarak intikam ve vatanseverlik düşüncesini sorgulamaktadır. Film, İbiza plajında Mitch Rapp'ın (Dylan O'Brien) cep telefonu kamerasıyla sevgilisi Katrina'ya evlenme teklif ettiği görüntüler ile başlamaktadır. Evlilik teklifine şahit olanların da iki sevgilinin mutluluğuna eşlik ettiği anlarda, cihatçılar tarafından gerçekleştirilen bir terör saldırısı meydana gelir. 14 yaşında ailesini Tunus'ta trafik kazasında kaybeden Rapp, 23 yaşında da sevgilisini bu terör saldırısında kaybeder. Rapp, sevgilisini öldüren teröristlerden intikam almayı saplantı hâline getirmiştir, intikam arzusu ile yanıp tutuşmaktadır. Dövüş sporlarını ve nişancılığı öğrenir. İnternet ortamında sık sık İslam ve cihat ile ilgili okumalar yapar, cihatçı gruplarla yazışır. Sonunda kız arkadaşının ölümünden sorumlu olan terörist Adnan Al-Mansur ile tanışır. Güvenlik testini geçmek için sorgulanır. Sorgu sürecinden sonra terör hücrelerine sızmayı başaran ve Adnan Al-Mansur ile karşılaşan Rapp, intikamını almak üzere CIA yöneticisi Irene Kennedy'nin (Sanaa Lathan) ekibi hücreye baskın düzenler ve tüm Müslüman teröristleri öldürür. Rapp, intikamını bizzat kendi alamadığı için kısa süreli de olsa bir kriz yaşar. Uzun sorgulamalardan sonra özel bir anti-terör timine dahil edilir ve burada Soğuk savaş gazisi ajan Stan Hurley (Michael Keaton) tarafından eğitilir. Rapp, sıkı bir eğitimden geçer ve disipline edilir. Filmin bundan sonrası, Ortadoğu merkezli terör saldırılarını önlemek için sıkı bir mücadeleye

girişen Rapp ve Hurley hakkındadır. Eğitim sürecinin sonuna doğru, anti-terör ekibine Rus Nükleer tesisinden nükleer bir malzemenin kaybolduğu ve İranlı muhafazakârlara geçtiği yönünde istihbarat gelir. Rapp ve Hurley'in ekibi İstanbul, Romanya ve Roma hattında Ortadoğu merkezli terör saldırısını önlemeye çalışır. Olaylar birbirini takip eder. Cihatçı grubun nükleer malzemeyi silaha dönüştürmek için bir tetikleyiciye ve onu yapabilecek nükleer bir fizikçiye ihtiyacı vardır. Anti-terör ekibinin silah alıcısına engel olmak için durağı önce İstanbul olur. Ancak İstanbul'da fark edilirler ve tetikleyici aygıtı engelleme girişimi başarısızlığa uğrar. Sonrasında tetikleyicinin yapımını ve saldırıyı engellemek için önce Romanya'ya sonra da Roma'ya gider. Finalde bomba denizin ortasında patlatılır. Ekip (CIA), zorlu bir mücadelenin sonrasında ABD'yi büyük bir nükleer felaketten korumuştur.

Öncelikle filmde Müslüman karşıtı ırkçı birçok öge veya tasvir bulunmaktadır. Filmdeki Müslüman karakterlerin tamamı sakallı, cihatçı yapılarla bağlantılı, terörist, karanlık, şehvet düşkün ve ABD'den nefret eden kimselerdir. Rapp'in, Libya'da intikam almak için içlerine sızmış olduğu terör hücreesindeki Müslümanların tamamı sakallıdır ve hepsinin ellerinde kalaşnikof tüfeği vardır. Bütün teröristler, Müslüman ve barbardır. Film boyunca Müslüman olarak tasvir edilen karakterlerin tamamı terör ile bağlantılı olup içlerinde ABD'ye karşı büyük bir nefret taşımaktadır.

Filmdeki bir diğer Müslüman karşıtı ırkçı yaklaşım Rapp'in güvenlik testi mahiyetindeki sorgulama esnasında İslam hakkındaki sorularıdır. Sorularda İslam'a negatif bir anlam yüklediği görülmektedir. Filmin ana sorunsallarından birisi, intikam ile vatanseverlik düşüncesini karşılaştırmaktır. Plajda sevgilisini terör saldırısında kaybeden Rapp'in başlangıçtaki temel amacı, sevgilisini öldüren terör hücrelerine köstebek gibi sızarak intikam almaktır. Bunun için internette İslam ve cihat hakkında araştırmalar yapar, cihatçı blogları takip eder ve onlarla yazışır. Sonunda saplantı hâline getirmiş olduğu "Müslüman terörist" Al-Mansur ile Libya'da yüz yüze görüşme daveti alır. Libya'ya giden Rapp, Al-Mansur ile yüz yüze gelmeden önce cihatçı hücrede sorgulanır. Sorular, güvenlik testi mahiyetinde Hz. Peygamber hakkındadır. Önce Al-Adnani, "Peygamberimizin kız kardeşinin adı nedir?" diye sorar. Rapp, "Huzafe Binti Haris" cevabını verir. Al-Adnani verilen cevabın "Yanlış" olduğunu belirtir. Tam o anda Rapp "İkisi de Halime es-Sadiye annemizden süt emdikleri için peygamberimize süt kardeş olma şerefine ermişlerdir" diyerek güvenlik testini geçer. Bu ifadeler, İslam ile terör arasında doğrudan bağ kurmayı hedeflemektedir. Mesaj; teröre destek veren sadece Müslümanlar değildir, İslam dini de terörü destekler. Terör sadece Müslüman ile ilgili bir olgu değildir, İslam da terörden sorumludur. ABD'nin Müslüman karşıtı ırkçılığında var olan 'terörizmin kökeni İslam'dır' algısı burada güçlü bir biçimde kendini hissettirmektedir.

Filmdeki bir diğer Müslüman karşıtı ırkçı tema, Ortadoğu ile terör arasında kurulan bağlantıdır. Filmde Ortadoğu ülkeleri terörizm ile etiketlenmiştir. Terörün kaynağı, Ortadoğu'dur; İran'dır, Libya'dır, İstanbul'dur, Halep'tir, Afganistan'dır. Libya, terörizmin yuvasıdır. Halep, işkencenin merkezidir. Bundan dolayı olsa gerek, nükleer silah temin etmeye çalışan teröristler silah satışını İstanbul'da yapmaya çalışır. Film boyunca izleyicinin bilinçaltına 'terörün vatani Ortadoğu'dur' algısı güçlü bir biçimde verilir.

Hollywood'un Müslümanı terörist ile özdeşleştiren ırkçı yaklaşımından Türkiye de nasibini almaktadır. Gece Yarısı Ekspresi filmiyle 1970'lerde oluşturulmaya başlanan negatif Türk imgesi (Özkır, 2022, ss. 37-44) aynı dışlayıcı yaklaşımla işlenmeye devam etmektedir. Terörün güzergâhlarından birisi İstanbul'dur. Filmde İstanbul oldukça abartılı ve bir o kadar da sığ gösterilir. Hafif koyu, puslu, kaotik, dumanlı, huzursuz ve tekinsiz bir Ortadoğu şehri. "Patlamaya hazır"dir. İstanbullular nargile içen, sakallı ve sünepe tiplerdir. Nargile içen sakallı Müslüman Türk erkeğin gündemi de kadın ve evlilik. Filmde teröristlere silah satan adamlar, Türkiye Cumhuriyeti üniforması giyen jandarma tarafından korunmaktadır. CIA bağlantılı ekip, akşamüzeri İstanbul Havalimanına iner, minarelerden ezan okunmaktadır. Silah satıcısı, Hamdi Şerif isimli zengin bir Türk'tür. Görünürde müteahhitlik yapan ancak bir silah tüccarı olan Şerif; sakallıdır ve

“Teröristlerin Noel babası”dır. Şehvetine düşkün olan Şerif’in metresi de vardır. Şerif’in nükleer tetikleyiciyi satan kişi ile buluşması, Kısakürek lokantasındadır. Lokantada Türkçe bir şarkı çalmaktadır. Filmde, Türkiye’ye ve Türk bayrağına da vurgu vardır. Rapp, lokantaya doğru yürürken kameralara Türk bayrağı yansıtılır. Lokanta’nın duvarında ise Atatürk tablosu göze çarpmaktadır. Bayrak ve Atatürk tablosu üzerinden Türkiye, teröre destek veren ülke olarak kodlanır. Şerif, Kısakürek lokantasında satıcı ile buluşur. Ancak ekip deşifre olur.

Filmde geçen Müslüman karşıtı ırkçı bir diğer tema da İran ve Yahudilerle ilgilidir. Filmde Müslümanlar namaz kılan, Yahudileri öldürmek ve İsrail ile nükleer bir savaşa girmek isteyen azıllı katiller olarak gösterilir. Öncelikle son döneme kadar ABD’nin Ortadoğu merkezli dış politikasında İran’ın belli bir ağırlığı olmuştur. Bundan dolayı tarihsel hafızanın etkisiyle ABD-İran ilişkisi hep gerilimli bir görüntü vermektedir. Özellikle nükleer silah tartışmaları üzerinden ABD ile İran sürekli karşı karşıya gelmek durumunda kalmıştır. Filmin son bölümünde İran ile terör örtüşürülmüştür. Filme göre, İran’ın nükleer silah çabasının arkasında İran Savunma Bakanı Behruz ve Genelkurmay Başkanı Rüstem bulunmaktadır. Onlar, “İsrail ile nükleer savaşa girmek istemektedir.” Çünkü onlar, İran’ın ABD ile yapmış olduğu nükleer anlaşmadan rahatsızdır. Bakan Behruz, nükleer silahı yapacak olan Amerikalı paralı asker ile buluşur. Paralı asker, bakan ile konuşurken “İstediyim kadar Yahudi öldürebilirsin” der. Bu ifadeden sonra İranlı Bakan paralı askere doğru eğilir ve “Namazlarını kıyıyor musun kardeşim” sorusunu yöneltir. “Paramı alıp görevimi tamamladığım zaman ibadetimi yapmış olurum kardeşim” diyerek soruya cevap verir paralı asker.

Film, İran ile ilgili bir görsel mesaj ile son bulur. Amerika’yı nükleer kıyametten korumaya çalışırken yaralanan Harley hastanedeyken, televizyonda bir haber yayınlanır. Haberde, “Tahran’daki muhalif kanattan General Rüstem, geçen hafta meydana gelen nükleer patlamadan CIA içindeki bir grup suikastçı ekibinin sorumlu olduğuna dair delili olduğunu iddia etti. İran cumhurbaşkanlığını iki hafta kala General Rüstem’e olan destek artmaya devam ediyor. Yetkililer General Rüstem’in bir sonraki cumhurbaşkanı olacağı konusunda hem fikir” anonsu duyulur. Harley, “İsrail’e savaş açmasına gerek bile kalmadı” der ve ekler; “Başımıza daha çok iş açar, görürsün” ... “Nükleer Programı başlatmak için Rüstem tüm desteği arkasına aldı.” Televizyon ekranında General Rüstem’in “İran sessiz kalmayacak. ABD’yi haritadan sileceğiz” ifadeleri duyulur. General Rüstem konuşmasını yapar ve Rapp’in de içinde bulunduğu asansöre biner. Bu görüntü ile film sonlanır. Özellikle İran ile ilgili son fragmanlarda, İran-ABD ilişkisindeki gerilimin yanı sıra tüm Müslümanların Yahudileri öldürmek ve İsrail’i yok etmek isteyen azıllı katiller olduğu vurgusu işlenir.

4.2. Unlocked (Gizli Kod) Filminin Analiz ve Yorumu

Müslüman karşıtı ırkçı bir diğer film ise Gizli Kod’dur. Senaryosu Peter O’Brien tarafından yazılan, yönetmenliğini Michael Apted’in yaptığı aksiyon filminde Noomi Rapace, Orlando Bloom, Michael Douglas, John Malkovich ve Toni Collette gibi başarılı oyuncular rol alır. CIA sorgulama memuru Alice Racine (Noomi Rapace), 2012 yılında Cezayirli bir Müslüman’ın yapmış olduğu terör saldırısının ardından Londra’daki bir toplum merkezinde gizli göreve başlar. Çalıştığı bölge radikal İslamcı grupların faaliyet gösterdiği bölgedir. Racine, Londra’da büyük bir biyolojik terör saldırısı gerçekleşeceği bilgisine ulaşır. CIA ve MI5, radikal görüşleriyle tanınan İmam Yezid Halil’in, ABD doğumlu Müslüman mühtedi David Mercer (Michael Epp) ile iş birliği içinde olduğunun ve İngiliz topraklarındaki bir Amerikan hedefine biyolojik bir saldırı planladığını öğrenir. CIA’nın Londra İstasyonu’nda memur olan Frank Sutter, Racine’e Avrupa Bölümü Şefi Bob Hunter’dan Halil’in yakalanan kuryesi Latif’i sorgulamasını ister. Aslında Racine, yine CIA’nın eski çalışanları tarafından yapılan bir komplonun içerisinde. CIA’nın Paris Bölüm şefi ve Racine’in akıl hocası olan Erich Lasch’ın da içinde olduğu komplonun temel hedefi, bir Amerikan futbol maçı sırasında biyolojik saldırının gerçekleşmesinin sağlanması ve böylece ABD hükümetinin biyolojik savaş tehdidini ciddiye almasıdır. Biyolojik saldırı da Radikal İslamcı grupların marifetiyle gerçekleştirilecektir.

Racine, önce Lasch'ı öldürerek biyolojik saldırının gerçekleşmesine engel olur ve ardından da mühtedi Mercer'i Suriye'ye Prag üzerinden kaçmak isterken öldürür. Böylece CIA, ABD'yi biyolojik terör tehdidinden kurtarır.

Film temel olarak, ABD hükümetlerinin biyolojik savaş tehdidi konusunda dikkatini çekmeyi hedeflemektedir. Ancak bu dikkat çekme süreci, Müslüman karşıtı ırkçı söylem ve görüntüler üzerinden işlenir. Filmdeki Müslüman karşıtı ırkçılığın göstergeleri; cami, minare, sakallı Müslümanlar, imam, ihtida edenler veya cihatçı hücreler gibi İslam'a ve Müslümanlara atıf yapan temalardır. Film; Müslümanları, ihtida edenleri ve İmamları terör ile özdeşleştirmekte, teröristlik ile damgalamaktadır.

Öncelikle filmde gösterilen ve İmam Halil ile gönül bağı olan Müslüman erkeklerin neredeyse tamamı uzun sakallı, cihadı destekleyen, ABD'den nefret eden ve terörizme hizmet eden kimselerdir. Dahası Müslümanların tamamı birbiriyle bağlantısız ancak kurye vasıtasıyla mesajların iletildiği bir terör hücresine mensuptur. Müslümanların temel motivasyonu, ABD veya Batı nefretidir. Son dönemde ABD hakkında görüşleri değişmeye başlayan İmam Halil bile ABD'den nefret etmektedir. İngilizce bilmeyen sakallı erkekler de kadını ve evliliği sadece çocuk için araç olarak görmektedir. Kadının fonksiyonu çocuk doğurmaktır. Daha filmin ilk sahnesinde toplum merkezinde çalışan Racine'in yanına gelen ve tercüman vasıtası ile tanıştığı sakallı Müslüman erkek, kadını çocuk doğurması gereken bir varlık olarak gördüğünü anlatır. İşten kovulan sakallı biri kovulma nedeni olarak patronuna, onun karısı hakkındaki yorumunun neden olduğunu anlatırken kullandığı ifadeler İslam karşıtlığını ayan beyan gösterir: *"Karısı benden korkuyor. Kalçalı bir tipi olduğunu söylüyorum. Bol çocuk doğurmak için iyi."* Sahnenin mesajı; sakallı Müslüman, kendinden korkulacak biridir. Müslümana göre kadının fonksiyonu sadece çocuk yapmaktır. Müslüman kadınlar, görevi çocuk doğurmak olan ikincil varlıklardır.

Filmin temel iddialarından birisi, Müslümanların terörizm ile bağlantılı insanlar oldukları yönündedir. Müslümanları terör ile bağlantılı gösteren birçok sahneye yer verilir. İlk sahnelerden biri, İmam Halil'in kuryesinin yakalanmasıdır. Cihatçı grupların ruhani lideri konumunda olan İmam Halil'in birbirinden bağımsız cihatçı gruplara görüşlerini ulaştırdığı kuryesinin Latif Hajjam olduğu öğrenilmiştir. Geleneksel bir biçimde yemek yerken *"Esselamü Aleykum"* diyerek İmam ile tanışan Latif yakalanmış ve sorgulanmaktadır. Sorgu esnasında kendisine sıklıkla İmam Halil ve onun verdiği fetva/ mesaj hakkında sorular sorulmaktadır. Latif, ilginç bir profile sahiptir; İngiltere doğumlu olan ve annesini erken yaşta kaybetmiş olan Latif, babası tarafından da terk edilmiştir. Daha sonra İmam Halil ile ilişkisi olan Tanrı'nın Hizmetkarları isimli yardım kuruluşunda çalışmaya başlamıştır. Sorgu esnasında, bu kuruluşa Tanrının onu çağırdığını söyler. Yardım kuruluşunda saf bir Müslüman yaşantısı bulduğunu söyler. Bu süreçte Latif İmam'ın kuryesi olur. Sorgu esnasında ve sonrasında pornografik düzeyde Müslüman karşıtı ırkçı söylem ve görüntülere yer verilir. Radikal İslamcı Müslümanlar tarafından öldürülen askerlerin tabutları, bombalanmış gemi ve son olarak öfkeli Müslümanların yumruklarını sığıttığı mitinglerde konuşma yapan İmam Halil'in fotoğrafları ekranlara yansımaktadır. Latif, her Cuma arkadaşları ile beraber camiye gittiğini, İslam'ın ve İmam Halil'in terör ile bağlantısının olmadığını söylemektedir. O anlarda Racine, Latif'e ABD'li ölen askerlerin tabutlarını göstererek *"Demek ki Müslüman saf yaşantısı böyle bir şey"* der. Müslüman karşıtı ırkçı temaların yoğun olduğu bu sahnelerin mesajı; İmamları terör ile etiketlemek, uzun sakallı Müslümanı modernite karşıtı göstermek, Latif'in kimliği üzerinden genç Müslümanların irrasyonel bir akla sahip olduğunu betimlemektir. Hatta Latif'i sorgulayan Racine, İmam'ın Birleşik Krallık'ta bulunan ABD'li hedeflere saldırı talimatı verdiğini söyleyerek imamları terör şüphelisi hâline getirmektedir.

Bir diğer Müslüman karşıtı ırkçı tema, din değiştirenlerle ilişkindir. Avrupa ve ABD'de din değiştirenlerin olduğu ve önemli bir kısmının radikal dini gruplara mensup olduğu bilinmektedir. Filmde de İslam'a dönüş yapan David Mercer, cihatçı bir vakıf kurmuş; dünyanın değişik yerlerindeki cihatçı grupları organize etmekte, destek vermektedir. ABD'den nefret eden ve

Suriye'deki teröre destek veren Mercer, Birleşik Krallık'taki ABD hedeflerine biyolojik bir saldırı hedeflemektedir. Ölümünden sorumlu olduğu gösterilen Mercer, ruhani lideri İmam Halil'den fetva almaya çalışmaktadır. Filmin ileriki sahnelerinde komploya kurban giden Mercer, yanlış mesajı alır. Mesaj, yine İslami literatüre atıf yapmaktadır. İmam Halil'in kuryesi zannettiği bir Ajan ile konuşan Mercer; *"Biz hazırız. İmam Halil'in sözünü bekliyoruz"* der. Ajan, biyolojik savaşı başlatabilmek ve ABD'nin öfkesini Müslüman dünyaya yaymak için içeriği değiştirilmiş mesajı iletir; *"Mesajı iletmekten onur duyarım. Belki biz birkaç mücahidiz ama cesaretimizle imkansızları ezip geçeceğiz. Tereddüt etme. Bitir."* Film hem cihat kavramını tahrif eder hem İslam dinindeki fetva kurumunu cihatla sınırlar ve hem de İslami literatürde yer alan mücahit gibi bazı kavramlarla İslamofobik endüstriyi güçlendirmeye çalışır.

Filmde Müslüman karşıtı ırkçı endüstriye ait olan bir diğer tema da Müslümanların ABD'ye olan sapkın nefreti üzerinedir. İmam Halil'in kuryesini sorguladıktan sonra tuzağa düşürüldüğünü ve kimseye güvenmemesi gerektiğini anlayan Racine, radikal İslamcı görüşleriyle tanınan ve Faslı bir Müslüman'a ait olan lokantada "teröristlerin lideri" İmam Halil'i ziyaret etmeye karar verir. Lokantaya gider, İmam'ı ziyaret eder ve onunla konuşmaya başlar. Racine konuşmasına *"Kuryeniz ele geçirildi"* diyerek başlar. İmam perdenin arkasından çıkar ve *"Sen Kimsin?"* diyerek Racine sorar. O da adının Alice ve CIA'den olduğunu söyler. İmam, *"Bu kurye benimki olmayabilir"* der. Racine ise iddialıdır; *"Latif Al-Hajjam. David Mercer'e gönderdiğin talimatları taşıyor. Sutter adında bir Amerikalı tanıyor musun?"* İmam'ın cevabı olumsuzdur. Racine: *"Latif'i kaçırdı. Mercer'in güvenini kazanmak adına gerekli bilgiyi edinmek için beni kandırdı. Ali'den bir fetva"* diyerek iddiasını sürdürür. İmam, *"Settar demiştin değil mi?"* diye sorar. Racine başını sallar. İmam konuşmaya devam eder; *"Mercer'e gönderdiğim talimatları ele geçirmek mi istedi?"* Racine'in cevabı, *"Hayır"*dır. *"Sadece protokolü istedi."* İmam ve Racine bir şeylerin ters gitmeye başladığını fark etmeye başlar. İmam *"Kendi kuryesi mi var?"* diye sorar. Racine: *"Öyle görünüyor. Evet. Senin mesajın neydi?"* diye sorar. İmam mesajını söylemeye başlar: *"Değerli Müslüman Kardeşlerim. Yol göstermesi için fetvaya bak. Ali'nin ilmiyle dileğim gayet açıktır"* der ve sorar: *"Fetvayı hatırlıyorsun değil mi?"* Racine: *"Kişinin sabrı yoksa inancı da yoktur."* (Bu arada filmin ileriki sahnelerinde bu sözün İbn-i Teymiye'ye ait olduğunu da göreceğiz.) Racine, şaşırmış durumdadır. Terör eylemlerinden sorumlu tuttıkları imam ne yapmaya çalışmaktadır? İmam'a sorar, *"Bu geri çekilin emri mi?"* İmam tereddütsüzce başını sallar. Racine ısrarla sorar, *"Saldırı emri vermedin mi?"* İmam'ın cevabı, *"Şaşırdın mı?"* şeklinde olur. Racine, itirazını devam ettirir. Çünkü onun dünyasında imam, saplantı düzeyinde ABD'den nefret eden ve dizginlenemeyen biridir. *"Sen dizginleyen biri değilsin."* İmam'ın cevabı, *"Amerika da öyle"* biçimindedir. Racine'in cevabı ise ABD'nin saldırganlığını meşrulaştırır mahiyettedir; *"Tehdit edilmediği sürece."* İmam kendi pozisyonunu şu cümlelerle anlatır: *"Yani o duyguyu biliyorsun. Al sana bir varsayım. Diyelim ki bir imam, dinine olanlardan dolayı rahatsız. Her gelen yeni grup dinini mahvediyor. Yeni gelenler öncekilerden vahşi. Fakat diyelim ki, gençken Batıya olan öfkesi onu yiyip bitirmiş. Yıllar boyu nefretin içinde kaybolmuş."* Diyalogla genç kuşak Müslümanların vahşiliği betimlenmiştir. Racine İmam'ı sorgulamaya devam eder: *"Peki, sence nefreti bitti mi, bu uydurduğun imamın?"* İmam, başını evet anlamında sallar ve konuşmaya devam eder; *"Eğer bırakıp giderse hükmü sona erecek. Kitlese katiller bu adamın nasihatini dinler, onları durdurabilir."* Racine ile İmam Halil arasında geçen konuşma, pornografik düzeyde İslamofobik öge ve vurgular barındırmaktadır. Sahne, ABD'yi yok etmek isteyen, Batı'ya olan öfkesinin esiri olan ve kitlese katillerden oluşan tipleri içermektedir. Ayrıca İbn-i Teymiye ayrıntısı da önemlidir; çünkü özellikle selefi düşünceye veya cihadî akıma mensup olanların ideolojik kaynağı İbn-i Teymiye'dir. Onların zihniyeti üzerinde İbn-i Teymiye'nin fetvaları etkili olmuştur (Rumman, 2014, s. 57).

Filmin sonunda her şeyden haberdar olan (CIA) ABD, Mercer'i Suriye'ye kaçmaya çalışırken Prag'da yakalar ve yok eder. Prag'da onu karşılayan ve ölümüne şahit olan yine sakallı bir Müslümandır. İslam karşıtı ırkçı sahneler ve diyaloglarla örülü filmin son sahnesi de filmin

tamamında İslam'a ve Müslümanlara yüklenen nefret dilinin tersinden ve olumlanarak üretilmesinden başka bir şey değildir: ABD düşmanını başka bir ülkede dahi olsa bulur ve yok eder.

Sonuç

Bu çalışmada İslamofobinin ABD'de yerleşik bir yaklaşım biçimine dönüşmesi ve film endüstrisi tarafından yeniden üretilme süreci üzerinde durulmaktadır. Batı'da genel olarak İslam karşıtlığının yükseldiği günümüz dünyasında Avrupa ve ABD'deki dışlayıcı yaklaşım arasında ise bir fark bulunmaktadır. Avrupa'da ağırlıklı olarak Müslümanlar nefret objesi olarak konumlandırılırken ABD'de ise buna ilaveten daha ontolojik bir problem bulunmakta ve İslam'ın bizzat kendisi öteki olarak sunulmaktadır.

Bu çalışma, ABD'de var olan Müslüman karşıtı ırkçılığın boyutlarını Amerikan Assassin (Suikastçı) ve Unlocked (Gizli Kod) filmleri üzerinden tartışmaktadır. İçerik analizi tekniğinin kullanıldığı Suikastçı ve Gizli Kod filmleri, Müslüman karşıtı ırkçı söylemin yoğun olarak işlendiği iki film olmakla birlikte içerik itibarıyla ABD'nin iç ve dış politikası ile uyumlu görünmektedir.

Politik içeriği ihmal etmeyen Hollywood sineması, İslamofobinin yoğun olarak üretildiği ve dünyaya pazarlandığı yerlerden birisidir. Sadece bu çalışmada incelenen filmlerde değil, Hollywood tarafından üretilen filmlerin neredeyse tamamında Müslüman karşıtı ırkçı öğeler ve imgeler göze çarpmaktadır. Bu filmler, dünyanın Müslümanlara ve İslam'a bakışını derinden etkilemektedir. Bu filmler üzerinden Hollywood hem ABD'de düşük düzeyde var olan Müslüman karşıtı ırkçılığı pekiştirmiş ve artırmış hem de dünya ölçeğinde Müslüman karşıtı bir atmosferin oluşmasına zemin hazırlamıştır.

Kuşkusuz 11 Eylül 2001 tarihinde ABD'deki İkiz Kulelere yapılan saldırılar belirleyici bir yere sahiptir. Hem dünya film endüstrisine yön veren Hollywood tarafından üretilen içeriklerde hem de medyadaki göstergelerde İslam dışlayıcı bir şekilde çerçevelenmektedir. ABD'nin siyasal düzlemde nüfusu Müslüman olan ülkelere yönelik başlattığı açık ve örtülü savaşlar sürecinde kullanılan dışlayıcı söylemle birleştiğinde kitle iletişim araçlarında üretilen İslam algısının da düşmanlaştırıldığı bir tablo ortaya çıkmaktadır. Hollywood tarafından hazırlanan içeriklerde İslam'ın temel mottoları, Müslüman toplumlar ve Müslüman kimliğiyle bilinen şehirler terör, şiddet, sapkınlık, uyuşturucu, cinayet, sahtekarlık ve acımasızlıkla özdeşleştirilerek sunulmaktadır. İyi temsillerin pek bulunmadığı Hollywood yapımlarında Müslümanlar, bombacı veya terörist, şehvet düşkününü yada milyonerdir (Yorulmaz, 2018, s. 43). Bu Müslüman karşıtı ırkçı yaklaşımdan Türkiye'nin ve İstanbul'un da nasibini aldığı belirtilmelidir. Her iki filmde de Müslümanların neredeyse tamamı, dünyanın bir yerlerini bombalamaya çalışan terörist, zengin ve şehvet düşkünerdir. Bu sonuç, aynı zamanda Arvas tarafından yapılan "Hollywood Sinemasında Öteki Sorunsalı Bağlamında Müslüman Kimliği Temsili" çalışmasındaki Müslüman temsilleri ile uyumludur. Ona göre de 11 Eylül sonrasında üretilen Müslüman temsilleri kaba, barbar, terörist ve düşmandır (Arvas, 2016, ss. 215-218). Tarafımızdan incelenen filmlerde de Müslüman temsillerin tamamı olumsuzdur.

Bu çalışmada ele alınan iki filmdeki Müslüman tipolojisi ve İslam'ın bir inanç sistemi olarak negatif sunumu bu anlamda sadece iki örneği oluşturmaktadır. Dolayısıyla İslamofobi, Hollywood film endüstrisinin temel üretim alanlarından birine dönüşmüş durumdadır. Yeni iletişim teknolojilerinin de etkisiyle böylesi içerikler hızla yayılma ve bireylere ulaşma imkânı bulmaktadır. Bunun sonucunda ise Müslümanlara yönelik inanç ve ırk temelli ayrımcılık iyice kök salarak ötekine yönelik şiddeti sıradanlaştırmakta ve ırkçı uygulamalar meşrulaşmaktadır.

Çalışmanın bir diğer sonucu, her iki filmde de Müslümanlar ötekileştirilmektedir. Bu sonuç, Medeniyetler Çatışması tezi bağlamında Hollywood sineması ve İslam ilişkisini analiz eden Küngerü'nün sonucu ile uyumludur. Ona göre de American Sniper (Keskin Nişancı), Body of Lies (Yalanlar Üstüne), Not Without My Daughter (Kızım Olmadan Asla), Rendition (Yargısız İnfaz), Sex and the City 2, The Kingdom (Krallık), Rules of Engagement (Vur Emri), Traitor (Hain) filmleri Müslümanları ötekileştirmekte ve Müslüman karşıtı ırkçılığı pekiştirmektedir (Küngerü, 2019, ss. 263-278). Bu bağlamda Hollywood filmleri, düşmanlığı inşa etme fonksiyonu taşımakta ve devam ettirmektedir.

Suikastçı ve Gizli Kod filmlerindeki İslam karşıtlığı, ABD'de var olan Müslüman karşıtı ırkçılığın dışavurumu olmanın yanı sıra İslam dinini kötülüğün kaynağı olarak değerlendirmektedir. Bu bağlamda ABD'de giderek çoğalan Müslüman karşıtı ırkçılığın artmasında Hollywood filmlerinin etkisi göz ardı edilemez. Bu sonuç, Türkmen ve Özçınar'ın sonuçları ile uyumludur (Türkmen & Özçınar, 2020, s. 1337).

Son olarak, Hollywood tarafından üretilen ve dünyanın en ücra köşelerine kadar servis edilen filmler yoluyla İslamofobi gittikçe yaygınlaşmakta ve Müslümanlar kendinden korkulması gereken kimselere dönüştürülmektedir (Yel, 2018, s. 13). Bundan dolayı öncelikle Müslüman dünya, İslam ve Müslüman karşıtı ırkçılık ile her alanda mücadele etmeli ve insanlık dışı ırkçı uygulamaları gündeme taşımalıdır. Bireysel ve kurumsal düzeyde mücadele edilmeli, mücadeleyi hedef edinen kurumlar oluşturulmalıdır.

Kaynakça

- Abbas, T. (2019). Islamophobia as the hidden hand of structural and cultural racism. İçinde I. Zempi & I. Awan (Ed.), *The Routledge International Handbook of Islamophobia*. Routledge.
- Akkır, R. (2021). 1990 Sonrası Türk siyasetinde İslamofobi. *Pesa International Journal of Social Studies*, 7(3), 13.
- Akmaral, K. (2005). *Ben Bush, Evangelist Bush*. Şimdi Kitap Kültür Sanat.
- Alalawi, N. (2015). How do Hollywood movies portray Muslims and Arabs after 9/11? "Content analysis of The Kingdom and Rendition Movies". *Cross-Cultural Communication*, 11(11), Art. 11. <https://doi.org/10.3968/7642>
- Alıcı, M. (2018). Üç Kudüs: Kudüs'e Siyonist, Evanjelik ve reel-politik yaklaşımlar. *AKRA Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*, 6(15), Art. 15. <https://doi.org/10.31126/akrajournal.390796>
- Allen, C. (2010). *Islamophobia*. Routledge.
- Arvas, N. (2016). *Hollywood sinemasında öteki sorunsalı bağlamında Müslüman kimliği temsili* [Doktora]. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Aziz, A. (1994). *Sosyal bilimlerde araştırma yöntemleri ve teknikleri*. Nobel Akademik Yayıncılık.
- Bauman, Z. (2010). *Sosyolojik düşünmek* (A. E. Pilgür, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Bayraklı, E., & Hafez, F. (2017). *European Islamophobia report 2017*. SETA.
- Bedir, Ş. F. (2014). Reformasyon'dan günümüze Evanjelik Hıristiyanlık. *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi*, 3(2), Art. 2.
- Buehler, A. (2011). Islamophobia: A projection of the West's "Dark Side". *ICR Journal*, 2(24), 639-653. <https://doi.org/10.52282/icr.v2i4.603>

- Cainkar, L. (2019). Islamophobia and the US ideological infrastructure of white supremacy. İçinde I. Zempi & I. Awan (Ed.), *The Routledge International Handbook of Islamophobia*. Routledge.
- Cesari, J. (2004). *When Islam and Democracy Meet. Muslims in Europe and in the United States* By Jocelyne Cesari (C. 97). Palgrave Macmillan.
- Chomsky, N. (1991). A.B.D. Terörü—Terörizm kültürü (Taha Cevdet, Çev.). Pinar.
- Cooperman, A. (2002, Ekim 15). Christian leaders' remarks against Islam spark backlash. *Washington Post*. <https://www.washingtonpost.com/archive/politics/2002/10/15/christian-leaders-remarks-against-islam-spark-backlash/c735e83f-27ca-411a-b49e-dfdb4ec286cb/>
- Curtis, E. E. (2013). The black Muslim scare of the twentieth century. İçinde C. W. Ernst (Ed.), *Islamophobia in America: The Anatomy of Intolerance* (ss. 75-106). Palgrave Macmillan US. https://doi.org/10.1057/9781137290076_4
- Devran, Y., & Tanır, M. (2019). İslamofobinin yayılması: "Inside the Koran" Örneği. *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2(38), 161-185. <https://doi.org/10.35343/kosbed.655705>
- Düzce, M. (2022). Çokkültürlülük, dinî çoğulculuk ve Avrupa'daki Müslümanlar. *Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi*, 7, 125-150.
- Ethics & Public Policy Center. (2003). *Evangelical views of Islam*. <https://www.beliefnet.com/news/politics/2003/04/evangelical-views-of-islam.aspx>
- Gökçe, O. (2001). *İçerik çözümlemesi: Teori, metod, uygulama*. Selçuk Üniversitesi Yayınları.
- Göknel, E. (2015). *Düşmandan teröriste: İslamofobi - II*. Kanes Yayıncılık.
- Haber Merkezi. (2018). "Tanrı'nın makineli tüfeği" Billy Graham öldü. NTV. <https://www.ntv.com.tr/dunya/tanrinin-makineli-tufegi-billy-graham-oldu,KoMvXH-EtkymsGSwxIU6HA>
- Hıdır, Ö. (2007). İslamofobi ve Anti-İslamizm: Kavramsal ve tarihsel bir yaklaşım. İçinde K. Canatan & Ö. Hıdır (Ed.), *Batı Dünyasında İslamofobi ve Anti-İslamizm*. Eskiyei Yayınları.
- John Caruso, J. (2008). Reel bad Arabs: How Hollywood vilifies a people. *International Journal of Multicultural Education*, 10(2), Art. 2. <https://ijme-journal.org/index.php/ijme/article/view/179>
- Kalın, İ., & Esposito, J. L. (2020). *İslamofobi*. İnsan Yayınları.
- Kambiz Ghanea Bassiri. (2013). *Islamophobia and American history: Religious stereotyping and out-grouping of Muslims in the United States* (Carl W. Ernst, Ed.). Palgrave Macmillan.
- Küngerü, A. (2019). *Medeniyetler çatışması tezi bağlamında Hollywood Sineması ve İslam* [Doktora]. Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Lewis, B. (2003). *İslam'ın krizi* (A. Yılmaz, Çev.). Literatür Yayınları.
- Love, E. (2017). *Islamophobia and racism in America*. NYU Press.
- Maira, S. (2011). Manifestations: Islamophobia and the war on terror: Youth, citizenship, and dissent. İçinde J. L. Esposito (Ed.), *Islamophobia: The Challenge of Pluralism in the 21st Century*. Oxford University Press.
- Mamdani, M. (2005). *İyi Müslüman kötü Müslüman* (S. Altınçekiç, Çev.). 1001 Kitap.
- Mir, S., & Sarroub, L. K. (2019). Islamophobia in U.S. education. İçinde I. Zempi & I. Awan (Ed.), *The Routledge International Handbook of Islamophobia*. Routledge.
- Neuman, W. L. (2014). *Social research methods*. Pearson India Education.

- Nimer, M. (2011). Islamophobia and Anti-Americanism: Measurements, dynamics, and consequences. İçinde J. L. Esposito & I. Kalin (Ed.), *Islamophobia: The Challenge of Pluralism in the 21st Century*. Oxford University Press.
- Özkır, Y. (2022). Örneklerle uluslararası medyada Türkiye karşıtlığı. Pruva.
- Pew Research Center. (2003, Temmuz 24). Religion and politics: Contention and consensus. Pew Research Center's Religion & Public Life Project. <https://www.pewresearch.org/religion/2003/07/24/religion-and-politics-contention-and-consensus/>
- Richardson, R. (t.y.). Islamophobia or anti-Muslim racism – or what? – Concepts and terms revisited. <http://www.insted.co.uk/anti-muslim-racism.pdf>, 13.
- Rumman, M. A. (2014). *I am a Salafi. A study of the actual and imagined identities of Salafis*. Friedrich-Ebert-Stiftung Jordan & Iraq.
- Said, E. W. (2008). *Medyada İslam: Gazeteciler ve uzmanlar dünyaya bakışımızı nasıl belirliyor?* (A. Babacan, Çev.). Metis Yayınları.
- Sayeed, S. (2013). Amerika'daki Müslümanlar: Bir medeniyetin farklılıkları arasında köprü kurmak. İçinde R. Şentürk (Ed.), *Medeniyet ve Değerler Açık Medeniyet: İstanbul Yaklaşımı* (s. 19). İstanbul Ticaret Odası.
- Scott, I. (2011). *American politics in Hollywood film*. Edinburgh University Press.
- Shachtman, N., & Ackerman, S. (2012). U.S. military taught officers: Use "Hiroshima" tactics for "total war" on Islam. WIRED. <https://www.wired.com/2012/05/total-war-islam/>
- Sheldon Kirshner. (2004). *Islamic terror based on Qu'ran: Ex-CIA official*. <http://web.archive.org/web/20050206004526/http://www.cjnews.com/viewarticle.asp?id=5056>
- Shryock, A. (Ed.). (2010). *Islamophobia/Islamophilia: Beyond the politics of enemy and friend*. Indiana University Press.
- Sümer, N. (2019). *Beyaz perdedeki kristal yalnızlık inanç*. Maarif Mektepleri.
- Sümer, N., & Tezcan, V. (2022). *Sinemasal insan*. Bilgesina Yayınevi.
- Taylan, H. H. (2011). Sosyal bilimlerde kullanılan içerik analizi ve söylem analizinin karşılaştırılması. *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1(2), 63-76.
- Timoçin, D. (2016). ABD'de İslamofobi endişesi [Haber]. Amerika'nın Sesi | Voice of America. <https://www.voaturkce.com/a/abd-de-islamofobi-endisesi/3186954.html>
- Türkmen, M. Y., & Özçınar, M. (2020). 11 Eylül sonrası Hollywood sinemasında İslamofobinin yeniden üretimi. *Erciyes İletişim Dergisi*, 7(2), 1321-1343.
- Valantin, J.-M. (2006). *Hollywood, Pentagon ve Washington / küresel stratejinin üç aktörü* (Ö. F. Turan, Çev.). Babialı Kültür Yayıncılığı.
- Yel, A. M. (2018). Medya ve sinemada temsil edilme biçimleriyle İslam karşıtlığı. *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi (MEDIAD)*, 1(1), 5-16.
- Yılmaz, F. (2016). *Hollywood sinemasında öteki olarak Ortadoğulu algısı* [Doktora]. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yorulmaz, B. (2018). 1896'dan Günümüze Hollywood'un kötü adamları: Müslümanlar. *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi (MEDIAD)*, 1(1), 33-47.

Anti-Muslim Racism in the United States of America: The Example of American Assassin and Unlocked Movies

Ramazan AKKIR

Yusuf ÖZKIR

Extended Abstract

Islamophobia is an ideology of religious, cultural and political exclusion. It points to racism against Islam and Muslims. Many fields, including politics, sociology, history, literature and cinema, are used in this context to establish and legitimize Islamophobia. Therefore, anti-Muslim racism has a wide range of meanings, from feelings of fear and hatred to contemporary biopolitical racism. However, the common framework in this whole spectrum of meanings is the rejection of Islam as a religion and the enmity, exclusion and humiliation of Muslims living in different geographies of the world.

Islamophobia, which goes back to the period when Islam emerged on the stage of existence, increased its effectiveness in global politics and political field and became systematic, started with the simultaneous terrorist attacks on the USA on September 11, 2001. 9/11 represents a new phase for anti-Muslim racism, which manifests itself in the form of inequality, injustice, double standards or marginalization. From this date on, it has become a common practice to humiliate Muslims and Arab-Americans, especially in the United States. Coding of Islam and Muslims as the other and enemy, establishing and deepening its hegemony in the Middle East, which is the center of oil, and in the global world, efforts to consolidate national identity, legitimizing social and political inequality and exclusionary politics are some of these factors.

The USA has used every means and opportunity as a weapon to spread and legitimize anti-Islam and anti-Muslim racism on a global scale. He used his politics according to his place and his military power according to his place. In addition to these, it mobilized the mass media and Hollywood cinema to normalize anti-Islamism. Thus, with the perception created by the tools it uses, the USA seems to be trying to invent a new religion and a Muslim belonging to that new religion. Muslim typologies that will reinforce the political agenda of the USA and increase fear and hatred have begun to be formed. Hollywood is a stage, an industry, where depictions are made in accordance with the fictional typology. In these films, Islam and anti-Muslim racism are systematically fictionalized through four negative Muslim typologies. Muslim in these four typologies; they are incredibly rich, sex maniac, barbarian and those who enjoy acts of terrorism (Alalawi, 2015, p. 59). The aim of this typology is to both legitimize US politics and damage the image of Islam and Muslims. According to this perception, a Muslim is someone to be feared. The Muslim imagination, which is identified with scary characters, is conveyed to large masses through cinema. In Buehler's words, cinema has been an ideal tool to inject fear into the masses (Buehler, 2011, p. 643).

In addition, with the symbolic elements he used, he not only conveyed the basic values to the American people, but also played a role in convincing the public that America's global goals were a necessity rather than a choice. In this framework, the films reflected from the Hollywood

camera have always been political (Scott, 2011, p. 10). Hollywood, Pentagon and Washington have the same perspective and mission (John Caruso, 2008, p. 3).

This study focuses on the transformation of Islamophobia into an established approach in the USA and its reproduction by the film industry. There is a difference between the exclusionary approach in Europe and the USA in today's world where generally anti-Islamism is on the rise in the West. While predominantly Muslims are positioned as objects of hatred in Europe, there is an additional ontological problem in the USA and Islam itself is presented as the other.

This article is to discuss the dimensions of anti-Muslim racism in the USA through the films American Assassin and Unlocked, which are among the Hollywood productions. Hollywood cinema, which does not neglect the political content, is the place where Islamophobia is intensely produced and marketed to the world. Anti-Muslim racist elements stand out not only in the films examined in this study, but also in almost all of the films made by Hollywood. These films affect the world's view of Muslims and Islam. Through these films, Hollywood not only reinforced and increased the low level of anti-Muslim racism in the USA, but also paved the way for the formation of an anti-Muslim atmosphere on a world scale. The American Assassin and Unlocked films, in which the method of understanding and interpretation are used as well as content analysis, are two films in which anti-Muslim racist discourse is intensely processed.

In this study, both films were interpreted by using discourse analysis. Undoubtedly, the attacks on the Twin Towers in the USA on September 11, 2001 have a decisive place. Islam is framed in an exclusionary way both in the content produced by Hollywood, which directs the world film industry, and in the indicators in the media. Combined with the exclusionary rhetoric used in the process of open and covert wars launched by the USA against countries with a Muslim population on the political plane, a picture emerges in which the perception of Islam produced in the mass media is also demonized. In the content prepared by Hollywood, the main mottos of Islam, Muslim societies and cities known for their Muslim identity are presented by identifying them with terrorism, violence, heresy, drugs, murder, fraud and ruthlessness. This anti-Muslim racist approach includes Turkey and Istanbul. This type of content is increasing in Western-based mass media.

Given these points, Islamophobia has turned into one of the main production areas of the Hollywood film industry. With the effect of new communication technologies, such content has the opportunity to spread rapidly and reach individuals. By and large, faith-based and race-based discrimination against Muslims takes root and makes violence against others ordinary. The Muslim typology and the negative presentation of Islam as a belief system in the two films discussed in this study are only two examples in this sense.

Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı/ Contribution of Authors

Yazarların alışmadaki katkı oranları eşittir.

The authors' contribution rates in the study are equal.

ıkar atışması Beyanı / Conflict of Interest

alışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile ıkar çatışması bulunmamaktadır.

There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy

Bu makale iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement

Bu alışmada “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi” kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.

In this study, the rules stated in the “Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive” were followed.

İslamofobi'nin Post Hakikat Dönemde Görünümü: Yeni Zelanda Saldırısı'nda Dijital Oyun İzleri¹

Fikriye ÇELİK*
Ebru DAVULCU**

Öz

15 Mart 2019 tarihli Yeni Zelanda Saldırısı benzerine henüz rastlanmayan bir terör eylemi olarak tarihe geçmiştir. Öldürme girişiminin ötesinde bir konuma yerleşerek İslam düşmanlığının somut örneğini veren vaka; simge ve sembollerden oluşan göstergeler bütünü olarak meydana gelmiştir. Bu gösterge merkezli görüntünün yanında yeni iletişim teknolojilerinin araçsallaştırılması vakayı sosyal ağlar ve sosyal medya mecralarında tüketime uygun bir viral duruma getirmiştir. Araştırmanın karşılaştırmalı örnek olay çözümlemesi tekniğiyle yürütülmesinde saldırının hipergerçek niteliği etkili olmuştur. Nitekim vakanın özgün değerinin internet ağına bina edilen yeni mekan bağlamında gerçekleşmekten ileri geldiğinin anlaşılması üzerine eylem sırasında kullanılan teknikler incelenmiş; bu değerlendirme saldırının teknikten içeriğe taşıdığı nitelikler çerçevesinde şiddet temalı Call of Duty dijital oyununa öykündüğünü imlemiştir. Çalışmanın amacı gerçek hayata eklenmiş terör eyleminin yeni medyanın enstrümanlaştırılmasıyla doğallaştığı, post hakikat çağın topolojisini ortaya koyan bir vaka görünümü yakaladığı gerçeğine dikkat çekmektir. Elde edilen bulgular, incelenen saldırının teknik ve teknolojiye yardım alarak Call of Duty benzerliğinde bir görüntü yakaladığını; distopik bir reality şova dönüşmeyle İslamofobi tandanslı terörün üstünün örtüldüğünü; hakikatin gözden düştüğü dönemin yükselişinde yeni teknolojilerin kullanıcı katılımlı doğasının pay sahibi olduğunu ortaya koymuştur.

Anahtar Kelimeler: İslamofobi, Post-Truth, Yeni Zelanda Saldırısı, Call of Duty, Dijital Oyun

Islamophobia Image in the Post-Truth Age: Traces of Digital Game in New Zealand Attack

Abstract

The New Zealand Attack of March 15, 2019 was recorded as an unprecedented terrorist act. This case, which is the example of Islamophobia by settling in position beyond killing, has occurred as a set of indicators consisting of symbols. In addition to this indicator-centered image, the instrumentalization of new communication technologies has made the case a viral in social networks. The hyperreal nature of the attack was effective in the research with the comparative case analysis. Thus, the techniques used in the action were examined after it was understood that the original value of the case was realized in the context of the new space. This evaluation indicated that the attack emulated the violence-themed Call of Duty digital game in terms of technique and content. The aim of this study is to point to the fact that the attack, which took place in real life, has become natural with the instrumentation of new media, and has turned into a case that reveals the topology of the post-truth age. The findings revealed that the attack get an image similar to Call of Duty by using technique and technology, and Islamophobic terrorism was covered up by turning it into a dystopian reality show, and also showed that new technologies with user-participatory nature had a role in the rise of the era when truth lost its importance.

Keywords: Islamophobia, Post-Truth, New Zealand Attack, Call of Duty, Digital Game

ATIF: Çelik, F. ve Davulcu, E. (2022). İslamofobi'nin post hakikat dönemde görünümü: Yeni Zelanda Saldırısı'nda dijital oyun izleri. *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi (MEDİAD)*, 5(2), s. 315-340.

* Öğr. Gör. Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, fikriyesenacelik@windowslive.com, orcid.org/0000-0003-1633-0357, Sivas, Türkiye

** Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi, eakbaba@erciyes.edu.tr, orcid.org/0000-0002-7971-1184, Kayseri, Türkiye

Giriş

Gelişen teknolojiyle gerçek hayata eklenen sanal bir dünya inşa etmenin imkânlar dahilinde olduğu bugünün dünyası hakikat sonrası zamanları temsil etmekte; bu çağa tanıklık eden insanın 'hakikat'le mesafesi giderek derinleşmektedir. Hakikat arayışını sonlandırdığı gibi gerçek - sahte ayrımını da önemsizleştiren insan; gerçek dışı mekânı fiziki mekâna ulamakla uğraşmakta, çoğunlukla uğraş gerektirmeyen doğal bir geçiş süreci yaratmaktadır. Süreç sahte/sanal/yapay mekândan yana işlerken gerçek dışı olanın sınır tanımayan doğası, sınırlara dayanan gerçek dünyanın yara almasına yol açmaktadır.

Kamuoyu gündeminin nesnel olgulardan çok kişisel duygu ve değerlerle meşgul edildiği bir dönemi ifadelendiren post hakikat; olguların tamamen rafa kalktığını açıklamaktan fazlasını dillendirmektedir. Zira insanı hakikate ulaştırmada olguların makul oranda kullanılma sürecinin bozulduğu görülmektedir. Böylece hakikatin bulanıklaşması gerçek dünya hakkında geliştirilen yargıların da temelsiz olmasına kapı aralamaktadır. Herhangi bir gerçekliğe yaslı olmayan yargı sonucunda sahte olandan yana geliştirilen tercihin de hakikati görünmezlikle tanıştırdığına kuşku yoktur. Yalanın gerçekle yarıştığı, sahtenin gerçek yerine geçip daha da ileri giderek gerçekten daha gerçek bir görünüme kavuştuğu dünyada insanın hakikat karşısındaki duygu durumu zedelenmektedir. Bu hakiki his kaybı, karşı çıkmayı gerektirip tepki talep eden durumların normalleştiği/kanıksandığı/içselleştiği bir dünyayı doğurmaktadır. Elbette bu meşru(laştırılan) zeminin köklerini önceki çağlarda arama lüzumu kendini göstermektedir. Nitekim hakikat tartışmaları bugünün meselesi olmaktan uzak bir geçmişin izdüşümüdür.

Hakikatin sarsılmaz görünen üstünlüğü dönemsel görme biçimlerinin izin verdiği ölçüde geçerli kabul edilmiş ya da retle karşılaşmıştır. Sofistlerin dünyasında kaygan zemine yerleşerek güvencesiz bir konum işgal eden 'hakikat' mücadele gerektiren alanda galip gelen bakış açısına uygun bir forma girerken, modern dönemde teklikle tanışmıştır. Sağlamlığını modernizmin evrensellik vurgusundan alan hakikatin modernist anlamı farklılıkları göz ardı etme/yok sayma/yok etme pratiğine dayalı bir tekliği içerimlemektedir. Hakikatin anlama kavuşma yolculuğunda modern dönem son durak olmamış; bir süre soluklanmaya mekânlık etmiştir. Zira hakikat olgusunu modern dönemin sonrasındaki kavşakta postmodernizm beklemektedir. Hakikatin 'ne'liği üzerine yürütülen modern tartışmaları tahakküm ilişkisi etrafında değerlendiren postmodernizm, bu anlamlandırma çabasını hiyerarşik bir yapının ürünü saymıştır. Modern görme biçiminin önerdiği üstünlükçü tek ve evrensel hakikat düşlemesini reddeden postmodern düşünce, parçalanmış hakikate duyulan inancı yükseltmiş/yüceltmıştır. Bu parçalı hakikat vurgusu, yeni anlam çabalarından nasibini alan bir sorunsal dünyanın kucağına bırakmıştır. Postmodern durumun yüzer - gezer hakikati her çeşit bakıştan/görüştten geçerken aşınmayla karşı karşıya kalmıştır. 'Melez hakikat' söylemi karnavalesk bir dünya yaratmıştır. Hakikatin aşınması, güçsüzleşmesi, sahip olduğu konumun sarsılması; kuşkusuz dayanaksız düşüncelerin de onun üzerinde söz söyleme yetkisi elde etmesinden ileri gelmektedir. Adeta hakikatler diyarı bir dünya yaratan postmodern iddialar hakikatin varlığına reaksiyon gösteren bir toplum yapısının inşasını üstlenmiştir. Bu süreç 'hakikatin çokluğu' düşüncesine alternatif olarak 'hakikatin yokluğu' inancını besleyen bir yapıya evrilmiştir. Postmodernizmin hamiliğinde gelişen post hakikat çağın bu yapıyı teşkil ettiği, temel karakteristiğini hakikatin varlığını yadsıyan doğasından aldığı bilinmektedir.

İnsanın hakikatin yokluğu inancına teslim olmasında postmodern dönemde inşa edilen yeni mekânın payından da söz edilmelidir. Zira postmodern dönemin halefi post hakikat çağda; kent mekânına rekabet eden siber mekân, insan-hakikat ilişkisine yönelik açıklamada bulunmanın başka bir yolunu sunmaktadır. Keza mekân ile insanın varoluşu arasındaki diyalektik ilişki dikkat çekicidir. Post-truth çağda öne çıkan yeni bir mekân olarak internet ağının akışkan formu, kuşkusuz hakikati de içinde bulunduğu mekâna uygun bir akışkanlık içinde bulunmaya zorlamıştır.

Esas niteliğini nesnel olgular ile kişisel duygu ve inançlar arasındaki çizginin aşılmasından alan post hakikat dönemde ‘gerçek’ insan ‘simüle’ edilmiş bir dünyanın parçası olmaya rıza göstermiştir. Gerçek hayatın devamlılığını sağlayan motivasyon kaynaklarının bir benzerine muhtaç insan modeli yaratan bu hipergerçeklikte hakikatle aranın açılması yeni anlayış ve arayışları beraberinde getirmiştir. Motive eden kaynaklara yönelik bu arayış yeni dünyanın öne çıkan üstgerçek ürünü dijital oyunları insanın karşısına çıkarmıştır. Tarih boyu insan hayatında edindiği kritik yeri dijital dünyada da koruyan oyun kültürü dönemsel şartlara uygun form kazanmıştır. Gerçek ile sahte olanın niteliği konusunda doğru karar vermede güçlük çekilen bugünün dünyanın inşa aşamasında gerçeklik teknolojilerinden yararlanılmaktadır. Oyunda sanal bir var oluş sergileyen insan gerçek hayattan beslendiği kadar bu yeni var olma biçimini gerçek hayata taşımaktadır. Farklı gerçekliklerin temsil edildiği iki dünyanın birbirine ilişik görüntü ortaya koyması gerçek hayatın oyunlaştığı bir süreç doğurmaktadır. Bu oyunlaşma insanın gerçek hayata eklenen bir vakayı anlam(landırm)a yetisini elinden almaktadır. Böylece olumsuzluk barındıran bir olay kolayca doğallaşmakta/meşrulaşmaktadır. Bu çalışmada değerlendirilen Yeni Zelanda Saldırısı da şiddetin üstünü örtüp suçu normalleştirilen/sıradanlaştıran tekniklerin bir ürünü olarak karşımızda durmaktadır.

Yeni Zelanda’nın Christchurch şehrinde bulunan Al Noor Camii ve Linwood İslam Merkezi’ne 15 Mart 2019 tarihinde Cuma namazı esnasında yerel saatle 13.40 ve 13.50’de terör saldırısı düzenlenmiş; 5 silah ve yüksek mermi kapasiteli şarjörün kullanıldığı saldırıda 51 kişi hayatını kaybetmiş, 49 kişi yaralanmıştır (BBC, 2019; TRT Haber, 2019; VOA, 2019). Yetkililer failin 28 yaşında İskoç asıllı bir Avustralya vatandaşı olduğunu açıklamıştır². Bu çalışmada; saldırı bir yandan gerçekleşme biçimi diğer taraftan taşıdığı sembol ve işaretler dolayısıyla çözümlenmeyi hak eden bir vaka kabul edilmiştir. Nitekim bilindiği gibi her terör eyleminde saldırganın derinden bağlı bulunduğu motivasyon kaynaklı bir inanç sistemi vardır. Bu sistem şiddet yoğun söylem ve eylemler bütünü ortaya koymaktadır. Buna göre inceleme konusu vaka da nefrete dayalı şiddet kapasitesini eylem ve söylemsel pratikler üzerinden sergileyen teröristin motivasyon kaynaklarının bir ürünü olarak görülmelidir. Zira saldırganın eylem öncesi sosyal ağlar ve sosyal medya mecralarında yayımladığı yazılı metin, işaret ve semboller yardımıyla metinsel değere kavuşan silah ve şarjörler, saldırı anında kayda girip bir çeşit propaganda malzemesine dönüşen etnik ayrılıkçı marş, saldırıya dünyayı tanık eden video; motivasyonel amacın yankılandığı birer belge mahiyetindedir³.

Yeni Zelanda Saldırısı’nı okumayı sağlayan içerikler değerlendirildiğinde eyleme yön veren aşırı sağ ırkçı ideoloji tonlu İslam düşmanlığı açığa çıkmaktadır. Keza vaka geçmişten günümüze canlı tutulan Hıristiyan Batı – Müslüman Doğu karşılaşmasının derin izlerini taşımaktadır. Tarihsel uzantısı 1300 yıllık bir geçmişi işaret eden bu karşılaşmanın bugünkü terminolojide ‘İslamofobi’de karşılığını bulduğu bilinmektedir. İslam’ı Hıristiyanlık medeniyetine meydan okumayla suçlama odaklı dinsel karşılaşmadan türeyen İslamofobi’nin görünürlüğünün artmasında 9/11 saldırıları dönüm noktası kabul edilmekle birlikte İslam karşıtlığının ortaya çıkışı Haçlı Savaşları’na dayanmaktadır. Bununla beraber din tabanlı bir düşmanlık biçimi olarak İslamofobi’nin kökleri İslamiyet’in ilk yıllarında saklıdır (Hıdır, 2012, s. 21). Peygamberliğin ilk yılları, bugünkü İslamofobik davranış biçimlerinin her türüsüne tanıklık eden tarihi bir dönem olmuştur. İslam karşıtlığından türeyen düşmanlık temalı retorik ve eylemlerin, Hz. Peygamber’in Mekke halkını İslam’a davetiyle başlayan sürece uzandığı görülmektedir. On dört asır evvel Kureyş’in önde gelenleri yeni dini şiddetle reddetmiş; Peygamber’i aşağılayan şiirler yazmaya başlamışlardır (Lings, 2006, s. 527). Kendi inandığı dinin dışında başka bir dinin varlığına tahammülü olmayan halkın bir araya getirdiği Mekke, gerek fiziki gerek psikolojik şiddetin uygulandığı; yok saymanın düşmanlığa, düşmanlığın savaşa döndüğü bir mekân halini almıştır.

Yüzyıllar süren düşmanlık zamanla çağdaş İslamofobi görüntüsüne ulaşmış; irksal ve kültürel İslam ve Müslüman karşıtı duygulara dönüşmüştür (İqbal, 2010, s. 576). Böylece ‘İslam’a karşı anlamsız düşmanlık’ şeklinde tanımlanan İslamofobi; İslam dinine, Müslüman kimliğine ait kişi ya

da gruplara beslenen ön yargıdan kaynaklı ayrımcılık ve dışlamayla sonuçlanan nefret içerikli korkuyu ifade etmekte kullanılmıştır. İslamofobi yalnız İslam'a ve Müslümanlara karşı sergilenen duygu, retorik ve eylemlere dikkat çekmek amacıyla kavramsallaşmamış; aynı zamanda Müslüman kimliğine yönelik ayrımcılık ve şiddet içeren ortak dil de üretmiştir (Bleich, 2011, s. 1581). İslamofobi 'ben - o', 'biz - onlar', 'yerli - yurtsuz' gibi ilişkiler içinde varlığına rastlanan ve genel bir ayrımı ifadelendiren 'yabancı' ismini Müslüman kimliğinde somutlaştırmıştır. Kuşkusuz bu aşama kalıp yargılardan türeyen göstergeler yardımıyla gerçekleşmiştir. Çalışmada çözümlenen örnek olayın da çeşitli stereotipler üzerinden tanımlanan Müslüman kimliğiyle tarihi hesaplaşmanın somut pratiği olarak göstergesel bir anlam taşıdığı net biçimde görülmektedir.

Sembolizmden türeyip göstergesel değere sahip olan bahse konu vakayı benzer terör saldırılarından ayıran en önemli niteliğin yeni iletişim teknolojilerini araçsallaştırmaktan kaynaklı olduğu söylenmelidir. Etnisite tabanlı kolektif nefret üretme ve yayma amacına kilitlenip bir şiddet türü olarak terörün yeni medyayı yayın aracı haline getirmesi örneğini sunan bu vaka, eylemin gerçekliğinin yeni iletişim ortamlarının gerçeküstü doğasında erimesiyle sonuçlanmıştır. Böylece yeni teknolojiler, altını oyduğu gerçeğin yerine sanal gerçeklik ikame ederek bir terör saldırısını hafifletebilme/önemsizleştirilme gücüne sahip olduğunu dünyaya kanıtlamıştır. Kuşkusuz bu güç; araştırmaya konu vakanın sibermekanda gösteri formunda sergilenmesi, yeniden üretilen bir içeriğe dönüşmesi ve gerçeküstü ortamda yaratılan şiddet içerikli dijital oyun benzeri bir görüntüye kavuşmasında açığa çıkmıştır. Olayı benzersiz konuma taşıyan bu benzerlik, görünür olduğu kadar göz ardı edilen içeriklerin başında gelip sanal dünyanın tipik gerçeğini sunan dijital oyunlara ait bir örneklemin dikkate değer bulunması gerekliliğini işaret etmiştir. Bu işaret, çeşitli stereotiplerden yararlanarak İslam özelinde Doğu'nun 'kim'liğine yönelik yaptığı hatırlatmalarla hafızayı taze tutma pratiği üzerinden 'göreve çağrı'da bulunan 'Call of Duty'yi imlemiştir. Çalışmanın bu aşamasında şiddet/savaş/nefret teması ve birinci şahıs nişancı oyun tekniği yanında İslam karşıtı içerik üreten yapısıyla Yeni Zelanda Saldırısı'na yakın görüntü verdiği tespit edilen, dünyanın en yüksek satış rakamına sahip Call of Duty⁴ dijital oyunu ikinci örnek olay olarak araştırmaya dahil edilmiştir. İçinde bulunduğumuz post hakikat dünyaya yönelik net bir fotoğraf ortaya koyacağı düşüncesiyle iki vakanın birlikte değerlendirilmesi gerektiğine duyulan inanç araştırmayı derinleştirmiştir.

Nitel araştırma yöntemiyle hazırlanan bu çalışmada karşılaştırmalı örnek olay çözümlemesinden yararlanılmıştır. Zengin bilgi kaynaklarının rehberliğinden güç alarak yürütülen araştırma, İslam düşmanlığının hakikat sonrası dönemdeki görünümünü anlamaya yardımcı tekil bir vaka olarak ortaya çıkan Yeni Zelanda Saldırısı'na bağlamı içinde ve bütüncül anlayış çerçevesinde yaklaşmayı mümkün kılacak en işlevsel strateji olduğu düşünülen karşılaştırmalı örnek olay analizi yardımıyla vakanın Call of Duty'ye benzer bir içerik şeklinde meydana geldiği gerçeğini aydınlatmıştır.

2. Yöntem

Nitel araştırma desenine sahip bu çalışmada karşılaştırmalı örnek olay analizine başvurulmuştur. Örnek olay çalışması değerlendirmeye alınan vakanın derinlemesine incelenmesidir. Kuşkusuz bir ya da az sayıda birkaç vakanın derinlikli incelenmesi bağlamın önemini de vurgulamayı gerektirmektedir. Bağlamı içinde okunmayan bir olayın bütün yönleriyle görünürlüğe kavuşması mümkün değildir. Gerring (2007, s. 17) için de vaka analiziyle gerçekleşen bir araştırmacının niteliksel olması, bir fenomenin kapsamlı biçimde incelemeye alınmasını sağlayarak bütünsellik içinde gerçekleşmesi, doğal yollarla toplanmış kanıtlara dayanması gerekmektedir. Buna göre vakaya bütüncül anlayış çerçevesinde ve bağlamı içerisinde yaklaşan bu araştırma şekli anlam(landırm)a/anlamalı kılma stratejisi olarak değerlendirilmektedir.

Stake'e göre (1995) bir örnek olay çalışması, 'atipik' olanın incelenmesiyle 'tipik' olan hakkında bilgi sahibi olmaya katkıda bulunma yolu kabul edilmelidir. Nitekim vaka analizinde

inceleme kapsamına dahil edilen olay(lar)ın ilgi toplayan, dikkat çeken, normalin dışında seyrettiği gibi normal olana ilişkin açıklayıcı nitelik barındıran durumlar olması araştırma sonuçlarının genellenebilmesine imkan tanımaktadır. Bu itibarla gerçek hayata eklenmiş insan eylemi şeklinde ortaya çıkan Yeni Zelanda Saldırısı dijital ortamı da kapsayan doğası sebebiyle bütün yönleriyle açıklanmayı bekleyip anlamlandırılmayı talep eden karmaşık bir vaka kabul edilmiştir. Süreç olarak bütünselliği korumak amacıyla saldırı öncesi, sırası ve sonrası çalışma sınırlarına dahil edilmiştir. Gerek taşıdığı terör, şiddet, nefret ve düşmanlık teması gerek gerçekleşme şekli ve teknolojiyi araçsallaştırma özelliğiyle özgül niteliğe sahip olduğu görülen saldırının bu yeni olduğu kadar kendine has görüntüsünün, dijital dünyanın sanal mekânında yaşanan hayattan kesitlerle uyum göstermesinden ileri geldiği anlaşılmıştır. Bu tespit; incelemeye alınan örnek olaya benzerliği dolayısıyla çalışma sınırlarına alınması gereken diğer vakanın, sanal dünyanın tipik gerçeği dijital oyunlara ait bir örneklem olması gerektiği sonucuna ulaştırmıştır. Çalışmada gerçek hayat bağlamına yerleşik çağdaş bir fenomeni merkeze alan araştırma tekniğinin izin verdiği ölçüde seçimi gerçekleşen örnek olayı tekil haliyle sahip olduğu anlamın ötesinde daha doğru bir okumaya tabi tutma amacı, karşılaştırmalı örnek olay analizine başvurma kararında etkili olmuştur.

Buradan hareketle dünyanın en yüksek satış rakamını elinde bulunduran dijital oyunu olma unvanına sahip 'Call of Duty', şiddet teması ve birinci şahıs nişancı oyun tekniği yanında İslamofobik içeriklere alan açan yapısıyla çalışmada incelenen Yeni Zelanda Saldırısı örnek olayıyla benzer görüntü sunduğu için araştırmanın kadrajına girmiştir. İçinde bulunduğumuz post hakikat çağa özgü dünyanın açık bir resmini sunacağı umuduyla iki vakanın birlikte değerlendirilmesi gerektiği düşüncesi araştırmayı derinleştirmiş; birbirinden bağımsız gibi görünen ancak bağlamı içinde incelendiğinde bütünlük arz eden bilgi yoğunluğunu da beraberinde getirmiştir.

İslamofobi özelinde etnisite tabanlı yabancı düşmanlığı temasıyla dikkat çeken Call of Duty'nin 2003 – 2021 yılları arasında piyasaya sürülen Call of Duty, Call of Duty 2, Call of Duty 3, Call of Duty 4: Modern Warfare, Call of Duty: World at War, Call of Duty: Modern Warfare 2, Call of Duty: Black Ops, Call of Duty: Modern Warfare 3, Call of Duty: Black Ops II, Call of Duty: Ghosts, Call of Duty: Advanced Warfare, Call of Duty: Black Ops III, Call of Duty: Infinite Warfare, Call of Duty: WWII, Call of Duty: Black Ops 4, Call of Duty: Modern Warfare, Call of Duty: Black Ops Cold War, Call of Duty: Vanguard olmak üzere serinin 18 ana oyunu araştırma kapsamına alınmıştır. İncelemeler sonucu birinci şahıs nişancı (FPS) kategorisinde yer alan serinin bütün oyunlarının farklı bir hikâyeye odaklandığı tespit edilmiştir. Çalışmada; oyun temasını oluşturan hikâyelerin, öykünün dramatik yapısını kuran karakterlerin, oyunun sergilendiği mekânların ve görevin gerçekleştiği coğrafyayı belirten haritaların yalnız göstergesel değeri dikkate alınmış; etnisite bağlamında ortaya çıkan anlam dolayısıyla bu içerikler çözümlenmek üzere incelenen birer gösterge kabul edilmiştir.

Çalışmanın araştırma soruları şu şekildedir:

1. Yeni Zelanda Saldırısı hangi nedenler etrafında post hakikat çağın bir ürünü kabul edilmelidir?
2. Yeni Zelanda Saldırısı'nın gerçekleşme biçimi saldırının terör niteliğini gölgelemiş midir?
3. Sosyal ağlardan canlı yayınla dünyaya servis edilen saldırı nasıl dijital oyuna benzer bir görüntü ortaya koymuştur?
4. Yeni Zelanda Saldırısı ile şiddet içerikli dijital oyun Call of Duty arasında nasıl benzerlik vardır?

3. Bulgular

Değerlendirmeye alınan Yeni Zelanda Saldırısı ve Call of Duty dijital oyunu derinlemesine incelenmiş; yapılan karşılaştırma sonucu iki vakanın benzerlik taşıdığı saptanmıştır. Bu tespit çalışma konusu saldırının dijital oyuna öykünüp öykünmediği gerçeğini ortaya koymak bakımından

kıymetli bulunmuştur. Araştırmada elde edilen bulgular; incelenen iki örnek olayda da ayrımcılıkla gelişen ırkçı söylem ve eylem pratiklerinin İslam düşmanlığı çerçevesinde sergilendiğini, metinsel içerik ve görsel imgeler yoluyla somutlaştığını göstermenin yanında oyunda tercih edilen tekniğin saldırıda kullanılan teknikle aynı olduğunu ortaya koymuştur. Veri çeşitlemesinin öneminden hareketle ulaşılan bulgular bu bölümde bütünü oluşturan parçalar olarak iki örnek olayın karşılaştırması üzerinden anlama kavuşacaktır. Çözümlemeler; İslam düşmanlığının normalleştirilmesi, yeni iletişim ortamlarının enstrümanlaştırılması, oyunlaştırma pratiğinden yararlanma ve siber ortamda hakikatle mesafenin artması olmak üzere dört başlıkta verilmiştir.

3.1. İslam Düşmanlığının Normalleştirilmesi

Yeni Zelanda Saldırısı gerek oluş itibarıyla gerek saldırganın etkilendiği teori gerekse de yazılı ifadelerin anlamı ve kendi beyanı eşliğinde açık bir terör eylemidir. Kuşkusuz her terör saldırısı nefret, düşmanlık, şiddet yoğun bir olaydır. 'Kendi'nin durduğu yere göre 'başka' konumuna yerleşip 'öteki' kabul edilenin varlığına beslenen tahammülsüzlük, sonunda nefret suçunu ortaya çıkarmaktadır. Nihayet bahse konu olay da stratejik bir söylem pratiği olan terörizmin stratejik bir eylem pratiği olan terörü doğurmasının örneği olarak gerçekleşmiştir.

Terör eyleminin öldürmek, ortadan kaldırmak gibi görünen sonuçtan çok yaslandığı ideolojiye kilitlendiği bilinmektedir. Bu yönüyle terör saldırısı dilde göstergeye dönüşen ideolojinin somut pratikteki uygulama sahası olarak görülmelidir. Çalışma kapsamına alınan vakada da benzer gerçeğin varlığı kendini açıkça göstermektedir. Zira terörist saldırıda bulunmakla yetinmeyerek eylemin taşıdığı ideolojiyi yayacak söylem inşasında bulunmuş; bu söylemi görsel, işitsel, yazılı içeriklerde sabitlemiştir.

Saldırı öncesi hazırlanıp internet ortamında paylaşılan yazılı metnin yoğun bir nefret söyleminden oluştuğu görülmektedir⁵. Sosyal, siyasal, ekonomik, politik ve tarihi başlıklar çerçevesinde değinilen konularda saldırgan düşmanlık yayan ifadeleri nefret yaklaşımını haklılaştıracak ideolojik paradigmalara beslemiştir. Örneğin; sözde manifesto olarak yayımlanan metinde karşılaşılan "saldırılarda İslam karşıtı motivasyonun yanı sıra 1300 yıllık savaş ve Batı halklarına, diğer dünya halklarına getirdiği yıkım için İslam'dan intikam alma isteği vardı" (s. 18) şeklindeki ifadeler vakanın bağlamını adeta beyan etmektedir. "Neden Müslümanlara saldıralım" başlığı altında verilen başka bir açıklama da bu beyanı yinelemeye yardımcı örnektir. "Tarihsel, toplumsal ve istatistiksel nedenler"i sebep gösteren terörist "Batı'nın en nefret edilen işgalci grubudur; onlara saldırmak en büyük desteği alır. Yüksek doğurganlık özelliğinin yanı sıra fethetme iradesi bulunan en güçlü gruplardan biridir" (s. 29) diyerek tabir ettiği Müslüman kimliğini neden hedef tahtasına yerleştirdiğini net biçimde ortaya koymuştur.

Saldırının arkasındaki motivasyon kaynaklarına bakıldığında fikirselle dayanakların yanında eylemsel pratiklere de rastlanmaktadır. Bu pratikler saldırganın yoğun internet kullanma alışkanlıklarından kaynaklı bir görüntüye sahiptir. Radikal sağ ırkçı grupların bir araya geldiği bilinen sitelerde paylaşılan içerikler bu saldırının da merkezini oluşturmakla birlikte, yazılı metinden de anlaşıldığı kadarıyla teröristin dijital oyunlara ilgisinin bulunduğunu söylemek zor değildir. Bu yönlü değerlendirmede bulunmak, saldırının içeriksel ve eylemsel olarak şiddet içerikli dijital oyun ile benzerliğini gün yüzüne çıkarmayı kolaylaştırmıştır. Böylece tarih boyu Hıristiyan Batı – Müslüman Doğu dikotomisinde görülen kalıp yargıların bugünün teknoloji merkezli dijital dünyasına mekânlık eden video oyunlarında yaşatıldığı gerçeğine ilişkin ipuçlarına ulaştıracak çözümlemelerde bulunulmuştur. Etnisitenin boyutları arasında bulunan din ve medeniyetin, ilk Hıristiyanlık – İslam karşılaşmasından bu yana Müslümanları diğer gruplardan ayırma işlevi gördüğü; bir başka etnisite kaynaklı ötekileştirme yolu olduğu bilinen ırkın beyaz olmayanları dünyanın ötekileri konumunda sabitlediği bilinmekle birlikte, temeli ayrımcılığa dayanan bu düşüncenin bugün video oyunu üzerinden somut pratiğe yansması İslamofobi özelinde yabancı

düşmanlığını görünmez kılmaktadır. Call of Duty serisi bu yargının açık bir kanıtı olarak karşımızda durmaktadır.

Çözümleme sonucu elde edilen veriler Yeni Zelanda Saldırısı ve Call of Duty'nin düşmanlık nesnesinin aynı olduğunu ortaya koymaktadır. Batı felsefesine yaslanan görme biçiminin ürettiği antagonist imaj iki vakanın da yöneldiği karakterleri aynılaştırmaktadır. Buna göre Modern Batı'nın ötekisi Müslüman kimliği her iki vakada da nefret söylemine uğramakta; kullanılan teknik yardımıyla nefretin suça dönüştüğü aşamanın üstü örtülmektedir. Bir başka benzer tablo iki vakanın da yararlandığı haklılaştırma pratiğinde ortaya çıkmaktadır. Çalışma konusu saldırıda İslam düşmanlığı tarihsel, sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel bilgiler ışığında nedenselleştirilirken Call of Duty'de aynı karşıtlığın görsel imgeler, öykü kurulumu, mekân tasarımı ve stereotipler yoluyla gerçekleştiği görülmektedir.

Söz konusu şiddet içerikli aksiyon oyununda da tıpkı Yeni Zelanda Saldırısı'nda olduğu gibi etnisite bağlamında yabancılaştırılan/ ötekileştirilen kimliğe nefret söylemiyle yaklaşıldığı, ayrımcılık ifade eden dil kullanımının normalleştirildiği gözlenmiştir. Zira seriyi oluşturan her farklı hikâyenin kuruluş mantığı şiddetin normalize edilip yaygınlık kazanmasına yöneliktir. Ötekini düşman kategorisine yerleştirmeye hizmet eden terörizmin nefreti suça dönüştürme potansiyeli gibi şiddeti öven/destekleyen dijital oyunun da suça teşvik potansiyeli yüksektir. Nitekim bilindiği gibi oyun bir temsil dünyasıdır. Bu dünyada imaj ve sembol yardımıyla anlam üretimi gerçekleşmektedir. Sisler'a göre (2008, s. 203) dijital çağda tasarım yoluyla anlam kurma rolüne sahip video oyunları kendini çeşitli temsiller kurma, iletme ve yinleme yoluyla insanın dünya görüşü, anlama ve anlamlandırma kapasitesi üzerinde etkinlik kazanan bir ana akım medya olarak konumlandırmıştır.

Bu konumlandırmadan yararlandığı görülen Call of Duty en yüksek satış gelirini yakalayan oyun unvanını elde etmiş; imaj ve göstergelerle anlam üreten temsil dünyası durumuna gelmiştir. Serinin araştırma kapsamında incelemeye alınan oyunları, bu dünyada temsillerin keskin bir hudut tarafından oluşturulduğunu göstermiştir. Örneğin; Arap kimliğinin 'terörist' olarak nitelenmesi, öldürülmesi gereken karakterlerin bulunduğu coğrafi alanın haritada üstünde Orta Doğu'yu göstermesi, Güney Amerika'nın terör eylemlerine mekânlık etmesi, siyahilerin terörle bağlantılı kimseler olarak gösterilmesi, göreve çağrılan kahramanın genellikle beyaz olması kuşkusuz rastgele seçimler olmanın ötesindedir. Özünde yargı barındıran bu seçimler, Batı düşüncesinin merkezini oluşturan oryantalist stereotiplerin de dönemsel koşullara uygun biçimde güncellenerek varlığını koruduğu düşüncesini doğrulamaktadır.

Örnek olayların benzerliğini vurgulayan özelliklerden bir diğeri ise içeriklerin tarihten ilham alınarak üretilmesidir. Oyun türünde içerik üreticisi bir seri görünümüne karşılık Call of Duty'nin bazı versiyonlarında hayal ürünü olduğu iddia edilen nişancıların isimlerinin tarihi kişiliklere ait olduğu tespit edilmiştir. Örneğin; 2021 Call of Duty: Vanguard serisinde karşımıza çıkan Lt. Polina Petrova karakteri, tarihteki en başarılı kadın keskin nişancı kabul edilip 'Lady Death' olarak anılan Sovyet Lyudmila Pavlichenko'dan (Lüdmila Pavliçenko) esinlenilerek yaratılmıştır. Aynı oyunda oynanabilen bir başka karakter Wade Jackson'ın Midway Savaşı sırasında iki Japon uçak gemisini bombalayan ABD Donanması pilotu Vernon L. Micheel'e dayandığı görülmektedir. Lucas Riggs ise İkinci Dünya Savaşı'nda iki Victoria Cross (Victoria Haçı) madalyalı tek asker olduğu bilinen Yeni Zelanda askeri Charles Upham'dan ilham sonucu ortaya çıkmıştır. Esin kaynağı, Normandiya'daki kahramanlıkları sebebiyle madalya kazanmanın yanında cephedeki ilk Afrika asıllı asker unvanına sahip Siyah İngiliz paraşütçü Sidney Cornell olan Arthur Kingsley karakteri de oyunda tarihi bir kişiliğe hayat vermektedir. İsimler dikkatli değerlendirildiğinde başarılı keskin nişancı olmanın yanında özellikle milletler arasında mitleşmiş kişilikleri yansıtması dolayısıyla dikkat çekicidir. Benzer mite dayalı yaklaşım Yeni Zelanda Saldırısı'nda da öne çıkmaktadır. Saldırının sembolik değerleri dolayısıyla eylemi üzerine inşa ettiği tarihi olaylar, tarihler ve isimler durumu yansıtan birer kanıttır.

3.2. Yeni İletişim Ortamlarının Enstrümanlaştırılması

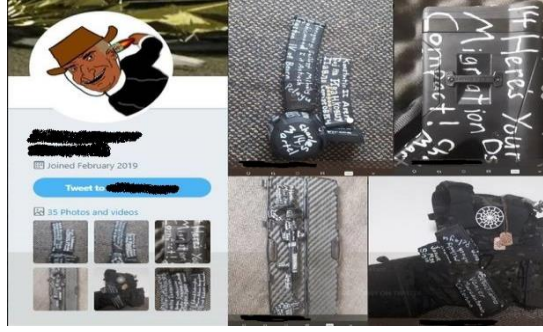
Yeni Zelanda Saldırısı'nı tarihte görülen benzer terör eylemlerinden ayıran en önemli unsur kuşkusuz saldırının düzenlenmesi ve yayımlanmasında yeni medyanın enstrümanlaştırılmasıdır. İlk kez Gus Martin'in ortaya koyduğu medya merkezli terörizmin (media oriented terrorism), eylemde kullanılan metotları bugünkü teknolojiye bağlı olarak güncellediğini söylemek zor değildir. Panik ve korku atmosferi yaratma, tehdit edilen kimlik ya da grupları baskı altında tutma konusunda medyanın yayılcı gücünden yararlanan terörizm için kitle iletişim araçları deyim yerindeyse can simididir (Pereşin, 2007, s. 16). Terörizmin totaliter bir silah, bir çeşit strateji olduğu gerçeği unutulmamalıdır (Altuğ, 1987, s. 47). Bu strateji bir taraftan anlatılar üzerinden işlerken; gerçekleştirilen eylemlerle de akımın canlı kalması, taraftar toplaması planlanmaktadır.

Araştırma konusu Yeni Zelanda Saldırısı'na da medya ve terör arasındaki simbiyotik ilişki çerçevesinde yaklaşıldığında; vakanın taşıdığı nitelikler Hoffman'ı (akt. Pereşin, 2007, s. 9) haklı çıkarıncasına sapkın bir gösteri işine benzemektedir. Bugün yaşadığımız hakikat sonrası dünyanın başta hakikat olmak üzere insan hayatını oluşturan yapıları değişime uğrattığı gerçeği, bu gösterinin de eski dönem terör eylemlerine benzemediğinin altını çizmektedir. Nitekim terörizmin medya ile kurduğu ortak yaşamsal bağ dönemsel şartlara göre şekillenmektedir. Bu çağda internetin mekânlık ettiği yeni iletişim ortamları terörizmin yapısında birtakım değişikliklere yol açmıştır. Bunların başında terör niteliği taşıyan söylem inşasının sanal mekâna taşınması gelmektedir. Pratikte görülen eylem de aynı şekilde terör taraftarı ve karşıtlarına ulaşmayı mümkün kılan sosyal medya mecralarının yapısına göre tasarlanmaktadır.

Hakikat sonrası zamanların aktörü internet ağına kurulu yeni medya; nefret söylemi tonunda oluşturulan ırkçı/ötekileştirici/dışlayıcı pratiklerin somutlaştığı mekân formunda bir görünüm elde etmiştir. Bugün Avrupa ve Kuzey Amerika'daki ana akım politikacıların dil ve politikalarında gözlenen aşırı sağ anlatıların sosyal medya platformlarında da desteklenen, yayılan, taraftar toplayan bir içerik durumuna gelmesi bu ideolojinin ana akım halini almasını sağlamaktadır. Şüphesiz teknoloji şirketleri Yeni Zelanda Saldırısı'nda saldırıyı motive eden aşırılıkçı ideoloji ve anlatıları yaygınlaştırma görevi üstlenerek bu kanıyı desteklemiştir. Büyük Yer Değiştirme Teorisinin savunucuları olduğu iddia edilen Facebook, Twitter, YouTube, Telegram (Davey & Ebner, 2019, ss. 15-16) gibi sosyal medya şirketlerinin bu terör eyleminde yayıncı pozisyonunda bulunduğu, teröre alan açtığı, terörizme oksijen sağladığı gerçeği yakalanmalıdır.



Resim 1. Saldırının Facebook Hesabı



Resim 2. Saldırganın Twitter Hesabı

Yeni iletişim ortamlarının doğasına uygun biçimde hazırlanan saldırıda bütün sosyal medya ortamları görsellerde de görüldüğü gibi eylemin bütünselliği içinde önemli bir parça kabul edilmiştir. Kolektif düşmanlığın kolektif intikam duygusunu yükseltme misyonuna sahip olduğu şeklindeki yargıyı hak eden sosyal medya platformları, işlevsellikleri oranınca terör eyleminin yayınına imkân tanımıştır. Örneğin; Facebook saldırı anının canlı yayını kitlelere ulaştırıldığı mecra olurken Twitter saldırıda kullanılan silahların görsellerine mekânlık etmiştir. Teröristin açık biçimde bulunduğu “saldırı gerçekleştireceğim ve bunu Facebook’ta canlı yayımlayacağım. Yazılarımdan oluşan bazı dosyaların linkini veriyorum. Siz de hep yaptığınız gibi mesajlarımı paylaşıp yayararak üzerinize düşeni yapın” ihbarına rağmen öncesinde olduğu gibi olay anında da herhangi bir müdahalede bulunmayan sosyal medya platformları adeta teröriste mikrofon tutmuştur.

Saldırı anına canlı yayını tanıklık eden insanların da çevrimiçi katılımıyla terör eylemi kitlesel nitelik kazanmıştır. Bu kitlesellik, saldırının çokluk tarafından desteklendiği gibi onların ortaklığında gerçekleştiği bir zemine yerleşmiştir. Yeni Zelanda Saldırısı da yabancılaştırma/dışlama sürecine paydaşlık eden bireysel inisiyatif görünümü kitlesel saldırıların bir tür örneği kabul edilmelidir. Bu paydaşlık normalleştirmeyi/ içselleştirmeyi de beraberinde getirmektedir. Suç ortaklığı yapmanın yanında İslamofobi’nin yayılması ve destek bulmasındaki kilit görev kitlelere aittir. Zira bu mecranın içerik üreticisi, tüketicisi, yayıncı ve dağıtıcısı aynı yeri; kitleyi imlemektedir.

Bahse konu terör saldırısını yeni bir teknikle gerçekleştirme girişimi içinde bulunan teröristin bu cesareti yeni dünyanın kontrolsüzlüğünden aldığı iddia etmek zor değildir. Her tür ayrımcı söylemin serbest dolaşım alanı bulduğu, radikal sağ eğilimin ve İslamofobi’nin yansıması içeriklerin herhangi bir yaptırıma uğramadan yayımlanabildiği sanal mecralar bu saldırının benzersiz bir niteliğe kavuşarak tarihe geçmesine olanak sunmuştur. Columbia Üniversitesi Tow Dijital Gazetecilik Merkezi Araştırma Direktörü Jonathan Albright; bilhassa grafiği birinci şahıs tarafından oluşturulan şok videolarını, reality show ile dikkat artırma algoritmaları tarafından oluşturulan şiddet içerikli oyun kültürünün bir birleşimi olarak görmektedir. Ona göre modern internet öncelikle etkileşim merkezli olarak tasarlanmıştır. Dolayısıyla etkileşimi önceleyen bu yapı özellikle sansasyonel, aşırı şiddet içeren terör görüntüleri gibi zararlı fikir ve ürünlerin yayılımının hızla durdurulması önünde engel teşkil etmektedir (Timberg vd., 2019, s. 10).

Facebook ve Twitter sözde manifesto olarak nitelenen yazılı metne alan açmış; İslamofobik söylemin dünyayı yeniden dolaşmasına kapı aralamıştır. Terörist saldırıdan önceki iki gün boyunca aynı linki farklı platformlarda yaklaşık 60 kez paylaşmıştır. Dikkat çekici olan ise bunların neredeyse yarısının olay günü geç saatlere kadar hala aktif olan YouTube videoları olmasıdır. Saldırıdan dakikalar önce de yazılı metnin linki aşırı sağ söylemlerin mekânı 8chan web sitesinde yayımlanmış; “işgalcilere karşı bir saldırı”nın canlı yayımlanacağına dair söz verilmiştir. Dünya 14 dakika 55 saniye boyunca bir terör eylemine şahitlik etmiştir. Kullanıcılar saldırıyı gerçek zamanlı olarak izlemekle kalmayıp çevrimiçi ortamlardan kaldırılmadan videoları indirme konusunda da birbirlerini teşvik etmişlerdir. Saldırganın yakalanmasının ardından da bazı kullanıcılar yasaklanmasına rağmen videoyu YouTube ve diğer çevrimiçi servislere tekrar tekrar yüklemeyi sürdürmüşlerdir. Burada altı

çizilmesi gereken konu filtresiz, sansürsüz içeriklerin denetimden yoksun bir alan sayesinde dünyaya hızla yayılabilesidir. Özellikle sosyal medya ortamlarında öne çıkan hashtag uygulaması bu gibi uygunsuz, insan haklarına aykırı metinlerin daha kolay yayılması ve bulunmasını kolaylaştırmaktadır. İncelenen vakada da bu uygulamadan yararlanıldığı görülmüştür. Örneğin; 'Yeni Zelanda' gibi anahtar kelimelerin aranmasıyla saldırı anının sansürsüz görüntülerini içeren pek çok videoya ulaşılmıştır. Bütün bunlar sosyal medya platformlarının suç teşkil eden paylaşımlara alan açma sorumluluğunun yanında, suçun oluşması sırasında müdahalede bulunma konusunda da geç kaldığının göstergesi olarak karşımızda durmaktadır. Unutmamak gerekir ki internet hafızası unutmaya karşı dirençlidir.

Tıpkı çevrimiçi oyunlarda olduğu gibi sosyal medyanın sahip olduğu teknik altyapının da kullanıcıları cezbedtiğini görmek güç değildir. Bu yönüyle bu mecralarda bulunup belirli bir amaç çerçevesinde içerik üreticiliğine ya da dağıtıcılığına soyunan kullanıcıların da birer oyuncu olduğunu düşünmek mümkündür. Nitekim Harvard Üniversitesi Shorenstein Merkezi Teknoloji ve Sosyal Değişim Araştırma Projesi Direktörü Joan Donovan'ın da dediği gibi sosyal medyanın canlı yayın sistemi kâr ve kötü şöhret potansiyelini astronomik biçimde artırmakta; bu gerçek, kullanıcıları belirli davranış türlerini sergileyemeye itmektedir (Timberg vd., 2019, s. 10). Bu davranışların başında dikkat çekici niteliği dolayısıyla suç içeriklerinin üretimi, tüketimi ve dağıtımı gelmektedir. Araştırmaya konu teşkil eden saldırıyı da bu yargının bir sonucu görmek güç değildir.

Başından sonuna medyatik bir görüntü veren saldırı, gerek medyada gerek sosyal medyada kullanılmak üzere yapıları göz önünde bulundurulmuş kurulumlar için kalıplara uygun içeriklerle tasarlanmıştır. İnternette viral dolaşımı önceleyen eylem bir simülakr şeklinde kurgulanmıştır. Bu kurgu, saldırıyı çevrimiçi oyun kültürüne yaklaştırmıştır. GoPro kask kamerasıyla kaydedildiği anlaşılan saldırıda, daha sonra yasaklanacak bir videoyu dünya teröristin gözünden izlemiş/izlemek zorunda kalmıştır. Saldırının teröristin bakış açısından verilmesine imkân tanıyarak kitleleri eyleyenin yerine geçmeye zorlayıp öldürenin tarafında olmaya değil bizzat kendi olmaya maruz bırakan sebebin, Call of Duty'de de öne çıkan bir teknik olarak birinci şahıs nişancı oyun modu olduğu görülmektedir. İncelenen iki İslamofobi'ye dayalı şiddet temalı örnek olayda da bu tekniğe başvurulması, yeni iletişim teknolojilerinin çevrimiçi aşırılık gösteren davranışlarda nasıl enstrümanlaştırıldığını göstermek bakımından kayda değer bulunmuştur.

3.3. Oyunlaştırma Pratiğinden Yararlanma

Geleneksel kitle iletişim araçları karşısında pasif konum işgal eden insan; yeni teknolojiler sayesinde aktif rolle tanışmış, izleme yerine katılımcı olma deneyimini yaşamaya başlamıştır. Bu deneyim, oyunlaştırılmış ortamlardaki içerikle karşılaşma anında hiper aktiviteye dönüşmektedir. Bu çerçeveden yaklaşıldığında insanlık tarihi kadar eskiye dayanan oyun alanını kuşatarak insanı aşırılıkla baş başa bırakan ileri teknolojinin, 'homo ludens'i (oynayan insan) sömürdüğü gerçeği aydınlatılmayı beklemektedir. Zira insan oynadığı sırada kendini tahakküm ilişkilerine tabi kılmaktadır (Han, 2020, s. 57). Ses ve görsel imgeleri öyküde bütünleştirerek kendine simülakr bir kültür yaratan oyunlar, bunu yazılımcının kullanıcıyı serbest bırakmadığı kapalı ideolojik alanlar sayesinde gerçekleştirmektedir (Doğu, 2009, s. 259).

Yeni medya teknolojilerindeki gelişmelere bağlı olarak ilerleme kaydeden video oyunlarının dramatik yapısı, bu metinleri ideoloji etrafında okuma gerekliliğinin haklılığına işaret etmektedir. Oyunlarda hem öyküsellik hem dramatik yapının ideolojik tandanslı bir görüntü ortaya koyma üzerine kurulu olduğu görülmektedir. Buna göre yeni medyada sıradan insanın aktif rolle tanışması avantajının ideolojik yapılanmalar tarafından suç ortağı yaratmada kullanıldığını düşünmek zor değildir. Keza dijital oyunlar edilgenlikten kurtulan kullanıcıyı etkin bir eyleyici koltuğuna oturtturarak nefret söylemi üzerine bina edilen içeriklerin tüketicisi, oyunlaştırılan suçun faili kılmayı denemektedir. Bu gerçek, düşmanlığın/nefretin içselleşmesini ve yaygınlaşmasını; oyunda edinilen alışkanlığın gerçek hayata taşınmasını kolaylaştırmaktadır. Oyunu gerçek hayata aktarma safhası

modern dünyayı kuran kutuplu ilişkinin yeniden üretilmesindeki kritik aşamadır. Nitekim geçmişten bugüne ‘yabancı’ isimlendirmesine maruz kalan, toplumsal koşullar neticesinde giderek genişleyen kimliğin; içinde bulunduğumuz çağda da aynı ayrımcılığa uğraması bu yeniden üretimle mümkün olmaktadır. Çözümlenen Yeni Zelanda Saldırısı, ‘biz – onlar’ kutuplu dünya tezinin taze tutulmasına adanan bir eylem görüntüsüyle bu düşünceyi kanıtlamaktadır.



Resim 3. Yeni Zelanda Saldırısı



Resim 4. Call of Duty: Modern Warfare 2

Araştırmaya konu olan vaka, dijital oyuna öykünen görüntüsüyle adeta tarihte yaşanan gerçek terör saldırılarından çok sanal dünyada kurgulanan yapay saldırıları örneklemektedir. ‘First person shooter’ (birinci şahıs nişancı) türü aksiyon oyunlarında kullanılan teknik yukarıdaki görselde gösterildiği gibi bu saldırıda da öne çıkmıştır. Teröristin saldırı sırasında baş üstü kamera kullanımı bu yargıyı doğrulamaktadır. Birinci şahıs nişancı oyunlar görüş açısını oyuncunun bakışına göre ayarlamakta; oyun alanını karakterin gözünden göstermektedir. Bu tür oyunlar yaygın tanımıyla bir veya birden çok uzun menzilli silah ve değişen sayıda düşmandan oluşan bir serüven olarak anlam kazanmaktadır. Oyun türünün sunduğu bakış açısı, oyuncuya içinde bulunduğu aksiyonu karakterin durduğu taraftan deneyimleme fırsatı tanımaktadır. Oyuncuya sunulan el - göz koordinasyonu ve hızlı tepki verme yeteneği hareket gücünü artırmakta; oyunda hissedilen gerçeklikle birlikte tempo yükselmektedir (Okur, M, 2017, s. 19).



Resim 5. Yeni Zelanda Saldırısı



Resim 6. Call of Duty: Modern Warfare 2

Saldırganın özellikle silahın ateşlenme sırası başta olmak üzere bütün bir video boyunca tercih ettiği kamera açısının oyundaki bakışın konumlandığı açıyla birebir örtüştüğü; aynı görüntüyü verdiği gözlenmiştir. Ne var ki bu bir oyun değil gerçek hayata iliştilmiş bir olaydır. Mekân tasarımından öykü kurulumuna bütün unsurların ayrı önem taşıdığı oyun kurgusunda olduğu gibi Yeni Zelanda Saldırısı'nda da ihtiva ettiği anlam dolayısıyla baş üstü kameranın görüş alanına giren görsel imgeler eylemin bütünselliğinin korunmasına katkıda bulunmuştur. Nitekim saldırganın; öncesi, sırası ve sonrasını kapsayacak şekilde terör eyleminden prodüksiyon yaratma çabasında olduğunu söylemek zor değildir. Tıpkı video oyunlarında olduğu gibi görsel imgenin etkisini artırmak, aksiyon sahnelerinde karakterin hikâyeye odaklanmasını sağlamak, motivasyonu artırmak amacıyla kullanılan müziğin saldırıda da öne çıkan bir içerik olması bu kanıyı doğrulamaktadır. Zira teröristin propaganda unsuru olarak başvurduğu şarkı seçimi rastgele değildir. Diğer unsurlar gibi saldırının gerçekleştiği mekâna giderken araç teybinde duyulan müziği göstergesel değeri dolayısıyla kullanan saldırgan bu yönüyle de oyunun dramatik yapısına yaklaşmıştır. Bu yaklaşmanın taşıdığı anlamı Huizinga'nın (2006, s. 17) "oyun anlam bakımından zengin bir işlevdir" ifadesi özetlemektedir.

Zengin bir anlam kurma becerisine sahip olduğu gözlenen inceleme konusu oyunun, ideolojik söylem ve eylem pratiklerine kolaylıkla sergi alanı açma işlevi gördüğü belirtilmelidir. Aksiyon sinemasında kullanılan teknikleri yeni medyanın etkileşimsellik özelliğiyle birleştiren bahse konu oyun, kurgu dili ve öykünün dramatik kurulumuyla izler kitleyi katharsise zorlamaktadır. Huizinga'nın (2006, s. 18) da dediği gibi "oyun ya fazlasıyla tek yanlı olarak hareket etmeye yönelen bir eğilimin zorunlu telafisidir ya da gerçek hayatta gerçekleştirilmesi olanaksız arzuların bir kurmaca aracılığıyla giderilmesi ve böylece kişisel benlik duygusunun korunmasının sağlanmasıdır." Video oyunlarına ait dramatik yapının bileşenlerini gerçek hayata uyarılma gayreti ya da bağımlılığı içinde olduğu görülen saldırgan Huizinga'yı haksız çıkarmamıştır. Terörizm taraftarlarını, radikal sağ eğilimli İslamofobik kişilikleri katharsisle ödüllendiren saldırgan; düşmanlığın gerçek hayata taşınmasının zor bir sonucu olan ortadan kaldırma/yok etme/öldürme

eylemini oyunlaştırmayla gerçekleştirmiştir. Yeni medyanın kontrolsüz yayın imkânından faydalanarak tıpkı oyunda olduğu gibi bir tür kurgu ortaya koyan teröristin bu prodüksiyon girişiminin gerekçelendirilmesini motivasyona dayandırmak da mümkündür. Keza saldırı öncesi başlayıp sonuca kadarki süreçte duyurma/gösterme/dikkat çekme amacıyla hazırlanan bütün materyaller eylemin motivasyon kaynaklarını oluşturmuştur.

Han (2020, s. 54) motivasyonu heyecana bağlı bulmaktadır. Ona göre bunları birbirine bağlayan faktör harekettir. Heyecan üzerinden hem motive olmak hem insanı derinden yakalamak mümkündür. Oyun bunun için en uygun yöntemdir. Yeni Zelanda Saldırısı'nı benzer terör olaylarından farklılaştıran unsurlardan birinin de teröristin kolektif hafızayı araçsallaştırma yönündeki ısrarlı tutumu olduğu görülmüştür. İsrara dayalı bu istenç, eylemin arkasındaki motivasyon sebeplerinde yanlış bağlama taşınan bir kutsallık aramaya itmektedir. Bu olay elbette bir tür drama görünümü ancak fazlasını hak eden bir vakadır. Terörist 'dromenon' da denilen katılımlı bir kutsal eylem arınması içinde görünmektedir. Vakanın oyunsal karakteri eylemin bu yönlü sergilenmesine bağlı olarak da ortaya çıkmıştır. Söylemden somutlaşma aşamasına bütün ilerleyiş; saldırının bütünsel yapısını oluşturan dinsel, tarihsel, kültürel, sosyal anlamların taşıyıcısı göstergelerin kutsal bir oyun biçiminde tasarlandığını düşünmek yersiz değildir. Huizinga (2006, s. 34) "ibadet bir gösteri, dramatik bir temsil, bir simgeleştirme ve bir gerçekleşme ikamesidir" derken oyunun yerine işaret koymakta; neden gözden kaçırılmamayı gerektirecek kadar önemli olduğunu anlatmaya çalışmaktadır. Bu görme biçimi dinsel bir inancın düşmanlıkla birleştiği yerin oyun üzerinden yeniden gerçekleştirildiğini açıklığa kavuşturmayı amaçlamaktadır. Buna göre araştırma kapsamında değerlendirmeye alınan iki vakanın da birinin oyun oluşu diğerinin oyunsallığı dolayısıyla saf kültürel motiflerden, saf dinsel anlamlardan, saf ekonomik göstergelerden arınmış bir politik eylem olduğu netlik kazanmaktadır. Zira iki örnek olay da egzistansiyel bir ayrımı vurgulamaktadır. Bu baştan yargı barındıran, nesnellikten uzak, 'düşman' bir 'öteki' yaratmaya yarayan ayrımın varlığıyla politikleşen bahse konu dinsel, ekonomik, kültürel, sosyal alanlar nesnellikten uzaklaşarak irrasyonel bir karaktere dönüşmektedir (Han, 2016, ss. 47-48). Buradan hareketle Call of Duty'de göreve çağrılıp kriterleri belirlenen düşmanları ortadan kaldırması beklenen karakterlerin neden genelde beyaz olduğu, terörist hedeflerin neden belirli coğrafya ve kimlikleri işaret ettiği cevabını bulmaktadır. Öldürme pratiğinin bir yeniden üretim olduğu; bu yeniden üretimle tanımlamalar, adlandırılmalar ve damgalamaların sabitlenmesinin sağlandığı gün gibi ortadadır.

Han'ın (2016, ss. 50-53) vurgusundan da anlaşılacağı gibi bu varoluşsal ayrım, normatif değil varoluşsal düzlemde meşrulaştırılan bir savaştan söz etmeyi gerektirmektedir. Bugünün en uygun, en kolay meşrulaştırma yollarının başında şiddet içerikli, savaş temalı dijital oyunların geldiği bilinmektedir. Önceki çağlardan hatırlanan içeri - dışarı dikotomisi değerlendirmeye alınan oyunda da öne çıkmakta; kesin bir yabancı profili çizmek amacıyla ana karakterin karşısında düşman antagonist yaratıldığı gözlenmektedir. Bu yabancı tasarımı elbette birtakım stereotiplerin kullanımıyla gerçekleşmektedir. Buna göre serinin bütün oyunlarında pek çok genelde zenofobik özelde İslamofobik göstergelere rastlamak şaşırtıcı değildir.

Şüphesiz ideolojik görünüme sahip bu tasarımlar; sembol ve işaretlerin vurgulama/dikkat çekme işleviyle beraber toplumsal belleğe seslenme niteliğinden yararlanmaya dönük bir amaç ortaya koymaktadır. Aynı amacın Yeni Zelanda Saldırısı örnek olayında da yankılandığı söylenmelidir. Huizinga'nın (2006, ss. 31-32) "oyun bir şey için mücadeledir veya bir şeyin temsilidir" tanımlaması deyim yerindeyse inceleme konusu saldırıyı betimlemeye yönelik spot niteliğindedir. Ona göre "oyunun bir şey için olan mücadeleyi 'temsil' etmesi veya bir şeyi en iyi temsil edecek bir mücadele olması" söz konusudur. Bu çerçeveden yaklaşılacak saldırının temsil değerine sahip olduğu gerçeği, oyunla temas eden bir ortak noktaya daha ışık tutmaktadır. Bilindiği gibi bu vakayı özel alana taşıyan niteliklerden biri de etnisite tabanlı parçalar üzerine bina edilen bir terör eylemi olmasıdır. Vakanın bu yapısı, değerlendirilen oyunun kurulumunda öne çıkan sembolleri enstrümanlaştırma tekniğiyle uyum göstermektedir.



Resim 7. Yeni Zelanda Saldırısı



Resim 8. Call of Duty: Vanguard

Yukarıdaki görsellerde karşımıza çıkan içerikler, sahneye yerleştirilen ideolojik bir metin olarak okunmalıdır. Bilindiği gibi radikal sağ ırkçı söylemlerin eşlik ettiği Yeni Zelanda Saldırısı İslamofobi'nin somutlaştığı aşamayla son bulmuştur. Olayın bütünselliği içinde anlam barındırdığı saptanan yazılı, görsel, işitsel verilerin çözümlenmesi sonucu elde edilen bulgular ışığında; bu terör eyleminde Müslüman kimliğiyle irtibatlı nefret söylemi temalı göstergelerin bir kısmının görüntü kaydına da yansıdığı görülebilmektedir. Bu yansıyı mümkün kılan yeni teknolojinin en iyi uygulama alanı olarak varlık gösteren bahse konu oyunda da yapılan incelemeler sonucu benzer sembollere rastlanmıştır. Saldırı görüntüsünde açığa giren silahların bir örneğinin bulunduğu Resim 7'de 'Remove Kebab' sembolüne rastlanmaktadır. Bu sembol Serbia Strong Marşı'na halk arasında verilen isimlendirmeye aittir. Aynı simge teröristin araçta kayda girdiği anda dünyanın kulak vermesini sağladığı müzikte de karşımıza çıkmaktadır. Resim 7'deki görüntü ise serinin 2021 tarihli son oyunundaki bir sahneden alıntıdır. Nazi sembolizminin bir ürünü olarak karşımızda duran bu görüntü, oyunda işaretlerin yerini göstermek bakımından diğer çok sayıdaki örnek arasından seçilen kayda değer bir karedir. Nazi sembolizminin saldırıda olduğu gibi oyunda da öne çıktığını gösteren bu örnek görsel iki vaka arasındaki benzerliğin kanıtı olarak değerlendirilmelidir.



Resim 9. Yeni Zelanda Saldırısı

The Great Replacement



Resim 10. Yeni Zelanda Saldırısı

Gerek yazılı metinde gerek belge değerindeki silah ve şarjörler üzerinde gerekse de teröristin sosyal medya ortamlarındaki paylaşımlarında rastlanan Nazi mistisizminin, saldırı sırasında giyindiği zırhın üzerindeki 'Kara Güneş' sembolünde saklı durduğu tespit edilmiştir. Resim 9'da gösterilen 'Black Sun' (Schwarze Sonne), ezoterik Nazizmin ve beyaz üstünlükçü aşırı sağın sembolüdür. Resim 10'da görüldüğü gibi aynı sembole saldırganın sosyal ağlarda yayımladığı metnin kapağında da yer verilmiştir. Buna göre akımlaşan ideolojik temaları propaganda unsuru olarak kullandığı görülen iki örnek olayın bu yönüyle de benzerlik ihtiva ettiği belirtilmelidir. Esasında Bauman'ın (2014, s. 142) da dediği gibi oyun, 'nihai ototelik fenomen'dir. Yani elde edilen sonuçtan çok anlamın, değer, ödülün kaynağı oyunun kendisidir. Bauman'ın bu yönlü düşüncesi tıpkı oyunda olduğu gibi Yeni Zelanda Saldırısı'nda da teröristin öldürme eyleminin sonucundan çok eylemin kendisiyle ilgilendiği gerçeğinde yerini bulmaktadır. Sonuç olarak incelenen iki örnek olay, 'amacı kendisi' olmak konusunda da benzer bir tablo ortaya koymuştur.



