T. C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
RADYO, TELEVİZYON VE SİNEMA ANABİLİM DALI
İLETİŞİM BİLİMLERİ BİLİM DALI

SOSYAL MEDYADA DİŞİL SÖYLEMİN İNŞASI: INSTAGRAM ÖRNEĞİ

Doktora Tezi

EMEL UZUN YEDEKCİ

İstanbul, 2022

T. C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
RADYO, TELEVİZYON VE SİNEMA ANABİLİM DALI
İLETİŞİM BİLİMLERİ BİLİM DALI

SOSYAL MEDYADA DİŞİL SÖYLEMİN İNŞASI: INSTAGRAM ÖRNEĞİ

Doktora Tezi

EMEL UZUN YEDEKCİ

Danışman: PROF. DR. FİLİZ AYDOĞAN BOSCHELE

İstanbul, 2022

GENEL BİLGİLER

İsim ve Soyadı	: Emel UZUN YEDEKCİ
Anabilim Dalı	: Radyo, Televizyon ve Sinema
Programı	: İletişim Bilimleri
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. Filiz AYDOĞAN BOSCHELE
Tez Türü ve Tarihi	: Doktora – Eylül 2022
Anahtar Kelimeler	: Sosyal Medya, Instagram, Söylem, Dişil Söylem, Toplumsal Cinsiyet

ÖZET

SOSYAL MEDYADA DİŞİL SÖYLEMİN İNŞASI: INSTAGRAM ÖRNEĞİ

Sosyal medyada dişil söylemin oluşumunu incelemeyi amaçlayan bu çalışma, eril söylemden farklı dişil bir söylem inşa edilip edilemediğini ve eğer inşa edilebiliyorsa toplumsal reel yaşam içerisinde bir karşılığı olup olmadığını ele almaktadır. Toplumu yansıtan bir ayna olan söylemler, sosyal ağlar aracılığıyla çok hızlı bir şekilde yaygınlaşmaktadır. Dolayısıyla topluma hâkim olan cinsiyet kalıpları da bu ağlar aracılığıyla yaratılan söylemlerle hızla yayılmakta ve cinsiyete dair algıları şekillendirmektedir. Bu çalışma boyunca "dişil söylem" şeklinde aktarılacak olan, kadınlığa ve kadın olmaya dair inşa edilen söylemler, üzerine düşünülmesi gereken bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü bireysel ve toplumsal anlamda cinsiyete dair algımızı belirleyen bu söylemler, aynı zamanda cinsiyet eşitsizliklerini de yaratmaktadır. Bu bakımdan söz konusu eşitsizlikleri açığa çıkarmanın yolu söylemleri incelemekten geçmektedir.

Erkek egemen dünyanın söylemleri her yanı sarmış, günümüzün gösteri odaklı, kapitalist değerleriyle bir arada güçlenerek varlığını sürdürmektedir. Bu yapı içerisinde dişil söylem, kendine has bir şekilde ortaya çıkabilmekte midir? Dişil söylem eşitlikçi bir

dil vadedebiliyor mu? Yoksa dişil söylem de gösteri odaklı bir hal mi alıyor? Tüm bu soruları ve dahasını cevaplayabilmek adına, günümüzde en çok kullanıcıya sahip sosyal ağlardan biri olan Instagram üzerinden dişil söyleme odaklanılmıştır. Bunun için de kadına dair meseleleri etraflıca konuşmayı mümkün kılan #istanbulsözleşmesiyaşatır hashtagi üzerinden bir analiz gerçekleştirilmiştir. Bu doğrultuda 1 Temmuz 2021 tarihinde söz konusu hashtag kullanılarak paylaşılan gönderiler eleştirel söylem analizi aracılığıyla incelenmiştir. Fakat inşa süreci aynı zamanda alımlamayı da içermektedir. Bu bakımdan gönderileri paylaşan hesapların içinden seçilen gruplarla odak grup görüşmeleri gerçekleştirilmiştir. Bu sayede inşa edilen söylemin, toplumsal reel hayat içerisindeki karşılığının da izi sürülmüştür. Araştırmalar neticesinde kadınların sosyal medya üzerinden farklılıklarını vurguladıkları, dişil bir söylem inşa etmeye çabaladıkları; fakat topluma hâkim olan kapitalist kültürün ve erkek egemen kültürün değerlerinin etkisi altında inşa edilen dişil söylemin, gösteriye ve metaya dönüşme tehlikesiyle karşı karşıya olduğu söylenebilmektedir.

GENERAL KNOWLEDGE

Name and Surname	: Emel UZUN YEDEKCI
Field	: Radio, Television and Cinema
Programme	: Communication Sciences
Supervisor	: Prof. Dr. Filiz AYDOGAN BOSCHELE
Degree Awarded and Date	: Ph.D. – September 2022
Keywords	: Social Media, Instagram, Discourse, Feminine Discourse, Gender

ABSTRACT

CONSTRUCTION OF FEMININE DISCOURSE IN SOCIAL MEDIA: THE CASE OF INSTAGRAM

Aiming to examine the formation of feminine discourse in social media, this study deals with whether a feminine discourse different from the masculine one can be constructed and if it can be, whether it has a counterpart in everyday life. Discourses, which are a mirror reflecting the society, are spreading very quickly through social networks. Therefore, the gender stereotypes that dominate the society are spreading rapidly with the discourses created through these networks and shaping the perceptions about gender. The discourses built on femininity and being a woman, which will be conveyed in the form of "feminine discourse" throughout this study, appear as an area to be considered. Because these discourses, which determine our perception of gender in an individual and social sense, also create gender inequalities. In this regard, the way to reveal the inequalities in question is to examine the discourses.

The discourses of the male-dominated world have are all around, and they continue to exist together with today's show-oriented, capitalist values. Could the feminine discourse emerge in a unique way within this structure? Could the feminine discourse promise an egalitarian language? Or is the feminine discourse also becoming show-oriented? In order to answer all these questions and more, the feminine discourse

on Instagram, one of the social networks with the most users today, has been focused on. For that matter, an analysis was carried out on the hashtag #istanbulsözleşmesiyaşatır, which makes it possible to talk about women's issues in detail. In this direction, the posts shared using the hashtag on July 1, 2021 were examined through critical discourse analysis. But the construction process also includes audience reception therefore focus group meetings were held with groups selected from among the accounts that shared the posts. In this way, the constructed discourse on social media is traced to everyday life to find out whether it has an equivalent or not. As a result of the researches, women emphasized their differences through social media and tried to build a feminine discourse; however, it can be said that the feminine discourse, built under the influence of the capitalist culture and the values of the male-dominated culture, is in danger of turning into a show and a commodity.

ÖNSÖZ

Etrafındaki dünyayı anlamlandırmaya çabalayan meraklı bir çocuk, bu merakını nereye kadar götürebilir? Benim içimdeki meraklı çocuk, kendi sesini bulabilmek için çıktığı yolun önemli bir eşiğini nihayet tamamladı. Sosyolojiden İletişim Bilimleri'ne uzanan yolculuğumda kadın olmaya ve en nihayetinde insan olmaya dair sorularımın son ayağı; dişil söylemin peşinde, daha adil, daha eşitlikçi "başka bir dünya mümkün" mü? sorusunu sorarak ve cevabını arayarak son buldu. Bu uzun yolda o kadar değerli yol göstericilerim oldu ki; birçok arkadaşım ve Hocam zihin dünyamı ve ruhumu genişletti.

En başta desteğini her zaman hissettiğim değerli danışman Hocam Prof. Dr. Filiz Aydoğan Boschele; bilgi birikimiyle daima yolumu aydınlattı. Onun azmi ve canlılığı, biz öğrencilerine her zaman ışık oldu, olmaya da devam ediyor, iyi ki. Ve değerli Hocam Dr. Öğr. Üyesi Sema Özer; inişli çıkışlı bu süreçte okuduklarımla dolu karmaşık zihnimi, sadeliğin berraklığına kavuşturmama yardımcı oldu, bütün birikimiyle hem zihnimi hem de ruhumu genişletip aydınlattı. Her ikisine de sonsuz teşekkür ederim. Ve ayrıca tez izleme süreçlerimde bilgi birikimi ve deneyimleriyle değerli katkılar sunan Prof. Dr. Itır Erhart'a ve Prof Dr. F. Neşe Kaplan İlhan'a; tez savunma jürimdeki değerli katkıları için de Prof. Dr. Artun Avcı'ya, Doç. Dr. Erkan Saka'ya ve Doç. Dr. Canan Arslan'a çok teşekkür ederim. Bu çalışmanın zorlu süreçlerinde değerli katkılarını ve desteklerini esirgemeyen sevgili arkadaşlarım Dr. Bahadır Kapır'a, Dr. Selim Beyazyüz'e, Dr. Duygu Gökçe'ye, Rana Antepli'ye ve her zaman farklı bakış açıları sunan dostum Hale Savcı'ya teşekkür ederim. Odak grup görüşmelerine katılan ve kadın dayanışmasına dair inancımı güçlendiren değerli katılımcılara ayrıca çok teşekkür ederim.

Her şeyden önce en özel teşekkürüm; bu meraklı çocuğun, merakını daima canlı tutan ve bu çalışmanın gerçekleşmesini mümkün kılan değerli annem Necla Uzun ve değerli babam Ahmet Uzun'a; her şey onların sayesinde. Ve ilk oyun arkadaşım, daimî destekçim sevgili kardeşim Elif Dilsiz'e ve sayesinde çocukluk günlerimizi yeniden yaşadığımız yeğenim Ali Ege Dilsiz'e çok teşekkür ederim, aslında her şey onlar için,

gelecek için. İstanbul'daki aileme, Sevim Yedekci ve Metin Yedekci'ye güleryüzleri ve destekleri için teşekkür ederim. Artık aramızda olmasalar da üzerimde emekleri büyük olan, merak tohumlarımın filizlenmesine en büyük desteği veren değerli anneannem İsmet Olgun ve değerli dedem Ali Olgun'a teşekkür ederim.

Ve son olarak saatlerce süren tez sohbetlerimizde bıkmadan beni dinleyen, farklı bakış açısıyla her zaman bakışımı genişleten, en büyük destekçim, motivasyon kaynağım eşim Erdem Yedekci'ye sonsuz teşekkürler.

İstanbul, 2022 Emel UZUN YEDEKCİ

İÇİNDEKİLER

Sayfa No.

ÖZET ..... **I**

ABSTRACT ..... **III**

ÖNSÖZ ..... **V**

İÇİNDEKİLER ..... **VII**

RESİM LİSTESİ ..... **XI**

TABLO LİSTESİ ..... **XII**

1. GİRİŞ **1**

2. İDEOLOJİDEN SÖYLEME DİŞİL SÖYLEMİN İNŞASI ÜZERİNE KURAMSAL YAKLAŞIMLAR **8**

2.1. İDEOLOJİ KAVRAMI 8

2.1.1. Tarihsel Süreçte Dil ve Anlamın İnşası 8

2.1.2. İdeoloji Kavramanın Ortaya Çıkışı 14

2.1.3. İdeoloji Kavramına Dair Kuramsal Yaklaşımlar 19

2.1.3.1. Marx ve Yanlış Bilinç Olarak İdeoloji 19

2.1.3.2. Gramsci ve Hegemonya Kavramı 24

2.1.3.3. Althusser ve Devletin İdeolojik Aygıtları 28

2.2. SÖYLEM VE SÖYLEMİN İNŞASI 35

2.2.1. Yapısalcı Kuram 36

2.2.1.1. Ferdinand de Saussure 36

2.2.1.2. Claude Levi-Strauss 38

2.2.1.3. Roland Barthes ve Göstergebilim 39

2.2.1.4. Söylem ve Söylemin Çözümlenmesi 43

2.2.2. Postyapısalcı ve Postmodernist Kuram 46

2.2.2.1. Postyapısalcı ve Postmodernist Dönemde Söylem ve Söylem Çözümlemeleri 48

2.2.2.1.1. İdeoloji ve Söylem Tartışmaları 49

2.2.2.1.1.1. İdeoloji ve Söylem Kavramlarının Birbirlerini Dışladığını Düşünen Görüşler: Michel Foucault 50

2.2.2.1.1.2. İdeoloji ve Söylem Kavramlarının Birlikte Kullanılabileceğini Düşünen Görüşler: Stuart Hall ve Eleştirel Söylem Analizi 54

2.2.2.1.2. Söylem ve İktidar: Pierre Bourdieu 58

2.2.2.2. Metin Çözümleme ve Yorumsama (Hermeneutics): Jacques Derrida 60

2.2.2.3. Post-Marksizm ve Söylem 62

2.2.2.3.1. Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe 62

2.2.2.3.2. Slavoj Zizek 65

2.2.3. Söylem Tartışmaları Üzerine 66

2.3. DİŞİL SÖYLEM 71

2.3.1. Tarih Öncesi Çağlardan Modern Döneme Kadının Konumu 72

2.3.2. Modern Dönemden Günümüze Kadın ve Cinsiyet 79

2.3.2.1. Simone de Beauvoir 84

2.3.2.2. Michel Foucault 85

2.3.2.3. Judith Butler 86

2.3.2.4. Lacan ve Fransız Feministler: Kristeva, Cixous ve Irigaray 87

2.3.2.5. Haraway ve Siberfeministler 93

2.3.3. Dişil Olanı Yeniden Düşünmek 95

3. MEDYA PRATİKLERİ AÇISINDAN KADININ TEMSİLİ VE DİŞİL SÖYLEM 98

3.1. DİL, KÜLTÜR VE MEDYA 98

3.1.1. Frankfurt Okulu ve Kültür Endüstrisi 101

3.1.2. Küreselleşen Medya ve Gösteri Çağı 105

3.2. MEDYADA KADININ TEMSİLİ VE FEMİNİST MEDYA ÇALIŞMALARI 111

3.2.1. Geleneksel Medyada Kadının Temsili ve Dişil Söylem 111

3.2.1.1. Avrupa ve Amerika'da Kadın Hareketi ve Feminist Medya Çalışmaları 111

3.2.1.1.1. İlk Dönem Feminist Medya Çalışmaları 113

3.2.1.1.1.1. İngiliz Kültürel Çalışmalar Okulu ve Kadın Çalışmaları Grubu 118

3.2.1.1.1.2. Fransız Feministler ve Kadın Yazını 121

3.2.1.1.2. İkinci Dönem Feminist Medya Çalışmaları 124

3.2.1.2. Türkiye'de Kadın Hareketi ve Feminist Medya Çalışmaları ... 133

3.2.1.2.1. Osmanlı Kadın Hareketi ve Kadın Dergileri 136

3.2.1.2.2. Cumhuriyetten Günümüze Feminist Medya Çalışmaları 152

3.2.2. Sosyal Medyada Kadının Temsili ve Dişil Söylem 169

3.2.2.1. Yeni Medya ve Sosyal Ağlar 169

3.2.2.2. Avrupa ve Amerika'da Kadın Temsili ve Dişil Söylem Konusuna Değinen Sosyal Medya Çalışmaları 181

3.2.2.3. Türkiye'de Kadın Temsili ve Dişil Söylem Konusuna Değinen Sosyal Medya Çalışmaları 193

4. SOSYAL MEDYADA DİŞİL SÖYLEMİN İNŞASI: INSTAGRAM ÖRNEĞİ 202

4.1. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ 202

4.2. ARAŞTIRMANIN KONUSU, KAPSAMI VE SINIRLILIKLARI 203

4.3. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ 204

4.3.1. Eleştirel Söylem Analizi 204

4.3.2. Odak Grup Görüşmesi 205

4.4. ARAŞTIRMANIN EVRENİ VE ÖRNEKLEMİ 208

4.5. BULGULAR 209

4.5.1. 1 Temmuz 2021 Tarihinde #istanbulsözleşmesiyaşatır Hashtagiyle Paylaşılan Gönderiler 209

4.5.2. 1 Temmuz 2022 Tarihinde Gerçekleştirilen Görüşme 220

4.5.3. 25 Temmuz 2022 Tarihinde Gerçekleştirilen Görüşme 233

4.5.4. 16 Ağustos 2022 Tarihinde Gerçekleştirilen Görüşme 235

5. SONUÇ VE DEĞERLENDİRME 241

KAYNAKÇA 263

GÖRSEL LİSTESİ

Sayfa No.

Görsel 1 : "Kişisel Hesaplar"dan Fotoğraflar 210
Görsel 2 : "Kişisel Hesaplar"dan Yazılar 211
Görsel 3 : "Fotoğraf Hesapları"ndan Kareler 213
Görsel 4 : "Örgüt/Topluluk Hesapları"ndan Görseller 215
Görsel 5 : Siyasi Partilerin Kadın Topluluklarının Kullandığı Görseller 215
Görsel 6 : Kadına Yönelik Şiddet Konulu Haber İçeriği 216
Görsel 7 : "Kültür/Sanat/Eğitim Hesapları"ndan Görseller 218
Görsel 8 : "Kültür/Sanat/Eğitim Hesapları"ndan Yazılar - Deniz Kabuğu Hikayesi 219

TABLO LİSTESİ

Sayfa No.

Tablo 1 : 1 Temmuz 2021 #istanbulsözleşmesiyaşatır Hashtagi ile Yapılan Paylaşımlar..... 248

1. GİRİŞ

Sosyal medyada dişil söylemin oluşumunun incelendiği bu çalışmada, dişil söylemin günümüz medya ortamında aldığı hali eleştirel bir perspektiften değerlendirmek amaçlamaktadır. Bu bakımdan eril söylem karşısında dişil bir söylem yaratılıp yaratılmadığı ve dişil söylemin eril söylemden farkları ortaya konulmaya çalışılacaktır. Eril ve dişil söylemi eleştirel perspektiften değerlendirebilmek adına, öncelikle "söylem" kavramını, dolayısıyla "dil"i ve anlamın oluşumunu yakından incelemek gerekmektedir.

İnsanlık tarihi, ekonomik, sosyal ve kültürel ilişkilerin tarihi olmasının yanı sıra, aynı zamanda anlam üretiminin de tarihidir. Anlam dediğimiz mefhum, dilin varoluşuyla birlikte mümkün olmuştur. Topluluklar halinde, bir arada yaşayan insan grupları, birbirleriyle iletişime geçmek için öncelikle bedenlerini kullanmışlar, basit hareketlerle dertlerini anlatmaya çalışmışlardır. Bu hareketlere eşlik eden birtakım sesler, zamanla bir bütün oluşturarak, anlamlı hale gelmiş ve bugün dil dediğimiz olgunun ilk nüveleri oluşmaya başlamıştır. Zaman içerisinde dil olgusunu düşüncesine konu eden birçok düşünür karşımıza çıkmaktadır. Heidegger, Saussure gibi isimler, dilin anlam üreten yapısı üzerine düşünmüşlerdir. Onların açtığı kapı Barthes, Hall, Althusser, Foucault, Derrida gibi birçok isme yeni yollar sunmuştur.

Düşünürlerin üzerine kafa yorduğu ve iletişimin de ayrılmaz bir parçası olan dil, zihnin gelişimi açısından da oldukça önemlidir. Dil sayesinde kendisinde ve çevresinde meydana gelen değişikleri haber veren, yaşadıklarını aktarma imkânı bulan insan, artık eskisi kadar yalnız da değildir. Dilin bütünleştiren ve bir arada tutan yapısı, insanlar arası ilişkileri de geliştirmiş ve dönüştürmüştür. Düşüncenin aktarımını da mümkün kılan, anlamı da yaratan dilin gelişimi olmuştur. Böylece, insanlar dil sayesinde sözlü ya da yazılı olarak söylem üretmeye başlamışlardır.

Ancak, dil her zaman bütünleştirip birleştirmemiştir, aynı zamanda kategorilere ayırarak bölmüş, eşitsizlikler yaratmıştır. Yaşanılan tarihsel ve kültürel süreç içinde, insanlar arası eşitsizlikleri çoğaltan şeylerden biri de dilin bu yapısıdır. Tabii ki meselenin temelinde iktisadi ve toplumsal gelişmeler vardır. Doğa durumunda, avcı ve toplayıcı şekilde yaşayan insanlar, iş bölümü sayesinde yaşamlarını sürdürmüşlerdir. Erkeklerin

avlanarak, kadınların ise toplayıcılığı geliştirerek yaşadığı bu dönemde, ilk ilkel iş bölümü de böylece ortaya çıkmıştır. Tarımsal üretime geçiş ve beraberinde gelen toprağa bağlı yaşam, erkek ve kadın arasındaki iş bölümünü artırmıştır. Bu nedenle çok sonraları yaşanacak olan sanayi devrimi ve sonrası gelişen enformasyon toplumunda kadın ve erkeğe dair eşitsizliklerden bahsettiğimizde, toplumsal cinsiyet konusunda fikir yürüttüğümüzde, aslında insanlık kadar eski bir olgunun üzerinde yürüdüğümüzü bilmemiz gerekir. Dolayısıyla, süreç içerisinde kültürel olarak oluşan kadın ve erkeğe dair her türlü form ve düşünce, iç içe geçmiş birçok tarihsel, sosyal, ekonomik ve kültürel olgunun varlığıyla gelişmiş ve dönüşmüştür. Bu bakımdan günümüzün erkek egemen toplumunda yaratılan söylem, kuşkusuz bu ilişki ağlarının yarattığı bir dildir.

Söylem konusuna gelmeden önce dilden düşünceye, anlama ve söyleme giden yolu takip etmek, bunun için de ideolojiden söyleme doğru ilerleyen düşünce tarihine bakmak yararlı olacaktır. Bu nedenle çalışmanın ilk bölümü olan Giriş bölümünün ardından gelen ikinci bölüm, ideolojiden söyleme giden yolu incelemeyi amaçlamaktadır. Çünkü dilin anlam üreten yapısından bahsettiğimizde, ideolojinin düşünsel çemberinin içine de dahil olmaktayız. Tanımı konusunda uzlaşmaya varılamayan, birçok farklı şekilde açıklanmaya çalışılan ideoloji kavramı, en kaba haliyle toplumsal yaşamla ilişkili olan düşünce ve anlam sistemlerine işaret etmektedir. Marx'ın "yanlış bilinç" perspektifinden tanımladığı ideoloji, Gramsci için "hegemonya" kavramıyla açıklanır. Althusser ise bizlere "devletin ideolojik aygıtlarını" kullanarak bir ideoloji tanımı sunmaktadır. Aynı zamanda Althusser ideolojinin bireyleri özne olarak çağırdığını ileri sürmektedir. Çünkü Althusser için ideoloji ancak özne aracılığıyla var olabilir. Özneye yapılan bu vurgu, Althusser sonrası düşünürleri de etkilemiştir.

Althusser'in özneye yaptığı bu vurgu sayesinde ideoloji konusunda makro yaklaşımlar yerini mikro yaklaşımlara bırakırken, bu noktada dilbilim ve antropoloji çalışmaları karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu alanda Saussure, Lévi-Strauss gibi düşünürlerin kuramları önemli argümanlar sunarak kendisinden sonra gelecek düşünsel yapıları da etkilemiştir. Anlamın dil aracılığıyla inşasında, yapısalcılık ve sonrası gelişen postyapısalcı yaklaşımlarla, ideolojiden söyleme doğru bir yol izlenmektedir. Bu noktada gösterge, gösteren ve gösterilen üzerine odaklanan düşünsel iklim, söylemin oluşumunu

ve dönüşümünü mercek altına almaya başlamaktadır. Bu bakımdan Barthes'ın göstergeye bakışı ve bu bakışın çeşitliliği, iletişim alanı içerisinde göstergeyi düşünmemizi kolaylaştırmaktadır. Ünsal Oskay'ın da belirttiği gibi söylem; "iletişimsel etkinlikleri çevreleyen, toplumu yansıtan bir aynadır" (Oskay, 2015, s.11).

Dolayısıyla toplumu anlamak adına söylemi anlamak, bunun için de çözümlemek son derece önemlidir. Aynı zamanda söylemin bir çözümleme tekniği olarak kullanılması konusu, çalışmanın dördüncü bölümünde uygulaması gerçekleştirilecek olan araştırmaya, kuramsal alt yapı sunma amacını taşımaktadır. Günümüze doğru gelindiğinde, postmodern anlayış ve postyapılsalcı düşünce içerisinde söyleme farklı açılardan yaklaşan birçok düşünür karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu anlayışların parçalı, çeşitli ve çok boyutlu yapısı buna imkân sağlamaktadır. Bu çerçevede Foucault'nun kendine has söylem anlayışını, Stuart Hall'un Kültürel Çalışmalar içinde filizlenen söyleme dair bakışını, Bourdieu'nun iktidar ve söylem arasındaki ilişkiyi yorumladığı kuramsal fikirlerini, metin çözümlemesi alanında Derrida'yı, postmarksist bir tutum geliştirerek söyleme yeni anlamlar katmayı amaçlayan Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe'un düşüncelerini ve Lacan'ın teorisiyle birlikte Marx'ın düşüncelerini yine postmarksist bir çizgide geliştiren Zizek'i incelemek yararlı olacaktır. Bugünün dünyasındaki anlam üretimini araştırmak için yola çıkan bu çalışma da söylem çözümlemelerinin izlediği yolu takip edecektir.

Kadın ve erkeğe dair inşa edilen tarihsel, ekonomik ve kültürel olgular, toplumsal söylem biçimlerine de nüfus etmektedir. Bu çalışma boyunca "dişil söylem" şeklinde tanımlanacak olan, kadınlığa dair tarihsel, sosyal ve kültürel süreçte oluşturulan söylem yapıları incelemeye tabi tutulacaktır. Bu bakımdan çalışmanın ikinci bölümü, ideoloji ve söylem konularının ardından dişil söyleme ayrılacaktır. Dişil söylem konusunda öncelikle tarih öncesi çağlardan modern döneme kadının konumu incelenecek ve ardından modern dönemden günümüze kadın ve cinsiyet konusunda düşünce geliştiren Simone de Beauvoir, Foucault, Butler, Fransız Feministler (Kristeva, Cixous ve Irıgaray), Haraway ve Siberfeministlerin görüşlerine değinilecektir.

Çalışmada, söylem ve dişil söylem kavramlarının teorik alt yapıları verildikten sonra, çalışmanın odağını oluşturan medya alanına geçilecek, "dişil söylem" iletişim ve

medya üzerinden incelenecektir. Dolayısıyla çalışmanın üçüncü bölümü, medya pratikleri açısından kadının temsili ve dişil söyleme ayrılmıştır. Bunun için öncelikle, medyanın kültürle ilişkisine değinen Frankfurt Okulu ve "Kültür Endüstrisi" anlayışını ele almak, günümüz medya atmosferini anlamak açısından da son derece önemlidir. Küreselleşen dünyada medya da dönüşmüş ve Debord'un "Gösteri Toplumu" dediği yeni bir anlayış hüküm sürmeye başlamıştır. Böylesi bir atmosfer diğer pek çok alanı etkilediği gibi medyayı da etkilemiştir. Cinsiyet ve kadın konusu da dönüşüme uğramış ve dişil söylem süreç içerisinde dönüşüp gelişmiştir. Medya ve dişil söylem konusundaki dönüşümü incelemek adına, öncelikle geleneksel medyadaki kadın temsili ve dişil söylem, ardından da sosyal medyadaki kadın temsili ve dişil söylem ele alınacaktır. Söz konusu bu iki alan ilk önce Avrupa ve Amerika'da kadın hareketi ve feminist medya çalışmalarının gelişimi ekseninde, ikinci olarak da Türkiye'deki kadın hareketi ve feminist medya çalışmaları ekseninde değerlendirilecektir. Bu anlamda bugün gelinen noktada dişil söylemin, günümüz sosyal medya mecralarında nasıl inşa edildiği konusu analiz edilecektir.

Kadının özgürleşmesi adına tüm dünyada verilen mücadelelerin yanı sıra ülkemizde de konuya son yıllarda giderek artan ilgi, üzerinde düşünmemiz gereken bir alan olduğu gerçeğiyle bizleri karşı karşıya bırakmaktadır. Osmanlı'nın son dönemi ve Cumhuriyet'in ilk yıllarından başlayarak gelişen kadın hareketi ve kadın çalışmaları, önümüze değerli veriler sunmakta ve bu bilgilerle bizlere yeni bakış açıları kazandırmaktadır. Peki, bugün yeni medya araçlarının her yanı saran, iletişimi parmağımızın ucuna getiren pratikliği, bilincimizi yükseltmekte midir? Yoksa söylem dillerinin ikili yapısına hapsolmuş, eleştirellikten yoksun bir anlam dünyası mı yaratmaktadır?

Öte yandan erkek egemen dünyanın söylemleri, kuşkusuz kitle toplumunu da sarmış, kapitalist toplum içerisindeki popüler kültürün her bir öğesine işlemiştir. Bu noktada dişil söylem de erkek egemen kapitalist sistem içerisinde, yeni bir tüketim kanalı yaratıyor gibi gözükmektedir. Bu bakımdan bu çalışmanın temel iddialarından biri, sosyal medya aracılığıyla yaratılan özgürlük ortamının, bireysel ve toplumsal özgürlükle birlikte bilinci de yükselttiği inancının sorgulanması gerektiğidir. Gerek kadın hareketinde

gerekse diğer toplumsal hareketlerde sosyal medyanın yarattığı etki, geleneksel medyaya kıyasla kuşkusuz daha yüksektir. Geniş kitlelerin bilgiye ulaşmasını kolaylaştıran sosyal medya, eleştirel bir perspektiften incelenmeli ve eşitsizlikler karşısında yarattığı "özgürlükler" dikkatle değerlendirilmelidir.

Yeni medya ortamları artık yeni olmaktan çıkarak, medyanın gerçeği haline gelmiştir. Dolayısıyla bu yapı içerisinde gelişen iletişim, bizlere mercek altına alınıp incelenmeye değer birçok alan sunmaktadır. Bunlardan biri olan eril ve dişil söylem pratikleri birçok çalışma tarafından incelenmiş ve incelenmeye devam etmektedir. Bu çalışma kapsamında da amaçlanan, sosyal medyada inşa edilen dişil söylemi yakından incelemektir. Sosyal medya mecralarının tümünü, evrenin büyüklüğü dolayısıyla araştırmak pek mümkün olmadığından hem metni hem de görseli bir arada sunan ve kullanıcı sayısı en yüksek sosyal medya mecralarından bir tanesi olan Instagram üzerinden, dişil söylem kalıpları eleştirel bir perspektifle değerlendirilecektir. Bu nedenle bu çalışmanın araştırma bölümü olan dördüncü ve son bölümü, sosyal medyada dişil bir söylemin inşa edilip edilmediğini, Instagram üzerinden belirlenen evren ve örneklemle gözler önüne sermeyi ve eğer ediliyorsa, söz konusu bu inşanın reel toplumsal hayat içerisinde bir karşılığı olup olmadığını araştırmayı amaçlamaktadır. Bu noktada hashtagler yaygın söylemlerin açığa çıkmasında önemli ipuçları sağlayabilmektedir. Bu bakımdan çalışmada Instagram üzerinden son yıllarda gündemde olan ve kadın meselesine etraflıca bakmayı mümkün kılan "#istanbulsözleşmesiyaşatır" hashtagi analiz edilecektir.

Sözleşmenin yürürlükten kaldırılma tarihi olan 1 Temmuz 2021 tarihinde, Instagram üzerinden söz konusu hashtag ile paylaşılan 510 gönderi incelenecek, oranlı örnekleme ve ardından sistematik rastlantısal örnekleme kullanılarak 100 hesap belirlenecektir. Devamında ise söz konusu hesaplar MAXQDA programı aracılığıyla kodlara ayrılıp sınıflandırılacak ve eleştirel söylem analizi yöntemiyle analiz edilecektir. Nitel araştırma yöntemlerinden biri olan eleştirel söylem analizi, konuşma veya metin içerisindeki egemen söylemin dil vasıtasıyla ne şekilde kurulduğunu incelemektedir. Dolayısıyla eleştirel söylem analizi için dil, toplumsal eylem olarak görülmektedir. Bu bakımdan söz konusu araştırma tekniğiyle dilin kullanımına odaklanılarak ideolojik bir

çözümleme gerçekleştirilmektedir (Şimşek, 2015, ss.181-182). Bu çalışmada da eleştirel söylem analizi aracılığıyla dişil söylemin ne şekilde oluşturulduğu, ifade edildiği ve ortaya konulduğu tespit edilmeye çalışılacaktır. Makro ve mikro yapılar temelinde incelenen hesaplar "fotoğraflar", fotoğraf altına yazılan "yazılar" ve "hashtagler" düzeyinde değerlendirilecektir. Fakat bunun yanında, söylemlerin nasıl alımlandığı konusu da son derece önemlidir. Sosyal medyaya içerik üreten kullanıcılar, aynı zamanda içerikleri alımlayan kişilerdir. Alvin Toffler tarafından "prosumer" olarak ifade edilen, dilimize de "üreten tüketici" şeklinde çevrilen bu kavram, sosyal medya kullanıcılarını tanımlama konusunda oldukça bilgilendiricidir. Alımlanmanın ne şekilde gerçekleştiğini görebilmek için, 1 Temmuz 2021 günü Instagram üzerinden gönderiler paylaşan hesapların, içeriklerini üreten kullanıcılar arasından oluşturulacak gruplarla odak grup görüşmeleri yapılması planlanmaktadır. Nitel araştırma yöntemlerinden bir diğeri olan odak grup görüşmesi ise bir grup insanla gerçekleştirilen sohbet tarzı görüşmelerden oluşmaktadır. Gözleme olanak tanıyan, kişiler arası etkileşimin ön planda olduğu bu görüşmelerde görüşmeciler, anlık akışa kendilerini bırakabilmektedir. Bu durum araştırılan konuya geniş bir perspektiften yaklaşmaya yardımcı olmaktadır (Yıldırım ve Şimşek, 2018, s.131). Bu çalışma içerisinde de sosyal medyaya yansıyan söylemlerin, toplumsal hayat içerisinde de bir karşılığı olup olmadığını etraflıca incelemek adına söz konusu bu yöntemin kullanılması uygun bulunmuştur.

Bu bağlamda, söz konusu araştırma yöntemleri kullanılarak, dişil söylemin sosyal medyada nasıl inşa edildiği, nasıl alımlandığı ve toplumsal hayat içerisine ne şekilde yansıdığı ortaya konulmaya çalışılacaktır. Aynı zamanda elde edilen veriler aracılığıyla dişil söylemin geniş perspektifli, eşitlikçi bir dil mi sunduğu, yoksa yeni bir kutupluluk hali yaratarak dualiteyi devam mı ettirdiği incelenecektir. Zira son yıllarda kadın çalışmaları alanında gerçekleştirilen çalışmalar umut vadedicidir. Eril tahakküm karşısında dişil olan gün yüzüne çıkıyor gibi gözükmektedir. Dolayısıyla eril olan karşısında dişil olan, kendine has bir şekilde sesini duyurma çabasındadır. Bu bakımdan kadına dair söylem kalıpları da daha fazla görünür olmaya başlamıştır. Fakat bu görünürlük, toplumsal eşitliğin sağlanmasına yardımcı olmakta mıdır? Yoksa medyanın etkisiyle gösteriye dönüşen dünyada dişil söylem de gösteriye dönüşerek, meta halini mi almaktadır? Bu sorulara yanıt verebilmek adına gerçekleştirilen araştırmalarla dişil

söylemin yapısı analiz edilmeye çalışılacak ve özgürlük mü vadettiği yoksa yeni bir tahakküm mü yarattığı değerlendirilecektir. Başka bir deyişle bu sayede çalışmanın temel iddialarından biri olan dişil söylemin özgür bir alan açmaya çalıştığı fakat popülerleşme tehlikesi dolayısıyla bir gösteri ya da meta haline dönüşebileceği iddiası sorgulanacaktır.

Özetle, "Sosyal Medyada Dişil Söylemin İnşası: Instagram Örneği" başlığını taşıyan bu çalışmada amaçlanan, öncelikle "söylem" kavramını kuramsal olarak derinlemesine açmak, bunun için de ideolojiden söyleme giden kuramsal yolu etraflıca betimlemek; ardından dişil söylemi ön plana çıkaran kuramsal çalışmalara bakmak; sonrasında Avrupa, Amerika ve Türkiye'deki medya pratiklerini, feminist medya çalışmalarını "dişil söylem" perspektifinden incelemek ve son olarak da gerçekleştirilmesi planlanan sosyal medya araştırması ile konuyu bir araştırma nesnesi olarak çözümlemektir. Tüm bu aşamalar sonucunda gerçekleştirilecek olan söylem analizleri ve odak grup görüşmeleriyle, sosyal medyada "dişil söylem"in nasıl inşa edildiği ve alımlandığı ortaya konulmaya çalışılacak ve reel yaşam içerisinde "dişil söylem"in bir karşılığı olup olmadığının izi sürülecektir.

2. İDEOLOJİDEN SÖYLEME DİŞİL SÖYLEMİN İNŞASI ÜZERİNE KURAMSAL YAKLAŞIMLAR

2.1. İDEOLOJİ KAVRAMI

2.1.1. Tarihsel Süreçte Dil ve Anlamın İnşası

Görülüyor ki, toplumu ve bireyi birlikte ele almadıkça, ne bireyin hayatını, ne de toplumun tarihini tam kavrayamayız.

Wright Mills

Dört buçuk milyon yıllık büyük bir insanlık tarihi içerisinde, insanın yaşamını iki ayrı bölüme ayırmak mümkündür. İlk dönem, insanın tür olarak doğanın bir parçası olduğu geniş zamanı kapsamaktadır. Bu dönemde insan, doğanın ona aktardığı her türlü bilgiye sahiptir. Genetik olarak aktarılan, biyolojisinde verili olan bu her türlü bilgi insanın bütünlüğünü sağlamaya yetmektedir, bu nedenle daha fazla bilgiye ihtiyaç duymaz. İkinci dönem ise, insanın özgürleşmek adına doğadaki düzeni bozmaya başladığı son birkaç yüz bin yılı kapsamaktadır. Alet yapımı ve dil aracılığıyla doğadaki düzenden kopmaya başlayan insan, geçmişteki konumunu yitirmiştir. Aynı zamanda doğanın bu bütüncül düzeninden ayrılma insana, geçmiş bildiklerini unutturmuş ve yeniden aklı ve soru sorma yeteneği sayesinde unuttuklarını öğrenme olanağı vermiştir. Bu yeni konumunu inşa etmek için insan "dil"i kullanmıştır. Dil aracılığıyla ulaşılan dünya, geçmişin imgesel tümlük anlayışından farklı, simgesel bir görünüş almıştır. Gerçeklik artık, dilin bu simgeselliğinin ardında aranmaktadır. Bu bakımdan dil hem insanı hayvanlarla bir olduğu doğa içindeki durumundan ayırmış hem de bu yeni dönemde kendini inşa etmesi için bir araç haline gelmiştir (Gezgin, 2020, ss.14-16).

İnsanın lisan olarak dili kullanımının, tarihinin başlangıcına kadar gitmediği araştırmalarla da ortaya konulmuştur. Fiziksel ve arkeolojik olarak, lisan olarak dil, yani konuşulan dil insanın yaşamına sonradan dahil olmuştur. Fakat başlangıçta lisanla aynı olmayan, bugünkü dile benzemeyen bir dil insanlar tarafından kullanılmıştır. Bu dil tüm primatların ortak dilidir. Evrimsel süreç içerisinde insan dilini değiştirmiş ve diğer

primatlardan ayrılmış, ortak türüne yabancılaşmıştır. Bu değişimle birlikte insan dilin yeni dünyasına geçmiş ve konuşmaya başlamıştır (Gezgin, 2020, s.25).

Tüm bu süreçlerle ilgili olarak Gezgin, "insan türünün yaşam yolculuğunun *hayvan* (canı olan) olmaktan, *insan* (unutan) olmaya doğru" seyrettiğini ifade eder. Geçmişini unutup, dil aracılığıyla kendisini yeniden var etmeye çalışan insan, kendisini bilmenin yalnızca "dilde bilme" olduğunun farkına vardığında artık yapacak bir şeyi yoktur. Elinden gelen tek şey, dilin izin verdiği ölçüde bilişsel ve simgesel bir düzen yaratmaktır. Gezgin, bu düzen içerisinde insanın bildiğini unutmak istediğini söyler. Ona göre; "Arapça *nisyan* (unutkan) kökenine dayanan insanın unutmak istediği bildiğidir, bir zamanlar hayvan oluşudur" (Gezgin, 2020, s.38). "Unutan insan" dil aracılığıyla kavram ve genelleme üretimine de başlamıştır. Bilince dair var olan her şey, sözlü dilin içinde sembolik olarak saklanır (Ataman, 2015, s.235).

Peki dilin bu gelişimini tarihsel olarak izleyen olaylar, kırılma noktaları nelerdir? İnsan, yaşamını doğanın dışına doğru taşımaya başladığında, dille olan ilişkisi de değişmeye başlar. Dil artık, ötekiyle ilişki kurduğu, bulunduğu yaşam içerisinde taşıdığı simgesel göstergelerle uzlaşıyı sağlayan bir öğe halini alır. Arkaik anlamda "kök dilin" (lisan olmayan, diğer primatlarla paylaşılan ortak dil), simgesel dile nasıl dönüştüğü hala çok net değildir. Fakat arkeolojik ve antropolojik çalışmalar, insan ve dil ilişkisine dair bazı ipuçları vermektedir. İnsanın yaşam üzerindeki varoluşu, bazı tarihsel kırılma noktaları üzerinden incelenmiştir. Bu kırılma noktaları insanın dille olan ilişkisine de açıklık getirebilir. İlk kırılma noktası, insanın hayatta kalmasına yardım edecek olan "alet yapımı"dır. Alet yapımıyla birlikte, öncesinde insanın kendi bedeniyle gerçekleştirdiği eylemler, alet aracılığıyla gerçekleştirilmeye başlanmıştır. Eylemin, bedenin ötesine taşması, ses ve sözde de karşılığını bulur. Beden dışına taşarak daha karmaşık hale gelen maddi kültür, yaşamı ve düşünme şeklini de farklılaştırır ve bu noktada dil yaşanan eyleme aracılık eder. Dolayısıyla eskisine göre daha geniş ve karmaşık bir dille karşılaşırız. Örneğin yeni bir alet tasarlandığında, dilde yeni bir sese ihtiyaç duyulur. Bunun yanında her aletle gerçekleşen eylem için bir fiil gereksinimi doğar ve tüm bunlarla bağlantılı yeni cümleler oluşur. Alet yapımına benzeyen bir diğer kırılma noktası ise ateşin kontrollü olarak kullanılmasıyla yaşanır. Doğrudanlığı ortadan kaldıran bu

kullanım, pişirme eylemiyle birlikte "besin ve yemek" arasında bir ayrım yapılmasına neden olur. Böylece yeni aletler ve yaşayış tarzları gelişir ve dolayısıyla da yukarıdaki örneğe benzer şekilde dilde karşılığını bulur. Bir diğer tarihsel kırılma noktası ise, "simgesel arkeolojik nesnelerin belirli bir dönemden itibaren görülmeye başlaması" ile oluşur. İnsan yaşamına direk temas eden bu simgesel şeyler, onun dilsel ve zihinsel hayatında büyük değişimler yaşandığının kanıtıdır (Gezgin, 2020, ss.30-34).

Dilin sözlü kültürü önceleyen yapısının önemini kavramak adına Ong da dilin ortaya çıkış şekillerini düşünmemiz gerektiğine inanır. İnsanlar, var oldukları günden bu yana bütün duyularını kullanarak iletişim kurmaya çalışmışlardır. Bazen dokunarak bazen tat ve kokuyla bazen de görerek ve işiterek ve tabi tüm bunların yanında jest ve mimikleriyle sözsüz şekilde iletişim halinde olmayı sürdürmüşlerdir. Fakat sahici bir iletişim için seslere ihtiyaç duymuşlardır. Bu noktada dil önemli bir yere oturmaktadır. Bahsettiğimiz şekilde dilin olgusal niteliğinin sese dayanıyor olması, herkes tarafından kabul edilmektedir. Yalnızca iletişim için değil, bilinç ve düşünce geliştirmek içinde dil ile bağlantı halinde olmak gerekmektedir (Ong, 2014, s.19).

Marx da benzer şekilde, dilin maddi ve toplumsal bir olgu olduğunu, insanlar arası maddi ilişkilerden doğduğunu düşünmektedir. Ona göre dil; "bilinç gibi, yalnızca diğer insanlarla ilişki kurma zorunluluğu ve gereksiniminden doğar". Aynı zamanda dil, toplumsal bilincin ürünüdür, yalnızca ürünü de değil üreteni ve yeniden üretenidir; bu bakımdan sadece soyut göstergeler sistemi olmadığını belirtmek gerekir (Marx'tan aktaran Fairclough&Graham, 2015, ss.166-168). Marx, dil ve bilinç arasındaki ilişki konusunda, dille ilgili olarak "başkaları için var olan gerçek ve pratik bilinç" tanımlamasını da yapar (Marx'dan aktaran Çoban, 2015, s.200). Bu ifade bize, dile sahip olmadan bilince sahip olunamayacağını göstermektedir. Dilin nasıl doğduğu sorusuna baktığımızda ise, toplumsallaşma adına ilişki kurmak ve anlaşmak isteyen insan gereksinimden doğduğu söylenebilmektedir. Bu süreçlerin gerçekleşmesi için doğal olanın yerini kültürel olana bırakması gerekir. Doğaldan kültürel olana geçerken insanı hayvandan ayıran en önemli özelliğinin üretme kabiliyeti olduğu görülmüştür. El gibi bir organa sahip olan insan, onun sayesinde üretebilen bir canlı halini alır (Çoban, 2015, s.200).

Bu bakımdan hem iletişim kurup hem de düşünce geliştiren insan aynı zamanda dil aracılığıyla toplumsallaşmaktadır. Çünkü yaşam dil ile gerçekleşir ve bu sayede kamusallaşır. Bu bakımdan dil bireyselleşme ve özgürlük anlamına gelmez; tersine aidiyet verir, kimliklere, inançlara dil aracılığıyla bağlanırız. Gezgin için, insanın temel arzusu olan "anlam" bu dünyaya ait değildir. Bu kaygan zemin dolayısıyla insanlar binlerce yıldır, anlam arayışlarını sürdürmektedirler. Her bir gösterge ve iktidarla yeni bir görünüm alan anlam (mana) arayışının altında anlamın bu yapısı vardır. Gezgin'e göre, "bedeninde kaybettiği bilgeliği dilinde inşa etmek" insan türünün temel yazgısıdır; çünkü unuttuğunu hatırlamaya çalışır ve bunu yapabileceği tek yol dilin yoludur. Bu nedenle mitler, öyküler oluşturur. Bu sayede insan, dil yoluyla, en azından yalnız olmadığı bilgisiyle kendisini rahatlatmaktadır. Tam da bu noktada ontolojik sorularına, aidiyet hissine yardımcı olacak hikayeler yaratır. Her bir hikâye özgün gözükse de altta yatan mesajları bakımından benzerdir. Çünkü bu mesajlar belirttiğimiz sorulara karşılık gelir (Gezgin, 2020, ss.43-44 ve 68).

Stuart Hall'e göre de "dünya dilin dışında varolsa bile, dünyayı yalnızca söylemde temellük ederek anlamlı kılabiliriz" (Hall'den aktaran Çoban, 2015, s.202). Söz konusu bu anlamlandırma sürecinde simgeleştirme oldukça önemlidir. Çünkü insan, kendi dışındaki dünyayı simgeler aracılığıyla dolaylı şekilde anlamlandırabilir. Doğal olandan bu kopuşla birlikte yeni bir paradigma yaratılır ve bu paradigma yoluyla anlamlandırma gerçekleşir (Çoban, 2015, ss.202-203).

Ataman için de yaratmaya çalışılan anlam üretimi, yazının kullanılmasından önce, sözlü konuşmanın içerisinde sözcüklerde karşımıza çıkar. Diyalogların içindeki sözcelemeye ait olan anlam, genellikle toplum önderleri tarafından derlenip, sentezlenip, kurgulanmaktadır. Bakhtin'in ifadesiyle bu kişiler "monoglossia'nın karekterize ettiği toplum bilincini" kendi hafızalarında taşımaktadırlar (Irzık ve Morris'den aktaran Ataman, 2015, s.237). Yerel diller, sözlü dil tarafından yüzlerce yıl taşınmışlardır, fakat modern toplumlarla birlikte bu heterojen dili taşıma olanakları ortadan kalkmıştır. Bu nedenle "heteroglossia" yazılı dönemin ürünü olarak görülebilir (Ataman, 2015, s.237).

Yazılı ve sözlü kültür arasındaki olagelmiş ayrıma farklı bir perspektiften bakan Ong, son yıllarda yapılan araştırmalarla birlikte, birincil sözlü kültür adını verdiği yazı

öncesi sözlü kültür ile yazılı kültür arasında çok temel farklılıklar olduğunun keşfedildiğini ve bu farklılığın bilgiyi kullanma ve onu sözelleştirme şekillerini derinden etkilediği belirtmektedir. Ong yapısalcı düşünürlerin, sözlü kültürleri incelemelerine karşın bunu yazıyla birleştirip karşılaştırmaya girmediklerini ileri sürmektedir. Bu iki kültürün farklılıkları üzerine birçok çalışma vardır. Ong'un amacı ise, söz konusu bu ayrımı yeniden ortaya koymak değildir, bunun yerine "birincil sözlü kültür" dediği döneme, yazıyla hiçbir şekilde ilişkisi olmayan insan topluluklarının sahip olduğu sözlü kültüre odaklanmaktır (Ong, 2015, s.13 ve 18).

Yazının hiçbir şekilde bilinmediği, sadece konuşmayla anlaşılan bu kültürel dönemleri "birincil sözlü kültür" olarak tanımlayan Ong, günümüz kültürel yapısında kitle iletişim araçları ile oluşan "sözlü" kültürü, yani yazının etkisinden geçerek oluşan sözlü yapıları ise "ikincil sözlü kültür" olarak adlandırmaktadır. Yaşadığımız çağda birincil sözlü kültüre direk rastlamasak bile, birincil sözlü kültür izleri taşıyan düşünsel yapılara rastlamamız olasıdır. Örneğin Homeros devri zamanında, birincil sözlü kültür egemendi. Yunan kültürü sözlü düşüncenin gücüyle oluşuyordu. Söz konusu bu sözlü kültür, kalıp deyişlerden ve düşünce biçimlerinden meydana geliyordu. Unutulmamak için tekrar edilen bu sözlü deyişler, bilgelik ve kamu yönetimi gibi alanlar için kritik öneme sahipti. "Şiirsel ve zihinsel bir erdem" olarak görülen bu bilgi çeşidi dönemin kültürel iklimini şekillendiriyordu. Platon dönemi sırasında ise, yazı etkin bir şekilde kullanılmaya başlanmıştı. Bu durumun etkisiyle bilgi kaybolmasın diye ezberlenmek zorunda değildi artık, bu durum soyut ve özgün düşünmeye imkân sağlıyordu. Platon'un şairlerden hoşlanmamasının, devletine sokmamasının altında, bilginin bu değişen yapısı vardır. Geleneksel şairler, geçmiş kültürün kalıp deyişlerinin izlerini taşıyordu ve zaman zaman yeni kültürle çatışıyordu. Görüldüğü gibi "birinci sözlü kültür" de düşünsel iklim, güçlü belleklerin aktarımıyla oluşuyordu. Ve ilerleyen zamanlarda yazılı kültüre geçişle, ardından matbaanın keşfi ve yazının yaygınlaşmasıyla bu etki tamamen silinmemiştir. Çünkü bellekte yer eden ve aktarım yoluyla varlığını koruyan bu düşünceler bilincimize ve bilinç dışımıza sirayet etmektedir (Ong, 2014, ss.23-24 ve 37-40).

İnsanın zihinsel yapısını en fazla değiştiren buluş ise yazıdır. Bunun yanında kitap sayısının çoğalması, zihne düşen görevi kitabın devraldığını göstermektedir. Bu

durumda zihin durgunlaşır. Platon da Sokrates'in ağzından benzer görüşleri yineler, yazı belleği çürütmektedir. Yazıya alışan zihni zayıflayan kişiler unutkan olmaya başlar ve unutkanlık onu dış kaynaklara bağımlı hale getirir ve dolayısıyla kendi öz kaynaklarını yitirmeye başlar. Sözlü kültür ve yazılı kültürün geçiş döneminde yaşayan Platon için böylesi bir bakış olağandır. Bu bakımdan, birincil sözlü kültürü ve yazı sonrası oluşan kültürü değerlendirirken, farklı dinamiklere sahip olduğunu unutmamak ve bu çerçevede kendi öz niteliklerini hesaba katarak yorumlamalarda bulunmak gerekir. Ong, Platon'dan farklı olarak yazılı dönemin, birincil sözlü kültürden farklı olan yanlarından birinin, kişilerin kendi iç dünyalarına bakışını kuvvetlendirmesi olduğunu düşünmektedir. Nesnel dünyadan farklı olarak içsel öz benliğe açılan bu kapı, yazıyla birlikte güçlenmiştir (Ong, 2014, ss.97-99 ve 127).

Yazının, matbaanın ve sanayinin ardından gelen elektronik çağ ise yeni bir sözlü kültür çağıdır. Ong'un "ikincil sözlü kültür çağı" olarak tanımladığı bu çağ, söz ve yazı ayrımını kavramaya başladığımız dönemdir. Daha önce görülmemiş bu ayrım, matbaanın keşfi ve sonrasındaki gelişmelerle telefon, radyo ve televizyon gibi kitle iletişim araçlarının varlığıyla mümkün olmuştur. Ong'a göre yeni keşfedilen araçlar, eski araçların konumunu pekiştirmesinin yanı sıra değiştirip dönüştürmektedir. Elektronik araçların yaygınlaşmasına bu perspektiften bakmamız gerekir. Birinci sözlü kültüre, şaşırtıcı şekilde çok benzeyen bu ikincil sözlü kültür de tıpkı onun gibi topluluk duygusunu çoğaltıp, yaşanan ana odaklanmayı sağlamakta, sözlü kalıpları yaygınlaştırmaktadır. Tüm bunların yanında yeni kültür daha bilinçli ve amaçlı şekilde oluşmaktadır, çünkü temelini yazı ve matbaadan almaktadır. Başlangıçtaki benzerlik, üzerine düşünüldükçe farklılaşmaktadır. Bugün grup bilinci denildiğinde planlı bir bilinç oluşumu karşımıza çıkar. Birincil sözlü kültürde insan, başka seçeneği olmaksızın dışa dönükken, ikincil sözlü kültürde insan yeteri kadar içe döndüğü için, artık dışa dönmeyi tercih etmektedir (Ong, 2014, ss.15 ve 161).

Ong'un bize aktardığı tüm bu düşünler sonrasında, sözlü kültürü değersiz görmek bir yanılsamadır, çünkü bugün erişilemeyecek ölçüde eserler üretebilen bir kültürle karşı karşıyayız. Örneğin *Odysseia* bu kültürün eseridir. Metni sesli okumaya benzemeyen bu kültür, tamamen yok olmaz. Bilincin gelişiminde bu dönemin etkisini göz

ardı etmemek gerekir. Sözlü kültür ve ondan doğacak olan okur yazarlık ile modern evrimin gerçekleştiğini görmeliyiz (Ong, 2014, s.205). Bu evrim sonrasındaki gelişmelerle birlikte metinlere eğildiğimizi unutmamak gerekir. Unutulmaması gereken bir diğer nokta da hâkim ideolojilerin kendilerini bu alanlarda yeniden ve sürekli olarak ürettikleridir. Bu bakımdan hakimiyet alanlarından biri de yazılı dildir. Dilin içerisinde bu mücadele alanında, egemen ideolojilerle baş edebilmek için onunla benzer araçları kullanmak gerekir. Fakat bu zorlu bir süreçtir, özne içinde bulunduğu dünyayı tüm gerçekliğiyle tanıyabilmek için, kendi söylemi dahil tüm söylemlere mesafeyle yaklaşmalıdır. Bu bakımdan iletişim teknolojilerinin söz konusu bu mücadele içindeki rolü son derece önemlidir (Ataman, 2015, ss.257-258).

2.1.2. İdeoloji Kavramanın Ortaya Çıkışı

İnsanlık tarihi içerisinde dilin kapladığı yeri genel hatlarıyla aktardıktan sonra dil aracılığıyla oluşan ve hatta onu aşan bir kavrama; ideoloji kavramına yakından bakmak gerekir. İdeoloji kavramı ilk olarak on sekizinci yüzyılda karşımıza çıkar ve günümüze kadar pek çok şekilde değişip dönüşür. Bugün yaşadığımız dünyayı anlamlandırmak adına sorduğumuz birçok soru, bu kavramının analiziyle aydınlanacaktır.

