

## Madun Karşı-Kamusallığı Bağlamında Türkiye’de Kadınlar, Adalet ve Sosyal Medya

*Women, Social Media and the Quest for Justice in Turkey as a Case for Subaltern Counter-Publics*

Funda Gençoğlu\*

### Öne Çıkanlar

- Türkiye’deki kadınların adalet arayışlarını Nancy Fraser’ın çok boyutlu statü modeli adalet kuramı ve onunla uyumlu şekilde geliştirmiş olduğu madun karşı-kamusallığı kavramına atıfla incelemektedir.
- Türkiye’de kadınların adalet arayışında Twitter özelinde sosyal medyanın Fraser’ın madun karşı-kamusallığı kavramına denk düştüğü iddiası ortaya konmaktadır.
- Bu bağlamda, kadınların, adalet arayışında neden madun kategorisinde düşünülebilecekleri ve kendilerini neden bir madun karşı-kamusallığı yaratmak zorunda buldukları tartışılmaktadır.

**Öz:** Bu makale, Nancy Fraser’ın (yeniden) dağıtım ve kimlik modeli adalet anlayışlarının tek başlarına yetersiz oldukları iddiasından yola çıkarak geliştirdiği çok boyutlu statü modeli adalet kuramının ve onunla bağlantılı madun karşı-kamusallığı (*subaltern counter publics*) kavramlarının Türkiye’deki kadınların adalet arayışlarını anlamlandırmakta, açılım sağlayıcı bir kuramsal perspektif sunduğunu iddia etmektedir. Türkiye’de kadınların adalet arayışında Twitter özelinde sosyal medyanın Fraser’ın madun karşı-kamusallığı kavramına denk düştüğü iddiası ortaya konmakta ve kadınların, adalet arayışında neden madun kategorisinde düşünülebilecekleri ve kendilerini neden bir madun karşı-kamusallığı yaratmak zorunda buldukları incelenmektedir. Ayrıca dünyadan ve Türkiye’den Twitter aracılığıyla yükselen adalet taleplerinden örneklerle tartışma somutlaştırılmaktadır. Makale sonuç olarak, Fraser’ın adı geçen adalet kuramıyla uyumlu şekilde geliştirmiş olduğu madun karşı-kamusallığı kavramına atıfla, tam da bu kavramın anlatmak istediği gibi, kadınların kendilerini sosyopolitik ilişkiler içerisinde eşit ve tam katılımcılar olarak görmelerine ket vuran dışlanma deneyimlerinin ne sadece kaynakların dağıtımını/yeniden dağıtımını olarak ne de sadece tanınmama/yanlış tanınma/saygı görmeme unsurlarını içeren bir adaletsizliğe işaret ettiği, aksine kadınların durumunda bu iki boyutun aynı anda ve birlikte hesaba katılması gerektiği tespitine varmaktadır. Bu tespitin birkaç önemli hususta katkı sunacağı düşünülmektedir: İlk olarak, kadınların adalet arayışını hem kuramsal olarak kavramsallaştırmaya çalışmak hem de pratiğinde dile getirilen taleplere kulak kabartmak gerek yakın dönem Türkiye siyasetine gerekse Türk demokrasinin halihazırdaki durumuna dair epey ipucu içeren verimli bir çalışmadır. İkinci olarak, bu çalışma adaletin tanımının, yeni boyutların eklenmesiyle hep değişebileceği ve aslında değişmesi gerektiği fikrine açık

\* Prof. Dr., Atılım Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi, [funda.gencoglu@atilim.edu.tr](mailto:funda.gencoglu@atilim.edu.tr),  
ORCID: 0000-0001-8211-8624.

olmak gerektiğine dikkat çekmektedir. Üçüncü olarak, gündelik hayatın pratiğinde yaşanan hızlı değişimlerin, örneğin sosyal medyanın giderek daha fazla yaygınlaşmasının çağdaş siyaset kuramındaki tartışmalarla (adalet tartışması, kamusal alan tartışması, demokrasi/demokratik katılımçılık/yurttaşlık tartışması, toplumsal hareketler ve eylemlilik tartışması gibi) ilintisini belirginleştirerek kuram-pratik ayırımına dair bir sorgulamayı davet etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Madun Karşı-Kamusallığı, Adalet Kuramı, Kamusal Alan, Sosyal Medya, Kadın Hareketi

---

### Highlights:

- The article examines women's quest for justice in Turkey with reference to Nancy Fraser's multidimensional status model theory of justice and the concept of subaltern counter-publicity that she developed in harmony with it.
  - It is claimed that social media, specifically Twitter, corresponds to Fraser's concept of subaltern counter-publicity in women's search for justice in Turkey.
  - In this context, it is discussed why women can be considered in the subaltern category in their search for justice and why they find themselves having to create a subaltern counterpublic.
- 

**Abstract:** This article argues that the status model that Nancy Fraser proposes as an alternative to the redistributive and identity models of justice and the related notion of subaltern counter-publics provide a convenient theoretical perspective to analyze the women's movement's quest for justice in Turkey. It suggests that the increasing tendency on the part of the women to turn increasingly towards the social media for this quest can be contextualized within the notion of subaltern counter public and discusses the reasons why women in Turkey can be considered as a subaltern group in need of creating an alternative/counter public sphere. Several social media campaigns from the world and Turkey are used as the occasions where these theoretical claims manifest themselves. The article reaches to the conclusion that as the concept of subaltern counter-publicity, developed by Fraser in line with the aforementioned theory of justice, implies, the experiences of exclusion that prevent women from seeing themselves as equal and full participants in sociopolitical relations are neither just about the distribution/redistribution of resources nor just about non-recognition/misrecognition/disrespect but that in the case of women, these two dimensions should be taken into account simultaneously and together. The possible contribution of this article is threefold: First, it shows that an effort to conceptualize the women's quest for justice with the help of the debates in contemporary political theory and an attentiveness to the demands that are voiced within the practicality of the women's movement in Turkey has much to say about the current status of Turkish political life as to the level of (de)democratization. Second, it underlines that what justice means, both theoretically and practically is always open to be re-thought and re-formulated. Third, it shows that there is a direct connection between the changing dynamics of the social and political life (the increasing significance of the social media being an example) on the one hand, and the changing definitions of the key concepts of sociopolitical life (for instance justice, public sphere, democracy, democratization, citizenship, social movements, political action among others); and hence that the theory/practice dichotomy is also open to be challenged.

**Keywords:** Subaltern Counter Publics, Theory of Justice, Public Sphere, Social Media, Women’s Movement

### **Summary**

The primary purpose of this article is to shed light on women's pursuit of justice in the context of social media, particularly Twitter, and to connect this struggle with significant debates in contemporary political theory. The starting point is Nancy Fraser's attribution of justice as a meta or master virtue, considering justice as a virtue that encompasses and guarantees other virtues within the realm of life. Notably, the frequent presence of the theme of justice in social media campaigns that address gender inequality, sexual harassment, sexual assault, and discrimination, both in Turkey and worldwide, is not a mere coincidence but rather a remarkable phenomenon. Throughout the article, it becomes evident that different approaches to conceptualizing justice are essential debates in contemporary political theory and serve as a fundamental motivation for the activism of the women's movement, which is recognized as one of the most influential struggles for rights.

Inspired by Fraser's work, this article employs a two-dimensional theoretical perspective to conceptualize the women's struggle. Firstly, it demonstrates the functional role of Fraser's status model of justice in understanding women's pursuit of justice in Turkey. This approach emphasizes the need to consider justice within the contexts of both distribution/redistribution and recognition/respect, highlighting that the problems of non-recognition and lack of respect cannot be separated from the structures of entrenched power inequalities, as Fraser describes as relations of subordination. From this perspective, it becomes apparent that women's inability to participate as equal and full actors in sociopolitical life is not solely due to cultural patterns or limited access to resources but is directly linked to both factors. The second dimension of the theoretical framework, mentioned by Fraser, is the concept of subaltern counter-publics. In contrast to Habermas' concept of the public sphere, Fraser argues that exclusion, marginalization, silencing, and repression of marginalized groups make equal democratic participation impossible. She posits that these groups create or have the potential to create counter-publics. In this article, it is suggested that women's frequent use of Twitter to express their pursuit of justice can be considered as the subaltern counter-public they have created, as they are excluded from dominant/respectable public spheres. The article identifies four main sources of the exclusion that hinders women from perceiving themselves as equal and full participants within socio-political relationships: explicit statements by the President, intervention in the civil society aspect of the gender equality struggle through GONGOs (government-operated non-governmental organizations), pejorative labeling of the concept of gender and marking it as a problematic area, and discontinuation of related projects,

as well as Turkey's withdrawal from the Istanbul Convention, of which it was the first signatory. It is evident that these factors indicate an injustice that encompasses both the distribution/redistribution of resources and the aspects of non-recognition/misrecognition/lack of respect.

The results obtained from this examination demonstrate that attempting to conceptualize women's pursuit of justice both theoretically and by listening to the demands expressed in practice provides valuable insights into the current state of Turkish politics and democracy. Furthermore, it emphasizes the need to remain open to the idea that the definition of justice can and should change with the addition of new dimensions. Thirdly, the rapid changes experienced in everyday life, such as the increasing prevalence of social media, invite a questioning of the theory-practice dichotomy by highlighting their connection to debates in contemporary political theory, including justice, the public sphere, democracy, democratic participation, citizenship, social movements, and activism. Taking all this into consideration, it is possible to say that women's desire to be influential and their effectiveness are reflected in the changes they bring about in their ways of thinking and acting, as well as in the new questions they ask. Sustaining this influence and maintaining public support for the legitimacy of women's justice struggles require active engagement in persuasion processes and consent-building. Therefore, it can be argued that this article and similar studies provide the necessary conceptual toolkit for the practical struggle.

## Giriş

Yirminci yüzyılın en önemli siyaset kuramcılarında biri olan Hannah Arendt'e bir röportajda, çalışmalarının insanları etkileyip etkilemediğine dair gözlemlerinin neler olduğu sorulur. Arendt'in yanıtı hem ilginçtir hem de provokatif: "İroniyle ifade etmem gerekirse, bu sorunun maskülen bir soru olduğunu söyleyebilirim. Erkekler her zaman etkili olmak isterler."<sup>1</sup> Bu makalenin sembolik çıkış noktası bu yanıtın ve onun doğurduğu cevabî sorunun kışkırtıcılığıdır: Kadınlar etkili olmak istemez mi?

Bilindiği üzere, kadınlar, aslında çok daha öncesinden bilincine vardıkları ve sosyo-politik bir sorun olarak tanımladıkları<sup>2</sup> patriyarkaya karşı, on dokuzuncu yüzyıldan bu yana örgütlü bir mücadele yürütmekte, yürüttükleri mücadeledeki nihai amacın da dünyayı değiştirmek olduğunu dile getirmektedir. Bunun hem toplumsal cinsiyet meselesinde hâkim zihniyette bir dönüşümle hem de yapısal değişikliklerle mümkün olduğunu savunan kadınlar açısından dönüşümün her iki

<sup>1</sup> Röportaja şuradan erişilebilir: <http://www.critical-theory.com/watch-hannah-arendt-discusses/>

<sup>2</sup> Simone de Beauvoir'ın 'cinsini savunmak için kalemini kullanan ilk kadın' diye söz ettiği Christine de Pizan tarafından 1402 yılında yazılmış olan *Kadınlar Kenti* başlıklı kitap bu anlamda kamusal nitelik kazanmış ilk örnek olarak bilinir.

boyutu için de olması gereken açıktır: Neyin, neden, nasıl, ne yönde değişmesi gerektiğine dair geliştirdikleri söylem ve eylemin *etkili olması*. Arendt’in cümlesinin kışkırtıcılığından ilhamla bu makalede hem evrensel kadın hareketinin hem de Türkiye kadın hareketinin en ayırt edici özelliğinin etkili olmayı istemek olduğu iddia edilmektedir. Buradan hareketle bu çalışmada öncelikle kadınların yürüttükleri mücadelenin şimdiye dek hem pek çok yasal, anayasal kazanım elde etmiş olduğunu hem de bununla da kalmayıp aynı zamanda pek çok kavramın düşünülüş biçimini de nasıl geri döndürülemez şekilde değiştirmiş olduğu hatırlatılmaktadır. Siyaset, siyasal alan, mahremiyet, yurttaşlık, dayanışma, örgütlenme, özgürlük, eşitlik, eylem, insan hakları bu kavramlar arasında ilk akla gelenlerdir. İkinci olarak da kadınların hem kavrayışımızı hem tecrübe edişimizi kökten değiştirmeye kararlı oldukları hususların en temelde bir adalet tartışması içerdiği ve adaletin kavramsallaştırılmasına kadınların hem kuramsal hem de pratik düzeyde önemli müdahalelerde bulunduğu öne sürülmektedir. Üçüncü olarak bu müdahalelerin, takip eden bölümde detaylıca ele alınacak iki kavrama, yani Nancy Fraser’ın çağdaş siyaset kuramına iki önemli katkısı olan *statü modeli adalet* kavramsallaştırması ile *madun karşı-kamusallığı* kavramına atıfla tartışılabilceği iddia edilmektedir.