Resim 11. Call of Duty: Vanguard



Resim 12. Call of Duty: Vanguard

Call of Duty piyasaya çıktığı 2003 yılından bu yana tasarladığı göstergelerle yabancı düşmanlığının özel bir biçimi olan İslamofobi'yi taze tutmaya çalışmış; kimi oyunlarda açıkça görülen imgeler yoluyla gerçekleştirdiği ötekileştirme pratiğini kimisinde sembollere gizleyerek sürdürmeyi denemiştir. Bu yargıyı delillendiren bir örnek de Kasım 2021 tarihli Call of Duty: Vanguard isimli serinin son oyunudur. Bu oyunun zombi modunda karşımızda duran Stalingrad haritası, İslam düşmanlığı göstergesi kabul etmenin zor olmadığı imgelere sahiptir. Kur'an-ı Kerim sayfalarının yere atıldığı sahne bazı ülkeler tarafından boykot çağrısıyla karşılamıştır. Bir kutsal kitabın sayfalarının kan görüntüsü eşliğinde oyunlaştırılması şüphesiz bu çağrıyı haklı bir protesto olarak görmeyi gerektirmektedir. Şikayetler üzerine oyunun yapımcısı Activision, 'Call of Duty Orta Doğu' sosyal medya hesabı üzerinden özür metni yayımlamıştır. Ne var ki şirketin özür metnini yalnız Orta Doğu hesabından yayımlaması da İslam'ı Arap kimliğine ait bir din olarak gören şarkiyatçı zihniyetin izlerini taşımaktadır. Sadece bu durum bile oyunda sergilenen İslamofobik göstergeleri nedenselleştirmeye yardımcı olmaktadır.

Elde edilen bulgular ışığında; sahip olduğu ideolojinin çizdiği çerçeveye bağlı biçimde hareket ettiği görülen teröristin eylemi adanmışlık ile ayınleştirme arasında bir radikallik içinde sergilediği saptanmıştır. Bu sapkın düşünce biçiminde ideoloji, oyun, ibadet arasında kurulan derin bağın varlığı sezilmektedir. Bu vakanın derinlemesine çözümlenmesi, Huizinga'nın (2006, s. 39) "ayinsel biçimler ile oyunusal biçimler arasındaki aşırı benzerlik" üzerine yaptığı yoğun vurguya somut bir örnek sunmayı sağlamaktadır.

3.4. Siber Ortamda Hakikatle Mesafenin Artması

Hakikat ile uğraşı varoluş sebebi ilan eden post hakikat dönemde gerçek insan simülasyonda yaşamaya davet edilmektedir. Hakikatin 'yok' hükmüne kavuştuğu bu simülatif evrenin insanı nesnel gerçeklerden çok hissi ön kabuller etrafında süren bir hayatın faili konumuna yerleşmektedir. Bu konum artık sahte olmakla değil gerçeğinden daha gerçek olmakla meşhur bir hipergerçek karşısında varlık savaşını kaybeden failden söz etmeyi gerektirmektedir. Bugünkü dijital dünyanın üstgerçek içeriklerinin başında, önemli olduğu kadar dikkatten kaçan dijital oyunların geldiği bilinmektedir. Ulaştığı geniş alanla öneme kavuşan dijital oyunlarda kullanılan gerçeklik teknolojisi, hakikat sonrası zamanlara damgasını vuran gerçek - sahte alışımının ortaya çıkmasında pay sahibidir.

Dijital oyunlar; kolay ulaşılabilen bir yapıya sahip olmak, zaman ve mekân şartı bulundurmeyen internet ağından yardım almak, her an her yerde oynamayı mümkün kılan platformlarda bulunmak, insanlarla etkileşimi sağlamak gibi özellikler neticesinde bugün gerçek hayata gömülü bir uzuv haline gelmiştir. Kuşkusuz bu durum insanın 'sahte' olan ile 'hakiki' olan arasında ayırım yapma yetisini kaybetmesiyle sonuçlanmıştır. Bu kayıpla beraber çevrimiçi davranış alışkanlıklarının ikameti gerçek hayata aktarılmıştır.

Eski çağlardan bu yana insan hayatını meşgul eden bir kültür olarak oyun; dönemsel koşullara, toplumsal şartlara bağlı biçimde güncellenmiştir. Bugünün dijital dünyasına da uyumlu

hale gelen oyun, oyuncunun yoğun katılımıyla yürütülen bir ilerleyiş içermektedir. Bu katılım yalnız zaman ayırma yoluyla değil; aynı zamanda oyunun sergilendiği mekânda diğer katılımcı ya da karakterlerle etkileşim içinde bulunma, sanal grup ve toplulukların parçası olma şeklinde gerçekleşmektedir. İnternete bağlı hayatlar doğuran bu çağda oyuncu kazanmak, kazanılan oyuncuyu bağımlı hale getirmek onu psikolojisinden yakalamayla mümkün olmaktadır. Bu durum sanal mekâna gerçeklik sorununu aşmayı şart koşmaktadır. Böylece gerçek hayata alternatif olmayan, onun içinde bulunup başka mekânda süren bir hayat ortaya çıkmaktadır. Bu hayatın kolay kabulü; inandırıcılığın yüksek olmasına, gerçeklikle yakından ilgili olmaya bağlıdır. İnandırıcılık temelde etki, uyum ve bağlılık olmak üzere üç kavram etrafında açıklanmaktadır (Bhatt, 2007, s. 2). Oyunda inandırıcılığı sağlayan şüphesiz duygunun motivasyon ve arzuya birleşerek eyleme dönüşmesi sürecine oyuncunun tanıklık etmesidir. Kimi oyunlar bu tanıklığı bizzat deneyimleme seviyesine çıkarmaktadır. Birinci şahıs nişancı oyunlar oyuncuya sanal dünyada yaşananları, yerine geçtiği karakterin gözünden vermektedir. Bu deneyim sanal dünyaya ilişkin inandırıcılığı artırırken aynı oranda hakikate duyulan inancı sarsmaktadır.

Araştırma kapsamına alınan iki vaka içerik ve teknik benzerliğin yanında hakikatin itibarsızlaşmasındaki rolleriyle de uyum sergilemektedir. Her iki örnek olayın da birinci şahıs nişancı tekniğiyle öne çıktığı görülmektedir. Silaha odaklanan video oyunu türünü ortaya koyan bu teknik, aksiyona gerçeklik kazandırma gücü dolayısıyla kullanılmaktadır. Bu güç, oyuncuda özdeşleşme meydana getirmekten ileri gelmektedir. Yeni Zelanda Saldırısı, Call of Duty'nin temel bileşeni olan FPS tekniği üzerinden aynı etkinin hedeflendiği bir vaka olarak karşımızda durmaktadır. Saldırıda baş üstü kamera kullanımı izleyicinin saldırganın yerine geçmesini sağlanmıştır. Tercih edilen teknik sayesinde dünya bütün saldırıyı teröristin gözünden izlemiştir. Bu katılımın izlemekten fazlasını içerdiğinde şüphe yoktur. Buradaki izleyici katılımını şiddete, düşmanlığa, suça ortaklık şeklinde okumak gerekmektedir. Zira yeni medyanın 'yeni'liğinin, kullanıcı katılımlı yapısından ileri geldiği unutulmamalıdır. Tıpkı bu örnek olayda olduğu gibi aynı modu kullanan oyunda da karakterle özdeşlik kurmak, onun yerine geçmek, gözünden olayı yaşamak, bizzat öldürmeyi hissetmek gibi deneyimler kullanıcıya sunulmaktadır. Bir başka teknik benzerlik de kullanılan silahlar bağlamında kendini göstermektedir. Silahın kameraya yansıdığı açının aynı olması dikkate değerdir. Kuşkusuz bu benzerlik saldırının gerçekliğini zedelemiştir. İzleyiciye oyundan bir sahne görüntüsü sunan olayın bu yönüyle hakikat zemininden koptuğu söylenmelidir.

Bahse konu saldırının sözü edilen oyunla hakikati yerinden etmeye yönelik bir başka benzerliği de anlatılar üzerine bina edilmeye ilgilidir. Platon'un mağarasında varlık sergileyen gölge oyununun bir çeşidini sunan bu vaka tıpkı incelenen diğer örnek olayda olduğu gibi izleyiciye gerçek dünyadan bir kesit değil modern tiyatrodan bir perde seyri sunmuştur. Bilindiği gibi tiyatrodaki etkileşim ayinsel işaretlerle gerçekleşmekte; temsil ortaya konmaktadır (Han, 2020, s. 53). Saldırının niteliği ve göstergesel bütünlüğüne bu yönlü yaklaşıldığında; Jenkins'in (1980, ss. 1-8) "terörizm tiyatrodur" çıkarımı bir kez daha hatırlanmakta, anlama kavuşmaktadır. Mağaradaki insanı anlatıya mahkûm edip hakikatten koparan unsur nasıl bir ateşin meydana getirdiği yapay ışık oluyorsa; bugün içinde bulunduğumuz çağın insanını sahte olana hapseden şey de yapay, sanal, hakikatten yoksun anlatılar dünyası ve bu dünyanın temsilcisi dijital oyun olmaktadır. Çözömlenen saldırının hakikat zemininden uzaklaşmış bir görüntü vermesinde de teröristin anlatılar dünyasını gerçek hayatın yerine ikame etme girişimine rastlanmaktadır. Buradan hareketle tarih içinden kesitleri bir araya getirerek bir bütün inşa etme amacı ortaya koyan saldırganın, kurduğu bir tür oyun aracılığıyla simüle edilmiş dünyadan hipergerçek örnek sunduğunu görmek iştenden değildir.

"Gerçek mekândan sanal mekâna bir kapıdan geçerek giren 'beden', tüm duyuları ile simülatif, etkileşimli bir öykünün karakterine dönüşmektedir" (Erdem ve Sayılğan, 2011, s. 90) Hakiki dünyayla yarışta elini kuvvetli tutan sanal dünyanın en tipik örneğini veren Call of Duty'nin, ana karakter rolünü teklif ettiği izleyiciden olumlu dönüş alması, grafik ve ışıklandırma kalitesiyle gerçekliği yakalama konusunda gösterdiği başarıyla ilgilidir. Aynı aktif pozisyon incelenen saldırıda da gözlenmiştir. Burada izleyiciye tanınan etkin rol bir yandan oyunda öne çıkan tekniğin

öncelenmesiyle mümkün olurken diğer taraftan internet merkezli sosyal medya mecralarının kullanıcıyı üretim, tüketim ve dağıtım aşamalarından sorumlu kurucu faktör haline getiren doğası sayesinde gerçekleşmiştir. Yayın altyapısının internet tarafından üstlenilmesi filtresiz görüntülerin her yerdeliği anlamına gelmiş; her türden izler kitle 'genel izleyici' kabul edilmiştir. Küresel internet ortamında sosyal ağlarda dolaşıma giren saldırı görüntüleri hızla dünyaya yayılmış; oyunlaştırma yöntemi neticesinde simülakr bir görüntü ortaya koyan eylem beraberinde simülakr özneyi uyandırmıştır. Castells'in (2016, s. 15) "yeni eylemci tipi" bu simülakr özne, izleyici konumunu korurken aynı anda aktörleş(tiril)miştir.

İnceleme konusu terör saldırısı, Amerika'nın en büyük teknoloji şirketleri tarafından sunulan distopik bir reality şova dönüşmüştür. YouTube, Facebook, Reddit ve Twitter başta olmak üzere diğer yeni medya platformlarının şiddeti ve buna bağlı olarak şiddetin arkasındaki nefret dolu ideolojiyi duyurma konusundaki etkin rolü dikkat çeken bir boyuta ulaşmıştır (Timberg vd., 2019). Sosyal medya bu saldırıda sahip olduğu en önemli niteliğin enstrümanlaştırılmasına bizzat fırsat tanımış; düşmanlık merkezli radikal bir ideolojinin yalnız duyurulmasından değil arzu edilen etkinin yaşatılmasından da sorumlu olmuştur. Özel konumu sayesinde aktörlük elde eden simülakr özne ise aşırı sağın uğrak mekânı sosyal ağlarda sergilediği çevrimiçi davranışla nefret söylemi kaynaklı suçun ortağı olmuştur. Bununla birlikte ortaklık edilen suçun somutluğu ile suçun gerçekleştiği mekânın soyutluğu arasında görülen tezatlık, faili hakikat kaybına uğratmıştır. İzlemenin yaşamayla birlikte gerçekleştiği simülakr bir mekânda eşanlı, gerçek; ancak gerçek olduğu gibi gerçek olamayacak kadar da ruhsuz, yapay, şiddet dolu birkaç dakika boyunca izleme/şahit olma pratiği ortaya koyan insan aynı anda 'kendi'nin yerine geçerek eyleyen taraf olmak durumunda kalmıştır.

Saldırının bu yönlü sahip olduğu güç Call of Duty'de de gözlenmektedir. Fiziksel ve biyolojik bir faaliyetin sınırlarının ötesinde gerçekleşen oyuna içkin bir 'kendi'leşmenin varlığı söz konusudur. Sergilendiği mekânın hakikati aşındıran doğasından kaynaklı olarak bir terör eyleminin asıl ifadesinden arınıp normallik kazanması gibi; oyunların esas vurgusu da görünmezlik elde edebilmektedir. Değerlendirmeye alınan oyun bu durumu karakterize eden bir yapıya sahiptir. Oyuna gömülü şiddeti doğallaştırmak hakikatin gözden düştüğü bu çağda mekân aktarımına uğrayıp gerçek hayata taşınan bir davranış biçimini almaktadır. Gerçek hayatta sergilenen davranış ile dijital dünyaya ilişik bir davranış arasındaki ayrımın bulanıklaşması sonucu şiddet içerikli söylem ve eylemler yadırganmadığı gibi toplumda kolayca taraftar bulmaktadır. Gerçeklik teknolojisi, zaten heyecan ve motivasyon odaklı oyun dünyasını kuşatarak aşkınlığa sebep olmakla suçlanmaktadır. Ödüllendirilme ve başarı kaydetme alanı hırsla birleşince şiddeti körükleyen, düşmanlığın dışavurumunu kutsallaştıran nedenlere yaslanma ihtiyacı ortaya çıkmaktadır. Bu kuvvetli ihtiyacı karşılayan kutsal mekân bugünün yeni dünyasında dijital oyun tarafından tasarlanmaktadır.

Call of Duty'nin oyunlaştırmadan çok görevleştirmeye ilgilendiği gerçeği, taşıdığı isim üzerinden de kendini açıkça göstermektedir. Hayatında uzun sürelerle denk düşen bir süreklilik içinde oyuna alan açan kullanıcı bir süre sonra bu çağrıya görev bilinci içinde cevap vermeye başlamaktadır. Görev kabulüyle birlikte kullanıcı oyunun içeriğini, hikayesini, kurgusunu sorguya kapatmaktadır. Bununla birlikte en yaygın örneklerini etnik kalıp yargılar üzerinden gösteren İslamofobi, oyun içeriklerine açıktan işlenebildiği gibi gizli ya da ancak yeniden okumayla anlamının mümkün olacağı yerleştirmelere de konu olabilmektedir. Nitekim sibermekana taşınan bir pratik de olsa her oyun anlam taşıyıcısı olmayı sürdürmektedir (Binark ve Bayraktutan-Sütcü, 2008, s. 43).

Logomerkezcilikten türeyen 'ben-o', 'biz-onlar', 'yerli-yabancı' dikotomisinin bugünün internet ağına bağlı dünyasında en gözden uzak mecrası olarak görülen dijital oyunlar üzerinden taze tutulduğu görülmektedir. Çözömlenen oyunda da İslam dini ve Müslüman kimliğiyle ilgili

çağlardır süregelen ön yargıyı besleyip yükseltme amacı bulunan İslamofobik içeriklere rastlanmasını bu çerçevede değerlendirmek gerekmektedir. Oyunda sergilenen Hıristiyan beyaz protagonistin karşısına Müslüman siyahi bir antagonist geçirme pratiğini, Batı geleneğine yerleşik dışlama/ayırma/ötekileştirme merkezli düşüncenin kurgusal bir görünümü olarak okuma lüzumu açığa çıkmaktadır. Basit, indirgenmiş, göstergesel karşıtlık üzerine temalanan düşünce geleneğinin yansısı olarak oyunlaştırılan alan böylece radikal dünya görüşünün sömürgesine dönüşmektedir. Bu sömürgeci marjinalize edilen imajıyla Müslüman kimliği terör üzerinden yeniden üretilmekte; antagonistliği yadırganmayan bir öteki konumuna yerleştirilmektedir. Bir yeni medya metni olarak kurgulanan oyunda düşmanın gösterilen, tanıtılan, temsil edilen kimlikle uyuşması öldürmeyi normalleştirmektedir. Benzer içselleştirme Yeni Zelanda Saldırısı'nda da gözlenmiştir. Radikal sağ terörizmi ve İslamofobi söylemini yeniden üretip ötekileştirilen kimliğin ortadan kaldırılması gerekliliğine duyulan inancı gerçekleştirdiği terör eylemiyle somutlaştıran saldırgan, yeni medyanın bütün metinselliklerini enstrümanlaştırarak saldırının kanıksanmasını sağlamıştır.

Sonuç olarak; yeniden üretilen ön kabullerden şiddet ve gerçeklik payını artıran atış tekniğine, hakikatin itibarını elinden alan mekânın siber niteliğinin sağladığı avantajdan yeni iletişim ortamlarında etkilenmeye hazır büyük homojen kitlelere; hepsi çözümlenmeye uğratılan saldırının ve oyunun benzerliğine işaret eden ortak noktalar vardır. Eş durum ortaya koyan bu hususların siber ortamla ilgisi aşikârdır. Her iki vaka da hakikat ile temas(sızlığın) bu yeni ortamın yapısına borçludur. Şok etkisi yaratarak dünyayı ayağa kaldırması beklenen terör saldırısı görüntüsünün büyük teknoloji şirketlerince desteklenmesi, eş zamanlı olarak kitleler tarafından takip edilmesi, sayısı belirsiz kullanıcı kalabalığı aracılığıyla yeniden servisi; hakikat ile le arası açılan bu çağın bir sonucu olarak değerlendirilmelidir.

Sonuç

Özgün değerini çağın teknolojiyle irtibatını araçsallaştırmaya borçlu olan Yeni Zelanda Saldırısı; 'radikal kötülük'ten 'sıradan kötülük' yaratma yolunda aşırı dilsel ifadelerin somutlaşmış formu olarak değerlendirilmeyi hak eder mahiyette gerçekleşmiştir. İnternet ağına kurulu yeni mekanda dünyanın bilgisine ve duy(g)usuna sunulan saldırı, hakikatin itibarsızlaşmasında payı bulunan teknolojinin ürünü şeklinde ortaya çıkarken hakikatin yıprandığı sürece ortaklık etmiştir. Böylece etnik ayrılıkçı profil ortaya koyan eylem; internet, sosyal ağlar ve sosyal medya mecralarının desteğiyle terörün etkisini azaltma ya da normalize edip doğallaşmasını sağlama yönünde bir pratik sergilemiştir. Netice olarak inceleme konusu saldırı gerçeklikten arın(dırıl)mış, hipergerçek görünümü yakalamış bir vakaya dönüşmüştür.

Vakanın bütüncül yapısını koruyup teröristin yaslandığı motivasyonel kaynakları işaret eden sembol ve simge ağırlıklı belgeler saldırıya yönelik nedenselleştirmede bulunmanın yolunu sunmuştur. Bununla birlikte geleneksel terörizmin medyatik içerik yaratma yöntemini medya kuruluşuna duyulan ihtiyacı ortadan kaldırarak kolay yoldan gerçekleştirmeyi sağlayan baş üstü kamera kullanımı da saldırının "ne"liğini aydınlatmada dikkate değer bir sonuca ulaştırmıştır. Saldırı anını izleyen kişiyi doğrudan teröristin yerine geçirip yaşananları onun gözünden göstermeyi, bununla yetinmeyip izleyici rolünden eyleyici konumuna getirmeyi imkân olarak sunan bu tekniğin kullanımı terör eyleminin hipergerçek içeriğe dönüşmesindeki kritik tercih kabul edilmiştir. Böylece baş üstü kamera saldırıyı birinci şahıs nişancı tekniğinin ön plana çıktığı şiddet içerikli dijital oyunlara benzer bir alana taşımıştır.

Gerçek hayat bağlamında ortaya çıkan vakanın dijital dünyada oyunlaştırılan bir vakayla kurduğu paralelliğin karşılaştırmalı örnek olay analizinden yardım alarak kanıtlandığı çalışmada elde edilen veriler; incelenen iki olayda da ayrımcılıkla gelişen ırkçı söylem ve eylem pratiklerinin İslamofobi çerçevesinde sergilendiğini, metinsel içerik ve görsel imgeler yoluyla somutlaştığını göstermenin yanında oyunda tercih edilen tekniğin saldırıda kullanılan teknikle aynı olduğunu ortaya koymuştur.

Yürütülen inceleme ve çözümlenmeler iki örnek olayın nefret söylemini imaj ve göstergeler yardımıyla doğal zemine taşıyarak yaratılan nedensel bağlamda İslamofobi'nin meşrulaştırılması/içselleştirilmesi/ normalleştirilmesi çabasında benzerlik taşıdığı gerçeğine ulaştırmıştır. Bu yönüyle her iki vakanın da anlam üreten temsil dünyasına dönüştüğünü düşünmek zor değildir. Nitekim iki durumda da işaret edilen düşmanlık nesnesinin aynı olduğu tespit edilmiştir. Batı felsefesine dayanan görme biçiminin ürettiği antagonist imaj hedef alınan karakterleri aynılaştırmıştır. Buna göre Modern Batı'nın ötekisi/büyük düşmanı Müslüman kimliğinin bahsi geçen iki örnek olayda da nefret söylemine uğradığı; buna karşılık tekniğin araçsallaştırılmasıyla nefretin suça dönüştüğü aşamanın gizlendiği söylenmelidir.

Yeni Zelanda Saldırısı'nı tarihteki benzerlerinden ayıran faktörün, terör ve genelde teknoloji özelde yeni medya arasındaki simbiyotik ilişkiyi işaret etmek olduğu belirtilmelidir. Nitekim GoPro kask kamerasıyla kaydedildiği anlaşılan bir terör saldırısını dünya teröristin gözünden izlemiş, şiddete dolaylı biçimde maruz kalmış, taraf olmanın ötesinde bizzat eyleyen konumuna taşınmıştır. Bu yerine geçmenin, Call of Duty'de de öne çıkan bir teknik olarak birinci şahıs nişancı oyun modu sayesinde gerçekleştiği görülmektedir. İncelenen iki etnisiteye dayalı şiddet temalı örnek olayda aynı tekniğe rastlanması şaşırtıcı değildir. Zira her ikisinde de amaç pasif kitleden çok aktif kitledir. Yeni Zelanda Saldırısı'nda insanların çevrimiçi katılımını sağlayan teknoloji sayesinde aşırı sağ tonlu İslam düşmanlığı kitlesel nitelik elde etmiştir. Teknoloji şirketleri saldırıyı motive eden aşırılıkçı ideoloji ve anlatıları yaygınlaştırma görevi üstlenerek bu kanıyı delillendirmiştir.

Bulgular saldırının sözü edilen oyun özelinde dijital oyuna öykündüğü düşüncesini doğrulamıştır. Nitekim gerçeklik teknolojilerinden yararlanarak yakaladığı insanı gerçek hayata iliştilmiş yeni ortama davet etme ve icabeti kolaylıkla sağlama konusunda başarılı olduğu görülen dijital oyuna içerik ve teknik açıdan benzerlik ortaya koyan yeni medya destekli saldırı; hakikatin itibarsızlaşmasına yönelik katkısıyla da önemli görülme hak etmektedir. Zira oyun kültürüne özgü baş üstü kamera kullanımı saldırının gerçekliğini zedelemiştir. İzleyiciye oyundan bir sahne görüntüsü sunan olayın bu yönüyle hakikat zemininden koptuğu söylenmelidir.

Tıpkı incelenen örnek oyunda olduğu gibi saldırının hakikat zemininden uzak bir görüntü vermesinde teröristin anlatılar dünyasını gerçek hayatın yerine ikame etme çabası rol oynamıştır. İnternette viral dolaşımı önceleyen eylem bir tür simülakr olarak kurgulanmıştır. Yayın altyapısının internet tarafından sağlanması sansürlü görüntülerin her yerdeliği anlamına gelmiş; sosyal ağlar ve sosyal medya ortamlarında dolaşıma giren saldırı görüntüleri filtrelenmeden dünyaya yayılmıştır. Bu itibarla inceleme konusu terör saldırısının ulusüstü teknoloji şirketleri tarafından distopik bir reality şova dönüştürüldüğü iddiası değerli bulunmalıdır. Buna göre terörizmin tiyatro olduğuna duyulan inanç bugünkü teknolojik imkânlar bağlamında geçerliğini korumaktadır.

Biri oyun diğeri oyunsallık barındıran iki örnek olayın egzistansiyel ayrımı vurgulamak konusunda da ortak görüntü sergilediğinin altı çizilmelidir. Keza nesnellikten uzak bir görme biçimiyle düşman öteki yaratan bu ayırmadan yararlanarak sosyal, kültürel, dini, ekonomik konuların irrasyonel zemine taşındığı görülmüştür. İki vakada da düşmanın/yabancı'nın keskin hatlarla belirlenmesi ve tanımlanması sonucunda gerçekleşen öldürme pratiği bir yeniden üretimin varlığını imlemektedir. Teröristin kültürel gerekçeler, uzak ve yakın tarihsel dayanaklar ve sosyal sebepler üzerinden düşmanı işareti ile oyunun birtakım stereotiplerden yardım alarak yabancı profili çizmek amacıyla ana karakterin karşısında düşman antagonist yaratma pratiğinin de kesiştiği gözlenmiştir. Her iki durumda da izleyiciyi/kullanıcıyı katharsisle ödüllendirmenin varlığından söz edilmelidir. Çözümlenmeler esnasında saldırıda karşımıza çıkan İslamofobi frekanslı göstergelerin benzerine oyunda da rastlanmıştır. Genelde zenofobik özelde İslamofobik göstergelerin yer aldığı oyun tıpkı saldırıda olduğu gibi kolektif hafızayı hedeflemiştir. Hem oyunda hem terör saldırısında tarihin enstrümanlaştırılması izleyicilerin/kullanıcıların derin bir duygusal etkileşim içinde bulunarak dışlamayı/yabancılaştırmayı doğal kabul etmelerini sağlama amacı

taşımaktadır. Bu bağlamda bahse konu iki örnek olayda karşımıza çıkan olaylar, tarihi şahsiyetler, sembol ve simgeler birer kanıt niteliğindedir.

İki vakanın benzerliği görüntü ya da teknikle sınırlı değildir. Her ikisinde de fail koltuğuna otur(tul)an kimse üzerinde yaratılan etki eş yönlüdür. Küresel etnik terör niteliğindeki saldırının duyurusunu üstlenmekten çok etki merkezli pozisyonla eleştiriye bekleyen internet, sosyal ağlar ve sosyal medya platformları simülakr olaya uygun simülakr özne yaratmaya aracılık etmiş; çevrimiçi davranışta bulunan insan İslam düşmanlığının somutlaştığı anın ortağı olmuştur. Böylece ortaya çıkan kolektif düşmanlık kolektif intikam duygusuna yol açmıştır. Ortaklık edilen suçun somutluğu ile suçun gerçekleştiği mekânın soyutluğu arasında gözlenen tezatlık, failin/izleyicinin/kullanıcının hakikat kaybına uğradığı aşamayı gözler önüne sermektedir. Benzer karşıtlığın araştırma kapsamına alınan oyunda da bulunması, inceleme konusu saldırının oyunlaştırılan bir vaka olduğu savunusunu desteklemektedir. Heyecan ve motivasyon odaklı oyun dünyasını kuşatarak aşkınlığa yol açan gerçeklik teknolojisi hakikatin yoklukla tanıştığı bu çağda mekân bağlamını aşip gerçek hayata taşınan bir davranış biçimi yaratmaktan sorumlu tutulmaktadır.

Başından sonuna tarihsel, dinsel ve kültürel ön yargıların tekrarlandığı, klişelerin hatırlatıldığı bir vaka görünümü sergileyen saldırı; değerlendirilen diğer örnek olayda olduğu gibi oyunlaştırma yoluyla 'göreve çağrı'da bulunmuştur. Radikal sağ ırkçı ideolojiye yaslanıp İslamofobik içeriklerden beslenerek düşmanlık vurgusunda bulunan bahse konu terör saldırısı bir bütün halinde üzerinde meydana geldiği hipergerçek mekânın hakikati aşındıran doğasından kaynaklı olarak asıl ifadesinden arınmıştır. Zira öldürme eyleminde somutlaşan düşmanlık ve nefret temelli terörizmin izleri görünmezlik yakalamıştır. Bu görünmezlik saldırıyı oyuna yaklaştıran bir başka özellik kabul edilmiştir. Keza elde edilen bulgular neticesinde şiddeti olağanlaştırmak, savaşı doğallaştırmak, düşmanlığı standartlaştırmak fikrinin incelenen oyuna içkin olduğu gerçeği gün yüzüne çıkmıştır. Satır arası denecek kadar gömülü bulunan göstergelerin gizli ya da ancak yeniden okumayla anlaşılması mümkün olacak şekilde metne yerleştirildiği de belirtilmelidir.

Sonuç olarak bu çalışma; teknolojiyi enstrümanlaştırarak tarihe geçecek güce kavuşan Yeni Zelanda Saldırısı ve yeni dünyanın merkezinde bulunup insan hayatında kazandığı konum nispetince derin bir mücadele gerektiren Call of Duty dijital oyununun karşılaştırması üzerinden post hakikat çağa ilişkin bütüncül bir değerlendirmede bulunma fırsatı yakalamış, hakikat sonrası zamanların bir tür profilini çizmiştir.

Kaynakça

- Altuğ, Y. (1987). Terörizm sorunu. *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 52(1-4), 47-99.
- Bauman, Z. (2014). Desert spectacular. İçinde *The Flâneur* (ss. 138-158). Routledge.
- BBC. (2019). Yeni Zelanda cami saldırıları sonrası yarı otomatik silahları yasaklayacak. *BBC News Türkçe*. <https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-47649896>.
- Bhatt, K. (2007). Believability in computer games. *IE2004 Australian Workshop on Interactive Entertainment.*, 81.
- Binark, M. ve Bayraktutan-Sütcü, G. (2008). *Kültür endüstrisi ürünü olarak dijital oyun*. Kalkedon.
- Bleich, E. (2011). What is Islamophobia and how much is there? Theorizing and measuring an emerging comparative concept. *American Behavioral Scientist*, 55(12), 1581-1600.
- Castells, M. (2016). *İletişim gücü*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Davey, J. and Ebner, J. (2019). The great replacement: The violent consequences of mainstreamed extremism. *Institute for Strategic Dialogue*, 7, 1-36.

- Doğu, B. (2009). Yeni bir türün inşası: Gerçek yaşam simülasyonları. İçinde *Dijital Oyun Rehberi* içinde. M. Binark, G. Bayraktutan-Sütcü, I. B. Fidaner (Der.), (ss. 247-275). Kalkedon.
- Erdem, B. K. ve Sayılğan, Ö. B. (2011). Aristotelesçi mantık bağlamında yeni medyada öykü anlatımı: "Call of Duty" örneği. *Marmara İletişim Dergisi*, 18, 82-101.
- Gerring, J. (2007). *Case Study Research: Principles and Practices*. Cambridge University Press.
- Han, B.-C. (2016). *Şiddetin topolojisi* (D. Zaptçioğlu, Çev.). Metis Yayınları.
- Han, B.-C. (2020). *Psikopolitika neoliberalizm ve yeni iktidar teknikleri* (H. Barışcan, Çev.). Metis Yayınları.
- Hıdır, Ö. (2012). *Avrupa'da Müslüman olmak*. Hayat Yayınları.
- Huizinga, J. (2006). *Homo ludens: Oyunun toplumsal işlevi üzerine bir deneme* (Çev. M. Ali Kılıçbay). Ayrıntı Yayınları.
- Iqbal, Z. (2010). Understanding Islamophobia: Conceptualizing and measuring the construct. *European Journal of Social Sciences*, 13(4), 574-590.
- Jenkins, B. M. (1980). *The Study of terrorism: Definitional problems* (The Rand Paper Series.). Rand Corp Santa Monica Ca.
- Lings, M. (2006). *H. Muhammed'in hayatı* (N. Şişman, Çev.) (C. 3). İnsan Yayınları.
- Okur, M. (2017). *Kıbrıs temalı video oyun tasarımı*. Yakın Doğu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Perešin, A. (2007). Mass media and terrorism. *Medijska istraživanja: znanstveno-stručni časopis za novinarstvo i medije*, 13(1), 5-22.
- Şisler, V. (2008). Digital Arabs: Representation in video games. *European Journal of Cultural Studies*, 11(2), 203-220.
- Stake, R. E. (1995). *The art of case study research*. Sage Publications.
- Timberg, C., Harwell, D., and Tran, A. B. (2019, Mart 16). *49 shot dead at New Zealand mosques*. The Washington Post. <https://www.pressreader.com/usa/the-washington-post/20190316/page/1>
- TRT Haber. (2019). *Yeni Zelanda'da 2 camiye terör saldırısı: 49 ölü*. <https://www.trthaber.com/haber/dunya/yeni-zelandada-2-camiye-terror-saldirisi-49-olu-408488.html>
- VOA. (2019). *Yeni Zelanda Başbakanı: 'Silah konusunda harekete geçme vakti'*. Amerika'nin Sesi | Voice of America - Turkish. <https://www.voaturkce.com/a/yeni-zelanda-basbakani-silah-konusunda-harekete-gecme-vakti/4836005.html>

Son Notlar

¹ Bu çalışma, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Gazetecilik Anabilim Dalı'nda öğrenim gören Öğr. Gör. Dr. Fikriye Çelik tarafından Doç. Dr. Ebru Davulcu danışmanlığında hazırlanan "Post-Truth Çağda Yabancı Düşmanlığı: Call of Duty Görünümlü Yeni Zelanda Saldırısı" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

² Çalışmada incelenen Yeni Zelanda Saldırısı, terör eylemi şeklinde gerçekleşip terörizmin bütün unsurlarını barındıran bir vaka olması dolayısıyla metinsel içeriklerin çözülmesi sırasında terör propagandasına alet olmama adına sınırların gözetilmesine dikkat edilmiştir. Bu maksatla olayın faili teröristin ismine çalışmada yer verilmemiştir. Benzer şekilde saldırgan tarafından eylem öncesi sosyal ağlarda yayımlanan yazılı metinde, saldırıda kullanılan silah ve şarjörler üzerinde karşımıza çıkan terörist ve terör örgütüne ait isimlerin kullanılmaması konusuna da titizlikle yaklaşmıştır. Bu münasebetle doğrudan örgüt ve terörist adı içeren yazılı sembolik içerikler çalışmanın sınırları dışında bırakılmıştır.

³ İslam düşmanlığına yaslı stratejik bir terör eylemi olduğu bilinen Yeni Zelanda Saldırısı'nda eylemin dilsel pratiğini 'The Great Replacement' (Büyük Yer Değiştirme) başlıklı yazılı metin oluşturmuştur. Bu sözde manifesto; saldırı öncesi sosyal ağlar ve sosyal medya mecralarında yayımlanıp eylemin hangi ideolojik çerçevede gerçekleştiği, hangi kimlikleri hedef aldığı, hangi amaç doğrultusunda gerçekleştiğine ilişkin açıklamalarda bulunan bir propaganda malzemesi olarak kurgulanmıştır. Benzer şekilde saldırıda kullanılan AR-15 tipi iki yarı otomatik silah, iki pompalı tüfek, bir levyeli tüfek olmak üzere 5 adet silah ve yüksek mermi kapasiteli şarjörlerin üzerinde konumlandırılan simge ve semboller eylemin göstergesel pratiğini üstlenmiştir. Tekil eylemden çok terörizmin parçası olduğunu kanıtlamaya yetecek kadar yoğun bir araştırmanın ürünü olduğu görülen bu göstergeler tarihi göndermelerde bulunarak saldırının Hıristiyan Batı – Müslüman Doğu karşılaşmasından/çatışmasından beslendiğini göstermektedir. Bununla birlikte göçmen kimliğini de hedef aldığı görülen bahse konu göstergelerin büyük çoğunluğunun Türk kimliği ve tarihini imlediği saptanmıştır. Suç aletleri üzerinde toplam 24 adet Türk düşmanlığı barındıran içeriğe rastlanması saldırının niteliğini aydınlatan önemli bir veridir. Buradan hareketle İslam düşmanlığı görüntüsünün yanında saldırıyı TürkoFOBİK eğilimin ürünü olarak değerlendirmek doğrudur. Eylemin bütünselliğini korumaya yardımcı bir başka önemli gösterge de saldırı anına dünyayı tanık eden videoda kayda girerek eylemi prodüksiyona çeviren müziktir. Bu müzik, 'Remove Kebab' olarak da bilinip Bosna Savaşı sırasında Sırp milis güçleri tarafından Sırlara destek amacıyla hazırlanan Serbia Strong Marşı'dır.

⁴ Yapımcılığını Activision'ın üstlendiği Call of Duty, birinci şahıs nişancı türünde savaş/şiddet temalı bir aksiyon oyunudur. Infinity Ward tarafından geliştirilip ilk oyunu 2003 yılında piyasaya sürülen Call of Duty serisinin 2003 – 2021 yılları arasında 18 ana oyunu bulunmaktadır. II. Dünya Savaşı, III. Dünya Savaşı, Soğuk Savaş ve modern savaşları konu edinen oyunlar kullanıcı karşısına kimi zaman kurgu ürünü olarak çıkarken çoğunlukla tarihten beslenen gerçekleri öyküleştirmektedir. 2020 yılında açıklanan son rakamlara göre dünyanın en yüksek satış rakamına sahip dijital oyun olma niteliğini koruyan Call of Duty elde ettiği gelirle Hollywood film endüstrisinde yakalanan hasıllardan fazlasını elde etmiştir. Triple-A (büyük bütçeli) oyunların başında gelen Call of Duty serisinin 'Call of Duty: Modern Warfare 2' oyunu ilk 5 günde 550 milyon dolarlık gelir elde ederek eğlence endüstrisi tarihinin en büyük satış rakamına ulaşan yapımuştur.

⁵ Bir terör bildirisi olması, yayımlandığı sosyal medya hesaplarının kapatılması gibi gerekçeler 'The Great Replacement' başlıklı metne ulaşmayı zorlaştırmaktadır. Bununla birlikte bir linkte metnin PDF formatı yer almaktadır. Ancak çalışmada sözde manifestonun bulunduğu adres verilmemiştir. e-posta adresleri üzerinden yazarlarla iletişime geçilmesi halinde bahse konu metin ilgililere ulaştırılacaktır.

Islamophobia Image in the Post-truth age: Traces of Digital Game in New Zealand Attack

Fikriye ÇELİK
Ebru DAVULCU

Extended Abstract

The subject of this study is to shed light on the question of what Islamophobia looks like in the Post-truth era, to find an answer to the question of how this appearance is masked through digital games, to understand how new communication technologies displace reality and replace it with a new virtual reality, and to show how a real-life event loses its effect by transferring it to cyberspace through the comparison of New Zealand Attack and Call of Duty digital game.

On 15 March 2019, 51 were killed and 49 were injured at the terrorist attack with 5 guns including two AR-15 type semi-automatic guns, two shotguns, one lever rifle, and high-capacity gun magazines during Friday Pray at Al Noor Mosque and Linwood Islamic Center in Christchurch, New Zealand. Authorities reported that the terrorist was a 28-year-old Australian citizen of Scottish descent. In this study, the attack has been evaluated as a case that needs to be resolved due to both the way it happened and the symbols and signs it carries. As it is known, in every act of terrorism, there is a motivational belief system to which the terrorist is deeply attached. This system consists of violent discourse and actions. Accordingly, this case should be accepted as a product of the motivational resources of the terrorist, who displays the capacity for violence based on hatred through action and discursive practices. Because the text published by the terrorist on social networks and social media before the action, weapons, which have a textual value through signs and symbols, the ethnic separatist march, which turned into a kind of propaganda material at the time of the attack, and the video that brought the attack to the world are documents that reveals the motivational purpose.

When the content that provides the evaluation of the New Zealand Attack is analyzed, the far-right racist ideology-toned Islamophobia that motivates the action is revealed. Because the case contains deep traces of the Christian – Muslim encounter from the past to the present. It can be seen that this encounter, which points to a history of 1300 years, is revealed through “Islamophobia” in today’s terminology. Islamophobia has emerged as a religion-oriented form of xenophobia, which constitutes the Western tradition. Islamophobia embodied the “foreign” in the Muslim identity. Undoubtedly, this stage was realized through indicators formed by stereotypes. It is clearly seen that the case study analyzed in the study has a semiotic meaning as a concrete practice of historical reckoning with the Muslim identity defined through various stereotypes.

It should be said that the most important character that distinguishes this case, which consists of symbolism and has a semiotic value, from similar terrorist attacks is due to the instrumentalizing new communication technologies. This case, which presents the example of terrorism as a type of violence that focuses on the purpose of producing and spreading Islamophobia-centered collective hatred, has resulted in the disappearance of the reality of the action in the surreal nature of new communication environments. Thus, new technologies have

shown the world that they have the power to trivialize a terrorist attack by eliminating reality and replacing it with virtual reality. Undoubtedly, this power was revealed during this case turn into a show in cyberspace and in the transformation of the case into an image resembling a violent digital game. This similarity, which makes the event unique, pointed out that a sample of digital games A sample of digital games that present the typical reality of the virtual world, leading the content that is ignored as well as visible should be included in the research. For this reason, the digital game “Call of Duty”, which is in the practice of appealing to the memory with reminders of Muslim and Eastern identity by making use of various stereotypes, was included in the research. In addition, violence/war/hate theme and first-person shooter technique were also effective in choosing this game. Based on the idea that it would reveal a clear picture about the post-truth world, it was thought that the two cases should be evaluated together.

Comparative case study analysis was used in this qualitative study. The 18 main games of the series released between 2003 and 2021 of Call of Duty, which draws attention with the theme of ethnicity-based Islamophobia in particular, were included in the research. As a result of the examinations, it has been determined that all the games of the series, which are in the first-person shooter (FPS) category, focus on a different story. In the study, only the semiotic value of the stories that set the theme of the play, the characters that set the dramatic structure of the story, the places where the play is performed and the geography where the task takes place were taken into consideration. Due to the meaning that emerges in the context of ethnicity, these contents are accepted as indicators that are examined for analysis.

The findings revealed that racist discourse and action practices were exhibited within the framework of Islamophobia in both cases examined. However, the findings showed that the prominent technique in the game is exactly the same as the technique used in the attack. The analyzes shed light on the fact that both cases have similarities in the effort to normalize Islamophobia by naturalizing hate speech with the help of images and indicators. Accordingly, it should be said that the Muslim identity, which is seen as the other of the modern West, was subjected to hate speech in both cases, but the stage where hatred turned into a crime was covered with the instrumentalization of the technique. As a result, this study presented a holistic assessment of the post-truth era through the comparison of a play and a real case, and produced a kind of profile of post-truth times.

Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı / Contribution of Authors

Yazarların katkı oranı birinci yazar %60 ikinci yazar %40 şeklindedir.

The contribution rate of the authors is as the first author 60%, the second author 40%.

Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.

There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy

Bu makale iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement

Bu çalışmada "Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi" kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.

In this study, the rules stated in the "Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive" were followed.



MEDİAD

Medya ve Din Araştırmaları Dergisi | Journal of Media and Religion Studies

ARAŞTIRMA MAKALESİ | RESEARCH ARTICLE

Aralık 2022, 5(2), 341-366

Geliş: 07.10.2022 | Kabul: 19.12.2022 | Yayın: 30.12.2022

DOI: 10.47951/mediad.1184976

Rusça İslamofobi: “Na Krayu” Dizisinin İslamofobik Temsillerinin İncelenmesi¹

Çilem Tuğba KOÇ*
Yuliya YAŞAR**

Öz

Tarihi kökenleri eskiye dayansa da İslamofobi, Batı’da göçmen sorunu, milliyetçi muhafazakâr partilerin iktidara gelmesi gibi birçok sebeple endişe verici bir şekilde artmıştır. Her ülkenin kendine özgü koşulları ve tarihsel bağlamı içinde yaşanan farklı İslamofobi durumları olduğu halde, sadece Batı’daki İslamofobi’den bahsedilmesi, Batı-dışı ülkelerde de benzer bir durum olup olmadığı sorusunu akla getirmektedir. Türkiye’de Rus medyası ve İslamofobi konulu herhangi bir çalışmaya rastlanmaması; modern Rusya Federasyonu’nda İslamofobi’nin kontrolsüz büyümesi ve İslam’ın ülkedeki yaşam tarzının giderek bir tehdit olarak algılanması, çalışmanın önemini arttırmaktadır. Bu çalışmada, Rusya’daki İslam ve Müslümanlara yönelik toplumsal klişelerin varlığı, Rus Federal devlet televizyonunda yayınlanan “Na krayu” (“Kıyısında”) dizisi üzerinden ortaya konulmak istenmiştir. “Na krayu” dizisinin seçilme nedeni, yakın dönemde çekilen, akşam saatlerinde yani herkese ulaşabilecek bir saat diliminde yayınlanan popüler bir dizi olması nedeniyle. Dizinin bölümlerin tamamına Youtube üzerinden ulaşılmış ve videolar nitel içerik veri analiz tekniğiyle incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslamofobi, Rus Medyası, Televizyon Dizileri ve İslamofoby, İslamofobik Temsiller

Russian Islamophobia: Investigation of Islamophobic Representations in TV Series ‘Na Krayu’

Abstract

Islamophobia, whose roots date back to ancient times, has increased alarmingly for many reasons. Among them, there are immigration problems in the West and the rise to power of nationalist conservative parties. Although different kinds of Islamophobia have been experienced within every country's historical context, the sole mention of Western Islamophobia raises the question of whether there is a similar situation in non-Western countries. The absence of any studies on Russian media and Islamophobia in Turkey; the uncontrolled growth of Islamophobia in the modern Russian Federation, and the fact that Islam in Russia is increasingly perceived as a threat, signify the importance of this study. This work aims at revealing the existence of social Islamophobic stereotypes about Islam and Muslims in Russia through the "Na Krayu (On the edge)" series, which was broadcast on the Russian Federal state television. The "Na Krayu" series was chosen due to its popularity, and the fact that it is one the latest serials accessible to the majority of people as being transmitted in the evening time. All the episodes of the series were retrieved by means of YouTube and a qualitative content data analysis technique was applied to analyze the data.

Keywords: Islamophobia, Russian Media, TV Series and Islamophobia, Islamophobic Representations

ATIF: Koç, Ç. T. ve Yaşar, Y. (2022). Rusça İslamofobi: “Na Krayu” dizisinin İslamofobik temsillerinin incelenmesi. *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi (MEDİAD)*, 5(2), s. 341-366.

* Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi, takdag@erciyes.edu.tr, orcid.org/0000-0002-3479-4035, Kayseri, Türkiye

** Yüksek Lisans Mezunu, Erciyes Üniversitesi, yuliyayashar@gmail.com, orcid.org/0000-0002-6395-0965, Kayseri, Türkiye

Giriş

İslamofobi, görece yeni bir kavram olmasına rağmen aynı zamanda Batıdaki İslam karşıtlığının bir uzantısı olarak tarihsel sürekliliği olan bir anlayışın ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Kalın, İslamofobi’yi, “İslam’a ve Müslümanlara karşı abartılmış bir korku ve nefret” olarak tanımlamıştır (Kalın, 2016, s. 444). Bu korku ve nefret Müslümanlara karşı yapılan her türlü ayrımcı davranışa temel oluşturmaktadır. Batı ve Doğu karşılaşması tarih boyunca ‘ötekilik’ kimliği üzerine inşa edilmiştir. Doğu’yu temsil eden İslam dini ve bu dine inan Müslümanlar, İslamiyet’in doğuşundan itibaren Batılı Hıristiyan toplumlar açısından ciddi bir tehdit olarak görülmüştür. Haçlı Seferleri ardından Avrupa’ya kadar uzanan Osmanlı-Türk kuşatması, Avrupa’da yüzyıllar boyunca sürecek olan bir İslam korkusunu ortaya çıkarmıştır. Doğu, Avrupalılar tarafından farklı olanın bilinemezliğiyle gizemli ve egzotik olarak oryantalist yaklaşımlar içinde tasvir edilirken, bu tasvirler İran Devrimi’nin ardından İslami bir terör endişesine dönüşmüştür. Batılı söylem üretiminde, İslam ve Müslümanlar, ‘fundamentalizm (aşırıılık, köktencilik)’ yaftasıyla terör örgütleriyle bir tutulmaya başlamıştır. Batı karşısında Doğu’nun ‘olumsuz öteki’ temsiline dayanan söylem, dünyaya egemen olan güçlerin tekelindeki medya yardımıyla küreselleşmiştir.

Nitekim İslam dini aşırılığa kaçarsa terörü destekleyici yönde bir işleve sahip olduğu düşünülmüştür. Önemli Batılı düşünürlerden Bernard Lewis’in The Atlantic dergisine yazmış olduğu makale, bu anlayışın izlerini taşımaktadır. Lewis, makalesinde İslamiyet’in dünyadaki büyük dinlerden biri olarak, farklı birçok ırktan gelen insanların bir arada kardeşlik bağıyla yaşayabileceği hoşgörü dini olduğunu ancak, takipçileri tarafından yayılmak istendiğinde bir tür nefret ve şiddet biçimine dönüştüğü iddiasında bulunmuştur (Lewis, 1990, s. 48).

Özellikle Amerika’nın Orta Doğu politikasının can çekiştiğini dile getiren Lewis, Libya, İran, Lübnan gibi ülkelerin bu politikalar nedeniyle Amerika üzerinden Batı Medeniyeti’ne karşı bir ret ve nefret beslendiğini söylemiştir. Lewis’e göre (1990, s. 48), İslam ülkeleri tarafından Batı’nın prensipleri ve değerleri Tanrı düşmanı ve şeytanca görülmektedir. Lewis’in makalesinin yer aldığı sayfanın tam ortasında büyük harf ve puntolarla “Eğer Takipçileri İçin İslam Uğruna Savaşmak Tanrı’ya Ulaşmanın En Kutsal Yolu ise, Karşı Taraf Tanrı’ya Karşı Savaşanlar Olarak Görülmektedir” yazısı dikkat çekmektedir. Bu yazı bize Huntington’ın meşhur ‘Medeniyetler Çatışması’ tezini hatırlatmaktadır. Bilindiği üzere, Huntington medeniyetler arasındaki çarpışmayı ve mücadeleyi zorunlu görmüştür. Huntington’a göre (2017, s. 25), medeniyet kimliği kişinin kendisini kuvvetle tanımladığı en geniş kimliktir. Huntington gelecekte medeniyet kimliklerinin bütün kimliklerin önüne geçeceği ve dünyadaki mücadelenin belli başlı yedi ya da sekiz medeniyet arasında olacağını iddia etmiştir. Huntington’ın bahsettiği medeniyetler, Batı, Konfüçyus, Japon, İslam, Hint, Slav-Ortodoks, Latin Amerika ve Afrika medeniyetleridir. Yeni dünyada mücadelenin altında yatan temel nedenin ‘ideolojik’ ya da ‘ekonomik’ değil, ‘kültürel’ olacağını ifade eden Huntington, güçlü ulusların dünyada olan olayların aktörleri olacağını fakat uluslararası politikadaki asıl mücadele kaynağının farklı medeniyetlere mensup grup ve milletler arasında gerçekleşeceği ön görüşünde bulunmuştur.

Batı ve Doğu arasındaki mücadelenin tarihsel olarak eskiliğine dikkat çeken Huntington, asıl çarpışmanın İkinci Dünya Savaşı ertesinde Orta-Doğu coğrafyasında sömürge devletlerinin çekilmesiyle birlikte petrol zengini Araplar ile İsrail arasındaki yaşandığını vurgulamıştır. Huntington’a göre (2017, s. 33), bu mücadele, 1990’larda ABD’nin İran Körfezi’ne büyük bir ordu göndermesiyle zirveye ulaşmıştır. Bu tarihten sonra Avrupa’daki göçmenlere karşı ırkçılığın giderek arttığı tespitinde bulunan Huntington, Hindu Müslüman bir yazar olan M. J. Akbar’ın Batı medeniyetine karşı bir meydan okumanın Müslüman âleminden geleceği yönündeki tezine katılmaktadır.

Francis Fukuyama, “Tarihin Sonu Mu?” tezinde, Soğuk Savaş sonrasında, Batı liberalizmine alternatif olduğu söylenen sistemlerin dünyada çöktüğünü kanıt göstererek Batı düşüncesinin

zaferini ilan etmiştir. Fukuyama, Batı liberalizminin başarısını, dünyadaki ‘tüketim kültürü’nün egemenliğiyle açıklamaya girişmiştir. Fukuyama, Çin ve Moskova örneğinden hareket ederek yeni tüketim alışkanlıklarının ortaya çıktığını, kasaba ve kentlerde renkli televizyonun yaygınlaştığını, Batı’nın tüketim kültürünün engellenemez bir şekilde yaygınlaştığına işaret etmiştir. Fukuyama’ya göre (2005, ss. 22-23), Soğuk Savaş sonrasında ideolojik evrimin nihai aşaması olan Batılı liberal demokrasiye ulaşılarak tarihin sonuna ulaşıldığını iddia etmiştir. Evrimci Sosyoloji’nin izlerini taşıyan bu bakış açısı, insanlığın ulaşması gereken son aşamayı liberal Batılı devletlerin ulaştığı seviye olarak göstererek bir kez daha ‘modernizm’ söylemiyle, Batı’yı Doğu’ya üstün kılmayı hedeflemiştir.

Ancak, Fukuyama’nın tespit ettiği gibi düşmanla tam olarak başa çıkılamamıştır. 11 Eylül’den sonra artan bu İslam korkusu, İslam’ın ‘cihad’, ‘siyasal İslamcılık’, ‘selefilik’, ‘vahhabilik’, ‘radikalizm’, ‘fundamentalizm’ gibi kavramlarla birlikte anılmasını neden olmuştur. Edward Said (2017) sadece akademik çalışmalarda ya da yorumlarda değil, gazetecilerin de İslam’la ilgili sıklıkla ‘köktendincilik’ kavramına başvurduklarını ifade etmiştir. Oysa Said’e göre (2017, s. 18), ‘köktendincilik’ kavramı Hıristiyanlık, Yahudilik ve Hinduizm gibi diğer dinlerde de var olabilmektedir. İslam ve köktendincilik arasında kasıtlı olarak ortaya çıkarılan çağrışımlar, şiddet, ilkelik, tehditkâr gibi ifadeleri barındırmaktadır.

İslamofobi ile ilgili yapılan çalışmalarda kavramının, 1997 yılında ırkçılık karşıtı düşünce kuruluşu olan The Runnymede Trust komisyonu tarafından yayınlanan rapordan sonra yaygınlaştığı iddia edilmektedir. The Runnymede Trust komisyonu, İslamofobi’nin ne olduğunu, İngiltere’de yaşayan Müslümanları konu alan “İslamofobia: A Challenge For All Us” (İslamofobi: Hepimiz İçin Bir Meydan Okuma) isimli raporda açıklamaya çalışmıştır. Bu rapora göre, İslamofobi teriminden kastedilenin, İslam’a karşı asılsız düşmanlık olduğu söylenmiştir. Raporda, Müslümanlara karşı geliştirilen ön yargının son yıllarda ciddi şekilde arttığı bu nedenle durumu tanımlamak ve ona karşı mücadele etmek için İslamofobi sözcüğüne ihtiyaç duyulduğu belirtilmiştir (Runnymede Trust, 1997, s. 10).

Rapora göre, İslam dini, toplum nezdinde olumsuz çağrışımlara sahiptir. Bunlar arasında İslam’ın Batı karşısında barbar, irrasyonel, ilkel ve cinsiyetçi, saldırgan, tehditkâr, terör destekçisi, medeniyet karşıtı olarak algılanması gibi ön yargıya dayalı fikirler büyük yer tutmuştur. Ayrıca İslam’ın farklı fikirlere ve kültürlere açık değişimi destekleyen değil statik bir yapıda olduğu vurgulanmıştır. İslam ülkelerinin müttefik olarak değil düşman olarak görüldüğü, Müslümanlara karşı ırkçılıkla mücadele etmek yerine bunun halk tarafından teşvik edildiği, Müslümanların Batı eleştirisinin ciddiye alınmadığı ve Müslüman karşıtlığına dayalı söylem üretiminin problemli değil olağan kabul edildiği vurgulanmıştır (Runnymede Trust, 1997, s. 6) The Runnymede hazırladığı bu rapordan sonra, 2016 yılında bir rapor daha hazırlayarak, İslamofobi’nin son yirmi yılda hızlandığını duyurmuştur. Önceki rapordan farklı olarak İslamofobi’nin ‘Müslüman Karşıtı ırkçılık’ olduğu söylenerek uzun bir tanımına yer verilmiştir. İslamofobi, Müslümanları politika, ekonomi, sosyal, kültürel ve kamusal alanlarda insan hakları ve temel haklar noktasında tanımayan onların haklarını yok sayan her türlü ayrımcılık, dışlama, sınırlandırma ve tercih etmeme gibi uygulamaları olan bir kavram olarak yeniden tanımlanmıştır (Allen, 2016).

Görüldüğü üzere, İslamofobi kavramıyla ilişkilendirilen bir diğer kavram da ‘ırkçılık’ kavramıdır. İslam’ın sadece bir din değil, totaliteryen bir ideoloji olduğu, Avrupa’daki Müslüman topluluğa karşı sağın temel argümanlarından birisi olmuştur. Hollandalı Parti Vrijheid lideri Geert Wilders, 2007 yılında Kur’an’ın yasaklanması çağrısında bulunduğu, Kur’an’ı Hitler’in Kavgam kitabı gibi modern Batı demokrasisinin simgesi olan her şeyi yıkmak isteyen, ölüm ve yıkıma teşvik eden hasta ve faşist bir ideolojinin kaynağı olarak göstermiştir. Yine Avusturya eski FPÖ lideri Heinz Christian Strache, İslam’ı totaliteryen bir yasal ve sosyal sistem olarak görmüş, yirmi birinci yüzyıl faşizmi olarak nitelendirmekten geri durmamıştır (Uzunçayır, 2014, s. 320). Avrupa’da yaşayan Müslümanlar, bugün evdeki yabancılar olarak adlandırılarak radikal anti-İslamizm

söylemiyle üretilen kimlik inşasında bir nefret objesi haline getirilmişlerdir (Uzunçayır, 2014, s. 142).

Kirman (2010, s. 23), modern İslamofobi'nin, 1989 yılında, Berlin Duvarı'nın yıkılması, komünizmin ve Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra Amerika başta olmak üzere, Batı dünyasının Rusya yerine diğer bir düşman “öteki” arayışı sonucunda İslam'ın tehdit olarak görülmesiyle ortaya çıktığını söylemiştir. Bu tarihten sonra ise, hem medyada hem de akademik çevrelerde, bu tehdide bir sorun niteliği kazandırarak İslamofobi kavramı ortaya atılmıştır. İslamofobinin yükseldiği dönem, 11 Eylül 2001 tarihinden sonradır. Avrupa'da görülen şiddet ve terör olayları, globalleşme ile beraber toplumlar arasındaki ilişkinin diplomatik ilişkiler ötesine geçmesi, çalışma ve eğitim için Avrupa ve Amerika'ya giden Müslümanların göç dalgası gibi sebepler, Müslümanlara karşı ön yargı ve korku biçimini almıştır. Büyüyen fobi, medya ve siyaset desteği ile Batı toplumunun bilinçaltına yerleştirilmeye, tüm dünyada bir çeşit korku iktidarı oturtturulmaya ve kavramın kullanım alanı genişletilmeye çalışılmıştır. Tüm bu bilinçli çabaların sonucunda İslamofobi toplumsal bir gerçeklik olarak dünya gündemi haline dönüşmüştür (Said, 2017, s. 23).

İslamofobi, İslam'a ve Müslümanlara yönelik olumsuz bir duruştur; esas olarak birbirinden bağımsız veya birlikte olabilen önyargı, tehdit ve ırkçılığı ifade etmektedir. Önyargı “ötekileştirme” olarak nitelendirilebilmektedir. İslamofobi, tarihsel kökenleri olan, toplumlara etki eden ve düşünceleri ile davranışlarını belirleyen önemli bir fenomen olarak, dünyada geniş bir araştırma alanı bulmuştur. İslamofobi konusunu inceleyen araştırmalarda birbirini tamamlayan ancak, farklı temellere dayanan farklı sınıflandırılma ve kategorizasyonların yapıldığı görülmüştür. İlk Runnymede Trust raporunda İslamofobi, önyargı, dışlanma, ayrımcılık ve şiddet olguları çerçevesinde tanımlanmıştır. Akabinde, bu şemayı destekleyen akademik bir çalışma alanı ortaya çıkmıştır.

İslamofobi alanı incelendiğinde yapılan akademik çalışmalarda, çoğunlukla Avrupa ve Amerika merkezli bir İslamofobi olgusuna bakıldığı görülmüştür. Ancak, Müslüman olmayan diğer ülkelerde, İslam dini temelli bir önyargı olup olmadığı halen dahi merak konusudur. Bu çalışma, Türkiye'deki çalışmalar arasında Rusya özelinde, İslamofobi fenomeni ilk defa ele alacağı için özgün bir değer barındırmaktadır. Bununla birlikte, Rusça literatüre başvurulduğunda bu alanda birçok çalışmaya rastlanmıştır. Ivanov ve Vertinsky (2019), Ragozina (2018), Malahov ile Letnyakov (2018), Malahov (2017) gibi araştırmacılar, Batı gündeminden etkilenen İslamofobik söylemin Rus medyasında var olduğunu, İslam'ın “kötü/radikal” ve “iyi/geleneksel” olarak ikiye ayrıldığını, medyada İslam dininin radikal terör örgütleriyle özdeşleştirildiğini iddia etmektedirler.

Son dönemde, Rus Medyasında Irak savaşı (1991), Çeçen savaşı (1994-1996), Tacikistan'daki iç savaş (1992-1997), Afganistan savaşları, 11 Eylül terör saldırısı gibi gelişmelere gösterilen tepkinin bir sonucu olarak İslamofobik unsurlar içeren ve Müslümanları düşman olarak konumlandıran Rus filmler ve diziler sayıca birden bire artmıştır. Bu nedenle, çalışmada, sayıları hızla artan ve olumsuz Müslüman temsilleri ile dolu olan Rus medyasındaki diziler üzerinden çalışılmak istenmiştir. İnceleme için, İslamofobik unsurlar içermesi gerekçesiyle, 8 bölümlü “Na krayu” (“Kıyısında”) dizisi seçilmiştir. Kıyısında, dizisinin yakın dönemde çekilmesi, Rusya'da popüler Rusya federal televizyon kanalında yayınlanması, dizinin Youtube'da görüntülenme ve İslamofobik içerikli yorum sayısının yüksek olması dizinin seçiminde belirleyici olmuştur. Dizinin bölümlerinin tamamına Youtube üzerinden ulaşılmıştır. Çalışmanın başlıca amacı, Rus Medyası'nın Rusya'ya özgü İslam ve Müslümanlara yönelik inanç temelli önyargı ve klişeleri diziler aracılığıyla nasıl ürettiğinin ortaya konulmasıdır.

Bu amaç doğrultusunda aşağıdaki araştırma soruları ortaya atılmıştır:

- “Kıyısında” dizisinin içeriğine bakıldığında, İslamofobi hangi konularla gündeme getirilmektedir?
- “Kıyısında” dizisi örneğinde İslam inancı nasıl görülmektedir?
- “Kıyısında” dizisinin içeriğine bakıldığında, İslamiyet ve Müslüman temsilleri nelerdir?
- “Kıyısında” dizisinin örneğinde belli İslam unsurlarını kullanan terörist örgütüne gönderme var mıdır? Var ise, İslami unsurlar terör örgütü ile nasıl ilişkilendirilmiştir?
- “Kıyısında” dizisinde ötekilik unsuru mevcut mu? Mevcut ise nasıl aktarılmıştır?
- Öteki olarak kimler gösterilmiştir?
- İslamofobik söylemler içinde ya da metinlerin tamamında zenofobik unsurlar mevcut mudur? Mevcut ise hangi ifadeler ile aktarılmıştır?

1. Din ve Medeniyet Temelli bir Ayrımcılık Biçimi Olarak İslamofobi

İslamofobi'nin kökenlerini İslamiyet'in doğuşu olan 14 asır öncesine götürmek mümkündür. 8. yüzyıla ait İslam karşıtı ilk polemik örneği olarak Şamlı St. John of Damascus tarafından, Hz. Peygamber'e "sahte peygamber" ifadesinin kullanılması ve İslam'ı sapkın bir din olarak betimlenmesi gösterilmektedir (Iqbal, 2019, s. 9). İslam'ın 7. yüzyılda ortaya çıkışı, Hristiyanlığın hâkim olduğu ve anti-Semitizm ikliminin yaşandığı bir dünyada problem olarak görülmekteydi (Iqbal, 2019, s. 9). Anderson ve Said'e göre (1977, s. 93), Batı toplumları birdenbire İslam gibi yepyeni bir yaşam biçimi ile karşılaştığı için, toplumun tepkisi de muhafazakâr ve savunmacı olmuştur. İslam, Hristiyanlığın yeni ve sahte bir versiyonu olarak algılanmıştır. Hz. Muhammed'in 632'de ölümünden sonra, İslam'ın askeri başarıları ve kültürel yayılışı önemli ölçüde artmıştır. Önce İran, Suriye ve Mısır, ardından Türkiye, Kuzey Afrika İslam ordularının önünde eğilmiş, 8. ve 9. yüzyıllarda ise İspanya, Sicilya ve Fransa'nın bazı bölgeleri fethedilmiştir. Böylece 13.-14. yüzyılda, İslam'ın egemenliği Hindistan, Endonezya ve Çin'e kadar yayılmıştır (Anderson ve Said, 1977, s. 94). 15. 16. yüzyıllarda ise Avrupalıların İslam'ı siyasi tehdit olarak algılamaları, Osmanlıların 1453 yılında İstanbul'u, 1518 yılında Belgrad'ı, 1526 yılında Macaristan'ı fethetmelerine bağlı olarak güçlenerek devam etmiştir. (Kalın, 2019, s. 93). 16. yüzyılın ortalarına kadar Hristiyan Batı dünyası taassup içindeyken, İslam toprakları büyük fikir ve ilim merkezlerini içinde barındırdığı için, Batı dünyası için İslamiyet, öncelikle teolojik, siyasi, arkasından kültürel boyutuyla birlikte bir tehdit olarak algılanmıştır (Kalın, 2019, s. 51). 17. yüzyılın sonuna kadar sürekli bir korku oluşturan "Osmanlı tehdidi" tüm Avrupa'da hissedilmiştir. Bu tehdit ve bununla birlikte İslam tehlikesi, Batı uygarlığında gündelik hayatlarının ayrılmaz bir parçası olmuştur (Anderson ve Said, 1977, s. 94).

İslam'a karşı eserler yazılmaya devam etmiş ve Müslümanların, Hristiyanlığın en büyük düşmanları oldukları belirtilmiştir. Örneğin, dini oyun yazarı ve aynı zamanda piskopos John Bale tarafından "Book of Revelations (Vahiy Kitabı'na)" yazılan tefsirde Hz. Muhammed Peygamberi Mecüc, Dante Alighieri'nin İlahi Komedi'sinde ise Hz. Muhammed Müslümanlarla birlikte cehennemlik olarak gösterilmiştir (Iqbal, 2019, s. 19). John Wycliff tarafından kaleme alınan De Christo et Suo Adversario Anti Christo ve De Veritate Sacrae Scripturae eserlerde İslam'ın, Hristiyanlığın Mesih karşıtı geçici bir hastalık türünün olduğu vurgulanmıştır (Günay, 2010, s. 86). Alman din reformcu Martin Luther'in, Türklerin İlahının Şeytan ve Hz. Muhammed'in de sözde Şeytan'ın lanetlenmiş oğlu olduğu yönünde düşünceleri olmuştur (Günay, 2010, s. 91).

Kalın'ın (2019) "İslam ve Batı" kitabında Hristiyan Batı dünyasının, İslam'ı bir rakip din olarak algılamış olduğu bu fikirlerin birçoğunu ise, Müslümanlar ve İslam hakkında Ortaçağ'a ait, doğru bilgiler içermeyen kaynaklara dayandığı ifade edilmiştir. Benzer bir biçimde, Said (1989, s. 101), Batı'nın, daha çok kâşifler, gezginler, tüccarlar, Müslüman ülkelerde görev yapanlar yoluyla onların anılarına ve yazdıklarına dayanarak objektif olmayan bir bakış açısı ile İslam'ı yorumladığını söylemektedir. İslam'ın şiddet yoluyla yayıldığı inancı, o dönemde Avrupa'da genel bir kabul

olmakta, İslam’ı sapık bir inanç, Hz. Muhammed’i sahte, büyücü, zalim ve birden fazla kadın ile evli bir peygamber olarak gören Avrupalıların İslam’ı şiddet ve cinsellik ile bağdaştırmaktaydılar (Kalın, 2019, ss. 44-45). Örneğin, 19. yüzyılın başlarına kadar Avrupa’da dizin olarak kullanılan 1697 tarihli Barthélémyd’Herbelot’un “Bibliothèque orientale” (Doğu ansiklopedisi) ile oryantalist bilim tarafından önemli olarak sayılan, 1708 yılında ilk cildi yayımlanmış Simon Ockley’nin “History of the Saracens (Sarazenlerin Tarihi)” adlı eserlerde İslam apaçık sapkınlık olarak tasvir edilmekteydi (Anderson ve Said, 1977, s. 104).

Anderson ve Said’e göre (1977, s. 189), İslam toplumları üzerine akademik bilgi üretimi, hatta modern Oryantalizmin ilk ve tam teşekküllü deneyimi, Napolyon Bonaparte’ın Mısır ve Suriye işgali (1798-1801) zamanında başlamıştır. Doğu’nun topraklarını Avrupa yatırımlarına açma ve Fransa’nın sömürgesi altında bir yönetim oluşturma arzusunda olan Napolyon Bonaparte’ın Mısır ve Suriye işgali ile başlatılabilecek İslam toplumları üzerine akademik bilgi üretimine destek verilmiştir. Said (1989, s. 9), bilim insanının kendi yaşadığı kültür, inanç, topluluk gibi etmenlerin bilimsel çalışmalarına ister istemez yansıtıldığını iddia etmektedir. Diğer taraftan, yazılı metinler, anlatılmak istenen nesneyi görsel olarak okuyucuya resmedemediği için sadece kelimelerden ibaret kalmaktadır. Okuyucu sadece kendi hayal dünyasında okuduklarını resimleyebilmektedir. Mısır’ın Tasvirinde olduğu gibi bu durum gerçekte hayal olanın karışmasına neden olmaktadır. Napolyon’un seferi üzerine ortaya çıkan “Description de l’Egypte (Mısır Tasviri)” ile birlikte Oryantalizm’in temelleri atılmıştır. Mısır ile birlikte diğer İslam toprakları da, Batı’nın Doğu hakkında bilgisinin test edildiği canlı bir laboratuvar olarak görülmeye başlanmıştır (Anderson ve Said, 1977, s. 72).

Ardından temelleri 19. yüzyılda atılan ve 20. yüzyılda daha da güçlenen Oryantalizm adıyla, geniş bir yazılı kaynağa dayalı ancak büyük oranda tek taraflı, yaşama olanağı düşük, egzotik ve gelişmeyen bir İslam medeniyetini anlatan bir İslam araştırmaları literatürü oluşturmuştur (Kalın, 2019, s. 118). Batı için Asya “yabancılık ve uzaklık” iken, İslâmiyet ise Avrupa Hristiyanlığı açısından düşman gücü anlamına gelmekteydi (Said, 1989, s. 143). Doğu’yu kolay yönetmek ve yönlendirmek için onu önce yakından tanımak, sonra da işgal ederek ele geçirmek gerekmiştir. Bu kapsamda bilim adamları, askerler ve hâkimler, Doğu tarihini, dillerini, halk ve kültürlerini geçmişten gelen klişelere göre yeniden canlandırıp güncel tutarak klasik Doğu’yu yeniden üretmişlerdir (Anderson ve Said, 1977, s. 143).

2. Rusya’da İslam Algısı: “Geleneksel/İyi İslam” Versus “Radikal/Kötü İslam”

Rusya Federasyonu’nun iç ve dış politikası için büyük önem taşıyan İslam’ın Rusya topraklarında bin yıllık bir geçmişi bulunmaktadır. Rusya başlangıçta Müslüman nüfusun büyük bir kısmına sahip olan Slav-Türk birliğine dayalı bir devlet olarak gelişmiştir. Rusya, uzun yıllar boyunca, Müslüman topluluklar çevresindeki Müslüman olmayan toplumlarla bir arada yaşayarak yakın ilişkiler geliştirip kaynaşmıştır (Suslova, 2012, s. 40). Ortak jeopolitik alan, sosyal ve aile hayatı, kültür ve entelektüel değerlerde entegrasyon süreçlerini teşvik etmiştir. Böylece Rusya’daki Müslümanlar ve Rus halkı, maddi, kültürel ve dini yaşamda birçok ortak noktaya sahip olmuşlardır (Habibullina, 2021, s. 169). Farklı dinlerin bir arada yaşadığı uzun yıllar boyunca Rusya, geleneksel dinlerin temsilcileri arasında barışçıl bir etkileşim deneyimi geliştirmiştir. Ortodoksluk ile yakın etkileşim içinde olan Rusya’daki geleneksel İslam, Rus devletinin ayrılmaz, organik bir parçası halinde yaşamını devam ettirmektedir (Artamonova, 2012, s. 61).

Rusya’da İslam dini iki biçimde adlandırılmıştır. Birinci tanımlamada, Vahhabilik, köktencilik ve radikalizm gibi anlamlara gelen ve aşırılığı temsil eden “kötü İslam” (“yabancı İslam”)dır. İkincisi ise olumlu anlamda kullanılan, “geleneksel İslam” olarak tanımlanan “iyi İslam”dır (Akhiyadov, 2020). Batılı literatüre bakıldığında da benzer karşılaştırmaların yapıldığı görülmektedir. Örneğin, “ölçülü” – “iyi” Müslümanlar, yaşadıkları ülkelerin iç ve dış politikalarını destekleyen, uygulamalarını kabul eden kişiler olarak tanımlanmışlardır (Bakali, 2016).

Almazova ve Ahunov (2021, s. 52), geleneksel İslam'ın çoğunlukla halk gelenekleri olarak tanımlandığını, bazılarında göre ise, fıkıh hükümlerine bağlı olma, iyiliği tercih etme, çoğunluğun görüşüne saygı gibi ortak ilkelerden hareket eden Müslümanların inancı olarak anlaşıldığını ifade etmişlerdir. Modern Rusya'nın en özgün İslam ilahiyatçılarından biri olan Damir Şagaviyev (2021, s. 82), "Geleneksel İslam" ve "Sünni İslam" kavramlarını aynı şekilde kullanmaktadır. Geleneksel İslam ile ilintili çeşitli fikirlerin merkezinde, İslam mensuplarının İslam'a bağlılığının yanında devlete itaat etmelerinin gerekliliği bulunmaktadır. Habibullina (2021, s. 162), Rusya hükümeti tarafından, Geleneksel İslamiyet'in, Rusya Müslümanlarını bir ülkenin sınırları içinde bir arada tutarak, sivil birliğin oluşumunu sağlayan bir güç olarak görüldüğüne işaret etmiştir. Bekkin (2021, s. 7), "Geleneksel İslam" kavramını, modern Rusya'da oluşan devlet - din ilişkileri modelini belirlemek için devlet tarafından teşvik edilen yapay bir yapı olarak tanımlamıştır. Bunun karakteristiklerinden biri, dini kuruluşları ve Müslüman bireylerin ülkedeki siyasi rejime karşı sadık bir tutum sergilemeleridir. Dobayev ve Şükina (2019: 28), "Geleneksel İslam"ın, Müslümanlardan şeriat hükümlerine ters düşmeyen meselelerde iktidara itaatte bulunmalarını ve ülkedeki düzen, halkların güvende olmaları için iktidarı desteklemelerini istediğini ifade etmişlerdir.

Dobayev ve Şükina'ya göre (2019, s. 27), "kötü/radikal İslam" ise, "tekfir" ve "cihad" kavramlarıyla birlikte "İslami radikalizm" olarak tanımlanmıştır. Rusya'da yaşayan Müslümanların çoğunluğu saygıdeğer ve anavatanlarının kanunlarına saygılı vatandaşlar olarak görülmektedir. Rusya'da yaşayan İslam âlimlerinin, İslam ilahiyatçılarının, Müslüman din adamlarının temsilcilerinin, sıradan Müslümanların büyük çoğunluğunun, teröre karşı, terörü cihatla ilişkilendirmemekte ve siyasi amaçla uygunsuz şiddet kullanımını kınamakta oldukları düşünülmektedir (Dobayev ve Şükina, 2019, s. 30). Bununla birlikte, Rusya'da, iyi İslam olarak görülen geleneksel İslam'ın desteklenmesi bir devlet politikası haline gelmiştir. Rusya Devlet Başkanı Putin, 2011 yılının başında, dini liderleriyle yaptığı görüşmede, geleneksel İslam'ın geliştirilmesi ve desteklenmesi için Vahhabiliğin ülke topraklarında görünmemesi, dini aşırılıkçılığa karşı uzlaşmaz mücadelenin sürdürülmesi gerekliliğini vurgulamıştır (Sidorov, 2014, s. 43). Putin, Müslümanlarla diğer dinlere mensup olan vatandaşların barış içinde yaşadığını ve ülkede İslamofobinin olmadığını savunmaktadır (Akhiyadov, 2020, s. 1). Ancak, Rusya'da İslamofobi üzerine çalışan araştırmacılar, Putin'le aynı görüşte değildir.

Örneğin, Sotniçenko (2008, s. 2), Malaşenko'ya atıfta bulunarak ülkenin birliğini ve uluslararası konumunu olumsuz bir şekilde etkileyen İslamofobi'nin, modern Rusya Federasyonu'nda kontrolsüz yükselişte olup sadece vatandaşların İslam'a ilişkin görüşlerinde değil, aynı zamanda kamu kurum ve hareketlerinin eylemlerinde de kendini gösterdiğini iddia etmektedir. Akhiyadov (2020, s. 1) ise, İslamofobi konusu üzerine çalışan Rus araştırmacıların en önemli ortak tespitlerinin, İslamofobi'nin, Müslümanların Avrupa'ya göç etmesi sonucu olarak, Avrupa merkezli ve ırkçılığın farklı bir türü olarak sağ ideolojinin bir tezahürü şeklinde kendini göstermesi olduğuna dikkat çekmiştir.

Diğer bir Rus araştırmacı Malaşenko (2007, s. 86), tehdit olarak gösterilen İslam'ın, Rus toplumunun bilincine oturduğunu iddia etmektedir. Malaşenko (2007, s. 8), günümüz Rusya'sında İslam düşmanlığının kritik bir düzeyde olmadığını, ancak hem Rusya'daki dinler arası gerginlik dolu iç çatışmalar hem de uluslararası durumdan etkilenen İslam algısının uluslararası bağlamda terörizmle ilişkili olarak algılandığını ifade etmiştir. Rusya'da medya tarafından körüklenen, İslam dinine ve inanlarına karşı tehdit oluşturan İslamofobik temsiller, toplum içindeki ilişkileri olumsuz yönde etkilemekte, Müslümanlar hakkında çarpık fikirleri yeniden üretmektedir (Artamonova, 2012, s. 63).

Valiahmetova ve Klimova'ya göre ise (2015, s. 190), İslamofobi son on yılda iç ve dış siyasi söylemin göze çarpan bir unsuru haline gelmiştir. Valiahmetova ve Klimova (2015, s. 191), Batı'da İslamofobi'nin, uluslararası terörizm esas olarak Araplarla bağlantılı olarak Avrupa için "Arap korkusu" ile ilişkilirken, Rusya için, farklı din mensuplarından ziyade "yabancılara", her şeyden

önce göçmenlere karşı ihtiyatlı bir tutum ile alakalı olduğu iddia etmektedir. Bununla birlikte, Batıdan farklı olarak, Rusya için Doğu, Avrupa'nın “öteki” algısından farklıdır ve Doğu, Rusya'nın bir parçasıdır. Diğer taraftan ise, Rusya için kendinden olmayan her şey gibi İslam da yabancı bir unsur olarak görülmektedir. Rusya, Müslüman kültürüyle uzun süre tarihsel etkileşimine ve modern akademik alanda İslam dini üzerine çalışmalar üretmesine rağmen, Batı Avrupa-Hristiyan geleneğinde olan, kasıtlı olarak İslam'a atfedilen klişelere dayanan, ısrarlı yanlış fikirlere de sahiptir (Gibadullin, 2017, ss. 120-121).

Avrupa'daki İslamofobi fenomeni, Rusya'da görülen İslamofobi ile aynı biçimde doğup gelişmemiştir. Rusya'daki İslamofobi kendine özgü koşullara sahiptir. Rusya İslamofobisi, Afganistan'daki savaş, çok sayıda etnik çatışmayla sonuçlanan SSCB'nin çöküşü, Rus etkisine karşı direniş ile karakterize edilen Çeçenistan sorunu, SSCB'nin çöküşünden sonra Rus şehirlerindeki etnik suç gruplarının hızla gelişmesi gibi olay ve süreçlerin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu fenomen, özellikle de 21. yy'da eski SSCB Cumhuriyetlerinden büyük şehirlere çok sayıda kontrolsüz göç akışı ve yerli halk ile yeni gelenler arasındaki ekonomik ve sosyo-kültürel farklılıkların büyümesi nedeniyle büyümüş ve bir tür yabancı düşmanlığı biçiminde görünmüştür. Bütün bu gelişmeler günümüzde, İslam'a ve Müslümanlara karşı sosyo-kültürel hoşgörüsüzlük ilkelerine dayanan çok sayıda milliyetçi hareketin ortaya çıkmasına ve popülerleşmesine yol açmıştır.

3. Rus Medyasında İslamofobi

Sotniçenko'ya göre (2012, s. 1592), bilinçli İslamofobi, yani doğrudan dinin temellerine yönelik korku, Rus halkının tamamında var olan bir durum değildir. Ancak Sovyetler Birliği zamanındaki dışarıdan gelen hiçbir bilgiyi içeriye sızdırmayan “Demir Perde” kalktıktan sonra 90'lı yıllarda internetin yayılmasıyla birlikte Avrupa deneyimi olan yerli milliyetçiler tarafından benimsemeye başlanmıştır. Avrupa'da geliştirilen yabancılara karşı mücadele teması beklenmedik bir şekilde göçmenlerle dolu Rusya'da da yankı bulmuştur. Böylece, etnik milliyetçilik ve İslamofobi'yi destekleyen parti ve hareketlerin oluşumu için ciddi bir zemin ortaya çıkmış ve küreselleşen İslamofobi Rusya'da büyüyerek ve endişe duyulacak bir seviyeye ulaşmıştır (Sotniçenko, 2008, s. 38).

Küreselleşen İslamofobi'nin Rusya'da ortaya çıkmasına etki eden faktörlerden biri de, Rusya toplumunun din konusunda bilgi edinmek için medyaya başvurmasıdır. Bu bağlamda Malaşenko (2007, s. 14), İslam âlimi ve siyaset bilimci Muhamettin'e atfen, insanların ezici çoğunluğu için dini görüş ve inançların kaynaklarının medya ve kurgu kitapları olduğunu, sadece % 9 için doğrudan dini kaynak olduğunu belirtmektedir. Suslova (2012) ise, Rus medyası, zenofobik ve İslamofobik tutumları yayınlarak kendi reytingini yükseltmekte; Müslüman grupları olumsuz olarak nitelendirmekte; İslam'ı saldırgan bir din, Müslümanları zalim, fanatik insanlar olarak resmetmekte; yüksek düzeyde nefret söylemi içermektedir.

İslam hakkında oluşturulan medyadaki hikâyeler, İslam'ı, köktencilik, terörizm, uzlaşmaz İslami muhalefete indirgenmekte, İslam'ın dünya manevi kültürüne olumlu katkısıyla ilgili içeriğe yer vermemektedir (Gibadullin, 2017, s. 121).

Malaşenko'ya göre (2007, s. 62), bu durumun pek çok nedeni bulunmaktadır. Bunlar, 1990'larda Rus medyasında olumsuz bir İslam imajının hızlı oluşumu, 1980'lerin sonlarından sonra alevlenen, Müslümanların katıldıkları etnopolitik çatışmalar, Müslüman halklar arasında milliyetçiliğin büyümesi ve teröristlerin faaliyetler gibi nedenlerdir. Müslümanlarla yaşanan zorluklar hızla bir “İslami korku hikâyesine” dönüştürülmüştür. İslam'ın temel kavramları (özellikle cihat) çarpıtılmış, aşırılık ideolojisi - bilinçli olarak ya da cehalet nedeniyle - tüm Müslüman geleneğine yansıtılmıştır. Böylece, İslam ve Müslümanlar hakkındaki yayınlar, savaşlara, terörist saldırılara, çatışmalara dayandırılmıştır (Malaşenko, 2007, s. 62).

Sidorov'a göre (2014, s. 35), bu çeşitli yayınlar, yapay bir İslamofobi dalgasının inşa ederek açıkça Müslümanlar hakkında olumsuz haberler uydurmaktadır. Rus medyası, hedefleri Rusya'nın "İslamlaştırılması" olan İslam dünyası devletleri tarafından desteklenen çok sayıda vakıflardan, Müslüman partilerden ve gruplardan bahsederek yapay bir korku yaratmıştır.

Rus televizyonlarında ise durum pek farklı değildir. Siyaset ve "medeniyetler mücadelesi" bağlamı dışında İslam'ı doğru bir şekilde anlatan neredeyse hiçbir program bulunmamaktadır. Bu boşluğun yerini kışkırtıcı İslamofobik malzemeler almıştır. "Tselevaya gruppa (Görev Birimi)", "Kriminal'naya Rossiya (Suç Rusyası)", "Chelovek i Zakon (İnsan ve Yasa)", "Prestupleniye (Suç)", "Ekstraordinarnoye Sobytiye (Olağanüstü Olay)" gibi dizilerde ana karakterlerden biri mutlaka Rus bir görünüme sahip olmayan Müslümanlardan seçilmektedir. Müslümanlar Kuzey Kafkasya'daki olaylar, savaşlar ve özel operasyonlarla bağlantılı olarak televizyon ekranlarına çıkmaktadırlar. Bu dizilerde sunulan Müslüman imajı, makineli tüfekli, saçı sıfıra vurulmuş, sakallı bir adam, maskeli bir terörist, haydut bir iş adamıdır. Bu kişilerin ortak özelliği hepsinin de saldırgan, acımasız ve aşağılık olarak gösterilmeleridir. Buna ilaveten iş için gelen, acımasızca sömürülen, düşmanlık uyandırmayan ama aynı zamanda saygı ve şefkat duygusu da yaşatmayan takkeli "zavallı Müslüman bir adam" klişesi de televizyonda yer alan Müslüman temsilleri arasına eklenebilmektedir (Malaşenko, 2007, s. 64).

Rus filmleri de zenofobik duyguların ve İslamofobi'nin yayılmasını desteklemektedir. 90'ların filmlerindeki Petersburg haydutları, hayat kadınları ve zengin iş adamları gibi zaten yerleşik olan karakterlere bir de Rus askeri eklenmiştir. Rus askeri, dünyanın dört bir yanından Çeçenlere yardımına gelen Müslüman kökenli uluslararası teröristlerle mücadele eden kişi olarak resmedilmiştir. Çarpışmanın geçtiği yerler, İslami aşırılığın yuvası olarak görülen Çeçenistan ve Afganistan olmuştur (Sotniçenko, 2012, s. 1589). Kahraman Rus askeri dışında olumlu kahramanlar, özel servislerde çalışanlar; düşmanlar ise dini aidiyetlerini kıyafetler ve sloganlarla ifade eden Müslümanlar olarak gösterilmiştir. 1999-2001'de Çeçenya ve Dağıstan'da anayasal düzeninin oluşması ile birlikte, 11 Eylül sonrasında dünyanın terörle mücadelesi, yerli ve yabancı yönetmenlerin temalarını belirlemiştir (Sotniçenko, 2012, s. 1590). Yine bu dönemde, özellikle Çeçenlerle ve uluslararası teröristlere karşı mücadeleye adanmış filmler yayınlanmıştır. Bu bağlamda, nasıl ki 11 Eylül olayı Batı ülkelerinde İslamofobi'nin dozunu arttırmışsa, buna benzer bir şekilde Çeçenler ve Ruslar arasındaki mücadele de İslamofobi'nin Rusya'daki yükselişini hızlandırmıştır.

Rus filmlerine bakıldığında, son dönemde İslamofobik unsurları içeren yapımlar dikkat çekmektedir. "Voyna (Savaş, 2002, yönetmen: A. Balabanov); "Chistilishche" (Araf, 1998, yönetmen: A. Nevzorov); "Shturm budet stoit' dorogo" (Saldırı Pahalya Patlar, 2001-2002, yönetmen B. Sobolev); "Dom durakov" (Aptallar Evi, 2002, yönetmen A.Konçalovskiy); TV dizileri – "Spetsnaz" (Özel Kuvvetler, 2001-2002, yönetmen A. Malükov); "Muzhskaya rabota" (Erkek İş, 2000, yönetmen: T. Keosayan) ve diğerleridir (Zvereva, 2002). Irak savaşı (1991), Çeçen savaşı (1994-1996), Tacikistan'daki iç savaş (1992-1997), bitmek bilmeyen Afganistan savaşları, 11 Eylül terör saldırısına verilen tepki, Müslümanların düşman olarak görüldüğü birden fazla filmin yapılmasına yol açmıştır "İslami terörizm" ile mücadele konulu filmler, toplumdaki İslam üzerine bildik mitleri desteklemekte, Müslümanları yalnızca kaba kuvvetten anlayan düşman, güvenilmez, her an ihanet etmeye, düşmanın tarafına geçmeye hazır olan müttefikler olarak tanıtmaktadır (Sotniçenko, 2008, s. 41).

Samoilenko vd. (2019, s. 18), ABD ve Rus gazetelerinin İslami terörizm ve İslam Devleti ile ilgili haber yapma biçimlerinin birçok açıdan benzer olduğunu ifade etmiştir. Haberlerde, "İslam" ve "terörizm" kavramları, rasyonel ile irrasyonel ya da medeni dünya ile barbarlar gibi ikili kategoriler yaratılarak "biz" ve "onlar" arasındaki ikili karşıtlık içinde verilmiştir. 11 Eylül saldırısından sonra oluşturulan ve yaygınlığını koruyan anlatı, İslam ile İslamizm, İslam ile terör arasında çatışmaya ve dolayısıyla terörün etnisite ve dinle bağlantılı olarak tartışılmasına neden

olmaktadır. Radikal olarak gösterilen İslam, giderek terörist saldırılarla bağlantılı olarak tartışılan göçmenler ile daha fazla ilişkilendirilmiştir. IŞİD hakkındaki anlatılar, arketipsel karakterler (kahramanlar ve kötü adamlar) ile dramatik hikâyeler olarak üretilmektedir. Amerikan basınında İslam Devleti, Amerikalıları öldüren bir dini fanatik çete olarak sunulmaktadır. Öteki’yi şeytanlaştırmaya yol açan terörizm, Batı ile İslam temelli aşırılık arasındaki bir karşıtlık üzerinden tartışılmaktadır. Amerika Birleşik Devletleri, terörle mücadele konulu ulusal gündemini başarılı bir şekilde küresel terör söylemine entegre etmektedir. Rus medyası, bu olguları ele aldığı anda kullanılan uluslararası kavramları ve çerçeveleri ithal etmektedir (Samoilenko vd., 2019, s. 20). Rus medyası ile ABD haber medyası arasındaki temel fark, ABD medyasının Müslüman devletlere karşı askeri kampanyaya odaklanan hükümet politikasını desteklerken, Rus medyasının IŞİD ile ilgili haber metnine yansıtılan Rusya Federasyonu’nun Orta Doğu’daki statüsünü korumaya odaklı bir politika izlemesidir.

Mikhaylova ve arkadaşları (2020) “Modern İngilizce ve Rusça Kitle İletişim Söyleminde dil kavramı Korku” başlıklı çalışmada, Amerika ve Rus yazılı medyasındaki fobik mesajları “göç” çerçevesi içinde analiz etmektedir. Mikhaylova ve arkadaşlarına göre (2020, s. 411), Rus ve Amerikan medyasının ortak yönü, olayları sunuş ve çatışmadan etkilenenlerin tanımlamaları yoluyla suçlu ve iyi tarafları belirlemeleridir. Her iki ülke medyasında da verilen mesajlar, göçten ve göçmenlerden duyulan korkudur (Mikhaylova vd., 2020, s. 412). Rus medyası, hem Rus toplumunun İslamofobik fikirlerini yansıtmakta, hem de İslamofobik düşünceleri kışkırtmaktadır (Akhiyadov, 2020). İslam’ı olumlu bir şekilde anlatan programlara yer vermeyen Rus medyası, ağırlıklı olarak aktardığı savaşlar (özellikle Çeçenlerle mücadele), aracılığıyla, İslamofobi’yi İslami köktencilğe ve terörizme indirgemektedir.

4. Araştırmanın Yöntemi

4.1. Araştırmanın Evren ve Örneklemi:

Nüfus, evrenin kuramsal olarak belirlenmesidir nüfusu belirleyen araştırmacının betimleyici özelliğidir eğer araştırma Ankara'nın ilkokullarındaki çocuklarla ilgili bir sorunla ilgileniyorsa nüfus Ankara'daki ilkokul çocuklarıdır eğer Türkiye'deki özel televizyon programlarıyla ilgiliyse nüfus bu programların tümüdür (Erdoğan, 2003, s.166). Rus televizyonlarında yayınlanan İslamofobik dizilerin tamamı, bu çalışmanın evrenidir. Olasılıklı olmayan örneklemede alınan örneklem nüfusu yeterince temsil edebilir ya da etmeyebilir (Erdoğan, 2003, s.177). Erdoğan'a göre (2003, s. 177), iletişim fakültesinin bir sınıfında yapılan bir örneklem Türkiye çapında bütün iletişim fakültelerini temsil etmez bunun anlamı sadece örneklem çerçevesinin iletişim fakültesi olmasıdır. Bu araştırmada ise, sadece Na Krayu (Kıyısında) dizisi üzerinden inceleme yapılacağı için örneklem çerçevesine bu dizinin 8 bölümü dahil edilmiştir. Olasılığa dayalı olmayan örnekleme de yansızlık kuralına uymaktan çok örneklemin belirli nitelikler taşıması koşulu aranmaktadır ayrıca evrene genelleme yapmanın gerekli olmadığı kadar evrenin sınırlarının tam olarak bilinmediği durumlarda da olasılığa dayalı olmayan örnekleme teknikleri tercih edilmektedir (Taylan, 2015, s. 75).

Amaçsal örnekleme aynı zamanda yargısal örnekleme ya da kriter temelli örnekleme olarak adlandırılmaktadır. Bu tekniğin temel mantığı araştırmacının kendi yargılarına ya da edindiği bilgilere göre araştırmacının amacına en uygun olduğunu düşündüğü birimleri örneklem olarak seçmesidir (Taylan, 2015, s. 79). Bu örneklemede, önemli enformasyonun elde edilebilmesi için belirli yerler kişiler ya da olayların kasıtlı olarak seçilmektedir (Taylan, 2015, s. 79). Olasılıklı olmayan örnekleme çıkartma yönteminde örnekleme seçerken rastlantıları seçim yapılmaz bunun anlamı bir tür örneklem alma olasılık kuramının gerekçeleri kullanılmaz ve ona dayanmaz bu nedenle araştırmacı incelenmesi sonucunda elde ettiği bulguları incelemeye ilgili olan nüfusa genelleştirme eğiliminde bulunmaz. Olasılıklı olmayan örneklemede alınan örneklem nüfusu yeterince temsil edebilir ya da etmeyebilir (Erdoğan, 2003, s. 177). Kıyısında, araştırmacılar tarafından, Rusya’da

yayınlanan diziler arasında popüler olduğu ve İslamofobik unsurlar taşıması gerekçesiyle seçilmiştir. Ayrıca, bu dizi akşam saatlerinde yani herkese ulaşabilecek bir saat diliminde yayınlanmaktadır. Televizyondaki izlenme oranına paralel olarak da dizinin Youtube'da da görüntülenme ve yorum sayısı yüksektir. Na krayu dizisi, Youtube'da toplamda 50.139.578 görüntülenmiş ve 25.452 kez yorum yapılmıştır. Kıyısında özelinde İslamofobiye inceleyeceği için de bütün Rus medyasındaki yapımları temsil etmemekte, araştırma sonuçları bütün Rus medyasına genelleştirilmemiş, dizi özelinde dile getirilmiştir.

4.2. "Kıyısında" Dizisinin Özeti

"Kıyısında" dizisi, Suriye'deki terörist kamplarına zorla katılmaları sağlanan üç kadının hikâyesini konu almaktadır. Suriye'de öldürülen Müslüman kökenli Rusya vatandaşı köylü militanın dul eşi Amina, çocuğuyla birlikte kocasının ideal bir devlet hakkındaki hikâyelerini hatırlayarak, eşinin sakat kalan kardeşi tarafından ikna edilip Türkiye üzerinden Hilafet'e (Suriye) gider. Diğer ikisi – yeni sevgilisi ile birlikte olmak için İslam dinini kabul eden, prestijli bir başkent üniversitesi öğrencisi Lena ve bir taşrada yaşayan, internette tanıştığı zengin bir Türk olduğunu düşündüğü adam ile evlenmek isteyen garson Katya - "sevdiklerinin" çağrısı üzerine İstanbul'a tanışır. Katya, Hilafet Devleti'ne girerek, Hilafet Devleti'ne insan kazandırma işini yapan kişilerle tanışır. Bunlar Moskova'da birkaç kişi olarak hücre evlerde faaliyet gösteren ve zafiyeti olan insanları tespit ederek onları IŞİD'e gönderen terör örgütü üyeleridir. Bu yaptıkları iş karşılığında IŞİD'den yüklü miktarda para almaktadırlar. Kahramanlardan birisi, umutlarla dolu güzel bir genç kız Yelena (Lena) Polyakova mutlu, varlıklı bir ailede büyümüş, prestijli bir Moskova Devlet Yabancı Diller Enstitüsünde 3 sınıf öğrencisidir. Arapçayı iyi bildiği için part-time olarak bir firmada tercümanlık yapar. Hayatını bağlamayı planladığı sevgilisi Maks tarafından ihanete uğradığını öğrendiğinde buna üzülen Lena, kontrolünü kaybeder, bir trafik kazası geçirir ve hastaneye kaldırılır. Hastanede iken Lena doktorun tavsiyesi üzerine psikoterapi seansına katılarak hikâyesini anlattıktan sonra Vera (terör örgütü için Ruslan ile birlikte çalışan kadın) ile tanışır. Ruslan, bilgisayar programcısı olarak evden çalışan, Rusçayı ana dili gibi konuşan bir gençtir. Aslında terör örgütü için çalışan Ruslan, Lena'nın dikkatini çekerek kendine âşık etmeyi başarır. Hastaneden taburcu olduktan kısa bir süre sonra Lena'nın hayatında bir sorun daha yaşanır - babasının başka bir kadınla ilişkisi olduğunu daha yeni bu haberi alan ve bundan dolayı kalp krizi yaşayan annesinden öğrenir. Kederli Lena, Ruslan için kolay bir hedef haline gelir. Üzücü olaylar Lena'yı gittikçe daha fazla bağılandığı Ruslan'ın kollarına iter ve onunla korunduğunu hisseder. Lena kendisine ne gibi bir tuzak kurulduğunu bilmeyerek, yeni sevgilisi (Ruslan) ile birlikte olabilmek için kendi isteği ile Moskova'daki bir camide İslam'ı kabul eder. Dilara adını alır ve İslami usullere göre örtünür. Bu giyim tarzından dolayı ailesi ile problem yaşar. Bu sırada sevgilisi Ruslan hastalanan babasının yanına acilen gitmesi gerektiğini söyler ve isterse Dilara (Lena)'nın Türkiye'ye gelebileceğini söyler. Bu teklif üzerine evlenmeyi planlayan Dilara ailesinden habersiz uçakla Türkiye'ye gider. Moskova havalimanında Dilara üç ana kahramandan biri olan Amina ile tanışır. İstanbul'da iken Ruslan tarafından gönderilen taksiye biner ve yolda şoför tarafından iğne vurularak araba bagajında Hilafet'e (Suriye-Irak bölgesi) kaçırılır. Arapça ve diğer dilleri iyi bildiği için teröristler tarafından esir tutularak ve korkutularak tercüman olarak çalışmaya zorlanır. Bir gün esir düşen doktorlara kaçmaları için yardım ederken bombardıman altında kalarak bilincini kaybeder. Teröristler için kıymetli olan Lena ölüme terk edilmez, hastaneye getirilir. Kendine geldiği zaman hafıza kaybı yaşamış numarası yapar. Teröristler, Lena'nın oyun çevirip çevirmediğini öğrenmek için Ruslan'ı görevlendirirler ve sonucunda Lena hastanenin insanları organ satışı için hazırlayan bölümüne düşer.

İkinci kahraman Kuzey Kafkasya bölgesindeki bir köyde yaşayan Amina Saburova kendi isteğiyle Suriye'ye gider. Terörist kardeşi tarafından ikna edilerek kendisi ve çocuğu için iyi bir yaşam hayal ettiği Hilafet Devleti'ne gitmeye karar verir. Önce Moskova'ya giderek orada Ruslan ve Vera yardımıyla oğlu ile birlikte Türkiye üzerinden Suriye'ye geçer. Ancak Amina, Suriye'de teröristlerin canlı bomba kadınlar kampına gönderilir, çocuğu ise silahlı eğitim çocuk kampına

gönderilir. Hilafet'te yaşanan dehşeti kendi gözleriyle görünce kendinin ve oğlunun hayatının tehlikede olduğunu fark eder ve bomba patlamasında hayatta kalan ancak yaralanan oğlu İlyas'ı Lena'nın bulunduğu hastaneye getirir. Kendisine canlı bomba görevi verilince Amina çocuğu hastaneden kaçırarak kaçmaya karar verir.

Üçüncü kahraman ise, küçük bir kasabada fakir bir aile kızı, üvey baba tacizinden kaçarak Volonej'de bir barda garson olarak çalışan ve boş zamanında dansöz kursuna giden 22 yaşındaki Katya Sizova'dır. Katya, internetten tanıştığı, kendisine pahalı hediyeler gönderen, onu Türkiye'de tatil yapmaya davet eden, kendini Kazim isminde ve Türk olarak tanıtan Ruslan'ın etkisi altına girer. Kazim, kızı Türkiye'ye kendisine gelmeye ikna eder. Katya, onu seven ve ona göre yeterince para kazanmayan araba tamircisi Oleg'in sevgisini reddederek, Lena ile aynı uçakla İstanbul'a gider. İstanbul'da sevgilisini beklerken Lena ile tanışır. Sonrasında ise sevgilisi tarafından gönderilen şoför tarafından terörist Mansur'un evine getirilir. Katya, Mansur tarafından satın alındığını öğrenince kaçış yolu olmadığı için mecburen onunla ve onun diğer iki karısı ile yaşamaya başlar. Mansur öldürüldükten sonra Mansur'un kardeşi tarafından organ mafyasına satılarak Lena'nın bulunduğu hastaneye getirilir ve Lena ile kaçış planını gerçekleştirmeye çalışır. Hastanede yastığı yakarak yangın çıkardıktan sonra kaçarken Lena ve Katya Amina ile karşılaşır Amina'nın oğlunu da yanlarına alarak teröristlerden kaçmaya çalışırlar.

Neredeyse eşzamanlı olarak teröristlerin esiri olan üç genç kadın bu dehşetleri yaşarken, Rusya'da faaliyetlerini gerçekleştiren Ruslan-Kazim ve arkadaşları Rusya Milli İstihbarat Teşkilatı (RMİT) tarafından takibe alınır, ancak grup çok iyi gizlendiği için bir türlü ele geçirilemez. Esir düşen Lena'nın babası ile Katya'nın sevgilisi Oleg, kızların izini sürerek Suriye'ye kaçırıldığını öğrenirler. Oleg tarafından geçmişte hayatı kurtarılan ve Suriye'deki Rusya askeri üssünde çalışmakta olan pilot Gordeyev inisiyatif kullanarak sorumluluğu üzerine alıp Lena'nın babası ve Katya'nın erkek arkadaşı ile birlikte helikopterle olay yerine kızların yardımına giderler. Kızlar kaçarken devriye gezen Suriye askerlerinden yardım alarak kendilerini yakalamak isteyen teröristlerle silahlı çatışma sırasında Amina Katya'yı kurtarmak için hayatını kaybeder. Filmin sonundan, Lena, Katya ve Amina'nın oğlu İlyas kurtarılarak Rusya'ya getirilir. Akrabaları tarafından reddedilen ve kimsesiz kalan İlyas, Lena'nın ailesi tarafından evlat edinilir. Katya ise Oleg ile evlenir.

4.3. “Kıyısında” Dizisinin Künyesi ve Ana Karakterleri

Tablo 1. Dizinin Künyesi

Çekim Yeri ve Yılı:	Mısır, Kasım 2017 - 2019
Stüdyosu:	"Russkoye" film şirketi
Yönetmeni:	Evgeniy Lavrentyev
Senaristi:	Valentin Yemelyanov
Yapımcıları:	Aleksandr Kuşayev, Irina Smirnova
Operatörü:	Kirill Zotkin
Oyuncuları:	Diana Pojarskaya Feruza Ruziyeva Sofya Şutkina Kirill Dıtseviç Vladimir Verövoçkin Nikolay Fomenko Yevgeniya Dmitriyeva Yuliya Aug

	Nikolay Şrayber Beso Gatayev Natalya Şvets Nikita Tezin Dmitriy Mulyar İgor Hripunov Veronika Timofeyeva Yekaterina Ageyeva Artöm Şklyayev Vasilii Briçenko
Toplam oyuncu sayısı:	46
Toplam bölüm sayısı:	8
Toplam süresi:	6 saat 30 dakika
Televizyon kanalı:	«Rossiya 1»
İlk yayına çıkma tarihi:	1 Nisan 2019

Tablo 2. Dizinin Ana Karakterleri

Dizde Yer Alan Karakter:	Karakterlerin Kimlikleri:
Yelena (Lena) Polyakova	Prestijli bir başkent üniversitesinde Yabancı Diller bölümünde okuyan, diğer diller arasında Arapçayı çok iyi bilen 3. sınıf öğrencisi.
Amina Saburova	IŞİD saflarında savaşırken öldürülen teröristin karısı
Katya Sizova	Voronej şehrinde bir barda garson olarak çalışan genç kız
Ruslan (Kazim)	Hilafet'e eleman kazandırmakla görevli olan kişi
Oleg Svetlov	Katya'nın arkadaşı
Igor Vladimiroviç	Yelena'nın babası, iş adamı
Svetlana Sergejevna	Yelena'nın annesi
İlyas	Amina'nın 7-8 yaşlarındaki oğlu
Maks	Lena'nın, eski sevgilisi
Antonina Sergejevna	Köyde yaşayan Katya'nın annesi
Prohorov	Katya'nın annesi ile birlikte yaşayan alkolik bir adam
Mansur	Katya'yı satın alan Suriyeli terörist
Olga Grekova	Yelena'nın babasının sevgilisi
Yegor Plujnikov	Yelena'nın yardımı ile esaretten kurtulan bir Rus doktor
Aleksey Vasilyeviç Gordeyev	Kızları kurtarmak için Oleg'a yardım eden Suriye'de çalışan Rus pilot, Oleg'in arkadaşı
Sergey Karpov	Rusya Milli İstihbarat Teşkilatı'nda görevli albay
Vera Zvonoröva	IŞİD için Ruslan ile birlikte çalışan kadın terörist
Tanya	Katya'nın ev ve iş arkadaşı

4.4. Verilerin ve Analiz Birimlerinin Seçimi

Nitel araştırmalarda yazılı belgelerin dışında film fotoğraf video kaydı gibi görsel veriler de kullanılmaktadır. Belgelerin kayıtlar fotoğraflar veya metinler gibi materyalleri içermesinden dolayı araştırmacı tarafından yorumlanması gerekir dokümanlar bilgisayar ya da internet kullanılarak elektronik bir formatla da elde edilebilir elektronik veri yazılı ve görsel dokümanların yanı sıra mesajlar e postalar gruplar kişisel yorumlar web sayfaları ve bloklar gibi birçok çeşit içermektedir (Baş & Akturan, 2017, s. 121). Bu araştırmada ise, dizilerin her bir videosuna Youtube üzerinden ulaşıldığı için elektronik belgeler veri olarak kullanılmaktadır. Ancak, verilerin her bir videosuna ulaşıldıktan, videolar öncelikle bilgisayara indirilip kaydedilmiştir. Videoda geçen diyaloglara odaklanarak, konu derinleştirmek istendiği için önce her bir bölümde geçen diyaloglar Word ortamında yazılı bir şekilde deşifre edilmiş ve kodlama bu veri üzerinden gerçekleştirilmiştir. Film kareleri inceleme birimi olarak seçilmemiş ancak, metnin bağlamı açısında ve oluşturulan kodlara uygunluğu bakımından videolara dönülerek kodların üzerine videolarla ilgili memolink’ler oluşturulmuştur. Analiz birimleri sınıflandırılacak dokümanın ana birimleridir dokümanlarda genel olarak kullanılan analiz birimleri kelime, kelime grubu, cümle (satır), paragraf, kişi, tema ve içerikten oluşmaktadır içermektedir (Baş ve Akturan, 2017, s. 124). Bu çalışmada, yazıya dökülmüş metinler kelime, cümle (satır) ve paragraf olmak üzere incelemeye tabi tutulmuştur.

4.5. Verilerin Analizi

Dizinin bölümlerin tamamına Youtube üzerinden ulaşılmış, 8 bölüm nitel içerik analizi ile incelenmiştir. Bu çalışmada nitel içerik analizi veri analiz tekniğiyle, öncelikle İslam kimliğine bakılmış ardından geleneksel olarak tanımlanan İslam ile radikal olarak gösterilen İslam temsilleri aranmıştır. Gökçe’ye göre (2006, ss. 19-20), birçok alanda uygulanmakta olan içerik analizinin objesi, kamuoyu için üretilen her türlü hem sözlü hem de sözsüz metin, söylev ve söylemler olabilmektedir. İçerik analizinin amacı, metin içeriklerinin metin ötesi bağlam ile ilişki kurmaktır. İçerik analizinin amacı, metin-okuyucu etkileşiminden hareketle söylenenin mevcut koşullar açısından nasıl anlamlandırılabilceğini bulup ortaya çıkarmaktır (Gökçe, 2006, s. 29). İçerik zmlenmesi, bir metnin içeriğinden sosyal gerçeğe yönelik çıkarımlar yapmaktır (Taylan, 2011, s. 73).