İdeoloji kavramının tek ve kapsayıcı bir tanımı yapılamamaktadır. Eagleton bunun nedenini, birbirlerinden farklı ama alanına göre oldukça kullanışlı olabilen birçok ideoloji tanımının varlığına bağlamaktadır. Bu düşünceden hareketle Eagleton, ideoloji kavramını şu cümlelerle betimlemektedir: "'İdeoloji' kelimesi farklı kavramsal liflerle bir doku halinde örülmüş bir *metindir*; farklı tarihlerle yoğrulmuştur ve belki de bu her bir tarihsel kolda, neyin değerli, neyin işe yaramaz olduğuna karar vermek, bütün bunları zorla bir Büyük Global Kuram altında birleştirmeye çalışmaktan daha önemlidir" (Eagleton, 2015a, s.17). Bu çalışmada, yola başlarken Eagleton'ın izinden giderek, "kavramsal liflerle bir doku halinde örülmüş" bu metni adım adım okumaya çalışacaktır. Öncelikle ideoloji kavramının ilk kullanımına bakılacak, ardından kavramla ilgili genel bir çerçeve çizilecektir.

İdeoloji kavramını ilk kez Fransız filozof Destutt de Tracy "düşünceler bilimi" şeklinde kullanmıştır. Bu kullanım kısa sürede, dil mecrasında yapılan siyasal çekişmelerin silahı olarak görülmeye başlanmıştır. İlk kullanımında Avrupa Aydınlanmasının pozitif ruhunun etkisiyle olumlu olarak kullanılan ideoloji kavramı, ardından boş düşünceler ve inançlar için kullanılan bir aşağılama halini almıştır. İdeoloji kavramının bu ilk kullanımının ardından geçirdiği değişime, tarihsel süreçte yaşanan gelişmeler ışığında bakalım. 1796'da Destutt de Tracy terimi ilk kullandığında, duyum ve düşüncelerin sistematik olarak incelendiği yeni bir bilim alanı hayali kurmaktadır. Voltaire, Condillac, Holbach gibi Aydınlanma düşünürlerinin eserlerini okuyan de Tracy, olumsuzluklarla mücadele etmek için felsefe ve eğitimin birleştirilmesi gerektiğine inanır. Bu yolla düşüncelerin sistemli bir analizi mümkün kılınacaktır. De Tarcy, Condillac'ın şeylerin bilgisine erişemeyeceğimiz, sadece duyularımızla ulaşılan düşüncelerimizin bilgisine erişebileceğimiz görüşüne katılmaktadır. Bu nedenle duyumları ve düşünceleri sistematik olarak inceleme yoluna gitmemiz gerektiğini düşünmektedir. Düşünceler ve duyular söz konusu bu bilim aracılığıyla, dikkatle incelenecek; siyasal ve toplumsal düzen, kişilerin arzu ve isteklerine uygun şekilde yeniden tasarlanacaktır. Bu girişim için öne sürdüğü kavram "ideoloji"dir, yani "düşünceler bilimi". De Tracy, Condillac ve Bacon'dan devraldığı Aydınlanma mirasını ileriye taşımayı amaçlamaktadır. Bunun yolunu da şu şekilde çizmektedir; "ideoloji", ahlaki ve siyasi bilimleri sağlam bir şekilde kavramayı mümkün kılacak ve bu şekilde önyargılardan arındıracaktır. De Tracy, bu düşünceleri geliştirirken tarihsel arka planda şunlar yaşanmaktadır: Dönemin lideri Napolyon Bonaparte, 1799 yılında bir darbe planlar ve başarılı olur. Bu süreçte yeni anayasayı oluştururken de Tracy ve meslektaşlarının düşüncelerinden de faydalanır, hatta kimisini siyasi mevkilerle ödüllendirir. Fakat Bonapart, bu kişilere tam olarak da güvenmez, çünkü cumhuriyetçilikle yakın ilişkidelerdir. Bu nedenle "ideoloji"nin iddialarını ciddiye almaz, bu fikirlerle eğlenir. Ona göre bu fikirler soyut, gerçeklikten kopuk, kurgusal öğretilerdir. Belli bir zaman sonra kamuoyu devrime karşı cephe almaya başladığında, Bonopart cumhuriyetçiliğin temsilcileriyle uğraşmaya başlar. İmparatorluk çökmeye başladığı sırada Napolyon'un bu şiddeti doruk noktasına ulaşır. Başarısızlığının nedenini ideologlar olarak görür, onları hukukun ve devletin üstünlüğüne zarar vermekle suçlar. Kendi iktidarını meşrulaştırmaya çalışırken, yarattığı yanılsamayı ortaya koyan

ideologlara şu sözlerle ateş püskürür: "Siz ideologlar, bütün hayalleri yıkmaktasınız; oysa halklar için mutluluk çağı neyse bireyler için yanılsamalar çağı odur" (Kennedy'den aktaran Eagleton, 2015a, s.99). Bu tarihsel iklim dolayısıyla başlangıçta bilimsel bir bilgi olma amacını taşıyan ideoloji, cumhuriyetçilikle olan yakın ilişkisi nedeniyle felsefi görüşlerinden uzaklaşır. Terim siyaset alanında kullanılmaya başlandığında, bir imparatordan karşısındaki bir gruba karşı kullanılan bir silah halini aldığında, anlamı ve göndergeleri değişir. Dolayısıyla bu andan sonra yalnızca "düşünceler bilimi"ne değil, "düşüncelerin kendileri"ne, "hatalı olmakla itham edilen ve siyasi hayatın pratik gerçekliklerinden arındırılmış bir düşünceler bütününe" işaret etmeye başlar. Kavram her ne kadar değişse de Aydınlanma idealine temelde bağlı kalmıştır. Bireylerin kendi kaderlerini aklı ile belirleyebileceği düşüncesine olan sadıklığını sürdürmüştür (Thompson, 2013, ss.41-47).

İlk kullanımından hareketle ideoloji kavramının bugün çağrıştırdıklarına baktığımızda karşımıza farklı yaklaşımları içeren farklı tanımlamalar çıkmaktadır. Eagleton bu tanımları kabaca altı farklı şekilde sıralamaktadır. İlk olarak, toplumsal yaşam içerisindeki değerleri, düşünce ve inançları oluşturan "genel maddi süreç" olarak ideoloji kavramı karşımıza çıkar. Geniş bir ideoloji anlayışını içeren bu tanımlama "kültür" kavramına yakın bir anlamda kullanılır. Bu genel ideoloji açıklaması Eagleton'a göre fazla geniştir bu nedenle kullanışsızdır, politik çatışmalar konusunda da son derece sessizdir. İkinci ideoloji tanımı ise toplumsal yaşam içerisinde belli bir sınıf ya da grubun sahip olduğu deneyimleri simgeleyen "inanç ve fikirler" şeklinde ifade edilmektedir. Bu inanç ya da fikirler doğru ya da yanlış olabilir, burada kritik olan "toplumsal açıdan önemli" olmalarıdır. Eagleton bu tanımlamada da eksik olanın "ilişkisel veya çatışmaya dayanan"ı fark etmemek olduğunu söyler. Kolektifin simgesel kendisini ifadesi, çatışmayı göz ardı edebilmektedir. Bu noktada üçüncü tanıma geçer, bu tanımlama toplumsal grup ya da sınıfların çıkarlarının "meşrulaştırılması ve desteklenmesi"ni içermektedir. Kendi çıkarları için mücadele veren sınıf ya da gruplar, toplumsal iktidarı elde etmek ve yeniden üretmek için düşünce, değer ve inançlarını söylemsel alanda çarpıştırırlar. Dördüncü tanımlamada, üçüncü tanımda yapılan vurgu devam eder, meşrulaştırma ve destekleme üzerinde durulur. Buradaki fark destek ve meşruluğun "bir egemen toplumsal gücün etkinlikleri içine hapsederek" gerçekleşmesidir. Beşinci

tanımlamada ise ideoloji, toplumsal sınıf ya da grubun çıkarlarını "çarpıtma yoluyla meşrulaştırmaya yardımcı olan fikir ve inançları simgeleyebilir". Ve son olarak ideoloji, hâkim olan sınıf ya da grubun yanlış inançlarından değil, "toplumun maddi yapısından" kaynaklanmaktadır. Bu son tanım bizi Marx'ın düşüncesine doğru ilerletmektedir. Yukarıdaki altı tanım meseleye ampirik temsil temelinde bakıldığında ortaya çıkan sınıflamadır. Eagleton için ideolojide önemli olan ampirik alan değil "yaşanan ilişkiler" alanıdır. Ona göre ideoloji "yaşanan ilişkiler" meselesidir. "Yaşanan ilişkileri" dönüştürmek de maddi değişim ile mümkün olmaktadır (Eagleton, 2015a, ss.52-55).

Thompson da ideoloji üzerine çalışma yapmanın "anlamın (veya anlamlandırmanın) tahakküm ilişkilerini sürdürmeye hizmet ettiği durumlar üzerine çalışmak" olduğunu ifade etmektedir. (Thompson'dan aktaran Eagleton, 2015a, s.23). Bu noktadan hareketle egemen iktidarlar, kendi düşüncesine yakın olan düşüncelerin "tutunmasını sağlayarak", bu düşüncelerin kaçınılmaz olduğunu hissettirmek için "doğallaştırarak ve evrenselleştirerek", söz konusu düşüncelere karşı çıkanlar olduğunda "karalayarak" ve "dışlayarak", toplumsal gerçekliği kendine uygun hale getirip "çapraşıklaştırarak" kendi varlıklarını meşru hale getirmektedirler. Peki bu noktada iktidarda olmayan ideolojilerin varlığını nasıl açıklayacağız? Sosyalist, feminist, radikal vb. ideolojiler bu noktadan hareketle nasıl tanımlanmalıdırlar? Bu noktada Eagleton, daha geniş bir ideoloji tanımına ihtiyaç duyulduğunu belirtmektedir (Eagleton, 2015a, ss.23-24). Martin Seliger, bir siyaset felsefecisi olarak, geniş bir ideoloji tanımını "insanların örgütlü toplumsal eylemin ve özellikle de siyasi eylemin araç ve amaçlarını, bu tür bir eylemin verili bir toplumsal düzeni koruma, değiştirme, yıkma ya da yeniden inşa etme amacı taşıyıp taşımadığına bakmaksızın, belirleme, açıklama ve doğrulamada kullandıkları fikirler kümesi" şeklinde yapmaktadır (Seliger'den aktaran Eagleton, 2015a, s.24).

İdeoloji kavramını, metinler üzerinden inceleyen yaklaşımlara baktığımızda da karşımıza şu gibi sorular çıkar: Mitler ve yananalamlar kültüre nasıl uyum sağlarlar, nereden doğarlar? Fiske, topluma uygun, yeğlenen okuma modelleri ile metinlerin ve bireylerin karşılıklı dönüştüklerini düşünmektedir. Bu noktada da karşımıza ideoloji çıkmaktadır. İdeolojinin farklı biçimlerde birçok tanımı yapılmaktadır (Fiske, 2014,

ss.287-288). Tek bir tanım üzerinde uzlaşılamayan bu alanda ideolojiyi tanımlamak için Raymond Williams üç temel kullanım alanını şu şekilde tanımlar:

> *1. Belirli bir sınıf ya da gruba özgü inançlar sistemi.*
>
> *2. Doğru ya bilimsel bilgiyle çelişebilecek aldatıcı inançlar sistemi, yanlış fikirler ya da yanlış bilinç.*
>
> *3. Anlam ve fikir üretiminin genel süreci. (Williams'dan aktaran Fiske, 2014, s.288).*

Söz konusu bu üç kullanım sırasıyla, iç içe de geçmektedir. Yukarıda bahsettiğimiz şekilde mit ve yananlamların varoluş koşulu da ideoloji içerisinde kullanımlarına bağlıdır (Fiske, 2014, s.290).

Serpil Sancar da *İdeolojinin Serüveni* adlı kitabında ideoloji kavramını, sosyal yaşam içerisindeki düşünce, anlam ve sembolik temsiller alanına işaret edecek şekilde kullanmaktadır. İdeoloji ve kültür kavramlarının birbirine karışmaması için bu tanımlamayı daraltan Sancar, her toplumsal düşüncenin ideoloji olmadığını, birbirleriyle çatışan farklı toplumsal anlam ve değerlerin oluşturduğu toplumsal düşüncenin ideolojiyi oluşturduğunu belirtir. Bu noktada toplumsal iktidar kavramı ile ideoloji ilişkisi üzerinde durmak gerekir. İdeoloji, söz konusu bu toplumsal iktidar ilişkileri aracılığıyla oluşur. Eagleton'ın "yaşanan ilişkiler"i ve onların maddi dönüşümünü vurgulaması gibi Sancar da bu ilişkilerin maddi yaşamla, kişilerin "maddi toplumsal pratikleri" ile ilgili olduğunu söyler. Bu sayede tanımın kültürle bağı arasına ayrım konulmuş olur. Çünkü ideolojinin söz konusu olması için çatışan toplumsal düşüncelerden ve iktidar ilişkilerinden bahsetmek gerekmektedir. Bu tanımlama makrodan mikroya doğru giden bir çözümlemeyi de mümkün kılmaktadır. Maddi toplumsal pratikler içerisindeki çatışmalar "toplumsal düşünce olarak ideoloji" kavramanı karşılarken; söz konusu bu çatışmaları "anlamlandırma pratiği" olarak algılayıp, "ideolojik özne" sorunuyla uğraşmak, "gündelik yaşam içindeki özne" ile ilgilenmemizi mümkün kılmaktadır. Makro ve mikro düzeydeki ideoloji araştırmaları arasındaki gerilim varlığını günümüzde de sürdürmesine rağmen Sancar, bu alanlar arasındaki dönüşüme odaklanır. İdeoloji, gündelik hayat içerisinde her an yeniden oluşmaktadır. Somut yaşam pratiklerinin bu yeniden oluşumu, özneleri çağıran "bir söylemsel akış" ile mümkün olmaktadır. Bu durum da mikro

araştırmaları zorunlu hale getirmektedir. Makro çalışmaların zaman içerisinde yerlerini mikro çalışmalara bırakmasının nedeni de bu durumdur (Sancar, 2014, ss.8-10).

Bu çalışmada öncelikle makro yaklaşımların ideolojiye bakışlarını inceleyip, ardından mikro yaklaşımların konuyla ilgili çalışmalarına yönelecektir.

2.1.3. İdeoloji Kavramına Dair Kuramsal Yaklaşımlar

İdeoloji kavramı tarihsel süreçte birçok farklı alanı kapsayacak şekilde betimlenmiştir. Bu betimlemeler öncelikle makro kuramsal yaklaşımların düşünsel yapılarından etkilenerek oluşmuştur. Bu nedenle öncelikle ideoloji meselesini makro ölçekte ele alan kuramsal yaklaşımlara bakılacaktır. Bu alanda, karşımıza ilk olarak Marksist ideoloji anlayışı çıkar, ardından Marx'ın kuramından etkilenerek düşüncelerini geliştiren Gramsi ve Althusser'in kuramlarıyla karşılaşırız.

2.1.3.1. Marx ve Yanlış Bilinç Olarak İdeoloji

Marx'ın ideoloji kavramını kullanması, kuramsal alanda yeni bir kapı açmıştır. Bu noktadan sonra, ideoloji kavramı "eleştirel bir araç" olarak işlev görmeye başlar. Marx, de Tracy ve arkadaşlarının çalışmalarından haberdardı, Napolyon'un onlara karşı olan tavrını da biliyordu. Engels ile birlikte yazdıkları, Genç Hegelcileri eleştirdikleri *Alman İdeolojisi* isimli kitap bu dönemin sonrasında kaleme alınmıştı. Marx ve Engels, Fransız ideologlarını, Genç Hegelcilerle kıyaslıyorlar ve her iki grubun öğretilerini benzer görüyorlardı. Napolyon'un İdeologları eleştirisine benzer şekilde, onlar da Genç Hegelcileri eleştiriyordu. Tabi ki Marx ve Engels'in eleştirisi Napolyon'un değerlendirmelerinin üzerinde kuramsal bir nitelik taşıyordu. Marx ve Engels, Genç Hegelcilerin fikirlerini "ideolojik" olarak nitelendiriyorlardı. Onlara göre, Genç Hegeciler, toplumsal ve tarihsel yaşam içerisinde düşüncelere fazla önem veriyordu. Marx ve Engel için de düşünceleri çarpıştırmak "gerçek dünyayı" es geçmek anlamına gelebilirdi. Bunun yerine fikirler ile Almanya'da yaşanan tarihsel gelişmeler arasında bağ kurmak gerekliydi, bu sayede eleştiriye güç kazandırılabilirdi (Thompson, 2013, ss.47-49).

Bu bakımdan Marx ve Engels, *Alman İdeolojisi*'nde hareket noktalarının dogmalar olmadığını belirtirler. Onlar için tek bilim tarihtir. Tarih bilimini incelerken de iki şekilde incelemek gerektiğini dile getirirler; "doğa tarihi ve insanların tarihi". Kendi inceleme alanlarının doğa tarihi değil, insanların tarihi olduğunu ifade ederler. Söz konusu insanların tarihini ayrıntılarıyla ele almak gerekir. Bu noktada Marx ve Engels ideoloji için şu ifadeleri kullanır: "İdeolojinin kendisi de zaten bu tarihin görünümlerinden biridir ancak". Bu tarihin görünümlerine bakarken Marx ve Engels, toplumsal yaşam içerisinde insanların geçimlerini sağlamak adına araçlar ürettiklerini söylerler. Bu araçların üretiliş tarzları hem doğada hazır bulunan hem de yeniden üretime imkân tanıyan araçların özelliklerine bağlı olarak oluşur. Bu durum "belirli bir yaşam tarzını" temsil eder ve bu temsiliyet bireylerin yaşamlarını ne şekilde sürdürdüklerini, aslında ne olduklarını açık bir şekilde görmemizi sağlar. Bu bakımdan temel mesele yalnızca "ne ürettikleri" değil, aynı zamanda "nasıl ürettikleri"dir. Marx ve Engels bu durumu kısaca şöyle özetlemişlerdir: "Demek ki, bireylerin ne oldukları, üretimlerinin maddi koşularına bağlıdır". Söz konusu bu maddi koşulların ve onların üretiminin arkasında, toplumdaki iş bölümünün gelişimi yatmaktadır. Aynı zamanda toplumun kendi arasındaki iş bölümü, tarım ve endüstriyel emeğin birbirinden ayrılmasına neden olmaktadır. Bu da beraberinde kır ve kent ayrımını getirir. Farklı toplum tipleri içerisinde, farklı iş bölümlerini, çalışma tarzlarında da farklı alt bölünmeleri oluşturur. Sınıflar, zümreler, kölelik ve ataerkillik böylesi bir süreç içerisinde meydana gelir. Her yeni iş bölümü, farklı aletleri, ürünleri ve çalışmayı gerektireceği için, bireyler arasındaki ilişki de buna uygun olarak değişir, dönüşür. Bu bakımdan ilk mülkiyet biçimi aşirettir. Bu tip mülkiyet av, hayvan yetiştirme ya da tarımla beslenme şeklinde oluşur. Bu aşamada iş bölümü çok az gelişmiştir, aile içindeki doğal iş bölümü ihtiyacı karşılamaya yetmektedir. Bu bakımdan büyüme, ailenin genişlemesi ekseninde ilerler, onunla sınırlıdır. İkinci mülkiyet biçimi ise, "antik komünal mülkiyet ve devlet mülkiyeti"dir. Bu tip mülkiyet biçiminde aşiret sözleşme ya da fetih yoluyla tek bir kent halini alır. Köleliğin hala aktif olduğu bu modele örnek olarak Antik Yunan kentleri verilir. Bu tip mülkiyet, Antik Yunandaki gibi, kentten ve onun kapladığı küçük alanlardan oluşur. Üçüncü mülkiyet tipi ise, "feodal ya da zümre mülkiyeti"dir. Orta çağ içerisinde oluşan bu mülkiyet tipi de geniş alana yayılmış olan kırın özelliklerinden gelişir. Bu bölgelerde fetih ve istila yoluyla geniş alanlar sağlanır, fakat istila nedeniyle nüfusları seyrektir. Toprak mülkiyetine

dayanan bu modelde üretim şartları da değişiktir. Feodal örgütlenmelerin görüldüğü, mülkiyetin bireyin emeğine bağlı olduğu bu toplumlarda "loncalar" da ortaya çıkmıştır. Kentlerde küçük zanaatçı grupların birleşmesiyle oluşan loncalar, serfin toprak emeğinin kullanıldığı toprak mülkiyetinin yanında, küçük sermaye yoluyla kalfaların emeğini yöneten kişisel emeği de mümkün kılmıştır. Kır ve kent oluşumları her bölgede yaşanmaktadır, bu bağlamda tarım ya da zanaata dayanan bir zümreleşme de vardır, fakat iş bölümü çok az gelişmiştir. Yukarıda saydığımız mülkiyet tipleri göstermektedir ki, üretici faaliyetlerin şekli, toplumsal ve siyasal ilişkilerin niteliğini belirlemektedir (Marx ve Engels, 1992, ss.36-41).

Marx ve Engels'in maddi yaşama yaptığı bu vurgu, ardından bilinçle ilgili şu düşüncelerini geliştirmelerine neden olmuştur. "Fikirlerin, anlayışların ve bilincin üretimi, her şeyden önce doğrudan doğruya insanların maddi faaliyetine ve karşılıklı maddi ilişkilerine (Verkehr), gerçek yaşamın diline bağlıdır". Ve tüm bu düşüncelerinin sonucunda, o ünlü fikirlerine ulaşırlar: "Yaşamı belirleyen bilinç değil, tersine, bilinci belirleyen yaşamdır" (Marx ve Engels, 1992, ss.41-43).

Bu görüşten hareketle, maddi yaşam içerisinde meydana gelen değişiklikler, toplumsal yaşamı ve toplumsal ilişkileri etkilediği gibi, o toplumun düşünce yapısını da etkilemektedir. Marx ve Engels'e göre bu durum apaçık bir gerçekliktir. Bu bakımdan, "her çağın egemen düşünceleri, her zaman o çağın egemen sınıfının düşünceleri olmuştur" (Marx ve Engels, 2015, s.73). Marx ve Engels, "Alman İdeolojisin"de konuyla ilgili şu tanıdık sözlerini dile getirirler:

> *Egemen sınıfın düşünceleri, bütün çağlarda, egemen düşüncelerdir, başka bir deyişle, toplumun egemen maddi gücü olan sınıf, aynı zamanda egemen zihinsel güçtür. Maddi üretim araçlarını elinde bulunduran sınıf, aynı zamanda, zihinsel üretim araçlarını da emrinde bulundurur, bunlar o kadar birbirinin içine girmiş durumdadırlar ki, kendilerine zihinsel üretim araçları verilmeyenlerin düşünceleri de aynı zamanda bu egemen sınıfa bağımlıdır.*

Aynı zamanda egemen sınıf, kendi hakimiyetini kurabilmek adına sahip olduğu çıkarları, tüm herkesin çıkarı, "genel çıkar", evrensel ilke gibi göstermektedir. Söz gelimi aristokrasinin yaşandığı zamanlarda onur, bağlılık, namus; burjuvazinin hâkim olduğu vakitlerde eşitlik, özgürlük vb. kavramlar önemliymiş gibi gösterilir. Oysa bu düşünceler

dönemin hâkim sınıfının düşünceleridir, onun kendi çıkarını evrensel göstermesi, bu yanılgıyı yaratır (Marx ve Engels, 1992, ss.55 ve 70-72).

Sancar'a göre de Marx ve Engels'in ideoloji düşüncesindeki egemen sınıf kavramını, egemen sınıfın çıkarları ve yeniden üretim yoluyla bu çıkarları yeniden elde etme girişimiyle birlikte düşünmek gerekir. Bu bakımdan ideoloji, bu noktadan itibaren kişilerin kendi görüşleri olarak görülemez. İdeolojiyi oluşturan, maddi hayatın karşıtlıklarının yarattığı toplumsal bilinçtir (Sancar, 2014, ss.15-17).

Marx ve Engels bu durumu, "tarihin bütün çatışmalarının kökeni üretici güçler ile karşılıklı ilişki tarzı arasındaki çelişkilerdir" şeklinde ifade etmektedir. Bu güçler arasındaki çelişkiler, "çeşitli sınıfların çarpışmaları, bilinç çelişkileri, ideolojik savaşım" gibi çeşitli görünümler alarak tarih sahnesinde karşımıza çıkmıştır. Rekabetin arttığı büyük sanayi ortamında da bireylerin var oluş koşulları, özel mülkiyet ve emek üzerinden belirlenmektedir (Marx ve Engels, 1992, ss.89 ve 101-102).

Bu bağlamda, Marx ve Engels *Komünist Manifesto*'da burjuvazinin saygın meslekleri alaşağı ettiğini; avukatı, din adamını, bilim insanını, doktoru içinde bulunulan sistemin "ücretli emekçisi"ne dönüştürdüğünü söylemektedir. Onlara göre burjuvazi, duygusal ilişkilerin hâkim olduğu aile ortamını dahi, "basit para ilişkisine" tabi kılmıştır. Bu atmosferde, "elle tutulur ne varsa uçup gider, kutsal olan her şey ayaklar altına alınır ve sonunda insanoğlu aklını başına toplayıp yaşamının gerçek koşulları ve kendi türüyle olan ilişkileriyle yüz yüze gelmek zorunda kalır." Bu durum burjuvazinin hâkimiyet ilişkisiyle işlediğini; köyü kente, Doğu'yu Batı'ya, barbarı uygara bağımlı hale getirdiğini göstermektedir (Marx ve Engels, 2015, ss.52-55).

> *Eğer her ideolojide insanlar ve onların ilişkileri bize camera obscura'da imişçesine başaşağı görünüyorsa, bu olay da, tıpkı nesnelerin, gözün ağtabakası üzerindeki tersliğinin onun doğrudan fiziksel yaşam sürecinden ileri gelmesi gibi, onların tarihsel yaşam süreçlerinden ileri gelir. (Marx ve Engels'den aktaran Sancar, 2014, s.13)*

Marx'ın ideolojiyi açıklamak adına kullandığı bir diğer kavram olan "yanlış bilinç", genellikle yukarıda aktarılan, ünlü camera obscura benzetmesi ile tanımlanmaktadır. Söz konusu bu tanımlama ideolojiyi, tersine dönmüş maddi gerçeklik olarak göstermektedir.

Bu durumun ifade etmek istediği ideolojinin salt bir yansıma olmayıp, maddi süreçlerin yanlış bilgisi olduğudur. Bu tanımlama tartışmalara yol açmıştır, kimi düşünürler Marx'ın "yanlış bilinç" ifadesini kullanmadığını dahi ileri sürmüşlerdir. Marx'ın düşüncesinin ilerleyen aşamalarına baktığımızda "gerçekliğin yansıması olarak ideoloji" kavramından bahsettiğini görmekteyiz. Bu bakımdan ideoloji, gerçekliğin bilinç düzeyinde bir görünümüdür, bir yanılsama değildir. İdeolojik olanın maddi koşullar aracılığıyla oluşması fikri göstermektedir ki "gerçeklik" ve "ideolojik" olan farklı düzeylerde incelenmelidir (Sancar, 2014, ss.13-15).

Marx'ın düşüncesinin ilerleyen aşamalarında, siyasal çözümleme noktalarında, ideolojiyi praksis kavramıyla birlikte ele aldığını da görmekteyiz. Praksis (toplumsal pratik), insanların yaşamlarını devam ettirebilmek adına gerçekleştirdiği emeğin ve yaratımın ürünüdür. Toplumsal yaşam içerisinde maddi araçlar ve toplumsal ilişkiler, insanların bilinçli eylemleriyle, praksis yoluyla üretilir. Gerçekleşen bu emek süreci, değişmez ve sabit değildir, sürekli tekrarlanır. Prasksis kavramından hareketle ideoloji, maddi gerçekliğin bir yansıması ya da yanılsama değil, bu gerçekliğin kendi çarpıklığının, bilinçte oluşturduğu yanılsama, tersine çevrilmesidir. Kişiler yaşamları içerisinde karşılaştıkları çelişkilerle baş edebilmek için, bilinç seviyesinde tutarlı açıklamalar getirmeye çalışırlar. Diyebiliriz ki bu durum, nesnel dünyanın tersine dönmüş halinin, bilinçte oluşturduğu zorunlu bir karşılıktır. Başka bir ifadeyle söyleyecek olursak, Marx ve Engels'e göre toplumsal pratik, insanın eylemlerinin ürünü şeklinde karşımıza çıkar. Maddi gerçekliğe dönüştüğü noktada, bilincinde çarpıklık yaratmaya başlar. Bu bakımdan gerçekliği yaratan, kişinin kendi toplumsal pratiğidir ve bu gerçeklik insanın kendi edimleriyle üretilir ve dönüştürülür. Bundan dolayı insan ürettiği üretimin bilgisine de sahiptir. Bilinç de bu toplumsal pratiğin üretimi ve dönüşümü yoluyla oluşur. Bu noktada bilinci yanılsamalı hale getiren şey, toplumsal pratiğin kendisinin tersine dönmesidir. Bilinçte yaratılan çarpıklığın, tersine dönmenin nedeni de bu durumdur. Peki nasıl gerçekleşmiştir bu durum? Toplumsal iş bölümünün ortaya çıkmasıyla birlikte, yabancılaşma yaşanmaya başlamıştır. Kendi ürettikleriyle geçimini sağlayan insan, zamanla artı ürün elde etmeye ve kapitalist sermaye tarafından el konulan bu artı ürünler yoluyla işçi haline gelmeye başlar. Ürettiği ürünle arasındaki ilişki bozulan insan, onun oluşum süreçlerinden de koparılır. Yabancılaşma da tam bu noktada yaşanır. Kendi

ürettiği ürünle ilişki içinde özgür olan insan, kendisine hükmedilen bir sömürü ilişkisinin içerisinde bulur kendini. İnsanın bilincindeki yanılsama da bu yolla oluşur (Sancar, 2014, ss.19-20 ve 22).

Marx, *Kapital'*in birinci cildinde ele aldığı "meta fetişizmi" kavramı ile de ideolojiye dair açıklamalarını genişletir. Marx'a göre meta fetişizmi; "insanların gözünde fantastik bir biçime, şeyler arasındaki bir ilişki biçimine bürünen, insanlar arasındaki belirli bir toplumsal ilişkidir" (Marx'dan aktaran Zizek, 2011, s.39). Söz konusu bu ilişki, insanın kendi elleriyle ürettiği ürüne yabancılaşması sürecini içerir. Ürettiği ürünün kontrolünü kaybeden insan, varoluş biçimini bu ürünlerin belirlemesine izin verir. Toplumsal yaşam içerisindeki insan ilişkileri, meta fetişizminin etkisiyle "şeyler arası gizemli ilişkiler" şeklini alır. Bu sayede toplumun aslında var olan işleyiş yapısı gizlenmiş olur. Bunun yanında söz konusu meta mantığı toplumu parçalara ayırır, artık toplumu bir bütün olarak görmek imkansızlaşır. Ve dolayısıyla insanlar tarafından yaratılan toplum algısı ortadan kalkar. Toplumun işleyişinde insan etkin değilmiş gibi görülür ve bu yüzden insanın bu düzeni değiştirmesi de olanaklı görülmez (Eagleton, 2015a, ss.120-121).

Özetle Marx için ideoloji, toplumsal düşüncelerin hepsi değildir. Ona göre ideolojik olan, toplumun maddi öğelerini ve toplumsal ilişkilerin içerisindeki çelişkileri görmeyi engelleyen özelliklere sahip olan düşüncelerdir. Larrain, bu niteliklere sahip ideoloji tanımına eleştirel ya da negatif ideoloji demektedir (Larrain'den aktaran Sancar, 2014, s.23). Daha sonraları Habermas ve Eleştirel Okul da bu tanımlamadan hareketle ideolojiyi, hâkim sınıfın çıkarlarına uygun olarak hareket eden ve bu maddi çıkarların yeniden üretimini sağlayan düşünceler olarak ifade edeceklerdir (Sancar, 2014, s.23).

2.1.3.2. Gramsci ve Hegemonya Kavramı

Gramsci'nin ideoloji konusundaki kuramsal katkısı, zora dayanan iktidar mekanizmaları düşüncesinin yerine, zor olanı gereksiz kılan iktidar biçimlerini göstermesidir. İdeoloji aracılığıyla mümkün olan bu iktidarı hegemonya kavramıyla açıklamaktadır. Hegemonya çözümlemesi, iktidarın dışarıdan gelen, zora dayanan

biçimlerinin yerine, ideoloji aracılığıyla oluşan ve zihinlerde gerçekleşen, onaya dayalı biçimleri ifade eder (Sancar, 2014, s.31).

Gramsci'nin hegemonya kavramı, ideolojiden daha geniş bir terim olarak karşımıza çıkar. Zorla dayatılan ideoloji kavramının aksine hegemonya, rıza yoluyla oluşturulur. Hegemonyanın en basit tanımı şu şekilde yapılabilir; egemen güçler yönettikleri insanları hakimiyetleri altına almak için onların rızasını almaya çalışırlar, bu rıza alma biçimleri hegemonyadır. Gramsci hegemonya terimini kimi zaman baskı kimi zamansa rıza anlamını içerecek şekilde kullanmıştır. Görüldüğü üzere hegemonya kavramı, ideolojiyi de kapsamaktadır fakat ona indirgenemez (Eagleton, 2015a, s.154).

Gramsci'nin alana kazandırdığı bu yeni kavram sayesinde ideolojiyi bir mücadele olarak düşünmek mümkün olmuştur. Belirtildiği gibi hegemonya, rızanın sürekli bir biçimde yeniden kazanılmasını içerir. Peki nedir rıza? Rıza, azınlığın çoğunluğuna karşı olan tahakkümüne, çoğunluğu ikincil plana atan sisteme rıza göstermektir. Gramsci rızaya karşılık, "direnç" ve "istikrarsızlık" öğelerini ortaya atmaktadır. Marx ve Althusser'den farklı olarak betimlediği bu iki kavramla Gramsci, sistemi şu şekilde açıklamaktadır. Hegemonya, hâkim ideolojinin tasarladığı toplum düzenini devam ettirebilmesi için güçlü bir şekilde işlemek zorundadır. İkincil konumda kalan toplumsal sınıfların çıkarları başat sınıf çıkarlarıyla sürekli çelişir, bu çelişki bir direnç sağlar. Bu nedenle hâkim ideoloji sürekli olarak bu dirençle baş etmek zorunda kalır. Direnç zamanla kırılabilir fakat yok olmaz, bu yüzden hegemonyanın rıza ile kazanılması süreci istikrarsız bir süreçtir. Bu durumun kalıcı olmadığını bilmek, rızayı sürekli olarak yeniden kazanmanın gerekliliğini gözler önüne serer. Bu nokta da "ortak duyu" kavramı karşımıza çıkar. Hegemonyanın temel stratejilerinden biri olan "ortak duyu", egemen sınıfın düşüncelerinin inşasını içerir. Bu değerler "ortak duyu" olarak görülürse, ideolojik süreç sorunsuz işler ve egemen sınıfın hedefleri gerçekleşir. Örneğin suçlu olmanın nedeni günah işleyen bireydir görüşü ortak duyuysa eğer suçluluk, adaletsiz bir toplumun ürünü olarak görülmez. Bu durum da göstermektedir ki, alt sınıflar toplumun adaletini sorgulamaz ve burjuva ideolojisi hegemonya aracılığıyla işler (Fiske, 2014, ss.302-303).

Gramsci, aynı zamanda hegemonya ve egemenlik kavramları arasında bir ilişki kurar. Kurduğu ilk ilişkide, devletin işleyişini egemenlik, hegemonyanın işleyişini ise

sivil toplum temsil eder. Mesele parlamenter demokrasiye geldiğinde, hegemonya artık sadece sivil topluma ait değildir. Devlet yasama, yürütme ve yargı organlarıyla oluşturduğu onaya dayanan iktidar yoluyla "politik hegemonya" alanı yaratır. Bu nedenle "politik hegemonya" ile "sivil hegemonya" ayrılır. Buradan hareketle devlet, baskı ve tahakküm ile hegemonya oluştururken; sivil toplum, kültürel olarak, gönüllü şekilde hegemonya oluşturur (Sancar, 2014, ss.41-42). Aslında Gramsci hegemonya kavramını daha çok "sivil toplum" ile özdeşleştirir. Gramsci için sivil toplum, kimi tutarsızlıkları olsa da devlet ve ekonomi arasındaki tüm ilişkisel kurumları işaret eder (Eagleton, 2015a, s.156). İdeolojinin işlediği bu alan, sanatsal, edebi, felsefi, kültürel pratiklerin alanıdır. Hegemonya, ideolojik mücadele alanı olan söz konusu bu pratiklerde oluşur. Gramsci ideolojinin yalnızca üstyapı içerisinde işlediği görüşüne katılmaz. Üretim süreçlerinin işleyişinde de etkili olan ideoloji, altyapı ve üstyapı içerisindeki uyumu sağlayan öğelerden biridir. Bu bakımdan hegemonya kavramı sayesinde, egemen ideolojinin oluşumunu, iktidar alanının sivil toplum içerisinde gerçekleştiğini fark edebiliriz. İktidara hâkim olan sınıfın, hâkim olma pratiği olarak hegemonya kavramı ilk kez Gramsci tarafından oluşturulmuştur (Sancar, 2014, ss.32-33). Larrain, Gramsci için "toplumsal sınıfların dünya görüşü" olarak ideoloji tanımını, nötr ya da pozitif ideoloji olarak tanımlamaktadır (Larrain'den aktaran Sancar, 2014, s.34).

Gramsci, yapı ile üstyapı arasındaki ilişkileri anlayabilmek için, söz konusu dönemin tarihsel koşullarını, güç ilişkilerini de bilmek gerektiğini söyler. Öncelikle "yapı", doğaüstü bir şekilde ifade edilemez. Son derece gerçekçi şekilde düşünülmesi gerekir, öyle ki doğa bilimlerinin yöntemleriyle incelenebilir olmalıdır. Bunun yanında toplumsal üretim ilişkileri de karmaşık ve uyumsuz üstyapılar meydana getirir. Gramsci'ye göre, "tarihsel blok", yapılar ve bu üstyapıların birliğinden oluşur. Ancak totaliter ideolojiler bu çelişkili, uyumsuz yapıyı yaratır ve bu sayede de dönüşüm yaratan bir praksisin koşulları oluşur. Başka bir deyişle Gramsci, Lenin'in praksis anlayışından hareketle, hegemonik araçların, "yeni bir ideolojik alan" yarattığı takdirde değişime neden olabileceğini ileri sürer. Bu değişim bilinç ve bilgi alanlarında bir yenilik şeklindedir. Bu bakımdan bilgiyle ilişkili olarak felsefi bir olgudur. Gramsci, Croce'nin bu durumu şu şekilde ifade ettiğini belirtir; kişi getirdiği yeni dünya anlayışı ile ilgili bir ahlak anlayışı oluşturabildiğinde, beraberinde kavramsallığı da getirerek nihayete erdirir.

Aynı zamanda praksis felsefesine göre, kişiler kendi toplumsal konumlarının farkına ideolojiler aracılığıyla varırlar. Bu bakımdan praksis felsefesi bir üstyapı da oluşturur. Tüm bunların yanında Gramsci'ye göre etik-politik tarih, sivil toplum ve devlet arasındaki hegemonik etkinlikler, politik liderlik ve rıza'nın rastlantısal bir unsurudur. Praksis felsefesi, söz konusu bu etik-politik tarihi kapı dışarı etmez (Gramsci, 2018, s.233-235, 239 ve 244).

Siyasal ideolojiler Gramsci'ye göre pratiktirler, "siyasal önderliğin enstrümanlardır". Yönetilenler siyasal ideolojileri birer illüzyon olarak görmeye meyilli olsalar da yönetenler için bu ideolojiler isteyerek kullanılan gerekli illüzyonlardır. Praksis felsefesine göre de siyasal ideolojiler keyfi değildirler. Yönetilenlerin yönetenlere karşı düşünsel bağımsızlığını kazanmak için, hegemonyayı yıkmak ve yenisini yaratmak için son derece gereklidirler (Gramsci, 2018, s. 238). Görüldüğü gibi Gramsci, ideoloji kavramını politik mücadele alanı içerisinde de kullanmaktadır. Bu noktadaki kullanım, "karşı-hegemonya" kavramını da düşünmeyi mümkün kılmaktadır. Bunun nedeni, egemen konumdaki gücün bütün ideolojik öğeleri kendinde toplamasının güç olduğudur. Bahsettiğimiz güçlük dolayısıyla karşı-hegemonya her zaman mümkün olabilecektir. Hâkim olan sınıfın ihmal edebileceği kültürel alanlar içerisinde karşı hegemonya yaratılabilmesi olasıdır (Eagleton'dan aktaran Sancar, 2014, ss.43-44).

Gramsci, ideolojiyi, maddi pratikler içerisindeki "kolektif öznelerin (sınıfların)" konumlarını belirlemek adına oluşturdukları bilinç şeklinde de ifade etmektedir. Söz konusu bu maddi pratiklerle olan bağ dolayısıyla ideolojiyi, "organik ideolojiler ve keyfi (arbitrary) ideolojiler" şeklinde ayırır. Organik ideolojiler, toplumsal olanın devamını sağlama, bütünlüğü oluşturma konusunda zorunluluk olarak görülmektedir. Keyfi ideolojiler ise, kişisel varsayımları içerir. Gramsci organik ideolojiler konusunun üzerinde durmaktadır. Onların kuruluşu ve işleyişi, toplumsal bütünleşmeyi olanaklı kılmaktadır. Aynı zamanda kapitalist bir toplumda hâkim olan sınıfın egemenliğini sağlayan unsurları oluşturan da organik ideolojilerin bu işleyişidir (Sancar, 2014, s.36).

Gramsci'nin ideoloji kavramı, indirgemeciliğin ve yapısalcılığın açmazlarından kendisini kurtarabilmiştir. Tarihselci yorumları, dinamik bir yapıya sahip çözümlemeleri sayesinde, kendisinden sonraki zamanlara ışık tutabilecek güçte bir kuramsal etki

bırakabilmiştir. Genel, bütüncül ideolojik çözümlemelerden, öznelerin oluştuğu, tekil ideolojik yapılara doğru kayma bu sayede gerçekleşebilmiştir. Bu noktadan itibaren günümüze gelindiğinde, ideoloji konusu ele aldığında özne ve oluşumu incelenmeden yola çıkılmamaktadır. Fakat Gramsci'nin kuramı birçok soruyu da açık bırakmaktadır. Herhangi bir özne kuramı geliştirilmez, ideolojik öznelerin konumuna açıklık da getirilmez. Bunun yanında pozitivist olmayan bir bakışla, tarihselci yöntemi mümkün kılmıştır (Sancar, 2014, ss.45-46)

Özetle, Gramsci'nin ortaya attığı ideoloji anlayışı, "düşünce sistemleri" şeklindeki ideoloji anlayışından uzaklaşarak, "toplumsal pratik olarak ideoloji" anlayışına doğru bir geçiş yapmamızı sağlar. Bu anlayışıyla birlikte ideoloji, dinamik bir hal alır. Toplumsal hayatın ifade edilmemiş noktalarına doğru bakışımızı yönelten Gramsci, sürekli yeniden üretilmesi, değişikliğe uğratılması gereken bir alanla karşı karşıya olduğumuzu bizlere gösterir. Dinamik ve pratik olan bu alan aynı zamanda ilişkiseldir. Kısaca hegemonya, egemen güçlerin yönetilenlerin rızasını almak adına uyguladıkları "pratik stratejiler alanı"dır (Eagleton, 2015a, ss.157-158).

2.1.3.3. Althusser ve Devletin İdeolojik Aygıtları

Saussure ve Freud'dan etkilenen Althusser, ikinci kuşak Marksistlerdendir. Marksist kuramın ekonomi ağırlıklı kısımlarını açıklamak için bu iki düşünürün kuramlarından esinlenerek yapı ve bilinçdışı kavramlarını kullanmıştır. Marx için ideoloji, yönetici sınıfların düşüncelerinin toplumsal, doğal görünmesini sağlayacak bir araçtı. Bu bakımdan bütün bilgiler sınıf temelliydi, bu demektir ki alt sınıflar kendilerine ait olmayan düşünce sistemleriyle kendilerini ve çevrelerini anlamaya yönlendirilmekteydiler. Marx, burjuva ideolojisinin, alt sınıfları yani proletaryayı yanlış bilinç halinde tuttuğunu düşünmekteydi. Althusser gibi düşünürler Marx'ın ideoloji kuramını daha da gelişkinleştirdiler. Althusser için ideoloji, Marx'taki gibi bir neden etki ilişkisi, bir grubun diğerine kabul ettirdiği düşünceler sistemi değildi; tüm sınıfların içinde bulunduğu, yayılmış bir pratikler sistemiydi. Bu durum hâkim sınıfların çıkarlarına hizmet etmediği anlamına gelmemekte, tam tersine daha çok hizmeti mümkün kılmaktadır. Söz konusu bu ideoloji tanımı, Marx'taki gibi "dışarıdan" değil, "içeriden" işlemektedir. Bu bakımdan tüm yaşam biçimlerini sarsmaktadır. Örneğin kadınların

yüksek topuklu ayakkabılar giymesi, onlara zorla kabul ettirilmemiştir. Kadınlar istekle bu ayakkabılara yönlenirler ve bu yolla ataerkil pratiklere katılmış olurlar. Rahatsız edici, hareketi kısıtlayıcı bu ayakkabılar, kadınları daha cazibeli göstermektedir. Erkek bakışının nesnesi haline gelen kadınlar, erkek egemen dünyanın erilliği güç, dişilliği zayıflıkla özdeşleştiren düşünce sistemini bu yolla yeniden üretmiş olurlar. Althusser için ideolojinin en görünmez ve en yaygın pratiği de "çağırma (seslenme)" pratiğidir. Her iletişimin eyleminin seslenmeyi, çağırmayı içermesi dolayısıyla bu pratik, iletişim açısından da kritik bir noktada durmaktadır. Althusser'in bir pratik olarak gördüğü ideoloji, Marx'ın yanlış bilinç olarak gördüğü ideoloji anlayışını ileri bir boyuta taşımıştır. Fakat bu aşamada da azınlığın çoğunluğa karşı olan iktidarı, baskıcı olmayan araçlarla devam etmektedir (Fiske, 2014, ss.297-302).

Althussser de Gramsci gibi iktidar ve ideoloji konusuyla ilgilenmiş, egemen ideolojileri incelemiş, zora dayanmayan yönetim anlayışlarını gözler önüne sermeye çalışmıştır. Althusser toplumsal bütünlüğü sağlamak adına, yeniden üretimin gerçekleştiğini ve bunu ideolojinin sağladığını belirtmektedir. İktisadi ve politik iktidarlar, söz konusu bu yeniden üretimi gerçekleştirmek için ideolojik ikna yolunu kullanırlar. Bunun yanında politik, ekonomik ve ideolojik yapılar kendi içlerinde özerk bir yapıya sahiptirler, karşılıklı etkileşim içindedirler fakat birbirlerine indirgenemezler. Kapitalist sistem içerisinde, yeniden üretimin sağlanabilmesi, ekonomik süreçlerin sorunsuz işlemesi için politik ve ideolojik süreçlerden destek alması gerekir. Althusser'e göre bu durumun çözümü "ideolojik aygıtların" içinde, mikro örgütlenmeler yoluyla gerçekleşir. Bu noktadan hareketle Althusser, "devletin baskı aygıtları" ile "devletin ideolojik aygıtları"nı birbirinden ayırır (Sancar, 2014, s.47 ve 49).

Althusser'e göre devletin ideolojik aygıtları sisteminde var olan egemen ideoloji, sınıf savaşımları sonucunda ortaya çıkmış ve onun içindeki varlığını sürdürmektedir. Bu anlamda tamamlanmış bir olgu değildir; yeniden üretim yoluyla kendisini sürekli var etmesi gerekir. Bunun yolu da içinde bulunduğu ve kendi varlığını oluşturan maddi, ideolojik ve politik koşulları yeniden üretmektir. Söz konusu bu süreklilik, sınıf savaşımlarının hiçbir zaman son bulmaması anlamına da gelmektedir. Bu nedenle egemen ideoloji, sürekli bir biçimde var olan ideolojinin biçimleri ile unsurlarını

bütünleştirmeye çalışır. Devletin İdeolojik Aygıtları (DİA) bu noktada etkin bir şekilde kullanılır. Sınıf mücadelelerinin verildiği bu alanda DİA hem mücadelenin konusunu oluşturur hem de mücadelenin verildiği yeri yaratır. Burada DİA'nın temel işlevi, egemen ideolojiyi aşılamaktır. Mücadelenin var olduğu bu alan, direniş olasılığını da mümkün kılmaktadır (Althusser, 2014, ss.12-14).

Althusser'e göre devletin ideolojik aygıtlarından biri olan (*baskıcı) devlet aygıtı*, hükümeti, devlet başkanlığını, askeri kurumları, mahkemeleri, tüm bunlara bağlı olan yapılanmaları içermektedir. Baskıcı devlet aygıtlarından biri olan *devletin siyasal aygıtı*, hükümet, devlet başkanlığı ve idari sistemlerden oluşur. Bunun yanında belli toplumsal oluşumların kendilerine ait "siyasal sistemleri" veya "anayasaları"nı içeren *devletin siyasal ideolojik aygıtı* da bulunur. Örneğin, kapitalist ülkelerin "temsili parlamenter sistemi" seçmeleri gibi. Althusser'e göre, unutulmaması gereken hassas bir nokta vardır: "*devletin siyasal aygıtını* (yani, devlet başkanı, hükümet, idare) *devletin siyasal ideolojik aygıtından* ayırmak gerekir. Bunlardan ilki (baskıcı) devlet aygıtına, ikincisi ise devletin ideolojik aygıtlarına dâhildir" (Althusser, 2014, ss.16-17).

Devlet aygıtı ve devlet iktidarını da birbirinden ayırmak gerektiğini ileri süren Marksist teoriye vurgu yapan Althusser, yaşanan siyasal olaylar neticesinde devlet iktidarının etkilendiğini fakat devlet aygıtının aynı şekilde kaldığını ifade etmektedir. Bu bakımdan Althusser'e göre, "Marksist devlet teorisinin" söz konusu konuyla ilgili görüşleri önemlidir. Bu teoriye göre, sınıf savaşımının yöneldiği alan devlet iktidarıdır. İktidara sahip olan egemen sınıflar, devlet aygıtını, sınıfsal çıkarları ekseninde kullanmaktadır. Bu bakımdan proletarya, burjuva iktidarının devlet aygıtını yıkarak yerine kendi devlet aygıtını kurmalı, sonraki aşama da ise bütün devlet aygıtlarına son vererek devlet iktidarına sahip olmalıdır. Althusser, Marksist devlet teorisinin *devlet aygıtı ve devlet iktidarı* üzerine yaptığı ayrımı bir adım ileriye götürür. Ona göre, "açıkça (baskıcı) devlet aygıtının tarafında bulunan, ancak onunla karıştırılmaması gereken bir gerçeği de göz önüne almak zorunludur. Bu gerçeğe kendi kavramının adını vereceğiz: *devletin ideolojik aygıtları*". Devletin baskıcı aygıtlarıyla karıştırılmaması gereken bu aygıtları Althusser şu şekilde ayırmaktadır. Marksist teoride hükümet, ordu, mahkemeler, polis gibi kurumları kapsayan *devlet aygıtı* şeklinde tanımlanan bu yapılara Althusser

Baskıcı Devlet Aygıtı şeklinde ifade etmektedir. Bu devlet aygıtları "şiddet" aracılığıyla işlemektedir. Fakat bu şiddet her zaman fiziksel değildir, idari baskı vb. de içerir. Devletin ideolojik aygıtları ise birbirinden farklı uzmanlaşmış kurumlardan oluşmaktadır. Althusser bu kurumları şu şekilde sınıflamaktadır:

- *Dinsel DİA (farklı Kiliselerin oluşturduğu sistem),*
- *Okul DİA'sı (farklı, gerek özel gerekse devlet okullarının oluşturduğu sistem),*
- *Aile DİA'sı*
- *Hukuk DİA,*
- *Siyasal DİA (değişik partileri de içeren sistem),*
- *Sendikal DİA,*
- *Haberleşme DİA'sı (basın, radyo-televizyon vb.),*
- *Kültürel DİA (edebiyat, güzel sanatlar, spor vb.)*

Althusser devletin ideolojik aygıtlarının devletin baskıcı aygıtlarından oldukça farklı olduğunu söylemektedir. Devletin baskı aygıtı tek parçadan oluşuyor gözükmektedir. Oysa devletin ideolojik aygıtları birden çoktur ve aralarında bir birlik yokmuşçasına bir görüntü çizerler. Aslında böyle bir birlik varsayılsa bile dolaysız bir şekilde görmek imkânsızdır. Bir diğer önemli farklılık ise, devletin baskıcı aygıtının kamu içerisinde; devletin ideolojik aygıtlarının çoğunun ise özel alanda bulunmasıdır. Şiddet temelinde işleyen devletin baskıcı aygıtları ideolojiyi ikincil olarak kullanırlar aksine devletin ideolojik aygıtları ise öncelikli olarak ideoloji aracılığıyla işlemektedir, baskıyı ikincil olarak kullanırlar. DİA'nın çeşitliliğinin sebebi önceliği ideolojiye vermiş olmasında yatar. DİA yapısı içerisindeki çelişkilere ve çeşitliliğe karşın egemen ideoloji birliğini sürdürmektedir. Özetle devlet aygıtı iki bütünü içermektedir; "bir yanda (baskıcı) Devlet Aygıtını temsil eden kurumlar bütünü, öbür yanda DİA'lar bütününü temsil eden kurumlar bütünü" (Althusser, 2014, ss.48-52 ve 55).

Devletin ideolojik aygıtları meselesinin ardından Althusser'in ideoloji olgusuna yaklaşımına daha ayrıntılı bakacak olursak; Althusser için ideolojilere ilişkin teoriler en temelde üretim ilişkilerine ve bu ilişkilerin içinde filizlendiği sınıf mücadelelerine, tüm bu toplumsal oluşumlara dayanmaktadır. Althusser, Marx'ın *Alman İdeolojisi*'nde kullandığı "ideolojilerin tarihi yoktur" ifadesini kabul eder ve yine Marx'ı takip ederek ideolojiyi tüm gerçekliği kendisinin dışında olan, "saf bir yanılsama" olarak görür. Burada kastedilmek istenen dışında olma hali, "ideolojinin tarihinin, ideolojinin dışında"

olmasıdır. Peki, bu tarih nerededir? Althusser'e göre bu tarih, "somut vb. bireylerin tarihinin, yani varolan biricik tarihin varolduğu yerdedir" (Althusser, 2014, ss.64-66).

Althusser ideolojinin; "bireylerin gerçek varoluş koşullarıyla kurdukları hayali ilişkinin bir 'temsili'" olduğunu söylemektedir. Söz konusu bu hayali temsil içerisinde gerçekliği bulmak için "yorumlama" kullanılır. Althusser'e göre, ideolojinin bu hayali aktarımını yorumlayarak "insanların gerçek varoluş koşullarını (hayali bir biçimde) ideolojide temsil ettikleri" fikrine ulaşırız. Buradan hareketle Althusser şunları söylemektedir: "'İnsanlar'ın ideolojide 'temsil ettikleri' şey, gerçek varoluş koşulları, gerçek dünyaları değil, her şeyden önce orada kendileri için temsil edilen bu varoluş koşullarıyla kurdukları *ilişkidir*. Gerçek dünyaya ilişkin her türlü ideolojik, dolayısıyla hayali temsilin merkezinde işte bu ilişki yatar." Althusser bu durumu Marksist bir dille şöyle ifade eder: "her ideolojinin, zorunlu biçimde hayali olan çarpıtılmasında temsil ettiği şey, varolan üretim ilişkileri (ve de bu ilişkilerden türeyen öteki ilişkiler) değil, her şeyden önce bireylerin üretim ilişkileri ve bunlardan türeyen ilişkilerle kurduğu (hayali) ilişkidir". Bu sözde de olduğu gibi üretime, maddi olana yaptığı vurguyla Althusser ideolojinin "bir aygıtta ve bu aygıtın pratiğinde ya da pratiklerinde" varolduğunu düşünmektedir. Bunun yanında "temsil içindeki" bireylerin yaşadığı hayali ilişkilerin de maddi bir yapıya sahip olduğunu belirtmektedir. Söz konusu bu maddi yapı dolayısıyla tek bir bireyi (özneyi) ele alarak, bu kişinin inanç ve fikirlerinin maddi olarak var olduğunu söyleyebiliriz. Bunun nedeni fikirleri ve inançları oluşturan öğelerin maddi pratikler, ritüeller ve edimlerden kaynaklanmasıdır (Althusser, 2014, ss.68-73 ve 76).