Kadın hareketi özellikle son dönemde hem dünyada hem Türkiye’de adaletin ne anlama geldiğini yeniden tartışmaya açmaktadır. Bunu yaparken hem bugüne dek yürütülen mücadelelerle elde edilen kazanımları korumaya yönelik hem de onların ötesine geçmeye dair taleplerini adalet kavramına atıfla dillendirmektedir. Bu açıdan en dikkat çekici gelişmelerden biri, kadın hareketinin küresel olarak yürüttüğü ve son dönem eylem repertuarlarının en önemli bileşeni haline gelmiş olan farkındalık yaratma, bilinç yükseltme ya da protesto amaçlı sosyal medya kampanyalarıdır. Bu eylemlerde çoğunlukla cinsel şiddetin ifşa edilmesi, cinsel şiddet suçu işlemiş olanların kurumsal adalet mekanizmasının işleyişine dahil edilmesi, bu yolla kadınların önemli bir çoğunluğunun maruz kaldığı şiddetin hem cezasız kalmasının hem de aynı yaygınlıkta süregitmesinin engellenmesi amaçlanmaktadır. Bu makale bu kampanyaların içeriğinde, onların doğurduğu tepkilerde ve tartışmalarda çağdaş siyaset kuramındaki adalet tartışmalarının izlerini sürmektedir. Özel olarak ise adaletin yeniden kavramsallaştırılmasıyla ilgili çağdaş tartışmalara son yıllarda yapılan en etkili müdahalelerden biri olan feminist kuramcı Nancy Fraser’ın çok boyutlu adalet tanımına odaklanmakta ve bu kuramın iki şeyi berraklaştırdığını iddia etmektedir: Kadınların son dönem eylemliliklerinin ve özellikle de sosyal medya aktivizminin anahtar kelimesinin neden adalet olduğunu ve adalet kuramına feminist bir müdahalenin neden elzem olduğunu.

Yukarıda çizilen çerçevenin içini doldurmak amacıyla bu çalışmanın ilk bölümü Fraser’ın bahsi geçen adalet kuramını ve onunla bağlantılı olarak geliştirdiği madun karşı-kamusallığı

(*subaltern counter publics*) kavramını incelemekte ve bu kavramların Türkiye'deki kadınların adalet arayışlarını anlamlandırmakta açılımlayıcı bir kuramsal perspektif sunduklarını iddia etmektedir. İkinci bölümde Türkiye'de kadınların adalet arayışında Twitter özelinde sosyal medyanın Fraser'ın madun karşı-kamusallığı kavramına denk düştüğü iddiası ortaya konmakta ve kadınların, adalet arayışında neden madun kategorisinde düşünülebilecekleri ve kendilerini neden bir madun karşı-kamusallığı yaratmak zorunda buldukları incelenmektedir. Üçüncü bölümde de dünyadan ve Türkiye'den Twitter aracılığıyla yükselen adalet taleplerinden örneklerle tartışma somutlaştırılmaktadır. Bu şekliyle bu makale, başka pek çok toplumsal harekette olduğu gibi kadın hareketinin de mustarip olduğu çok temel bir sorunsalın karşılanmasında katkı sunmuş olmayı amaçlamaktadır. Bu sorunsal toplumsal hareketlerin kendilerini iyi ifade edebilme ve kamuoyu yaratarak kendilerine yönelecek desteği genişletebilme sorunsalıdır. Bu noktadaki en büyük handicap, özellikle Türkiye gibi sivil toplum aktivizminin güvenleştirdiği bir ülkede, ne yazık ki hâlâ pek çok aktivist için “Ne istiyorsunuz? Neyi dert ediyorsunuz? Neye isyan ediyorsunuz? Neyin mücadelesini yürütüyorsunuz?” gibi sorulara geniş kitleleri ikna edecek yanıtlar verebilmektir. Bu makale belki bu konuda kuram-pratik dayanışmasının bir parçası olarak kadınların adalet mücadelesinin ne dair, nereden kaynaklı, ne uğruna, hangi koşullarda bir mücadele olduğunun kavramsallaştırılmasına hizmet ederek mücadelenin uzun ve çetrefilli yoluna bir ışık düşürebilir.

### **Bir Feminist Adalet Kuramsi: Nancy Fraser**

Adalet, Nancy Fraser'ın (2012) deyişiyle, siyaset felsefesinde özel bir statüye sahip olan ‘ana (master) ya da meta erdemdir;’ ‘erdemler panteonunda özel bir yere sahip olan erdemdir.’ Siyaset felsefesinde adalet, diğer erdemlerden yukarıda ya da onlardan üstün olmak anlamında değil ancak diğer bütün erdemlerin gelişebilmesi için hem temel oluşturan hem onları güvenceleyen kurucu erdem olmak bakımından esas teşkil eder:

Prensip olarak, toplumsal düzenlemeler birçok erdemi yansıtıyor olabilir – örneğin verimli olabilirler, düzenli, ahenkli, şefkatli olabilirler, ulvi amaçlar taşıyor olabilirler. Fakat bütün bu olasılıkların gerçekleşmesi bir önkoşula bağlıdır: bu toplumsal düzenlemelerin adil olmasına. Bu yüzden adalet şu anlamda ilk, öncül erdemdir: Ancak kurumsal adaletsizliği giderebilirsek hem toplumsal hem bireysel anlamda diğer erdemlerin yeşerebileceği alanı yaratabiliriz (Fraser, 2012: 41).<sup>3</sup>

Fraser'in adaletle ilgili çalışmalarında yola çıkış noktası, bu kadar büyük öneme sahip bir erdemin hayata nasıl geçirileceğine dair tartışmalarda çok önemli bir eksiklik olduğu tespitidir. Bu

<sup>3</sup> Çeviriler yazara aittir.

eksiklik ona göre adaletin tek boyutlu ya da tek değişkene/kritere bağlı olarak düşünülmesidir. Burada esas itibariyle kastettiği, siyaset kuramında adalet kavramsallaştırmalarının iki ana başlıkta toplanmakta olduğudur: Adalet uzun süre ekonomik eşitsizlikler temelinde ele alınmış ve buna cevaben *dağıtımçı adalet kuramı ve yeniden dağıtımçı adalet kuramı* olarak bilinen farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Zaman içerisinde, adaletin salt ekonomik eşitsizlik ve/veya servetin/kaynakların eşit paylaşımın sağlanması/sağlanamaması üzerinden konuşulmasının monist ve indirgemeci bir yaklaşım olduğunu öne süren *kültürel adalet kavramsallaştırması*, ya da Fraser’ın deyişiyle ‘*kimlik modeli*’ alternatif bir yaklaşım olarak belirlemiştir. Bu ikinci yaklaşıma göre kişilerin adaletsizliğe uğradıklarını düşünmelerine yol açan faktörler *tanınmama* ve *saygı görmemedir*. Fraser, kendi eleştirel yaklaşımında, her iki bakış açısının da diğerinin altını çizdiği hususları önemsememek ya da ikincil görmek gibi bir hataya düştüklerini; oysa hayatın pratiği içerisinde ekonomik eşitsizliklerin doğurduğu adaletsizlikler ile kültürel tanınmama ve saygısızlığa maruz kalmanın doğurduğu adaletsizliklerin iç içe geçmiş durumda olduğunu vurgular ve alternatif, çok boyutlu bir adalet kavramsallaştırması önerir (Fraser, 2000).

Fraser (yeniden) dağıtımçı bir adalet anlayışından yola çıkan, yani kaynakların eşitçe paylaşımına dair açıkça ve ‘cesurca’ öne sürülen taleplerin yerine kimlik ve farklılığın tanınması taleplerinin geçmesini eleştirel bir bakışla inceler. Ona göre bu geçiş bir açılım ve adaletin sağlanmasında ilerleme potansiyelini taşısa da ciddi sorunlara da sebep olmuştur. Birinci problem, Fraser’ın ‘yerinden etme problemi’ (*the problem of displacement*) olarak adlandırdığı sorundur. Odağın, dağıtımdan kimlik temelli tanınma taleplerine kayması saldırgan biçimde yaygınlaşan kapitalizm var olan eşitsizlikleri eşi görülmemiş derecede derinleştirmekte olduğu ve neoliberal retoriğin eşitlikçilik ilkesine küresel ölçekteki saldırısı, “gerçekleştirilebilir sosyalizm”in güvenilir bir modelinin artık olmayışı ve küreselleşmenin etkisiyle devlete ve Keynesçi ekonomik modele duyulan güvenin yıpranması gibi nedenlerle ilk gruptaki talepleri dile getiren hareketlerin yok olmasalar da giderek daha az görünür ve duyulur hale geldiği bir dönemde gerçekleştiği için, kimlik temelli tanınmaya yönelik talepler yeniden dağıtıma yönelik mücadelelere destek olmak, onları tamamlamak, zenginleştirmek, daha sofistike hale getirmek yerine onların marjinalleştirilmelerine, ilerleyememelerine yol açmış, onları *yerlerinden etmiştir* (Fraser, 2000: 108). İkincisi, Fraser’ın ‘şeyleşme problemi’ (*the problem of reification*) olarak adlandırdığı sorundur. Bununla dikkat çektiği husus ise, kimlik temelli tanınma taleplerinin yükselişe geçtiği dönemin kültürler arası iletişim ve etkileşimin çok yoğun yaşandığı, ivmelenen göç hareketleri ve küresel düzeyde medya içeriklerinin akışının benzersiz bir hız kazandığı dönem olması ve kültürel formların hızla melezleşip çoğullaştığı bir dönem olmasıdır. Böyle bir atmosferde, Fraser’a göre, kimlik/tanınma taleplerine dayanan mücadelelerin karşılıklı saygıyı içeren zenginleştirici bir



etkileşimi teşvik etmesi mümkün olmamış, tersine ayrılıkçılık, tahammülsüzlük, şovenizm, ataerkillik ve otoriterlik elverişli bir zemin bulmuştur ki bu durum da Fraser'ın kolektif/grup kimliklerinin basitleşmesi ve *şeyleşmesi* olarak adlandırdığı problemdir (2000: 108).

Fraser bu problemlere cevap olarak ve kimlik temelli tanınma modelinin açılım sağlayıcı potansiyelini de dikkate alarak dağıtımçı model ve kimlik modelinin dışında, 'tanımayı yeniden düşünmeye' davet eden 'statü modelini' alternatif olarak önerir. Bu yaklaşımda tanınma meselesi sadece bir kimlik sorununa indirgenmekten çıkar:

Adaletsizlik konusunu gündeme getirmek bu modelde de yine tanınma siyaseti yürütmeyi gerektirir ancak bu siyaset artık sadece bir kimlik meselesinden ibaret değildir; tanınmayan aktörlerin toplumun tam anlamıyla bir üyesi haline gelmesini, diğerleriyle eşit düzlemde katılımcı olabilmelerini sağlayarak tâbiliğin/tâbiyet ilişkilerinin üstesinden gelmeyi hedefleyen bir siyasettir (Fraser, 2000: 113).