Nitel içerik analizi ise, nicel içerik analizinden farklı olarak, iletilerin içeriğine ilişkin betimleyici gözlemler yapmak veya yargıları kodlamak, aktarılanların içerik özelliklerinden yola çıkarak çıkarımlar yapmak için uygulanan izlenimci ve esnek bir yöntemdir (Olgun, 2008, s. 22). Çıkarımlar ise, seçilen kategorilerin, incelenmekte olan konuya nasıl bağlandıklarını açıklanması sonucu ortaya çıkmaktadır. Nitel araştırmalar küçük çalışma grupları veya az örneklem ile yrtlmeye daha uygundur ve incelenen olgu veya olay hakkında derin bir algıya ulaşmayı amaçlamaktadır (Baltacı, 2018, s. 369). Nitel bir araştırmayı yürüten araştırmacı, olgu ve olayları kendi bağlamında analiz etmeye, yorumlamaya ve anlamlandırmaya çalışmaktadır. Özetle, nitel araştırmalarda, araştırmacılar olgu veya olayı kendi bağlamında, yorumlayıcı bir yaklaşımla incelemekte; insanların incelenen olay veya olguya atfettiği anlamlara odaklanmaktadır. Bu bakımdan nitel araştırmalar kişisel görüşlerinden etkilendiği için öznel bir araştırma geleneğini yansıtmaktadır (Baltacı, 2018, s. 370).

Tematik analiz ise, metinlerdeki veri seti içerisinde tekrar eden anlam örüntülerini (temaları) bulmak için yapılan bir incelemedir (Braun ve Clarke, 2019, s. 882). Böylece, hem gerçeği yansıtan hem de gizlenen “gerçekliği” ortaya çıkarmaya çalışan bu yöntem, veri setini en küçük boyutlarda düzenlemeyi ve derinlemesine betimlemeyi sağlamaktadır (Braun ve Clarke, 2019, s. 877). Tema, araştırma sorusuyla ilgili verilerin içerisinde bulunan örüntü oluşturucu cevapları temsil etmektedir. Bir temanın tema olarak sayılması sayısal göstergelere bakmaksızın temel araştırma sorusuna yönelik cevap verip vermediğine bağlıdır (Braun ve Clarke, 2019, s. 878). Bu bağlamda, çalışmada

İslam'ın ve Müslümanların İslamofobik temsilleri olarak Rus medyasında nasıl sunulduğu gösterilmek istendiği için niteliksel bir yaklaşıma dayanan tematik içerik analizi tercih edilmiştir.

Nodes (Düğüm) ve kodlar, bilgisayar destekli bir program olan Nvivo ile yapılan nitel araştırmaların analizinde kullanılan temel kavramlardır. Düğümler, araştırmanın analiz kısmında kategorilerin muhafaza edildiği yerlerdir. Nitel bir araştırmada düğümlerin en temel görevi araştırma sorularıyla ilgili veri içeriklerin bir araya getirilmesidir (Baş ve Akturan, 2017, s. 150). Nitel araştırmalar genellikle çeşitli veri kaynaklarının kullanıldığı çalışmalardır. Karşılıklı görüşmeler alan notları o da grup görüşmeleri gözlemlerin tümü araştırmaya veri kaynağı olabilir. Dolayısıyla bir vaka hakkındaki tüm malzemelere bir araya getirebilmek için vaka düğümü (Case Node) olarak kodlamak yararlı olacaktır içermektedir (Baş ve Akturan, 2017, s. 150. Bu çalışmada da, her bir bölümdeki diyalogların yazıya aktarılması yoluyla Word ortamına bölüm ismiyle kaydedilen her bir doküman, kodlama sonrasında kodlama sonrasında tüm verilerin araştırma soruları doğrultusunda analiz edilebilmesi için vaka düğümü olarak kodlanmıştır. Kodlamaların hepsi manuel kodlama şeklinde yapılmıştır. Çurka, radikal, militan gibi kelimeler ise otomatik olarak kodlanmıştır. Dokümanların kodlanmasında Geleneksel (iyi) İslam, Radikal (kötü) İslam gibi bazı ifadeler ilgili literatürden yola çıkılarak oluşturulmuştur. İslam ve şiddet ilişkisi ve altındaki ifadeler ise dizinin kendisinden yola çıkılarak bulgularan kodlar olmuştur.

Analizde kodlama cetveli ve kodlara ait tanımlayıcı Memolar aşağıdaki tabloda yer almaktadır:

Tablo 3. Kodlama Cetveli

Kod Sistemi	Memo
Ötekileştirme	İslam dinine inanan ve yaşayan insanlara karşı geliştirilen bir ön yargı sonucu uzaklaştırma, dışlama biçimlerinde görünmektedir.
Ötekileştirme\Öteki Yabancı	Müslüman olan ancak Rus olmayan yabancı uyruklu kişilerin hepsini kendinden farklı olduğu için olumsuzlamak, dışlamak ve tecrit etmeyi anlatmaktadır.
Ötekileştirme\Öteki olarak Müslüman	İslam dinine inanan ve İslam'ın gerektirdiği gibi yaşayan insanları kendinden olmayan olarak adlandırmak
Ötekileştirme\Öteki olarak Terörist	İslam inancına sahip insanların hepsini terörist olarak adlandırmayı anlatmaktadır.
İslam Kimliği	
İslam Kimliği\Radikal (Kötü) İslam	Hilafet'in kurmaya çalışmaları, olayların Suriye'de geçmesi; Rusya'nın topraklarında faaliyetleri yasaklanan terör örgütleriyle iş birliği yapanların, insanları Hilafete göndermesi ile ilgilenen kişilerin RMİT (Rusya Milli İstihbarat Teşkilatı) tarafından takip edilmesi, Rus hava güçleri tarafından Suriye'deki teröristlerin kara hedeflerine hava operasyonlarının düzenlenmesi gibi dizideki bütün bu göndermeler IŞİD örgütünü işaret etmektedir. Dolayısıyla, terör örgütü üyelerinin inanma biçimleri üzerinden İslam'la terör bir gösterilmiştir.
İslam Kimliği\Radikal (Kötü) İslam\İslam-Şiddet ilişkisi	
İslam Kimliği\Radikal (Kötü) İslam\İslam-Şiddet ilişkisi\Cinsel Şiddet	

İslam Kimliği\Radikal (Kötü) İslam\İslam-Şiddet İlişkisi\Psikolojik Şiddet	Nefret, tehdit veya korkutma, kendi çıkarları için zor kullanma ve suça yöneltme gibi eylemleri kapsamaktadır.
İslam Kimliği\Radikal (Kötü) İslam\İslam-Şiddet İlişkisi\Fiziksel Şiddet	Cinayet, esir tutma ve darp eylemlerini içermektedir.
İslam Kimliği\Radikal (Kötü) İslam\İŞİD Kimliği	İŞİD kimliği ayrı bir kod olarak oluşturulmuştur. Bu bağlamda, radikal olarak gösterilen İslam’ı temsil eden Hilafet tasvirleri, İŞİD terör örgütü üyelerinin uyguladıkları politika, taktikler, sözleri, düşünceleri, planları, şiddet dışındaki davranışlar bu kod altında yer almıştır
İslam Kimliği\Geleneksel (İyi) İslam	İslam’ın radikal yorumunu barışçıl olandan ayırmak amacıyla ölçülü” – “iyi” Müslümanların, yaşadıkları ülkelerin iç ve dış politikalarını destekleyen, uygulamalarını kabul eden kişilerin inancı olarak anlatılmaktadır.
İslam Kimliği\Geleneksel (İyi) İslam\Kelime-i Şahadet Getirmek	
İslam Kimliği\Geleneksel (İyi) İslam\Kuran Okunması	
İslam Kimliği\Geleneksel (İyi) İslam\Namaz Kılınması	
İslam Kimliği\Geleneksel (İyi) İslam\Müslüman Kadınların Örtünme Biçimleri	
İslam Kimliği\Geleneksel (İyi) İslam\Allah İsmi Kullanmak	

5. Araştırmanın Bulguları

İncelenen dizide, Müslüman kimliğiyle yaşayan ve terörle alakalı olmayan bir karakter bile bulunmamaktadır. Sonradan Müslüman olan karakterlerde, İŞİD ile ilişkilendirilmiştir. Bu bağlamda İslam’a geçişin sonucunda radikalleşmenin olacağı veya radikalleşmenin etkisi altında kalacağı mesajı verilmiştir. Dizide, İslam ile terörizm bağının varlığını kabul eden bir yaklaşımın öne çıkarıldığı görülmüştür. İslam dini mensupları olan teröristlerin, dolayısıyla Müslümanların ve İslam’ın her türlü zulme, haksızlığa, suça, müsaade ettiği algısı oluşturulmuştur. Dizi aracılığıyla, İŞİD örgütü üyeleri üzerinden Müslümanların, insan ticareti, adam öldürme, rüşvet, darp, fuhuş, sosyal medyada şantaj gibi birçok olumsuz ve kötü davranışı, İslamiyet adına yaptıkları vurgusunun öne çıkarılmıştır. Dizide temsil edilen terörist karakterler, şiddet ve suç eğilimli olarak gösterilmişlerdir. Kendi kuralları ve yasalarına göre hareket eden, sivil vatandaşlardan vergi olarak para alan İŞİD terör örgütünün temsilcileri, Hilafetin bir gün kazanacağı ve Hilafet dışında bütün dünyada her şeyin kötü olacağına inanmaktadırlar. Dizideki başrollerden biri olan Lena’nın İslam’ı kabul etmesinin hemen ardından, kendisini teröristlerinin arasında bulması ve Hilafet için çalışmaya başlaması, dizi aracılığıyla Müslüman olma, daha doğrusu İslam’ı benimseme durumunun, terörist olma sonucunu doğuracağı mesajı verilmektedir.

Dizinin içeriğinde, İslam’ın “iyi/geleneksel” ve “kötü/radikal” İslam ikili karşılaştırmasında sunulduğu görülmüştür. “Geleneksel İslam” kavramı Rusya’da ilk kez, 1990’larda İslam’ın radikal yorumunu barışçıl olandan ayırmak amacıyla kullanılmaya başlanmıştır. Rusya’daki müftülerin yanı sıra yetkililer ve yayıncılar tarafından da benimsenmiş ve post-Sovyet müminlerin hedef kitlesine yönelik olan bu kavram, zamanla yayılıp yerleşmiş ve varlığını sürdürmüştür. “Geleneksel olmayan İslam” kavramı ise, muhaliflerin dini görüşlerini karakterize etmek için kullanılmıştır (Habibullina,

2021, s. 168). Dolayısıyla geleneksel İslam, halk gelenekleri olarak tanımlandığını, bazılarında göre ise, fıkıh hükümlerine bağlı olma, iyiliği tercih etme, çoğunluğun görüşüne saygı gibi ortak ilkelerden hareket eden Müslümanların inancı olarak anlaşıldığını ifade edilmekte, kelime-i şahadet getirmek, İslam inancını övmek, namaz kılmak örtünmek gibi dini pratikleri ifade etmektedir. Ölçülü” – “iyi” Müslümanlar, yaşadıkları ülkelerin iç ve dış politikalarını destekleyen, uygulamalarını kabul eden kişiler olarak tanımlanmışlardır (Dobayev, Şüküna, 2019, s. 27).

Dizide 5 paragrafta, 4 satırda ve 1 kelimedede geleneksel İslam koduna rastlanılmıştır. Dizide göze çarpan geleneksel İslam temsilleri, Moskova camisinin minaresindeki hilalin zumlanarak gösterildiği, Lena'nın İslam'ı kabul ettikten sonra başörtüsünü takıp Moskova'da rahatça gezdiği, Amina'nın da saçının örtülü olarak Moskova'da bulunduğu ve Moskova'daki cami imamının Lena'nın bulunması için çaba harcadığı sahnelerde görülmektedir.

Dizide Lena'nın Kur'an ve İslam hakkındaki konuşmasında Geleneksel (İyi) İslam şöyle olumlanmaktadır:

Biliyor musun, ben Liva'da yaşarken çok hoşuma gidiyordu (orada yaşamak). O kadar hoşuma gidiyordu ki Arabist olmaya karar verdim. Doğu'da yaşamak ve çalışmak istiyorum. Kur'an'ı kendim öğreniyorum. Bu, İncil kadar bilge bir kitaptır.

Lena'nın babası, Moskova'daki Müslüman ibadet yerlerin etkileyici sayıda olduğunu şu cümle ile dile getirmiştir:

Moskova'da altı büyük cami ile yaklaşık 100 İslam ibadet evi bulunmaktadır.

Dizide, geleneksel olarak tanımlanan İslam dinine ve Müslüman olma durumuna olumlu bakış açısıyla yaklaşmıştır. Bununla birlikte, Rusya'daki İslam'ın devlet ve iktidar ile uyum sağladığı fikri yansımış olduğunu söylemek mümkündür. Kaybolan Lena'yı bulabilmek için bu imamın geleneksel İslam dinini temsil eden biri olarak Lena'nın babasına, Rusya Milli İstihbarat Teşkilatına başvurmayı önermesi ve her türlü yardım yapacağına söylemesi, geleneksel İslam'ın devlet ile iş birliği içinde olduğunu göstermektedir.

Geleneksel İslam temsillerinin de dizi içinde görünür olması, Rusya'da yaşayan Müslümanlara ve İslam inancına saygı duyulduğu izlenimi verebilmektedir. Ancak, geleneksel İslam temsillerin az sayıda yer alması ve dizi boyunca asıl vurgunun radikal olarak gösterilen İslam'ın üzerinde kalması bu izlenimin üstüne örtmektedir. “Kıyısında” dizisinin bütününe bakılırsa, hiçbir bölümde herhangi bir terör örgütünün isminin geçmemiştir. Teröristlerin defalarca Hilafet'in kurulması için çabaladıkları dile getirilmeleri; olayların Suriye'de geçmesi; Rusya'nın topraklarında faaliyetleri yasaklanan terör örgütleriyle iş birliği yapanların, insanları Hilafet'e göndermesi ile ilgilenen kişilerin RMİT (Rusya Milli İstihbarat Teşkilatı) tarafından takip edilmesi ve tutuklanmaları için planların kurulması, onlardan “radikal bir duruş sergileyenler”, “aşırılık yanlısı” şeklinde bahsedilmesi; Rus hava güçleri tarafından Suriye'deki teröristlerin kara hedeflerine hava operasyonlarının düzenlenmesi gibi dizideki bütün bu göndermelerin IŞİD örgütüne işaret ettiği düşünülmüştür. Bu nedenle, radikal İslam olarak tanımlanan IŞİD kimliği ayrı bir kod olarak oluşturulmuştur. Bu bağlamda, radikal olarak gösterilen İslam'ı temsil eden Hilafet tasvirleri, IŞİD terör örgütü üyelerinin uyguladıkları politika, taktikler, sözleri, düşünceleri, planları, şiddet dışındaki davranışlar bu kod altında yer almıştır. Dizideki diyaloglar incelendiğinde, IŞİD kimliği koduna 6 satır, 15 paragrafta bu koda rastlanmıştır.

Dizi aracılığıyla, teröristlerin Müslüman olmaları nedeniyle İslam ve terörizmi aynı kefeye koyan bir yaklaşımın öne çıkarıldığı görülmüştür. Böylece, dizi üzerinden İslam'ın her türlü suça, zalimliğe, haksızlığa müsaade ettiği algısı oluşturulmaktadır. İslam dini, terörün kaynağı olarak sunulmuştur. İslamofobi ile ilgili çalışmalarda öne çıkan terörist, ayrılıkçı, radikal kelimeleri dizi genelinde çokça görülmesi de, İslam dini ve Müslümanlara yönelik ötekileştirme biçimlerine, dizi içindeki diyaloglarda sıkça rastlanılmıştır. Müslüman olarak “öteki”lerin tekinsizliği nedeniyle

Müslümanlarla sade Rus halkının arasına mesafe koymaları gerektiği diyaloglarda sıklıkla vurgulanmıştır.

Öteki olarak “Müslüman” koduna, diyaloglarda 10 satır ve 5 paragrafta rastlanılmıştır. Dizide, Müslümanları ötekileştirme temsilleri, Lena’nın annesiyle olan diyaloglarında görülmüştür. Annesi, çocuk iken vaftiz edilen ancak kiliseye gitmeyen kızının bir Müslüman olmasını aklını yitirmek, çılgınlık olarak tanımlamıştır. Libya’da Müslüman aile yapısını ve yaşamını gören Lena’nın annesine göre, Müslüman ailelerin farklı yapıya sahip olması, birkaç eşlerin olması, kadınların çalışmaması, sadece yüzünü açık bırakarak giyinmesi, İslam dininde kadınların insan yerine koyulmadığı anlamına gelmektedir. Annesi kızı için aynı kaderi istememektedir. Lena’nın direnmesi neticesinde, Lena’nın annesi kızının başörtüsünü yere fırlatarak, Lena’ya bir tokat atmıştır. Lena’nın annesi bir Müslüman ailesini şu şekilde tanımlamıştır:

Bunlar başka dünya insanlarıdır. Bunların ailelerin yapısı farklıdır. Birkaç eşleri vardır. Kadını insan yerine koymuyorlar. Bu saçmalık değil, rahatsızlık veren bir gerçektir.

Dizide, teröristlerin suç ve kötü eylemlerini İslam dinine ait ritüeller eşliğinde gerçekleştirildiği tespit edilmiştir. Bununla birlikte, Allah’ın isminin dizide kullanıldığı yerler, cinayet, canlı bomba, yalan, rüşvet gibi Allah’ın ismiyle bağdaşmayacak olumsuz durumlar içinde kullanılmıştır. Böylelikle İslam inancı, güzel ahlakı öğütlemesine rağmen kötülüklerin kaynağı olarak sunulmuştur. Radikal İslam olarak sunulan IŞİD kimliği, İslam-şiddet ilişkisi üzerinden İslam inancını temsil eden unsurlarla birlikte sunulmuştur.

İslam-Şiddet ilişkisi kodu altında deşifre edilen tüm diyaloglarda toplam 94 kere rastlanmıştır. İslam-Şiddet ilişkisi kodunun Müslüman olarak gösterilen IŞİD örgütü üyeleri tarafından yapılan psikolojik, fiziksel ve cinsel şiddet olmak üzere üç unsur etrafında dönmektedir. Dizide, İslam ve Şiddet kodunun alt kodlarından olan psikolojik şiddet 50 kez görülmüştür. Psikolojik şiddet içinde dizide en çok teröristlerin kendi çıkarları için zor kullanma /suça yönelttiği görülmüş bu kod metin içinde 25 yerde geçmiştir. Bunlardan başka tehdit/korkutma kodunun 17 kez, nefret kodunun 8 kez dizi içinde kullanıldığı tespit edilmiştir. Dizide şiddetin başka bir biçimi olan fiziksel şiddetin de 34 yerde geçtiği görülmüştür. Fiziksel şiddetin esir tutma, cinayet ve darp olaylarıyla bir arada olduğu tespit edilmiştir. Fiziksel şiddetin en çok 17 kez esir tutma biçimde gerçekleştiği görülmüştür. Cinayet olayları 10 kez ve darp olayı ise dizide 7 kez geçmiştir. Cinsel şiddet koduna 10 yerde rastlanılmıştır. Dizinin incelenen bölümleri boyunca, Müslüman olarak gösterilen kadınların nefret, acımasızlık, zalimlik gibi niteliklerle temsil edildikleri görülmüştür. Müslüman kadınlar, eşlerinin uyguladığı kötü muameleye itaat etme, zulme boyun eğmeleri, çok eşliliğin kabullenilmesi gibi durumlar içinde sunularak, İslam dininde “kadının yeri küçümsenerek” gösterilmiştir. Müslüman erkekler ise, acımasızlık, zalimlik, umursamazlık, soğukkanlılık, şevhet düşkünü gibi niteliklere sahip olarak resmedilmiştir.

Dizide Müslüman olarak gösterilen teröristler tarafından gerçekleştirilen cinayetlerin tasvir edilmesi, sırasında Müslüman teröristler tarafından sergiledikleri acımasızlık, umursamazlık, zalimlik gibi özelliklerin Müslümanların ayrılmaz olan niteliklerinden oldukları bir anlayışı yansıtmaktadır. Yani içerikte fiziksel şiddetin cinayet biçiminin İslam’la birleştirme çabasının olduğu belirlenmiştir. Bu bağlamda, İslam’ın şiddet yanlı bir din olduğu fikri izleyicilerin zihnine yerleştirilmektedir.

İslamofobi ve zenofobinin mevcudiyetini temsil eden ötekilik temasına içerikte yer verildiği tespit edilmiştir. Öteki olarak Müslümanları terörist ailelerini ve göçmenleri temsil eden bireyler gösterilmiştir. Öncelikle İslam inancını belli etme çabalarına (İslam’ı kabul etmek, başörtüsünü takmak, camiye gitmek) olumsuz bir şekilde yaklaşılmış ve bu dini ritüeller engellenmeyi gerektiren unsurlar olarak sunulmuştur.

“Kıyısında” dizisinde, 28 yerde “ötekileştirme” kodu tespit edilmiştir. Dizide ötekileştirmenin, “öteki Müslüman”, “öteki terörist”, “öteki yabancı” olmak üzere 3 biçimde gerçekleştiği görülmüştür. “Öteki Müslüman” kategorisinin diğer ötekileştirme kategorilerine göre en yoğun bir biçimde olduğu temsil edildiği bulgulanmıştır. Öteki Müslüman olarak koduna 10 satır ve 5 paragrafta rastlanılmıştır.

“Öteki terörist” ise dizi diyalogları boyunca 5 paragraf, 3 satırda geçtiği gözlemlenmiştir. “Öteki terörist” kodunun Amina’nın ailesi üzerinden dile getirilmiştir. Eşi öldürülmüş, kayın biraderi sakat kalmış, Amina’nın yaşadığı yerde insanların ona ve oğlu İlyas’a karşı sözleri ve davranışları oldukça acımasızdır. Çocuklar İlyas’a terörist çocuğu diye zorbalık yapmakta, evden çıkmasını engellemekte, çıktığı zaman yakalayıp dövmektedirler. Amina ise, komşularından olumsuz sözler işitmekte, aşağılamalara maruz kalmaktadır.

Komşu çocuklar İlyas’ı istemedikleri şöyle ifade etmişler:

Burada çakalların değil, insanların yaşadığı yerdir.

Bu tavır İlyas’ın şu sorusuna sebep olmuştur:

Bizi de babamı öldürdükleri gibi öldürecekler mi anne?

Durumun farkında olan kayın biraderi Amina’nın durumunu şöyle betimlemiştir:

Seninle selamlaşmıyorlar, mağazada alışveriş yapmana izin vermiyorlar, dolmuşu bindirmiyorlar, sabretmeye devam edersen yarın taşlamaya gelirler.

Görüldüğü gibi, aslında suçu olmayan kişiler bile, kendileri Müslüman oldukları için ve yakınları terörist olduğundan için dışlanma, ötekileştirilme davranışlarına maruz bırakılıp kötü muameleler görmektedir. Bu kişiler toplum tarafından dışlanması gereken bireyler olarak tasvir edilmiştir.

İçerikte “militan” sözcüğünün 3 kez, “terörist” kelimesinin 10 defa, “haydut” sözcüğünün 1 kez kullanıldığı tespit edilmiştir. Sivil Müslüman halk için sadece 1 kez “militan” kelimesi Amina’nın komşusu tarafından kullanılmıştır. Ötekilik kategorisi altında öne çıkan bir diğer ötekileştirme biçimi ise “öteki yabancı”dır. Dizinin içeriği incelendiğinde; 3 paragraf, 1 satırda, İslam kimliğine sahip kişiler “öteki yabancı” olarak gösterilmiştir. Teröristlerin aile fertlerinden suçu olmayanlar bile terörist yakınları olduklarından dolayı dışlanmış, ötekileştirilmiş, kötü ve potansiyel terörist muamelesi görmüşlerdir. Rusya’da göçmenlere karşı insanların olumsuz tutumu, yabancılara hitaben aşağılayıcı “çurka” kelimesinin 3 kez kullanılması dizide kullanılmasında ortaya çıkmıştır. Dizide, ötekileştirme biçimleri olan, bir grubun aşağılığı /yetersizliği hakkında ifadeler, bir grubun suçluluğuna ilişkin iddialar, “biz” ve “onlar” ikiliği, dizide Müslümanları temsil eder şekilde gösterilen radikal terör örgütleriyle, Müslüman olan Rus kadın kahramanlar üzerinden kurulmuştur.

Sonuç

“Kıyısında” dizisinin, İslamofobik unsurlar barındırdığı, terör örgütü olan IŞİD üzerinden İslam dininin ve Müslümanların temsil edildiği sonucuna varılmıştır. Dizi aracılığıyla, IŞİD örgütü üyelerinin faaliyetleri, suçları, hayat tarzları, davranışları, İslam dinine ve Müslümanlara mal edilmiştir. İslamofobik söylemler, IŞİD örgütü üzerinden, kişisel ve ahlaki olmayan davranışların İslam’a mal edilmesi yolu ile ortaya çıktığı görülmüştür. İslamiyet vurgusunun teröristlerin dindarlığın üzerinde yapılması ve terörizmin açıkça İslam dininden güç aldığı gösterilmesi, İslamofobik fikir ve duyguların dizi aracılığıyla meşrulaştırmasını ve teşvik edilmesini sağlamıştır. Herhangi diğer bir ideolojik süreç gibi, İslamofobi’nin yeniden üretimi de sadece iyi finanse edilmiş propaganda örgütleri tarafından bilinçli ve stratejik olarak uygulanan bir faaliyet değildir. İslamofobi, sadece radikalleşme ve aşırılık sözcüklerin anlamlarının altında yatan bireysel terör eylemlerinden duyulan korku da değildir. Aynı zamanda bir aktörün hegemonyasına karşı olan ve

siyasetle ilgilenen bir Müslüman nüfusun ve ırkçılığa maruz bırakılmış popülasyonlarının, egemen olan toplum içinde güçlü bir kamusal alan olarak ortaya çıkmasından endişe duyulmasıdır. İslam’ın yorumlanmasına bağlı olarak ortaya atılan terör eylemleri, Müslümanlar tarafından gerçekleştirilmeyen siyasi şiddet eylemlerini bile içine alabilmektedir. Batılı toplumların Teröre Karşı Savaş’taki ulusal güvenlik gözetleme uygulamalarını düzenleyen “radikalleşme” kavramı, Müslüman nüfusa yaklaşım tarzını belirleyen ana kavramlardan biri olmuştur.

Önceki çalışmalara paralel olarak, bu çalışmada da medya söyleminin “öteki Müslüman” imajının ortaya çıktığını ve oluşturulmasında İslam’ın “kötü” radikal ve “iyi” geleneksel İslam ikiliği içinde işlendiği ortaya çıkarılmıştır. Dizi aracılığıyla, terör örgütü IŞİD’in kurallarının, İslam dininin gerekleriyle, teröristlerin ise Müslümanlar ile bir arada tutulması; İslam dinine ve Müslümanlara karşı önyargıları, korkuyu ve olumsuz duyguları tetiklemektedir. Rus halkı tarafından en çok takip edilen dizilerden biri olan “Kıyısında” dizinin, Rusya’da yükselen İslamofobi’nin bir yansıması olduğu görülmüştür.

Rusya’da yükselen İslamofobi’yi önleyebilmek için, İslamofobi’nin birlikte yürüdüğü yabancı düşmanlığı, farklılığı karşı tahammülsüzlük gibi olguların aşılabilmesi için iktidarın konuyu önceliğine alan politikalar üretmesi gerekmektedir. Bu bağlamda, Radikal İslam’ı İslam Dini olarak tanıtan programları göstererek var olan korkuyu pompalamak yerine, İslam dinini tanıtan, anlatan dizi, program ve film gibi içeriklerin televizyonda yer almasına önem verilebilmektedir. Rusya’daki Müslüman sivil toplum kuruluşlarıyla işbirliğine gidilerek farklı inanç mensubu kişiler sempozyum, film gösterimi, konferans gibi etkinlikler gerçekleştirilerek farklı kültürlerin ve dinlerin kaynaşması gerçekleştirilebilir. Yine, Rusya’daki Müslüman örgütlerinin ve devletin çabasıyla, İslamofobi’ye karşı bir kamusal alan yaratılabilecektir. Ayrıca, farklı ülkelerde medyadaki İslamofobi’yi izleyen örgütler bulunmaktadır. Medyada üretilen İslamofobik temsillerle ilgili araştırmalar teşvik edilebilir, araştırma sonuçları kamuoyuyla paylaşılabilir.

Kaynakça

- Akhiyadov, M. (2020). Kuzey Kafkasya Raporu: Kafkasya’da Din, siyaset ve etnisite. *İnsamer, Araştırma*, 111, 1-46.
- Allen, C. (2016). Still a challenge for us all? The Runnymede Trust, Islamophobia and policy. *İçinde Religion, Equalities, and Inequalities* (ss. 141-152). Routledge.
- Almazova, L.I & Ahunov A.M. (2021). V poiskakh traditsionnogo islama» v Tatarstane: Mezhdunaratsional’nym proyektom i universalistskimi teoriyami// İslam, imeyushchiy mirnuyu i dobroyu sushchnost. *İçinde Diskurs o traditsionnom islame v srede tyurok-musul’man yevropeyskoy chasti Rossii i Kryma / Kollektivnaya monografiya* (ss. 15-68). Moskva.
- Anderson, I. C. and Said, E. (1977). *Orientalism*. New York: Penguin.
- Artamonova, Y. A. (2012). İslamskiy faktör v obschestvenno-politicheskoy zhizni sovremennoy Rossii. *Vestnik ÇelGU*, 33(287), 60-63. Geliş tarihi gönderen <https://cyberleninka.ru/article/n/islamskiy-faktor-v-obschestvenno-politicheskoy-zhizni-sovremennoy-rossii/viewer>
- Bakali, N. (2016). *Islamophobia: Understanding anti-Muslim racism through the lived experiences of Muslim youth* (C. 5). Springer.
- Baltacı, A. (2018). Nitel araştırmalarda örnekleme yöntemleri ve örnek hacmi sorunsalı üzerine kavramsal bir inceleme. *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 7(1), 231-274.

- Baş, T. ve Akturan, U. (2017). Sosyal bilimlerde bilgisayar destekli nitel araştırma yöntemleri. *Ankara: Seçkin Yayıncılık*, 3.
- Bekkin, R. İ. (2021). İslam, imeyushchiy mirnuyu i dobruyu sushchnost'. İçinde *Diskurs o traditsionnom islame v srede tyurok-musul'man yevropeyskoy chasti Rossii i Kryma / Kollektivnaya monografiya* (ss. 15-68). Moskva: Novoye literaturnoye obozreniye.
- Braun, V. and Clarke, V. (2019). Psikolojide tematik analizin kullanımı. *Journal of Qualitative Research in Education*, 7(2).
- Dobayev, I. ve Şükina, Ye. (2019). İslamofobiya v Rossii: İstoki i sovremennoye sostoyaniye// byulleten. *Rossiya i musul'manskiy mir*, 24-41. <https://doi.org/10.31249>
- Erdoğan, İ. (2003). *Pozitivist metodoloji: Bilimsel araştırma tasarımı, İstatiksel yöntemler, Analiz ve yorum*. Erk.
- Fukuyama, F. (2005). *Tarihin sonu mu?* İstanbul: Vadi.
- Gibadullin, R. (2017). İzucheniye i preodoleniye antiislamskikh stereotipov v sovremennykh smi kak problema profilaktiki ekstremizma. İçinde *Rossiyskiy islam v transformatsionnykh protsessakh sovremennosti: Novyye vyzovy i tendentsii razvitiya* (ss. 120-129). Ufa: Dialog.
- Gökçe, O. (2006). *İçerik analizi: Kuramsal ve pratik bilgiler*. Siyasal kitabevi.
- Günay, N. (2010). Luther'in İslam algısı. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24(1), 75-110.
- Habibullina, Z. (2021). Traditsionnyy islam v diskurse religioznykh ob'yedineniy, natsional'nykh organizatsiy i gosudarstvennykh struktur Respubliki Bashkortostann// «İslam, imeyushchiy mirnuyu i dobruyu sushchnost'. İçinde *Diskurs o traditsionnom islame v srede tyurok-musul'man yevropeyskoy chasti Rossii i Kryma / Kollektivnaya monografiya* (ss. 206-240). Novoe literaturnoe obozrenie.
- Huntington, S. P. (2017). *Medeniyetler çatışması*. İstanbul: Vadi.
- Iqbal, Z. (2019). *Islamophobia: History, context and deconstruction*. SAGE Publishing India.
- Ivanov, A. S. and Vertinskiy A.V. (2019). Rol' SMI v formirovanii islamofobii. *Vestnik nauchnoy assotsiatsii studentov i aspirantov istoricheskogo fakul'teta Permskogo gosudarstvennogo gumanitarno-pedagogicheskogo universiteta*, 1(15), 256-263.
- Kalın, İ. (2016). *Ben, öteki ve ötesi, İslam-Batı ilişkileri tarihine giriş* (3.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Kalın, İ. (2019). *İslam ve batı* (13. bs). Ankara: İsam Yayınları.
- Kirman, A. (2010). İslamofobinin kökenleri: Batılı mı Doğulu mu? *Journal of Islamic Research*, 21(1), 21-39.
- Lewis, B. (1990). The roots of Muslim rage. *The Atlantic Monthly*, 266(3), 47-60.
- Malahov, V. and Letnyakov D. (2018). İslam v vospriyatii rossiyskim obshchestvom: Sravnitel'no-politicheskii aspekt. *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom.*, 2(36), 248-271. Geliş tarihi gönderen <https://cyberleninka.ru/article/n/islam-v-vospriyatii-rossiyskogo-obshchestva-sravnitelno-politicheskii-aspekt>
- Malahov, Yu. I. (2017). İslamofobiya i drugiyе faktory radikalizatsii obraza musul'manina v rossiyskom obshchestve. *Obrazovaniye i dukhovnaya bezopasnost.*, (2), 42-46.
- Malaşenko, A. (2007). *İslam dlya Rossii*. Mosk. Tsentr Karnegi. İçinde *Rossiyskaya politicheskaya entsiklopediya (ROSSPEN)*.

- Mikhaylova, E., Getskina, I., and Shpareva, G. (2020). *Lingvoconcept "Fear" In Modern English and Russian Mass Media Discourse*. 411-414. Atlantis Press. <https://doi.org/10.2991>
- Olgun, C. K. (2008). Nitel araştırmalarda içerik analizi tekniği. *Sosyoloji Notları*, (5), 22-26.
- Ragozina, S. (2018). Zashchishchaya «traditsionnyy» islam ot «radikal'nogo»: Diskurs islamofobii v rossiyskikh. *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, 2(36), 272-299.
- Runnymede Trust, I. (1997). *A Challenge for Us all: Report of The Runnymede Trust Commission on British Muslims and Islamophobia*. London: Runnymede Trust.
- Said, E. (1989). *Oryantalizm: Smrgeciliğin keşif kolu* (S. Ayaz, ev.). İstanbul: Pınar Yayınları.
- Said, E. W. (2017). *Medyada İslam gazeteciler ve uzmanlar dünyaya bakışımızı nasıl belirliyor?* İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Samoilenko, S., Logunova, O., Davydov, S., and Shiraev, E. (2019). *The Mediated image of Islam and ISIS in US and Russian newspapers as a reflection of anti-terrorist policies*. Geliş tarihi gönderen https://www.academia.edu/36069205/The_Mediated_Image_of_Islam_and_ISIS_in_U_S_and_Russian_Newspapers_as_a_Reflection_of_Anti_Terrorist_Policies
- Sidorov, D.V. (2014). İslamofobiya sovremennoy Rossii//Nauchno-analiticheskiy zhurnal Obozrevatel. *Observer*, 5(292), 34-41.
- Sotniçenko, A. A. (2008). İslamofobiya v sovremennoy Rossii. *Istoriya vozniknoveniya i sovremennoye sostoyaniye. Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta*, 6(1), 33-44.
- Sotniçenko, A. A. (2012). *İslamofobiya v Rossii: Vozniknoveniye i Osnovnyye Tendentsii Razvitiya*. Geliş tarihi gnderen http://isamveri.org/pdfdrg/D226859/2012/2012_SOTNICENKOA.pdf
- Suslova, M.N. (2012). *Liyanie politicheskikh usloviy na dinamiku ksenofobii v Rossii i SSHA* (Dissertatsiya na soiskaniye uchenoy stepeni kandidata politicheskikh nauk / Nats. issled. un-t "Vyssh. shk. ekonomiki"). Dissertatsiya na soiskaniye uchenoy stepeni kandidata politicheskikh nauk / Nats. issled. un-t "Vyssh. shk. ekonomiki", Moskva. Geliş tarihi gönderen <https://elibrary.ru/item.asp?Id=19389329>
- şagaviyev, D. (2021). Ponyatiye lyudi Sunny i soglasiya obshchiny» («akhl as-sunna va-l-dzhama'a») i Groznenskaya fetva // «İslam, imeyushchiy mirnyuyu i dobruyu sushchnost'. İçinde *Diskurs o traditsionnom islame v srede tyurok-musul'man yevropeyskoy chasti Rossii i Kryma / Kollektivnaya monografiya* (ss. 69-111). Moskva: Novoye literaturnoye obozreniye.
- Taylan, A. (2015). Nitel ve nicel araştırmalarda evren ve örneklem seçimi ve sorunlar. *İletişim Araştırmalarında Yöntemler Uygulama ve örneklerle içinde*, 47-83.
- Taylan, H. H. (2011). Sosyal Bilimlerde kullanılan içerik analizi ve söylem analizinin karşılaştırılması. *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1(2), 63-76.
- Uzunçayır, C. (2014). Göçmen karşıtlığından İslamofobiye Avrupa aşırı sağı. *Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi*, 2(2), 131-147.
- Valiahmetova, G. N. and Klimova T. S. (2015). Supergeroi-musul'mane: Komiksy protiv islamofobii radikal'nogo islamizma. *Ural'skoye vostokovedeniye : mezhdunarodnyy al'manakh*, 6(190-201).

Son Notlar

¹ Bu çalışma, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tarafından Temmuz 2022'de kabul edilen 'Rus medyası ve İslamofobi: 'Kıyısında' ('Na krayu') dizisinin İslamofobik temsillerinin incelenmesi' başlıklı tezden türetilmiştir.

Russian Islamophobia: Investigation of Islamophobic Representations in TV Series 'Na Krayu'

Çilem Tuğba KOÇ
Yuliya YAŞAR

Extended Abstract

'Islamophobia', defined as dread of Islam, may also appear in the form of intolerance / opposition / hostility towards Islam and Muslims. Literature review shows that academic studies related to Islamophobia have primarily focused on the phenomenon of Islamophobia in Europe and America. However, it has been seen that knowledge about the prejudice against Muslims in other countries including non-Muslim ones remains limited. This study differs from others in Turkey in that it is the first to examine the phenomenon of Islamophobia in Russia. Due to the crisis, including the Iraq war (1991), the Chechen war (1994-1996), Tajikistan's civil wars, and the 9/11 attacks, the number of films and television shows targeting Muslims and portraying them as enemies has recently increased. This paper addresses serials containing negative representations of Muslims in Russian media. The eight-episode "Na Krayu (On the edge)" series was preferred for the analysis owing to Islamophobic features that it possesses. Its recent shooting time, broadcast on the popular Russian federal television channel, high view rate on YouTube and a large number of comments with Islamophobic content played the vital role for the selection as well.

The article's primary aim is to reveal how the Russian media uses faith-based prejudices and Islamophobic stereotypes regarding Islam and Muslims that seem to be unique in Russia by means of serials. Islam in Russia is addressed in two ways. The first is Wahhabism or 'bad Islam' (foreign Islam), which means fundamentalism, radicalism and represents extremism. The second is 'good Islam', which is defined as 'traditional Islam' in a positive context. It should be emphasized that Islam is presented in so-called forms of Islam via terms 'Moderate' and 'Radical', despite the fact that these phenomena are not at all forms of Islam, and that because of the 'Radical' tag Islam is considered to be associated with aggressive politicized Islamic movements.

In the analysed "Na Krayu (On the edge)" series traditional-radical Islam dichotomy, as it is perceived in Russia, has been encountered. In its episodes 'Traditional Islam' representations are present (audible and visible), which results in the impression that Muslims and the Islamic faith are respected in Russia. However, a small amount of 'Traditional Islam' representations and the series' overall emphasis on Islam, portrayed as radical, suppress this impression. Islamic radicalism is depicted by mean of ISIS identity, whose elements representing the Islamic faith highlight relationship between Islam and violence. Analysis of lifestyle and conduct of the depicted terrorists, whose religion is shown as Islam, sheds light on the fact that they are criminals and violent militants operating and behaving according to the norms approved by ISIS, not according to the principles of Islam. However, individuals perceiving Islam through this series learn about and treat this religion and Muslims via these misrepresentations. Display of the murders committed by terrorists portrayed as Muslims in the series reflects an understanding that the ruthlessness, indifference and cruelty are among inseparable qualities of Muslims. The fact that terrorists are Muslims is stressed in the series, disclosing an approach that puts Islam and

terrorism on the same scale. Thus, this series creates the impression that Islam tolerates all kinds of crime, cruelty and injustice. Moreover, Islam is portrayed as the source of terrorism.

As far as Muslim females are concerned, throughout the series' episodes women portrayed as Muslims are represented with negative character traits such as hostility, brutality and inhumanity, which is likely to mislead people's attitude towards them. Besides, through putting Muslim women in situations such as submitting to harassment and tolerating polygamy, the "women's place" in Islam is shown to be underestimated. All in all, there has been seen an attempt to tie physical violence to Islam. In this context, the idea that Islam is a violent religion has been transmitted into the minds of the audience.

Even though the labels like terrorist, separatist and radical widely encountered in research on Islamophobia do not appear regularly throughout this series, forms of marginalization of Islam and Muslims are frequently encountered in its dialogues. The attitude to Muslims as 'the others' has been stated repeatedly as well as a call for or message of keeping Muslims at a distance. It has been observed in the serial that Islam is practiced primarily through religious rituals such as calling upon Allah and recitation of the name of Allah, introduction of the Martyrdom, recitation of the adhan and the Qur'an. However, it has been revealed that the terrorists' crimes and evil acts were committed within the frame of Islamic religious rituals. Events like a murder, a suicide bombing, lie and bribery that are incompatible with Allah's name, nevertheless, take place in the series when Allah's name is mentioned. Thus, although advising high morality, Islam in the series is depicted as the cause of evil. Those efforts to display Islamic rituals in the series in that way have been viewed unfavourably and those religious rites have been considered as components to be avoided in this content.

The theme of otherness, which depicts the existence of Islamophobia and xenophobia, has been determined to be present in the content. As the others, individuals representing Muslims, terrorist families and immigrants are shown. Negative attitude of people towards immigrants in Russia and usage of the derogatory word "çurka" addressing foreigners emerged in this TV series. In addition to that, expressions about a group's inferiority / inadequacy, allegations about a group's guilt and the duality of 'us' and 'them' being forms of marginalization, were employed to emphasize otherness.

Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı/ Contribution of Authors

Yazarların alışmadaki katkı oranları eşittir.

The authors' contribution rates in the study are equal.

ıkar atışması Beyanı / Conflict of Interest

alışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile ıkar çatışması bulunmamaktadır.

There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy

Bu makale iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement

Bu alışmada “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi” kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.

In this study, the rules stated in the “Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive” were followed.



MEDİAD

Medya ve Din Araştırmaları Dergisi | Journal of Media and Religion Studies

ARAŞTIRMA MAKALESİ | RESEARCH ARTICLE

Aralık 2022, 5(2), 367-385

Geliş: 01.11.2022 | Kabul: 19.12.2022 | Yayın: 30.12.2022

DOI: 10.47951/mediad.1197902

Traces of Western Philosophy in the Media's Islamophobia Discourse¹

Fatma Betül AYDIN VAROL*

Abstract

Islamophobia, which started with the first emergence of Islam but has become a common concept, especially after the September 11 attacks, is one of the most common forms of discrimination that Muslims are subjected to today. Although it means fear of Islam, Islamophobia refers to unfounded fear. The media plays an important role in spreading and reinforcing this fear or prejudice. Islamophobia, which is usually dealt with on a theological basis in the studies carried out, actually has philosophical foundations and this has a more ancient history than theological foundations. So much so that when we look at the anti-Islamic content produced in the media, it is seen that there is a great similarity with the descriptions in Western philosophy. For example, in addition to similar depictions such as Islam being a "religion of the sword", which is constantly associated with terror, the fact that Islam is a religion that emerged from Eastern society has led to a philosophical depiction mixed with orientalist images. This study, in which the document analysis method is used, reveals that the Islamophobic discourses and representations produced by today's Western mainstream media organizations are very similar to the depictions and judgments about Islam and Muslims from the Medieval philosophy to the period of Western thought from the Age to the period of Western thought.

Anahtar Kelimeler: Islamophobia, Media, Western Philosophy

Medyanın İslamofobi Söyleminde Batı Felsefesinin İzleri

Öz

İslam'ın ilk ortaya çıkmasıyla başlayan, ancak özellikle 11 Eylül saldırılarından sonra yaygın bir kavram haline gelen İslamofobi, günümüzde Müslümanların maruz kaldığı en yaygın ayrımcılık biçimlerinden birisidir. Her ne kadar İslam korkusu anlamına gelse de İslamofobi, temelsiz bir korkuya gönderme yapmaktadır. İslam'a karşı bu korku ya da önyargının yaygınlaşmasında ve pekiştirilmesinde medya önemli bir işleve sahiptir. Yapılan çalışmalarda genellikle teolojik bir zeminde ele alınan İslamofobinin aslında felsefi temelleri de vardır ve bu, teolojik temellerden daha kadim bir geçmişe sahiptir. Öyle ki medyada üretilen İslam karşıtı içeriklere bakıldığında Batı felsefesinde de yer alan betimlemelerle büyük bir benzerlik olduğu görülmektedir. Örneğin sürekli terörle ilişkilendirilen İslam'ın "kılıç dini" olması gibi benzer tasvirlerin yanı sıra, İslam'ın Doğu toplumundan çıkan bir din olması, onun oryantalist imgelerle karışık felsefi bir şekilde betimlenmesini de beraberinde getirmiştir. Doküman analizi yönteminin kullanıldığı bu çalışma, günümüz Batılı ana akım medya kuruluşlarının ürettiği İslamofobik söylem ve temsillerin, Ortaçağ felsefesinden Çağdaş Batı düşüncesi dönemine kadar İslam ve Müslümanlara dair tasvir ve yargılarla büyük benzerlik gösterdiğini ortaya koymaktadır.

Keywords: İslamofobi, Medya, Batı Felsefesi

ATIF: Aydın Varol, F. B. (2022). Traces of Western Philosophy in the Media's Islamophobia discourse. *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi (MEDİAD)*, 5(2), s. 367-385.

* Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi, betulaydin@selcuk.edu.tr, orcid.org/0000-0003-4962-3690, Konya, Türkiye

1. Introduction

Islamophobia, which means fear of Islam, is one of the discriminatory practices that Muslims face in daily life such as politics, culture, and business life. This biased perspective towards the religion of Islam and Muslim societies clearly shows that Islamophobia, which has become an industry today, can find a ground for itself in every field.

Today, the Islamophobia industry is a formation of economic and politically-oriented circles funded by different institutions and organizations to increase anti-Islamism. Just as there is branching/specialization in an industrial formation, the media is responsible for the circulation of the Islamophobia discourse produced in this field. The media is one of the important tools in the production of the discourse of Islamophobia, which can be defined as the verbalization or writing of negative thoughts and images against Islam, and especially in the circulation of this discourse. Especially the Western European and US media play a leading role in the production of anti-Islamic discourse in the global media.

When we look at the studies on Islamophobia, which has a counterpart in social life as well as in the media, these studies mostly deal with Islamophobia by associating it with economic, political, sociological, and psychological areas, especially theological reasons. All these justifications are influential in the rise of Islamophobia, and these different elements make Islamophobia an interdisciplinary concept. However, Islamophobia is often omitted, in fact, has a philosophical background. So much so that when we look at Western philosophy, the famous philosophers whose names we often hear, except for the medieval Western philosophical period in which religion and philosophy were intertwined, attached special importance to the subject of religion, and in this context, they caused a negative corpus, especially about Islam, Muslims and the Prophet Muhammad. These negative discourses and images that emerged have been transferred from generation to generation and have settled in the collective memory, and their manifestations have manifested themselves in all areas of daily life and continue to do so.

2. Methodology of the Study

Although it literally means fear of Islam, it plays an important role in the media in the dissemination and legitimization of Islamophobia, which describes anti-Islamism, and in making it a part of daily life practices. In this context, although the discourses produced and constructed in the media are based on a theological opposition, it is seen that they have deeper meanings from a mental point of view. When we look at the philosophical or literary texts of Western thinkers, it is seen that there are negative comments, descriptions or insulting statements about Islam and Muslims.

This study aims to make the traces of the philosophical perspective behind the Islamophobia discourses produced in the media more pronounced. Document analysis was used as the method in the study. Document analysis, also called documentary browsing, is a data collection technique. This method involves the process of procuring sources, reading, taking notes, and evaluating them within the framework of a specific purpose (Karasar, 2008, p. 183–184). In the study, the chronology of facts and philosophical thought will be discussed in reverse. Accordingly, first, the practices of the media to produce Islamophobia discourse today will be mentioned, and then the philosophical ideas about Islam, the Prophet Muhammad, and Muslims in the philosophical periods of Western thought that differ in themselves (Classical Greek, Middle Ages, Modern West and Contemporary Western philosophy) will be discussed. Finally, the phases of Mentality, Time, and Space put forward by the view that bases the philosophical foundations of Islamophobia on the pre-Islamic basis since it is a “mentality” issue will be evaluated.

3. Islamophobia Production in the Media

Media in developed democracies such as Western countries; it is considered a fourth power after the legislative, executive, and judiciary. The fact that a major role is attributed to the media, which has important roles such as informing, entertaining, educating, socializing, and forming public opinion, stems from the fact that it creates awareness in people while informing them. The media, however, contributes to building people's knowledge by selecting information and highlighting events in various ways. Thus, the media increases the beliefs about events, rights, and mistakes, and the existing attitudes and thoughts about political leaders or groups (Gardner et al., 2008, p. 122). In this context, if viewers are accepted to believe that the news is 'authoritative', 'fast', 'realistic', and 'authentic', the reality of Islam becomes completely obscured by Islamophobic claims (Allen, 2001, p. 6). However, in the media, there are certain rules and traditions to move things forward in an understandable way. Therefore, it is these rules and traditions that shape the media product rather than the transmission of reality. As Said states (2008, p. 122), since these rules, which have been agreed upon without being explicitly stated, have been reduced to "news" and "stories" of reality too great to deal with, and since the media is striving to reach this audience, which it believes is governed by an exemplary assumption of reality, the picture of Islam will also be largely uniform, reduced in certain respects and monochromatic. The media, because it is a for-profit business, puts forward certain images of reality more than others; it does so within a political context that is activated and validated by an unconscious ideology, and the media spreads this political context without serious restraint or opposition.

Today, Muslims are generally represented in the media by negativities such as famine, war, poverty, and natural disasters. As Geisser (2010, p. 31) points out, although it is not easy to make an "objective" assessment of the role of the news media in the development and rooting of Islamophobia, the studies that have been put forward indicate that the mainstream media represents Islam and Muslims within the framework of incomplete, incorrect, or distorted realities. In fact, the Western media's prejudices against Islam and Muslims, which determine how we see the rest of the world, are neither the product of a post-September 11 phenomenon nor based solely on misinformation (Chaudhry, 2016, p. 10). So much so that Waardenburg started Islamophobia with the emergence of Islam in the 7th century and thus traces its origins back fourteen centuries (Waardenburg, 2011, p. 119). The representation of Islam and Muslims in the Western media traces its origins to Buehler, Renaissance Europe. According to Buehler, while most people in Renaissance Europe hated Islam, they admired the culture, knowledge, and artifacts of Islamic civilization. An important consequence of the literature of this period in relation to the Islamic world was to romanticize Muslims, to strengthen the charm of the East with exotic harem and mysterious palace rooms, a symbolized sensory culture surrounded by the concubines of the oriental man (2011, p. 641). Therefore, there are traces of the current historical perception of the West in the image, prejudice, enemy, or other conception created by the media.

This situation brings with it a one-sided and often irresponsible representation of Muslims in the media. Islamic symbols and figures are distorted and distorted not only on marginal websites but also in the mainstream media. In addition to media products such as news, discussion programs, films, etc., negative and ordinary expressions about Islam and Muslims are used in political and religious speeches (Kalin, 2016, p. 449). In the media, the association of Islam with violence leads to Westerners who do not have real and sufficient information about Islam and Muslims to be influenced by these publications and thus to Islamophobia. While Islam is identified with oppression and violence in the European media, Christianity is presented as the representative of tolerance and peace (Gökçe and Gökçe, 2015, p. 18). This situation causes an imbalance in the representation of the parties in the media.

With the influence of terrorist attacks and the rise of populist anti-immigrant politics, the representations of Muslim-immigrant groups in the media are framed around conflicts, political debates, and “integration” issues between different social and ethnic groups (Bennett et al., 2011, p. 29). In this context, it is conveyed through the media through the concepts of modernity that Islam is a religion that spreads with the sword and legitimizes violence, that Muslims are pro-terrorist groups. In other words, the negative concepts that are constantly repeated in the Western media, which tend to hold Muslims responsible for the terrorist acts taking place in the world, come to life in the minds of individuals who hear the concepts of Islam and Muslims in the axis of events such as blood, violence, and bombing, which leads to the formation of fear and anger about Islam and Muslims. Mosque attacks, violent acts against Muslims, and methods such as exclusion manifest themselves in the form of reflections of this anger (Hoppyar and Kepenek, 2016, p. 154). This form of depiction is constantly repeated by the media, and the discourses that are constantly repeated are embedded in the memory of the society and thus become a common opinion or prejudice. Prejudices that are not very open to change are embedded in individual memory and then in collective memory and are transferred from generation to generation by turning into a common belief (Gökçe and Gökçe, 2015, p. 19).

The reason why the Western media does not have a certain understanding of Islam is that the West has “its own” ‘experts’ (journalists, commentators, academics, etc.) who comment on Islam. However, the main problem in interpreting is that while the “West” represents itself, the West represents the “East”, so the “East” cannot represent itself (Saeed, 2007, p. 453). In this context, the representation problem of Muslims is one of the most common places in the Western media. As is known, newspapers, news, opinions, etc. do not occur naturally, but these media products emerge through the blending of human will, history, social situations, institutions, and professional customs. Although the media uses concepts such as impartiality, factuality, realistic news, and errorlessness, these may indicate intentions, but they are not achievable goals. Because reporters consciously do the work of determining what to reflect in the news and how (Said, 2008, p. 123). Because the media has its own agenda. Responsibility, accuracy, and authenticity can therefore be overshadowed by both news and media agencies, and even by other events and circumstances that may have a greater role in the overall order of their own governments (Allen, 2001, p. 8). That is, as Darnton put it (1975, p. 192), “The content of work shapes the content of news, and stories also take shape under the influence of hereditary techniques of storytelling.”

Today, the major media companies that broadcast globally are owned by westerners. For this reason, most third-world countries benefit from the news agencies of Western countries. In order for events taking place in third-world countries to reach Western agencies and be used by these agencies and their (rich) Western clients, the news must either be written by Western journalists or adapted to international (i.e. Western) agency forms (van Dijk, 2005, p. 353). While it is an ideological aspect of the work that even a news report about the third-world country finds its place in the Western media and is published, the use of marginalizing language is added to this in establishing the image of the other of the Western media. In other words, the Western media, with its reporting, sees the right to represent all non-Western others in the unilateral flow of international communication and thus gives its followers the opportunity to define the West that serves to distinguish it from them/others. In addition, the news media, beyond presenting a mere image, also serves to define and construct the viewer's/readers' own identities, reflecting fears, dreams, and desires about the other (Morley & Robins, 1997, p. 183). In this process of construction, the news media makes use of propositions, stories, images, representations, metaphors, and sets of meanings; thus, instead of passively watching and recording reality, while constructing it with discourses, the language of journalism can rarely remain within the limits of

professional ethical principles. The journalist constructs the reality of his discourse in the news and the subject of his discourse (Bezirgan Arar and Bilgin, 2009, p. 153–154).

Today, several media outlets provide the global news flow in the world. This is the mainstream media; It is limited to a few countries in America and Europe, and even Western countries such as Japan, New Zealand and Canada have almost no contribution to this global news network. It is possible to see Islamophobia not only in news content but also in all media content, traditional or new, from the cinema industry to advertisements, from computer games to social media. For example, on YouTube, where millions of videos circulate every day on social media, users make marginalizing statements and legitimize hate speech in the new public sphere (Kılıcı et al. p. 155). On Facebook, another social media platform, the word Muslim is used with the words barbaric, evil, fixed-minded, uneducated (ignorant), terrorist, harsh, crazy, wild, and desperate, and has been shown in studies. In the studies, Islam was also negatively characterized as the religion of terror, the religion that supports pedophilia, a totalitarian ideology, the cult of the devil, the belief in 'barbaric' and 'primitive' societies, the ideological weapon of war (Koç, 2018, p. 211).

It would be appropriate to put an additional emphasis on the film industry, which affects large masses. As Said points out, (2008, p. 28), anti-Islamism propaganda is also carried out in the film industry, which is part of the entertainment industry. Western film companies first isolate Muslims from human characteristics by blaming them for all evil in their big-budget films, and then it is shown that a fearless West cleanse all the villains one by one. American Professor Jack G. Shaheen (2003, p. 153–154) has investigated the influence of the images created about Muslims and Arabs in television programs and films and has reached striking conclusions. According to a study of Hollywood films, Shaheen (2003, p. 171) has examined more than 900 films, and through these common depictions, he has concluded that Arabs are portrayed as heartless, cruel, uncivilized, religious fanatics. Only five percent of films have shown normal human characters from Arabs.

The images and representations created in the media about Islam, and the language and discourse used affect the viewers and cause them to form several positive or negative stereotypes. It is possible to see the historical perspective of Western thought in the representations and discourses of the Western media towards Islam and Muslims. This approach of Western thought includes a purely philosophical approach as well as a theological philosophy.

4. Depictions of Islam and Muslims from Early Age Philosophy to Contemporary Western Philosophy

Although Islamophobia has been conceptualized in recent times, the fear of Islam that corresponds to the meaning of the concept goes back a long time. Whether it is looked at as the underlying cause(s) of the philosophical causes of anti-Islamism, whether it is seen as 'religion and religion' (Islam-Christianity), 'religion and geography' (Islam-Europe), or 'religion and ethnicity' (Islam-European) conflict, after all, Islam and the Muslims who implement this religion are the subjects of this conflict in the philosophical sense and this subject, It is a phenomenon that the Western tradition of thought has pondered from history to the present day.

When we look at the history of Islamophobia – as stated above – many researchers trace the origins of this phenomenon to the 7th century, when Islam first appeared. But there are views that trace the history of Islamophobia and the origins of its philosophy, a form of thought, back several centuries before the advent of Islam. Although the emergence of the other in Islam, brought about by Christianity's anti-Semitic view of Jews, refers to pre-Islamic from a philosophical point of view, historically taking the history of Islamophobia back to pre-Islamic

times will not be based on concrete data from a historical point of view, and it will be a biased approach about the Christian-West. For this reason, while the historical flow of the concept begins with the emergence of Islam, the philosophical foundations will be discussed from the pre-Islamic period onwards, based on the thesis that it refers to a mentality and “parallels anti-Semitism”.

Before going on to the philosophical foundations of Islamophobia, some analysis of the periods within “Western thought/philosophy” itself and the view of these periods on religion in general and Islam and the Prophet Muhammad will make it more meaningful to understand the philosophy of Islamophobia. First, it should be noted that the expression Western thought differs from other ways of thinking since it is unique to the West, and often the concept of *thought* is also used synonymously with “philosophy”. The limits of *Western thought* do not have a sharp and absolute form but have a character characteristic that contains different forms over time (Küçükalp and Cevizci, 2010, p. 8). The history of the philosophy of the *First Age*, which constitutes the starting point, begins with the philosophy of Ancient Greece. Greek philosophy, on the other hand, is the source of Western thought and Western science (Birand, 1958, p. 3). In this context, Western thought is divided into periods that differ from time to time such as *Classical Greek, medieval Christian, Modern West, and Contemporary Western thought* (Küçükalp & Cevizci, 2010, p. 8), and even corresponds to a system of thought that contains opposition. It would be appropriate to take a closer look at these different periods of Western thought, the phenomenon of Christianity in these periods, and what their approach to Islam and its prophet was. ²

Greek thought, which constitutes the first period of Western thought and has great effects on the Western world, refers to a period extending to the 5th century BC and lasting until the 4th and 5th centuries AD. Greek, Roman, and Christianity³; With the heritage, he received from the East, he formed the foundations of European culture. Ancient Greek ideas permeated first the Roman world and then European civilization (Russ, 2014, p. 31). The concept of Western thought has three basic elements: *philosophical, religious, and scientific*. However, it can be said that the philosophical and scientific heritage of Ancient Greece is the issue that is fundamentally decisive in the thought in question and that makes its presence felt in various ways in the historical process (Küçükalp & Cevizci, 2010, p. 8). Although Western thought today was formed by the addition of new elements from classical Greece, the philosophical accumulation remaining from Ancient Greece influenced Islamic philosophy as much as the European philosophy that came after it (Cevizci, 2017, p. 21).

When we look at the phenomenon of *religion* in the period of Greek thought, where the foundations of today's Christian philosophy were laid, Greek philosophy has undergone a transformation with the acceptance of Christianity. Although little is known about the pre-Ancient Greek religions in parallel with the little-known prehistoric period of Europe, it is known that the members of the Greek religion tended to envision the gods in human form (anthropomorphy) in the first quarter of the first millennium BC. Greek religion has gained diversity with mystical cults developing since the beginning of the 7th century BC (Demirci, 1991, p. 132). With the emergence of Christianity as a new religion and one of the various Hellenistic cults in Rome in the late period of the first age, Christianity spread among the masses of the proletarian people and thus dominated all other cults. In the spread of Christianity among the lower layers of the people and slaves, the envisioning of God, who was in the person of Jesus, as an *oppressed* and *inferior* human (Bedirhan, 2012, p. 128). Christianity was born in the first quarter of the Gregorian century and was shaped in line with Paul's ideas in the post-Jesus period, and for nearly three hundred years it acted with a certain strategy against Judaism on the one hand and the Roman Empire on

the other⁴. With the edict of Emperor Constantine in 313 AD, Christianity received the title of official religion within the empire (Büyük, 2004, p. 171).

Medieval philosophy refers to the period from the fall of the Roman Empire in Western Europe in the 4th and 5th centuries to the 15th century Renaissance. According to Maurer (2002, p. 47), Greek philosophy (after Plotinus) lost much of its creativity in the 3rd century BC, and a century later thinkers such as Ambrose, Victorinus, and Augustine incorporated Neo-Platonism into Christian teaching to provide a rational interpretation of the Christian faith. Medieval philosophy is thus the result of the integration of Greek (and, to some extent, Roman) philosophy into Christianity. This situation brought about the neglect of medieval philosophy. This neglect stemmed from a widespread and far-reaching backlash against religion and its way of thinking in the last two centuries since all the important philosophers at the time were religious scholars or Christian clergy (Magee, 2008, p. 51). As a reflection of this reaction, it can be said that the philosophers of medieval thought went in the opposite direction to the path followed by the Greeks. While philosophy was separated from religion in Ancient Greek thought, this distinction was abolished in the Middle Ages, and even religion entered the service of moral duties and religious aspirations (Gökberk, 1967, p. 146). At an early age, there were various and different numbers of opposing currents such as materialism, idealism, skepticism, and dogmatism, but in the Middle Ages, this diversification disappeared and *scholasticism* constituted the basic character of medieval philosophy. The medieval philosophers, who saw themselves as teachers, not researchers, believed that they ‘already’ had the truth and therefore saw no need to seek the truth. According to them, the truth is determined by *the dogmas of religion*. The only thing that the teachers (priests) could do was to systematize these dogmas and transfer them to the young people in the school (Aster, 2005, pp. 380–381). In addition, Europe took many basic intellectual models from Islam and Muslims in this period, the thinkers of the Islamic world fed the modern West and introduced Europe to the works of Aristotle (Russ, 2014, p. 67). It can be said that in this period, an encounter began between Islam and the West in terms of intellectual exchange.

The beginning of the understanding of *religion* in medieval thought parallels the spread of Christianity in Europe during this period. In other words, Christianity, which began to spread throughout Europe in the 5th century, was accepted in almost all of Europe towards the end of the 10th century and the Christianization in Europe was completed in the 13th century (Demirci, 1991, p. 133). However, while it was in the process of spreading, Christianity was divided into two major sects as *Catholic* and *Orthodox* sects in the 11th century, and with the emergence of the *Protestant* sect in the 16th century, Christianity, in general, was shaped around the acceptances of these three sects (Büyük, 2004, p. 171). Sectarian differences aside, the fact that the church in general – as stated above – abolished the distinction between religion and thought has led to debates about whether medieval philosophical thought was a Christian philosophy. Although Christianity has an active share in medieval philosophical thinking, Christian philosophy is becoming a defender of Christianity as it constantly proves its connections in a religious format. For this reason, to see medieval thought as a Christian philosophy only would be to be unable to fully reveal the spirit of medieval philosophy (Dönmez, 2004, p. 105).

During the Middle Ages, the apologies written by Christians about Islam and Muslims (including Jews and infidels) have an important place. Origen (d. 254?) is shown as the peak name of this period, which is called classical apologies. In the Middle Ages, Christian theologians wrote apologies for Muslims as well as Jews and infidels. In this period, in the East, John ad-Dimeshki and Abdulmesih al-Kindî (d. 866) came to the fore, while in the West, the leading figure was Thomas Aquinas (Çetinkaya, 2010, p. 46). Again, the formation of European literature on the Prophet Muhammad in this period is another prominent phenomenon related to Islam and Muslims. Although John ad-Dimeshki was the first Christian thinker to make direct reference to the Prophet Muhammad, books on the prophet of Islam began to be written in the 11th and 12th centuries, when the Crusades began, and the Qur’an was translated into Latin. These books

include *Vita Mahumeti* by Embricco of Mainz (d. 1077), *Otia de Machomete* by Walter of Compigne between 1135 and 1137, and *Gesta Dei per Francos*, written by Guibert of Nogent at the beginning of the 12th century. All of these works are based on rumors and stories of Byzantine origin rather than historical sources and are written to verify a predetermined image of the Prophet Muhammad (Kalin, 2008, p. 72).

In medieval Western thought, Roger Bacon (1214-1294) is one of the first (Western) to study anti-Islamism. Bacon, who emphasizes the mathematical and experimental dimension of physical science, is the owner of the idea that mathematics and the mathematical model will form the basis of all other sciences (Russ, 2014, p. 89). However, his fondness for Classical works led him to philosophy. Speaking at the University of Paris, Bacon often focused on Aristotle's natural philosophy and metaphysical works, particularly grammar and logic. Bacon, who studied Greek philosophy on the one hand, was also greatly influenced by Islamic thinkers on the other hand, and many Muslim thinkers who wrote works in Arabic and Arabic attracted his attention (Şekerci, 2014, p. 106). However, Roger Bacon could not attribute Islam to philosophers such as Farabi and Ibn Sina, whom he was highly influenced by, and claimed that they were in fact Christians, that they were secretly baptized, and that they portrayed themselves as Muslims only to be sure of the violence of Muslims. Because, according to Bacon, it was impossible to imagine first-class philosophers like Farabi and Ibn Sina belonging to such a perverse and unrealistic religion as Islam (Kalin, 2008, p. 48).

The phrase Modern Western thought, which emerged from the 15th century onwards, is used to distinguish itself from the philosophy of the First Age and the philosophy of the Middle Ages. In other words, it does not mean twentieth-century philosophy, but philosophy after the Reformation (Magee, 2008, p. 69). However, the Renaissance philosophy, which historically refers to the period between approximately 1400 and 1600, has served as a kind of bridge between the Middle Ages and the Modern Age (Cevizci, 2017, p. 509). In addition to the fact that the Italian intellectuals of the 15th and 16th centuries saw their own science, art, philosophy, and way of life as the continuation of Ancient Greece, they also saw the century they lived in as an era of "rebirth" in which Greek-Roman cultural values were revived and used the concept of Renaissance to meet this concept (Tuğcu, 2000, p. 195). Many systems took place in the Renaissance compared to the relatively monotonous philosophy of the Middle Ages. The Renaissance, expresses a kind of rebellion against the Middle Ages and scholastic thought; In addition to Plato and Aristotle, epicureanism, stoicism, skepticism, etc., which emerged in the Hellenistic period, were the representatives of all philosophical schools throughout the Renaissance (Küçükalp & Cevizci, 2010, p. 88). Thus, the thought of this period was broken from the philosophy of the Middle Ages, the definite judgments of the ancient period (the Middle Ages) disappeared and aesthetic thought emerged (Russ, 2014, p. 99).

With the Renaissance, which was accepted as a turning point in terms of the recognition of the importance of reason in the West, a transformation took place in terms of religion, and the idea of "being free in the face of the Church nas" emerged. Thus, the nas that were not in the essence of Christianity but that the church later put forward were rejected. Renaissance thought, which centered on reason and tried to re-establish original Christian beliefs in their original forms, brought innovations to religion, law, and the state as well as a new understanding of man. The Reformation, which brought a new understanding of religion, is a result of this understanding (Gökberk, 1967, p. 200). In the period of Reformed thought, the separation between the Christian mindset and man's desire and demand to confront the various possibilities of life, art, and thought began to grow (from the early 1400s onwards) and to take on the appearance of a rift over a century. Even within the very first province, while there have been debates about the appropriateness of using philosophy as a servant of religion or theology, these debates have led to the conclusion that philosophy as a discipline is a discipline separate from religion and theology

(Cevizci, 2017, p. 511). The recognition that philosophy and theology are separate disciplines has also enabled the free study of the word of God, the gospel.

Martin Luther (1483-1546), who started the Protestant movement against Christianity in the Renaissance thought period, comes to the fore both in terms of his new approach to Christian theology and his negative thoughts about Islam and Turks. Considering that the Christian reformer Martin Luther had two treatises containing his evaluations of Islam and Muslims and which until recently were included in the curriculum of Christianity in many schools in Europe, it is clearer that he stood out (Olgun, 2008, p. 330).

Luther assumed that Islam, which he described as a violent act in the service of the Dajjal in the Middle Ages, was unreasonable and therefore could not be transformed (Hourani, 2001, p. 26). Luther, who used insulting and marginalizing expressions for Turks as well as Muslims, defined Turks and Muslims as “the stick of God and the servant of the devil”, “the devil in human embodiment”; he described Islam as the “doctrine of the sword” and the Qur’an as “the spirit of lies”. Luther argued that Islam was only a religion of reason because Islam did not accept that the Messiah was the son of God and rejected the Qur’an as the product of revelation on the grounds that it did not contain God’s word and spirit (Olgun, 2008, p. 331). Of course, in this period, the use of the concepts of Muslim and Turkish in a way that meets each other was influenced by the identification of the Turks – especially the Ottomans, who established strong states after becoming Muslims, with Islam by the Christian world. In fact, Luther often used the term “Turk” instead of the concepts of “Islam” and “Muslim” in his comments on Islam and explained the religious and cultural structure of Islam as “the religion and culture of the Turks” (Olgun, 2001, p. 188).

The 17th and 18th centuries, which fall between modern Western philosophy and contemporary Western philosophy, are important for the beginning of *Enlightenment thought* in a short time with the renewal of the world of thought and the rise of the classical ideal of clarity, certainty, and proportionality. In the 17th century, the idea of *One Europe* began to form, while the 18th century came to the fore with the main themes of *reason, thought, and history*. Most importantly, with the idea of the Enlightenment, it has been a century in which the mind based on a critical attitude and a free will has penetrated (Russ, 2014, pp. 194–199). The concept of Enlightenment, which comes from Greek philosophy, was used as the Greek Age of Enlightenment in the 5th century BC, the period in which the Sophists lived, and the *Enlightenment* period in Western Europe, which emerged in the 17th-18th centuries, took its name from here. The most characteristic aspect of this trend in Western Europe is that it wages war against ‘traditions’ and tries to prove that all traditions, religious, moral, political, and social are the work of man (Aster, 2005, p. 154). In this context, the phenomenon of “*religion*” is one of the most important issues of Enlightenment thought and includes criticism of Christianity in particular. According to Enlightenment thinkers, the institutionality of religion is one of the greatest obstacles to enlightenment, individual and social freedom, science, progress, and equality (Kar, 2014, p. 178). In other words, the fact that a secular worldview touches the whole sphere of life is the most fundamental feature of Enlightenment thought.

George Sandys (1577-1644), considered the greatest humanist of 17th-century Enlightenment thought, was one of the first to write a travelogue about Islam. George Sandys, in his book “*The Narration of a Journey That Has Begun*” written in 1610, has negative thoughts about Islam, the Qur’an, and the Prophet Muhammad. Kalin, states that Sandys used expressions that could be called hostile about the religion of Islam, the Prophet Muhammad, and the Qur’an. According to this idea, the Ottomans were not only the flagbearers of Islam but also the East, the other of Europe. In this context, the Ottomans, who were Eastern as another – according to Sandys – represented backwardness, and barbarism; Europe, on the other hand, represents civilization, the highest values of the Roman Empire (Kalin, 2016, p. 251–252). In addition, like

Roger Bacon, Sandys praised Muslim philosophers like Avicenna, claiming that these Muslim philosophers appeared to be Muslim out of fear of death and that they stayed away from Islam in their own sincere beliefs (Kalin, 2008, p. 97).

In the 18th century, Voltaire (1694-1778) was one of the thinkers-writers who shaped the image of the East, Islam, and Turkey in France to a great extent. In his drama *Muhammad (Fanatisme ou Mahomet le Prophete)* in 1742 and in his "Muhammadanism" article in his Dictionary of Philosophy in 1765, Voltaire used the term "Muhammadanism" instead of Islam to make it more reductionist and condescending (Kula, 2018, p. 35). In the Muhammadan article⁵, Voltaire briefly refers to the Prophet Muhammad's biography and mentions that although he lacked superior talents, art and method, he had a lively and powerful oratory, as well as high sexual power and resembled Alexander in every respect. But Voltaire harbors a serious prejudice not only against the Prophet Muhammad and Muslims but also against Turks. It is possible to see the reflections of this in Voltaire's poems and plays aimed at Muslims and Turks. For example, in a poem he dedicated to Prince Eugen in 1716, he wrote, "Run after those Muslims / Remove the obstacle from the middle / Destroy those arrogant circumcised people / It was full of passion for struggle / Take trampled turbans / Finish this life in the palace of the Ottomans." (Kula, 2018, p. 34) is one of them. Kula (2018, p. 36), similarly states that in Voltaire's drama *Muhammad*⁶, he uses Islamic and prophet and related malign epithets and that these adjectives include orientalist expressions such as *Eastern despotism, ruthless, conqueror, God of fear, destructive, civil war provoker, egoist*.

The famous German philosopher Immanuel Kant, like many others, has negative prejudices about Islam and the Prophet Muhammad. According to Hourani (1996, p. 79), although Kant bases pure reason on objective definitions, he does not base the Prophet Muhammad's design and presentation of paradise on objective definitions. Therefore, Islam's design of paradise is destructive to the natural state of pure reason, and for Kant, the Prophet Muhammad was a man who sought to consolidate his faith not through miracles but through victories.

Küçükalp and Cevizci (2010, p. 131), accept that *Contemporary Western thought* contains a great diversity of 20th-century philosophy that began in the late 19th century historically, the exact boundaries of this period cannot be fully drawn. However, according to Küçükalp and Cevizci, who argue that there is a clear connection between the issues of thought put forward after the Enlightenment and the philosophy of the 20th century and that they cannot be fully defined, the currents and philosophies mentioned in contemporary philosophy have a very heterogeneous appearance. However, despite the fragmentary mindset of this period, the ideas of contemporary Western thinkers towards Islam and Muslims are in parallel with the thought structures of the previous period. For example, Karl Marx, one of the most important philosophers, political economists and revolutionaries of the 19th century, positions Muslims as *others* and *enemies*. Marx notes in *Capital* that the Qur'an and the Muslims who believe in it reduce the geography and ethnography of various peoples to a simple and convenient distinction between believers and non-believers. According to Marx, Islam forbids the nation of unbelievers and creates a lasting enmity between Muslims and infidels. At this point, the Qur'an plays a decisive role. Because Marx (1854, p. 168–176) refers to the fact that the Qur'an discriminates and enmities by stating that the Qur'an declares every foreigner an enemy and that no one in a Muslim country dares to appear without taking precautions.

In addition to Marx, many writers, philosophers, and literary figures made irrational descriptions and extraordinary descriptions of Islam and its prophet. For example, the famous French novelist Victor Hugo (1802-1885) wrote insulting poems about Islam and the Prophet Muhammad. In some of his poems⁷, blood and terror are presented as the teachings of the Prophet Muhammad. Another French philosopher and writer, Ernest Renan (1823-1892), gave a

famous lecture on Islam and science on March 29, 1883, at the Sorbonne University called “Islamisme et la Science”. In his speech, Renan puts the blame on Islam for the intellectual and cultural backwardness of Muslims. According to Renan, who argues that the minds of true believers are enclosed in an iron circle, Muslims are closed to all kinds of science and are incapable of learning everything new. Renan (2021), argues that the minds of true believers are enclosed in an iron circle, Muslims are closed to all kinds of science and incapable of learning everything new. Kula (2018, p. 522) states that the German philosopher and writer Nietzsche (1844-1900) had negative visions of the Prophet Muhammad, Muslims, and Turks, as in the thinkers before him. But what distinguishes Nietzsche from the rest is his description of God as “nonsense, the father of great sins, the madness of man,” and according to Kula, Nietzsche's idea that “God is dead” has also made him history as the most radical negation or narrative of atheism about religion and God, which is a product of human thought. Since Nietzsche, who described himself as “irreligious”, thought at the starting point that “God is dead”, his criticisms were generally directed at religions and prophets, that is, not only against the Prophet Muhammad and Islam but also against Jesus and Christianity. Therefore, while other thinkers denigrate Islam and glorify Christianity; Nietzsche denied both religions and their prophets.

Based on the information we have discussed above about Western thought, which can be defined as the general characteristics of the periods of Western thought tried to be summarized above, their approaches to Christianity, and their discourses/attitudes towards Islam, it can be said that Western thought did not follow a stable course in the historical process, but on the contrary, it had a dynamic mindset. In this series of philosophical periods, which began about 2500 years ago, the phenomenon of religion was separated from philosophical thought for about 1500 years (except for the Middle Ages). However, Islamophobia is a product of Eurocentric Christian theology, which is intertwined with Western philosophy, and this phenomenon can manifest itself in different ways according to the conjuncture.

5. Three Phases in the Philosophical Background of Islamophobia: Mindset, Time, and Space

According to the view that the philosophical foundations of Islamophobia date back to the pre-Islamic period, three different historical moments or phases are mentioned. Each of these moments or stages listed respectively as levels/planes of mentality, time, and space corresponds to the Islamophobic attitude inherent in Christian Western thought. While the Islamophobic attitude, which is potentially present at the mentality level, has attained a factual existence at the time level, it has reached an actual reality at the space level (Kızılkaya, 2012, p. 622).

From the view that divides the philosophical basis of Islamophobia into three phases/moments, the starting point at the level of mentality that includes the first stage corresponds to the ancient Greek period and therefore to the periods before the birth of Islam. This period can be characterized by the hatred that emerged because of the competition between Christianity and Judaism, which Rome accepted as the official religion in the 4th century (Kızılkaya, 2012, p. 625). The source of this rivalry and even hatred between the two religions is based on a virtual theological justification, which is the basis for anti-Semitism. When Christianity emerged, the fact that the Jews opposed the teachings of Jesus revealed a negative situation towards the Jews. Christians have claimed that they are themselves a chosen religion, no longer Judaism. In Christian propaganda, it was also emphasized that the Jews insisted on the death of Jesus, and the responsibility for his blood was placed on all Jews. Thus, the Jews were seen as the murderers of God for all generations in the Christian world and a great grudge was held against them (Adam, 2000, p. 200). This competition has also laid the foundations for the paradigm that marginalizes the different, alien, or contradictory inherent in Islamophobic attitudes. In other words, the fact that in the historical process, the Greeks and later the Romans called those who did not have their own way of life “Barbarians” is the best expression of seeing the other person

as the “other”. West: He consciously made this otherization due to the reasons such as the fact that the common threat perception accelerated the identity formation of societies and that they could define themselves by looking at the other (Uncu, 2016, p. 161–162).

The mode of existence at the time level, which coincides with the period dominated by medieval western thought and is the second stage, is the transition of Islamophobia from mentality to action. This period, which represents a concrete return to movement, corresponds to the 7th century when Islam emerged (Kızılkaya, 2012, p. 622). When the first contact of Christians with Muslims goes back to the times when the Prophet Muhammad preached Islam, the first Christian-Muslim dialogue can be shown as the Christians of Najran, who spoke Arabic in 631 AD, coming to Medina and arguing with the Prophet Muhammad (Fayda, 2006, p. 425). The introduction of Islam into the lands of Greek, Syriac, or Coptic Christians has led to the hottest debates. Greek-speaking Eastern Christian theologians, who when they first encountered Islam and saw Islam as a separatist (heretic) movement belonging to Christianity, became more familiar with Islam, realized that it had a different belief structure than they thought it and tried to defend their religion against Islam. Christian theologians, who define the Prophet Muhammad with negative epithets, have made a number of immoral statements to the Prophet (Adam, 2000, p. 215). By turning these discourses into a systematic defense, the rejection and apology of Christian theologians emerged. In particular, the 8th and 9th centuries were a period in which anti-Islamic theological polemics intensified, and Christian theologians such as John (Yahya) ed-Dimeshki (d. 749), Bede (d.735) and his student Theodore Abu Kurre (d.825) became the first important representatives of the theological perception of Islam that would prevail throughout the Middle Ages (Çetinkaya, 2010, p. 44). In other words, this negative Western view of Islam has been passed down from generation to generation, forming a common image of Islam and Muslims.

According to Kızılkaya, Western Christians, who were ignorant of Islam and Muslims, were introduced to Islam after Spain was conquered in the early 8th century and Sicily was taken in the 9th century. This period corresponds to the periodization of the form of existence of Islamophobia at the spatial level, which is the third moment/stage on which the philosophical foundations are based. The level of space, which coincides with the 8th and 10th centuries when Islam spread to Europe, was the period when the Islamic-Christian encounter began to be visible at the current level. A very negative image of Islam and Muslims, which has spread throughout the Middle Ages and extends to the present day, has been created and the Islamic faith has been transformed into a kind of absolute fear object (2012, p. 623). The image that has emerged about Islam and Muslims is that Islam is “a religion based on violence, spread by the sword, irrational, stimulating the worldly and sensual desires of its followers, aiming to assimilate the other and destroy it in the final analysis” (Hıdır, 2007, p. 85). In fact, at this stage, the Christian Western world, from the first moment it established relations with Islam, attributed the negativities and negative judgments attributed to the other to Islam and Muslims. Given that Christianity has a theological background familiar with anti-Semitism, a new opposition to Islam has led to the emergence of anti-Islamism (Kızılkaya, 2012, p. 623). However, although Islam is a monotheistic religion, as Hıdır states (2007, p. 86), Europeans perceived Muslims as pagans and barbarians, and this did not contribute significantly despite having experience of living together (which lasted for nearly five centuries in Andalusia). Since this experience belonged to the other, Islam remained the unknown other or the other to be opposed.

The mentality phase, the first of three moments in the philosophical background of Islamophobia, takes its foundations from anti-Semitism. This mental structure developed by Christianity towards the Jews formed the basis of the codification of Islam as the “other”. While the time phase marks the phase of revealing this potential and acting against Islam, in the stage of space, Islam has now been transformed into an object of fear.

Result

Today, Islamophobic content frequently appears in all kinds of media, from news to cinema films, from advertising to new communication technologies. Basically, Islamophobia refers to an old hostility that carries deep philosophical traces, far from being an artificial fear. To deal with such discourses in the media on a more political-economic and theological basis would be to ignore the mental background of this whole phenomenon.

In this study, where the philosophical traces of Islamophobia produced in the media are tried to be clarified, Christianity is a transcendent phenomenon according to Western philosophy. This position has been the determining theme in almost every field from the analysis of ancient civilizations to mythological thought, from scientific thought to art (Kızılkaya, 2012, p. 626). The disappearance of philosophical currents in the Middle Ages, with philosophical thought – as mentioned above – becoming almost synonymous with Christian philosophy played an important role in making it transcendent. It is no coincidence that during this period many apologies (rejections) were written about Islam and the Prophet Muhammad, most of which were based on Byzantine reparations. In these apologies, Islam, one of the most important religions that can be considered as a rival to Christianity, and the members of this religion are depicted in a derogatory way and are constantly associated with negative judgments such as "religion of violence", "religion of swords" and "terror". Similarly, many thinkers at the forefront of Western philosophy, from Roger Bacon to Martin Luther, from Voltaire to Victor Hugo, constantly associate the conquests of Muslims throughout history with violence, while many of the bloody wars that Western Christian societies have experienced within themselves, especially sectarian wars, have not been associated with this theme of violence. However, the fact that Islam is a religion of violence has become a slogan today. Today, the actions of terrorist organizations that claim to carry out jihad in the name of Islam are attributed to all Muslims, and the news is framed with expressions such as "Muslim terrorist", "Islamist terrorist" or "radical Islamist".

In Western thought, the fact that Islam is a religion of violence and perversion has now been so internalized that intelligent scientists such as Roger Bacon in the 13th century and Georg Sandys, Ibn Sina and Farabi in the 17th century could become Muslims and claimed that they behaved like Muslims because they were afraid. This point of view shows that a good, beautiful or successful phenomenon cannot be associated with Islam. This perspective manifests itself in the representation of Muslims in the Western media with negative events such as wars, famines and disasters, especially in news and cinema contents.

In Islamophobic thought, it is seen that Turkish society has a special place among Muslim societies. Names such as Martin Luther and Voltaire almost equated Muslims with Turks. This situation paved the way for the exposure of a hostile attitude towards Islam and Turks, who were the dominant religion and culture for that period. Today, it can be said that the racist-leaning Turkophobia discourses against Turks have the effect of Islamophobic thinking coming from historical memory.

Today, when Western thought is mentioned, issues such as humanism, the idea of technology and method, the concepts of freedom and equality, the mechanistic conception of the universe, progressive understanding of history, secularism and positivism, which are justified by a scientific paradigm, come to mind (Kızılkaya, 2012, p. 13). However, all these values and principles that the West offers to all societies in a sacredness lose all their sanctity and glow when it comes to third world countries other than the West. Muslims, who are the second largest religion in the world after Christianity, are systematically subjected to this discrimination and marginalization. This situation unfortunately contradicts in practice with Western thought, which owes its foundations to Greek thought with its emphasis on free thought and lived in the Age of Enlightenment with its emphasis on "reason".

References

- Adam, B. (2000). Katolik Kilisesinin kurtuluş öğretisi açısından Yahudiliğe ve İslamiyet'e bakışı. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 41, 195–224.
- Allen, C. (2001). Islamophobia in the media since September 11th. In *Exploring Islamophobia: Deepening Our Understanding of Islam and Muslims*. University of Westminster.
- Aster, E. V. (2005). *İlkçağ ve ortaçağ felsefe tarihi*. İm Yayınları.
- Bedirhan, Y. (2012). *Orta çağ tarihi*. Nobel Yayınları.
- Bennett, S., ter Wal, J., Lipiński, A., Fabiszak, M., and Krzyżanowski, M. (2011). *Media for diversity and migrant integration* (Thematic Report 2011/02: Media Content; MEDIVA PROJECT). ADAM MICKIEWICZ UNIVERSITY, MIRAMEDIA CENTER.
- Bezirgan Arar, Y. ve Bilgin, N. (2009). Gazete haber başlıklarında Öteki'nin inşası. *Kültür ve İletişim*, 12(2), 133–157.
- Birand, K. (1958). *İlk çağ felsefesi tarihi*. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Buehler, A. F. (2011). Islamophobia: A projection of the West's dark side. *Islam and Civilisational Renewal*, 2(4), 639–653.
- Büyük, C. (2004). Yeni Çağ batı düşüncesinde Hıristiyanlık ve siyaset ilişkisiyle ilgili bazı düşünceler. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 3(1), 171–180.
- Çetinkaya, B. A. (2010). Batı'da Hz. Muhammed üzerinden İslamofobinin yansımaları-İslamofobinin felsefi kökenleri. In *İslamofobi: Kolektif Bir Korkunun Anatomisi Sempozyumu* (pp. 39–74). Ankamat Matbaacılık.
- Cevizci, A. (2017). *Felsefe tarihi Thales'ten Baudrillard'a*. Say Yayınları.
- Darnton, R. (1975). Writing news and telling stories. *Daedalus*, 104(2), 175–194.
- Demirci, K. (1991). Avrupa: Hristiyanlık. In *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Vol. 4, pp. 132–135).
- Dönmez, S. (2004). Orta çağ felsefesi bir Hristiyan felsefesi midir? *Felsefe Dünyası*, 40, 94–107.
- Fayda, M. (2006). Mubahale. In *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Vol. 31). İSAM Yayınları.
- Gardner, R., Karakaşoğlu, Y., and Luchtenberg, S. (2008). Islamophobia in the media: A response from multicultural education. *Intercultural Education*, 19(2), 119–136.
- Gökberk, M. (1967). *Felsefe tarihi*. Remzi Kitabevi.
- Gökçe, O. ve Gökçe, G. (2015). *İslam ve Avrupa: 21. yüzyıl Avrupa'sında İslam algısı*. Çizgi Kitabevi.
- Hıdır, Ö. (2007). Anti-Semitizm ve Anti-İslamizm: Benzerlikler ve farklılıklar. In K. Canatan ve Ö. Hıdır (Eds.), *Batı Dünyasında İslamofobi ve Anti-İslamizm* (pp. 63–100). Eskiyei Yayınları.
- Hopyar, Z. ve Kepenek, B. (2016). *Avrupa'da göç ve İslamofobi* (Sakarya Üniversitesi Diaspora Çalışmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi (DİAM)).
- Hourani, A. (1996). *Batı düşüncesinde İslam*. Pınar Yayınları.
- Hourani, A. (2001). *Avrupa ve Orta Doğu*. Yöneliş Yayınları.
- Kalın, İ. (2008). *İslam ve batı*. İSAM Yayınları.
- Kalın, İ. (2016). *Ben, öteki ve ötesi*. İnsan Yayınları.

- Kar, S. (2014). Din, aydınlanma ve eleştirisi. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 42, 173–192.
- Karasar, N. (2008). *Bilimsel araştırma yöntemi*. Nobel Yayınları.
- Kızılkaya, A. (2012). Geçmişten günümüze İslamofobi: Kökeni, tarihsel gelişimi ve bugünü. In M. S. Kafkasyalı (Ed.), *Orta Asya'da İslam Temsilden Fobiye* (pp. 621–646). Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınları.
- Koç, Ç. T. (2018). Yeni medyada İslamofobik söylemin üretimi: Facebook örneği. *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi*, 1(2), 211–242.
- Küçükalp, K. ve Cevizci, A. (2010). *Batı düşüncesi felsefi temeller*. İSAM Yayınları.
- Kula, O. B. (2018). *Batı felsefesinde oryantalizm ve Türk imgesi*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Magee, B. (2008). *Büyük filozoflar Platon'dan Wittgenstein'a batı felsefesi* (A. Cevizci, Trans.). Paradigma Yayınları.
- Marx, K. (1854). *Die Kriegserklärung-Zur Geschichte der Orientalischen Frage* (Vol. 10).
- Maurer, A. (2002). Ortaçağ felsefesi. In A. Cevizci (Ed.), *Felsefe Tarihine Giriş*. Paradigma Yayınları.
- Morley, D. ve Robins, K. (1997). *Kimlik Mekanları*. Ayrıntı Yayınları.
- Olgun, H. (2001). *Luther ve reformu Katolisizm'i protesto*. Fecr Yayınevi.
- Olgun, H. (2008). Teolojik uyum sorunu: Luther ve İslam. *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 5(3), 329–333.
- Renan, E. (2021). *İslam ve bilim* (Z. Bilgin, Trans.). <https://archive.org/details/islam-ve-bilim-ernest-renan/page/2/mode/1up?q=geri>
- Russ, J. (2014). *Avrupa düşüncesinin serüveni*. Doğu Batı Yayınları.
- Saeed, A. (2007). Media, racism and Islamophobia: The representation of Islam and Muslims in the Media. *Sociology Compass*, 1(2), 443–462.
- Said, E. (2008). *Medyada İslam*. Metis Yayınları.
- Şekerci, A. E. (2014). Ansiklopedist bir düşünür olarak Roger Bacon. *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 11(2), 103–138.
- Shaheen, J. (2003). Reel Bad Arabs: How Hollywood vilifies a people. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 1(588), 171–193.
- Tuğcu, T. (2000). *Batı felsefesi tarihi*. Alesta Yayınları.
- Uncu, C. (2016). Batı hegemonyasının pekiştirme aracı olarak tarihyazımı. In *1. Uluslararası Sosyal Bilimler ve Müslümanlar Kongresi Bildiriler Kitabı* (pp. 161–173). Ekopi Yayınları.
- van Dijk, T. (2005). Söylemin yapıları ve iktidarın yapıları. In M. Küçük (Trans.), *Medya İktidar İdeoloji* (pp. 315–376). Bilim ve Sanat Yayınları.
- Waardenburg, J. (2011). *İslam ve din bilimleri*. İz Yayıncılık.

Endnotes

¹ This study was prepared on the basis of a part of the doctoral dissertation titled "The construction of islamophobia in the discourse of news: A comparative analysis for the Western European press" at Selçuk University, Institute of Social Sciences, Department of Journalism.

² Historians Christianity; 1st to 8th centuries *The Classical Period of Christianity*, 9th-15th centuries *The Middle Ages of Christianity*, after the 15th century. *The New Era of Christianity* (Bedirhan, 2012, p. 324).

³ The word Christian comes from the Greek root “Khristianos”. The name of the Prophet Jesus (pbuh) is also referred to as “Khristos” in Greek, and the words “Khristianos” and “Khristian”, derived from this root, mean “one who connects to Jesus and follows in his footsteps”. The terms Christian and Christian do not appear in the Gospels. It is suggested that these terms were first used in Antioch about 20-30 years after Jesus. The Hebrew term of the Christian concept is “mashiah” and means “oiled” (Bedirhan, 2012, p. 323).

⁴ The absolute prohibition of a Christian from entering another religion and worshipping the God of another religion at the same time led to the emergence of a deep separation and disagreement between the Roman state and Christianity. The ancient Roman religion, which was polytheistic, became a state religion in this period. Christianity forbade some rituals that Roman citizens should perform as a requirement of Roman religion and this religion. In addition, missionary Christians were subjected to severe state repression, but the organization among them strengthened them. This period, in which Christianity as an institution is getting stronger day by day, coincides with the period when the Roman Empire lost its political power and began to collapse and dissolve (Bedirhan, 2012, p. 129).

⁵ There is no such article in the work, which was translated into Turkish in four volumes in 1945.

⁶ It has not been translated into Turkish.

⁷ O brother Muhammad, show him a drop of mercy! /God and man are enemies to the bloody teaching of Muhammad / His gaze is closed to the loving light of the sky / The crown of the sultan surrounded by bloody skulls / Of course it is not safe for him / Perhaps he is not so cruel. / Unfortunate man! Always surrounded by fear / Curses the life

Medyanın İslamofobi Söyleminde Batı Felsefesinin İzleri

Fatma Betül AYDIN VAROL

Genişletilmiş Özet

İslam korkusu anlamına gelen İslamofobi, günümüzde Müslümanların siyaset, kültür, iş yaşamı gibi gündelik yaşamda karşı karşıya kaldığı en önemli ayrımcılık pratiklerinin başında gelmektedir. İslam ve Müslümanlara yönelik bu bakış açısı, bugün adeta bir endüstri haline gelen İslamofobinin her alanda kendine bir zemin bulabildiğini açıkça göstermektedir. Özellikle Batı Avrupa ve ABD medyası küresel medya içinde İslam karşıtı söylem üretilmesinde başat rol üstlenmektedir.

İslamofobi ile ilgili yapılan çalışmalara bakıldığında, bu çalışmalar İslamofobiyi başta teolojik gerekçeler olmak üzere ekonomik, politik, sosyolojik ve psikolojik alanlarla ilişkilendirerek ele almaktadır. İslamofobinin yükselişinde tüm bu gerekçeler etkili olsa da İslamofobinin, aslında felsefi bir arka planının olduğu çoğunlukla atlanmaktadır. Öyle ki Batı felsefesine bakıldığında, din ile felsefenin birbirine geçtiği Orta çağ Batı felsefe dönemini saymazsak meşhur felsefeciler, din konusuna ayrı bir önem atfetmişler, bu bağlamda İslam, Müslümanlar ve Hz. Muhammed hakkında olumsuz bir külliyat oluşmasına katkıda bulunmuşlardır.

Batı felsefesinde İslam, Hz. Muhammed ve Müslümanlara yönelik tanım ve tasvirlerin bugünün Batı toplumlarında toplumsal hafızayı şekillendirdiği söylenebilir. Kendi içinde dört döneme ayrılan Batı düşüncesinin başlangıç noktasını oluşturan İlk çağ felsefesi tarihi, Batı düşüncesi ve Batı ilminin kaynağı olan Antik Yunan felsefesi ile başlamaktadır (Birand, 1958, s. 3). Bu bağlamda Batı düşüncesi, kendi içerisinde Klasik Yunan, Orta çağ Hristiyan, Modern Batı ve Çağdaş Batı düşüncesi gibi zaman zaman farklılaşan dönemlere ayrılmakta (Küçükalp ve Cevizci, 2010, s. 8), hatta karşıtlık içeren bir düşünce sistemine karşılık gelmektedir.

Batı düşüncesinin ilk dönemini teşkil eden ve Batı dünyası üzerinde büyük etkiler yaratan Yunan düşüncesi, M.Ö. 5. yüzyıla uzanan ve M.S. 4. ve 5. yüzyıla kadar süren dönemi ifade etmektedir. Günümüz Hristiyan felsefesinin temellerinin atıldığı Yunan düşüncesi dönemindeki din olgusuna bakıldığında Yunan felsefesi, Hristiyanlığın kabulü ile dönüşüm geçirmiştir. İlk çağın son dönemlerinde Hristiyanlığın, yeni bir din ve Roma'daki çeşitli Helenistik kültürlerden biri olarak ortaya çıkmasıyla birlikte Hristiyanlık, proleter halk kütleleri arasında yayılmış ve bu sayede bütün öteki kütllere hâkim olmuştur. Hristiyanlığın aşağı halk tabakaları ve köleler arasında yayılmasında Hz. İsa'nın şahsında bulunan Tanrı'nın, ezilen, aşağı görülen bir insan şeklinde tasavvur edilmesi büyük rol oynamıştır (Bedirhan, 2012, s. 128). Hristiyanlık, miladi asrın ilk çeyreğinde doğup, Hz. İsa sonrası dönemde Pavlus'un düşünceleri doğrultusunda şekillenmiş, üç yüz yıla yakın bir süre bir yandan Yahudiliğe, öte yandan da Roma İmparatorluğu'na karşı belli bir strateji ile hareket etmiştir. Miladi 313 yılında İmparator Konstantin'in fermanı ile Hristiyanlık, imparatorluk içerisinde resmi din sıfatını almıştır (Büyük, 2004, s. 171).

Orta çağ felsefesi, Batı Avrupa'da Roma İmparatorluğu'nun 4. ve 5. yüzyıllardaki yıkılışından başlayıp 15. yüzyıl Rönesans'a kadarki dönemi ifade etmektedir. Antik Yunan düşüncesinde felsefe dinden koparken, Orta çağ da bu ayrım kalkmış, hatta din ahlaki ödevlerin, dini özlemlerin hizmetine girmiştir (Gökberk, 1967, s. 146). İlk çağda, materyalizm, idealizm, septisizm, dogmatizm

gibi çeşitli ve değişik sayıda birbirlerine karşı akımlar varken, Orta çağda bu çeşitlenme ortadan kaybolmuş ve skolastizm, Orta çağ felsefesinin temel karakterini oluşturmuştur. Kendilerini araştırmacı değil, hoca olarak gören Orta çağ filozofları, gerçeğe 'zaten' sahip olduklarına inanmışlar ve bu nedenle gerçeği aramaya gerek görmemişlerdir (Aster, 2005, s. 380). Ayrıca bu dönemde İslam ve Batı arasında düşünsel alışveriş anlamında da bir karşılaşma başladığı söylenebilir.

15. yüzyıldan itibaren ortaya çıkan Modern Batı düşüncesi ifadesi, İlk Çağ felsefesi ve Orta çağ felsefesinden ayrılmak için kullanılmaktadır. Yani yirminci yüzyıl felsefesi anlamına gelmeyip, Reformasyondan sonraki felsefe anlamına gelmektedir (Magee, 2008, s. 69). Rönesans düşünce döneminde, Hristiyanlığa karşı Protestan hareketini başlatan Martin Luther (1483- 1546) gerek Hristiyan teolojisine getirdiği yeni yaklaşım açısından gerekse onun İslam ve Türkler hakkındaki negatif düşünceleri açısından ön plana çıkmaktadır. Müslümanların yanı sıra Türkler için de tahkir edici ve ötekileştirici ifadeler kullanan Luther, Türkleri ve Müslümanları, "Tanrı'nın sopası ve şeytanın hizmetçisi", "insani bedenleşme içindeki şeytan" olarak tanımlarken; İslam'ı, "kılıç doktrini" ve Kur'an'ı da "yalanların ruhu" olarak nitelendirmiştir (Olgun, 2008, s. 331).

Çağdaş Batı düşüncesinin, kendi içinde tarihsel olarak 19. yüzyılın sonlarında başlayıp, büyük bir çeşitlilik arz eden 20. yüzyıl felsefesini barındırdığı kabul edilmektedir. Bu dönemin kesin sınırları tam olarak çizilememekle birlikte, Aydınlanma sonrası ortaya atılan düşünce konuları ile 20. yüzyıl felsefesi arasında açık bir bağlantı bulunduğundan tam manasıyla tanımlanamamaktadır (Küçükakal ve Cevizci, 2010, s. 131). Fakat bu dönemin parçalı denebilecek düşünce yapısına rağmen, Çağdaş Batı düşünürlerinin İslam ve Müslümanlara yönelik düşünceleri önceki dönem düşünce yapılarıyla paralellik göstermektedir. Marx gibi pek çok yazar, filozof, edebiyatçı İslam ve peygamberi ile ilgili irrasyonel tanımlamalar, olağan üstü tasvirler yapmışlardır. Örneğin, ünlü Fransız roman yazarı Victor Hugo İslam ve Hz. Peygamber hakkında tahkir edici şiirler yazmıştır. Fransız filozof ve yazar Ernest Renan (1823-1892), ise yaptığı bir konuşmada Müslümanları geri kalmasını İslam dinine bağlamıştır (Bilici, 2007, p. 569).

Tüm bu ortaya konan felsefi görüşlerin aslında tarihsel olarak İslam öncesine dayandığını savunan görüşler vardır. Bu görüşe göre, üç ayrı tarihsel momentten ya da evreden bahsedilebilir. Sırasıyla, zihniyet, zaman ve mekân düzeyleri/düzlemleri olarak sıralanan bu moment ya da evrelerin her biri, Hristiyan Batı düşüncesine içkin İslamofobik tutumuna karşılık gelmektedir. Zihniyet düzeyinde potansiyel halde bulunan İslamofobik tutum, zaman düzeyinde olgusal bir varlığa kavuşurken, mekân düzeyinde ise aktüel bir gerçekliğe ulaşmıştır (Kızılkaya, 2012, p. 622). Yani İslamofobinin felsefi arka planındaki üç momentten ilki olan zihniyet evresi, temellerini anti-Semitizmden almaktadır. Hristiyanlığın, Yahudilere karşı geliştirdiği bu zihinsel yapı, İslam'ın "öteki" olarak görülüp kodlanmasının alt yapısını oluşturmuştur. Zaman evresi, bu potansiyeli açığa çıkarıp, İslam'a karşı faaliyete geçme evresini işaret ederken, mekan evresinde ise İslam, artık bir korku nesnesine dönüştürülmüştür.

Sonuç olarak günümüzde İslamofobik içeriklerle, medyanın her türünde sıkça karşılaşmaktayız. Aslında İslamofobi, yapay bir korku olmanın ötesinde derin felsefi izleri de beraberinde taşıyan kadim bir düşmanlığa gönderme yapmaktadır. Medyadaki bu söylem tipini daha çok ekonomi-politik ve teolojik temelde ele almak da tüm bu olgunun zihinsel arka planını görmezden gelmek olacaktır. Kudüs merkezli 'Hristiyanlık' ile 'Helen kültürü' üzerine inşa edilen Batı, sanattan bilime, felsefeden mitolojik düşünceye kadar diğer toplum ve kültürler üzerinde tek belirleyici olmuştur. Bu bağlamda sekülerlik, akılcılık, pozitivizm, insan hakları, eşitlik gibi değer ve ilkeler, söz konusu Batı dışındaki üçüncü dünya ülkeleri olduğunda tüm kutsallığını ve parıltısını kaybetmektedir. Dünyada en büyük ikinci din konumunda olan Müslümanlar, sistematik bir şekilde bu ayrımcılık ve ötekileştirmeye maruz kalmaktadır. Bu durum ne yazık ki temellerini özgür düşünceye verdiği önemle Yunan düşüncesine borçlu olan ve "akla" yaptığı vurguyla Aydınlanma Çağı'nı yaşamış Batı düşüncesiyle pratikte çelişmektedir.

Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı / Contribution of Authors

Araştırma tek bir yazar tarafından yürütölmüştür.

The research was conducted by a single author.

Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.

There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy

Bu makale iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement

Bu çalışmada “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi” kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.

In this study, the rules stated in the “Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive” were followed



MEDİAD

Medya ve Din Araştırmaları Dergisi | Journal of Media and Religion Studies

ARAŞTIRMA MAKALESİ | RESEARCH ARTICLE

Aralık 2022, 5(2), 387-407

Geliş: 31.10.2022 | Kabul: 26.12.2022 | Yayın: 30.12.2022

DOI: 10.47951/mediad.1197443

Gutenberg'den Zuckerberg'e Medya ve Din: Panoramik Bir Bakış

Mehmet HABERLİ*

Öz

Tarihin herhangi bir döneminde iletişim süreçlerine/araçlarına atıfta bulunmaksızın dinin toplum hayatındaki yansımalarını analiz etmek oldukça zordur. Nitekim iletişim teknolojilerinin, inanç sistemlerinin tesis edilmesinde ve iletilmesinde önemli bir rol oynadığı bilinmekte; kutsal metinlerin, dini öğretilerin ve pratiklerin nesiller boyunca aktarılmasını sağladığı görülmektedir. Benzer şekilde dinlerin, ortaya çıkan yeni iletişim biçimlerine ve teknolojilerine uyum sağlayarak toplumdaki varlığını sürdürdüğü ve bunları maneviyat deneyimine dâhil ettiği bilinmektedir. Bu sebeple dinin toplumsal dinamiklerle etkileşimi söz konusu olduğunda, bağımsız değişken olarak medyanın dikkate alınması gerektiği göz ardı edilmemelidir. Bu durum, medya ve din ilişkisinin sosyal bilimlerdeki farklı disiplinler içerisinde araştırılmaya ve incelenmeye değer bir tema olarak görülmesini sağlamıştır. Bu çalışma, iletişim süreçleri üzerine inşa edilen dinin/dinlerin, Gutenberg'in matbaayı icadıyla belirginleşen, radyo/televizyonla devam eden ve medyanın dijitalleşmesiyle doruğa ulaşan yakınsaması ile etkileşimini konu edinmektedir. Ayrıca çalışma, medya ve din araştırmalarının kökeni ile geçirdiği tarihsel seyrin, dünya ile Türkiye ölçeğindeki panoramasını sunmayı amaçlamıştır. Çalışma sonucunda iletişim teknolojilerinin dinlerin içkin bir unsuru olduğu, aynı zamanda medya ekolojisindeki değişimleri; dinlerin kabullerini, iletişim stratejilerini, bir kısım dini uygulamaları ile pratiklerini dönüştürdüğü görülmüştür. Ancak söz konusu olan bu etkilerin ve dönüşümlerin, nasıl ve hangi düzeyde bir seyir izleyeceğini ise iletişim teknolojilerindeki gelişmelerin tayin edeceği anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Dini iletişim, Medya ve Din, Medya ve Din Araştırmaları

Media and Religion from Gutenberg to Zuckerberg: A Panoramic View

Abstract

It is very difficult to analyze the reflections of religion in social life without referring to communication processes/tools in any period of history. As a matter of fact, it is known that communication technologies play an important role in the establishment and transmission of belief systems; It is seen that sacred texts, religious teachings and practices are transmitted through generations. Similarly, it is known that religions maintain their existence in society by adapting to emerging new forms of communication and technologies and incorporate them into the spiritual experience. For this reason, it should not be ignored that the media should be taken into account as an independent variable when it comes to the interaction of religion with social dynamics. This has enabled the relationship between media and religion to be seen as a theme worth investigating and examining within different disciplines in social sciences. This study deals with the interaction of religion/religions built on communication processes, with the convergence of Gutenberg's invention of the printing press, which continues with radio/television and culminates with the digitalization of the media. In addition, the study aimed to present a panorama of the origin of media and religious studies and the historical course it went through, in the scale of the world and Turkey. As a result of the study, communication technologies are an immanent element of religions, as well as changes in media ecology; It has been seen that religions have transformed their acceptance, communication strategies, and some religious practices and practices. However, it is understood that the developments in communication technologies will determine how and at what level these effects and transformations will follow.

Keywords: Religious Communication, Media and Religion, Media and Religion Studies

ATIF: Haberli, M. (2022). Gutenberg'den Zuckerberg'e medya ve din: Panoramik bir bakış. *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi (MEDİAD)*, 5(2), s. 387-407.