Althusser'e göre, dünyaya dair tasarımlarda "doğruluk" ya da "yanlışlık" ölçütleri geçerli olabilir, fakat ideoloji söz konusu olduğunda doğru ya da yanlış meselesi konuyla ilgisizdir. Çünkü ideoloji Althusser'e göre, temsille ilgilidir. İdeolojinin temsil ettiği şey, kişinin toplumla ilgili meselelerini "yaşama biçimi"dir. Bu bakımda ideoloji, kişileri toplumsal özneye dönüştüren, onları hâkim üretim ilişkileriyle ilişkilendiren bir yapıya sahiptir. Althusser geniş ideoloji tanımına uzak değildir, fakat görüşlerini dar anlamda ideoloji yani "egemen bir formasyon olarak ideoloji" tanımıyla sınırlar. Kısaca Althusser, rasyonalist ideoloji kuramlarına bu şekilde meydan okumaktadır. İdeoloji gerçekliğin çarpıtılmış resmi ya da yanlış önermeler bütünü değildir. İdeoloji gerçekliği, sanki

kendiliğinden öyleymiş gibi bize sunar. İdeoloji, tüm duyguları söylem içerisinde kodlar. Diyebiliriz ki Althusser, ideoloji kuramlarına köklü bir değişiklik getirmiştir; "bilişsel" yaklaşımlar yerini "duygulanımsal" yaklaşımlara bırakmıştır. Tabi bu durum bilişseli tamamen reddetmek anlamına da gelmemektedir. İdeoloji, bu yaklaşımla özne merkezli bir yapıya bürünür ama bu özne, kişiye özel haller meselesine de indirgenmez. Daha çok "herkesin bildiği bir şey" şeklinde, bizi oluşturan, kimliğimizi yaratan temel öğeleri açıklamaktadır (Eagleton, 2015a, ss.39-41).

> *... ideoloji insan ile onun dünyası arasındaki yaşanan ilişki sorunudur. Bu ilişki sadece bilinç olarak görülse bile bilinçdışıdır,... ideoloji sayesinde insanlar kendileri ile kendi varoluş koşulları arasındaki ilişkiyi değil, fakat bu ilişkiyi yaşama tarzını açıklarlar; bu, hem gerçek ilişkileri hem de tahayyüli, yaşanan ilişkileri öngerektirir. İdeoloji böylece insanla onun 'dünya'sı arasındaki ilişkinin açıklanmasıdır, yani onlarla, onların gerçek varoluş koşulları arasındaki gerçek ve tahayyüli ilişkinin birliği (üst-belirlenmesi)dir (Althusser'den aktaran Sancar, 2014, ss.54-55).*

Althusser'in bu tanımlamasından hareketle diyebiliriz ki, ideoloji toplumsal yaşamın kaçınılmaz, organik bir parçasıdır. İdeoloji sürekli bir akış halindedir, çünkü insanın gerçek ilişkileri ve varoluşları arasındaki ilişkidir. İdeoloji bir yansıma değildir, öznenin bu ilişkiyi tahayyül şeklidir. Gerçek ile hayal olanın karmaşık ilişkisi mitler, kavramlar, imgeler, tasarımlar yoluyla öznenin onu kurması anlamına da gelmektedir. Tüm bu tanımlamalar Althusser'in ideolojiyi, öznelliğin alanı içerisinde gerçekleşen bir süreç olarak gördüğünü göstermektedir. Bu nokta, söylem incelemelerinin, siyasal alan içerisinde gelişebilmesine de olanak sağlamaktadır (Sancar, 2014, ss.55-56).

Tüm bu ifadeler ışığında öne çıkan bir terimle karşı karşıyayız: "özne". Kendi eylemlerini kendisi seçtiğine inanan özne, maddi eylemleriyle birlikte, ideolojinin içinde bulunduğu maddi pratikleri ve ritüelleri meydana getirir. Bu düşünceler temelinde Althusser iki önemli tez ortaya atar: İlki, "her pratik, ancak bir ideoloji yoluyla ve bir ideolojinin altında varolabilir"; ikincisi ise, "her ideoloji, ancak bir özne yoluyla ve özneler için varolabilir." Bu iki tez bizi merkezi bir düşünceye götürür; "ideoloji bireyleri özne olarak çağırır". Bu demektir ki özneler, ideolojileri var eden öğelerdir; başka bir deyişle ideolojiler, öznelerin içinde yaşarlar. Öznenin yaşayışı ve işleyişi, ideolojinin yaşamasına ve kendisini sürdürmesine olanak verir. Somut bir özne kurma amacındaki

her bir ideoloji için özne, "ideolojinin kurucusudur". İdeoloji karşısında bireylerin özne olarak var oluşları, merkezi ve tek bir başka Özne'nin varlığını hesaba katar. Örneğin dinsel ideoloji için, her bir birey Onun adına özne olarak çağrılır (Althusser, 2014, ss.77-78 ve 86).

Başka bir ifadeyle, ideolojinin oluşumunu, ideolojik aygıtlar içerisindeki "maddi pratikler" bağlamında açıklayan Althusser için ideoloji, özneleri "çağırma/adlandırma" yoluyla oluşturur. Özneler maddi pratikler gerçekleştirerek, onlara koyulan Türk, öğrenci, Müslüman, kadın, erkek gibi adlandırmaları fark etmeye başlarlar. Öznelerin sahip oldukları düşünceler de ideolojik aygıtların tanımlandığı ritüeller tarafından düzenlenen maddi eylemler içindeki, kendi eylemleriyle oluşur. Başka bir deyişle ideoloji özneleri oluşturduğu gibi, özne tarafından da oluşturulur. Maddi pratikler tarafından gerçekleşen bu oluşumlar, aynı zamanda ideolojinin nesnel ve objektif bir şekilde oluştuğunu göstermektedir. Aynı zamanda yeniden üretim de bu yolla gerçekleşir. Sancar'a göre, yapısalcı-işlevselci bir kuram olması nedeniyle Althusser'in ideoloji kuramı durağan, oldukça genel ve indirgemeci olarak görülmektedir. Buna rağmen, öznelerin ritüeller içerisinde çağırılması/adlandırılması yaklaşımı ile kendisinden sonra gelecek olan özne kuramları ve söylem çalışmalarına zemin hazırlamıştır. Althusser'in sorularının niteliği sonraki çalışmacıları da etkilemiştir (Sancar, 2014, ss.52-53 ve 58).

Althusser' göre, ideolojinin bir diğer özelliği de zaman ve mekân dışılığıdır. Bir ideolojik yapı hiçbir zaman ideolojik olduğunu vurgulamaz. Bir şeyin ideolojik olduğunu söylemek için bilimsel bilgi alanında olmamız gerekir; bu da ideolojinin dışında olmakla mümkün olur. Fakat ideolojinin dışı da yoktur; başka bir açıdan da bilimsel bir gerçeklik alanında bakıldığında "ideoloji *dışarıdan* başka bir şey değildir". Althusser'in burada kastettiği zamansızlık, aşkınlık anlamına gelmemektedir; o, tarihin her döneminde değişmeden mevcut olandır. Althusser, Freud'un bilinçdışı tanımındaki sözünü buraya uygulamanın mümkün olduğunu belirtir; ideoloji de tıpkı bilinçdışı gibi "öncesiz sonrasızdır" (Althusser, 2014, ss.82-83 ve 104).

Özetle, Marx, Gramsi ve Althusser, bu üç düşünür için ideoloji kavramı temel farklılıklar göstermektedir. Marx için, yanlış bilinç olarak ideoloji anlayışı, ekonomik temelle bağlantılı olarak, işçi sınıfı için toplumsal düzeni kaçınılmaz olarak değiştirmek

anlamına gelmektedir. Althusser'in bir pratik olarak ideoloji anlayışı ise, tarihsel ve toplumsal anlamda sınır tanımayan, her tarafa yayılan bir yapıdadır. Bu nedenle de ideolojiden kaçmak mümkün değildir ve toplumsal değişim olanaksızdır. Gramsci ise, hegemonya yaklaşımıyla, direnç ve mücadeleyi daha çok vurgular. Toplumsal deneyim alanları içerisindeki çelişkilere daha fazla odaklanan Gramsci için, ideolojinin rıza gücü Althusser'ın yaklaşımındaki gibi güçlüdür fakat asla yok olmayacak direncin varlığı onun kuramını farklı bir yere koyar. Bu bakımdan Gramsci için toplumsal değişim olasıdır (Fiske, 2014, ss.304-305).

2.2. SÖYLEM VE SÖYLEMİN İNŞASI

Buraya kadar geldiğimiz noktada ideolojinin iki temel çözümlemesiyle karşılaştık. İlki ideolojiyi, maddi toplumsal pratikler içerisinde arayan, makro tarihsel çözümlemelerdi. Bu çözümlemelerde zaman dikey bir şekilde akmaktadır. İkinci olarak ise ideoloji, özne temelinde, olumsallıklar alanında çözümlenmeye çalışılmıştı. Bu yaklaşımlar, gündelik yaşam pratiklerine odaklanıp, mikro ve somut öznelliklere oluşum süreçleri içerisinde bakmaktadır. Sancar'a göre, iki bakış açısı "zorunluluk ve olumsallık" ekseninde farklı iki yaklaşım sunsalar dahi, meseleye a priori bir zıtlık şeklinde bakmak yerine yeniden düşünmek gerekir (Sancar, 2014, ss.75-76).

Bir önceki bölümde ideolojinin, toplumsal öznelerin bilincine yansıtma yoluyla ulaştığı düşüncesinin (ki bu genellikle yanlış bilinç şeklindedir) yerini, ideolojilerin öznelerin bilinçlerinde "temsil edildiği" düşüncesine bırakmaya başladığını da görmüştük. Bu durum, temsil eden ve temsil edilen ikiliği, toplumsal gerçeklik ve onun ifade edilişi arasında da bir ayrımı mümkün kılmıştır. Temsil etme durumunda bir çarpılma, kırılma ilişkisi söz konusudur. Gerçeklik özneye dışsal bir konumda oluşmaktadır, bu nedenle ideolojik süreçte gerçeklik öznelerin zihinlerinde değişik şekillerde temsil edilmektedir. Bu noktada, gerçek ve ideolojik bilginin tanımlanma sorunu çözümsüz kalmaktadır. Bu konuya çözüm getirmek adına dilbilim ve psikanaliz çalışmaları gerçekleştirilmiştir (Sancar, 2014, ss.85-86). Söylemin inşası yolunda adım adım ilerleyerek, kuramsal yaklaşımlar ekseninde meseleye yakından bakmaya çalışalım.

2.2.1. Yapısalcı Kuram

Söylemin inşasının izini sürebilmek adına dilbilim çalışmalarıyla karşımıza çıkan yapısalcı teoriye bakmamız gerekmektedir. Yapısalcı yaklaşım, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında dil ve kültür alanında yapılan çalışmalarla karşımıza çıkmaktadır. Bu alanlar içerisinde yapısalcı analiz, insan ve toplum bilimlerinin hümanizm anlayışını reddedip, toplumsal olguları dilsel ve yapısal kurallar çerçevesinde analiz etme yoluna gitmiştir. Dolayısıyla da özne, dil ile bağlantıları ekseninde analiz edilmeye başlanmıştır. Öznellik de dilsel ya da toplumsal bir inşa olarak görülmüştür (Best ve Kellner, 2016, ss.40-41).

Bu alandaki dilbilim çalışmalarının temel argümanlarına göre, toplumsal bütünlüğü sağlayan öğeler dil içerisinde var olmaktadır. Bu nedenle toplumsal bireyler, "özne" olarak dil içerisinde üretilmektedirler. Bir başka ifadeyle, toplumsal, tarihsel ve bireysel olarak özne, dil yoluyla inşa edilmektedir (Coward ve Ellis'den aktaran Sancar, 2014, s.87). Bu noktadan hareketle ideoloji, dil aracılığıyla inşa edilen öznenin, toplumsal bütünlük içerisinde, kendisini temsil etmesi yoluyla işlev görmektedir. Böylece dil, gerçekliğin yalnızca bir yansıtıcısı değil, gerçekliğin kuruluşunda etkin bir pratik olarak karşımıza çıkmaktadır (Sancar, 2014, s.88).

2.2.1.1. Ferdinand de Saussure

Dilin bu güçlü etkisi dolayısıyla, dilbilim çalışmalarıyla ses getiren Saussure'e bakmak anlamlı olacaktır. Kendisi tarafından bastırılan hiçbir basılı eseri olmayan Saussure, derslerinde alınan notların, kitap girişimi için yazdığı müsveddelerin, mektupların derlemesinden oluşan *Genel Dilbilim Yazıları* adlı eseriyle birçok düşünürü etkilemiş, sonrasında gelişen göstergebilim, yapısalcılık gibi teorilere sağlam bir alt yapı sunmuştur. Saussure, dil ve göstergeyle ilgili olarak şunları söylemektedir: "Tüm gösterge sistemleri içinde 'dil' dediğimiz gösterge sistemi Zaman'ın huzuruna çıkma sınavından geçmek zorunda kalan, yalnızca karşılıklı rıza ile komşular arasında değil, buyurgan gelenek dolayısıyla baba ile oğul arasında, bu gelenekte oluşabilecek her türlü rastlantıyla (bunun dışında kalabilecek bir örnek yaşanmamış, görülmemiş ve betimlenmemiştir) tek sistemdir". Ortak rızayla oluşan gösterge sistemi olarak dil,

anlamla ilişki halindedir. Saussure'a göre gösterge, bu anlam sayesinde var olabilmektedir. Anlam da ancak göstergesi ile var olur. Bu durum göstermektedir ki, göstergeler ve anlamlar, göstergelerin farklılığı aracılığıyla var olmaktadırlar. Başka bir deyişle, tek başına gösterge hiçbir anlam ifade etmez, sadece sesçil yüzden oluşur. Göstergeyi yaratan düşünce değildir, düşünceye ilk aşamada ışık tutan göstergedir. Saussure'a göre, "düşüncenin anlatımını yöneten koşullar" bu şekilde aydınlanacaktır (Saussure, 2014, ss.50, 57-59 ve 258).

Saussure dilin, statik ve eşzamanlı bir yapıya sahip olduğunu düşünür. Bu bakımdan dilin çözümleme pratiği için temel önemde olan öğesi "gösterge (sign)"dir. Göstergeler sistemi olarak dil, göstergeler yoluyla "anlamlandırma (signification)" pratikleri yaratarak düşünceleri iletmektedir. Öyleyse "gösterge nedir?" sorusu akla gelmektedir. Saussure'a göre gösterge, "temel dilsel birim"dir. Gösterge, gösteren ve gösterilen arasındaki ilişkiyle oluşmaktadır. Söz konusu bu ilişki, belirtildiği gibi toplumsal uzlaşı aracılığıyla belirlenmektedir (Sancar, 2014, ss.89-90).

Başka bir ifadeyle, dilin merkezinde, göstergelerin nedensiz yapısı bulunduğunu ileri süren Saussure, gösteren ve gösterilen arasında bir zorunluluk ilişkisi olmadığına inanmaktadır. Dili kullanan kullanıcılar arasındaki anlaşma, uzlaşı ve kurallar, söz konusu bu ilişkiyi belirlemektedir. Saussure, göstergelerin kodlar içerisinde iki farklı şekilde oluştuğunu belirtir. İlk "göstergeler dizgesi" olarak tanımlanabilecek olan "paradigma"dır. Diğeri ise, dizimdir. Saussure dizimi, "seçilen göstergelerin birleştirildiği ileti" olarak görmektedir. Dil üzerinden örneklemek gerekirse, dil içerisindeki sözcük dağarcığı paradigma, sözcükler ile oluşturulan cümle ise dizimi meydana getirir. Saussure ve yapısalcı dilbilimcilere göre, göstergeyi anlamak için diğer göstergelerle ilişkisine "paradigmasal (seçim yapma)" ve "dizimsel (birleştirme)" olarak bakmak gerekmektedir. Göstergenin diğer göstergelerle olan ilişkisi bu bakımdan son derece önemlidir. Bu noktada Saussure'un çalışmalarında göstergebilim ifadesine kısaca değinelim. O daha çok dilbilim kuramını geliştirmek için uğraşır ve gösterge kavramını bu perspektifte kullanır. Fakat gelecekte göstergebilim adı verilebilecek olan yeni bir bilim dalı oluşturulabileceğini ifade eder. "Göstergelerin yaşamını araştıracak bir bilim

dalı" hayali, Saussure için kendisinden sonra gelenlerin gerçekleştirebileceği bir çalışma alanı olarak görülür (Fiske, 2014, ss.137-139, 144 ve 147).

2.2.1.2. Claude Levi-Strauss

Yapısalcı dilbilim çalışmaları, antropolojik çalışmalara da yeni kapılar açmıştır. Claude Lévi-Strauss bu alanda çalışmalar ortaya koyan isimlerden biri olarak karşımıza çıkar. Dil ile ideoloji arasındaki dolaylı ilişkiye vurgu yapan bu çalışmalar, gösterge sistemleri üzerinden "simgesel düzen çözümlemeleri" gerçekleştirmektedirler. Lévi-Strauss, mit ve totem kavramları üzerinden araştırmalarını sürdürmektedir. Lévi-Strauss, toplumların bilinçdışı yasalar aracılığıyla, simgesel sistemler ile kendilerini gerçekleştirdiğini varsaymaktadır. Kültürel olgular ve mitler bunların aktarılış yollarıdır. Bu noktada kültürel olgular ve mitler, simgesel sistemler olarak görülmektedir. Modern toplumlarda ideolojinin, hatta bilimin işleyişi de benzer şekilde işlemektedir. Bu nedenle her türlü insan faaliyetinin işleyişini, tıpkı dilin işleyişinde olduğu gibi, gösterge sistemlerinin anlam üretimi şeklinde görmek ve böylece çözümlemek mümkündür (Lévi-Strauss'dan aktaran Sancar, 2014, s.93). Lévi-Strauss'un bu sistemi içerisindeki özne, yapı tarafından inşa edilen, homojen, yapıdaki değişimlerin nesnesi durumunda olan bir niteliktedir. Simgeler tarafından inşa edilen özne fikri yapısalcıların en çok eleştirildiği alandır. Bunun yanında toplumsal ilişkilerin açık olmayan şekilde simgesel şekilde biçimlenmesi düşüncesi ise pozitivist anlayışlara karşı güçlü bir argüman olarak karşımıza çıkmaktadır (Sancar, 2014, s.95).

Bu düşüncelerden hareketle yapısalcılığın bir biçimi olan göstergebilim, dünyayı kendi kültürümüz içerisindeki kavramlarla ve dilbilimsel yapılarla anlayacağımızı ileri sürmektedir. Bu bakımdan yapısalcı düşünürün görevi, farklı kültürlerin içinde bulundukları hayatı anlamlandırmak için kullandıkları kavramsal yapıları açığa çıkartmaktır. Yapısalcılık evrensel bir anlamın varlığını kabul etmez, gerçekliğe nesnel bir şekilde ulaşılamaz. Dolayısıyla önemli olan "dünyanın ne *olduğunu* değil, insanların bu dünyayı nasıl anlamlandırdıkları keşfetmektir". Bu perspektifle, Lévi-Strauss "yaban" ve "bilimsel" düşünme biçimlerini ayırmaktadır. Amacı, söz konusu bu iki düşünme biçiminin farklılıklarını gözler önüne sermektir. Öncelikle "bilimsel" düşünme, doğayı kesin kategorilere ayırır, düşünce farklılıklarını inşa eder. "Yaban" düşünce ise, doğanın

tümünü anlamaya çalışır, parçalarını değil, bu özelliği sebebiyle genellemecidir. Bilimsel düşüncenin ilkel diye kategorilendirip, bilimsellik dışı olarak gördüğü deneyimleri, yaban düşünce inceleme alanı olarak görebilir. Elbette bilimsel düşünce, büyüye dayalı ilkel bilgi karşısında daha araçsal bir işlev görmektedir. Fakat ilkel olanın, dinsel deneyim bilgisi, insanların tutum ve davranışlarını daha fazla etkileyebilme gücüne sahiptir. Bu bakımdan "doğruluk" evrensel bir gerçeklik değil, içinde çıktığı kültürün bir işlevidir. Lévi-Strauss da Saussure'un dilbilim kuramından etkilenmiştir. O, Saussure'un kuramını akrabalık, yemek, giyim gibi alanlara, mitler ve masallara ve benzeri kültürel süreçlere uygulamıştır. Yapısal bir antropolog olan Lévi-Strauss, bütün kültürlerin dünyayı anlamlandırmaya çalıştıklarını ifade etmektedir. Oluşan tüm bu anlamlar farklı farklı olsa da anlamlandırma şekilleri evrenseldir. Üretme biçimlerindeki bu ortaklık onları evrensel yapmaktadır. Tıpkı Saussure'un tüm dillerin farklı olduğunu, sözcük dağarcığının, söz dizilimlerinin farklı şekillerde oluştuğunu fakat nedensiz bu ilişkide aynı dizilimsel ve paradigmasal yapıyı kullandıklarını düşünmesi gibi, Lévi-Strauss da üretme biçimlerinin evrenselliğine inanmaktadır. Lévi-Strauss dilin paradigmatik yapısının üzerinde durmaktadır, anlam yaratmak meselenin temelidir. Bu noktada, "ikili karşıtlıklar (binary opposition)" anlam yaratma yolunda en önemli aşamadır. A kategorisi varlığını B kategorisine bağlamaktadır. Bu iki kategori anlamını birbirinden alırlar. Lévi-Strauss ikili karşıtlıkların, insan beyninin yapısal bir özelliği olduğunu, bu nedenle evrensel olduğunu düşünmektedir. Bu sistem içerisinde mit de içinde yaşanılan kültürün ikili karşıtlıkları temelinde kavranan yapılarının derinleşmesi, özgül ve yerel bir şekilde değişmesi olarak görülmektedir. Lévi-Strauss tarafından bir öykü olarak görülen mitlerin en güçlü olanları, endişe giderici mitlerdir. İkili karşıtlıklar temelinde oluşan bu mitler, çözüm üretmeseler dahi, endişeyle yaşamanın yollarını sunarlar. İkili karşıtlıklarının yanında "somutlama mantığı" da son derece önemlidir. Soyut kavramlar "eğretileme" aracılığıyla somut şekilde anlamlandırılır. Söz konusu bu doğallaştırma süreci, kültürel anlamlandırmada kullanılan yaygın bir pratiktir (Fiske, 2014, ss.221-223 ve 231).

2.2.1.3. Roland Barthes ve Göstergebilim

Dil ve ideoloji konusunda düşünce geliştiren yapısalcı göstergebilime önemli katkılar sunan bir diğer isim ise Roland Barthes'dır. Barthes moda, spor, yemek gibi

gündelik ritüeller üzerinden araştırmalarını gerçekleştirmektedir. Barthes'a göre toplumsal olan her şey göstergelerden oluşmaktadır ve bu gösterge dizgelerini anladığımızda toplumsal olanı da çözümlemek mümkün olacaktır. Bu doğrultuda Barthes söylemin bildiri özelliğiyle değil, bildiriyi söyleme biçimiyle tanımlandığını belirtir (Barthes, 2018, s.201). Barthes, Saussure'un dil/söz ayrımının dışına çıkarak "söz"ün çözümlenmesine odaklanmaktadır. Ona göre, anlamı yaratan sözün incelenmesidir. Büyük boyutlu sözü, söylem olarak tanımlayan Barthes, dilin kodlu yapısı kullanabilmek ve oluşumunu analiz etmek için söylemin incelenmesi gerektiğine inanmaktadır. "Anlamlama" kavramını da yeniden tanımlayan Barthes, "gösteren ile gösterileni birleştiren ve ürünü gösterge olan edim" şeklinde bir açıklama yapmaktadır. Saussure'da dizilimsel yapısı sayesinde anlama kavuşan gösterge, Barthes da toplumsal bağlamı içerisinde anlama kavuşur. Bu demektir ki, göstergeler aracılığıyla kurulan anlam yalnızda orada olan "dilsel/göstergesel" öğelerden oluşmaz, aynı zamanda orada olmayan ama anlamı etkileyen "dilsel/göstergesel" öğelerden de oluşmaktadır (Sancar, 2014, ss.95-97).

Bu noktada bir parantez açarak hem Saussure hem de Barthes da karşımıza çıkan göstergebilimin, daha önce de değinildiği üzere, gösterge ve göstergelerin çalışma prensipleriyle ilgilendiğini söylemek gerekir. Saussure'un dilbilim alanında yaptığı çalışmalar göstergebilime yol göstermiştir. Barthes'ın edebiyat alanındaki çalışmaları, Levi Strauss'un yapısalcı yaklaşımı antropolojiye taşıması, Eco'nun mimari, kullanım şekilleri ve reklam gibi alanlarda göstergebilime başvurması alanı daha da şekillendirdi. 1950'lerden sonra medya alanının hızlı bir şekilde gelişmesiyle göstergebilim, reklam ve televizyon dizileri başta olmak üzere birçok inceleme alanı bulmuş oldu (Erkman-Akerson, 2005, ss.69-70). Kısaca göstergebilim gösterge, göstergelerin düzenlendiği sistemler ve kodlar, kodların ve göstergelerin içinde bulunduğu kültür göstergebilimin temel çalışma alanlarını oluşturmaktadır. Bu bakımdan göstergebilim temel dikkatini metine yöneltmektedir. Göstergebilimde alıcı ya da okuyucu önemli bir noktada bulunmaktadır (Fiske, 2014, s.122). Bu bağlamda Roland Barthes, bilgininin nesnelliği düşüncesi ile yazarın öznelliği arasında kopukluk olduğu yönündeki geleneksel inanca katılmamaktadır. Ona göre içinde yaşanılan çağın çelişkileriyle yaşamak gerekir. Bugün

alay konusu olan herhangi bir öğe, içinde gerçekliği de barındırabilmektedir (Barthes, 2018, s.10).

Saussure'un, dilbilim çalışmalarına baktığımızda dilsel sistemle ve söz konusu bu dilsel sistemin işaret ettiği gerçeklikle ne şekilde ilişki kurduğuyla ilgilenmediğini görürüz. Dili alımlayan okurla, okurun içinde bulunduğu sosyal ve kültürel yapıyla ilişkisinin üzerinde durmaz. Bir cümlenin farklı kişiler tarafından farklı şekilde anlaşılması meseliyle de ilgilenmez. Anlamı "yazar/okur ve metin arasında bir müzakere süreci" olarak okuyan kişi, Saussure'un ardından gelen ve onu takip eden Roland Barthes olmuştur. Barthes için anlamlandırma, iki düzeyden oluşmaktadır. İlk düzey, Saussure'un da çalışmalarında üzerinde durduğu, gösterge ve diğer göstergelerle ilişkisi üzerinedir. Gösterge, gösteren ve gösterilen arasındaki ilişkiyle incelenirken; aynı zamanda göstergenin dışsal gerçekliğe yapılan göndermeleri üzerinden de incelenmektedir. Söz konusu bu düzey için Barthes, "düzanlam" adlandırmasını kullanmaktadır. Göstergenin, aşikâr anlamı olarak da işaret edilebilecek düzanlam, ortak duyusal olanı belirtir. İkinci düzeyde ise, göstergeler üç farklı yoldan işlemektedirler Bunlar yananlam, mitler ve simgelerdir. İlk olarak yananlam, göstergenin onu kullanan kişiler ile etkileşime geçtiği, kültürel değerler ve duyguların etkisinde oluşan anlam düzeyidir. Fiske, Barthes'ın "ilk-düzey göstereni yananlamın göstergesi" olarak gördüğünü belirtmektedir. Örneğin fotoğraf makinesiyle çekilen bir fotoğrafta, düzanlam film üzerinde yeniden üretilen karedir. Film karesine nelerin alınacağı, odak, ışık seçimi, kameranın açısı vb. ise yananlamı oluşturur. Çünkü bu anlam boyutunda insani olan sürece dahil edilir. Fiske bu örneği tek bir cümleyle özetlemektedir; "düzanlam *neyin* fotoğraflandığıdır; yananlam ise *nasıl* fotoğraflandığıdır". Anlamlandırmanın ikinci düzeyinin işlediği ikinci yol olan mitler, içinde bulunulan hayatı anlamlandırmak için oluşturulan hikayelerdir. Dolayısıyla bu hikayeler birbirleriyle ilişkili olarak kurulur. İlkel mitler, yaşam-ölüm, iyi-kötü gibi kavramlara odaklanırken, çağdaş mitler erillik, dişillik, aile, bilim, başarı vb. gibi kavramları içerir. Fiske bu aşama için de "eğer yananlam gösterenin ikinci düzeydeki anlamı ise mit de gösterilenin ikinci düzeydeki anlamı" demektedir. Fiske bu aşamayı kadın-erkek miti üzerinden örneklemektedir. Kadınların bakım ve büyütme işlerinde erkeklerden daha iyi olduğu, bunun "doğal olarak" görüldüğü inancı, kadınların temel mekanlarının ev olduğu sonucunu doğurur. Daha iyi çocuk yetiştiren ve etrafındaki

insanlara daha iyi bakan kadınlar ev işlerine, erkekler ise "doğal olarak" dışarıya, "ekmek parası kazanmaya" yönelmelidir. Söz konusu bu mit "aile"yi yapılandırmaktadır. Bu süreç adeta doğanın bir parçasıymış gibi görülmekte ve arka planında yatan tarihsel kökenler gizlenmektedir. Dolayısıyla da süreç adil ve değişmez görülür, siyasal etkileri saklanır, her iki cinsiyet içinde "iyi" olan, kendilerine hizmet eden bu durummuş gibi görülmesi sağlanır. İkinci düzeyin işlemesi için üçüncü yol ise simgelerdir. Simge, bir nesnenin uzlaşım yoluyla, kullanım aracılığıyla başka bir nesne yerine geçmesi anlamına gelir. Örneğin Rolls-Royce'un zenginliği simgelemesi gibi. Fiske, simgenin Barthes tarafından yananlam ve mite göre daha az sistemleştirildiğini belirtir, bu nedenle de daha az doyurucu olduğunu söyler (Fiske, 2014, ss.181-187 ve 190).

Barthes'ın söz konusu çalışmalarıyla birlikte, dil incelemelerinin anlamı oluşturan özellikleri yerine, söylemin anlamı sürekli inşa eden, değişken ve akışkan yapısı üzerinde yoğunlaşıldığını görmekteyiz. Barthes'ın "yananlam" konusuna verdiği önem: "düzanlam" ve "yananlamı" birlikte incelemesi, söylem konusundaki çıkmazların üstesinden gelinmesini sağlamıştır. Bir başka örnek verecek olursak, bayrak ifadesi, sözle ifade edilen "bayrak" ve görüntü olarak bayrak göstergesinden meydana gelmektedir. Bu bayrak göstergesinin birinci düzey yani düzanlamsal ifadesidir. Bir evin balkonuna asılmış bayrak göstergesi ise milliyetçiliği, etnik durumu, ulusal birliği vb. ifade edebilir. Söz konusu bu durumda bayrak göstergesi ise ikinci düzey yani yananlamsal ifadeyi ortaya koymaktadır. Burada "gösterilenlerin göstereni" durumunu alan bayrak ifadesi karşımıza çıkmaktadır. Barthes yananlamsal ifadelerin, mitlerin temsil edildiği alan olduğunu belirtir. Barthes'ın ideoloji kavramsallaştırması da düzanlam ve yananlamın özellikleri sayesinde mümkün olmaktadır. Tahmin edebileceğimiz üzere Barthes için ideoloji, yananlam düzeyinde ortaya çıkmaktadır. Dilin sahip olduğu özellikler söz konusu bu yananlamları düzanlamlara bağlamaktadır. Bu sayede dilde doğallaştırma, normalleştirme gerçekleşir. Bir diğer ifadeyle yananlam düzeyindeki ideoloji, dilin özellikleri sayesinde düzanlam düzeyine geçerek doğallaşır ve bu sayede egemen yapılara hizmet eden bir hale dönüşür. Bu gizleme ve doğallaştırma sayesinde ideoloji, mitsel anlamlarını hâkim sınıfların çıkarları adına işletir. Özetle ideoloji, yönetici konumundaki hâkim sınıfların iktidarlarını tanımlayan yapı tarafından belirlenir (Sancar, 2014, ss.98-100).

Yapısalcılıkla ilgili eleştiriler, öznelliğin belirlenişi ve söylemdışı alanların söylemin (anlamın) oluşumundaki rolü üzerinde kurulmaktadır. Öznellikle ilgili kuramlar ilk soruya cevap vermeye çalışırken; postyapısalcı kuramlardaki söylem tartışmaları da ikinci soruya cevap vermeye çalışmaktadır. Dilin derinlerindeki anlamlara odaklanan, yapısal özellikleri yerine bağlamsal özelliklerine eğilen, dilin iletmesinden çok anlamın oluşum, yorumlama ve değişimin süreçlerine odaklanan bir yapıya bürünülmeye başlanmıştır. Gösterge üzerine yapılan çalışmalar yerini artık söylem ve metin kavramlarına bırakmıştır. Metin çözümlemeleri ve hermeneutic (yorumsama) gibi alanlar karşımıza çıkmaktadır (Sancar, 2014, ss.103-104). Bu alanlara bakmadan önce söylem konusunu, çözümleme tekniği olarak söylem perspektifinden açıklamaya çalışalım

2.2.1.4. Söylem ve Söylemin Çözümlenmesi

Saussure, Lévi-Strauss ve Barthes'ın yaklaşımlarına değindikten sonra söyleme ve söylemin bir çözümleme tekniği olarak kullanılması meselesine bakmak yararlı olacaktır. Anlamın dil içerisindeki hareketiyle oluşan söylemin, çözümleme tekniği olarak kullanılması, Saussure'un "söz" kavramına odaklanarak bireysel kullanımı tanımlayıp, toplumsal kullanıma doğru genişletmesi ile mümkün olmuştur. Toplumsal dil analizlerinin yerini söylemin analizine bırakmasıyla birlikte de gösterenin yapısının incelenmesi geride kalmış, onun yerine gösterilenin değişimine, dinamik yapısına odaklanılmış, yoruma doğru bir kayış yaşanmıştır. Sözün/konuşmanın ne zaman, nerede, kime, hangi şartlarda söylendiği gibi bağlamsal özellikler önem kazanmış, anlamsal akışlar çözümlemenin odağına yerleşmiştir (Sancar, 2014, s.106).

Ünsal Oskay'a göre de söylem, "iletişimsel etkinlikleri çevreleyen, toplumu yansıtan bir aynadır". Oskay'a göre bu ayna toplumsalın kendisini gördüğü, akışkan bir aynadır. Toplum, düşünce ve dil ile ilgili alanlara, söylem aracılığıyla ilişkilenir. Bu nedenle ideoloji de söylem alanıyla etkileşim halindedir. Buradan hareketle söylemin, iktidarla güçlü bir ilişki içerisinde olduğunu söylemek yanlış olmaz. Söylem, üretim biçimlerini, sınıf ilişkilerini ve çatışmalarını içinde barındırır. Söylemin homojen olmayan bu yapılanması, toplumsal kültürün dil ve dil dışında kalan bütün alanlara yayılmasını sağlar (Oskay, 2015, s. 11).

Van Dijk da toplumsal yaşam içerisinde içinde bulunduğumuz toplumsal gruplar aracılığıyla dil ile tanıştığımızı, bu sayede aileden başlayarak, okul, arkadaş grupları, akranlar ve bu grupların yanında kitle iletişim araçları; kitaplar, romanlar, televizyon vb. ile dili kullanıp şekillendirdiğimizi belirtir. Söz konusu bu dil kullanımı söylemi içermektedir. İdeolojilerin en fazla etkilendiği toplumsal pratikler bahsettiğimiz dil kullanımları ve söylemdir. Bu bakımdan çok alanlı bir kavram olan ideoloji, birçok farklı şekilde kullanılmaktadır. Toplumsal boyutta ideoloji, gruplar ve kurumlar arasındaki ilişkilerin yeniden üretilmesi noktasında işlev görür. Söylem boyutunda ise ideoloji, yeniden üretim süreçlerinde söylemin yerini, günlük konuşmaları nasıl etkilediğini ve ideolojik söylemden ne anladığımızı açıklamaktadır. Van Dijk, nasıl kişisel dillerimiz yoksa, kişisel ideolojilerimizin de olamayacağını söylemektedir. Çünkü ideoloji, bireysel düşüncelerle oluşmaz, toplumun ortak inançları doğrultusunda ortaya çıkarlar. Konuları temelde yaşam-ölüm, doğum-yeniden üretim gibi bütün insanlığı ilgilendiren alanlar etrafında şekillenir. İdeolojiler açık ve belirgin bir şekilde görülebilir ancak, söylemin birçok bağlamı içerisine aldığı karmaşık yapısıyla üstü kapalı, örtük bir hal alabilir ve böyle hallerde daha az fark edilebilir olabilir. Van Dijk'a göre söylem, anlam, biçim ve eylem-etkileşim şeklinde üç temel bileşenden oluşmaktadır. Söylem aktif olarak kullanıldığında, yani ağızdan çıktığında söz konusu bu süreçlerle şeklini alır. Bazen bir soru, bazen bildirim, bazen tehdit ve korku, bazen ayrımcılık ve daha birçok farklı şekle bürünebilir (Van Dijk, 2015, ss.15-21, 51 ve 69).

Söylem, Althusserrci anlamda öznenin yaratılmasında, nesnelerin oluşumunda ve yeniden üretiminde etkin bir şekilde katkı sağlamaktadır. Örneğin ailenin ve eviçi hayatın özellikleri söylem içerisindeki ideolojik yapılar tarafından belirlenir (Fairclough, 2015, s.124). Çoban'a göre kapitalist dönemde söylem, fetişistik bir karaktere bürünmüştür, dolayısıyla güçlü bir şekilde meta-fetişizminin etkisindedir. Bütün kültürel eylemlere sirayet eden meta-fetişizmi, tüm toplumsal sınıflara, ideolojik anlamda, kendi gerçekliğini yorumlatmaya çalışır. Böylece insandan ayrılan söylem, hâkim ideolojinin belirleyiciliğinde oluşur ve insana söylem tarafından kullanılmak kalır. Bu bakımdan söylem, toplumsal olana hizmet eden bir pratik olmak yerine, onu şeyleştiren, yabancılaştıran, dışsallaştıran bir yapıya bürünür. Fakat bütün söylemsel pratiklerin ideolojik olmadığını unutmamak gerekir. Eğer böyle bir şey söz konusu olsaydı, ideoloji

aşırı bir genellemeye neden olurdu ve bunun sonucunda tamamen ortadan kalkması gerekirdi (Çoban, 2015, s.220).

Söylem ve ideoloji ilişkisinde ideoloji, söyleme dolaylı yollardan etki etmektedir. Bu etki, toplumsal gruplar içerisindeki etkileşimde grup üyelerinin bireysel söylemleri ve zihinsel modelleri aracılığıyla sürece işlemesi şeklinde oluşur. Bunun yanında söylem ve ideoloji arasındaki ilişki çift yönlüdür. Bunun anlamı hem ideolojinin söylediklerimizi ve ne şekilde söylediğimizi etkilediği hem de tersi şeklindedir. Bir başka deyişle ideolojiler söylem içinde yaratılır ve aynı zamanda söylemi şekillendirirler. Söylemin toplumsal yaşam içerisindeki rolünü kavrayabilmek adına, genel bir perspektifle "toplumsal temsillere", özel bir perspektifle "ideolojilerin yeniden üretimindeki temel rollerine" bakmamız gerekmektedir (Van Dijk, 2015, ss.98-100).

Bu noktada iktidarın yapısı gereği, kendi değerlerini ve ideolojisini yeniden üretecek toplumsal pratiklere yöneleceğini unutmamak gerekir. Söylemin çelişkileri içerisinde bulunduran heterojen yapısı, "ideolojik bir mücadele alanı" olarak görülmesini de sağlamaktadır. Bu nedenle iktidar, söylem alanı içerisinde söz söyleme gücüne sahip olmak istemektedir. Toplumsal iktidar, bütün toplumsal söylem alanlarında kendisinin sahip olduğu ideolojik söylemi tamamen yaratamasa da yeniden üretir. Böylece toplumsal söylemi belirlemiş olur. Buradan hareketle toplumsal söylemin, toplumun kendi varoluş koşulları tarafından yaratılan bir söylem olmadığını söylemek gerekir. Fakat bütün söylemler ideolojik değildir, ideolojinin eklemlenme noktasında oluşanlar ideolojik bir görünüm kazanmaktadır. Söylemin nasıl belirlendiği konusunda Oskay şu ifadeleri kullanmaktadır: "Toplumsal yaşamın diyalektiği söylemin diyalektiğini belirler, ideoloji bu diyalektik bağlamında söylemselin bazı alanlarına üst-belirleyen olarak eklemlenir" (...) "Söylemin diyalektiği bağlamında söylem devinim içerisindedir ve tam olarak sabitlenemez ve kapatılamaz. Söylem alanı üzerindeki ideolojik mücadelede altyapının, ekonominin sonul belirleyiciliğinde sürer." Tüm bu düşüncelerden hareketle güncel toplumsal yaşam içerisindeki pratikleri anlamlandırmak istiyorsak, söylem ve ideoloji arasında var olan ilişkiye yakından bakmamız gerekir. Dönemin üretim biçimleri ve ilişkileri, kültürü ve ideolojisi toplumsal söylemin içinde bulunmaktadır. Bu bakımdan

toplumsal söylemi çözümlemek, toplumsal bir çözümleme yapmak anlamına gelmektedir (Oskay, 2015, ss.11-13).

Özetle, dilsel olmayan öğelerin nasıl çözümleneceği akıl karıştıran bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır. Marksist gelenekten ilham alan bir kısım düşünür, ideoloji çözümlemeleriyle de bağlantı kuran bir söylem çözümlemesi ortaya atmışlardır. Göstergebilim (semioloji) ve anlambilim (semantik) çözümlemelerine, ideoloji perspektifini de ekleyerek, söylem, iktidar ve ideoloji arasındaki ilişkileri yeniden yorumlamışlardır. Bu çalışmalardan bazıları şunlardır; Kültürel çalışmalar alanında Raymond Williams'ın çalışmaları, Stuart Hall'un "medya çalışmaları", Van Dijk'ın "eleştirel söylem analizleri". Bilgi ve iktidar arasındaki ilişkiye odaklanan Michel Foucault da farklı bir yapıya sahip eleştirel söylem çözümlemeleri ile özellikle "bilginin arkeolojisi" ve "soykütüksel inceleme" gibi analiz yöntemleriyle birçok alanı etkilemiştir. Genel olarak "olumsallık (contingency)" mantığıyla meseleleri açıklama konusunda birleşen bu yaklaşımlar, söylemin anlam akış içerisinde meydana geldiğini düşünmektedirler. Söylemin oluşumu, ne şekilde sabitlenip, değiştiği gibi sorulara cevap aramaktadırlar (Sancar, 2014, ss.110-111). Modernist dönemde filizlenen sonrasında gelen postmodernist dönemle birlikte artarak konuşulan söylem meselesine, farklılıklarla genişlediği postmodernist dönemde aldığı şekillerle birlikte yakından bakalım.

2.2.2. Postyapısalcı ve Postmodernist Kuram

Sanayileşme ve sonrasında yaşanan gelişmelerle birlikte yeni teknolojiler, yeni ulaşım olanakları, tüketim ürünleri ve iletişim şekilleri ortaya çıkmaya başlamış ve bu yolla "modernlik" yayılmıştır. Bu yeni sömürgeci ve endüstriyel dünyadaki hareketleri "modernleşme" adı altında betimlemekteyiz. Modernleşme terimi temelde, modern dünya içerisinde onu var eden endüstrileşmeyi, bireyselleşmeyi, sekülerleşmeyi, bürokratikleşmeyi, kentleşmeyi, kültürel farklılıkları ve rasyonellikleri anlatmak için kullanılmaktadır (Best ve Kellner, 2016, s.18).

Bu dönemde insanlığın teknolojik alanda geçirdiği üç büyük devrim karşımıza çıkar. İlki, üretimde insan veya hayvan gücüne dayalı olarak oluşan organik enerjinin yerini makinaları çalıştıracak inorganik enerjilere bırakmasıdır. İkincisi ise, elektrik

enerjisinin üretime uygulanmasını içerir. Bu sayede üretim konusunda gece, gündüz ayrımı geçersiz kılınmış, hızlı ve ucuz bir teknolojiyle taşınabilen bir üretim enerjisi söz konusu olmuştur. Üçüncü devrim ise, mikroelektronik ve biyokimya alanlarında ortaya çıkar. İçinde bulunduğumuz çağı da kapsayan bu dönem, biyo teknoloji ve gen mühendisliği alanlarındaki gelişmelerin yanı sıra mikroelektronik alanındaki büyük teknolojik atılımları ve beraberinde bilişim ve iletişim alanlarındaki değişimleri mümkün kılacak bir kapasiteye sahiptir. Bilişim ve iletişim alanlarındaki değişimlerle birlikte, toplumsal, politik ve kültürel yaşamı da etkileyen büyük dönüşümler meydana gelmektedir. Bilginin ön plana çıkması, üretim süreçlerinin temel girdisi ve çıktısı haline gelmesi bu dönemde yaşanan gelişmelerle mümkün olmuştur. Aynı zamanda söz konusu bu teknolojiler, insanları hiç olmadıkları kadar yönlendirip, biçimlendirme gücüne de sahip olmuşlardır. İnsan ve toplum hayatındaki bu değişimler sanattan başlayarak felsefeye ve bilime doğru yeni söylemler ya da yeni yaklaşımlar yaratmaya başlar. Bu yaklaşımları tanımlamak için genellikle İngilizce ve Fransızca gibi dillerde sonrası anlamı taşıyan "post" sözcüğü kullanılmaktadır. Postmodernizm, postyapısalcılık, post-Marksizm gibi kuramlar böylesi bir dönemin sonucunda ortaya çıkmıştır (Şeylan, 2009, ss.29-31). Bu dönemin düşünsel iklimiyle şekillenen postmodern teori, modern temsillerin kısmi perspektifler sunduğunu düşünerek onun eleştirisini yapar ve dünyaya ilişkin bilişsel bilgimizin tarihsel ve dilsel dolayımdan geçmesi gerektiğine ve bu sayede "perspektifçi" ve "görecelikçi" bir hal alacağına inanmaktadır (Best ve Kellner, 2016, s.20).

Bauman'a göre de klasik eleştirel kuramın hedefindeki modernite ile bugünün modernitesi arasında şaşırtıcı bir fark vardır. "Eski" modernite "ağır, katı, yoğun ve sistemsel"dir; bugünkü modernite ise "hafif, akışkan, yayınık ve ağ gibi yayılmış"tır (Bauman, 2017, s.54). Bu nedenle Bauman, diğer bazı düşünürlerin post ekiyle tanımladıkları, içinde yaşadığımız dönemdeki moderniteyi "akışkan modernite" kavramıyla ifade etmektedir. Terry Eagleton da postmodernizm teriminin çoğu zaman "çağdaş kültürün bir biçimi" şeklinde anlaşıldığını söyler. Postmodernlik sözcüğü ise "özgül bir tarihsel döneme" işaret etmektedir. Bu bakımdan postmodernlik akıl, nesnellik, evrensellik, hakikat gibi büyük anlatılardan ya da keskin zeminlerden kuşku duyan bir düşünüş biçimi olarak karşımıza çıkar (Eagleton, 2015b, s.9).

Postmodernlik, postyapısalcılığı da kapsayan oldukça geniş bir fenomendir. Bu bakımdan postyapısalcılık da modern teorinin eleştirisi görünümündedir. Bu teoriye sahip bazı yeni düşünceler, sonrasında postmodern teorinin düşünce, öznellik ve yazım modellerinin üretiminde kullanılmışlardır. Postyapısalcılar, yapısalcıların tersine göstergenin nedensiz ve farklılaşmaya dayanan, göndergesel olmayan özelliklerini vurgulamaktadırlar. Postmodern ve postyapısalcı düşünürler için toplumsal olan dil, kültür, özne gibi birçok fenomen nedensiz ve uzlaşımsal bir karaktere sahiptir. Postyapısalcı düşünürler toplum incelemelerinde hakikat, temel, nesnellik ve kesinlik kurma amacı taşıyan yapısalcı anlayışları reddetmektedirler. Onların temel savı, gösterilenin sonsuz bir anlamlandırma sürecinde yalnızca bir uğrak olduğu ve anlamın gösterenlerin sayısız metinlerarası oyun içerisinde üretildiğidir (Best ve Kellner, 2016, ss.42-43 ve 50).

2.2.2.1. Postyapısalcı ve Postmodernist Dönemde Söylem ve Söylem Çözümlemeleri

Postmodern ve postyapısalcı yaklaşımlar söylem teorisine öncelik verirler. Bu bakımdan toplum ve kültür, her iki teoride de gösterge sistemleri, kodlar ve söylemler yoluyla analiz edilir. Söylem teorisi için bütün toplumsal olay ve olgular, kurallar ve kodlar aracılığıyla göstergebilimsel şekilde yapılandırılır. Bu nedenle toplumu ve kültürü analiz etmek için anlamlandırma modelleri kullanılmalıdır. Anlam basit şekilde verili değildir, pratikler ve kurumsal öğeler tarafından toplumsal olarak inşa edilir. Dolayısıyla söylem, heterojen ve maddi bir yapıya sahiptir. Başlangıçta, göstergeler sistemini analiz ederek yola çıkan söylem teorisi, Saussure ve Barthes gibi düşünürlerle bu analizin yolunu çizer. Sonrasında gelen çalışmalarla birlikte, kendisinden önceki göstergebilimsel teorileri aşan ve kapsayan söylem teorisi, postmodern teorinin de onu izlemesini sağlamıştır. Postmodern terorisyenler her şeyi metinselliğe indirgeyen dilsel idealistler değildirler. Örneğin postmodern düşünürlerden bazıları Aydınlanma düşüncesinin içerisindeki rasyonalist söylemlerde bulunan modern teorilere karşı çıkmaktadırlar. Foucault bu yolla "insanın ölümünü" ilan ederek yeni teorik, politik ve etik bir anlayış geliştirir. Baudrillard, göstergelerin sürekli olarak yayılıp çoğalmalarının yeni yaşantılar, kültürler, öznellikler üreten simülasyonlar yarattığını ve bunun postmodern bir teori ve

politika için çeşitli anlamlar taşıdığını gösterir. Laclau ve Mouffe da postyapısalcı epistemolojiye yaslanarak Marksizm ve diğer modern politika teorilerini eleştirerek radikal demokratik teoriler ortaya atar (Best ve Kellner, 2016, ss.50-52).

Söylem incelemelerine ve söylemin oluşumuna ilgi duyanlar aynı zamanda toplumsal koşullar içerisinde nasıl oluştuğu sorusuna da merakla yaklaşırlar. Toplumsal olanların söylemsel olan haline geldiğini düşünen bu yazarlar, bu ilişkinin nasıl gerçekleştiğine de bakarlar. Çatışmaya odaklanan bazı görüşler, toplumsal çıkarlar ve söylemin anlamı arasında bir ilişki olduğunu iddia ederler. Örneğin, Stuart Hall, anlamı, anlamlar içerisindeki iktidar savaşının belirlediğini belirtir. V. N. Volosinov, Marksist bir dilbilimci olarak, farklı sınıf çıkarlarının antagonistik olarak, göstergelerin arasında da oluştuğunu ileri sürer (Sancar, 2014, ss.111-112). Bugün "söylem analizi" olarak ifade ettiğimiz analiz türünün de ilk örneğini veren Voloşinov, *Marksizm ve Dil Felsefesi* adlı kitabında, göstergebilimsel ideoloji kuramını ortaya atar. Ona göre göstergeler ve ideoloji aynı ortamda var olurlar. "Göstergeler olmaksızın ideoloji olamaz" ifadesiyle yazar, ideolojinin göstergeden ayrılamayacağı gibi, göstergenin de toplumsal ilişkilerden koparılamayacağını düşünür. Bu toplumsal ilişki biçimleri, toplumun maddi temelleri ile bağlantı içinde değerlendirilmelidir (Eagleton, 2015a, ss.256-257).

Voloşinov tarafından söylem ve ideoloji arasında kurulan bu ilişki, kimi yazarlarca kabul edilmemektedir. Bu iki kavramın epistemolojik kökenleri hakkında farklı görüşler dile getirilmiş ve beraberinde farklı kuramlar ortaya atılmıştır.

2.2.2.1.1. İdeoloji ve Söylem Tartışmaları

Peki, paradigmatik şekilde, "söylem ve ideoloji kavramları bir arada kullanılabilir mi?" Sancar'a göre bu soruya verilen yanıtları iki ayrı başlık altında toplamak mümkündür. İlki, epistemolojik açıdan bu iki kavramın ayrı değerlendirilmesi gerektiğini, hatta birbirlerini dışladıklarını belirten bazı postyapısalcı ve postmarksist düşünürlerin görüşlerinden oluşmaktadır. İkincisi ise, söylem kavramını açıklamak adına ideoloji kavramını yeniden tanımlamak gerektiğine inanan, Marksizmin eleştirel geleneğine sahip çıkan bazı postmodernist düşünürlerin görüşlerinden meydana gelir (Sancar, 2014, s.125).

2.2.2.1.1.1. İdeoloji ve Söylem Kavramlarının Birbirlerini Dışladığını Düşünen Görüşler: Michel Foucault

Öncelikle ilk görüşü savunan düşünürlerden biri olan Foucault'ya ve onun düşünsel yapısına, söylem anlayışına değinelim. Foucault "düşünce"yi bilim ya da felsefeye has teorik bir ifade olarak görmemektedir. Onun için "düşünce", bireyin özne halini aldığı bütün konuşma ve davranışta bulunma biçimlerine sirayet etmiştir ve bu nedenle orada aramak gerekir (Keskin, 2016, ss.13-14). Marksist geleneğe eleştirel bakan, bunun yanında yapısalcı çalışmalara da mesafeyle yaklaşan Foucault, anlamın belirlenmesi konusunda da farklı bir yaklaşım ileri sürer. Söylem üzerine kurduğu araştırmalarında, anlamın dilin sonsuz hareketi içerisinde oluşan ve sınırlanan bir şekilde karşımıza çıktığını belirtir. Dilin söylem haline gelişini de şu sözlerle aktarır: "Dil, işaretler sistemiyle işaret edilenin varlığı arasında köprü kuran bir kelimenin bu benzersiz gücü sayesinde, tepeden tırnağa *söylem*'dir". Foucault, dilin klasik çağdan bu yana temsilin içinde ortaya çıkmaya başladığını belirtir. Sözel işaretler aracılığıyla söylem halini alan temsil, varlığını bu şekilde sürdürmeye devam etmiştir (Foucault, 2017a, ss.82, 129 ve 151). Stuart Hall de Foucault'nun dil yerine söylemi, temsil sistemi olarak inceleme yoluna gittiğini belirtir. Foucault için söylem, belli bir tarihte, belli bir konu üzerine konuşabilmek için dil ortaya atan ifade sistemidir. Başka bir ifadeyle de dil aracılığıyla bilgi üretmek meselesidir. Tüm pratikler söylem özelliğine sahiptir, çünkü anlam gerektirirler. Kısaca söylem, dil ve pratiklerle ilgili bir alan olarak karşımıza çıkar (Hall, 2017b, ss.59-60). Söylemin bu yapısı sayesinde toplumsal kurumlar, bireyleri itaatkâr ve üretken hale getirmektedirler. Fakat bu yalnızca kurumların üretimiyle sağlanmaz, bilgi de benzer iktidar mekanizmalarıyla üretilmektedir. Söylem içerisinde oluşan özne fikrine inanan Foucault, öznenin, bilginin ve iktidarın aynı oluşum süreçlerine tabi olduğunu düşünmektedir. Söylemin ne şekilde denetlendiğini ve tarihselliği üzerine de şu ifadelerde bulunmaktadır: "...konuşacağım sırada, kimliği bulunmayan bir sesin benden önce konuşmaya başlamış olduğunu fark edivermek..." (Foucault'dan aktaran Sancar, 2014, s.116). Bu bakış açısıyla Foucault, çeşitli tahakküm ilişkilerini ve bu ilişkilerin işleyiş mekanizmalarını açığa çıkarmaya çalışmıştır. Toplumun dışına atılan, ötekileştirilen deliler, hastalar, suçlular Foucault'nun inceleme alanına girmektedir. O, makro kuramların yerine mikro ölçekli alanlara odaklanan

incelemeler yürütmüştür. Tarihsel gelişim fikrine eleştiriyle bakar ve toplumsal olanın dağınık, parçalı ve farklılık içeren nitelikte olduğunu düşünür. Derrida'nın "metin çözümleme" tekniğinden farklı olarak "söylemselliğe (discursivity)" odaklanır. Söylemsellik noktasında da yalnızca biçime odaklanan analizlerden farklı şekilde, bağlamsal olanı merkeze alır. Bu demektir ki söylemin nasıl yapılandırıldığı, ne şekilde dönüştüğü ve değiştiği önemlidir. Foucault için söylemin dışında bir gerçeklik söz konusu değildir (Sancar, 2014, ss.113-115). Aynı zamanda söylem "o denli karmaşık bir gerçekliktir ki, ona farklı metotlarla, farklı düzeyde yaklaşabiliriz ve yaklaşmalıyız da" (Foucault'dan aktaran Best ve Kellner, 2016, s.68).