Statü modelinin adalet kavramsallaştırmasında dikkat çekici husus hem adaletin ekonomik, kültürel, politik boyutlarının birbirinden ayrılamaz nitelikte olduğunu ve bu adaletsizliklerin birlikte düşünülmesi gerektiğini söylemesi hem de toplumsal mücadeleler, çatışmalar, kavgalar neticesinde adalete eklenmesi gerekebilecek yeni boyutların her daim ortaya çıkabileceğini, adalet tasavvurunun bu yeni boyutlara açık olması gerektiğini söylemesidir. Tam da bu nedenle Fraser adalete (yeniden) *dağıtım* ve *tanınmanın* yanı sıra *katılım* boyutunun da eklenmesi gerektiğini savunmuş ve bu bağlamda kamusal alan tartışmalarıyla adalet tasavvuru arasında bağ kurmuştur. Böyle bakıldığında bu adalet kuramının kadınlar ve toplumsal cinsiyet eşitliği mücadelesi açısından önemi de belirginleşmektedir çünkü bu yaklaşımda tanınmama/yanlış tanınma "kurumsallaşmış bir toplumsal tâbiyet ilişkisi" olarak görülmektedir.

Tanınmama/yanlış tanınma, basitçe hakkında sağlıklı düşüncelerin olması ya da başkalarının tutum, inanç ve temsillerinde küçük görülme veya değersizleştirilmek değildir. Onu ötekiyle kıyaslandığında saygıyı ya da değeri hak etmeyen olarak kuran kurumsallaşmış kültürel değer örüntülerinin oluşturduğu toplumsal ilişkiler ağı içerisinde tam ve gerçek bir partner statüsünün kendisinden esirgenmesidir (Fraser, 2000: 113-114).

Tanınmama/yanlış tanınma, statü modeline göre, yüzer gezer kültürel temsiller yoluyla işlemez, iki farklı şekilde işler: Bir yandan eşitlik karşıtı kültürel normlara dayanarak toplumsal ilişkileri ve etkileşimi düzenleyen toplumsal kurumların işleyişiyle (bu anlamda kurumsallaşmış örüntüler yoluyla) hayata geçer (Fraser, 2000: 114), diğer yandan da diğerleriyle eşit paydaşlar olarak etkileşime girmek için ihtiyaç duyulan kaynaklara bazı aktörlerin sahip olmamasıyla (116). Bu ikisi, statü temelli adalet modeli için toplumsal adaletin iki boyutunu oluşturur ve bu iki boyut



birlikte düşünölmek zorundadır, zaten ayrılamayacak derecede iç içe geçmiş durumdadır (Fraser, 2000: 116-117).

Fraser’ın *kurumsallaşmış tabiyet ilişkileri olarak adaletsizlik* kavramsallaştırmasını, Habermas’ın kamusal alan ve iletişimsel eylem kavramları üzerine inşa etmiş olduğu müzakereci demokrasi modeli hakkında onunla girdiği entelektüel polemige değinerek ele almak konumuz açısından daha da aydınlatıcı olacaktır. Fraser, yukarıda açıkladığımız statü temelli adalet anlayışıyla uyumlu şekilde, Habermas’ın iletişimsel eylem kavramına atıfla tasavvur ettiği kamusal alanın, katılımcıları “eşitmiş gibi davranmaya,” “farklılıklarını paranteze almaya” davet etmesi nedeniyle adaleti sağlamaktan uzak olduğunu iddia etmektedir (Fraser, 1990: 63). Buna tepki olarak kendisi, Gayatri Spivak’ın (1988) madun (*subaltern*) ve Rita Felski’nin (1989) karşı kamusallık (*counterpublic*) kavramlarını bir araya getirerek madun karşı-kamusallığı (*subaltern counterpublics*) kavramını geliştirir. Fraser, Habermas’ın savunuculuğunu yaptığı katılımcılık idealini sahiplenir, fakat bu ideale ancak hâkim kamusallığın dışlamaları yokmuş gibi davranmak yerine odak noktası haline getirilirse yaklaşılabilceğini öne sürer. Buna göre, madun karşı-kamusallıklar, tabi toplumsal grupların kendi kimliklerinin, çıkarlarının ve ihtiyaçlarının muhalif yorumlarını ifade edebilecekleri alternatif söylemler geliştirip dolaşıma soktukları söylemsel alanlardır. Bu da yukarıda bahsi geçen statü modeli adalet kavramsallaştırmasının toplumsal etkileşimde eşitler olarak (eşit paydaşlar olarak) tam katılım gösterebilme idealiyle uyumludur.

Fraser, Habermas’ın kamusal alan kavramsallaştırmasının eleştirel düşünce geleneği ve demokrasi kuramsi içindeki önemini teslim etmektedir. Bilindiği üzere, Habermas kamusal alanı, eşit ve özgür bireylerin kamusal meseleleri konuşmak ve ortak iyiyi bulmak amacıyla bir araya gelmeleri olarak tanımlar. Konuşma ve düşünme yetisine sahip herkesin katılabileceği, her konunun herkes tarafından konuşulabileceği, tabuların olmadığı, salt argümanların yarıştığı, işleme prensibi ‘iyi argümanın gücü’ olan, yurttaşlar arasındaki eşitsizliklerin buradaki katılım hakları ve/veya sahip olunan itibar bakımından bir rol oynamadığı, eylemlerimizin amacının da ‘başarılı olmak’ değil ‘karşılıklı olarak birbirimizi anlama’ olduğu, bu nedenle diğerlerinin de bizim gibi düşünmelerini sağlamaya çalışmanın değil tam tersine fikrimizi değiştirme ihtimaline sürekli açık olmanın en önemli koşul olduğu ve nihai amacın da ortak iyi konusunda konsensüse ulaşmak olduğu bir mecra olarak düşünmektedir (Habermas 1991, 1995, 2001). O nedenle kamusal alana özgü eylemin adı iletişimsel eylem, buradaki etiğin adı diyalojik etikdir, yani iletişim ve diyalogla kurulan bir ahlak ve onun bir normu olarak da süreç içerisinde şekillenen adalet nosyonu mevcuttur bu kuramda. Habermas bu sürecin bahsi geçen ilkeler doğrultusunda yürüebilmesi için formel kuralların ve prosedürlerin elzem olduğunu düşünmekte ve amaçlanan konsensüsün oluşabilmesi için de aslında en çok bunlara güvenmektedir. Buna göre kamusal

alanın en önemli ve asla vazgeçilemeyecek işleyiş kuralları şunlardır: konuşma ve düşünme yetisine sahip herkes kamusal alanda yer alabilir, her katılımcının sözü eşdeğerde kabul edilecektir, her katılımcı uygun gördüğü konuyu kamusal alana taşıyabilir, yeni bir tartışma açabilir, kamusal alanda tabuların olması kabul edilemez, kamusal alan her türlü meseleye açıktır. Yukarıda bahsi geçen konsensüs vurgusuyla birlikte ele alındığında, burada esas meselenin meşruiyet ve onunla doğrudan bağlantılı olarak adalet meselesi olduğu açıkça görülebilir. Farklılaşmanın giderek daha kompleks bir yapıya büründüğü günümüz toplumlarında insanlar kendilerini bir ikilemde bulmaktadır: İnanışları, savundukları değerler ve ilkeler birbirlerinden farklı olmasına rağmen sonuç itibarıyla aynı kurallara bağlı olarak yaşamlarını sürdürmek zorundadırlar. Aralarındaki farklılıklara rağmen herkes üzerinde aynı kuralların aynı şekilde bağlayıcı olduğu durumda bu kuralların herkes tarafından adil ve dolayısıyla meşru kabul edilmesi nasıl sağlanabilir? Habermas en temelde tam da bu soruya yanıt olarak kamusal alan ve iletişimsel eylem kuramını geliştirmiştir.

Feminist kuramın önde gelen isimleri bu modeldeki potansiyeli tanısalar da eksiklikleri görmek ve eleştirilerini dile getirmekte gecikmemişler ve bu modelin toplumsal cinsiyet perspektifinden bir revizyona ve sofistikasyona ihtiyaç duyduğunu öne sürmüşlerdir. İlk müdahaleler arasında Nancy Fraser'ın (1990) bu makalenin ele aldığı konu bakımından özellikle açılım sağlayıcı niteliktedir. Fraser'ın dikkat çektiği husus, yukarıda belirtildiği üzere, formel olarak kamusal alanın herkese eşit derecede açık olduğu söylene/bilinse dahi farklılaşmanın ve tabakalaşmanın son derece kompleks olduğu günümüz toplumlarında süregelen dışlanmışlıkların ve marjinalleştirmelerin hâlâ etkili olduğunun ihmal edilmesi, bunun da aslında eşit olmayan yurttaşlara eşitlermiş gibi davranılması anlamını taşıması ve böylece var olan eşitsizliklerin daha da pekişmesine yol açacak olmasıdır.

Madun karşı kamusal alan kavramı kadınlar, emekçiler, LGBTQ bireyler, ten renginden dolayı ayrımcılığa maruz kalanlar gibi dezavantajlı grupların formel kamusal alana paralel olarak ve oradaki dışlanmışlıklarına cevaben oluşturdukları alanları imler. Fraser'ın bu duruma verdiği örnek yirminci yüzyılın sonlarında Amerika Birleşik Devletleri'nde feministlerin patriarkal hegemonyaya karşı mücadele etme amacıyla dergiler, feminist kitapçılar ve yayınevleri, örgütler ve örgütler arası ağlar, filmler, festivaller, seminer, konferans ve konuşmalar ve akademik programlar gibi faaliyetlerle yarattıkları alandır. Bu kamusal alanlar Fraser'a göre sadece söylemsel mücadelelerin, çekişmelerin alanı olmakla kalmaz, aynı zamanda kolektif kimliklerin oluşumunun zeminini oluşturur. Nitekim ABD'den verdiği örnekte Fraser bu türden bir eylemlilikle feminist kadınların kendi toplumsal gerçekliklerini anlatacak, tarif edecek ya da tanımlayacak yeni kavramlar ürettiklerini (icat ettiklerini) iddia etmektedir: 'cinsiyetçilik' (*sexism*), 'çifte mesai' (*double shift*), 'cinsel taciz' (*sexual harassment*), 'evlilik içi tecavüz' (*marital rape*), 'flört

tecavüzü’ (*date rape*), ‘tanıdık tecavüzü’ (*acquaintance rape*) gibi terimlerin yer aldığı bu alternatif/karşı dil kadınların boyun eğdirilmişliklerini, zapt edilmişliklerini aşip formel kamusal alan dışında kendilerine bir alan açmalarında, orada kendi gerçekliklerini ifade edişlerinde çok önemli rol oynayan bir aygıt olmuştur (Fraser 1990: 67).

Bu kuram arka plana dayanarak bu makalede Türkiye örneği üzerinden, kadınların toplumsal cinsiyet eşitliği için çok uzun süredir yürütmekte oldukları örgütlü mücadelenin önemli uğraklarından birinin sosyal medya olduğu ve sosyal medyanın, özel olarak da Twitter’ın, kadınlar için bu bölümde açıklanan anlamıyla madun karşı-kamusallığı bağlamında düşünülebileceği iddia edilmektedir. Bu iddianın arka planında son dönemlerde ülkede egemen/formel kamusal alanın sınırlarının giderek daha bariz şekilde hükümetin anti-feminist ve toplumsal cinsiyet eşitliği karşıtı söylemi ve eş zamanlı olarak şekillenen kurumlar tarafından çizilmekte oluşu yatmaktadır. Dolayısıyla, Fraser’ın kavramsal çerçevesinden bakıldığında, hâkim kamusal alanlardan dışlanan madun gruplardan biri olarak Türkiye’deki kadınlar, seslerini duyurmanın yolu olarak Twitter’da bir karşı kamusal alan yaratmaktadırlar. Ayrıca hem Fraser’ın kuramında hem de eleştirel yaklaşıma da ilham verici bulmaya devam ettiği Habermas’ın kamusal alan kavramında olduğu gibi, burada da arayışın esas olarak adalet arayışı olduğu tespit edilebilmektedir. İzleyen bölümde kadınların hâkim/formel kamusal alan yerine sosyal medyaya taşınan adalet arayışının izleri sürülecektir.