* Dr. Öğr. Üyesi, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, mehmet.haberli@bilecik.edu.tr, orcid.org/0000-0001-9942-6527, Bilecik, Türkiye

Giriş

İnsanın varlık sahnesine çıkmasıyla başlatılabilecek olan din ve iletişim kavramı arasındaki ilişki, tanrının kendi varlığını insanlara bildirmesi ve onlardan neler istediğini aktarması süreciyle ortaya çıkmış bir olgudur. Bu doğrultuda, bir iletişim sürecinde asgari olarak bulunması gereken; kaynak, mesaj, kanal ve hedef kitle unsurları (Oskay, 2011, s. 10), tanrı ile insan, peygamberler ile muhatap oldukları toplumlar arasındaki ilişkilerde de söz konusu olmakta, dolayısıyla da dinleri iletişim süreçlerinden bağımsız düşünmek mümkün görünmemektedir. Tanrının/dinlerin peygamberler veya kutsal metinler aracılığıyla insanlara ulaştırmayı amaçladığı mesajlar ve öğretiler, haber niteliği taşımaktadır. Nitekim İncil (Gospel) 'iyi haber, müjde, mesaj' anlamına gelmekte (Kirman, 2011, s. 160), birçok ayette ise Kur'ân, 'haber, öğüt' olarak nitelendirilmektedir (Sâd, 67; Nebe; 1). Aynı şekilde Kur'ân-ı Kerîm'in birçok ayetinde peygambere hitaben; "Tebliğ et, söyle, haber ver veya öğüt ver" siygasında, ilahi mesajların insanlara iletilmesine ilişkin ayetler yer almaktadır. Bu çerçevede yüzyıllar boyunca kutsal kitaplar aracılığıyla insanlara ulaşan ilahi mesajları 'haberler', peygamberleri de bu haberleri taşıyan 'kanallar' olarak nitelemek mümkündür. Bu bağlamda inanırlar aşkın olanla, ritüeller ve dualar aracılığıyla iletişim kurmaya çalışmış, dinler de kutsal metinlerini, öğretilerini sözlü ve yazılı iletişim biçimlerine dayalı geleneksel iletişim yollarıyla yaymışlardır (Anas, 2009, s. 1).

İster teolojik isterse toplumsal düzlemde olsun, dinlerin iletişimsel dolayımınla biçimleriyle yakın bir ilişkisi bulunmaktadır (Eken, 2021, s. 64). Teknolojik ilerlemeler, inanç sistemlerinin zaman içerisinde gelişmesi ve iletilmesinde önemli bir rol oynayarak, kutsal metinlerin, dini doktrin ve uygulamaların hayatta kalmasını sağlamıştır (Pihlaja, 2021, s. 144). Nitekim vahyin merkezi bir konuma sahip olduğu Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm dinlerinde, öğretilerin kutsal kitaplarda somutlaştığı bilinmektedir. Bu durum, sözlü ve yazılı kültür üzerine inşa edilen bu dinlerin 'Kitabi Dinler' olarak nitelenmesini sağlamıştır. Başta şifahi gelenek, yazılı metinler ve bütün ardıl iletişim biçimleri ve teknolojiler; ilahi emirler ile yasakları anlama, paylaşma ve yorumlamaya aracı olması nedeniyle maneviyat deneyimine dâhil edilmiştir. Bu noktada, kil tabletler, papirüs, parşömen ve bir medya formu olarak kitaplar, dünya dinlerinin çoğunun bilgiyi saklama, aktarma ile dini eğitim ve öğretim süreçlerinin ayrılmaz bir parçası olmuştur (Frasca, 2006). Bu durumun altını çizen Walter J. Ong da "Bir iletişim biçimi olarak yazının, kutsal metinleri bulunan Budizm, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi büyük dini geleneklerin tesis edilmesini mümkün kıldığını" ifade etmektedir (Ong, 2013, s. 127). Dolayısıyla din/dinlerin, iletişimin tarihiyle paralellik arz ettiğini, her yeni iletişim teknolojisinin belirli dini veya manevi eyleme aracılık ettiğini ifade etmek gerekmektedir.

Din ile iletişim arasındaki tarihsel ilişki, din ve medyayı da tarihsel ve modern perspektifte birbirine bağlı iki unsur olarak kabul etmeyi zorunlu kılmaktadır (Lundby ve Evolvi, 2021, s. 233). Bu çerçevede C. Wright Mills, sosyal bilimcilerin üzerlerine düşen görevi yerine getirebilmeleri için, tarihin materyallerini kullanmak zorunda olduklarını ifade etmektedir. Çünkü ona göre "Tarihin doğasına ilişkin olarak tarihi aşan bir teoriyi benimsemedikçe ya da toplum içindeki insanı tarihsel olmayan bir varlık olarak tasarlamadıkça hiçbir sosyal bilim, tarih bilimini görmezlikten gelemesiz." Dolayısıyla Mills, toplumbilimin "toplumbilim adını taşıyabilecek değerinde olabilmesi" için, 'tarihsel toplumbilim' niteliğini de taşımak durumunda olduğunun altını çizer (Mills, 2007, s. 240). Bu bağlamda medya ve din ilişkisinin tarihsel sürecini dikkate alarak tasarlanan bu çalışmada, geniş hedef kitleye ulaşabilmeyi mümkün kılması sebebiyle ilk kitle iletişim aracı sayılan matbaa, dönüm noktası olarak kabul edilmektedir. Buradan hareketle Gutenberg'in matbaayı icadıyla başlayan, elektronik çağla devam edip dijital çağla perçinleşen din ve medya etkileşimi üzerinde durulacaktır. Ayrıca nispeten yeni sayılabilecek medya ve din araştırma alanının dünya ve Türkiye ölçeğindeki gelişiminin izlerinin takip edilmesi amaçlanmıştır. Bununla birlikte, insanlık tarihiyle başlayan din ve iletişim yakınsamasını tek bir çalışma içerisinde ele almanın da zorluğu göz önüne alınarak, matbaa öncesi dönemdeki, sözlü kültürdeki din ve iletişim ilişkisi büyük ölçüde kapsam dışı bırakılmıştır. Bu amaca matuf literatür taraması yapılarak, medya ve din ilişkisinin tarihsel seyri ile bu yeni araştırma

alanının filizlenme aşamasından günümüze kadarki panoramasının ortaya konulması hedeflenmiştir.

1. Tarihsel/Sosyolojik Perspektiften Medya ve Din Yakınsaması

Dinlerin ortaya çıkması ve varlığını sürdürmesi, belirli iletişim süreçleri neticesinde gerçekleşmiştir. Bu noktada dinler, ortaya çıkan yeni iletişim biçimlerine uyum sağlamış; dinlerin birçok unsur ve pratiği de (inançlar, dualar, ritüeller ve vaazlar) mevcut iletişim araçlarından yararlanan söylem ve eylemler üzerine bina edilmiştir. Bu nedenle din ve medya içsel olarak birbirine bağlı unsurlar olarak görülmektedir. Nitekim matbaadan radyoya, televizyondan internete kadar bütün iletişim araçlarının farklı biçimlerde dini geleneklerle etkileşimde bulunduğu bilinmektedir. Burada öncelikle sözlü iletişim olmak üzere, medya araçları dini tecrübe ve pratiklerin önemli bileşenleri olarak karşımıza çıkmaktadır (Beard, 2007, s. 129). Ayrıca yazılı, elektronik ve dijital medya tarafından dolaymlanan dinin; yeni düşünme biçimleri ortaya çıkarma ile dinlerin yeni iletişim stratejileri geliştirmelerine yardımcı olduğu görülmektedir. Bu bakımdan medya, günümüz din anlayışını tanımlayan birincil sembollerin inşa edilmesi, çerçevelenmesi ve dolaşıma girmesini de sağlamaktadır.

Dinler aynı zamanda her zaman enformasyonun doğası ve kullanımıyla ilgilenmiş; inanırlar da bilginin üretimi, erişimi ve kullanımı ile dua etmenin, inancını ifade etmenin veya dini bir topluluk içinde özdeşleşmenin yeni yollarını keşfetmeye çalışmıştır. Başka bir ifadeyle dinler ve mensupları, her zaman bizim medya olarak adlandırdığımız araçlardan faydalanmıştır (Stolow, 2005, s. 125). Bu bakımdan etkileşim içerisinde olan medya ve din, birtakım yakınlıklara sahip önemli toplumsal kurum ve organizasyonlardır. Hem din hem de medyanın, başta sözlü veya yazılı olmak üzere çeşitli iletişim türleri ile ilgilenmesi, onları yapısal olarak benzer kılmaktadır. Nitekim Stewart M. Hoover, postmodern dönemde aynı mekânları işgal eden medya ve dinin, aynı amaçların çoğuna hizmet edip benzer pratikleri canlandırmak noktasında birleştiklerinin altını çizer. Bu sebeple, onları ayrı düşünmek yerine bağlantılı olarak düşünmenin daha isabetli olacağını belirtir (Hoover, 2006, s. 9). Herşeyden önce medya ve din, - insanların aşkın veya kutsal olanla ilişkileri de dahil olmak üzere-sosyal anlam ifade ve inşa eden, sembollerini üretip yorumlayan ve bu bağlamda örtüşen sosyal kurumlardır. Hem dinin hem de medyanın makro ve mikro düzeyde toplumsal ve bireysel etkileri bulunmaktadır. Bu çerçevede insan düşünce ve davranışlarının şekillenmesinde önemli bir yere sahip olan medya ve din, toplumsal yaşama nüfuz ederek, yaygınlaştıkları sosyo-kültürel yapılara özgü değer ve davranış kalıplarını bireylere sistemli olarak sunarlar. Böylece, bireysel ve toplumsal düzeyde bir sosyalleşme meydana getirirler.

Günümüzde dinlerin nüfuz alanlarını genişletmek ve müntesiplerine ulaşmak için medyayı kullanmaları yaygın hale gelmiştir. Aynı şekilde varlığını devam ettirmek için yeni üyelere ihtiyaç duyan ve mevcut üyeleri elde tutmak isteyen çoğu dini grup da iletişim teknolojilerini fırsata dönüştürmeye çalışmaktadır. Bu bağlamda kitle iletişim araçlarının dinin gelişimi ve yayılımı üzerinde büyük bir etkisi bulunmaktadır. Ancak dinlerin bu açılımlarında medyanın bağımsız değişkenlerden sadece biri olduğunu ifade etmek gerekir. Çünkü din/dinler, diğer faktörlerin etkisinin yanı sıra, esas olarak kendi yayılım ve büyüme mantığını takip etmektedir. Bu sebeple dinlerin gelişiminin ve yayılımının iletişim teknolojilerini kullanmalarıyla her zaman doğru orantılı olmayabileceğini belirtmek gerekir. Nitekim kitle iletişim araçlarının beşiği olan Avrupa ve Amerika'daki dini grup ve organizasyonların, misyonları için çok sayıda insan istihdam ettiği ve maddi kaynak ayırdıkları bilinmektedir. Buna karşın yapılan araştırmalar, Hıristiyanlığın bu ülkelerin hepsinde en hızlı büyüyen din olmadığını ortaya koymakta, bazı ilkel kabile dinlerinin dahi, gelişmiş iletişim teknolojilerine sahip olmamalarına rağmen gelişmiş ülkelerde gizli bir şekilde büyüdüklerini göstermektedir. Dini kuruluşların medyayı hangi seviyede kullandıkları ülkeden ülkeye değişmektedir. Bu noktada, sosyal ve ekonomik gelişmenin derecesi, bilimsel ve teknolojik ilerleme ve yaygınlaşma düzeyi, farklı ülkelerdeki dini iletişime ilişkin yasal kısıtlamalar ile din ve

mezheplerin farklı misyonerlik anlayışları, dini iletişimin çıktılarını etkilemektedir (Zhao, 2019, s. 2026).

1.1. Gutenberg Devrimi ve Din

Gutenberg devrimi olarak adlandırılan matbaanın icadı, insanlık tarihinde daha önce görülmemiş yeni bir kitle iletişim çağına habercisi sayılmaktadır (Giddens ve Sutton, 2018, s. 280). Johannes Gutenberg'in (1399-1468) 1450'li yıllarda hareketli tipte (tipografi) baskıyı icadı, kitapların hızlı ve daha ucuz bir şekilde çoğaltılmasına; gazete, broşür, el ilanları ve benzeri iletişim araçlarının geliştirilmesine zemin hazırlamıştır (Eisenstein, 2005, s. 32; Frasca, 2006, s. 45). Marshall McLuhan'ın 'Gözün hızlanıp sesin alçalması' olarak nitelediği bu durum (McLuhan, 2014, s. 65), şifahi kültürü yegâne ve baskın iletişim biçimi olmaktan çıkarmış, reform hareketinin gelişmesi ve yayılmasında kilit rol oynamıştır. Bu bağlamda Martin Luther (1483-1546), öncesinde yaşamış olan John Wycliffe (1320-1384), Jan Hus (1372-1415) gibi reformist düşünürlerin geniş kitlelere ulaşamaması ve dolayısıyla düşüncelerinin etkili olamamasında matbaa gibi bir kitle iletişim aracının henüz icat edilmemiş olmasının etkisi büyüktür (Dudley, 2008, s. 12). Buna karşın 'Gutenberg devrimi' içerisinde doğmuş olan Martin Luther, matbaanın geniş kitlelere ulaşmadaki gücünü fark etmiş, kilise karşıtı reformist düşüncelerini, matbaada basılan broşür ve kitaplarla yayma fırsatı bulmuştur. Bu durum, reform hareketini hızlandıracak sosyal dinamiklerin oluşmasına katkı sağlamıştır. Luther'in Papalık eleştirilerini içeren '95 tez'ini geniş kitlelere yayma başarısıyla birlikte 1522'de İncil'i Latince'den Almancaya çevirmesi, bu kutsal metnin ilk defa yerel dillerle tanışmasını sağlamıştır. Bu ilk çevirinin basımı, zamanının en çok satılan kitabı olmuş, binlerce insanın kendi dilleri ile İncil'i okumalarına fırsat tanımıştır. Böylelikle yeni bir çığır açılmış, o zamana kadar yalnızca kilisenin elinde bulundurduğu kutsal ve dini kitaplara erişim ile bu metinleri okuma ve açıklama tekeli, dini sınıf ve kilise otoritesinden alınmıştır. Halkın metinlere kolay erişimi, bunların din adamı sınıfı dışındakiler tarafından da okunabilmesine, dolayısıyla da farklı dini düşünce ve anlayışların yeşermesine zemin hazırlamıştır. Ayrıca matbaada basılan diğer seküler içerikli yayınların çoğalması da papalık karşıtı düşüncenin oluşmasında ve reformun geniş kitlelere daha hızlı yayılmasında etkili olmuştur (Turow, 2011, s. 229). Matbaanın sözü edilen bu etkileri, insanların teolojik önermelere yönelmesini ve reform hareketinin kök salmasını sağlamış, dinin kitle iletişim araçlarını kullanarak yayılmasında bir dönüm noktası oluşturmuştur (Hoover, 2002a, s. 300).

Matbaa, yalnızca Protestan reformunun başarılı olmasında katalizör işlevi görmekle kalmamış, 16. yüzyılda Katolik Kilisesi'ne bağlı ruhban sınıfı ve mensuplarının dini hayatını yeniden şekillendirmede başat bir rol oynamıştır. Bu çerçevede 1450'li yıllardan itibaren kitap basımının Avrupa ölçeğinde hızla yayılması, 16. yüzyılın ilk çeyreğine gelindiğinde ise Avrupa'nın büyük şehirlerinin her birinde az bir matbaa olması, hem papalığın hem de yerel kiliselerin halka daha rahat ulaşmasına imkân tanımıştır. Kiliseler, matbaalarda basılan çok sayıda kitap aracılığıyla kitlelere öğretilerini daha önce olmadığı kadar hızlı ve ekonomik bir biçimde yaymaya başlamışlardır. Ayrıca matbaanın ortaya çıkması, kiliselerin kurallarına ve vaaz geleneğine etki etmiş, ilk Hıristiyan vaizlerin tesis ettiği irticali vaaz anlatımları yazılı kurallara bağlanmıştır. Bu durum, zamanının oldukça etkili din adamlarının vaazlarının toplanıp çoğaltılmasını kolaylaştırmış, böylelikle toplumun ilgi gösterdiği bu kişilerin vaazları ölümlerinden sonra bile kitlelere ulaşma imkânını doğurmuştur. Daha önceleri sınırlı sayıda kişiye ulaşan vaazların yazılı metin haline getirilip çoğaltılmaya başlanmasıyla da 'Tanrı'nın mesajının ulaşılabilen her yere götürülmesi' şeklindeki Hıristiyanlık misyonunun gerçekleştirilmesi daha kolay hale gelmiştir. Ayrıca ayin metinleri, baskı tekniği ile çoğaltılıp kiliselere dağıtılarak, kiliseler arasında farklılık gösteren ibadet formları bir standarda bağlanmaya çalışılmıştır (Frasca, 2006, s. 45).

1.2. Elektronik Kültürde Din

Matbaanın icadını izleyen dört yüzyıl boyunca baskı teknolojisi; mesafe, hız, kopya sayısı ve içerik miktarında değişimler meydana getirmiştir. Bunun yanı sıra ulaşım güzergâhlarının ve

yöntemlerinin iyileştirilmesi mesafeleri kısaltmış ancak seyahat etme hızı; insan, hayvan, tren veya gemilerin gidebileceği hız ile sınırlı kalmıştır (Sterling ve Kittross, 2001, s. 9). Buna karşın batı dünyasının elektronik medyanın ilk halkası kabul edilen telgrafın gelişimine tanık olmasıyla matbaanın sınırlılıkları aşılmaya başlanmıştır. Bunun nedeni, elektriği iletişimin hizmetine vermenin pratik bir yolunu bulan Samuel Morse'un 1844'te (Postman, 2010, s. 78), telgrafı icat ederek iletişimi ilk kez coğrafi kısıtlamalardan kurtarmasıdır (Carey, 2008, s. 157). Telgraf sayesinde bilgi iletimi, ulaşım araçlarının hızına bağlı olmaktan kurtulmuş; bu çerçevede küresel ile yerel, yakın ile uzak arasındaki mekân-zaman ilişkisi yeniden tanımlanmıştır. Samuel Morse, Washington ile Baltimore arasında kurulan telgraf hattı üzerindeki ilk mesajını, Eski Ahid'in Sayılar bölümünde geçen 'What hath God wrought?', 'Tanrı neler yaptı/yarattı?' (Eski Ahid, Sayılar 23: 23), şeklindeki alıntı ile göndermiştir. Erik Davis, ilginç bir yaklaşımla, gönderilen 'Tanrı'nın neler yarattığı' şeklindeki mesajın/sorusunun, aslında bugün cevabını bildiğimiz bir dönemin sevinç çığlığı olduğunu ifade eder. Bu da telgraf ile başlayıp devam eden ve günümüzde somutlaşan bilgi çağıdır (Davis, 2004, s. 71). Dolayısıyla bu mesaj, yeni bir dönemin başlangıcı sayılmış, o zamana kadar ulaşım sistemleriyle sınırlı olan dini bilgi ve mesaj iletiminin hızlanmasını; matbaayla başlayan ve bilgi dolaşımının küresel çapta yayılmasını sağlayan bir dizi medyanın ortaya çıkışını tetiklemiştir. Aynı zamanda telgrafın mucidi Morse'un, teknolojik gelişmelerin dini boyutunun farkında olduğunun göstergesi ve matbaa ile din ilişkisinin elektronik çağda da devam edeceğinin habercisi olmuştur (Stolow, 2005, s. 126). Bununla birlikte kişilerarası iletişim aracı olarak ortaya çıkan telgraf ve sonrasında telefonun kitlesel işlevinin olmaması, dini iletişim üzerinde minimum etkide bulunmasına yol açmıştır. Bu durum, din ile kitle iletişim araçları arasındaki ilişkinin dini kuruluşlar tarafından büyük ölçüde göz ardı edilmesine ve matbaanın icadından sonraki dört yüzyıl boyunca durağan bir seyir izlemesine yol açmıştır.

Telgrafın ardılı olarak ortaya çıkan radyo, 20. yüzyılın başlarında devrim niteliğinde bir yayıncılık modelinin kapısını aralamıştır. Radyonun icadına kadar gelen süreçte, basılı medyanın taşınabilirliği ve çoğaltılabilirliği dini bilgi ve mesajların büyük ölçüde daha hızlı yayılmasını sağlamış, ancak bu durum yalnızca okuryazar kitle üzerinde ve nispeten yerel ölçekte etkili olabilmıştır. Telgraf ise bilgiyi yerellikten kurtarıırken, geniş kitlelere eşzamanlı olarak ulaştırabilmesi bakımından yetersiz kalmıştır. Radyonun ortaya çıkışı, bu sınırlılıkları azaltmış, sözlü mesajlar neredeyse anında toplu ölçekte geniş kitlelerle paylaşılır hale gelebilmiştir. Telgrafa benzer şekilde radyonun ilk kullanımları da dini amaçlı gerçekleşmiştir. 1906 yılında henüz yeni icat edilmiş olan radyo kullanılarak ABD'nin Massachusetts eyaletinin Boston şehrinde, Reginald Fessenden (1866-1932) radyo dinleyicilerine Noel selamlarını iletmiş, ardından İncil'den bir bölüm okuduktan sonra kemaniyla 'O Holy Night' (Kutsal Gece) adlı ilahiye söylemiştir. Boston'un birkaç yüz mil dışındaki açık denizde seyreden gemilere ulaştırılan bu yayın, ilk uzun menzilli radyo yayınının dini içerikli olarak gerçekleştirildiğini ortaya koymuştur (Mitchell, 2006, s. 372).

Telsiz radyo olarak da isimlendirilen bu teknik buluş, uzun süre haberleşme amacıyla kullanılmıştır. Radyonun bir kitle iletişim aracı olarak kamuya hitap eden söz ve müzik yayınlarına başlaması ise 1920'li yıllarda gerçekleşebilmiştir. Bu çerçevedeki ilk sürekli yayınlar, ABD Pittsburgh'daki KDKA radyosunda 2 Kasım 1920'de gerçekleştirilmiştir (Aziz, 1981, ss. 9-10). Düzenli yayınlarına başlayan Pittsburgh'daki radyo istasyonu, aynı zamanda 1921'de haftalık bir ibadet (Pazar ayini) programı yayınlayan ilk istasyon olarak da kayıtlara girmiştir (Christiano vd., 2015, s. 288). Pittsburgh'daki Calvary Piskoposluk Kilisesi rahibi Edwin J. Van Etten tarafından 2 Ocak 1921'de düzenlenen Pazar vaazı ve ayininin telsiz radyo ile yayınlanması, radyo ve din ilişkisinde başka bir önemli gelişme olarak nitelendirilebilir. Rahip Van Etten, başarılı olacağını pek de ümit etmediği yayın aracılığıyla yaptığı vaaz ve dini ayinini, kilise üyesi olmayan veya mekânsal olarak kilisede bulunamayanlara ulaştırmayı hedeflemiştir. Bu yayının ardından, o günlerde çok uzak sayılan Pittsburgh'un dört yüz mil uzağındaki köyden bir kadın, Van Etten'e "Yirmi yıldır ilk defa dün gece tam bir kilise ayini duydum" ifadelerini içeren bir mektup göndermiştir (Miller, 1935, s. 135). Mektubun bu ifadesi bile radyonun iletişim boyutu ile dini işlevini özetler mahiyettedir. Radyo

daha önce vaizlerin, uzun ve yorucu yolculuklar sonucu bir ömür boyunca ulaşamayacakları evanjelizasyon faaliyetlerine ve kitleye birkaç saatlik radyo programıyla ulaşma imkânı tanımıştır (Hangen, 2002, s. 5). Zaman içerisinde seyircilerden gelen olumlu tepkiler ve talepler, bu dini yayıncılık hizmetlerinin her hafta yayınlanmasını sağlamıştır. Buna paralel olarak ülke çapında açılan yeni radyo istasyonları da neredeyse ilk günden itibaren dini programları yayın akışlarına entegre etmeye başlamıştır (Melton, 2009, s. 66). 1927 yılına gelindiğinde ABD'deki altı yüzden fazla radyo istasyonunun yüzde 10'unun dini radyo statüsünde olduğu tahmin edilmektedir (Sterling ve Kitross, 2002). Birçoğu yalnızca pazar günleri yayın yapan ve ulusal kiliseler tarafından desteklenen bu dini radyoların, sahipliği büyük ölçüde yerel kiliselerin elinde bulunmaktadır (Ward, 2020, s. 139).

Katolik mezhebinin merkezini teşkil eden Vatikan'da 1930'lu yılların başında dini radyo yayıncılığının ortaya çıktığı görülmektedir. Bu çerçevede Vatikan merkezli olarak açılan Vatikan Radyosu (VR), 12 Şubat 1931 yılında yayın hayatına başlamıştır. Radyonun mucidi olarak da bilinen Guglielmo Marconi'nin sunumuyla başlayan ilk yayında, Papa XI. Pius bizzat kendisinin latince olarak kaleme aldığı mesajı dinleyenlere okumuştur. Böylelikle XI. Pius, tarihte dünyaya radyodan seslenen ilk papa olarak kayıtlara geçmiştir. Evrensel bir mesaj olarak kaleme alınan bu metin, sadece Katoliklere değil, kiliseden ayrılanlara, muhaliflere, inanmayanlara, hükümetlere, ezilenlere, zenginlere, fakirlere, işçilere, zulüm görenlere ve acı çekenlere Katolik Kilisesi'nin barış ve sevgi mesajı ile dualarını içermektedir (Gomes, 2020). Günümüzde de dünyanın en eski uluslararası yayın kuruluşlarından biri olma niteliğine sahip bu radyo, ticari kaygılardan uzak, Katolik Kilisesi'nin doktrinini yaymadaki rolünü ve dünyadaki konumunu sürdürmektedir. Bu amaca matuf olarak günümüzde 40'tan fazla ülkede 47 dilde program yayınlayan Vatikan Radyosu, dünyanın farklı yerlerinde çalışan 200 gazetecisi, uluslararası haber programları ve dini merasim yayınları aracılığıyla Hıristiyanlık mesajını yaymaya çalışmaktadır (Padovani, 2008, ss. 5251-5253).

Dini radyo yayıncılığının ABD ve Avrupa'da yayılmasına paralel şekilde, dünyanın dört bir yanındaki dini gruplar, özellikle Protestan kiliseler, radyonun İsa Mesih'in müjdesini yayma noktasındaki potansiyelini fark etmişlerdir. Aynı şekilde diğer inanç toplulukları tarafından da hızlıca benimsenen radyo, dini grupların yerelin sınırlarını aşip propaganda yapabilmesi, dini eğitim, çeşitli dini içerikli programlar ve ritüelleri sesli dinleyebilme noktasında önemli bir işlev görmüştür. Bununla birlikte radyo, sözü edilen çeşitli dini fonksiyonları yerine getirme ve dinleyicilerinin katılımlarını sağlasa da kutsalı görsel olarak simüle edememesi nedeniyle dinlere sınırlı bir imkân sunmuştur. Ancak televizyon yayınlarının başlamasıyla birlikte, radyonun bu sınırlılıkları aşılmış, dini yayınlar görsel ve işitsel bir nitelik kazanmıştır.

Radyonun ses özelliğini görsel unsurlarla birleştiren televizyon; elektrik, telgraf, fotoğraf, sinema ve radyo benzeri icatlar dizisinin sonucunda ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda ilk düzenli televizyon yayınının 1936 yılında İngiltere'de başladığı görülmektedir. Londra'daki Alexandra Palace'ta kurulan televizyon stüdyosundan başlayan yayınlar ilgi uyandırmış, ancak televizyon alıcısı sayısının az olması sebebiyle geniş bir izleyici kitlesine ulaşamamıştır. 1939 yılına kadar devam eden bu yayınlara, 2. Dünya Savaşı dolayısıyla ara verilmiştir. Bu süreçte televizyon yayınları, İngiltere'den sonra Amerika Birleşik Devletleri'nde gerçekleşmiştir. ABD'deki deneysel yayınlar 1936 yılında başlamışsa da, resmi nitelikte ilk televizyon yayını, 1939 yılında New York'ta yapılmakta olan dünya fuarından izlenimleri ekranlara taşımıştır (Aziz, 1981, s. 14). 2. Dünya savaşı sırasında İngiltere'de televizyon yayınlarına ara verilmesi, savaştan nispeten daha az etkilenen ABD'deki televizyon yayıncılığının Avrupa'ya oranla daha hızlı gelişmesini sağlamıştır. Televizyon yayınlarının radyodan 15-20 yıl sonra başlaması, bu aracın radyonun yararlandığı ses olanakları, program türleri ile çalışma düzenini izlemesini sağlamıştır. Başka bir ifadeyle televizyon, radyonun geçirdiği deneme sürecindeki ürünlerini almış, buna görüntü unsurunun gerektirdiği teknikleri eklemiştir. Ayrıca televizyonun, kendisinden önceki iletişim araçlarının geçirdiği denemeleri ve

teknik sorunların çözümlerini hazır bulması, televizyonun öncül iletişim teknolojilerine oranla daha hızlı gelişmesini sağlamıştır (Aziz, 1981, s. 71).

Televizyonun ortaya çıkışı ve gelişimden sonra, daha önce radyoyu da etkin biçimde kullanan kiliseler, televizyonda yayınlanan kilise ayinlerinin veya toplantılarının, vaazların ve İncil okumalarının 'Müjde'yi yaymak için mükemmel araçlar olduğunu hızla kavramıştır. Bu çerçevede ilk dini televizyon yayınları, 1940 yılında Paskalya bayramında Katolik ve Protestan ayinlerinin yayınlanmasıyla gerçekleşmiştir. İlk dini içerikli düzenli televizyon programı, ABD'nin önde gelen tele-vaizlerinden Katolik Piskopos Fulton J. Sheen (1895-1979) tarafından gerçekleştirilmiştir. 1930 yılında NBC radyo kanalında pazar gecesi yayınlanmaya başlayan 'Katolik Saati' programıyla tanınan Sheen (Melton vd., 1997, ss. 314-315), 1952'de Emmy ödüllü 'Hayat Yaşamaya Değer' adlı düzenli yayınlanan televizyon programını sunan ilk dini figür olmuştur (Shuck, 2004, s. 422). Sheen, bu program aracılığıyla her hafta tahmini olarak, çoğunluğunu Katoliklerin oluşturduğu 30 milyon izleyici kitlesine ulaşmayı başarmıştır (Ryan ve Switzer, 2009, s. 105).

ABD'de uzun süre dini yayıncılıktaki baskın konumunu sürdüren radyo, 1970'lere gelindiğinde bu konumunu kaybetmiştir. Bu dönemde Evangelistler tarafından mesajlarını yaymak ve destekçi kazanmak amacıyla televizyonun kullanılması anlamına gelen televangelizm olgusu, dini yayıncılıkta devrim yaratmıştır (Melton, 2005, s. 530). Elektrikli Kilise (Armstrong, 1979), veya Elektronik Kilise olarak da isimlendirilen televangelizm, radyo ve televizyon programcılığı da dâhil olmak üzere Evanjelik Hıristiyan mesajları içeren bütün dini yayıncı/yayıncılık faaliyetlerini içerisine almaktadır. Bu süreçte retorik sahibi bazı hatipler, muhafazakâr Amerikan dünyasında popüler yıldızlar kadar öne çıkmışlardır. Evanjelikler, Amerikan'ın her tarafında bir ağ gibi kurdukları kilise ve vakıfların yanı sıra medyaya da büyük ağırlık vermiş; vaizler kilise kürsüsünden çok daha ateşli bir anlatım diliyle televizyon kanallarına transfer edilmiştir (Kurt, 2009, s. 5). Vaizlerin genellikle izleyicilerin finansal desteğiyle hazırladıkları bu yayınlar, vaazlardan talk showlara kadar geniş bir formatta sunulmuştur. Özellikle 1980'den 1987'ye kadarki dönem, televangelizmin altın çağı olarak nitelendirilmektedir. Bu dönemde birçoğu 24 saat yayın yapan 1,370 dini radyo istasyonu ve 220'den fazla dini televizyon kanalı bulunmaktadır (Frankl, 1998, s. 512). Bu yıllarda televizyon yayıncılığında öne çıkan; Billy Graham, Pat Robertson, Oral Roberts, Jerry Falwell, Tammy Bakker, James Robison ve Rex Humbard gibi Evanjelik Protestan dünyasının temsilcileri, ABD'den diğer kıtalara da yayılan etkili televizyon programlarına öncülük etmişlerdir (Ryan ve Switzer, 2009, ss. 108-109). Bu vaizler, TV programlarında halkla etkileşim için telefon veya mektupla iletişim çağrısında bulunarak, izleyicileri, dua ve tavsiye istemeye teşvik etmişlerdir. Bununla izleyicilerin, bu programlara ilgisinin devam etmesini sağlamışlardır (Gutwirth ve Vale, 1999, s. 124). Bu televizyon programlarının Amerika Birleşik Devletleri'ndeki tartışmasız en görünür ve önde gelen dini figür ve vaizlerinden Billy Graham (1918-2008), televizyonun insanoğlunun şimdiye kadar geliştirdiği en güçlü iletişim aracı olduğu ifade etmiştir. Bu çerçevede Graham, ABD ve Kanada'daki yaklaşık 300 kanalda ayrı ayrı yayınlanan programların tek bir tanesinde bile İsa'nın ömrü boyunca vaaz verdiği insanlardan milyonlarca daha fazla kişiye hitap ettiğini söylemektedir (Postman, 2010, ss. 133-134). Gerçekten de Billy Graham dünya çapında gerçekleştirdiği otuz üç yıllık evanjelik seyahatleri süresince 90 milyon kişiyle yüz yüze görüşmüş, televizyon ve radyoda hitap ettiği kitlenin sayısı da yüz milyonlara ulaşmıştır (Hadden & Swann, 1981, s. 20).

Günümüzde Amerika'da Evanjeliklere ait kablolu veya uydudan yayın yapan birçok televizyon ağı bulunmaktadır. Christian Broadcasting Network (CBN) ve Trinity Broadcasting Network (TBN) bunların önemlilerindedir. Protestan Evanjelik liderler, bu ağlar üzerindeki dini yayınlar aracılığıyla takipçilerini artırmaya ve yönlendirmeye çalışmaktadır. Televangelizm, televizyon ile evanjelizmi birleştiren yeni bir dini yayıncılık anlayışını ifade etmek için kullanılsa da günümüzde diğer dinlere ait dini inanç ve pratiklerin televizyon aracılığıyla yayılması ve temsil edilmesini kapsayan bir kavram olarak yerleşmiştir. Bu çerçevede dini televizyon yayıncılığının, İslam dünyasında da Batıyla tam uyumlu biçimde olmasa bile benzer bir gelişim süreci geçirdiğini ifade etmek gerekir. 1950 ve 1960'lı yılların başında Müslüman ülkelere televizyonun girmesiyle

haftalık vaazlar, Kur'ân-ı Kerîm tilavetleri ile hac ibadeti canlı olarak yayınlanmaya başlamıştır. Ancak televizyon yayın yetkisinin devlet tekelinde olması, yayın sistemlerinin ülkeden ülkeye farklılık göstermesi, Müslümanların yaşadığı coğrafyada konuşulan farklı diller, profesyonel yayıncıların sınırlı sayıda olması ve teknolojik yatırımların azlığı gibi etkenler bu ülkeleri Batılı ülkelerin gerisinde bırakmıştır (Melton vd., 1997, s. 16).

1.3. Dijitalleşen Dünyada Din

İnternetin 1980'li yıllardan bu yana, bir kısım dini ritüellerin icra edildiği ve geleneksel dini inançların tartışıldığı bir alan olarak kullanıldığı bilinmektedir. Bu bağlamda Rheingold'un, Bulletin Board Systems (BBS) üzerindeki CommuniTree'nin tartışma alanında yer alan ilk dini yönelimli faaliyetlerin bazılarını belgelediği görülmektedir (Rheingold, 1993). Kısa süre sonra dini temalı çok sayıda BBS forumuna dönüşen bu faaliyetlerin, dini tartışmalar biçiminde Usenet üzerinde de devam ettiği bilinmektedir. Bu dönemi, bilgisayar meraklılarının dini inançlarını ifade etmek için bu yeni iletişim aracını kullanmanın yollarını keşfetmeye başladıkları bir dönem olarak nitelenebilir (Haberli, 2014, ss. 42-43). 1990'lı yılların başında, salt okunur içeriğe sahip e-mail, web siteleri ile dizinlerden oluşan ve 'Web 1.0' olarak adlandırılan internet teknolojisinin gelişimiyle devam eden süreçte, medya ve din yakınsaması daha da yoğunlaşmıştır. Bu dönemde, dini grupların kendi web sitelerini kurmaya başladıkları görülmektedir. Ayrıca dini grup veya organizasyonlar ile münferit bilgisayar kullanıcıları, çevrimdışıdaki birçok dini bilgiyi dijital ortama aktarmaya başlamışlardır. Bu çerçevede çevrimiçi multimedya içeriklerin, dini materyallerin arttığı ve bunları bulmayı kolaylaştıran arama motorlarının geliştiği dikkat çekmektedir.

İnternetin 1990'lı yıllarda başlayan Web 1.0 serüveni, 2004 yılında Harvard Üniversitesi öğrencisi Mark Zuckerberg'in sosyal paylaşım sitesi Facebook'u kurmasıyla farklı bir boyut kazanmıştır. Bu dönemde Twitter, YouTube gibi sosyal etkileşimli dijital ortamla sembolize edilen 'Web 2.0'a doğru bir paradigma kayması yaşanmıştır. Ortaya çıkan bu yeni iletişim dolaylanma biçimleri, medyanın dini kapsama ve çerçeveleme kapasitesini de değiştirmiştir. Dijital iletişim teknolojileri ve vazgeçilmez bileşeni internetin toplumsal yaşamın ayrılmaz bir parçası olmaya başlamasıyla, çevrimiçi/çevrimdışı arasındaki sınır giderek bulanıklaşmaya ve akışkan bir hal almaya başlamıştır (Dereli, 2019). Dijital ortamla etkileşime giren dinlerin geleneksel kabullerinin ve unsurlarının kökten değişmeye başladığı da göze çarpmaktadır (Rohlinger ve Sobieraj, 2022, s. 162). Bu çerçevede dinlerde, geleneksel cemaat anlayışından sanal cemaate doğru yapısal bir değişim yaşandığı (Haberli, 2012); dua etme/isteme, kutsal metinleri okuma/dinleme ve benzeri dini pratik ve deneyimlerin genellikle iletişim teknolojileri aracılığıyla dolaylanmaya başladığı görülmektedir (Haberli, 2013). Daha önce 'sanal din', 'çevrimiçi din', 'ağa bağlı din' ve 'dolayimli/dolayılanan din' şeklinde isimlendirmelerle anılan din ve dijital medya arasındaki yakınsama, Heidi Campbell, tarafından 'dijital din' şeklinde kavramsallaştırılmıştır (Campbell, 2013). Bu yaklaşımın temelinde, aynı ortamda bir araya gelen din ve dijitalleşmenin sıkı bir şekilde entegre olması, dinin cemaat, ibadet ve benzeri bileşenlerinin çevrimiçi formatlarda üretilmeye başlanması yatmaktadır. Buna paralel olarak yüz yüze dini iletişim ve eğitim, çevrimiçi formatlara dönüşmeye başlamış, herhangi bir dini materyalin çevrimiçi erişilebilirliği, dini otoritelerin fiziksel varlığına ihtiyaç bırakmamıştır. İnsanlar artık kutsal metinlerini telefonlarında okumakta, kişiselleştirilmiş uygulamalarla dini hayatlarını canlı tutmaya çalışmaktadır. Bir kişinin çevrimiçi ve çevrimdışı dini uygulamaları arasında net bir çizgi görmek giderek daha zor hale gelmiştir (Pihlaja, 2021, ss. 145-146). Bu doğrultuda inanırın dini inançları veya dini otoriteler ile etkileşim biçimleri de dönüşüme uğramıştır. Cuma vaazını dinleyenler, vaaz esnasında telefonlarından vaaz içeriğini anında sorgulama, okunan ayetin metnine ulaşma imkânını elde ederken, haram veya helal noktasında fetva arayan herhangi bir inanır da Youtube'da farklı dini otoritelerin çeşitli bakış açılarından veya kullanıcı yorumlarından faydalanabilmektedir.

2. Medya ve Din Araştırmaları Geleneğinde Tarihi Seyir

İletişim teknolojileriyle din arasında süregelen sembiyotik ilişkiye rağmen (Davie, 2005, s. 98) sosyal bilimciler, medya ve din araştırmalarını yirminci yüzyılın son çeyreğine kadar büyük ölçüde ihmal etmişlerdir. Bunun sebeplerinden birincisi, başlangıçta medya ve dinin tamamıyla farklı iki araştırma alanı olarak görülmesi, ikincisi ise dini marjinalleştiren klasik sekülerleşme paradigması ile buna bağlı olarak dinin sosyal dinamikler üzerindeki etkisini kaybettiği düşüncesinin akademik dünyaya hakim olmasıdır. Bu durum, iletişim bilimleri ve sosyolojinin de dahil olduğu birçok disiplinde yapılan çalışmalarda, din faktörünün daha az dikkate alınan bir değişken olarak ele alınmasına yol açmıştır (Campbell, 2005, s. 309). Bu çerçevede iletişim bilimciler de din olgusuna büyük ölçüde kayıtsız kalmış, bu olgu ve konulara çalışmalarında özel bir yer ayırmamıştır. Bu yaklaşım sebebiyle medya çalışmalarının büyük kısmında anlamlı bir kategori olarak görülmeyen din, genellikle dinin gündelik yaşamdaki rolünü tam olarak yansıtmayan dar bakışlı ve indirgeyici demografik ölçümler düzleminde, genellikle başka araştırma konuları içerisinde ikincil bir tema olarak ele alınmıştır. Dini konu edinen araştırmalar ise genellikle belirli dini grupları ve bunların medyayla ilişkilerini konu edinirken, dindarlığı çok boyutlu bir şekilde tanımlayan teorik gelişmeleri görmezden gelerek bireylerin medyayla ilişkilerindeki dini bağlamı kapsam dışı bırakmıştır (Stout ve Buddenbaum, 2000, s. 118). Oliver Krüger, böyle bir bakış açısının, bir bakıma iletişim araçlarının toplum veya din üzerinde belirli etkilerinin olduğuna yönelik iddiaları reddetmek ve din ile medya arasındaki tarihsel dinamikleri ihmal etmek anlamına geleceğini ifade etmektedir (Krüger, 2016, s. 386).

Medya ve iletişim araştırmalarında dinin ikincil bir araştırma nesnesi olarak ele alınmasının yanında, uzun süre din bilimleri içerisinde de medya ve etkileri büyük ölçüde göz ardı edilmiştir. Bu çerçevede kitle iletişim araçları ile popüler kültürün din üzerindeki etkileri, din bilimleri ve din sosyolojisi kapsamındaki çalışmalarda önemsenen bir konu olmadığı gibi medyanın dini pratikler ve deneyimlerdeki rolü de özel bir ilgi görmemiştir. Bu bakımdan genel bir kural olarak medyanın, din sosyolojisinin ana akımında gözden kaçan bir araştırma alanı olarak telakki edildiği görülmektedir (Lövheim ve Lynch, 2011, s. 114). Nitekim yazılı basın (gazetecilik) geliştiği ve kurumsallaşmaya başladığı devirde doğan ve bir kısmı elektronik çağın erken dönemlerini müşahade eden Max Weber, Karl Marx, Emile Durkheim ve Georg Simmel gibi öncü sosyologlar, iletişim araçlarının toplumsal rolü ve önemi ile ilgilenmemiştir. Bunun yerine sanayileşme, kentleşme, sekülerleşme, çoğulculuk ve bireyselleşme gibi olgulara odaklanmışlardır (Buddenbaum, 2002, s. 7). Aynı şekilde Bryan Wilson, Jose Casanova, Peter L. Berger ve benzeri birçok sosyolog, elektronik medya devriminin (Radyo, TV) çağdaşları ve yaşadıkları dönemde medyanın dini kurumlar tarafından yaygın kullanımına tanık olmalarına rağmen, medyanın din ile etkileşimini büyük ölçüde ihmal etmişlerdir. Kitle iletişim konularına temas eden az sayıda sosyolog ise medyanın sosyal ve kültürel değişimlere ilişkin teorik yansımaları ile dinin toplumda güç kazanmasına ya da kaybetmesine nasıl katkıda bulunduğunu tam olarak incelememiştir (Stout ve Buddenbaum, 2000, s. 119). Bu durum, kutsalın iletişimsel dolayımın ihmal eden teorik din anlayışının medyayı marjinalleştirmesinden kaynaklanmıştır.

Günümüzde dini kurumlar kendilerini, mesaj alışverişinin daha sık ve karmaşık hale geldiği bir enformasyon toplumunun içinde bulmaktadırlar (Stout ve Buddenbaum, 2000, s. 119). Bundan da önemlisi din dahil bütün sosyal kurumların giderek artan medya kullanımı ve bağımlılığı, önemli bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu noktanın altını çizen Krotz, medyayı dahil etmeden diğer toplumsal kurumları anlayamayacağımıza dikkat çekmektedir (Krotz, 2019, s. 22). Hoover ise medya ve dinin artık ayrı alanlar olmaktan öte, bir tür diyalektik ilişki içinde evrimleştiğini ve birbirlerine atıfta bulunmadan ikisini de tam olarak anlamanın mümkün olmadığını vurgulamaktadır (Hoover, 2011, s. 614). Benzer şekilde sosyolog Nick Couldry de medya ve iletişim araştırmalarının tek bir alan veya disiplin içinde yer alamayacağını ifade etmektedir (Couldry, 2013, s. 1025). Ayrıca, toplumsal değişimler de medya ile ilgili çalışmaları her zaman disiplinler arası ve heterojen bir yapıya zorlamaktadır. Bu sebeple bazı toplumsal olguları, belirli alan veya disiplin

içine hasretmek yanıltıcı olabilmektedir. Özellikle dijitalleşmenin toplumsal yapı ve kurumlara nüfuz ettiği günümüzde, medya ve din araştırmacılarının alternatif yöntemleri, hatta çevrimiçi dini içerik, mesaj ve pratiklerin incelenmesinde birden fazla yöntemi kullanması gerekmektedir (Tsatsou, 2014, s. 174). Genel olarak kavşak bir çalışma alanı olarak görülen medya ve din, sosyal bilimcileri her iki alanın epistemolojik sorunlarıyla yüzleşmeye zorlamaktadır. Bu diyalektik ilişki çevresinde dini araştırmalar, medya içeriklerinin üretim ve dolaşımı ile kullanıcıların dijital ortamlardaki dini deneyimlerini daha iyi anlamak için medya yaklaşımlarından yararlanmak durumundadır. Benzer şekilde medya araştırmalarının, dini çalışmalardan ritüeller yoluyla sembolik anlamların yaratılmasına ilişkin teorileri ödünç alması gerekebilmektedir. Bu durum; sosyoloji, antropoloji, psikoloji, tarih ve teoloji gibi disiplinler ile internet, bilgisayar bilimleri ve bilişim çalışmalarıyla ilgili olan yaklaşımlarla sonuçlanabilmektedir (Lundby ve Evolvi, 2021, s. 233).

İlişkilendirme konusunda uzun bir geçmişe sahip medya ve din araştırmalarının disiplinler yönelime bağlı olarak farklı başlangıç noktalarının olduğunu iddia etmek mümkündür. Bir iletişim antropoloğu; mağara resimlerini, dansları veya ritüelleri dini iletişimin erken örnekleri olarak nitelendirebilirken, bir din bilimci, el yazması kutsal metinleri, din ve (yazılı) medya çalışmalarının başlangıç noktasını temsil ettiğini ifade edebilir. Aynı şekilde bir medya veya kilise tarihçisi, matbaayı başlangıç noktası alabilir. Bununla birlikte din ve medyanın bilimsel araştırmalarda ortaya çıkma sırası, bilimsel yönelime, yani asıl odak noktasının medya mı yoksa din mi olduğuna göre değişebilmektedir (Sumiala, 2022; 195). Bu çerçevede, yazılı medyanın (Baumgartner, 1931) ve radyonun (Miller, 1935) dini kullanımına odaklanan bazı araştırmaların izlerini 1930'lu yıllarda bulmak mümkündür. Bununla beraber medya ve din arasındaki ilişkiye dair ilk ciddi araştırmalar, özellikle 1950'lerden itibaren ABD'de televizyon yayıncılığının dini yayıncılıkta radikal değişiklikler getirmeye başlamasıyla ortaya çıkmıştır. Bu noktada 1955'te yayımlanan 'The Television Radio Audience and Religion' adlı çalışma bir dönüm noktası oluşturmaktadır (Parker vd., 1955). Parker ve arkadaşları, bu çalışmada, ABD Connecticut eyaletindeki örneklem alınan 91 Protestan kilisesindeki din görevlilerinin radyonun dini amaçlı kullanımı konusunda bilgili ve deneyimli olduklarını, ancak televizyon konusunda nispeten yetersiz kaldıklarını belirlemişlerdir. Ayrıca bu çalışmada, televizyon izleyicilerinin dini yayınlara bakış açılarına yer verilmiş ve seçilen bazı dini programların da içerik analizleri yapılmıştır. Küçük bir damla hüviyetinde olan söz konusu bu çalışma, 1970'lerin ortalarında televanjelizm olarak bilinen olgunun ortaya çıkmasıyla medya ve din çalışmalarını bir sele dönüştürmüştür (Hoover, 2002b, s. 26).

Sözü edilen prototip olarak nitelendirilebilecek olan ilk çalışmalardan sonra, televanjelizm çalışmalarının yön verdiği medya ve din çalışmalarının ilk aşaması, genellikle, kökenleri Amerika Birleşik Devletleri'nde olan kitle iletişim araştırmalarının yoğunlaşmaya başladığı döneme denk gelir (Hoover, 2002b, s. 26). Keşif dönemi olarak da nitelendirilebilecek televanjelizm çalışmaları, akademik dünyada medya ve din arasındaki ilişkiyi anlamaya yönelik yoğun ilginin başlangıç noktasını oluşturmaktadır (Hadden ve Swann, 1981; Horsfield, 1984; Frankl ve Hadden, 1987; Hoover, 1988). Çoğunlukla ABD'de Evanjelik tele-vaizlerin, televizyonun izleyiciler üzerinde etkilere sahip olup olmadığını belirlemek için yaptıkları bir dizi çalışma bunun tipik bir örneğini oluşturmaktadır. Çoğunlukla herhangi bir teoriye dayanmayan bu araştırmalar, belirli bir televanjelistin kişisel karizmasına veya yönetim becerisine, bu kişinin neden güçlü bir takipçi kitlesine sahip olduğuna yönelik açıklamalar çerçevesinde ele alınmıştır. Ancak bu durumu ortaya çıkaran teknolojik dönüşüm ve sosyokültürel koşullara çok az vurgu yapılmıştır. Bu araştırma geleneğinde, din ve medyanın bağımsız alanlar olduğu ve medyanın öncelikli olarak mesajları ileten bir araç olduğu düşüncesi hakim olmuştur. Bu sebeple yapılan birçok çalışma, dini mesajların medya, özellikle televizyon aracılığıyla izleyicilere en etkili şekilde nasıl iletilebileceğine odaklanmıştır.

Medya ve din çalışmalarının ikinci aşamasının başlangıcını 1990'lı yıllarla tarihlendirmek mümkündür. Bu dönemde din ve medya ilişkisine yönelik daha derinlemesine ve kapsamlı açıklama arayışları, medya ve din çalışmalarını, etki odaklı dar bakış açısından, sosyo-kültürel bağlamları da

kapsayan bir çalışma alanına yönelmiştir. Medya, din ve kültür paradigması adı verilen bu araştırma geleneği, genellikle Jolyon Mitchell, Stewart Hoover, Knut Lundby, David Morgan ve Lynn Schofield Clark gibi medya ve din araştırmacılarının çalışmalarıyla karakterize edilmiştir (Sumiala, 2022, s. 191). Bu araştırma geleneğinde medya ve din, ayrı kategorilerden ziyade birçok yönden iç içe geçmiş sosyal ve kültürel olgular görülmüştür. Hoover ve Lundby'nin, "Medya ve iletişim teorilerini dahil etmeden günümüzde din ve kültür arasındaki ilişkiyi tam olarak anlamanın imkansız olacağı" (1997, s. 10) şeklindeki ifadeleri, bu yaklaşımın temel mottosu sayılabilir. Bu sebeple bu alandaki araştırmacılar, geleneksel dini kurumları incelemek yerine, izleyici ve kullanıcıların medya içinde ve medya aracılığıyla dini hayatlarını nasıl anlamlandırdıklarına odaklanmıştır. Bu yaklaşımın takipçileri, bakış açılarının temelini kültürel çalışmalarda önemli yeri olan James Carey'e dayandırır. Carey (1989), iletişim süreçlerini 'Ritüel İletişimi' yaklaşımı ile ilişkilendirerek, iletişimin izlerinin dinsel ritüel ve tutumlarda aranması gerektiğini ifade eder. Çünkü ona göre ritüeller; iletişim, paylaşma, katılım, birliktelik ve ortak bir inanca sahip olma gibi terimlerle bağlantılıdır (Carey, 1989, s. 18). Bu sebeple, iletişimin özgün ya da en iyi tezahürü, bilginin iletilmesi sürecinde gerçekleşmez. İletişimin daha önemli işlevi ve nihai amacı, insan eylemlerinin kontrol ve muhafaza görevini üstlenerek, düzenli, anlamlı bir kültürel dünyanın inşası ve sürdürülmesidir (Carey, 1989, s. 15).

James Carey'den ilham alan kültürcü bakış açısı, 1997'de Hoover ve Lundby'nin 'Rethinking Media, Religion and Culture' adıyla yayımlanan edite kitabın içeriğine yansımış ve bu çalışma medya ve din alanının teorik dönüm noktalarından birini oluşturmuştur (Hoover ve Lundby, 1997). Bu çalışmadaki bölüm yazarları, yalnızca dini programların belirli etkilerinin veya kullanımlarının değil, geç modern dönemde dolaylı olarak dinin (mediated religion), toplumdaki rolüne odaklanmıştır. Bu noktadan hareketle Graham Murdock ve J. Martin-Barbero, klasik sekülerleşme teorisinin geçersizliğini, dinin medyadaki görünürlüğünden yola çıkarak yanlışlamaya çalışmışlardır. Yazarlar, çözümlenmelerinde kutsalın toplumsal yaşamdaki merkeziliğine vurgu yapmış ve 'dünyanın yeniden büyülenmesinin' en iyi göstergelerinden biri olarak da dinin medyadaki artan görünürlüğüne işaret etmişlerdir (Martin-Barbero, 1997; Murdock, 1997). Murdock burada "Yerleşik ve gelişmekte olan iletişim sistemleri ile inşa etmekte oldukları dini hayatın modern biçimleri arasındaki değişen etkileşimi keşfetmenin, gelecekteki araştırmalar için önemli bir görev" olması gerektiğinin altını çizer (Murdock, 1997, s. 100). Bununla birlikte bu sorunsalın, medya çalışmalarında veya din sosyolojisinde uzmanlaşmış bir konu olarak değil, modernitenin kurumsal ve kültürel dönüşümlerini ve 'yeniden büyülenmenin' dinamiklerini anlamaya yönelik daha geniş bir çabanın parçası olarak ele alınmasını gerektiğini ifade eder. Medya ve dinin incelenmesi ve bu alanda artan çalışmalar, günümüz medyasının sekülerleşmenin aracı olduğu şeklindeki bir kısım modernist yaklaşımlara meydan okumanın başka bir ifadesi olarak görülebilir.

Günümüzde dünyanın farklı yerlerinde medya ve dinin çeşitli yönlerini analiz için açılmış araştırma merkezleri ve uzmanlaşmış enstitüler bulunmaktadır. Colorado Üniversitesi bünyesindeki Stewart M. Hoover tarafından yönetilen 'Medya, Din ve Kültür Merkezi', bu alandaki en önemli araştırma merkezlerinden biridir. Merkez, 2006'dan bu yana 2 yılda bir defa medya ve din ilişkisine dair temalar üzerinde uluslararası konferanslar düzenlemektedir. Bu temalar arasında; fundamentalizm, İslam ve medya, dijital din, küresel din ve toplumsal cinsiyet yer almaktadır. Ayrıca merkez koordinatörlüğünde medya ve dini farklı perspektiften ele alan kitaplar da yayınlanmaktadır. Bununla birlikte Routledge, Sage Publications ve De Gruyter benzeri dünyaca ünlü akademik yayınevleri, Medya/Din, İnternet/din ilişkisi ve bu bunların farklı boyutlarını ele alan kitap serileri yayınlamaktadır. Gordon Melton ve meslektaşları (1997) tarafından yayımlanan 'Prime-Time Religion: An Encyclopedia of Religious Broadcasting' ve medya ve din literatürünün yerleşik hale gelmesinde önemli bir yeri olan Daniel Stout (2006) editörlüğündeki 'Encyclopedia of Religion, Communication and Media' ansiklopedileri alanyazının önemli referans çalışmalarıdır. Bu paralelde 2002 yılında yayım hayatına başlayan 'Journal of Media and Religion', sosyal ve kültürel bir olgu olarak dinin, kitle iletişim ve toplum anlayışını nasıl genişlettiğini ele alan özgün

araştırmaları yayımlayan hakemli bir dergi olarak ortaya çıkmıştır. Dergi, medya ve din alanında metodolojik standartlar getirmek, akademideki din ve medya alanına yönelik işbirliğini teşvik ve yapılacak çalışmalarını tek çatı altında toplayarak bu konuda çalışan bilim adamlarına daha fazla görünürlük kazandırmayı amaçlamaktadır (Stout ve Buddenbaum, 2002, s. 6). Esas olarak iletişim çalışmaları eksenli kurulan dergi, belirli bir yaklaşımı veya bilimsel geleneği esas almamakta, yeni fikirlerin ve kavramların sentezlerini, disiplinlerarası işbirliği içerisinde teorik temellere oturtan çalışmaları yayınlamaktadır.

Sosyal bilimciler tarafından, birbirlerinden kolay kolay ayrılmayacak alanlar olarak tanımlanan medya ve dine yönelik akademik ilgiler, dinin küçük adımlarla çevrimiçi uzama taşınmasıyla yeni bir boyut kazanarak siber uzam ve din çalışmaları doğrultusunda artarak devam etmiştir (Dereli, 2020, s. 75). Özellikle 2000'li yıllarda dünyada internet ve dijital teknolojilerin ivme kazanması, geleneksel ile dijital medyanın yakınsaması, yapılan çalışmaların analog eksenden dijital eksene kaymasını ve yoğunlaşmasını sağlamıştır (Lundby ve Evolvi, 2021, s. 233). Bu çerçevede 'Dijital Din Araştırmaları'nın kapsamı zenginleşmiş, alanının ötesine geçen farklı sosyal ve beşeri bilimleri (sosyoloji, din bilimleri, iletişim çalışmaları, sosyal antropoloji) içermeye başlamıştır. Alanda yapılan çalışmaların büyük bölümünde Batılı ve Hıristiyan hâkimiyeti kolaylıkla gözlemlenebilse de farklı dini geleneklerin ve medya platformlarının da bu çerçevede incelenme kapsamına alındığı gözlenmektedir.

3. Türkiye Ekseninde Medya ve Din İlişkisi

Avrupa'da 15. yüzyılda icat edilen matbaanın getirdiği dönüşümün diğer ülkelerde kendini hissettirmesi yüzyıllar almıştır. Bu çerçevede mekanik baskının (matbaanın), çeşitli sebeplerle Osmanlı'ya yaklaşık 200 sene gecikmeyle geldiği de bilinmektedir (Newby, 2008, s. 45). Bu nedenle matbaanın etkilerinin Osmanlı'nın toplumsal ve dini yapısına Batıya oranla geç bir zamanda yansıdığı görülmektedir. Buna karşın Osmanlı Devleti'nin devamı niteliğinde olan Türkiye'nin elektronik medyayla tanışması ise Batı dünyasıyla yakın zaman dilimlerinde gerçekleşmiştir. Bu doğrultuda radyoyla dünya ile neredeyse eş zamanlı olarak tanışan Türkiye'de, ilk radyo yayını Mart 1927'de İstanbul'da, daha sonra ise Ankara'da yapılmıştır (Kocabaşoğlu, 2010, ss. 55-57). Türkiye'de 1. Dünya savaşı sonrasında yeni bir siyasi sistemin tesis edilmeye çalışılması, ekonomik çalkantılar, radyo için gerekli altyapı, verici ve alıcı benzeri teknolojilerin üretilmemesi ve ithalatının masraflı olması, ilk radyo yayınının kısa bir süre de olsa gecikmeli yapılmasına neden olmuştur (Arvas, 2018, s. 409). Devlet tekelindeki radyoda ilk dini yayınlar ise 1950 yılında Demokrat Parti'nin iktidara gelmesiyle başlatılmıştır. Bu çerçevede radyoda Kur'an-ı Kerim okutulması kararlaştırılmış ve 18 Ağustos 1950 tarihinde Ankara Radyosu'nda yapılan ilk dini yayın sonrasında her cuma Kur'an-ı Kerim okutulmaya devam edilmiştir. Kısa bir süre sonra haftada bir yayınlanan ve 1954 yılında yayını üç güne çıkarılan 'Dini ve Ahlakî Musahâbeler' adında bir program başlatılmıştır (Kocabaşoğlu, 2010, s. 376). Sonraki yıllarda radyoda yayınlanan program çeşitliliği artmış, 1957 yılında ilk kandil mevlidi, 1960 yılında ilk sahur programı, 1964 yılında ise ilk iftar programı yayını gerçekleştirmiştir (Demiröz, 2005, s. 33).

Türkiye'deki televizyon yayınları, radyo yayınlarındaki öncü davranışın tersine, dünyadaki gelişiminden çok sonra, ancak 30 yılı aşkın bir gecikmeyle başlamıştır. Radyo yayınlarının henüz ülkenin tümünden izlenememesi, televizyon ile ilgili yatırımların fazla harcamayı gerektirmesi gibi nedenler, televizyonun devlet tarafından ihmal edilmesine yol açmıştır (Aziz, 1981, s. 115). Bu çerçevede, Türkiye'deki ilk televizyon deneme yayınları 9 Temmuz 1952'de İstanbul Teknik Üniversitesi'nin (İTÜ) stüdyolarından gerçekleştirmiş, ancak bu yayınlar ekonomik ve siyasal sorunlar sebebiyle kesintili bir süreç izlemiştir (Tasouji, 2022, s. 52). 1964'te TRT'nin kurulmasıyla hızlandırılan teknik ve mevzuat çalışmaları neticesinde ise televizyon yayıncılığı kurumsal bir hüviyete kavuşmuş, 31 Ocak 1968'de düzenli televizyon yayınlarına başlanmıştır. Henüz tek kanallı bir yapıya sahip TRT'de dini içerikli ilk yayın ise 1974 yılında Kıbrıs Barış Harekâtı'nda şehit düşenler için Ankara Maltepe Camii'nde okutulan bir mevlit ile canlı olarak yapılmıştır (Çamdereli, 2018, s.

32). Aynı yıl televizyonda o yılın hac ibadetinin naklen yayını gerçekleştirilmiş, 1975 yılında ise ramazan ayı boyunca iftar programları yapılmaya başlanmıştır. Bunun akabinde 1976 yılında Sultan Ahmet Camii'nden naklen cuma namazı, 1980 yılında ise 'inanç dünyası' programı haftada bir olarak düzenli yayınlanmaya başlamıştır (Demirbaş, 2003, s. 537).

Türkiye'de dini yayınların geç başlamasının sebebini yalnızca teknolojik gecikmeye bağlamak yeterli değildir. Bunun yanında hâkim siyasal ideolojinin, laikliğin zedelenebileceğine yönelik endişeleri, dini yayınların devlet tekelinde bulunan radyo ve televizyon kanallarında sınırlı şekilde yer almasına yol açmıştır. Türkiye'de kitle iletişim medyasında ise dini içeriklerin geniş biçimde yer alması, 1990'lı yıllarda özel radyo ve televizyon yayınlarına izin verilmesiyle gerçekleşmiştir (Kocabay Şener, 2019, s. 56). Özel radyo ve televizyon kanallarına izin verilmeye başlanması sonrasında; Akra FM, Marmara FM, Moral FM ve benzeri dini radyo istasyonları ile Meltem TV, TGRT ve Kanal 7 benzeri dini kimliği ön plana çıkan televizyon kanalları yayın hayatına başlamıştır (Çelik, 2019, s. 72,74). Genellikle belirli bir cemaatin dini anlayışı çerçevesinde (Nakşibendilik, Nurculuk vb.) yayın yapan bu radyo ve televizyonlar, cemaat mensuplarına daha kolay ulaşmak ve dini-ahlaki gelişimlerine katkıda bulunmak gibi işlevlerinin yanı sıra, toplumun bütün kesimlerine ihtiyaç duyabilecekleri dini içerikleri ulaştırmayı amaç edinmiştir.

Türkiye'deki dini radyo ve televizyon yayıncılığının Batı dünyasına kıyasla oldukça geç başladığı görülmektedir. Bu mecralarda yayınlanan içeriklerin belirli bir yol kat ederek çoğalması ve araştırmacıların ilgilerini çekmesi belirli bir süreyi almıştır. Bu nedenle medya ve din araştırmalarının akademinin de gündemine gelmesi ve yaygınlaşması 2000'li yılları bulmuştur (Kocabay Şener, 2019, ss. 55-56). Çalışmaların 2000'li yıllardan sonra başlaması ve bu dönemin Türkiye'de internetin yaygınlaşmaya başladığı döneme denk gelmesi, geleneksel medya ve din ilişkisine dair çalışmaların büyük ölçüde pas geçilmesine yol açmıştır. Bunun sebebi, medya ve din çalışmalarının genellikle hâkim medya teknolojileri bağlamında yapılmasıdır. Nitekim Türkiye'de medya ve din ilişkisi çerçevesinde yapılan ilk ciddi çalışmaların büyük ölçüde dijitalleşme ekseninde gerçekleştirilmesini, söz konusu durumun delili olarak göstermek mümkündür.

Türkiye'de medya ve din alanına ilişkin edite kitapların yayımlanmaya başlaması, yapılacak çalışmaları teşvik edici bir rol oynamıştır. Mete Çamdereli ve meslektaşlarının editörlüğünde 'Medya ve Din' adıyla 2014 yılında yayımlanan çalışma; tüketim, dini gruplar ve benzeri temaları din medya ilişkisi bağlamında ele alırken; serinin devamı niteliğinde olan 'Dijitalleşen Din' kitabı ise dinin dijital uzamdaki farklı yansımaları çerçevesindeki temalara yoğunlaşmıştır (Çamdereli vd., 2014, 2015). Yine İhsan Çapcıoğlu ile Fatma Çapcıoğlu'nun editörlüğünü üstelendiği ve farklı bilim dallarından akademisyenlerin katkı sunduğu 'Dijitalleşme ve Din: Teorik Yaklaşımlar ve Uygulama Örnekleri' adlı kitap, önemli diğer bir çalışmadır (Çapcıoğlu & Çapcıoğlu, 2022). Bununla birlikte dijital din çalışmaları kapsamında dijitalleşme ve din ilişkisini farklı yönleriyle ele alan monografiler de yıldan yıla artış göstermektedir. Bu çerçevede Mehmet Haberli'nin (2014) 'Sanal Din', M. Derviş Dereli'nin (2020) 'Sanala Veda: Sosyal Medya ve Dönüşen Dindarlık' ve Metin Eken'in (2021) 'Çevrimiçi Dindarlık' isimli çalışmaları ilk ve önemli dijital din çalışmaları örnekleridir.

Dünyadaki farklı üniversitelerin ortaklaşa koordine ettiği "Uluslararası Medya, Din ve Kültür Sempozyumu"nun 8.'si 2012 yılında Anadolu Üniversitesi'nin ev sahipliğinde gerçekleştirilmiştir. Bu sempozyum, medya ve din alanının Türkiye'deki görünürlüğü ve sonraki bilimsel çalışmaları teşvik açısından önemli bir kilometre taşı olarak kabul edilebilir. Nitekim sempozyum sonrasında medya ve din temalı bilimsel toplantıların sayısında artış gözlemlenmiştir. Bu çerçevede 2015 yılında İstanbul Ticaret Üniversitesi'nin ev sahipliğinde "Medya ve Din", Değerler Eğitim Merkezi tarafından "Sinema ve Din" (2015), Dicle Üniversitesi'nde "Dijitalleşme, Değerler ve Din" (2019), Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi'nde "Uluslararası Din ve Medya" (2021) ve 2021 yılında 'Dijitalleşme ve Din' teması adı altında beşincisi düzenlenen "İslâm ve Yorum " benzeri sempozyumlarla, Türk akademisinde medya ve din ilişkisi konusunda bir farkındalık oluşturulmaya

çalışılmıştır. Bu sempozyumların, büyük bir kısmı kitap olarak neşredilmiş ve bu alanda çalışmak isteyenlerin istifadesine sunulmuştur.

Medya ve din konusunu ele alan bir dizi sempozyuma ek olarak, Erciyes Üniversitesi bünyesinde 2017 yılında kurulan “Medya ve Din Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi” bu alana yönelik farkındalığın artması ve bu konu eksenli araştırmaların kurumsallaşması noktasında bir başka dönüm noktası olarak sayılabilir. Merkez, web sitesinde kuruluş amaçlarını: “... Medya ve din alanına ilişkin bilimsel girişimleri desteklemek ve bu doğrultuda uygulama ve araştırma kapasitesini güçlendirmek, hedef gruplar ve nihai faydalanıcıların medya ve din ilişkisi ve bunun eğitimsel değeri konusundaki duyarlılıklarını artırmak ve medya ve din alanına ilişkin ulusal ve uluslararası işbirlikleri gerçekleştirmek” şeklinde belirlemiştir. Bu merkezin, medya ve din çalışmalarını bir araya getirmek adına yaptığı girişimlerden birisi de 2018 yılında yayım faaliyetlerine başlayan “Medya ve Din Araştırmaları Dergisi”dir. Bu bağlamda dergi; sosyal teori, din bilimleri, iletişim bilimleri, medya çalışmaları gibi alanlarda çeşitli bilimsel yöntemlerle kurgulanan, medya ve din ilişkiseliliğine dair farklı içerimlere odaklanan özgün araştırma ürünlerine, metin neşirleri ve çevirileri ile kitap değerlendirmelerine yer vermeyi amaç edinmiştir (www.mediam.erciyes.edu.tr).

Alanın görünürlüğüne dikkati çekmeyi amaçlayan söz konusu kitap çalışmaları, sempozyumlar ile araştırma merkezi akademik çıktıları vermeye başlamıştır. Bu çerçevede Türkiye'deki birçok üniversitede, medya ve din ilişkisi kapsamına dâhil bazı derslerin (Medya ve Din, Dijitalleşen Dünyada Din, Sosyal Medya ve Din vb.) müfredat içerisinde seçmeli olarak yer almaya başladığı veya bir kısmının planlandığı görülmektedir.

4. Sonuç

Doğal yapısı gereği öznel düşünce ve deneyimler üzerine inşâ edilen din/dinler, tanımlanması ve araştırılması kolay olmayan bir olgudur. Çünkü insanlar, her türden manevi deneyim, pratik veya tutum setini ‘dini’ olarak nitelendirebilmektedir. Bununla birlikte dini, medya bağlamında incelemeye çalışmak, durumu daha karmaşık hale getirmektedir. Çünkü din, mevcut medya ekolojisine bağlı olarak dönüşüm geçirmekte, dolayısıyla da her iki alanının senkronize olarak araştırılması oldukça güç bir durum meydana getirmektedir. Başlangıçta din, medyanın etkileri dışında ayrı bir insan deneyimi alanı olarak düşünülmüş, medya ise yalnızca belirli dini mesajları hedef kitleye ulaştırmak için basit bir araç veya kanal olarak nitelendirilmiştir. Ancak medyayı bir araç veya kanal olarak görme odaklı düşünme biçimi, yirminci yüzyılın ikinci yarısında değişmeye başlamıştır. Özellikle McLuhan'ın aracın mesaj olduğunu ifade eden metaforu sonrasında, medyanın sadece bilgi ve mesajları ileten tarafsız bir kanal olmadığı, aynı zamanda mesaj içerikleri üzerine etki eden bir yapıya sahip olduğu yönünde bir farkındalık oluşmaya başlamıştır. Bu çerçevede, içeriği değer yüklü olan sinema, radyo ve televizyon gibi kitle iletişim araçları, sosyal bilimci ve din bilimcilerin inceleme nesnesi haline gelmiştir. Bu bağlamda medyanın akla ilk gelen yüzeysel etkilerinin dışında da yansımalarının olduğuna dair oluşan düşünce, medya ve din ilişkisinin yeni bir bakış açısıyla ele alınmasını sağlamıştır.

Oldukça karmaşık olan medya ve din arasındaki etkileşim, dijital çağda daha da derinleşmiştir. Bu çerçevede, dini geleneklerin önceden var olan içsel kalıpları veya yapıları dijitalleşmeden dolayı belli ölçüde değişime uğramış ve halen değişmektedir. Bu sebeple dinleri geleneksel medya kültürü bağlamında incelemek yeterli olmamakta, medya endüstrisinin yapısal koşullarındaki değişimin dinler açısından birçok şeyi temelden değiştirdiğini dikkate almak gerekmektedir. Çünkü günümüz toplumunda iletişimi ve bilgi dağılımını yeniden düzenleyen medya teknolojileri, yeni sosyal etkileşim biçimleri yaratarak kültürel üretim ve tüketimin odağını değiştirmektedir. Herhangi bir toplumsal oluşuma benzer şekilde dinler de anlamlarını toplumsal etkileşim sonucunda kazanıp yeniden şekillenmektedir. Dolayısıyla geçmişte olduğu gibi gelecekte de medyanın din ile ilişkisi bağlamında önemli bir değişim unsuru olacağı ve dinlerin dönüşümlerinde rol oynayacağını ön görmek zor olmayacaktır. Bu ilişkinin, nasıl ve hangi düzeyde bir seyir izleyeceğini ise iletişim teknolojilerindeki gelişimin belirleyeceği görülmektedir. Bu

bakımdan uzun vadede hangi iletişim teknolojilerinin ortaya çıkacağını ve dinlerin bunlarla nasıl etkileşime gireceklerini tahmin etmek mümkün görünmemektedir.

Medya ve din araştırmalarındaki son gelişmeler, bu alanın günümüz din bilimlerindeki disiplinler içerisinde -özellikle din sosyolojisi- doğal bir yere sahip olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte, analiz nesnesi olan dinin iletişimsel dolaylanma süreçleriyle dönüşüme uğraması, yerleşik dini kavramların ortaya çıkan yeni olgulara uygulanmasını zorunlu kılmaktadır. Bununla birlikte medya ve din arasındaki etkileşimin ihmal edilmesi, hem yetersiz kitle iletişim modellerinin geliştirilmesine hem de dinin medyayla nasıl deneyimlendiği ile çerçvelendiğine yönelik yetersiz sosyolojik teorilerin ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Bu realite, kitle iletişim araştırmaları ile din bilimlerinin klasik paradigmalarının ötesine geçmeleri gerektiğini göstermekte; teorik çerçeve ve kavramsal repertuarlarını geliştirmeye ve genişletmeye zorlamaktadır. Söz konusu bu problemlerin, ancak medya ve dini, birbirleriyle ve içinde buldukları medya kültürüyle ilişkili gören disiplinlerarası çalışmalarla aşılabileceği düşünülmektedir.

Kaynakça

- Anas, O. (2009). Mediated Islam: Media religion interface in the Middle East. *AMRIN International Media Conference, Jönköping*, 1-3.
- Armstrong, B. (1979). *The electric church* (First edition). Nashville: T. Nelson.
- Arvas, İ. S. (2018). Türkiye'nin radyo ile tanışması ve Türk telsiz telefon anonim şirketi. *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi (UKSAD)*, 4(2), 406-428.
- Aziz, A. (1981). *Radyo ve televizyona giriş* (2. bs). Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi.
- Baumgartner, A. W. (1931). *Catholic journalism: A study of its development in the United States, 1789-1930*. New York: Columbia University Press.
- Beard, M. (2007). Writing and religion. İçinde S. I. Johnston (Ed.), *Ancient Religions* (ss. 127-138). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Buddenbaum, J. M. (2002). Social science and the study of media and religion: Going forward by looking backward. *Journal of Media and Religion*, 1(1), 13-24.
- Campbell, H. (2005). Making space for religion in internet studies. *The Information Society*, 21(4), 309-315.
- Campbell, H. (2013). *Digital religion. Understanding religious practice in new media worlds*. New York: Routledge.
- Carey, J. W. (1989). *Communication as culture: Essays on media and society*. Boston: Unwin Hyman.
- Carey, J. W. (2008). *Communication as culture: Essays on media and society, Revised Edition*. Hoboken: Taylor & Francis.
- Christiano, K. J., Swatos Jr, W. H., and Kivisto, P. (2015). *Sociology of religion. Contemporary Developments*. London: Rowman & Littlefield.
- Couldry, N. (2013). If not a single field, then what. *Media, Culture & Society*, 35(8), 1023-1026.
- Çamdereli, M. (2018). *Din ekranda nasıl durur & Medyada dinin popüler temsilleri*. Ankara: Ketebe Yayınları.
- Çamdereli, M., Önay Doğan, B. ve Kocabay Şener, N. (Ed.). (2014). *Medya ve din*. İstanbul: Köprü Kitapları.

- Çamdereli, M., Önay Doğan, B. ve Kocabay Şener, N. (Ed.). (2015). *Dijitalleşen din*. İstanbul: Köprü Kitap.
- Çapcıoğlu, İ., & Çapcıoğlu, F. (Ed.). (2022). *Dijitalleşme ve din: Teorik yaklaşımlar ve uygulama örnekleri*. İstanbul: Kriter Yayınevi.
- Çelik, S. A. (2019). Radyodan yükselen ilahiler: Türkiye'de dini radyo yayıncılığının gelişimi. *Galatasaray Üniversitesi İletişim Dergisi*, 31, 67-90.
- Davie, G. (2005). *Religion in modern Europe: A memory mutates*. New York: Oxford University Press.
- Davis, E. (2004). *TechGnosis: Myth, Magic & Mysticism in the age of information*. London: Five Star.
- Demirbaş, A. (2003). Sesli ve görüntülü yayınlarda dini yayınların toplumu aydınlatmadaki rolü. *İçinde II. Din Şûrası* (ss. 533-537). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Demiröz, Ş. (2005). TRT ve özel kanallarda dinî yayınlar. *İçinde II. Uluslararası Dinî Yayınlar Kongresi- Sesli ve Görüntülü Dinî Yayıncılık* (ss. 29-34). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Dereli, M. D. (2019). Dinî kimliklerin siber uzamda akışkanlaşması. *İnsan ve Toplum*, 9(1), 85-116.
- Dereli, M. D. (2020). *Sanala veda: Sosyal medya ve dönüşen dindarlık*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.
- Dudley, L. (2008). *Information revolutions in the history of the west*. Northampton, MA: Edward Elgar.
- Eisenstein, E. L. (2005). *The printing press as an agent of change*. New York: Cambridge University Press.
- Eken, M. (2021). *Çevrim içi dindarlık: M neslinin inanç pratikleri*. Ankara: Nobel Yayınları.
- Frankl, R. (1998). Televangelism. *İçinde H. W. Swatos (Ed.), Encyclopaedia of Religion and Society* (ss. 512-518). Walnut Creek: AltaMira Press.
- Frankl, R., & Hadden, J. K. (1987). A critical review of the religion and television research report. *Review of Religious Research*, 29(2), 111-124. JSTOR. <https://doi.org/10.2307/3511721>
- Frasca, R. (2006). Books. *İçinde S. Daniel A. (Ed.), Encyclopedia of Religion, Communication and Media* (ss. 44-48). Routledge.
- Giddens, A. ve Sutton, P. W. (2018). *Sosyolojide temel kavramlar* (A. Esgin, Çev.). Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Gomes, R. (2020, Şubat 13). *World radio day: UN urges promotion of diversity and global peace*. *Vatican News*. Retrieved from www.vaticannews.va/en/world/news/2020-02/world-radio-day-united-nations-unesco-vatican-radio.html
- Gutwirth, J. and Vale, J. (1999). From the word to the televisual image: The televangelists and Pope John Paul II. *Diogenes*, 47(187), 122-133.
- Haberli, M. (2012). Yeni bir örgütlenme biçimi olarak sanal cemaatler. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 1(3), 118-134.
- Haberli, M. (2013). Dini tecrübe aracı olarak sanal ritüeller. *Akademik Araştırmalar Dergisi*, 15(57), Art. 57.
- Haberli, M. (2014). *Sanal din. Tarihsel, kuramsal ve pratik boyutlarıyla internet ve din*. İstanbul: Açılımkıtap.
- Hadden, J. K. and Swann, C. E. (1981). *Prime time preachers: The rising power of televangelism*. Reading, MA: Addison-Wesley.

- Hangen, T. J. (2002). *Redeeming the dial: Radio, religion & popular culture in America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Hoover, S. M. (1988). *Mass media religion: The social sources of the electronic church*. Sage Publications.
- Hoover, S. M. (2002a). Religion in the media age. *The Expository Times*, 113(9), 300-305.
- Hoover, S. M. (2002b). The culturalist turn in scholarship on media and religion. *Journal of Media and Religion*, 1(1), 25-36.
- Hoover, S. M. (2006). *Religion in the media age*. London: Routledge.
- Hoover, S. M. (2011). Media and the imagination of religion in Contemporary Global Culture. *European Journal of Cultural Studies*, 14(6), 610-625.
- Hoover, S. M. and Lundby, K. (Ed.). (1997). *Rethinking media, religion, and culture*. Newbury Park: Sage.
- Horsfield, P. G. (1984). *Religious television: The American experience*. New York: Longman.
- Kirman, M. A. (2011). *Din sosyolojisi terimleri sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Kocabaşoğlu, U. (2010). *Şirket telsizinden devlet radyosuna TRT öncesi dönemde radyonun tarihsel gelişimi ve Türk siyasal hayatı içindeki yeri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kocabay Şener, N. (2019). Türkiye’de medya ve din araştırmalarını yeniden düşünmek: Eksiklikler nasıl doldurulabilir? *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi*, 2(1), 53-69.
- Krotz, F. (2019). Ethics of mediatized worlds: A framing introduction. İçinde T. Eberwein, M. Karmasin, F. Krotz, & M. Rath (Ed.), *Responsibility and Resistance* (ss. 13-29). Berlin: Springer.
- Krüger, O. (2016). Media. İçinde M. Stausberg & S. Engler (Ed.), *The Oxford Handbook of the Study of Religion* (ss. 382-400). Oxford: Oxford University Press.
- Kurt, A. (2009). Televizyonda misyonerlik. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18(1), 1-36.
- Lövheim, M. and Lynch, G. (2011). The mediatization of religion debate: An Introduction. *Culture and Religion*, 12(02), 111-117.
- Lundby, K. and Evolvi, G. (2021). Theoretical framework for approaching religion and new media. İçinde H. A. Campbell & R. Tsuria (Ed.), *Digital Religion* (ss. 233-249). London: Routledge.
- Martin-Barbero, J. (1997). Mass media as a site of resacralization of contemporary cultures. İçinde S. M. Hoover & K. Lundby (Ed.), *Rethinking Media, Religion, and Culture* (ss. 102-116). London: SAGE Publications.
- McLuhan, M. (2014). *Gutenberg galaksisi: Tipografik insanın oluşumu* (G. Ç. Güven, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Melton, J. G. (2005). *Encyclopedia of Protestantism*. New York: Infobase Publishing.
- Melton, J. G. (2009). *Protestant faith in America*. New York: Infobase Publishing.
- Melton, J. G., Lucas, P. C., and Stone, J. R. (1997). *Prime-Time religion: An encyclopedia of religious broadcasting*. Arizona: Oryx Press.
- Miller, S. (1935). Radio and religion. *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, 177(1), 135-140. <https://doi.org/10.1177/000271623517700120>
- Mills, C. W. (2007). *Toplumbilimsel düşün* (Ü. Oskay, Çev.). İstanbul: Der Yayıncılık.
- Mitchell, J. P. (2006). Radio. İçinde D. A. Stout (Ed.), *Encyclopedia of Religion, Communication and Media* (ss. 371-375). New York: Routledge.

- Murdock, G. (1997). The re-enchantment of the world: Religions and the transformations of modernity. İçinde S. M. Hoover & K. Lundby (Ed.), *Rethinking Media, Religion, and Culture* (ss. 85-101). Thousand Oaks: Sage Publications.
- Newby, G. (2008). The use of electronic media in the study of sacred texts. İçinde P. Antes, A. W. Geertz, & R. R. Warne (Ed.), *New Approaches to the Study of Religion: Textual, Comparative, Sociological, and Cognitive Approaches* (C. 2, ss. 45-58). Walter de Gruyter.
- Ong, W. J. (2013). *Yazılı ve sözlü kültür: Sözü teknolojileşmesi* (S. Postacıoğlu Banon, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Oskay, Ü. (2011). *İletişimin ABC'Si. İstanbul: Der Yayınları.*
- Padovani, C. (2008). Vatican radio. İçinde W. Donsbach (Ed.), *The International Encyclopedia of Communication* (ss. 5251-5253). Malden MA: Blackwell.
- Parker, E. C., Barry, D. W., and Smythe, D. W. (1955). *The television radio audience and religion*. New York: Harper & Brothers.
- Pihlaja, S. (2021). *Analysing religious discourse*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Postman, N. (2010). *Televizyon öldüren eğlence*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Rheingold, H. (1993). *The virtual community. Homesteading on the. Electronic Frontier*. Cambridge, MA: MIT press.
- Rohlinger, D. A. and Sobieraj, S. (Ed.). (2022). *The Oxford Handbook of Digital Media Sociology*. Oxford: Oxford University Press.
- Ryan, M. and Switzer, L. (2009). *God in the corridors of power: Christian conservatives, the media, and politics in America*. Santa Barbara: CA Praeger.
- Shuck, G. W. (2004). Televangelism. İçinde *Encyclopedia of Protestantism* (C. 4, ss. 421-426). London: Routledge.
- Sterling, C. and Kittross, J. M. (2001). *Stay tuned: A history of American broadcasting*. London: Routledge.
- Stolow, J. (2005). Religion and/as media. *Theory, Culture & Society*, 22(4), 119-145.
- Stout, D. A. ve Buddenbaum, J. M. (2000). Kitle iletişim araştırmalarının ve din sosyolojisinin bir sentezine doğru. *Selçuk İletişim Dergisi*, 1(3), 117-121.
- Stout, D. A. and Buddenbaum, J. M. (2002). Genealogy of an emerging field: Foundations for the study of media and religion. *Journal of Media and Religion*, 1(1), 5-12.
- Sumiala, J. (2022). Media and religion. İçinde B. Weyel, W. Gräb, E. Lartey, & C. Wepener (Ed.), *International Handbook of Practical Theology* (ss. 195-204). Berlin: Walter de Gruyter.
- Tasouji, C. D. (2022). İTU-TV deneyimi ve Türkiye'de ulusal televizyon yayınlarını bekleyiş. *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi*, 2022(57), 51-69.
- Tsatsou, P. (2014). *Internet studies: Past, present and future Directions*. New York: Routledge.
- Turow, J. (2011). *Media today: An introduction to mass communication*. New York: Routledge.
- Ward, M. (2020). Radio's second century. İçinde J. A. Hendricks (Ed.), *Radio's Second Century: Past, Present, and Future Perspectives* (ss. 137-153). Ithaca, NY: Rutgers University Pres.
- Zhao, F. (2019). The impact of communication technology on religion. *4th International Conference on Contemporary Education, Social Sciences and Humanities (ICCESSH 2019)*, 2024-2027.

MEDIAD

Medya ve Din Araştırmaları Dergisi | Journal of Media and Religion Studies

Media and Religion from Gutenberg to Zuckerberg: A Panoramic View

Mehmet HABERLİ

Extended Abstract

This study aims to present a panoramic view of the relationship between media and religion from Gutenberg's invention of the printing press to the digital age and the research tradition in this new multidisciplinary field. At this point, the printing press, which is accepted as the first mass media, constitutes a turning point in the relationship between media and religion.

Since the emergence of the humanity on the stage of existence, various communication technologies have been an integral part of religious traditions. In this framework, it is seen that the interaction between god and human, prophets and their target groups emerges as a result of various mediation processes. As a matter of fact, it is seen that religions spread through traditional communication ways based on the sacred texts and teachings of oral and written forms of communication. Believers have also tried to communicate with the transcendent through rituals or prayers. At the same time, many elements and practices of religion (beliefs, prayers, rituals and sermons) are built on discursive actions that make use of available means of communication. In this respect, interacting media and religion are important social institutions and organizations that have some affinities.

Gutenberg's invention of the printing press in the middle of the 15th century is considered to herald a new era of mass communication never seen before in human history. During this period, Martin Luther realized the power of the printing press to reach large masses and had the opportunity to spread his anti-church reformist ideas with pamphlets and books published in the printing press. This situation contributed to the formation of social dynamics that would accelerate the reform movement. His translation of the Bible from Latin into German in 1522 made it possible for this sacred text to be introduced to local languages for the first time. Thus, the circulation of the holy books and texts, whose reading and explanation was only monopolized by the church, was taken away from the religious class and church authority. This paved the way for the reading of sacred and religious texts by the public, and thus the formation of different thoughts and understandings on religious issues.

Approximately, four centuries after the invention of the printing press, the western world witnessed the development of the telegraph, which is considered the first link of electronic media. Samuel Morse's invention of the telegraph in 1844 freed communication from geographical restrictions for the first time. In this way, information transmission is freed from being dependent on the speed of transportation vehicles, and the space-time relations between near and far have been redefined. Samuel Morse, telegraphed his first message in the numbers section of the Old Testament, "What hath God wrought? It was sent with a quote. However, the telegraph and telephone, which emerged as interpersonal communication tools, did not have a mass function, and had a minimal effect on religious communication. This has led to the fact that the relationship between religion and the mass media has been largely ignored by religious organizations and has remained stagnant for the previous four centuries following the invention of the printing press.

With the invention of the radio in the early 20th century, oral messages could be shared with large audiences on a mass scale almost instantly. Using the newly invented radio in 1906, Reginald Fessenden (1866-1932) in Boston, Massachusetts, USA, conveyed Christmas greetings to the audience and then read passages from the Bible. This broadcast, which was delivered to ships sailing on the open sea a few hundred miles outside of Boston, revealed that the first long-range radio broadcast was made with religious content. In addition, evangelical activities that preachers could only do for a lifetime as a result of long and tiring journeys could fit into a few hours of radio show.

With the beginning of television broadcasts, religious institutions and churches; He realized that TV shows, services, church meetings, sermons, or Bible readings were important means of spreading the gospel. Televangelism, which refers to religious radio and television broadcasting, had its golden age from 1980 to 1987. In this context, prominent in religious television broadcasting; Evangelical Protestant religious figures such as Billy Graham, Pat Robertson, Oral Roberts, and Jerry Falwell pioneered successful programs on US television that spread to other continents. Televangelism, which developed in the USA as a social phenomenon, later spread to other parts of the world.

In the digital age, religions interacting with this environment, their practices and rituals have begun to radically change. In this framework, a social change has begun from the traditional understanding of community to the virtual community. Same way; It is seen that religious practices and experiences such as praying/asking, reading/listening to sacred texts, and virtual pilgrimages generally begin to be mediated through communication technologies. The convergence between religion and digital media, previously referred to as virtual religion, online religion, and networked religion, has been conceptualized as 'digital religion'.

The relationship between media and religion has been largely neglected by social scientists throughout the twentieth century. The dominance of the classical secularization paradigm that marginalizes religion, and the thought that religion has lost its influence on social dynamics, has led to the religion factor being considered as a variable that is less considered in studies conducted in many disciplines. However, the first serious studies on the relationship between media and religion emerged with religious television broadcasting in the USA. Today, academic interest in the relationship between religion and media has increased as digital technologies have become an essential element of social life.

Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı/ Contribution of Authors

Araştırma tek bir yazar tarafından yürütölmüştür.

The research was conducted by a single author.

Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.

There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy

Bu makale iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement

Bu çalışmada “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi” kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.

In this study, the rules stated in the “Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive” were followed



MEDİAD

Medya ve Din Araştırmaları Dergisi | Journal of Media and Religion Studies

ARAŞTIRMA MAKALESİ | RESEARCH ARTICLE

Aralık 2022, 5(2), 409-430

Geliş: 19.10.2022 | Kabul: 21.12.2022 | Yayın: 30.12.2022

DOI: 10.47951/mediad.1191659

Dijital Dünyada Dinsel Eğilimler

Erhan HANCIĞAZ*

Öz

20. yüzyıldaki en önemli dönüşüm kitle iletişiminde gerçekleşmiştir. Bu dönüşüm dünyadaki pek çok yeri birbirine benzer hale getirmiştir. Her yerde herkese ulaşabilir, birçok şeyden haberdar olabilirsiniz. Kullanıcılarına veri değiş tokuşu yapma imkânı sağlayan sosyal medya da, gelişen iletişim teknolojilerinin en önemli unsurlarındandır. Sanal dünyanın iletişim ortamı olan sosyal medya aslında günlük hayatın bir parçası olmuştur. Milyonlarca ve hatta milyarlarca kullanıcısı olan bu ortam, insan hayatındaki önemli ihtiyaçlardan biri haline almıştır. İnsanları sanal ortamda sosyalleşme paydasında buluşturan sosyal medya; farklı toplumlardan, kültürlerden, milliyetlerden, ayrı inanç sistemlerinden, çok sayıda insanı bir araya getirebilmektedir. Böylelikle sosyal medya artık pek çok kişi için insanlara düşüncelerini, fikirlerini, taleplerini, eylemlerini, beğenilerini, günlük rutinlerini baskı altında olmadan paylaşma imkânı veren yeni bir kamusal alana dönüşmüştür. Bu alanda insanların sıkça karşılaştığı içeriklerden biri de dini içeriklerdir. Bu çalışmada lise öğrencilerinin sosyal medyadaki dini içerikli paylaşımlara karşı bakış açılarının tespit edilmesi amaçlanmıştır. Araştırmada kesitsel tarama modeli yöntemi kullanılmıştır. Veriler anket tekniği ile elde edilmiştir. Bu bağlamda lise çağında olan öğrencilerin sosyal medyada dini paylaşımında bulunup bulunmadığı, paylaşımında bulunan öğrencilerin motivasyonları, dini paylaşımlara yönelik düşünceleri ve sebep olan unsurları, dini içerik paylaşma sıklıkları, paylaşılan içeriklerin türleri araştırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Sosyal Medya, Din, Dijital Din, Din Algısı, İnternet Medyası

Religious Trends in the Digital World

Abstract

The most important transformation in the 20th century took place in mass communication. Wherever you go, you no longer leave any place behind you worldwide. You can reach anyone anywhere and be informed about many things. Social media, which is a means of exchanging data for its users, is also one of the essential elements of developing communication technologies. Social media, the communication environment of the virtual world, has actually become a part of daily life. This medium, with millions and even billions of users, has become one of the basic needs in human life. Social media, which brings people together in virtual socialization, can bring together a large number of people from different societies, cultures, nationalities and belief systems. For many people, it has now turned into a new public space that allows people to share their thoughts, ideas, demands, actions, favorites, daily routines without pressure. One of the content that people frequently encounter in this space is religious content. The aim of this study was to determine the perspectives of high school students towards religious posts on social media. The cross-sectional survey model method was used in the study. The data were obtained by the questionnaire technique. Accordingly, whether high school students post religious content on social media or not, the motivations of those who post such content, their thoughts about religious posts and the factors causing them to post such content, how often they post such content and the types of posted content were investigated.

Keywords: Social Media, Religion, Digital Religion, Perception of Religion, Internet Media

ATIF: Hancıgaz, E. (2022). Dijital dünyada dinsel eğilimler. *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi (MEDİAD)*, 5(2), s. 409-430.

* Dr. Öğr. Üyesi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, erhanhancigaz@gmail.com, orcid.org/0000-0002-4539-0394, Erzincan, Türkiye

Giriş

Günümüz toplumlarının en belirgin özelliği hızlı bir değişim dönemi yaşıyor olmasıdır. 20. yüzyıla kadar dünya genelinde ekonomik, teknolojik ve sosyal değişim çok ağır bir şekilde ilerlemişken, 20. yüzyıldan sonra değişimin hızlanmaya başladığı görülmektedir. Sonrasında gerçekleşen dijital devrim ise bu değişimi daha da süratli hale getirerek toplumsal ve bireysel yaşamı derinden etkilemeye başlamıştır. Öyle ki bugün Çin’de ortaya çıkan bir virüs dünyanın çok farklı yerlerindeki yaşamları ciddi bir şekilde etkilemekte, değiştirmekte ve dönüştürmektedir.

İletişim teknolojilerinin, ulaşım vasıtalarının, ekonomik yapının gelişmesi farklı kültürlerin birbirleriyle olan ilişkilerini geliştirmiştir. Ancak kültürler arasındaki bu ilişki süreci, üstün olan kültürün menfaatine olacak şekilde ortaya çıkmaktadır (Eroğlu, 2000, s. 121). Böylelikle küreselleşme kavramı da pek çok alanı kapsayacak bir şekilde hayatımıza girmiştir. Kongar’a göre küreselleşmenin beslendiği kaynaklardan biri olan iletişim devrimi, teknolojik bir devrim olarak nitelendirilebilir. Aslında iletişim-bilişim devrimi olarak tanımlanan bu süreçte iletişim devrimini telefon, bilişim devrimini ise bilgisayar temelli teknolojiler beslemektedir (Kongar, 2001, s. 30). İletişim devrimi ve sonrasında dijital devrim olarak izah edilen bu süreç, psikolojik manada dünyada sınırların kalkmasına imkân tanımıştır. Artık dünyada politik, ekonomik ve kültürel olarak ilişkilerin boyutu değişmiştir (Mutlu, 2005, s. 215). Bu gelişmeler beraberinde kültürel küreselleşmeyi de getirerek evrensel kültür üretme çabasını da doğurmaktadır. Bu yeni kültür endüstrilerinde genel olarak kültürün, hayat tarzının, tüketim anlayışının küreselleşeceğine dair bir inanç oluşmaktadır. Bu kültürel benzeşme, dijitalleşen dünyada özellikle iletişim araçlarıyla kendine daha güçlü bir zemin bulmaktadır (Morley ve Robins, 2011, s. 155). Teknolojik ürünler ve uzantıları etkileşim halinde olduğu toplumlara kültürel unsurlarını da getirmektedir. Dolayısıyla radyo, TV, bilgisayar, internet teknolojileri gibi kültürün maddi unsurları, yeni uygulamaları da insan hayatına sokmaktadır. Örneğin televizyonla beraber televizyon programları da izleyicilere ulaşmaktadır, mobil cihazlarla beraber yeni uygulamalar da bireyin hayatına girmektedir. Teknolojik ürünler toplumda diliyle, kullanım şekliyle, uygulamasıyla ve bütün bunlara yüklediği anlamla birey ve toplum üzerinde bir dönüşüm gerçekleştirmektedir. Bilhassa 20. Yüzyılın sonlarına doğru gelişme gösteren iletişim teknolojileriyle önceki dönemlere nazaran küresel ölçekte daha süratli ve şiddetli bir kültür akışı gerçekleşmiştir. Teknolojide ve kültürlerarası iletişimde gerçekleşen bu değişim bireysel ve toplumsal yaşamdaki pek çok bağımsız değişkenin de insan hayatındaki karşılığını dönüştürmüştür. Bu dönüşen kavramlardan biri de, özellikle cemiyet içinde insanların kendilerini tanımlarken kullandıkları önemli dayanak noktalarından biri olan, din kavramıdır. Gelişen teknolojiyle beraber dini mesajlar, ritüeller, semboller ve benzeri uygulamalar fiziksel mekanlardan sanal ortama da taşınmıştır. Dolayısıyla dini etkileşim ve paylaşım için yeni ve farklı alanlar açılmıştır. Artık bir medya aracı olmanın ötesinde toplum hayatında mühim bir yer kaplayan sosyal medya, pek çok konuda olduğu gibi, dinle alakalı hususların da insanlar arasında dolaşımını kolaylaştırmıştır.

Sosyal medya, özellikle genç kuşaklar için paradoks halini alan bir sosyalleşme aracıdır. İletişim devriminin içine doğan 2000’ler ve sonrası kuşak, sosyal medya ile iç içe olmuştur. Dijitalleşen dünyada insanların din ile olan ilişkilerini incelemeyi amaçlayan bu araştırma, sosyal medyada dini içerikli paylaşımların gençlerde oluşturduğu etkiyi, lise talebeleri üzerinden tespit etmeye çalışmaktadır.

1. Din ve Toplum

İnananlar açısından Tanrı buyruğu olmasının haricinde bireysel ve toplumsal bir ihtiyaç olarak düşünülen din, mensuplarına dünyevi ve uhrevi bir zemin sağladığı için ilkel dönemlerden beri insan hayatının hep merkezinde yer almıştır. Varlığını da kitlesel bir boyuta ulaşılarak devam ettirmektedir.

İnsanların kimliklerinin belirlenmesinde çok mühim bir referans kaynağı olan din, bireylere dünya görüşü aşılayan, bir şeylere inanma ve inandıklarına uygun hareket etme imkânı sağlayan, kısacası onlara yeni bir hayat tarzı sunan düşünce ve uygulamalar bütünüdür (Arslantürk ve Amman, 2001, s. 307). Berger'e göre din, toplumsal davranışların oluşumunda ciddi bir role sahiptir ve gerektiği takdirde iktidarın gücünü akla uygun hale getirebilecek bir güce sahiptir (Berger, 1993, s. 58). Aynı zamanda sosyal bir varlık olan insanın, içinde yaşadığı toplumun kurallarını, değerlerini, içselleştirerek sosyalleşmesini sağlayan bir unsurdur.

Sosyalleşme sürecinde bireyin din ile olan ilişkisinin müspet ve menfi yönlerinin olduğu ifade edilebilir. Grup normuna uyum sağlamak ve Ortodoks öğretilerden sapmamak toplum adına müspet bir durum olarak düşünülse de, Durkheim'e göre ortak kolektif zihni oluşturan enstrümanlardan biri olan din, bireyleri denetlemekte ve kısıtlamaktadır (Kağıtçıbaşı ve Cemalcılar, 2014, s. 37,380). Bu durum ortak inanç ve yaşam tarzının toplumsal bütünlüğe yaptığı bir katkı olarak da düşünülebilir. Ancak her kavram zıddı ile var olduğundan toplum içinde inanan ve inanmayan kavramlarının da ortaya çıkmasına neden olmaktadır (Watch, 1987, s. 17,23). Aslında inananlar ve inanmayanlar betimlemesi ötekileştirme kavramını da içine alan bir derinliğe sahiptir. Kimliği tanımlarken ihtiyacımız olan en mühim öge, benliği ötekenden ayırabilme kabiliyetidir. Öteki olacak ki ben daha iyi ortaya konulabilirim (Lewis, 2000, s. 83). Birey kimliğini ortaya koyarken bu farklılığı ötekiliğe dönüştürmektedir (Connolly, 1995, s. 93). Dolayısıyla öteki her zaman menfi anlam yüklü bir kavram olarak düşünülmemelidir. İnanan ve inanmayan ayrımı, inanmayanların ötekileştirilmesi adına değil de, inananların tanımlanması neticesinde ortaya çıkan doğal bir sonuç olarak görülmelidir.

Dinin birey ve toplum tarafından benimsenmesi sadece belirli bir inanç sistemi için söylenebilecek bir şey değildir. Bu, iddiası olan bütün dinler için geçerli olan bir durumdur. Kısacası dinin günlük yaşam içindeki etkisi, yerel değil küreseldir (Arweck, 2007, s. 253). Din ve toplum ilişkisinde etki sadece tek yönlü olmamaktadır. Dinin toplum üzerindeki etkisi göz ardı edilemez bir etkidir ancak zamanla bireyin ve toplumun inanç sistemi üzerinde yüzeysel veya radikal etkiler oluşturduğu da görülmektedir. Sosyolojik yapı, ekonomi, maddi ve manevi kültür değiştiğiçe dindarlığın şekil ve tabiatı da değişmektedir (Watch, 1987, s. 32). Zaman değiştiğiçe paradigmlar da değişmektedir. Dolayısıyla süreç içinde dinin de, dinin yorumlanış biçiminin de, topluma hitap ettiği enstrümanların da belirli açılardan değiştiği ve dönüştüğü görülmektedir. Teknolojik yenilikler ve beraberinde getirdiği sosyal değişimler dini referans alan kişi ve grupların bu değişimlere ayak uydurabilmek için çaba göstermesine neden olmaktadır. Özellikle internet ve sosyal medyanın insan hayatını işgal etmesiyle beraber bireylerin dini öğrenme, öğretme, yaşama, yaşadığını gösterme ihtiyaçları da sanal alemde yerini almıştır.

2. Sosyal Medya ve Dijitalleşen Din

1980'lerden itibaren ivme kazanan teknolojik gelişme dünyadaki kitle iletişimini dönüştürmüştür. İlk kitle iletişim araçlarından olan gazeteler, belirlenmiş bazı bölgelere yönelik uzaktan yazılıp düzeltilebilecek şekilde basılmaya başlamıştır. Bugün aklımıza bile gelmeyen Walkman, tek başına müzik dinleme imkânı veren kişisel bir müzik dinleme aracı olarak geçmişte gençlerin hayatında mühim bir yer oluşturmuştur. Hatta gençlerin toplumla arasına bir müzik duvarı örmesi, modern dünyanın erken dönem yabancılaşması olarak düşünülebilir. Radyo daha da uzmanlaşmıştır, radyo programları bilhassa çalışma saatleri daha esnek olanların dikkatini çekmeye başlamıştır. Bugün çok basit gördüğümüz bu gelişmeler, ortaya çıktığı zaman teknolojik sıçrama olarak değerlendirilmiştir. 1990'larda ise dijitalleşme ve uydu yayıncılığının gelişmesi ile medya çıktılarının dünya geneline ulaşması daha süratli ve yaygın hâle gelmiştir (Castells, 2008, s. 452). Ortaya çıktığı andan itibaren insanlar üzerinde etkili araçlardan olan medya, zaman içinde geçirdiği evrimle beraber daha da etkili olmaya başlamıştır. Medyadan kasıt ise insanlara mesaj ulaştıran kitle iletişim araçlarının tamamıdır.

Bugün medyayı geleneksel ve yeni medya olarak tanımlayabiliriz. Kitle iletişim araçlarının gazete, dergi gibi yazılı malzemelerden, radyo ve televizyona evrilmesi bir gelişmedir ancak bunların tamamı geleneksel medya olarak değerlendirilmektedir. Araştırmacıların da üzerinde ittifak ettiği nokta internet kullanımından önceki medyanın geleneksel medya olarak kabul edilmesidir (Eldin, 2016, s. 179). Geleneksel medya -izleyici dönüşlerinin olduğu bazı yayınlar olsa da- genel olarak tek yönlüdür ve mesaj bir kaynaktan çok sayıda kişiye ulaştırılır. İnternetin devreye girmesi ve yayılmasıyla beraber etkileşime dayanan yeni bir iletişim biçimi ortaya çıkmıştır. Castells bu iletişim biçimini kitlesel öz iletişim olarak değerlendirmektedir. Kitleseldir, çünkü hacimli bir ağ üzerinden gönderilen mesajın küresel çapta takipçi oluşturma potansiyeli vardır. Öz iletişimdir, çünkü kişi kendi mesajını kendi üretir, hedef kitleyi kendi tanımlar ve kendi belirler (Castells, 2016, s. 92). Bilgi ve iletişim teknolojilerindeki gelişmelerle birlikte ortaya çıkan yeni medya; dijital medya, çevrimiçi medya, elektronik medya, sosyal medya gibi farklı alanlara ve tanımlara sahiptir (Fırlar, 2010, s. 48).

Kitle iletişim araçlarının gelişmesi ve internet teknolojisinin devreye girmesi iletişimin sadece biçimini değil içeriğini de değiştirmiştir. Klasik yöntemlerle yapılan pek çok şey, gelişen teknolojiyle beraber anlamsız zaman kaybı olarak görülmektedir. Artık işe gitmenin zorunluluk olmaktan çıktığı alanlar devreye girmiştir. İnternet üzerinden alışveriş yapılabilen, anlaşmalara imza atılabilmekte, konferanslar gerçekleştirilebilmektedir (Yırtıcı, 2009, s. 34). Öyle ki sosyal medya sadece insanlar arasındaki mesafeyi ortadan kaldırmakla kalmamış, insanların birbirleriyle olan samimiyet derecesini de artırmıştır. Birçok sosyal medya kullanıcısı, çeşitli platformlarda karşılaştığı kişilerle arkadaşmış gibi paylaşımda bulunmaktadır. Oysaki bu kişilerin günlük yaşamda bir araya gelme ihtimali söz konusu olmayacaktır. Dolayısıyla insan hayatını pek çok noktada kolaylaştıran dijitalleşen dünya, beraberinde yeni kimlikleri ve yeni ihtiyaçları da getirmektedir. Gerçek dünyada olduğu gibi sanal dünyadaki önemli ihtiyaçlardan biri de din olgusudur.

Bütün dinlerin muhataplarına söyleyecek sözü vardır ve temel işlevlerinden biri de değerlerinin ve uygulamalarının benimsenmesini sağlamaktır. Bunun için de iletişim araçları her dönem etkili bir şekilde kullanılmıştır. Hatta Katolik kilisesi tarafından 1622 yılında -propaganda kavramı henüz menfi bir anlam kazanmadan önce- kurulan inancı yayma cemiyeti etkileyici iletişim yaparak insanları ikna etmeyi amaç edinmiştir (Baraybar-Fernández, Arrufat-Martín ve Rubira-García, 2020, s. 239).