Foucault'nun iktidar anlayışını biraz daha açmak yararlı olacaktır. Foucault, ideoloji sorunuyla ilgilenmek yerine beden ve iktidar kavramlarıyla ilgilenmenin, iktidarın beden üzerindeki etkileri meselesine eğilmenin daha materyalist olabileceğini düşünmektedir. Bunun nedeninin de şu şekilde açıklar: "Çünkü, ideolojiye ayrıcalık tanıyan bu analizlerde beni rahatsız eden şey, modelini klasik felsefenin sunduğu ve iktidarın ele geçireceği bir bilinçle donanmış insan öznesinin her zaman varsayılıyor olmasıdır" (Foucault, 2015, ss.41-42). Bu nedenle Foucault, iktidarı analiz etmek için "içsel rasyonalitesi"ne bakmak yerine iktidar stratejilerinin uzlaşmaz görünüşüne bakmak gerektiğini düşünür. Örneğin toplumun "akıllı" ifadesiyle kastettiği şeyi "delilik" alanına bakarak araştırmalıyız (Foucault, 2016, s.61). Bu noktada Foucault bio-iktidar kavramını kullanarak meseleyi açıklar. Bio-iktidar, iki tür iktidar biçimi şeklinde yaşama müdahalede bulunur. İlki insan bedenini makine şeklinde gören, bedeni disipline eden, daha verimli hale getirmek için uğraşan "disiplinci" iktidar şeklindedir. İkincisi ise, insan bedenini doğal bir tür olarak gören, bu anlamda nüfus düzenleyicisi olarak yaklaşan "nüfusun biyo-politiği" biçiminde ilerleyen iktidar anlayışıdır (Keskin, 2016, ss.16-17). Biyo-iktidarın oluşumu aşamasında da görebileceğimiz gibi, hakikat, üretilen bir şeydir. Bu üretim iktidar ve iktidarın mekanizmalarıyla ilişkilidir. Şöyle ki, iktidar mekanizmaları hem söz konusu bu üretimi sağlar hem de iktidar etkileri ile bu hakikat üretimleri bizimle etkileşime geçer. Buradan hareketle Foucault "hakikat-iktidar", "bilgi-iktidar" meselelerinin önemine vurgu yapıp bu alanlara eğilmiştir (Foucault, 2015, ss.173-174).

Görüldüğü gibi Foucault'nun iktidar anlayışı, bilgi üretimi süreciyle birlikte anlaşılabilmektedir. Foucault'ya göre bilgi, iktidar işleyişi süreçleriyle birlikte yaratılır; bir diğer deyişle bilgi sürekli iktidar üretebilir. Bu bakımdan iktidar belli bir güç odağı olarak devlette, bireyde ya da ekonomik ilişkilerde değildir. İktidar, toplumsal pratikler içerisinde üretilen ve yaşanan bir olgudur. Disiplin teknikleri, sağlık modelleri vb. gibi alanlar iktidarın kendisini en net göreceğimiz alanlardır. Beden, zevk, hayatın kendisi vb. iktidarla tanımlanır. İktidarın nüfus etmediği ya da edemeyeceği bir alan yoktur. Bilgiyi üreten, tanımlayan, söylemi üreten, arzuyu biçimlendiren iktidardır. Aslında temelde Foucault iktidarın ne olduğu sorusuyla ilgilenmez. O iktidarın nasıl oluştuğu, ne şekilde üretildiği sorularıyla ilgilenir. Bu tanımlama ile Foucault iktidarın, ekonomik olmayan bir açıklamasını sunmaktadır. Tarihsel süreç içerisinde farklı özne konumlarının oluşumu da iktidar, bilgi ve beden konusundaki araştırmalar çerçevesinde açıklanır. Söz konusu araştırmalar neticesinde oluşturduğu model ile Foucault, söylemin iktidar ilişkileriyle birlikte bilgi adaları yarattığını ve bunun özneleri ürettiğini söyler. Başka bir deyişle bilgi, özneleri tanımlamaktadır, bu sayede de özne nesneleşmektedir (Sancar, 2014, ss.144-146). Özne kuruluşu sırasında yalnızca simgesel sistemle ilişkili değildir, aynı zamanda "gerçek pratikler"le de ilgilidir. Bu pratikler tarihsel olarak analiz edilebilecek bir özelliğe sahiptir (Foucault, 2016, s.217).

Foucault, iktidar analizi yaptığımızda, iktidarlardan bahsetmemiz ve bu iktidarların kendi tarihsel ve coğrafi yerlerini spesifik olarak belirlememiz gerektiğini belirtir. Aynı zamanda bir toplumda, bir sınıfta ya da bir grubun içinde iktidarın ne şekilde işlediğini, her bir bireyin bu sürece etkin bir şekilde katılarak iktidar ağına yerleştiğini ve onu yeniden ürettiğini, varlığını koruduğunu da bilmek gerekir. Bu bakımdan Foucault "iktidar ilişkileri" denildiğinde tahakkümün olduğu durumları anlamak yerine, insan ilişkilerini kaplayan geniş bir alanı algılar. Bu siyasi iktidarın her yeri kapsaması demek değildir; her yerden gelmesi demektir; aile içerisinde, eğitimde, bireysel ilişkilerde, siyasi yapılarda ve daha birçok alanda karşımıza çıkan iktidar ilişkileri ağı demektir. Bu nedenle ideoloji üzerine eğilmek yerine iktidar ilişkilerine eğilmenin daha doğru olduğunu düşünmektedir. Çünkü tüm insan ilişkilerinde iktidar söz konusudur; bu bazen sözlü iletişimde, bazen aşk ilişkisinde, ekonomik ya da kurumsal ilişkilerde ve dahasında olabilir. Foucault iktidar ilişkisiyle ilgili olarak temelde; "bir kişinin başkasının

davranışlarını yönlendirmeye çalıştığı ilişkiyi" kastetmektedir. Bu ortamın sağlanabilmesi için de her iki tarafın belli düzeyde özgür olması gerekir. Bu özgürlük durumu, iktidar ilişkileri içerisinde daima direniş imkanının da olduğunu göstermektedir. Başka bir ifadeyle hiçbir direniş imkânı bulunmayan ortamlarda, iktidar ilişkisinden söz etmek mümkün değildir (Foucault, 2016, ss.145, 161, 224 ve 233-236). Toplumun her alanına sirayet eden iktidar ilişkileri; kadın ve erkek arasındaki ilişkilerde, ebeveyn ve çocuk arasındaki ilişkilerde, bilen ya da bilmeyen arasındaki ilişkilerde, bu şekilde sayısız küçük çatışma ve güç ilişkisinde kendisini gösterir. Bu "mikro-mücadeleler" iktidarın kendisini gösterdiği alanlardır. Bu küçük iktidar ilişkilerinin büyük iktidar ilişkileri tarafından (devlet iktidarı) yönetildikleri düşüncesi doğru olabilir ama önemli olan ters yönde işleyen bir tahakkümün yani küçük iktidar biçimleri varsa büyük iktidarların iyi işleyebildiğinin görülmesidir. Bu iktidar biçimleri donuk ya da tek tipleştirici değildir; tersine sürekli ve çok biçimlidir (Foucault, 2015, ss.176-177). Bu bakımdan iktidarın işleyebilmesi için özgür özneler olması gerekir. Foucault'ya göre farklı tavır ve tepkilerin benimsenebildiği bir alanda kolektif ya da bireysel özneler bulunmalıdır. Eğer belirleyici öğelerin bütünün doyurulduğu bir alan olsaydı, orada iktidar ilişkisinden söz etmek mümkün olmazdı. Fakat bu ortamda da özgürlük, iktidar tarafından belirlenir; özgürlük burada sadece uygulama, karşı çıkma şeklinde kendisini gösterir (Foucault, 2016, s.75).

Foucault araştırmalarını sürdürürken tarihsel analizlerinde soybilimsel yöntemi kullanır. Soybilimi, sabit özleri kabul etmez onun yerine farklı kimlikleri öne çıkarır. Kimliğin kökenini bulmak değil, kimliği ayrıştırmayı, çözmeyi amaçlar. Değişmez tarihsel doğrular olduğunu reddeden soybilimi, sapma, hata ve müdahalelerin olduğunu, tarihselliklerin farklı güçlerin mücadelelerinin sonucu olduğunu hesaba katar. Keskin'e göre soybilimi kısaca; "bize verilmiş olan kimliklerin reddedilmesinin yöntembilimsel aracıdır". Bu noktada özgürlük, kendi soybilimimizi yapabilmektir. Bu da kendi sınırlarımızın ve tarihimizin olumsal olduğunu, zorunlu olmadığını bilmekten geçer ve bu sınırlar konusunda araştırma yapmak, "yaratıcı bir biçimde" kendimizi yeniden kurmak anlamına gelmektedir. Bu bakımdan Foucault için özgürlük, eylemde ve davranışta bulunurken bizi engelleyen faktörlerin yokluğu değil, engelleri aşmak adına elimizde olan güçlerin kullanılmasıdır (Keskin, 2016, ss.22-24). Devlet iktidarı bireyselleştirme ve bütünleştirme şeklinde işleyen iki biçimde ifade bulurken, bu "ikili

kısıtlama"dan kurtulmak adına yapılması gereken Foucault'ya göre ne olduğumuzu keşfetmek, ne olabileceğimizi hayal etmek ve gerçekleştirmektir. Bu bakımdan Foucault'nun temel amacı, insan konusunda "evrensel zorunluluk" fikrine karşı çıkmak; bilindik ve tartışılmaz düşüncelerin, tarihsel değişimlerin bir ürünü olduklarını açığa çıkarmaktır (Foucault, 2016, ss.68 ve 100).

Foucault bütün bu görüşlerinden hareketle, ideoloji kavramını kullanmanın üç nedenden dolayı sakıncalı olduğunu düşünmektedir. Öncelikle ideoloji kavramı, geleneksel teorilerde gerçekliğin karşıtı olarak kullanılmaktadır. Bu karşıtlık ilişkisi, bilgi üzerine soracağımız soruları kısıtlamaktadır. Bilginin nasıl oluştuğu, doğruluğunun mümkün olup olmadığı, tarihsel süreç içerisindeki üretilişi ancak söylemin incelenmesi ile izlenebilir. Çünkü söylemin üretimi yoluyla bilginin doğruluğu iddia edilebilir. Bu bakımdan söylem, ideolojinin aksine doğruluk, gerçeklik gibi kavramlarla karşıtlık içermez. Bir diğer gerekçe ise, ideoloji kavramının, öznenin varlığını ön koşul olarak kabul etmesidir. Önceden verili olan özneler, ideolojiyi kendi çıkarlarına uygun şekilde üretirler. Oysa bilindiği üzere Foucalt'a göre özne, söylemsel pratikler içerisinde dil yoluyla üretilen bir konumdur. Söylem öncesinde, önceden verili bir özne konumu mümkün değildir. Özne, söylemin içerisinde ve onun sayesinde üretilir. Son neden ise, ideoloji kavramının varlığını, kendi dışında bir belirleyici etkene bağlamasıdır. Marksizmdeki gibi alt yapıya bağlanan ideoloji fikri bu durumu örneklemektedir. Bu bakımdan ideoloji ikinci belirlenen konumundadır. İktidar kavramına olan yaklaşımdaki farklılıkları, bu konudaki görüş ayrılığını daha net görmemize yardımcı olacaktır. Foucault, söylemin bir iktidar olduğunu söylemektedir. Bilginin söylem içerisinde üretilmesi, söylemin iktidarını mümkün kılar. Klasik ideoloji yaklaşımında ise, önceden belirli olan özneler, iktidarın ideolojisinin farkına varıp onu ele geçirebilirler. Bu bakımdan iktidar, kendi egemenliği sağlamak adına ele geçirilmesi gereken bir güç olarak karşımıza çıkar (Sancar, 2014, ss.125-128).

2.2.2.1.1.2. İdeoloji ve Söylem Kavramlarının Birlikte Kullanılabileceğini Düşünen Görüşler: Stuart Hall ve Eleştirel Söylem Analizi

İkinci görüşü savunan düşünürler ise söylem kavramını incelediğimizde, ideoloji kavramını da kullanmamız gerektiğine inanırlar. Bu görüşteki isimler, yeniden tanımlama

şartıyla ideoloji kavramanın kullanılmasının zorunlu olduğunu ifade etmektedirler. Söylem ve ideoloji kavramlarının paradigmatik olarak birlikte kullanılabileceğini düşünen bu düşünürler, Marksist yaklaşımların eleştirel ideoloji çözümlemelerinin önemini fark edip, onu dönüşüme uğratmak gerektiğine inanırlar. "Eleştirel söylem çözümlemesi" olarak karşımıza çıkan yaklaşımlar, söz konusu bu koldan gelmektedirler. Postyapısalcı yaklaşıma yakınlaşan, bunun yanında Marksist gelenekten güç alan bu düşünürlere göre söylem kavramı, toplumsal çözümlemelerde, iktidar analizlerinde yetersiz kalabilmektedir. Klasik ideoloji kuramlarının bakış açına da eleştirel bakmak gerekmektedir. İdeolojiyi yalnızca "yanlış bilinç" olarak görmek doğru değildir, fakat tahakküm ilişkilerini anlamlandırmak için ideoloji kavramı açıklayıcı tanımlamalar sunmaktadır. Bunun yanında söylem kavramı ise, toplumsal pratikler ve toplumsal öznelerin oluşumunda, dilsel ve göstergesel faaliyetlerin etkisi üzerinde durmaktadır ve bu alanların incelenmesi gerektiğini savunmaktadır. Söz konusu bu iki alan birbirini dışlamaz, bu bakımdan hem ideoloji hem de söylem çözümlemeleri birlikte kullanılabilir. Söylem alanı dil aracılığıyla oluşan pratiklere "içsel" olarak yaklaşırken, ideoloji "dışsal" olana odaklanır. İdeolojinin farkı, dilsel olanın dışında kalan alanları da açıklama gücüne sahip olmasında yatar (Sancar, 2014, ss.128-131).

İdeolojinin söylem çözümlemesinde kullanılması gerektiğini fakat yeni bir bağlamda anlaşılarak çözümlemeye dahil edilmesi gerektiğini ileri süren düşünürlerden biri Stuart Hall'dür. İngiliz Kültürel Çalışmalar Okulu'nun en tanınmış isimlerinden biri olan Stuart Hall'un düşüncelerine ve temsil kuramına yakından bakalım.

Stuart Hall'e göre dil anlam ve kültür adına temel bir niteliğe sahiptir, bu nedenle daima kültürel değerlerin ve anlamların asıl yeri olarak görülür. Bu noktada dilin anlamı nasıl ürettiği sorusu karşımıza çıkar. Dil, "temsili bir sistem" şeklinde çalışır. Bu bakımdan karşı tarafa kendimizi anlatabilmek ya da aktarmak için işaret ve sembolleri kullanırız. Göstergebilimsel yaklaşımlar da dilin, kültür ve temsiline ilişkin işleyişte bu düşünceleri temel alırlar. İşaretleri ve kültürdeki anlam araçlarının sahip olduğu genel rolleri incelerler. Stuart Hall, anlama verilen önemin zamanla farklı bir yöne doğru değiştiğini düşünür. Ona göre dilin işleyişiyle ilgili ayrıntılar yerine söylemin kültürdeki rolüne bırakmıştır. Hall için söylem, pratikler hakkında konuşma veya onlar hakkında

bilgi oluşturma yoludur. Bunlar toplum içerisinde belli konular, etkinlikler veya konuşma biçimleri, fikirler ve görüntüler kümesini oluşturur. "Söylemsel oluşumlar", sosyal etkinliklerin formülleştirilmesini, pratiklerin uygunluğunu ve bu bağlamda bilgilerin faydalılığını belirler. Bu bakımdan "söylemsel" terimi, kültür, anlam ve temsilin etkili olduğu yaklaşımların tümünde, genel bir kavram olarak kullanılır. Stuart Hall, göstergebilimsel ve söylemsel yaklaşımların kimi benzer yanları olduğunu fakat aynı zamanda büyük farklara da sahip olduklarını düşünmektedir. Örneğin göstergebilimsel yaklaşım, temsil konusunda anlamın "nasıl" üretildiğiyle ilgilenirken, söylemsel yaklaşım etki ve sonuçlarıyla yani "politikasıyla" ilgilenmektedir. Bu yüzden söylemsel yaklaşım için tarihsel özgüllük önemli bir noktadır. Bu durumun etkisiyle dil konusuna genel bir perspektifle bakmak yerine, belirli dillerin veya anlamların, belirli bir zamanda ve yerde nasıl geliştiğine odaklanmaktadır (Hall, 2017a, ss.7 ve 13-14).

Hall, söylemsel olanı oluştururken, ideoloji aracılığıyla oluşan tahakküm ilişkilerini unutmamamız gerektiğini ifade etmektedir. Anlamın maddi kaynakları göstergelerdir, söz konusu bu maddiliği kırma gücüne de sahip olan göstergeler, bu özellikleri dolayısıyla anlam üretiminin de aracı haline gelirler. Göstergenin işaret ettiği şey ile o şeyin anlamı arasında bir ilişki olmayabilir. Dil içerisinde birlikte kullanılan göstergeler, bu kullanımları dolayısıyla toplumsal alanın içerisindeki şeyleri de birlikte ilişkilendirirler. Bu ilişkilendirme sayesinde anlamlandırma oluşur. Bu sayede toplumsal olaylar, "göstergesel ilişkilendirme tarzına göre" birbirinden farklı anlama sahip olabilir ve bu şekilde eklemlemelerde bulunularak farklı anlam yaratımları oluşturulabilir. Hall'e göre, bu sayede ideolojiyi unutmadan, söylemselin olumsallığına uygun modeller geliştirilebilir. Hall'un bu açıklaması ile söylem, dil aracılığıyla oluşuyor ve ideoloji, söylem içerisinde tahakküm yaratacak şekilde tanımlanıyor. O halde tahakkümü yaratan söylemdışı bir ideolojik sistem mi vardır? Bu soru da bizi klasik ideoloji kuramlarının sorularına yaklaştırmaktadır. Buna karşın, söylem ve ideoloji kavramlarının birlikte kullanımı, simgesel ve dilsel iletişim konusunda üzerinde durulmayan iktidar ilişkilerine dikkatimizi çekmektedir (Sancar, 2014, ss.135-137). Fakat burada kullanılan iktidar kavramının, klasik ideoloji kuramlarından farklı kullanıldığı unutulmamalıdır. Söz konusu noktada iktidar kavramı "göstergeler sistemi olarak simgeselliğe" vurgu yapmaktadır (Eagleton'dan aktaran Sancar, 2014, s.137).

Hall'un temsil kavramını biraz daha açmakta yarar var. Temsil, dil ve anlamın kültür ile olan ilişkisini sağlamaktadır. Temsil, aynı zamanda anlamın içinde üretildiği, benzer kültüre sahip insanlar arasında değiş tokuş edilen sürecin ana parçasıdır. Dil aracılığıyla anlam üretmeyi temsil olarak adlandırıyorsak, öncelikle dil ve anlam konusuna bakmamız gerekir. Hall için dil ve anlam, temsile ilişkin üç farklı yaklaşım açıklanabilir; yansıtıcı, kasıtlı ve inşacı yaklaşımlar. Yansıtıcı yaklaşıma göre, dil adeta bir ayna gibi işlev görmektedir. Bu bakımdan dünyada var olan gerçeklik yansıtılır. Bu durumu için Yunanlılar dilin doğayı yansıtması hususunda "mimesis" kavramını kullandılar. Temsile ilişkin ikinci yaklaşım olan kasıtlı yaklaşım ise, kelimelerin, onu oluşturan yazarın verdiği anlamı ifade ettiğini ileri sürer. Bu tanım dili, kişiye özel bir hale indirgeme tehlikesi altındadır, oysa dil sosyal bir sistemdir. Üçüncü olarak, inşacı yaklaşıma göre ise, şeyler anlama sahip değildir, bizler temsil sistemlerini, işaretleri, kavramları kullanarak onu inşa ederiz. Stuart Hall de, anlamın bu şekilde, temsil sistemleri tarafından inşa edildiğini düşünenlerdendir. Anlamı sabitleyen ve sonrasında onu doğal ve kaçınılmaz görmeye başlayan insan, kültürü de ortak dil ve kavram haritaları ve kodlar aracılığıyla inşa eder. Bu bakımdan anlam, şeylerin kendi doğalarında yoktur; o bir anlamlandırma pratiği sonucu olarak üretilir, inşa edilir. Hall'e göre inşacı anlayışın bir versiyonu, anlam üretmek için dil ve anlamın işlevine bakan Saussure ve Barthes gibi göstergebilimci düşünürlerin yaklaşımlarıdır. Bir diğer versiyon ise, söylem ve söylemsel pratiklere odaklanan ve bu pratiklerin nasıl bilgi ürettiğine bakan Foucault gibi düşünürlerin yaklaşımlarıdır. Ona göre her iki versiyondan da öğrenecek çok şey vardır, temsil teorisi kültürün derinlerinde yatan anlamı yaratma sürecini tüm bu yollarda keşfetmeyi amaçlar (Hall, 2017b, ss.23, 31, 34-36 ve 82-83).

Eleştirel söylem analizinde, ideolojinin söz konusu bu "yeniden keşfi", onu bir süreç olarak ele alır ve toplumsal pratikler içerisinde inceler. Hall, yapısalcı yaklaşımların ideolojiye semantik bakışlarını eleştirir. Mesajların iletiminde, kodlamada anlam bilimsel (semantik) yapılar kullanılırken, mesajların içeriğinin üzerinde durulmaz. Yapıya yapılan bu vurgu içerikten uzaklaşılmasına neden olur. Oysa ideolojik düzeyde anlamlandırma "olumsallık (contingency)" içerir. Bu olumsallık, zorunluluk ya da öngörülme ilişkisi olmayan "çokanlamlılığı" mümkün kılar. Hall, anlamın oluşması konusunda "yananlam"a vurgu yapan Barthes'a ve anlamın oluşumu konusunda ideolojinin etki

gücüne inanan Gramci ve Volosinov'a katılır. Bu görüşteki düşünürler, ideoloji aracılığıyla, göstergelerin çokanlamlılığının ortadan kaldırıldığını ifade ederler. Bu noktada ideoloji, göstergelere sınıflarüstü bir noktadan yaklaşır. Hall bu durumu "kapanma (closure)" terimiyle açıklar. Aynı zamanda bu durum, gerçeklik ve dil arasındaki ilişki de "eşdeğerlik sistemi" oluşturmaktadır. Bu noktada amaç, dilin gerçek olanı ifade ettiğine dair inancı, ideolojik olarak vermektir. Bu durum tersi ise "sökme (disarticulation)" terimiyle tanımlanır. Sökme, yeni anlamlar yaratmak için yan anlamları yok etmeyi ve değiştirmeyi içermektedir. Göstereni yer değiştirme, sökme ve başka bir halkaya dahil etme işlemi için Laclau " eklemleme (articulation)" terimini kullanır. Hall de, Laclau gibi ideolojinin temel hedefinin "hegemonya" yaratmak olduğuna inanmaktadır (Sancar, 2014, ss.132-13). Hall toplumsal bilginin, kavramsallaştırma, sembolleştirme ve düşünme yoluyla üretildiğine inanmaktadır. Ona göre, "kendimize, koşullarımıza ve deneyimlerimize 'anlam vermek' demek, nesnelleştirilmiş ideolojik söylemlere, ideolojik alanı dolduran dil yoluyla sergilenen ve düzenlenen mamul ve önceden oluşturulmuş 'tecrübe etmeler' dizilerine kendimizi yerleştirmek demektir" (Hall'den aktaran Sancar, 2014, s.135).

Eagleton da Hall gibi ideolojinin, "söylem" ile ilgili olduğunu, "dil" ile ilgili olmadığını düşünür. Çünkü anlamlandırmadan çok söylem aracılığıyla somut etkiler oluşturma peşindedir. Bu nedenle ideoloji terimi, "yalnızca göstergelerle yaptığımız farklı tipten bir yığın şeyi tek bir başlık altında kategorize etmenin uygun bir yoludur". Böylece ideolojiyi söylemsel ya da göstergesel bir olgu olarak görmek de mümkündür. Bu durumda göstergelerin maddi olması dolayısıyla ideoloji hem maddi özelliklere sahip hem de anlamlarla ilişkili bir hal almaktadır. İdeoloji kavramını dışlamayan postyapısalcı bir düşünür olarak karşımıza çıkan Eagleton için "bilinç" kavramından bahsetmek idealist düşüncenin izlerini taşır, oysa "göstergeler ve söylemler" toplumsal olanla, pratik eylemlerle ilişkilidir (Eagleton, 2015a, ss.254-255 ve 291).

2.2.2.1.2. Söylem ve İktidar: Pierre Bourdieu

Söylem ve ideoloji konusuna değinirken yeni bir ideoloji kavrayışı öneren görüşler içerisinde, ideolojinin iktidarla olan yakın ilişkisine bir kez daha dikkat çekilmiştir. Bu noktada söylem ve iktidar arasında da bir ilişki karşımıza çıkar. Hall'un

bakışıyla hegemonya yaratma temelinde kurulan bu ilişki, Pierre Bourdieu'ya göre de dilsel iletişim içerisinde oluşmaktadır. Kısaca, bu alandaki düşünürler toplumsal tahakkümün, dil aracılığıyla ne şekilde oluşturulduğunu incelemeye çalışırlar. Bunu yaparken de ideoloji kavramından vazgeçmemektedirler. Meseleye temel yaklaşımları söylem-dışı bir iktidarı içermez, söylem aracılığıyla, onun içinde oluşturulan tahakküm ilişkilerine odaklanmaktadır. Bu bakımdan dil aracılığıyla oluşturulan iktidar ilişkilerini Bourdieu'nun "simgesel şiddet" kavramıyla gösterebiliriz. Bourdieu'ya göre, iktidar ilişkilerini açıklamak için dilsel iletişime bakabiliriz. Dilsel iletişimde kullanılan sözcüklerin seçimi, cümlenin kurgulanış yapısı, sesin tonlanması, sözcüğü belli bağlamda kullanılması vb. toplum içerisindeki hiyerarşik yapılanmayı yansıtabilmektedir. Bu nedenle konuşma, genellikle masum olarak görülmez, çünkü konuşma aracılığıyla korku verilebilir, yönlendirilebilir, zorlanabilir ve tehdit edilebilir. Herhangi bir maddi suç aleti kullanılmadan, şiddet yaratılabilir. Bourdieu bu tür şiddete "simgesel şiddet" demektedir (Sancar, 2014, ss.138-139). Bourdieu'nun kendi ifadesiyle "simgesel şiddet": "şiddetin, hiçbir zaman şiddet olarak algılanmayan kibar ve görünmez biçimidir; maruz kalmaktan çok tercih edildiği söylenebilecek bir şiddettir; nüfuz kullanma, güven, yükümlülük, kişisel bağlılık, konukseverlik, hediye, minnettarlık ve acının şiddeti..." (Bourdieu'dan aktaran Eagleton, 2015a, ss.210-211).

Bourdieu, iktidarın günlük yaşam üzerindeki etkilerine eğilerek konuyu "habitus" kavramı etrafında açıklamaya çalışır. Eagleton, her ne kadar ideoloji kavramı Bourdieu'nun çalışmalarında önemli bir yer tutmasa da habitus kavramıyla ilişkili olması dolayısıyla üzerinde durulması gerektiğini düşünür. Bourdieu'ya göre habitus, belli pratikleri yaratmak adına insanlara aşılanan eğilimlerdir. Bireyler bilinçli bir şekilde kurallara boyun eğmeseler de aşılanan bu pratikler sayesinde tutarlılık ve birlik sağlanır. Bourdieu, habitus için "doğaya dönmüş tarih" demektedir, iktidar habitus sayesinde, öznel ve nesnel olanın birleşmesiyle varlığını korur. Özne ile nesnenin ayrılamayacak şekilde birleşmesi, doğallaştırılmasını Bourdieu "doxa" kavramıyla ifade eder. "Doxa" egemen güçlerin kendi ideolojisini "doğal" ve "apaçık" hale getirme sürecidir. Toplumsal gerçeklik ile kendisi(ideolojisi) arasındaki bu sıkı örtüşme, Eagleton'ın benzetmesiyle "ceket ile astar kadar birbirinden ayrılmaz bir biçimde" kendiliğindenmiş, doğalmış gibi gerçekleşir. Bourdieu'ya göre toplumsal yaşamda habituslardan oluşur. Söz konusu bu

habituslar içerisinde her bir sistemi "alan" olarak ifade eden Bourdieu, "alan"ın kendi iç mantığı çerçevesinde işleyen toplumsal ilişkileri barındırdığını belirtir (Eagleton, 2015a, ss.88-89 ve 209-210).

Bourdieu'dan farklı şekilde konuya yaklaşan eleştirel çözümlemeciler de sözün içsel bağlantı yapıları içerisindeki iktidara odaklanırlar. Bu isimlerden biri Teun van Dijk'dır. İktidarın tahakkümünü "çıplak bir şiddet" değil "bilişsel (cognitive) bir onay" olarak gören van Dijk, bu yapıların söylem içinde var olduğunu ifade eder. Buradan hareketle iktidar yapıları, toplumsal gruplar içerisindeki iletişimde bir etkileşim olarak ortaya çıkar. Bunun yanında bilişsel bu yapılar, söylem üretme konusunda olanağa sahip olan gruplar tarafından oluşturulur. Söylem üretimi için ayrıcalıkla konumlar oluşturulmalıdır. Akademisyenler, yazarlar, gazeteciler, yönetmenler gibi söylemi denetleyebilecek kişiler olmalıdır, bu kişiler aynı zamanda kendileri de söylemin denetleme yapısına tabi olan kişilerdir. Foucault'nun tersine Van Dijk'ın iktidar analizi "yukarıdan aşağıya doğru" gerçekleşmektedir. Söylem içerisinde oluşturulan bu ayrıcalıklı grupların ortaya çıkması, kültürel, politik, sınıfsal, ırksal, etnik ve toplumsal cinsiyete dayalı eşitsizlikler yaratmaktadır. Van Dijk, bu yapılarda yaratılan eşitsizlikleri, sözel iletişime, metinlere, konuşmaya vb. odaklanarak incelemeye çalışmaktadır (Sancar, 2014, s.141-142).

2.2.2.2. Metin Çözümleme ve Yorumsama (Hermeneutics): Jacques Derrida

Toplumsal olanın anlamlandırılmasında söylem üzerinde duran kuramsal yaklaşımların yanı sıra, bu yaklaşımlarla benzer soruları soran fakat farklı köklerden gelen "metin çözümlemesi" yaklaşımı vardır. Bu yaklaşım toplumsal olanın adeta bir metin gibi çözümlenmesi gerektiğini düşünmektedir. Bu nedenle konuşma pratikleri yerine, metine odaklanmaktadır. Metinleri çözümlerken, metin dışı bağlamlara bakarak metni çözümlemeye çalışan anlayışlara eleştirel bakar. Söz konusu bakış açısına göre metin, kendi bağlamanı kendisi oluşturur. Bu yaklaşımı kavrayabilmek adına öncelikle "metin" terimiyle neye işaret ettiklerine bakalım. Roland Barthes, metin terimi en kapsamlı kullanan düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır. Barthes'a göre metin, yazınsal bir ürüne değildir. Bir çeşit, çalışma, oyun, yapılanmadır ama yapı değildir. Buradan hareketle Barthes, "anlatı çözümlemesi" ve "metin çözümlemesi" arasında bir ayrım

yapar. Anlatı çözümlemesi, yapısal bir çözümlemedir, bu nedenle yorumlama yöntemi olarak kullanılamaz. Metin çözümlemesi ise, farklı metin ve kodlarla ilişki halinde, oluş durumundadır. Bu şekliyle bir üretim halinde olduğunu söylemek mümkündür. Metin sonsuz bir açıklıktadır, bu nedenle çözümlemede olası anlamlar, kodlar, sınıflamalar ve saptamalar kullanılır ve anlam bu şekilde bulunmaya çalışılır. Dilsel öğelere odaklanmanın beraberinde getirdiği metinlere odaklanma, P. Ricoeur ve H. Gadamer gibi isimlerin "yorumsama (hermeneutics) yöntemini ön plana çıkarmalarına neden olmuştur. Söylemde aykırı bir konum alan, dışlanmış öğelere bakmak gerektiğini ileri süren J. Derrida ise "yapısöküm (deconstruction)" yöntemini ortaya koymuştur. Lacan'ın psikanaliz kuramında etkilenen bu yaklaşım gösteren ve gösterilen ilişkisine Saussurecu anlayıştan farklı yaklaşır. Bu ilişki durağan değildir, devinim halinde bir gösterge anlayışı söz konusudur. Lacan gösterenin her zaman başka bir göstereni işaret ettiğini, bu nedenle hiçbir sözcük "eğretileme (metafor)"den kurtulamadığını belirtir. Derrida'da Saussure'un gösterge kavramını kabul etmez. Ona göre de gösteren gösterilene bağlı değildir. Tüm bu bakış açıları göstergenin anlamının pür bir şekilde elde edilemeyeceğini ileri sürmektedir. Bir başka deyişle gösterge, yokluğa işaret eder, bu bir şekilde anlamı olmadıkları sonucunu doğurur. Çünkü anlam sürekli devinim halindedir, gösterge zincirleri boyunca hareket eder. Bu nedenle de anlam hiçbir zaman aynı kalmaz. Bu bakış açısıyla Derrida, "gerçeklik" bilgisine dil yoluyla ulaşamayacağımızı belirtir. Gerçekliğe ulaşma amacı Derrida'ya göre metafiziktir. Yorumsama yaklaşımına göre, anlam keşfedilecek ya da anlaşılacak bir şey değildir. Zihnin içerisinde değil, eylem içerisinde oluşur. Bu nedenle insan eylemlerinin hepsi, öznel ya da nesnel olmaları fark etmez, anlam içerir. Bu yüzden tarafsız bir anlam söz konusu olamaz (Sancar, 2014, ss.110, 155-157 ve 163-165).

Yorumsamacı yaklaşım bilginin göreceliliğine inanmaktadır. Epistemolojinin kesin ve nesnel bilgi anlayışını kabul etmez. Onlara göre aslolan anlamdır, bilgi değil. Bir nesneyi görmek değil, metinleri yorumlamak önemlidir. Bu nedenle görsel odaklı bilgi yerine, anlam odaklı "metin okuma" yeğlenir. Metin okumak, fiziksel olarak görmek gibi bir eylem değildir. Zihindeki nesne bilgisine ulaşmak da değildir. Sürekli değişim halinde olan yorumlamanın, metinlerarasılığını çözümlemektir. Derrida "yapısöküm (deconstruction)" yöntemini kullanarak yorumu anlamaya çalışır. Ona göre gösterge "burada olmayan"dır, bu nedenle yapılması gereken burada olmayanı yakalamaya

çalışmaktır. Metinde yapısöküm yapılarak, burada olmayanın izi sürülür. Aslında Derrida, olanaksız olanı önerdiğinin farkındadır. Parçalı, kaygan ve belirsiz olanı bu yolla göstermeye çalışır. Derrida bu bakış açısı dolayısıyla, ideoloji ve söylem çözümlemesi alanlarındaki sorulara kayıtsız kalır. Ona göre, toplumsal olanın, gerçekliğin bilgisine eleştirel çözümleme ile ulaşılamaz, bunların yanıtlarını aramak yanlış ve anlamsızdır, metafizik bir uğraştır (Sancar, 2014, ss.169-172).

Ong, metinselciliğin şimdiye kadar karşımıza çıkan ideolojilerden en çok metne bağlı olanı olduğunu söyler. Metni kapalı bir sistem olarak algılayan bu anlayış, onu tarihsel bağlarından koparır. Bu durumu aşabilmenin yolu Ong'a göre, birincil sözlü kültür dönemini incelemektir, çünkü burada ulaşılacak kaynaklar, metinsel olanı da besleyen kaynaklar olacaktır (Ong, 2014, ss.197-198).

2.2.2.3. Post-Marksizm ve Söylem

2.2.2.3.1. Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe

Postmarksist söylem analizleri, Marksistlerin eleştirdiği şekilde "özden yoksun eski bir Marksizm" sunmazlar, solun projelerini yeniden kurmayı amaçlarlar. Postmarksistler Marksizm'in tarihsel zorunluluk fikrini, sosyalist bir düzenin yeniden inşasıyla sonuçlanacak olan zorunluluk yaklaşımını kabul etmezler. Örneğin Laclau ve Mouffe, sosyalist stratejiyi modernite tarafından başlatılan toplumsal devrimin içerisinde konumlandırır. Bu strateji demokratik siyaset ve toplumsal çatışmalar ile sürdürülür (Boucher, 2019, ss.12-13). Bu bakımdan Laclau ve Mouffe postyapısalcı teoriyi kullanarak Marksizme eleştirel bakmayı amaçlamaktadır. Ve bu aşamada politika teorisini kullanarak demokratik, radikal ve çoğulcu bir politik anlayışı geliştirmeye çalışırlar. Bunun yolunu da söylem teorisi aracılığıyla gerçekleştirirler. Onların söylem teorisi, toplumsal gerçekliklerin söylemsel yapısını vurgulayan, dilbilim, felsefe, toplum ve politika teorisi alanlarından yararlanmaktadır. Postyapısalcı, postmodern ve postmarksist yaklaşımları benimsemelerine karşın, kinizm ve nihilizme karşı durarak radikal geleneği yeniden inşa etmeyi hedeflerler (Best ve Kellner, 2016, s. 270).

Laclau ve Mouffe'a göre, çağdaş toplumları ve bu toplumlardaki birçok toplumsal antagonizmayı kavrayabilmek adına, Marksizm dışındaki söylem alanlarına ulaşmak

gerekir, Marksist kategoriler bu kavrayış için yeterli değildir. Çünkü söz konusu bu söylem alanları kapalı bir sistem niteliğinde olan Marksizm'i sorgulamayı ve toplumsal çözümleme adına yeni hareket noktaları kavramayı amaçlamaktadır. Bu noktalardan hareketle Laclau ve Mouffe'nun teorik çözümlemelerinin merkezinde postyapısalcılık vardır. Postyapısalcı alan içerisinde de yapısöküm, Lacancı teori ve hegemonya yaklaşımı düşüncelerinin şekillenmesinde etkili olmuştur. Bu perspektifle, Laclau ve Mouffe'ya göre hegemonya kavramı, tarihsel bir zorunluluk olarak ortaya çıkmıştır. Aynı zamanda Laclau ve Mouffe, toplumsal öğeler arasında kimlikleri değiştirecek şekilde ilişki oluşturan pratikleri "eklemleme" ifadesiyle açıklamaktadır. Eklemleyici pratik ile ortaya çıkan yapılaşmış tümlüğe ise "söylem" demektedirler. Söylem içerisinde eklemlemeyle oluşan, farklılık konumlarına ise "moment", tersi durumda ise yani söylemsel anlamda eklemlenmemiş farklılıklara ise "öğe" terimini kullanırlar. Laclau ve Mouffe'ye göre söylemsel yapılar maddi bir karaktere sahiptir. Bu maddi karakter, kurucu bir öznenin bilinci ya da deneyiminde birleşmez, değişik özne konumları geniş bir söylemsel alana yayılmıştır. Bu alandaki eklemlenme pratiği de sadece dilsel fenomenlerden oluşmaz, bu pratiğe katkı sağlayan çeşitli kurum, pratik ve ritüellere, bunların maddi yoğunluğuna sirayet etmesi gerekir. Aynı zamanda söylemsel bütünlük, önceden verili ve belli sınırlara sahip bir yapıda değildir. Bu nedenle de ilişkisel mantık tamamlanmamıştır. Böylesi bir anlayış, "bütünlük olarak toplum" önermesini kabul etmez ve buradan hareketle toplum bir söylem nesnesi olamaz. Fakat toplumsal pratikler eklemleme şeklinde karşımıza çıkarlar, farklılıkların kurulmasıyla oluşurlar. Bu oluşum içerisindeki özne de toplumsal ilişkilerin kökeni değildir, çünkü deneyimler söylemsel koşullara bağlıdırlar. Bu nedenle söylemlerin açık karakteri, öznelerin de karakteridir. Diyebiliriz ki insan, "söylemsel olarak kurulmuş bir özne konumu"dur (Laclau ve Mouffe, 2017, ss.11-13, 31, 169 ve 175-187).

Boucher'a göre, Laclau ve Mouffe'nun söylem teorileri, "varlık hakkındaki ifadelerin bilgi hakkındaki ifadelere indirgenebileceği ya da o bakımdan analiz edilebileceği görüşüne" dayanmaktadır. Laclau söz konusu bu görüşlerini "bütün hakikatin söylemsel bir formasyona göre göreli" olduğu görüşüyle tastikler (Boucher, 2019, s.63). Sancar'a göre de Laclau ve Mouffe'nun söylem anlayışı, Marx'ın "negatif" ideoloji yaklaşımını aşmaktadır. Yazarlara göre söylem, merkezi bir konumdadır,

toplumsalı bu konum içerisinde, sürekli olarak yeniden üretmektedir. Bu nedenle söylem, egemen iktidarın konumunu gizleyen bir yapıya indirgenemez; o toplumsalı anlamlı hale getirendir. Bu noktadan hareketle ideolojinin baskılama, çarpıtma, engelleme, dışlama gibi özellikleri yerine; söylem, itaatkâr ve uyumlu toplumsal özneler yaratmaya çalışmaktadır. Bu tanımlama Foucault'nun pozitif üretim olarak ideoloji eleştirisine yakın durmaktadır. Kısaca diyebiliriz ki Laclau ve Mouffe'nun kuramında söylem belirleyici bir konumdadır. Söylemsel pratikler sayesinde toplumdaki farklı kimlikler eklemlenerek, yeni bir politika anlayışı oluştururlar. Olumsallık anlayışına sahip, heterojen yapıdaki toplumsal özneler ile radikal bir strateji oluşturmayı amaçlarlar (Sancar, 2014, s.68).

Boucher'e göre Laclau ve Mouffe'nun *Hegemonya ve Sosyalist Strateji* adlı kitabı, Marksizm içerisinde postyapısalcı teoriye doğru bir dönüşü betimlemektedir. Bu bakımdan Postmarksizm, Marksizm'in vurguladığı işçi sınıfı, tarihsel zorunluluk ve toplumsal yapılanma adına sınıf ilişkilerinin önemi konularından vazgeçer. Onun yerine yönünü, postmodern etik rölativizme, öz düşüncesine karşın tarihsel şüpheciliğe ve öznelcilik eğiliminde hareket eden bir söylem teorisine doğru çevirir (Boucher, 2019, s.16 ve 18).

Laclau ve Mouffe, *Hegemonya ve Sosyalist Strateji* de "merkezsizleştirilmiş" bir kuram ortaya koyarlar. Buradaki argümanlarına göre, "toplumsal bütünlük" mümkün değildir. Toplumsalla ilgili olan ancak "eklemleme (articulation) ve dikişleme (suture)" aracılığıyla söylem tarafından oluşturulur ve bu oluşum geçici ve kısmidir. Bu kısmi durumda dahi, bütün anlamları kapsama durumu söz konusu değildir. Söylem, toplumsal alan içerisinde "anlamın kapatılma çabası" olarak görülmektedir. Çünkü söylem sabitlemenin mümkün olmadığı ve sonsuz farklı konumlara sahip bir yapıdadır. Bu noktadan hareketle "radikal demokrasi" tezinin özü, toplumsal bütünlüğü reddeden anlayışlarında yatmaktadır. Bilinçleri önceden belirlenmiş olmayan toplumsal özneler fikri, nesnel sınıfsal çıkarların olduğu anlayışını da kabul etmemektedir. Bu düşünceleri, belirtildiği gibi, işçi sınıfının kapitalist mücadeledeki merkezi rolünü reddeder. Yalnızca sınıf aidiyeti olmayan, çoğul kimliklerin sahip olduğu mücadelelerin bir araya getirilmesi ile "radikal demokrasi" stratejisi mümkün olmaktadır. Sınıf ayrıcalığı yerine, cinsiyet, ırk, etnik köken gibi kimlikler ve bunların yanında çevreci, barış yanlısı hareketlerin

birleşmesi ile çoğulcu toplumsal kimlikler oluşturulup, söz konusu stratejilerin yaratılması önerilmektedir (Sancar, 2014, ss.64-67).

Laclau ve Mouffe'nun kuramına gelen eleştirilerden biri, söylem anlayışları ve radikal demokrasi düşüncesi noktasından gelmektedir. Bu yaklaşımlarda "iktidara karşı çıkan kolektif özne"nin oluşumunun nasıl gerçekleşeceği sorunudur. Postmodern anlayışlardan farklı olarak yazarlar, muhalif bir özne konumunun mümkün olduğunu varsayarlar. Fakat eğer özne söylem içerisinde oluşuyor ise, söylemi muhalif özne yaratmaya iten sebepler nelerdir? Özneyi kuran söylemse, söylemi kuran kimdir ya da nedir? Bu gibi sorular açıkta kalmaktadır. Aynı zamanda idealist olmakla suçlanan yazarlar, söylemin belirlenmesi düşüncesinden çok, söylemsel olmayan bir alanı öngörmemeleri noktasında çıkmaza düşmektedirler. Bu noktada kimlikler, deneyimler, mücadeleler rastlantısallık durumuna düşmekte, söylemin oluşumunu yaratabilecek çelişkilerin olmaması durumunda, söylemi açıklayabilmek güç olmaktadır (Sancar, 2014, ss.69-71). Boucher de Laclau ve Mouffe'nun metnin dışında bir şey olmadığı düşüncesinin, onları bir tür totoloji tuzağına götürdüğünü belirtir. Bu totoloji tuzağı, gerçekliğin toplumsal inşa konusunda herhangi bir neden ya da açıklama sunmamasından kaynaklanmaktadır (Boucher, 2019, s.139).

2.2.2.3.2. Slavoj Zizek

Marksizm'e eleştirel bakarak yeni teoriler ortaya atan, postmarksist olarak niteleyebileceğimiz bir diğer isim ise Slavoj Zizek'tir. O, geleneksel Marksistlerin tüm tikel sorunlara karşı temel çözümü devrimde görmelerine karşı çıkar. Ona göre tikel sorunların başarılı bir şekilde çözülmesi, "küresel radikal çıkmazın" kabullenilmesine, temel bir tezat olarak görülmesine bağlıdır. Zizek'e göre Lacan'ın teorisi, Aydınlanma'nın en çağdaş ve radikal versiyonudur. Çağdaş ideolojik olguları, postmodernist tuzaklara düşmeden kavrayabilmemizin yolu Lacan'ın teorisinden geçmektedir. Zizek'in postmodernist tuzak ifadesiyle kastettiği, postmodernist düşünürlerin "ideoloji sonrası" bir gelecekte yaşadığımıza dair yanılsamalı inançlarıdır (Zizek, 2011, ss.23-24).

Zizek'e göre ideoloji yalnızca "yanlış bilinç" demek değildir, gerçeğin yanılsamalı halinden çok, gerçekliğin kendisinin "ideolojik" olarak kavranması gerekir. Zizek "ideolojik" ifadesiyle; "tam da mevcudiyeti katılımcılarının, onun özünü bilmemesini gerektiren bir toplumsal gerçeklik"i kastetmektedir. Bu bakımdan toplumsal olarak yeniden üretim söz konusu olduğunda, kişilerin "ne yaptıklarını bilmemeleri" gerekmektedir. Zizek'e göre, Marx'ın Kapital'deki "bilmiyorlar, ama yapıyorlar" tanımı ideolojinin en temel ifadesidir. Zizek, ideoloji teriminin kendisinin, kurucu, naif bir karakter içerdiğini söyler. Bu ifade, yanlış tanımayı, önvarsayımları, çarpıtma ile kişi arasındaki mesafeyi içerir. Frankfurt Okulu için bu yalnızca bir çarpıklık değildir, temel mesele gerçekliğin, ideolojinin söz konusu bu çarpıklığı olmadan kendisini yeniden üretememesidir. Bu bakımdan maske, yalnızca şeylerin gerçekliğini örtmemektedir, bu ideolojik çarpıtma durumun temel özünü içermektedir. Zizek, Lacancı terimlerle "gerçeklik"in, arzumuzun Gerçekliğini örten bir "fantazi-kurgusu" olduğunu söyler. Bu Gerçeklik tanımı, Zizek'e göre ideoloji tanımıyla aynı şeyi içerir. Bu benzerliği Zizek şu sözlerle aktarır: "İdeoloji, taşınmayan gerçeklikten kaçmak için inşa ettiğimiz rüya benzeri bir yanılsama değildir; en temel boyutunda, 'gerçeklik'imizin kendisi için bir destek işlevi gören bir fantazi-kurgusudur". Zizek'e göre; "'koşulların kendisinin konuşmaya başladığı' noktaya, dilin hemen 'Gerçek'in dili' olarak iş görmeye başladığı noktaya hiçbir zaman ulaşamayız" (Zizek, 2011, ss.36, 43, 60 ve 114).

2.2.3. Söylem Tartışmaları Üzerine

Söylem, ideoloji ve iktidar alanında dönen tartışmalara ve ardından benzer soruları soran fakat farklı yanıtlar veren Yorumsamacı düşünürlere baktıktan sonra şöyle bir soruyla karşılaşırız: Söylem dışı bir alan mümkün müdür? Zizek, dilsel alanın dışında kalan, ona indirgenemeyecek toplumsal faaliyet alanları olduğunu söylemektedir. Söylem dışı bu alan dilsel alanda kullanılan yorumlamalarla kavranabilir. Tam da bu neden de bu alan da söylem ile ilgilidir. Derrida gibi postmodernist düşünürler de her şeyin "metinsellik" içinde yani söylem alanı içerisinde oluştuğunu ileri sürmektedirler. Benzer şekilde Foucault da dilin söylem içerisinde oluştuğunu, söylemin dışında hiçbir şeyin var olmadığını, söylemin kendi kendisini belirlediğini ileri sürer. Bu görüşteki düşünürlere göre, söylem hakkında konuştuğumuzda, onu belirleyen herhangi bir güç, kuvvet yoktur.

Tartışmanın bir diğer kolunda ise, söylem dışı bir alanın mümkün olduğunu ileri süren Eleştirel Kuramcılar vardır. Bu görüşteki düşünürler, temelde "her şey söylemseldir" fikrine karşı çıkarlar. Onlara göre, söylem toplumsal olanın her yerini tüketemeyecektir. Bunun yanında söylem merkezli anlayışa katılırlar, "bütün bilgilerin ancak söylem içine yerleştiği" görüşünü savunurlar. Söz konusu bu tartışma genellikle çözümsüz kalmaktadır. Postmodernist, postyapısalcı ve postmarksist düşünürler söylemdışı bir alanın varlığını reddederken, böylesi bir alanın nesnelliğinin olmayacağını ileri sürerler. Sancar, temelde meselenin, epistemolojik bir problem olarak görüldüğünü düşünür. Nesnelliğin ontolojik olarak varlığı ya da yokluğu konusu değil, dil aracılığıyla bilinip bilenemeyeceğinin epistemolojik sorudur. Kendisi üzerine fikir geliştiren insan, toplumsalı dil aracılığıyla kavrarken, nesnelerin söz konusu bu bilgisini nasıl üretmektedir? (Sancar, 2014, ss.125-131). Eagleton bu soruyu cevaplarmışçasına; "belki de hepimiz kendi söylemimizin hapishanesine tıkılıp kalmışızdır" demektedir (Eagleton, 2015b, s.28). Wittgenstein da "niçin 'dış' dünyadan söz ediyoruz ki?" sorusunu sorar "neye göre dış?" Eagleton, Wittgenstein'ın bu sorusu aracılığıyla dile sahip olmanın, dolayısıyla dilden fazlası olduğunu belirtir. Biz dili aşan şeyler olduğunu, tam da dilimiz aracılığıyla söyleriz. Bu bakımdan söylem açıklık değil, bulanıklık yaratabilir. Bu bulanıklık, Dünya ve benim aramda söylemin bulunmasından kaynaklanan bir bulanıklık değildir (Eagleton, 2015b, s.29).

İdeoloji ve söylem üzerine gerçekleştirilen düşünce zincirine baktığımızda, yanlış bilinç kavramından bu yana gerçeklik analizlerinin değişime uğradığını ve yeni kavramlar üretildiğini gördük. Bu bakımdan gerçek ve düşünce ilişkisine baktığımızda "temsil(representation)", "simgeleme(symbolisation)", "imgelem(imagination)" gibi kavramlar karşımıza çıkmaktadır. Tüm bu kavramların ortak noktası gerçeklik ve düşünce arasında dolaysız bir ilişki olmadığı konusunda uzlaşır. Yapısalcı ya da postyapısalcı farketmeden tüm bu yaklaşımlar, gerçeklik dediğimiz kavramın dilin içerisine gömülü olduğu, yalın ve pür bir gerçeklik olmadığı konusunda hemen hemen hem fikirdirler. Farklılıkları, gerçekliği dayandırdıkları noktada oluşmaktadır. Örneğin temsil kavramı, "seçme ve sunma, yapılandırma ve biçimlendirme"ye işaret etmektedir. Yalın bir yansıtma durumunu değil, aktif bir anlamlandırma sürecini ima eder. Bu bakımdan söylem de temsillerin bir birleşimi, toplamıdır. Sınıf ilişkileriyle de yakın ilişki

de olan temsil kavramı, kitle iletişim araçlarıyla da yakından ilişki içerisindedir. İmgelem ise, söylemi yaratan öğelerden biri olarak görülür. Konuşulan şey ile onun imgesi arasında bir benzerlik olmayabilir, bu sürekli değişen bir yapıdadır. Toplumsallık tam da bu noktada, sürekli değişen imgelerin içerisinden geçip bizlere ulaşır ve böylece imgelem oluşur. Simgesellikte benzer şekilde yaratılır ve onun yaratımı sonsuz sayıda anlamlandırma içerebilir. Tüm bunlar ışığında, dil pratikleri içerisinde söylemsellik kuruluyorsa, dil sayesinde oluşan özneler olarak biz, düşünce ve gerçeklik arasındaki tüm bu ilişkileri nereden bilebiliyoruz? Gerçeğin önceden kabulü gibi bir durum ortaya çıkıyor gibi gözükmektedir. Oysa bu yaklaşımlara göre gerçeklik, kendinde bir "oluş" olmaktan ziyade, toplumsal pratik alanındaki bir tür tanımlama olarak görülmektedir (Sancar, 2014, ss.149-153). Bu süreç bizi yeniden toplumsal pratikler ve bilinç arasındaki ilişkiye doğru götürmektedir.

Marx'ın gündelik yaşamın maddi pratiklerinin bilinci belirlediği düşüncesinden hareketle Eagleton, yapısalcılık yaklaşımının bu yüzyılda ortaya çıkmasının tesadüf olmadığını dile getirir. Çünkü bugünün kapitalist toplumu, ona inanıp inanmadığımızla ilgilenmiyor; "bilinç" ya da "ideoloji", "ahlaki söylemler" veya bazı öğretiler onu ayakta tutmuyor. Gündelik yaşamın maddi pratikleriyle oluşan karmaşık sistemi, bu pratiklerden güç alarak işlemeye devam ediyor. Bu atmosferde "anlam" ve "toplum" birbiriyle bağdaşmayan iki kavram haline geliyor. Mesele toplumsal hayatın anlamı olup olmaması değil, anlam kavramının içinin boşaltılması oluyor. Ve bu durumda anlamın eksikliği, ideoloji kavramını da gereksiz hale getiriyor. Bugünün öznesi tüketen bir canlı haline geldiyse, ideoloji kavramının tutunulacak bir anlam yaratıp yaratmadığı da önemli değildir, çünkü buna ihtiyaç duyan özneler yoktur. Böylesi bir nihilizmi Baudrillard gibi düşünürlere şu tanımlamaları yaptırıyor: Baudrillard "Sorun, artık gerçekliğin yanlış temsili (ideoloji) sorunu değil, sadece gerçeğin artık gerçek olmadığı olgusunun gizlenmesi sorunudur..." (Baudrillard'dan aktaran Eagleton, 2015a, s. 63). Eagleton herhangi bir insanın hatta Baudrillard'ın bile hayatını anlamdan yoksun olarak geçiremeyeceğini ileri sürer. Ona göre böylesi bir nihilizme doğru ilerlemek, toplumsal yıkım anlamına gelmektedir (Eagleton, 2015a, ss.61-63).

Stuart Hall de, Eagleton'la benzer şekilde, Baudrillard ve diğer postmodern teorisyenlerin kitleleri "sessiz yığın" olarak görmelerine, pasif, kasvetli bir atmosfer çizmelerine karşı çıkar. Hall içinde bulunulan politik alaycılık ve nihilizm havasını şu sözlerle eleştirmektedir:

> *Politik açıdan tüylerimi diken diken eden nokta, Fransız entelektüellerinin tarihin ne zaman ve kimin için sona erdiğini, kitlelerin nasıl temsil edilebileceğini ya da edilemeyeceğini, ne zaman tarihsel bir güç olduklarını ve olmadıklarını, Fransız devrimci geleneği içerisinde kendilerine ne zaman mitik olarak başvurulup başvurulamayacağını vb. gayet kayıtsız bir tarzda ve gönül rahatlığıyla ilan etmeleridir. Fransız entelektüelleri "kitleler"i soyut düzeyde daima kendi entelektüel konumlarını ateşlemek ya da payandalamak için kullanma eğiliminde olmuşlardır. Entelektüeller şimdi artık eleştirel düşünceden vazgeçmiş olduklarından, eleştirel düşünceden kitleler adına da, kaderini yalnızca soyut olarak paylaştıkları kitleler adına da vazgeçmemeleri için herhangi bir engel yok karşılarında… Bana kalırsa, Baudrillard'nın, sessizliğin ne menem bir şey olduğunu hissedebilmesi için bir süreliğine kitlelere katılması, bir yüzyılın üçte ikisi boyunca sessiz kalması gerekiyor (Hall'den aktaran Best ve Kellner, 2016 ss.403-404*).