### **Türkiye’de Kadınların Adalet Talebinin Arka Planı: Dünün Birikimi, Günün Getirdiği**

Türkiye kadın hareketi, günümüzün en etkin ve canlı kadın hareketlerinden birisidir. Avrupa’da ve Amerika Birleşik Devletleri’nde olduğu gibi burada da kökleri on dokuzuncu yüzyıla uzanan<sup>4</sup> bu mücadele bugün İstanbul, Ankara gibi büyük şehirlerin ötesinde, Anadolu’da da irili ufaklı hemen tüm kentsel yerleşimlerde kök salmış durumdadır. Hareket bugün kadınları ilgilendiren her konuyu tartışan, çözümler üretmeye çalışan, gündemdeki konuya göre değişik platformlarda bir araya gelerek etkili iş birlikleri kuran; dernek, vakıf, girişim, komisyon, üniversite araştırma ve uygulama merkezi gibi farklı örgütlenmelere sahip aktörlerden oluşmaktadır.

Bu köklü hareket, uzun mücadelesi boyunca toplumsal cinsiyet eşitliğinin sağlanabilmesi için hem gereken zihniyet dönüşümünde yol alınması anlamında hem sosyo-politik yaşamın kurumsal yapısında zorunlu reformların hayata geçirilmesi anlamında dünyanın her yerinde

---

<sup>4</sup> 1990’lı yıllardan itibaren feminist tarih/arşiv çalışmalarının çok önemli katkılarıyla, daha önce pek bilinmeyen ya da üstünde durulmayan bir gerçek olarak Türkiye kadın hareketinin tarihsel köklerinin on dokuzuncu yüzyılın son çeyreğine, Osmanlı İmparatorluğu döneminde uzandığı ortaya konmuştur. Bu anlamda öncü çalışmalar için bkz. Serpil Çakır (1994).

olduğu gibi Türkiye’de de önemli gelişmelerin başat aktörü olmuştur. Bunları kısaca hatırlamak gerekirse, 1960’lı yıllarda Avrupa’da örgütlenen kadın hareketinin kullandığı ve bugün yaygın şekilde bilinen ‘özel olan siyasaldır’ sloganının da anlattığı üzere kadınların yaptığı ilk ve öncelikli mücadele toplumsal cinsiyet meselesinin *politik* bir sorun olduğuna dair farkındalık yaratma mücadelesi olmuştur. Gündelik hayatta kadın olmakla ilgili kişisel/bireysel/özel deneyimlerin paylaşıldığı toplantılar kadınların bilinç yükseltme, farkındalık yaratma çalışmalarıyla neyin siyasal mesele olduğuna dair algıyı değiştirmekte çığır açan bir dönüşümü gerçekleştirmiştir. Bu bağlamda alışılanın dışına çıkarak gündelik yaşam pratiklerine dayanan ve onlardan kaynaklanan bir söylem geliştirmişler ve böylelikle siyasal alanın sınırlarını sorgulayan/sorgulatan dönüştürücü bir etkiye sahip olmuşlardır. İkinci olarak, kadınlar kendilerine özgü bir örgütlenme pratiğini hayata geçirerek geliştirdikleri bu söylemin sesini hiyerarşik olmaması amaçlanan, gönüllülük esasına dayalı, liderliğin rotasyona bağlı olduğu bir örgütlülüğe dayanan aktivizmle yükseltmeye çalışmışlardır. Üçüncü olarak, kadınlar aralarındaki bireysel farklılıkları görerek ve/veya görmelerine rağmen, onları dikkate almaktan imtina etmeyen, bu anlamda bireysellikten vazgeçmeyen ama yine de kadın olmak tecrübesi etrafında birleşen bir kolektif kimlik inşa ederek kolektif kimliğin tanımını değiştirmişlerdir. Dördüncü olarak, özellikle 1990’lar ve 2000’ler boyunca Türkiye toplumsal cinsiyet eşitliğine yönelik olarak kadının sorunlarının ve statüsünün devletin önemli müdahale alanlarından biri olarak kabul edildiğine işaret eden önemli yasal değişiklikler yaşamış bir ülkedir. Bu değişikliklerin arkasında yatan temel motivasyonun ülke siyasetinin kendine özgü iç dinamikleri mi yoksa Türkiye’nin Avrupa Birliği ile yürütmekte olduğu üyelik sürecinin bir çıktısı mı olduğu tartışmasını bu çalışmanın kapsamı içerisinde sadece anıp geçmekle yetinerek, sonuç olarak Türkiye’nin yasal ve kurumsal değişiklikler bakımından bu dönemde epey yol kat etmiş olduğunu ve kadın hareketinin bu süreçte aktif rol oynadığını söylemek mümkündür. Özellikle medeni kanunda ve ceza kanununda yapılan değişiklikler<sup>5</sup> ile İstanbul Sözleşmesi<sup>6</sup> ve akabinde bu sözleşmeyi kendisine dayanak yapan Ailenin Korunması ve Kadına Karşı Şiddetin Önlenmesine Dair 6284 Sayılı Kanun bu anlamda anılacak önemli dönüm noktalarıdır.

Türkiye’de kadın hareketinin arka planını kısaca gözden geçirdikten sonra kadınların bugün neye karşı ve ne için mücadele ettiklerine bakıldığında görülen ise bazı meseleler tüm yakıcılığıyla devam ederken onlara yenilerinin eklendiğidir. Birincisi, her şeyden önce Türkiye’de kadınlar hâlâ

<sup>5</sup> Bu değişikliklerin listesi ve açıklayıcı bilgiler için bkz. <https://morcati.org.tr/turkiyede-kadinlarin-yasal-kazanimleri/>

<sup>6</sup> 11 Mayıs 2011’de İstanbul’da imzaya açıldığı için ‘İstanbul Sözleşmesi’ ismiyle anılan Kadına Yönelik Şiddet ve Aile İçi Şiddetin Önlenmesi ve Bunlarla Mücadeleye Dair Avrupa Konseyi Sözleşmesi. 1 Ağustos 2014’te yürürlüğe giren İstanbul Sözleşmesi "toplumsal cinsiyet eşitliği" ilkesine dayanmaktadır. Türkiye imzalayan ilk ülke olmasına rağmen 19 Mart 2021 tarihinde bir Cumhurbaşkanlığı Kararı’yla, İstanbul Sözleşmesi’ndeki imzasını geri çekti.

en temel hakları, yani yaşama hakkı bakımından kendilerini güvende hissetmemektedir. Aşağıdaki tablonun da gösterdiği üzere, dünyadaki genel gidişatın aksine Türkiye’de kadın cinayetlerinin sayısı yıldan yıla artmakta, kadınların yaşam hakkını tehlikeye sokan güvensizlik ortamı giderek derinleşmektedir<sup>7</sup>

İkinci olarak Dünya Ekonomik Forumu’nun (WEF) 2020 Cinsiyet Eşitliği Raporunda yer alan ve dünya ülkelerinin cinsiyet eşitliğine göre sıralandığı ve puanlamanın kadınların ekonomiye katılımı, fırsat eşitliği, eğitim imkanları, sağlık ve kadının siyasi güçlendirilmesi gibi kriterlere göre hesaplandığı listede Türkiye 153 ülke arasında en sonlarda, 130. sırada yer almaktadır.<sup>8</sup> Puanlamanın detayları incelendiğinde Türkiye’nin kadınların iş gücüne katılımında 135., ilk ve orta öğretime dahil olabilmeye 118., parlamentodaki kadın sayısına göre 104., kadın bakan sayısına göre 113. sırada olduğu görülmektedir.

Üçüncü olarak, uzun tarihsel macerası boyunca Türkiye’de kadınların mücadelesi çoğu zaman zamanının ve enerjisinin önemli bir kısmını, aslında devletin sorumluluğunda olan meselelere harcamak zorunda kalmıştır: kadın sığınma evleri açmak ve onların ayakta kalmasını sağlamak, kadınların okuma yazma oranlarının yükseltilmesi, kız ve oğlan çocukları arasındaki okullaşma oranının farklılığının giderilmesi, kadın istihdamının artırılması, kadın sağlığına ve doğum kontrolüne dair bilinç yükseltme gibi konular, her zaman gündemin en tepesinde olmaya devam ettiğinden kadın mücadelesi feminist önceliklerden çoğu zaman taviz vermek zorunda kalmıştır.

Dördüncü olarak, Türkiye’de toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin boyutlarını son yıllarda daha da büyüten bir faktör ve kadın hareketinin önemli mücadele alanlarından biri olarak, sosyo-politik yaşamı genel olarak etkisi altına almış bulunan muhafazakârlaşmadan ve buna bağlı olarak ailenin korunması ve güçlendirilmesinin öncelikli bir devlet politikası olarak benimsenmiş olmasından bahsetmek gerekir. Bu politikaların kadınların kendilerini ezen, sömüren ve ikincil konuma iten, sessizleştiren ve marjinalize eden düzene karşı yürüttükleri mücadeleyi daha da çetin hale getiren sonuçları olmuştur. Çünkü bu muhafazakâr söylemin argümanları, bir zincirin halkaları gibi sıkı sıkıya iç içe geçmiş durumdadır. Aile kurumunun, ev içi iş bölümü ve rol dağılımıyla ve buradan kaynaklanan hiyerarşik ve otoriter ilişki biçimleriyle birlikte yüceltilmesi, kadının kamusal yaşamdaki rolünün aile içinde oynaması beklenen anne ve eş ve iyi Müslüman rolleri üzerinden

<sup>7</sup> Dünya Bankası’nın 1990-2018 yılları arasında dünya genelinde 218 ülkeden erişilebilen verilere dayalı olarak oluşturduğu kadın kıyımı (*femicide*) tablosunda bu yıllar arasında dünyada bu türden cinayetlerin sayısının azalma trendinde olduğu görülmektedir. Tabloya şu adresten erişilebilir: <https://data.worldbank.org/indicator/VC.IHR.PSRC.FE.P5?end=2018&start=1990&view=chart>

<sup>8</sup> Rapordaki ülke bazında detaylı istatistiksel veriler için ve sıralamanın tamamı için bkz. <https://tr.euronews.com/2018/12/21/cinsiyet-esitligi-raporu-turkiye-149-ulke-arasinda-130-uncu-sirada>

tanımlanması, alacağı ‘makbul’ eğitimin ve yapacağı ‘muteber’ mesleğin de bu çerçevede, yani ev içi sorumluluklar esas alınarak değerlendirilmesi, devletin kamusal/sosyal sorumluluklarını terk edip bunların yerine ‘aile dayanışması’ nosyonunu yerleştirmesi, netice olarak sosyal devletin bıraktığı boşluğu kadının doldurmasının beklenmesi (özellikle hasta, yaşlı, engelli, çocuklar gibi kendi bakımını üstlenemeyecek olanların bakımı konusunda ‘anne şefkati,’ ‘fitratı itibariyle anaç olan kadın’ gibi kalıpların sıkça kullanılarak yüceltilmesi) böylece zaten düşük olan kadın istihdamının kadının ev içi rollere yönlendirilmesiyle daha da düşmesi, zaten erkek işsizliğinden çok daha yüksek olan kadın işsizliğinin ve işini kaybetme oranının daha da yükselmesi, çözüm önerisi olarak ise kadınların ‘esnek’ işgücü piyasasına (düşük ücretli, düşük statülü, güvencesiz işlere) davet edilmesi ancak bu türden işlerin de *netice itibariyle* aile birliğini, çocukların ve diğer aile fertlerinin iyiliğini riske atmaya değip değmeyeceğini düşünmeye çağırılması ve yeniden başa dönerek aile kurumunun ev içi iş bölümü ve rol dağılımıyla buradan kaynaklanan hiyerarşik ve otoriter ilişki biçimleriyle birlikte yüceltilmesi, boşanma oranlarının artışından duyulan rahatsızlık, en az üç çocuk beklentisi, kürtajın kötülenmesi ve asla uygun bulunmaması, LGBTQ kimliklerinin dışlanması ve marjinalize edilmesi, aşağılanması, nafaka hakkının sorgulanması buna karşılık kadın istihdamı, kadının ekonomik özgürlüğü ve buna bağlı olarak ekonomik şiddet, cinsel taciz, patriyarka, cinsiyet eşitliği gibi temaların ise neredeyse tamamen dışlanması bu iklimin nasıl hissedildiğine dair önemli ipuçları sunar<sup>9</sup>.