Eski dönemlerden beri din mensupları inançlarını kitlelere anlatabilmek için pek çok yöntem kullanmıştır. Teknolojinin kullanılması da insanların mesajlarını ulaştırabilmesi için tercih edilen yöntemlerden biridir. Dolayısıyla dinler ya da din mensupları teknolojinin gerisinde kalmamaya ve toplumda zamanla gerçekleşen değişime uyum sağlamaya dikkat etmektedir. İnsanlık tarihinin önemli kırılma noktalarından biri olan matbaanın icadı ile başlayan bu süreçte, Guttenberg'in matbaasında ilk basılan kitabın İncil olması ve dünyadaki ilk radyo yayınında dini bir ayinde İncil'den okunan pasajlara yer verilmesi de bunu ispatlar niteliktedir (Küçükcan, 2005, s. 213). İlk zamanlarda şifahi olarak aktarılan dini metinler, sonrasında yazıya aktarılmış, gelişen teknolojiyle beraber baskıya geçirilmiş, sonrasında radyo ve televizyon teknolojisiyle muhataplarına ulaştırılmıştır. Artık bilgisayar ve internet teknolojilerinin de gelişmesiyle beraber dinle alakalı metinler, bilgiler, dokümanlar mobil cihazlar üzerinden insanlara ulaştırılmaktadır (Menekşe, 2015, s. 155).

Dijitalleşen dünyada özellikle günlük hayat içinde internet kullanımı rutin bir iş olmanın ötesinde mecburi bir iş haline almıştır. Resmi işlemler için insanları mecbur eden durumların haricinde, özellikle yeni medyada zaman geçirme ortalaması dikkat çekecek ölçülere ulaşmaktadır. İstatistiklere bakıldığında etkinin katlanarak büyüdüğünü görmekteyiz. 2000 yılında Türkiye'deki internet kullanıcılarının sayısı 2 milyon iken, 2015 yılında bu sayı 46 milyona ulaşmıştır. 2022 tarihinde en çok ilgi çeken sosyal medya platformlarından biri olan Facebook kullanıcılarının sayısı ise 72 milyona yaklaşmıştır (Internet World Stats, 2022). Bu rakamlar bize Türkiye'de internetin ve

sosyal medyanın insanların hayatında kapladığı alanı daha net bir şekilde göstermektedir. Özellikle sosyal medya birbirinden çok farklı özelliklere sahip hedef kitleye hitap ettiği için sanattan siyasete, spordan ekonomiye, magazinden dini yayınlara varıncaya kadar çok farklı alanları konu edinme ve aynı zamanda o alanlardan beslenme mecburiyetine de sahiptir.

İletişim teknolojilerindeki farklılaşma, insanların dine yaklaşımını ve dini yaşama şeklini de değiştirmektedir. Bu da dijital din kavramını ortaya çıkarmaktadır (Campbell ve Vitullo, 2016, s. 74). Sosyal medyadaki dinsel paylaşımların kaynağını iki şekilde değerlendirebiliriz. Birincisi sosyal medyayı hedef kitleye ulaşabilecekleri araç olarak gören, bunun üzerinden dini bilgileri paylaşan gruplar ya da tüzel kişilerdir. Mezkûr gruplar, cemaatler, tarikatlar internet sitesi veya sosyal medya hesapları üzerinden hedef kitleye ulaşmaya çalışmaktadır. İkincisi ise bu paylaşımları takip eden, bu paylaşımlara maruz kalan, ya da bireysel olarak dini referanslı paylaşımlar yapan gerçek kişiler. Bunlar da din konusunda uzman olmamakla beraber hassasiyet taşıyan kişilerdir. Genellikle özel dini günlerde ve gecelerde paylaşımda bulunan bunun haricinde de zaman zaman dini içerikli paylaşımlarda bulunarak motivasyonlarını yükseltmeye çalışan kişilerdir. Ancak sosyal medyadaki bütün paylaşımlarda ve yapılan paylaşımların takibinde olduğu gibi dini paylaşımlarda birbirinden farklı amaçlarla yapılmaktadır.

3. YÖNTEM

3.1. Araştırmanın Amacı ve Yöntemi

Bu çalışmada, sosyal medyadaki dini içerikli paylaşımlarla lise öğrencilerinin düşünceleri ve değerlendirmeleri konusunu incelemek için kesitsel tarama modeli yöntemi kullanılmıştır (Neuman, 2020, s. 506). Çalışmada yalnızca nicel veriler toplanmış ve analiz edilmiştir. Bu bağlamda lise çağındaki öğrencilerin sosyal medyada dini paylaşımda bulunup bulunmadıkları, paylaşımda bulunan öğrencilerin motivasyonları, dini paylaşımlara yönelik düşünceleri ve sebep olan unsurları, dini içerik paylaşma sıklıkları, paylaşılan içeriklerin türleri araştırılmıştır. Ayrıca, dini paylaşımların samimiyet, ayrımcılık, duygusal ana motivasyon, kişiler ile arasındaki özdeşleşme, siyasi görüşe bağlı etkileri ve sosyal medyadaki paylaşımların dindarlaşmaya katkıda bulunup bulunmadığına dair süreçler de incelenmiştir. Dini içeriklere dair tüm konular özellikle Fen lisesi, Anadolu lisesi ve İmam hatip lisesi öğrencilerinin değerlendirmeleri üzerinden karşılaştırmalı olarak analiz edilmiştir.

3.2. Evren ve Örneklem

Çalışmanın anakütlesini, Erzurum ilinde lise düzeyinde eğitim gören öğrenciler oluşturmaktadır. Milli eğitim istatistiklerine göre, Erzurum şehir merkezinde lise düzeyinde eğitim gören öğrenci sayısı 65987'dir. Bu bağlamda araştırmanın anakütlesi 65987 öğrenciden oluşmaktadır (Milli Eğitim İstatistikleri, 2022).

Araştırmanın anakütlesi içinden %95 güven aralığı %5 hata payı dikkate alınarak en düşük örneklem sayısı 384 olarak belirlenmiştir (Surveysystem, 2022) Anketlerin uygulanacağı okullara - Fen lisesi, Anadolu lisesi ve İmam hatip lisesi- karar verildikten sonra kolayda örnekleme yöntemi kullanılarak liselerde anketler uygulanmıştır. Toplamda 500 anket yapılan çalışmada hatalı anketler elendikten sonra araştırmanın örneklemini 469 kişi oluşturmuştur. Çalışmanın amacına uygun analizler ise bu veri seti üzerinden gerçekleştirilmiştir.

3.3. Veri Toplama Yöntemi

Araştırmanın veri toplama sürecinde, yüz yüze anket tekniği uygulanmıştır. Anket formu hazırlanarak 30 öğrenciye öntest yapılmış ve soruların anlaşılabilirliği konusunda öğrenci görüşleri alınarak anket yenilenmiş ve uygulamaya hazır hale getirilmiştir. Anket formu üç bölümden ve toplamda 18 sorudan oluşmaktadır. Anket sorularının hazırlanmasında Gezginci ve Işıklı'nın (Gezginci ve Işıklı, 2018) çalışmasından faydalanılmıştır. İlk bölümde; öğrencinin cinsiyeti, öğrenim

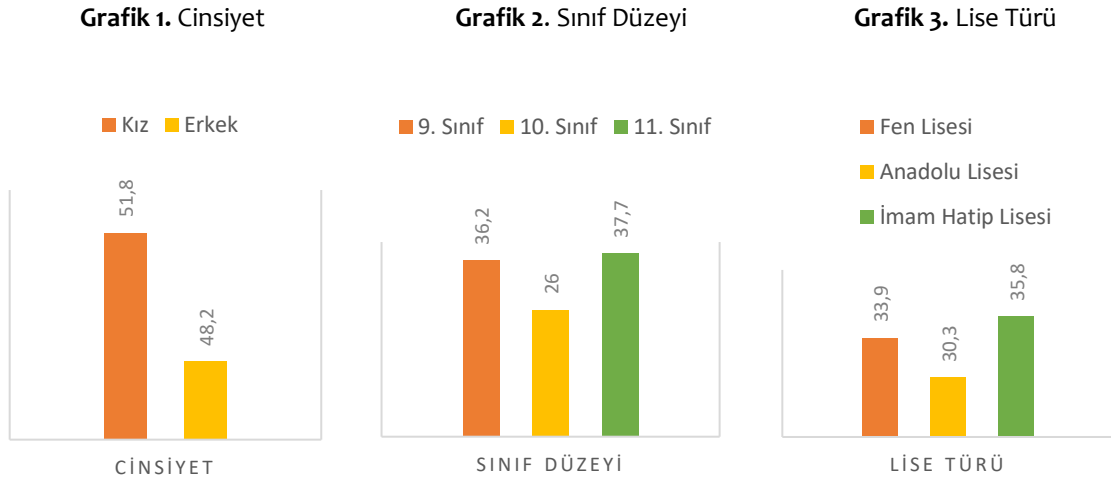
gördüğü okul türü ve öğrencinin sınıf düzeyi sorulmuştur. İkinci bölümde; öğrencilerin sosyal medyada dini paylaşımında bulunup bulunmadığı, paylaşımında bulunma sıklıkları, paylaşımların türleri, paylaşımında bulunmalarının sebepleri ve etkileyicileri sorulmuştur. Üçüncü bölümde ise dini içerikli paylaşımlardaki egemen duygu, dini paylaşımların samimiyet ile ilişkisi, siyasi içerik taşıyıp taşımadığı, dindarlaşmaya katkısının ne düzeyde olduğu sorulmuştur.

4. Verilerin Analizi ve Elde Edilen Bulgular

Öğrencilere yönelik yapılan anket sonucunda elde edilen verilerin analiz edilmesinde SPSS 24.0 İstatistik Programı kullanılmıştır. Araştırmanın amaçlarına uygun olarak SPSS programında tanımlayıcı istatistikler (sıklık analizi, aritmetik ortalama, standart sapma), çapraz tablo (crosstabs), anova analizleri yapılmıştır.

4.1. Katılımcıların Demografik Özellikleri

Araştırmaya katılan öğrencilerin demografik özellikleri cinsiyet, lise türü ve sınıf düzeyi aşağıdaki grafiklerde verilmiştir.

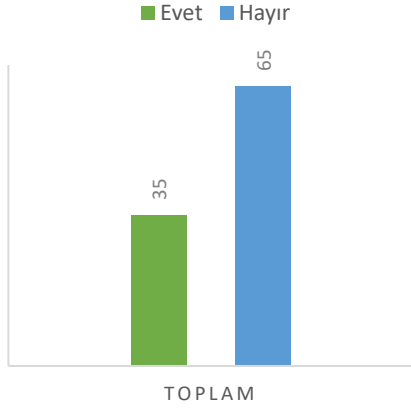


Araştırmaya katılan 469 öğrencinin %51,8'i kız, %48,2'si ise erkek olarak belirlenmiştir. Katılımcıların, %35,8'i İmam hatip lisesi, %33,9'u Fen lisesi, %30,3'ü ise Anadolu lisesinde eğitim görmektedir. Sınıf düzeyi açısından incelendiğinde cevaplayıcıların, %37,7'sinin 11. sınıf, %26'sının ise 10. Sınıf, %36,2'sinin ise 9. sınıfta oldukları görülmüştür. Katılımcıların ortalama bir dağılıma sahip olduğu görülmektedir.

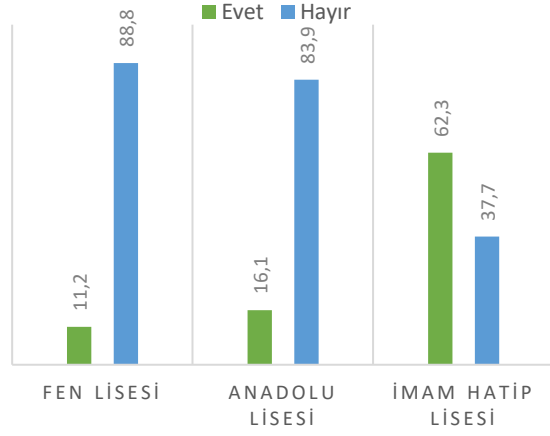
4.2. Sosyal Medyada Dini İçerik Paylaşma Sıklığı, Nedenleri ve Paylaşmayı Etkileyen Unsurların İncelenmesi

Araştırmaya katılan öğrencilere "Sosyal medyada dini paylaşımında bulunur musunuz?" sorusu sorulmuş, verilen cevaplar ve yüzde oranları aşağıdaki grafiklerde sunulmuştur.

Grafik 4. Toplam Paylaşım Yüzdeleri



Grafik 5. Lise Türlerine Göre Paylaşım Yüzdeleri



Araştırmaya katılan öğrencilerin yaklaşık üçte ikisi sosyal medyada dini paylaşımda bulunmadığını ifade ederken, üçte biri ise paylaşımda bulunduğunu belirtmiştir. Lise türüne göre karşılaştırma yapıldığında, İmam hatip lisesinde okuyan öğrencilerin % 62,3'ü dini içerikli paylaşımda bulunurken, Anadolu lisesinde bu oran %16,1 Fen lisesinde ise %11,2'dir. Bu durum, Fen ve Anadolu lisesi öğrencilerinin çok büyük bir kısmının sosyal medyada dini içerikli paylaşım yapmaktan kaçındıklarını göstermektedir. İmam hatip lisesi öğrencilerinde ise böyle bir eğilimin olmadığı aksine her on öğrenciden altısının paylaşımda bulunduğu dikkate alındığında, paylaşım yapmaya istekli bir kitlenin olduğu göze çarpmaktadır. Aslında dini içerikli paylaşım yapanların yüzdesi tahminlerden daha düşüktür. Ancak, insanların zihnindeki dini paylaşım algısının birbirinden farklı olduğu unutulmamalıdır. Ayrıca, İmam hatip lisesindeki dikkate değer fark ise kimlik kavramı ile izah edilebilir.

Kimlik insanı diğer insanlardan ayıran bir kavramdır. Kimliğin kişisel ve toplumsal boyutundan bahsedilebilir. Kişisel kimlik, insanın dünya görüşünü oluşturan inançları ve eğilimleri ifade etmektedir. Toplumsal kimlik ise kendi benliğinin farkında olan kişinin içinden çıktığı toplumla kurmuş olduğu ilişkiyi ifade eder (Parekh, 2014, s. 267). Dolayısıyla mezkûr lise öğrencilerinin kişisel ve toplumsal beklentiler doğrultusunda bir eğilim gösterdikleri düşünülebilir. Özellikle İmam Hatip Lisesi örnekleminin dini paylaşımda bulunma yüzdesinin daha yüksek olması, almış oldukları eğitimin de etkisiyle oluşan kimliğin ifadesi olarak yorumlanabilir.

Araştırmaya katılıp dini paylaşımda bulunan öğrencilere “Neden dini paylaşımlarda bulunuyorsunuz?” sorusu sorulmuş, verilen cevaplar sıklık ve yüzde oranları kullanılarak Tablo 1’te sunulmuştur.

Tablo 1. Sosyal Medyada Dini İçerik Paylaşan Öğrencilerin Paylaşımda Bulunma Nedenleri

İfadeler	Sıklık	Yüzde (%)
Aynı duygu ve düşüncedeki insanlarla iletişim halinde olma	33	20,1
Dini inançları açıklama hakkı ve özgürlüğü yaşama	35	21,3
Dini yaygınlaştırma duygusu	41	25,0
İyi bir şey yaparak sevap kazanma	33	20,1
Manevi olarak iyi hissetme	3	1,8
Toplumun geneliyle uyumlu görünme	19	11,6

Sosyal medyada dini paylaşımda bulunan 164 öğrencinin paylaşımında bulunma nedenleri arasında ilk sıralarda dini yaygınlaştırma duygusu (%25), dini inançları açıklama hakkı ve özgürlüğü yaşama (%21,3), iyi bir şey yaparak sevap kazanma (%20,1) ve aynı duygu ve düşüncedeki insanlarla iletişim halinde olmanın (%20,1) yer aldığı görülmüştür. Bu nedenlere kıyasla toplumun geneliyle uyumlu görünme (%11,6) ve manevi olarak iyi hissetme (%1,8) motivasyon sebebi olarak en alt sıralarda yer almıştır. Dolayısıyla manevi olarak bir tatmin beklentisi olmadan dini içerik paylaşımının yapılması, öğrencilerin daha rasyonel hareket ettiğini göstermektedir. Yani, paylaşımında bulunan öğrenciler genel olarak olumlu duygu ve düşüncelerden yola çıkmışlardır. Paylaşımında dini yaygınlaştırma bağlamında tebliğ, sevap kazanma bağlamında ise ahiret sonrası alana dair misyon ve sorumluluk hissettikleri ifade edilebilir.

Araştırmaya katılıp dini paylaşımda bulunan öğrencilere “*Dini içerikli paylaşımında bulunmanızı veya paylaşmanızı etkileyen unsurlar nelerdir?*” sorusu sorulmuş, verilen cevaplar sıklık ve yüzde oranları kullanılarak Tablo 2’de sunulmuştur.

Tablo 2. Öğrencilerin Sosyal Medyada Dini İçerikli Paylaşımında Bulunmalarını Etkileyen Unsurlar

	İfadeler	Sıklık	Yüzde (%)
	Seçimler ve halk oylamaları, siyasi parti söylemleri	12	7,3
	Savaş, kadına şiddet, çocuk ölümleri-istismarı, Şehir haberleri, terör gibi güncel toplumsal olaylar	54	32,9
	Bayramlar, dini gün ve geceler gibi kutsal zamanlar	39	23,7
	Güncel dini tartışmalar	17	10,3
	Aile ve sosyal çevre	24	14,6
	Dini inancım, dindarlık	14	8,5
	Paylaşmadığım zaman başıma kötü bir şey geleceğini düşünmem	4	2,4

İnsanın en belirgin özelliği toplum içinde yaşayan sosyal bir varlık olmasıdır. İnsan toplumun gerçeklerini bilir ve içinde yaşadığı toplumdan etkilenir. Dolayısıyla kişi tutum ve davranışı diğer insanların varlığından etkilenir (Kağıtçıbaşı ve Cemalcılar, 2014, s. 67). Sosyal medyada dini paylaşımında bulunmayı ve paylaşmayı etkileyen unsurlar arasında ilk sıraları savaş, kadına şiddet, çocuk ölümleri, terör gibi güncel toplumsal olaylar (%32,9), bayramlar, dini gün ve geceler (%23,7), aile ve sosyal çevre (14,6) ifadelerinin yer alması da aslında sosyal etkinin bir göstergesidir. Toplumsal olaylarda, dini gün ve gecelerde toplumun genelinde özellikle sosyal medyada bir eylemsel döngü başlar ve bunların genelini dini referanslı olması da bir dayanağa ihtiyaç hissedilmesiyle alakalıdır. Toplumun bütünlüğüne hitap eden ve ortak birlikteliğe vurgu yapan unsurların, paylaşımında bulunma hissini de yükselttiği görülmektedir.

Paylaşmadığım zaman başıma kötü bir şey geleceğini düşünmem (%2,4), dini inancım, dindarlık (%8,5) ifadelerinin de son sıralarda yer alması, bu paylaşımlardaki dini eğilimin dinden ve dindarlıktan ziyade sosyal ve kültürel kaynaktan beslendiğini göstermektedir. Ayrıca bu sonuçlar, öğrencilerin lise çağında olsa bile genel olarak ülke ve dünya gündemini sarsan olaylara ve sosyokültürel, politik alanlarda toplumu ilgilendiren bazı olaylara karşı sessiz kalmadığını, sosyal medyada dini içerikli paylaşımlar üzerinden bir tür tepki verdiğini ortaya çıkarmıştır.

4.3. Sosyal Medyada Paylaşılan Dini İçeriklerle Karşılaşma Sıklığı ve İçerik Türleri

Araştırmaya katılan öğrencilere “Dini içerikli paylaşımlarla ne sıklıkta karşılaşıyorsunuz?” sorusu sorulmuş, verilen cevaplar sıklık ve yüzde oranları kullanılarak Tablo 3’te sunulmuştur.

Tablo 3. Sosyal Medyada Paylaşılan Dini İçeriklerle Karşılaşma Sıklığı

İfadeler	Toplam		Fen	Anadolu	İmam Hatip
	Sıklık	Yüzde	Yüzde	Yüzde	Yüzde
Hiç	68	14,5	13,2	14,8	14,5
Çok az	91	19,4	17,6	21,1	19,4
Ara sıra	212	45,2	59,7	46,5	45,2
Çok sık	67	14,3	7,5	13,4	14,3
Her zaman	31	6,6	1,9	4,2	6,6

Sosyal medyada paylaşılan dini içeriklerle karşılaşma sıklığı incelendiğinde; öğrencilerin %45,2’si ara sıra bu tarz içeriklerle karşılaştığını belirtirken, %33,9’u çok az veya hiç, %20,9’u ise çok sık veya her zaman karşılaştığını ifade etmiştir. Bu durum, dini içerikli paylaşımların sosyal medya kullanıcısı öğrencilerin dijital hayatlarının merkezinde olmadığını göstermektedir. Lise türü açısından öğrencilerin değerlendirmeleri karşılaştırıldığında, İmam hatip lisesi öğrencilerinin %20,9’u bu tarz içeriklerle çok sık veya sürekli karşılaştığını ifade ederken, bu oran Anadolu lisesi öğrencilerinde %17,6, Fen lisesi öğrencilerinde ise %9,4’tür. Bu durumdan hareketle, özellikle İmam hatip liseli öğrencilerin arkadaş ve takip çevresinde dini içerikli paylaşımında bulunan kişilerin daha fazla olduğu söylenebilir.

Araştırmaya katılan öğrencilere “Dini içerikli paylaşımların içerik türleri genellikle nedir?” sorusu sorulmuş, verilen cevaplar sıklık ve yüzde oranları kullanılarak Tablo 4’te sunulmuştur.

Tablo 4. Sosyal Medyada Paylaşılan Dini İçeriklerin Türleri

İfadeler	Toplam		Fen	Anadolu	İmam Hatip
	Sıklık	Yüzde	Yüzde	Yüzde	Yüzde
Kutsal gün ve geceleri tebrik mesajları	151	32,2	46,5	41,5	10,7
Kutsal metin, söz, hikâye	87	18,6	15,7	16,2	23,2
Ruhani kişiler ve din önderleriyle ilgili içerikler	53	11,3	1,9	9,2	22,0
Dini bayramlara dair tebrik mesajları	99	21,1	23,9	24,6	15,5
Hastalık, kaza gibi zor durumlarda dua mesajları	79	16,8	11,9	8,5	28,6

Dinlerin bireysel boyutu olduğu gibi, toplumsal boyutu da vardır. Bu da dinin bireyin haricinde topluma mal edilmesi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla din aynı zamanda bireylerin birbirleriyle olan ilişkisinde bir köprü vazifesi de görmektedir (Freyer, 2013, s. 99). Sosyal medyada paylaşılan dini içeriklerin türleri incelendiğinde; öğrencilerin yarısının kutsal gün ve geceleri tebrik mesajları (%32,2) ile dini bayramlara dair tebrik mesajlarını (%21,1) gördüklerini ifade etmesi,

toplumun genelinde bu gün ve gecelerde sosyal medya aracılığıyla din üzerinden bir etkileşim olduğunu göstermektedir. En düşük oran olarak ise ruhani kişiler ve din önderleriyle ilgili içerikleri (%11,3) gördüklerini belirtmişlerdir.

Fen lisesi ve Anadolu lisesi öğrencileri en çok kutsal günler ve dini bayramlara dair tebrik mesajlarını daha çok gördüklerini ifade ederken, İmam hatip lisesi öğrencileri ise hastalık, kaza gibi zor durumlarda dua mesajları ve kutsal metin, söz, hikâye alandaki içerikleri gördüklerini ifade etmişlerdir. Bu da İmam hatip lisesi öğrencilerinin ilişki kurduğu hedef kitle ve dini terminolojiye daha fazla hâkim olması ile ilişkilendirilebilir.

4.4. Sosyal Medyada Paylaşılan Dini İçeriklere Yönelik Değerlendirmelerin İncelenmesi

Araştırmaya katılan öğrencilere “Sosyal medyadaki dini paylaşımlar hakkındaki düşünceleriniz nedir?” sorusu sorulmuş, verilen cevaplar sıklık ve yüzde oranları kullanılarak Tablo 5’de sunulmuştur.

Tablo 5. Öğrencilerin Sosyal Medyada Paylaşılan Dini İçeriklere Yönelik Düşünceleri

İfadeler	Toplam		Fen	Anadolu	İmam Hatip
	Sıklık	Yüzde	Yüzde	Yüzde	Yüzde
Muhafazakârlığın bir göstergesidir.	32	6,8	6,3	9,2	5,4
Dini yozlaştırmaktadır.	76	16,2	20,1	12,0	16,1
Dini duyguları güçlendirmektedir.	114	24,3	5,0	16,9	48,8
Sosyal medyaya manevi bir hava katmaktadır.	96	20,5	20,1	18,3	22,6
Riyakârlık göstergesidir.	151	32,2	48,4	43,7	7,1

Sosyal medyada paylaşılan dini içerikleri, öğrencilerin %32,2’si riyakârlık göstergesi, %16,2’si dini yozlaştırdığı şeklinde yorumlarken; %24,3’ü ise dini duyguları güçlendirdiği, %20,5’i ise sosyal medyaya manevi bir hava kattığı şeklinde yorumlamıştır. Lise türüne göre öğrencilerin düşünceleri karşılaştırıldığında, Fen lisesi öğrencileri dini içerikli paylaşımları %48,4 ile riyakârlık göstergesi şeklinde ifade ederken bu oran Anadolu lisesi öğrencilerinde %43,7 İmam hatip lisesi öğrencilerinde ise %7,1’dir. Dini duyguları güçlendirdiğine katılım İmam hatip lisesinde %48,8 iken Anadolu lisesi öğrencilerinde %16,9 Fen lisesi öğrencilerinde ise %5’tir. Yani, özellikle Fen ve Anadolu lisesi öğrencileri bu tarz paylaşımların dine zarar verdiğini, samimi olmadığını vurgulamıştır. İmam hatip liseli öğrencilerde ise bu tarz paylaşımların kendilerinin din ile olan ilişkilerine katkıda bulunduğu, dine olan duygularını güçlendirdiği düşüncesi daha hâkimdir.

Araştırmaya katılan öğrencilere “Dini içerikli paylaşımlardaki egemen duygunun ne olduğunu düşünüyorsunuz?” sorusu sorulmuş, verilen cevaplar sıklık ve yüzde oranları kullanılarak Tablo 6’de sunulmuştur.

Tablo 6. Sosyal Medyadaki Dini İçerikli Paylaşımlardaki Egemen Duygu

İfadeler	Toplam		Fen	Anadolu	İmam Hatip
	Sıklık	Yüzde	Yüzde	Yüzde	Yüzde
Dostluk, kardeşlik, yardımlaşma ve hoşgörü	165	35,2	27,0	25,4	51,2
Farklı dini inançları bir arada yaşama	85	18,1	10,1	19,0	25,0
Maneviyat veya huzur	116	24,7	31,4	29,6	14,3
Küçümseme, alaya alma ve ötekileştirme	73	15,6	22,0	21,1	4,8
Kin, nefret veya düşmanlık	30	6,4	9,4	4,9	4,8

Din farklılıkları birleştirmek, bütünleştirmek gibi bir fonksiyonu da yerine getiren bir kurumdur. Dinsel eylemler toplumda grubun bütünlüğünün muhafaza edilmesini ve farklılıkların bir arada bulunmasını sağlar (Wilber, 1995, s. 24). Sosyal medyadaki dini içerikli paylaşımlardaki egemen duygu incelendiğinde; öğrencilerin %35,2'si dostluk, kardeşlik, yardımlaşma ve hoşgörü, %24,7'si maneviyat ve huzur, %18,1'i ise farklı dini inançları bir arada yaşama gibi pozitif duyguları hissettiğini ifade etmesi de dinin bütünleştirici fonksiyonunun bir yansıması olabilir. Öğrencilerin %15,6'sı ise küçümseme, alaya alma ve ötekileştirme, %6,4'ü kin, nefret veya düşmanlık gibi negatif duyguları hissettiğini ifade etmiştir. Dostluk ve kardeşlik ve farklı dini inançları bir arada yaşama duygusu İmam hatip lisesi öğrencilerinde, maneviyat ve huzur, küçümseme, alaya alma ve ötekileştirme, kin, nefret veya düşmanlık duygusu Fen lisesi öğrencilerinde daha baskın olduğu görülmüştür. Burada da yine İmam hatip lisesi öğrencileri için dini referansların Fen ve Anadolu lisesi öğrencilerine göre daha güçlü olduğunu görmekteyiz.

Araştırmaya katılan öğrencilere “Sosyal medyada paylaşılan dini bilgilerin sizi bilinçlendirmesi ile ilgili genel görüşünüz nedir?” sorusu sorulmuş, verilen cevaplar sıklık ve yüzde oranları kullanılarak Tablo 7’de sunulmuştur.

Tablo 7. Sosyal Medyada Paylaşılan Dini İçeriklerin Bilinçlendirmeye Katkısı

İfadeler	Toplam		Fen	Anadolu	İmam Hatip
	Sıklık	Yüzde	Yüzde	Yüzde	Yüzde
Sosyal medyadan hiçbir dini bilgi öğrenmedim	103	22,0	25,8	24,6	16,1
Dini paylaşımlar, dini bilgi ve yaşantılarına yeni bir şey katmıyor	120	25,6	30,2	33,8	14,3
Dini duygu düşüncelerimi aktif ve canlı tutuyor	94	20,0	8,8	12,0	37,5
Okuduğum sosyal medya paylaşımları sayesinde dini bilgilerim arttı	52	11,1	6,3	9,2	17,3
Doğru bilgi verilmiyor, safsata olduğunu düşünüyorum	100	21,3	28,9	20,4	14,9

Sosyal medyada paylaşılan dini içeriklerin bilinçlendirmeye katkısı incelendiğinde; öğrencilerin %47,6'sı sosyal medyadan herhangi bir dini bilgi öğrenmediğini ve yaşantısına bir şey katmadığını ifade ederken, %31,1'i dini duygu düşüncelerini aktif tuttuğunu ve dini bilgilerini artırdığını ifade etmiştir, %21,3'ü ise sosyal medyada din ile ilgi bilgilerin doğru olmadığını ve safsata olduğunu belirtmiştir. Dini bilgi öğrenmediğini, bilgilerin safsata olduğunu ifade eden en yüksek grup Fen lisesi öğrencileri iken dini duygularını aktif ve canlı tutma ve dini bilgilerini artırdığını ifade eden en yüksek grup ise İmam hatip lisesi öğrencileridir. Sosyal medyada paylaşılan dini içeriklerin bilinçlendirmeye katkısı noktasında katılımcıların üçte ikisi olumsuz tutuma sahiptir.

4.5. Sosyal Medyada Paylaşılan Dini İçeriklere Yönelik Tepkilerin ve Bu İçeriklerin Ayırmıcılık ile Olan İlişkinin İncelenmesi

Araştırmaya katılan öğrencilere “Dini içerikli paylaşımlara karşı tepkiniz nedir?” sorusu sorulmuş, verilen cevaplar sıklık ve yüzde oranları kullanılarak Tablo 8’de sunulmuştur.

Tablo 8. Sosyal Medyada Paylaşılan Dini İçeriklere Yönelik Tepkiler

İfadeler	Toplam		Fen	Anadolu	İmam Hatip
	Sıklık	Yüzde	Yüzde	Yüzde	Yüzde
Görmek istemediğim için filtre uyguladım.	32	6,8	6,3	4,9	8,9
Görmezden gelirim.	158	33,7	49,7	43,0	10,7
Dini içerikleri çok sık paylaştan birini takipten çıkarırım.	66	14,1	20,1	19,7	3,6
Dini paylaşımda bulunanları arkadaş listemden çıkarırım.	42	9,0	2,5	2,1	20,8
Gerekli gördüğümde yorum yazarım.	47	10,0	4,4	9,2	16,1
Uygun bulursam beğenir veya paylaşıyorum.	124	26,4	17,0	21,1	39,9

Sosyal medyada paylaşılan dini içeriklere yönelik tepkiler incelendiğinde; öğrencilerin yaklaşık üçte biri bu tarz içerikleri görmezden geldiğini, dörtte biri ise uygun bulduklarında beğenip paylaştıklarını ifade etmişlerdir. Görmezden gelme durumu özellikle Fen lisesi öğrencilerinde %49,7, Anadolu lisesi öğrencilerinde %43 iken İmam hatip lisesi öğrencilerinde ise %10,7'dir. Uygun bulduğunda beğenip paylaşma durumu ise İmam hatip lisesi öğrencilerinde %39,9 iken Fen lisesi öğrencilerinde %17, Anadolu lisesi öğrencilerinde ise %21,1'dir. Bu durum, Fen ve Anadolu lisesi öğrencilerinin dini içeriklere karşı her zaman temkinli yaklaştığı, görmek istemediği, hatta bu tarz içeriklerle sık karşılaştığında ilgili paylaşımı yapan kişileri sosyal medya çevrelerinden uzaklaştırdığı ve bu şekilde kendilerini daha iyi hissettikleri görülmüştür. Araştırmanın ilginç bulgularından biri dini paylaşımda bulunanları arkadaş listemden çıkarırım ifadesine verilen cevaplardır. Fen ve Anadolu liselerinde bu oran çok düşükken İmam hatip lisesinde oran %20'dir ve dini eğitim de veren bir liseye göre yüksek bir oran olduğu düşünülebilir. Aslında İmam hatip öğrencilerinin böyle bir eğilim göstermesi kendi fikirlerine uygun olmayan paylaşımda bulunanların listeden çıkarılması olarak yorumlanabilir. Çünkü sosyal medya verilen bilgilerin kaynağının çok fazla sorgulandığı bir alan değildir. Bundan dolayı oluşacak bilgi kirliliğinin ortadan kaldırılması olarak düşünülebilir.

Araştırmaya katılan öğrencilere “Dini paylaşımların ayrımcılık ile ilişkisi olduğunu düşünüyor musunuz?” sorusu sorulmuş, verilen cevaplar sıklık ve yüzde oranları kullanılarak Tablo 9’da sunulmuştur.

Tablo 9. Sosyal Medyada Paylaşılan Dini İçeriklerin Ayrımcılık ile İlişkisi

İfadeler	Toplam		Fen	Anadolu	İmam Hatip
	Sıklık	Yüzde	Yüzde	Yüzde	Yüzde
Hiçbir ayrımcılık içermez.	194	41,4	35,8	35,9	51,2
Dini ayrımcılık içerir.	159	33,9	47,8	40,1	15,5
Mezhepçilik içerir.	75	16,0	8,8	15,5	23,2
İrkçilik içerir.	19	4,1	0,6	2,8	8,3
Cinsiyet ayrımcılığı içerir.	22	4,7	6,9	5,6	1,8

Sosyal medyada paylaşılan dini içeriklerin ayrımcılık ile olan ilişkisi incelendiğinde; öğrencilerin %41,4’ü içeriklerin ayrımcılık içermediğini, %33,9’u dini ayrımcılık, %16’sı mezhepçilik, %4,7’si cinsiyet ve %4,1’i ise ırkçılık konularında ayrımcılık içerdiğini ifade etmiştir. Ayrımcılık çeşitleri açısından İmam hatip lisesi öğrencilerinde mezhepçilik, Fen lisesi ve Anadolu lisesi öğrencilerinde dini ayrımcılık ön plana çıkmıştır. Bu sonuçlar, İmam hatip lisesi öğrencilerinin büyük bir kısmının Sünni olması ve beraberinde dini eğitime dair düşünsel dünyada elde edilen fikirlerin, paylaşımda bir Sünni düşüncenin ürünü şeklinde yorumlamaktan kaynaklandığı ifade edilebilir. Ayrıca Fen ve Anadolu lisesi öğrencilerinde ise eğitimin daha çok modernliği temsil eden ve rasyonalite vurgusu ile daha somuta, deneye, belgeye dayanan fikir dünyasının karşılaştırmaya dayalı sorgulamaların yansımaları olarak bu değerlendirmelere sebep olduğu düşünülebilir.

Önceki bahislerde dinin toplumdaki bütünleştirici etkisi değerlendirilmişti. Ancak din her zaman uzlaştırıcı ve bütünleştirici bir kurum olarak görülmemeyebilir. Bakış açısına göre yorum farkları da ortaya çıkmaktadır. Nitekim din kavramı ortaya çıktığı zaman toplumda inanalar ve inanmayanlar diye iki kesimin oluştuğu da unutulmamalıdır. Bu da -doğru ya da yanlış- toplumda iki ayrı tarafın olduğunu göstermektedir. Hatta aynı inanç yapısı içinde bile birbirinden çok farklı grupların varlığı da aşıkardır. Ancak bütün bu farklılıklara rağmen, Wach’ın da ifade ettiği üzere dinin bütünleştirici yönü ayrımcı yönünden çok daha fazladır (Keskin, 2004, s. 15).

3.6. Sosyal Medyada Paylaşılan İbadet ve Hayır İşlerinin Sosyal Medyada Paylaşılmasına Yönelik Değerlendirmelerinin İncelenmesi

Araştırmaya katılan öğrencilere “Yapılan ibadet ve hayır işlerinin sosyal medyadan paylaşılması ile ilgili ne düşünüyorsunuz?” sorusu sorulmuş, verilen cevaplar sıklık ve yüzde oranları kullanılarak Tablo 10’da sunulmuştur.

Tablo 10. Yapılan İbadet ve Hayır İşlerinin Sosyal Medyada Paylaşılmasına Yönelik Öğrencilerin Düşünceleri

İfadeler	Toplam		Fen	Anadolu	İmam Hatip
	Sıklık	Yüzde	Yüzde	Yüzde	Yüzde
Diğer kişisel paylaşımlar gibi normaldir.	59	12,6	8,2	9,2	19,6
İyiliği ve doğru davranışı teşvik ettiği için iyidir.	93	19,8	6,3	7,0	43,5
Samimi dindarlık ile örtüşmüyor.	81	17,3	22,6	19,0	10,7
Riyakârlık ve gösterişe yol açıyor.	77	16,4	17,0	23,2	10,1
Yapılan iyiliğin samimiyeti konusunda şüpheye yol açıyor.	159	33,9	45,9	41,5	16,1

Yapılan ibadet ve hayır işlerinin sosyal medyada paylaşılmasına yönelik öğrencilerin düşünceleri incelendiğinde; öğrencilerin %33,9'u yapılan iyiliğin samimiyeti noktasında şüpheye yol açtığı, %17,3'ü samimi dindarlık ile örtüşmediği, %16,4'ü riyakarlık ve gösterişe sebep olduğunu belirtirken; %19,8'i ise iyiliği ve doğru davranışı teşvik ettiğini, %12,6'sı diğer paylaşımlar gibi normal olduğunu ifade etmişlerdir. Lise türüne göre öğrencilerin düşünceleri karşılaştırıldığında, Fen lisesi ve Anadolu lisesi öğrencileri bu tarz paylaşımları olumsuz yorumlarken, İmam hatip lisesi öğrencileri olumlu yönde yorumlamışlardır.

4.7. Sosyal Medyada Paylaşılan Dini İçeriklere Yönelik Katılımcı Algılarının Tespit Edilmesi ve Aralarındaki Algı Farklılıklarının Okul Türü Açısından İncelenmesi

Araştırmaya katılan öğrencilerin sosyal medyadaki dini içeriklerin paylaşımında samimilik, siyasi içerik taşıyıp taşımadığı, paylaşımların dindarlaşmaya katkısı ve paylaşımı yapan profillerin gerçek dini inançları yansıtıp yansıtmadığına dair yapmış oldukları değerlendirmeler, aritmetik ortalama ve standart sapma verilmek suretiyle Tablo 11'de sunulmuştur.

Tablo 11. Sosyal Medyada Paylaşılan Dini İçeriklere Yönelik Öğrencilerin Algıları

	Toplam		Fen		Anadolu		İmam Hatip	
	Ort.	S.S.	Ort.	S.S.	Ort.	S.S.	Ort.	S.S.
Dini paylaşımda bulunanların samimi olduğunu düşünüyorum.	2,78	1,06	2,66	0,88	2,54	0,94	3,11	1,22
Dinî paylaşımların siyasi içerik taşıdığını ya da siyasi görüşe göre paylaşıldığını düşünüyorum.	3,30	1,31	3,74	1,02	3,44	1,23	2,77	1,44
Sosyal medyadaki dini paylaşımların bireyleri dindarlaştırdığını düşünüyorum.	2,49	1,17	2,06	0,90	2,33	1,12	3,03	1,24
Kişisel profillerin gerçek dini inançları yansıttığını düşünüyorum.	2,62	0,98	2,41	0,81	2,61	0,99	2,84	1,06

Araştırmaya katılan öğrenciler, dini paylaşımda bulunanların samimiliği noktasında orta düzeyin altında (2,78), dini paylaşımların siyasi içerik taşıdığı veya siyasi görüşe göre paylaşıldığı noktasında orta düzeyin üstünde (3,30) bir katılım gösterdikleri görülmüştür. Diğer taraftan dini paylaşımların bireyleri dindarlaştırmadığını (2,49) ve kişisel profillerin gerçek dini inançları yansıtmadığını (2,62) ifade etmişlerdir. Öğrenci algılarının okul türü açısından farklılaşım farklılaşmadığının tespit edilebilmesi için anova analizi yapılmıştır. Farklılık çıkan gruplar arasında çoklu karşılaştırma (post-hoc) için LSD testi kullanılmıştır. Sonuçlar Tablo 12 ve Tablo 13'te sunulmuştur.

Tablo 12. Okul Türüne Göre Öğrencilerin Algı Farklılıklarının Tespit Edilmesine Yönelik Anova Analizi Sonuçları

	İfadeler	F	P
Dini paylaşımda bulunanların samimi olduğunu düşünüyorum.		13,482	0,000*
Dinî paylaşımların siyasi içerik taşıdığını ya da siyasi görüşe göre paylaşıldığını düşünüyorum.		26,122	0,000*
Sosyal medyadaki dini paylaşımların bireyleri dindarlaştırdığını düşünüyorum.		8,2040	0,000*
Kişisel profillerin gerçek dini inançları yansıttığını düşünüyorum.		33,706	0,000*

*0,05 düzeyinde anlamlı bir farklılık vardır.

Tablo 12'teki anova analizi sonuçlarına göre, okul türü (Fen lisesi, Anadolu lisesi, İmam hatip lisesi) bakımından öğrencilerin dini içeriklerin paylaşımında samimilik, siyasi içerik taşıyıp taşımadığı, paylaşımların dindarlaşmaya katkısı ve paylaşımı yapan profillerin gerçek dini inançları yansıtmayı yansıtmadığı ifadelerine yönelik algılarında anlamlı farklılıklar ($p < 0,05$) bulunmuştur.

Farklılıkların hangi okul türleri arasında olduğunu tespit etmek için çoklu karşılaştırma testlerinden LSD kullanılmış, sonuçlar Tablo 13'te sunulmuştur.

Tablo 13. Okul Türüne Göre Öğrencilerin Algı Farklılıklarının Tespit Edilmesine Yönelik Çoklu Karşılaştırma (LSD) Analizi Sonuçları

Değişken	(I) Okul	(J) Okul	Ortalamalar Arası Fark (I-J)	Standart Hata	Sig.
Dini paylaşımda bulunanların samimi olduğunu düşünüyorum.	Fen	Anadolu	0,125	0,119	0,294
		İmam Hatip	-0,447*	0,114	0,000
	Anadolu	Fen	-0,125	0,119	0,294
		İmam Hatip	-0,572*	0,118	0,000
	İmam Hatip	Fen	0,447*	0,114	0,000
		Anadolu	0,572*	0,118	0,000
Dinî paylaşımların siyasi içerik taşıdığını ya da siyasi görüşe göre paylaşıldığını düşünüyorum.	Fen	Anadolu	0,292*	0,144	0,042
		İmam Hatip	0,968*	0,138	0,000
	Anadolu	Fen	-0,292*	0,144	0,042
		İmam Hatip	0,676*	0,142	0,000
	İmam Hatip	Fen	-0,968*	0,138	0,000
		Anadolu	-0,676*	0,142	0,000
Sosyal medyadaki dini paylaşımların bireyleri dindarlaştırdığını düşünüyorum.	Fen	Anadolu	-0,204	0,111	0,067
		İmam Hatip	-0,430*	0,106	0,000
	Anadolu	Fen	0,204	0,111	0,067
		İmam Hatip	-0,227*	0,110	0,039
	İmam Hatip	Fen	0,430*	0,106	0,000
		Anadolu	0,227*	0,110	0,039
Kişisel profillerin gerçek dini inançları yansıttığını düşünüyorum.	Fen	Anadolu	-0,268*	0,127	0,035
		İmam Hatip	-0,967*	0,122	0,000
	Anadolu	Fen	0,268*	0,127	0,035
		İmam Hatip	-0,699*	0,125	0,000
	İmam Hatip	Fen	0,967		
		Anadolu	0,699		

*0,05 düzeyinde anlamlı bir farklılık vardır.

LSD (çoklu karşılaştırma) test sonuçlarına göre; dini paylaşımların samimiliği noktasında İmam hatip lisesi öğrencilerinin algısı Fen ve Anadolu lisesi öğrencilerinin algılarına göre anlamlı derecede daha yüksektir. Dini paylaşımların siyasi içerik taşıdığı veya siyasi görüşe göre paylaşıldığı noktasında Fen lisesi öğrencilerinin algısı Anadolu ve İmam hatip lisesi öğrencilerine göre, Anadolu lisesi öğrencilerinin de İmam hatip lisesi öğrencilerinin algılarına göre anlamlı derecede daha yüksektir. Dini paylaşımların bireyleri dindarlaştırdığı noktasında İmam hatip lisesi öğrencilerinin algısı Fen ve Anadolu lisesi öğrencilerinin algılarına göre anlamlı derecede daha yüksektir. Kişisel profillerin gerçek dini inançları yansıttığı noktasında İmam hatip lisesi öğrencilerinin Fen ve

Anadolu Lisesi öğrencilerine göre, Anadolu lisesi öğrencilerinin de Fen lisesi öğrencilerine göre algıları anlamlı derecede daha yüksektir.

Sonuç ve Değerlendirme

Dünya tarihinin çeşitli dönemlerinde gerçekleşen hadiselerle beraber oluşan kırılma noktaları toplumsal yapıda ciddi değişimler meydana getirmiştir. Gerçekleşen her hadiseyi bir önceki dönemle ilişkilendirmek mümkündür. Bu şekilde insanlık tarihinin başlangıcına kadar gidilebilir. Ancak şunu söyleyebiliriz ki, dünya tarihindeki gelişmeler sanayi devrimine kadar belirli bir seyirle ilerlemiş, gerçekleşen hadiselerin hızı belirli bir standart üzere olmuştur. Bu da toplumsal yapılardaki değişim ve gelişimin hızını belirlemiştir. Sanayi devrimiyle beraber üretimin düzeyinin değişmesi, sermaye birikimini artırmıştır. Sermaye birikiminin artması eğitimdeki ve teknolojiadaki sıçramayı getirmiştir. Birbirini tetikleyen bu değişkenler özellikle 20.yüzyıldan itibaren değişimin hızına ivme kazandırmıştır. Önceki dönemlerde nesiller arası mesafe fazla değilken, teknolojik gelişmelerdeki hız artık iki kardeş arasında mesafeyi bile muazzam bir şekilde artırmıştır.

20. yüzyılın sonlarında iletişim alanındaki teknolojik değişim ve gelişim bir enformasyon toplumu oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bilhassa internetin toplumsal hayata girmesiyle beraber iletişim de yeni bir boyut kazanmıştır. Pek çok kavramda olduğu gibi din olgusu da farklılaşan iletişim ortamında yerini almıştır ve kitle iletişim araçlarıyla mesajlarını kitlelere ulaştırma imkânı yakalamıştır. Kitlelere ulaşırken bir dönüşüm geçiren dini mesajlar son kertede mobil cihazlar üzerinden takipçilerine ulaşmıştır. Bu mobil cihazlar internet erişimiyle sosyal medya ağlarına da bağlanma imkânı sağlayarak kullanıcıya yeni bir dünya oluşturmaktadır (Menekşe, 2015, ss. 153-156). Sosyal medya, iletişimi etkileşimli diyaloga dönüştürmek için web tabanlı ve mobil teknolojilerin kullanımını ifade eden bir kavramdır. Andreas Kaplan ve Michael Haenlein'a göre, sosyal medya web'in ideolojik ve teknolojik temelleri üzerine bina edilen, içeriği kullanıcılar tarafından oluşturulan ve bu içeriğin değiş tokuşuna izin veren bir grup internet tabanlı uygulamadır (Kaplan & M. Michael Haenlein, 2010, s. 60). Sosyal etkileşimi sağlayan bu alanda değiş tokuş yapılan içeriklerden biri de din muhtevalı içeriklerdir.

Bu çalışmada, dijitalleşen dünyada dinsel eğilimlerin sosyal medyadaki etkisi araştırılmıştır. Sosyal medyada paylaşılan dini içeriklerin sıklığı, paylaşım nedenleri, paylaşmayı etkileyen unsurlar, türleri, bu içeriklere yönelik genel düşünceler, tepkiler ve algılar ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir. Öğrencilerin genel olarak sosyal medyada dini içerik paylaşmaya çok eğilimli olmadıkları görülmüştür. Her üç kişiden biri dini içerikli paylaşım yapmaktadır. Ancak buna rağmen öğrencilerin dinle ilgili pek çok konuda paylaşım yaptığı ve haberdar olduğu görülmektedir. Sosyal medya sanal bir zeminde içerik alışverişi sağlamaktadır. Bundan dolayı çoğu konuda olduğu gibi din konusunda da ortam gerçeklik değerini azaltmaktadır. Sosyal medyada dini içerik paylaşan öğrencilerin, aynı düşüncedeki insanlarla iletişim halinde olma, dini özgürlüğü yaşama, iyi bir şey yaparak sevap kazanma ve dini yaygınlaştırma sebeplerinden ötürü paylaşım yapmakta oldukları tespit edilmiştir. Öğrencilerin savaş, kadına şiddet, çocuk ölümleri, terör, bayramlar, dini gün ve geceler gibi durumlarda daha çok dini içerik paylaşmaya eğilimli oldukları görülmüştür. Dolayısıyla burada katılımcılar üzerinde dinin daha çok toplumsal ve ahlaki boyutu etkili oluşturmaktadır ya da sosyal medyada bu boyutuyla kullanımı daha çok tercih edilmektedir. Ayrıca grubun olduğu yerde sosyal etki kavramını da göz ardı etmemek gerekir. Sosyal bir varlık olan insanın diğer bireylerden ve gruptan etkilenecek fikir ve davranış oluşturmaya anlamına gelen sosyal etki kavramı, büyük bir sosyal etkileşim grubu olan sosyal medyada kişinin fikir ve davranışı üzerinde belirleyici olmaktadır. Bunu sosyal medyanın davranış kalıplarında görebiliriz. Mesela doğruluk payı olmayan bir enformasyon defalarca paylaşılabilir ya da sosyal medya kullanıcıları kendilerini yapılan bazı paylaşımlara yorum yapma ya da beğeni atma mecburiyetinde hissedebilir. Bu bireyin davranışında sosyal çevreden bağımsız olmadığını göstergesidir. Ayrıca paylaşılan dini içeriklerin pek çoğunun

samimi görülmemesi, riyakârlık olarak algılanması sosyal medyadan alınan bilgilerin doğruluğunun da sorgulanması anlamına gelmektedir.

Araştırma neticesinde dinin toplum üzerindeki etkilerini ve toplumun da din üzerindeki etkilerini sosyal medyaya yansımalarıyla görmekteyiz. Dinin toplum üzerindeki etkilerinden, toplumlara zihniyet kazandırma, toplumsal yapının davranışlarının belirlenmesini sağlama, toplumu bütünleştirici etkiye sahip olma, toplumsal kontrolü oluşturma gibi etkilerin (Keskin, 2004, ss. 11-17) sosyal medya kullanıcıları öğrenciler üzerinde olduğu gözlemlenmiştir. Buna karşın dinin varlığıyla doğal olarak ortaya çıkan inanan ve inanmayan ayrımı ya da grup, mezhep, cemaat ayrımı da sosyal medya kullanıcıları lise öğrencilerinde karşılık bulmaktadır. Sosyal medyadaki dini içerikler, gerçek hayatta gördüğü ciddiyeti görmemektedir. Bunda yüzyüze olmayan iletişimin etkisi olduğunu söyleyebiliriz. Pek çok sosyal psikoloji deneyi kişilerin davranışlarının yüz yüze farklı olduğunu göstermektedir. Uzaktan yapılan iletişimde tutumlar oluşurken ya da ortaya çıkarken, aynı ortamda yüz yüze bir şekilde yapılan iletişimde davranışın ortaya çıktığı gözlemlenmiştir (Kağıtçıbaşı & Cemalçılar, 2014, s. 150). Dolayısıyla din kavramının sosyal medyada kutsallık atfedilen bir kavram olmadığını görmekteyiz. Katılımcıların birçoğu sosyal medyadaki din ve dindarlığı toplumsal yapı içindeki kültürel bir eğilim olarak görmektedir. Böyle bir eğilim kişiye hiçbir sorumluluk almadan vazifesini yapmış bir kişinin gönül rahatlığını sağlamaktadır.

Araştırmanın dikkate değer neticelerinden biri ise liseler arasında anlamlı farklılığın olup olmadığıdır. Genel olarak Fen lisesi ve Anadolu lisesi öğrencilerinin düşünceleri ve davranışsal eğilimleri birbirine yakinken, İmam hatip lisesi öğrencilerinden ayrılmaktadır. Özellikle Fen ve İmam hatip lisesi öğrencilerinin ortak fikir birliğinde olduğu alanların hemen hemen çok az olması, keskin bir duygu ve düşünce ayrılığının varlığına işaret eder. Araştırma örneklemini oluşturan Fen ve Anadolu lisesi öğrencilerinin ekseriyetle daha rasyonel ve pragmatik düşündükleri görülürken, İmam Hatip lisesi öğrencilerinin daha dogmatik bir yaklaşıma sahip olduğu tespit edilmiştir. Bu da sosyal medyadaki eğilimlerde de bireysel özelliklerin yanı sıra, çevre faktörünün, bireyin kimliğinin, bireye yüklenen misyonun ve eğitimin etkili olduğunu göstermektedir.

Kaynakça

- Arslantürk, Z. ve Amman, M. T. (2001). *Sosyoloji*. İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- Arweck, E. (2007). Globalization and new religious movements. İçinde Peter Beyer&Lori Beaman (Ed.), *Religion, Globalization and Culture*. Boston.
- Baraybar-Fernández, A., Arrufat-Martín, S., and Rubira-García, R. (2020). Religion and social media: Communication strategies by the Spanish episcopal conference. *Religions*, 11(5), 239. <https://doi.org/10.3390/rel11050239>
- Berger, P. L. (1993). *Dinin sosyal gerçekliği*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Campbell, H. and Vitullo, A. (2016). Assessing changes in the study of religious communities in digital religion studies. *Church, Communication and Culture*, 1(1), 73-89. <https://doi.org/10.1080/23753234.2016.1181301>
- Castells, M. (2008). *Enformasyon çağı: Ekonomi, toplum ve kültür-ağ toplumunun yükselişi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Castells, M. (2016). *İletişim gücü*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Connolly, W. (1995). *Kimlik ve farklılık-siyasetin açmazlarına dair demokratik çözüm önerileri*. (Çev. Ferma Lekesizalın). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Eldin, H. G. (2016). *Old media, new media: Rethinking media influence theories*. Zagreb: International Conference on Communication, Media, Technology and Design.

- Eroğlu, F. (2000). *Davranış bilimleri*. İstanbul: Beta Yayınları.
- Fırlar, B. G. (2010). *Dijital geleceğe hazırlanmak* (S. Çakır, Ed.). Ankara: Nobel Yayınları.
- Freyer, H. (2013). *Din sosyolojisi*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Gezginci, G. ve Işıklı, Ş. (2018). Dindar Facebook etkisi: Türk kullanıcılar üzerine bir analiz. *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi*, 111-133.
- Internet World Stats. (2022). 2022 tarihinde www.internetworldstats.com/europa2.htm#tr adresinden alındı.
- Kağıtçıbaşı, Ç. ve Cemalcılar, Z. (2014). *Dünden bugüne insan ve insanlar sosyal psikolojiye giriş*. İstanbul: Evrim Yayınevi.
- Kaplan, A. and Haenlein, M. M. (2010). Users of the world, unite! The challenges and opportunities of social media. *Business Horizons*, 53(1), 59-68.
- Keskin, M. (2004). Din ve toplum ilişkileri üzerine bir genelleme, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, IV, 2.
- Kongar, E. (2001). *Küresel terör ve Türkiye*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Küçükcan, T. (2005). Dini yayıncılıkta internet (Sanal dini iletişim açısından yeni alanlar ve yeni stratejiler). II. *Uluslararası Dini Yayınlar Kongresi Tebliğler Müzarekeler*.
- Lewis, B. (2000). *Orta Doğunun çoklu kimliği* (Çev. M. Harmancı). İstanbul: Sabah Kitapları.
- Menekşe, Ö. (2015). Dinin dijitalleşmesi ve mobil uygulamalar. *Dijitalleşen Din (Medya ve Din 2)*. İçinde B. Ö. Doğan, N. K. Şener, M. Çamdereli (Ed.), *Medya ve Din 2*. İstanbul: Köprü Kitapları.
- Milli Eğitim İstatistikleri. (2022). 2022 tarihinde sgb.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/ adresinden alındı.
- Morley, D. ve Robins, K. (2011). *Kimlik mekânları* (Çev. E. Zeybekoğlu). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Mutlu, E. (2005). *Globalleşme popüler kültür ve medya*. İstanbul: Ütopya Yayınları.
- Parekh, B. (2014). Logic of identity. *Politics, Philosophy & Economics*, 8(3), 267-284.
- Surveysystem. (2022). 2022 tarihinde <https://www.surveysystem.com/sscalc.htm> adresinden alındı.
- Neuman, L. W. (2020). *Toplumsal araştırma yöntemleri* (Çev. Ö. Akkaya). (8. bs; Ertan Akkaş, Ed.). Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Watch, J. (1987). *Din sosyolojisine giriş* (Çev. B. İnandı). Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Wilber, K. (1995). *Transandantal sosyoloji*, (Çev. C. Polat). İstanbul: İnsan Yay.
- Yırtıcı, H. (2009). *Çağdaş kapitalizmin mekansal örgütlenmesi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

MEDİAD

Medya ve Din Araştırmaları Dergisi | Journal of Media and Religion Studies

Religious Trends in the Digital World

Erhan HANCIĞAZ

Extended Abstract

In today's world, where the globalization generates instant effects, mass media in general and social media in particular directly or indirectly influence their users. In this changing and developing process, the media affects more or less people of all ages, genders, professions, in short, everyone, regardless of their demographics. As mass media transforms, this effect manifests itself more intensely on societies and cultures. The media and its instruments can be hardly distinguished from the culture they originate from. The media isn't the absolute power governing and directing the society but it wouldn't be wise to consider it separate from its origins. Because media products, inspired by their origins and connecting with reality, transfer their products to both their own society and different cultural structures.

Events triggering each other with breaking points in the historical process as well as revolutionary developments in economy, technology and communication lead to cultural change, which gathers pace through media tools. This rapid development in communication technologies as a result of globalization, especially with the creation of space by the internet and social media, has become dizzying with the cultural interaction and change it has triggered. Thus, traditional and new media technologies, which are developing day by day, have begun to show a serious impact on social life. The development of mass media and the introduction of internet technology have changed not only the form but also the content of communication. The digitalizing world, which facilitates human life in many areas, brings about new identities and needs. As in the real world, one of the most important needs in the virtual world is the phenomenon of religion. Along with the developing technology, religious messages, rituals, symbols and similar applications have been transferred from physical spaces to virtual environments. Therefore, a wide range of new areas have been opened for religious interaction and sharing. Social media, which has become a necessity beyond being a media tool and determines the lifestyle, has facilitated the circulation of matters related to religion among people, as in many other issues. It's a socialization tool that has become a paradox, particularly for younger generations. Millennials, born into the communication revolution, is integrated with social media. Aiming to examine people's relations with religion in the digitalizing world, this study tries to determine the effects of religious posts on social media on young people through high school students.

It consists of a theoretical part investigating religion, society and digital transformation worldwide, and a statistical analysis part examining religious content in social media through the thoughts and evaluations of high school students. Accordingly, whether high school students post religious content on social media or not, the motivations of those who post such content, their thoughts about religious posts and the factors causing them to post such content, how often they post such content and the types of posted content were investigated. In addition, the effects of religious posts based on sincerity, discrimination, emotional main motivation, identification with people, political views and whether the posts on social media contribute to becoming religious were also examined. All subjects related to religious content were analyzed

comparatively, especially through the evaluations of science high school, Anatolian high school and Imam hatip high school (religious vocational high school) students.

As a result of the research, the effects of religion on society and society on religion are seen through its reflection on social media. It has been observed that the effects of religion on society, such as giving societies a mentality, determining the behaviors of the social structure, having an integrative effect on society, and creating social control have been shaped on students using social media. On the other hand, the distinction between believers and non-believers or the distinction between groups, sects and congregations, which arises naturally with the existence of religion, is also reflected in the thoughts of high school students who use social media. Furthermore, the fact that most of the religious content shared is not seen as sincere and perceived as hypocrisy is among the findings of the research.

While the opinions and behavioral tendencies of science high school and Anatolian high school students are close to each other in general, they differ from those of religious vocational high school students. In particular, the fact that there are very few areas where science and religious vocational high school students have a consensus indicates the existence of a sharp divergence of feelings and opinions. Science and Anatolian high school students were found to think more rationally and pragmatically, while religious vocational high school students have a more dogmatic approach. This indicates that environmental factors, the identity of the individual, the mission imposed on the individual, and education as well as individual characteristics are influential in social media trends.

Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı / Contribution of Authors

Araştırma tek bir yazar tarafından yürütölmüştür.

The research was conducted by a single author.

Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.

There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy

Bu makale iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement

Bu çalışmada “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi” kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.

In this study, the rules stated in the “Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive” were followed



MEDİAD

Medya ve Din Araştırmaları Dergisi | Journal of Media and Religion Studies

ARAŞTIRMA MAKALESİ | RESEARCH ARTICLE

Aralık 2022, 5(2), 431-454

Geliş: 24.10.2022 | Kabul: 26.12.2022 | Yayın: 30.12.2022

DOI: 10.47951/mediad.1193878

Sosyal Medya Fenomenleri ve Üniversite Gençliği: Dini Tutum, Onaylanma ve Tüketim

Fatih ÖZTAŞ*
Abdurrahman ÜNALAN**

Öz

Bu çalışma, özellikle kitle iletişim araçlarının yeni versiyonlarıyla birlikte hayatın öznesi haline gelen görünerek var olmanın, dolayısıyla dijital-sanal kitle kültürünün Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesinde okumakta olan öğrenciler üzerindeki etkisini araştırmayı amaçlamaktadır. "Sibernetik sosyalleşme"ye maruz kalan gençler bir nevi Baudrillard'ın simülasyon evreninde aslında kimsenin kimseyi duymadığı, görmediği, umursamadığı bir ortamda kendisini fark ettirebilmenin yolunu/yollarını aramaktadırlar. Bu süreçte fenomenler özelinde özgünlük ve görünürdeki gerçeklik gibi algılar altında diğerlerinden farklılaşmaya çalışan gençlerin çeşitliliği azaltan çevrimiçi niş grupları ortaya çıkardığı söylenebilir. Dolayısıyla bu da fenomenlerin kendi sunumlarını (tüketime yönelik veya diğer) medya endüstrisinde elde tutulması gereken niş izleyicilere göre uyarlamalarını gerekli kılmaktadır. Böyle bir sanal atmosferde, nicel yöntemde anket tekniği kullanılarak yapılan çalışmanın örneklemine giren gençlerin sosyo demografik değişkenlere göre dindarlık tutumları, sosyal medya fenomenlerinin onaylanma düzeyleri ve sosyal medyada gösteriş tüketimi eğilimi gibi problemler önemli görülmüştür. Bu doğrultuda tesadüfi yöntemle belirlenen katılımcıların fenomenlerle belirlenen problemler dahilinde yeni medyanın yeni iletişim yoluyla karşılıklı etkileşime girdikleri görülmektedir. Bu etkileşimde yaşanan değişimler ise çalışmanın değişkenlerine paralel farklılaşmaktadır. Bu değişkenler içerisinde sosyo-demografik özellikler ise önemli bir etken olarak karşımıza çıkmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Sosyal Medya Fenomenleri, Sibernetik Sosyalleşme, Dijitalleşme, Etkileşim

Social Media Micro-celebrities and University Youth: Religious Attitude, Confirmation, and Consumption

Abstract

This study focuses on the existence of appearing, which has become the subject of life, especially with the new versions of the mass media, thus the digital-virtual mass culture, on students studying at KSU. Young people who are exposed to "cybernetic socialization" are in a way looking for a way/ways to make themselves noticed in an environment where no one actually hears, sees, or cares in Baudrillard's simulation universe. In this process, it can be said that young people, who try to differentiate themselves from others under the perceptions of originality and apparent reality, have created online niche groups that reduce diversity. In such a virtual atmosphere, problems such as religiosity attitudes, approval levels of social media phenomena, and the tendency of conspicuous consumption in social media according to socio-demographic variables of the young people included in the sample of the study were considered important. In this direction, it is seen that the participants determined by the random method interact with the new media through new communication within the problems determined by the Micro-celebrity. The changes experienced in this interaction differ in parallel with the variables of the study. Among these variables, socio-demographic characteristics appear as an important factor.

Keywords: Sociology of Religion, Social Media Micro-celebrities, Cybernetic Socialization, Digitalization, Interaction

ATIF: Öztaş, F. ve Ünalın, A. (2022). Sosyal medya fenomenleri ve üniversite gençliği: Dini tutum, onaylanma ve tüketim. *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi (MEDİAD)*, 5(2), s. 431-454.

* Dr. Öğr. Üyesi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, fatihoztas@ksu.edu.tr, orcid.org/0000-0002-9075-6084, Kahramanmaraş, Türkiye

** Öğr. Gör., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, unalanabdurrahman@gmail.com, orcid.org/0000-0001-8362-4123, Kahramanmaraş, Türkiye

Giriş

Toplumlar; bir süredir, 20. yüzyılda moderniteden ve bu sanayi toplumunun istek ve beklentilerinin hayal kırıklıklarından neşet bulan postmodernitenin bilgi toplumunun ötesinde yeni bir aşama olarak ele alınabilecek ağ toplumunu tecrübe etmektedir. Ağ toplumu, aslında Postman'ın "Televizyon: Öldüren Eğlence" (2020) adlı eserinin önsözünde distopik politik-bilimkurgu kitaplar olarak ele alınabilecek "1984" (2019) romanı ile "Cesur Yeni Dünya'yı" (2021) karşılaştırırken ikinci romana ithafen sevdiğimiz şeylerin bizi dıştan dayatılan baskıdan daha fazla mahvettiğini söyler. Bu da medyanın "yeni" olan kısmına daha uygun düşmektedir.

Norveçli sosyolog Stein Leif Braten'e dayandırılan ağ toplumu kavramsallaştırması (Baydar, 2019) kültürel belirleyen olarak medyanın insan yaşamında artan etkisine paralel olarak sosyal bilimcilerin gittikçe üzerinde yoğunlaştığı bir alan olmaktadır. Özellikle, Hollandalı sosyolog Jan Van Dijk (2006) ve Manuel Castell'in (2009) dijital bilgilerin bir ağ üzerinde dolaşmasına ve kolaylıkla erişilmesine imkân veren iletişim teknolojilerinin gelişmesi neticesinde gözlemlenen sosyal, ekonomik, kültürel vb. değişimleri merkeze alan çalışmalarıyla bu kavramın belli bir yaygınlığa ulaştığı söylenebilir.

Tele-medyanın konuşmayı sözcüklerden ziyade görüntülerle aktarmaya başlamasıyla başlayan tek yönlü veri iletim süreci ağ toplumuna zemin hazırlayan internetle, iki yönlü veri transferine dönüşmüştür. Bu süreçte bu zemine adım atan birey, zamanla ağ toplumunun bir mensubu haline gelerek sosyal yapıların ve aktivitelerin elektronik ortamda organize edildiği paralel bir gerçekliğin parçası haline gelmektedir. İnternetin gelişmiş özelliklerle sürekli desteklenmesi etkileşimin boyutunu da değiştirmiştir. İlk etapta para-sosyal olarak işleyen süreç internetin yeni versiyonuyla yorum yazılabilen haber siteleri, sosyal medya platformları ve internet kullanıcılarının ortaklaşa içerik üreterek besledikleri gelişmiş sayfalarla çoklu sosyal etkileşime dönüşmüştür. Bu atmosfer; bilimin, bilgi ve anlamın, toplumsalın içinde kitleleri büyüleyen bir "medium" (Baudrillard, 2021) içerisinde gösteriye, daha doğrusu eğlenceli bir gösteriye dönüştürüldüğü görsel kitle kültürünün merkez üssü (Atay, 2022b) olarak ele alınabilecek TV'nin kitlesel yanını bireyselleştirerek kişilerin kendileri için özelleştirilebilen bir medya ortaya çıkarmıştır. Bununla da ileri kapitalist dönemde yayıncılardan ziyade kullanıcılar tarafından üretilen içeriklerle her birey için özelleşmiş içeriklerin üretilmesi beklentisi önemli ölçüde karşılanmış (Baydar, 2022a) oldu. Medya teknolojisi aracılığıyla iletişime atıfta bulunan arabuluculuktan (mediation) farklılaşan (Lundby, 2009) bu rol, kitle iletişimin siyasetten dine (Şen, 2018, s. 58) kadar birçok diğer sektörle ilgili hale geldiğini ifade eden bir kavramsallaştırma olan medyalaşmayla (mediatization) açıklanabilir (Livingstone, 2009).

Bireysel öznellik ve kişilerarası ilişkiler gibi yaşamın en mahrem boyutlarının bile aktif olarak yeniden şekillendirildiği ve medya tarafından görünür hale getirildiği "yeni medya demokrasisi" içerisinde hem çevrimiçi hem de çevrimdışı olarak hayran ve ünlü arasında var olan ve devam eden bir süreçte ünlü kişiliklerin inşa edilmesine ve yorumlanmasına (A. E. Marwick, 2015, s. 335) da izin verilmektedir. Dolayısıyla zaten var olan ünlü kişiliklerle ünlü olmayan kişilerin bu olanaklar içerisinde çok sayıda kişisel medya oluşturmasının, oluşan içeriği manipüle etmesinin ve geniş çapta dağıtmasının ve (gerçek veya hayali) izleyicilere ulaşmasının yolu açılmış oldu. Bu dönüşümle de sosyal medya "sıradan" katılımcıları kültürel hayatın çeperlerinden (medya dışı kenarlarından) merkeze, yani şöhrete taşıyarak birinci sınıf yıldızlara (Khamis vd., 2016, s. 193) dönüştürecek yolu açmış ve böylece sosyal medyada yeni ünlü tipolojisi ortaya çıkmıştır. Artık geline süreçte "Gelecekte herkes on beş dakikalığına ünlü olacak." sözü belli revizelerden sonra yerini "Gelecekte, hepimiz on beş kişiyle ünlü olacağız." (Senft, 2013, s. 350) söylemine bırakmış görünmektedir.

Thompson'ın "aracılı yarı etkileşim" dediği şeyde bir hayran, medya figürüne "sanki kişisel bir tanıdık gibi" tepki verirken (A. Marwick & Boyd, 2011, s. 144) yeni medya teknolojileriyle

ortaya çıkan sıradan ünlü ya da fenomen (micro-celebrity) olarak literatüre giren kişi/lerle doğrudan çoklu sosyal etkileşime girebilmektedir. Daha çok bizden biri imajı kazanan bu yeni ünlü tipi popülerliğini videolar, bloklar ya da sosyal ağlar gibi web teknolojilerini kullanarak artırmakta ve bu yolla da daha önceki ünlülerden farklı olarak yaygınlığının her yerde bulunabilmesinin yollarını açmaktadır.

Yeni medyalaşmanın, beraberinde bu değişime içkin olduğu söylenen yeni bir ekonomik üretim ve tüketim alanını (Dikkat Ekonomisi) da ortaya çıkardığı söylenebilir. Günümüz dünyasında iş piyasalarının daralan yönüne yeni medyanın ün, şöhret ve şöhretle ilgili kültürel kavramlarla bir nevi yetişmesi; sosyal medyanın belli bir genişlik ve kapsayıcılığıyla bu daralmayı dikkat ekonomisiyle bertaraf etme yolunu açmıştır, denilebilir. Bu süreçte neo-liberal siyasi iklime içkin dijital teknolojilere konumlanan sosyal medya fenomenlerinin benliğinin metalaştırılması gerçeği karşımıza çıkmaktadır. Post-modern dünyanın kültürel yapısındaki süreçlerden birisi olan metalaşma, bu alanda piyasanın kontrolüne girmenin bir yolu olarak kendisini göstermektedir. Dolayısıyla sosyal medyanın bu yüzü fenomenleri vatandaştan bir nevi şirkete dönüştürerek bu kişilerin, başkaları tarafından kolayca tüketilebilecek bir benlik imajı inşa etmesine katkı sunmaktadır. İnşa edilen bu benlik imajıyla da fenomenler moda ve tüketim gibi olgularla belli markalar ve/ya “kendini markalama” (self branding) etrafında bir yaşam şeklini idealize ederek gençlere modernleşmenin ve ilerlemenin (Mohamad, 2021, s. 241) buna indirgendiği bir kimlik sunmaktadır.

Sonuçta dijital yerli kuşağı oluşturan -Jean M. Twenge “İ-Nesli” (Twenge, 2018) olarak ele almaktadır- üniversite gençliğinin fenomenler ve yeni medya dolayısıyla çoklu sosyal etkileşim ortamı ve tüketim kesişimselliğinde hepsi birbirine içkin olan böyle bir “sibernetik sosyalleşme”de nasıl bir sürece evrildiği çalışma açısından önemli görülmektedir. Yine sosyal medyanın bireyselleş/tirmeye izin veren yönü üzerinden takip ettikleri nezdinde farklılaştırdığını düşünen gençlerin böyle bir döngüde tüketerek var olma mücadelesinde konumlandıkları yer açısından hem ötekenden hem de kendi aralarında nasıl bir farklılaşma yaşa(ma)dığı çalışmanın odaklandığı noktalardan olmaktadır. Yaşantı açısından (dindarlık durumuna göre) sadece belli bir kesimi değil bütün gençliği etkisi altına alan hatta normalden daha fazla vaktin geçirildiği yer (Dereli, 2022, s. 1018) olan sosyal medya, aynı zamanda muhafazakâr fenomenleri de ortaya çıkarmaktadır. Dini görünümlü pratiklerin muhtevasını/özünü modern görsel kültürün seküler(leştirici) doğasına tabi kılan (Eken, 2020, s. 31) sosyal medyanın üniversite gençliğinin dini tutumları nezdinde fenomenleri farklılaştırıp farklılaştırmadığı ve bunun onlardan etkilenme düzeyine, tüketime yönelik, diğer sosyal medya kullanıcılarıyla karşılaştırmalı olarak sosyal medyaya ayırdıkları zamana etkisi vb. ayırt ediciliklere (ya da bunun üzerinden aynileşmelere) katkısı ayrıca değerlendirilecektir.

1. Sosyal Medyanın Mem’lerinde’ Dikkati Yönetmek: Fenomenler

Medyanın çoklu etkileşime kapı aralamasıyla birlikte ortaya çıkan sosyal medya ağları hızla yaygınlaşarak insanların kendilerini ifade etmelerine, kim olduklarına yönelik algılarının şekillenmesine (yeniden) ve çevrimiçi alanda kim olmak istediklerini seçmelerine imkân sunmaktadır. Dolayısıyla sağladığı imkânlarla belli yaygınlığa ulaşan sosyal medya, kitle kültüründe giderek artan yeri konusunda önemli hale gelmektedir. Çünkü benliğin bir sunum biçimi olarak öne çıkan sosyal medya artık toplumların dijital bir “yeni normal”inin (Atay, 2022a) inşa edildiği alanlara dönüşmektedir. Ayrıca sağladığı ve sunduğu imkanlarla bir dizi gerçeklik rolüne izin veren sosyal medyanın sıradanlaşarak ünlüleşmenin (çekici) yönü olarak öne çıkarılan “özgünlük”, “samimiyet” gibi kavramların anlamlarını yeniden inşa edip sunmak için iyi bir konuma sahip olduğu görülmektedir.

Sosyal medyaya içsel olan yeni ünlü (fenomen) olgusunu ortaya çıkaran sürecin başlangıcı aslında görsel kitle kültürünün merkez üslerinden biri olarak değerlendirilebilecek Reality TV’lerin medyadaki rolüne kadar götürülebilir. Medyanın geleneksel formatından farklı olarak Reality

TV'lerin görünenin aksine gerçekliği bir kurgu olsa da sıradanın etkisinden yararlanarak oluşturduğu bir gerçeklik algısıyla popülaritesini arttırdığı görülmektedir. Reality TV'nin aslında "sıradan"ın katkısıyla ön plana çıkardığı canlılıkla "İzlediğimiz şey şu anda oluyor!" izlenimi vererek bunun rekabetçi bir ortamda yalnızca kamera için sahnelendiği ve üretildiği gerçeğini bir noktada görünmez kılarak bir simülasyona neden olduğu vurgulanmaktadır (Turner, 2006, s. 155). Fakat medyadaki "gerçeklik" gösterisi olarak ele alınabilecek bu sahne arkası gerçekliğinden ziyade sahne önü gerçekliğin artan popülaritesi "sıradan" insanın artan görünürlüğünü realite haline getirmiştir.

Sıradan katılımcıların birinci sınıf yıldızlara dönüştüğü bu format; medyanın çevrimiçi dünyasında hızlandırılmış meta yaşam döngüsünün talebi karşılama sorununa etkili bir endüstriyel çözüm olarak (Khamis vd., 2016, s. 10) bireysellik, metalaşma ve sosyal medya penetrasyonu birleşince yeni bir ünlü tipolojisi olarak ele alınabilecek "fenomen"i ortaya çıkarmıştır. Popülerliğini TV'den ziyade sosyal medyayla kazanan ve sürdüren fenomenin karşılığı olarak İngilizcede kullanılan "Micro-celebrity" kavramının ilk kez Senft tarafından "camgirls" (Senft, 2008) isimli çalışmada kullanıldığı görülmektedir. Senft; "Micro-celebrity" kavramını, eserini yazdığı dönemde bu kişilerin yeni bir performans stili oluşturmak için çevrimiçi araçların sağladığı koşulları nasıl kullandığını (Khamis vd., 2016, s. 7) ortaya çıkarmak için yaptığı araştırma sırasında kullanmıştır. Bu çerçevede geleneksel anlamda var olan ünlülerden farklılaşan yönleriyle öne çıkan fenomenlik, izleyicinin hayran kitlesi olarak görüldüğü bir zihniyet ve pratikler kümesi olarak (Saritaş, 2019, s. 66) çerçevelenmektedir. Bu yeni ünlü tipolojisinin Goffman'ın dramaturjik modelinde (Goffman, 2020) "sahne önü" ve "sahne arkası" gibi çoklu benlikler metaforundaki rolü ortadan kaldırıp kaldırmadığı² da bu ünlü pratiğinin, hayran beklentilerini karşılarken ve önemli ilişkileri sürdürürken otantik, samimi bir benlik imajı sunmayı (A. Marwick & Boyd, 2011, s. 140) dışlamadığı görülmektedir. Çünkü sosyal medya farklı kimlik repertuarlarından oluşan benlik sunumlarını açığa çıkarabilecek potansiyel bir işleve sahip görünmektedir (Polat & Tekdemir, 2020, s. 167).

Ana akım medya yıldızları ve hayranları arasındaki geleneksel ilişkiden daha "gerçek" görünen bir ilişki sürdüren fenomenler; bahsedilen ünlülerin taktiklerine başvursa da niş bir varlık oluşturarak (Alperstein, 2019, s. 135) Twitter, Instagram ve YouTube gibi kişiselleştirilmiş platformlarda takipçilerine göre kendilerini uyarlamaktadırlar. Bu uyarlamada ise özgünlük ve yakınlık kurmak adına Abidin'in "kalibre edilmiş amatörlük"le (calibrated amateurism) ilişkilendirdiği katılımcı bir kültür içinde sıradan yaşam ve hamlik kasıtlı olarak sergilenerek (Mohamad, 2021, s. 197) öne çıkarılmaktadır. Bu doğrultuda yeni medyanın izleyicileri için içerik üretme, kişiselleştirme ve dağıtma konusunda sunduğu olanaklarla platformun giderek daha fazla gündelik ve belki de sıradan olana çekilerek "sıradan" ünlülerin üretimini karakterize etmek için Turner, "demotik dönüş" (demotic turn) (Turner, 2006, s. 153) terimini kullanmaktadır. Fakat bu dönüş "anti-yapısal" fırsatların sunulduğu hissine yol açsa da bunun yine medya hiyerarşisi içinde değiştirilebilir ünlü metasıyla gerçekleştiği de unutulmamalıdır. Sıradanın dönüşü kısmi bir altüst oluşla bir süreliğine toplumsal uyumu güçlendirirse de belli bir yaygınlıkla aslında metalaştırmanın öznellik de dahil olmak üzere toplumsal yaşamın çeşitli yönlerine yayılmasına daha fazla hizmet ettiği söylenebilir.

1.1. "Dikkat Ekonomisi"nde³ Markalı Benlikler ve Tüketim

Belli bir döneme kadar ekonomide sermayeden bilgiye kadar bir dizi girdi temel verimli kaynaklar olarak değerlendirilmekteydi. Değişen ve dönüşen dünyada yeni medyanın sosyo-ekonomik düzlemde payının artmasıyla birlikte artık ekonominin temel kaynakları içerisinde kayıp halka olarak "dikkat"ın önemli bir inceleme konusu haline geldiği görülmektedir. Dikkat Ekonomisi (Attention Economy) kavramsallaştırmasıyla literatüre giren bu incelemeyle dijital arenada genişleyen enformasyona rağmen insanların dikkati çekilmediği takdirde bunların bir anlamının olmayacağı vurgulanmaktadır.

Sosyal medyanın üretim, dağıtım ve tüketim gibi faaliyetlerin çevrimiçi ayağında bahsedilen dikkati üretmede pek sıkıntı çekmediği görülmektedir. Bu çevrimiçi alanda bireyler izledikçe, bağlantı kurdukça, tıkladıkça tüketici olmaktan en değerli kaynak haline gelen dikkatin üreticisi olmaya evrilmişlerdir. Bu süreçte Marx'ın "maddi olmayan emek" (Özmağas, 2015, s. 15) olarak bahsettiği şey sosyal ağlar üzerinden takipçilerin büyük ölçüde ücretsiz işçi olarak çalıştığı "toplumsal fabrikalar"ı ortaya çıkaracak ve bu fabrikalarda da bir "dijital emek" kendisini gösterecektir.

Sanal dünyada üretilen bu emekle takipçiler potansiyel birer müşteriye dönüştürülürken profil sahibi ise bir satıcıya dönüşmektedir. Bu süreçte fenomenler nezdinde dijital tüketim kapitalizmiyle bağlantılı markalaşma sosyal medyanın yaygınlaşan kültürüne içselleşerek yaygınlık kazanmaktadır. Bu yaygınlık ise sosyal medyanın popülaritesini kendini markala(ştır)manın (self branding) popülaritesine dönüştürmektedir. Ticari kazanç ve/veya kültürel sermaye için farklı bir kamu imajının geliştirilmesiyle fenomenler kendini markalayarak benzersiz bir satış noktasına dönüşmekte veya benzersiz bir şekilde karizmatik ve hedef kitlelerin ihtiyaç ve ilgilerine cevap veren bir imaj ortaya çıkarmaktadır.

Görünürlük ve dikkati merkeze alan bu imajın ayrılmaz parçası olarak; çağdaş toplum miti olarak değerlendirilen ve kapitalist değerleri, ideolojiyi doğallaştırıp meşrulaştırarak bunları yaygınlaştıran reklamı (Atay, 2018, s. 124) da görmekteyiz. Fakat yeni medya araçlarıyla birlikte reklamın anlamında bir genişlemenin olduğundan bahsedilebilir. Geleneksel reklamcılık ve tüketim kültürü anlayışında bireyin tüketiciye dönüştüğü savı ana güdüleyici etken olarak öne çıkmaktaydı. Ama yeni medyayla birlikte klasik birey-tüketim anlayışı benliğin üretimden tüketime geçişi değil aksine daha geniş ve daha yaygın bir üretime geçiş şeklinde dönüşüme uğramıştır. Bu süreçte benliğin üretimi, bu tüketim türlerinin bireye sağladığı olası tüketim biçimleri ve ifadeleri dizisinden inşa edildiği için üretim sürecinin değişkenliğini ima etmektedir. Neticede postmodern hayatın asli belirleyeni olan tüketim kültürü içerisinde, kültür endüstrisinin bir parçası olarak (Özbolet, 2017, s. 267) hayat bulan sosyal medya her şeyi metalaştırarak adeta bu alanı "toplumsal fabrika"ya dönüştürmüştür (Khamis vd., 2016, s. 6). Bu fabrikadaki "ağın" düğüm noktalarında konumlanan insanlar "üretici" konumuna geçerken "oyun alanı/fabrika olarak internet" (Senft, 2013, s. 350) büyük ölçüde ücretsiz çalışan işçilerin inşacısı haline dönüşmektedir.

2. Evren ve Örneklem

Çalışmanın evreni, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Avşar Kampüsündeki öğrencilerdir. Örneklemi ise, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Eğitim Fakültesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Güzel Sanatlar Fakültesi-Beden Eğitimi ve Spor Fakültesi, Mühendislik-Mimarlık, Tıp – Diş Hekimliği, Meslek Yüksekokulu başta olmak üzere diğer fakültelerden de tesadüfi yöntem ile seçilmiş 369 kişiden oluşmaktadır. Araştırmamıza katılanların 268'i Kadın 101'i Erkek öğrencidir. Fakülte dağılımları ise, 90 öğrenci İlahiyat Fakültesi (%24,4), 53 öğrenci Fen-Edebiyat Fakültesi (%14,4), 52 öğrenci Eğitim Fakültesi (%14,1), 50 öğrenci İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi (%13,6), 14 öğrenci Güzel Sanatlar Fakültesi-Beden Eğitimi ve Spor Fakültesi (%3,8), 31 öğrenci Mühendislik-Mimarlık (%8,4), 18 öğrenci Tıp – Diş Hekimliği (%4,9), 24 öğrenci Meslek Yüksekokulu (%6,5) ve 37 öğrenci diğer (%10) şeklindedir.

2.1. Sınırlılıklar

Bu araştırmadan elde edilen bulgular üç temel sınırlılığa sahiptir:

1. Seçilen örneklemde kaynaklanan sınırlılıklar vardır. Bu araştırma kendi örneklemiyle sınırlıdır. Çünkü elde edilen veriler belli bir grup üzerinde gerçekleştirilen bir ankete dayanmaktadır. Dolayısıyla başka gruplar üzerinde gerçekleştirilecek bir çalışmada daha farklı sonuçlara ulaşabilmek mümkündür.

2. Çalışma boylamsal değil, kesitseldir. Bu sebeple ulaşılan bulguları çalışmanın yapıldığı zamana ve duruma göre yorumlamak gerekir.

3. Araştırmada katılımcıların sosyal medya fenomenlerinin kanaat önderliği, gösteriş ve tüketim eğilimini etkileyebileceği düşünülen bazı faktörler incelenmiştir. Araştırma sonuçları incelenen bu faktörlerle sınırlıdır.

2.2. Saha Çalışmasının Uygulanması ve Verilerin Analizi

Araştırmanın verilerini toplamak amacıyla Takipçiler Nezdinde Sosyal Medya Fenomenlerinin Kanaat Önderliği Ölçeği (TNSMFKO), Sosyal Medyada Gösteriş Tüketimi Eğilimi Ölçeği (SMGTEO), Dini Tutum Ölçeği (DTO) ve Kişisel Bilgi Anketi kullanılmıştır. Uygulama 10.06.2022/25.06.2022 tarihlerinde gerçekleştirilmiştir. Bir anket formunun doldurulma süresi ortalama olarak 10-15 dakika arasında gerçekleşmiştir. Anket formları Google Form üzerinden hazırlanmış olup elektronik ortamda Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesinde eğitim gören öğrencilere ulaştırılmış ve 369 adet anket katılımcılara uygulanmıştır. Çalışmada anket tekniği kullanılmış, örnekleme yer alan fakültelerin öğrencileri tesadüfi yöntemle belirlenmiştir.

Anket verilerinin hem girilmesinde hem de verilerin istatistiksel tekniklerle analiz edilmesinde SPSS (16.0) programı kullanılmıştır. İstatistiksel analizde katılımcıların Takipçiler Nezdinde Sosyal Medya Fenomenlerinin Kanaat Önderliği puan ortalamaları ve standart sapmaları, Sosyal Medyada Gösteriş Tüketimi Eğilimi puan ortalamaları ve standart sapmaları ve Dini Tutum puan ortalamaları ve standart sapmaları hesaplanmıştır. Veriler çözümlenirken; yüzde (%), frekans dağılımı, Varyans Analizi (Tek Yönlü ANOVA) ve T-Testinden yararlanılmıştır. Değişkenlerin hem olgusal özellikleri hem de demografik durum verilerinde frekans ve yüzdeler oranlar kullanılmış ve sonuçlar tabloda gösterilmiştir. Varyans analizi sonucu önemli bulunan ortalamalar arasındaki farkın hangi gruplar arasında önemli olduğunun belirlenmesinde Post-Hoc (Scheffe, Tukey ve LSD) testleri kullanılmıştır. Veriler test edilirken genellikle istatistiksel olarak anlamlılık düzeyine ulaşanlar tablo olarak verilmiştir. Hipotezlerin test edilmesinde önemlilik düzeyi “.05” olarak alınmıştır.

2.3. Çalışmanın Etik İzin Bilgileri

T.C. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Rektörlüğü Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu 17/06/2021 toplantı tarihli, 6 sayılı kararı çerçevesinde çalışma etik açıdan bir sakınca içermemektedir.

2.4. Araştırmada Kullanılan Ölçekler

2.4.1. Dini Tutum Ölçeği

Bu araştırmada örnekleme uygulanan “Dini Tutum Ölçeği” (Ok, 2011) tarafından geliştirilmiştir. SPSS programında ölçeğin geçerlik ve güvenilirlik çalışması yapılmış ve ölçeğin KMO (Kaiser-Meyer-Olkin) değeri, 0,87 Bartlett’s Test of Sphericity değeri, 1,570.608 bulunmuştur. Bu durum ölçeğin faktör analizi için uygun ve örneklemeden elde edilen verilerin yeterli olduğunu göstermektedir. Ayrıca ölçeğin Cronbach’s Alpha katsayısının 0,899 olması tutum ölçeğinin güvenilir olduğunu gösterir niteliktedir.

2.4.2. Sosyal Medya Fenomenlerinin Kanaat Önderliği

Bu çalışmada örnekleme uygulanan “Takipçiler Nezdinde Sosyal Medya Fenomenlerinin Kanaat Önderliği Ölçeği” (Tam, 2020b) tarafından geliştirilmiştir. Beşli Likert tipiyle hazırlanan ve 25 ifadenin yer aldığı ölçeğin güvenilir olduğu ($\alpha=,926$) bulgulanmıştır. Ölçeğe ait yapılan Açıklayıcı Faktör Analizi (AFA) sonucunda; altı faktör (Kaiser-MeyerOlkin/KMO= $,921$; Açıklanan Toplam Varyans= 68,237, Bartlett’s Testi: = 7568,161, Sd: 300, p: 0,000) belirlenmiş, Doğrulamalı Faktör

Analizinde (DFA) ise; ölçeğin geçerli ($\chi^2/df=2.735$, $p<,05$, $RMSEA=,055$, $RMR=,081$, $NFI=,90$, $CFI=,94$, $GFI=,90$, $TLI=,93$) olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

2.4.3. Sosyal Medyada Gösteriş Tüketimi Eğilimi Ölçeği

Bu araştırmada örnekleme uygulanan “Sosyal Medyada Gösteriş Tüketimi Eğilimi Ölçeği” (İlhan & Uğurhan, 2019) tarafından geliştirilmiştir. Ölçeğin geliştirilme sürecine ilişkin veriler yaşları 15 ile 54 arasında değişen 400 kişiden elde edilmiştir. Ölçek 14 maddeden oluşmakta olup beşli Likert tipindedir. Ayrıca ölçek; tüketim ilginliği, kişisel imaj temsiliyeti ve paylaşım memnuniyeti olmak üzere üç alt boyuttan oluşmaktadır. Ölçeğin yapı ve ayrışım geçerlikleri doğrulayıcı faktör analiziyle test edilmiştir. Buna ek olarak hesaplanan iç tutarlılık katsayıları (cronbach’s alpha), tüketim ilginliği için 0,90; kişisel imaj temsiliyeti için 0,90 ve paylaşım memnuniyeti için 0,90 olarak hesaplanmıştır. Sonuç olarak SMGTE ölçeğinin geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı olduğu tespit edilmiştir.

2.5. Örneklemin Olgusal Özellikleri

Örneklemin demografik özelliklerine göre betimsel dağılımını göstermektedir. 369 kişilik örnekleminin cinsiyete göre dağılımı %72,6’sı kadın (n:268) ve %27,4’ü erkek (n: 101) şeklindedir. Cinsiyetler arası denge gözetilmeye çalışılmıştır ve kız sayısındaki nispi fazlalık örneklemindeki kız öğrenci mevcudunun fazla olmasından kaynaklanmaktadır.

3. Dindarlık- Sosyal Medya Fenomenlerinin Kanaat Önderliği ve Sosyal Medya Gösteriş Tüketimi Eğitimi İlişkisine Yönelik Pearson Momentler Korelasyon Analizi Sonuçları

		Dindarlık	SMFKO	SMGTEO
DİNDARLIK	Pearson Correlation	1	,071	-,060
	Sig. (2-tailed)		,174	,250
	N	369	369	369
SMFKO	Pearson Correlation	,071	1	,447**
	Sig. (2-tailed)	,174		,000
	N	369	369	369
SMGTEO	Pearson Correlation	-,060	,447**	1
	Sig. (2-tailed)	,250	,000	
	N	369	369	369

Tabloda görüldüğü gibi katılımcıların sosyal medya fenomenlerinin kanaat önderliği toplam puanı ile sosyal medya gösteriş tüketim eğilimi toplam puanı arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki görülmüştür ($r=,447$; $p<,000$). Bu bulgulara göre, sosyal medya fenomenlerinin kanaat önderliği puanlarının yükselmesi sosyal medya gösteriş tüketim eğilim düzeyini de etkileyerek yükseltmektedir. Veriler incelendiğinde dindarlık ve sosyal medya gösteriş tüketim eğilim düzeyleri arasında negatif ilişki olduğu görülmektedir.

3.1. Örneklemin Olgusal Özellikleri

Tablo 1. Örneklemin Sosyo-Demografik Değişkenlere Göre Betimsel Dağılımı-I

	N	%	
Cinsiyet (Cinsiyetiniz)	Kadın	268	72,6
	Erkek	101	27,4
	Toplam	369	100
Yaş (Yaşınız)	Median: 21,000		
Yaşamın Geçtiği Yer (Yaşamınızın büyük çoğunluğunu geçirdiğiniz yerleşim birimini yazınız.)	Büyükşehir	182	49,3
	Şehir	86	23,3
	İlçe	44	11,9
	Kasaba	12	3,3
	Köy	45	12,2
	Toplam	369	100
Sosyo-Ekonomik Durum (Ailenizin sosyo-ekonomik düzeyini belirtiniz.)	Düşük	62	16,8
	Orta	296	80,2
	Üst	11	3,0
	Toplam	369	100
Medeni Durum (Lütfen medeni durumunuzu belirtiniz.)	Evli	20	5,4
	Bekar	343	93,0
	Dul	6	1,6
	Toplam	369	100

Tablo 1, katılımcıların demografik özelliklerine göre betimsel dağılımını göstermektedir. Buna göre örneklemin 268'i kadın (72,6) ve 101'i erkek (%27,4) olarak görülmektedir. Katılımcıların yaş ortalaması 21'dir. Örneklemin %49,3'ü (n:182) 'Büyükşehir', %23,3'ü (n: 86) 'Şehir', %11,9'u (n: 44) 'İlçe', %3,3'ü (n: 12) 'Kasaba', %12,2'si (n: 45) ise 'Köy' de yaşamlarını sürdürmektedir. Katılımcılarımızın sosyo ekonomik düzey dağılımı %16,8 (n: 62) 'Düşük', %80,2 (n: 296) 'Orta' ve %7 (n: 11) 'Üst' şeklindedir. Son olarak medeni durum dağılımı ise %5,4'ü Evli, %93'ü Bekar ve %1,6'sı Dul şeklindedir.

Tablo 2. Örneklemin Sosyo-Demografik Değişkenlere Göre Betimsel Dağılımı-II

	N	%	
Fakülte (Fakülte türünüz)	İlahiyat Fakültesi	90	24,4
	Fen-Edebiyat Fakültesi	53	14,4
	Eğitim Fakültesi	52	14,1
	İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi	50	13,6
	Güzel Sanatlar Fakültesi-Beden Eğitimi ve Spor Fakültesi	14	3,8
	Mühendislik-Mimarlık	31	8,4
	Tıp - Diş Hekimliği	18	4,9
	Meslek Yüksekokulu	24	6,5
	Diğer	37	10,0
	Toplam	369	100

Sınıf (Sınıfınız)	1. Sınıf	71	19,2
	2. Sınıf	108	29,3
	3. Sınıf	81	22,0
	4. Sınıf	109	29,5
	Toplam	369	100
Anne-Baba Birliktelik Durumu (Annenizin ve babanızın birliktelik durumu)	Birlikte Yaşıyorlar	341	92,4
	Boşandılar	13	3,5
	Annem Hayatta Değil	3	,8
	Babam Hayatta Değil	9	2,4
	Her ikisi de Hayatta Değil	3	,8
	Toplam	369	100

Tablo 2, katılımcıların demografik özelliklerine göre betimsel dağılımını göstermektedir. Örneklemimiz Fakülte dağılımları, 90 öğrenci İlahiyat Fakültesi (%24,4), 53 öğrenci Fen-Edebiyat Fakültesi (%14,4), 52 öğrenci Eğitim Fakültesi (%14,1), 50 öğrenci İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi (%13,6), 14 öğrenci Güzel Sanatlar Fakültesi-Beden Eğitimi ve Spor Fakültesi (%3,8), 31 öğrenci Mühendislik-Mimarlık (%8,4), 18 öğrenci Tıp – Diş Hekimliği (%4,9), 24 öğrenci Meslek Yüksekokulu (%6,5) ve 37 öğrenci diğer (%10) şeklindedir. Sınıf dağılımları ise 1. Sınıf (N:71, %19,4), 2. Sınıf (N: 108, %29,3), 3. Sınıf (N: 81, %22) ve 4. Sınıf (N: 109, %29,5) şeklindedir. Son olarak katılımcıların anne baba birliktelik durumu, Birlikte Yaşıyorlar (n:341 %92,4), Boşandılar (n:13 %3,5), Annem Hayatta Değil (n:3 %0,8), Babam Hayatta Değil (n:9 %2,4) ve Her ikisi de Hayatta Değil (n:3 %0,8) şeklinde dağılım göstermektedir.

Tablo 3. Örneklem Sosyo-Demografik Değişkenlere Göre Betimsel Dağılımı-II

		N	%
Sosyal Medya Platformu (En çok vakit geçirdiğiniz sosyal medya platformu)	Instagram	283	76,7
	Twitter	30	8,1
	Facebook	6	1,6
	Tiktok	9	2,4
	YouTube	22	6,0
	Whatsapp	19	5,1
	Toplam	369	100
Sosyal Medyada Günlük Kaç Saat Geçiriyorsunuz?	Median: 3,000 saat		
Fiziksel Görünüşten Memnuniyet (Fiziksel görünüşünüzden memnun musunuz?)	Memnunum	242	65,6
	Memnun Değilim	47	12,7
	Kararsızım	80	21,7
	Toplam	369	100

Tablo 3, katılımcıların demografik özelliklerine göre betimsel dağılımını göstermektedir. Örneklem grubumuzun vakit geçirdikleri sosyal medya platformlarının dağılımları %76,7 Instagram (n:283), %8,1 Twitter (n:30), %1,6 Facebook (n:6), %2,4 Tiktok (n:9), %6 YouTube (n:22) ve %5,1 Whatsapp (n:19) şeklindedir. Katılımcılarımızın sosyal medya platformlarında günlük vakit geçirme sürelerinin ortalamaları 3 saat olarak hesaplanmıştır. Son olarak örneklem grubumuzun fiziksel görünüşlerinden memnuniyet durumu, Memnunum (n:242 %65,6), Memnun Değilim (n:47 %12,7) ve Kararsızım (n:80 %21,7) şeklindedir.

3.1. Sosyo-Demografik Değişkenlere Göre Örneklem Dindarlık, Sosyal Medya Platformuna Göre Sosyal Medya Fenomenlerinin Kanaat Önderliği ve Sosyal Medyada Gösteriş Tüketimi Eğilimi Düzeyleri

Tablo 4. Medeni Duruma Göre Dindarlık Tutum Düzeyleri

No		N	%	Xdt	Sdt	Tukey
1	Evli	20	5,4	24,9000	5,07730	1/3
2	Bekar	343	93,0	26,2012	3,30918	
3	Dul	6	1,6	29,0000	3,28634	
	Toplam	369	100	26,1762	3,44583	
		df=2/366	f=3,440	p=.033	p<.05	

Tablo 4, medeni duruma göre dindarlık tutum düzeylerini göstermektedir. Medeni durum ve dindarlık düzeyleri arasında ilişki kurmak mümkündür. Nitekim hem Türkiye’de hem de Batı dünyasında bununla ilgili pek çok çalışma karşımıza çıkmaktadır. Tablo verilerine göre medeni durumu evli olanların dindarlık tutumu puan ortalaması 24,90, bekar olanların 26,20 ve dul olanların ise 29,00 şeklindedir. Medeni durum ve dindarlık tutumları arasında Tek Yönlü Varyans Analizinde (ANOVA) istatistiksel anlamda bir farklılaşma bulunmuştur ($p<.5$). Gruplar arası farklılaşmanın 1. Grup (evli) ve 3. Grup (dul) arasında gerçekleştiği görülmektedir.

Tablo 5. Cinsiyete Göre Sosyal Medyada Gösteriş Tüketimi Eğilimi Düzeyleri (T-Test)

No		N	%	Xsmg	Ssmg	
1	Kadın	268	72,6	30,2500	10,44985	
2	Erkek	101	27,4	31,6832	11,96740	
	Toplam	369	100			
		df=367	f=7,581	T=-1,128	p=.006	p<.05

Tablo 5, cinsiyet ile sosyal medyada gösteriş tüketimi eğilim düzeyinin ilişkisi ki-kare analiz sonuçlarına göre anlamlılık düzeyine ulaşan boyutlar açısından yansıtılmıştır ($p<.05$). Araştırma sonuçlarına göre erkeklerin sosyal medyada gösteriş tüketimi eğilim düzeyleri kadınlara göre daha yüksek çıkmıştır.

Tablo 6. Medeni Duruma Göre Sosyal Medya Fenomenlerinin Kanaat Önderliği Düzeyleri

No		N	%	Xsmf	Ssmf	Scheffe
1	Evli	20	5,4	42,1500	12,72906	1/2
2	Bekar	343	93,0	50,5539	14,60040	
3	Dul	6	1,6	54,0000	7,66812	
	Toplam	369	100	50,1545	14,53091	
		df=2/366	f=3,419	p=.034	p<.05	

Tablo 6, medeni duruma göre sosyal medya fenomenlerinin kanaat önderliği düzeylerini göstermektedir. Tablo verilerine göre medeni durumu evli olanların sosyal medya fenomenlerinin kanaat önderliği düzeyleri puan ortalaması 42,15, bekar olanların 50,55 ve dul olanların ise 54,00 şeklindedir. Medeni durum ve dindarlık tutumları arasında Tek Yönlü Varyans Analizinde (ANOVA) istatistiksel anlamda bir farklılaşma bulunmuştur ($p<.5$). Gruplar arası farklılaşmanın 1. Grup (evli) ve 2. Grup (bekar) arasında gerçekleştiği görülmektedir.

Tablo 7. Sınıf Düzeyine Göre Sosyal Medya Fenomenlerinin Kanaat Önderliği Düzeyleri

No		N	%	Xsmf	Ssmf	Tukey
1	1. Sınıf	71	19,2	48,1549	15,01299	1/2
2	2. Sınıf	108	29,3	55,1296	12,38336	
3	3. Sınıf	81	22,0	49,5556	13,58584	
4	4. Sınıf	109	29,5	46,9725	15,71179	
	Toplam	369	100	50,1545	14,53091	
		df=3/365	f=6,760	p=.000	p<.05	

Tablo 8, sınıf düzeyine göre sosyal medya fenomenlerinin kanaat önderliği düzeylerini göstermektedir. Eğitim seviyesi, gelişmişlik düzeylerinin farklılıklarına göre ülkeden ülkeye farklılık göstermektedir. Sosyal medya ve eğitim ilişkisi incelendiğinde karşılaşılan ilk sonucun sosyal medya platformlarını kullanmak için en az okuma yazma ediminin olması gerektiği olmuştur. Tablo verilerine göre sınıf düzeyi 1. olanların sosyal medya fenomenlerinin kanaat önderliği düzeyleri puan ortalaması 48,15, 2. olanların 55,12, 3. olanların 49,55, 4. olanların 46,97 şeklindedir. Sınıf düzeyi ve sosyal medya fenomenlerinin kanaat önderliği düzeyleri arasında Tek Yönlü Varyans Analizinde (ANOVA) istatistiksel anlamda bir farklılaşma bulunmuştur ($p<.5$). Gruplar arası farklılaşmanın 1. Grup (1. Sınıf) ve 2. Grup (2. Sınıf) arasında gerçekleştiği görülmektedir.

Tablo 8. Sınıf Düzeyine Göre Sosyal Medyada Gösteriş Tüketimi Eğilimi Düzeyleri

No		N	%	Xsmg	Ssmg	Tukey
1	1. Sınıf	71	19,2	32,4930	10,79533	1/2
2	2. Sınıf	108	29,3	31,6111	8,73154	
3	3. Sınıf	81	22,0	31,5926	11,63376	
4	4. Sınıf	109	29,5	27,7706	11,85142	
	Toplam	369	100	30,6423	10,88836	
		df=3/365	f=6,760	p=.000	p<.05	

Tablo 9, sınıf düzeyine göre sosyal medyada gösteriş tüketimi eğilim düzeylerini göstermektedir. Eğitim düzeyinin yükselmesi bireyin bir davranışı gerçekleştirirken daha çok sorgulamasını ve araştırma yapmasını sağlar. Bireylerin teknolojiye olan yatkınlığı eğitim düzeyindeki yükseliş ile orantılıdır. Özellikle mal ve hizmetlerin internet üzerinden temin edilmesinde eğitim düzeyi önemli bir etkidir (Gültaş & Yildirim, 2016, s. 34). Tablo verilerine göre sınıf düzeyi 1. olanların sosyal medyada gösteriş tüketimi eğilim düzeyleri puan ortalaması 32,49, 2. olanların 31,61, 3. olanların 31,59, 4. olanların 27,77 şeklindedir. Sınıf düzeyi ve sosyal medyada gösteriş tüketimi eğilim düzeyleri arasında Tek Yönlü Varyans Analizinde (ANOVA) istatistiksel anlamda bir farklılaşma bulunmuştur ($p<.5$). Gruplar arası farklılaşmanın 1. Grup (1. Sınıf) ve 2. Grup (2. Sınıf) arasında gerçekleştiği görülmektedir.

Tablo 9. Fiziksel Görünüşten Memnuniyet Durumuna Göre Dindarlık Tutum Düzeyleri

No		N	%	Xdt	Sdt	Tukey
1	Memnunum	242	2,2	26,7397	3,52854	1/2 1/3
2	Memnun Değilim	47	19,0	24,6383	3,45421	
3	Kararsızım	80	27,2	25,3750	2,71132	
	Toplam	369	100	26,1762	3,44583	
		df=2/366	f=10,605	p=.000	p<.05	

Tablo 9, fiziksel görünüşten memnuniyet durumuna göre dindarlık tutum düzeylerini göstermektedir. Tablo verilerine göre fiziksel görünüşünden memnun olan katılımcılarımızın dindarlık tutumu puan ortalaması 26,73, memnun olmayan katılımcılarımızın 24,63 ve kararsız olanların ise 25,37 şeklindedir. Fiziksel görünüşten memnuniyet ve dindarlık tutum düzeyleri arasında Tek Yönlü Varyans Analizinde (ANOVA) istatistiksel anlamda bir farklılaşma bulunmuştur ($p<.5$). Gruplar arası farklılaşmanın 1. Grup (memnunum) ve 2. Grup (memnun değilim) ile 1. Grup (memnunum) ve 3. Grup (kararsızım) arasında gerçekleştiği görülmektedir.

Tablo 10. Sosyo Ekonomik Duruma Göre Dindarlık Tutum Düzeyleri

No		N	%	Xdt	Sdt	Tukey
1	Düşük	71	16,8	24,1129	3,01420	1/2
2	Orta	108	80,2	26,6250	3,37658	
3	Yüksek	81	3,0	25,7273	3,55221	
	Toplam	369	100	26,1762	3,44583	
df=2/366 f=14,743 p=.000 p<.05						

Tablo 10, sosyo ekonomik duruma göre dindarlık tutum düzeylerini göstermektedir. Sosyo-ekonomik düzey, dindarlığı etkileyen demografik değişkenler arasında yer almaktadır. Sosyo-ekonomik düzey ve dindarlık ilişkisiyle ilgili çalışmalar, genellikle gelir düzeyi esas alınarak yapılmıştır. Tablo verilerine göre sosyo ekonomik durumu düşük seviyede olanların dindarlık tutumu puan ortalaması 24,11, orta seviyede olanların 26,62 ve yüksek seviyede olanların ise 25,72 şeklindedir. Sosyo ekonomik durum ve dindarlık tutum düzeyleri arasında Tek Yönlü Varyans Analizinde (ANOVA) istatistiksel anlamda bir farklılaşma bulunmuştur ($p<.5$). Gruplar arası farklılaşmanın 1. Grup (düşük) ve 2. Grup (orta) arasında gerçekleştiği görülmektedir.