Eagleton, postmodernist ve postyapısalcı yaklaşımlarda ideoloji kavramanın gözden düşürülmesinin üç temel sebebi olduğunu ileri sürer. İlk olarak temsil meselesi karşımıza çıkar, temsil nosyonu reddedilmeye çalışılır; aslında amaç ampririzme karşı bir duruş sergilemektir fakat ampirizmden kaçmak isterken temsil de göz ardı edilir. İkinci olarak da epistemolojik bir şüphecilikle meseleye yaklaşılır. İdeoloji kavramının, "mutlak doğruluk" anlayışını gerekli kılacağı düşünülür, bu nedenle de şüpheci bir tavır takınılması adına kavramdan uzaklaşılır. Üçüncü olarak ise, Nietzsche'nin görüşlerinden esinlenerek iktidar, çıkar ve akılcılık ilişkileri üzerinde durulur. Bu görüşlerin yeniden formülasyonun, ideoloji kavramını gereksiz hale getirdiği düşünülmektedir. Eagleton'a göre, ideolojik çelişkilerle bezeli bir dünyada bu yok edişin sebepleri temelde bu üç unsur şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bu görüşlere sahip düşünürler arasında "ideolojinin sonu" yaklaşımını benimseyen kuramcılar varolan tüm ideolojilerin katı, kapalı ve dogmatik olduğunu düşünmektedirler. Postmodernistler ise, tüm ideolojileri metafiziğe dayanan, teleolojik ve "totaliter" olarak görmektedirler. Dolayısıyla tek bir resime indirgenen ideoloji kavramı gittikçe silikleşir ve ortadan kaybolur. Örneğin Foucault'nun iktidarın her yerdeliği fikrine eleştirel bakan Eagleton, bu genişlemenin sözcüğün içini

boşaltacağını savunur. Her an her yerde olabilen iktidar gücü, ideoloji kavramını da anlamsız kılar. Çünkü bu noktada ideoloji kavramı herhangi bir şeye işaret etmemeye başlar. Bu durumun farkında olan Foucault ve onun yolundan gidenler, ideoloji kavramı yerine "söylem" kavramını kullanırlar. Eagleton'a göre bu vazgeçiş, hızlı bir karardır, faydalı olabilecek bir ayrımı es geçmektir. Eşler arası bir kavga, örneğin ekmek kızartma makinesinde ekmeklerin yanması kavgası ideolojik bir kavga değildir Eagleton'a göre, ama bu kavga cinsler arası ilişkiler, toplumsal cinsiyet rolleri vb. yöne doğru ilerlerse ideolojik olmaya başlar. Bu bakımdan "her şey ideolojiktir" demek, "bindiği dalı kesmek" anlamına gelmektedir. Eagleton hem Foucault'nun iktidarın her yerdeliği fikrine katılıp hem de az veya çok merkezi iktidar yapıları arasında ayrım yapmanın mümkün olabileceğini savunur. Ona göre ideoloji kavramı dille ilgili değil, söylem ile ilgilidir. Dil aracılığıyla etki yaratmak adına söylemler oluşturulur ve ideoloji bu noktada işler. Eğer dille oluşan önermeler söylemden koparılırsa, onları incelemek mümkün değildir. Çünkü ideoloji, dilsel özelliklerin incelenmesi değil, "kimin kime hangi amaçlarla ne söylediği" şeklinde incelemelidir. Başka bir ifadeyle kullanılan bir sözcük farklı bağlamlarda farklı anlamlara işaret edebilir, bu anlamların biri ideolojikken diğeri ideolojik olmayabilir. Bu bakımdan Eagleton için ideoloji "bir sözcenin, kullanıldığı toplumsal bağlamla ilişkisinin bir işlevidir" (Eagleton, 2015a, ss.12-13 ve 25-28).

Bu bakımdan bugünkü söylem tartışmalarıyla ilgili olarak Eagleton, maddi gerçeklik ve düşünce arasındaki farkın görmezden gelindiğini belirtir. Söylem kavramı yaşamın her noktasına ulaşacak ölçüde genişletilir fakat bu ideoloji eleştirini atlamak anlamına da gelmektedir. Düşünce ve maddi gerçeklik ayrılmayacak ölçüde iç içe geçmişse, artık ideolojinin soracağı bir soru da olamaz. Bu durumda Eagleton'a göre yeni "aşkın" düşünce söylemdir. Eagleton, postyapısalcı yaklaşım içindeki düşünürlerin söylemle ilgilendiklerinde, "kendi şahsi zihin meşguliyetlerini" herkese yansıtmaya çalıştıklarını söyler. Ona göre, söylem kavramında da tıpkı ideoloji konusunda olduğu şekliyle, "evrensel" olan, politikayla ilgili olan her şey hakkında konuşulur fakat kendisi hakkında konuşulmaz (Eagleton, 2015a, ss.286-287).

Eagleton'ın postmodern teoriye yönelttiği bir diğer eleştiri de çelişki kavramına oldukça az yer verdiği ve oldukça katı bir kutupsallık anlayışıyla düşünce ürettiğidir.

Postmodernizm Öteki kavramına açık olduğunu belirtir fakat karşı çıktığı katı anlayışlar gibi sansüre ve dışlamaya yer verebilir. Örneğin kültür konusuna eğilir ama sınıf meselesini konuşmaz, beden meselesine bakar ama biyolojiyi konu dışı eder, postkolonyalizmle ilgilenir ama küçük burjuvaziyi bu ilgiye dahil etmez. Dolayısıyla eleştirdiği ortodoksilerin konumuna düşer. Bunun yanında postmodernizm totaliter anlayışların, kesinliğin frenine basar; kuşkuculuk üreten yapısıyla tüm bu anlayışları sarsar. Eagleton postmodernizmin "Batılı erkeğin egemenliğini, hiç değilse teoride, alaşağı" ettiğini belirtir. Bu süreçle ilgili olarak Eagleton 1970'li yıllarda göstergeler, cinsellik ve sosyalizm konuları etrafında düşünce geliştiren kültür teorisyenlerine denk gelindiğini; 1980'li yıllarda cinsellik ve göstergeler konusunda kapışmaya başladıklarını ve 80'lerin sonunda cinsellik konusuna eğildiklerini ifade etmektedir. Bu konuların konuşulmaya başlanması, politika dışı bir alana kayıldığı anlamına gelmemektedir, çünkü cinsellik ve dil meseleleri tam da politik meselelerdir. Fakat bu alanlar, klasik politika sorularının ötesinde yeni sorular sormaya imkân tanımışlardır. Eagleton'a göre etniklik ve feminizm meseleleri anti-kapitalist olmaları gerekmediği için, aynı zamanda post-radikal bir çağa uygun olduklarından popüler meselelerdir. Geçmişte önemsiz bir mesele gibi görülen beden, bu çağda rasyonalizmin keskinliğini sarsmaktadır. Eagleton bu süreçte bedenin aynı zamanda büyük bir fetiş halini aldığını da belirtmektedir (Eagleton, 2015b, ss.44-47).

Tüm bu yaklaşımlar göstermektedir ki, ideoloji kavramı yerini zamanla söylem kavramına bırakmıştır. İdeolojinin yeniden üretimi sağlayan yapısına dikkat çeken, sınıfsal yapıdaki işlevselci analizler yerine; sınıfsal olmayan, ideolojiye sahip öznelerin somut mücadele süreçlerine odaklanılmıştır (Sancar, 2014, s.80). Bu süreç içerisinde, Eagleton'ın da bahsetmiş olduğu üzere, cinsellik konusunda düşünce geliştiren teorisyenler karşımıza çıkmaktadır. Bir sonraki bölümde bu teorisyenlerin düşüncelerine ve dişil bir söylem oluşturma konuşundaki görüşlerine yakından bakılacaktır.

2.3. DİŞİL SÖYLEM

İdeolojiden söyleme giden yolu, kuramsal bir yol haritası üzerinden tarihsel, toplumsal, ekonomik ve kültürel dönüşüm süreçlerini de gözeterek takip etmeye çalıştık.

Şimdi de cinsiyet meselesinin tarihine, toplumsal olarak dönüşümüne ve dişil olanın ön plana çıkarıldığı söylemsel kuramlara doğru adım adım ilerleyelim.

2.3.1. Tarih Öncesi Çağlardan Modern Döneme Kadının Konumu

Tarih öncesi çağlardan bu yana kadının sahip olduğu konum, birbirine zıt iki farklı görünümden oluşmaktadır. Bunlardan ilki, İÖ 3000 yılları öncesinde kadını ekonomik ve toplumsal anlamda değerli, özgür, sözü dinlenen ve tanrıçalığa kadar yükselmiş bir halde gösteren tarihsel bulguları içerir. Bu duruma zıt bir diğer görünüm ise, sonraki çağlarda karşımıza çıkan dışlanmış, saygınlığını kaybetmiş, değersizleşmiş bir varlık olarak görülmeye başlanan kadın imgeleridir. Bu sürecin tarihsel dönemler ekseninde nasıl ilerlediğine kısaca bakmak gerekir. İnsanlığın bilinen ilk zamanlarında Neandertal'in mağaralara çizdiği resimlerde, taştan oyulan figürlerde kadın cinsini korumaya dair bir kaygı olduğunu, onu yüceltme eğiliminde olduklarını görmekteyiz. Orta Paleolitik dönemlere geçişle birlikte kadının konumu, benzer şekilde varlığını korumaya devam eder; doğurganlığı ve beslenme etkinliklerindeki rolü, önceki dönemdeki gibi değerli ve önemlidir. O, genellikle toplayıcılık konusunda uzmanlaşan bir anadır. Üst Paleolitik dönemle birlikte alet yapımının artışına ve avcılığın yaygınlaşmasına tanık oluruz. Bu dönemde karşımıza çıkan "Venüs" heykelleri, abartılı tasvirlerle kadın doğurganlığını ve verimliliğini yansıtmaktadır. İnsanın yerleşik hayata geçtiği evre olan, Neolitik Çağ ile bir önceki dönem olan Üst Paleolitik Çağ arasında, Mezolitik Çağ yaşanmaktadır. Bu dönemde, balıkçılık ve toplayıcılık gelişirken toplumsal yapı anaerkillik şeklindedir. Tanrıça rolleri; sevecen, koruyucu, üretken, otoriter değil, aydınlığı ifade eden bir görünüm içerisindedir. Sonraki evre olan Neolitik Çağ'da ise, avcı ve toplayıcılık gelişir, tarımsal üretim ve hayvancılık çoğalır. Yerleşik hayata geçildiği bu dönemde, toprak ve kadın arasında bir benzerlik kurulmaya başlanır. Bu benzetme, üreme eyleminin fizyolojisinin fark edilmesiyle mümkün olmuştur. Nasıl ki rahime düşen tohum canlanıyorsa, toprağa düşen tohum da canlanır. Üstlendikleri rol dolayısıyla toprak da kadın gibi dişidir, anadır. Kadının değerli görüldüğü, Neolitik dönemin bu ilk zamanlarında, anaerkil toplumsal yapı içerisinde kadın, hayatın her alanında bir ağırlığa sahiptir fakat bu durum klan içinde baskı ve otorite kurduğu anlamına

gelmemektedir. Klan içerisinde ilkel anlamda kurulan bir demokrasi, ortaklaşa üretim ve eşitlik söz konusudur (Erbil, 2018, ss.14, 28-40, 44 ve 51).

Gezgin, Neolitik Dönemi kapsayan süreçlerin, kaba bir ifadeyle 10-12 bin yıl öncesinin, Hava ve Âdem mitiyle aktarıldığını ifade eder. Ona göre, Âdem ve Havva mitinde, çıplaklıklarını fark edişleri ve bedenlerinin örtülmesi, cinselliği simgeleştirerek toplumsallaştırmak anlamı taşır. Bu noktadan sonra biyoloji ve onun eylemleri kültürün göstergeleri içerisinde tanımlanmış, adeta ona hapsedilmiştir. Böylece de bedenler arasındaki ilişkiyi kontrol ve tayin eden, içinde iktidar barındıran yasa ortaya çıkmış olur (Gezgin, 2020, s.112-113). Fakat bu yasanın yaygınlaşmasına neden olan farklı gelişmeler de vardır. Engels, bütün canlılar arasında, gereksinimlerini gidermek için ürettiklerine egemen olabilmiş tek canlının insan olduğunu söyler (Engels, 2017, s.29). Bu yorum oldukça önemlidir, çünkü üretimin ve emeğin, cinsel farkı da ortaya çıkaran bir unsur olduğunu gözler önüne serer. Üretimin tarih içerisinde değişen yapısına bir de Engels üzerinden bakalım.

Yukarıda sıralanan tarih öncesi dönemleri Engels de *Ailenin Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* adlı eserinde, Morgan'ın *Eski Toplum* adıyla kaleme aldığı kitaptan hareketle inceler. Çünkü Engels'e göre Morgan'ın bu çalışması insanlık tarihini, tarih öncesi dönemlere kadar götüren ve bu süreci düzene koymaya girişen ilk çalışma olarak karşımıza çıkar. Söz konusu bu çalışmaya göre, insanlık yabanıllık, barbarlık ve uygarlık olmak üzere üç dönemden geçmiştir. İlk dönem olan yabanıllık, doğa durumunda yaşanılan, ateşin kullanıldığı, balık avlandığı zamanla ok ve yayın oluşturulmasıyla avcılığa geçildiği dönemi kapsar. Bu dönemde doğa ürünleri genellikle değiştirilmeden kullanılır. Bir diğer dönem olan barbarlık, Morgan'a göre çömlekçilik ile başlar. Bir kısım hayvanın evcilleştirilmesi, sulama araçları ile bitkilerin yetiştirilmesi, taş ve kerpiç kullanılması ile devam eden dönemi içine alır. Tarım ve hayvancılık gibi tüm bu faaliyetler doğal ürünlerin artmasına neden olmuştur. Demirin eritilip dökülmesiyle birlikte de barbarlıktan uygarlığa doğru geçilir. Bu dönemde doğal ürünler hammadde olarak kullanılır ve sonrasında sanayi ve ustalık dönemi gelir (Engels, 2017, ss.29-35).

Morgan'ın bu çalışma içerisinde çizdiği sınıflamanın, daha sonra tanımlanacak tarih öncesi dönemlerle aşağı yukarı benzer tasvirleri içerdiğini görmekteyiz. Üretimin

farklılaşan yapısını gözler önüne seren bu çalışma, ardından bu süreçlerdeki aile tiplerini sıralayarak toplumsal yapının nasıl şekillendiğini görmemize yardımcı olmaktadır. Çünkü tarih öncesi dönemlerden başlayarak günümüze kadar ilerleyen süreçte, ailenin nasıl yapılandığına bakarak toplumun genel işleyişi hakkında bilgiler edinmemiz mümkündür. Bu yapılanma toplumun cinselliğe verdiği anlamı da keşfetmemize yardımcı olmaktadır.

Tarih öncesi bu dönemlerde aile tipleri, anne, baba ve çocuklar arasındaki cinsel ilişkinin yasaklanmasıyla oluşan örgütlenmeler sonucunda ortaya çıkmıştır. Morgan'a göre aile tiplerini dört farklı şekilde sıralamak mümkündür: Kandaş aile, ortaklaşa aile, iki başlı aile ve tek eşli aile. Ailenin ilk aşaması kandaş aile olarak karşımıza çıkar. Bu tipte kuşaklara göre ayrılmış karı, koca grupları vardır. Ortaklaşa aile, kardeşler arası cinsel ilişkinin yasaklanmasıyla oluşan aile tipidir. Bu tip aile şeklinde, topluluk üyeleri kendi öz kardeşleri dışındaki kişilerin ortak karı ve kocasıdırlar. Söz konusu bu aile tipi yabanıllık ile anılır. İki başlı aile ise, grup halinde evlilik ile ortaya çıkan aile tipidir. Erkek ve kız kardeşlerin artması ve beraberinde yasakların çoğalmasıyla bir önceki aile tipi mümkün olamamaktadır. Bu nedenle erkek bir kadınla yaşar ama başka kadınlarla da ilişkisi olabilir. Barbarlık için belirleyici olan bu aile tipidir. Tek eşli aile ise, iki başlı ailenin türeyen ve babaları belli çocuklar yetiştirmek için, erkek egemenliğiyle oluşmuş aile tipidir. İlk örneğini Yunanlılarda görmekteyiz. Uygar toplumların belirleyici aile tipi, tek eşli evliliktir (Engels, 2017, ss.46-47, 56-57, 64 ve 73-74).

Aile tiplerinin genel görünümü hakkında bilgi sahibi olduktan sonra, söz konusu dönemlerde hâkim olan üretim ilişkilerine, temel iş bölümüne ve aileye yansımalarına yakından bakalım. Sabanın icadı ve sonrasında Geç Neolitik dönemde alet yapımı, üretimin genişlemesine neden olmuştu. Dolayısıyla tüm bunların kullanıcısı olan erkekler, ayrıcalıklı bir konum elde etmeye başlamışlardı. Bu dönemde üretiminin emeğiyle öne çıkan erkekler, baskın ve otoriter bir güç olarak da görülmekteydiler. Mirasın oğullara aktarılması durumu tek eşli evlilik ve babaları belli çocuklar ile mümkün olmuş, bu durum belli yasakları da getirmişti. Ataerkil düzene doğru geçiş böylesi bir atmosferde yaşanmıştı (Erbil, 2018, ss.57-61). Fakat ataerkil düzene geçişe gelmeden önce, kadının tarih öncesi konumuna ve ilk iş bölümüne bakmak gerekir. Kadının toplum

içerisindeki konumu, tarih öncesi dönemlerde "erkeğin kölesi kadın" konumundan oldukça farklıydı. Yabanıllar ve barbarlar arasında kadın özgür ve değerli olarak görülüyordu. İki başlı aile tipi içerisinde erkek çalışma aletlerini ve yiyecekleri sağlamakla yükümlüydü ve bu ürünler ve buna ek olarak yeni beslenme kaynakları ve hayvanların da sahibiydi. Buna rağmen töreye göre çocukların mirasçısı değildi. Soy zincirine göre analık hukuku geçerliydi. Çocukların hangi anneden olduğunun bilinip hangi babadan olduğunun bilinmemesinin bir sonucu olarak bu durum yaşanıyordu. Bu durum değiştirilmesi gereken bir şey olarak görüldü, değişimi sanılan gibi zor olmadı. Klanın bütün üyeleri geçmişte ne iseler o durumda oldular, tek fark kadın üyelerin çocuklarının klandan çıkarak babalarının klanına geçmesinin kararlaştırılmasıydı. Analık hukukunun böylece yıkılışı Engels'e göre kadın cinsinin tarihsel yenilgisi oldu. Evin içindeki konumunu dahi kaybeden kadın, köleleştirildi, çocuk doğuran bir alet ve keyif veren bir canlı haline indirgendi. Ataerkil ailenin ortaya çıkmasıyla birlikte yazılı tarih çağlarına doğru geçilmiştir (Engels, 2017, ss.59 ve 66-70).

Morgan da kadınları güçsüzleşmeye götüren sürecin, büyük baş hayvanların evcil hale getirilmesiyle başladığını söylemektedir. Bu süreçle birlikte, geçmişte kadınların iş birliğine dayanan toplumsal ortam değişim göstermeye başlar. Oysa geçmişte ev içindeki işler ve çocukların bakımı, töreye uygun olarak diğer kadınlarla iş birliği içerisinde gerçekleştirilirdi. Bu da kadının kendi ailesiyle bir arada yaşaması anlamına geliyordu. Bu dayanışma, çocukların kocalar tarafından alınmasına da engel oluyordu. Kadın kocanın mülkü değildi, alınıp götürülemezdi. Fakat erkeğin büyük baş hayvan sürülerine sahip olmasıyla birlikte, kadınlar birer pazarlık malzemesi haline gelmeye başladı. Büyük baş hayvanla takas edilen kadın, erkeğin ailesine gönderildi. Morgan, kadının söz konusu bu durumla birlikte aldığı yeni konumu şu sözlerle aktarmaktadır:

> *Çocuklarından farklı bir klana mensuptu: kocasıyla yaşamak için evinden çekilip alınmıştı. Kocasından farklı bir klandan gelmesinin yanı sıra, kocasının ayrı, münferit evinde kendi akrabalarından uzaklaştırılmıştı. Bu yeni konumu, ortak meskende yaşamanın yarattığı soyun kadın üzerinden aktarılmasından kaynaklanan güç ve nüfusu bozma eğilimindeydi* (Morgan'dan aktaran Knight, 2020a).

Tarihsel olarak oluşmuş ilk doğal iş bölümünün, bu sürece giden yolu hazırladığını söylemek mümkündür. İlk iş bölümü beraberinde, ilk mülkiyet ilişkisini de doğurmuştur. Daha doğru bir ifadeyle, bu ilk mülkiyet, çokça ilkel ve gizli olan ilk mülkiyet tohumunu içerir. Söz konusu bu ilk tohum, aile içerisinde erkeğin kadın ve çocukların gücünden yararlanmasıyla oluşmuştur. Marx ve Engels bu tür mülkiyetin, modern iktisatçıların tanımlamalarına son derece uygun olduğunu ifade ederler (Marx ve Engels, 1992, s.54). Engels bu iş bölümünün temelini şu sözlerle aktarmaktadır: "'İlk işbölümü, erkekle kadın arasında, döl verme bakımından yapılan işbölümüdür'. Ve şimdi ekleyebilirim: Tarihte kendini gösteren ilk sınıf çatışması, erkekle kadın arasındaki uzlaşmaz karşıtlığın karı-koca evliliği içindeki gelişmesiyle; ve ilk sınıf baskısı da dişi cinsin erkek cins tarafından baskı altına alınmasıyla düşümdeştir" (Engels, 2017, s.78).

İş bölümünün kökenlerine baktığımızda, tarih öncesi çağlarda, nüfusun seyrek olduğu dönemlerde oluşmaya başladığını görmekteyiz. Erkeğin savaştığı, ava gittiği, besin maddelerini ve buna uygun aletleri bulduğu bir dönemdi. Kadın ise evle ilgili işlerle uğraşır, giysi ve besin hazırlar, dokur, pişirirdi. Her iki cinste kendi alanına egemendi ve kendi alanındaki aletlerin sahibiydi. Bu bakımdan ev ekonomisi, büyük aile içerisinde ortaklaşa şekilde sağlanıyordu. Halkların karışması sonucu ileriki çağlarda yaşanan yeni tip tek eşlilik içerisinde kadın antik çağlarda görmediği bir saygınlık kazandı, çok daha özgürleşti. Bu atmosferde erkek üstünlüğü yumuşadı. Böylece geçmişte hayal edilemeyecek olan, "iki cins arasındaki modern bireysel aşkın" gelişeceği bir zemin ortaya çıkmış oldu. Zamanla üretimden gelen kazanç da erkeğe ait olmaya başladı. Kadın bu kazançtan kullanabilirdi, fakat mülkiyet hakkı erkeğindi. Bu noktada kadının ev işleri hesaba katılmamaya başladı, çünkü erkeğin üretimi ön plana çıkmıştı. Kadının görünmeyen bu emeğinin görünür hale gelebilmesi için, özel ev işlerinin kamu sanayisi olarak görülebileceği modern büyük bir sanayinin oluşması gerekiyordu. Böylece erkeğin ev içi üstünlüğü sarsılmaya başlayacaktı (Engels, 2017, ss.82, 186 ve 189-190).

Bu bakımdan modern toplum, modern karı-koca çiftinden oluşur; bu modern aile içerisinde, açık ya da gizli şekilde kadının evsel köleliği üzerine kurulu olan bir düzen vardır. Engel şöyle ifade eder: "aile içinde, erkek, burjuvadır; kadın, proletarya rolünü oynar". Fakat proletarya arasında yaşanan aile ilişkisi, klasik tek eşlilikten farklıdır.

Mülkiyeti korumak adına oluşan, erkek egemenliği burada yoktur. Fakat töre olarak görülen, kadınlara karşı kaba davranışlar varlığını sürdürmektedir. Ona göre, proletarya ailesinde de görüldüğü üzere kadının kurtuluşu, kadınların yeniden toplumsal üretime dahil olmasıyla mümkün olacaktır. Bu sayede karı-koca ailesi, iktisadi bir birim özelliğini kaybedecektir. Peki bu tek eşliliğin de ortadan kalkmasına neden olur mu? Tam tersine, bu andan sonra tek eşlilik tam anlamıyla gerçekleşebilecektir. Böylece iktisadi sonuçları düşünmeden, yalnızca gerçek aşk ile evlilikler yaşanacak ve bu kişiler nasıl davranacaklarını, ne düşüneceklerini kendi pratikleri ile kendileri yaratacaklar. Bu durumda göstermektedir ki, aile biçimi, toplumsal sistemin bir ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bakımdan toplum değişip geliştikçe, aile biçimleri de gelişip değişecektir (Engels, 2017, ss.85-89 ve 97-98).

Engels tezini ortaya atabilmek adına yararlandığı, Morgan'ın çalışmasının önemini şu sözlerle ifade eder:

> *Darvinci evrim teorisinin biyoloji bakımından, Marksist artı-değer teorisinin ekonomi politik bakımdan önemi neyse, analık hukukuna göre örgütlenmiş bulunan, ve uygar halkların yaşadığı şekilde babalık hukukuna göre örgütlenen genslerin önceki aşamasını oluşturan ilkel gens içinde yapılmış olan bu bulgunun, ilkel tarih için taşıdığı önem de odur (Engels, 2017, s.26).*

Engels'in ortaya attığı bu tez, kimi Marksistleri de içine alan birçok kesim tarafından uzunca süre reddedildi. Fakat Knight'a göre son araştırmalar Engels'in haklı olduğunu göstermektedir. Yazara göre, 2005 yılında Galler, Gregynog'da *British Academy*'nin *Lucy'den Dile: İnsan Beyninin Arkeolojisi* isimli atölye çalışması ve sonrasında, 2008 yılında bunun üzerine geliştirilen "Krallık Antropoloji Enstitüsü"nün yayınladığı *İlk İnsanlarda Akrabalık* isimli çalışmalar bunun kanıtıydı. Engels'in tarih öncesi topluluklarda anne soyuna yaptığı vurgu, soyun anneden kızına aktarıldığı ve çocukların bakımının bütün klan tarafından üstlenildiği konusu, bu çalışmalardaki antropologlar tarafından da kabul edilmektedir. Knight, Gregynog'daki sunumunda "şu anda, ilk insan toplumlarında soyun gerçekten de anneden kızına aktarıldığına dair ciddi kanıtlara sahibiz" ifadelerini kullanmış ve birçok çalışmacının da ona katıldığını hayretle görmüştür. Ona göre, Engels'e yapılan bu itirazların, bir anda gelişmesini sorgulamak gerekir. Knight, 1880 ve 1890'lı yıllarda birçok düşünürün Morgan'ın kuramını kabul

ettiğini, 20. yüzyılın ortasına kadar Durkheim ve Freud gibi düşünürlerin de katılmaya devam ettiğini söyler, ta ki 2. Dünya savaşının ardından, üniversitelerdeki yeni antropoloji disiplinlerinin çalışmalarına kadar. Bu tarihten sonra tam bir dönüş yaşanır, yazara göre bu şüphe uyandırıcıdır ve meselenin politik olabileceğini düşündürür (Kinght, 2020a).

Anaerkil topluluklarla yapılan araştırmalar sonucunda, anneden kıza geçen soy içerisinde kadınların, çocuklarını hayatta tutabilmek adına birden fazla eşe sahip oldukları düşünülmektedir. Çünkü bir eş kaybı durumunda çocuğu koruyacak erkek sayısı azalmaktadır. Bu nedenle kadın için stratejik olan, çocuğunu daha güçlü yapabilecek adına ona bakacak birden fazla güçlü erkeğin yanında bulunmasıdır. Beckerman ve Valentine çalışmalarında bu durumu şu sözlerle aktarmaktadır:

> *Paylaşılan babalığın, aileleri etkin biçimde idame edebilen, çocukların babalarından yeterince bakım alabilmesini ve yetişkinliğe başarıyla adım atabilmesini temin eden kadim bir halk inancı olduğu dışında herhangi bir sonuca varmak güç. Farklı bölgelere dağılan kanıtlar, paylaşılan babalık inancını benimseyen bir kültürde biyolojik ve sosyal olarak yetkin bir toplum – kendilerini ve toplumsal ilişkilerini mükemmelen yeniden üretebilen üyelere sahip bir toplum- inşa etmenin mümkün olduğunu gösteriyor. (*Beckerman ve Valentine'den aktaran Knight, 2020b).

Tüm bu antropolojik çalışmalar da göstermektedir ki, anaerkil kökenler bastırılmış ve yerine baskın bir ataerkil mit anlayışı konmuştur. Bu durum, her kültürün kendisini inşa edecek söylemler ürettiğinin de kanıtıdır. Kültürün dinamikleri bu söylemlerle; mitler, masallar, şiirler, öykülerle kurulur. Hetero-normatif cinsiyet yapısı da tüm bunlar aracılığıyla ince ince işlenerek yaratılır. Örneğin mimari de bu noktada insan ilişkilerini şekillendiren bir öğe olarak karşımıza çıkar. Odalar arası duvarlar, biz ve öteki ayrımını inşa etme de yardımcı birer aktör olarak devrededir. Bu bakımdan cinsiyetin toplumsal bir kimliğe bürünmesi de dil sayesinde olmuştur. Bu aşamada cinsellik ortadan kaldırılır. Bedenle ilgili olanlar dile ve kültüre aktarılır. Haz böylece engellenen bir şey olarak görülmeye başlanır. Bu dünyanın ötekisi kadındır; bolluk ve bereket dolu doğal yaşamından bu sayede uzaklaştırılır (Gezgin, 2020, ss.115-120).

Modern dönemlere geçişle bu anlatılar, erkek egemen dünyanın kurduğu anlatılar olmaya devam etmiştir. Örneğin Gramsci, Ford'un fabrikalarındaki işçilerin cinsel meseleleriyle, aile düzenleriyle alakadar olması konusunun dikkat edilmesi gereken bir durum olduğunu söyler. Ona göre bu durum yeni bir değişiklik gibi algılanmamalıdır. Mesele çalışmanın ve üretimin akılcılaştırılarak düzen sağlanmasını içermektedir. Yaratılmaya çalışılan yeni insan tipi, aile yaşamı, cinsel meseleleri dahi üretim ve çalışma adına düzene sokulan insandır (Gramsci, 2018, s. 350). Görüldüğü gibi ideolojiler de kendi söylemlerini en rahat yayabilecek yer olan aileyi seçmektedir. Nasıl ki tarih öncesi kaynaklarda, Mezopotamya'da, kadim kültürlerde merkezde erkek varsa, sonraki yüzyıllarda da durum değişmemiştir. Örneğin Gılgamış mitinde tek bir kadın vardır; Shamhat, ona da hafif meşrep bir rol verilir. Homeros metinlerinde de kadın sayısı çok azdır (Gezgin, 2020, ss.191, 196 ve 206-207). Ya da kadının tarih içindeki rolü, erkeğin dışında olan özelliklerle tanımlanmaktadır. Örneğin erkeklerin şiddete meyilli dünyası, şefkat ve koruma ihtiyacını doğurmuş ve bu doğrultuda dişil mitsel karakterler ortaya çıkarılmıştır. Mezopotamya kültüründe İştar, Anadolu kültüründe Kibele, Ege kültüründe Artemis hatta Hristiyanlık kültüründe Meryem Ana bu durumun örnekleridir (Erbil, 2018, s.82).

Kadınların toplum içerisinde yerleştirildikleri bu ikincil konum ileriki yüzyıllarda birçok düşünür tarafından değerlendirilip, eleştirel analizlere tabi tutulacaktır. Bu bakımdan tarih öncesi çağlarda kadının konumuna temel hatlarıyla bakmak, meselenin kökenini açığa çıkarmak açısından oldukça önemlidir. Zira cinsiyet meselesi yukarıda anlatılan gelişmelerde görüldüğü üzere, üretim ve emek süreçlerinden, iş bölümünden ayrı düşünülemez. Ve tüm bunların yanında kadın olmanın, erkeğin ötekisi olmaktan öte bir varoluşu işaretlediğini bilmek gerekir. Öyleyse şimdi sıra, kadın varoluşunun kendine has doğasının düşünceye nasıl konu edildiğini görmeye geldi.

2.3.2. Modern Dönemden Günümüze Kadın ve Cinsiyet

Ama kadınların değerlerinin öteki cins tarafından yapılmış olan değerlerden genellikle farklı olduğu çok açık...
Virginia Woolf, 1929

Modern döneme doğru gelindiğinde tarihsel ve toplumsal anlamda yaşanan gelişmeler ve yarattığı sonuçlar kadınlar arasında konuşulmaya ve bunun sonucunda da yeni kadın hareketleri örgütlenmeye ve beraberinde yeni feminist çalışmalar ortaya çıkmaya başlar. Bu hareketlerin bir kısmı birbirini takip eden bir çizgi izler, bir kısmı da bir arada gelişmişlerdir.

Modern dönemle birlikte yaşanan ekonomik krizler, erkek egemen dünyanın iktidarını pekiştirmek adına giriştiği saldırgan tutumlar, küreselleşen dünyanın yakıcı yanlarını ortaya çıkarıp sürdürülemez gidişatını gözler önüne sermeye başlar. Tabi bu durum beraberinde erkek egemen dünyanın cinsiyetçi tutumunu da görmemize yardımcı olur. Fakat kadınların ikincil konumlarını ve yaşadıkları sıkıntıları dile getirişleri çok daha eskilere denk düşer. Söz konusu bu tarihi, Batı Avrupa'da 15. yüzyıla kadar götürmek mümkündür. Bu çağlardan başlayarak gelişen kadın hareketleri, şiddet, tecavüz sorunlarını, adil eğitim, onurlu yaşam gibi konuları ele almaktaydı. Sonraki yüzyıllarda 17. yüzyıl sonu ve 18. yüzyıl başını kapsayan dönemlerde bu taleplerin bastırılması, karşı bir devrimle sonuçlandı. 18. yüzyılda başlayan ve 20. yüzyılın başına kadar devam eden bu tartışmalar "birinci dalga" feminizm olarak tanımlanmaktadır. Donovan, feminizm tarihini "dalgalar" kavramıyla tanımlamanın her ne kadar işlevsel olsa da yanıltıcı olabileceğini düşünür. Çünkü başlangıçta tarihsel bir ilerleme çizgisi göstermesine karşın, sonraki yüzyıllarda bir arada gelişen feminist anlayışlar karşımıza çıkmaktadır. Literatürde dalga isimleriyle tanımlanan feminist yaklaşımlar olduğu için bu çalışmada da Donovan'ın işaret ettiği yanılgıyı da hesaba katarak, kısaca "dalgalar feminizmi"nin tanımlaması yapılacaktır. Buradan hareketle birinci dalganın ardından gelişen ikinci dalga feminist anlayış, 20. yüzyılın sonu ve 21. yüzyılın ilk yıllarında ortaya atıldı. Ağırlıklı olarak 1960'lardan 1980'lere kadar süren dönemde kuramcılar cinsiyetçilik konusunda çalışmalar ortaya çıkardılar ve cinsel politika üzerine düşünülmeye başlandı. Tabi ki bu dönemde yalnızca kuram üretilmedi, feminist düşünürler aynı zamanda örgütlendiler ve kurumsallaştılar. Üçüncü dalga feminizm ise ikinci dalgayı eleştiren ve karşı çıkan bir hareket niteliğinde oluştu (Donovan, 2013, ss.13-16). 1990'lar sonrasında gelişen ve günümüze kadar gelen bu dalga, feminist anlayışın farklı kimliklere sahip kadınları da

içine alarak genişlemesi gerektiğini ileri sürmektedir. Bu anlayışa göre farklı sınıftan, dinden, ırktan veya kültürden gelen kadınların farklı sorunları vardır ve bu sorunlara farklı bir perspektifle eğilmek gerekmektedir. Dördüncü dalga feminizm ise, teknoloji odaklı, internetin kullanımıyla yaygınlaşan bir anlayışla oluşmaktadır. Hatırlamak da fayda var; Donovan'ın işaret ettiği gibi ikinci dalga ardından gelişen diğer dalgalar arasında sağlıklı bir zaman sıralaması yapmak mümkün değildir.

Peki birinci dalgayla başlayan bu serüven nasıl bir tarihsel ve düşünsel iklimin sonucunda yaşanmıştır? Bunun için öncelikle toplumsal cinsiyet kavramına bakmak gerekir. Cinsiyetin doğa tarafından belirlenen, değişmez ve aynı şekilde kalan bir yapıya sahip olmadığını; iktidar ilişkileri içinde toplumsal olarak inşa edildiğini savunan bu kavram, cinsiyet konusunda önümüze yeni bir pencere açmaktadır. Cinsiyetin toplumsal ve tarihsel olarak oluştuğunu bildikten sonra, bu süreçlere eleştirel bir perspektifle bakma gereği daha elzem bir hal almaktadır. Örneğin cinsiyet ve eros arasındaki ilişki, az da olsa ilk kez Platon'un *Şölen* adlı eserinde karşımıza çıkar. Burada eros hem cinsiyet farklılığını verili sayar hem de bu varoluşu dönüştüren ve yöneten geleneklere vurgu yapar. Platon bir başka eserinde, *Devlet*'te kadınları evlilik ve annelikle indirgemeyip ordusuna alıp erkeklerle aynı eğitime tabi kılar ama erkekleri kadınlardan daha üstün bir ruh olarak tasvir eder (Direk, 2018, ss.11-12 ve 16).

Lloyd da Aydınlanma'yla başlayan düşünce geleneğinin, erkek egemen bir dünyada meydana geldiğini ve dolayısıyla "erkek akıl" yoluyla inşa edildiğini düşünmektedir. Bu bakımdan, akıl ve kadın arasındaki ilişkide en temel mesele, akla dair ideallerin tarihsellik içerisinde kadını dışlaması ve kadınlığında tam da bu dışlama yoluyla oluşmasıdır (Lloyd, 2015, s.21). Örneğin Platon örneğinde gördüğümüz gibi, modern demokrasinin de temellerinin atıldığı Antik Yunan düşüncesinin geç dönemlerinde ortaya atılan form-madde ilişkisi, eril olanla bağını güçlü bir şekilde korur. Bu doğrultuda erkeklik, belirlenmiş olan bir formla, etkinlikle; kadınlık ise, belirlenmemiş olan bir formla, edilgenlikle bağlantı da görülür. Felsefenin temeline bilgiyi koyan, 16. ve 17. yüzyıllarda yaşamış olan Bacon için ise, Yunan düşüncesinde görülen form-madde arasındaki bu boşluk ortadan kalkar. O, form düşüncesini kabul etmez ve bilgiyi bir güç olarak görür. Birleşen madde ve form ile birlikte Doğa hem

bilinebilir hem de kadınsı bir hal alır. Bu bakımdan bilimin yapması gereken, bu kadın görünümlü doğa üzerinde tahakküm kurmaktır (Lloyd, 2015, ss.21, 25 ve 33-35). Bu durumu Bacon şu sözlerle ifade etmektedir: "Zihin ile Doğa'yı, iffetli ve yasal bir yolla evlendirelim" (Bacon'dan aktaran Lloyd, 2015, s.35).

Akıl, on yedinci yüzyılda insanın ayırt edici özelliği olmasının yanında yöntemli bir düşünce biçimi halini almıştır. Bu aşamaya en büyük katkı Descartes'dan gelmiştir. Onun yöntemi, ilerlemek adına akli yol demek değildir, "akılyürütmenin" bir şeklidir. Zihnin kendi yapısının doğal işleyişi, düşüncenin akış sırasını belirlemektedir. Bu nedenle tek bir yöntem bütün bilim alanlarına uygulanabilir. Descartes'ın her şeyi kapsayan bu yöntem anlayışı, hakikat ve günlük pratikleri keskin şekilde ayırmış ve bu durum, Descartes'ın kasıtlı bir düşüncesi olmasa da kadın ve erkek ile ilgili rollerin sahip olduğu ayrımın güçlenmesine neden olmuştur. Çünkü bu keskinlik, kadın ve erkek bilincinin birbirinden farklı olan yapısı yoluyla açılmıştır. Rousseau'nun düşüncesinde de doğa, ahlaki yeniden doğuş için hem model hem de kaynaktır. Doğa ehlileştirilmeye ve bir düzene sokulmaya ihtiyaç duyar ve bunun yanında onu düzenleyecek olan bahçıvana yol gösterecek olan da yine doğanın kendisidir. Bu bakımdan Akıl hem doğayı örnek alır hem de Doğa'nın doğal bir sonucu olarak gelişir. Bu karmaşık Akıl-Doğa diyalektiği, Rousseau'nun kadın hakkında düşünceleriyle de yakından ilişkilidir. Doğayla özlenen yakınlık, kadınlar tarafından simgelenir, çünkü onlar bu yakınlığı hiçbir zaman yitirmemişlerdir. Rousseau, kadın ve erkeğin tamamlayıcı karakterlere sahip olduklarını düşünür. İkisi tek bir ahlaki varlık oluşturmaktadırlar. Lloyd, Rousseau'nun kurduğu Doğa'yla yakın ilişkideki kadın tasvirinin, yurttaşlıktan dışlanmasının da gerekçesini hazırladığını düşünür. Çünkü Rousseau'ya göre özel alan, toplumsal hayatın sahteliğinden, çürümüş yapısından uzak, Doğa'ya yakın kadının alanıdır. Erkekler çağdaş yaşamın sahteliğinden kaçıp, bu alana sığınırlar ve bunun yanında kamusal yaşamı dönüştürebilme gücüne sahip olacak iyi yurttaşlar bu alanda yetiştirilir. Hegel de kamusal-özel alan ayrımında kadını açık bir ifadeyle özel alana yerleştirir. Ona göre Aile yaşamı, kadınsılıkla birdir. Hegel etik yaşamın içsel gerilim içerisinde olduğunu belirtir, Lloyd bu gerilimin; "Sivil Toplum ve erkeklerle özdeştirilen beşeri yasa ile Aile ve kadınlarla özdeşleştirilen ilahi yasa arasındaki çatışma biçimini" aldığını belirtir (Lloyd, 2015, ss.67-70, 79, 94-95 ve 111-115).

Görüldüğü gibi felsefi geleneğin içerisindeki bu düşünce örnekleri erkek-kadın ikiliğinin tarihsel algılanışının basamaklarını oluştururlar. Rasyonalitenin "kadınlığının aşılması" olarak görülmesi ve kadınlığın kısmen bu yapı çerçevesinde şekillenmesi üzerine düşünülmesi gereken bir konudur. Bunun yanında gelenek içerisinde "kadınsı olanı küçük düşürmek" düşüncesi, kadınlar kadar erkekler için de önemlidir. Çünkü kadına ait "alt dünyaların" yoksullaşması, erkeğe ait "Kamusal Akıl"ın zayıflaması anlamına gelir. Lloyd, Batı felsefesine yaptığı tüm bu eleştirilerin yanında, felsefenin eleştirel düşünce kaynaklarının da bir tarafa atılmaması gerektiğini savunur (Lloyd, 2015, ss.141, 144 ve 147). Gerçekten de felsefe geleneğinin "erkek akıl" kurgusunu eleştirirken şu ikilemi unutmamamız gerekir: Descartes, Rousseau, Hegel gibi düşünürler aklı düşüncelerine konu ederken döneme özgü tarihsel iklimin etkisiyle yöntembilimsel anlayışlarını geliştirmişlerdir. Kasıtlı bir cinsiyetçi tutum içermeyen bu söylemleri, onlar sayesinde edindiğimiz eleştirel perspektiflerle değerlendirmekteyiz. Bu nedenle yapılması gereken, geçmişte dualiteye indirgenmiş cinsiyetçi anlayışları açığa çıkarmak ve yerine daha eşitlikçi ve daha hak temelli bir feminist anlayış ortaya koymaktır.

Bütün bu düşüncel atmosferin etkisiyle, 18. ve 19. yüzyıllarda Aydınlanmacı Liberal Feminizm anlayışı, doğal haklar geleneği çerçevesinde kadınlarında insan olmaları dolayısıyla, erkekler gibi vatandaş olmaya hakları olduğu görüşünü savunulmaktadır. Akla yapılan vurgu, kadınlarında erkeklerle özdeş olduğuna inanç ve doğal haklar konusu bu dönemin önemli konuları arasındadır. 19. yüzyılda ise rasyonalist ve hukuksal haklar temelinde bir yol izleyen aydınlanmacı liberal feministlerin ötesinde geniş bir kültürel dönüşüme odaklanan "kültürel feminizm" karşımıza çıkmaktadır. Örneğin Margaret Fuller, eril ve dişil niteliklerin, ying-yang uyumu gibi bir ruhsal sentez yarattıklarını, bunun da dış dünyaya yansıdığını ileri sürmektedir. Bu süreçte 19. yüzyılda etkilerini göstermeye başlayan Marksizm, kadın çalışmaları alanında da bir karşılık bulmuştur. Sosyalist feministler, Engels'in belirttiği gibi kadın ve proletarya arasında bir benzerlik kurmaktadırlar. "Yanlış bilinç" kavramını da erkek egemen ideolojileri açığa çıkarmak için kullanmaktadırlar (Donovan, 2013, ss.29, 33, 73, 80 ve 137).

Yukarıda saydığımız ve ilerleyen süreçte yeni eklemeler yapacağımız bu büyük oluşumlara yön veren düşünürlerin bazılarına yakından bakalım.

2.3.2.1. Simone de Beauvoir

Kadınların erkeklere tabi oluş nedenlerini ve meselenin nasılını felsefe alanında ilk soran kişi Simone de Beauvoir'dır. *İkinci Cins* adlı kitabında, Platon'a sıklıkla gönderme yaparak, kadınlar hakkında söylediklerini eleştirmektedir. O cinsel ezilme meselesini Hegel perspektifinden tartışmaktadır. Hegel'in "efendi-köle" diyalektiğini, kadının Öteki konumunu, mutlak başkalığını açıklamak adına kullanır. Bu mit Beauvoir'e göre ataerkil bir mittir. Edebi dişi miti ise, Mutlak başka şekilde dişiliği kurar. Bu dişil mit, kadınların ezilmesinin alt yapısını oluşturan tarihsel bir mit olarak karşımıza çıkar. Hegelci bir perspektifle mutlak başkalık, Aynı'dan gelmemektedir ve bu nedenle de ona geri dönemez. Bu bakımdan her başkalık, kendi etkinlikleri çerçevesinde değerlendirilmelidir. Dolayısıyla cinsiyet farklılığı da göreli bir farklılık olarak karşımıza çıkmaktadır. Beauvoir'a göre kadını mutlak başka olarak gören dişil mit zamanla aşılacak ve yıkılacaktır. Bu noktadan sonra da mutlak tin kendisini, herkesin eşitliği ve özgürlüğü bilinciyle ifade etmeye başlayacaktır. Böylece cinsiyet farklılığı yok olmayacaktır, o doğanın dışına çıkarılarak tarihselleştirilecektir. Direk, Beauvior'ın, kadının kişi olma yolunda tarihsel bütünlüğünün Mutlak Tin'in zorunlu bir sonucu olduğunu ileri sürdüğünü belirtir. Bu bakımdan *İkinci Cins,* kadının ezilmesi ve özgürleşmesi meselelerinin altında Mutlak tahayyül olduğunu fark ettirmeye çalışmaktadır (Direk, 2018, ss.16, 30, 39-41 ve 46).

> *...kadın erkek neye karar veriyorsa ondan başka bir şey değildir; ona 'cins' (sex) adı verilmiştir, erilin onu özü itibariyle cinsiyetli bir varlık olarak gördüğü anlamına gelir bu; erile göre kadın cinstir, yani mutlakta cinsten başka bir şey değildir. Erkeğe göre belirlenmiş ve farklılaştırılmıştır; o özün özsel olmayan yüzeyidir. Erkek Öznedir; Mutlak'tır. Kadın Başkadır/Ötekidir* (Beauvior'dan aktaran Direk, 2018, s.40).

İkinci Cins de "erkek faaliyeti" hem Doğa'yı hem de kadını itaat altına almaktadır (Lloyd, 2015, s.22). Beauvoir' e göre, kadınlar erkekler gibi kendi tasarılarını ortaya koyan bir erkek miti yaratmadıkları için "hala erkeklerin rüyalarıyla rüya görürler" (Beauvoir'den aktaran Lloyd, 2015, s.121).

Beauvior, *İkinci Cins*'te kadınların kurtulmaları gereken bir diğer halin de "içkinlik" durumu olduğunu belirtir. İçkinlik, insan var oluşunun bir öğesidir ve içkinlik

ve aşkınlık birbirinden ayrılamaz iki parçadır. Buna rağmen eril ve dişil içkinlik arasında temel bir farklılık vardır. Bu farklılık, kadının içkinliğinin tarihsel olarak "atıklaştırılması" tarafından belirlenmesinden kaynaklanmaktadır. Süreç içerisinde erkek varoluşunu dünya içerisinde aşkınlıkla cisimlendirirken, kadın kendini özgürce biçimlendirme hakkını elde edemeyerek içkinliğe çakılı kalır. Bu noktadan hareketle *İkinci Cins* iki evrensel önerme ortaya atmıştır: İlki Beauvoir'ın ünlü sözü "Kadın doğulmaz, kadın olunur" ve ikincisi "dünyadaki tüm toplumlarda kadın her zaman Başkası"dır savıdır. Bu tutum, kadın olmanın tarihsel bir açıklaması olduğu düşüncesine doğru ilerlenmesine neden olmuştur (Direk, 2018, ss.48-49 ve 60-62).

Kısaca Beauvoir, varoluşçu temaları kullanarak kadının siyasal ve kültürel statüsünü açıklamaya çalışır. Ona göre erkek egemen bir kültür içerisinde kadın erkeğe göre tanımlanmaktadır, oysa erkek kadına göre tanımlanmamaktadır. Bu bakımdan erkek karşısında kadın rastlantısaldır (Donovan, 2013, s.232).

2.3.2.2. Michel Foucault

Söylem ve iktidar konusundaki düşünceleriyle bir önceki bölümlerde ele aldığımız Foucault'ya, cinsellikle ilgili görüşleri ekseninde yeniden dönmek anlamlı olacaktır. Çünkü Foucault birçok feminist düşünürü etkilemiş ve düşüncelerini geliştirme süreçlerinde bir basamak olmuştur. Foucault'ya göre cinsellik konusu devletle kişi arasında tüm kamuyu ilgilendiren bir bahis haline gelmiştir. Bu atmosfer içerisinde söylemlerden, çözümlemelerden ve bilgilerden oluşan bir düzen cinselliği kuşatmıştır (Foucault, 2017b, s.26).

Foucault'nun iktidar ve bilgi arasındaki ilişkisini yeniden hatırlayalım. İktidar Foucault'ya göre her yerdedir ama bununla kastettiği şey her şeyi kapsaması değil, kaynağını her yerden almasıdır. Bu bakımdan iktidar, her türlü ilişkiye içkindir, aşağıdan gelir. Dolayısıyla iktidar ve bilgi, söylem içerisinde birbirlerine eklenmektedir, cinselliğe de bu eksende bakmak gerekir. Söylem, iktidarı hem üretip harekete geçirir hem de onu yıpratır, zayıflatır. İktidar bağlantıları içerisinde cinsellik de en büyük araçsallığa sahip öğe olarak karşımıza çıkar. Foucault'ya göre 18. yüzyıldan beri cinsellik üzerinden, dört farklı şekilde bilgi ve iktidar üretilmektedir. Bunlar sırasıyla "kadın bedeninin

histerikleştirilmesi"; "çocuk cinselliğinin eğitbilimleştirilmesi"; "üreme davranışlarının toplumsallaştırılması" ve "nihayet sapkın hazzın psikiyatrikleştirilmesi"dir. Bu süreçlerinde etkisiyle cinsellik "bir disiplin etme aracı" şeklini almaktadır (Foucault, 2017b, ss.69,70, 74-77 ve 153).

Foucault'ya göre cinsellik yalnızca bastırılma şeklinde değil aynı zamanda "cinsel bir doğa"ya sahip öznelerin üretimi yoluyla da iktidar tarafından denetlenmektedir. Bedenleri ıslah etme, çoğaltama ve bedene nüfus etme iktidarın denetleme yöntemlerinden bazılarıdır (Best ve Kellner, 2016, s.79).

Kısaca Foucault'nun amacı, düşünceleri, davranışları ya da toplumların ideolojilerini düşünmek değildir. O, insanın kendini oluştururken, kendini düşüncesine konu ederken yararlandığı "sorunsallaştırmaların" ve "pratiklerin" çözümlenmesine adar kendisini (Foucault, 2017b, s.123).

2.3.2.3. Judith Butler

Toplumsal cinsiyet denildiğinde akla gelen ilk isimlerden biri de kuşkusuz Butler'dır. Ona göre, cinsiyet (sex) ve toplumsal cinsiyet (gender) ayrımı, "biyoloji kaderdir" söylemine karşı çıkmak için geliştirildi. Toplumsal cinsiyetin, kültürel ve toplumsal bir inşayı içerdiği ve dolayısıyla da sabit ve cinsiyetin de dolaylı bir sonucu olmadığı ortaya atıldı. Oysa Butler için cinsiyet başlı başına toplumsal bir kategoridir, bu nedenle de toplumsal cinsiyeti, onun kültürel yorumu olarak görmek anlamsızdır. Zaten verili olan bir cinsiyetin inşası değil, cinsiyetleri kuran bir üretim mekanizmasıdır (Butler, 2014, ss.50, 52).

Bu noktadan hareketle Butler'ın toplumsal cinsiyet kuramı, performatiflik kuramıyla yakın ilişki halindedir. Ona göre performatiflik kuramını açıklamak oldukça zordur, çünkü süreç içinde, eleştiriler sayesinde sürekli değişen bir kuram halini almıştır. "Toplumsal cinsiyet performatifliği" temelde Derrida'nun *Kanun Önünde* (Kafka) okumasından hareketle açıklanmaktadır. Butler bu okumayı şu sözlerle açmaktadır: "Burada kanunu, yasayı bekleyen, yasanın kapısında oturan kişi beklediği yasaya belli bir kuvvet atfeder. Yetkili bir merciin görünürde olmayan anlamı açıklayacağı beklentisi bu otoritenin atfedilmesini ve kurulmasını sağlayan şeydir: Beklenti nesnesini çağırır." Bu

bakış açısından hareketle toplumsal cinsiyet meselesinde de benzer bir beklenti, bir toplumsal cinsiyet özü beklentisi, beklendiği şeyi yaratan şey olabilir mi? Butler bu soruyu sorar ve toplumsal cinsiyetli öz beklentisinin, kendi dışında konumlandırdığı bir şeyi üretme tehlikesiyle karşı karşıya olduğunu belirtir. Üstelik bu durum tek seferlik bir eylem değildir; ritüeldir, kültürel olarak ilerleyen, zamansal bir sürece işaret eder ve doğallaştırma yoluyla etkisini gösterir. Butler performatifliğin bu ritüel boyutunu, Bourdieu'nun habitus kavramıyla ilişkilendirir. Kısaca Butler'ın temel görüşü, toplumsal cinsiyetin tözel nitelikte performatif olarak üretilmiş olduğudur. Bu bakımdan toplumsal cinsiyeti düzenleyen pratikler aracılığıyla zorla ortaya çıkarılmıştır (Butler, 2014, ss.19-20 ve 77).

Butler'ın *Cinsiyet Belası*'nda ortaya attığı bu tez geliştirilerek postmodernist üçüncü dalga içinde "queer teori"nin gelişmesine temel oluşturmuştur. Donovan'a göre her ne kadar Butler kabul etmek istemese de bu teori "zorunlu heteroseksüellik" eleştiriyle birlikte tarihsel, toplumsal ve ekonomik bir kadın kimliğini inkâr etmektedir. Ve bu inkâr feminizm içerisindeki siyasal mücadele ihtimalini ciddi şekilde zedelemektedir. Postmodern teorilerin grup kimliğini reddi, apolitik bir duruşun önünü açmaktadır (Donovan, 2013, ss.386-387).

2.3.2.4. Lacan ve Fransız Feministler: Kristeva, Cixous ve Irigaray

Fransız Feministlerin düşüncesini anlamak adına öncelikle feminist çalışmaların dikkatini çeken psikanaliz geleneğine ve Lacan'a bakmak gerekir. Çünkü Freud ve sonrasında onun düşüncelerini geliştirerek kuramını ortaya atan Lacan, kadın çalışmalarına katkı sağlayacak görüşler ortaya atmışlardır. İkinci dalga feminist hareket özellikle 1940 ve 1950'li yıllarda Amerika'da gelişen Freudculuğu reddeder. Onlara göre bu anlayış erkek egemenliği konusunda kadınların beynini yıkamaktadır. Freud'un psiko-seksüel gelişim aşamalarının ne oranda biyolojik olarak belirlendiği konusunda eleştiri yürütürler (Donovan, 2013, s.193).