Sayılan bu gelişmelerin neticesi olarak 2010’ların ikinci yarısından itibaren, kadın hareketi mevcut kazanımların dahi tehlikeye girdiği bir gerilemeyle karşı karşıya kalmıştır. Sadece kadınların bu önemli yasal kazanımlarının hayatın pratiğine yansımaları giderek daha da zorlaşmaya, hatta imkansızlaşmaya başlamakla kalmamış, bu olumsuz gelişmeler hem resmî söylemdeki değişiklikte hem de paralel olarak kurumsal değişikliklerde somutlaşmıştır. ‘*Toplumsal cinsiyet iklimi*’ kavramı değişimin bu iki boyutunu birden -söylemsel ve kurumsal- ifade etmektedir: toplumsal cinsiyet ilişkilerine dair hem özel alanda hem de kamusal alanda kabullenilen, yerleşik ve/veya baskın hale gelmiş olup düşünme ve eyleme biçimlerini ve ahlakı belirleyen söylemler ve pratiklerdir bu kavramla anlatılmak istenen (Güneş-Ayata ve Doğançün, 611). Toplumsal cinsiyet iklimi medya tarafından ve popüler söylemlerde öne sürülen tutum ve fikirleri yansıtır ve

<sup>9</sup> Bu söylemle şekillenen politikalar ve kurumlar bunların kadınların hakları ve statüsü üzerindeki etkileri hakkında detaylı incelemeler için ayrıca bkz. Gülbanu Altunok, (2016) Neo-conservatism, Sovereign Power and Bio-power: Female subjectivity in contemporary Turkey. *Research and Policy on Turkey* 1(2): 132-146. Simten Coşar and İnci Özkan-Kerestecioglu (2017) Feminist Politics in Contemporary Turkey: Neoliberal Attacks, Feminist Claims to the Public. *Journal of Women, Politics & Policy* 38(2): 151-174. Güneş-Ayata Ayşe and Gökten Doğançün (2017) Gender Politics of the AKP: Restoration of a religio-conservative gender climate. *Journal of Balkan and Near Eastern Studies* 19(6): 610-627. Yılmaz, Zafer (2015) Strengthening the Family Policies in Turkey: Managing the social question and armoring conservative–neoliberal populism. *Turkish Studies* 16(3): 371–390.



toplumsal cinsiyet hakkında konuşmanın kabul edilebilir biçimlerini şekillendirir (Güneş-Ayata ve Doğan, 611). Buradan bakıldığında, Türkiye’de son dönemde bir toplumsal cinsiyet iklimi değişikliği yaşanmakta olduğu ve ülkenin sosyopolitik yaşamının ‘dinî muhafazakâr bir toplumsal cinsiyet iklimi’ nin etkisine girmiş olduğu görülmektedir (Güneş-Ayata ve Doğan). Hükümetin söyleminin giderek artan şekilde ailenin korunması ve güçlendirilmesi,

Türkiye’de değişen toplumsal cinsiyet ikliminin izlerinin özellikle dört noktada iyice belirginleştiğini söylemek mümkündür: Birincisi Recep Tayyip Erdoğan’ın konuşmaları, ikincisi Türkiye’de kadın konusunda çalışan dernekler alanına GONGO<sup>10</sup> statüsünde giriş yapan ve toplumsal cinsiyet eşitliği yerine ‘toplumsal cinsiyet adaleti’ kavramını dolaşıma sokarak kadın hareketinin savunduğu evrensel değerleri ikame etmeyi amaçlayan bir dernek olarak Kadın ve Demokrasi Derneği (KADEM), üçüncüsü resmî söylemin bizatihi toplumsal cinsiyet kavramının kendisine yönelik olarak aldığı olumsuz ve dışlayıcı tutum, dördüncüsü de Türkiye’nin İstanbul Sözleşmesinden geri çekilmesidir.

Birinciyle başlayacak olursak Recep Tayyip Erdoğan’ın 2014 tarihinde Kadın ve Demokrasi Derneği’nin (KADEM) düzenlediği I. Uluslararası Kadın ve Adalet Zirvesi’nde yaptığı epey yankı uyandıran konuşmasında ifade ettiği ve sonrasında başka vesilelerle de tekrarladığı görüşleri anlatılmak istenen özetler niteliktedir:

Bizim dinimiz kadına bir makam vermiş, annelik makamı. Anneye bir makam daha vermiş. Cenneti ayakları altına sermiş. Babanın değil annenin ayakları altına koymuş. Annenin ayağının altı öpülür. Ben anacığımın ayağının altını öperdim. Anam nazlanırdı, anacığım çekme ayağını derdim, çünkü burada cennetin kokusu var. Bazen ağlardı. Anne başka bir şey. Ve o, makamların ulaşamazıdır. Ama bunu anlayanlar olur anlamayanlar olur. *Bunu feministlere anlatamazsın mesela, onlar anneliği kabul etmiyor. ... Mağdur olanın zorla mağdur edenin seviyesine çıkartılmasıdır eşitlik ya da tam tersidir. Kadınların ihtiyacı olan eşitlikten ziyade eşdeğer olabilmektir...* Çünkü bir Müslüman olarak konuşuyorum, dinimiz İslam. Biz bir barış dininin mensuplarıyız. Bunun mensupları olarak bizim dinimizde kadına bu şekilde bir zulmü asla yapamazsın. Şiddet uygulayamazsın.<sup>11</sup>

Burada din/İslam vurgusuyla anneliğin yüceltilmesi ve kadın hareketinin evrensel değerlerinin ‘gereksizleştirilerek’ İslami değerlerin kadın-erkek eşitsizliğinde temel referans

<sup>10</sup> GONGO, sivil toplum-demokrasi ilişkisi hakkındaki literatürde ikisi arasında olumlu bir ilişki gören hâkim yaklaşıma eleştirel bir gözle bakan çalışmalarda karşımıza çıkmış olan bir kavramdır. İngilizce *government organized non governmental organization* ifadesindeki (hükümetçe oluşturulmuş hükümet dışı örgütlenmeler) kelimelerin baş harflerinden oluşan bir kısaltmadır.

<sup>11</sup> [https://www.bbc.com/turkce/haberler/2014/11/141124\\_kadininfitrati\\_erdogan](https://www.bbc.com/turkce/haberler/2014/11/141124_kadininfitrati_erdogan) Vurgular yazara aittir.



noktası olarak alınması, cinsiyet eşitliği fikrinin reddedilmesi ve anti-feminizm açıkça kendisini göstermektedir.

Erdoğan'ın benzer temaları vurguladığı çok sayıda örnekten bir başkası yine KADEM ve Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı tarafından düzenlenen 3. Uluslararası Kadın ve Adalet Zirvesi'nin (2018) açılışında yaptığı konuşmasıdır. Burada da 'ailenin hayati bir müessese' olduğunu, zirvenin konusunun "Ailenin Güçlendirilmesi" olarak belirlenmesini isabetli bulduğunu, 'kadının, ailenin ayrılmaz bir parçası ve lokomotifini olduğunu' ifade ederek şunları söylemiştir:

Bizim inancımızda ve kültürümüzde aile, kadınla erkeğin ortak sorumluluğunda teşekkül eden ve yaşayan hayati bir müessesedir... Bizim medeniyetimizde eşlerin birbirine Rabbimizin emri üzere rahmet, sevgi, saygı nazarıyla bakma mecburiyeti vardır. Bu yaklaşım iki taraflı bir ilişki biçimini tarif eder... İnsan olarak cinsiyetimizden bağımsız sorumluluklarımız vardır. Bunun yanında erkek ve kadın olarak sahip olduğumuz özelliklere göre de ayrıca mesuliyetlerimiz bulunuyor. *Yaradılıştan beri var olan bu hakikatlere rağmen kadını ve erkeği ısrarla insan sıfatının üstünde ve ötesinde haklara, yükümlülüklerle tabi tutma gayretleri sonradan ortaya çıkmıştır. Her insanı cinsiyetinden rengine kadar tüm farklılıklarının ötesinde Allah'ın yarattığı bir varlık olarak gören bir inancın mensupları olarak kadına ayrımcılık yapmamız zaten mümkün değildir. Çünkü fitratın gereği tüm yaratılanlara aynı gözle bakmaktır. Bizim kültür köklerimizde de cinsiyet ayrımcılığı yoktur.*<sup>12</sup>

Türkiye'de şu an hâkim toplumsal cinsiyet rejiminin ikinci bileşeni yukarıda belirtildiği gibi, GONGO'lardır. Gördüğümüz gibi GONGO, otoriter rejimlerle sivil toplum kuruluşları arasındaki bağa dikkat çekmek üzere türetilmiş bir kısaltmadır. Sivil toplum-demokrasi ilişkisini eleştirel bir açıdan değerlendiren yaklaşıma göre geleneksel otoriter rejimlerle günümüzdeki otoriter rejimler arasında demokratik kurumlar ve kültürle özel olarak da sivil toplum kuruluşlarıyla kurdukları ilişkiler bakımından bir fark vardır. Günümüz otoriter rejimleri, bastırmak ve/veya yok etmekten daha çok bu kurumları ve buralarda oluşmuş kültürü yumuşak güç stratejileriyle kontrol etmeyi ve ehlileştirmeyi amaçlayan taktikler kullanmaya yönelmektedir. Hükümetin kontrolünde STK'lar yaratmak, var olan bağımsız STK'ların yönetimini ele geçirmek, onların faaliyetlerini desteklemeyerek, aksine cephe alarak ket vurmak, bunlara karşılık GONGOlar oluşturup her açıdan desteklemek bu yöntemlerdendir (Arat 2020).

Türkiye'de kadın meselesi ya da toplumsal cinsiyet eşitliği hakkında doğrudan cumhurbaşkanının ağzından dolaşıma sokulan fikirlere meşruiyet kazandırma çabaları sivil toplum alanında ise özellikle KADEM tarafından sahiplenilmiş ve bu çaba başından itibaren derneğin en

<sup>12</sup> <https://www.trthaber.com/haber/gundem/cumhurbaskani-erdogan-kultur-koklerimizde-cinsiyet-ayrimciligiyoktur-394993.html> Vurgular yazara aittir.

önemli faaliyet konusu haline gelmiştir. KADEM bu bağlamda toplumsal cinsiyet eşitliği ya da kadın-erkek eşitliği gibi kavramların terk edilerek bunların yerine ‘toplumsal cinsiyet adaleti’ kavramının kullanılmasını ve ailenin kutsallığı anlayışının korunmasını savunmaktadır (Bodur Ün 2020). Düzenlenen Kadın ve Adalet Zirvesi toplantılarının açılış konuşmalarını cumhurbaşkanının ya da cumhurbaşkanı eşinin yapıyor olması, derneğin yönetim kurulu başkan yardımcısının cumhurbaşkanının kızı olması, hükümet politikaları ile KADEM arasındaki söylemsel örtüşmenin yanı sıra anılması gereken diğer önemli hususlardır. Bütün bunlar KADEM’in sivil toplum literatüründe son yıllarda sıkça zikredilen GONGO kavramının bir örneği olarak kategorize edilmesine yol açmaktadır.

Türkiye’de baskın hale gelen dini-muhafazakâr toplumsal cinsiyet ikliminin iyice belirginleştiği üçüncü uğrak, belirttiğimiz üzere, toplumsal cinsiyet kavramının kendisinin hedef tahtasına oturtulması, bu kavram ve onun çağrıştırdığı tartışmaların, değerlerin ve ilkelerin marjinalleştirilmesidir. Aslında bu hususta da olumlu bir gidişattan ani bir vazgeçiş olmuştur. 2015 yılında Yükseköğretim Kurulu (YÖK) Yükseköğretim Kurumları Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Projesi’ni başlatmış, Akademi Kadın Çalışmaları ve Sorunları Komisyonu’na hazırlanan doküman “Tutum Belgesi”<sup>13</sup> adıyla üniversitelere gönderilmiş olmasına rağmen 2019 yılında bu projenin durdurulduğu açıklanmış<sup>14</sup>, üniversitelere gönderilen Yükseköğretim Kurumları Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Tutum Belgesini kendi internet sayfasından kaldıran YÖK’ün o dönemki başkanı Yekta Saraç, projenin durdurulma gerekçesini şu şekilde açıklamıştır:

Projenin, *toplumsal değerlerimiz ve kabullerimizle mütenasip olmadığı ve toplumca kabul görmediği* hususunun göz önünde bulundurulması gereği ortaya çıkmıştır. Bu istikamette tutum belgesinde de gerekli değişikliklerin yapılmasına yönelik olmak üzere bir müddetten beri YÖK bünyesinde çalışma yürütülmekte idi. Bugün itibarıyla Tutum Belgesi’nde, *‘Toplumsal cinsiyet eşitliği’ kavramı çıkarılarak* güncelleme yapılmasına ilişkin çalışmalar son aşamasına gelmiş olup yakında üniversitelere duyurulacaktır. Kadın çalışmalarına yönelik derslerin müfredatını *‘Toplumsal Cinsiyet Eşitliği’ değil ‘Adalet Temelli Kadın Çalışmaları’ anlayışı* içerisinde belirlemeye ve verilmekte olan ders, konferans ve seminerlerde Türk toplumunun aile kavramı başta olmak üzere sahip olduğu üstün değerlerin öne çıkarılmasına özen göstermesi gerekmektedir.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Tutum belgesine şu adresten erişilebilmektedir:

[https://bianet.org/system/uploads/1/files/attachments/000/002/505/original/YOK\\_Tutum\\_belgesi\\_%281%29.pdf?1550666976](https://bianet.org/system/uploads/1/files/attachments/000/002/505/original/YOK_Tutum_belgesi_%281%29.pdf?1550666976)

<sup>14</sup> Toplumsal Cinsiyet Eşitliği programı, daha önce (2014-2016 yılları arasında) Milli Eğitim Bakanlığı’nda da uygulanmış ancak orada da iptal edilmişti.