Tablo 11. Anne Baba Birliktelik Durumuna Göre Sosyal Medya Fenomenlerinin Kanaat Önderliği Düzeyleri

No		N	%	Xsmf	Ssmf	Tukey
1	Birlikte yaşıyorlar	341	92,4	50,0792	14,42474	2/4
2	Boşandılar	13	3,5	61,0000	12,05543	
3	Annem hayatta değil	3	,8	37,0000	,00000	
4	Babam hayatta değil	9	2,4	44,1111	18,30604	
5	Her ikisi de hayatta değil	3	,8	43,0000	,00000	
	Toplam	369	100	50,1545	14,53091	
df=4/364 f=3,066 p=.017 p<.05						

Tablo 11, anne baba birliktelik durumuna göre sosyal medya fenomenlerinin kanaat önderliği düzeylerini göstermektedir. Tablo verilerine göre anne babası birlikte olanların sosyal medya fenomenlerinin kanaat önderliği düzeyleri puan ortalaması 50,07, anne babası boşananların 61,00, annesi hayatta olmayanların 37,00, babası hayatta olmayanların 44,11 ve her ikisi de hayatta olmayanların ki 43,00 şeklindedir. Anne baba birliktelik durumu ve sosyal medya fenomenlerinin kanaat önderliği düzeyleri arasında Tek Yönlü Varyans Analizinde (ANOVA) istatistiksel anlamda bir farklılaşma bulunmuştur ($p<.5$). Gruplar arası farklılaşmanın 2. Grup (Boşandılar) ve 4. Grup (Babam hayatta değil) arasında gerçekleştiği görülmektedir.

Tablo 12. Anne Baba Birliktelik Durumuna Göre Sosyal Medyada Gösteriş Tüketimi Eğilimi Düzeyleri

No		N	%	Xsmg	Ssmg	Tukey
1	Birlikte yaşıyorlar	341	92,4	30,6070	10,96134	2/4 3/4
2	Boşandılar	13	3,5	35,6154	8,31202	
3	Annem hayatta değil	3	,8	42,0000	,00000	
4	Babam hayatta değil	9	2,4	21,8889	8,13087	
5	Her ikisi de hayatta değil	3	,8	28,0000	,00000	
	Toplam	369	100	30,6070	10,96134	
		df=4/364	f=3,060	p=.017	p<.05	

Tablo 12, anne baba birliktelik durumuna göre sosyal medyada gösteriş tüketimi eğilim düzeylerini göstermektedir. Tablo verilerine göre anne babası birlikte olanların sosyal medya fenomenlerinin kanaat önderliği düzeyleri puan ortalaması 30,60 anne babası boşananların 35,61, annesi hayatta olmayanların 42,00, babası hayatta olmayanların 21,88 ve her ikisi de hayatta olmayanları 28,00 şeklindedir. Sınıf düzeyi ve sosyal medyada gösteriş tüketimi eğilim düzeyleri arasında Tek Yönlü Varyans Analizinde (ANOVA) istatistiksel anlamda bir farklılaşma bulunmuştur ($p<.5$). Gruplar arası farklılaşmanın 2. Grup (boşandılar) ve 4. Grup (babam hayatta değil) ile 3. Grup (annem hayatta değil) ve 4. Grup (babam hayatta değil) arasında gerçekleştiği görülmektedir.

Tablo 13. Yaşamın Geçirildiği Yerleşim Yerine Göre Dindarlık Tutum Düzeyleri

No		N	%	Xdt	Sdt	Tukey
1	Büyükşehir	182	49,3	26,1044	3,23057	2/3 3/4
2	Şehir	86	23,3	25,7209	3,99014	
3	İlçe	44	11,9	27,5455	3,27396	
4	Kasaba	12	3,3	23,8333	2,48022	
5	Köy	45	12,2	26,6222	3,09904	
	Toplam	369	100,0	26,1762	3,44583	
		df=4/364	f=3,821	p=.005	p<.05	

Tablo 13, yaşamın geçirildiği yerleşim yerine göre dindarlık tutum düzeylerini göstermektedir. Tablo verilerine göre yaşamının büyük çoğunluğunu büyükşehirde geçirenlerin dindarlık tutumu puan ortalaması 26,10, şehirde geçirenlerin 25,72, ilçede geçirenlerin 27,54, kasabada geçirenlerin 23,83 köyde geçirenlerin ise 26,62 şeklindedir. Yaşamın geçirildiği yer ve dindarlık tutum düzeyleri arasında Tek Yönlü Varyans Analizinde (ANOVA) istatistiksel anlamda bir farklılaşma bulunmuştur ($p<.5$). Gruplar arası farklılaşmanın 2. Grup (şehir) ve 3. Grup (ilçe) ile 3. Grup (ilçe) ve 4. Grup (kasaba) arasında gerçekleştiği görülmektedir.

Tablo 14. Yaşamın Geçirildiği Yerleşim Yerine Göre Sosyal Medya Fenomenlerinin Kanaat Önderliği Düzeyleri

No		N	%	Xsmf	Ssmf	Tukey
1	Büyükşehir	182	49,3	47,6154	15,28858	1/3 2/3
2	Şehir	86	23,3	49,9186	12,83123	
3	İlçe	44	11,9	59,1591	13,74679	
4	Kasaba	12	3,3	48,7500	10,92225	
5	Köy	45	12,2	52,4444	12,57442	
	Toplam	369	100,0	50,1545	14,53091	
		df=4/364	f=6,266	p=.000	p<.05	

Tablo 14, yaşamın geçirildiği yerleşim yerine göre sosyal medya fenomenlerinin kanaat önderliği düzeylerini göstermektedir. Tablo verilerine göre yaşamının büyük çoğunluğunu büyükşehirde geçirenlerin sosyal medya fenomenlerinin kanaat önderliği düzeyi puan ortalaması 47,61, şehirde geçirenlerin 49,91, ilçede geçirenlerin 59,15, kasabada geçirenlerin 48,75 köyde geçirenlerin ise 52,44 şeklindedir. Yaşamın geçirildiği yer ve dindarlık tutum düzeyleri arasında Tek Yönlü Varyans Analizinde (ANOVA) istatistiksel anlamda bir farklılaşma bulunmuştur ($p<.5$). Gruplar arası farklılaşmanın 1. Grup (büyükşehir) ve 3. Grup (ilçe) ile 2. Grup (şehir) ve 3. Grup (ilçe) arasında gerçekleştiği görülmektedir.

Tablo 15. Yaşamın Geçirildiği Yerleşim Yerine Göre Sosyal Medyada Gösteriş Tüketimi Eğilimi Düzeyleri

No		N	%	Xsmg	Ssmg	Tukey
1	Büyükşehir	182	49,3	11,41234	,84594	1/3
2	Şehir	86	23,3	9,80658	1,05747	
3	İlçe	44	11,9	11,77778	1,77557	
4	Kasaba	12	3,3	8,36479	2,41471	
5	Köy	45	12,2	9,30200	1,38666	
	Toplam	369	100,0	10,88836	,56683	
		df=4/364	f=2,881	p=.023	p<.05	

Tablo 15, yaşamın geçirildiği yerleşim yerine göre sosyal medyada gösteriş tüketimi eğilim düzeylerini göstermektedir. Tablo verilerine göre yaşamının büyük çoğunluğunu büyükşehirde geçirenlerin sosyal medyada gösteriş tüketimi eğilim düzeyi puan ortalaması 11,41, şehirde geçirenlerin 9,8, ilçede geçirenlerin 11,77, kasabada geçirenlerin 8,3 köyde geçirenlerin ise 9,3 şeklindedir. Yaşamın geçirildiği yer ve dindarlık tutum düzeyleri arasında Tek Yönlü Varyans Analizinde (ANOVA) istatistiksel anlamda bir farklılaşma bulunmuştur ($p<.5$). Gruplar arası farklılaşmanın 1. Grup (büyükşehir) ve 3. Grup (ilçe) arasında gerçekleştiği görülmektedir.

Tablo 16. En Çok Kullanılan Sosyal Medya Platformuna Göre Dindarlık Tutum Düzeyleri

No		N	%	Xdt	Sdt	Tukey
1	Instagram	283	76,7	26,2403	3,59455	1/2 2/5
2	Twitter	30	8,1	24,3000	2,43749	
3	Facebook	6	1,6	24,0000	2,44949	
4	TikTok	9	2,4	27,1111	1,05409	
5	YouTube	22	6,0	27,4545	2,17622	
6	WhatsApp	19	5,1	26,9474	3,53512	
	Toplam	369	100,0	26,1762	3,44583	
		df=5/363	f=3,306	p=.006	p<.05	

Tablo 16, en çok kullanılan sosyal medya platformuna göre dindarlık tutum düzeylerini göstermektedir. Tablo verilerine göre sosyal medya platformlarından en çok Instagram'ı kullananların dindarlık tutumu puan ortalaması 26,24, Twitter 24,30, Facebook 24,00, Tiktok 27,11, Youtube 27,45 ve Whatsapp ise 26,94 şeklindedir. En çok kullanılan sosyal medya platformu ve dindarlık tutum düzeyleri arasında Tek Yönlü Varyans Analizinde (ANOVA) istatistiksel anlamda bir farklılaşma bulunmuştur ($p<.5$). Gruplar arası farklılaşmanın 1. Grup (Instagram) ve 2. Grup (Twitter) ile 2. Grup (Twitter) ve 5. Grup (Youtube) arasında gerçekleştiği görülmektedir.

Tablo 17. En Çok Kullanılan Sosyal Medya Platformuna Göre Sosyal Medya Fenomenlerinin Kanaat Önderliği Düzeyleri

No		N	%	Xsmf	Ssmf	Tukey
1	Instagram	283	76,7	50,8905	14,59423	1/6 2/6 4/5 5/6
2	Twitter	30	8,1	51,2000	7,71206	
3	Facebook	6	1,6	39,5000	11,29159	
4	TikTok	9	2,4	41,0000	18,28934	
5	YouTube	22	6,0	57,0909	12,03134	
6	WhatsApp	19	5,1	37,2105	14,33170	
	Toplam	369	100,0	50,1545	14,53091	
		df=5/363	f=5,925	p=.000	p<.05	

Tablo 17, en çok kullanılan sosyal medya platformuna göre sosyal medya fenomenlerinin kanaat önderliği düzeylerini göstermektedir. Tablo verilerine göre sosyal medya platformlarından en çok Instagram'ı kullananların sosyal medya fenomenlerinin kanaat önderliği düzeyi puan ortalaması 50,89, Twitter 51,20, Facebook 39,50, Tiktok 41,00, Youtube 57,09 ve Whatsapp ise 37,21 şeklindedir. En çok kullanılan sosyal medya platformu ve sosyal medya fenomenlerinin kanaat önderliği düzeyleri arasında Tek Yönlü Varyans Analizinde (ANOVA) istatistiksel anlamda bir farklılaşma bulunmuştur ($p<.5$). Gruplar arası farklılaşmanın 1. Grup (Instagram) ve 6. Grup (Whatsapp), 2. Grup (Twitter) ve 6. Grup (Whatsapp), 4. Grup (Tiktok) ve 5. Grup (Youtube) ile 5. Grup (Youtube) ve 6. Grup (Whatsapp) arasında gerçekleştiği görülmektedir.

Tartışma

Yapılan araştırmada sosyal medya fenomenlerinin kanaat önderliği toplam puanı ile sosyal medya gösteriş tüketim eğilimi toplam puanı arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki görülmüştür. Bu bulgulara göre, sosyal medya fenomenlerinin kanaat önderliği puanlarının yükselmesi sosyal medya gösteriş tüketim eğilim düzeyini de etkileyerek yükseltmektedir. Veriler incelendiğinde dindarlık ve sosyal medya gösteriş tüketim eğilim düzeyleri arasında negatif ilişki olduğu görülmektedir. Bu durum çok fazla takipçiyi tek bir sosyal bağlamda, fenomenin başatlığında bir araya getiren sosyal medyanın düzleştirici (bağlam çöküşü) (A. Marwick & Boyd, 2011) ve farklı bağlamlardan insanları tekil bir topluluğun parçası haline getirici rolünü doğrulamaktadır. Neticede çalışma, seküler-muhafazakar ikiliğinin ötesinde seküler alanın markalı benliğine duyarsız kal(a)mayan muhafazakar çevrenin bu süreçte sosyal medya envanterinin dinamikleriyle etkileşime geçerek ayırt ediciliğini kitle iletişiminin hegemonyasında piyasa koşulları lehine revize etmekte olduğunu gösterir. Sosyal medya fenomenlerinin etkisel boyutları incelendiğinde ise bazı etkenler karşımıza çıkmaktadır. Bu etkenler hem onların ortak noktaları hem de onları diğer internet kullanıcılarından ayırtmaktadır. Sosyal medya etkileyicileri sosyal platformları kullanan sıradan bireylerdir; fakat “ün” sahibi olma fikri onları diğer kullanıcılardan ayırmaktadır. Para kazanma fikri ve başarıma duygusu da burada etkili olmaktadır. Daha sonra kendi marka kimliğini oluşturmak da bu etkenler arasında söylenebilir (Khamis vd., 2016). Bu etkenlerin ortak noktasının ‘ego/kendilik/benlik/enaniyet’ merkezli olduğu söylenebilir. Sosyal medya fenomenlerinin etki oranlarının artmasıyla gösteriş tüketiminin de artmasının doğru orantılı olması beklenen sonuçlar

arasındadır. Çalışmamızda medeni durumu dul olan katılımcılarımızın sayısının istatistiksel anlamda az olmasının sonucun bu şekilde çıkmasında etkili olduğu düşünülmektedir. Literatürü incelediğimizde Türkiye’de yapılan bazı araştırma sonuçları bunun tam aksi çıkmaktadır [bkz. (Yıldız, 2014, s. 175), (Uysal, 2006, s. 147)]. Çalışmalarda medeni durumu evli olanların daha dindar olmasının bir nedeni de çocuklarını iyi yetiştirmek, onlara iyi birer örnek olmak olabilir. Medeni durumla ilgili olarak Batı dünyasında yapılan çalışmalar incelendiğinde ise farklı sonuçlarla karşılaşılmaktadır. Bazı araştırma sonuçlarına göre bekâr kadınların kiliseye devamda evlilere oranla (%30, %16) daha önde oldukları gözlenmiştir (Kurt, 2009, s. 14).

Araştırma sonuçlarına göre erkeklerin sosyal medyada gösteriş tüketimi eğilim düzeyleri kadınlara göre daha yüksek çıkmıştır. Erkeklerin sosyal medya kullanımı ve alışveriş eğilimi kadınlara göre daha yeni yeni tanıştıkları bir durum olarak görülmektedir. Kadınlar için sosyal medya fenomenlerinden etkilenmek ve tüketim türünü şekillendirmek normalleşmeye başlamışken erkekler de bu durum yeni yeni ortaya çıkmaktadır. Yaşanılan topluma özgü yansımalar cinsiyet kavramının içerisinde sık sık karşımıza çıkmaktadır. Cinsiyet kavramının bireylerin hayatında önemli bir rolü bulunmaktadır. Bu nedenle cinsiyetin tüketim eğilimi üzerinde etkili bir unsur olduğu düşünülmektedir (İlhan & Uğurhan, 2019). Dunn ve Searle (2009) ile Sharma (2015) tarafından yapılan çalışmalarda da sık sık bu sonuçlar ile karşılaşılmaktadır. Sınıf düzeyi ve sosyal medya fenomenlerinin kanaat önderliği düzeyleri arasında Tek Yönlü Varyans Analizinde (ANOVA) istatistiksel anlamda bir farklılaşma bulunmuştur ($p < .5$). Sosyal medya platformlarının ilk dönemlerinde üniversite öğrencileri ve üniversite mezunları daha çok yer alırken ileriki yıllarda lise veya daha düşük eğitim seviyelerindeki bireylerin daha fazla yer aldığı görülmektedir (Tam, 2020a, s. 47). Araştırmada fiziksel görünüşten memnuniyet ve dindarlık tutumu arasındaki ilişki incelendiğinde kendini dindar olarak tanımlayan bireylerin fiziksel görünüşlerinden memnun oldukları sonucu karşımıza çıkmaktadır. Allport ve Fromm, kişilik ve dindarlık kavramlarının analizi ve bu kavramların birbiri ile olan ilişkilerinin ortaya konmasında farklı görüşlere sahiptirler. Ülkemizde Allport ve Fromm’un görüşleri üzerinde hazırlanmış bir karşılaştırma çalışması bulunmamaktadır. Allport, kişilik ve dindarlık yaklaşımında bireyden yola çıkarken; Fromm toplumdaki ve dinden yola çıkmaktadır. Bu bağlamda Allport, kişiliğin dindarlık üzerinde etkili olduğunu vurgulamış ve dindarlığı iç güdümlü ve dış güdümlü olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Allport, insanları kişilik özellikleri bakımından olgunlaşmış ya da olgunlaşmamış şeklindeki sınıflamasına dayanarak da dini yaşayışı bu olgunlaşma ve olgunlaşmama açısından ele almıştır. Bu kişilik özellikleri arasında fiziksel görünüşünde yer aldığını söylemek mümkündür. Sonuç olarak fiziksel görünüşten memnuniyet kişiliği, kişilik de dindarlığı etkileyen faktörler arasındadır (Karakaya, 2008, s. 70).

Sosyo ekonomik durum ve dindarlık tutum düzeyleri arasında Tek Yönlü Varyans Analizinde (ANOVA) istatistiksel anlamda bir farklılaşma bulunmuştur ($p < .5$). Sosyo-ekonomik düzey ve dindarlık ilişkisiyle ilgili yapılan çalışmalarda birbirinden farklı sonuçlar karşımıza çıkmaktadır. Batı’daki çalışmalar, dini faaliyetlerin daha çok alt gelire sahip bireyler tarafından gerçekleştirildiğini ifade etmektedir (Bahadır, 2002, s. 106). Yapılan araştırmalara göre üst gelir grubunda olanlar daha çok göze hitap eden dinî faaliyetler içerisinde yer alırken alt gelir grubundakiler genellikle dinin duygusal ve manevi boyutu ile meşgul olmaktadır. Anlaşıldığı gibi gelir düzeyinin etkileri, dini hayatın boyutlarına göre değişebilmektedir. Ülkemizde konuyla ilgili yapılan çalışmalar, birbirinden farklı sonuçlar ortaya koymuştur. Bu sonuçları, gelir düzeyi ve dindarlık arasında negatif veya pozitif bir ilişki olması ya da anlamlı bir ilişki olmaması şeklinde sıralamak mümkündür. Sonuçlar, genelde orta gelir düzeyine sahip bireylerin daha dindar olduğunu göstermektedir. Onları alt ve üst gelir düzeyine sahip olanlar izlemektedir. Buna bağlı olarak ülkemizde yapılan çalışmalarda, gelir düzeyinin çok düşük veya çok yüksek olması, dindarlığı olumsuz etkilemektedir; gelir düzeyinin artmasına paralel olarak dine olan ilgi azalmaktadır şeklinde sonuçlar üretilmiştir (Karayığıt, 2017, s. 125).

Sonuç

Modem toplumda kitle kültürünün yaratımında temel öge olarak öne çıkan kitle iletişim araçları dolayısıyla sosyal medya değişim ve dönüşüm sosyalizasyon ajanı olarak (Kızılcılık, 2008: 122) toplumsal süreçleri belirlemekte ve özel alanımızın derinliklerine nüfuz etmektedir. Bu doğrultuda yeni medyayla birlikte sosyal medya fenomenleri nezdinde sürdürülen etkileşim dijital bilgi rejiminin istekleri doğrultusunda günlük hayatın ele geçirilmesinde bir gönüllülüğü ortaya çıkarmaktadır. Sosyal medyanın “kolaylık” (Diker, t.y.) biçiminde günlük yaşamı kontrol eder hale gelmesiyle birlikte fenomenlerin gözetiminde herkes (takipçiler) kendini yeniden biçimlendirerek yeniden üretme sürecine girmektedir. Ayrıca yeni medyanın kişiselleştirilmeye izin verdiği düşünülen yapısı kişileri aslında “echo chamber” (yankı odası) (Baydar, 2020) denilen alanlara hapsederek ötekinin ortadan kaybolduğu, sesinin işitilmediği bir toplumsal anomiyeye de sebebiyet vermektedir.

Diker’in Byung-Chul Han’ın “Enfokrazi” (Han, 2022) kitabına atıfla belirttiği gibi gerçeklerin ve olguların farkındalığını, hatta gerçeklik bilincinin bizatihi kendisini zayıflatan dijitalleşme; “dijital yerliler” olarak bahsedilen günümüz gençliğinin toplumsal hafızasını da değiştirmektedir. Dijital yerlilerle birlikte nesiller arasında daha öncesine nazaran kesintili bir farklılık (Kinnaman, 2022, s. 49) oluşarak eskiyi yeniye bağlayan “hafıza zinciri”nin (Hervieu-Leger, 2000) adeta kırıldığı görülmektedir. Dolayısıyla yaygınlaşan dijitalleşmenin her gün yenilenen yeni biçimlerini yansıtan sosyal medya geliştirdiği yeni biçimlerle bireylerin, grupların ve toplulukların hayatına daha fazla müdahil olarak kültürün kesintili bir şekilde farklılaştığı bir durumu ortaya çıkarmaktadır. Ayrıca sosyal medya çağı olarak isimlendirilebilecek günümüz dünyasında dijitalleşmenin benlik pratiklerini üzerinde barındıran gençler dinin deneyimlenme şeklini de değiştirmektedir. Daha geniş dijital kültürün baskın tarzlarına eklenen dinsel yaşam, yepyeni aidiyet duygularına kapı aralayan kozmopolit ve küresel medyanın (Hoover, 1997, s. 294) kültürel etkisi altında kalmaktadır. Bu küresel etkinin aynı zamanda kültürü endüstrileştirerek pazar daralmasını sosyal medya fenomenleri üzerinden aştığı görülmektedir. Bu doğrultuda kapitalist paradigmanın istekleri çerçevesinde reklam unsuru haline getirilen fenomenler; reklamcılıkla mantıktan ziyade duygulara seslenmekte, sonrasında da bireylerin tüketim kültürüne zihinsel olarak boyun eğmesi (Fromm, 2017) noktasında işlevsel hale dönüşebilmektedir.

Bu kültürel havzada değişim ve dönüşümü yakalamayı amaçlayan bu çalışma; üniversite öğrencilerinin dindarlık tutumunun, sosyal medya platformuna göre sosyal medya fenomenlerinin onaylanma düzeylerinin ve sosyal medyada gösteriş tüketimi eğiliminin sosyo-demografik değişkenlere göre farklılaşıp farklılaşmadığını; bu değişkenlerin dindarlık tutumu, sosyal medya fenomenlerinin kanaat önderliği ve sosyal medyada gösteriş tüketimi eğilimi düzeylerini konu edinmiştir.

Bu çalışmada üniversite öğrencilerinin dindarlık tutumu, sosyal medya platformuna göre sosyal medya fenomenlerinin kanaat önderliği ve sosyal medyada gösteriş tüketimi eğiliminin sosyo-demografik değişkenlere göre farklılaşıp farklılaşmadığı irdelenmiş olup bu değişkenlerin dindarlık tutumu, sosyal medya fenomenlerinin kanaat önderliği ve sosyal medyada gösteriş tüketimi eğilimi düzeyleri arasında ilişki tespit edilmiştir. Çalışmanın evrenini Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi’nden tesadüfi yöntemle İlahiyat Fakültesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Eğitim Fakültesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Güzel Sanatlar Fakültesi-Beden Eğitimi ve Spor Fakültesi, Mühendislik-Mimarlık Fakültesi, Tıp – Diş Hekimliği fakültesi, Meslek Yüksekokulu ve diğer fakülteler olarak belirlenmiştir. Buraya kadar araştırma sorularının cevaplarını bulmak amacıyla yapılan analizler ve bu analizler neticesinde elde edilen bulgular ortaya konmuş, bu bulgular ilgili literatür çerçevesinde tartışılmıştır. Çalışmanın odağında birbirine bağlı iki problem bulunmaktadır. Bunlar; “Örneklemin dindarlık tutumu, sosyal medya platformuna göre sosyal medya fenomenlerinin kanaat önderliği ve sosyal medyada gösteriş tüketimi eğilim düzeyi sosyo-demografik değişkenlere göre farklılaşmakta mıdır? Tercih edilen sosyal medya platformu, sosyal

medyada geçirilen süre ve fiziksel memnuniyet durumuna göre dindarlık tutumu, sosyal medya platformuna göre sosyal medya fenomenlerinin kanaat önderliği ve sosyal medyada gösteriş tüketimi eğilim düzeyi farklılaşmakta mıdır?” şeklinde ifade edilebilir. Bu bağlamda, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi öğrencilerinden tesadüfi yöntemle belirlenen örneklem grubunun dindarlık tutumu, sosyal medya platformuna göre sosyal medya fenomenlerinin kanaat önderliği ve sosyal medyada gösteriş tüketimi eğilim düzeylerinin sosyo demografik değişkenlere göre farklılaşp farklılaşmadığı ortaya konulmuştur.

Araştırma sonucunda yer alan veriler şu şekildedir: Medeni durum ve dindarlık düzeyleri arasında ilişki kurmak mümkündür. Araştırma sonuçlarına göre medeni durumu evli olanların dindarlık tutumu puan ortalaması 24,90, bekar olanların 26,20 ve dul olanların ise 29,00 şeklindedir. Çalışmamızda medenin durumu dul olan katılımcılarımızın sayısının istatistiksel anlamda az olmasının sonucun bu şekilde çıkmasında etkili olduğu düşünülmektedir. Cinsiyet ile sosyal medyada gösteriş tüketimi eğilim düzeyinin ilişkisi ki-kare analiz sonuçlarına göre erkeklerin sosyal medyada gösteriş tüketimi eğilim düzeyleri kadınlara göre daha yüksek çıkmıştır. Medeni durumu evli olanların sosyal medya fenomenlerinin kanaat önderliği düzeyleri puan ortalaması 42,15, bekar olanların 50,55 ve dul olanların ise 54,00 şeklindedir. Medeni durum ve dindarlık tutumları arasında Tek Yönlü Varyans Analizinde (ANOVA) istatistiksel anlamda bir farklılaşma bulunmuştur ($p < .5$). Sınıf düzeyi ve sosyal medya fenomenlerinin kanaat önderliği düzeyleri arasındaki ilişki incelendiğinde ise sınıf düzeyi 1. olanların sosyal medya fenomenlerinin kanaat önderliği düzeyleri puan ortalaması 48,15, 2. olanların 55,12, 3. olanların 49,55, 4. olanların 46,97 şeklindedir. Sınıf düzeyi ve sosyal medyada gösteriş tüketimi eğilim düzeyleri arasındaki ilişki; sınıf düzeyi 1. olanların sosyal medyada gösteriş tüketimi eğilim düzeyleri puan ortalaması 32,49, 2. olanların 31,61, 3. olanların 31,59, 4. olanların 27,77 şeklindedir. Fiziksel görünüşünden memnun olan katılımcılarımızın dindarlık tutumu puan ortalaması 26,73, memnun olmayan katılımcılarımızın 24,63 ve kararsız olanların ise 25,37 şeklindedir. Fiziksel görünüşten memnuniyet ve dindarlık tutum düzeyleri arasında Tek Yönlü Varyans Analizinde (ANOVA) istatistiksel anlamda bir farklılaşma bulunmuştur ($p < .5$).

Araştırmanın bir diğer sonucuna göre sosyo ekonomik durumu düşük seviyede olanların dindarlık tutumu puan ortalaması 24,11, orta seviyede olanların 26,62 ve yüksek seviyede olanların ise 25,72 şeklindedir. Anne baba birliktelik durumuna göre sosyal medya fenomenlerinin kanaat önderliği düzeylerini incelediğimizde, anne babası birlikte olanların sosyal medya fenomenlerinin kanaat önderliği düzeyleri puan ortalaması 50,07, anne babası boşananların 61,00, annesi hayatta olmayanların 37,00, babası hayatta olmayanların 44,11 ve her ikisi de hayatta olmayanların ki 43,00 şeklindedir. Aynı şekilde anne baba birliktelik durumuna göre sosyal medyada gösteriş tüketimi eğilim düzeylerini incelediğimizde, anne babası birlikte olanların sosyal medya fenomenlerinin kanaat önderliği düzeyleri puan ortalaması 30,60 anne babası boşananların 35,61, annesi hayatta olmayanların 42,00, babası hayatta olmayanların 21,88 ve her ikisi de hayatta olmayanların ki 28,00 şeklindedir. Yaşamının büyük çoğunluğunu büyükşehirde geçirenlerin dindarlık tutumu puan ortalaması 26,10, şehirde geçirenlerin 25,72, ilçede geçirenlerin 27,54, kasabada geçirenlerin 23,83 köyde geçirenlerin ise 26,62 şeklindedir. Yine yaşamının büyük çoğunluğunu büyükşehirde geçirenlerin sosyal medya fenomenlerinin kanaat önderliği düzeyi puan ortalaması 47,61, şehirde geçirenlerin 49,91, ilçede geçirenlerin 59,15, kasabada geçirenlerin 48,75 köyde geçirenlerin ise 52,44, yaşamının büyük çoğunluğunu büyükşehirde geçirenlerin sosyal medyada gösteriş tüketimi eğilim düzeyi puan ortalaması 11,41, şehirde geçirenlerin 9,8, ilçede geçirenlerin 11,77, kasabada geçirenlerin 8,3 köyde geçirenlerin ise 9,3 şeklindedir. En çok kullanılan sosyal medya platformuna göre dindarlık tutum düzeyleri ve sosyal medya fenomenlerinin kanaat önderliği düzeyleri incelendiğinde sosyal medya platformlarından en çok Instagram’ı kullananların dindarlık tutumu puan ortalaması 26,24, Twitter 24,30, Facebook 24,00, Tiktok 27,11, Youtube 27,45 ve Whatsapp ise 26,94 şeklindedir. Son olarak medya platformlarından en çok Instagram’ı kullananların sosyal

medya fenomenlerinin kanaat önderliği düzeyi puan ortalaması 50,89, Twitter 51,20, Facebook 39,50, Tiktok 41,00, Youtube 57,09 ve Whatsapp ise 37,21 şeklindedir.

Kaynakça

- Alperstein, N. (2019). *Celebrity and mediated social connections: Fans, friends and followers in the digital age*. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-17902-1>
- Atay, T. (2018). *Görünüyorum o halde varım*. Can Yayınları.
- Atay, T. (2022a, Şubat 9). *Ahmaklaşan insanlık, cinleşmiş ahmaklık: Don't look up*. <https://www.gazetepencere.com/ahmaklasan-insanlik-cinlesmis-ahmaklik-dont-look-up/>
- Atay, T. (2022b, Haziran 5). *“Meşhuriyet çağı”nda “X” ve “Z” kapışması: Kuş Uçuşu*. <https://www.gazetepencere.com/hayranlik-en-buyuk-zehirdir-meshuriyet-caginda-x-ve-z-kapismasi-kus-ucusu/>
- Bahadır, A. (2002). Ergen kişiliği bağlamında din-kişilik ilişkisi. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14(14), Art. 14.
- Baudrillard, J. (2021). *Sessiz yığınların gölgesinde toplumsalın sonu* (O. Adanır, Çev.). Doğu Batı Yayınları.
- Baydar, S. C. (2019, Haziran 10). *Hakikati çarpıtabilirsiniz ama ancak bir süreliğine*. Karar. <https://www.karar.com/yazarlar/salih-cenap-baydar/hakikati-carpitabilirsiniz-ama-ancak-bir-sureligine-10424>
- Baydar, S. C. (2020, Mart 3). *Yankı odaları ve filtre baloncukları*. Karar. <https://www.karar.com/yazarlar/salih-cenap-baydar/yanki-odalari-ve-filtre-baloncuklari-1547311>
- Baydar, S. C. (2022a, Mayıs 31). *Milletin pulları dökülürken*. Karar. <https://www.karar.com/yazarlar/salih-cenap-baydar/milletin-pullari-dokulurken-1593172>
- Baydar, S. C. (2022b, Temmuz 5). *Eski toprakların, ‘internet meme’leriyle imtihanı*. Karar. <https://www.karar.com/yazarlar/salih-cenap-baydar/eski-topraklarin-internet-memeleriyle-imtihan-1593508>
- Bueno, C. C. (2017). *The attention economy: Labour, time and power in cognitive capitalism*. Rowman & Littlefield International.
- Castells, M. (2009). *The rise of the network society* (2nd edition). Wiley-Blackwell.
- Dawkins, R. (1990). *The selfish gene* (2nd edition). Oxford University Press.
- Dereli, M. D. (2022). Dini yönelim düzeyi ile sosyal medyada dini içerikli paylaşım tutumu arasındaki ilişki üzerine nicel bir araştırma: Erciyes üniversitesi ilahiyat fakültesi öğrencileri örneği. *Journal Of Erciyes Communication*, 9(2). <https://doi.org/10.17680/erciyesiletisim.1119333>
- Dijk, J. van. (2006). *The network society: Social aspects of new media* (2nd ed). Sage Publications.
- Diker, A. (t.y.). *Enfokrası ve demokrasi krizi*. Geliş tarihi 11 Aralık 2022, gönderen <http://www.dibace.net/kitaplik/enfokrası-ve-demokrasi-krizi/>
- Dunn, M., & Searle, R. (2009). Effect of manipulated prestige-car ownership on both sex attractiveness ratings. *British journal of psychology* (London, England : 1953), 101, 69-80. <https://doi.org/10.1348/000712609X417319>
- Eken, M. (2020). Modern görsel kültürde m nesli'nin online inanç pratikleri. *Bilimname*, 2020(43), Art. 43. <https://doi.org/10.28949/bilimname.762744>

- Fromm, E. (2017). *Özgürlükten kaçış* (Ş. Yeğin, Çev.). Say Yayınları.
- Goffman, E. (2020). *Günlük yaşamda benliğin sunumu* (B. Cezar, Çev.). Metis Yayınları.
- Gültaş, P., & Yildirim, Y. (2016). İnternette alışverişte tüketici davranışını etkileyen demografik faktörler. *Dicle Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 6(10), Art. 10.
- Han, B.-C. (2022). *Enfokrazi: Dijitalleşme ve demokrasinin krizi* (M. Özdemir, Çev.). Ketebe Yayınevi.
- Hervieu-Leger, D. (2000). *Religion as a chain of memory* (1st edition). Polity.
- Hoover, S. M. (1997). *Media and the construction of the religious public sphere* (S. M. Hoover & K. Lundby, Ed.; ss. 283-297). SAGE Publications, Inc.
- Huxley, A. (2021). *Cesur yeni dünya* (Ü. Tosun, Çev.). İthaki Yayınları.
- İlhan, T. T., & Uğurhan, Y. Z. C. (2019). Sosyal medyada gösteriş tüketimi eğilimi ölçeği geliştirme çalışması. *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi*, 28-60. <https://doi.org/10.19145/e-gifder.440188>
- Karakaya, S. (2008). *Dindarlık ve kişilik arasındaki ilişki, Allport ve Fromm'un karşılaştırmalı analizi*. Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Karayiğit, N. (2017). Sosyo-ekonomik düzeyin psiko sosyal gelişim ve dindarlığa etkileri. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4(7), 119-119. <https://doi.org/10.17859/pauifd.292235>
- Khamis, S., Ang, L., & Welling, R. (2016). Self-branding, 'micro-celebrity' and the rise of Social Media Influencers. *Celebrity Studies*, 1-18. <https://doi.org/10.1080/19392397.2016.1218292>
- Kinnaman, D. (2022). *Beni kaybettin / genç Hristiyanlar neden kiliseyi terk edip inancı sorguluyor?* (S. Gök, Çev.). İz Yayıncılık.
- Kurt, A. (2009). Dindarlığı etkileyen faktörler. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18(2), Art. 2.
- Livingstone, S. (2009). Foreword: Coming to terms with 'mediatization'. İçinde K. Lundby (Ed.), *Mediatization: Concept, Changes, Consequences* (ss. ix-xi). Peter Lang Inc., International Academic Publishers.
- Lundby, K. (2009). Introduction: 'Mediatization' as key. İçinde K. Lundby (Ed.), *Mediatization: Concept, Changes, Consequences* (ss. 1-18). Peter Lang.
- Marwick, A., & Boyd, D. (2011). To see and be seen: Celebrity practice on Twitter. *Convergence*, 17(2), 139-158. <https://doi.org/10.1177/1354856510394539>
- Marwick, A. E. (2015). You may know me from YouTube: (Micro-)celebrity in social media. İçinde A *Companion to Celebrity* (ss. 333-350). John Wiley & Sons, Ltd. <https://doi.org/10.1002/9781118475089.ch18>
- Mohamad, S. M. (2021). Micro-celebrity practices in Muslim-majority states in Southeast Asia. *Popular Communication*, 19(3), 235-249. <https://doi.org/10.1080/15405702.2021.1913492>
- Ok, Ü. (2011). Dini tutum ölçeği: Ölçek geliştirme ve geçerlik çalışması. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 8(2), 528-550.
- Orwell, G. (2019). *1984* (C. Üster, Çev.). Can Yayınları.
- Özbolat, A. (2017). Postmodern dünyada din: Yaygınlaşan dinsellik, yüzeyselleşen dindarlık. *İslami Araştırmalar*, 28(3), Art. 3.
- Özmkas, U. (2015). İnsan sermayesinin kaynağı: Maddi olmayan emek. *Toplum ve Bilim*, 0(135), Art. 135.

- Polat, F. Ç., & Tekdemir, G. (2020). Sosyal medyada Müslüman kimlik algısı: İslami fenomenler ve Twitter örneği. *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi (MEDIAD)*, 3(2), <https://doi.org/10.47951/mediad.808915>
- Postman, N. (2020). *Televizyon öldüren eğlence* (O. Akınhay, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Saritaş, A. (2019). Sosyal medya reklamlarında fenomen kullanımı ve reklam izleme tercihi. *The Journal of International Scientific Researches*, 3(4), Art. 4. <https://doi.org/10.23834/isrjournal.473169>
- Senft, T. M. (2008). *Camgirls: Celebrity and community in the age of social networks* (New edition). Peter Lang Inc., International Academic Publishers.
- Senft, T. M. (2013). Microcelebrity and the branded self. İçinde *A Companion to New Media Dynamics* (ss. 346-354). John Wiley & Sons, Ltd. <https://doi.org/10.1002/9781118321607.ch22>
- Sharma, H. (2015). A study of demographic characteristics influencing consumer behaviour regarding Premium Car brands. *Pacific Business Review Internationala*, 8(4), 17-30.
- Şen, A. F. (2018). Medyatikleşme üzerine kuramsal bir tartışma. *Kurgu*, 26(1), 55-65.
- Tam, M. S. (2020a). *Sosyal medya kullanım motivasyonlarının sosyal medya fenomenlerinin kanaat önderliği rolü üzerine etkisi*. İstanbul Üniversitesi.
- Tam, M. S. (2020b). Takipçiler nezdinde sosyal medya fenomenlerinin kanaat önderliği ölçeği. *Sosyal Bilimler Dergisi*, 23, 481-502.
- Turner, G. (2006). *The mass production of celebrity: 'Celetoids,' reality TV and the 'demotic turn.'* https://www.researchgate.net/publication/258140095_The_Mass_Production_of_Celebrity_'Celetoids'_Reality_TV_and_the_'Demotic_Turn'
- Twenge, J. M. (2018). *İ-Nesli* (O. Gündüz, Çev.). Kaknüs Yayınları.
- Uysal, V. (2006). *Türkiye'de dindarlık ve kadın*. Dem Yayınları.
- Yıldız, M. (2014). *Ölüm kaygısı ve dindarlık*. İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları.

Son Notlar

¹ Bu kavramsallaştırma Richard Dawkins'e aittir. Kültürel iletim birimi olarak "The Selfish Gene" isimli eserde ortaya atılmıştır. Eski Yunancadan gelen "Mimeme" kelimesinden sosyolojik gen olarak yorulabilecek "meme" kelimesi türetilerek biyolojik sürece benzer şekilde geniş anlamda taklit olarak adlandırılabilir bir süreçle beyinden beyne sıçrayarak (mem) havuz (un)da çoğalmasına gönderme yapılmıştır (Dawkins, 1990). Kültürel mirasın taşıyıcısı olarak bu mem'ler, "genlerin" zaman içinde mutasyona uğrayarak farklılaşması gibi kişiden kişiye aktarılırken çoğunlukla ilk halleri ile kalmayıp bir dizi mutasyona uğrayabilmektedir (Baydar, 2022b).

² Marshall, performans sergileyen insanların ihlal edici mahrem benlik dediği kavramsallaştırmayla bunu ortadan kaldırdığını iddia etmektedir (Marshall, 2010).

³ "Dikkat Ekonomisi" (The Attention Economy), yaşadığımız yeni ekonomik süreçte en kıt kaynak olarak kabul edilen dikkati merkeze alan bir kavramsallaştırmadır. Bu yeni ekonomide sermaye, işgücü, enformasyon ve bilginin hepsi oldukça verimli bir kaynak olarak iş kurma vb. süreçleri kolaylaştırırken yetersiz görülen insan dikkati bu alanın yönetilmesini kaçınılmaz kılmaktadır. Bu kavramsallaştırmayla ilgili detaylı bilgi için (Bueno, 2017) eserine bakılabilir.

MEDIAD

Medya ve Din Araştırmaları Dergisi | Journal of Media and Religion Studies

Social Media Micro-celebrities and University Youth: Religious Attitude, Confirmation, and Consumption

Fatih ÖZTAŞ
Abdurrahman ÜNALAN

Extended Abstract

The conceptualization of the network society, based on the Norwegian sociologist Stein Leif Braten, is an area that social scientists are increasingly focusing on, in parallel with the increasing influence of the media as a cultural determinant in human life. The one-way data transmission process, which started with the tele-media starting to transfer speech with images rather than words on the road to network society, has turned into two-way data transfer with the internet in the current period. The individual, who steps into this ground where the two-way data communication process is experienced, becomes a member of the network society over time and becomes a part of a parallel reality in which social structures and activities are organized electronically. The individual, who has become a part of a kind of network society with the Internet, has started to experience a new dimension of interaction in parallel with new developments. This process, which was para-social in the first place, has turned into multiple social interactions with the new version of the internet, news sites where comments can be written, social media platforms and advanced pages that internet users feed by jointly producing content. With the new dimension of interaction, there is a process in which even the most intimate dimensions of life such as individual subjectivity and interpersonal relations are actively reshaped and made visible by the media.

It can be said that the new mediaization has also brought about a new field of economic production and consumption (Attention Economy), which is said to be inherent in this change. In today's world, the reputation, fame and related cultural concepts of the new media have become a kind of water of life for the shrinking direction of the job markets. In this process, the reality of the commodification of the self of social media micro-celebrity positioned in digital technologies inherent in the neo-liberal political climate emerges. Commodification, which is one of the processes in the cultural structure of the post-modern world, shows itself as a way of entering the control of the market in this field. In this online space, as individuals watch, connect, click, they have evolved to be the producers of attention, which becomes the most valuable resource rather than being a consumer.

With this effort produced in the virtual world, followers are transformed into potential customers, while the profile owner turns into a seller. In this process, branding related to digital consumption capitalism is gaining prevalence by internalizing the widespread culture of social media. This prevalence transforms the popularity of social media into the popularity of self-branding. By developing a distinctive public image for commercial gain and/or cultural capital, micro-celebrity brand themselves to create a unique selling point or an image that is uniquely charismatic and responsive to the needs and interests of target audiences. As an integral part of this image centered on visibility and attention, we also see the advertisement, which is

considered as the myth of contemporary society and which naturalizes and legitimizes capitalist values and ideology and spreads them.

As a result, how the university youth, which constitutes the digital native generation -which Jean M. Twenge considers as "I-Generation" - In such a "cybernetic socialization", which is all immanent to each other, in the intersection of multiple social interaction and consumption of university youth due to micro-celebrity and new media how it evolves into a process is considered important in terms of the study. In such an atmosphere, it is important in terms of the study how the young people who think that social media differentiates them in the eyes of their followers through the aspect that allows individualization, both from the other and among themselves in terms of the place they are positioned in the struggle for existence by consuming in such a cycle.

Within the framework of the above-mentioned motives, the main problem in this study is whether there is a difference in the religiosity attitude of the sample according to socio-demographic variables, the opinion leadership of social media micro-celebrity according to the social media platform, and the level of conspicuous consumption in social media. For this purpose, the article examines the variables of gender, age, marital status, faculty type, class level, socio-economic status, parental relationship status, life, place of residence, satisfaction with physical appearance, most preferred social media platform, and time spent in social media. In terms of variables, attitude of religiosity, opinion leadership of social media micro-celebrity according to social media platform, and the tendency of conspicuous consumption in social media were tried to be examined. Participants selected by random method from Kahramanmaraş Sütçü İmam University consisted of 369 people in total. Frequency and Chi-Square were used in the research, and SPSS 16.0 statistical package program was used to evaluate the data and find the calculated values.

In our study, it is aimed to investigate the differences in religiosity attitude, opinion leadership of social media micro-celebrity according to social media platform, and the tendency of conspicuous consumption in social media. The sub-problem created depending on the main problem; "Does the religiosity attitude of the sample, the opinion leadership of social media micro-celebrity according to the social media platform, and the level of conspicuous consumption in social media differ according to socio-demographic variables?" is in the form. Socio-demographic characteristics reveal some differences in the behavior of the individual. In the study, the religiosity attitude of the participants, the opinion leadership of social media micro-celebrity according to the social media platform and the tendency of conspicuous consumption in social media; In addition to socio-demographic variables, it is aimed to examine the most preferred social media platforms in terms of variables such as the time spent in daily social media and satisfaction with physical appearance. As a result, it can be stated that one of the important factors in the formation of the attitude of religiosity, the opinion leadership of social media micro-celebrity according to the social media platform, and the tendency of conspicuous consumption in social media are socio-demographic characteristics.

Çalışmanın Etik İzin Bilgileri/Ethics Committee Approval

T.C. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Rektörlüğü Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu 17/06/2021 toplantı tarihli, 6 sayılı kararı çerçevesinde çalışma etik açıdan bir sakınca içermemektedir.

Etik değerlendirmeyi yapan kurul adı: T.C. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Rektörlüğü Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu

Etik değerlendirme kararı belge tarihi: 21/06/2019

Etik değerlendirme belgesi Toplantı Sayısı: 27

Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı/ Contribution of Authors

Yazarların çalışmadaki katkı oranları eşittir.

The authors' contribution rates in the study are equal.

Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.

There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy

Bu makale iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement

Bu çalışmada “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi” kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.

In this study, the rules stated in the “Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive” were followed.

Din Sosyolojisinde Dijitalleşme Teorileri ve Yaklaşımlar

Fatma ÇİÇEK*

Öz

Dijitalleşme ve din ilişkisi, çeşitli disiplinler altında çok boyutlu bir biçimde işlenmektedir. Dijitalleşme-din etkileşimine ilişkin ortaya konan teorik perspektiflerin alanda dağınık olarak yer alması, araştırmacıların kendi sahaları kapsamındaki verilere ulaşmasını zorlaştırmaktadır. Söz konusu zorluğu aşma amacını taşıyan bu çalışma; din sosyolojisi literatüründe yer alan dijitalleşme teorilerini alanda konumlandırmaya ve dijitalleşme-din sahasının sınırlarını belirginleştirmeye çalışmaktadır. Ancak teorilerin genel bir panoramasını sunan bu çalışma, dijitalleşme-din sahasına ilişkin tüm teorik perspektifleri kapsamamaktadır. Güncel gelişmeler ışığında dijitalleşme-din teorilerini temel dört teori ve daha küçük kapsamlı dört yaklaşım olarak sınıflayan bu çalışma; konuyu teorilerin başlıca temsilcileri ve temel argümanları çerçevesinde, dökümantasyon yöntemiyle incelemiştir. Bunlardan ilki, medya ortamının sosyal yapı üzerindeki belirleyiciliğini ön plana çıkaran “medya ekolojisi teorisi”; ikincisi, medyayı sosyal kurumlar için bir fırsat olarak değerlendiren “medyalaşma teorisi”; üçüncüsü, dijitalleşme sürecinin sosyal yapı üzerindeki makro, mezo ve mikro düzeydeki dönüştürücü etkilerine odaklanan “medyatikleşme teorisi”; dördüncüsü ise, konuya ilişkin daha önce ifade edilen teorileri sentezleyen “müzakere teorisi”dir. Bu teorileri, alanda yer edinmiş ana teoriler olarak konumlandırmak mümkündür. Öte yandan bunların dışında “çevrimiçi din”, “oyun”, “siyaset ve hukuk” ve “benlik sunumu” gibi kavramlar üzerinden din fenomenini okuyan daha küçük ölçekli yaklaşımlar da bulunmaktadır. Sonuç olarak medya ve din ilişkisini makro düzlemde inceleyen teorilerin, bu ilişkiyi olumlayanlar ve olumsuzlayanlar olarak temelde iki eğilime sahip olduğunu; mikro düzlemde inceleyen teorilerin ise özne, bağlam ve etkileşim kavramları çerçevesinde daha spesifik analizlere yöneldiğini söylemek mümkündür. Söz konusu teorik perspektiflerin, gerek bağımsız gerekse birbirleriyle ilişkili olan yönlerini ortaya koyan bu çalışmanın, dijitalleşme-din sahasının sınırlarını belirginleştirmesi açısından alana katkı sağlaması umulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Dijitalleşme, Dijitalleşme Teorileri

Digitalization Theories and Approaches in Sociology of Religion

Abstract

The relationship between digitalization and religion is examined in a multidimensional way under various disciplines. The fact that the theoretical perspectives on the digitalization-religion interaction are scattered in the field makes it difficult for researchers to access data within their field. This study aims to overcome this difficulty; It tries to position the digitalization theories in the literature on the sociology of religion in the field and to clarify the boundaries of the digitalization-religion field. However, this study, which presents a general panorama of theories, does not cover all theoretical perspectives on the field of digitalization-religion. In light of current developments, this study classifies digitalization-religion theories as four basic theories and four smaller approaches that examined the subject within the framework of the main representatives and arguments of the theories with the documentation. The first of these is the "media ecology theory", which emphasizes the determinant of the media environment on the social structure; second, the "mediation theory", which sees the media as an opportunity for social institutions; third, "mediatization theory", which focuses on the transformative effects of the digitalization process on the social structure at macro, meso, and micro levels; the fourth is the "negotiation theory", which synthesizes the previously expressed theories on the subject. It is possible to position these theories as the basic theories in the field. On the other hand, there are also smaller-scale approaches that read the phenomenon of religion through concepts such as "online religion", "game", "politics and law" and "self-presentation". Theories that examine the relationship between media and religion at the macro level have two tendencies as those that affirm this relationship and those that negate it; On the other hand, it is possible to say that the theories examining at the micro level tend towards more specific analyzes within the framework of the concepts of subject, context, and interaction. It is hoped that this study, which reveals the independent and interrelated aspects of these theoretical perspectives, will contribute to the field by clarifying the boundaries of the digitalization-religion field.

Keywords: Sociology of Religion, Digitalization, Theories of Digitalization

ATIF: Çiçek, F. (2022). Din sosyolojisinde dijitalleşme teorileri ve yaklaşımlar. *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi (MEDİAD)*, 5(2), s. 455-480.

* Arş. Gör., Kilis 7 Aralık Üniversitesi, fatmacicek@kilis.edu.tr, orcid.org/0000-0003-0356-2538, Kilis, Türkiye

Giriş

Bu çalışma, dijitalleşme sürecine ilişkin din sosyolojisi kapsamında ele alınan teorilerin alanda işgal ettikleri konunun yeterince belirgin olmadığı varsayımından yola çıkarak, alandaki konularını tespit etmeye çalışmaktadır. Literatürün yoğunluğu içinde dijitalleşme nosyonunun oturduğu bağlamı kategorize etme düşüncesi; esasında Lundby ve Evolvi'nin (2022) konuya ilişkin teorik çerçeveyi ilk defa ele aldıkları çalışmadan ve ikinci olarak ise Campbell'ın (2016) dijitalleşme-din ilişkisine dair oldukça temel düzeyde bir sınıflandırma yaptığı çalışmasından ilham almıştır. Lundby ve Evolvi, ilk defa 2012 yılında yayınlanan versiyona kıyasla, son basımda güncel yaklaşımların bir kısmını bünyesine katarak teorileri daha geniş bir kapsamda ele almıştır. Ancak bu son basımın da literatürde yer alan bazı perspektiflere hiç değinmemesi ve mevcut teorileri ise genel düzeyde ele alması, konuyu geniş çerçeveden ele alma ihtiyacını doğurmuştur. Öte yandan Türkiye bağlamında dijitalleşme ve din sahasının kesiştiği noktayı sosyoloji merceğinden ele alan iki önemli çalışma yakın zamanda literatüre kazandırılmıştır. Bunlardan ilki dijital din olgusunu cemaat, ritüel, kimlik, otantiklik ve otorite konuları çerçevesinde daha çok teorik düzlemde ele alan Haberli'nin (2020) çalışması; diğeri ise bu çalışmayı tamamlar nitelikte olan ve din sosyolojisi alanında mevcut teorilerin uygulanmasını sağlayacak dijital yöntem ve tekniklere dair bir çerçeve çizen Dereli'nin (2022) çalışmasıdır.

Dijitalleşme-din sahasını daha geniş bir perspektiften ele alma ihtiyacının ürünü olan okumakta olduğunuz bu çalışma ise selefleriyle aynı çizgiyi takip etmesine rağmen, içerik açısından onlardan farklılaşmaktadır. Bu anlamda çalışmamız hem gözden kaçan dijitalleşme perspektiflerini alanda konumlandırmayı hem de Türk okuyucu için bir parça müphem duran dijitalleşme-din sahasının teorik temellerini daha anlaşılır kılmayı hedeflemektedir.

Burada bazı önemli hususları hatırlatmakta yarar vardır. Öncelikle dijitalleşmeye ilişkin sosyolojik teorilerin alanda nereye konumlandırılacağı meselesi aydınlatılmalıdır. Bilindiği üzere literatürde din sosyolojisi teorileri klasik ve çağdaş teoriler olmak üzere iki şekilde tasnif edilmektedir. Klasik teorilerin büyük oranda sınırları çizildiğinden, sosyolojideki konumlarıyla ilgili genelde ihtilaf edilmemektedir. Çağdaş teorilerde ise birbirinden farklı eğilim ve perspektiflerin bulunması nedeniyle sınıflandırma işlemi karmaşıklaşmakta; bu sebeple birbirleriyle yakınlık gösteren ya da benzer bir paradigmadan yola çıkan yaklaşımlar belli bir ekol olarak sunulmaktadır. Herhangi bir ekol içerisinde tasnif edilemeyen perspektifler ise, alanın son gelişmeleri olarak literatürlerde yer edinmektedir.¹ alanın son gelişmeleri olarak literatürlerde yer edinmektedir. Bu çalışmada aydınlatılması amaçlanan din sosyolojisi kapsamındaki dijitalleşme teorileri ise, iletişim teknolojilerinde son otuz yılda gerçekleşen değişimler üzerinde şekillendiğinden, çağdaş din sosyolojisi teorileri alanında konumlandırılmaktadır. Nitekim oldukça kısa bir süre içerisinde sınırlarını çizen din sosyolojisi kapsamındaki dijitalleşme teorileri, kendi aralarında farklı yaklaşımları takip eden teorisyenler tarafından her geçen gün yenilenmektedir. Bu dijitalleşme-din teorileri, kendi aralarında sınırları genel anlamda çizilen dört temel perspektiften oluşmaktadır: Ekolojik Teori, Medyalaşma Teorisi, Medyatikleşme Teorisi ve Müzakere Teorisi. Bu ana perspektifler dışında, din ve medya etkileşimini “çevrimiçi din”, “oyun”, “siyaset ve hukuk”, “benlik sunumu” gibi perspektifler üzerinde ele alan, ancak henüz bir teori olarak ifade edilemeyen bazı yaklaşımlar da bulunmaktadır. Konuya ilişkin ana teorilerin yanı sıra bahsedilen bu yeni perspektiflerin, zamanla daha fazla ön plana çıkacağı öngörüldüğünden bu çalışmada onlara yer verilmiştir.

İkinci olarak ise, çalışma boyunca kullanılan bazı kavramların günlük kullanımın dışına taşarak yüklendikleri akademik anlamları belirtmek yararlı olacaktır. Dijitalleşme teorisyenleri özellikle media, medium, mediation, mediatization ve environment gibi sözcükleri sıklıkla kullanmaktadır. Örneğin tüm dijitalleşme teorilerinin üzerine inşa edildiği temel kavram olan (tekil) media ve (çoğul) medium herhangi bir amacı gerçekleştirmek üzere kullanılan araç veya kanal anlamına gelmektedir (“Oxford Wordpower Dictionary”, 2012, s. 479). Kavramın bu nötr sözlük

anlamı, iletişim bilimciler arasında değişerek eleştirel bir anlam kazanmıştır. Özellikle medya araçlarının kimin kontrolünde olduğu, aracılı iletişimin küresel kapitalizm mantığına nasıl tabi olduğu ve bu mantık tarafından şekillendirildiği, eleştirel bir gözle ve şüpheyile okunmaktadır (Livingstone, 2009). Bu nedenle teorisyenlerin orijinal metinlerinde kullanılan media ve medium sözcükleri çeşitli bağlamlarda “araç”, “aracı” ve “medya ortamı” şeklinde; mediation sözcüğü “aracılanma”, “dolayılanma” ve “medyalaşma” şeklinde; mediatization sözcüğü “medyatikleşme” şeklinde; son olarak environment sözcüğü ise “çevre” ve “ortam” şeklinde tercüme edilmiştir.

Dijitalleşme-din sahasına panoramik bir şekilde bakıldığında, sahanın dört dalgada şekillendiğini ifade etmek mümkündür. İlk dalga, genelde sahayı tanımlama amacındaki deskriptif çalışmalardan; ikinci dalga, tipolojiler oluşturmaya çalışan kategorik çalışmalardan; üçüncü dalga, sahanın dayandığı temelleri ve yöntemleri belirginleştirmeye çalışan teorik çalışmalardan; dördüncü dalga ise dini eylemlerde bulunan aktörlerin çevrimiçi ve çevrimdışı yaşamları arasındaki müzakereye, işbirliğine ve senteze odaklanan çalışmalardan oluşmaktadır (Campbell, 2016, s. 17). Aşağıda verilen teorilerin hem kendi içerisindeki tarihsel serüveninde hem de teorilerin dayandığı temel hususlarda bu aşamaların etkileri bulunmaktadır. Verilen teorik perspektiflerin her biri, dijital bağlamda dinin nasıl icra edildiğini, öne çıkardıkları kavramlardan hareketle anlamaya ve açıklamaya çalışmaktadır.

1. Medya Ekolojisi Teorisi (The Theory of Media Ecology)

Ekolojik yaklaşım; medya araçlarının kültürel yapı üzerindeki belirleyici yönüne dikkatleri çeken başta McLuhan olmak üzere, Meyrowitz, Postman ve Ong gibi isimler tarafından temsil edilmektedir.

Toronto Üniversitesindeki selefi Innis’in argümanlarından etkilenen Kanadalı iletişim bilimci McLuhan, medyayı sosyal yapıya yön veren bir kurum olarak ciddi bir şekilde ele alan ilk düşünürlerden biri olarak kabul edilmektedir. McLuhan, özellikle iletişim teknolojilerinin toplumsal örgütlenme ve bilgiyi denetleme noktasında yanlılık gösterdiğini ileri süren Innis’in (Innis, 2008) argümanlarını “araç mesajın ta kendisidir” özdeyişile daha çarpıcı bir şekilde özetlemiştir. Bu özdeyişle akademik camiada ses getiren McLuhan’ın ünü; kısa sürede onu tv programlarına, Playboy dergisine ve hatta Woody Allen yapımı bir film sahnesine taşımıştır (Laughy, 2010, s. 25). Peki McLuhan, bu özdeyişi ve literatüre kazandırdığı pek çok kavramla tam olarak neyi ifade etmektedir? Dahası McLuhan’ın medya üzerine ileri sürdüğü düşüncelerin din ile nasıl bir ilişkisi vardır? Ekolojik yaklaşımın diğer temsilcilerinin teoriye katkıları nelerdir?

Öncelikle ekolojik yaklaşım, iletilen mesajların iletişim araçları tarafından şekillendirildiği temel tezi üzerine inşa edilmiştir. McLuhan’ın bahsedilen özdeyişinde belirttiği gibi, iletişimde aslanan medya araçlarının içeriği ve niteliği değil, iletişim teknolojisinin kendisidir. Yani farklı araçlarla kurulan iletişim biçimi, insan ilişkilerinde farklı tutum ve davranış biçimlerinin belirleyicisi ve ölçüsü olmaktadır (1994, s. 9). Mesela mektupla ya da e-posta aracılığıyla iletişim kurmak, doğal olarak iletilen mesajın içeriğini ve alımlanma biçimini etkilemekte; daha ileri düzlemde bu araçlar toplumsal yapıyı dönüştürerek “yeni bir sosyal manzara” (Meyrowitz, 1985, s. 127) inşa etmektedirler. Burada “mekansızlık çağı” olarak adlandırılan ve fiziksel mekanın kaybolup sosyal mekanlara dönüştüğü yeni bir uzamdan bahsedilmektedir. Bu yeni süreç önceki dönemlerden farklı yeni sosyalleşme biçimleri ortaya çıkmaktadır (Meyrowitz, 1985, s. 127).

McLuhan’ın aracın mesajı şekillendirdiğine ilişkin söylemini aşan Postman; “araç, metaforun kendisidir” (medium is the metaphore) şeklindeki bir ifadeyle, aslında aracın mesajın kendisi değil, mesajı yansıtan bir temsil ve metafor olduğunu belirtir. Postman; McLuhan’ın perspektifini benimsemekle birlikte, bu perspektifi televizyon gibi araçların oluşturduğu gösteri ve imajlar dünyası bağlamında yeniden ele alır (1990, ss. 11-24). Yeni sosyal bağlamda bütün araçlar birer yansıma, temsil ve metafordan ibarettir. Çünkü zaten doğadaki hiçbir şey olduğu gibi alımlanmaz;

insana ve çevreye dair ne varsa dillerimizin müsaade ettiği çerçevede alımlanır. Diller de insanlığın medyası/ iletişim aracı olduğuna göre, sözcüklerden ziyade görüntülerin egemen olduğu yeni sosyal bağlamda, tüm araçlarımız esasında birer metafor ve gerçeklik temsili olarak değerlendirilir (Postman, 1990, s. 24).

Ekoloji teorisyenleri, insanlık tarihini kullanılan teknolojik araçlar temelinde kategorize etmektedirler:

Tablo 1. Ekoloji Teorisyenlerinin Kültür Tarihi Sınıflaması

Kronoloji	M. McLuhan	N. Postman	W. J. Ong
Birinci Aşama	Kabile Dönemi	Alet Kullanan Kültür Çağı	Sözlü Kültür Çağı
İkinci Aşama	Kabileden Çıkış dönemi	Teknokrasi/Tipografik Çağ	Yazılı Kültür Çağı
Üçüncü Aşama	Kabileye Dönüş	Teknopoli Çağı	İkinci Sözlü Kültür Çağı

İsmlendirmeler ve detaylar küçük farklılıklar gösterse de üç tasnifle benzer şeyler dile getirilmektedir. Bu tasniflerde kültürel evrimin ilk aşaması sözün egemen olduğu dönem; ikinci aşaması matbaa ile birlikte içinde yaşanan mekanik “Gutenberg Galaksisi”ni (McLuhan, 2001); üçüncü aşaması ise elektronik iletişim araçlarının egemen olduğu bir “İnternet Galaksisi”ni (Castells, 2020) ya da sınırların elektrik kabloları aracılığıyla esnediği bir “Küresel Köy”ü (McLuhan & Powers, 1988) ifade etmektedir.

Medya Ekolojisi teorisyenleri, genel anlamda medya araçları üzerine eleştirel tutumlarıyla tanınmaktadır. Bu teorisyenler; shot framing, kamera açısı ve seçici odaklanma gibi bazı medyatik hilelerle oluşturulan manipülatif etkiye ve sosyo-politik güçlerin medya üzerindeki şekillendiriciliğine karşı çıkmaktadır (Meyrowitz, 2009, ss. 527-528). Ancak bu modernizm eleştirisi, eleştirel teori veya Marksist sosyal kuramına dayanmaz; aksine büyük oranda Katolik kimliğine ve Chesterton gibi İngiliz muhafazakar düşünörlere dayanmaktadır. Örneğin ailesi tarafından Protestan ilkelerle yetiştirilen McLuhan, entelektüel kimliğini kurduğu üniversite yıllarında birçok olumsuzluğu göze alarak Katolikliği sonradan seçmiştir. Bu seçim McLuhan’ın entelektüel eserlerine sirayet etmiştir. Katolikliği benimsedikten sonra kendisini Thomasçı olarak takdim eden McLuhan’ın medya felsefesi, büyük oranda St. Thomas’ın düşüncelerinin güncel karşılığı olarak kurgulanmıştır. Sözelimi McLuhan düşüncesinin “yeni olan her bir teknolojinin insanın uzantısı” olduğunu ifade eden “çevre” kavramı, Thomasçı teolojide var olan “formel neden” tasavvurunun temel bir yansıması olarak görölmektedir (Altun, 2006, s. 74).

McLuhan Katolik Kilisesi’nin iletişim teknolojilerinin oluşturduğu yeni çevreye-ekolojiye uyum sağlayamadığının, ona ayak dirediğinin farkındadır. Ona göre Katoliklikte var olan hiyerarşik ve bürokratik yapı, Kilise’nin bu süreci doğru analiz etmesine engel olmaktadır. Oysa bu tavır, Kilisenin mesajını daha fazla duyurabilmesine engel olmaktan başka bir işe yaramamaktadır (McLuhan, 1999, s. 83, 203-210). Çünkü elektronik dünyayla olumlu ilişkiler sürdüren gençlik, önüne konan hazır amaçlarla yetinmemekte daha fazlasını istemektedir (McLuhan & Fiore, 2005, s. 100). Şayet evrensel mesajların taşıyıcısı olan Kilise; elektronik ortamda şekillenen gençliğe hitap etmek ve ona bir aidiyet ruhu kazandırmak istiyorsa, yaşanan büyük değişimler karşısında ayakta kalmasını sağlayacak uygun bir strateji geliştirmelidir. McLuhan bu nedenle alışılmışın dışında tasarladığı eserlerinde; elektronik çağın değerlerine, elektronik çağın yöntemlerini kullanarak karşılık vermeyi önermektedir. Kültür endüstrisi hakkında halkı bilinçlendirmek için, özellikle The Mechanical Bride’da (McLuhan, 2011) yaptığı eleştiriler, öfkeli bir dil yerine medya araçlarının kullandığı eğlence taktiğine dayanmaktadır.

McLuhan sekülerleşme teorisinin aksine, içinde yaşadığı dönemi dinsel bir çağ olarak adlandırmış, bu süreçte yaşanan tekno-sosyolojik değişimleri de bir çeşit dini deneyim olarak

değerlendirmiştir (1999, s. 98). Ona göre bir toplumun sanatı, eğlencesi, yiyeceği ve giyeceği şeylerden oluşan temel karakteri din tarafından şekillenmektedir (Molinaro, McLuhan, & Toye, 1987, ss. 73-75). Her ne kadar dinden beslenen analogik düşünceye ve geçmiş dönemlerin değerlerine şahsi hayatında ilgi duysa da McLuhan, bilimsel çalışmalarında pozitivist mantaliteye dayanan nesnellikten de ayrılmaz. Ancak onun akademik kimliği ile dini kimliği arasında yaptığı ayırım gerçekte tam olarak karşılığını bulmamış; entelektüel ve akademik yaşantısı dini düşüncelerinden büyük oranda etkilenmiştir. Elektronik çağın sakinlerini ihya etme amacını eserlerinde yoğun bir şekilde hissettiren McLuhan, Katolik değerlerin elektronik çağın evrensel değerleri olması için tüm gücüyle çaba göstermiştir.

Analogik düşünceye ve düşüncede esnekliğe önem veren McLuhan; yaşamının sonlarında Comte'un toplumun yasalarını keşfettiğini belirttiği gibi, McLuhan Dörtlüsü olarak adlandırılan medya yasalarını keşfettiğini ifade etmiştir (McLuhan & McLuhan, 1992, ss. 89-99):

1. İnsan eliyle üretilen her bir ürün, insan uzuvlarının bir uzantısı olarak ortaya çıkar.
2. İnsan yapımı olan her bir yeni ürün ya da teknoloji, eski olanı aşındırır ve onun yerine geçer.
3. Yeni teknolojiler, eski teknolojinin işlevlerini üstlenir ve eski teknolojiye ait bazı unsurları ön plana çıkararak kendi bünyesine katar.
4. Limitleri zorlanan ve aşırı kullanılan her yeni teknoloji, belli bir zaman sonra işlevsiz kalır ve böylece süreç tersine döner.

McLuhan'ın tezlerini yasalar olarak ifade etme eğilimi, medya üzerine makro bir teori kurmasına yol açmıştır. McLuhan'ın esneklik ve analogik perspektife duyduğu düşünsel yakınlıktan doğan makro düzlemdeki bu medya teorisi, yaşamının sonlarında ironik bir şekilde katı bir determinizme düşmüştür. Teorisinde bulunan sıcak-soğuk, görsel-işitsel ve yazılı-sözlü ayrımlarına nöroloji biliminden dayanak bulmaya çalışan McLuhan, okuryazar kültürünü temsil eden birinci dünyayı (Batı dünyasını) beynin sol yarımküresiyle, fonetik alfabe dışında bir kültür inşa eden üçüncü dünyayı ise beynin sağ yarımküresiyle açıklayan bir analogi kurmaktadır (McLuhan & Powers, 1988, ss. 102-103). McLuhan'ın burada "ayna metaforu" (McLuhan & Powers, 1988, s. 267) ile belirttiği üzere görsel teknolojiler, mitolojideki Narkissos misali egoyu besleyen şeytani bir güçtür ve bu güç, tüm insanlık için psikolojik bir ölümle sonuçlanma tehlikesini barındırmaktadır. Bu yüzden görsel ve rasyonel olan Batı teknolojisini dengeleyecek işitsel ve oryantal bir sağ yarımküre vizyonuna ihtiyaç vardır (McLuhan & Powers, 1988, ss. 19-20). McLuhan bu işitsel vizyonun köklerini kadim dini geleneklerde bulmakta; ancak bunu doğrudan dini bir geleneği işaret etmeden eserlerine yedirdiği Katolikliğin sirayet ettiği genel oryantal ruh üzerinden yapmaktadır. Bu anlamda McLuhan'ın son eserinde yer alan bu dörtlüyü, rasyonel ve oryantal düşünce dünyalarını bir tür bütünleştirme çabası olarak okumak mümkündür.

Ekolojik yaklaşımın bir diğer temsilcisi olan Meyrowitz ise; medyayı yeni durumlar ve yeni davranışlara neden olan bir çeşit değişim mekanizması olarak görmektedir. Öyle ki sosyal değişime dirençli olduğu düşünülen yüksek statülü mistik hiyerarşiler bile, medya tarafından baltalanabilmekte ve statüsü düşürülebilmektedir (1985, s. 67).

Meyrowitz öte yandan medya ekolojisini temel üç farklı çerçeveden ele almaktadır: kanal olarak medya, dil olarak medya ve çevre olarak medya. Bunlardan kanal olarak medya metaforu, çeşitli semboller ve mesajların mesafeleri aşarak göndericiden alıcıya doğru taşınmasını ifade eder. Burada medya içerikleri yani ne tür mesajların iletildiği, hangi konuların medya gündemini işgal ettiği ve medyatik bir temanın başkasına oranla ne kadar dikkat çektiği önem taşımaktadır (2006, ss. 56-58). Medyanın aktarım boyutuna vurgu yapan bu formu, aksi iddia edilmesine rağmen ifade özgürlüğü isteyen feministlerden politikacıların propaganda konuşmalarına, muhafazakar medya

kuruluşlarından ilerlemeci söylemlere, sosyal aktivistlerden eleştirel teorisyenlere birbirinden farklı kesimlerce yoğun olarak kullanılmaktadır.

Dil olarak medya metaforu, medyanın mesajları biçimlendirmesine yani gönderici, içerik ve alıcı arasındaki ilişkiyi çerçeveleme gibi çeşitli yollara odaklanır. Dil metaforu, alıcıyı pasif bir konumda gören kanal metaforundan farklı olarak daha çok değişkeni göz önünde bulundurmaktadır. Dil metaforu kavramı; özellikle ifade biçimleri, üretim teknikleri ve medya türüne dikkat çekerek, kullanılan aracın (medium) sunum biçimi ve sunulan içerikteki anlamı yönettiğini ifade etmektedir. Bu bağlamda özellikle medyanın manipülatif yönüne dikkat çeken dil metaforu, medyatik manipülasyonların algı ve duygusal açıdan anlam üzerindeki etkilerini, her ortamın dilbilgisi kodlarını ve farklı izleyicilerin üretimdeki benzer manipülasyonlarına nasıl tepkiler verdiğini sorgulamaktadır. Dil olarak medya metaforu din fenomeni çerçevesinde ele alındığında, medyanın dini temsilleri ortam (media) ve türün (genre) modalitelerine göre şekillendiren bir güce sahip olduğu ifade edilebilir. (Meyrowitz, 2006, ss. 58-60). Dil olarak medya her şeyden önce dinin popüler kültür türlerine göre biçimlendirildiğini ima eder. Örneğin daha önceleri kurumsallaşmış dinler, dinin kamusal medyada temsil edilme biçimi üzerinde daha sıkı bir denetime sahipti. Ancak ticarileşen medya sistemleri nedeniyle, bu durum değişmiştir. Yeni medya dili, popüler kültürün temalarını ve anlatılarını faaliyetlerinin merkezine yerleştirmiştir. Nihayet bu yeni bağlamda din; popüler kültürün aracılık ettiği yeni bir dil içerisinde daha çok eğlence, tüketim ve bireyselleşme odaklı olmuştur (Hjarvard, 2008, s. 5).

Meyrowitz'in bahsettiği üçüncü metafor olan çevre olarak medya ise; her bir aracın bir çevre, işleyiş ve bağlam ile karakterize olduğunu ifade etmektedir. Burada çevre nosyonu; içerik ve dilbilgisi seçimlerinden bağımsız olarak her bir iletişim ortamının nispeten sabit olan yönlerine vurgu yapmaktadır. Yani her bir medyatik aracın kendisine has bir mekanizması ve mantığı bulunmaktadır. İletişimin türü de bu işleyiş ve mantığa uygun şekil alır. Meyrowitz, çevre nosyonunun anlaşılması için telefon konuşmalarının dökümü ile bir mektup içeriğini ya da Tv üretimleri ile sinema üretimlerinin karşılaştırılabileceğini belirtir. Ona göre bu örneklerde görüldüğü üzere aracın biçimi farklılaştığında, toplumsal yansımaları da farklılaşır (2006, ss. 61-65).

Görüldüğü üzere medya ekolojisi yaklaşımı; içerdiği mesaj ve dilbilgisi seçimlerinden ayrı olarak, her bir medyatik aracı diğer medya türlerinden veya yüz yüze iletişim biçiminden fiziksel, psikolojik ve sosyal olarak farklı kılan özelliklerin neler olduğuna odaklanmaktadır. Yani bir çevrenin/ortamın temel özelliği, diğer sosyal fenomenler gibi dini fenomenlerin içerik ve sunum gramerini etkilemekte; sosyal, politik ve ekonomik değişkenler, bazı medya araçlarının gelişimini diğerlerine göre daha çok teşvik etmekte; yeni medya araçlarının ortama dahil olmasıyla, eski medyanın işlev ve kullanımında, toplumsal-dini roller, değerler ve kurumlarda birtakım değişiklikler meydana gelmekte ve nihayetinde her bir medyatik araç kültürel kodlar ve geleneklerle yıkıcı yönü belirgin bir biçimde etkileşime girmektedir.

2. Medyalaşma/Dolaylanma Teorisi (Mediation Theory)

Medyalaşma teorisi özellikle sosyoloji ve antropolojiyle ilgilenen teologlar tarafından geliştirilmiştir. Bu yaklaşım hem kendi perspektiflerini hem de diğer teorilerden ayrıldıkları noktaları net bir şekilde ifade eden Hoover, Meyer, Echchaibi, Evolvi ve Lynch gibi isimler tarafından alanda temsil edilmektedir.

Medyalaşma teorisyenleri bir aracın (medium) ne olduğu ve nasıl çalıştığına ilişkin genel ve evrensel düzeyde açıklamalar yapan bir medya teorisine karşıdır. Çünkü medya ortamında farklı geleneklerin birbiriyle karşılaşması ve dolaylanma pratiklerinde çeşitli kaymalar olması, medyada birtakım farklılıklara ve dönüşümlere yol açar. Yani bu teoriye göre medya bir taraftan gerçeği çarpıtıyor öte yandan ifşa ediyor. Bu yüzden medyalaşma teorisi medyatik iletinin bir taraftan kaybolduğunu öbür taraftan aşırı görünür olduğunu ileri sürer (Meyer, 2011, s. 37). Bu teorisyenlerin "medyalaşma" kavramını tercih etmesinde belirleyici iki etmeden bahsedilebilir:

Birincisi, Aydınlanma sonrası süreçte egemen olan, dinin salt bir zihin işi olduğuna ilişkin düşünceye karşı, dinin gerçek hayata tekabül eden bir doğası olduğunu ileri sürmesi. İkincisi ise dini değerlerin ve kimliklerin dönüşümünü reddetmemekle birlikte, çoğulculuğa izin veren bir medya ve din analizine daha iyi uyan bir nosyon olması (Meyer, 2020, s. 3,14).

Medyalaşma tartışmalarının literatüre girdiği erken dönemlerde, genelde süreci olumlu gören bir anlayış egemendir. Konuyu özellikle kültürel ve politik hegemonya çerçevesinde ele alan çalışmalarda, medyalaşma olgusu baskın kültürel unsurlara karşı bir direniş ve öteki kültürlere nefes aldırması umulan yeni bir perspektif olarak takdim edilmektedir (Martin-Barbero, 1993, s. 83). Yani dolaylanma sadece dinle ilgili değildir, kültür ve toplumla da ilgilidir. İnsanlar birbirleriyle ve dünyayla doğrudan bir şekilde değil, nasıl hissettiklerini, iletişim kurduklarını ve hareket ettiklerini şekillendiren ve gerçekliği belirli bir şekilde sosyal olarak inşa eden belirli araçlar vasıtasıyla ilişki kurarlar. Bu anlamda medya sadece bir araç değil, aynı zamanda “insanların birbirleriyle ve dünyayla ilişki kurabilecekleri ortadaki şeyler” olarak sözlük ve terim anlamı iç içe geçmiş bir biçimde tanımlanmaktadır (Meyer, 2020, s. 6).

Dinin medya ile olan ilişkisini bir çeşit medyalaşma/aracılanma pratiği olarak ele alan antropolog ve din bilimci Meyer; inananlar için aşkın, manevi veya doğüstü olana aracılık eden uygulamalar sayesinde erişilebilir hale gelen/aracılanan/medyalaşan bir din anlayışı önermektedir (Meyer & Moors, 2005, s. 7). Aslında sosyal bir pratik olarak dinin kendisi, özünde medya ortamıyla herhangi bir bağlantı kurmaya ihtiyaç duymaz. Ancak modern bir toplumsal ortamda insanlarla bağlantı kurabilmek için dini gruplar, mesajlarını medya ortamına uyarlamayı ve bu ortama bir şekilde uyum sağlamayı öğrenmek durumunda kalmaktadır. Bu uyum sağlama çabasını Papa Benedict'in 2012 yılında attığı ilk twitter paylaşımında rahatlıkla görmek mümkün. Tıpkı Papa'nın diğer insanlar gibi 140 karakterle sınırlanmış paylaşımında görüldüğü gibi, dünyanın en büyük kilisesinin lideri olsanız da sosyal medya platformlarında paylaşım yapıyorsanız, platformun kuralları sizin için de geçerli olmaktadır. (Martino, 2022, s. 212). Bu yüzden bütün dinler; kutlanmak, paylaşılmak, kaydedilmek ve gizemli hale getirilmek için geleneksel ya da modern araçlarla bir şekilde dolaylanırlar (Hoover & Echchaibi, 2021, s. 1). Yani bu anlamda tıpkı bilgisayar ve internet gibi, dinlerin üzerine inşa edildiği “kutsal metin”ler de bir medium, yani bir araçtır. Bu düşünceden hareketle Hoover ve Echchaibi, medya ve din üzerine yapılan çalışmalara egemen olan üç anlayışı sıkı bir şekilde eleştirir ve medya-din ilişkisine dair alternatif bir düşünce üretirler. Onlara göre öncelikle “din” ve “medya”yı birbirlerinden ayrı eylem alanları olarak düşünmek; bu iki alanı özellikle birinin diğeri üzerindeki “etkileri” bağlamında okumak ve birbirlerinden ayrı olarak değerlendirilen bu kurumların işlevlerine dayanarak, iki kurum hakkında genelleyici bir anlayışa sahip olmak gibi determinist düşünceler, konuya ilişkin doğru analiz yapmamızı engeller (2021, s. 2).

Protestanlıkta var olan Tanrı'yla doğrudan iletişim kurma anlayışını eleştiren dolaylanma teorisi, Tanrı'yla doğrudan iletişim kurulamayacağını ve dinin aşkın doğası dolayısıyla ona dair her şeyin araçlara bağımlı olduğunu ileri sürmektedir. Aşkın olanın somutlaşabilmesi, ancak dolaylanma bağıdır (Meyer, 2020, s. 7). Çünkü maddi unsurlara dayanmadan ve fiziki dünyada bir karşılığı olmadan bir din var olamaz, yaşayamaz. Din, ritüel yoluyla maddileşir ve somutlaşır; ibadethanelerde ise fiziksel olarak uygulanır. Tam anlamıyla birer “araç” olan katedral, camii ve tapınak gibi dini unsurlar, içkin olanın ötesine ve hayali aşkın bir diyara atıfta bulunarak sosyal çevreyi şekillendirirler (Meyer, 2020, s. 12). Araç, sembol ve ritüelleri önemseyen Meyer; bu nedenle Tanrı ile dolaysız ilişki kurulması yönünde görüş bildiren Protestanlığı eleştirir, onun yerine dolaylanılan din anlayışını savunan Katolikliğe yakınlık duyar (2011, s. 29).

Medyalaşma teorisyenleri, dijital dini fiziksel deneyimler kapsamında düşünmektedir. Yani internet, maddi dünyada karşılığı olmayan başka bir ortam değil, maddi mekanlarda var olan dini pratiklerin sanal ortamda tecsim edildiği bir boyut ve araçtır. Bu bağlamda dini semboller, mekanlar ve maddi unsurlar; dinin ikincil unsuru değil, asli unsuru olmaktadır (Evolvi, 2022, s. 13).

Öte yandan internette birbirlerinden bir fare tıklaması uzaklığında bulunan farklı dini gruplar arasında diyalektik bir ilişki de vardır. Bu grupların bir kısmı için kutsal olan bir başkası tarafından ihlal edilebilmektedir (Meyer, 2020, s. 15). Meyer, kolektif din biçimlerinin medya araçları vasıtasıyla zayıflaması durumunda bile, dinin “daha az dindar/less religious” hale gelmeyeceğini savunur (2013). Ayrıca Meyer, dinin kitlesel medya, eğlence ve piyasa mantığı tarafından yozlaştırma tehlikesi altında olduğuna ilişkin “basit” olarak nitelediği görüşleri eleştirirken; medyanın dinin tezahürü için hayati derecede önemli olduğunu iddia eder. Meyer bu konuda 2008 yılında Gana’da katıldığı bir kilise ayininde yaşadıklarını örnek verir. Papazlar büyük bir şevkle dua edip, tanrısal inayeti üstlerine çekmeye çalışırken, aniden elektrikler kesilir. Büyük bir kalabalık eşliğinde yapılan bu ayinde mikrofonlar çalışmadığı için dua neredeyse durma noktasına gelmiş; jeneratörlerin devreye girmesiyle birlikte papazların ritmik sözleri, mikrofonlar aracılığıyla katılımcı bedenlerini titretecek denli yüksek bir sesle icra edilmiş ve katılımcıların transa girmesini sağlayacak manevi bir ortam oluşturulmuştur. Meyer bu örnekte, dini bir eylemin, bir dua ritüelinin elektronik olarak aracılanmak suretiyle etki gücünün arttığını ifade ederek aracılanmanın olumlu işlevlerini ön plana çıkarmaktadır (2011, ss. 23-24).

Medyalaşma teorisyenlerinden biri olan Hoover; özel alan ve kamusal alan şeklinde mevcut olan alan tasnifine “üçüncü mekan/third place” (Soja, 1996) nosyonundan ilham alarak, “üçüncü alan/third space” kavramını dahil etmektedir. Din çerçevesinde ifade edilecek olursa kiliseler, camiler, mezhepler ve inanç grupları gibi yapılar birinci alan (yani kamusal alan); bu yapıların ötesindeki bireysel uygulamalar ise ikinci alan (yani özel alan) olarak ifade edilmektedir. *Üçüncü alan* ise dijital teknolojinin bu iki alanın birleşmesini mümkün kılan yeni bir medyalaşma alanını ifade etmektedir.² Evolvi; yeniden yorumladığı medyalaşma teorisini, ekolojik yaklaşımın kullandığı “çevre/environment” kavramı yerine Hoover’ın “üçüncü uzam/alan/mekan” olarak ifade ettiği kavram üzerine inşa etmekte ve bu bağlamda din olgusunu çevrimiçi ve çevrimdışı mekan ayrımı üzerinden ele almaktadır (2022). Esasında medyalaşma teorisyenleri; “mekan” kavramını hem maddi hem de zihinsel uygulamaların bir sonucu olarak gören Knott (2005) gibi kaynaklardan beslendiğinden, bu kavramı mental dünyayı dışarıda bırakan ve daha maddi bir anlam barındıran “çevre” kavramına tercih etmektedir (Evolvi, 2022, s. 10). Dolayımın tek bir mekan içinde değil, mekanlar arasında gerçekleşen karmaşık bir süreç olarak gören Evolvi, bu karmaşık mekan algısını “hiper-medyalaşma” olarak adlandırdığı bir örnek üzerinden açıklamaktadır: Covid döneminde İtalya’da bir kasaba olan Manerbio’nun Katolik rahibi, 2020 yılında Facebook üzerinden canlı bir yayın yapmıştı. Rahip pandemi nedeniyle hayatını kaybeden 150 kişi için bir anma töreni düzenlemiş; bu törende müminlerin oturduğu sıralara mumlar ve vefat edenlerin isimlerinin yazılı olduğu kağıt parçaları koymuştu. Evolvi, rahibin sohbet eder gibi yaptığı bu işlemi hiper-medyalaşma olarak adlandırmakta; ona göre bu durum, fiziksel mekanın teknoloji ve metaforik unsurlar tarafından aracılanmasını örneklemektedir. Burada “sanal ortam” yerine kullanılan “hiper-medyalaşma” kavramının, yeni mekan ve yeni süreci daha iyi yansıttığı düşünülmektedir (2022, ss. 19-22).

Medyalaşma teorisinin temsilcilerinden biri olan sosyolog-teolog Lynch, medyatikleşme teorisinin “dini şekillendiren fail bir güç olarak medya” argümanını, medyayı da şekillendiren daha geniş sosyal süreç ve yapıları tanımlamaması ve dini aktörlerin faillğine dikkat etmemesi yönünden eleştirmektedir. Ayrıca İskandinav seküler bağlamı için bu gözlemlerin makul olduğu, ancak dünyanın kalan diğer kültürel bağlamını açıklamakta yetersiz olduğunu ileri sürmektedir (2011, s. 205). Dinin medyatikleşmesi farklı coğrafyalarda farklı şekiller aldığı için bu sürecin bütünsel bir nitelikte olması beklenmez (Hoover, 2009, s. 133). Modern toplumda dinin giderek daha fazla medyatikleştiğini kabul etse de Meyer, bu teorisinin yaşanan karmaşık süreci yeterince iyi açıklamadığını düşünmektedir (2020, s. 6). Medyalaşma teorisi, medya teknolojilerinin dolayım ve iletişim tarzlarını kısıtladığını ve onlar üzerinde etkide bulunduğunu ileri sürse de ısrarla teknolojik determinizmden uzak olduklarını, aynı zamanda teknolojiyi dinin mutlak

hizmetkarı olarak görmediklerini belirtirler (Meyer, 2011, s. 28). Bu konuda bir yandan ekolojik yaklaşımdan diğer yandan da medyatikleşme yaklaşımından ayrılmaktadırlar.

Dolayımın ve dolaysızlığın birbirine karşıt değil, iç içe geçmiş olduğunu ifade eden medyalaşma teorisyenleri, medyayı sadece belirli modern teknolojiler olarak nitelemezler; aksine medyanın, insanları birbirine ve ilahi olana bağlayan içeriğin taşıyıcısı olarak görürler. (Meyer, 2011, ss. 26-27) Mesela resimli medya, sözde görünmez olanı görünür kılar; yok olduğu iddia edilen bir şeyleri şu ya da bu şekilde mevcut kılan dini tahayyül ve somutlaşmış görme pratiklerini düzene sokar ve sürdürür (Meyer & Stordalen, 2016, s. 3). Bu sayede din, daha büyük kitlelere yayılım gösterebilecektir. Çünkü dinin özü, aşkın olan ile insani olan arasındaki iletişime dayanmaktadır (Meyer, 2020, s. 13).

Görüldüğü üzere medya kavramı, teknolojik yönünden daha çok sosyolojik bir açıdan ele alınarak anlam genişlemesine uğramaktadır. Medyalaşma teorisine göre din, başta kutsal metinler olmak üzere çeşitli araçlar üzerinden anlaşılır. Bir iletişim aracı olan medya da dinin bu aracılanma ihtiyacına paralel bir şekilde dini daha anlaşılır kılma potansiyeline sahiptir. Ancak bu, dinin tamamen araç/medya tarafından şekillendirildiği anlamına gelmemektedir. Çünkü din; kurumlar ve bazı inanç sistemlerinden daha öte bir şeydir ve bununla eşitlenemez. Ancak aşkın olan, çeşitli bağlamlarda iletilmek için farklı şekiller alabilir. Bu bozulma değildir. Yani konuya medya bağlamından daha çok dinin bağlamından, otonomisinden ve aşkınlığından bakılmaktadır. Bu düşünceler aynı zamanda medyalaşma teorisinin, medyatikleşme teorisinden ayrıldığı en temel noktadır.

3. Derin Medyatikleşme Teorisi (Deep Mediatization Theory)

Medyatikleşme teorisi, özellikle medyalaşma teorisinden farklı olduklarının altını çizen Hjarvard, Lundby, Lövheim ve Hepp gibi isimler tarafından temsil edilen güncel teorilerden biridir. Medyalaşma olgusunun “derin” sıfatıyla ele alınması, önceki medyatikleşme teorisyenlerinin daha çok analog medya bağlamında ileri sürdüğü düşünceleri, dijital ortama uyarlayan Hepp’in “derin medyatikleşme” olarak adlandırdığı kavramsallaştırmaya dayanmaktadır.

Medyatikleşme teorisi, medyanın dini ve sosyal değişimdeki rolünü anlamada yeni bir bakış açısı olarak son on yılda geliştirilmiştir. Bu teori bir taraftan kitle iletişim araçlarının öbür yandan dijital ve etkileşimli medyanın her yere yayılım göstermesini anlama ihtiyacından doğmuştur (Livingstone, 2009, s. 5). Bu teori Hjarvard’ın 2008 yılındaki çalışmasıyla birlikte, dini değişimi analiz etmek üzere ilk defa din fenomenine uyarlandı. Ardından Lövheim, Lunby ve Hepp gibi isimler aracılığıyla İskandinav ve Alman düşünce dünyasında geliştirildi. Geç modern Kuzey-Batı Avrupa bağlamında ortaya konulan bu teori; medyayla temas eden din fenomeninde meydana gelen değişiklikleri hem yapısal düzeyde, yani toplumsal kurumlar olarak din ve medya arasındaki ilişki anlamında hem de belli dini organizasyonlarda görülen sosyal etkileşim düzeyinde analiz etmektedir (Lövheim & Hjarvard, 2019, s. 208).

3.1. “Medyalaşma”dan “Medyatikleşme”ye

Medyatikleşme teorisi medyalaşma kavramına karşı değildir. Nitekim medyatikleşme teorisyenleri bu tabiri sıklıkla kullanmakta ve kapsamlı bir medyatikleşme sürecini teknolojik dolayımın sürecinin üzerine inşa etmektedirler. Ancak medyatikleşme; iletişimin medya araçlarıyla dolayımlandığını temel olarak kabul etmekle beraber, iletişim fenomeninin tarihsel dönüşümünü ve bu dönüşümün diğer kültürel dönüşüm süreçleriyle olan ilişkisini anlamaya çalışarak medyalaşmadan ayrılır (Hepp, 2015, s. 76). Bu bağlamda bir çeşit “meta-süreç” (Krotz, 2014, s. 72) olarak adlandırılan medyatikleşme kavramı, dünyayı görme biçimimiz için adeta bir panorama sunar (Hepp, 2015, s. 87).

Medyalaşmanın belli bir ortamdaki araçlar vasıtasıyla spesifik iletişim ve etkileşim durumlarıyla ilgili olmasına karşın; medyatikleşme, sosyal kurumlardaki uzun soluklu değişimlerle

ilintili bir kavramdır. Yani sosyal kurumların iletişim üzerindeki kontrolü devam ettiği müddetçe, medyalaşma süreci kendi başına siyaset ve din gibi sosyal kurumlar üzerinde derin bir etkiye sahip olmayabilir. Oysa medyatikleşme süreci, medyanın toplumun her kesiminde artan önemi nedeniyle kültür ve toplumdaki etkileşim biçimleri ile sosyal kurumlar üzerindeki uzun soluklu değişim sürecini ifade etmektedir. Yani medyatikleşme, bir dereceye kadar diğer sosyal veya kültürel alanları medyanın mantığına dahil eden karşılıklı sosyal değişim sürecidir (Lundby, 2013, s. 197). Din söz konusu olduğunda, medya hem dini mesajların miktarı ve içeriği noktasında birtakım değişikliklere neden olur hem de daha önemlisi, medyadaki dini temsilleri dönüştürüp kurumsallaşmış dinlerin otoritesine meydan okur ve bu geleneksel otoritelerin yerine geçer. Burada bahsedilen medyatikleşme sürecinde din, sosyal ve kültürel bir etkinlik olarak medyatik bir temsile dönüşür (Hjarvard, 2008, ss. 6-7).

Bazı medyatikleşme teorisyenleri bu anlamda Berger ve Luckman'ın "gerçekliğin sosyal inşası" (Berger & Luckmann, 1991) yaklaşımından büyük oranda ilham almış görünmektedir (Couldry & Hepp, 2017; Krotz, 2014). Berger; yapı ve aktör arasında, yani toplum ve insan arasında dışsallaşma, nesnelleşme ve içselleşme olmak üzere üç aşamalı diyalektik bir süreçten bahsetmektedir. Dışsallaşma aşamasında toplum; insan tarafından üretilen, insana bağlı bir gerçekliktir. Toplum nesnelleşme aşamasına geldiğinde, şahsına münhasır bağımsız bir varlık alanı kazanır. Nihayet insan ürünü olan bu yapı, içselleşme aşamasında kendi üreticisine egemen olur ve bu aşamada insan artık toplumun, toplumsal süreç ve işleyişin bir ürünü haline gelir (Berger, 2015, s. 53). Berger'in bu kavramsallaştırması ışığında bakılacak olursa şayet; medyalaşma, toplumsal kurumların medya araçlarını belli amaçlar doğrultusunda birer "araç" olarak kullanımını ifade eden sosyal bir süreç olarak "dışsallaşma" kavramı çerçevesinden okunabilir. Burada medya araçları, kurumlara ve öznelere bağlı bir gerçeklik kazanmaktadır. Medyatikleşme ise medya araçlarının uzun bir zaman dilimine yayılmış toplumsal dönüşümlerin müsebbibi haline geldiği için, başlı başına bir varlık alanı kazanmakta ve medya araçları Berger'in tabiriyle kendilerini üreten toplumsal yapıya egemen olmaktadır. Toplum uzun süren bu aşamada artık medya mantığının, süreç ve işleyişinin ürünü haline gelmiştir (Hjarvard, 2014, s. 125).

3.2. Din, Medya ve Değişim

Medyatikleşme teorisyenleri medyanın dini mesajları ileten salt bir araç olmadığını; medyanın din üzerinde makro, mezo, mikro düzlemde ele alınabilecek bütünsel bir değişim ve dönüşüm sürecinin başlıca faili olduğu düşüncesini savunmaktadır (Hjarvard, 2011, s. 124; Lövheim & Hjarvard, 2019, s. 214; Lundby, 2017, s. 245). Medyatikleşme bazen geniş bir zaman dilimin kapsayan yavaş evrimsel bir değişim şeklinde de tecrübe edilebilir. Bu anlayış medyanın zaman içinde biriken etkisine ve diğer sosyal-kültürel alanlar üzerindeki farklı dönemlerde yaptığı farklı düzeydeki etkilere işaret etmektedir. Özellikle Lundby'nin Norveç'de kamusal din tarihi üzerine yaptığı çalışma böylesi bir değişim biçimini analiz etmektedir (2016). Dinin medyatikleşmesi, medya araçlarının birer dini örgüt ve birey haline gelerek dini anlamların ve deneyimlerin önde gelen üreticileri haline geldiğini ifade etmektedir. Medyatikleşme; makro düzlemde dini liderler ve örgütlerin dini semboller üzerindeki otoritesine meydan okur, aynı zamanda din hakkında konuşma yetkisine dair yeni koşulları beraberinde getirir (Lövheim & Hjarvard, 2019, ss. 216-217).

Medyatikleşme aslında sosyal değişime ilişkin iki temel sürecin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır: Birincisi, medyanın 20. yy boyunca daha otonom ve bağımsız olması, ikincisi ise medyanın diğer sosyal kurumlarla bütünleşmeye başlamasıdır. Medya burada dinin ne olduğunu ve dinin hangi bölümlerinin önemli kabul edildiğini tanımlama ve çerçeveleme gücünü üstlenir (Lövheim, 2014, s. 551). Bu durumda medyatikleşme süreci, yeni eylem biçimleri gerektiren belirli kırılmalar yoluyla ve sosyal aktörler ile kurumsal yapı arasında birikmiş gerilimlerin tam bir çatışmaya dönüştüğü belirli olaylar yoluyla görünür hale gelir. Örnek olarak Charlie Hebdo olayları ve 2006 karikatür krizi verilebilir (Lövheim & Hjarvard, 2019, s. 213). Aslında medya, böylesi olayların gidişatını önceden belirlemez; ancak süreç içerisinde çatışmaları çeşitli şekillerde

etkilemekte ve çatışmalı koşullarda başka amaçlara hizmet edebilmektedir. Medya tam da bu noktada, çatışmaları tırmandırdığı ve sorunları kalıplaştırdığı için eleştiri hedefi olmaktadır(Lövheim & Hjarvard, 2019, s. 214).

Medyatikleşme teorisine göre, ne din ne de medya kendi iç kurumsal mantıkları tarafından yönetilen ve kendi kendine yeten varlıklar olarak anlaşılabilir. Örneğin medyanın siyaset, din, aile ve eğitim sistemi gibi kurumlarla etkileşime girmesi, Kuzey Avrupa ülkelerinde Güney Avrupa ve ABD'den daha farklı bir kurumsallaşma tecrübesine yol açmıştır. Benzer şekilde din, kurumsal açıdan tek merkezli üniter bir yapıya sahip değildir. Daha ziyade din, aktörlerin dinin nasıl olması gerektiğine ilişkin anlayışları üzerinden sosyal olarak inşa edilmektedir (Lövheim & Hjarvard, 2019, s. 212).

Medyatikleşen din, belli bir dini müjdeyi vaad etmeyi amaçlamaz. Aksine izleyici ve kullanıcıların sosyal-bilişsel ve duygusal tercihlerine duyarlıdır. Bu yüzden istikrar üzerine kurulu din gibi bir sosyal kurum için medya, oldukça istikrarsız bir alandır (Hjarvard, 2011, s. 133). Bununla birlikte medyatikleşme teorisyenleri, sekülerleşme teorisyenlerinden ayrılarak, modernleşme sürecinde medya araçları vasıtasıyla kamusal alanın bir çeşit dini canlanma tecrübe ettiğini de ifade eder. Burada bahsedilen dini canlanma, kurumsal dinlerin güç kazanması anlamında bir canlanma değildir. Daha çok eğlence odaklı medyada geleneksel semboller, anlatılar ve pratiklerin bol miktarda kullanıldığı ve resmi dini kurumların otorite, kontrol biçimi, söylem ve çeşitli uygulamalarının dışındaki yeni dini formların çoğaldığı bir dini canlanma türünden bahsedilmektedir (Lövheim, 2014, s. 548).

3.3. Din Neden Medyatikleşir?

Dinin medyatikleşmesi, takipçilerini koruma refleksinden kaynaklanmaktadır. Ancak toplumsal yapının medyatikleşmesi, dine ilişkin birtakım meydan okumalar içermektedir. Bu bağlamda medyatikleşme süreci tek tip bir dindar olma şeklini değişikliğe uğratmış, bunun yerine birden fazla dindarlık ya da inanır olma biçiminin ortaya çıkmasına zemin olmuştur. Bu süreç elbette eski ve yeni dindarlık formları arasında belli gerilimler yaşanmasına neden olmaktadır (Martino, 2022, s. 215).

Katolik Kilisesi'nin medya profilini yükseltme ve kutsal törenleri kitle iletişim araçları üzerinden yeniden şekillendiren uygulamalara ağırlık verme çabaları, Papa'nın neredeyse bir medya ünlüsü gibi gösterilmesi ya da küreselleşmeye bir tepki olarak her geçen gün takipçi sayısı artan mistik ve radikal dini eğilimlerin medyada temsil edilme biçimleri, dinin medyatikleşmesini örneklemektedir. Resmi dini kurumlar bu çabalarla, iletişim araçları üzerinden dini bir marka yaratmayı amaçlamaktadır (Hepp, 2015, ss. 180-182). Medya bu süreçte, popüler kültür içinde dini semboller ve uygulamaları yeniden üretirken modern dünyayı çeşitli şekillerde yeniden büyülemeye hizmet edebilir. Ancak uzun vadede bu durum, medyatikleşme sürecinin toplumsal sekülerleşme sürecinin bir parçası olduğu gerçeğini değiştirmemektedir (Hjarvard, 2011, ss. 131-132). Yani kurumsal dinler bir otorite olma ya da dini bir marka olmak için medya araçlarını ne denli kullanırlarsa kullansın, sekülerleşme ve medyatikleşme süreci dinlerin aleyhine işlemeye devam etmektedir.

3.4. Din Nasıl medyatikleşir?

Medyanın din üzerindeki etkileri çok çeşitli aynı zamanda birbiriyle çelişir nitelikte olduğundan, bu soru teorisyenler tarafından farklı perspektiflerden cevaplanmaktadır. Örneğin bu noktada Meyrowitz'in üçlü medya metaforundan beslenen Hjarvard; kanal, dil ve çevre olarak tüm medyanın din üzerindeki medyatikleşme sürecinin başlıca sorumlusu olduğunu ifade etmektedir (2008, s. 6). Bir iletişim kanalı olarak medya büyüsel, mistik ve dini unsurların yayılım kaynağı olmakta; bir dil işlevi gören medya, popüler kültürün türüne göre dini tahayyül şekillendirmekte ve bir ortam olarak medya, kurumsal dinlerin sosyal işlevlerinin çoğunu devralarak insanların ihtiyaç duyduğu ahlaki, manevi ve topluluk duygusu temin etmektedir (Hjarvard, 2008, s. 19). Bu

bağlamda medyatikleşme sürecinde din, büyük oranda medya mantığı tarafından kuşatılmakta ve özellikle bir iletişim kanalı olan medya “banal din” şeklinde dini düşüncelerin birincil kaynağı haline gelmektedir. Hjarvard’ın bu kavramı büyük oranda Billig’in “banal milliyetçilik” (1995, s. 37) adlandırmasından esinlenmiştir. Banal dini temsiller; birtakım halk inanışları, kurumsal dinin bazı unsurları ve dinin dolaylı birtakım unsurlarını içeren bir kavram olarak ileri sürülmüştür. “Banal” tabiri burada daha çok din hakkındaki birçok fikrin doğal ve sıradan bir karaktere sahip olduğuna dikkat çekmek üzere kullanılmıştır. Medyatikleşme süreci, banal din ve kurumsal din temsilleri arasındaki güç ilişkilerinin banal din lehine dönüştüğünü ifade etmektedir (Hjarvard, 2008, s. 9).

Medyatikleşme teorisyenlerinden biri olan Lundby’ya göre, medya tarafından beslenen din üç farklı kamusal alanda (Three Sphere) temsil edilir: gazetecilik alanı, kültür alanı ve dini medya alanı. Bunlardan gazetecilik alanı din olgusunu gazeteciliğin bağlı olduğu seküler normlar çerçevesinden ele alır. Gazetecilik alanında din; yayıncılık ilkeleri ve terimleri doğrultusunda gösterilmeye değer bulunan dini unsurların seçilmesi suretiyle herhangi bir haber gibi ele alınır ve temsil edilir (2017, s. 252).

İkinci alan olan kültürel alandaki aktörler, kendilerini dinden beslenen bir kurgusalılık ve eğlence medyası içerisinde bulur. Din; popüler kültür unsurları içerisinde -dergilerde, romanlarda, televizyon dizilerinde ve film endüstrisinde- doğaüstü ve seküler unsurlarla sürekli sentezlenir. Bu Hjarvard’ın banal din olarak adlandırdığı gerçeklikle örtüşmektedir. Bununla birlikte kültürel alan kapsamında popüler medyadaki dini referanslar genelde doğrudan değil, dolaylı ve özellikle çatışmayı besleyen alaycı bir dil ile sunulmaktadır (Lundby, 2017, ss. 256-257).

Üçüncü alan olan dini medya alanı ise, belirli bir dini içerik tüketicisine yönelik oluşturulan dini nitelikli kitap, dergi, gazete, tv ve radyo programı, sosyal medya platformları ve web siteleri gibi sayısız medya araçlarını kapsamaktadır (Lundby, 2017, s. 242). Bu Hjarvard’ın “dini medya” olarak ifade ettiği geçekliğe karşılık gelmektedir (2012, s. 28). Dini medya alanı, modern toplumdaki seküler değerleri ve normları sorgulayan karşıt bir kamusal alan oluşturmaktadır (Lövheim & Axner, 2014, s. 47). Kamusal dinin bu üç alanda ve medyatikleşme süreci içerisinde geçirdiği dönüşüm kurumsallaşma kavramı etrafında incelenmektedir. Yani medyatikleşme, medyanın diğer kurumlar içinde artan etkisi nedeniyle zamanla temel dönüşümlere yol açan aşamalı değişimleri ifade etmektedir (Lundby, 2017, ss. 257-259).

Ancak Lundby’ın dinin medyatikleşmesi kapsamındaki ifade ettiği bu üç alan arasındaki ayrım, bazı durumlarda bulanıklaştırmaktadır. Örneğin kişisel dijital medya ve vatandaş gazeteciliği gibi yeni gelişmelerle birlikte, bireylerin söz konusu üç alandaki tartışmalara ve kültürel alışverişlere katılması mümkün hale gelmiştir (2017, s. 260). Bu bağlamda gerek Hjarvard’ın gerekse Lundby’ın ifade ettiği tasnifleri, sınırları kesin tasnifler olarak düşünmemek teorisinin temel değişim mantalitesiyle de uygunluk arz etmektedir.

Bir diğer medyatikleşme teorisyeni olan Lövheim; dinin medyatikleşmesini “kesişen kimlikler” (2004) bağlamında, özellikle gençlik ve cinsiyet teması çerçevesinde ele almaktadır. Lövheim cinsiyet olgusunu medya, din ve kültür üçgenindeki kör nokta olarak incelemekte; ona göre kültür bağlamında şekillenen feminist medya çalışmaları, toplumsal cinsiyetin inşasında birey ve grup düzleminde bir özneleşmeye odaklanmakta ve böylece yeni bir paradigmayı haber vermektedir (2013b, s. 64). Bugün artık tek tip olmayan öznelere, farklı güç ve özneleşme imkanı sunan ve kesişen söylemlerden oluşan bu yeni paradigma, cinsiyet ve cinselliğin medyada temsil edildiği karmaşık ve paradoksal bağlam içerisinde özneleşme ve iktidar sorununun nasıl ele alınacağını sorunsallaştırmaktadır (Lövheim, 2013b, s. 65). Lövheim burada medyanın özneleşme, cinsiyet ve iktidar söylemi üzerindeki etkisini dinden bağımsız olarak ele almaz. Ona göre medya; dini temalarla yakın bir ilişki içerisinde olan cinsiyet söylemini farklı şekillerde dolayımaktadır. Bu dolayımın, yeni medya üzerinde çeşitlilik gösteren İslam ve kadın hakkındaki gerilimli temsillerde; Evanjelik Hıristiyanlar arasında popüler kültür ve dini medya araçlarıyla dolayımlanan cinsiyet söylemlerinde ya da bazı modern film ve dizilerde bulunan (Matrix’teki Trinity karakteri

gibi) kadın özneler, cinsellik ve maneviyat arasındaki belirsiz bağlantılarda görmek mümkündür (2013b, s. 66).

Toplumsal cinsiyet, medya metinlerinin üretimini, medya ve popüler kültürde dolaşan dini semboller ve bu metinlerin kullanımlarını derinden etkiler. Medyadaki cinsiyete ilişkin temsiller ise sadece dinle ilgili değil; cinsiyet, din, güç ve baskı gibi kavramlar üzerinden karmaşık bir sürecin parçası olarak ele alınır (Lövheim, 2013a, s. 17). Lövheim'e göre sosyo-kültürel bağlamda meydana gelen değişimler sadece medya sahasında değil, din sahasında da üstesinden gelinmesi gereken zorluklara yol açtı. Bu süreçte özellikle resmi dinin aksine gizli olarak kabul edilen, resmi olmayan din biçimleri kamusal alanda güçlü bir hale geldi (2013c, s. 376). Ancak genel anlamda eleştirel bir tutumu benimseyen Lövheim'in İslam bağlamında kadın temsillerini ele alırken; baskı ve peçe kelimelerini sık sık yan yana kullanması ve bu yönüyle egemen düşünce paralelinde bir söylem üretmesi, savunduğu liberal değerlerle çatışıyor görünmektedir.