Freud'un düşüncelerini geliştirerek, sembolik olarak yorumlayan Lacan'ın psikanalizi ise dilbilimine dayanır. Gizemli bir üslupla ele aldığı çalışmalar derinlik duygusu yaratır ve bu yolla girilemeyecek noktalara nüfus etmeyi başarır. Lacan

psikanaliz ile yapısalcı dilbilimini ilişkilendirerek kuramını oluşturur ve bu yolla, dilbilimin katkısıyla, psikanalizin temel sorgulama alanlarındaki bir boşluğu dolduracağını düşünür. Onun psikanalizinin teorik nesnesi bilinçdışıdır. Bilinçdışını araştırmak için de dili araç olarak kullanır. "Bilinçdışı, bir dil gibi yapılaşmıştır" der Lacan, bu sayede hem üzerinde çalışılan nesne dildir hem de bu nesne dilin araç görevi görmesiyle çalışır. Tura, Lacan'ın teorisiyle ilgili olarak "dilden arınmış bir düşünce düşünülemez" demektedir. İnsan ve dil arasında kaçınılamayacak bir ilişki vardır. İnsan kendi varoluşunu dahi, toplumun ona verdiği imkanlar dahilinde, aileden başlayarak sonrasında içine girdiği sosyal ve kültürel kurumların söylemleriyle birlikte düşünmektedir. Tam da bu nedenle insan, kendi gerçeğini bilinçdışı haline getirir. Kültürün dolayımı ile oluşan bir gerçeklik edinen insan, çocukluktan itibaren simgeselleştirmeyi kullanır. Söz konusu bu simgeler doğal bir gerçeklik değil, kültürün gerçekliğidir. Lacan'a göre "simge", üç tür etki ortaya çıkarır. İlki, "Ben ve Ben olmayan'ı, içsel olanla dışsal olanı ayırt etmeye imkan tanımaktadır". İkinci olarak ise simge sayesinde insan, kendi gerçekliğine mesafe alarak düşünebilir. Bilinçdışını ortaya çıkaran da tam da bu durumdur. Üçüncüsü ise, simgenin insanı özne olarak diğerleri karşısında bir konuma yerleştirmesi şeklinde karşımıza çıkar. Bu bakımdan Oidipal düzen de simgesel bir düzendir. Kısaca dil, "öznenin gerçeklikle, kendisi ile, ötekilerle ilişkisini düzenler" (Tura, 2016, ss.24, 95, 97, 110 ve 173-176).

Çocuklukta oluşan ilk Ben, ailenin kültürel söylemi içerisinde kazanılır. Lacan'a göre Ben'i, Sen'den ayırmak zordur, bunun için bir üçüncüye ihtiyaç vardır. Söz konusu bu üçüncü "Babanın Adı"dır. Baba, bu simgesi ile anne-çocuk ilişkisine bir üçüncü olarak dahil olur, bu nedenle "dolayımlandırıcı" bir simgedir. Toplumun çok boyutlu simgesel sistemine dahil olan çocuk, farkında olmadan bu düzen tarafından biçimlendirilecektir. Aile içerisinde "anne", "baba", "kardeşler", "akrabalar" vb. tanımlanırken aynı zamanda aile, varoluşuyla kültürel bu söylemi gerçekleştirip, maddileştirmektedir. Tıpkı ideolojilerin varoluşunda olduğu gibi hem temsil eden hem de bu gerçekliği kuran bir öğe olarak karşımıza çıkarlar. Althusser'in ideoloji kuramı da bu noktadan hareketle temellenir (Tura, 2016, 177-178).

Donovan'a göre, Lacan, sembollerin dile, bilince geçmesini, başka bir ifadeyle erkek egemen bir kültüre "düşmesini" betimler. Belirtildiği gibi Fransız Feministler Lacan'ın kuramından yararlanırlar fakat onu Freud gibi "penis ya da fallus saplantısıyla" bir erkek yanlılığı göstermekle suçlarlar. Julia Kristeva, Helene Cixous ve Luce Irigaray bu isimlerden bazılarıdır (Donovan, 2013, ss.214-216).

Kristeva'ya göre kadınların, simgesel düzen içerisindeki yerinin hangi toplumsal ve tarihsel durum dolayısıyla oluştuğunu, hangi yapıdan kaynaklandığını belirlemek bugün için oldukça zordur. Bizler bugün yalnızca, belirli tarihsel ve toplumsal durumlarda gözlenebilen yapılar hakkında konuşabiliriz (Kristeva, 2012, s.17). Bu nedenle Kristeva, postyapısalcı bir bakış açısıyla anlamın nasıl üretildiğini düşünür. Göstergelerin sonsuz bir hareketle, birbirlerinin içine geçtiği, merkezsiz bir ortamda bu üretim nasıl gerçekleşir? Kristeva, anlam üreten öznenin olumsuzlukla bunu oluşturduğunu düşünür. Bu, anlamı hem yaratan hem de yok eden bir olumsuzluktur. Kristeva'ya göre semiyotik anlam, toplumun norm ve kurallar aracılığıyla kontrol altına aldığı bedensel enerjinin bir ürünü olarak karşımıza çıkar. Anlam, anlam ifade ediş anında oluşur ve tahrip edilir (Direk, 2018, ss.80-83). Kristeva için, cinsel farklılık da öznelerin dil, anlam ve iktidarla olan ilişkisi aracılığıyla ve bu yolla aktarılmaktadır (Donovan, 2013, s.216). Örneğin Joyce'un "babanın zamanı, annenin türü" ifadesini hatırlatan Kristeva, kadınların zamanının oluş ya da tarihsellikten ziyade "insan türünü yaratan ve şekillendiren mekânı" hatırlattığını düşünmektedir. "Tekrarlama ve ebediyet"i vurgulayan bu zamansallık; doğurganlık, döngüler, doğanınkine benzer bir tekrarı içeren, biyolojik bir ritme sahiptir. Çizgisel zamandan bir hayli uzak olan bu zamansallık, adeta hayali bir mekân gibi her şeyi kapsayan, sonsuz bir görünümdedir. Hatta Kristeva bu nedenle zamansallık kavramını kullanmanın dahi pek uygun olmayabileceğini ifade eder. Ona göre, kadın faaliyetlerinin ve ifadelerinin çoğulluğunu ortaya koymanın zamanı artık gelmiştir. Kadın ve erkek arasındaki temel farklılıklar böylece ortaya çıkabilecektir (Kristeva, 2012, ss.9-11).

Söz konusu bu düşüncelerinden hareketle Kristeva, radikal feminist akımların "karşı toplum" olarak öngördükleri "kadın toplumu" yaratma ütopyasını eleştirir. Ona göre, bu toplum da her karşı toplum anlayışı gibi bir öteki, kötülüklere neden olan bir

günah keçisi yaratacaktır. Bu durum feminizmi, tersine dönmüş bir cinsiyetçilik haline getirme tehlikesi yaşamaktadır (Kristeva, 2012, s.21).

Cixous'a göre de dil, ataerkil baskının merkezi olarak karşımıza çıkar. Çünkü doğduğumuz andan bu yana dilin içine doğarız ve dil bu sayede bizimle konuşur ve kendi yasasını bize kabul ettirir. Cixous, "kadınsı imgelemi oluşturacak şeyler" yazmanın önemi üzerinde durur; kültürün dışında kalan kadınsılığı temel alarak bir yazın oluşturulması gerektiğini ifade eder. Buna "kadın yazını (dişil yazı)" der Cixous, *Medusa'nın Gülüşü* eseri bu anlamda kuramının en olgun karşılığıdır. Bu çalışmada kadın yazınının örneğini verir bizlere. Ona göre, kadınlar kendilerini yazmalıdır, eril dilden farklı şekilde, kendi bedenlerinin otantikliği ile, bilinçaltının sonsuz kaynaklarını kullanarak yazmalıdırlar (Donovan, 2013, ss.216 ve 220-221).

Irigaray ise metinlerinde, erkek egemen bir kültürde belirlenmiş olan kadın bedenine dair anlatıları, bastırılan tinselliği deşifre etmeye çalışır (Direk, 2018, s.21). Irigaray'a göre kadınların sömürülmelerinin nedeni cinsel farklılıklardan doğar, bu durumun çözümü de yine cinsel farklılıktadır. Bazı feminist araştırmacıların cinsiyetin yansızlaştığı bir ideali resmetmelerine karşı Irigaray, bu isteğin insanlığın sonu anlamına gelebileceğini söyler. Üreme temelinde oluşan iki cinsi, cinsel farklılığın ortadan kaldırılışıyla karşı karşıya bırakmak, "tarihin tanık olduğundan daha radikal bir soykırıma davetiye çıkarmak" anlamına gelir. Bunun yerine yapılması gereken türe saygı duyulan bir aidiyet bilinci yaratarak cinsiyet kültürünü geliştirmektir. Bu süreçte erkeğin kadına olan egemenliğini ve bunun yarattığı dengesizlikleri ortadan kaldırmak adına toplumsal adaleti sağlamak gerekir. Bu noktada, her iki cinsiyet arasında dengenin kurulabilmesi için, kadın cinselliğinin kültürel anlamda yeniden kurulması, değerli bir cinsellik algısının geliştirilmesi gerekmektedir. Erkek ve kadın arasındaki eşitliği sağlamak, ancak bu cinsiyetlerin toplumsal hak ve ödevlerinin birbirinden farklı hak ve ödevler olarak algılanmasına bağlıdır. Irigaray eşitlik kavramından, diğer İkinci dalga femistler gibi, "farklı ama değer açısından eşit haklar" anlamını çıkarmaktadır. Ona göre erkekler, kadınlarla birlikte "eşit haklara sahip cinsiyetli özneler" olarak dünyayı yönetmemektedirler. Çünkü kadın olmak, erkek olmayan olarak algılanmaktadır. Durum böyle olunca kadınlar, özgürleşmek için erkek gibi davranmaya çalışmaktadırlar. Oysa

kadının özgürlüğü, dişil öznelliklerini ve bunun sahip olacağı dilsel türü ortaya çıkarmaktan geçer. Bunun içinde, dişil cinsiyet daha değerli bir hale getirilip bir dil dönüşümünün yaşanması gerekir. Bu bakımdan özgürlük kavramını, yalnızca malların sahipliği açısından değerlendirmemek gerekir. Çünkü eşit haklar için nesne ve söylem mübadelesi içerisinde bulunmak gerekmektedir (Irigaray, 2006, ss.10-11, 70 ve 73-75).

Irigaray, cinsiyet farklılığı sorusunun içinde bulunduğumuz çağın temel sorusu olduğunu düşünür. Erotik deneyimi tarihsel bir bakışla düşünmek bu soruların ortaya çıkmasını sağlar. O da dişil cinsiyetin bastırıldığını düşünür. Kültürel söylemleri takip edersek dişil olanı tekrar geri döndürebileceğimizi iddia eder (Direk, 2018, ss.122-124). Ona göre bu çağın en önemli sorunu, cinsel kimlik sorunudur. Bunun nedenlerini sırasıyla şu şekilde açıklar; ilk olarak, cinsiyet farklılığı yalnızca üreme amaçlı değil, aynı zamanda toplumsal yaşamın yeniden üretimine katkı sağladığı ve bu yolla türün devamını mümkün kıldığı için gereklidir. İkincisi ise, cinsiyet farklılığı ve dille olan yakın ilişkisidir. Bu ilişki sayesinde cinselliğin toplumsal normlardan yalıtılmış bir şey olmadığını fark ederiz. Uygarlığın gelişimi ve bu süreçte insani gelişimimiz cinsiyetli bir kültürün eksikliğini yaşamaktadır. Üçüncü olarak da cinsel kültürün gerileyişi, erkeğin kadına hakimiyetini içeren bir kültürün kurulması dolayısıyla yaşanmaktadır. Evrensel iddiası taşıyan bu kültür, yalnızca erkeğin soy ağacına dayanmaktadır. Oysa Irigaray'a göre kadın ve erkeğe dayanan toplumsal yapımız bu iki cinsin farklı iki soyağacından ilerlemektedir. Fakat erkek egemen yapı, bir soyağacını diğerine tabi kılmıştır (Irigaray, 2006, ss.13-14). Bu durumun neticelerinden biri de ataerkil kültürün, yalnızca erkeğin kültürü olduğudur. Bu nedenle kadın konuşmaya başladığında, erkek özne gibi kendini ifade etmek zorunda kalır. Oysa kadınların "kendileri olarak" konuşabilme imkanları vardır, Irigaray bunu göstermek ister. Ona göre, bu sistemi ayakta tutan öğeler, Lacan'ın psikanalizi yoluyla deşifre edilmiştir. Bu nedenle söz konusu bu erilliği göstermek için Lacan'ın semboliğini olumsallaştırıp, tarihselleştirmek ve kültürelleştirmek gerekir. Böylece de sembolik olanın kültüre önceliği ve sonralığını ortaya çıkar. Sonuç olarak da Irigaray, cinsiyet farklılığını dışlamadan özne haline gelmenin mümkün olduğunu ifade etmeye çalışır. Bunun için önerdiği yolda, yeni düşüncenin sanat, şiir ve dil üretebilen bir yapıya sahip olması gerektiğini belirtir. Bunun yanında Irigaray söylemin iki cinsiyet üzerine kurulu yapısına bir üçüncünün eklenmesi gerektiğini söyler; dişi, erkek ve "ara".

Söz konusu bu ara boşluk değildir, iki cinsin ilişkisinin dolayımını ifade etmektedir. Bu dolayım olmadığında ilişki içerisinde herhangi bir cinsiyet gücü ele geçirebilir, iktidarı eline alabilir. Bugün yaşadığımız sorun dişinin "ara"yla, dolayımla ilişkisinin kesilmesinden kaynaklanmaktadır. Dişil olanın bedenle, erilin ruh ve tin ile ilişkilenmesi, iç ve dış arasındaki geçiş, bu üçüncü "ara" ile yeniden düşünülebilecektir (Direk, 2018, ss.155-158 ve 162-163).

Böylesi bir ara bölgenin olmayışı, eril ve dişil olanı düşünürken iktidar üreten sapmalar yapmamıza yol açmaktadır. İnsanın kendisini en çok ilişkiler aracılığıyla keşfettiğini ileri süren Direk de başkalarıyla kurduğumuz arzu ilişkilerinde kendimize veya dünyaya dair hakikate birlikte baktığımızı belirtir. Hakikatle kurulan bu ilişki, dil aracılığıyla başkalarıyla birlikte, yüz yüze olmayı gerektirmektedir (Direk, 2018, s.15). Dolayısıyla cinselliğe dair hakikatimizi de dil dolayımıyla belirleriz. Bu durumla ilgili Irigaray şu ifadeleri kullanır: "Cinsiyet farklılığı dili belirler ve dil tarafından da belirlenir". Erkek egemen dünya kadınları dilsel düzen içerisinden dışlamış, yok saymıştır. Kadın olup tutarlı ve akılcı tarzda konuşmak bu nedenle oldukça zordur. Bu nedenle toplumsal ve cinsel adaleti sağlamak için dil yasalarını değiştirmek ve toplumsal yaşamı belirleyen değerleri dönüştürmek gerekmektedir. Dil, yapısı gereği geçmiş çağların "dilsel tortuları"yla oluşmuş ve içinde yaşanılan dönemin iletişim kipleri ile aktarılmaktadır. Evrensel, dokunulmaz ya da yansız değildir. Her toplumsal dönem, kendi gereksinimlerine ve ideallerine göre bir dil ortaya çıkarır. Dolayısıyla da bu dilsel yapı, içinde bulunulan çağın ve toplumun özelliklerini güçlü bir şekilde taşır. Örneğin Irigaray, Fransızca için "eril tür söz diziminde hep baskın" ve "nötr ya da kişisiz olan, aynı adılla ya da aynı eril biçimle ifade edilir" demektedir. Erkek egemen yapı, dolaylı olarak evren okumasına kendi cinsiyet türünü vermiş gibi gözükmektedir. Dil cinsiyetli olduğu gibi söylem de cinsiyetlidir. Bu bakımdan Irigaray'a göre "dili değiştirmeden toplumu, toplumu değiştirmeden dili değiştiremezsiniz" (Irigaray, 2006, ss.18, 20 ve 30-32).

Değişim içinde yapılması gereken öncelikle dişil olanın özgün doğasını açığa çıkarmaktır. Irigaray'a göre dişil cinsellik oluşla ilişkilidir, bu nedenle evrenin zamanına daha uyumludur. Kadının ergenlik dönemi, adet görmesi, bekareti, gebeliği, doğurması, emzirmesi yinelenen tüm bu olaylar, onu her seferinde başka bir hale bürünerek

dönüştürür. Ve bu dönüşüm kozmik zamanla, güneşle, ayla ve mevsimlerle yakından ilişkilidir (Irigaray, 2006, s.121). Dişil bedenin bu otantikliği Irigaray'a göre anne-kız ilişkisi ile açığa çıkartılabilir. Ona göre; "kadınlar özne haline geldikçe, anneler ve kızlar, Baba'nın oyununda bir nesne ve hasım olmak yerine, özneler ve kendi gerçeklerinin savunucuları haline gelebilirler" (Donovan, 2013, s. 221).

Butler'a göre Irigaray dişi anatomisinden, kendine özgür dişil bir cinsellik çıkarma çabasındadır ve bu durum dolayısıyla özcülük karşıtı hareketlerin odağı olmuştur. Ona göre Irigaray'ın metinlerinde de cinselliğin kültürel bir inşa mı yoksa fallus terimleri ekseninde kültürel bir inşa mı olduğunu anlamak mümkün değildir (Butler, 2014, ss.84-85). Lloyd, feministlerin yapısökümcü yollar izlemeye çalışırken cinsel farklılığı teşhir etme girişimlerinin, ortadan kaldırmak istedikleri simgesel kullanımı üretiyor olma olasılığına dikkat çekmek ister. Doğrudan Butler'ı kastetmez ama düşünülen cinsiyetsiz ruh yanılgısı, fark edilmeden erkeksilik taşıma potansiyeline sahip olduğunu belirtir (Lloyd, 2015, ss.13-14).

2.3.2.5. Haraway ve Siberfeministler

Günümüze doğru geldiğimizde, postmodernist yaklaşımların her yanı saran hali feminist çalışmaları da etkilemeye başlar. Üçüncü dalga feminizm içerisinde de değerlendirilecek siberfeminist yaklaşımlar bu dönemde oluşmaktadır. Ama öncelikle siberfeminist düşünceye önemli katkılar sunan Haraway'e bakmak gerekir.

Haraway'in düşünsel yapısı dil, beden ve tarih arasındaki ilişkiler aracılığıyla oluşur. Çok boyutlu bir okuryazarlık gerektiren çalışmaları metaforlarla doludur. En ünlü yapıtı 1985 yılında kaleme aldığı *Siborg Manifestosu: Yirminci Yüzyılın Sonlarında Bilim, Teknoloji ve Sosyalist Feminizm'*dir. Bu manifestoda siborg kavramını, kadınların bilim ve teknolojiyle ilişkisini yeniden oluşturması gerektiğini düşünerek ortaya atar ve yeniden yapılandırma önerir (Pusar, 2010, s.7-8).

Haraway için siborg, "sibernetik bir organizmadır; bir makine-organizma melezi, kurguya olduğu kadar toplumsal gerçekliğe de ait bir yaratıdır". Onu böylesi bir tanıma götüren bilimkurgu ve toplumsal gerçeklik arasında kurduğu ilişkidir. Bu ilişkiye göre ikisi arasında bir sınır yoktur, bu sadece bir göz yanılsamasıdır. Bizler bugün Haraway'e

göre, "imal edilmiş makine-organizma melezleriyiz; kısacası siborguz. O, bugünün postmodern dünyasında, doğalcı olmayan bu atmosferde, cinsiyetsiz bir dünya ütopyasıyla, sosyalist feminist bir kültüre katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Bu atmosferde Siborg, mahremiyet, sapkınlık, ironi gibi alanlara adamıştır kendini hem muhalif hem de ütopiktir. Bu bakımdan masumiyetten tamamen yoksundur. O, insan ve hayvan arasındaki sınırın ihlalini de içerir (Haraway, 2010, ss.45-49). Bu bulanık ve çok yönlü siborg tanımı Adam'a göre, yazıldığı dönemde (1980) ironik bir politik mit olarak görülmüştür. Benlik üzerine ortaya koyduğumuz sınırları bulanık hale getiren bu mit ve insanlığa dair endişeleri, sonraki on yıl içerisinde güçlenir. Çünkü teknolojinin gelişimiyle birlikte Haraway'in çizdiği bu tablo daha anlamlı hale gelir. Haraway'in toplumsal cinsiyet sonrası dünya ütopyasında siborg, bilgisayar, ağlar, gözlükler, yapay eklemler vb. değildir. Söz konusu bu melez siborglar bizleriz (Adam, 1998, ss.172-173). Siborg, aynı zamanda dil için verilen mücadeledir. Bu mücadele, bütün anlamı tercüme edebildiğini ileri süren tek bir koda karşı verilen mücadeledir. Siborg, bedenlerimiz ve aletlerimizi açıklamak adına kullandığımız ikircikli tanımlamalardan bir çıkış vaadetmektedir. Bu çıkış ortak bir dil öngörmez, bir "heteroglossia" hayalidir, "çeşitli dillerde konuşan bir feminist tahayyül"dür (Haraway, 2010, s.83, 90). Haraway insan ve makine arasındaki bu bulanık ilişkide, erkek ve kadın arasındaki ayrımın ortadan kalkacağını düşünür. Cinsiyeti öne çıkaran okumaları terk etmemiz gerekir. Ona göre yapılması gereken cinsiyet körü bir bakışla okuma pratiği gerçekleştirmektir (Hall, 1996, s.147).

Haraway sonrasında, üçüncü dalga feminizm içerisinde gelişen siberfeminizm, English ve Irving'e göre, kadın konusunda teknolojiye vurgu yapan ve onu kurumsallaştıran bir hareket olarak karşımıza çıkar. Bu görüşü savunan kişiler, yaşanan teknolojik dönüşümlerle birlikte, yaratılan yeni siber dünyada, kadınlara daha fazla rol düşeceğini ve bu durumun süreçte erkek egemen yapıyı zayıflatacağını düşünürler (English, Irving, 2019, s.40).

İnternetin gelişimi ve beraberinde yaşanan teknolojik gelişmelerle birlikte siberfeminizmde kendi içerisinde birinci ve ikinci dalga şeklinde farklılaşmaya başlamıştır. İlk dalga makine ve kadın arasında benzerlikler kurmuş, cinsiyetsiz ve

akışkan kimliklerin dijital ortamlarda gelişmesinin önemine değinmiştir. İkinci dalga ise, "feminizm" kelimesine şüpheyle bakmış, ondan rahatsızlık duymuş ve aşağıdan yukarıya bir yapılanmayı öne çıkarmıştır. Kira Hall, bu iki tür siberfeminizmi "liberal siberfeminizm" ve "radikal siberfeminizm" olarak isimlendirmektedir. Bu bakımdan liberal siberfeminizm, kadın özgürlüğü için bilgisayar teknolojilerini bir vasıta olarak görürken; radikal feminizm, yalnızca kadınların erişimi olan taciz karşıtı gruplarda karşımıza çıkmaktadır. Kısacası siberfeministler teknoloji, beden ve kimlik konularına eğilerek araştırmalarını sürdürmektedirler (Varol, 2014, ss.226-227). Cinsiyet meselesine bakarken toplumsal, kültürel ve ekonomik gelişmelerin can alıcı önemde olduğunu unutmamak gerekir. Bu bakımdan hala teknolojiye erişimi olmayan çok fazla sayıda kadın vardır. Teknoloji konusu, tek bir perspektife indirgenmemelidir.

2.3.3. Dişil Olanı Yeniden Düşünmek

Kadın bedeni, cinselliği ve dili üzerine geliştirilen tüm bu kuramsal çerçeveden sonra feminizm kavramıyla en temelde neye işaret edildiğini yeniden hatırlamak önemlidir. Hooks'a göre, "feminizm cinsiyetçiliği, cinsiyetçi sömürüyü ve baskıyı sona erdirmeye çalışan bir harekettir". Baskın tarafın şiddet ve kaba kuvvet kullanarak iktidarını oluşturması normal görülüyorsa eğer bu durum cinsiyet fark etmeksizin şiddeti olumlamak anlamına gelmektedir. Hooks'a göre eril şiddet sadece erkekler tarafından gerçekleştirilmez, kadınlar tarafından da uygulanmaktadır. Bunun yanında hiçbir zaman şiddet uygulamamış bir anne, çocuklarına şiddeti bir toplumsal kontrol aracı olarak öğretiyorsa, bu düşünce biçimi de şiddeti sürdürmek anlamına gelir. Hooks, eğer feminist düşünürlerin bu şiddet şeklini, erkek şiddetiyle benzer şekilde değerlendirselerdi, erkek karşıtı bir gündem oluşturmak yerine eril şiddetin kendisine dikkat çekilebileceklerini söyler. Eril şiddetin devam etmesinin bir diğer nedeni de erkek çocuklarını askerler olarak yetiştiren cinsiyetçi düşüncenin devam etmesidir. Bu bakış açısı devam ettiği sürece kadın ve çocuklara yönelik eril şiddet uygulamaları sürmeye devam edecektir (Hooks, 2016, ss.9 ve 80-83).

Bourdieu, Hooks gibi eril şiddetin her yanı saran yapısına dikkat çeker. Ona göre, eril tahakküm içerisinde daima "sembolik şiddet" olarak adlandırdığı şiddet türü vardır. Eril tahakkümün dayatılan, katlanılmak zorunda kalınan hali, sembolik şiddet aracılığıyla

kurbanlarının bile hissetmediği bir yumuşaklıkla, görülmeyen şekilde, iletişim içerisinde tanınmamayı, kabullenmemeyi içeren sembolik kanallar aracılığıyla uygulanmaktadır. Bu bakımdan da eril düzen, kendini meşru gösterecek söylemlerle, kendini ispatlamaya ihtiyaç duymaz. Çünkü bu düzen, erkek merkezli bir düzendir ve içinde bulunulan düzeni yansızmış gibi yansıtır. Bu bakımdan toplumsal düzen, eril tahakkümü onaylayacak "devasa bir sembolik makine gibi" işlemektedir. Bourdieu şöyle yazar: "Hükmedilenler, tahakküm ilişkilerine hükmedenlerin bakış açısıyla oluşturulmuş kategorilerle bakarlar, bu da bu kategorilerin doğalmış gibi görünmelerine yol açar. Bu onları sistematik bir şekilde kendi kendini değersizleştirmeye, hatta aşağılamaya götürebilir" (Bourdieu, 2018, ss.11-12, 22 ve 50).

Bu bakımdan Bourdieu'ya göre, sembolik şiddet "hükmedenin hükmedene (dolayısıyla da tahakküme) gösterememezlik edemediği bağlılık aracılığıyla kurulur". Bu demektir ki, hükmedilen hükmedeni ya da kendisini ya da aralarındaki ilişkiyi düşünürken sahip olduğu tek araç, ortaklaşa olarak sahip oldukları "tanıma araçları"dır. Bu yolla cisimleşen ilişkiler, doğalmış gibi gözükmektedir. Bourdieu için "sembolik güç" fiziksel güç uygulamadan bedenlerde iz bırakabilen bir güçtür. Aynı zamanda bu güç ona maruz kalanların herhangi bir desteği olmaksızın hayata geçirilemez. Bu demektir ki bu gücü aynı zamanda inşa etmişlerdir. Burada Bourdieu'nun söylemek istediği, "güç, algı ve yatkınlık" öğelerinin hükmedilenlere sembolik göstergelerle nüfus ettiğini açığa çıkarmaktır. Başka bir ifadesinde şunları söyler: "Hâkim bakış açısı esasının basit bir zihinsel temsil, bir hayal ('kafadaki düşünceler'), yahut bir ideoloji değil, şeylerin ve bedenlerin içine kalıcı olarak kazınmış yapılar sistemi olduğunu unutturmaya meyleder". Ona göre sembolik şiddetin bu yapısı bilinmeli, bu durumu yaratan toplumsal koşullar dönüştürülmelidir (Bourdieu, 2018, s.51, 54 ve 56-58).

Sembolik şiddetin bu yapısı her iki cinsiyeti de olumsuz sonuçlarla yüz yüze bırakmaktadır. Feminist mücadele ilerledikçe, bu durum daha açıklıkla görülür; erkek egemen dünyanın erkeklere de zarar verdiği hakkında konuşulmaya başlanır. Erkekler de bu düzen içerisinde belli haklardan yoksun bırakılır. Bu nedenle feminist anlayış temel politikasını tahakkümün son bulmasına adamıştır. Zora dayanan ilişkiler yerine, tanıma, kabul etme, ilgi ve bağlılık üzerine kurulan ilişkileri olumlar. Böylesi bir kadın ve erkek

aşkını öngörür. Bu bakış açısı feminist anlayışları genişletir fakat erkekleri de özgürleştirecek bir feminist anlayış ne yazık ki gelişemez, bu nedenle de erkek karşıtı yanlış bir anlayışın yerleşmesine zemin hazırlanmıştır. Hooks, erkek egemen düzenin feminist harekete açık kapı bırakmasının oluşturduğu tehdidi şu sözlerle açığa çıkarmaktadır: "Feminizmin bir yaşam tarzı ya da bir meta gibi temsil edilmesi feminist politikanın önemini muğlaklaştırır". Hooks'a göre feminist anlayış, erkekleri de içine alan bir kavrayış doğrultusunda genişlemezse, yalnızca kadınların anlayış değişikliği ile, erkekleri kapsamayan bir bakışla, toplumsal düzen içerisindeki cinsiyetçiliğin son bulması mümkün değildir. Gezegendeki yaşamın daha güvenli ve sürdürülebilir olmasının yegâne koşulu budur. Aynı zamanda ırk ve sınıf önyargılarından arınmış, farklılıkları özgürce içine alabilen bir kadın hareketi değişimi sağlayacaktır (Hooks, 2016, ss.86, 88, 125-126 ve 138-140).

Dişil olana dair oluşacak özgün söylemler de böylesine bir anlayış çerçevesinde kendisine yer bulabilecektir. Zira bunun dışında konumlanan çalışmalar, bizi geçmişin dualitelerine sokmaya devam edecektir. Ve iktidarın, söylemselliği kapsayan yapısı, söz konusu eril ve dişil ikiliğini, hükmeden-hükmedilen ikiliği çerçevesinde yaşatmaya devam edecektir. Toplumsal cinsiyet konusunda, içinde bulunulan toplumsal gelişmelere ve iktidarın kendisine eleştirel bakabilmek için yapmamız gereken belki de Irigaray'ın çizdiği "ara" bölgeyi ve Hooks'un işaret ettiği geniş bir feminizm anlayışını takip etmektir. Böylesi bir düşünsel yol bize, dişil olanı yeniden düşünme fırsatı vererek özgün bir söylem oluşturmaya yardım edebilir.

3. MEDYA PRATİKLERİ AÇISINDAN KADININ TEMSİLİ VE DİŞİL SÖYLEM

3.1. DİL, KÜLTÜR VE MEDYA

İdeolojiden söyleme giden yolu takip ettikten sonra dişil söylemin ne olduğuna ve ne şekilde oluştuğuna dair düşünce geliştiren isimlere değinildi. Şimdi de söylemin yaygınlaşmasına zemin hazırlayan en etkili araçlardan biri olan medyaya odaklanmak yerinde olacaktır.

Bilindiği gibi medya terimi, kitleler arası iletişimi sağlamak, bilgiyi aktarmak ve yaymak adına kullanılan araçları tanımlamaktadır. Kitleler arası iletişim de dil ve konuşma aracılığıyla gerçekleşmektedir. Vygotsky'e göre, dil ve düşünce birbirleriyle bağlantılı bir süreç içerisinde oluşmaktadır. Aynı zamanda dil ve düşünce arasındaki etkileşim tarihsel ve toplumsal bir olgudur. Bu doğrultuda denilebilir ki insan, başka insanlarla dil aracılığıyla konuşmaya başladığı için "düşünebilir" hale gelmiştir. Başka bir deyişle "insanlaşan insanın konuşmaksızın düşünebilmesi olanaksızdır". Konuşmanın temel nedeni ise insanın diğer insanlarla temas etmeye çalışması yani iletişim kurmasıdır. Bu bakımdan insan, toplumsallaşması oranında konuşmasını geliştirebilmektedir. Dolayısıyla da "düşünme" eylemi, söz konusu bu konuşma eyleminin sonrasında gerçekleşmekte ve gelişmektedir (Oskay, 2014, ss.402, 405-406).

Bütün kültürün bir konuşma olduğunu düşünen Postman'a göre ise, farklı ve sembolik yapılarla oluşturulan bu "konuşma" yumağı iletişim tekniklerini ve teknolojilerini de ifade etmektedir. İnsanın doğayı ve kendisini dili aracılığıyla, başka bir ifadeyle konuşma ile tanıdığını belirten Postman, bu bakımdan doğayı, insanı, zekâ ve ideolojiyi olduğu gibi değil, dil aracılığıyla ve onun sayesinde anlamlandırdığını belirtir. Dolayısıyla dilimiz, bizim iletişim aracımızdır yani medyamızdır. Medyamız da metaforlarla oluşur ve bu metaforlar kültürümüzün içeriklerini meydana getirir. Bu durumun yanı sıra her türlü medya aracının dünyamızı sınıflandırdığına dikkat çeken Postman, gerek sözlü gerekse basılı yayınlar aracılığıyla medyanın metaforlar ürettiğini ve bu metaforların bizim için dünyayı birleştirip, genişletip, küçültüp, renklendirip, sıraya soktuğunu söylemektedir (Postman, 2012, s.15, 19 ve 24).

Rowland'a göre de topluma egemen olan iletişim biçimleri ile insanın bilişsel yapısı ve toplumsal ilişkilerini oluşturan kalıplar yakından ilişkilidir. Bu bakımdan bütün insan deneyimleri, içinde bulunduğu dönemde var olan en güçlü iletişim biçimlerine bağlı olarak oluşmaktadır (Rowland, 2011, s.10). Oskay da iletişim süreci içerisinde birey ve davranışlarının toplumsal yapıdan ayrı düşünülemeyeceğini belirtir. Dolayısıyla çağdaş insan, gündelik yaşamını pragmatik amaçlarla sürdürürken topluma uyumlanma gereksinimi nedeniyle toplumsal iletişimini ona uydurmaya çalışmaktadır (Oskay, 2014, s.303). Bu nedenle modern dönemin toplumsal yapısını anlamak, bunun içinde yaşanan gelişmelerin farkında olmak son derece önemlidir. Bu bakımdan kitle iletişim araçlarının ortaya çıktığı, medyanın yaygınlaştığı döneme kısaca değinmek yerinde olacaktır. Sanayi devrimiyle birlikte yaşanan gelişmeler, ekonomik, sosyal ve siyasal alanda modernleşme hareketlerini meydana getirmiştir. Bu dönem üretim, tüketim ve ihtiyaçların uluslararası hale gelmesine, yerel pazarların kapasitelerinin yetmemesine ve kozmopolit bir pazar anlayışının yerleşmesine zemin hazırlamıştır. Söz konusu bu kozmopolit pazar anlayışıyla birlikte iletişim, dünya ölçeğinde genişleme göstermektedir. Kitle iletişim araçlarının ortaya çıktığı, sermayenin daha az elde toplanmaya başladığı bu dönemde sermayeyle baş edemeyen köylüler ve zanaatkarlar topraklarını terk etmeye başlamışlardır. Kentteki fabrikaların çoğaldığı, üretimin merkezileşmeye başladığı dönem, kırdan kente doğru bir göç hareketini de beraberinde getirmiştir. Büyük değişimlerin yaşandığı bu süreç, kapitalist üretimin ulaştığı her bölgede yoğunlaşmaktadır. Aynı zaman bu atmosfer içerisinde ulus devletler de ortaya çıkmaya başlamıştır (Berman, 2013, s.130).

Toplumsal, ekonomik ve kültürel alanlarda meydana gelen bu gibi gelişmeler dili, dolayısıyla da medyanın söylemini değiştirip dönüştürmüştür. Oskay, sanayi devrimi sonrası gelişen yeni dönemle birlikte dilin, insanın kendi özgün yaşamından kaynaklanmamaya başladığını belirtir. Egemen sınıfın ölçülerine göre düzenlenen, kurulu düzenin normlarına uygun olarak şekil alan dil, dönemin egemen güçlerinin etkisinde olan aydınlarca üretilir hale gelmiştir (Oskay, 2014, ss.190-191). Simmel, Sanayi Devrimi sonrası oluşan bu modern toplumda, dünyanın dinamik yapısının simgesinin para olduğunu belirtir; "hareket halinde olmayan her şeyin tamamen sönüp gittiği bir hareketin aracıdır para". Para aynı zamanda tek bir iktisadi değeri değil "genel olarak

soyut iktisadi değeri" temsil eder. Bu bakımdan toplumu labirent olarak simgelediğimizde, para yalnızca hareketi ifade etmez; mübadeleyi, iktisadi labirenti yaratan bağları meydana getirir. Frisby bu açıdan paranın "toplum ağını ören örümcek" olduğunu söyler (Frisby, 2013, ss.31-32). Söz konusu bu para ekonomisinin merkezi her zaman metropol olmuştur. Çünkü metropollerde iktisadi mübadele yoğun ve çeşitlidir. Para ekonomisi ile yakın bağ içerisinde olan bir diğer şey de zihnin egemenliğidir. Her ikisi de şeyleri ve insanları salt, tarafsız bir şekilde ele almaktadır. Böylesi bir iktisadi ortamda temel soru; "fiyatı ne?"dir. Yaşam artık ussal ilişkilerde birer sayıdır; kişiler arası ilişkilerde de bireysellikler ortaya çıkmaktadır (Simmel, 2013, ss.85-86).

Bireyselleşen metropol insanı için dakiklik, hesaplanabilirlik ve kesinlik hayatın temel nitelikleri haline gelir. Bu durum hem metropolün iktisadi yapısı ve zihinsel doğasıyla ilişkilidir hem de akıldışı, başına buyruk olanları saf dışı etmenin de yoludur. Böylesi bir hayat formu içerisinde insan "bıkkınlık" ve "kayıtsızlık" duygularıyla baş başa kalır. Metropol yaşamı, sinirleri uyaran birçok zıt unsurun hızla değiştiği, yoğun ve sıkışmış bir atmosfer sunar. Uyarana uzun süre maruz kalan sinirler, tüm güçleriyle tepki vermeye zorlanırlar; sonuç genellikle tepkisizlik şeklinde kendisini gösterir. Bu bakımdan bıkkınlığın özü, farklılıklar karşısında kayıtsız kalmaktır. Metropol yaşamı bu nedenle "mesafe" ve "uzaklaşma" getirmektedir. Söz konusu bu mesafe kişiye, başka koşullarda mümkün olmayan bir kişisel özgürlük alanı sağlamaktadır. Taşrada, küçük gruplar içerisinde, neredeyse herkesi tanıyan taşra insanı, gruba özgü kalıplar ve önyargılarla sınırlandırılmıştır. Oysa kentte yaşayan insan, geniş nüfus nedeniyle ve iktisadi yapı dolayısıyla çevresine yabancıdır. Aynı zamanda metropol insanı, kentin sağladığı uzmanlaşma ve iş bölümü nedeniyle kendine özgü bireysellikler elde eder. Böylece birey, hareket özgürlüğü elde etmiş olur. Aynı zamanda maneviyatı ve beğenileri gelişmiş "özgür" bir insandır artık. Bedensel yakınlık ve mekân darlığı arttıkça, zihinsel uzaklıkta artmaktadır. İnsanın kendini böylesine yalnız hissettiği başka bir mekân yoktur. Özgürlük beraberinde yalnızlığı getirir. Bu ortamda birey, kişiliğinin özünü korumak adına bireyselliğini öne çıkartır. Fark edilebilmek için kişisel unsurları abartma yoluna gider (Simmel, 2013, ss.88-89, 92-94 ve 99).

Yalnızlaşan ve bireyselleşen metropol insanı, geleneksel toplumun iletişim ilişkilerinden daha farklı ilişkiler geliştirmeye başlar. Kentin büyük nüfusunun yarattığı kitleler, medyayı ve iletişimi farklı deneyimlerler. Bu dönemde medya ve toplum ilişkisine eleştirel bakışlarıyla karşımıza çıkan Frankfurt Okulu düşünürleri, toplumsal ve kültürel olarak yaşanan gelişmelere karşı algımızı yeni perspektiflerle büyütmektedirler.

3.1.1. Frankfurt Okulu ve Kültür Endüstrisi

Sanayi devrimi sonrası gelişen modern toplumla birlikte oluşan insanı, gerçekleştirdiği iletişimi ve içinde bulunduğu kültürel yapıyı anlayabilmek adına Frankfurt Okulu düşünürlerinin seslerine kulak vermek gerekir.

Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü, bilinen adıyla Frankfurt Okulu resmi olarak 3 Şubat 1923 tarihinde kurulur. Enstitü ilk dönemlerinde Ortodoks Marksist bir çizgide ilerler. 1931 yılında yönetime Horkheimer'ın gelmesiyle Enstitü, Marksist eleştiri ve çok yönlü çalışma alanlarıyla karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışmalar farklı yapılarına rağmen birbirlerinden beslenen çalışmalardır. Horkheimer yönetimindeki bu dönemde Frankfurt Okulu en üretken yıllarını yaşamıştır (Jay, 2014, ss.39-69).

Krogh, Frankfurt Okulu ve Toplumsal Araştırma Enstitüsü'nün tarihini üç döneme ayırmanın mümkün olduğunu belirtir. İlk dönem, 1930 ve 1936 yıllarını kapsamaktadır. Bu dönemde Max Horkheimer Enstitünün yöneticisidir ve başlattığı araştırma programı döneme damgasını vurmuştur. Bu program ampirik araştırmalar ile bir eleştirel toplum teorisi gelişmesine yardımcı olmayı amaçlamaktadır. Bu döneme damga vuran eser 1936 yılında kolektif bir çalışma olarak gerçekleşen *Otorite ve Aile* isimli çalışmadır. İkinci dönem ise 1936 ve 1939 yılları arasındaki geçiş dönemidir. Bu dönemde ampirik eleştiriden ziyade, daha felsefi bir eleştiri tarzına geçilir. Bu döneme damga vuran eser ise, 1937 yılında Horkheimer tarafından yazılan *Geleneksel Teori ve Eleştirel Teori* isimli çalışmadır. Son dönem olan üçüncü dönem ise, 1939 yılından İkinci Dünya Savaşı'nın sonuna kadar olan yılları kapsamaktadır. Bu son dönemde, faşizmin doğası üzerine Pollock tarafından bir eser kaleme alınır, faşizmin bir devlet kapitalizmi olarak görülür ve *Aydınlanmanın Diyalektiği* tamamlanır. Söz konusu bu dönemde eleştirel ve ampirik toplumsal araştırma programından tamamen vazgeçilir ve eleştirel

gelenek takip edilir. Öyle ki bu gelenek içerisinde Avrupa Aydınlanması her yönüyle, hatta felsefi geleneği içerisinde bile eleştirilir. Mevcut toplumun içerisinde hiçbir değişimin sağlanamayacağına dair güçlü bir inanç duyulur (Krogh, 1999, ss.245-246 ve 250).

Yoğun olarak Birinci Dünya Savaşı ve Soğuk Savaş yılları arasındaki dönemde çalışmalarını ortaya koyan Frankfurt Okulu, dünyaya değiştirme çabalarının boşa çıktığı yıllara şahitlik etmiş ve yeniden dünyayı anlamak gerektiğini ileri sürmüştür. Çünkü yaşanan yıllar dünyanın değişmediğini açıkça göstermektedir. Bu süreçteki tek dönüşüm, rekabete dayalı kapitalist anlayıştan örgütlü tekelci kapitalist anlayışa doğru gerçekleşmiştir (Koçak, 2016, s.9). Yaşanılan yüzyılda ekonomik üretkenliğin artması her ne kadar adil bir dünyayı mümkün kılacak gibi gözükse de aslında yaşanan hakimiyeti elinde tutan sınıfların diğer sınıflara karşı üstün bir konuma yükselişidir. Bu ekonomik güç sayesinde egemen olan sınıflar, bireyleri etkisiz hale getirmektedir. Kitleler bu düzende kendilerine dağıtılan metaların niceliğiyle güdülenmektedirler. Adorno ve Horkheimer'a göre, tüketim yoluyla etkisiz hale getirilen bireyler, bilgi ve eğlence yağmuru altında hem akıllanıp hem de aptallaştırılmaktadır. Bu ortamda kültür alınıp satılan bir metaya dönüştürülüp ekonomik pazarın bir ürünü haline gelmiştir. "Hijyenik fabrikalar" ve onlarla ilgili olan şeyler, toplumsal düzenin içinde metafizik halini alır ve bu durum arkasında yatan gerçekleri ve korkunçlukları "ideolojik bir perde" ile saklamasını sağlar (Adorno ve Horkheimer, 2010, ss.14-15).

Frankfurt Okulu düşünürlerinin çalışmalarının birçoğunu "ideolojilerin eleştirisi" teması altında birleştirmek mümkündür. Frankfurt Okulu düşünürlerine göre ideoloji, bir sınıfın ya da bir siyasi oluşumun "sistematik dünya görüşü" olarak görülmez. Marx'ın *Alman İdeolojisi*'ndeki ideoloji anlayışı olan; egemen sınıfın, ezilen sınıflarla paylaştığı çarpık düşünceler anlayışı, Frankfurt Okulu düşünürlerine yeterli gelmez. Onlar Marx'ın *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* ve *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı* eserlerindeki ideoloji anlayışı ve Nietzsche ve Freud'un fikirlerinin huzursuz birleşimden yararlanırlar. Bu bakımdan ideoloji anlayışları, "görünüşle gerçek arasında bir uzaklık olduğunu varsayar" (Koçak, 2016, ss.45-46). Adorno ve Horkheimer'a göre; "bugün ideoloji olanın bir zamanlar hakikat olmuş olabileceğini dile getiren o aydınlanmacı

çizgisel varsayım da eleştiriden fazlasıyla yoksundur: en yeni ideolojiler en eski ideolojilerin yeni baskısından başka bir şey değildir" (Adorno ve Horkheimer, 2010, ss.80-81). Bu bakımdan Horkheimer ve diğer Frankfurt Okulu üyeleri bireyselliklere vurgu yapan çalışmalardansa "yanlış bütünsellik" anlayışını savunan çalışmalara karşı çıkmaktadırlar. Marx'ın altyapı ve üstyapı kavrayışına da farklı bir perspektiften bakan Frankfurt Okulu, söz konusu bu iki yapının sürekli etkileşim halinde olduğunu düşünmektedir. Bu noktada önemli olan şey, koşulların tarihselliğini fark etmektir. Bu demektir ki zamanla değişebilecek bir olguyla karşı karşıyayız. Onlara göre "Kaba-Marksistler" üstyapı ve altyapı arasındaki ilişkiye indirgemeci bir anlayışla yaklaşmaktadırlar. Horkheimer ve diğer Frankfurt Okulu üyeleri için ise üst yapı olan kültür, ikincil bir konumda değildir. Bu bakımdan da kültür, maddi altyapıyla çok boyutlu bir ilişki içerisindedir. Sadece sınıfsal ilişkilerin bir yansıması olmayan kültür, o halde statükoyu reddeden grupların çelişkilerini de içerebilir. Bu durumda Enstitü üyelerine göre; "hiçbir şey ya da en azından neredeyse hiçbir şey, tümüyle ideolojik değildi". Bu bakış açısıyla birlikte Frankfurt Okulu düşünürleri, geleneksel Marksistlerin ikinci plana attığı kültürel üstyapıyı odak noktaları yaparlar. Bu da beraberinde "yapı ve otoritenin gelişimi" ve "kitle kültürünün doğması ve yaygınlaşması" sorularını getirmektedir (Jay, 2014, ss.108-111 ve 153).

Kitle kültürü, Frankfurt Okulu düşünürlerine göre demokratik değildir. Onlar için "popüler" kültür kavramı da ideolojiktir. Kültür endüstrisi kavramı ise, bu noktada, şeyleşmiş, kendiliğin meydana gelmemiş, sahte bir kültürü temsil etmektedir (Jay, 2014, s.341). Adorno, "kültür endüstrisi" kavramını ilk olarak 1947 yılında Horkheimer ile birlikte *Aydınlanmanın Diyalektiği* adlı eserlerinde kullandıklarını ifade eder. Müsveddelerde "kitle kültürü" ifadesini kullandıklarını belirten Adorno, bu ifadenin "kendiliğinden yükselen bir kültür" anlamını çağrıştırabileceğini, bu yanlış çıkarsamayı ortadan kaldırmak için "kültür endüstrisi" ifadesiyle yer değiştirdiklerini söyler. Çünkü Adorno ve Horkheimer'a göre; "kültür endüstrisi bildik şeyleri yeni bir nitelikte birleştirir". Tüketime uygun olarak oluşturulan ve tüketim pratiklerini de belirleyen ürünler planlı bir şekilde belirlenir (Adorno, 2013, s.109).

Benjamin bildik olanın yeni nitelikte birleşerek sunulmasını "yeniden-üretilebilirlik" olarak tanımlamaktadır. Ona göre, yeniden-üretilebilirlik çağında yok olan şey "sanat yapıtının aurası"dır. Bu durum, sanat dünyasının çok ötesine dayanan, belirtisel bir süreçtir. Benjamin'e göre; "yeniden-üretim teknolojisinin çoğaltılan nesneyi gelenek katmanından ayırmasını genel bir formül olarak sunabiliriz. Yapıtın birden çok çoğaltılmasıyla, onun biricik varlığının yerine kitlesel bir varlık konulur. Ve yeniden-üretimin alıcının elinin altında olmasına müsaade edince, çoğaltılan nesne hayata sokulmuş olur". Bu bakımdan Benjamin, sanatsal özelliği "yeniden-üretilebilirliğe" dayanan ilk sanat formu olarak sinemayı işaret etmektedir. Sinema geliştirmeye uygun bir yapıdadır ve bu durum edebi formu terk etmesiyle doğru orantılıdır (Benjamin, 2015, ss.15-16 ve 28).

Böylesi bir dönemde oluşturulan kültür endüstrisi metaları, tüketicilerin hizmetine sunulur. Piyasadaki ürünlerin tüketicileri de belli sınıflamalar ölçeğinde kategorilendirilir. Bu bakımdan ürünler içerisindeki keskin ayrımların nedeni farklılıkları değil, tüketicilerin bu sınıflanmasıdır. Sınıflamanın oluşturduğu farklılıklara hizmet eden ürünler sayesinde herkese uygun bir şey vardır. Söz konusu bu ayrımlar belleklerde yer eder ve böylece yaygınlaşır. Herkes kendi tüketim pratiğine uygun olan kitlesel tüketim ürünlerine yönelir ve yöneldiği ürünlerin düzeyine uygun olarak davranışlar sergiler. Bu durumun en net kanıtı Adorno'ya göre "mekanik olarak ayrımlaştırılmış ürünlerin sonuçta hep aynı olması"dır. Teknik alanlarda bu bakımdan aynılığa yönlendirilir. Bu atmosferde tüketicinin sınıflayabileceği herhangi bir şey kalmamıştır, çünkü her şey önceden sınıflanmıştır. Böylece tüketicilerin boş zamanları bile, üretimin bir pazarı haline gelmiştir. Her şey korkunç bir çoğaltım tekniğinin malzemesi haline getirilmiştir. Düşünülmemiş olanlar dahi, bu sisteme uydurulur (Adorno, 2013, ss.51-53 ve s.56).

Bu bakımdan "gündelik yaşamdan kaçış vaat eden" kültür endüstrisi, gereksinimlerini bu kültürün gidereceğini inancını pompalar. Temel mesele tüketiciyi kontrol etmek ve direniş imkânı olmadığına inandırmaktır. Tüketici sunulanlarla yetindirilmeye çalışılır, bu noktada kültür endüstrisi ürünleri doyum için yeterlidir düşüncesi verilir. Aynı zamanda kültür endüstrisi dünyasına özgürlük güvencesi yanılsaması da hakimdir. Herhangi birinin düşüncelerinden dolayı yargılanamayacağı

söylenir, fakat insanlar küçük yaşlardan itibaren sosyalizasyon süreciyle birlikte çeşitli gruplara dahil olurlar ve bu grupların dışına çıkmanın kötü sonuçları olabilir. Bu gruplara aykırı davranmak, toplumun dışına atılma tehlikesini içerisinde barındırır. Bireyselleşme düşüncesi de benzer şekilde kendisine yer bulur. Eğer genel ile tam bir özdeşim sağlanırsa bireysellik kabul edilebilir. Tabi bu durumu sözde bireysellik olarak tanımlamak da mümkündür. Kültür endüstrisi bireysellik olgusunu başarılı bir şekilde kullanır. Çünkü bireysellik olgusu kırılgan bir doğaya sahiptir. İş ve özel hayat arasında parçalanmış özneler, bireyselliğin yokluğunu hissederler. Sistem kültür endüstrisiyle birlikte yok ettiği bireyselliği, yine kendisinin verebileceğine inandırır (Adorno, 2013, ss.75, 85 ve 91-93). Adorno ve Horkheimer, söz konusu bu durumu şu sözleriyle özetlerler: "İnsanlara benlikleri tümüyle özgün ve herkesinkinden farklı bir benlik olarak armağan edilir ki, herkesinkiyle aynı olması iyice sağlama alınabilsin". Kısaca, modern hayat içerisinde bireyler, kendi kararlarını kendileri verdiklerini düşünürler. Oysa görünenin aksine kararlar önceden belirlidir. Farklı siyasi kamplardaki kişiler ideolojilerini, erkin dağılımına uygun olarak iletirler ve bu durum ideolojinin sorunsuz işlediğini gösterir (Adorno ve Horkheimer, 2010, ss.30-31 ve 269). Şimdi de böylesi bir atmosferde medyanın geçirdiği dönüşümlere yakından bakılacaktır.

3.1.2. Küreselleşen Medya ve Gösteri Çağı

Giddens'a göre küreselleşme, bireylerin, grupların ve ulusların birbirleriyle etkileşim halinde oldukları, birbirlerine bağımlı oldukları, tek bir dünya içinde yaşadığımızı hissettiren bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Küreselleşme genellikle ekonomik bir olgu şeklinde algılanmaktadır. Elbette küresel üretim süreçleri iş bölümünü değiştirmiş, ulus ötesi şirketleri ortaya çıkarmıştır. Dünya ticareti daha önce olmadığı kadar büyük bir hacme ulaşmıştır. Fakat küreselleşme yalnızca ekonomik dönüşümle değil, bunun yanında siyasal, toplumsal ve kültürel etkenlerin de bir araya gelmesiyle birlikte oluşmaktadır. Dünyanın her yerinde yaşayan insanların birbirleriyle iletişime geçmesini olanaklı kılan bu süreç, etkileşimin kapasitesini ve hızını arttırmış; iletişim teknolojilerindeki gelişmelerle birlikte de yön almıştır (Giddens, 2012, ss.83-84)

Peki, insanları tek bir dünya içerisinde etkileşim halinde kılan küreselleşme ne gibi sonuçlar doğurmuştur? Bauman'a göre, "zamansal/mekânsal mesafelerin teknoloji

vasıtasıyla sıfırlanması, insanlık durumunu homojenleştirmekten çok, kutuplaştırma eğilimindedir". Bu durum bazı kişileri bölgesel bağımlılıklardan kurtarıp yurtsuzlaştırırken; diğerlerini içinde bulundukları toprağın anlamı ve kimliğinden uzaklaştırır. Dolayısıyla bazıları için bu durum fiziksel engellerden kurtuluş anlamına gelirken; başka yere gitme şansı olmayan diğerleri için yerelliği kendilerine mal etmelerini imkansızlaştırmaktadır. Mesafe anlamını yitirdiğinde, yerellikte anlamını kaybeder. Elbette bu durum bazıları için anlam yaratma imkânı demektir. Fakat geride kalan diğerleri için anlamların yitimidir söz konusu olan. Bu durum enformasyonun taşıyıcılarından bağımsız hareket etmesi anlamına gelir. Seçkinlerin elde ettikleri güç artık "fiziksel olmaktan çıkar"; gücün bu bedensiz hali güç sahiplerini tamamen yurtsuz hale getirmektedir. Bu bakımdan küreselleşme kavramının da moda olan diğer kavramlar gibi zamanla anlamı bulanıklaşır. Bu moda kavramlar, tıpkı yerlerini aldıkları eski katı sözcükler gibi, tartışılmaz hale gelirler. Dolayısıyla başlangıçta elde etmek istedikleri insani pratikler yok olur. Kısaca bugünün dünyası, hareketliliğin dünyasıdır. Fiziksel olarak yerimizde sabit kalsak bile, hareket halindeyizdir. Fakat bu hareketlilik halinin yarattığı koşullar son derece eşitsizdir. Böylesi bir ortamda bir kısım insan tam anlamıyla "küresel" olabilir. Yaşamın kurallarını ve gidişatını belirleyen bu "küreseller"in karşısında ise "yerellik" bulunur. Küresel dünyanın yerelleri, toplumsal sefaleti ve alçalmayı yaşayanlardır (Bauman, 2012, ss.7-9 ve 25).