<sup>15</sup> <https://www.gazeteduvar.com.tr/gundem/2019/02/19/yokten-cinsiyet-esitliginde-geri-adim> Vurgular eklenmiştir.

Bu açıklamanın ardından Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan da STK temsilcileriyle bir araya geldiği bir toplantıda YÖK'ün bu kararına atfen “Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Projeleri’ne karşı oluşan rahatsızlığı” anladığını söylemiş<sup>16</sup>, aynı konuşmasında Türkiye’nin ilk imzacısı olduğu İstanbul Sözleşmesinin bağlayıcı olmadığını da bir süredir yapmakta olduğu gibi bir kere daha vurgulamış, nitekim 19 Mart 2021 tarihinde gece yarısı yayınlanan Cumhurbaşkanlığı kararıyla Türkiye sözleşmeden çekilmiştir. Yukarıda belirttiğimiz üzere, Türkiye’nin İstanbul Sözleşmesinden geri çekilmesi, dinî-muhafazakâr toplumsal cinsiyet ikliminin Türkiye sosyopolitik yaşamındaki tezahürlerinden dördüncüsüdür. İstanbul Sözleşmesi hakkındaki tartışmalar, özellikle dindar-muhafazakâr çevrelerden, bazı dinî cemaat önderlerinden gelen itirazların giderek daha yüksek sesle dile getirilmeye başlamasıyla alevlenmiştir. Bir dinî cemaatin İstanbul Sözleşmesi’nin ‘İslam’ın himaye etmeyi hedeflediği değerlerine savaş açma hüviyetini taşıdığı, eşcinselliğin önünü açtığı ve kadına yaratılış amacının aksine misyonlar yüklediğini<sup>17</sup> öne süren açıklaması, AKP’nin önde gelen isimlerinden Numan Kurtulmuş’un katıldığı bir canlı yayın televizyon programında ‘İstanbul Sözleşmesi evet yanlıştır, çok açık söylüyorum. Milletimizin ve çoğu arkadaşımızın kanaati de bu noktadadır’ deyip gerekçe olarak da şu açıklamayı getirmesi bu tartışmaların tonunu ciddi şekilde değiştirmiştir:

Bu metnin içerisinde iki tane önemli husus var dikkat çekmemiz gereken ve bizimle asla uyuşmayan, bunlardan birisi toplumsal cinsiyet meselesi bir de cinsel yönelim tercihi. Şimdi bunlar ve başka şeyler de var ama bu iki meselenin demin konuştuğumuz çerçevede tam da bu LGBT vesaire gibi unsurların *marjinal unsurların ekmeğine yağ sürecektir kavramlar* olduğu ya da onların arkasına sığınarak faaliyet yapabilecekleri alanlar olduğu görülüyor.<sup>18</sup>

2020 yılında ise Türkiye Düşünce Platformu adı altında bir grubun Erdoğan’a sundukları bir raporda İstanbul Sözleşmesi’nin ‘toplumsal cinsiyet eşitliği kavramıyla “kadın ve erkek ilişkilerinde sonu cinsiyetsizliğe varan bir ideolojiyi” imzalayan ülkelere dayattığı,’ ‘kadın-erkek eşitliğini sağlamaktan ziyade toplumun din, sosyal ve kültürel kodlarıyla oynamayı hedeflediği,’ ‘her türlü cinsel sapma hareketini, cinsel yönelim kavramı ile meşrulaştırıp ahlaki ve toplumsal yaptırımlardan muaf kıldığı,’ ‘aile içi şiddet vakalarında “dağılacak aileyi huzura kavuşturacak” uzlaştırma imkânları reddedilerek aile kurumunun zayıflatılmasının amaçlandığı,’ ‘toplumun din,

<sup>16</sup> <https://www.birgun.net/haber/gericilerin-cinsiyet-esitligi-hazimsizligi-257873>

<sup>17</sup> İsmailağa Cemaati’nin açıklaması. <https://www.indyturk.com/node/207931/haber/ismailaga-cemaati-istanbul-sozlesmesi-evlâdu-ahfâdımızın-değerlerimizi-muhafaza>

<sup>18</sup> <https://tr.sputniknews.com/20200702/kurtulmustan-istanbul-sozlesmesi-aciklamasi-1042371711.html> Vurgular eklenmiştir.

kültür, örf, töre, namus, edep kavramlarının değersizleştirilmesinin amaçlandığı’ öne sürülmüştür<sup>19</sup>.

Türkiye’de kadınların adalet arayışlarının önemli mecralarından birinin sosyal medya olmasının arka planını dört köşeden gelen bu baskıların yarattığı sıkışmışlık üzerinden okumak gerekmektedir: Erdoğan’ın konuşmalarında somutlanan ve giderek artan biçimde anti-feminist bir tona bürünen resmî söylem değışikliği, hükümetin sivil toplum alanına GONGolar yoluyla müdahalesi, toplumsal cinsiyet kavramının kendisinin kullanımdan kaldırılmak istenmesi ve toplumsal cinsiyet eşitliği başlığı altındaki projelerin iptal edilmesi ve son olarak İstanbul Sözleşmesinden çıkılması. Bu makalenin kuramsal çerçevesinin kavramlarıyla ifade edecek olursak bu dört faktör kadınlar açısından resmî/dominant kamusalılıkların dışlayıcılığının tezahürleridir. Sonuç olarak kadınlar için sosyal medya bu nedenlerle ve bu arka plan üzerine *madun karşı-kamusallığı* bağlamında düşünülebilir. Bu kamusalılık, kadınların özellikle iki temada sosyal medyada kamuoyu yaratarak adaletin sağlanmasına yönelik arayışlarıyla vücut bulmaktadır.

Bu bölümü toparlamak gerekirse anlatılmak istenen, Türkiye’de kadınların burada açıkladığımız, pek de elverişli olmayan koşullar altında hem yaşam hem de adalet mücadelesi yürütmekte oldukları, bu mücadelede kullanabilecekleri resmî/hâkim kamusalılıklardan dışlanmakta oldukları ve bu nedenle bu mücadelenin sesini çoğaltabilmek amacıyla çeşitli alternatif yollar ve yöntemlerle bir madun karşı-kamusallığı yaratmakta olduklarıdır. Bahsi geçen koşulların, ilişkilerin ve süreçlerin söylemsel ve söylemsel olmayan pratiklere tekabül ettiği, yukarıda sıraladığımız örneklerden anlaşılabilir. Önceki bölümde incelediğimiz Nancy Fraser’ın adalet kavramsallaştırmasının bizim çalışmamız açısından önemi de zaten tam burada yatmaktadır. Çünkü gördüğümüz üzere, Fraser adaletsizliği “kurumsallaşmış tâbiyet ilişkileri örüntüleri” olarak kavramsallaştırmakta, bununla hem eşitlik karşıtı kültürel normlara dayanmak suretiyle toplumsal ilişkileri ve etkileşimi düzenleyen toplumsal kurumların işleyişine hem de diğerleriyle eşit paydaşlar olarak etkileşime girmek için ihtiyaç duyulan kaynaklara bazı aktörlerin sahip olmamasına dikkat çekmektedir (Fraser 2000: 114). Türkiye’de kadınların her iki boyutta da adaletsizliği tecrübe etmek zorunda olmaları, onların adalet arayışlarını başka mecralara da taşımalarına neden olmuş, sosyal medya da son yıllarda en çok başvurulanan yollardan biri olmuştur. Bu durum Türkiye’ye ve Türkiye’deki kadın hareketine özgü bir durum olmayıp küresel olarak da hem kadın hareketinde hem de diğer toplumsal hareketlerde gözlemlenen bir olgudur ve aslında demokrasi kuramında kamusal alan tartışmalarına yeni bir boyut eklenmesine, yeni soruların

---

<sup>19</sup> Gazeteci Murat Yetkin bu rapora ulaşmış ve detayları kendi internet sitesinde paylaşmıştır. Bkz. <https://yetkinreport.com/2020/07/23/iste-erdogandan-fesih-isteyen-istanbul-sozlesmesi-raporu/> Raporu hazırlayanlar arasında Hayrettin Karaman, Abdurrahman Dilipak, Emine Şenlikoğlu, Erol Yazar gibi kamuoyunda tanınan isimler yer almıştır. Bkz. <https://yetkinreport.com/2020/07/23/iste-erdogandan-fesih-isteyen-istanbul-sozlesmesi-raporu/>

sorulmaya başlamasına ve alternatif/karşı kamusal alanlar kavramsallaştırmasının bu literatüre girmesine neden olmuştur. İzleyen bölümde Twitter üzerinden yürütülen ve epey ses getirmiş bazı kampanyalara atıfla kadınların eşitlik, özgürlük mücadelesinin ve adalet talebinin dünyada ve Türkiye’de sosyal medyada kendine açtığı kanalı gösterecek ve bunun demokrasi kuramında 1990’lı yıllardan bu yana önemli bir yer edinmiş olan kamusal alan kavramına ve bu kavramı merkeze alan müzakereci demokrasi modellerine feminist siyaset kuramından gelen katkı ve/veya müdahalenin orada dile getirilen adalet kavramsallaştırmasıyla olan bağını belirginleştirmeye çalışacağız.