Son olarak Alman kültür ikliminde yetişen medyatikleşme teorisyeni Andreas Hepp, kendisinden önceki medyatikleşme teorisyenlerinin argümanlarından süzülen derin bir medyatikleşme fikrini savunarak teoriyi daha "derin"e taşımıştır. Hepp'in "derin medyatikleşme" olarak adlandırdığı bu perpektif, geleneksel medyatikleşme sürecinin dijital algoritmalar tarafından otomatize edilmesine dikkat çekerek, teoriyi istatistiki bir bağlamda yeniden okumaktadır (2020, ss. 6-7). Yani derin medyatikleşme; medyatikleşme sürecinde algoritmaların, verilerin ve yapay zekanın analizinin sosyal dünyayı anlamlandırabilmek için çok önemli hale geldiğini vurgulayan bir üst aşamasıdır. Öte yandan Hepp, sürecin çok yönlü oluşuna dikkat çekerek, medyatikleşme teorisinin tamamlanmış bir kuram olmadığını ve ampirik veriye dayanarak, sürekli yeniden kuramsallaştırılması gerektiğini ifade eden dinamik bir bakış açısı sunmaktadır (2015, s. 211).

3.5. Medyatikleşmeye Yapılan Eleştiriler

Medyatikleşme teorisine temel iki eleştiri yapılmaktadır. Medyatikleşme teorisi, öncelikle Meyer gibi teoloji ve antropoloji alanında çalışanlar tarafından dinin etki gücünü zayıflatma; banal din şeklindeki adlandırmalar dolayısıyla, dini meşruiyet eksikliğiyle niteleme ve dini aktörlerin medya ile karşılaşması durumunda faillik rollerini gözden kaçırdığı gerekçeleriyle eleştirilmiştir (Lövheim & Hjarvard, 2019, s. 210). Medyatikleşme teorisyenleri ise mevcut süreci tanımlamak için kullandıkları "banal" ifadesini, dinin önemsizliğini göstermekten ziyade, içerdiği dini anlamların büyük dini kurumlar ve onlara ait metinlerden bağımsız olarak ve fark edilmeden dolaşıma girmesinden dolayı kullandıklarını belirtmektedir (Hjarvard, 2008, ss. 8-9).

İkinci olarak ise; seküler niteliği belirgin olan İskandinav sosyal bağlamında üretilen bu teori, temel argümanlarının başka bağlamlarda geçerli olmayacağı yönünde eleştirilmiştir (Lynch, 2011, s. 206). Medyada temsil edilen dinsel, gerçekten de İskandinav medyası bağlamında, güçlü bir otoriteye sahip değildir. Üstelik bu medya araçları üzerinden düşüncelerini beyan eden din temsilcileri de bilim, hümanizm, özgürlük ve eşitlik değerlerine atıfta bulunmakta ve daha çok seküler argümanları kullanmaktadır. Medyatikleşme teorisyenleri bu eleştiriye hak vererek, Batı dışı toplumlarda sadece medyatikleşme sürecinin egemen olmadığını ifade etmektedir. Yani bir taraftan dolaylanma öbür taraftan medya mantığı tarafından şekillendirilmekten ibaret olan medyatikleşme formlarının aynı anda bulunduğu karmaşık bir sosyal bağlam olduğunu ifade ederek eleştirileri dikkate almaktadır (Lövheim & Hjarvard, 2019, ss. 217-218).

4. RSST: Müzakere Teorisi (Negotiation Theory) ya da Ağa Bağlı Teoloji (Networked Theology)

Müzakere teorisi ya da ağa bağlı teoloji Campbell, Garner ve Hutching gibi isimler tarafından temsil edilmektedir.

Müzakere teorisyenleri, ağa bağlı dijital dinlerin doğasına uygun alternatif bir teoloji önermektedir. Yapay bir düzlemde ilahi olanın yeniden inşa ve temsil edilmesinden doğan bu

teoloji, geçmişe has kesinliklerden sıyrılmayı ve yenilenmeyi ön plana çıkarmayı öneren bir çeşit “doğal olmayan teoloji”dir (Gere, 2018, s. 15). Bu teorisyenlerden biri olan Campbell; müzakere temelli bu yaklaşımı, “Religious-Social Shaping of Technology” ifadesini kısaltarak RSST şeklinde adlandırmaktadır. RSST; bireyler ve gruplar tarafından tercih edilen dijital teknolojinin, birey ve grupların dünya görüşleri, inanç sistemleri ve daha geniş sosyal unsurlar tarafından belirlendiğini ve şekillendiğini ifade etmektedir (2016, s. 20).

Campbell (2010b, ss. 57-62) dini birey ve toplulukların yeni medya formlarıyla ilgili seçimlerinde yaptıkları müzakere sürecini doğru anlamak için dört aşamalı bir çerçeve çizmektedir:

1. Dini cemaat, dini otorite ve dini metin bağlamında topluluğun tarihini ve geleneğini incelemek
2. Grubun hangi temel değerlerinin medya hakkındaki inançlarını etkileyebileceğini belirlemek
3. Dini topluluğun teknolojinin hangi yönlerini doğrudan kabul ettiğini, hangilerini reddettiğini ve hangilerini müzakere ederek bünyesine kattığını tespit etmek
4. Geniş bağlamda topluluğun dini kimliğini temsil eden teknoloji kullanımını meşrulaştırmak üzere oluşturduğu çerçeve söylemi tespit etmek

Bu yaklaşım dini toplulukların topluluk pratiklerini çevrimiçi ortama uyarlamasını ve grupların dini otorite ve kimlik üzerine uzun süreden beri devam eden mücadelesini açıklama çabasıdır. Bu yüzden belli bir teknolojinin dini topluluklar tarafından benimsenmesini, topluluğun o teknolojiyi şekillendirme ve çerçeveleme yeteneğine dayandırmaktadır.

Medyalaşma ve medyatikleşme teorilerinin ileri sürdüğü argümanları ele alan Campbell, bu teorilerle birlikte kendi teorisinin farklı durumları açıklamaya yönelik farklı işlevlere sahip olduğunu belirtmektedir. Ona göre dijital medya ve din arasındaki rekabete odaklanan medyatikleşme teorisi büyük kurumsal yapıların analizinde; RSST sınırları birbirinden ayrılmış küçük dini topluluklar üzerinde; medyalaşma ise medyaya bağlanan bireylerde oluşan dini anlamı tespit etmede kullanışlıdır (2016, s. 21).

Diğer teoriler arasında özellikle medyalaşma teorisyenleri Campbell’a sıklıkla atıfta bulunur. Çünkü Campbell din olgusunun sürekli bir medya tazyiki altında bulunduğunu ileri sürmez. Aksine o, teknolojinin sağladığı olanaklar üzerinde durarak dini yapılar arasında bu teknolojileri kabul eden Evanjelistler gibi örneklerin mevcut olduğunu, Ultra-Ortodoks Yahudiler örneğinden hareketle kasıtlı olarak kullanılmayan ve reddedilen birtakım medya teknolojilerinin mevcut olduğunu ifade etmektedir (2010b, ss. 115-119). Üçüncü olarak ise Second Life’teki “resmi” bir Anglikan Katedral örneği üzerinden, dini ihtiyaçların giderilmesi amacıyla teknolojiyi şekillendiren yenilik ve yeniden düzenleme eğiliminin olduğunu ifade etmektedir (Campbell, 2010b, s. 136). Özetle, din-medya ilişkisinde kabul etme, reddetme ve yeniden düzenleme olmak üzere üç eğilimden bahseden Campbell böylesi örnekler üzerinden “internetin nasıl spiritüalize edildiğini” (2005) göstermeye çalışmaktadır.

Verilen örneklerin her biri dinin edilgen değil, seçici bir fail olduğu imasını taşımakta olduğundan, genelde medyalaşma teorisyenleri tarafından olumlu karşılanmaktadır. Ancak yine de Campbell’ın teorisi, medyalaşma teorisinden ayrı bir teorik perspektif sunmaktadır. Bir sosyolog olan Campbell’ın, Garner gibi teologlarla yakın temas içinde olması, ortaya koyduğu medya teorisinde din olgusunun failliğini öne çıkarmaya ve ardından medya ile bir müzakereye sokulmasına yol açmıştır (2016, s. 115). Şunu belirtmek gerekir ki bir müzakereci olan ve orta yol izleyen Campbell, zaman zaman ibreyi din lehine çevirerek müzakeresine yanlılık kazandırmışsa da hiçbir zaman medyanın failliğini ifade edecek bir tutum içinde olmamıştır. Yani medyatikleşme teorisinde dinin medya tarafından sürekli bir biçimlendirilme halinde olduğuna ilişkin anlayış,

Campbell'da bir çeşit şekillendirmenin gerçekleştiği, ancak bunun dinin izin verdiği ölçüde bir şekillendirme olduğu biçiminde ifade edilmektedir.

Müzakare teorisyenlerinden biri olan Garner ise; teknolojinin baskı aracı olarak kullanılmaya müsait olduğu uyarısını yapmak kaydıyla, Hıristiyan teolojisinin internet teknolojisiyle birlikte nasıl daha iyi yaşanabileceğine dair genel anlamda iyimser bir yönelişi olduğunu belirtmektedir (2022, s. 266). Garner teoloji-teknoloji etkileşimini olumlu bir perspektiften ele almasına karşın, bu ilişkinin hassasiyetinden dolayı sık sık dikkatli olmayı salık vermekte ve bu yüzden teknolojiye ilişkin tek bir sabit tanım vermek istememektedir. Onun çoklu perspektife dayalı tanımına göre teknoloji; yerine göre bir özgürleştirme aracı, baskı aracı ya da herhangi bir değer taşımayan nötr bir araç olabilir (2022, ss. 268-270).

Garner bu nedenle, teoloji için dijital teknoloji ve dijital kültürle diyalog içerisinde, entegre çerçeveler geliştirme girişimlerini önermektedir. Ona göre dijital bağlam ve deneyimlerle ilişki kurmanın derin, yansıtıcı ve tutarlı yollarını aramamız gerekir. Garner burada bütünleştirici bir dijital teolojiye duyulan ihtiyaçtan bahsetmektedir. Bu ihtiyacın giderilmesine yönelik ise; sistematik teoloji ile pratik teolojinin önemli konularını bütünleştiren mesela “dijital umut teolojisi” gibi bir tema çerçevesinde, dijital bağlamla diyaloga girilmesi gerektiğini önermektedir. Teoloji ancak o zaman teknolojik failliğin insanları marjinalleştirmesine ve umutsuzluğa düşürmesinin alternatifi olabilir (2020, ss. 6-7).

Garner burada Campbell ile birlikte geliştirdiği “ağa bağlı teoloji” (2016, s. 2) kavramına başvurmakta; insanları, fikirleri ve bilgiyi bağlayan ağların teoloji için bir fırsat olma ihtimalini göz önünde bulundurmaktadır. Dijital medya süreçlerinin geleneksel dini otorite üzerindeki olumsuz etkilerine ilişkin tartışmayı gündemine alan Garner, ilginç bir şekilde hiyerarşik otorite yapılarının alternatifi olarak boy gösteren “merkezsiz otoritenin”, teolojik bilgi paylaşımını ve işbirliğini artıracak bir fırsat olarak görülebileceğini ifade etmektedir (2022, s. 274). Benzer bir düşünce Friesen tarafından dile getirilmektedir. Ona göre Kilise gerçekten yeni nesil inanırlar ve onların müstakbel liderlerinin manevi ihtiyaçlarını tatmin etmekte başarısız olmuştur. Hiyerarşi ve bireyciliğe takıntılı olmanın zorunlu sonucu olan bu problem ise, ancak yeni ağ paradigmasının sunacağı bütünsel Hıristiyanlık anlayışı sayesinde çözülebilir (2009, ss. 147-155). Yani dijitalleşmenin getireceği hiyerarşik olmayan otorite, dijitalleşme üzerine çalışan Hıristiyan teologlar tarafından olumlanmakta ve yeni bir fırsat olarak değerlendirilmektedir.

Örneğin kutsal mekanın sanal ortamda temsil edilme biçimlerini ele aldığı uygulamalı çalışmasında Hutchings, Tanrısal olanla karşılaşmayı mümkün hale getiren mistik bir hayal gücünün görsel yansıması olarak gördüğü sanal mimariyi, tanrısal olana hizmet edebilecek bir alternatif olarak değerlendirir (Gelfgren & Hutchings, 2014, s. 71). Hutchings'in bahsettiği bu sanal bölgeler, yerleşik dini otorite kontrolünün ötesinde, daha farklı prensiplere göre işler. Bu yüzden kullanıcılarına kendi topluluklarının sosyal yapısını yeniden gözden geçirmelerini sağlayacak yeni fırsatlar sunarlar. Hutchings'in burada tam olarak keşfetmek istediği şey; dini inanç ve pratiklerin tartışmaya açılıp, geleneksel kurumların zayıfladığı bir dönemde, böylesi özgürleşme potansiyeline verilen birbirinden farklı dini tepkilerdir. Ona göre genelde sıradan dini inanırlar bu sürece çabuk adapte olmakta; öte yandan platformdan hoşlanmadığı halde sırf Hıristiyanlığa davet etmek için bir şekilde bu ortama dahil olanlar da bulunmaktadır. Hutchings yine de medyanın bu platforma duyduğu ilginin sönmesiyle beraber, platformun geleceğe yönelik hızlı büyüme beklentisinin değişme olasılığını da göz önünde bulundurmuştur (Gelfgren & Hutchings, 2014, ss. 59-61).

Dijital medya bağlamında Hıristiyan teolojisini ele alan pek çok çalışmanın vurguladığı ortak şey, ağlar aracılığıyla kadim hakikatin yeniden keşfedilmesidir. (Hutchings, 2012, s. 10). Bu konudaki eğilim genel anlamda olumludur. Ağa bağlı yeni bir teolojiyi önerenler, kutsal metinlerin elektronik cihazlarda okunmasını sağlayan uygulamalar gibi sıradan örnekler veya özel web siteleri aracılığıyla insanların yas tutmasına imkan sağlayan QR kodlu mezarlar gibi daha uç örnekler

üzerinden, internetin dini sembolleri somutlaştırmasını önemli ve işlevsel bulmaktadır (Morgan, 2016).

Dijitalleşme-din ilişkisi üzerine inşa edilen temel dört teorik perspektifi bütünsel bir şekilde ifade etmek gerekirse ortaya şöyle bir tablo çıkmaktadır:

Tablo 2. Dijitalleşme-Din Teorilerinin Temel Argümanları

Medya Ekolojisi Teorisi	Medyatikleşme Teorisi	Medyalaşma Teorisi	Müzakere Teorisi
Din edilegendir.	Din edilegendir.	Din etkendir.	Dikkatli olursa din etkendir.
Ortam belirleyici bir araçtır.	Süreç belirleyicidir.	Ortam sadece bir araçtır.	Ortam sadece bir araçtır.
Yeni değerler yıkıcıdır.	Değerler sürekli dönüşür.	Yeni değerler bir fırsattır.	Yeni değerlerin olumlu ve olumsuz yanları vardır.
Dine dayalı eleştirel bir tutum vardır.	Toplumsal yapıya dayalı eleştirel bir tutum vardır.	Süreç olumlanır.	Süreç şartlı olumlanır.

Dijitalleşme ve din ilişkisini birbirinden farklı bağlamlarda ve birbirinden ayrı perspektiflerle işleyen tüm bu çalışmalara toplu halde bakıldığında, çevrimiçi ve çevrimdışı olarak birbirinden kati surette ayrılmış bir din fenomeninden ziyade, “onlife” (Floridi, 2015, s. 33) olarak ifade edilen bir gerçeklikle karşı karşıya olunduğu görülmektedir. Yani yeni düzlemde insan, makine ve doğa arasında var olan ayrımın ve gerçeklik-sanallık arasında var olduğu kabul edilen geleneksel sınırların bulanıklaştığı yeni bir sosyal gerçeklik inşa edilmektedir.

5. Diğer Yaklaşımlar

Dijitalleşme teorisyenleri birbirlerinin çalışmalarından etkilenmekle birlikte, diğerlerinden farklılaştıkları hususların neler olduğunu da oldukça net bir şekilde ifade etmektedir. Bu kategoride ele alınan çalışmalar; diğer dijitalleşme teorileriyle ilişkili olmasına rağmen, temel argümanları itibarıyla herhangi birine dahil edilemeyen dijitalleşme-din bağlamındaki küçük ölçekli yaklaşımlardan oluşmaktadır.

5.1. Çevrimiçi Din-Din Çevrimiçi (Online Religion-Religion Online)

Medya-din alanındaki ikinci dalga çalışmalarda daha çok kategoriler ve kavramsallaştırmalar göze çarpmaktadır. Bunlar arasında Helland’ın ilk çalışmalarında görülen “çevrimiçi din” ve “din çevrimiçi” kavramları; daha sonraki çalışmalarında ise “dijital din” (digital religion) ve “sanal din” (virtual religion) gibi kavramlar dikkat çekmektedir (2014). Çevrimiçi din ve din çevrimiçi kavramları; esasında bir dinin internet ortamında temsil edilme biçimine dayalıdır. Şayet din internet ortamıyla yüksek düzeyde bir etkileşim içerisindeyse ve dini pratikler bu ortamın mantığı tarafından şekillendiriliyorsa çevrimiçi bir dinden; internet ortamı sadece dini bilgiyi temin eden bir araç olarak kullanılıyorsa din çevrimiçi durumundan bahsedilmektedir (Helland, 2005, s. 12). Öte yandan teknolojik gelişmeler paralelinde güncellenen bir kavram olarak dijital din; dolaylı olarak modern toplumun, modern dini inançlar ve pratiklerle iç içe geçmesini ifade etmektedir. Dinle ilişkilendirilen toplumsal ve kültürel bileşenlerin dijital toplumla ilişkili tüm unsurlarla harmanlanmasını ifade eden bu kavram, dijital ortamda herhangi bir dini inanca sahip olmaktan daha fazlasını ifade etmektedir (Helland, 2016, s. 177).

Öte yandan Helland’ın perspektifiyle paralel söylemler üreten Bunt, çalışmalarını özellikle “online dini ortam” olarak ifade ettiği platformlarda temsil edilen İslami çevrelerle sınırlandırmıştır. Bunt; çalışmalarında bilgisayar aracılı iletişim biçimleri dolayısıyla sanallaşan İslamcılığa (2000), çevrimiçi fetvalara, cihat gibi dini pratiklerin e-cihada dönüşmesine ve siber

İslami çevrelerin yaşadığı otorite kaymalarına merceğini çevirmektedir (Bunt, 2003). Helland'ın kuramsal çerçevesi üzerine çalışmalarını inşa eden Haberli ise kurumsallaşmış üç dinin internet ortamındaki temsil edilme biçimlerini analiz ederek, literatüre “sanal dini cemaat” ve “sanal ritüel” gibi kavramlar kazandırmıştır (2014, s. 92,102).

5.2. Din ve Bilgisayar Oyunu

Modern video oyunları son zamanlarda yoğun bir şekilde dini temalarla kodlanmaktadır. Şintoizm'den ilham alan Japon video oyunu “Okami”den uluslararası düzlemde popülerliğe sahip olan “Legend of Zelda” ve “Halo” oyun serilerine kadar birçok video oyunu, anlatısını inşa etmek için dini temalara ve sembollere başvurmaktadır. Filmlerdeki pasif izleyicinin aksine, video oyunlarındaki oyuncu; anlatının aktif katılımcısı olma imkanı yakalamakta (Hansen, 2010, s. 33) ve simülasyon da olsa bir gerçeklik hazzı elde etmektedir (Callaway, 2010, s. 77). Bireysel kullanım amaçlarının yanı sıra dinler de çeşitli amaçlar perspektifinde video oyunlarını kullanmaktadır. Örneğin Evanjeliklerin geliştirdiği Left Behind: Eternal Forces, Yahudilerin geliştirdiği Shiva: A Rabbanical Adventure of Mourning and Mystery ve Müslümanların geliştirdiği Abu Isa's Arabic Adventures adlı video oyunları, dini yayma ve eğitim verme amacıyla birer araç olarak kullanılanlardan sadece birkaçıdır. Böylesi dini içerikli oyunlarda salt eğlenme amacı görülmez. Aksine bu oyunlara, dini eğitim verme amacının yanı sıra kimi zaman dini-siyasi gündemi desteklemek ve küresel ümmet anlayışına dair yeni bir perspektif sunmak gibi misyonlar da yüklenmektedir (Campbell, 2010a, s. 64).

Konuyu video oyunu oynayanlar perspektifinden ele alan çalışmalara bakıldığında ise birbirine zıt iki tutumla karşı karşıya kalınmaktadır. Bunlardan biri olan Cengiz'in sembolik etkileşimci perspektiften yararlanan saha araştırmasında, kendisini hem “dindar” hem de “oyuncu” (gamer) olarak tanımlayan bireylerin oyun oynama edimini meşrulaştırmadığı ve yararsız gördüğü bulgulanmıştır (2020, s. 111). Özellikle şiddet ve cinsellik unsurlarını dini temalarla harmanlayan oyun dünyası hakkındaki böylesi genel bir olumsuz kanağe rağmen; paradoksal bir biçimde, bu sahayı ilgi çekici bulan araştırmacılar da bulunmaktadır. Onlara göre oyunlardaki bu olumsuz temalara rağmen, gerçek dünyada gençlerdeki şiddet unsurlarında ve genç hamileliklerinde aynı zamanda bir düşüş vardır (Detweiler, 2010, s. 16). Çünkü sanal dünyada temel içgüdülerin kanalize edilmiş olması ya da deşarj edilmesi, bu güdülerin gerçek hayata yansımada adeta bir set işlevi görmektedir.

5.3. Sibermezhepçilik (Sybersectarianism) ya da Siyasal Eğilimler

Alandaki bazı araştırmacılar, siber uzayda din fenomenini siyasi, politik ve hukuk bağlamında incelemektedir. Bu teorisyenlerden biri olan Patricia Thornton; özellikle Asya'daki politik-dini hareketler üzerindeki gözlemlerinden yola çıkarak, sibermezhepçilik nosyonunu geliştirmiştir. Sibermezhepçilik; 80'ler ve 90'ların dini-politik baskılarının ardından, dini ve manevi kuruluşların elektronik araçlar yoluyla örgütlenmesi sonucu ortaya çıkan liberal yeni sosyo-politik bağlamı ifade etmektedir. Sibermezheplerin genel özelliklerine bakıldığında, bir dizi ortak dini metin ve uygulama biçimini benimseyen, genelde karizmatik bir lidere bağlılık duyan, büyük oranda anonim ve nispeten gizli yapılanmalar oldukları görülmektedir (2010, ss. 216-217).

Bu durumun Çin politik bağlamı dışında da geçerli olduğunu söylemek mümkündür. Özellikle Orta Doğu ve Hint alt kıtasında secterianist pek çok İslami grubun, farklı gruplara ve mezheplere karşı ideolojilerini savunmak amacıyla internet kullandıkları görülmektedir (Hidayatullah, 2017, s. 145). Bazı bağlamlarda nefret söylemini besleme aracı olarak kullanılan internet araçları, başka bazı bağlamlarda ise baskılanmış dini kimliklerin politik iradeye karşı seslerini yükseltmelerini sağlayan bir özgürleşme işlevi görmektedir. Son zamanlarda özellikle sosyal medya aracılığıyla sürdürülen Occupy Faith ve Arap Baharı gibi örnekler üzerinden, böylesi din temalı internet aktivizmini inceleyen pek çok çalışma yapılmaktadır (Gunning & Baron, 2014; Tufekci, 2017).

5.4. Dijitalleşme ve Dini Benlik Sunumu

Goffman'ın benlik sunumu nosyonundan beslenen bazı sosyologlar, elektronik araçlar vasıtasıyla benliğin yeniden sunulma biçimlerine odaklanmışlardır. Bunlardan biri olan N. Thumim, medyalaşma kavramından yola çıkarak dijital kültür ortamında benliğin sunulma biçimlerini araştırmıştır (2012). Bu çalışma, dijitalleşme bağlamında benliğin temsil edilme biçimlerine odaklanan ilk çalışma olması açısından oldukça önemlidir. Ancak bu çalışmada dini nitelikli benliğin dijital ortamda sunulma biçimlerine dair herhangi bir ifade bulunmamaktadır.

Bunun yanı sıra doğrudan yeni medyadaki dini temsil biçimlerine odaklanan ve çalışmalarını bu ana tema üzerine kuran Afrikalı sosyolog Faimau'nun ve dilbilimci Azami'nin çalışmaları bu konuda ilgi çekmektedir. Faimau, dini benliğin internet üzerinde yeniden sunulması olgusunu, dinin dünyada hala var olduğu ve sosyal yaşamda oldukça büyük bir alanı kaplamaya devam ettiği şeklinde olumlu bir şekilde ele almaktadır. Ona göre din işlerine katılmanın bir tık mesafesinde olduğu bu yeni uzamda, dini benliğin farklı yollarla sunulması, din için bir fırsat olarak değerlendirilebilir (2007, s. 14). Akademide medya-din ilişkisine dair yeni bir yaklaşıma ihtiyaç duyulduğunu ifade eden Azami ise medyadaki dini temsilleri daha çok eleştirel bir düzlemde ele almaktadır. İbrahimi dinlerin medyada temsil edilme biçimlerini İngiliz toplumu özelinde inceleyen Azami'ye göre medya, Hıristiyanlığı genelde "kadın piskoposlar" ve "gay evlilikler" üzerinden; Yahudiliği dini doktrinlerinden daha çok Yahudi bireyler üzerinden; İslam'ı ise genelde "terörizm", "kadın-erkek ayrımı" ve "kadının giyim şekli" gibi konular üzerinden gündem yapmaktadır (2016, s. 8). Üç dinin medyadaki temsil düzeyini kendi aralarında karşılaştırdığında ise medyadaki İslam temsillerinin orantısız bir biçimde daha fazla olduğunu belirtmektedir. Ona göre elbette medyanın dini eleştirme hakkı bulunmaktadır. Ancak medya; bu hakkı kullanırken duyarlı olmadığında, sunduğu olumsuz dini temsiller nedeniyle bazı insanları mağdur edebilmektedir. Bu nedenle nefret suçlarının azalması, bu olumsuzluğu besleyen medyanın söylemini değiştirmesine bağlıdır (Al-Azami, 2016, s. 216).

Sonuç

Görüldüğü üzere din fenomeni birbirinden farklı bağlamlarda ve çok yönlü biçimlerde tartışılmıştır. Bu çalışmada dijitalleşme ve din ilişkisini ele alan farklı teorik perspektiflerin temel argümanları, birbiriyle olan ilişkisi ve din sosyolojisi alanında işgal ettiği nispeten belirsiz olan konum belirginleştirilmeye çalışılmıştır. Bu farklılıklara yüzeysel bir şekilde bakıldığında, taşıdıkları önem ve ifade ettikleri argümanlar yeterince anlaşılmamaktadır. Özellikle medya ve din üzerine yapılan çalışmaların hızla artmasıyla birlikte, bu alandaki argümanların sınırlarının belirlenme ve kuramsallaştırılma ihtiyacı da baş göstermiştir. Geliştirilen ve geliştirilmekte olan teorik perspektiflere literatürde kolay ulaşılma ihtiyacı, bu çalışmanın temel motivasyon kaynağı olmuştur. Bu çalışma ile dijitalleşme alanında üretim yapan araştırmacıların, çalışmalarına zemin olacak teorik perspektifleri bütünsel bir şekilde görmeleri sağlanmıştır. Elbette tüm araştırmaların bu perspektiflere dayanması gerekmemekte ve sahada daima yeni perspektiflerin üretilmesi beklenmektedir. Ancak geliştirilecek yeni perspektiflerin de sahanın köklerinden beslenmesi adına, bu literatürün hayati derecede önemli olduğunu belirtmek gerekmektedir.

Gerek dijitalleşme alanındaki temel teorilere gerekse argümanlarını zenginleştirmeyi sürdüren küçük ölçekli yaklaşımlara bütünsel bir şekilde bakıldığında; hepsinde farklı düzeylerde de olsa, çağdaş medya teknolojisi ile kadim bir fenomen olan din sahasının etkileşimlerine odaklanılmıştır. Temel teorilerin bu etkileşimi ele alma biçimlerine bakıldığında, aslında ortada dört teori olmasına rağmen temel iki eğilim olduğu görülmektedir: Medya-din ilişkisini olumlayanlar ve olumsuzlayanlar. Bu çerçeveden hareketle, ekoloji teorisi ile medyatikleşme teorisinin eleştirel bir tutum içinde olduğunu; onlara kıyasla medyalaşma teorisi ve müzakere teorisinin ise daha iyimser bir tutum içerisinde olduğunu ifade etmek mümkündür. Dijitalleşme sürecine eleştirel bir açıdan yaklaşan teoriler, yeni iletişim bağlamında dinin edilgen bir konumda olduğunu ve sürekli bir biçimde medya mantığı tarafından şekillendirildiğini ifade etmektedir. Daha iyimser olan teorilerde

ise, yeni iletişim ortamını doğru kullanmayı öğrenmesi durumunda dinin edilgen değil etken olabileceğine ilişkin bir anlayış bulunmaktadır. Medya ve din ilişkisine dair ortaya konulan bu düşüncelere bakıldığında, bu teorilerin daha çok makro düzlemdeki teoriler olduğu görülmektedir.

Öte yandan bu temel teorilerle yoğun ilişki içinde olan yeni perspektifler ise, dijitalleşme ve din sahasını daha spesifik çerçeveler üzerinden ele almakta ve yeni anlayışlara kapı aralamaktadır. Dijitalleşme ve oyun, dijitalleşme ve politika, ayrıca dijitalleşme ve benlik sunumu gibi bu yaklaşımlar, önceki makro teorilerin aksine dar bir alanda arkeoloji yapmaktadır. Bu nedenle argümanlarında herhangi bir genel geçerlik iddiası da bulunmayan ve mikro düzlemde oluşturulan bu küçük ölçekli yaklaşımlarda; özne, bağlam ve etkileşim kavramları daha çok önem kazanmaktadır.

Sonuç olarak bambaşka bağlamlarda dünyaya gelen dini yapıların, bu yeni ortama uyum sağlama sürecinde, var olma ve görünür olma adına çaba gösterdiğini ifade etmek mümkündür. Bu süreçte dini kurumlar, kimi zaman iletişim aracına eklenerek ve onun uzantısı olarak var olurken; kimi zaman da iletişim aracını kullanmayı ya da reddetmeyi tercih eden başlı başına bir özne olmuştur. Sosyolojik araştırmalar için oldukça zengin bir alan sağlayan bu çelişkili ve çok yönlü bağlam ise, bu alanda çalışan araştırmacılar tarafından keşfedilmeyi beklemektedir.

Kaynakça

- Al-Azami (auth.), S. (2016). *Religion in the media: A linguistic analysis* (1. baskı). London: Palgrave Macmillan UK.
- Altun, F. (2006). Kutsal medya, kutsal çağ: McLuhan düşüncesini anlamaya katkı. *Divan İlmî Araştırmalar Dergisi*, 21(2), 63-88.
- Berger, P. L. (2015). *Kutsal şemsiye: Dinin sosyolojik teorisinin ana unsurları* (5. Baskı; A. Coşkun, Çev.). İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Berger, P. L., & Luckmann, T. (1991). *The social construction of reality* (7. Baskı). London: Penguin Books.
- Billig, M. (1995). *Banal nationalism*. London: Sage.
- Bunt, G. R. (2000). *Virtually Islamic: Computer-mediated communication and cyber Islamic environments*. Cardiff: University of Wales Press.
- Bunt, G. R. (2003). *Islam in the digital age: E-jihad, online fatwas and cyber Islamic environments*. London: Pluto Press.
- Callaway, K. (2010). Wii are inspired: The transformation of home video consoles (and us). C. Detweiler (Ed.), *Halos and avatars playing video games with God* (ss. 75-88). Louisville: Westminster John Knox Press.
- Campbell, H. A. (2005). Spiritualising the Internet: Uncovering discourses and narratives of religious Internet usage. *Online—heidberg Journal of Religions on the Internet*, 1(1), 1-26. <https://doi.org/10.11588/heidok.00005824>
- Campbell, H. A. (2010a). Islamogaming: Digital dignity via alternative storytellers. C. Detweiler (Ed.), *Halos and avatars playing video games with God* (ss. 63-74). Louisville: Westminster John Knox Press.
- Campbell, H. A. (2010b). *When religion meets new media*. London: Routledge.
- Campbell, H. A. (2016). Surveying theoretical approaches within digital religion studies. *New Media & Society*, 19(1), 15-24. <https://doi.org/10.1177/1461444816649912>

- Campbell, H. A., & Garner, S. (2016). *Networked theology: Negotiating faith in digital culture*. Michigan: Baker Academic.
- Castells, M. (2020). *İnternet galaksisi: İnternet, iş dünyası ve toplum üzerine düşünceler* (T. A. Hasdemir, Çev.). Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Cengiz, Ö. F. (2020). “Dindar” ve “oyuncu”: Beklenmedik iki alanın kesişimi ve dramaturjik yansımaları (Yüksek Lisans). Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Cipriani, R. (2015). *Sociology of religion: An historical introduction* (Laura Ferrarotti, Çev.). New Brunswick: Transaction Publishers.
- Couldry, N., & Hepp, A. (2017). *The mediated construction of reality*. Cambridge: Polity Press.
- Dereli, M. D. (2022). Din sosyolojisi araştırmalarında dijital yöntem ve teknikler: Bir çerçeve denemesi. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11(2), 446-485.
- Detweiler, C. (2010). Introduction: Halos and avatars. C. Detweiler (Ed.), *Halos and avatars: playing video games with God* (ss. 1-16). Louisville: Westminster John Knox Press.
- Evolvi, G. (2022). Religion and the internet: Digital religion, (Hyper)Mediated spaces, and materiality. *Z Religion Ges Polit*, (6), 9-25. <https://doi.org/doi.org/10.1007/s41682-021-00087-9>
- Faimau, G. (2007). “Click here for religion”: Self presentation of religion on the internet. *Verbum SVD*, 48, 135-147.
- Floridi, L. (2015). *The online manifesto: Being human in a hyperconnected era*. New York: Springer.
- Friesen, D. J. (2009). *Thy kingdom connected*. Michigan: Baker Books.
- Garner, S. (2020). Digital theology: A proposal and the need for diverse voices. *Cursor_ Zeitschrift Für Explorative Theologie*. <https://doi.org/10.21428/fb61f6aa.76c476d1>
- Garner, S. (2022). Theology and the new media. H. A. Campbell & R. Tsuria (Ed.), *Digital religion: understanding religious practise in digital media*. London: Routledge.
- Gelfgren, S., & Hutchings, T. (2014). The virtual construction of the sacred – Representation and fantasy in the architecture of second life churches. *Nordic Journal of Religion and Society*, 27(1), 59-73.
- Gere, C. (2018). *Unnatural theology: Religion, art, and media after the death of God*. London: Bloomsbury Academic.
- Gunning, J., & Baron, I. Z. (2014). *Why occupy a square? People, protests and movements in the Egyptian Revolution*. New York: Oxford University Press.
- Haberli, M. (2014). *Sanal din tarihsel, kuramsal ve pratik boyutlarıyla internet ve din*. İstanbul: Açılım Kitap.
- Haberli, M. (2020). Dijital din araştırmalarında konu ve yaklaşımlar. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 9(2), 879-902. <https://doi.org/10.15869/itobiad.729581>
- Hansen, C. (2010). From tekken to kill bill. C. Detweiler (Ed.), *Halos and avatars: Playing video games with God* (ss. 19-33). Louisville: Westminster John Knox Press.
- Helland, C. (2005). Online religion as lived religion. Methodological issues in the study of religious participation on the internet. *Online-Heidelberg Journal of Religions on the Internet*.
- Helland, C. (2014). Virtual religion: A case study of virtual Tibet. *Oxford Handbook topics in religion*. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199935420.013.43>
- Helland, C. (2016). Digital religion. D. Yamane (Ed.), *Handbook of religion and society* (ss. 177-196). Springer.

- Hepp, A. (2015). *Medyatikleşen kültürler* (Ç. Bozdağ & E. P. Devrani, Çev.). Ankara: Dipnot Yayınları.
- Hepp, A. (2020). *Deep mediatization*. London: Routledge.
- Hidayatullah, M. S. (2017). The sectarian ideology of the Islamic online media in Indonesia. *Journal of Islam and Humanities*, 1(2), 141-151.
- Hjarvard, S. (2008). The mediatization of religion: A Theory of the media as agents of religious Change. *Northern Lights*, 6(1), 9-26. <https://doi.org/10.1386/nl.6.1.9/1>
- Hjarvard, S. (2011). The mediatisation of religion: Theorising religion, media and social change. *Culture and Religion*, 12(2), 119-135. <https://doi.org/10.1080/14755610.2011.579719>
- Hjarvard, S. (2012). Three forms of mediatized religion: Changing the public face of religion. S. Hjarvard & M. Lövheim (Ed.), *Mediatization and religion: Nordic Perspectives* (ss. 21-44). Göteborg: Nordicom.
- Hjarvard, S. (2014). From mediation to mediatization: The institutionalization of new media. A. Hepp & F. Krotz (Ed.), *Mediatized Worlds: Culture and society in a media age* (ss. 123-139). London: Palgrave Macmillan.
- Hoover, S. M. (2009). Complexities: The case of religious cultures. K. Lundby (Ed.), *Mediatization: Concept, changes, consequences* (ss. 123-138). New York: Peter Lang Publishing.
- Hoover, S. M., & Echchaibi, N. (2021). *Introduction. media and religion: The global view*. Berlin: De Gruyter.
- Hutchings, T. (2012). Network theology Christian understandings of new media. *Journal of Religion, Media and Digital Culture*, 1(1).
- Innis, H. (2008). *The bias of communication* (2. baskı). Toronto: University of Toronto Press.
- Knott, K. (2005). *The location of religion: Spatial analysis*. London: Equinox Publishing.
- Krotz, F. (2014). Media, mediatization and mediatized worlds: A discussion of the basic concepts. A. Hepp & F. Krotz (Ed.), *Mediatized worlds: Culture and society in a media age* (ss. 72-87). London: Palgrave Macmillan.
- Laughey, D. (2010). *Medya çalışmaları: Teoriler ve yaklaşımlar* (A. Toprak, Çev.). İstanbul: Kalkedon Yayıncılık.
- Livingstone, S. (2009). On the mediation of everything: ICA presidential address 2008. *Journal of Communication*, 59, 1-18.
- Lövheim, M. (2004). *Intersecting identities: Young people, religion, and interaction on the internet*. Uppsala Universitet Teologiska institutionen, Uppsala.
- Lövheim, M. (2013a). Introduction: Gender – a blind spot in media, religion and culture? M. Lövheim (Ed.), *Media, religion and gender: Key issues and new challenges* (ss. 15-42). London: Routledge.
- Lövheim, M. (2013b). Media and religion through the lens of feminist and gender theory. M. Lövheim (Ed.), *Media, religion and gender: Key issues and new challenges* (ss. 43-76). London: Routledge.
- Lövheim, M. (2013c). Media, religion and gender: Key insights and future challenges. M. Lövheim (Ed.), *Media, religion and gender: Key issues and new challenges* (ss. 363-386). London: Routledge.
- Lövheim, M. (2014). Mediatization and religion. K. Lundby (Ed.), *Mediatization of communication* (ss. 547-570). Berlin: De Gruyter.

- Lövheim, M., & Axner, M. (2014). Mediatized religion and public spheres: Current approaches and new questions. K. Granholm, M. Moberg, & S. Sjö (Ed.), *Religion, media and social change* (ss. 38-53). London: Routledge.
- Lövheim, M., & Hjarvard, S. (2019). The mediatized conditions of contemporary religion: Critical status and future directions. *Journal of Religion, Media and Digital Culture*, 8(1), 206-225. <https://doi.org/10.1163/21659214-00802002>
- Lundby, K. (2013). *Media and transformations of religion. Religion across media: from early antiquity to late modernity* (ss. 185-202). New York: Peter Lang Publishing.
- Lundby, K. (2016). Mediatization and secularization: Transformations of public service institutions – the case of Norway. *Media, Culture, Society*, 38(1), 28-36. <https://doi.org/10.1177/0163443715615414>
- Lundby, K. (2017). Public religion in mediatized transformations. F. Engelstad, H. Larsen, J. Rogstad, & K. Steen-Johnsen (Ed.), *Institutional change in the public sphere* (ss. 241-263). Berlin: De Gruyter.
- Lundby, K., & Evolvi, G. (2022). Theoretical frameworks for approaching religion and new media. H. A. Campbell & R. Tsuria (Ed.), *Digital religion: Understanding religious practice in digital media* (ss. 233-249). London: Routledge.
- Lynch, G. (2011). What can we learn from the mediatization of religion debate? *Culture and Religion*, 12 (2), 203-210. <https://doi.org/10.1080/14755610.2011.579714>
- Martin-Barbero, J. (1993). *Communication, culture and hegemony: From the media to mediations*. London: Sage.
- Martino, L. M. S. (2022). The Mediatization of Catholicism: Some challenges and remarks. E. H. D. Pinal (Ed.), *Mediating Catholicism: Religion and media in global Catholic imaginaries*. London: Bloomsbury Academic.
- McLuhan, M. (1994). *Understanding media: The extensions of man*. Cambridge: MIT Press.
- McLuhan, M. (1999). *The Medium and the light: Reflections on religion* (E. McLuhan & J. Szkiarek, Ed.). Eugene: Wipf&Stock Publishers.
- McLuhan, M. (2001). *Gutenberg galaksisi: Tipografik insanın oluşumu* (G. Çağalı Güven, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- McLuhan, M. (2011). *The mechanical bride: Folklore of industrial man*. London: Duckworth Overlook.
- McLuhan, M., & Fiore, Q. (2005). *Medium is the massage*. Berkeley: Gingko Press.
- McLuhan, M., & McLuhan, E. (1992). *Laws of media: The new science*. Toronto: University of Toronto Press.
- McLuhan, M., & Powers, B. R. (1988). *Global köy: 21. Yüzyılda yeryüzü yaşamında ve medyada meydana gelecek dönüşümler* (B. Öcal Düzgören, Çev.). İstanbul: Scala Yayıncılık.
- Meyer, B. (2011). Mediation and immediacy: Sensational forms, semiotic ideologies and the Question of the medium. *Social Anthropology*, 19(1), 23-39.
- Meyer, B. (2020). Religion as mediation. *Entangled Religions*, 11(3). <https://doi.org/doi.org/10.13154/er.11.2020.8>
- Meyer, B., & Moors, A. (2005). *Introduction. Religion, Media, And the Public Sphere*. Bloomington: Indiana University Press.

- Meyer, B., & Stordalen, T. (2016). *Introduction: Figurations and sensations of the unseen in Judaism, Christianity and Islam. Figurations and sensations of the unseen in Judaism, Christianity and Islam: Contested desires* (ss. 1-18). London: Bloomsbury Collection.
- Meyrowitz, J. (1985). *No sense of place: The impact of electronic media on social behavior*. New York: Oxford University Press.
- Meyrowitz, J. (2006). Images of media: Hidden ferment -and harmony-in the field. *Journal of Communication*, 43(3), 55-66. <https://doi.org/10.1111/j.1460-2466.1993.tb01276.x>
- Meyrowitz, J. (2009). Medium theory: An alternative to the dominant paradigm of media effects. R. L. Nabi & M. B. Oliver (Ed.), *The sage handbook of media processes and effects* (ss. 517-530). Los Angeles: Sage.
- Molinaro, M., McLuhan, C., & Toye, W. (Ed.). (1987). *Letters of Marshal McLuhan*. Toronto: Oxford University Press.
- Morgan, D. (2016). Material analysis and the study of religion. T. Hutchings & J. McKenzie (Ed.), *Materiality and the study of religion: The Stuff of the Sacred* (ss. 14-32). New York: Routledge.
- Oxford Wordpower Dictionary*. (2012). J. Phillips (Ed.), English-English-Turkish. Oxford: Oxford University Press.
- Postman, N. (1990). *Televizyon: Öldüren eğlence (Gösteri çağında kamusal söylem)* (O. Akınhay, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Soja, E. (1996). *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and other real-and-imagined places*. Massachusetts: Blackwell Publishers.
- Thornton, P. M. (2010). The new cybersects: Popular religion, repression and resistance. E. J. Perry & M. Selden (Ed.), *Chinese society: Change, conflict and resistance* (ss. 215-238). London: Routledge.
- Thumim, N. (2012). *Self representation and digital culture*. London: Palgrave Macmillan.
- Tufekci, Z. (2017). *Twitter and tear gas: The power and fragility of networked protest*. New Haven: Yale University Press.

Son Notlar

¹ Sosyolojik teorilere ilişkin böylesi bir tasnif için Cipriani'nin *Sociology of Religion: An Historical Introduction* adlı çalışmasına ve Richard K. Fenn'in *The Blackwell Companion to Sociology of Religion* adlı çalışmasına bakılabilir.

² Makale ve kitap bölümü çalışmalarında bu nosyonu sıkça kullanan yazarlar, halihazırda 2023 yılında piyasaya çıkacak *The Thirdspace of Digital Religion* başlıklı editöryal bir çalışmanın yayım hazırlığını yapmaktadır.

Digitalization Theories and Approaches in Sociology of Religion

Fatma ÇİÇEK

Extended Abstract

This study aims to position the theoretical perspectives on the relationship between digitalization and religion in the field. In this context, it is possible to talk about four basic theories and four smaller-scale approaches that deal with the digitalization-religion relationship in the field. Basic theories; It can be expressed as Ecological Theory, Mediation Theory, Mediatization Theory and Negotiation Theory.

Ecology Theory represented by names such as Meyrowitz, Postman and Ong, especially McLuhan; draws attention to the fact that media tools are a power that shapes the cultural structure and criticizes the negative effects of communication tools. Apart from the message and grammatical choices it contains, these theorists focus on what makes each media tool different from other types of media or face-to-face communication physically, psychologically and socially. According to this theory, with the inclusion of new media tools in the environment, some changes occur in the function and use of old media, social roles and institutions, and ultimately each media tool interacts with cultural codes and traditions in some way. In other words, the differentiation of communication tools causes different attitudes and behaviors in human relations.

Mediation Theory was developed especially by theologians interested in sociology and anthropology. This approach is represented in the field by names such as Hoover, Meyer, Echchaibi, Evolvi and Lynch, who clearly express both their perspectives and the points that they differ from other theories. According to mediation theory, religion cannot be understood outside the media. However, this doesn't mean that religion is completely shaped by the media. Because religion; It is more than institutions and certain belief systems and cannot be equated with it. But the transcendent can take different forms to be communicated in various contexts. Here, the issue is viewed from the context of religion, its autonomy and transcendence rather than the context of the media.

Mediatization Theory; It is one of the current theories represented by names such as Hjarvard, Lundby, Lövheim and Hepp, who especially emphasize that they are different from the theory of mediation. In the process of mediatization, religion is largely surrounded by the logic of the media and the media becomes the primary source of religious thoughts. In other words, according to this theory, the media is not just a tool to convey religious messages; rather, it is the agent of the change process on religion at the macro, meso and micro level. Religion, on the other hand, is affected by this process of change.

Negotiation Theory or Networked Theology; It is represented by names such as Campbell, Garner and Hutching. These theorists propose an alternative theology suited to the nature of networked digital religions. Born from the reconstruction and representation of the divine on an artificial plane, this theology focuses on alternatives that propose to get rid of the certainties of the past and to emphasize renewal. This theory, which can be considered as a kind of synthesis of other theories, finds the materialization of religious symbols by internet technology functional.

Alongside these basic theories are smaller-scale approaches that need to enrich their arguments to gain a legitimate foothold in the field:

First, the online religion and religion online concepts developed by Helland are based on the way religion is represented in the digital environment. In other words, “online religion” if religion has a high level of interaction with the internet environment; If the internet is used only as a tool, the "religion online" situation can be mentioned.

Secondly, it is possible to talk about a new approach that states that video games coded with religious themes have a narrative. According to this approach, games containing violence and sexuality offer a virtual satisfaction. Thanks to these virtual satisfactions, video games prevent impulses from being reflected in real life. As can be seen, this approach deals with the subject in a functional way.

Third, the cybersectarian approach, which deals with the digitalization-religion relationship in a political context; It refers to various syncretic religious structures that are freed from political oppression by means of electronic means. Cybersects are more visible in the digital environment as anonymous structures organized around a charismatic leader. It also tries to be an alternative to the political power.

The fourth approach, inspired by Goffman's perspective, focuses on the way the self is presented in digital space. Among the representatives of this approach, there are those who see such a form of representation as an opportunity to reinforce the visibility of religion, as well as those who criticize the bias and disproportion of representations in the media.

Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı/ Contribution of Authors

Araştırma tek bir yazar tarafından yürütülmüştür.

The research was conducted by a single author.

Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.

There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy

Bu makale iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement

Bu çalışmada “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi” kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.

In this study, the rules stated in the “Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive” were followed

Fenomenolojik Açından 'Thor' Filmindeki Tanrı Tipolojisinin Analizi

Mustafa TURAL*

Öz

Sözlü iletişimle insanları etkilemek mümkündür. Etkili konuşmalar yapan karizmatik liderler kitleleri peşinden sürükler. Bu gücü kullanan bazı liderler Dünya tarihini etkilemiştir. Medya araçlarından 'film' ise hem ses hem de görüntü ile insan zihnine ulaşabilmekte hatta insan zihninin tasavvurunu zorlayacak kadar görsel ögeyi fantastik bir evrende kurgulayabilmektedir. Dolayısıyla film sektörünün mitolojik bir mevzuu kurgulayış şeklinin fenomenolojik açıdan analiz edilmesinin önemli olacağı var sayılmaktadır. Bu çalışmada, Dinler Tarihinin herhangi bir din veya mitolojideki tanrı kavramının gerçekten tanrı olup olmadığını sorgulamaktan kaçınan yöntem bilimi doğrultusunda Thor filminde yer alan karakterlerin tanrı tipolojisi incelenmiştir. Ayrıca fenomenolojik açıdan yapılan analizlerde mitolojik, antropolojik, sosyolojik veya psikolojik indirgemelerden kaçınılmıştır. Sonuç olarak Thor filminde, farklı tipolojilerin kurgulandığı görülmekle birlikte genel olarak Odin karakterinin 'sınayan tanrı' tipolojisi çerçevesinde, Thor karakterinin ise 'gelişen tanrı' tipolojisi ekseninde kurgulandığı görülmüştür. Orijinal mitolojik anlatım ile filmin kurgusunun mukayeseli analizinde ise Kuzey mitolojisinde var olan ve 'kutsal' olarak algılanan unsurların 'güç' olgusuna irca edildiği ve 'tanrısal varlık' olgusunun 'gelişmiş uzaylı' fenomenolojisine tebdil edildiği görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Mitoloji, Fenomenoloji, Tipoloji, Thor, Odin

Analysis of God Typology in 'Thor' from a Phenomenological Perspective

Abstract

It is possible to influence people through verbal communication. Leaders who make effective speeches lead the masses after them. Some leaders who wielded this power have influenced World history. Cinema, can reach the mind with both sound and image, and even fictionalize the visual element in a fantastic universe. Therefore, it is assumed that it will be important to analyze the way cinema constructs mythological subject. In this study, the god typology of the characters in the 'Thor' was examined in line with the methodology of the History of Religions, which avoids questioning whether the concept of god in any religion or mythology is god. As a result, although it is seen that different typologies are fictionalized in the 'Thor', it has been seen that the 'Odin' is generally fictionalized within the framework of the 'testing god' typology, and the 'Thor' is fictionalized in the axis of the 'developing god' typology. In the comparative analysis of the original mythological narrative and the fiction of the film, it was seen that the elements existing in the Northern mythology and perceived as 'sacred' were relegated to the 'power' and the 'divine being' was transformed into the 'advanced alien' phenomenology.

Keywords: History of Religions, Mythology, Phenomenology, Typology, Thor, Odin

ATIF: Tural, M. (2022). Fenomenolojik açıdan 'Thor' filmindeki Tanrı tipolojisinin analizi. *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi (MEDİAD)*, 5(2), s. 481-497.

* Dr. Öğr. Üyesi, Kayseri Üniversitesi, mustafatural@kayseri.edu.tr, orcid.org/0000-0002-8755-8319, Kayseri, Türkiye

Giriş

Dinlerde en kutsal otorite olarak tanımlanan tanrısal varlığa atfedilen kutsallık düşüncesi bütün dinlerin temelini oluşturan ana unsurdur (Kaynak, 2016, s. 444). Peygamberler, dinî şahsiyetler, mabetler veya kutsal metinler gibi unsurlar kendilerine hürmet gösterilen dinî değerlerdir. Kutsal addedilen her şey, inanan insanın duygu ve düşünce dünyasına etki etme gücüne sahiptir (Akkaya, 2021, s. 116). Mukaddes değerler kişiyi motive ederek onun karar alma mekanizmasına ve yaşantısına tesir eder. Bununla birlikte dinle alakası olmayan hatta kutsallık unsuru barındırmayan herhangi bir şiir, hikâye, tiyatro veya sinema filminin dahi insanların düşünce, duygu ve davranışlarına tesir etme gücü vardır. Bu durumda dinsel veya mitsel karakterlerin canlandırıldığı filmlerin etkisi çok daha yoğun olacaktır.

Dinî karakterlerin canlandırıldığı filmlerin birey ve toplum üzerindeki etkisini Çağrı (1976) filmi örneği üzerinden irdelemek mümkündür. İslam Peygamberinin davet sürecinin beyaz perdeye aktarılmasının amaçlandığı bu film, Moustapha Akkad yapımı olup 1977 yılında, ilk başta jeneriğinde ve posterinde ‘Mohammed: Messenger of God’ (Allah’ın Elçisi Muhammed) ismiyle gösterime girmiş ancak olası çekincelerden dolayı filmin senaristi H.A.L. Craig’in (1921-1978) önerisiyle filmin ismi ‘The Message’ (Çağrı) olarak değiştirilmiştir (Güven, 2022a). Peygamber karakteri herhangi bir oyuncu tarafından canlandırılmamıştır. Ayrıca filmin senaryosu da Mısır el-Ezher Üniversitesi’ne ve Yüksek Şii İslam Konseyi’ne onaylatılmıştır. Buna rağmen filmin Mısır’da ve de İran’da gösterime girmesine izin verilmemiştir (Şatır, 2022). Filmin senaryosunda herhangi bir problemin olmadığı ilgili kurumlarca onaylanmış olmasına rağmen Müslüman toplumlarda kutsala saygısızlık yapıldığı algısı oluşmuştur. Bu yüzden Mısır ve İran gibi ülkelerde film ilk başlarda gösterime girmemiştir. Filmin gösterime girdiği diğer ülkelerde ise Müslümanlardan bazıları sokağa dökülmüş ve hatta ölümlü sonuçlanan silahlı çatışmalar yaşanmıştır. Ardından Çağrı filmi, Müslümanlar tarafından beğenilmiş ve pek çok ülkede gösterime girmiştir. Bu sefer de film kutsalla ilişkilendirilmiş ve aşırı beğeninun uç noktalardaki tezahürleri görülmeye başlanmıştır. Akkad’ın ifadelerinden öğrendiğimiz kadarıyla filmde Hamza b. Abdulmuttalib’i (ö. 3/625) şehit eden Vahşi bin Harb (ö. 23/644) karakterini canlandıran oyuncu Salem Gedara hakaretlere uğramış ve işsiz kalmıştır (Güven, 2022b).

Her filmin bu kadar yoğun tezahürleri olmaz elbette ancak filmlerin izleyicilerin algıları ve tutumları üzerinde olumlu ya da olumsuz bir değişikliğe yol açma olasılığı bir realitedir. Hikâyelerin görsel canlandırılış şekli olan filmlerde bu durumun görülme olasılığı şifahi anlatılardan çok daha fazladır. Dinsel veya mitsel anlatıları filme dönüştürürken, film için kurgulanan senaryoda ne kadar orijinale sadık kalınmaya çalışılsa da aslından uzaklaşma riski daima mevcuttur. Sözlü veya yazılı anlatım ile görsel sunum arasındaki farkın neden olabileceği bu uzaklaşma, ilginin azalmasına veya artmasına neden olabileceği gibi orijinal konseptteki karakterlerin önem sıralamasında algısal bir değişime de neden olabilmektedir.

Mitolojik veya dinsel anlatılardaki başkahramanlar bellidir ancak kurgu, filme dönüştürülürken görsel sunumdaki vurgulamalar, hikâyelerin filmleştirildiği dönemdeki gündem, aktüel realitelerin doğurduğu ihtiyaçlar veya daha başka saikler adeta anlatıyı yeniden tanımlamaktadır. Sözlü veya yazılı anlatılarda bahsi geçen karakterlerin önem sıralamasında değişikliklerinin görülmesine dair yine Çağrı filmi örnek verecek olursak, filmde Anthony Quinn’in hem başrol oynaması hem de oyunculuk başarısından dolayı canlandırdığı Hamza b. Abdulmuttalib’in şahsiyeti, filmin ana karakteri haline gelmiş ve adeta İslam daveti süreci ile özdeşleşerek izleyicilerin duygu dünyasında çok özel bir yer edinmiştir.

Bir dini yapılanmayı felsefi veya siyasi sistemlerden farklı kılan pek çok unsur vardır. Bunlardan ilki ve en önemlisi dini sistemlerin merkezinde yer alan ‘kutsallık’ olgusudur. Genellikle soyut varlıklara atfedilen kutsallık, somut bir nesneye yönelik olarak da gerçekleşebilir. Kabile dinlerinden geniş kitlelere ulaşarak pek çok ulus tarafından benimsenmek suretiyle evrenselleşme başarısını elde edebilmiş dinlere kadar bütün dinlerin özünde ‘kutsallık’ olgusu bulunmaktadır.

Kutsallığın merkezinde ise ‘tanrısal varlık’ veya ‘insanüstü varlık’ inancı yer almaktadır. Muhtelif dinlerdeki tanrı tasavvurlarının incelenmesi halinde her dinin kendine mahsus nitelikleri olan bir tanrı anlayışına sahip olduğu görülmektedir. Tanrısal varlıkları diğer tinsel karakterlerden ayıran en temel vasıflar; kutsiyet arz etmeleri, insanüstü güçlere sahip olmaları, haşyet duygusu uyandırmaları, kendilerinden medet umulması ve bu varlıklara değişik şekillerde tapınılmasıdır (İpek, 2021, s. 218).

Mitler, toplulukların hayata bakış açılarını, değer yargılarını, ümitlerini, korkularını, varlığın başlangıcı ve sonuna dair inançlarını ve belki de en önemlisi tanrı tasavvurlarını ifade ediş şekilleridir. Kökeni Grekçedeki ‘söz’ veya ‘konuşma’ anlamına gelen ‘muthos’ kelimesinden gelen ve kutsalın ifadesi olarak tanımlanan mit kelimesi, tanrıların ve insanüstü varlıkların hikâyelerini betimlemektedir (Kees, 2005, s. 6359).

Mitlerin oluşum sürecini açıklamaya çalışan farklı yaklaşımlar vardır. Bunlardan ‘Scriptual’ teoriye göre mitler, dinlerin anlatılarından esinlenerek oluşmuştur. ‘Tarihsel’ teoriye göre mitler, tarihi kahramanların zamanla insanüstü varlık haline gelmesiyle oluşmuştur. ‘Alegorik’ teori mitlerin ahlaki, felsefi öğretileri veya bazı gizli bilgileri sembolik olarak anlattığını savunmakta, ‘Fiziksel’ teori ise mitlerin tabiat olaylarının canlandırılması neticesinde doğduğunu iddia etmektedir (Bayat, 2005, s. 29). Bununla birlikte eski çağlarda yaşamış olan insanların bilgilerini sembollerle yazıya dökmüş olmaları ve mitsel anlatılarla sonraki kuşaklara aktarmış olmaları (Ateş, 2001, s. 196), o insanları ve onların hayata bakış açılarını anlamada mitlerin ne kadar değerli olduğunu göstermektedir. Zira yaratıcı güç arayışındaki insanlar için mitler sığınacak bir liman olmuş ve iç dünyalarını dışa yansıtılmalarını sağlamıştır (Kaleli, 1996, s. 16).

M. Eliade (1907-1986), mitolojik anlatıları arkaik toplulukların gerçekten yaşanmış hadiseler olarak algıladıklarını, mitleri kutsal saydıklarını ve bu anlatılardan kendilerine uygun rol modeller çıkardıklarını iddia etmiştir. Ayrıca mitolojik anlatılar sayesinde insanüstü, aşkın ve mutlak gerçeklik anlamı taşıyan tanrısal varlıklar dünyasına veya vefat etmiş olan atalarının bulunduğu mekâna açılan bir ‘öbür âlem’ bilincinin uyandığını ve düzenli olarak tekrarlanan ritüeller yardımıyla kutsal zamanların tekrar yakalanmaya çalışıldığını ifade etmiştir (Eliade, 2017, s. 11, 179-180).

Eliade’nin vurguladığı mitlerin kutsiyeti meselesini Kalevala destanının yazıya aktarılması sürecinde görmek mümkündür. Fin halkı, kutsiyetinin bozulacağı korkusuyla mitlerin bölge halkından olmayan yabancılara anlatılmasını yasaklamış ve gizlice dinlenmesini hırsızlıkla eş tutmuştur. Bu yüzden Kalevala miti ancak 1835 yılında hastalarıyla dostluk kurup onların güvenini kazanmayı başarabilen bir tabip olan Elias Lönnrot tarafından yazıya aktarılabilmıştır (Obuz ve Obuz, 1965, s. 19).

Din ile mitoloji arasındaki ilişkiyi dinlerin kökeni açısından araştıran ve dinlerin animizm, politeizm ve ardından monoteizme evrildiğini savunan E. B. Tylor (1832-1917), vahşi toplulukların hiçbirinde monoteizme rastlanılmadığını iddia ederek mitleri, vahşi toplulukların ilkel zihniyetlerinin bir mahsulü olarak görmüştür. A. Lang (1844-1912) ise önceleri hocası Tylor ile aynı görüşleri savunmuş ancak Avustralya ve Andaman adalarındaki yerli topluluklarda ‘Atalar’ veya ‘Doğa’ kültüne rastlamayınca görüşlerini değiştirmiş ve hatta bu topluluklardaki ‘Yüce Varlık’ inancının en az Hristiyanlarınkı kadar monoteistik bir karakter taşıdığını savunmuştur. Mitoloji ve Monoteizm konusunda A. Lang ile benzer görüşleri paylaşan W. Schmidt (1868-1954) ise Etnolojik açıdan incelenen topluluklarda üst seviyedeki dinî unsurların yanı sıra aşağı seviyede mitolojik unsurların da görüldüğünü ifade etmekle birlikte rasyonel bir formasyona sahip olan din ile fantastik karakterli ve hayal mahsulü olan mit arasındaki çatışma durumuna dikkat çekmiştir. Schmidt, ilk dinin dejenere olmasından dolayı dinlerde var olan irrasyonel unsurların ve mitlerin ortaya çıktığını savunmuştur (Adibelli, 2009, s. 120-133). Ayrıca zamanla bazı dinsel öğelerin gücünü yitirmekle birlikte tamamen yok olmayabileceği ve daha başka bir fenomenolojik form içinde varlığını sürdürebileceği iddialarını (Alıcı, 2014, s. 115) göz önünde bulunduracak olursak dinsel anlatılar ile mitolojik anlatılar arasında oldukça güçlü bir etkileşimin bulunduğunu görürüz.

Mitolojik anlatılar ile dinlerin ilişkisi hakkında farklı yaklaşımları yansıtan pek çok Antropolojik veya Etnolojik çalışma yapılmıştır. Mitolojik anlatıların; dinlerin bozulmuş şekli olduğuna dair yapılan bazı değerlendirmelerin yanı sıra mitlerin dinlerin ilk nüvesi olduğuna dair iddialar da ortaya atılmıştır (İpek, 2020a, s. 386). Mitolojinin kaynağını ve din ile ilişkisini tespit etmeyi amaçlayan bu yaklaşımların ele aldığı konular kadar mühim bir mevzu ise mitlerin fonksiyonu ve mitolojik anlatıların bireysel algılara ve toplumsal ilişkilere yön verme gücüdür. Bu duruma dikkat çeken J. Campbell (1904-1986), modern insanın gündelik kaygılara boğulduğunu, kadim bilgiden koptuğunu ve bunun yerine koyacak bir literatüre de sahip olmadığı için içsel problemlerle baş etmede yetersiz kaldığını savunmakta ve kadim öğretinin işlevsel gücüne vurgu yapmaktadır (Campbell ve Moyers, 2007, ss. 21-22).

Kadim öğretinin beyaz perdeye aktarılması halinde mitolojik veya dinsel anlatıların insanlar üzerindeki tesir gücü çok daha yoğun olacaktır. Geçmişte, mitsel öğeleri kendi düşünceleriyle harmanlayan masal anlatıcıları vermek istedikleri mesajları toplumun yapısına uygun şekilde anlatmışlardır. Günümüzde ise mitolojik unsurları kullanan sinema sektörü geçmişin masal anlatıcılarının yerini almıştır (Bolat, 2009, s. 301). Sinema, mitosların tematik yapısının ekrana yansımış hali olan filmlerle dramının tarihsel varisi olmuş ve aynı zamanda yalnızca köklerini mitlerden almakla kalmayıp kendisi de modern mitolojiye dönüşmüştür (Tecimer, 2006, s. 11).

Sanat, bilinçdışı dilini kullanarak gerçekleştirdiği rüya işlemi (dreamwork) ile gizli rüya düşüncelerini, açık rüyaya dönüştürmektedir. Mitlerin, masalların veya çağdaş edebiyatın kullanmakta olduğu bilinçdışı dil en mükemmel şekilde filmlerde kullanılmaktadır (Terbaş, 2013, s. 2). Bireylerin sosyal medyadaki paylaşımları da bu etkiyi artırmaktadır (Dereli, 2022, s. 1023). Kutsalı toplumsallaştırma konusu haline getirme girişimi ise toplumların inanç ve pratiklerinin benzer ortak temeller üzerine inşa edilmesi sonucunu doğurmuştur (Şahin, 2008, s. 269). Dolayısıyla insanlığın kadim mirası olan mitlerin incelenmesi kadar önemli bir mesele de bu mirasın görsel medyada sunuluş şekli olmalıdır.

Bu çalışmada, Marvel Studios tarafından mitolojik bir karakter olan ‘Thor’ figürünün merkeze alınarak beyaza perdeye aktarıldığı ‘Thor’ filmindeki ‘Tanrı Tipolojisi’ konusu incelenmiştir. Her mitsel veya dinsel alıntıda var olan insanüstü karakterler ve tanrısal varlıkların kendilerini diğer dinlerdeki karakterlerden farklı kılan özellikleri bulunmaktadır. Dolayısıyla genel özelliklerindeki benzerlikleri bakımından bunların gruplandırılması ve tipolojik açıdan bir tasnif yapılması mümkündür.

Dinler Tarihi çalışmalarında ortaya konan farklı Tanrı tipolojileri bulunmaktadır. Bu tasnifler, merkeze alınan unsura göre değişiklik göstermektedir. Yaklaşımın odağında nicelik, nitelik veya mekân gibi unsurların olması durumunda tipolojik tasnifin mahiyeti de değişmektedir. Örneğin Eliade, Zerdüşt teolojisini değerlendirirken, Ahura Mazda’nın karşısında bir ‘karşı-tanrı’ bulunmayışını ifade etmekte ve niceliksel bir tipoloji yapmaktadır. Yine Eliade, ‘Yıkıcı Ruh’un tercihini ezelde biliyor olmasına rağmen Ahura Mazda’nın buna müdahale etmeyişi Tanrı’nın çelişkilerden uzak oluşuna bağlamakta ve Zerdüşt teolojisindeki düalizmin sadece iki ruh arasında söz konusu olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla Mitsel-ritsel sistemlerde kötülüğün varlığının zıtların birlikteliği (Coincidentia Oppositorum) olgusuyla izah edildiğini hatırlatan Eliade, Zerdüşt teolojisindeki iyilik ile kötülük arasındaki düalistik yapının İki Ruhlardan birinin adaleti (Aşa) diğerinin ise aldatmayı (Drug) seçmesinden kaynaklandığını vurgulayarak kavramsal-niteliksel bir tipolojik tasnif yapmış olmaktadır (Eliade, 2003a, s. 382-383); (İpek, 2020b, s. 58).

Daha farklı tipolojik yaklaşımlar da vardır. Geleneksel Türk dinindeki Tengri ve Çin’deki Tien mekânla özdeşleştirilmiş ve ‘göksel tanrı’ tipinde tasnif edilmiştir. İran’ın Deava’sı ‘korkutucu tanrı’ tipinde, Batı Afrikalı Yoruba halkının inandığı Olorun veya Malaka Yarımadasındaki Semang halkının inandığı Kari ‘sakin tanrı’ tipinde, Malaka Yarımadası ve Avustralya yerlilerinin inandığı Ple, ‘hilekâr tanrı’ tipinde tanımlanmıştır. Yahudilik ve İslam gibi Semitik dinlerdeki tanrı tipolojisi ise

niceliksel açıdan monoteizm ile tanımlanmakla birlikte niteliksel açıdan 'faal ve müdahaleci tanrı' tipinde tasnif edilmiştir (Ünal, 1999, ss. 150, 178).

Ancak bir kültürde var olan tanrı tipolojisinin başlangıçtan itibaren hiç değişmeden aynı şekilde varlığını sürdüremediği durumların da olduğunu ifade eden Eliade, 'gök tanrılardaki' tipolojinin zamanla 'dölleyici tanrılara' ve 'fırtına tanrılarına' dönüşebildiğini söylemektedir. Hatta bu durumun ibadetlere de yansıdığını söyleyen Eliade, Babil dinindeki Marduk'un Anu'nun yerini alması veya Hind dinindeki Prajapati'nin Asvamedha Varuna'nın yerini almasını bu duruma örnek göstermektedir. (Eliade, 2003b, s. 111).

Tanrı tipolojisinde zamanla beliren değişim mitler için de geçerlidir. Bir anlatı binlerce yıl sonra da hala aynı kalabilir. Zira taş tabletlere yazılan bir metnin aslını muhafaza ederek sonraki çağlara ulaşması mümkündür. Ancak binlerce yıl sonra bir anlatının ilk anlatıldığı tarihteki gibi anlaşılması oldukça güçtür. Yazılı kayıtları olmayan Mitsel anlatılar ise hem sözlü olarak aktarılmış olmaları sebebiyle orijinalliklerini koruyamamışlardır hem de sembolik dillerini tam olarak aktarma konusunda eksik kalmışlardır.

Mitlerin çağlar boyunca karşılaştıkları diğer kültürlerle etkileşime uğramamış olması da düşünülemez ancak tüm fenomenler için geçerli olan bu dönüşümün bir zenginlik olduğu ve mitlerin değişime uğramış hallerinin dahi başlangıçtaki durumun bir kısmını yansıttığı ifade edilmektedir (Adıbelli, 2021, s. 197). Mitolojik olgulara yeni yorumlar katarak mitsel anlatıyı günümüze uyarlayan görsel medya da bu değişim ve dönüşüm sürecinin bir aktörü olmayı başarmıştır (Akkaya, 2022, s. 204). Dolayısıyla medya tarafından yeniden yorumlandığı şekliyle mitsel anlatıların Dinler Tarihinin perspektifinden incelenmesi önemlidir.

Mitolojik unsurlar barındıran bir filmin fenomenolojik bir bakış açısıyla incelenmesinin faydalı olacağı değerlendirilmektedir. Zira 'düşünmenin, yeniden görmek' olarak tanımlandığı sinema, fenomenolojiden en çok etkilenen sanat dalı olarak görülmektedir (Savaş, 2002, s. 75). Ayrıca Thor filmi hakkında yorum yapan New York Times'in, filmin yapımcısı olan Marvel Studios'u 'çağdaş mit yaratıcısı' olarak tanımlıyor olması ("Thor: Love And Thunder", 2022), mitolojik unsurlar içeren filmlerin Din Fenomenolojisi açısından analiz edilmesini değerli kılmaktadır.

Her dinin Tanrısı ve dinî değerleri sadece o dine inanan insanlar tarafından kutsal ve değerli olarak görülür. Bir Müslüman için ineğin mukaddes bir tarafı yoktur. Dolayısıyla Hint dinine mensup olanların ineğe saygı besliyor olması (Bozkaya, 2021) bazı Müslümanlar tarafından anlamsız hatta saçma görülebilir. Aynı şekilde bir Müslüman tarafından Sakal-ı Şerife veya Hırka-i Şerife hürmet gösteriliyor oluşu da Hindular tarafından yadırganabilir. Sonuç olarak kutsalın tarifinde sadece kendi inancı doğrultusunda bir bakış açısı belirleyen herhangi bir yaklaşımın diğer dinlerin müntesipleri tarafından kutsal addedilen olguları anlaması oldukça güçtür.

Bu çalışmada, kendi inancına bağlı kalmakla birlikte diğer insanların kutsallarını objektif bir bakışla inceleyip anlamaya çalışan ve dinî fenomenleri tarihsel tasarımlara veya lengüistik, antropolojik, sosyolojik, psikolojik analizlere indirgemekten kaçınan Din Fenomenolojisi yöntembilimiyle (Allen, 1996, ss. 446-447) Thor filminde yer alan karakterlerin tanrı tipolojisi incelenmiş olup Dinler Tarihinin herhangi bir dinin tanrısının gerçekten tanrı olup olmadığı gibi konuları sorgulamaktan kaçınan yöntembilimi (Sharpe, 2000, ss. 85-90) esas alınmıştır.

Dinsel unsurları kutsala açılan bir pencere olarak gören Din Fenomenolojisinin (Kuşcu, 2010, s. 44) dinsel öğelerin özlerini ve tezahürlerini anlamayı amaçlayan yaklaşımı (Isambert, 1992, ss. 356-366) doğrultusunda olgular tasvir edilerek morfolojik ve tipolojik tasniflere ulaşılmış ve Thor filmindeki tanrı tipolojisi analiz edilmiştir. Bunun yanı sıra dinler arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları mukayese eden Karşılaştırmalı Dinler Tarihi yaklaşımı (Onay ve Köftürücü, 2018, s. 861) doğrultusunda mitoloji temelinde kurgulanmış olan 'Thor' filminde işlenen unsurlar veya karakterler, şekilsel veya tematik benzerlikleri açısından değerlendirilmiştir.

1. Mitolojideki Thor Karakteri

Thor karakterini ihdas eden Kuzey Avrupa bölgesi, bereketli topraklardan ve zengin bir bitki örtüsünden yoksun, zorlu iklim şartlarının hâkim olduğu bir coğrafyadır. Bu coğrafyanın mitolojisinin de bu durumdan etkilendiği ve bu yüzden kuzey mitolojisindeki tanrıların Yunan veya Sümer mitlerindeki tanrılardan farklı olarak insanların arasına pek karışmadıkları iddia edilmiştir. Ayrıca kuzey mitolojisindeki ölüm veya kıyamet (Ragnarog) gibi eskatolojik konuların sadece insanlar için değil mitolojik tanrılar için de geçerli olduğu ve bu tanrıların insanlarla aynı kaderi paylaştıkları ifade edilmiştir (Rosenberg, 2003, ss. 327-329).

İskandinavlar tarafından sevgili dost (ástvinr) ve güvenilir arkadaş olarak (fulltrúi) tanımlanan Thor karakteri, diğer tanrılardan çok daha fazla popüler olmayı başarmış bir figürdür (Polome ve Harris, 2005, s. 9165). Belki de bu yüzden Thor karakteri kuzey ülkelerinin Hristiyanlaşması sürecinde İsa Mesih’in rakibi olarak görülmüştür. Thor, yıldırım kontrol eden (ipsofacto), bereketli yağmurlar yağdıran, ‘taşkıran’ anlamına gelen ‘Mjölnir’ isimli sihirli çekici ile insanları kutsayan ve düzenin koruyucusu olan mitolojik bir tanrıdır (Boyer, 2000, s. 321-323).

Kuzey ülkelerinin popüler mitolojik tanrısı Thor’un diğer Avrupa ülkeleri tarafından da hoş karşılandığını görmekteyiz. Zira ‘Perşembe’ gününün ismi Thor’un adından türetilen, Nors dilindeki thors-dagr (Pörsdagr) kelimesinden alınmıştır (Daniels, 2014, s. 196). Thor karakterinin diğer mitolojik tanrılardan daha çok sevilmesini sağlayan unsur, Thor’un güçlü olması değildir. Zira Thor’u güçlü kılan çekici ve kemeri elinden alındığında güçsüzleşmektedir (Rosenberg, 2003, ss. 354-357). Oysa babası ve bütün tanrıların babası olarak tanımlanan Odin, Thor karakterinden çok daha fazla güçlüdür ve oğluna kızdığına güçlerini elinden alabilmektedir. Ancak mitolojik anlatımın oluşturduğu Odin algısı, hilekâr, art niyetli ve karmaşık bir karakterdir. Oysa Thor saf, açık sözlü ve mert bir savaşçı izlenimi vermektedir (Page, 2009, ss. 74, 75).

2. Marvel Studios’un ‘Thor’ Kurgusunun Tanrı Tipolojisi

Marvel Studios, Mayıs 2011 ile Temmuz 2022 yılları arasında dört adet Thor filmini gösterime sunmuştur. Araştırma konusu olan serinin ilk filmi ‘Thor’ ismiyle 6 Mayıs 2011 de gösterime girmiştir. Yönetmenliğini Kenneth Branagh’ın yaptığı filmin senaryosu Ashley Miller, Zack Stentz ve Don Payne tarafından yazılmıştır. Yapımcının resmî sitesinde verdiği bilgilere göre filmin konusu, Thor’un, Tanrı kral Odin’in yerine tahta oturacağı esnada gerçekleşen Buz Devi saldırısına Thor’un karşılık vermesi ve buna kızan Odin’in krallığa henüz hazır olmadığı gerekçesiyle güçlerini elinden aldığı Thor’u Dünya’ya sürgüne göndermesidir.

Kuzey Avrupa menşeli olmasına rağmen sempatik ve popüler bir mitolojik tanrı olmasından dolayı Thor karakterinin hikayesi Dünya’nın diğer bölgelerine de ulaşmıştır. Günümüzde ise Thor karakteri, Marvel Studios’un sunumunda yeni bir tipolojide canlandırılmıştır. Mitolojik kadim bir figür olarak hayranlık duyulan Thor karakteri, Marvel Studios’un sinematik evreninde de başrol olmayı başarmış, Amerika’da yaşayan Dünya’lı bir kıza aşık olmuş (Kozan, 2014, s. 247), insanlığı kurtarmak adına tehlikeli düşmanlara karşı Dünya’yı savunmuştur. Farklı bir coğrafyada yeniden kurgulanan bir hikâyenin modern mitolojik kahramanı olmuş ve tarihsel anlatımın yeniden uyarlanması sayesinde günümüzde de varlığını sürdürmüştür.

Thor serisinin ilk filminin ilk dakikalarında (00:03:39-->00:06:36) insanlık tarihine dair bazı kurgusal bilgiler verilmektedir. Bu kurguya göre, günümüzde insanların sahip olduğu dinsel ya da mitsel bilgiler, geçmişte Asgard halkı ile Buz Devleri arasında Dünya gezegeni üzerinde gerçekleşen mücadeleye kadim insanlığın tanık olmasından ve bu tecrübeyi sonraki nesillere aktarmasından doğmuştur. Bu mücadelenin sonunda Buz Devlerine güç veren lacivert kutu şeklindeki güç kaynağı ellerinden alınmış ve işgalci Buz Devleri anayurtlarına sürülmüştür. Böylece insanlık, korkması gerektiğine inandığı tehlikeli ve kötü varlıkları tecrübe etmiştir. Buz Devlerini etkisiz hale getirerek evreni ve insanlığı kurtaran Asgard halkı ise göğe çekildikten sonra insanlık hafızasında şefkatli ve koruyucu mitolojik varlıklara dönüşmüştür.

Thor filminin kurgusu, insanların mutlak güç ve kudret sahibi olarak inandıkları 'tanrı' kavramını, uzayda yaşayan ve insanlardan daha güçlü olmakla birlikte mutlak güç ve kudret sahibi olmayan gelişmiş varlıklara indirgemektedir. Dolayısıyla bu filmde kurgulanan mitolojik tanrılar kutsallıktan arındırılmış güçlü varlıklara irca edilmiştir. Ayrıca kurguda kullanılan 'iyi' ve 'kötü' kelimeleri ahlaki açıdan iyiliği veya kötülüğü ifade etmemektedir. Zira Dünya gezegenine saldıran Buz Devlerinin amaçları hırsızlık, yalancılık gibi kötülükleri yaygınlaştırmak veya insanlığa kötülüğü öğretmek değil sadece kendileri için Dünya'yı yaşanabilir bir yurt kılmaktır.

Filmin (01:14:10-->01:15:18) saniyeleri arasında Thor, âşık olduğu Dünyalı bilim insanına (Jane) evreni temsil eden Yggdrasil ağacını açıklar. İnsanların Yggdrasil'i önceleri başlarını göğe çevirerek incelediklerini ve 'sihir' dediklerini, ancak Hubble teleskobu ile inceledikleri dönemde ise 'bilim' dediklerini söyleyen Thor, kendisinin de oradan geldiğini söyler. Dolayısıyla filmin kurgusuna göre Thor, mitolojik bir tanrı değil sadece gelişmiş bir uzaylıdır. İzleyiciyi bu konseptte hazırlayan bir konuşma daha önce filmin (01:00:35-->01:01:20) saniyeleri arasında Profesör Erik Selvig ile asistanı Jane Foster arasında gerçekleşir. Mitolojik Thor'u savunan Jane, sihrin henüz anlaşılmamış bir bilim olduğunu, gelişmiş varlıkların bir köprü (Bifrost) kurmuş olabileceklerini ve Vikingler gibi ilkel bir kültürün onları tanrı olarak algılamış olabileceklerini savunur.

Mitolojik Thor karakterinin Marvel Studios tarafından yeniden kurgulandığı bu filmde Odin karakteri, gelişimini tamamlamış uzaylı bir kral tanrı formunda takdim edilir. Dokuz Diyar'ı koruma misyonunu ifa eden Odin, evrendeki bütün varlıklara karşı şefkatlidir. Hatta evrendeki diğer varlıklara zarar vermek isteyenlere (Buz Devleri) karşı mücadele ederken dahi şefkatli olan Odin, onları yok etmek yerine kalıcı bir barış kurma gayretindedir.

Odin için söz konusu olan bir diğer tipoloji ise denemeci/sınayıcı tanrı tipolojisidir. Odin, çocuklarının gelişim sürecini tamamlamaları için kurduğu mizansen çerçevesinde önce gerekli ortamı hazırlar. Bu aşamada Odin bazı küçük müdahalelerde bulunur ve ardından uykuya dalıp sessiz kalarak çocuklarının özgür iradeleri doğrultusunda hareket etmelerine, kendilerini tanımalarına ve gelişimlerini tamamlamalarına olanak tanır.

Thor karakteri ise başlangıçta bencil, kibirli ve kavgacı bir karakter iken Odin'in mizansen ve Loki'nin hileleri ile yüzleştiği süreçte değişime uğrar. Yaşadığı acıların ardından Dünyalı bir kız âşık olması Thor'un gelişimi açısından bir dönüm noktası olur ve Thor da babası Odin gibi koruyucu, şefkatli ve fedakâr bir karaktere dönüşür.

3.1. Fedakâr Tanrı / Gelişen Tanrı Tipolojisi

Filmde, dış ses (narrator) tarafından Odin'in insanlığı Buz Devlerinden kurtarmasının ağır bir bedeli olduğunun anlatıldığı sahnede Odin, Buz Devlerinin liderini yere sermiş ve mızrağını boynuna dayamış halde ve bir gözünü kaybetmiş olarak gösterilmektedir (00:5:16-->00:5:24). Odin'in insanlığı kurtarmak uğruna tek gözünü yitirmiş olduğunun zımnen anlatılıyor olması, tipolojik açıdan 'fedakâr tanrı' tipine uymaktadır. Filmin kurgusunda bu şekilde bir izlenim oluşturulmakta ve 'fedakâr tanrı' tipolojisi inşa edilmeye çalışılmaktadır.

Ancak orijinal mitolojiye göre Odin, ilim ve yumuşak huyluluk (hilm) kaynağı olarak tanımlanan Mimisbrunn suyundan içerek suyun sahibi Mimir gibi bilge bir tanrı kral olabilmek amacıyla gözlerinden birini feda etmek zorunda kaldığı için tek gözlüdür (Page, 2009, s. 65); (Rosenberg, 2003, s. 334). Orijinal mitolojiye göre Odin karakteri, kendisinde eksik olan sıfatlardan ilme ve hilme, ancak belli bir aşamadan geçtikten sonra ulaşabildiği için 'gelişen tanrı' tipolojisindedir. Odin bu gelişimini tamamlamak için tek gözünü feda etmiştir ancak bu durum filmin kurgusunda sunulduğu gibi insanlık için yapılan bir fedakârlık değildir. Orijinal mitolojide Odin, insanlık için değil kendi gelişimini tamamlamak için bu fedakârlığı yapmıştır.

Odin'in, insanlığı Buz Devlerinden kurtarmak için yaptığı mücadele neticesinde tek gözünü yitirdiği izleniminin verilmeye çalışılıyor olması, filmdeki kurgunun hazırlanışı esnasında mitolojinin

aslına sadık kalmak gibi bir kaygının taşınmadığını göstermektedir. Ayrıca kurgunun hazırlanışındaki bu yaklaşım tarzından hareketle filmin kendi mitolojisini inşa etmesinden çekinilmediğini söylemek de mümkündür.

Filmin kurgusunda, Odin karakteri gibi Thor da ‘gelişen tanrı’ tipolojisinde sunulmaktadır. Buz Devlerinin, her şeyi gördükleri ve duydukları söylenen Odin’e (01:33:17→01:33:22) ve Heimdall’a (01:16:19→01:16:29) rağmen Asgard diyarına gizlice girebilmesi ancak Loki’nin yardımıyla mümkün olabilmiştir. Böylece Loki, hem Buz Devleri saldırısıyla taç giyme töreninin yarım kalmasını sağlamış hem de Thor’un, babası Odin’e karşı çıkıp Buz Devleri ülkesine (Jotunheim) saldırmasına neden olmuştur. Bu bağlamda Loki için ‘hilekâr tanrı’ tipolojisinden bahsetmek mümkündür. Dolayısıyla Odin, Loki’nin hilekâr olduğunu bilmektedir. Ancak yine de Loki’nin Thor’u ayartmasına engel olmamıştır. Filmin kurgusuna göre Odin, Thor’un kendi iradesini kullanarak doğru ile yanlış ayırt etmesini istemektedir. Bu durumda Odin için ‘sınayıcı tanrı’ tipolojisi, Thor için de sürekli yanlış kararlar alıp yaptığı hatalardan ders çıkaran ‘gelişen tanrı’ tipolojisinden bahsetmek mümkündür.

Filim boyunca Thor pek çok hata yapmakta ve yaptığı hatalardan ders alarak gelişimini tamamlamaktadır. Thor ve arkadaşları Jotunheim’a gidince Thor, Buz Devlerinin kralı olan Laufey’e Asgard’a nasıl girdiklerini sorar. Laufey de Asgard’da hainlerin olduğunu söyler ve barışı bozmak istemiyorlarsa olay çıkarmadan Jotunheim’i terk etmeleri gerektiği konusunda onları uyarır. Laufey, “davranışlarının neye sebep olacağından haberin yok ama benim var” diyerek Thor’u ayrıca uyarır. Thor tam savaşmaktan vaz geçip Asgard’a dönmek için yürümeye başlayınca Buz Devlerinden biri, “eve geç kalma küçük prenses” diyerek Thor’u kışkırtır. Thor da çekici (Mjöllnir) ile saldırmaya başlar. Savaş kızışınca Odin gelip müdahale eder. Sonuçta Odin, oğlu Thor’u ve arkadaşlarını Asgard’a geri götürür. Babası ile tartışan Thor, Buz devlerinin Odin’den korktukları gibi kendisinden de korkmaları gerektiğini söyler. Odin de oğlunu kibirli, zalim ve aç gözlü olmakla suçlar. Thor ise babasına yaşlı ve aptal olduğunu söyler. Odin de Thor’un krallığa hazır olduğunu düşünmekle aptallık ettiğini söyleyerek emrine karşı gelen Thor’un unvanını ve güçlerini elinden alır ve oğlunu Dünya’ya sürgüne gönderir. Bu işlemi bir ritüel şeklinde gerçekleştiren Odin, “babam adına ve onun babası adına, ben herkesin babası Odin seni sürüyorum” der ve Mjöllnir’in ancak layık olan kişiye hizmet edeceğini söyler (00:19:30→00:29:40) Herkesin babası Odin’in, Asgard’ın koruyucusu Heimdall’ın hatta Buz Devlerinin kralı Laufey’in olacaktan haberleri vardır ve Thor’u bir şekilde uyarmışlardır. Ancak Thor akılla değil duygularıyla hareket etmiştir. Loki’nin kışkırtmasıyla Jotunheim’e giden Thor, Buz Devlerinden birinin kışkırtmasıyla savaş başlatmış ve öfkesine yenik düşerek Asgard’dan kovulmuştur. Bütün bunlar Thor’un ‘gelişen tanrı’ tipolojisinin kurgusal yansımalarıdır.

Dünya’daki gelişimini tamamlayabilmesi ve empati yeteneğini kazanabilmesi için Thor’un bedeni ölümlü olmuştur. Kendisine araba çarpınca bayılır, hastane çalışanları tarafından verilen sakinleştirici iğne ile uyutulur ve acıkıp yemek zorunda kalır. Filmin kurgusuna göre Thor’un bir fani olarak yaşamı başlamıştır.

Tanrısal bir varlık olan Thor’un bir ölümlü gibi acıkması, acı çekmesi ve diğer pek çok şeyi yaşaması onun gelişimini tamamlaması açısından gerekli olan bir eğitim süreci olarak lanse edilmektedir. Ancak filmin diğer sahnelerinde Thor’un kendi diyarı olan Asgard diyarında da acıkmak (00:14:22), aşırı derecede beslenmek (01:15:47→01:15:56) veya ölmek (00:17:23) gibi kavramların bulunduğu gösteriliyor olması kurgusal açıdan bir çelişkidir.

Sonuç itibarıyla algısal açıdan ‘güç’ ile ‘mekân’ arasında bir ilişki kurulmaya çalışıldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca filmin (01:00:35→01:01:20) saniyeleri arasında Vikingler gibi gelişmemiş bir uygarlığın Dünya’yı kurtarmak için gelen gelişmiş uzaylı varlıkları tanrısal varlıklar olarak algılamış olabileceğinin anlatılıyor olması da güç olgusuna yönelik bir vurgulamadır. Bu bağlamda filmin kurgusuna göre mitolojik bir fenomen, psiko-sosyolojik bir indirgemeye maruz bırakılmıştır.

Böylece kral Odin ile Asgard halkı, 'kutsal' olgusundan arındırılmış ve 'güçlü' uzaylı tanrısal varlıklara dönüştürülmüştür.

Filmin (00:05:39-->00:05:44) saniyeleri arasında Asgard diyarının ölümsüz olduğu ifade edilmektedir. Ayrıca (01:22:02-->01:22:06) saniyeleri arasında Thor'a yardım etmek için Asgard'dan gelen arkadaşları 'Yok Edici' ile mücadele edeceği zaman Thor, "sadece bir insanım. Size engel olurum hatta birinizin ölümüne neden olabilirim" diyerek kendisinin Dünyalı bir insana dönüştüğü için 'Yok Edici' ile mücadele edecek gücünün olmadığını söylemektedir.

3.2. Mücadeleci Tanrı / Düalistik Tanrı Tipolojisi

Filmin (00:08:54--> 00:10:24) saniyeleri arasında, taç giyme ritüeli esnasında, Odin'in ağzından bir tanrı-kralın nasıl olması gerektiği anlatılır. Odin, ilk önce Thor'un ilk çocuğu ve varisi olduğunu söyler ardından da kendi misyonundan bahseder. Odin, 'Büyük Başlangıç' gerçekleştiğinden beri Dokuz Diyar'ı ve oralarda yaşamakta olan masum canları koruduğunu söyler. Odin'in evrendeki (Dokuz Diyar) düzeni tesis etmek için Buz Devleri ile savaşmış olması 'mücadeleci tanrı' tipolojisi ile özdeşleşmektedir.

Odin'in insanları kurtarmak amacıyla Buz Devleri ile yapmış olduğu mücadele, Odin karakterinin mutlak güç ve kudrete sahip olmadığını göstermektedir. Zira kâdir-i mutlak bir tanrı her şeyin yaratıcısıdır ve yarattıkları ile mücadele etmek zorunda kalmaz. Dolayısıyla Odin için tek tanrı (monoteik) tipolojisinden bahsetmek mümkün değildir. Odin, tanrılar topluluğunun (Panteon) kralıdır. Bu sebeple hem orijinal mitolojide hem de filmin kurgusunda bazı tanrıların diğerlerinden daha güçlü olduğu bir politeizm mevcuttur. Ancak filmin kurgusunda Odin'in varlığının Dokuz Diyarı koruma misyonu çerçevesinde Buz Devleri ile mücadele etme şartına bağlı tutulması, varlığını sürdürmek için diğer bir varlığa ihtiyaç duyduğu izlenimini vermektedir. Dolayısıyla düşmanı yoksa veya koruması gereken bir şey yoksa Odin'in varlığı da anlamsızlaşacaktır. Bu bakış açısından hareketle düalistik bir tipolojiden bahsetmek de mümkündür.

Thor karakterinin Buz Devleri ile olan mücadelesi, filmin başlarında 'mücadeleci tanrı' tipolojisinden ziyade 'kavgacı tanrı' tipolojisi ekseninde kurgulanmıştır. Zira bu dönemdeki Thor'un, Buz Devleri ile olan kavgasının ulvi bir amacı yoktur. Thor, sadece şöhret için kavgaya eden bir karakter olarak tanıtılmaktadır. Ancak yaşadığı bazı olaylar Thor'u değiştirmiş ve gelişimini tamamlamasına katkı sağlamıştır. Thor'un güçten arındırılarak Dünya'ya sürgüne gönderilmesi ile başlayan gelişim süreci Thor'un, babası Odin'in öldüğü ve annesinin de Thor'u görmek istemediği yalanını söyleyen Loki'ye inanmasından dolayı hissettiği üzüntü ile ivme kazanmıştır. Nihayetinde Thor'un, âşık olduğu kıza verdiği değeri diğer canlılara da yansıtmasıyla birlikte Thor'un gelişim süreci tamamlanmış ve böylece Thor 'gelişen' tanrıdan 'şefkatli' ve diğer varlıkları korumak için 'mücadele' eden tanrı tipolojisine evrilmiştir.

Arkadaşları, Odin tarafından Dünya'ya sürgüne gönderilen Thor'u Asgard'a getirebilmek için yeni kral Loki'ye karşı gelirler ve Heimdall'ın yardımıyla Bifrost'u kullanarak Dünya'ya giderler. Loki de Thor'dan tamamen kurtulmak için Yok Edici'yi Dünya'ya gönderir ve Thor'la birlikte bütün Dünya'yı yok etmesini emreder. Thor, Loki'ye Dünya'da yaşayanların masum olduğunu ve kendi canına karşı onları serbest bırakmasını söyler. Yok Edici, Thor'u öldürürken uykusundaki Odin hiçbir müdahalede bulunmadan yaşananları izler ve göz yaşları döker. Thor yere düşer ve bu esnada önceki sahne (00:29:35--> 00:29:40) tekrar gösterilerek, Thor'u ve çekici (Mjöllnir) Dünya'ya gönderirken Odin'in söylediği "çekice layık olan gücüne sahip olacak" sözü hatırlatılır. Ardından çekiç havalanarak Thor'un eline ulaşır, Thor eski güçlerine kavuşarak Yok Edici'yi etkisiz hale getirir (01:16:01-->01:30:03). Bu noktada değişen Thor, Dünya'yı kurtarmak için fedakarlıkta bulunmuş ve 'kavgacı tanrı' tipolojisinden 'mücadeleci tanrı' tipolojisine evrilmiştir.

Thor gelişimini tamamlamıştır ancak Odin yine de uyanmaz. Zira Odin, Loki'yi de sınamaktadır. Loki, öz babası Laufey ile birlikte birkaç Buz Devini, Odin'i öldürmeleri için gizlice

Asgard’a sokar ve onları uyumakta olan Odin’in odasına götürür. Laufey’in Odin’i öldüreceği esnada Loki Laufey’i öldürür ve kendisini Odin’i kurtaran kahraman olarak gösterir. Ardından da Odin’i öldürmeye çalıştıkları gerekçesiyle Buz Devleri diyarı olan Jotunheim’i yok etmek için Bifrost’u harekete geçirir. Thor da Jotunheim’i kurtarmak için Loki’ye engel olmaya çalışır. İkili arasında geçen diyalog Thor’un gelişim süreci hakkında bazı bilgiler vermektedir. Thor, bütün bir ırkı yok etmenin yanlış bir davranış olacağını savunur. Loki ise daha önce Buz Devlerinin tamamını elleriyle öldürmek isteyen Thor’daki bu davranış değişikliğinin sebebini sorar. Thor da değiştiğini söyleyerek zımnen gelişim sürecini tamamladığını ifade eder. Thor ile Loki arasında gerçekleşen diyalog esnasında Thor’daki ‘gelişim’ süreci dillendirilirken Thor’un, Jane Foster’e olan aşkının etkisi Loki’nin ifadeleri ile vurgulanır. Loki ile kavga eden Thor’un, köprüden düşmek üzere olan Loki’yi kurtarması da gelişimini tamamlayan Thor’un ‘şefkatli-koruyucuyu tanrı’ (Deus Certus) tipolojisine evrildiğine işaret etmektedir. Thor, Bifrost’un gücünü durdurmak için köprüyü kırmaya başlar. Bu davranışın Thor için nasıl bir fedakârlık anlamına geldiği konusu Loki’nin sözleriyle ifade edilir. Köprü yıkılınca Jotunheim kurtulacaktır ancak diyarlar arası yolculuk imkânı kalmadığı için Thor da âşık olduğu Jane’yi bir daha göremeyecektir. Buna rağmen Thor, fedakârlık yaparak Bifrost köprüsünü yıkar ve gelişimini tamamlayıp sınavını başarıyla bitirdiğini ispatlamış olur. Odin de uykusundan kalkar ve tekrar krallığın başına geçer. Thor, gelişimini tamamlamıştır ancak henüz tahta oturmaya hazır değildir. Bu durum, Odin ile Thor arasında geçen bir konuşmada Thor’un sözleriyle ifade edilir (01:31:59-->01:44:00).

3.3. Kadim Tanrı / Şefkatli-Koruyucuyu Tanrı Tipolojisi

Odin’in, Büyük Başlangıç’tan beri Dokuz Diyar’ı koruma misyonunun olduğunun anlatılması, ‘kadim tanrı’ tipolojisine işaret etmektedir. Zira bu durumda Odin’in varlığı Büyük Başlangıç kadar eskiye dayanmış olmaktadır. Ancak, bu görevi Odin kendi iradesiyle mi seçmiştir yoksa bir başkası tarafından ona böyle bir görev mi verilmiştir? Filmin kurgusunda bu sorusunun cevabı açıklanmamaktadır. Bu önemli bir sorunsaldır zira kendisine görev tevdi edilmiş ise bu durumda Odin tanrısal olmaktan çıkıp tinsel bir varlığa tenzil edecektir. Çünkü bu durumda Odin, tanrısal bir varlık tarafından kendisine emir buyurulan bir vazifeyi yerine getirmekle görevli olan ve bu vazifeyi ifa etmek için gerekli olan gücü de tanrısal varlıktan alan tinsel bir karakter haline dönüşecektir.

Odin’in tanrısal karakterini sürdürebilmesi için Dokuz Diyar’ı koruma misyonunu bizzat kendi kendine zorunlu kılmış olması gerekmektedir. Zira ancak bu şekilde Odin için hem ‘kadim tanrı’ hem de ‘şefkatli-koruyucuyu tanrı’ (Deus Certus) tipolojisinden bahsetmek mümkün olabilecektir.

Asgard halkının, istemeleri halinde düşmanları olan Buz Devlerinin tamamını bir anda yok edebilecek güce sahip oldukları halde bunu yapmıyor oluşlarına değinilerek Asgard halkının barışçıl ve müşfik karakterine vurgu yapılır. Filmin kurgusuna göre Thor ve arkadaşları Buz Devleri ülkesi Jotunheim’e saldırmak için Gökkuşağı köprüsünden (Bifrost) geçmek isterler. Asgard’ın ve Bifrost’un koruyucusu olan Heimdall’ın buna izin vermeyeceğini zannederler. Loki de hileyle Heimdall’ı kandırmak ister. Ancak Heimdall, onların ne yapmak istediğini bildiğini ifade etmek için Buz Devlerinin yanına gidecek olan ekibe, “yeterince sıkı giyinmemişsiniz” diyerek onlara izin verir. Ayrıca Loki’nin yüzüne bakarak kendi nöbetinde hiç kimsenin Asgard’a gizlice giremediğini söyleyerek gerçeği öğrenmeleri için geçmelerine izin vereceğini söyler. Heimdall bir de uyarı yapar. Dönüşlerinde bir tehlike olursa geçit kapısını açmayacaktır. Zira bu kapının sürekli açık kalması halinde gücü serbest kalan Bifrost, Jotunheim diyarının tamamını yok edecektir (00:15:36--> 00:17:21).

Filmin kurgusuna göre Asgard halkının elinde Bifrost gibi bir güç olmasına rağmen Jotunheim’i tamamen yok etmeyip onlarla savaşıyor olmaları ve Buz Devlerinin ellerindeki gücü (Icivert kutu) alarak onları barışa zorlamaları, Asgard halkını diğer diyarlardan farklı bir konuma taşımaktadır. Asgard kralı Odin’in kendisini Dokuz Diyar’ın koruyucusu olarak tanıtmaması da bu kurguyu desteklemektedir. Filmin (01:35:00-->01:40:00) saniyelerinde kendisi de bir Buz Devi olan Loki’nin, Bifrost’un gücünü serbest bırakarak kendi anavatanını (Jotunheim) ve kendi soydaşlarını

yok etmeye çalıştığı gösterilmektedir. Thor ise Asgardlıların düşmanı olan Buz Devlerinin ve yurtlarının yok olmasına engel olmak için kendi hayatını tehlikeye atarak onları kurtarmaktadır. Bu bağlamda Thor da tıpkı babası Odin gibi 'şefkatli-koruyucuyu tanrı' karakteri sergilemiş olmaktadır.

3.4. Bilge Tanrı / Sınayıcı Tanrı Tipolojisi

Odin, yeni kral olarak tahta geçecek olan oğlu Thor'dan Dokuz Diyar'ı koruyacağına ve barışı devam ettireceğine dair söz vermesini ister. Thor söz verir ancak Odin, bu söze inanmamış ve üzgün bir yüz ifadesiyle aynı soruyu tekrar sorar fakat bu sefer sorusuna 'bencilik etmeden' Dokuz Diyar'ı koruyacağına ve kendini onların 'iyiliğine adayacağına' dair söz vermesini ister. Thor tekrar söz verir fakat Odin yine de inanmamıştır. Üzgün bir yüz ifadesi ve tek gözünden yaşlar damlayarak oğlunu yeni kral olarak ilan edeceği esnada Buz Devlerinin saldırdığını söyler.

Filmin kurgusuna göre, taç giyme töreninin yapıldığı salonda bulunan Odin'in emanetlerin muhafaza edildiği silah mahzeninde gerçekleşen Buz Devi saldırısını haber veriyor olması (00:10:30--> 00:10:48) tipolojik açıdan önemlidir. Ancak çok daha önemlisi, Odin'in saldırıyı haber verme zamanıdır. Zira Odin, saldırı başlamadan önce haber vermiş olsa hem saldırı önlenecek hem de taç giyme merasimi yarım kalmayacaktır. Dolayısıyla Odin'in, Thor'un tahta oturmasına henüz hazır olmadığını düşündüğü ve Buz Devi saldırısıyla törenin yarım kalmasını istediği anlaşılmaktadır. Ayrıca Loki'nin Thor'u kışkırtacağını ve Thor'un bu saldırıya karşılık vermek isteyeceğini bildiği halde Odin'in bunlara engel olmaması, Thor'u barışı bozmakla suçlaması ve güçlerini elinden aldığı oğlunu Dünya'ya sürgüne göndermesi de Odin karakterinin 'sınayıcı tanrı' tipolojisine uygun düştüğünü göstermektedir.

Odin, sadece oğlu Thor'u değil evlatlığı Loki'yi de sınamaktadır. Loki karakteri kendi geçmiş hakkında bazı kuşku taşımaktadır. Zira Jotunheim'e gittiklerinde Buz devleri ile bir benzerliğinin olduğunu fark etmiş olan Loki (00:23:00), mahzende korunmakta olan Buz Devlerinin güç kutusunu incelerken aniden bir Buz Devine dönüşmüştür. Loki, yanına gelen Odin'e kendisinin lanetli olup olmadığını sorar. Odin, kendisini bebekken aldığı Loki'ye babasının Buz Devi Laufey olduğunu söyler. Filmin kurgusundaki hatalardan biri de filmin (00:05:23) saniyesinde Buz Devlerinin kralı olan Laufey'in yıllar önce henüz Loki bebek iken öldüğünün söylenmesidir. Ancak Laufey, filmin (01:33:50) saniyesinde öz oğlu Loki tarafından öldürülmektedir.

Loki, Odin'e kendisinin bir Buz Devi hatta Laufey'in oğlu olmasına rağmen neden öldürülmediğini sorar. Odin de bir gün kalıcı bir barış sağlanır ümidiyle Loki'yi yanına alıp evlat edindiğini söyler. Bu konuşmaların ardından da Odin kendisine hiçbir müdahale yapılmadığı halde güçsüzleşir ve uykuya dalar. Kötü karakterli mitolojik bir karakter olan Loki'nin bu duruma üzülmesi ve yardım etmeye çalışması da ilginçtir. (00:39:30-->00:42:10).

Filmin kurgusuna göre Odin, evlatlığı Loki'nin gerçeği öğrenmiş olmasından duyduğu üzüntü sebebiyle yıkılmıştır. Bu tema kâdir-i mutlak bir tanrı tipolojisi ile bağdaşmamaktadır. Ancak ilerleyen sahnelerde (00:47:52-->00:48:38) kurgusal tema başka bir boyuta evrilmektedir. Odin ile görüşmek isteyen Thor'un arkadaşları Odin'in odasına girdiklerinde Loki'yi, Odin'in tahtına oturmuş halde bulurlar. Loki, "Babam, 'Odin uykusuna' daldı. Annem bir daha uyanamamasından korkuyor" der. Thor'un arkadaşlarının 'Odin uykusu' ifadesini garipsememesi ve herhangi bir soru sormamaları bu durumun daha önce de yaşandığı izlenimini vermektedir. Ayrıca filmin (00:52:27). saniyesinde Thor'un annesi, bu seferki Odin uykusunun diğerlerinden çok daha uzun sürdüğünü söylemektedir.

Filmin kurgusuna göre Odin'in tanrı tipolojisinin belirginleşmesi açısından 'Odin Uykusu' durumunun Odin'in kendi isteğiyle gerçekleşip gerçekleşmediğinin anlaşılması önemlidir. Zira bu durum Odin'in iradesi dışında gerçekleşiyorsa Odin için bir eksikliklerdir. Eğer Odin kendi isteği ile uykuya dalmışsa bu durumda müdahaleci olmayan 'uzaklaşan Tanrı' (Deus Otiosus) tipolojisinden söz etmek mümkündür. Ancak filmin kurgusu bir bütün olarak ele alındığında Odin karakteri için 'sınayıcı tanrı' tipolojisinin daha uygun olduğu görülmektedir. Zira oğullarını sınamak isteyen Odin

kendini kapatarak müdahaleden uzaklaşmış ancak oğullarını izlemeyi sürdürmüştür. Bunu destekleyen bir konuşma, uyku halindeki Odin'in baş ucunda beklemekte olan Loki ile annesi arasında geçer. Annesi Thor'un dönmesini istediğini söyler. Loki de bütün yaptıklarından sonra Thor'un dönmesi ihtimalinin kalmadığını savunur. Annesi de Odin'in yaptığı her şeyin bir amacı olduğunu dile getirir (00:52:57--> 00:53:01). Bu ifadelerle Odin'in uykuya kendi isteği ile yattığı izlenimi verilmektedir.

Odin, uyku halinde olmasına rağmen her şeyin farkındadır ve müdahale etmeden oğullarını izlemektedir. Odin'in bencil ve kan dökücü olmakla itham ettiği oğlu Thor ise değişmeye başlamıştır. Dünya'ya gizlice giden Loki, Thor'a babasının öldüğü, annesinin de Thor'u suçladığı yalanını söyler. Bu sözleri duyan Thor değişmeye başlar (01:02:42,955 --> 01:04:15). Sonuçta Thor daha önce öldürmek istediği Buz Devlerinin bile yaşama hakkının olduğunu anlamış, âşık olduğu kızı bir daha göremeyecek olmasına rağmen Jotunheim'i kurtarmak için Gökkuşağı köprüsünü (Bifrost) yıkmış, kendi canını hiçe sayarak hem Dünya (Midgard) diyarını hem de Buz Devleri diyarını (Jotunheim) kurtarmış ve böylece bencilliğinden arınarak gelişimini tamamlamıştır.

Odin'in Jotunheim'den evlatlık getirdiği Loki ise Odin'i öldürmek isteyen öz babası Laufey'i öldürerek Odin'e olan sadakatini ispatlamıştır. Böylece bütün bunları uykusunda izleyen Odin, kendi iradesiyle uykusundan kalkarak olaylara müdahale etmeye başlamıştır (01:39:00-->01:40:20). Filmin kurgusuna göre Odin, her şeyi bilmektedir ancak bildiğinin bilinmesini istememektedir. Ayrıca oğullarının gelişimlerini tamamlamaları için hazırladığı mizansen bitmedikçe müdahale etmemektedir.

Sonuç

İnsanların duydukları sözlerden etkilenmesi olağan bir durumdur. Bu bağlamda ses ve görüntüyü birlikte kullanan medya araçlarının bireylerin algı ve tutumları üzerinde çok daha etkili olacağı var sayılmaktadır. Bu sebeple mitolojik bir karakter olan Thor'un beyaz perdeye aktarılmış olan filminin fenomenolojik açıdan analiz edilmesinin faydalı olacağı değerlendirilmektedir.