Debord da sanayi devriminden küresel kapitalizme giden süreci adım adım aktarmaktadır. Ona göre, endüstrileşmenin ortaya çıkışı, politik iktidarların doğuşu kan bağına dayalı sistemlerin sonu anlamına gelmektedir. Hükmedenlerin zamanı olan, "geri dönüşü olmayan zaman"a böylece gelmiş oluruz. Bu zamanın ilk ölçüsünün hanedanlık olduğunu söyleyen Debord, hanedanlığın silahının da yazı olduğunu söylemektedir. Bu bakımdan dil de yazı ile bağımsız bir gerçeklik elde etmektedir. Fakat söz konusu bu bağımsızlık, toplumu oluşturan farklı iktidarın genel bağımsızlığı ile özdeş niteliktedir. Yazı sayesinde, farklı bir bilinç ortaya çıkar. Bu bilinç, canlıların dolaysız ilişkisine aktarılmayan bir nitelik taşımaktadır. Dolayısıyla "kişiliksiz bir hafıza" ortaya çıkar. Debord Novalis'in sözüyle bu durumu net şekilde özetler: "Yazılar devletin düşünceleri; arşivler ise hafızalarıdır". Kapitalizmin gelişmesi "geri dönüşsüz zaman"ın da küresel ölçekte birleşmesine neden olur. Bu bakımdan evrensel tarih bir "gerçeklik" haline

gelmektedir. Her yerde aynı tarih olmasına karşın Debord, bu tarihin "tarihin tarih içindeki reddinden başka bir şey" olmadığını ifade etmektedir. Evrensel olarak aynı olan şey, eşit parçalanan, soyut iktisadi üretimdir. Bu nedenle küresel ölçekte oluşan "geri dönüşsüz zaman", dünya pazarı ve dolayısıyla dünya çapındaki gösterinin zamanı haline gelmektedir (Debord, 2012, s. 109 ve 119).

Böylesi bir dünya içerisinde medyanın küreselleşmesi, kapitalist ilişkilerin yaygınlaştırılmasına hizmet etmektedir. Medya küreselleşen ekonomik, siyasal, kültürel ve ahlaki temellerin ve bu yapıların sahip olduğu ideolojik konseptlerin yeni uluslara ve bölgelere ulaşmasına, yayılmasına yardımcı olmaktadır. Bu bakımdan küreselleşen medya küreselleşen dünyanın bilgi sistemlerini, kapitalist tüketim anlayışını, bu anlayışla oluşan kültür ürünlerini ve imgelerini bütün dünyada dolaşıma sokmaktadır (Aydoğan, 2011, ss.40-41). Aydoğan'a göre bu küresel dünyada medya mantığı, medya tarafından biçimlenen bir medya kültürünü yaşamlarımızın tam ortasına yerleştirmektedir. Bu kültür politika, spor ve din gibi birçok kurumu etkileyip toplumsal gerçekliğin oluşturulmasında aktif bir rol oynamaktadır (Aydoğan, 2000, s.144). Dolayısıyla bu dönemde bir kaydetme aygıtı olarak yola çıkan televizyon, "gerçeklik yaratma" aygıtı haline gelir. Örneğin televizyona yansımayan bir gösteri yapmak, gösterinin amacı olan, kitlelere sesini duyurma hedefinden uzaklaşmış olmak demektir. Bu nedenle televizyon için gösteriler yapılmaya başlanır (Bourdieu, 2000, ss.26-27). Bu yolla gerçeklikler inşa edilir. Postman televizyonun "yalnızca dünyaya ilişkin bilgimizi değil, aynı zamanda *bilme yollarına* ilişkin bilgimizi de yönlendiren bir araç statüsüne" yükseldiğini, bu bakımdan "üst-araç" (meta-medium) statüsü elde ettiğini belirtir (Postman, 2012,s.92). Bourdieu'ya göre televizyonun bir diğer yönü, sembolik şiddetin etkin bir şekilde uygulandığı alanlardan biri olmasıdır. Söz konusu sembolik şiddet hem ona maruz kalanların hem onu uygulayanların sessiz ortaklıklarına dayanır. Cinsellik, kan, suç ve dram içeren konular her zaman izleyicilerin ilgisini çekmektedir. Bu öğeler televizyon izleyicilerini her zaman oyalayacak güce sahiptir. Bourdieu'ya göre bu gibi öğelerle seyircilerin ilgisini çeken televizyon, değerli şeylerin de gizlenmesine yardımcı olmaktadır. Tam da bu nedenle çok önemlidirler. Televizyon, toplumun büyük çoğunluğunun düşünce yapısını oluşturmada oldukça etkilidir. Önemli olmayan içeriklerle kişilerin düşünce yapısını etkileyen televizyon, demokrasinin işlemesi adına yurttaşların sahip olması gereken bilgileri bu

yolla kapı dışarı etmektedir (Bourdieu, 2000, ss.22.23). Eagleton da televizyonla ilgili olarak önemli olanın televizyonun ideolojik içeriği değil, izleme davranışının kendisi olduğunu düşünmektedir. Çünkü uzun süre ekran başında kalan insanlar, edilgen ve yalıtılmış bir konuma sürüklenmektedir. Bu durum onları politik amaçlara bağlanmaktan uzaklaştırır. Dolayısıyla bu yönüyle televizyon ideolojik bir aygıttan ziyade "bir toplumsal kontrol biçimi" olarak karşımıza çıkar (Eagleton, 2015a, s.58). Postman'a göre, televizyonun özelliklerinden biri de okuma ve yazma kültürüne karşı saldırgan tutumudur. Böylesi bir tutuma sahip olmasına rağmen, tersine izleyicisine onu geliştirdiğine dair bir inanç yüklemeye çalışır. Düşünmeyi vadeden televizyon programlarının temel çıkış noktası budur. Oysa düşünmek, "temsil sanatı" değildir. Televizyon ise, her zaman "temsil sanatı" ister. Söz konusu temsil sanatı ve beraberinde getirdiği eğlence her türlü söylemin metaforu biçimini almaktadır. Sadece televizyonda değil; politika, eğitim, din, hukuk gibi birçok alandaki söylem üslubu bu kültüre adapte olmuştur. Artık fikirler değil, imajlar alınıp satılmaya başlanmıştır (Postman, 2012, ss.98-105 ve 107). Gösteriye dönüşen bu temsil Debord'un belirttiği gibi her bir noktada aldatma, zorlama içererek başlar buna rağmen "mutlu bir gelecek" vadetmektedir. Başlangıçta "görünen iyidir, iyi olan görünür" sloganıyla işleyen gösteri toplumu artık bu söyleme ihtiyaç duymaz, yalnızca "bu böyle!" demeye başlar. Bu bakımdan kendi üzerine yapılan genel yanılsamaları tamamen yitirmiş durumdadır. Fakat gösteri bütün ideolojik sistemlerin özünü gösterip sergilediği için ideolojiden uzak sayılmasın, tam da bu nedenle ideolojiktir (Debord, 2012, ss.31 ve 156).

Modern endüstrinin gelişimi de toplumda gösteri yanlısı bir tutumun oluşmasına neden olmuştur. Egemen iktisadi düzenin imajı niteliğindeki gösteri, hiçbir amaç içermemektedir, fakat onun için gelişme her şey demektir. "Gösteri, kendinden başka hiçbir şeye varmak istemez" diyen Debord gösterinin bu yapısını yerinde bir betimlemeyle vurgulamıştır (Debord, 2012, s.39). Kapitalizmin geldiği son noktada, gerçek dünya artık imgelere dönüşmeye başlamıştır. İçinde bulundukları bu dünyada gerçekliği, kitle iletişim araçları ve uzmanlaşmış dolayımlar aracılığıyla görmeye başlayan insanlar, gündelik yaşamlarını ve deneyimlerini de tüketim toplumu ve medya kültürü vasıtasıyla belirlemektedirler. Söz konusu postmodern toplumun sahip olduğu medya içerisinde, imge ve siyaset; eğlence ve enformasyon arasında sınırlar ortadan

kalkmıştır. Belirtildiği gibi ciddi programlar bile eğlence programı öğeleriyle aktarılmaktadır. Baudrilard'ın enfo-eğlence kavramıyla dile getirdiği bu durum, politika ve eğlencenin bir araya gelip iç içe geçerek infilak etmesini, içe göçmesini içermektedir. Böylesi bir ortamda kitleler siyasal katılıma, kanaat edinmeye karşı ilgisiz hale gelirler. Bu durum da toplumsal olanın ortadan kalmasına neden olur (Aydoğan, 2005, ss.34-37). Her yanı saran bu eğlence kültürü içerisinden Postman, şu soruyu sormaktadır: "Ciddi söylemler, kıkır kıkır gülmeler arasında kaynayıp gidiyorsa kime, ne zaman ve hangi ses tonuyla şikâyette bulunabiliriz? Bir kültürün kahkahadan boğulmasının panzehiri nedir?". Bu sorunun ardından bugün yaşananların kamusal konuşma tarzımızdaki değişikliklerin sonucunda oluştuğunu belirtir. Bu planlanmamış değişikliğin de bir tür ideoloji olduğuna inanan Postman, bu ideolojinin hiçbir uzlaşıya dayanmayan, değerlendirmeye, karşı çıkışa yol açmayan ilişkiler ve yaşam tarzlarını bizlere dayattığına inanmaktadır. Bu bakımdan televizyon, bize saçma içerikli eğlence programları sunduğunda yararlı bir hizmet sunar; buna karşın ciddi içerikli programları eğlence formatıyla sunduğunda ise en kötü hizmeti vermiş olur. Susam Sokağı bunun eğitimdeki örneklerinden biridir. Dolayısıyla Postman açıkça şunu söyler: "Problem insanların *neyi* izledikleri değil, televizyon izlemelerinde yatmaktadır. Çözüm ise *nasıl* izlediğimiz noktasında bulunmalıdır". Eğer aracı kullananlar, o aracın tehlikelerinin gerçek anlamda farkındalar ve ona göre hareket ediyorlarsa, araç artık aşırı ölçüde tehlikeli değildir. Postman, Huxley'in *Cesur Yeni Dünya*'sındaki insanların başlarına gelen felaketin nedeninin, düşünmek yerine gülmekten kaynaklanmadığını; asıl meselenin "neye güldüklerini ve düşünmeyi niçin bıraktıklarını bilmemelerinden kaynaklandığını" söyler. Bugünün dünyasındaki temel mesele de budur; neye güldüğümüzü fark etmek ve düşünmek. Aynı zamanda Postman, televizyondaki enformasyonun toplumsal, ruhsal ve politik etkilerinin sonuçlarının benzerini bilgisayara da uygulayabileceğimizi düşünmektedir (Postman, 2012, ss.174 ve 177-180).

Gösteri zamanının bir diğer özelliği de "tüketilebilir sahte-döngüsel zaman" olmasıdır. Söz konusu bu tüketim zamanı hem dar anlamda bir tüketime referans verir hem de geniş anlamda bir tüketim imajına. Boş zamanları da hakimiyetine alan tüketim zamanı televizyon üzerinden de işlemektedir. Televizyon aracılığıyla aktarılan gösteri, "gerçek yaşam" olarak sunulmaktadır ve bu sunum gösterinin yeniden üretimi de

sağlamaktadır. Bu bakımdan Debord; "gerçek yaşam olarak temsil edilen şey, aslında sadece daha gerçekçi bir hale gelmiş gösteri yaşamı olarak ortaya çıkar" demektedir. Gösteri aracılığıyla hafızanın yok edilip tarihin de terkedilmesi "zamanın yanlış bilinci"ni yaratır. Bu ortam içerisinde kültür, gösteri toplumunun en önemli metası haline gelmektedir (Debord, 2012, s.123, 125 ve 145). Oysa serbest zaman Aydoğan'a göre, bu zaman diliminde gerçekleşen faaliyetleri, bireyin kendisi için gerçekleştirdiği etkinlikleri kapsamaktadır. Birey bu etkinliklere özgürce ve gönüllü olarak başlamalıdır. Bu etkinlikler sayesinde bireyler, özgürce kendini gerçekleştirebilmektedirler. Marx, böylesi bir zamana işaret ederek "insan, zamanı olduğu ölçüde gelişir" demektedir (aktaran Aydoğan, 2000, s.91). Fakat yaşanan toplumsal, kültürel ve ekonomik gelişmelerle birlikte serbest zaman, bireyin özgürce, gönüllü olarak başladığı bir etkinlik olmaktan çıkmıştır. Özellikle sanayi devrimi sonrası yaşanan gelişmelerle birlikte serbest zaman, çalışmanın bir uzantısı haline getirilmiştir. Bu dönemde kendi üretiminden koparılan insan, ürettiği ürüne yabancılaşmaya başlamıştır. Bu süreç zamanla doğadan, kendinden ve başka insanlardan da yabancılaşmasını getirmektedir. Böylesi bir toplumda oyun (fantazya) ile ciddi olan (gerçek yaşam) iç içe yaşanmaya başlar (Aydoğan, 2000, s.20, 25 ve 93). Bu ortam da Debord'un gösteri çağı dediği dönemin alt yapısını hazırlamaktadır.

Meselenin bir diğer tarafına bakılacak olursa; kitle iletişim araçlarının sunduğu içerikler tüketiciler için üretiliyor yanılması yaratırlar, oysa söz konusu bu içerikler tüketicileri reklam verenlere satmak için oluşturulurlar. Bu bakımdan söz sahibi olan zamanı ve mekânı reklamcılara satılan izleyiciler değil reklamcılardır. Bu nedenle içerikler reklam verenleri çekecek şekilde hazırlanır; reklamcılar da tüketicileri tüketime yönlendirecek programlara ilgi duyarlar. Hem hayal dünyamızı yansıtan hem de onu oluşturan reklamcılar, arzularımıza seslenerek onları birer metaya dönüştürürler. Aslında reklamcılığın hem kısa dönemli hem de uzun dönemli toplumsal işlevleri vardır. Kısa dönemli olarak kişileri satın alma davranışa yönlendirirken; uzun dönemli olarak tüketim kültürünü bir yaşam biçimi olarak sunmakta ve bu şekilde satmaktadır. Söz konusu bu tüketici kültür ve içinde bulunduğu kapitalist gelişmeler insanın arzularına yön vermekte ve gelişimini biçimlendirmektedir. Aynı zamanda reklamcılık toplumsal ilişkileri de metalaştırmaktadır. Bu atmosferde gelişimini sağlayan insan, yaşadığı sorunlara metaya

dönük çözümler aramaktadır. Benlik duygusunu ve yaşamını tükettikleri ile biçimlendirmeye çalışan insan, bu durumun aynı zamanda var olan toplumsal eşitsizlikleri yeniden ürettiğini çoğu zaman fark etmemektedir (Aydoğan, 2005, ss.9-11 ve 53-54).

3.2. MEDYADA KADININ TEMSİLİ VE FEMİNİST MEDYA ÇALIŞMALARI

3.2.1. Geleneksel Medyada Kadının Temsili ve Dişil Söylem

3.2.1.1. Avrupa ve Amerika'da Kadın Hareketi ve Feminist Medya Çalışmaları

Yaşanan tarihsel, ekonomik ve kültürel değişimler kadının toplum içerisindeki konumunu da değiştirmeye başlamıştır. Bu bakımdan üretim faaliyetlerinin "haneden ayrılması" ile kadının aile içindeki yeri köklü bir değişikliğe uğramıştır. Sanayi devrimi sonrasında yaşanan gelişmelerle birlikte çalışma alanında, erkeklerin fabrikalar başta olmak üzere çeşitli iş kollarında istihdamı artmış; kadınların faaliyetleri ise çoğunlukla ev içiyle sınırlı kalmıştır. Zamanla "kamusal alan"dan dışlanan kadınlar için annelik başta olmak üzere, ev içi faaliyetler güvencesiz, erkeğe bağımlı bir hal almaya başlar. Bu durum, cinsiyete dayalı iş bölümünü destekleyen "sosyal refah devleti politikaları" ile bir nebze azaltılır. Bu politikalar, kadın hakları konusunda verilen mücadelelerin bir sonucu olarak karşımıza çıkarlar. Söz konusu politikalarla, kadınlarında iş yaşamına katılımını kolaylaştıracak uygulamalar yaratılmış ve temelde çalışanlar ve sermaye sahipleri arasında denge sağlanması amaçlanmıştır. Bu doğrultuda, işsizlik, yaşlılık, hastalık gibi problem yaratabilecek durumları önlemek ve desteklemek amacıyla hastaların bakımını üstlenen ve çocuk bakımına destek veren kurumlar oluşturulmaya başlanmıştır. Böylesi gelişmelerin yaşanması, kadınların verdikleri mücadelelerle mümkün olmuştur. Kadınlar özel alan tanımlarını reddetmeye başlarlar. Özel alan tanımını reddetmelerinin altında, orada yaşanan eşitsizlikleri tartışmaya sunmak istemeleri yatmaktadır. Zira bu reddedişin sebebi, aslında "özel alan"ında yaşanan toplumsal, ekonomik ve politik gelişmelerden bağımsız olmadığını gösterme girişimleridir. 19. ve 20. yüzyıllarda "özel alan politiktir" sloganıyla özdeşleşen feminist siyaset, söz konusu bu düşünceler temelinde şekillenmiştir. Feminist siyasetin ortaya attığı en önemli mesele de kadın emeğinin

görünmezliği konusudur. Bu emeğin kapitalist üretime eklemlenen, karşılığı verilmeyen nasıl bir emek olduğu ve aynı zamanda neden toplum için önemsiz ve değersiz görüldüğü tartışmaya sunulmuştur. İlk eşitlik talepleri, 1792 yılında Mary Wollstonecraft tarafından kaleme alınan *A Vindication of Rights of Woman (Kadın Haklarının Savunması)* isimli eserde karşımıza çıkmaktadır. Burada kadınların ortaya attığı eşitlik taleplerinin temel çerçevesi tanımlanır (Sancar, 2017, ss.29-36).

Kadın hareketi hem Avrupa ve Amerika'da hem de Türkiye'de kendisinin bilincine vararak, özgün ve bağımsız ortak bir ses çıkartan kadınların ideolojik ve kültürel faaliyetleriyle yola koyulmuştur (Berktay, 1998, s.121). İlk bölümde değinildiği gibi, kendileri üzerine düşünce geliştirmeye başlayan kadınlar, zamanla farklı yaklaşımlar edinmişlerdir. Bu doğrultuda Steeves, medya üzerine eğilen feminist çalışmaları dört ana başlık etrafında sınıflamanın mümkün olduğunu belirtir. Bunlar: "Biyolojistik ve/veya ayrılıkçı, bireyselci, sosyal psikolojik, sosyokültürel ve ekonomik". Bunlardan ilki biyolojistik ya da siyasal ayrılıkçı görüşleri dile getiren radikal feministlerin düşüncelerinden oluşmaktadır. İkinci olarak, bireysel davranışa odaklanan liberal feminist görüşler karşımıza çıkmaktadır. Üçüncü olarak ise, bireysel davranışı sosyal psikolojik etkenler temelinde ele alan bilişsel/toplumsal öğrenme teorileri ve Fransız feministler dahil, psikanalizden etkilenen toplumsal cinsiyet teorileri vardır. Ve son olarak hem bireyleri hem toplumsal koşulları etkileyebilecek sosyokültürel ve ekonomik olaylara vurgu yapan Marksist ve sosyalist feminizmler karşımıza çıkar. Feminizm ve kitle medyası üzerine gerçekleştirilen çalışmalar genellikle bilişsel ya da toplumsal öğrenme teorisinden etkilenmiştir. Liberalizm hem bu görüşlerden hem de radikal ayrılıkçılardan etkilenir. Bu görüş ABD kaynaklı edebiyat çalışmalarında oldukça görünürdür. Hem İngiliz feminist iletişim çalışmalarının birçoğu hem de Amerikan edebiyat ve film analizleri sosyalist feminist görüşlerin etkisindedir. Fransız feminist çalışmaların büyük çoğunluğu ise, bazı Amerikan ve İngiliz çalışmalarından ve genellikle Marksizm etkisi gösteren psikanalizden etkilenmişlerdir. Bu doğrultuda yapısalcılığı ve göstergebilimi kullanırlar. Feminist eleştirel yaklaşıma sahip düşünürler, genellikle Marksist ya da yapısalcı düşünceyle ilişkilenen kapsamlı bir toplum teorisi geliştirirler. Bu doğrultu da nitel metodları kullanırlar. Feminist toplum bilimciler ise, daha çok bireyselci teorileri kullanır ve nicel metodları uygularlar (Steeves, 1987, ss.96-97).

3.2.1.1.1. İlk Dönem Feminist Medya Çalışmaları

Bu ilk dönemde edebiyat eleştirisiyle başlayan feminist çalışmalar, zamanla diğer kitle iletişim araçlarını da kapsayacak şekilde genişlemiştir. İlk dönemde gerçekleşen edebiyat alanındaki çalışmaların bazıları, radikal feminist çalışmalardır. Steeves'in ayrılıkçı/biyolojist görüşlerin dile getirildiğini ifade ettiği radikal feminizm ve Freudcu psikanalitik teori, cinsiyetler arası farklılıkların biyolojik olduğunu, başka bir deyişle doğuştan geldiğini belirtmektedir. Bunun yanında radikal feminizm, kadınların değersiz hale getirilmesinin nedenlerini açıklamak yerine bu durumun çözülmesi adına radikal alternatifleri ortaya koyarak geliştirmek gerektiğine inanmaktadır. Kendi içlerinde farklılıklar olmasına rağmen radikal feministler, kadınların baskı altında tutulduğu ve bunun çözümünün sınıfsal reform ya da özel mülkiyet reformu olmadığını, bireysel ya da durumun toplumsal şekilde ortadan kalkmayacak denli köklü olduğu konusunda ortak bir inanışa sahiptirler. Steeves, radikal feminist teoriye dayanan oldukça az kitle medyası araştırması olduğunu ifade etmektedir. Bunlardan bazıları değinildiği gibi edebiyat alanında gerçekleşir. Kadınların edebiyatlarının tarihinin ayrı olduğunu ve bunu yazmanın önemini vurgulayan bu çalışmalardan biri 1979 yılında Rich tarafından yapılır. Kadınların kendilerine özgü geleneklerini anlamlandırıp geliştirmesi gerektiğine inanan Rich, bunun için ayrılıkçı çalışmalar yapılması düşüncesini destekler. 1985 yılında Kramarae ve Treichler, birçok feministin katkısıyla gerçekleşen dil araştırması yaparlar. Bu çalışmada kadınların tanımlarının daha kişisel ve uzlaşımsal olduğu sonucuna varmışlardır (Steeves, 1987, ss.97-99) Kısacası kadın hareketi, edebiyat alanında kadına dair temaların, imgelerin, motiflerin, eğretilemelerin incelenmesinde önemli bir yol almıştır. Kadın yaratıcılığı böylece mercek altına alınmış ve gelişmiştir (Parla, 2017, s.23).

Kadın çalışmaları alanında edebiyat eleştirilerinin önem kazandığı, kadınların güçlü bir şekilde seslerinin çıktığı yıllar, ağırlıklı olarak 1960 ve 1970'lerdir. Film teorileri, güzel sanatlar ve moda, popüler kültür çalışmaları şeklinde genişleyecek olan alan medyada kadın temsili konusunda geniş perspektifler edinmemize yardımcı olacaktır. ABD'deki ilk çalışmalar, kitle iletişim araçları konusundaki araştırmalarda kullanılan "içerik analizi" ve "etki çalışmaları" perspektifinde gelişmiştir. "İçerik

çalışmaları"nda medyada kadının varlığı ya da yokluğu konusuna odaklanılmaktadır. Araştırmaların genel sonuçları; medyada kadınların erkeklerden daha az temsil edildiği, konumlarının sınırlı olduğu ve geleneksel rolleri içerdiği şeklindedir. Bağımsız, çok yönlü, yetenekli bireyler olarak kadın kimliği bu dönemde medyada karşımıza çıkmamaktadır. Örneğin reklamlarda kozmetik ürünlerinin ve ev eşyalarının tüketicisi konumunda, geleneksel rolleriyle sergilenmektedirler. Medya üzerine yapılan ilk dönem çalışmalarından birisi 1978 yılında çıkarılan *Hearth and Home: Images of Women in the Mass Media (Aile Ocağı: Medyada Kadın İmgeleri)* isimli kitaptır. Makale derlemesi olan bu kitapta Gaye Tunchman tarafından kaleme alınan *The Symbolic Annihilation of Women by the Mass Media (Kadınların Medya Tarafından Sembolik İnşa Edilişi)* isimli makale, kadınların medyadaki temsilini "sembolik imha" kavramı üzerinden açıklamaktadır. Sıcak aile ortamı içerisinde konumlandırılan kadınlar, bu medya mesajlarının tahakkümünden nasıl kurtulabilirler? Yazar bu soruya cevap aramaktadır. 1972 yılında George Gerbner tarafından kullanılan "sembolik imha etme" kavramı, süreç içerisinde kadınların medyada görünmezliğini ifade eden bir metafora dönüşmüştür. Burada sözü edilen "görünmezlik" aracılı bir görünmezliktir. Çünkü kadınların medyada temsil edildiği zamanlarda "görünürlükleri", toplumsal cinsiyet normlarını yeniden üretir nitelikte oluşturulmaktadır. İlk çalışmalar kadınların medyadaki görünümünü içerir, daha sonraki çalışmalar ise toplumsal cinsiyet düzenini sorgulama eğilimi göstermektedir. 1978 yılında yukarıda bahsettiğimiz çalışma içerisinde, Gerbner'ın *The Dynamics of Cultural Resistance (Kültürel Direnişin Dinamikleri)* adlı makalesi de bulunur. Örneğin bu makale, televizyon başta olmak üzere medya araçlarının toplumsal cinsiyet normlarına uygun imgeleri nasıl yetiştirdiğini ve bunun yanında herhangi bir değişime karşı direnişi nasıl sağladığını açıklamaktadır. Gerbner, bu direnişi sağlamak adına medyanın üç temel strateji geliştirdiğini ileri sürmektedir: "itibarsızlaştırma", "tecrit etme" ve "altını oyma". Bu duruma örnek olarak da feministlerin medya önünde "itibarsızlaştırılması"; kadınların yalnızca kadın programlarına mahkûm edilerek "tecrit edilmesi" ve eleştirel bir şekilde tecavüz ve pornografi konularına bakıldığında bile cinsel sömürüyü meşrulaştıran bir söylem dili kullanılarak meselelerin "altının oyulması"nı göstermektedir. Bu gibi çalışmalarda genellikle medyanın "gerçeklikleri" nasıl "çarpıttığı" üzerinde durulmakta ve yanlış kadın imgelerinin toplumsal cinsiyet rollerini nasıl da sınırladığına odaklanılmaktadır. Etki çalışmalarında da medyadaki cinsiyet temsillerin

iyileştirilmesine çalışılmakta, genel klişelerin gücünün azaltılması amaçlanmaktadır. Tunchman'ın makalesinde, medyanın çocuklar ve gençler üzerindeki etkisi ve toplumsallaşma konusundaki gücü üzerinde durması bu çalışmalara bir örnek oluşturmaktadır. Söz konusu bu çalışmalar kuramsal yönleri zayıf olduğu ve toplumsal cinsiyete etki eden diğer faktörleri yok saydığı için eleştirilmektedir (Baştürk Akca ve Ergül, 2016, ss.21-23). Amerika'daki ilk feminist medya çalışmalarından bir diğeri de 1977 yılında Janus tarafından yazılan, kadınların imajları üzerine gerçekleştirilen içerik analizi çalışmasıdır. Bu çalışma içeriklerin, var olan erkek egemen kültürün devamına hizmet eden liberal perspektifler olduğunu ifade etmektedir. Söz konusu bu çalışmaya rağmen ABD'de bu kavrayış 1980'li yıllara kadar ihmal edilmiştir. Bu araştırmalar aslında liberal feminist yaklaşımla ele alınmaktadırlar. Çünkü söz konusu dönemde Amerika'da feminizm üzerine en etkili yaklaşım, liberal feminist yaklaşım olmuştur. Liberal teoriye göre insanlığın geldiği en yüksek hal, rasyonel zihinsel gelişimle yaşanmıştır. Devletlerin amacı da bu idealle herkese eşit fırsatlar yaratmak ve bu durumu güvence altına almaktır. Bu bakımdan liberal feministlerin en büyük çabası, kadınların entelektüel gelişimlerini ve mesleki başarılarını geliştirecek yasaları oluşturmaktır. Bu nedenle ilk yıllarında kadınların oy hakkı ve mülkiyet hakkı üzerine çalışmışlardır. Amerika'da liberal feminist çalışmaların yanı sıra edebiyat çalışmaları da yaygındır. Bu çalışmalar yukarıdaki örneklerde olduğu gibi, nitel içerik analizlerini kullanırlar. "Kadın imgeleri"ne odaklanılan bu çalışmalardan bazıları da şöyledir. 1984 yılında Rutven, 1986 yılında da Eagleton edebiyat eserlerindeki kadın imgelerinin, kadın hareketiyle tutarlı bir çizgi izlediğini dile getirirler. Eagleton, 1960 ve 1970 yıllardaki eserleri inceleyerek "on dokuzuncu ve yirminci yüzyılda İngiltere ve Amerika'da yaşayan beyaz, orta sınıf, heteroseksüel kadınları" betimleyen eserler üzerine yoğunlaşarak, bu düşünceyi yansıttığını belirtir. Bunun yanında kadınların medyada yokluğuna ya da medyada kadın klişelerine ve değersizleştirmelerine Amerikan dergileri üzerinden içerik analizleriyle bakılmaktadır (Steeves, 1987, s.96, 100-101).

1960'lı yıllarda gerçekleşen ilk feminist çalışmalarla birlikte toplumsal cinsiyet konusu ve medya alanıyla olan ilişkisi de ortaya çıkarılmaya başlanmıştır. Aslında bu alandaki ilk çalışmalar akademi dışından gelmiştir. İlk örneklerden biri, ikinci dalga feminizmin öncü isimlerinden Betty Friedan'ın 1963 yılında yayımladığı *The Feminine*

Mystique (Kadınlığın Gizemi) kitabıdır. Amerika'da yaşayan, orta sınıfa mensup ev hanımlarının toplumsal cinsiyet rolleri dolayısıyla yaşadıkları kimlik bunalımlarını analiz eden Friedan, bunun için 1939 ve 1959 arasında yayınlanan kadın dergilerindeki değişen kadın imgesini incelemektedir. Araştırmasının sonucunda 1940'lı yıllarda çıkarılan dergilerdeki kadın imgesinin, bağımsız, kendinden emin ve kariyerli kadınlara yer verdiğini; içeriğinde kültür-sanat, siyaset gibi konulardan oluştuğunu belirtir. 1950'li yıllardaki kadın imgesi ise, genç, çocuksu, edilgen, mutlu eş ve annelerden oluşmakta ve cinsellik, mutfak, ev, bebek gibi içeriklere sahip olmaktadır. Çalışmada belirtilen bir diğer husus ise, 40'lı yıllarda oluşturulan kadın öykülerinin çoğunlukla kadın yazarlar ve editörler tarafından kaleme alındığı; 50'li yıllardaki editöryel kararların erkekler tarafından alındığıdır. Bunun nedeni de İkinci Dünya Savaşı sonrası erkeklerin savaştan dönerek iş yaşamındaki yerlerini yeniden almasıdır. Yazar bu çalışmasıyla toplumsal yapının ve bu yapıdaki değişimlerin toplumsal cinsiyet ilişkilerini de etkilediğini vurgulamaktadır. İkinci dalga feminizmin kurucu metinlerinden sayılan bu çalışma, yalnızca heteroseksüel, beyaz, eğitimli ve maddi kaygısı bulunmayan kadınlara odaklandığı için eleştirilmektedir. Bu grubun dışında kalan kadınların yok sayılması tepki çekmiştir. Bunun yanında Beetty Friedan ABD'deki en etkili feminist örgütü National Organization of Women'ın (Ulusal Kadın Örgütü) başkanlığını yapmıştır. Feminist bir gazeteci olan Friedan'ın, gazetecilik geçmişi örgütün medyayı bir mücadele alanı olarak görmesini sağlamıştır. Örneğin 1970 yılında *The Ladies' Home Journal* dergisini uyarmak ve taleplerde bulunmak adına yayın yaptığı merkezi işgal eden kadınlar, "kadın bir genel yayın yönetmeni ile 'özgürleştirilmiş bir sayı'" çıkarılmasını isterler. 1972 yılında da WRC-TV ve WABC-TV'i protesto ederler. Personel alımındaki kadın ayrımcılığına ve cinsiyetçi yayınlara isyan eden kadınlar, bu kanalların yayın ruhsatlarının yenilenmemesi için imza kampanyası başlatmışlar ve Federal İletişim Komisyonu'na başvurmuşlardır. 1968 yılında ABD'de Atlantic City'de gerçekleştirilen "Miss America" güzellik yarışması da protestocuların bir diğer durağıdır. Güzellik ve moda endüstrilerinin kadınlara yükledikleri "ideal kadın" imajını reddeden kadınlar, medyadan kadın temsilin ne kadar önemli olduğunu da göstermişlerdir (Baştürk Akca ve Ergül, 2016, ss.19-21).

1970'li yıllarla birlikte kadın hareketi, kadın kimliğinin oluştuğu süreçleri, toplumsal yapıları ve içinde bulunulan ilişkileri mercek altına almaya başlamıştır. Bu dönemde tek tip kadın kimliği eleştirilirken, kadınlar arası farklılıklar konuşulur hale gelmektedir. İkinci dalga feminizmin yaygınlaşmasının sonuçları olan bu gelişmeler, aslında erkek merkezli olan soyut yurttaşlık anlayışlarının ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bunu yaparken de heterojenlik, farklılık ve cinsiyet ayrımı kavramları üzerine vurgular yapılmıştır. Tüm bu gelişmeler politik alanda da yansımasını bulmuş, toplumsal cinsiyeti politikadan dışlayan pratikler üzerine eğilinmiş ve düzeltici mekanizmalar devreye sokulmuştur (Berktay, 2018, ss.114-115). İkinci dalga feminizm hareketiyle birlikte toplumsal cinsiyet konusu, akademik alanda gerçek anlamda görünür olmaya başlamıştır. Toplumsal cinsiyet, cinsellik ve iktidar ilişkileri erkek egemen dünyanın değerleri üzerinden sorgulanmaya başlamıştır. Kadın çalışmaları üzerine ilk resmi bölüm, 1970 yılında ABD'de San Diego State Üniversitesi'nde açılmıştır (Baştürk Akca ve Ergül, 2016, ss.17-18).

Bu dönemde birçok araştırma gerçekleştirilmiştir. 1970'li yıllarda, kadın dergileri üzerine yapılan araştırmalar, kadınların güzelliğini ön plana çıkaran, modayla ve aşkla ilgili içerikler üreten kadın dergileri üzerine yapılmıştır. Bu dergiler kadınların kendilerini geliştirebileceklerini ileri süren, tüketime hizmet eden ve yanlış kadın imajları sunan, kadını meta olarak işleyen içeriklere sahiptir. Bu konuyla ilgili olarak Germaine Greer *The Female Eunuch* adlı çalışmasında, Frankfurt Okulu'ndan etkilenerek, kadın dergilerinde sunulan ideolojinin, çarpıtma yoluyla yanlış bilinç yarattığını ileri sürmektedir. 70'lerin sonu kadın dergileri üzerine yapılan araştırmalarda daha eleştirel bir perspektifin oluşmaya başladığı yıllardır. Althusser'in ideoloji kuramından hareketle anlamın ve değerin toplumsal olarak yaratıldığı üzerinde durulmuştur. Yeniden yaratılan ve kurumsallaşan güç ilişkileri "ideal" kadın imajını da oluşturmaktadır (Scroeder, 2007, ss.26-27).

Tüm bu çalışmaların yanında, medya mesajları karşısında izleyicilerin ve okuyucuların pasif ve edilgin olarak görülmeleri, etki çalışmalarına yönelik eleştirilerle birlikte konuşulur hale gelmiştir. Bu meselenin tartışmaya açılması ile izleyici ve okurların sanıldığı gibi pasif olmadığını belirten "izleyici odaklı çalışmalar" karşımıza

çıkmaktadır. Bu çalışmalar farklı araştırma geleneklerini bir arada görmemizi mümkün kılmaktadır. Bu alanda iki temel ayrım karşımıza çıkar: "'Kullanımlar ve Doyumlar' yaklaşımı geleneği" ve "'Kültürel Çalışmalar' geleneği". İlk olarak "Kullanımlar ve Doyumlar" geleneğine bakacak olursak, bu yaklaşıma göre Elihu Katz okuyucu ve izleyicinin medya ile ne yaptığı sorusunu sormamız gerektiğini belirtmektedir. Bu yaklaşımın önemli isimlerinden biri de Paul Lazarsfeld'dir. Bu yaklaşımı savunanlar pozitif işlevselci bir yaklaşımı benimsediklerinden, izleyiciyi ve okuyucuyu her şeye hâkim olmasını vurguladıklarından dolayı eleştirilmektedirler (Baştürk Akca ve Ergül, 2016, ss.23-24). Kültürel Çalışmalar geleneğine sonraki bölümde ayrıntılı olarak bakılacaktır. Çünkü söz konusu bu gelenek kadın ve medya çalışmaları alanında, geniş bir perspektifle çok sayıda araştırmaya imza atmıştır.

3.2.1.1.1.1. İngiliz Kültürel Çalışmalar Okulu ve Kadın Çalışmaları Grubu

Frankfurt Okulu, tekelci kapitalizme, kitle üretim ve tüketim süreçlerine odaklanırken; 1960'lı yıllarda postfordist üretim süreçlerinin hâkim olduğu yıllarda düşüncelerini geliştirmeye başlayan İngiliz Kültürel Çalışmalar Okulu diğer adıyla Brimingham Çağdaş Kültürel Çalışmalar Merkezi sosyal ve kültürel biçimlenişe odaklanmaktadır. İlk dönemlerinde kitle kültürüne karşı işçi sınıfı kültürünü korumaya çalışan merkez, Frankfurt Okulu'yla paralel bir çizgide ilerlemektedir. 1963 ve 1964 yıllarını kapsayan, ikinci dönemde ise bu bakış açısından uzaklaşır ve bakışını kültürel ürünlerin analizi, yorumlanması ve eleştirisine çevirir. 1960 ve 1980 arası dönemde Marksist bir perspektif kültürel çalışmalara uygulanmaktadır. Bu alanda çalışmalarını yüksek kültür yerine popüler kültüre ve medya kültürüne odaklamışlardır. 1980'ler Kültürel Çalışmalar'ın postmodern terimlere kimlik, tüketim, bireysellik ve zevklere eğildiği dönemlerdir (Kellner, 2016, ss.140-141 ve 144). Söz konusu bu yıllarda Marksist ve sosyalist feministlerin görüşlerinin de etkili olduğu görülmektedir. Marksist ve sosyalist feministler kapitalizmin sınıfsal yapısının kadınlara uygulanan baskının temel nedenlerinden olduğunu düşünürler. Ortodoks Marksistler için sınıfsal baskı şüphe götürmez bir etkendir. Sosyalist feministler için ise, ataerkil düzen sınıfsal baskı kadar etkilidir. Marksizmden etkilenen feminist medya araştırmaları; film incelemeleri, medya ve edebiyat çalışmalarından oluşmaktadır. Bu çalışmaların çoğunluğu, daha az disipliner

ayrımın olduğu İngiltere'de karşımıza çıkar. Amerika'da da birçok edebiyat ve film incelemesi, nitel eleştiri ve metin analiziyle gerçekleştirilmiştir (Steeves, 1987, ss.106 ve 109).

İngiltere'de gerçekleştirilen sosyalist feminist medya analizleri de İngiliz Kültürel Çalışmalar Okulu'nu güçlü şekilde etkilemiştir. 1964 yılında Richard Hoggart tarafından oluşturulan merkez, 1968 ve 1979 yılları arasında Stuart Hall'in yöneticiliğiyle çalışmalarını sürdürmüştür. Kültürü anlamak adına tecrübeleri incelemeye önem veren merkez, feminist kültürel çalışmalar açısında da önemlidir. Kültürel çalışmalar; Marksizm üstyapı anlayışına değişik bir yorum getiren Frankfurt Okulu'nun düşüncelerinden, Gramsci'nin hegemonya yazılarından, Althusser'in yapısal Marksizminden, Barthes ve Lévi-Strauss'un yapısal dilbiliminden, Lacan'ın psikanalitik yapısalcılığından, Foucault'nun söylem ve iktidar anlayışından etkilenmekte ve teorik zeminini söz konusu bu yaklaşımlara dayandırmaktadır. Bu bakımdan sosyalist feminist çalışmaların çoğunluğu da bu kişilerin büyük kısmından etkilenmiştir. Dolayısıyla da sosyalist feministler de İngiliz Kültürel Çalışmaları'nı etkilemişlerdir. Bu düşünürler, sınıfsal baskıya gönderme yapsalar da daha çok toplumsal cinsiyet tasvirleri üzerine yoğunlaşmaktadırlar. Aynı zamanda Kültürel Çalışmalar geleneği, bir önceki bölümde bahsedildiği üzere, medya metinlerinin farklı izleyiciler ve okuyucular tarafından farklı bağlamlarda, birçok şekilde anlamlandırılabileceğini ileri sürmektedir. Bu gelenek ikinci dalga feminizm ile medya ve kadın konusundaki çalışmalarıyla kendinden söz ettirmiştir. 1974 yılında Brimingham Çağdaş Kültürel Çalışmalar Merkezi'nde "Kadın Çalışmaları Grubu" kurulur. Bu grubun kuruluşu ile medya ve kadın konusu merkezin ilgi alanına girmiş olur. Özellikle 1980'lerin ortaları grubun kadınların tükettikleri medya içerikleri konusunda önemli araştırmalar yaptığını görmekteyiz. Stuart Hall'un "alımlama" yaklaşımı kadın çalışmaları alanında da kullanılmaktadır. Medyadan gelen mesajların farklı şekillerde alımlandığı meselesi önemini korur, bu bakımdan Hall'un "kodlama/kodaçımı" modeli kullanılır. Kadın izleyicilerin medya mesajlarını ne şekilde algıladıkları üzerine birçok çalışma gerçekleştirilir. Kültürel çalışmaların izleyici ve alımlama konusundaki görüşleri onları Frankfurt Okulu'nun "kitle kültürü" kuramcılarından farklı bir konuma yerleştirir. Bu alanda gerçekleştirilen çalışmalardan biri Tania Modleski'nin *Loving with a Vengeance (Hınçla Sevmek)* adlı kitabıdır. Kitapta

kadın imgesi kodaçımına uğratılır ve bunun için göstergebilimsel, yapısalcı ve Marksist yöntemler kullanılır. Kadın imgesinin çelişkilerinin nedeninin erkek egemen düzen içerisindeki ezilmişliği olduğu gösterilip bu ezilmişliğe karşı gerçekleştirilebilecek "protesto ve direniş öğeleri" verilir. Bu alandaki nitel içerik analizleri, televizyon ve kadın dergileri üzerine çalışmaları ve Üçüncü Dünya ülkelerindeki medya üzerine yapılan çalışmaları da içermektedir. Hatta kadın dergileri üzerine gerçekleştirilen ilk çalışmaların Birmingham Çağdaş Kültürel Çalışmalar Merkezi tarafından oluşturulduğunu söylemek mümkündür. Okuyucularla direk görüşmeler yerine teorik şekilde gerçekleştirilen çalışmalar, metinlerin kodlama/kodaçımına odaklanmaktadır. İlk çalışmalardan biri Angela McRobbie'nin *Jackie* dergisininde kodlanan "romantik bireycilik"le ilgili çalışmasıdır. Bu gibi dergiler McRobbie'ye göre, genç kızları ergenlikle tanıştırma görevi görmektedirler. Göstergebilimsel yöntemi kullanan yazar, "romantizm", "kişisel/eviçi hayat", "moda ile güzellik" ve "pop müzik" şekilde dört kod tanımlayarak araştırmasını gerçekleştirmiştir. Kodaçımı süreçlerine rağmen derginin ideolojik yönü oldukça güçlüdür. McRobbie analizinde, kadınlığa dair inşalarda dış görünüşe yapılan aşırı vurguya, erkeklerin peşinden koşulmasına teşvik edilmesine ve kadınlar arası arkadaşlığın kötülendiğine ve anti entelektüel tutumlara dikkat çekmektedir. 1980 yılında Glazer da Amerikan dergisi *Working Woman* üzerine bir araştırma gerçekleştirmiştir. Glazer da araştırmasında, kadınların işgücüne katılmalarının, onları ev işlerinden muaf tutmadığını, bu nedenle de özgürleştirici bir sonuç yaratılmadığını dile getirir. Dergi üzerine gerçekleştirilen araştırma, bu çifte iş gücünün, "kişisel sorun" olarak gösterildiğini ortaya koymaktadır. Dergi, kadınların bu duruma karşı çözümünün, daha çok çalışmak, işleri diğer aile üyelerine devretmek ya da yardımcı kişiler tutmak olması gerektiğini ifade etmektedir. (Steeves, 1987, ss.110, 113-114 ve 180; Baştürk Akca ve Ergül, 2016, ss.24-25).

Kısaca Birmingham Çağdaş Kültürel Araştırmalar Merkezi'ndeki Kadın Çalışmaları Grubu, kadınların kitle iletişim araçlarındaki temsilini şu şekilde özetlemektedir:

> *Bizler, kadının medyadaki temsilinin 'anne', 'ev hanımı', 'eş' ve 'cinsel obje' imajları etrafında şekillendiğini görmekteyiz. Bunlar kadınların uymaya zorlandığı, bireysel olarak müzakere etmek zorunda*

olduğu 'normlar'dır. Bütün hepsi kadınları olumsuz, ezilen olarak temsil eder: Sadece erkeklerle olan ilişkileri aracılığıyla var olur, sadece erkekler tarafından tüketilebilirler. (aktaran Dobson, 2015, s.25).

3.2.1.1.1.2. Fransız Feministler ve Kadın Yazını

Steeves'in dördüncü grubu olan, psikanaliz yaklaşımı ve Fransız feministler, feminist edebiyat ve film analizlerinin bazıları, siyasal ve ekonomik etkilerin çok üzerinde durmayan yaklaşımları kullanmaktadır. Psikanaliz, felsefe ve dilbilimden etkilenen bu düşünürler, Fransız feministleri; Irigaray, Kristeva ve Cixous'tan etkilenirler. Bastırılmış olan dişil dili ve düşünceyi bulmayı amaçlayan bu yaklaşımlar, bilindışı üzerine yoğunlaşırlar. Birçok feminist edebiyat ve film analisti, dilin kazanılmasında fallusun bir gösteren olarak kullanılması nedeniyle dili eril yaptığına inanan, bu nedenle de Lacan'ın teorisini feminist bir bakışla yeniden yorumlayan Kristeva'ya katılırlar. Kristeva, bu düşüncesini geliştirip çocukların, erkek egemen simgesel düzende işlev görebilmek adına bebekliğin mantıksız ve imgesel dünyasını bastırdıklarına inanır. Bu yapının bir kadın dilinin öğelerini barındırabileceğini belirtir. Ona göre dişil dil, oldukça az bir çizgisel mantık içerir, buna karşın hayal gücü kuvvetlidir ve bu hayal gücü gramere ve sentaksa uyum sağlamayabilir. Kristeva'ya göre, böylesi bir dil, gelenekten uzaklaşarak feminist bir siyasal edimle mümkün olabilir. Sonraki yıllarda, 1980'lerde, filmlerdeki kadın temsillerine eğilmek yerine kadın izleyici ve yapımcılara odaklanan çalışmalar da gerçekleştirilmiştir (Stevees, 1987, ss.111-112).

Bir önceki bölümde de değindiğimiz, cinsiyetin kültür tarafından belirlenmiş olduğu düşünen Fransız Feministler, bu durumun altında yatan sebebin insanın "dile mahkûm olma yazgısı" olduğunu düşünürler. Lacan'ın öğretisinden destek alarak kuramlarını oluşturan Fransız Feministler, erkeklerin "babanın dilini" benimseyerek hakimiyet kurduklarını; kadınların ise bu erkek egemen söyleme ulaşmaya çalışarak, onun gizemlerini çözmeye çalışarak ilerlediklerini iddia ederler. Her iki durumda da hâkim güç yine erkek egemen dilde, yani "babanın dili"nde kalır. Kadının kültürel olarak cinsiyet konumu da böylesi bir ortamda üretilir. Cixous ve Irigaray, erkek egemen söylemleri incelemek ya da yıkmak yerine, kadınların kendi dillerini bulmaları gerektiğine inanmaktadırlar. Kristeva da Rus Biçimciler gibi, edebiyatın

yabancılaştırarak etkili olabileceğini düşünür. Avangard yazınını bu nedenle önemli görür, bebek aguları, delilerin konuşmaları tüm bu konuşma biçimlerinin egemen dili yok etmeye muktedir olduğunu ileri sürer. Fransız Feministler Kristeva'nın bu düşüncesinden etkilenerek "kadın yazını"nı geliştirirler. Cixous "vücudunu yaz" der *Medusa'nın Gülüşü*'nde; kadın kendine has özellikleriyle yazmalıdır, bu yolla Freudyen aşağılamaları yıkmaya çalışırlar. Bu yöntemleri birçok feminist tarafından özcülükle suçlanır (Parla, 2017, ss.30-33).

Ong'a göre de 19. yüzyılın sonuna kadar Batı edebiyatı, kişilere öğretilen hitabet dersleriyle şekillenerek oluşturulmuştur. Bu durumun tek istisnası, kadın yazarların üslubunda karşımıza çıkmaktadır. Akademik öğrenim görmemeleri dolayısıyla kadın yazarlar, bu hitabet derslerinden yararlanmamışlardır. Eğitim almaya başladıkları 17. yüzyılda ise Latince hitabet dersi yerine, ev işleri ve ticaret eğitimi görmüşlerdi. Bu durumun etkisiyle, her ne kadar hitabet geleneği etkisiyle yazılan yapıtlardan etkilenmiş olsalar da daha az "hitabet" yönü olan eserler kaleme almışlardır. Kadın yazarların bu özgün sesi, romanın tür olarak yükselişine ciddi bir katkı sağlamıştır (Ong, 2014, ss.133-134). Berktay'a göre de kadınlar için özyaşamöyküleri, özel yaşamlarını rahatça aktarmak, sevinçlerini, üzüntülerini, başarısızlıklarını ve güvensizliklerini dile getirmek demektir. Kadınlar bu öykülerde sürekli ilerleme gösteren bir başarı öyküsü çizmezler, bunun aksine "benlik imgelerini" farklı şekillerde ifade ederler. Düz bir çizgisi olmayan, belirli hedefe de yönelmeyen hikayelerdir bunlar. Aynı zamanda kadınlar özyaşamöykülerinde eril gelenekten farklı olarak, bireyci bir bakış edinmek yerine, diğerleriyle birlikte oluşan bir bakışla yola çıkarlar. Kadınlar için "benlik duygusu", kendisi dışındakilerin varlığının da farkında olarak oluşur (Berktay, 2018, s.170 ve 172). Aslında öz yaşam öyküleri, yazarların hiçbir suretle kendi yaşamlarını birebir yazamadıkları, yazdıkları şeyin kendilerini "metin içinde yeniden yaratım" olduğu eserlerdir. Eril özyaşamöyküleri, Fransız düşünür Derrida, Foucault, Barthes ve Lacan tarafından eleştirilmiş ve postmodern söylem anlayışı temelinde değerlendirilmiştir. Bu eleştiri, aslında var olmayan bir "kendiliğin", sonuçta metinden ibaret hale geldiği üzerinedir. Lacancı teoriyle gelişen Fransız Feministler de toplumsal cinsiyetin simgesel bir kurgu olduğuna inanmaktadır. Feminist teori postmodern teoriyle çoğunlukla benzer

düşünse bile, somut toplumsal ilişkilerin ve cinsiyet-iktidar ilişkilerinin göz ardı edilmemesi gerektiğinin altını dikkatle çizer (Berktay, 2018, ss.168-169).

Erkek seslerini göz ardı ederek yazmak, yalnızca yazmak gerektiğini vurgulayan Woolf da kadının "dışarıda" konumlanan statüsünün, ona geniş bir perspektif kazandırdığını düşünmektedir. 1928 yılında Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi'ne girmek isteyen Virginia Woolf, kadın olduğu için içeri alınamayacağı cevabıyla karşılaşır. Bunun üzerine "içeride mi, yoksa dışarıda mı olmak daha iyidir" sorusunu sorar kendisine ve "dışarıda" olmanın daha iyi olduğu sonucuna varır. "Dışarıda" olmak, egemen olanın dışında olmak da demektir. Böylece "dışarıda", "kıyıda" olanlarla daha iyi bağ kurup, onları anlayabilir. Böylece "dile getirilemeyeni dile getirebilir", içinde yaşadığı toplumu ve dünyayı farklı gözlerle görebilir. "Dışarıdaki" konumuyla seslenen bir diğer isim Simone de Beauvoir'dır. 1954 yılında, *Mandarinler* adlı romanıyla, Fransız aydınlarının durumunu aktarır ve bu romanıyla Goncourt ödülünü kazanır. Erkek egemen dünyada, eril entelektüel elit bir kesimin arasında, kendi sesini kullanarak bir sistem eleştirisi yapar. Bu bakımdan Beauvoir'ın yaşamı ve başarıları, düşünsel dünyası için "başarılmış bir proje"dir (Berktay, 1998, s.162 ve 204).

Duran, Lakoff'un "Woman's Place" adlı eserinde ve başka diğer çalışmalarda kadına özgü bir konuşma tarzı olduğunu kanıtladıklarını belirtir. Buradan hareketle bir kadın okuma tarzı olduğunu da söylemek mümkündür. Burada kastedilen kadının farklı şekilde kavraması değildir. Duran, makaleyi kaleme aldığı 1994 yılında, bu konuda yeterince ampirik çalışma olmadığını belirtir. Bu nedenle ifade edilmek istenen, kadının yazılı materyali farklı şekilde yorumlayan bir çağrışımlar ve deneyimler bankasına sahip olduğudur. İlk feminist eleştirmenler, Cixous gibi yapısökümcü bir yol izlediler. Fakat bir kısmı da kadın okuyucunun metne verdiği yorumun metne zaten yerleşmiş olduğu duygusunu taşıdılar. Ataerkil tarzlara karşı anaerkil, saldırganlığa karşı kabul edici bir tutumu takınan bir okuma gerçekleştiren kadın okuyucular, sözlü geleneğe daha çok yönelen, değişken yönelimli bir okuma gerçekleştirdiler. Duran, kadın okuyucu için okur yazar olmanın gerçek anlamda ikinci dil olduğunu düşünür. Evet, her iki cinsiyette okuma yazmayı sonradan öğrenmektedir, fakat kadın aynı zamanda tarihsel olarak erkeklerin dilini ve bakış açısını da öğrenmektedir (Duran, 1994, ss.93-96).

3.2.1.1.2. İkinci Dönem Feminist Medya Çalışmaları

Angela McRobbie, 1990'lı yıllarda feminist yaklaşımlarda teorik yörünge değişiklikleri olduğunu belirtmektedir. Andrea Stuart da *Feminism: Dead or Alive* adlı makalesinde "profesyonel feminizm" ve "popüler feminizm" arasında ayrım yapmaktadır. Söz konusu bu iki isimde yeni popüler feminizmin, çoğunlukla medya aracılığıyla; pembe diziler, televizyon dramaları, reklamlar ve kadın dergileri ile geldiğini düşünmektedir. Bu tür feminizm oyun olarak tüketime dayanan bir feminizmdir. Kolektif eylem yerine bireyselliği, siyaset yerine hazzı kutlayan yeni popüler feminizm, "bilgiç ve ironik"tir. Her ne kadar popüler feminizm sonrasında gelen "power feminism" ve "post-feminism" ile terminolojisini değiştirse de Stuart'ın makalesi, Thornham'a göre iki önemli kaymaya işaret etmektedir: popüler medya temsillerinde ve teorik konumlandırmalarda kaymalar (Thornham, 2007, s.15).