### **Kadınlar ve adaleti sosyal medyada(n) aramak**

Time dergisi, bilindiği üzere, gelenekselleşmiş bir uygulamayla her sene Aralık sayısında yılın kişisini seçip kapak yapar. 2017 Aralık sayısında ise farklı olarak “yılın kişisi” tek kişi değildi, bu kez kapakta derginin *Silence Breakers* (Sessizliği Bozanlar) olarak adlandırdığı birkaç kişi yer alıyordu<sup>20</sup>. Sessizliği bozanlar, cinsel suçların mağduru olmuş ve artık bunu sır olarak saklamaktan vazgeçmiş kadınlardı. Derginin kapağında yer alanlar arasında Taylor Swift ve Ashley Judd gibi ünlüler de vardı, sadece takma ismiyle bilinen sıradan bir tarım işçisi de. Ortak özellikleri, 2017’nin Ekim ayında bir tweet atarak çağrıda bulunan Alyssa Milano’ya cevap vermiş kadınlar olmalarıydı. Milano şöyle yazmıştı: “Eğer siz de cinsel taciz ve/veya cinsel saldırıya uğradıysanız bu tweeti ‘ben de’ (#MeToo) yazarak cevaplayın.” Ve ilk yanıtlayan da kendisi olmuştu: “Ben de.” Sabah uyandığında “MeToo” etiketiyle atılan tweetlerin sayısı otuz bini bulmuştu, iki gün içerisinde bu sayı bir milyona, birkaç hafta sonra, Kasım ayı başında ise 2.3 milyona ulaştı, tweetlerin gönderildiği ülkelerin sayısı ise seksen beş olmuştu.<sup>21</sup> Ekim 2017 – Eylül 2018 arasındaki bir yıllık dönemde #MeToo etiketi Twitter’da 19 milyondan fazla kez kullanıldı<sup>22</sup>. 2018 yılında bu kez kadınlar Hollywood’dan ses yükseltti. Amerikan film, tiyatro ve televizyon dünyasından kadınlar iş yaşamlarında sıkça maruz kaldıkları cinsel taciz ve saldırıyı ve ayrımcılığı buna bir son vermek amacıyla ifşa etmeye karar vermişlerdi. Eylemin adı bu kez #TimesUp (Vakit tamam) idi. Aslında bunlardan daha önce, 2015 yılında Arjantin’de bir grup gazeteci ve yazar, kadın cinayetlerinin sayıca bu kadar çok olması ama buna rağmen büyük bir sessizlikle karşılanmasına karşı isyan ederek #NiUnaMenos (Not One Less/Bir Kişi Daha Eksilmeyeceğiz) hareketi ve 2014 yılında Birleşmiş Milletler tarafından başlatılan ve cinsiyete dayalı ayrımcılığa

<sup>20</sup> <https://time.com/time-person-of-the-year-2017-silence-breakers/>

<sup>21</sup> Bu verilerin görselleri için bkz. <https://www.newsweek.com/how-metoo-has-spread-wildfire-around-world-749171>

<sup>22</sup> [https://www.pewresearch.org/fact-tank/2018/10/11/how-social-media-users-have-discussed-sexual-harassment-since-metoo-went-viral/?utm\\_source=Pew+Research+Center&utm\\_campaign=bc6a468ed2-EMAIL\\_CAMPAIGN\\_2018\\_10\\_11\\_05\\_08&utm\\_medium=email&utm\\_term=0\\_3e953b9b70-bc6a468ed2-400487317](https://www.pewresearch.org/fact-tank/2018/10/11/how-social-media-users-have-discussed-sexual-harassment-since-metoo-went-viral/?utm_source=Pew+Research+Center&utm_campaign=bc6a468ed2-EMAIL_CAMPAIGN_2018_10_11_05_08&utm_medium=email&utm_term=0_3e953b9b70-bc6a468ed2-400487317)

son verme mücadelesinde erkeklerin de yer almasını savunan #heforshe de küresel çapta yankı uyandıran sosyal medya eylemlerinden olmuştur.

Türkiye’ye baktığımızda hem uluslararası nitelikteki bu eylemliliklerin hemen ve geniş çapta bir yankı bulduğunu görüyoruz hem de Türkiye’de kadınların ülkeye özgü sosyo-politik koşullardan ve mevcut eşitsiz iktidar ilişkilerinden kaynaklanan ikincil konumlarını sorgulamak, buna dair itirazlarını dile getirmek ve mücadeleyi çoğaltmak amacıyla sosyal medyaya yöneldiklerini gözlemliyoruz. Bu noktada kadın hareketinin evrensel olarak eylem repertuarı açısından çeşitlilik içeren, farklı ve denenmemiş yöntemleri kullanmaktan imtina etmeyen öncü bir hareket olduğunu hatırlamak gerekir. Bunlara örnek olarak on dokuzuncu yüzyılda erkeklerle eşit siyasal haklara sahip olma taleplerine dikkat çekebilmek için kendilerini parlamento sıralarına zincirleyen süfrajeterleri, açlık grevini bir politik eylem biçimi olarak ilk kullananların kadın hakları aktivistleri olduğunu, “Kişisel olan politiktir” (*Personal is political*) dünyanın her yerinde bilinir hale gelen sloganın yaratıcısının da sadece konuşmak, dertleşmek ve şahsi deneyimlerimizi paylaşmak için bir araya gelmenin de politik eylem olduğunu fark edenlerin de, Türkiye’de her türlü siyasi faaliyetin ve örgütlenmenin yasak olduğu üç yıllık askeri rejimin 1983’te sona erişinden hemen sonra ilk kitlesel politik eylemi örgütleyenlerin de kadınlar olduğunu hatırlamak önemlidir. Yani, kadınların mücadelesi tarihsel olarak da seslerini yükseltmek için ellerinde bulunan tüm imkanları seferber etmenin bu anlamda farklı alternatiflere açık olmaktan, kimsenin yapmadığını yapmaktan, denenmemişi denemekten imtina etmemenin örnekleriyle doludur. Bu açıdan bakıldığında, her geçen gün daha çok sayıda kullanıcıya ulaşan sosyal medya mecralarını kadınların mücadelelerine hemen ve yoğun biçimde dahil etmiş olmaları çok da şaşırtıcı görünmemektedir.

Kadınların farklı ve yeni, bazen hiç denenmemiş eylem ve protesto formlarını kullanmaya olan yatkınlıklarının günümüzdeki bir çeşit yansıması olarak sosyal medyaya yönelimleri aynı zamanda belli bir mecburiyetin de neticesidir. Kadınların geleneksel yazılı/görsel medya sektöründe de (hem haberleri yapanların, gündemi belirleyenlerin ve sunanların hem de haber konusu yapılanların ağırlıklı olarak erkekler olması bakımından) bilgi ve iletişim teknolojileri (ICT) sektöründe de erkeklerden daha az temsil edildikleri bilinmektedir<sup>23</sup>. Dolayısıyla bu alanlara girişi ya kapalı ya da zor olan kadınlar sosyal medyayı daha aktif şekilde kullanmaya başlamışlar, bu gidişat da kadınların sosyal medyaya bu yöneliminin hem kadın hareketi üzerinde hem de genel olarak sosyo-politik yaşam üzerinde muhtemel etkilerinin neler olabileceğine dair

---

<sup>23</sup> Wikipedia yazarlarının dahi ancak %15’inin kadın olması bu açıdan düşündürücüdür. Kadınların yazılı/görsel medya ve bilgi ve iletişim teknolojileri sektöründeki durumları hakkında saha araştırmalarından veriler de içeren çalışmalar olarak bkz. <https://www.cfr.org/report/women-tech-driver-growth-emerging-economies>  
Ve <https://www.cfr.org/blog/women-week-impunity-icc>



bir tartışmaya yol açmıştır<sup>24</sup>. Bu bağlamda, örneğin, çevrim dışı (*offline*) hayatın yüksek düzeyde toplumsal cinsiyet ayrımlarıyla karakterize olduğu ülkelerde kadınların çevrim içi (*online*) katılımlarının daha yüksek oranlarda gerçekleştiği yolundaki bulgu epey anlamlıdır: Kadınlar çevrim dışı hayattaki eşitsizliği çevrim içi dünyada daha fazla görünür/ duyulur olarak kapatmak ister gibidir<sup>25</sup>. Diğer yandan, genel olarak toplumsal hareketler ve hak mücadeleleri literatüründe dijital aktivizm kavramına giderek daha fazla yer verildiği de dikkate alınacak olursa diğer hareketler gibi kadın hakları aktivizmi ve feminist aktivizmin de bu yeni mücadele alanında giderek daha fazla bulunuyor olması şaşırtıcı gelmemektedir. Böylece çevrim dışı eylemlerin ve örgütlenmelerin devam ettiği ancak çevrim içi araçların da sıklıkla kullanıldığı dijital feminizm, çevrim içi feminizm, sanal feminizm, e-feminizm, hashtag feminizmi gibi adlarla anılan, yeni ve iki yönlü bir aktivizm biçimi giderek daha görünür hale gelmiştir (Candemir 2020: 160).

Adalet talebiyle yürütülen ve geniş kitleliliğe ulaşan sosyal medya eylemliliğine Türkiye’den verilebilecek ilk örnek 11 Şubat 2015’te okuldan evine dönerken bindiği minibüste katledilen Özgecan Aslan’ın ölümüne yükselen tepkilerdir. Cinayetten sonraki iki gün içerisinde #özgecanaslan etiketiyle (hashtag) atılan tweet sayısı hızla artmış ve iki milyonun üzerine çıkmıştır<sup>26</sup>. İkinci örnek, Özgecan’ın katledilmesinden birkaç gün sonra, 14 Şubat’ta açılan #sendeanlat etiketiyle yapılan, kadınları “kadın oldukları için” uğradıkları taciz, tecavüz ya da ayrımcılıkları dile getirmeleri çağrısıdır<sup>27</sup>. Bu etiket kullanılarak atılan tweetlerin sayısı üç gün içerisinde bir milyonu aşmış, bu tweetlerin 164 bin tanesini içerik analizine tabi tutan bir araştırmanın bulgularına göre atılan tweetler bu makalenin sorunsalı açısından da anlamlı şekilde belli temalarda yoğunlaşmıştır (İkizer v.d. 2018). Bu ampirik çalışmaya göre bu temalar arasında cinsel suçlarda kurbanın suçlanmasına, kadının uğradığı saldırıdan sorumlu tutulmasına dönük tepkilerin yoğunluğu, tecavüze uğrayan kadının aile için adeta bir leke olarak kabul edilmesine dayanan namus kültürünün eleştirisi ve kadınların bizzat yaşadıkları taciz, tecavüz ve ayrımcılık pratiklerini anlattıkları temalar öne çıkmaktadır (İkizer v.d. 2018: 468-4729). Bunlara ek olarak makalenin yazarlarının “kadının sorumluluğu” olarak kodladıkları diğer bir temaya dair bulguları özellikle dikkat çekicidir. Buna göre kadınlar, bu içerikteki tweetlerin de sarkastik biçimde uğradıkları saldırıların sorumluluğunu almış, suçu üstlenmişlerdir. Bu noktadaki en çarpıcı örneklerden ve en yüksek yoğunlukla atılan tweetlerden biri ‘Nefes aldığımız için özür dileriz, umarız tahrik

<sup>24</sup> [https://www.oecd.org/development/gender-development/DEV\\_socialmedia-issuespaper-March2015.pdf](https://www.oecd.org/development/gender-development/DEV_socialmedia-issuespaper-March2015.pdf)

<sup>25</sup> <https://ingmarweber.de/wp-content/uploads/2014/06/OnlineGenderGaps.pdf>

<sup>26</sup> Kaynak: <https://medium.com/turkce/özgecan-cinayetinin-sosyal-medya-analizi-c74a83b11597>

<sup>27</sup> <https://twitter.com/idilika/status/566544399891693571?s=20>



olmuyorsunuzdur’ (İkizer v.d. 2018: 472). Burada kadınların diğer temalarda işaret edilen namus kültürüne, kurbanın suçlanmasına duydukların öfkeyi bu yolla dile getirdikleri açıktır.

Türkiye’de kadınların kadın oldukları için yaşadıkları adaletsizliklere sosyal medyadan isyan ettikleri durumlara bir başka örnek kadınların/kadınlar için adalet arayışı açısından özellikle sembolik hale gelen Şule Çet’in katledilmesi ve katilerinin yargılanma sürecidir. 29 Mayıs 2018 tarihinde bir plazanın 20. katından atlayarak intihar ettiği ileri sürülen 23 yaşındaki Şule Çet’in ölümünün bir intihar değil cinayet olduğu ülkedeki kadın örgütlerinin davayı sahiplenmesi ve yaptıkları itirazlarla ortaya çıkmıştır. Dava sırasında sanıkların himaye gördüğü, soruşturma savcısının görevini eksik yaptığı, mahkeme tarafından atanan ilk bilirkişi heyetinin tecavüz ve cinayet bulgularını görmezden geldiği iddia edilmiş<sup>28</sup> süreçte baş şüpheliler iki kez gözaltına alınıp, her ikisinde de adli kontrol şartıyla serbest bırakılmış, otopsi raporuna göre Şule Çet’in tecavüze uğradıktan sonra öldürüldüğü tespit edildikten sonra davada ilerleme kaydedilebilmiştir.