Marvel Studios tarafından mitolojik tanrısal bir karakter olan Thor'un beyaz perdeye taşındığı filmde modern mitoloji inşası yapıldığı ve orijinal mitolojinin yeniden kurgulandığı görülmüştür. Kuzey Avrupa halkları için kutsal ve popüler bir mitolojik tanrı olan Odin ve Thor karakterleri, 'Thor' filminde gelişmiş uzaylı varlıklara dönüştürülmüştür. Psiko-sosyal bir indirgemecilik yapılmış ve mitoloji, Dünya (Midgard) gezegenini yıllar önce korumak için gelen uzaylı varlıklara ilkel insanların tapınması ve bunu sonraki nesillere aktarması olarak tanımlanmıştır. Bu varlıkların mitolojide var olan tanrısal karakterlerindeki 'kutsallık' unsuru devre dışı bırakılarak karakterler güç ile ilintilenmiş ve profan hale getirilmiştir. Asgard halkının Dünya halkından daha güçlü olmasının sebebi, doğmuş oldukları gezegenle ilişkilendirilmiş ve böylece karakterlerin sahip oldukları güç, mekân ile özdeşleştirilmiştir.

Filimde Odin, gelişimini tamamlamış olan uzaylı bir tanrısal kral formunda takdim edilmektedir. Odin'in misyonu, Dokuz Diyar'ı korumaktır. Vizyonu ise bu görevi savaşarak değil de sulh yoluyla yerine getirmektir. Kâdir-i mutlak ve murâd ettiği her şeye muktedir bir tanrı tipolojisinden uzak olarak takdim edilen Odin karakteri, oğullarının gelişimleri ile ilgilenen ve gelişim düzeylerini ölçebilmek için mizansen kurgulayan, izleyici ve sınavıcı bir tanrı tipolojisinde sunulmaktadır.

Filmin başrolü olan Thor ise gelişim sürecinin başlarında sadece kendini düşünen, kibirli ve kavgacı bir tipoloji sergilemektedir. Ancak Odin tarafından kurulan mizansende, Loki tarafından inşa edilen hileler ve tuzakların ardından değişime uğramakta ve âşık olduğu Dünyalı kız sayesinde gelişimini tamamlamaktadır.

Kaynakça

- Adibelli, R. (2009). Monoteizm ve yüce varlık konusunda Wilhelm Schmidt ile Raffaele Pettazzoni arasındaki tartışma. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 50(2), 113-152.
- Adibelli, R. (2021). *Mircea Eliade ve din: Dinler tarihinde felsefe ve metodoloji*. İstanbul: DBY Yayınları.
- Akkaya, Ü. H. (2021). Diyanet Hutbelerinin Süre Ve Cümle Uzunlukları Bakımından İncelenmesi. *Bilimname*, (44), 83-129.
- Akkaya, Ü. H. (2022). Ölümsüzlük arzusu ve dijital çağda yeni açılımlar: “Upload” televizyon dizisi örneği. *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi*, 5(1), 201-226.
- Alıcı, M. (2014). Kutsal’a giden yol: Dinler Tarihi’nde bir metodolojik yaklaşım veya bir bilim dalı olarak din fenomenolojisi. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 5(2).
- Allen, D. (1996). Din fenomenolojisi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXXV, 437-465.
- Ateş, M. (2001). *Mitolojiler ve semboller ana tanrıça ve doğurganlık*. İstanbul: Milenyum.
- Bayat, F. (2005). *Mitolojiye giriş*. Çorum: Karam.
- Bolat, N. (2009). *Mitoloji ve sinema: Türk sinemasında oyuncu rol maskeleri*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kocaeli.
- Boyer, R. (2000). Mitolojiler sözlüğü. L. Yılmaz (Ed.), *Germanler ve Kuzey Kavimleri içinde* (C. 1-2, C. 1). Ankara: Dost.
- Bozkaya, Z. (2021, 4 Eylül). Hindistan’da inekler neden kutsaldır? *Hindistan’da inekler neden kutsaldır?* 14 Eylül 2022 tarihinde <https://hindistangezi.com/hindistanda-inekler-neden-kutsaldir/> adresinden erişildi.
- Campbell, J. ve Moyers, B. (2007). *Mitolojinin gücü kutsal kitaplardan Hollywood filmlerine mitoloji ve hikayeler*. (Z. Yaman, Çev.) (3. bs.). İstanbul: MediaCat.
- Daniels, M. (2014). *Bir nefeste dünya mitolojisi*. (P. Üstel, Çev.). İstanbul: Maya Kitap.
- Dereli, M. D. (2022). Dini yönelim düzeyi ile sosyal medyada dini içerikli paylaşım tutumu arasındaki ilişki üzerine nicel bir araştırma: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencileri örneği. *Erciyes İletişim Dergisi*, 9(2), 1005-1029.
- Eliade, M. (2003a). *Dinsel inançlar ve düşünceler tarihi: Taş devrinden eleusis mysterialarına*. (A. Berktaş, Çev.). İstanbul: Kabalıcı.
- Eliade, M. (2003b). *Dinler tarihine giriş*. İstanbul: Kabalıcı.
- Eliade, M. (2017). *Mitlerin özellikleri*. (S. Rifat, Çev.) (2. bs.). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Güven, A. M. (2022a). *Dünyayı sarsan Çağrı filminin bilinmeyen yönleri*. 16 Nisan 2022 tarihinde <https://www.timeturk.com/kultur/dunyayi-sarsan-cagri-filminin-bilinmeyen-yonleri/haber-1718640> adresinden erişildi.
- Güven, A. M. (2022b). Efsanevî “Çağrı” filmini gerçekleştiren “rüyâ takımı” şimdi nerelerde? 16 Nisan 2022 tarihinde <https://www.yenisafak.com/yazarlar/ali-murat-guven/efsanev-cagri-filmini-gercekletiren-ruy-takimi-imdi-nerelerde-31550> adresinden erişildi.
- Isambert, F. A. (1992). Din fenomenolojisi I. *Uludağ Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4(4), 355-366.
- İpek, Y. (2020a). Nuh tufanı özelinde mitlerde ve kutsal metinlerde tufan anlatısı. V. *Uluslararası Ağrı Dağı ve Nuh’un Gemisi Sempozyumu bildirileri Kitabı* içinde . V. Uluslararası Ağrı Dağı ve

- Nuh'un Gemisi Sempozyumu, sunulmuş bildiri, Erzurum: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Yayınları.
- İpek, Y. (2020b). *Yeni bir dini hareket olarak Bahailik ve Türkiye'de Bahailer*. Kayseri: Kimlik Yayınları.
- İpek, Y. (2021). *Yeni bir dini hareket olarak Satanizm ve Türkiye'de Satanistler*. Kayseri: Kimlik Yayınları.
- Kaleli, L. (1996). *Mitolojide inanç ve peygamberler*. İstanbul: Can.
- Kaynak, İ. H. (2016). Dinlerde kutsal zaman ve mekânın tarihsel yapısının fenomenolojik algısı. *Sutad*, (39), 443-455.
- Kees, W. B. (2005). Myth: An overview. (J. Lindsay, Ed.) *Encyclopedia of Religion*. Detroit-Londra: Thomson Gale.
- Kozan, M. (2014). Kuzey mitolojisinin günümüz popüler kültürüne yansımaları. *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, (173), 245-254.
- Kuşcu, E. (2010). *Dinleri anlamada fenomenolojik yöntem sorunu Wilfred Cantwell Smith örneği*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun.
- Obuz, L. ve Obuz, M. (Çev.). (1965). *Kalevala*. Ankara: Balkanoğlu.
- Onay, A. ve Köftürcü, H. (2018). Dinler Tarihinde metot çalışmaları. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 11(58). <http://dx.doi.org/10.17719/jisr.2018.2599> adresinden erişildi.
- Page, R. I. (2009). *İskandinav mitleri*. (İ. Yılmaz, Çev.). Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Polome, E. C. ve Harris, J. (2005). Thor. *Encyclopedia of Religion*. Detroit-London: Thomson Gale.
- Rosenberg, D. (2003). *Dünya mitolojisi büyük destanlar ve söylenceler antolojisi*. (K. Akten, E. Cengiz, K. Emiroğlu, A. U. Cüce, T. Kenanoğlu, T. Kocayiğit, ... B. Odabaşı, Çev.) (3. bs.). Ankara: İmge Kitabevi.
- Savaş, H. (2002). Fenomenolojik bakış ve sinema. *Kurgu Dergisi*, (19), 67-83.
- Sharpe, E. J. (2000). *Dinler tarihinde 50 anahtar kavram karşılaştırmalı bir çalışma*. (A. Güç, Çev.). Bursa: Arasta Yayınları.
- Şahin, İ. (2008). Dinî hayatın ritmi: Ritüel ve müzik. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 49(2), 269-285.
- Şatır, E. M. (2022). *Çağrı filmi nasıl çekildi? Mustafa Akkad anlatıyor*. 16 Nisan 2022 tarihinde <https://www.gzt.com/mecra/cagri-filmi-nasil-cekildi-mustafa-akkad-anlatiyor-3594004> adresinden erişildi.
- Tecimer, Ö. (2006). *Sinema modern mitoloji* (2. bs.). İstanbul: Plan B.
- Terbaş, Ö. (2013). *Sinema ve psikanaliz filimler ve bilinçdışı* (2. bs.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.
- Thor: Love And Thunder. (2022, 7 Temmuz). *Movies*. 23 Ağustos 2022 tarihinde <https://www.nytimes.com/2022/07/07/movies/thor-love-and-thunder-review.html> adresinden erişildi.
- Ünal, M. (1999). *Din fenomenolojisi tarihçe yöntem ve uygulama*. Kayseri: Geçit.

Analysis of God Typology in 'Thor' from a Phenomenological Perspective

Mustafa TURAL

Extended Abstract

Spiritual beings such as gods, goddesses, angels, and prophets, and even characters such as clergy who appeared after the spread of religion was completed, are considered sacred in religions and mythologies. People value what they consider sacred. Therefore, it is possible for people to be affected by what they consider sacred. Thus, people's feelings, thoughts and behaviors are shaped by their beliefs.

People are influenced by the songs they listen to, the poems or the novels they read. So they get sad, happy or angry. The song, poem or novel is intended only for the human ear. However, the film provides communication for people's ears and eyes. Therefore, it is assumed that people will be more influenced by movies. It is assumed that people will be much more influenced by movies that feature religious or mythological characters that they consider sacred.

When a religious or mythical narrative becomes a movie, it cannot preserve its originality. The setting of the film reshapes the religious or mythical narrative. The acting skills of the actors who give life to religious or mythical characters reshape the perception of these characters. Thus, a previously loved mythical character may fall out of favor or an unloved villain in the mythological narrative may become popular.

Mythological stories are considered sacred and are not told to outsiders. Mythological narratives create a vision for societies about the beginning of existence and the end of everything. People tend to imitate mythological characters. For this reason, the effect of the life stories of religious or mythological characters on the screen cannot be underestimated.

Thor, a mythological character, was re-edited and turned into a movie by Marvel Studios. In this study, the 'Typology of God' in the movie 'Thor' was examined within the framework of the History of Religions methodology. History of Religions does not investigate whether the god of any religion is a true god. Nor does it investigate the reality of mythological narratives. Investigate these issues because people believe and value them.

The god of every religion is sacred only to people who believe in that religion. In this case, it can be said that everyone accepts only their own god as holy and real, and accepts other gods as false and profane. But the History of religions does not do such a thing. It examines what people believe and value. As a result, a perspective that describes the concept of the sacred only according to its own belief cannot investigate the phenomena of the sacred and profane with a correct method. According to the method of History of Religions, the researcher tries to examine and understand the beliefs of other people and the subjects they consider sacred from an objective point of view, by adhering to his own belief. In this study, the god typology of the characters in the movie 'Thor' was examined and issues such as whether the mythological gods were gods or not were not discussed.

In the first part of the study, the mythological Thor character was introduced. Thor is viewed by Scandinavians living in the Northern European region as a dear friend (ástvinr) and a trusted friend (fulltrúi). The character of Thor, whose stories are told in other parts of Europe, is a figure that has managed to become much more popular than other gods.

In the second part of the study, the typology of god that appeared in the movie 'Thor', which was fictionalized by Marvel Studios, was described and classified. Some fictional information is given at the beginning of the movie. According to this fiction, the source of religious or mythical information that today's people believe is the alien visitation that took place in the past. The first humans witnessed the war between the people of Asgard, who came to save the Earth, and the Ice Giants, who were trying to turn the Earth into ice, and they began to worship these beings who were stronger than themselves. Mythological stories emerged when the first people told their own experiences to the next generations.

In the movie Thor, the concept of 'god', which people believe as having absolute power and might, is reduced to alien developed beings. Therefore, according to the fiction in the film, the mythological gods have become profane. It has also been claimed that what early people called magic and what modern people call science are the same.

In the movie, the character of Odin is presented as an alien king and god who has completed his development process. Odin, who fulfills his mission to protect the Nine Realms, has a vision to carry out this mission in peace. Odin is compassionate towards all beings in the universe. Odin is even compassionate and merciful to the Ice Giants who want to harm other beings in the universe and turn everything into ice. Instead of destroying the Ice Giants, Odin wishes to establish a lasting peace with them.

In addition, another typology for Odin is the tester god typology. Because Odin tries his children to complete their development process. Odin sets up a mise en scene and prepares an environment. Later, Odin falls asleep and remains silent, watching his children. Thus, they allow their children to act according to their free will, to know themselves and to complete their development.

The character of Thor, on the other hand, is a selfish, arrogant and belligerent character at the beginning, but changes over time. The pain he goes through and his falling in love with an Earth girl affect Thor a lot. Thus, Thor becomes a compassionate, self-sacrificing, protective and fighter like his father Odin. Throughout the movie, Thor makes many mistakes, but in the end, he learns from his mistakes and completes his personal development. At first, Thor, who went to Jotunheim at the instigation of Loki, starts a war at the instigation of one of the Ice Giants. At first, Thor wanted to kill all the Ice Giants, but that changes over time. Ultimately, Thor prevents Loki from completely destroying Jotunheim, the land of the Ice Giants.

As a result, Thor, a mythological godlike character, was re-edited as a movie by Marvel Studios. In this movie, it was seen that modern mythology was constructed and the original mythology was reconstructed. The characters of Odin and Thor, sacred to the peoples of Northern Europe, were transformed into advanced alien beings in the movie 'Thor'. The 'holiness' features of these beings in mythology were removed and these characters were turned into 'profane'.

Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı/ Contribution of Authors

Araştırma tek bir yazar tarafından yürütölmüştür.

The research was conducted by a single author.

ıkar atışması Beyanı / Conflict of Interest

alışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile ıkar çatışması bulunmamaktadır.

There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy

Bu makale iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement

Bu alışmada ‘‘Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi’’ kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.

In this study, the rules stated in the ‘‘Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive’’ were followed



MEDİAD

Medya ve Din Araştırmaları Dergisi | Journal of Media and Religion Studies

ARAŞTIRMA MAKALESİ | RESEARCH ARTICLE

Aralık 2022, 5(2), 499-519

Geliş: 26.08.2022 | Kabul: 07.11.2022 | Yayın: 30.12.2022

DOL: 10.47951/mediad.1167147

Sınırlar ve Duvarlar Arasında: Filistin-İsrail Savaşının 200 Metre Filmindeki Temsili

Yunus NAMAZ*
Eyup KOÇASLAN**

Öz

1948'de gerçekleşen İsrail Savaşı'nın ardından Filistin sinemasında yeni bir dönüşüm yaşanmış, farklı film türleri üretilmeye başlanmıştır. İsrail işgali sonrası Filistinlilerin mücadelesini ve direnişini esas alan Filistinli yönetmenler, belgesel filmlere daha fazla ağırlık vermişlerdir. Savaş sonrası sınırlı imkânlar doğrultusunda yürütülen film yapım süreci, Filistin sinemasının şekillenmesini sağlamış, Filistinli yönetmenler iki ülke arasındaki savaşın ve mücadelenin etkilerini filmlerine taşımışlardır. Bu çalışmanın amacı, Filistin-İsrail arasındaki savaşın, Filistinli yönetmen Amin Nayfeh'in 200 Metre filminde nasıl temsil edildiğini incelemektir. 200 Metre filminde savaşın Filistinliler üzerindeki etkilerinin duvar-sınır kavramlarına yüklenen soyut ve somut anlamlar üzerinden tartışılmaktadır. Kuram oluşturma (grounded theory) yöntemine dayandırılan, sosyolojik eleştiri ve ideolojik eleştiriden yararlanılarak bir filmin çözümlenmesine gidilmiştir. Filmde 'duvar' kavramı soyut açıdan Filistinli ailelerin acılarını ve Filistin'de öne çıkan sosyolojik sorunları ve en genelde Filistinlilerin gündelik hayatlarındaki engellerin görünmeyen yönlerini temsil etmektedir. Ayrıca 'duvar' sözcüğü, Doğu Şeria'daki kontrol noktalarını, seyahat etmenin önündeki engelleri ifade edecek biçimde somut düzeyde de düzenlenmiştir. 200 Metre'de, Filistinli ailelerin kaldıkları ikilemler, vatanından çıkarılma ya da ayrılmanın zorlukları, gündelik hayatta karşılaşılan sorunların katmanlı bir anlatıya işaret ettiğine ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Filistin Sineması, İsrail-Filistin Savaşı, Amin Nayfeh, 200 Metre

Between Borders and Walls: The Representation of the Palestine-Israel Conflict in the Movie '200 Meters'

Abstract

Following the war against Israel in 1948, Palestinian cinema underwent a substantial transformation leading to the introduction of alternative genres. Focusing mainly on the Palestinian fight and resistance, Palestinian movie directors gave more weight to documentaries. Despite Palestinian cinema being heavily affected by the post-war limitations on budgets, Palestinian directors portrayed the war and its impact in their movies. The present study aimed to analyze the illustration of this war in '200 meters' directed by Amin Nayfeh. The study discusses the effects of the war on Palestinians with a view to abstract and non-abstract connotations of the concepts 'border' and 'wall' as depicted in '200 meters'. Based on the grounded theory, sociological and ideological criticism was instrumental in the analysis of the movie. The abstract concept of 'wall' represents the sorrow Palestinian families suffered from and the sociological issues that arose. More generally, it represents the obstacles Palestinians had to tackle in everyday life. Furthermore, the checkpoints on the East Bank and the restrictions on travel were perceptibly dealt with through the use of "wall". A multi-layered narration of the dilemmas Palestinian families had, difficulties of leaving their motherland or a forced exile were found in the movie '200 meters'.

Keywords: Palestinian Cinema, The Palestine-Israel War, Ameen Nayfeh, 200 Meters

ATIF: Namaz, Y. ve Koçaslan, E. (2022). Sınırlar ve duvarlar arasında: Filistin-İsrail Savaşının 200 Metre filmindeki temsili. *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi (MEDİAD)*, 5(2), s. 499-519.

* Dr. Öğr. Üyesi, Fırat Üniversitesi, prayeryunus@gmail.com, orcid.org/0000-0002-8678-3813, Elazığ, Türkiye

** Yüksek Lisans Öğrencisi, Fırat Üniversitesi, 27eyupkocasan@gmail.com, orcid.org/0000-0003-4204-9251, Elazığ, Türkiye

Giriş

Karanlık bir salonda kalabalıklara hitap etmekle başlayan ve seyirciye keşfedilmemiş dünyaların kapılarını açan sinema, dünyayı yeniden anlamaya dair bir yolculuğu andırır. Sinema filmleri ilk dönemlerde muhataba bir kaçış, rahatlama, eğlenme olanakları sunar ancak her şey gibi sinematografin gelişmesi ve yaygınlaşması ile filmler, bir kaçıştan ya da ve eğlencenin aracı olarak var olmaktan öte anlamlar içermeye başlar. Bir düşünceyi anlatan, tarihe tanıklık eden ya da tarihi yeniden beyazperdede yazan filmler zamanla daha da etkin bir güce dönüşür. Yaşananları ya da yaşanacakları yeniden ifade aracı olarak filmler, farklı anlatı biçimi ve stilistik unsurlarla ideolojileri de içine alan endüstriyel bir güce dönüşür.

Sinema filmleri çoğu zaman topluma ayna tutan, toplumsalın yeniden tezahür edilmesine aracılık eden bir sanatsal teşebbüstür. Bu teşebbüsün yaygınlaştığı coğrafyalarda filmler, toplumların kendi tarihleri, gelenekleri, inançları, yaşayışları, acıları ve hatta savaşlarını da içerebilmektedir. Böylece filmler bazı ülkelerde toplumsal hafızaya vurgu yaparak bir direnişin sembolü, tarihin yeniden yazımının yapıldığı arenaya doğru bir seyir çizebilmektedir. Sinema hayatı anlamak ve anlamlandırmak için içerisinde bulunduğu toplumun ve o toplumun bireylerinin yaşadıklarından, karşılaşılabileceği zorluklardan istifade ederek yapımlar için önemli bir kaynak oluşturur. Toplumun sosyal, kültürel, siyasi, dini, ekonomik gibi değerlerinden beslenerek o toplumun veya coğrafyanın yaşantısından izleyenlere kesitler sunan sinema filmleri, üretilen işler ile şimdiki ve gelecekteki kuşaklara izler aktarır. Bu anlamda sinema ve toplum arasındaki güçlü bağ, bir taraftan sinemanın etkisini, gücünü anlatmakta diğer taraftan da toplumun değerlerini, tarihsel gelişmeleri ve kültürü kuşaklara taşıyan bir aygıtı anımsatır.

Filistin, 1948 yılından sonra İsrail ile girdiği mücadeleden ciddi hasarlar görür. Toplumun her kademesinde, sosyal yaşam alanlarında ve kültürel anlamda mücadelenin etkileri görülürken sinemanın da bu izleri ve yansımaları taşıması kaçınılmazdır. Bu sebeple sinemanın rolü bu coğrafyada diğer ülkelere nazaran farklılık göstermektedir. Toprakları işgal edilen, evlerinden zorla çıkartılan, kendi ülkelerinde sığınmacı durumuna düşen, topraklarına sınır duvarları örülen, sosyal haklarına kısıtlamalar getirilen Filistin halkı için sinema görünür olmanın, seslerini duyurmanın, direnişin ve mücadelenin görsel boyutu haline gelmiştir. Bu çalışma, savaşın bir toplumu nasıl değiştirdiğini, dönüştürdüğünü, ne tür etkilerinin bulunduğunu incelerken, savaş psikolojisini, Filistin halkı üzerindeki izlerini de ele almaktadır. Ayrıca savaşın Filistin sinemasına doğrudan ve dolaylı olarak temsillerini sosyolojik ve ideolojik bağlamda ortaya çıkarmak açısından önem arz etmektedir. Bu doğrultuda araştırma kapsamında ele alınan Filistinli yönetmenlerin filmlerinde, savaşın farklı etkilerini farklı yönden görebilmek mümkündür. Yönetmenlerin filmleri incelendiğinde hapishaneler, Doğu-Batı Şeria duvarı ve sınır, canlı bomba eylemleri, toplumsal çatışma gibi konuların sıkça işlendiği görülmektedir. Araştırma evrenindeki filmlerin seçilmesinde sosyo-politik ortamı da göz önüne alınarak bu filmler üzerinde savaşın görünür etkilerini toplumsal bağlamda sosyolojik ve fikrîsel anlamda ideolojik analizi yapılmıştır.

Mısır'da İngilizleri deviren ve Cemal Abdül Nasır'ı iktidara getiren 1952 devriminin ardından Mısır, Cezayir ve Suriye'de sömürgecilik karşıtı mücadeleyi kutlayan ve Filistinlilere desteklerini ifade eden devrimci Arap filmleri yapılmaya başlanmıştır. İtalyan Yeni-Gerçekçiliği ve sinema-verite gibi Avrupa'daki yeni akımlardan esinlenen bu filmler, hem Hollywood'dan hem de bölgenin kendi ticari geleneklerinden ayrılmıştır (Chaudhuri, 2005). Bu anti-emperyal tutumun, Pan-Arap milliyetçiliği ve zaman zaman sosyalizmden de güç alan siyasallaşmış bir sinemayı andırdığını beyan eden Chaudhuri, belgesel ve kurmaca kanşımı 'yeni-gerçekçi modelin' en iyi bilinen örneğinin, İtalyan-Cezayir işbirliği ile üretilen Cezayir Bağımsızlık Savaşı (Gillo Pontecorvo, 1966) adlı yapım olduğunu kaydeder. Bu dönemde üretilen filmler Fernando Solanas ve Octavio Getino'nun Üçüncü Sinema olarak izah ettikleri kategoriye dâhil edilir. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra geliştirilen anti-emperyalist mücadeleye karşı ortaya çıkan Üçüncü Sinema, ilk dönem Filistin

filmlerinde de etkisini gösterir (Odabaş, 2007, s. 418). Solanas-Getino ile birlikte başlayan bu manifest sinemasal oluşumun anti-empyralist mücadeleye dayanması ve bu manifestoda fiziksel işgallerin yanı sıra ekonomik, sosyal ve kültürel işgallerin devam ettiğinin ifade edilmesi Filistin sinema tarihi için de olukça anlamlıdır. Çünkü İsrail'in Filistin'i işgaliyle başlayan süreçte yerel halkı aydınlanması ve Siyonizm'e karşı ayaklandırma yapılması bu dönemin filmlerine damgasını vurur. Dolayısıyla Üçüncü Sinema'da üretilen filmlerin genelinin politik yapıda olması (Biryıldız ve Çetin Erus, 2007, ss. 19-20) ve 1970'li yıllarda üretilen Filistin filmlerinin ele aldığı tematik yapının, kullanılan sinemasal dilin de büyük çoğunlukla politik unsurlar içermesi bir tesadüf değildir.

Shohat ve Stam, baskıcı rejimler söz konusu olduğunda, tüm sanatlar için mevcut alegorik eğilimin abartıldığını belirtir (Shohat and Stam, 2014, s. 272). Özellikle sansür nedeniyle 1990'lı yıllara kadar uzayan dönemde Orta Doğu'da üretilen birçok yapımın Üçüncü Sinema ile ilişkilendirilmesini buna örnek gösteren yazarlar, burada bir alegorinin yattığını söylerler. Shohat ve Stam bu alegoriyi "bir sanatın bir biçimi ve film yapımcılarının koruyucu kamuflaj içinde bütün bir ulus adına ve onlar hakkında konuşması" olarak açıklamaktadır (2014). 1990'lardan günümüze kadar baskıyı, zulmü ve adaletsizliği konu alan filmlerde bir patlama yaşandığını ortaya koyan Üçüncü Dünya'ya ait filmler, marjinalleştirilmiş kitlelerin dayanışmasına atıfta bulunan yönetmenlerin çalışmalarından oluşur. Shohat ve Stam, kendilerini genel bir ulusal yörüngenin parçası olarak gören Üçüncü Dünyacı yönetmenlerin çalışmalarında baskı, zulüm ve adaletsizliğe karşı bir refleks geliştirildiğini, bir konumlanma çabasına giriştiklerine değinmektedir. Bu konumlanmada Üçüncü Dünyacı sinemacılar kültürel sömürgecilik, ulusal bir sinemanın konsolidasyonu, egemene karşı büyük bir kolektif bilinç geliştirmek, sorunlara vurgu yapan bilinçli projeler üzerinde çalışmakta ve bu başlıkları filmsel metinlerinde de işlemektedir. Shohat ve Stam modernist (erken Godard), Brechtien (geç Godard) veya postmodernist (Atom Egoyan) sinemacıları buna örnek göstermekte ve Üçüncü Sinemanın marjinal doğasından kaynaklanan çok kültürlü, dil ve kültür bilincine sahip olma eğiliminde belgesellerin, kurmaca filmlerin geniş anlamda bir refleksiviteye sahip olduğunu belirtirler. Shohat ve Stam (2014) ayrıca, Üçüncü Dünya filmlerinin kimlik ve iktidar sorunlarını gündeme getirdiğini, bunun örneklerinin ise Filistin filmlerinde (Örneğin *Wedding in Galilee*, 1987), İsraililer ve Filistinliler arasındaki siyasi çatışmaları anlatan hikâyelerde görüldüğünü açıklamaktadır.

Filistinli film yapımcıları için ulusal sinema çabalarına engel oluşturan hususlardan en önemlisi İsrail'in kuruluşunun olduğu dönemdir. Filistin topraklarının Osmanlı hâkimiyetinden İngiliz mandasına geçtiği süreçte diğer dünya ülkeleri sinemayı endüstrileştirirken, Filistin bu dönemde kendi ulusal bağımsızlık mücadelesi içindedir. Sinemayla geç tanışan Filistin'de öncelikle belgesel filmlere ağırlık verilir, 1948'deki savaştan 1967 yılına kadar geçen zaman, Filistin sineması için durgun bir dönemden ibarettir. Bu dönemin ardından 1980'li yıllara kadar birçok teknik ve maddi yetersizliklere rağmen film üretme çabalarına devam edilir. 2000'li yıllara gelindiğinde ise Filistinli yönetmenlerin bireysel çabaları göze çarpar, hem ulusal hem de uluslararası alanda önemli yapımlara imza atılır ve Filistin sinemasının sesi dünyaya duyurulmaya devam edilir.

İsrail ile Filistin arasındaki savaşın Filistin halkı üzerinde birçok alanda etkisi olmuştur. İki ülke arasındaki bu mücadelenin halk üzerindeki olumsuz etkisinin en net görüldüğü alanlardan birisi de kuşkusuz sinemadır. Savaşın getirdiği zorunlu değişim ve dönüşümü, sinemadaki yüzünü, etkilerini, Filistin sinemasının görsel anlamda vermiş olduğu görünür olma ve sesini duyurma mücadelesi ele alınarak analiz yapılması amaçlanmıştır. Filistin'de sinema, halkın sorunlarını dile getirmek, içinde buldukları kaotik durumu ifade etmek, verdikleri mücadeleyi anlatmak ve benliklerini görünür kılmak gibi işlevler üstlenmiştir. Bu çalışmada savaşın bir toplumu nasıl değiştirdiğini, sinemasına ne tür etkileri olduğunu ve savaş psikolojisinin halk üzerindeki etkilerini sinema aracılığıyla gözler önüne sermesi ve açığa çıkarması açısından önem arz etmektedir.

Söz konusu çalışmanın problemi, İsrail ile Filistin arasındaki savaşın toplum üzerindeki sosyal, siyasi, ekonomik ve kültürel anlamda etkisinin sinema filmlerindeki temsillerini ortaya

konulmasıdır. İki ülke arasındaki mücadelenin Filistin sinemasını şekillendirdiği saptanmıştır. Bu amaçla araştırmanın kapsamı son yirmi yıl içerisinde çekilen filmler arasından seçilerek sınırlandırılmıştır. Bu anlamda çalışmada seçilen film, savaşın Filistin sinemasına temsillerini farklı açılardan ele almaktadır. Film çözümlenerek iki ülke arasındaki tarihsel sorunların hangi ana noktaları açığa çıkardığı irdelenmiştir. Filistin-İsrail arasında süregelen savaşın Filistin sinemasındaki etkilerinin nasıl ve ne şekilde yansıdığını saptamak açısından örnek bir filme odaklanılmış ve Amin Nayfeh'e ait 2020 yapımı 200 Metre (200 Meters) filmi incelenmiştir. Bu filmin analizi aşamasında filmde kullanılan temalar ile savaşın etkilerini neler olduğu gözlenmiş, hem görsel söylemde hem de hem de filmin diyaloglarında öne çıkan söylemler saptanmıştır. İsrail'in, Filistin halkına karşı göstermiş olduğu baskıcı tutumun birçok Filistinli yönetmen gibi Nayfeh'in filminde de politik, siyasi, sosyal unsurlar barındırdığı görülmüştür. 200 Metre bu anlamda gerek sesle (diyaloglar) gerekse görüntülerle (filmdeki sahneler, çekim ölçekleri) sembollere dayalı anlatımlarla örülmüştür. Bu semboller egemen olana karşı bir söylem, karşı bir direniş temsil etmektedir.

Bu çalışmada nitel araştırma desenlerinden kuram oluşturma (grounded theory) yaklaşımı esas alınmıştır. Hancock, kuram oluşturmada elde edilen veriler analiz edildikten sonra ortaya çıkan kavramlar, temalar ve bunların ilişkilerine yönelik denencelerin geliştirildiğini ve bu denencelerin doğruluğu veya yanlışlığı yeni elde edilen verilerle sürekli test edildiğini belirtir (2001, s. 12). Başka bir ifadeyle bu yaklaşımda veri toplama ve analiz aşaması birlikte yürütülür ve bu sürece "sürekli karşılaştırmalı analiz" adı verilir (Glaser and Strauss, 2006, s. 101). Bu analiz sonucunda ulaşılan kavramlar ve temalar araştırmanın odağına dair anlamlı bir açıklama ortaya konulur ve bu açıklama, veriler temelinde ortaya çıkan bir kurama işaret eder (Yıldırım ve Şimşek, 2016, s. 77). Burada kuram oluşturma, bilhassa teorik altyapıyı oluşturmanın zor olduğu araştırmalarda daha da önemli hale gelir. Araştırmacının kuramsal çerçeveyi meydana getirebilmesi için oldukça esnek bir araştırma desenine ihtiyacı vardır. Kuram oluşturma deseni, araştırmacıya araştırma süresince elde ettiği verilerden hareketle tümevarımcı bir yaklaşımla kuram oluşturma imkânı verir. İsrail-Filistin arasındaki savaşın ve mücadelenin literatürdeki yerinden söz edilerek bu mevzunun Filistin sinemasında nasıl temsil edildiği önem arz etmektedir. Bu açıdan 200 Metre filminde iki ülke arasındaki süregelen mücadelenin, çatışmanın veya çözüme kavuşturulamayan meselelerin tahlil edilmesi de amaçlanmıştır. 200 Metre filmi analiz edilirken ise Zafer Özden'in (2004) söz ettiği ve film eleştirisinde öne çıkan yaklaşımlardan "sosyolojik eleştiri ve ideolojik eleştiri" başlıklarından yararlanılmıştır. Her iki başlık ayrı ayrı ele alınmış ve filmde öne çıkan diyaloglarla da filmin katmanlı yapısına vurgu yapılmıştır.

1. Filistin'in Tarihi Seyrine Yolculuk ve Bölgedeki Mücadelenin Kısa Anatomisi

Tarihsel olarak Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'ın doğum yeri Orta Doğu, önemli ölçüde çeşitliliği, zenginliği ile öne çıkar ve bu topraklar kültürlerarası karşılaşmaların, tarihi ve kültürel ortaklıkların olduğu bir yerdir aynı zamanda. 1948'de büyük bir Avrupalı göçmen topluluğuyla kurulan ve Yahudi anavatanı haline dönüşen İsrail, bu bölgede yabancı bir 'Batılı' varlık gibi görünür. Bu bölge aynı zamanda İsraililerin topraklarından sürüp onları mülteci kamplarında veya sürgünde, vatansız ve evsiz olarak yaşamaya zorladığı Filistinlilerin de anavatanı olarak görülür. Dolayısıyla çözülememiş İsrail-Filistin çatışmasının yansımaları tarihte yaşananlarla doğrudan ilgilidir. Orta Doğu'nun çoğu, Birinci Dünya Savaşı'nın sonuna kadar Osmanlı imparatorluğunun altındaydı, daha sonra Avrupalı sömürgecilerin eline geçti. İngilizler Filistin, Ürdün, Irak ve Kuveyt'i mevcut emperyal yerler Mısır ve Afganistan'ı; Fransa ise daha önce sahip olduğu Lübnan ve Suriye'yi kazanırken Cezayir'i ilhak ederek Tunus ve Fas'ı ele geçirmiştir (Chaudhuri, 2005, s. 54). Orta Doğu'nun en gözde topraklarından biri Filistin'in yüzyıllar boyunca medeniyetlerin uğrak noktası olduğu görülür. Çeşitli devletler tarafından işgal edilmişse de günümüze kadar farklı din, kültür ve medeniyetleri bünyesinde barındıran bir bölge hüviyetine sahiptir.

Filistin'in tarihi milattan öncesine dayanıp, birçok medeniyete ve dinlere ev sahipliği yapmıştır. Hıristiyan, Yahudi ve İslamiyet gibi semavi dinler için büyük bir öneme sahiptir. Bu bağlamda Hıristiyan halklar için İsa peygamberin hayatı, yaşamı ve çarmıha gerilme hadisesinin bu topraklar üzerinde gerçekleşmesi açısından kutsal bir şehir olarak kabul görülürken, Yahudiler için şehrin kutsallığı Tanah'ta geçen ifadelerle dayandırılmaktadır. Davud ve Süleyman peygamberlerinin Filistin'de yaşadığı dönemler ile kurulan bağların güçlendirilmesi ve Yahudiliğin merkezi olarak ifade edilmesi bu din mensupları için bu şehri kutsallaştırmıştır. Müslümanlar için ise öncelikle ilk kible olması, ayrıca Miraç olayının yaşandığı şehir olarak kabul edilmesi de bu şehri kutsal kılmaktadır (Batuk ve Mert, 2017, s. 131). Filistin, zengin toprakları, stratejik konumu ve semavi dinlerin kutsallaştırdığı mabetlerin bulundurulması itibarıyla tarih öncesinden bu yana çeşitli kavimler tarafından göç alan bir coğrafya olmuştur. Toplumlar göçler ve istilalarla bu topraklara gelip yaşam sürmüşlerdir (Okuyan, 2008, s. 141). Uzun yıllar Müslümanların kontrolü altında bulunan Filistin 1099 yılında Haçlıların seferler düzenlenmesi sonucu işgal edilir. Filistin, Haçlıların hâkimiyeti boyunca iç karışıklıklara, toplumsal sorunlara ve savaflara sahne olur. Çok kısa süren Haçlı işgalinin ardından Selahaddin Eyyubi komutasındaki ordu, Hittin Muharebesi'nde 1187 yılında Filistin'i Haçlı hâkimiyetinden kurtararak Fâtîmî Devleti'ne bağlamıştır. Haçlı ordularının hâkimiyetinden, yeniden İslam Devletleri arasında yerini alan Filistin, 1516 ile 1918 yılları arasında yaklaşık 400 yıl devam edecek olan Osmanlı egemenliğinde yaşamıştır. Osmanlı Hükümdarı Yavuz Sultan Selim, Osmanlı aleyhine kışkırtmalar ve propagandalar neticesi ile Filistin'e düzenlediği sefer sonucunda Mercidabık Muharebesi'nde Filistin'i egemenliği altına almıştır. Filistin 1918 yılında İngiliz hükümetinin işgaline uğrayacağı zamana kadar Osmanlı egemenliği altında kalacaktır. Ancak tarih sahnesinde görüldüğü gibi çoğu zaman büyük imparatorlukların ve krallıkların ilgisine ve göz hapsine maruz kalmıştır (Aljaradat, 2018, ss. 42-43).

Birinci Dünya Savaşı'nı kaybeden Osmanlı İmparatorluğu Lozan Antlaşması sonrasında elinde bulundurduğu Filistin topraklarını kaybettiğine değinen Karaman (1996, ss. 94-96), San Remo Konferansı ile Filistin'in İngiltere mandası haline geldiğine yer verir. Bu savaştan itibaren Filistin topraklarına Yahudilerin göç hareketleri başlar ve toprak sahiplenmelerinin önü açılarak Filistin'e yerleşmelerine müsaade edilir. Ancak Filistin yerel halkı ve bazı Arap ülkeleri Yahudilerin bu topraklarda olmasından rahatsızlık duymakta, bu sorunun ve beraberinde çıkan sıkıntıların sonucunda İngiltere, Filistin meselesini dünya barışını sağlaması adına Birleşmiş Milletler'e taşır. Birleşmiş Milletler yapmış olduğu konferanslar ve toplantılar sonucunda bir takdim kararı yayınlamış, bu karar sonrası İngiltere, 15 Mayıs 1948'de manda yönetiminin sona ereceğini duyurur. Ancak Yahudiler, İngiltere hükümetinin Filistin topraklarından ayrılmasından önce bu toprakları ele geçirmeye başlar. Filistinli Araplar, İsrail tarafından yapılan işgali engellemeye çalışmaya başlar ve Arap-İsrail çatışması patlak verir (Çalık, 2010, ss. 21-22). Filistin'de manda yönetiminin sona ermesine çok kısa bir zaman kalır ancak 14 Mayıs 1948'de Tel Aviv'de, bir İsrail Devleti'nin kurulduğu duyurulur.

İsrail Devleti'nin kurulmasının hemen ardından Lübnan, Ürdün, Mısır, Irak ve Suriye orduları İsrail'e karşı savaş açmaya karar verir. Arap ülkeleri, İsrail bölgesindeki toprakları işgal ederek üstünlük sağlarlar. Savaşın şiddetinin artmasının ardından Birleşmiş Milletler devreye girer (Pappe, 2007, ss. 180-184). İngiltere'nin her iki tarafa silah ambargosu uygulaması ve BM kararına uyma hususunda kararlı tutumu sebebiyle Arap ülkelerinin ordularına silah desteği bulunamaz, böylece zayıf düşen taraflar BM'nin araya girmesi sonucunda ateşkes sağlanır. İsrail ise bu süre zarfında cephedeki askerlerinin silah ihtiyacını karşılamak için Doğu blokundaki ülkeleri ile görüşmeler yapmaya devam eder, ciddi bir silah tedariki gerçekleştirir. Dolayısıyla İsrail, uygulanan silah ambargosunu aşmanın yolunu bulur. Arap-İsrail Savaşı sonucunda ülkesini terk etmek zorunda kalan yüz binlerce Filistinli ise mülteci konumuna düşer (Yücel, 2012, s. 34). Bu olayın hem Arap ülkelerinde hem de yakın coğrafyada Filistin mültecilerin sorunlarının başlangıcını olduğu belirtilir. Yücel'e göre savaşın seyrini değiştirerek üstünlük sağlayan İsrail, Arapların savaşla beraber aldıkları topraklardan daha fazlasını ele geçirerek hâkimiyetini kurmuştur, bu durum da toprak

krizlerine sebebiyet vermiştir. İsrail Devleti'nin kurulmasıyla beraber yaşanan bu hadiseler Filistin halkı başta olmak üzere Araplar tarafından bir felaket yani "Nakba" olarak değerlendirilmiştir. Buradaki Nakba sözcüğü, talihsizlik/şanssızlık günü anlamında olup Filistinlilere göre bir felaketi, İsrail'in bağımsızlık ilanını ve ardından gelişen tarihsel olayları, nitelemek için kullanılmıştır.

Daha çok toprağa sahip olmak ve bu coğrafyaya hâkim olmak isteyen İsrail sürekli tacizlerde bulunurken ateşkesi ihlal etmekten kaçınmaz. Batılı devletlerin örtülü bir şekilde destekledikleri İsrail, bir kez daha sağlanan ateşkes bozmuştur. Savaşın tekrardan başlamasıyla beraber yüz binlerce insan evlerini terk etmek zorunda kalarak mülteci durumuna düşmüştür. Sina dağlarına kadar gelen İsrail, BM başta olmak üzere baskılar neticesinde durdurulur. BM tarafından görevlendirilen Amerikalı arabulucu diplomatın tarafların ateşkesinde rol almasıyla 1967 yılına kadar geçerliliği bulunan bir ateşkes sağlanır. Mısır'ın bu ateşkesi imzalamasının ardından diğer Arap devletleri de yapılan ateşkesi imzalarlar. Böylece 1948 Arap-İsrail Savaşı sona ermiş olur (Çalık, 2010, s. 23).

Filistin topraklarını savunmak için kurulan El-Fetih örgütü, zaman zaman İsrail ile silahlı mücadeleye girmiştir. 1965 yılının başlarından itibaren başlayan bu silahlı çatışmalar İsrail'in 1967 yılında "Altı Gün Savaşları" olarak da bilinen İkinci Arap-İsrail Savaşı'na kadar devam etmiştir. İsrail bu savaşla hem Vaad edilmiş toprakları almak hem de El-Fetih örgütünün harekâtlarına son vermek için 5 Haziran 1967 tarihinde savaşa girer. Altı gün süren bu savaşta İsrail, Mısır'da Sina Yarımadasını, Suriye'de Golan tepelerini, Ürdün yönetimindeki Doğu Kudüs ile Batı Şeria ve Filistin'in Gazze Şeridi'ni işgal etmiştir. Bu savaşla beraber topraklarını genişleten İsrail, bu topraklardaki Yahudi nüfusunu da artırmıştır (Masalha, 2019, s. 11).

Orta Doğu'daki gerginliği azaltmak adına Filistin ile İsrail arasında birçok barış planları tertip edilir. Camp David, Reagan Planı ve Fas Planı derken İsrail'in hiçbir çözüme yanaşmamasına karşılık Batı Şeria ve Gazze Şeridi'nde Yahudiler için yeni yerleşim yerleri kurmaya devam eder. Bununla birlikte Beyrut'un güneyindeki Filistin mültecilerinin bulunduğu Sabra ve Şatilla kamplarına 16-17 Eylül 1982 gecesinde gerçekleştirdiği katliam ile bu coğrafyada yeni bir gerginlik oluşturur (Amar-dahl, 2017, ss. 131-132). Gelişen bu olayların ardından "İntifada Hareketi" olarak nitelendirilen, İsrail güvenlik güçlerine karşı Gazze ve Batı Şeria'da 1987 yılının Aralık ayından itibaren yalnız taşların silah olarak kullanıldığı bir direniş, ayaklanma ve mücadele hareketi başlatılır (Gökçınar, 2009, ss. 115-117). Batı Şeria ve Gazze'de başlatılan intifada hareketi İsrail'in uzlaşmaz tutumunun ardından daha fazla şiddetlenir. İsrail'in artan intifada hareketini bastırmak için almış olduğu sert tedbirlere bütün ülkeler tepki gösterir. Gelişen olaylarla birlikte İsrail, doğrudan barış müzakereleri için FKÖ ve ABD'nin onayını alarak Oslo Anlaşması'nın toplantılarını başlatır. Böylece İsrail, beş yıl içerisinde Gazze ve Eriha bölgelerinde bulunan askerini çekeceğini bildirir (Aras, 2010, s. 31). Yapılan barış görüşmelerinin bir sonucu varmaması eylemlerin artmasına sebebiyet verir. Hamas'ın İsrail'e karşı çeşitli intihar eylemleri gerçekleştirmesi ve İsrail'in bu eylemlere doğrudan karşılık vermesiyle bölgede yeniden kan dökülmeye başlar. Ancak ABD baskıları neticesinde İsrail, 1997 yılının başında El-Halil kentinin %97'sini Filistinlilere bırakmak zorunda kalır. Sonrasında yapılan görüşmeler, imzalanan anlaşmalar her iki tarafı da tatmin etmemesiyle birlikte bölgedeki gerilim daha fazla artmaya başlamıştır. İsrail'de değişen hükümet başkanının uzlaşmaz tavrı, yapılan anlaşmalara uymaması ve beş yıllık barış görüşmeleri neticesinde bir sonucun ulaşılamaması Filistin halkında bıkkınlık oluşturur. Son olarak Mescid-i Aksa'ya Ariel Şaron tarafından bir ziyaret gerçekleştirilir. Bütün bunlarının sonucu öncelikle ziyarete karşı protestolar ve gösterilen başlar. Ardından bu gösteriler ikinci intifadayı başlatmasını tetiklemiştir (Arı, 2012, ss. 344-345).

2. Nakba'dan 2000'li Yıllara Filistin Sineması

Sinema doğuşundan itibaren gelişimini sürdüren toplumlar tarafından merakları üzerine çeken, kendisini güncel tutan, çok geniş kitlelere hitap eden ve kitleleri yönlendiren bir araç

olmuştur. Birinci dünya ülkelerinde hızlıca gelişen sinema, üçüncü dünya ülkelerinde ve Filistin özelinde ulusal bağımsızlık mücadelelerinin gölgesinde kalarak Filistin ulusal sinema çabalarını sekteye uğratmıştır. Ulusal sinema endüstrisine sahip olmamakla birlikte Filistinli yönetmenler ve yapımcılar, Filistin halkını temsil eden filmler yapmaktan vazgeçmemiş, bu süreç içerisinde bu çabalarını film ve belgeseller üretmekle göstermişlerdir. Tam olarak çatışma sürecinde ve bağımsızlık mücadelesi esnasında gelişen Filistin sinemasının direniş örgütlerinin, siyasi aktörlerin gölgesinde geliştiği ve son dönemlere doğru ise bireysel çalışmalarla büyüdüğü görülmektedir.

Filistin sineması kaynaklarına göre 1935 yılında Prens Suud'un Yafa ve Kudüs ziyareti İbrahim Hasan Sirhan tarafından kayıt altına alınması ilk belgesel film olarak kabul edilmektedir. Filistin sineması, çeşitli kaynaklardan ve anılardan hareketle dört döneme ayrılmıştır. Bu dönemlerin başlangıç ve bitişini gösteren yıllar kesin sınırlarla çizilemez. Filistin sinemasında Nakba'yı da içerisine alan ilk dönem başlangıç dönemidir. Bu dönem birçok Filistinlinin yaşadığı toprakları terk etmek zorunda bırakıldığı 1935 ile 1948 yıllarını kapsamaktadır. Bu döneme ait kaynaklar genellikle dönemin sinema yapımını başlatan ya da sinema yapımına dâhil olan kişilerin tanıklıklarından elde edilmiştir (Gertz and Khleifi, 2008, s. 11). Sinema, Filistin'de her geçen gün ivmesini artırmış, bir taraftan film ve belgesel çekimlerinin arttığı, diğer taraftan da Filistin sinemasının merkezi durumuna gelen Yafa'da 1940 yılında El Hamra adlı sinema salonu açıldığı bilinmektedir. İbrahim Hassan Sirhan ile Jamal Al-Aspha batıda gelişen ve büyüyen sinemanın Filistinliler tarafından da üretilebileceğine inanarak birlikte Filistinlilerin film çekebileceklerini göstermek ve kanıtlamak adına 45 dakikalık "Gerçekleşen Rüyalar" adlı filmlerini çekerler (Odabaş, 2007, ss. 425-426). Sirhan ve Aspha ikilisinin sonraki filmi ise Arap Yüksek Konseyi üyelerinden birinin hakkında çekmiş olduğu belgeseldir ve bu film karşılığında üç yüz Filistin lirası ödemişlerdir. Sirhan ve beraberindeki arkadaşları daha sonra Filistin'de bir prodüksiyon stüdyosunun kurulacağını Yafa basınından duyururlar. Kurulacak stüdyonun adı "Stüdyo Filistin" olarak açıklanır (Alawadhi, 2012, ss. 57-58). Aynı zamanda Sirhan'ın, stüdyo projesinin tamamlanmasına destek olunması için bağış aradığı Gertz ve Khleifi (2008) tarafından aktarılmaktadır. Kahire'de sinema alanına eğitim gören Ahmed Hilmi el-Kilani'den destek isteyen Sirhan, El-Kilani ile Arap Film Şirketi'ni kurarak çalışmalara başlamış ve "Holiday Eve" adlı filmi yapmışlardır.

"Sessizlik Çağı" olarak nitelendirilen 1948-1967 yılları, Filistin sinemasının ikinci dönemini oluşturmaktadır. Bu dönemde de yine ilk dönemde olduğu gibi yeterli kaynakların olmamasından doğan sıkıntılardan dolayı basın duyurularından, kişisel hatıralardan ve çeşitli belgelerden yararlanılmıştır. Bu dönemde yaşanan savaş ve ulusal bağımsızlık mücadeleleri Filistinli yönetmenlerin arasına adeta bir set oluşturmuştur. Diğer dönemlere göre film yapımı neredeyse duraksamakla beraber film yapımcıları da kaynak bulmakta güçlük çekmiştir. 1948 ile 1967 yıllarının arasında yaşana savaşının oluşturduğu karışıklık, Filistin sinemasının ve sonrasında üretilen filmlerin içeriğini etkilemiştir. Sessiz dönemde yaşanan felaketin oluşturduğu zorlu siyasi ortam Filistinli yönetmenlerin rotasını Filistin meselesine çevirmesine sebebiyet verir. Filistin meselesine filmleriyle destek olmak isteyen yönetmenler başlarda bunu pek başaramasalar da bu dönemin sonlarına doğru harekete geçmişlerdir. Üretilen filmlerin büyük çoğunluğunun içeriğini direniş, işgal ve şehitler oluşturur (Natsheh, 2018, ss. 31-33).

Sessizlik çağının ardından gelen 1968-1982 yılları arası Filistin sinemasının üçüncü dönemini kapsamaktadır. Bu dönem öncesinde yaşanan olaylar neticesinde birçok Filistinli yapımcı İsrail'in hem Gazze Şeridi'ni hem de Batı Şeria'yı işgal etmesiyle sürgünde film yapımını gerçekleştirmişlerdir. Ayrıca bu dönemde çeşitli film enstitüleri ve Filistin Filmleri Bölümü gibi önemli film kurumları faaliyetlerini durdurmak zorunda kalmıştır. Ancak bu dönemde Filistin Kurtuluş Örgütü'nün kültür departmanı ve birkaç grup faaliyetlerine devam etmiştir (Gertz and Khleifi, 2008, ss. 11-12). Bu dönemde Filistinli direniş örgütlerinin mücadelesini duyurmak adına ve sinemaya olan inançlarını yinelemek adına hedefler belirleyen örgütler, Filistinlilerin gündelik yaşamlarını kaydetmek, toplumları bilinçlendirmek ve yönlendirmek, hâlihazırdaki olumsuz Filistin imajını değiştirerek "savaşçı/mücadeleci/devrimci" bir Filistin kimliğini savunmayı amaçlamışlardır.

Dolayısıyla sinemayı bir devrim aracı olarak kullanan direniş örgütlerinin sinemaya karşı gösterdikleri önemiyet de oldukça büyüktür. Bu dönemde sinemaya karşı ortak bir bakış açısının geliştirilir ve “sinematik hareket” kavramı, Filistin mücadelesinin bir parçası olarak görülür.

Filistin sinemasının son bölümü olan dördüncü dönemi ise 1980 yılından başlayarak günümüze kadar devam etmektedir. Bu son dönem sineması genellikle daha bireysel girişimlerin ön planda olduğu dönem olmuştur. Filistin’de yaşayan ya da sürgünde olan Filistin yönetmelerin bireysel girişimlerinin meydana getirdiği sinema ile film yapma arzuları bu dönemi karakterize etmiştir. Herhangi bir kurumsal desteğin olmaması Filistinli yönetmenleri zorlamış olsa da kendi finans kaynaklarını bulmak zorunda kalmışlardır. Böylelikle bu süreçte bağımsız ve özgün filmler çekilmiştir. Uluslararası alanda tanınan, başarılı ve saygın filmler üretilmiştir. Bu dönemde üretilen filmlerde; farklı bakış açıları, film anlayışları, ifade tarzları ve ideolojik duruşların yoğunlaştığı görülmektedir. Ayrıca üretim araçlarında değişiklikler de gözlenir. Bu anlamda dördüncü dönem daha çok bireysel film yapımcılarının korkusuz ve maceracı girişimleriyle tanımlanmaktadır (Gertz and Khleifi, 2008, s. 12). Yönetmenlerin bireysel cabaları ve yaratıcı bakış açıları Filistin sinemasının kapsam alanını genişlemesine ivme kazandırmıştır.

Filistin sinemasında, bağımsız sinema veya bireysel sinema olarak tanımlanan dördüncü dönemde birçok siyasi sorunlar, baskılar ve kısıtlamalar yaşanmıştır. Yine bu dönem içerisinde birinci ve ikinci intifada gibi direniş ve mücadele gösterileri de gerçekleşmiştir. Bütün bu olaylarla birlikte bu dönemde Filistin toprakları başta olmak üzere komşu ülkelerde de film üretmek oldukça zorlaşmıştır. Tüm bunlara rağmen Filistinli film yapımcıları ve yönetmenler Filistin’de yaşanan olayları, savaşın yansımalarını ve direnişi Filistin kimliğini merkeze alarak sinema aracılığıyla tüm dünyaya duyurmayı kendilerine hedef edinmişlerdir (Masalha, 2019, s. 27). Bu dönemler değerlendirildiğinde Filistin sinemasının tarihine biçim veren ana noktanın coğrafi travmalar ve bu duruma yaklaşım biçimi olduğu görülür (Kılınçarslan, 2014, s. 122). Filistin film tarihinin, İsrail film tarihine ve tarihsel İsrail anlatılarıyla da bağlantılı olduğuna yer verir. Buna ek olarak Filistin film tarihinde son yıllarda toplu mülksüzleştirme, sürgün ve Filistinlilerin kayıplarının siyasi ve kültürel bir araç olarak zaman içinde sinemasal anlatılarda ele alındığını gösterir. Dolayısıyla Filistin filmlerinde mağduriyeti ve siyasi direnişi ifade etmek için bu konular kullanılır (Rastegar, 2015, s. 99).

3. Katmanlı Bir Film: Sınırlar ve Duvarlar Arasında 200 Metre¹

Nayfeh 1988’de Filistin’de doğar ve hayatını Ürdün ve Filistin arasındaki hareketlilik biçimlendirir. Film yapımına erken yaşlarda ilgi duymasına rağmen, 2010 yılında Doğu Kudüs’te yer alan El-Kudüs Üniversitesi Hemşirelik bölümünü kazanır. Daha sonra Ürdün’de Kızıldeniz Sinema Sanatları Enstitüsü’nde film yapımı alanında yüksek lisansını tamamlar. Nayfeh’in filmleri arasında şunlar yer alır: The Crossing (Kesişme, 2017, Kurmaca), Suspended Time/Interference (Asılı Zamanlar, 2014, Belgesel), Eid Gift (Bayram Hediyesi, 2012, Belgesel) ve The Uppercut (Aparkat, 2012, Belgesel). Dört kısa filmi bulunan Nayfeh’in 2020 yılında çekmiş olduğu 200 Meters onun ilk uzun metrajlı çalışmasıdır. Son filminde Doğu-Batı Şeria arasında örülen ayırım duvarının bir aile özelinde toplumu nasıl ikiye böldüğünü irdeleyen yönetmene göre bu film “kendi hayatının projesidir” ve Tulkarim şehrindeki bir babanın damıtılmış hikâyesine dayalıdır (Aghazarian, 2021, s. 77). Filistinlileri kurban olarak göstermeyi reddeden Nayfeh, üç çocuk babası Mustafa’nın (Ali Süleyman) ve eşi Salwa’nın (Lana Zreik) hayatına odaklanır, parçalanmış hayatları anlatının merkezine yerleştirir. 200 Metre en temelde ise Doğu-Batı Şeria arasında örülen ayırım duvarının, bir aile örneğinde toplumu nasıl böldüğünü anlatmaktadır.

Senaryosunu 2010 yılında sinema okulunda geliştirmeye başlayan Nayfeh, bir yol filmi tasarlamış ancak melodram türünde bir filmi amaçlamadığının demecini vermiştir. Film Movement’te yaptığı açıklamada “düz bir yol filminin işlevsel olamayacağını da düşünerek duygulara da hitap eden, çeşitli hikâye unsurlarının büyük bir anlatı içinde kurgulanmasına özen

gösteren ve tüm bunların içinde de ana karakterin arayışına önem vermenin en iyi yaklaşım olduğuna inandığından” bahsetmektedir (Film Movement, s. 4). Kendisini Filistinli bir film yapımcısı olarak tanımlayan Nayfeh, Bağımsız Filistinli film yapımcılarının zorluklarla karşı karşıya kaldığına yer vermekte, “film yapımı olmayan bir ülkede çalıştıklarını” belirtmektedir (Weissberg, 2022). Hani Abu-Asad, Asghar Farhadi ve Dardenne Kardeşler gibi film yapımcıları oldukça etkilendiğini belirtir ve hedefinin sadece kendi bölgesinden hikâyeler olmadığını ancak Filistin’den ilham verici hikâyeler anlatmak istediğini açıklamaktadır. Nayfeh, Kasım 2020’de Ajyal Film Festivali’nde çevrimiçi bir basın toplantısına katılır ve şunu şunları söyler: “Filmdeki baba karakteri, izleyicilere sayısız Filistinlinin gerçekliğini yansıtan gerçek bir hayat hikâyesine götürür” (Doha Film, 2022). Filmin yedi yıllık deneyime dayandığı ve kişisel düzeydeki çabalarla üretildiği, 22 gün süren bir çekim hazırlığı yapıldığı ve yönetmenin kendi geçmişinden ilham alarak filmin altında yatan ahlaki konularla ilgili hikâyeler oluşturduğu anlaşılmaktadır. 200 Metre adlı yapımı katmanlı bir film olarak adlandırmanın önemi, anlatının yalınlığı ancak bir o kadar da derinliği oluşturur. Burada katmanlı film, bir yapımın periferisindeki meselelerin çok-boyutluluğuna vurgu yapar. Gerçek hayatta çok karmaşık yapıya sahip olay ve durumlar, filmler aracılığıyla sade bir görünüm kazansa da yönetmenler, sorunların değişkenliğine, çatışmaların farklı boyutlarına ve tarihsel olayların gerisinde yatan etmenlere vurgu yapmaktadır. 200 Metre başta Venedik Film Festivali olmak üzere El Gouna Film Festivali ve Antalya Altın Portakal Film Festivali gibi çeşitli festivallerde ödül kazanır.

4. Filmin Kısa Özeti

Filistinli bir inşaat işçisi olan Mustafa, İsrail’in oturma izni belgesini almayı reddettiği için eşinden ve çocuklarından iki yüz metre uzakta, utanç duvarının diğer tarafında annesi ile birlikte bir yaşam sürmektedir. İsrail sınırında fiziksel ağırlarına ve zorluklara rağmen ailesini geçindirebilmek için bir inşaatta çalışmaya devam eder. Annesinin evi ile eşinin evi arasında iki yüz metrelik bir mesafe olmasına rağmen arada duvar örüldüğü için kilometrelerce yol alıp birçok prosedürle kontrol noktalarından geçiş yapmak zorundadır. Amin Nayfeh tarafından 2020 yılında çekilen filmde, duvarla halkın arasına çekilen bu sınırın toplumda yarattığı kriz merkeze alınmıştır. Eşi Selva’nın oturma izin belgesi alması için ısrarına rağmen bunu ideolojik bir başkaldırı olarak gören Mustafa, Batı Şeria sınırları içinde annesinin evinde yaşamaktadır. Balkondan eşinin ve çocuklarının yaşadığı evi rahatlıkla görebilmektedir. Her akşam çocukları ile balkondan ışıklar aracılığıyla konuşurlar. Mustafa çalışmak için duvarın diğer tarafına geçerken kontrol noktasında bir sorun yaşar. Kimliğinin artık geçersiz olduğu söylenir ve içeriye alınmaz. Eşi Selva’nın arayışlarının kaza yaptığını söylemesi ile birlikte Batı Şeria’dan İsrail’e geçişin yollarını arar ve oldukça sıkıntılı bir yol süreci başlar.

Sadece iki yüz metre ilerideki ailesine ulaşmak için kontrol noktasından geçemeyen Mustafa, resmi yollarla geçişin oldukça zor ve uzun zaman alması sebebiyle kaçak yollara başvurmak zorunda bırakılır. Yüksek bir ücret karşılığında bir servisle anlaşır, serviste çeşitli sebepler dolayısıyla İsrail’e gitmek durumunda olan kişiler, filmde olayların gidişatını etkileyen bir karakter olan Anne adında Alman bir film yapımcısı ve ona eşlik eden Filistinli bir genç de bulunmaktadır. Anne Filistinlileri tüm doğallığıyla elindeki kamera ile sürekli kayıt altına alıp belgesel çekme çabasındadır. Yolculuk esnasında bazen ufak tefek bazense çok ciddi sıkıntılar yaşanmış eve ulaşma sürecinde Filistinlilerin mağduriyeti çarpıcı bir şekilde işlenmiştir. Yolculukta Filistinli birçok insan portresi görmek ve onlar üzerinden bu insanların fikriyatına ve dertlerine empati yapmak mümkündür. Filmde Filistin toprakları üzerine inşa edilen ve bir utanç simgesi haline dönüşen duvarın, halkın günlük yaşamı üzerindeki etkisine yer verilmektedir. Filistinlilerin gündelik ihtiyaçlarını gerçekleştirmeleri, çalışmaları ve yaşamalarının zorluğunun vurgulandığı film, sosyolojik ve ideolojik bağlamda Filistinlilerin üzerindeki baskıyı dramatik bir şekilde ele almaktadır.

5. Sosyolojik Açıdan 200 Metre'yi Çözümlemek

2002 yılında Ariel Şaron başkanlığındaki İsrail parlamentosunda ayırım duvarının inşası gündeme gelir, bunun amacı Filistinli terör gruplarının eylemlerine karşı tedbir almaktır. Bu karar, oy çokluğu ile kabul edilerek yapılmaya başlanır. Yaklaşık sekiz metre yüksekliğine ulaşan duvar, beton bloklar üzerinde beş metre yüksekliğinde dikenli tel örgüler, hendekler, alarm sistemleri ve güvenlik kulelerinden oluşur (Değirmenci, 2011, s. 211). İsrail'in güvenlik duvarı olarak nitelendirip inşaatına başlamış olduğu bu yapı, işgal altındaki Doğu Kudüs'ü Filistin'den kopararak, Filistin topraklarının yüzde 10'una daha el koymaktadır. Yüzde 85'i Batı Şeria'dan geçen bu duvarın uzunluğu 720 kilometre olarak planlanmıştır. Yaklaşık 330 kilometresi Batı Şeria sınırlarından geçen bu duvar, Gazze de dâhil olmak üzere Mısır, Lübnan, Ürdün ve Suriye ülke sınırlarında da inşa edilmiştir (Yıldız, 2022). İnşa edilen bu duvarın çevresinde elektronik çitler, alarm sistemleri, sızma girişimlerine karşı elektrikli tel örgüler, uzaktan kumandalı silahlar, hareket sensörleri ve kamera sistemleri bulunmaktadır. Bununla birlikte her 400 metrede bir zırhlı gözetleme kuleleri ve duvarın iki tarafında devriye gezen İsrail askerleri sürekli olarak sınırdaki nöbet tutmaktadır. Böylesine ileri teknoloji ile donatılmış ve bir insanın erişmesi oldukça güç olan duvarların, İsrail hükümetinin yalnızca güvenliği sağlamak ve tedbir almak amaçlı inşa etmiş olamayacağını gösterir (İHH İnsani Yardım Vakfı, 2022). Bu yapının inşa edilmesinde İsrail devletinin gütmüş olduğu daha özel sebepler de bulunmaktadır. İsrail'in güvenlik gerekçesiyle örmüş olduğu bu duvar, Filistinlilerin günlük yaşamlarını olumsuz yönde etkilemiştir. Bu topraklar üzerinde İsrail'in kontrolü daha da artmış, zorla topraklar bölünüp işgal edilmiş ve burada yaşayan Filistin halkı kontrol altında tutarak adeta ablukaya alınmıştır.

Amin Nayfeh, 2020 yılında çekmiş olduğu 200 Metre filmi ile Batı Şeria ayırım duvarında Filistinlilerin yaşamış olduğu zorluklardan söz etmekte ve gündelik hayattaki sıkıntıları aktarmaktadır. Duvar, Filistin halkını ikiye böldüğü gibi inşaat işçisi Mustafa'yı da ailesinden ayırmıştır. Filmde Mustafa ve ailesi özelinde ayırım duvarının Filistinlilerin üzerindeki sosyolojik etkilerini görmek mümkündür. Film, Mustafa'nın annesinin evinin balkonundan eşinin ve çocuklarının yaşadığı evi izlediği sahne ile başlar. İki ev arasında yalnızca iki yüz metre vardır ve film de ismini buradan almaktadır. Mustafa'nın ayırım duvarının İsrail tarafında yaşayan eşi Selva ve çocukları ile birlikte yaşayabilmesi için İsrail hükümetinden oturma izin kâğıdı alıp kimlik çıkarması gerekmektedir fakat Mustafa bunu reddettiği için her gün Batı Şeria'ya annesinin evine dönüş yapar. Geceleri uyumadan telefonla görüşen aile, balkondaki ışıkları açıp kapatarak birbirlerine mesaj gönderir ve izleyiciye aslında mesafe olarak ne kadar yakın oldukları hissettirilir.



Resim 1. Mustafa ve iki yüz metre mesafedeki evi

Ayırım duvarları şehri ikiye bölmekle kalmamış, tarım alanlarını parçalamış, halkın gündelik tüm rutinlerini aksatmış ve iş kurma çabaları dahi kontrol altına alınarak engellenmiştir. Bir inşaatta işçi olarak çalışan Mustafa da İsrail'e geçmek için gün doğmadan kontrol noktasında saatlerce bekleyen yüzlerce Filistinliden sadece biridir. Rami Hammad'ın belirttiği gibi (2016, s. 64), kontrol noktasında yaşanan eziyeti çekmemek için İsrail hükümeti halkı oturma izni belgesi alıp İsrail'e yerleşmeye zorlar. İsrail'in giriş izin belgesi çıkartma politikasında hedeflediği asıl amaç, Filistin halkının pes edip kendi topraklarını ve evlerini terk ettirmektir. Filistinliler İsrail sınırlarına

geçebilmek için izin belgesi çıkarmak zorundadır ve bu işlemlerin resmi olarak İsrail makamlarından onaylanması gerekmektedir. Ancak çoğu zaman buna onay verilmez, bazı durumlarda izin belgesi çıkmayan Filistinliler çaresiz duruma düşerek evlerini terk etmek zorunda kalırlar.

Serbest dolaşım hakları neredeyse tamamen kısıtlanan Filistinlilerin bu haklarında tek yetki sahibi İsraili yetkililerdir. Duvarın diğer tarafına geçen Filistinliler, gün sonunda döndüklerinde kimi zaman geçişleri kapatıldığı için evlerine dönememektedir. Bunu bir yıldırma politikası olarak kullanan İsrail, geçiş için sağladıkları kimlikleri de keyfi olarak güncellemekte ve Filistinlilerin sürekli olarak kartını güncellemesi, herhangi bir kural ve zamana bağlı olmaksızın geçişlerde mağduriyet yaşamaları söz konusudur. Bu sayede insanların birbiri ile iletişimlerini koparmak ve geçişlerdeki psikolojik baskı ile pes ettirerek topraklarını terk etmelerini sağlamak amaçlanmıştır. Farah Nabulsi'nin 2019 yılında çekmiş olduğu Hediye adlı kısa filmde de aynı şekilde evlilik yıldönümü için küçük kızı Yasemin ile eşine hediye almak isteyen Yusuf'un sınırı geçerken başından geçenler konu edilir.

Ayrım duvarı Filistinliler üzerinde bir baskı unsuru olmasıyla birlikte hayatın sıradan bir parçası haline gelmiştir. Kontrol noktasından her gün bir mücadele içinde geçen Mustafa, bir sabah kartının süresinin bitmiş olduğu gerekçesi ile içeri alınmaz. Her ne kadar görevliye sınırdan geçtikten sonra yenilemek için ısrar etse de görevli ikna olmaz. Sınırdan yasadışı yollarla geçiş oldukça riskli ve tehlikeli olmasına rağmen bu geçişi ticarileştiren birçok servisçi bulunmaktadır. İsraili yetkililer tarafından yakalandıklarında ciddi yaptırımlara maruz kalacaklarını bilmelerine rağmen bu kaçak geçişe insanlar mecbur bırakılmıştır. Mustafa'nın birlikte çalıştığı Ebu Nidal onu kaçak yollarla İsrail'e servisçilik yapan birisine yönlendirir fakat servis şoförünün istediği ücret çok fazladır ve eğer yakalanırlarsa bir daha İsrail'e giremeyeceklerini de söyler. Annesinin evine dönen Mustafa eşinin arayıp oğlunun kaza geçirdiğini ve hastanede olduklarını duyunca aceleyle tekrar yola çıkar ve kendisini sınırdan yasadışı yollarla geçirecek bir servis bulur.

Bu yolculuk filmin seyrinde kilit noktalar içerir ve Filistinli insan portrelerine dair bir perspektif sunar. Serviste dikkat çeken ve filmin akışında etkili olan birkaç karakter bulunmaktadır. Bunların ilki Rami isimli genç bir çocuktur. Filistin topraklarında yaşanan zulümden etkilenen bir kesim de şüphesiz gençler olmuştur. Eğitim haklarından mahrum kalmakla birlikte genç yaşta ağır iş yükleri altında ezilerek direniş mücadelesi vermektedirler. Rami de bu gençlerden biridir. İsrail'e çalışmaya gitmektedir ve Mustafa'nın işi bıraktığını duyunca onun yerine çalışmaya karar verir. Alman film yapımcısı Anne kuzeninin düğünü gerekçesi ile İsrail sınırından geçmek isteyen Kifah'ın serüvenini belgeselleştirmek için yasadışı yollarla sınırı geçecek olan serviste bulunmaktadır. Kifah servisteki kişilerin sorgulayıcı tavırlarına karşın Anne'nin babasının aslen Filistinli olduğunu söylese de Anne'nin babası İsrailidir. Kifah dahi bu gerçeği bilmemekte ve çekimde ona yardım etmektedir. Anne yol boyunca her şeyi kamerası ile kayıt altına alır. Hayatın her alanında mücadele etmek zorunda bırakılan Filistinlilerin günlük rutin işleri dahi politize edilerek belgesele konu olacak niteliktedir. Yasadışı bir yolla sınırdan geçebilmek, Anne'nin dikkatini çekmiş ve bu süreci belgeselleştirmek istemiştir. Filistinlilerin hayatında sıradan bir an olan bu geçiş, onun için bir maceraya tanıklıktır. Bu yolculukta Anne gerilimi canlı tutarak hayatı hakkındaki belirsizlikle hikâyede akıllarda soru işareti bırakan bir karakter olmuştur.

Ailesini görmek için sınır geçmek zorunda kalan Mustafa yaklaşık iki yüz metre uzaklıkta olan bu mesafeyi, yasadışı yollar ile kilometrelerce gitmek ve uzun süre beklemek zorunda kalır. Diğer yolcular tarafından normalleşen ve koşulları bilinen bu sürece alışık olmayan Mustafa, yolculuk esnasındaki ara vermeleri bu bekleyişleri boş vakit olarak değerlendirir. Oysa sınırı geçmek için İsrail plakalı araçlar beklenmektedir. Sınıra yaklaştıklarında öndeki aracın yakalanmasının üzerine Rami, Kifah, Anne ve Mustafa farklı bir yol denerler. Rami'nin daha önce duvardan tırmanarak diğer tarafa geçtiği bir ayrım duvarına giderler. Yolda çekimlerine devam eden Anne Rami'ye kamerayı çevirerek Kifah'ın Rami'ye bir soru sormasını ister:

Kifah: Neden böyle bir risk alıyorsun? Daha çok gençsin.

Rami: İçeri çalışmak için giriyorum. Çünkü yaşamak istiyorum.

[01.06.22 - 01.06.32]

Ayırım duvarı Filistinlilerin sosyal, sağlık, eğitim ve ekonomik gibi farklı alanlarda meydana gelen kaynakların olumsuz anlamda etkisine sebep olmuştur. Böylelikle zaman içerisinde Filistinlilerin yaşamlarına sınırlamalar getirmekle birlikte bu koşullarda yaşamaktan kurtulmak amacıyla Batı Şeria dışında bir bölgeye göç etmeyi zorunlu kılmaktadır (Hammad, 2016, s. 82). Rami'nin daha önce tırmandığı ayırım duvarına gelen yolcular duvara tırmanmaya başladığı esnada bölgede hâkimiyet kuran Filistinli iki genç gelir ve duvara tırmanmak için para ister. Filistinlilerin hayatlarını, özgürlüklerini ve topraklarını bir duvar ile ayrılmış, Batı Şeria bölgesinde duvara yakın olan evlerin bazılarında el konulmuş ve bazıları da yıkılmıştır. Sulama tesisleri, su boruları ve araziler tahrip edilip, binlerce meyve ve zeytin ağacı sökülerek zarar verilmiştir. Bununla beraber yüzlerce Filistinlinin yaşam alanları sınırları daraltılarak özgürlükleri büyük ölçüde sınırlandırılmıştır (Değirmenci, 2011, s. 209). Duvar Filistin topraklarını bölmekle kalmamış, insanları da bölerek ayrıştırmış ve geçişlerde aralarında bir üstünlük kurabilmeye itmiştir.

Yaşanan birçok aksilikler sonunda kontrol noktasına yaklaşan Mustafa, Kifah ve Anne aralarında geçişte tedbir amaçlı bir yöntem dener. Kontrol noktasından geçerken arabının direksiyonuna Anne geçer. Duvarda 80'e yakın geçiş kapısı bulunmaktadır ve bu kapılar seyahat özgürlüğünü engelleyen en büyük unsurlardan birisidir. Bölgeye izin alan kişiler dışında kimse giremez. İzni olan Filistinliler bu kapılardan geçiş yapmak için uzun kuyruklar oluşturur. Filistinlilerin üstleri aranırken hakarete ve tacize maruz kalıp psikolojik baskılarla tahakküm altına alınmaya çalışılır (Denk, 2004). Anne geçiş esnasında görevli kadınla konuşması gerekince İbraniceyi tercih eder. Akıcı bir şekilde İbranice konuşan Anne'ye İsraili görevli çok kibar ve nezaketli davranır. Aralarında doğum günü hediyesi muhabbeti bile yapılır. Filistinlilerin geçişine müsaade etmeyen, izinleri varsa dahi zorluk çıkarıp kaba davranan görevliler için İbranice konuşan Alman vatandaşı ayrıcalıklıdır. Kimliğini yolculuk süresince arkadaşı Kifah'tan gizleyen Anne bu geçişte ifşa olur ve Kifah kullanıldığını, Filistinlilerin çekmeye çalıştığı belgeselle zavallı gösterilmeye çalıştığı kanısına varmıştır.

6. İdeolojik Açıdan 200 Metre'yi Çözümlemek

2002 yılında inşasına başlayan ayırım duvarı, Filistinlileri sağlık, eğitim, sosyal ve ekonomik gibi hayatın hemen hemen her alanında etkilemiş; İsrail hükümeti tarafından halkın üzerinde bir baskı unsuru olarak kullanılmıştır. Hayatlarının her aşamasında sınırlamalara maruz kalan Filistinliler, topraklarını ve evlerini terk etmek zorunda kalmıştır. Dikenli tellerle, çitlerle, gözetleme kuleleri üzerinde silahlı askerlerle Batı Şeria'yı çevreleyen duvar, şehri açık bir hapishaneye çevirmiştir. Hareket alanları kısıtlanan Filistinlilerin en doğal hakkı olan seyahat hakkı dahi İsrail hükümeti tarafından kısıtlanmıştır. Bunun da bir sonucu olarak Batı Şeria kendini geliştirmekte ve dönüşüm sürecine girmekte aksaklık yaşar. İletişimleri kısıtlanan Filistinliler gerek psikolojik gerek sosyolojik, siyasi ve ekonomik birçok alanda olumsuz etkilenir.

Duvarın inşası ile İsrail, ilhak edemediği toprakları parçalama yoluna gitmiş, bu bölgede yaşayan Filistinlileri izole edilmiş kanton bölgeler içinde mahsur bırakmış ve insanlar arasındaki iletişimi engellemiştir (Hammad, 2016, s. 73). İsrail hükümeti duvarın inşa sebebini her ne kadar güvenlik ihtiyacı olarak tanımlasa da Filistinliler için bu duvar tamamen baskı ve işgalin bir temsilidir. Bu duvar genelde bir halkı özelde ise birçok aileyi birbirinden ayırmaktadır. Ayırım duvarı sebebi ile Filistinli aileler dağılmış ve bir arada yaşayarak sosyal iletişimlerini ve birlik olmaları engellenmiştir (Denk, 2004). Bundan dolayı da Mustafa ailesinden ayrı yaşamakta, eşi ile sürekli tartışmaktadır. Mustafa'nın sorumluluklarını da ev içinde üstlenen Selva iki ayrı işte çalışmakta ve iki ayrı evi kontrol etmektedir. Çocukları ile iş yükü altında ezildikçe eşine karşı daha da sitem dolu

bir üslup kullanır. Oğullarının okulda İsraili çocuklar tarafından “Çürümüş Batı Şeriali” hakaretleri ile ayrımcılığa uğrayıp kavga etmesi üzerine Mustafa ve Selva arasında geçen diyalog ailenin içinde buldukları çıkmazı özetlemektedir:

Mustafa: Onun İsraili çocuklarla oynamasını mı istiyorsun? Bu yaralar İsraili çocukta olsaydı durumu bir düşünsene?

Selva: ... İki evi idare etmek için kontrol noktalarından geçiyorum. Kendimi yalnız hissediyorum ve sen de sürekli beni suçluyorsun...

Mustafa: Tamam, geri dön ve Batı Şeria’da benimle yaşa!

Selva: Mustafa, bunun senin hatan olduğunu biliyorsun! İsrail kimliği almak için bir şansımız vardı.

Mustafa: Ben o kimliği istemiyorum!

Selva: İsteddiğin şey bu mu? İki ev ve aramızda lanet bir duvar! [22.47-23.52]

İsrail kimliği almayı reddeden Mustafa için bu mesele sıradan bir izin belgesi ve kimlik çıkarmaktan öte ideolojik bir başkaldırıdır. Binlerce Filistinli bu ayrımcılığa maruz kalıp ailesi ve akrabaları ile iletişim kopukluğu yaşayarak pes edip topraklarını terk etmeye zorlanmıştır. Mustafa ise bunu kabullenmeyip ülkesinde ve evinde yaşamak fakat ailesinden de ayrı kalmamak istemektedir. Ailesi ve ülkesi arasında ikilemede kalan, tüm zorluklara ve zorbalığa rağmen topraklarını terk etmeyip yaşam mücadelesi veren Mustafa’nın içinde bulunduğu psikolojik çıkmaz filmde çok belirgin bir şekilde işlenmiştir.

İsrail yönetiminin bir duvar örmesi ve 1948 yılından beri işgal ettiği topraklar ve yerleşim yerleri arasında bağlantı kurabileceği bir koridor ve tampon bölge oluşturması farklı bir durumu da meydana getirir. Filistin’in siyasi olarak kalkınma amaçlı herhangi bir çabası bulunmaz iken İsrail, askeri yaptırımlar ile bölgeyi giderek tahakküm altına almaya başlar (Hammad, 2016, s. 51). Günün erken saatlerinde çalışmak için kontrol noktalarına gelen Filistinliler saatlerce bekletilir, listelerde ismini arayıp kimliklerini gösterenlerin üstleri aranır ve sınırdan geçmelerine izin verilir. Böyle bir manzaraya İsraili askerin militarist tavırları, baskıları ve uyguladıkları şiddet hâkimdir ve Filistin halkına yapılan yaptırımlar uzun bir döneme damgasını vurmaya devam eder. Kendi ülkeleri içinde iş imkânları kısıtlanan Filistinliler, asgari ihtiyaçlarını karşılamak için çok ciddi uğraş vermek zorunda bırakılır ve her açıdan kalkınma çabaları engellenir. Bu ise bir anlamda Hamid Naficy’nin (2001, s. 14) sözünü ettiği, bireysel veya kolektif sürgüne, diasporanın kökeninin yattığı ve vardığı yere vurgu niteliğindedir. Sonuç olarak idealize edilmiş bir anavatanın ortak hafızası diasporik kimliğin kurucu unsurunu teşkil etmektedir. Naficy’e göre bu idealleştirme devlet temelli de olabilir, mevcut bir vatan sevgisini de içerebilir ya da henüz zamanı gelmemiş bir vatan arzusuna dayalı “vatansızlığı” da çağrıştıırabilir (Naficy, 2001). İsrail’in kuruluşundan (1948) günümüze kadar Filistin diasporası, Filistinlilerin egemen bir devlet yaratma arzusunu da beraberinde getirmektedir.



Resim 2. Yüzlerce Filistinlinin kontrol noktasından geçişi

Diasporadaki insanlar gibi Filistinlilerin de ev sahibi toplumlara (İsrail) karşı, uzun vadede etnik bir bilinci harekete geçirdikleri ve ayırt edicilik duygusuna sahip oldukları görülür. Sonuç olarak çoğulluk, çokluk ve melezlik, egemenlik/sahiplik içinde yeniden yapılandırılan kavramlar olarak karşımıza çıkmaktadır (Naficy, 2001, s. 14). Filmdeki diasporalılar, sürgünler arasında ise ikilik hâkimdir. Bu ikilik ya da farklılıklar, film yapımcıları tarafından “geçmişe bakış, kayıp ve yokluk anlatıları” üzerinde vurgulanır. İşgal altındaki Filistin’de seyahat etmek, sınırın diğer tarafına geçmek kaybolmak ve yokluk mefhumlarına bir vurgu olarak kullanılır. Filistinlilerin attığı her adım veya yapılan eylem/hareket etme kabiliyeti, İsrail ordusunun onayıyla mümkündür. Günlük işlemlerin şiddetli bir kontrol sürecinden geçmesi, mekânlar arasındaki geçişler için izin sisteminin devreye sokulması, İsrail’in Filistinlilere yönelik uygulamış olduğu ayrımcılığın ve ötekileştirmenin birer göstergesidir. Callamard’a göre (2022) Filistin halkını abluka altına alan bu sistem, açık bir cezaevinde yaşayan mahkûmları andırmaktadır. Çünkü Filistinliler kontrol noktalarında saatlerce mahsur kalırken İsraili yerleşimciler ve vatandaşlar ise özgürce seyahat edebilmekte, mekânlar arası serbestçe dolaşabilmektedir. 200 Metre, çaresizlikten dolayı çıkar elde etmeye çalışan kesimlere karşı da eleştiriler yöneltmektedir. Kontrol noktalarından geçemedikleri için mağdur olan ve zor durumda kalan kişiler yasa dışı yollarla geçiş yapmak zorunda kalır. Bunu ticarete çeviren insanlar, halktan oldukça yüksek ücret talep eder ve karşılığında hiçbir sorumluluk almazlar. Bunun yanı sıra Filistinlilerin mağduriyetleri üzerinden belgesel film çekmek isteyen ve kendi çıkarlarının peşinde olan kişiler, hikâyede adı geçen Alman film yapımcısı Anne karakteri üzerinden de eleştirilir. Böylece yönetmenin sorunları ele alırken içsel ve dışsal sorunlara dikkat çektiği anlaşılır.

Anne, Filistinlilerin içinde onlarla birlikte yolculuk yaparak sınırdan yasa dışı yollarla geçişin zorluğuna şahitlik etmek ve bunu belgesele dökmek için oradadır. Anne kontrol noktasına yaklaştığında İsraili asker aracı durdurur. Araçtakilerin ve Anne’nin kimliğini ister ve niçin burada olduklarını sorar. İsrail askerine Alman olduğunu söyleyen Anne, ondan şu soruyu işitir: “Filistinlileri sever misin?”. Soruya daha cevap vermeden İsrail askeri “Şiddeti seviyorsunuz” der. Bu diyalog, birini ya da bir toplumu sevmenin şiddeti sevmekle eşdeğer olduğu söylemini gündeme getirir. Ayrıca bu diyalog, şiddeti mübah gören ve bölgeyi ablukaya alan haksız politikalara, İsrail baskısına, ayrımcılığı ve barıştan uzak anlayışa dayalı egemen güce göndermeler taşımaktadır.

Sonuç

Filistin sinemasında direniş, bağımsızlık, yurtsuz olma, egemen anlatılara karşı geliştirilen söylemler, baskı ve hegemonyaya karşı duran anlayışa dayalı filmler dikkat çekmektedir. Özellikle de Filistin-İsrail arasındaki mücadelenin, savaşın askeri, sosyal, ekonomik, kültürel ve politik alanda cereyan ettiğini irdeleyen filmler, sinemanın kültürel bir mücadele alanı olduğunu göstermektedir. Hamid Dabaşı, Filistin sinemasının yapısal olarak sürgündeki sinemalardan biri olduğunu söyler. Ya işgal altındaki Filistin’deki iç sürgün durumu ya da diğer ülkelerden yerinden edilme, yani dış sürgün ve onun doğurduğu gerilimler bu yapıyı anlamaya dönük izler taşır (Dabashi, 2006, s. 91). Filistinli yönetmenler kısıtlı imkânlar ile kendi finans kaynaklarını oluşturarak bağımsız ve yaratıcı fikirleriyle özgün filmler ortaya çıkarmaktadır. Sinemayı kendi topraklarında ve sürgünde bireysel çaba ve gayretleriyle halkın sorunlarını dile getirmek, içinde buldukları kaotik durumu ifade etmek, verdikleri mücadeleyi anlatmak, kimliklerini ve direnişlerini görünür kılmak için araç olarak kullanırlar. Ürettikleri filmlerde; günümüze kadar süren savaş, işgal ve adaletsizlik konularını ele alan yönetmenler, bu sayede seslerini tüm dünyaya duyurmak ve direniş mücadelesine katkı sağlamayı amaçlayabilmektedir.

Filistinli yönetmenler filmlerini kurgularken, ele aldıkları hikâyelerin gerçek hayattan olmasına özen göstermektedir. Mülteci kamplarında doğan birçok yönetmen, hafızalarında kalan çocukluk anılarını, ailesinin yaşamış olduğu mağduriyeti ve zorlu yaşam şartlarını filmlerinin olay

örgüsünde dile getirmiştir. Filistin’de sinema yapmanın hayattan kopuk ve savaşın etkilerinden bağımsız bir şekilde olması düşünülemez. Filmlerinde savaşın birçok yönden halka olan etkisini aktaran yönetmenler Filistin toplumunun vermiş olduğu mücadeleyi kendi sinemalarında merkeze alır. Bunu aktarırken Filistinlilerin işgale karşı duymuş olduğu öfke ile yapmış olduğu eylemleri savunur gibi gözükme bir toplumsal çıkmaza sürüklerken; zulmün fazlaca verilmesi filmin uluslararası alanda inandırıcılığını etkiler. Bununla birlikte karşı karşıya kalınan baskı ve zulmün olduğundan daha az gösterilmesi Filistin toplumunda tepkilere yol açmaktadır. Bu bağlamda yönetmenler düşüncelerini aktarırken toplumun görmüş olduğu zulüm ve şiddeti görmezden gelmeyip halkın vermiş olduğu mücadele ve direnişi de filmlerinde yansıtarak hassas bir denge oluşturmaya çalışmışlardır.

Bağımsızlık sonrası ulusal sinemalarda ve Filistin sinemasında kültürel belleğin üretiminde zaferden travmaya geçişin izi sürülmektedir. Bu hafıza oluşumlarında, özellikle kadınların toplumsal hayattaki rolleri ve sömürgecilik karşıtı mücadelenin temsil edildiği söylenebilir. Sömürgeciliğin sonu ve sömürge sonrası bağımsızlığa geçiş sürecinde Filistin gibi sineması da, “mülksüzleştirme vakasına, ötekileştirmeye ve ayrı-dünyalara, çözümsüzlüğe” sıkça atıf yapmaktadır. Filistin ve İsrail arasındaki mücadelenin seyrini 200 Metre filminde öne çıkan temsiller analiz edilmiştir. Filmde temsil biçimlerinin sosyolojik ve ideolojik açıdan önemli noktalara vurgu yaptığı tespit edilmiştir. Bu bağlamda savaşın somut temsillerinden birisi olan ve İsrail’in sözde güvenlik gerekçesiyle örmüş olduğu Batı Şeria ayırım duvarı Filistinlilerin günlük yaşamlarını olumsuz yönde etkilemiştir. Bu topraklar üzerinde İsrail’in kontrolü daha da artmış, zorla topraklar bölünüp işgal edilmiş ve burada yaşayan Filistin halkı kontrol altında tutularak adeta ablukaya alınmıştır.

Geçimlerini sağlamak adına İsrail’e geçiş yapmaya mecbur bırakılan Filistinliler, yerleşim belgesi için kimlik çıkarmayı resmi bir evrakın ötesinde ideolojik bir başkaldırı olarak görmektedir. Kendi evlerini ve topraklarını terk etmeyerek, kontrol noktalarında saatlerce beklemelerine ve zorluk yaşamalarına rağmen İsrail’in yıldırma politikalarına boyun eğmeyip pasif direnişlerini sürdürürler. Yönetmen Nayfeh, filmde ayırım duvarının bir aile dramına dönüşmesini işler. İş imkânları oldukça kısıtlı olan Doğu Şeria’da insanlar duvarın diğer tarafına geçmeye mecbur bırakılıp, kontrol noktalarındaki zorluklarla yıldırılmaya çalışılır. Bu sayede Filistinlilerin topraklarını terk etmesi amaçlanır. Filmde bu ikilemi yaşayan ailesi ve ülkesi arasında ayırım yapmak zorunda kalan Mustafa karakteri ile toplumun içinde bulunduğu çıkmaz sembolize edilmiştir.

Analizi yapılan filmde Filistin toplumunun hayatın her alanında maruz kaldığı baskılar, zulümler, işkenceler gözlemlenmiş, halkın ailesi ve ülkesi arasında, çözüm ya da çözümsüzlük arasında kaldıkları ikilemler öne çıkmaktadır. Filmdeki ana karakterler incelendiğinde, Filistin’de doğup büyüdüğü ve milliyetçi tavırlarının öne çıktığı, ülkelerini canları pahasına savundukları anlaşılmaktadır. Yönetmenin iki ülke arasındaki savaşın toplumsal izdüşümlerini karakterler üzerinden aktardığı, izleyiciye farklı bakış açıları sunduğu görülmüştür. Filmde işgale karşı bir direniş gösterildiği sıklıkla vurgulanır ve işgalin, Filistin ulusal kimliğini yeniden düşünmek ve özgür Filistin tarihini anlamak için önemli bir etken olduğu sonucu çıkarılmıştır.

Kontrol noktalarında yaşanan zorluklar, Filistinli halkın İsraililer tarafından yok sayılması ve aşağılanması, temel haklardan mahrum bırakılma gibi konular Filistin sinemasında her filmde vurgulanan temalardır. Filmlerde ele alınan bu genel temalara bakıldığında Filistin halkının kültürel kimliğinin travmatize olduğu, yok sayılarak parçalanmak ve silinmek istendiği görülmektedir. Ancak yönetmenler yeni bir direniş alanı açarak sinemayı görsel bir silah olarak kullanarak ve işgale karşı seslerini tüm dünyaya duyurur. Esasen film, bir yerden ayrılmanın ya da gitmenin basit bir eylem olmadığını ortaya koymakta ve Filistinlilerin başka bir yerde bulunmalarının bir lüks değil, çare bulmanın ötesinde yeni riskleri olduğunu gösterir. Daha derin düzeyde ise film, sosyal ve politik anlamda insanın ruhunu istila eden iktidarsızlığa göndermeler yapar. Dolayısıyla film, Filistinlilerin yerinden edilmesi ve İsraililerin yerleştirilmesi hissini, 1948 yılının bıraktığı yıkımı

toplumsal hafızaya taşımaktadır. Naficy de (2001, s. 152) sürgün edilmenin başlangıcını veya sonunu işaretleyen bu travmatik tarihin, yerinden edilmiş insanların psikolojisi ve kimliği üzerinde derin bir etki bıraktığını dile getirmektedir.

Nayfeh'e göre baskı, temel hakları reddettiği için insanı yabancılaştırır; özellikle sizi ortama uyum sağlamaya çalıştırır (Film Movement, 2022). Filminde özellikle zorla ayrılıkların insanları çok acıttığını vurgulayan yönetmen, 200 Metre'de kendi hikâyesi üzerinden binlerce Filistinlinin ve başka insanların hikâyelerinin kesinlikle hayatlarını değiştirebileceğine inanır. Sinemanın bu anlamda gücüne değinen Nayfeh, filmlerin hayatımıza yön veren önemli yollara dokunduğundan söz eder. Filistin denilince akla sadece duvarın, kontrol noktalarının ve askerlerin görüntülerinin geldiğini söyleyen yönetmen, görünmez engellere daha fazla ışık tutmak ve fiziksel bariyerin bir sonucu olarak oluşturulan duvarları gündeme taşımaktadır (Filmmovement, 2021, ss. 1-2). Filistin'de yeni durumlara uyum sağlamanın, söylenenleri yapmanın, kamufle olmaya alışmanın ve duygularımızı bastırmanın kabul edilebilir bir tarafı olamayacağı savunulmaktadır. Filistinliler için hareket özgürlüğünün en temel bir hak olduğunun altını çizerek bir peri masalı gibi görünen insan haklarını yeniden sorgulayan yönetmen, kurallara uymanın aşağılanmaya katlanmanın ve söyleneni yapmanın ve hayatı yabancılaştıran kurallara eleştiriler getirir.

200 Metre hakkında bir film yapma fikrinin en önemli gerekçesi, neredeyse Filistinlilerin yüzde 99'unun benzer bir yolculuktan geçmesine bağlanır. Gündelik yaşamlarında saçma engellerle karşılaşan Filistinlilerin, temel görevleri başarmak için küçük zaferlere giden yolda savaştığını dile getiren yönetmen Nayfeh, iki yüz metrelik mesafenin hem kişisel hem de kolektif deneyimlerden kaynaklandığını söyler (filmmovement.com, yönetmenle söyleşi). Bu deneyimin tanımını "Neverland" olarak izah eden yönetmen, bir anlamda "never" (hiç, asla) ve "land" (toprak, ülke, yer) sözcüğü üzerinden Filistinlilerin "hiçbir yerdeliğine" vurgu yapmaktadır. (Filmmovement, 2021, s. 3). Filistin'e duvarlar inşa edildikten sonra ailelerin geri kalanından, büyükanne ve büyükbabalardan, amcalardan, teyzelerden ve çocukluk arkadaşlarından koptuğu belirtilir. Birçok kişi gibi kontrol noktalarında çok kötü anıları olduğunu söyleyen Nayfeh, "bu apartheid durumunun yarattığı trajediler hakkında sonsuza kadar hikâye anlatmaya devam edebileceğini" kaydeder. Gerçekte yaşananların filmde gösterilenden çok daha karmaşık olduğunu, dolayısıyla hikâyeyi anlatabilmek için bunu basitleştirmek gerektiğini ekler.

Son olarak Filistin'de yaşanan pek çok soruna dikkat çeken Filistinli yönetmenler kadar diğer ülkelerden, özellikle Avrupalı yönetmenlerin çabaları da dikkat çekmektedir. Çünkü Avrupalı yönetmenler de İsrail'in bölgede oluşturduğu baskıcı politikalara, adaletsizliklere yaptıkları belgesel filmlerle cevap vermekte ve dünya kamuoyuna Filistin'de yaşananlar ancak bilinmeyenler hakkında bilgi verme amacı taşımaktadır. Örneğin Gazze'de Ölüm belgeselinin yönetmeni James Miller, Gazze Şeridi'nde bir belgesel çekerken İsrail Savunma Kuvvetleri'nin açtığı ateş neticesinde 2003'te hayatını kaybetmiştir. Yine aynı yıl Rachel Corrie de gönüllü olarak gittiği ve Filistin halkına destek verdiği esnada İsrail tanklarının altında kalarak hayatını kaybetmiştir. Bazı İsraili yönetmenler de 1948'den itibaren gelinen durumu eleştiren ve İsrail Devleti'nin uyguladığı adaletsizlikleri de kendi filmlerine taşıyarak barışı ve huzuru esas alan bir film dili geliştirmeye çalışmışlardır. Ancak yapılan filmlerin İsrail sinema lobileri tarafından sesinin kısıldığı ya da engellendiği, barış çabalarının egemen film dağıtım şirketleri, sinema lobileri tarafından görmezden gelindiği gerçeğini not düşmek gerekmektedir.

Kaynakça

Aghazarian, A. (2021). The longest trip for the shortest distance. Geliş tarihi 01 Haziran 2022, gönderen This Week in Palestine website: <https://thisweekinpalestine.com/wp-content/uploads/2021/05/05-277-film.pdf>

- Alawadhi, H. (2012). *On what was, and what remains: Palestinian cinema and the film archive. The Asian Conference on Film and Documentary*, (s. 56-66). Osaka: The International Academic Forum.
- Aljaradat, A. (2018). *Bir alternatif sinema uygulaması olarak Filistin sinemasının kamuoyu oluşumundaki etkisi: İstanbul, Ege ve Siirt Üniversitesi Tarih bölümü öğrencileri üzerinde yapılan bir araştırma* (Doktora tezi). İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Amar-dahl, T. (2017). *Zionist Israel and the question of Palestine: Jewish statehood and the history of the Middle East conflict*. München: De Gruiter Oldenbourg.
- Aras, İ. (2010). *Filistin-İsrail arasındaki temel sorunlar ve uluslararası hukuk. Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale*.
- Arı, T. (2012). *Geçmişten günümüze Orta Doğu siyaset, savaş ve diplomasi* (MKM Yayıncılık). Bursa.
- Batuk, C. ve Mert, R. (2017). *Çatışan kutsalların ortasındaki şehir: Kudüs. Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 17(2), 129-149.
- Biryıldız, E. ve Çetin Erus, Z. (2007). *Manifestolardan günümüze üçüncü sinema tartışmaları. İçinde Üçüncü Sinema ve Üçüncü Dünya Sineması* (ss. 19-50). Kadıköy, İstanbul: Es Yayınları.
- Callamard, A. (2022). *İsrail'in Filistinlilere uyguladığı 'apartheid' rejimidir ve insanlığa karşı suçtur. Geliş tarihi 26 Haziran 2022, gönderen Uluslararası Af Örgütü website: <https://www.amnesty.org.tr/icerik/israilin-filistinlilere-uyguladigi-apartheid-rejimidir-ve-insanliga-karsi-suclur>*
- Chaudhuri, S. (2005). *Contemporary world cinema: Europe, the Middle East, East Asia and South Asia*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Çalık, Z. (2010). *Filistin-İsrail barış süreci ve Türkiye* (Yüksek lisans tezi). Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Trabzon.
- Dabashi, H. (Ed.). (2006). *Dreams of a nation: On Palestinian cinema*. New York: Verso.
- Değirmenci, G. (2011). *Batı Şeria duvarı ve uluslararası hukuk. Bilge Strateji*, 2(4), 203-223.
- Denk, E. (2004). *Uluslararası Adalet Divanı'nın İsrail'in işgal altındaki Filistin topraklarında inşa etmekte olduğu duvar konusundaki kararı. Uluslararası İlişkiler*, 1(3), 151-173.
- Doha Film, I. (2022). *200 Meters. Geliş tarihi 01 Haziran 2022, gönderen Doha Film Institute website: <https://www.dohafilminstitute.com/financing/projects/grants/200-meters>*
- Film Movement. (2022). *Geliş tarihi 01 Haziran 2022, gönderen <https://filmmovement.com/press/film/200-meters>*
- Gertz, N. and Khleifi, G. (2008). *Palestinian cinema: Landscape, trauma and memory*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Glaser, B. and Strauss, A. (2006). *The discovery of grounded theory strategies for qualitative research*. London: Aldine Transaction.
- Gökçınar, D. (2009). *Arap-İsrail uyuşmazlığında Filistin sorunu* (Yüksek lisans tezi). Atılım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Hammad, R. (2016). *Batı Şeria'daki güvenlik duvarının (ayırma duvarı) Filistin halkı üzerine sosyal etkisi* (Yüksek lisans tezi). Polis Akademisi Güvenlik Bilimleri Enstitüsü, Ankara.
- Hancock, B. (2001). *An introduction to qualitative research*. Nottingham: Trent Focus Group.

- İHH İnsani Yardım Vakfı. (2022). Geliş tarihi 25 Temmuz 2022, gönderen İHH İnsan Hak ve Hürriyetleri İnsani Yardım Vakfı website: <https://ihh.org.tr/haber/sabra-ve-satilla-katliami-33-yilinda-1873>
- Karaman, M. L. (1996). Filistin. İçinde *TDV İslam ansiklopedisi* (C. 13, ss. 89-103). İstanbul: TDV İslam Araştırma Merkezi.
- Kılınçarslan, Y. (2014). Filistin sinemasında Sumud temasının Ortadoğu'nun gelecek inşasında yeri ve önemi. *Siyasal Bilimler Dergisi*, 2(3), 123-134. <https://doi.org/10.14782/sbd.201439376>
- Masalha, M. (2019). *Westernization of Palestinian issue in Abu Assad's films* (Master thesis). Bahcesehir University Social Science Institute, İstanbul.
- Naficy, H. (2001). *An accented cinema: Exilic and diasporic filmmaking*. Princeton: Princeton University Press.
- Natsheh, E. (2018). *Normalization in palestinian cinema and the way to the oscars* (Yüksek lisans tezi). The Republic Of Turkey Bahcesehir University Social Science Institute, İstanbul.
- Odabaş, B. (2007). Filistin sineması. İçinde *Üçüncü Sinema ve Üçüncü Dünya Sineması* (ss. 419-437). Kadıköy, İstanbul: Es Yayınları.
- Okuyan, S. (2008). *Aslan ve Androcles: Filistin'in gölgesinde Abdülhamit ve Theodor Herzl*. İstanbul: Selis Kitaplar.
- Özden, Z. (2004). *Film eleştirisi: Film eleştirisinde temel yaklaşımlar ve tür filmi eleştirisi*. Ankara: İmge Yayınevi.
- Pappe, I. (2007). *Modern Filistin tarihi* (Nuri Plümer (Çev)). Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Rastegar, K. (2015). *Surviving images: Cinema, war, and cultural memory in the Middle East*. New York, NY: Oxford University Press.
- Shohat, E. and Stam, R. (t.y.). *Unthinking Eurocentrism: Multiculturalism and the media*. New York: Routledge.
- Weissberg, J. (2022, Haziran 1). '200 Meters' review: Family drama meets Rroad movie in Palestine. Geliş tarihi 01 Haziran 2022, gönderen <https://variety.com/2020/film/reviews/200-meters-review-1234766540/>
- Yıldırım, A. ve Şimşek, H. (2016). *Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri* (Seçkin Yayıncılık). Ankara.
- Yıldız, H. (2022). İsrail'in duvarları Filistinlileri birbirinden ayırıyor. Geliş tarihi 02 Haziran 2022, gönderen [www.aa.com.tr website: https://www.aa.com.tr/tr/dunya/israilin-duvarlari-filistinlileri-birbirinden-ayiriyor/1058750#](https://www.aa.com.tr/tr/dunya/israilin-duvarlari-filistinlileri-birbirinden-ayiriyor/1058750#)
- Yücel, B. (2012). *Siyasi coğrafya açısından Filistin sorunu* (Yüksek lisans tezi). İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Son Notlar

¹ Bu çalışmada, Dr. Öğr. Üyesi Yunus NAMAZ'ın danışmanlığında, Eyup KOÇASLAN'ın tamamlamış olduğu "Filistin-İsrail Arasındaki Savaşın Filistin Sinemasındaki Temsili" başlıklı yüksek lisans tezinden yararlanılmıştır.

Between Borders and Walls: The Representation of the Palestine-Israel Conflict in the Movie '200 Meters'

Yunus NAMAZ
Eyup KOÇASLAN

Extended Abstract

The deep-rooted plans for the establishment of a Semitic state in Palestine, a former protégé of the Ottoman Empire, came true in 1948 leading to the Arab-Israeli conflict. Thousands of Palestinians became refugees and had to abandon their motherland. Nakba is the term coined to refer to the events that occurred in 1948. During this period cinema became a new means of representation and fight for Palestinians who were forced to leave their land invaded by Israel. A substantial transformation occurred in Palestinian cinema in the aftermath of the war in 1948.

Palestinians were affected in various ways by the conflict between Palestine and Israel. They had to suffer the devastating sociological, political, economic, and more importantly cultural consequences of the war. The struggle between the two countries was clearly reflected in movies, as well. The ability of cinema to propagandize historic fights enabled Palestinian movie directors to emphasize the various dynamics of the war and fight. Palestinian directors produced movies that focused on how deeply the war affected their society through the narration of the fight of Palestinians who were stranded within walls, exiled, and lost their land. Therefore, forced immigration and war-driven sociological transformation made their way into the Palestinian cinema.

The Palestinian cinema could be divided into four periods with fuzzy margins. With Nakba included, the first one between 1935 and 1948 is the "Inception Period," during which many Palestinians were forced to abandon their land. The second one, also known as the "Age of Silence", is between 1948 and 1967. During this period, due to a lack of financial resources, memoirs, press releases, and various documents were used. The "Age of Silence" was followed by the third period of Palestinian cinema. Subsequent to the political turmoil and the invasion of both the Gaza Strip and West Bank by Israel, Palestinian producers were obliged to produce movies in exile. A "belligerent/revolutionist" Palestinian identity was foregrounded during the third period in an effort to support the Palestinian resistance forces and boost their faith in the power of cinema.

During the fourth period, Palestinian directors prioritized the invasion of Palestine and the resistance against this invasion. Attempts made on a low budget resulted in a huge contribution to the reformation of Palestinian cinema. Starting in 1980, this final period has been marked by personal attempts by Palestinian directors. With movies of national and international quality, they tried to reorient the Palestinian cinema. This most recent period in Palestinian cinema, often defined as independent or individual cinema, was crippled by a number of political issues, oppressions, and restrictions. This period has been marked by a number of large-scale protests including the "first" and "second uprisings". The primary objective of Palestinian directors and producers during this period is to pronounce the situation, effects of the war, and resistance in Palestine with regard to the Palestinian identity.

The purpose of the present study is to discuss the sociological effects of the war between the two countries as reflected in cinema. With a view to the movie “200 Meters”, it aims to illustrate how war transforms a society, the psychology of war, and its effects on the Palestinian people. The study is significant regarding the fact that it shows direct and indirect illustrations of war in Palestinian cinema within a sociological and ideological context.

Central to the present study is the sociological crisis brought about by the construction of the wall in the movie “200 Meters” directed by Amin Nayfeh in 2020. The movie deals with the wall built on Palestinian soil as a token of shame. Furthermore, it emphasizes how difficult it became to pursue ordinary lives due to the sociological and ideological oppressions imposed on Palestinian society. Amin Nayfeh discusses the difficulties experienced by Palestinians in the West Bank due to the wall of segregation. Not only did this wall split Palestinians, but it also separated Mustapha from his family. Through the eyes of Mustapha and his family, we witness the sociological effects of the wall of segregation on Palestinians.

The oppressions that Palestinians were kept subject to in every division of life were foregrounded. The director presents sociological projections of the war from the perspective of the characters. The conclusion is that the war is an invaluable factor in redefining the Palestinian identity and the free history of Palestine.

Nayfeh’s justification for making a movie is that almost 99% of Palestinians have gone through similar challenges. As Nayfeh illustrates, forced to struggle with insensible daily challenges, Palestinians have to fight their way towards small victories to fulfill daily tasks, and the 200-meter distance bears both collective and individual strains.

Finally, European producers also draw attention to the various problems experienced by Palestinians along with directors of Palestinian origin. Because, just like their Palestinian contemporaries, European movie producers aim to protest against the oppression, injustice, and unfairness caused by Israel in the region at the global arena.

Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı / Contribution of Authors

Yazarların alışmadaki katkı oranları eşittir.

The authors' contribution rates in the study are equal.

ıkar atışması Beyanı / Conflict of Interest

alışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile ıkar çatışması bulunmamaktadır.

There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy

Bu makale iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement

Bu alışmada “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi” kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.

In this study, the rules stated in the “Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive” were followed.