Sosyal medya eylemliliğinin Şule Çet davası üzerindeki etkisini araştıran makalelerinde Filiz Yıldız ve Onur Dursun (2020) Twitter’da @suleicinadalet kullanıcı adıyla açılan Şule Çet Dayanışma Platformu’nun tweetlerini analize tabi tutarak bizim konu edindiğimiz madun karşı-kamusallığı somutlaştırmamıza yardımcı olabilecek veriler sunmaktadır. Makalede ilk duruşma ile gerekçeli kararın açıklanması arasındaki dönemde (1 Şubat 2019- 31 Aralık 2019) bu hesaptan 3070 tweet atıldığı, bu tweetlerin 840.120 kez retweet edildiği, beğeni sayısının 2.593.206 olduğu gösterilirken bu tweetlere dair şu bulgular sunulmaktadır: Atılan tweetlerin, yapılan retweetlerin ve alınan favların yükseldiği tarihler çoğunlukla duruşma günlerinin birkaç gün öncesi ve sonrasında ve/veya 8 Mart Dünya Kadınlar Günü, 25 Kasım Kadına Yönelik Şiddete Karşı Uluslararası Mücadele Günü gibi kadınlarla ilgili önemli günlerde olmuş, bu durum sosyal medya aracılığıyla kamunun olaya müdahale ettiği şeklinde yorumlanmıştır (Yıldız ve Dursun 2020: 308-309). İkinci olarak, mesajlarda adalet kavramının öne çıktığı, #Şuleçetiçinadalet bu süreçte en fazla kullanılan hashtag olurken, bu etikette en fazla tekrarlanan kelimelerin ‘şule, adalet, şule için ve şuleçetiçinadalet’ olduğu, tweetlerin %65,52’sinde adalet çağrısı yapıldığı görülmektedir (Yıldız ve Dursun 2020: 309, 310).

Türkiye’de kadınların sosyal medyada, özellikle de Twitter’da varlıklarını en çok hissettirdikleri eylemlerin çoğunlukla cinsel şiddete, kadın kırımına ve tacize karşı bir tepkisellik oluşturmayı amaçlayan ve adalet talep eden eylemler olması ile bu suçlar karşısında caydırıcı olmayan yaptırımlar, mevcut yasaların uygulanması konusundaki ihmalkarlık, görmezden gelme,

---

<sup>28</sup> <https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/sule-cet-davasinda-delil-karartma-suruyor-mahkemedeki-telefon-sahte-1479474>

üstünü örtme, küçümseme/önemsememe eğilimi ve bütün bunlara elverişli zemin hazırlayan gerçeklik olarak yukarıda bileşenlerini detaylıca incelediğimiz mevcut toplumsal cinsiyet iklimi arasındaki bağlantı bu noktada iyice belirginleşmektedir. Saydığımız bütün bu unsurlar kadınların sosyo-politik yaşamdaki ilişkilerde eşit paydaşlar olarak katılımlarına ket vuracak nitelikte olduğundan kadınlar adalet taleplerinde sıklıkla sosyal medyadan ses yükselterek bir madun karşı-kamusallığı yaratmaktadır.

### Sonuç

Bu makalenin birincil amacı kadınların Twitter özelinde sosyal medyada yürüttükleri adalet arayışına kuramsal bir perspektiften ışık tutmak, bu mücadeleyi çağdaş siyaset kuramının önemli tartışma konularıyla bağlantılandırmaktır. Bunu yaparken çıkış noktası yazının başlarında değindiğimiz Fraser'ın adalet için yaptığı meta ya da master erdem yakıştırması yani diğer erdemlerin yaşam alanı ve onlar için güvence olan bir erdem olarak adalet düşüncesidir. Yalnız Türkiye'de değil dünyada da toplumsal cinsiyet eşitsizliği ve buna bağlı olarak cinsel taciz, cinsel saldırı ve ayrımcılık gibi pratiklere cevaben ortaya çıkan ve kamuoyunda geniş yankı uyandıran sosyal medya kampanyalarında sıklıkla adalet temasının yer alması, ses verilen talebin çoğu zaman adalet olması tesadüf değil, başlı başına dikkat çekici bir durumdur. Nitekim yazı boyunca gördüğümüz gibi adaletin nasıl kavramsallaştırılacağına dair farklı yaklaşımlar hem çağdaş siyaset kuramının önemli tartışma konularındandır hem de evrensel olarak en etkili hak mücadelelerinden biri olarak kadın hareketinin eylemliliğinin temel motivasyonudur.

Bu makalede Fraser'dan ilhamla iki boyutlu bir kuramsal perspektif kadın mücadelesini kavramsallaştırmakta kullanılmıştır. İlk olarak Fraser'ın meta erdem yakıştırmasını benimseyen bir yaklaşımla, *statü modeli adalet* anlayışının Türkiye'de kadınların yürüttükleri adalet mücadelesini kavramsallaştırmakta işlevsel olduğu gösterilmiştir. Bu yaklaşımın önem arz eden en temel özelliği adaletin hem dağıtım ve yeniden-dağıtım bağlamında hem de tanınma ve saygı görme bağlamında düşünülmesi gerektiğini, tanınmama ve saygı görmeme sorunlarının yapılaşmış eşitsiz iktidar ilişkilerinden, Fraser'ın ifadesiyle tabiyet ilişkilerinden ayrı düşünülmemeyeceğini dile getirmesidir. Bu anlayışın açtığı pencereden bakıldığında görülen gerçek kadınların eşit ve tam katılımcılar olarak sosyopolitik yaşamda yer alamamalarının ne sadece kültürel örüntülerle ne de sadece erişilemeyen kaynaklarla ilişkili olduğu, ama her ikisiyle de doğrudan ilişkili olduğudur. Makalede başvurulan kuramsal çerçevenin ikinci boyutunda yine Fraser'ın adı geçen adalet kuramıyla uyumlu şekilde geliştirmiş olduğu madun karşı-kamusallığı kavramı yer almaktadır. Güncel demokrasi kuramının etkili isimlerinden Habermas'ın kamusal alan kavramına cevaben öne sürdüğü bu kavramla Fraser hâkim/resmî kamusal alanlardan dışlanma,

marjinalleştirilme, susturulma, baskılanma sorunlarının özellikle madun gruplar açısından eşit demokratik katılım ilkesini imkansızlaştırdığına dikkat çeker ve bu grupların bu nedenle karşı-kamusallıklar yarattıklarını ve/veya yaratma potansiyeline sahip olduklarını iddia eder. Bu makalede bu kavrama atıfla kadınların adalet arayışını son dönemlerde sık sık Twitter’a taşımalarının, hâkim/resmî kamusalılardan dışlanan bir grup olarak kadınların yarattığı madun karşı-kamusallığı olarak düşünülebileceği iddia edilmiştir. Kadınların kendilerini sosyopolitik ilişkiler içerisinde eşit ve tam katılımcılar olarak görmelerine ket vuran bu dışlanmanın ise giderek yerleşikleşen dinî-muhafazakâr toplumsal cinsiyet rejimine atıfla dört ana kaynağı olduğu öne sürülmüştür: Bizzat cumhurbaşkanının açıklamaları, GONGO’lar aracılığıyla toplumsal cinsiyet eşitliği mücadelesinin sivil toplum ayağına müdahale edilmesi, bizatihi toplumsal cinsiyet kavramına pejoratif bir anlam yüklenerek sakıncalı bir faaliyet alanı olarak işaretlenmesi ve ilgili projelere son verilmesi ve Türkiye’nin ilk imzacısı olduğu İstanbul Sözleşmesi’nden geri çekilmesi. Açıkça görüleceği üzere, bunlar hem kaynakların dağıtımını/yeniden dağıtımını hem de tanınmama/yanlış tanınma/saygı görmeme unsurlarını içeren bir adaletsizliğe işaret etmektedir.

Bu incelemeden çıkan bu sonuçlar, kadınların adalet arayışını hem kuramsal olarak kavramsallaştırmaya çalışmanın hem de pratiğinde dile getirilen taleplere kulak kabartmanın Türkiye siyasetine ve Türk demokrasinin halihazırdaki durumuna dair epey ipucu içerdiğini ortaya koymaktadır. Yanı sıra, adaletin tanımının, yeni boyutların eklenmesiyle hep değişebileceği ve aslında değişmesi gerektiği fikrine açık olmak gerektiğine dikkat çekmektedir. Üçüncü olarak, gündelik hayatın pratiğinde yaşanan hızlı değişimlerin, örneğin sosyal medyanın giderek daha fazla yaygınlaşmasının çağdaş siyaset kuramındaki tartışmalarla (adalet tartışması, kamusal alan tartışması, demokrasi/demokratik katılımcılık/yurttaşlık tartışması, toplumsal hareketler ve eylemlilik tartışması gibi) ilintisini belirginleştirerek kuram-pratik ayrımına dair bir sorgulamayı davet etmektedir. Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda, makalenin en başında yola çıkış noktamızı oluşturan Arendt’in etkili olmayı istemek üzerine söylediklerine geri dönerek bitirecek olursak, kadınların gerek düşünme ve eyleme biçimlerinde yarattıkları değişim ve sordukları/sordurdukları her yeni soruyla hem etkili olmak istediklerini hem de epey etkili olduklarını söylememiz mümkündür. Bu etkinin sönümlenmemesi, kadınların yürüttüğü adalet mücadelesinin meşruiyetine dair kamuoyunun desteğinin artarak devam etmesi, bunun için de ikna süreçlerinin aktif şekilde işletilmesi ve rıza imalatıyla mümkün olduğundan, bu makale ve benzeri çalışmaların mücadele pratiğinde ihtiyaç duyulacak kavramsal alet çantasını oluşturdukları söylenebilir. Bu alet çantası kadınların adaletsizliğe maruz kaldıklarını düşündükleri deneyimlerin kadın bakış açısından aktarılması ya da kadınların adaletsiz olduğunu düşündükleri yaşam pratiklerinin kendi anlatılarıyla aktarılması şeklindeki çalışmalarda işlevsel olabilir.

**Kaynakça**

- Altunok, G. (2016). Neo-conservatism, Sovereign Power and Bio-power: Female subjectivity in contemporary Turkey. *Research and Policy on Turkey* 1, 2, 132-146.
- Arat, Y. (2021). Democratic Backsliding and the Instrumentalization of Women's Rights in Turkey. *Politics & Gender*, 1-31 doi:10.1017/S1743923X21000192
- Bodur-Ün, M. (2019). Contesting global gender equality norms: The case of Turkey. *Review of International Studies*, 45, 5, 828-847.
- Candemir, D.M. (2020). 2000'lerde Feminizm: Türkiye'de Feminist Hareketler ve Dijital Aktivizm. *Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce: Feminizm* içinde Sayılığıl F. ve Berber, N. (der.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Coşar S. and Özkan-Kerestecioğlu, İ. (2017). Feminist Politics in Contemporary Turkey: Neoliberal Attacks, Feminist Claims to the Public. *Journal of Women, Politics & Policy* 38, 2, 151-174.
- Fraser, N. (2000). Rethinking Recognition: Overcoming Displacement and Reification in Cultural Politics. *New Left Review* 3, 107-120.
- Fraser, N. (2012). On Justice. *New Left Review* 74, 41-51.
- Güneş-Ayata A. and Doğangün G. (2017). Gender Politics of the AKP: Restoration of a religio-conservative gender climate. *Journal of Balkan and Near Eastern Studies* 19, 6, 610-627.
- Habermas, J. (1991). *Moral Consciousness and Communicative Action*. trans. C. Lenhardt and S.W. Nicholse. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Habermas, J. (1995). Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Realism. *The Journal of Philosophy* 92.
- Habermas, J. (2001). Constitutional Democracy: A Paradoxical Union of Contradictory Principles? *Political Theory* 29, 766-781.
- Ikizer E. G., Ramírez-Esparza N. and Boyd, R. L (2019). #sendeanlat (#tellyourstory): Text Analyses of Tweets About Sexual Assault Experiences. *Sexuality Research and Social Policy* 16, 463-475.
- Loiseau, E. ve K. Nowacka (2015). Can social media effectively include women's voices in decision-making processes? OECD Development Centre [https://www.oecd.org/development/gender-development/DEV\\_socialmedia-issuespaper-March2015.pdf](https://www.oecd.org/development/gender-development/DEV_socialmedia-issuespaper-March2015.pdf)

Spivak, G. C. (1988). Can the Subaltern Speak? in Cary Nelson and Lawrence Grossberg (eds) *Marxism and the Interpretation of Culture* London: Macmillan, 1988.

Yildiz, F., and Dursun, O. (2020). Kamu adaletinin büyük veri aracılığı ile inşası: Şule Çet davası üzerine bir Twitter analizi. *Connectist: Istanbul University Journal of Communication Sciences*, 58, 291-328.

Yılmaz, Z. (2015). Strengthening the Family Policies in Turkey: Managing the social question and armoring conservative–neoliberal populism. *Turkish Studies* 16, 3, 371–390.