Popüler kültür ve feminizm terimlerinin birbirlerinden farklı düzlemlerde anlam içerdiği düşünülmektedir. "Popüler kültür" siyasal bir geçerlilik alanına sahipken; feminizm bir çalışma alanına işaret etmektedir. Bunun yanında popüler kültür, siyasal, kültürel ve sınıfsal özelliklerin tartışıldığı geniş bir alanı da imlemektedir. Bazı düşünürler bu durumun feminizm için olumsuz olabileceğini öne sürmektedirler. Zira popüler kültür ve feminizm üzerine gerçekleştirilen ilk araştırmalar da popüler kültürün bu özelliklerini eleştirmektedir. Popüler medya içeriklerinin, erkek egemen değerlerin yeniden üretimine yardımcı olduğunu ve kadınları pasif izleyiciler haline getirdiğini düşünmektedirler. Fakat bu görüş kadınları tek bir potada erittiği için farklı sınıf, ırk, din ve yaş gibi özelliklere sahip kadınları yok saymakta ve kadınların toplum içerisindeki rollerini basitleştirme tehlikesine düşmektedir. Kadınların bu türdeş görünümüne karşı çıkan bazı araştırmacılar, popüler kültürün çeşitlilikleri içerisinde barındırabilen yapısının, farklı tanımlamalara ve farklı okumalara neden olabileceğini düşünmektedirler. Elbette bu araştırmacılar da medyanın gücünü görmezden gelmiyorlardı ama medyadaki temsil sisteminin nasıl işlediğini ve tüketiciler tarafından nasıl etkileşime geçilip alımlandığını sorguluyorlardı. 1970'li yıllar kültürel çalışmalar içerisinde medya ve temsil üzerine çalışmaların önemsenmeye başladığı bir dönemdir. Modern toplumsal yaşam içerisindeki anlamın, sınıf, sosyal farklılıklar ve toplumsal

cinsiyet temelinde nasıl oluştuğunu inceleyen kültürel çalışmalar, öncelikle sınıf kategorisi üzerinde durmaktadır. Feminist araştırmacıların katkısı ile de toplumsal cinsiyet kategorisi araştırmalara dahil edilmiştir. Özellikle kadınlara ve genç kızlara yönelik popüler kültür ürünlerine yönelen araştırmacılar, toplumsal cinsiyet temelli öznelliğe odaklanmaktadırlar. Feminist araştırmacıların ele aldığı bir diğer konu ise, yazılı ve görsel popüler kültür ürünlerinin kadını ve kadınsılığı yeniden tanımlamasıdır. Kadınlara atfedilen özellikler, hazlar, cinsel farklar üzerine eğilen çalışmalar, medyanın tüketicisi olan kadınların, feminist çalışmaların da temel öznesi olduğunu göstermektedir. Feminist kültürel çalışmalar yalnızca medyada kadın temsilini araştırmamış aynı zamanda medya ve kitle iletişim araçları üzerinden egemen güç odaklarıyla nasıl pazarlık ettiklerini, onlara nasıl direndiklerini de incelemiştir. "İzleyici-okuyucu" araştırmalarının merkezine oturan bu araştırmalar büyük bir öneme sahiptir. Görüldüğü üzere zamanla feminist araştırmalar, popüler kültür ürünleri içerisindeki kadına dair imajları direk kötülemeyi seçmemeye, erkek bakışını sunduğu için dışlamamaya başlamışlardır. Bunun yerine kadın ve kültür ürünleri arasında üretken bir ilişki görmeyi ve analitik biçimde kadınsılığı belirlemeyi tercih etmişlerdir. Bu durum feminist politikalar üretmek içinde yararlı görülmektedir. Süheyla Kırca Schroeder de *Popüler Feminizm* adlı kitabında benzer bir yol üzerinde gittiğini ifade etmektedir. 1990'lı yıllarda Türkiye ve Britanya'daki popüler kadın dergilerini karşılaştırmalı olarak inceleyen Schroeder, Türkiye ve Britanya'nın farklı toplumsal ve kültürel yapılara sahip olmalarına rağmen, feminist düşünce konusunda zaman zaman çakışan, paralel bir gelişme çizgisi izlediklerini ifade etmektedir (Schroeder, 2007, ss.13-14 ve 19-25). Bu kitabın analizine Türkiye'de yaşanan gelişmeleri aktardıktan sonra değinilecektir.

Aynı zamanda 1990'lı yıllar, postmodern düşünce yapısının varlık göstermesi ile feminist düşünsel yapı içerisinde farklılıkların yaşanmaya başladığı yıllardır. Bu dönemde postmodern anlayışların farklılık anlayışı ekseninde, farklı kadınlık deneyimleri ve kadınlık halleri konu edilmeye başlamıştır. Üçüncü dalga feminizm olarak isimlendirilen bu dönemde, medya araştırmaları alanında, medyanın toplumsal cinsiyet algısını kültürel olarak nasıl yarattığı, ne şekilde devam ettirdiği veya nasıl karşı çıktığı gibi sorular sorulmaktadır. Bu bakımdan "kadınlık" ve "erkeklik" biçimlerinin sorgulandığı bir dönemle karşılaşmaktayız. Diyebiliriz ki üçüncü dalga veya postmodern

feminizm, toplumsal cinsiyet meselesinin hâkim ideolojilerinin ve onu üreten anlamların medya metinleri içerisinde nasıl işlediği konusuna eğilmektedir. Farklı kadınlık biçimleri, farklı ırk ve etnisitelerdeki kadın temsilleri; farklı dinsel örgütlenmelerdeki kadınlık temsilleri incelenmeye başlanmıştır. Bu dönemde Orta Doğu coğrafyasında da "İslami Feminizm" anlayışı yükselmeye başlamıştır. Postkolonyal çalışmalar feminist çalışmalarla birleştirilmiş, göçmen kadın kimlikleri sorgulanmıştır. Batılı feminist anlayışlar eleştirilmeye başlanmıştır. Bu alandaki önemli çalışmalardan bazıları Gayatri Spivak'ın *Can the Subaltern Speak? (Madun Konuşabilir mi?)* ve *Deconstructing Historiography* adlı makaleleridir. Bu makaleler ile Spivak, "madun" kavramını feminist ve Marksist okumalara yeniden eklemiştir. Bu kavram sayesinde beyaz, üst ve orta sınıf kadın ve erkeklerin sahip oldukları toplumsal konumlar, toplumsal cinsiyet perspektifiyle sorgulanmıştır. Cinsiyet meselesinin kendisinin sorgulanır hale gelmesi queer teorinin de gelişmesine zemin hazırlamıştır. Postmodern feministlerin önemli isimlerinden olan Butler, 1990 yılında *Gender Trouble (Cinsiyet Belası)* isimli kitabıyla toplumsal cinsiyetin olduğu gibi, cinsiyetin de kültürel bir inşa olduğunu ortaya atmıştır (Baştürk Akca ve Ergül, 2016, ss.27-30).

Bu dönemin alt yapısı, 1980'li yıllarda kadın dergileri üzerine yapılan feminist araştırmalarla oluşmaya başlamıştır. İdeoloji kavramının ötesinde bir anlayışla konuya yaklaşmaya başlayan bu araştırmalar, ideoloji kavramının sunduğu kadınlık hallerini, "özsel ve ideal" olarak görüp eleştirmişlerdir. İdeolojinin altında yatanları bulmak yerine anlamın yapısı ve gücü sorgulanmaya başlamıştır. Bu dönemde hem kadın dergilerinde anlamın nasıl oluştuğuna bakılmış hem de bu dergilerin okuyucularına sundukları "metinsel hazlar" üzerine araştırmalar yapılmıştır. Kadın okuyuculara daha fazla yer verilen bu dönemde, bazı araştırmacılar metin analizi yaparken bazıları da okuyucu deneyimlerinin üzerinde durmuşlardır. Örneğin 1991 yılında Ballaster vd. hedeflenen okuyucuyla gerçek okur arasındaki ilişkiyi incelemek adına bir grup kadın okuyucuyla mülakatlar gerçekleştirmişlerdir. *Women's Worlds* adlı kitapta araştırmalarının sonuçlarını yayınlayan yazarlar, kadın dergilerinde üretilen anlamların okuyucular tarafından sorgulandığını söylemelerine karşın, söz konusu dergileri okumanın eşitsiz toplumsal cinsiyet ilişkilerini yeniden üretme anlamına geldiğini de belirtmektedirler. Görüldüğü üzere kadın dergileriyle ilgili olarak başlangıçta yapılan feminist araştırmalar,

kadına yönelik baskının örnekleri olarak incelenmişlerdir. Sonrasında gelen çalışmalar ise, kadınların kendilerini geliştirmeye yönelik yeni söylemler inşa etmelerine odaklanmışlardır. Kadın özgürlüğüne vurgu yapılmaya başlanması, kadın dergilerinin pek çok konuya olan yaklaşımını da zamanla değiştirmiştir. Örneğin ev içi faaliyetlere, anneliğe ve aileye yapılan vurgu yerini; kariyere, ekonomik bağımsızlığa, yeni liberal anlayışlara bırakmaya başlamıştır. Bu durum feminist söylemlerin kadın dergilerine, onun içinde yer alan reklamlara uyumlandırılmasına neden olmuştur (Schroeder, 2007, ss.28-31).

Örneğin Conradie makalesinde, *Cosmopolitan* dergisi üzerinden, cinsiyet ideolojisinin dilsel yapısını araştırmak için eleştirel söylem analizi gerçekleştirmiştir. Cosmopolitan gibi yaşam tarzı dergileri, popüler kültür üzerindeki etkileri dolayısıyla sosyalizasyon sürecinde toplumsal cinsiyetin oluşmasında önemli bir rol oynamaktadırlar. Araştırma, Cosmopolitan gibi dergilerin okuyucuları çıkarlarını ve reklam verenlerin ilgisini çekmek adına bir denge sağlamaya çalıştıklarını belirtir. Fairclough de "dil, toplumsal yaşamın indirgenemez bir parçasıdır, toplumsal yaşamın diğer öğeleriyle diyalektik olarak birbirine bağlıdır; öyle ki toplumsal analiz ve araştırma her zaman dili hesaba katmak zorundadır" demektedir (aktaran Conradie, 2011, s.411). Fairclough'un bu görüşünden hareketle Conradie, *Cosmo* dergisinin 2007-2008 yılları arasında yayınlanan bazı sayılarını eleştirel söylem analizi yöntemiyle incelemiştir. Daha önceki makalelerin *Cosmo* hakkında, genellikle romantik ilişkiler, seks ve psikolojik konulara dayanan bir yayın politikası olduğu görüşünden hareketle, Conradie örneklemini bu üç konuyla sınırlandırmış ve bu konular içinden rastgele yöntemle seçtiği üç makaleyi incelemiştir. Makale kapsamında yalnızca psikoloji başlığına değinen Conradie, *Cosmo* dergisinin, psikoloji alanındaki yazılarında kadınlara verdiği tavsiyelerle, kadınları çeşitli baskılar ve tehlikeler karşısında uyardığını ve bir "arkadaş" dili kullandığı belirtir. Bu tavsiyeler genellikle sosyal bir gruba değil, bireysel olarak kadınlara yöneliktir. Bu bakımdan kadınlar, baskı ve tehditle kuşatılmış bireyler olarak inşa edilir. Kadınlık bir meydan okumadır ve tüm kadınlar bu meydan okumayla karşı karşıyadır bakışı hakimdir. Fakat bu karşı koyma toplumsal statükoyu sorgular nitelikte olmamalıdır. Kısaca Cosmo'nun söylemi içerisinde kadınlar, toplumsal cinsiyet ideolojisini anlamsal ve dilsel boyutta yansıtmaktadırlar (Conradie, 2011, s.401 ve 410-411)

Anderson'a göre medya, tüketimciliği teşvik etmek adına toplumsal cinsiyet klişelerini sıklıkla kullanmaktadır. Örneğin kadınlar moda, diyet ve kozmetikle ilişkilendirilip tasvir edilir ve bu yolla tüketiciler satın almaya yönlendirilir. Benzer şekilde erkekler de romantik ve cinsel karşılaşmaların peşindeki yırtıcı hayvanlar olarak inşa edilir ve başarıyı sağlayan öğeleri satın almaya teşvik edilir. Bu bakımdan yaşam tarzı dergileri de bu kapitalist ortamın birer parçasıdırlar. Yaratılan bu imgelerle yalnızca tasvir edilmezler, aynı zamanda bir kimlik duygusu satın almaya yönlendirilirler. Bu bakımdan dergiler hem okuyucuyu çekmeli hem de çeşitli endüstrileri bu okuyucuların reklamlarına açık olacaklarına ikna etmelidir (Conradie, 2011, s.402).

Kadın dergilerinin üretim süreci, çatışan çıkar ilişkilerinin değişimlerinden de etkilenmektedir. Erkek egemen ideoloji ve sermaye ilişkileri de zaman zaman çatışmaktadır. Feminist düşüncede tüm bu süreçte gelişim ve olgunlaşmasını devam ettirdiği için farklılıklar gösterebilmektedir. Bu nedenle kadın dergileri söylemlerini belli kaygılar temelinde üretmektedir. Schroeder bu üç kaygıyı su şekilde özetlemektedir: "Kadınları tüketici olarak sömüren ve kullanan ticari kaygı, kadınların eşit olmayan toplumsal cinsiyet ilişkilerini kabul edebilmelerinin gerekli bir ön koşulu olarak heteroseksüelliğin sürekliliğini sağlamayı amaçlayan ataerkil kaygı ve de kadınları hem kamusal hem de özel alanda güçlendirmeyi hedefleyen feminist kaygı". Söz konusu bu üç kaygı iç içe geçerek, kadın dergilerinin söylemselliğini oluşturmaktadırlar (Schroeder, 2007, s.31).

Medyada kadınların temsili konusunun yanında kadınların istihdamı meselesi de son derece önemlidir. Bu mesele 1980'li yıllarda medya sektöründe çalışan kadınların çalışma koşullarına dikkat çektikleri, deneyimlerini paylaştıkları araştırmalarla görünür olmaya başlamıştır. Medyada az sayıda kadının istihdam edildiği, cinsiyetçi tutumlara maruz kalınması gibi konular sorgulanmaya başlamıştır. 1981 Birleşmiş Milletler raporunda medyada kadınların yaşadıkları bu ayrımcılık konu edilmiştir. 1995 yılında da dördüncü Dünya Kadın Konferansı'nda yayımlanan Pekin Deklarasyonu'nda, kadınların medya sektöründe kariyer olanaklarının artmasına ve yönetim kademelerinde ve karar alıcı pozisyonlarda daha az yer bulmalarına dikkat çekilmiştir. Yapılan bu çalışmalara rağmen 1995'ten 2010 yılına kadar geçen sürede medya ve kadın istihdamı konusunda

çok az sayıda gelişme yaşanmıştır (Baştürk Akca ve Ergül, 2016, ss.25-26). Medyada istidam konusu önemlidir, çünkü karar alıcı konumlarda daha fazla kadının yer alması kadına dair söylemlerin çoğalmasını sağlamakta ve cinsiyet eşitliğine uygun bir söylem dili oluşumuna zemin hazırlamaktadır. Böylesine bir dişil dilin varlığı, toplumsal cinsiyet eşitliği konusunda da önemli bir adım atılmasını sağlayacaktır.

Görüldüğü gibi 1980'li yıllara kadar toplumsal cinsiyet alanının öncelikli konusunu kadın imgesi doldurmaktadır. Yirminci yüzyılın sonlarına doğru ise erkek ve erkeklik meseleleri sorgulanmaya başlamış ve erkeklik çalışmaları alanı gelişmeye başlamıştır. İlk çalışmalardan biri feminist film çalışmalarından doğmuştur. Bu ilk çalışma 1975 yılında Laura Mulvey tarafından gerçekleştirilen sinemada erkek film yapımcıları ve erkek karakterler üzerine gerçekleştirilmiştir. Söz konusu çalışma da "eril bakış" erkek egemen düzenin bilinçdışı bir parçası olarak görülmüştür (Baştürk Akca ve Ergül, 2016, s.30).

Elbette kadın, söylem ve cinsiyetçi söylem çalışmalarına da devam edilmektedir. Christine Gledhill *Cins ve Toplumsal Cinsiyet: Pembe Dizi Örneği* isimli makalesinde, kültürel anlamların popüler kültür aracılığıyla nasıl dolaşıma girdiğine odaklanmaktadır. Bunun için kültürün toplumsal cinsiyetle ilişkili anlamlarına eğilip, bu anlamların bir popüler kültür ürünü olan pembe diziler aracılığıyla nasıl yeniden üretildiğini göstermeye çalışır. Yazar çalışmasında, temel kültürel değerlerin maskülen olanla ilişkilendirildiğini, pembe dizi gibi "berbat" içeriklerin ise dişil olanla, kadınla ilişkilendirildiğini ve böylece kitle kültürünü feminenleştirici sapmalardan korumaya çalışan bir cinsiyetçi standart oluşturulduğunu dile getirir (Gledhill, 2017, s.443 ve 451).

Damean da kadın bedeni ve onun medyayla ilişkisini Jeremy Bentham'ın *panoptikonu*nu bir metafor olarak kullanarak açıklamaktadır. Panoptikon, gözlemcinin görülmeden gözetleyebildiği bir hapishane modelidir. Bu modelde gözetlenen, ne zaman görülüp görülmediğini bilmediğinden, dış gözetim yerini kendi kendini gözetlemeye bırakır. Bu noktadan sonra gözetleyen olsun ya da olmasın, gözetlenen iktidarın dilediği davranışları içsel olarak gerçekleştirir hale gelir. Kadın bedeni de eril bakışın nesnesi olmayı benzer şekilde içselleştirir. Bu doğrultuda jestlerini, duruşunu ve bakışlarını inceler ve kontrol eder. Çağdaş güzellik standartlarına uymak adına estetik ameliyatlar ve

aşırı diyetler uygulamaya yönelir. Tüm bunlar yeterince iyi olamama ve yetersizlik hislerini yenmek adına yapılır. Medya da bu noktada oluşturduğu kadın imajıyla, toplumda kadınlara yüklenen "en uygun rolleri" yansıtmaktadır. "Güzel" olana ilişkin standartları da belirleyen medya söylemi, "normalleşmeye" gereksinim duyan kadınlara yeni ihtiyaçlar yaratır. Nasıl giyindiği, nasıl göründüğü, ne yediği üzerine düşünen ve sürekli kontrol eden kadınlar, bu şekilde bir öz denetim sağlamaya başlarlar. Kısaca, medya söylemi, yarattığı kadınlık söylemiyle içte ve dışta "gözetim" ve "kontrol" sağlar. Bu sayede medya hem kadın bedenlerini hem de toplumsal rollerini şekillendirmektedir. Kadınlar bu sanal panoptikonda tutsak hale gelirler. Bakışın nesnesi olduklarını fark ettiklerinde, "normalleştirici" kontrol ve kendi kendini gözetleme siyasetine uyumlanmaya başlarlar. Bu bakımdan medya, kadınlara yalnızca geleneksel rolleri temelinde imajlar sunmaz, aynı zamanda "özgürleşmiş" temsiller de sunmaktadır. Kadınlar hem özel hem de kamusal alanda onlara sunulmuş olan çok çeşitli toplumsal roller arasında seçim yapmaktadırlar. Bu çok çeşitli roller, erkek egemenliğini yok etmez tersine zaman zaman güçlendirebilir. Örneğin özgür, kariyer inşa eden, kişisel gelişimine önem veren kadın modeli; akılcılık, hırs, çalışkanlık gibi "erkeksi" özelliklerle donatılır. Bu bakımdan, medya tarafından desteklenen "alternatif" roller, geleneksel olanlardan kökten farklı değildir. Bunun yanında medya, kadınları hem işte hem de evde erkeklerle eşit konuma getirmek adına "mükemmel kadın" imajını yaratır. Ulaşılması ve korunması çok zor bir konum olan bu temsil, üç öğeye dayanmaktadır: İmaj, özel hayat ve kariyer. İlki güzellik imajını, ikincisi ideal partner ya da aile ilişkisini, üçüncüsü ise işinde yetenekli ve çalışkan olmayı içerir. Bu rollerin herhangi birinden sapma, o kadının öne çıkarılmasını engeller. Elbette alternatif modeller mevcuttur, fakat bunlar da genellikle geleneksel yönlere uyum sağladığı ölçüde öne çıkarılır (Damean, 2006, ss.90-93).

Bahsedilen cinsiyetçi standartlaşmanın, geleneksel rollerin dışına çıkılarak, dişil bir söylem yaratmak mümkün mü? Bu soruya cevap arayan Bonnie J. Dow, 1992 yılında gerçekleştirdiği çalışmasında, 1986-1993 yılları arasında yayınlanan "Designing Women" adlı televizyon dizisini, 1988-89 sezonundaki üç bölümü üzerinden, dişil söylemin performansına odaklanarak incelemektedir. Dow, söz konusu dizi de kamusal söylem ile kadınların genellikle değeri düşük olarak görülen "özel konuşması" arasındaki ayrımın bulanıklaştığına işaret etmektedir. Dizinin anlatı yapısı temelde, dört kadın

arasındaki konuşmalar tarafından yönlendirilmektedir. Dizideki kadın konuşmasının ataerkil tanımlara ve tutumlara meydan okuma ve buna katılan kadınları güçlendirme potansiyeli taşıdığını düşünen Dow, bunun yanında ticari televizyon yayıncılığının diziyle birlikte gelen feminist anlamı, hegemonik ve ilerici unsurlarla müzakere ederek yumuşattığını belirtir. Bu tür bir müzakere, farklı bir izleyici kitlesine sahip olan dizinin, mesajının çekiciliğini güçlendirmektedir. Bir kadın tarafından yazılan ve yaratılan bir program olduğu sürekli vurgulanan "Desinging Women", yayınlandığı dönemde kadın deneyimini doğru şekilde aktardığı konusunda yorumlar almaktadır. Tabi ki söz konusu kadınların Batılı, beyaz, orta sınıf kadınlardan oluştuğu unutulmamalıdır. Dow, programın anlatı yapısının, eylemden çok konuşma tarafından yönlendirildiğini, aynı zamanda bu konuşmaların kadınları özel olarak ilgilendiren kamusal meseleler etrafında döndüğünü, bu nedenle de dizinin kişisel ve politik olanın kesişimini gösterdiğini belirtmektedir. Bu özellikleri dolayısıyla dizi, dişil (kadınsı) söylemi temsil eden bir metin olarak analiz edilmiştir (Dow, 1992, ss.125-126).

Kadın konuşmalarının geleneksel olarak değersizleştirildiği konusunda bilim insanları genellikle fikir birliği içindedirler. Meselenin kaynağı ya da doğruluğu konusunda ise daha az fikir birliği vardır. Dilsel davranışları biyolojik kökene dayandıran pek az çalışma olmasına karşın; kadınların konuşmalarını, toplumsal olarak daha düşük statüde bulunmalarına bağlayan çalışmalar ise daha çoktur. Bu konum, kamusal/özel ayrımının doğurduğu ikiliğin bir ürünüdür. Özel alanla eş görülen kadınların, kamusal söyleme katılımı kısıtlandığı için kadınlar, kendi iletişim stratejilerini kendileri geliştirmişlerdir. Cameron gibi düşünürler, kadınların bu özel söyleminin, kamusal modeli yansıtmadığı için değersizleştirildiği belirtmektedirler. Bu durum da kadınların yetersiz iletişim kurduğu, yalnızca belirli tarzlarda konuşabileceği gibi yanlış algıları doğurmuştur. Campbell, Chodorow, Gilligan gibi düşünürler ise, kadınların geleneksel rollerinin, besleyici, bakıcı ve ilişkileri sürdürücü özelliklerinin iletişim stratejilerini de etkilediğini düşünmektedirler. Bu bakımdan erkek iletişimi, hiyerarşik, çözüm odaklı ve hakimiyet sağlayıcı şekilde oluşurken; kadın iletişimi, katılımcı, işbirlikçi ve ilişkilerin sürdürülmesine yönelik oluşmaktadır. Bu farklılıklar kamusal ve özel alan farklılıklarını da yansıtmaktadır. Kadınların geleneksel rolleri doğrultusunda oluşturdukları iletişim stratejileri, ev içi roller için uygun ve etkilidir. Bu ayrım büyük ölçüde beyaz, orta sınıf

üzerine yapılan araştırmalar sonucunda ortaya konmuştur. Kadın konuşması, söz konusu özellikleri göz önünde bulundurulduğunda, kişisel deneyim ve duygulara dayanmakta, başkalarının bakış açısını destekleyici şekilde oluşmaktadır. Spencer'ın da belirttiği gibi, kişisel deneyimleri paylaşmak, egemen söylemin varlığını, yanlış doğasını algılamaya da yardımcı olmakta ve bu bakımdan bilinç yükseltme işlevi taşımaktadır. Kadın konuşmasının bu özgürleştirici işlevi oldukça önemlidir. Dow, "Desinging Women" daki kadın konuşmasının da benzer şekilde özel işlevini vurgulayarak kamusal ve özel arasındaki ilişkiyi bulanıklaştırdığını belirtir. Kadın konuşmasının ataerkil ideolojiye direnmek için nasıl işlev gördüğüne odaklanan Dow, dizideki dört kadının profesyonel olduğu kadar kişisel olan ilişkilerini incelemektedir. Araştırmasının sonucunda, dizideki kadın konuşmalarının hegemonik ve potansiyel olarak yıkıcı unsurları bir arada barındıran karmaşık bir ağa sahip olduğu sonucuna ulaşılır. Karakterler modaya uygun giysileri, kozmetik görünümleri, saç şekilleri ve görsel çekicilikleri ile hegemonik kadınlık rollerine uygun olarak tasvir edilmektedirler. Bunun yanında Mary Ellen Brown ve Jackie Byars gibi eleştirmenler tarafından da tanımlanan "dişil söylem" etiketi, hegemonik bir çerçeveye yerleştirildiğinde bile kadın izleyiciler için fark yaratabilecek televizyon söylemine işaret edebilmektedir. Bu bakımdan ticari televizyonların hegemonik söylemi içerisinde de "alternatif söylemler" kendisine yer bulabilmektedir. Bu bakımdan "Designing Women"da kadın söylemi, kendi gerçekliğini kendi deneyimine göre tanımlayan kadınlar için politik bir işlev görmektedir. Kadınlar arasındaki konuşma, kişisel ve kamusal arasındaki sınırları azaltır. Kişisel olanın politik olduğunu kabul eden feminizm, özel ve kamusal söylemin ayrılmasını da reddetmektedir. Elbette tüm kadın konuşmalarının, erkek egemen düzeni alt üst ettiğini söylemek mümkün değildir. Ancak bu tür konuşmalar önemli görülmeye başladığında, erkeklerle olan etkileşimleri sırasında da ayrıcalıklı hale geldiklerinde yıkıcı olmaya başlarlar (Dow, 1992, ss.127-129 ve 139-141).

Özetle geleneksel kitle iletişim araçları üzerinden kadın, kadınsılık ve söylem konularına odaklanan ilk dönem çalışmaları birinci ve ikinci dalga feminizmlerden etkilenmiş, "içerik analizi" ve "etki çalışmaları" temelinde oluşturulmuştur. Süreç içerisinde gelen eleştirilerle birlikte izleyici odaklı yaklaşımlara doğru geçilmiştir. Bu dönemde de "Kullanımlar ve Doyumlar" ile "Kültürel Çalışmalar" yaklaşımları medya

ve toplumsal cinsiyet çalışmalarını etkisi altına almıştır. Bunun yanında liberal feminizm, radikal feminizm, psikanaliz temelinde gelişen Fransız feminizmi ve Marksist, sosyalist feminizm yaklaşımları da medya alanındaki feminist yaklaşımların bakış açısında değişiklikler yaratmıştır. İkinci dönem ise, üçüncü dalga feminizmin yaşandığı, modernizmden postmodernizme giden dönemdeki çalışmaları kapsamaktadır. Artık gerçekliğin ne derece yansıdığı önemli değildir; bunun yerine temsilleri üreten sistemlere, bu sistemlerin içinde bulunduğu güç ilişkilerine, altyapılarına odaklanılmaktadır. Anlamın kuruluşuna ve farklılara odaklanılan bu dönem, geleneksel cinsiyetçi rollerden sapmalar olabilir mi sorusunu da gündeme getirmiştir.

3.2.1.2. Türkiye'de Kadın Hareketi ve Feminist Medya Çalışmaları

Türkiye'de gelişen çağdaş feminist düşüncenin yapısına baktığımızda hem Batı'daki düşünce akımlarından hem de uluslararası örgütlerden ve ağlardan etkilendiğini görmekteyiz. Söz konusu bu etkileşimlerle birlikte siyasal anlamda feminist mücadeleye olanak sağlanmış ve yerel bölgelerdeki kadın taleplerine politik anlamda çözümler üretilebilmiştir. Aslında Türkiye tarihi içerisinde feminist taleplerin görülmeye başlaması 19. yüzyılın sonuna kadar uzanır (Schroeder, 2007, ss.78-79). Şirin Tekeli Türkiye'de kadın hareketi ve feminizmin tarihinin söz konusu bu dönemden başlayarak, üç safhadan oluştuğunu belirtmektedir. İlk aşama II. Meşrutiyet'in yarattığı görece özgürlük ortamında doruk noktasına ulaşmış, 1908'li yıllarda Osmanlı kadınları dergiler çıkarıp dernekler kurmuşlardır. Eş ve anne rollerine yapılan vurguyla, ev içi faaliyetlerle sınırlı tutulan kadınlar, bu rolleri eleştirip, eğitim ve çalışma hakkı başta olmak üzere toplumsal yaşama katılma yönünde taleplerde bulunmuşlardır. İkinci aşama ise, devlet feminizmi ile gelmiştir. İlk hareketin meyveleri olarak görülebilecek bu evrede 1926'da Medeni Kanun ve 1934'te oy hakkının kazanılması ile kadınların yasal statüleri iyileştirilmiştir. Cumhuriyetle birlikte kazanılan bu haklarla Osmanlı'da aile içiyle sınırlı tutulan kadınlara toplumun anası rolü biçilmiş, öğretmenlik gibi mesleklere yöneltilmişlerdir. Devlet feminizmin yol açtığı sonuçlardan biri de 1935 yılında Türk Kadınlar Birliği'nin kapatılmasıdır. "Türk kadınlarının artık erkeklerle eşit haklara sahip oldukları için" böyle bir örgüte gerek duyulmadığı belirtilmiştir. Kadın hareketi içerisinde, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e bir köprü vazifesi gören bu kurumun kapatılmasıyla, bağımsız kadın

hareketi de son bulmuştur. Cumhuriyetle gerçekleşen harf inkılabı, kadınların geçmişteki kadın hareketine ulaşamamalarına neden olmuştur. Bunun yanında Batı'ya dönük bir politika izlenmesinin de geçmiş kazanımları fark edememe noktasında payı vardır. Cumhuriyet'le iyi eğitimler görerek, nitelikli mesleklere kavuşan kadınlar bu kazanımları belirtiğimiz nedenlerden dolayı feminizmden çok Kemalizm'e bağlamaktadırlar. 1950 ve 1970'li yıllarda karşımıza çıkan kadın dernekleri de bu nedenle Cumhuriyet'le kazanılan hakları, laik devleti İslami bir düzene karşı koruma amacı taşımaktadırlar. Oysa Medeni Kanun'da ailenin reisi hala erkektir ve ev içerisindeki eş ilişkisinde erkek egemen değerler varlığını devam ettirmektedir. 1970'ler ise sosyalist eğilimlerin ağırlık kazandığı dönemi kapsamaktadır. Batı'da 1968 hareketi sonrası feminist hareketlerin canlanmasına şahit olunan bu yıllar, Türkiye'de bütün sorunların çözümünü sosyalizmde gören bir anlayışın hâkim olması şeklinde yaşanmaktadır. Bu nedenle bir sonraki aşama olan üçüncü evreye ancak 1980'li yıllarda geçilebilecektir. 1980 askeri darbesi ile siyasal kuruluşlar susturulmuştur. Erkeklerin kurduğu ideolojik hegemonyaların susması sonucu, kadınların seslerini yükseltebileceği bir alan açılmıştır. 1980'li yıllarla birlikte feminist bilinç yükseltme grupları kurulmuştur. Bu gruplar darbeyle yok edilen demokratik muhalefetin, öncü şekilde yeniden gerçekleşmesine neden olmuştur. Bu dönemde birçok dergi yayınlanmış, uluslararası sözleşmelere katılınmış, eylemler ve yürüyüşler gerçekleştirilmiş, kadınların tarihiyle ilgili araştırmalar yapılmış, şiddete karşı kadın sığınma evleri açılmaya başlamış ve bunun için yerel yönetimlerle birlikte çalışılmıştır. Bu gelişmeler kamuoyu önünde kadın hareketine meşruluk kazandırmaya da başlamıştır. Yaşanan bu gelişmelerle birlikte çok farklı alanlarda kadın ve erkek ilişkileri, erkek egemen değerler derinlemesine araştırılmaya başlanmış ve her sınıftan kadının maruz kaldığı ayrımcılık gözler önüne serilmeye çalışılmıştır (Tekeli, 1995, ss.30-36).

Kadınların toplumsal mücadelelerin tarihini izlerken, bu tarihin yazılmasının önemi üzerinde de durmak gerekir. Zira erkek egemen dünya içerisinde, tarih yazımı erkeklerin alanı olarak görülmektedir.

Kadın Tarihi Yazını

Kendi doğumundan önce olanları bilmeyen, sürekli çocuk kalmaya mahkumdur *Cicero*

Tarih erkek egemen dünyada erkeklerin tarihi olarak yazıla gelmiştir. Yazının Mezopotamya Uygarlığı'nda kayıt altına alındığı tarihten beri "tarih yazma" görevi erkeklere ait bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Tabi ki bu durumun arkasında rahiplerin, aydınların, vakanüvislerin erkek olması yatmaktadır. Dolayısıyla erkeklerin yaptıkları kayıt altına alınırken, kadınların yaptıkları "marjinalleştirilmiştir". Bu bakımdan erkeklerin yaşadıkları "tarihsel öneme" sahiptir; kadınların yaşadıkları, eve ait olan işler, annelik, evlilik gibi konular ise tarih dışı olarak konumlandırılmıştır. Tüm bu yaşananlar sonucu kadınlar tarihin yapımına dahil olamadıkları için, kendi tarihlerini bilmekten uzak bırakılmışlardır. Kadınlarında bir tarihi olduğu gerçeği ikinci dalga feminizm hareketi ile görünür olmaya başlar. 1970'lerin sonuna doğru hareketlenen bu görüşlerle birlikte kamusal alandan dışlanan kadınların da bir tarihi olduğu gözler önüne serilir. Kadın tarihi konusunda çalışan araştırmacıların temel amacı, kadınların katkılarının tarih içerisine eklenmesidir. Bu sayede görünür kılınmak istenen kadınlar, var olan bilgi alanlarına eklenmektedir. Sonuç olarak yazılan tarih, içten bir dönüşüme uğratılmak istenmektedir. Bunun için kadınların kendi seslerini duyurabildikleri kaynaklara; mektup, günlük, biyografi, otobiyografi, fotoğraf, edebiyat eserleri ve dergilere ulaşılmaya çalışılır (Berktay, 2018, s.19, 21; Çakır, 2016, s. 30, 35, 41 ve 46).

"Özgürlük, her kuşak tarafından yeniden kazanılmak ve tanımlanmak zorundadır" demiştir Goethe, fakat her kuşak geçmiş kuşakların kazanımlarından, mücadelelerinden güç alarak daha derinlere inebilme cesaretini elde edebilir. Bu bakımdan 1934 yılında siyasal haklarını elde eden Türk kadınlarının, Osmanlı kadın hareketinin yetenekli ve cesur kadınlarından haberdar olması son derece önemlidir. Çünkü bu hakların elde edilmesinde, geçmişte mücadele vermiş birçok kadının çabası ve azmi vardır (Berktay, 1998, ss.236-237).

Cumhuriyet öncesi kadın hareketinin duyulup bilinmesi adına 1980'li yıllarda çeşitli araştırmalar yapılmıştır. İlk kapsamlı çalışma Emel Aşa'nın 1989 yılındaki *1928'e Kadar Türk Kadın Mecmuaları* isimli çalışmasıdır. Ardından 1993 yılında Aynur Demirdirek'in *Osmanlı Kadınlarının Hayat Hakkı Arayışının Bir Hikâyesi* adlı çalışması gelir. 1994 yılında Serpil Çakır'ın *Osmanlı Kadın Hareketi* adlı çalışması yayınlanır.

Yorum yapılmadan, bilgi aktarımının ön plana çıkarıldığı bu çalışmalar, örtük kalan Osmanlı kadın tarihini ortaya çıkarma amacı taşımaktadır. Bu sayede geçmişle bağ kurulması ve kurulan bu bağ dolayısıyla gelecek nesillerin daha güçlü çalışmalar ve hareketler gerçekleştirmesi hedeflenmektedir. Başvuru kaynağı niteliğindeki araştırmalardan bir diğeri *Cumhuriyet Öncesinde Türk Kadını (1839-1923)* isimli çalışmadır. Şefika Kurmaz tarafından ikincil el kaynaklardan iletilerek aktarılan eser, dönemin kadın dergilerinin sıralaması şeklinde oluşturulmuştur. Söz konusu yıllarda Kadın Eserleri Kütüphanesi ile bir grup kadın araştırmacı (Aynur Demirdirek, Gökçen Art, Selmin Kurç, Serpil Çakır, Sevim Yıldız, Tülay Gençtürk ve Zehra Toska) tarafından yürütülen *İstanbul Kütüphanelerindeki Eski Harfli Türkçe Kadın Dergileri Bibliyografyası (1869-1927)* oldukça önemli bir çalışma olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yayınların günümüz Türkçesine çevrilmesiyle birlikte, kadınların yalnızca çocuk, ev işleri, aile ve mutfak gibi konularda yazmadığı, aynı zamanda modadan edebiyata, fotoğraftan sinemaya, tiyatrodan müziğe ve resme birçok sanatsal alanla ilgilendikleri, bunların yanı sıra sosyal içerikli ve felsefi yazılar kaleme aldıklarını görmekteyiz. Bu süreli yayınlar kadınlar tarafından risale, gazete, mecmua adlarıyla tanımlanmaktadır (Toska, 1994, ss.118-119). Şimdi bu mücadelenin hikayesine ve içinde bulunulan dönemin toplumsal ve kültürel iklimine bakılacaktır.

3.2.1.2.1. Osmanlı Kadın Hareketi ve Kadın Dergileri

18. yüzyılın sonları ve 19. yüzyılla birlikte geleneksel yaşam yerini bireyselleşmeye bırakmaya başlar. Siyasal ve ekonomik alandaki dönüşümler toplumsal dönüşümü de beraberinde getirmiştir. Bu dönemde kadın hareketi olarak karşımıza çıkan oluşumlar birer eşitlik ve özgürlük mücadelesi olarak görülmektedir. Kadınlar bu dönemde, yaşam tarzlarına ve kendilerine yüklenen rollere itiraz etmeye başlamışlardır. Elbette 1789 yılında gerçekleşen Fransız İhtilali'nin eşitlik ve özgürlük mesajları dönemin atmosferinin somut bir çıktısı olarak karşımıza çıkmaktadır. Kadın hareketi aslında 18. yüzyılda başlamamıştır, onun tarihini 16. yüzyıla, Rönesans'a kadar uzatmak mümkündür. Osmanlı Devleti de dünyada yaşanan sosyal, siyasal, düşünsel ve toplumsal gelişmelerden etkilenmiş ve bunun sonucunda yapısal değişimler geçirmeye başlamıştır. Özellikle II. Meşrutiyet dönemi, söz konusu bu dönüşümlerin izlerini en net

görebileceğimiz dönem olmuştur. Bu dönemde politik yapıdaki değişimlerle birlikte, laikleşme, özgürleşme ve merkezileşme yönünde eğilimler ön plana çıkmıştır. Osmanlı kadını da bu değişimden kendi payına düşen kısmı almış ve kendi statüsüne dair sorular sormaya başlamıştır. Zira erkeğin ve kadının iki ayrı dünya içerisinde sosyalleştiği Osmanlı toplumunda, kamusal alan erkeğin dünyası; mahrem olan özel alan ise kadının dünyası olarak görülmektedir. Kadın ve erkeğin bu alanlar içerisindeki rolleri keskin bir şekilde birbirinden ayrışmaktadır. Eğlenceden, seyahate, giyimden, mimariye her türlü alanda söz konusu rollerden kaynaklı kurallar var olmaktadır. Bu bakımdan kadınların gezeceği yerler, hangi araçları kullanacağı, nerelerde alışveriş yapıp, nerelerde ibadet edeceği devlet tarafından belirlenip sınırlandırılmaktadır. Bu klasik dönemin bakış açısı, zamanla değişmeye başlar. 19. yüzyılla birlikte yaşanan gelişmelerden payını alan kadınlar, ulaşım ve iletişim teknolojilerindeki ilerlemelerle birlikte dünyada olup bitenlerden daha hızlı haberdar olmuşlardır. Tüm bunlar beraberinde eğlence kültürünü de değiştirmiş, kıraathaneler yerini pastane ve tiyatrolara bırakmıştır. Yaşanan gelişmeler sonucunda da babanın merkezde olduğu geniş aileden, otoritenin paylaşıldığı çekirdek aileye doğru geçilmiştir. İçinde bulunulan bu sosyal hareketlilik sonucu bireyselleşme de çoğalmıştır. Bu tarihten önce ev içindeki rolleriyle ön plana çıkan kadınlar, bu tarihten sonra yaşam içerisinde roller edinmek için talepte bulunur olmuşlardır. Kadınların seslerini duyurmak için kullandıkları en etkili araç basın olmuştur. Gazeteler, özellikle dergiler kadınların sorunlarını aktarma ve onları bilinçlendirme konusunda oldukça etkin bir rol üstelenmişlerdir. Kadın dergilerinde görüşlerini dile getiren ve böylece düşüncelerini geliştiren kadınlar, bu düşüncelerini zamanla örgütlü taleplere doğru evrimleştirmiştir. Bu doğrultuda yaşadıkları sorunlara çözümler aramak adına örgütlenen kadınlar, kadın dernekleri kurmuşlardır. Söz konusu bu dernekler belli amaçlar çerçevesinde örgütlenmiş ve bu amaçları kitlelere yaymaya çalışmışlardır. Bu bakımdan konferanslar ve yayınlar çıkarmaya başlamışlardır. Kadın derneklerinin amaçlarına baktığımızda, yardım amacıyla kurulan, kadınları eğitmek ve meslek sahibi yapmak amacını güden, kültürel amaçlarla kurulan, ülke sorunlarına çözüm bulmak ya da ülke savunmasına destek için kurulan dernekler karşımıza çıkmaktadır. Bunun yanında farklı etnik grupların veya siyasal partilerin de kadın dernekleri vardır. Tüm bunların yanında elbette feminist kadın dernekleri de kurulmuştur. Kısacası kadınlar konferanslar

düzenlemiş, dernekler kurmuş ve bu sayede toplumsal değişimde pay sahibi olmaya çalışmışlardır (Çakır, 2016, s.55, 59, 87 ve 226-229).

19. yüzyılın ortalarında dernekler kurup, dergiler yayınlayarak seslerini duyurmaya çalışan kadınlar, bu dönemde Çakır'a göre kırk civarında kadın dergisi yayımlamışlardır. Kendilerini kendi ifadeleriyle dile getiren bu kadınlar, Osmanlı İmparatorluğunun aristokrat, üst sınıf ailelerinin içerisinde yetişen seçkin bir grup olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Osmanlı'nın bu aydın kadınları, Osmanlı kadın hareketi olarak bilinecek olan dönemi başlatmış, kadın haklarını savunmak adına yazılı kitle iletişim araçlarından olan gazete ve dergileri sıklıkla kullanarak dikkatleri çekmeye çalışmışlardır. Bu bakımdan, kadın meselesini içeriklerine dahil eden ilk gazete 1868 yılında yayımlanmaya başlayan *Terakki* gazetesidir. Bu tarihten başlayarak, Türk Kadınlar Birliği'nin (TKB) kapatıldığı 1935 yılına kadar süren dönemde kadınlar örgütlenip, hak mücadelesi vermiş ve düşüncelerini dile getirmişlerdir. Şair Nigâr, Halide Edip, Fatma Aliye ve Nezihe Muhittin söz konusu bu dönemde öne çıkan, dünya tarafından da izlenip tanınan kadınlardan bazılarıdır. Bu dergilerin çeşitli araştırmacılar tarafından ortaya çıkarılmasıyla, kadın mücadelesine dair geçmişimiz de görünür olmaya başlamıştır (Çakır, 2016, ss.23-24; Sancar, 2017, ss.92-93).

Gazete ve Dergiler

> *Son zamanlarda Osmanlı kadınlığı can sahibi olduğunu, var olduğunu gösterdi. Onun her an iniltiler içinde kopup gelen sedasını işitiyoruz: 'Biz varız, uyanıyoruz, kalkacağız, yol gösteriniz...' diyor. Bu hareketi koyuyoruz. Artık iman ettik ki, hayatımız iyi bir hayat değildir... Artık kadınlık böyle yaşamayacaktır ve yaşayamaz. Buna katiyen emin olunuz. (Kadınlar Dünyası "Eser-i Hayat... Azmimiz" 27 Temmuz 1329 (1913) no.102, s.2-3) (Çakır, 2016, s.53).*

1831 yılında ilk gazete *Takvim-i Vekayi* yayınlanır. Bu gazete daha çok hükümetin bir yayın oranı niteliğindedir. 1860 yılında çıkan *Tercüman-ı Ahval* ise özel girişimle çıkarılan ilk gazetedir. Bu gazetenin ardından birçok gazete ve dergi yayınlanmaya başlar. İlk özel gazetenin ardından, 1869 yılında *Terakki* gazetesi yayın hayatına başlar. *Terakki*

gazetesinin önemi şudur; içerisinde *Terakki-i Muhadderat* adında kadınlar için oluşturulan haftalık bir ilave ek bulunur. İlk kadın dergisi olarak niteleyebileceğimiz bu dergi, haftalık olarak yayımlanmaktadır. 48 sayı çıkarılan dergi gönderilen mektuplardan oluşmakta ve yazıların çoğunluğu kadınlar tarafından yazılmaktadır. Söz konusu isimsiz mektuplar dönemin kadına uygun gördüğü konumu eleştirmektedir. Bu dönemde karşımıza çıkan diğer dergilere baktığımızda 1875 yılında *Vakit yahud Mürebbi-i Muhadderat'*ı, yine aynı yıl çıkan hedef kitlesini kadın ve çocuklar olarak belirleyen *Ayine*'i görmekteyiz. Haftalık olarak yayımlanan bu dergilerde kadınları eğitmek amacıyla, ev idaresi, evlilik ve çocuk bakımı gibi konulara değinilmektedir. Bunun yanında matematik ve coğrafya gibi konularda ders niteliğinde bilgiler de verilmekte, kadınları ilgilendiren hususlarda iç ve dış haberler hakkında da bilgiler verilmektedir. Kadın dergilerinin temel mesajlarından biri de gelecek nesilleri yetiştiren kadınların, eğitimli ve bilgili olmasının gerekliliğidir. Bu bakış dergilerin neredeyse hepsinde mevcuttur. Osmanlı'nın son döneminde yaşanan kayıplar ve savaşın olumsuz psikolojisi insanları etkilemiş ve bu durumdan çıkabilmenin yolunun iyi yetişmiş yurttaşlar olacağı sonucuna varılmıştır. Aynı zamanda bu dönem eğitime verilen önemin vurgulandığı bir dönemdir. II. Abdülhamit'in eğitime verdiği önem orta ve yüksek dereceli okulların açılmasına neden olmuş, kız mekteplerinin sayısı artmıştır. Dergiler de bu durumu desteklemiş, ailelere kız çocuklarını okula göndermeleri yönünde teşvik edici yazılar yazmışlardır. Bu dönemde çıkarılan diğer dergilere baktığımızda; 1880 yılında *Aile,* 1883 yılında *İnsaniyet* ve aynı yıl çıkarılan *Hanımlar* ve 1886'da *Şükufezar'*ı görmekteyiz. *Şükufezar*'ın diğer dergilerden ayrılan bir yönü vardır; yazarların tümü kadınlardan oluşan derginin sahibi de bir kadındır. Bu kadınlar kendilerini babalarının ya da eşlerinin adlarıyla değil, kendi adlarıyla anmaktadırlar. Dergi politika dışındaki yazılarıyla, kadınların seslerini halka duyurmayı amaçlamaktadır. Satırlarını edebiyat, fıkra, bilmece gibi konulara ayıran ilk dergi *Mürüvvet*'tir. Şair Nigâr'ın ilk şiirlerine burada rastladığımız dergi, 1887 yılında çıkarılmış ve kadınların eğitimi konusuna ağırlık vermiştir.1889 yılında *Parça Bohçası*, 1895'te *Hanımlara Mahsus Malumat* isimli dergiler karşımıza çıkar. Aynı yıl *Hanımlara Mahsus Gazete* yayınlanır. 1895 yılında çıkarılmaya başlayan dergi 1908 yılına kadar yayınlanmıştır. Dönemin aydın kadınlarının seslerini duyuran *Hanımlara Mahsus Gazete* en uzun ömürlü dergi olma özelliği taşımaktadır. Toplam 612 sayısı belirlenebilmiştir. Başlangıçta haftada iki, sonraları

haftada bir şeklinde yayınlanmıştır. Dergi kendisinden önceki dergiler gibi eğitim konusunun üzerinde durmuş, kadınları okuma ve özellikle yazmaya teşvik etmiştir. Kadınların gelişimine verdikleri önemle, "nesil yetiştiriciliği" rolünü üstlenen dergi, iyi eş ve anneler yetiştirmeyi amaçlamanın yanı sıra erkeklerle kendilerini kıyaslayan ve dolayısıyla konumlarını sorgulayan kadınların yazılarına ev sahipliği etmiştir. Fatma Aliye bu doğrultuda yazılar kaleme alan isimlerden biridir. Daha önceki dergilerde yazıları yayınlanan yazar, şair ve aydın kadınlara dergiye katılma çağrısında bulunulmuştur. Kadınlarda bu çağrıya maddi ve manevi olarak karşılık vermişler, yazılar göndermiş ve maddi destekte bulunmuşlardır. Derginin içeriği; aile, çocuk bakımı, sağlık, yemek, ev işleri, moda, iç ve dış haberler gibi konu başlıklarından oluşmaktadır. Müzik bilgileri, şiir, hikayeler ve romanlar da dergi sayfalarında yerini bulmaktadır. Çeviri yazılar, makaleler, kısa hikayeler diğer kadın dergilerinde de bulunurken, tefrika roman ve büyük hikâye çevirileri ilk kez *Hanımlara Mahsus Gazete*'de yer alır. Dergide yer bulan ilanların çeşitliliği de yaratılan tüketim pazarını gösterir niteliktedir. Bir diğer dergi ise Kırım'daki Müslüman kadınlar için çıkarılan *Alemi-i Nisvan*'dır. II. Meşrutiyetle birlikte kadın dergilerinin sayısı oldukça artar. 1908'de *Demet* dergisi çıkarılır; kadınlar politik konuları konuşmaya bu dergiyle başlamışlardır. Aynı yıl *Mehasin* ve *Kadın* dergileri çıkarılır. *Mehasin* ise renkli ve resimli yayımlanan ilk dergi olma özelliği taşımaktadır. Bu dönemde kadınlar, İstanbul'da çıkarılan dönemin gazeteleri *İkdam, Tanin, Servet-i Fünun, Millet, Sabah* gibi gazetelerde yer almaya da başlamışlardır (Çakır, 2016, ss.59-69, 73-74 ve 77; Toska, 1994, ss.120-123, 133-136 ve 139).

Aslında kadın dergilerinin çıkarıldığı ilk dönem, sansürün ve denetimin arttığı istibdat dönemidir (1878-1908) ve yayıncılık açısından zor bir dönemdir. İçerikler padişaha övgüyle başlayıp, daha çok edebiyat ağırlıklı olarak oluşmaktadır. Kadın dergileri de bu durumdan nasibini almıştır. Sayıları her ne kadar artmış olsa da ömürleri kısa olmuştur. Örneğin *Şükufezar* derginin amacını "siyasetten başka her şeyden bahsetmek" şeklinde tanımlar. Derginin imtiyaz sahibi Arife Hanım'dır. Derginin önsözünde Maarif Nazırı Münif Paşa'nın bu yayını desteklediği belirtilir. Arife Hanım'ın babasının Münif Paşa olması, derginin "devlet desteğinde ve himayesinde" olduğunu göstermektedir. Dergi bu desteğe rağmen yalnızca beş sayı çıkabilmiştir. Ağırlıklı olarak şiir yayınlanan dergi, ilerleme ve eğitim vurgusu yapmaktadır. Bu dönemde devletin

desteğini alan bir diğer dergi *Mürüvvet*'tir. Belirtildiği gibi eğitime önem veren dergi, toplumsal düzenin korunması amacını gütmektedir. Dolayısıyla dergi "itaatkâr eş", "iyi anne" yetiştirmeyi hedeflemektedir (Toska, 1994, s.124, 127, 130).

Kadınlar için çıkarılan bu dergiler zaman zaman üslup konusunda eleştiriler almışlardır. Kadınlar kendileri için çıkan dergilerin kullandıkları dili oldukça ağdalı ve süslü bulmaktadırlar. Bunu eleştiren mektuplar yazıp daha sade bir dil kullanılması ricasında bulunmuşlardır. 1895 yılında çıkan *Hanımlara Mahsus Malumat* isimli haftalık dergi, yazı dilinin sadeleşmesi yönünde yazılar yazan ilk kadın dergisi olarak karşımıza çıkar. Dilde sadeleşmeyi savunan dergi, daha yalın bir dil tercih ederek yeni bir üslup getirmiştir. Moda, terzilik, giyim gibi konularda da yazılar yayınlayan dergi Türkçe'nin yanı sıra Fransızca yazılara da yer vermektedir (Toska, 1994, s.132).

Kadınlar ve giyim konusu kadın dergilerinin yanı sıra mizah basınında da yer almıştır. Belirtildiği gibi II. Meşrutiyetin yarattığı ortamla birlikte entelektüel ve siyasal anlamda büyük değişimler yaşanmış ve 1870 ve 1877'li yılları kapsayan bu dönemde çok sayıda mizah dergisi de basılmıştır. Söz konusu mizah dergileri Osmanlı'nın yaşadığı Doğu ve Batı ikiliğini, kadın kıyafetleri üzerinden sıklıkla işlemişlerdir. Buna karşın katı ve geleneksel kıyafetler içerisindeki, tutucu Müslüman kadın ile Batılı kılığı içerisinde, yüzü açık Avrupalı kadın karşı karşıya getirilmemiştir. Bunun yerine farklı kıyafetler içerisinde de olsalar, kavganın yersizliğine vurgu yapan kadınların benzer tavra sahip oldukları vurgulanmıştır. 1870'li yıllarda ise İstanbul'da Dr. Zifos adında bir kişinin cinsler arası eşitliğe dair yazdığı yazılar yer almaktadır. Tesettür ve çok eşlilik konularının ötesinde kadın ve erkek eşitliğine vurgu yapan bu ismi mizah basının eleştirdiğini görmekteyiz. Silah taşıyan, asker kadın görselleri üretilerek "Dr. Zifos'un silahlandıracağı kadın müfrezesi" tanımı yapılmakta, Dr. Zifos alaya alınmaktadır. Kısacası 1870'li yıllarda mizah basını kadın kıyafetleri ve özgürleşmesi konusunda toplumda var olan gidişatla ilgili karikatürler kaleme almıştır. Osmanlı toplumunun heterojen yapısından faydalanan kalemler, farklı etnik, dini, kültürel ve toplumsal kesimlerden yararlanmışlardır. Kimin ağzından konuştuklarını ya da görüşlerini belli etmeden, bazen bir kesimden bazen diğer kesimden konuşarak okuyucularını şaşırtmışlardır. Nora Şeni'ye göre, bu sayede yaratılan sahte tartışmalarla birlikte asıl

sorulması gereken soruları sorma fırsatı elde etmişlerdir (Şeni, 1995, ss.63-64, 73 ve 76-78).

Kadın dergilerine geri dönülecek olursa, ilk çıkan dergilerin bazıları, dönemin erkekleri tarafından kaleme alınan ya da yayımlayıcısı erkekler olan kadın dergileridir. Bu dergiler kadınlardan beklenilen rolleri tanımlamaktadır. Bu bakımdan her türlü alanda kadınlar mercek altına tutuluyor, eleştiriliyor ve dönemin erkek aydınlarından alınan görüşlerle bu düşünceler destekleniyordu. Buna karşın sahibi ya da yazı kadrosu kadınlar tarafından oluşturulan kadın dergilerinde kadının sesine ve düşüncelerine yer verildiği görülmektedir. *Şükufezar, Seyyale, Kadınlar Dünyası, Siyanet* ve *Divane* hem yazı kadrosu hem de sahibi kadınlar tarafından oluşturulan dergilerdir ve bu dergilerde kadınlara ait sesler daha güçlü şekilde hissedilmektedir (Çakır, 2016, ss.83-84). Bu dergiler içerisinde *Kadınlar Dünyası*'nın yeri, araştırmacılara göre, diğerlerinden daha farklıdır. Zira *Kadınlar Dünyası* üslubu, içeriği ve faaliyetleriyle kadın hareketini başlatacak bir zemini hazırlamaktadır. Bu anlamda en önemli sorunun kadınların üretici değil, tüketici pozisyonunda olması olduğunu dile getiren Ulviye Mevlan, kadınlarını bilinçlendirip üretici pozisyonuna getirmeyi amaçladığını söylemektedir. Nitekim *Kadınlar Dünyası* din, ırk ve köken fark etmeksizin, bağımsız bir şekilde kadın haklarını savunup feminist bir politika izlemiştir. Geniş bir yelpazeyle kadın haklarını savunan dergi evlilik yaşı, çokeşlilik, kadınların boşanma hakkı, iş ve eğitim olanakları, eşit vatandaşlık hakkı, seçme ve seçilme hakkı gibi konularda düşünceler geliştiren yazarlardan oluşmaktadır (Çakır, 2016, ss.145-146; Sancar, 2017, ss.103-104).

Kadınlar Dünyası

Kadınlar Dünyası dergisi 1913 tarihinden 1921 tarihine kadar, arada kesintiler vererek yayımlanmıştır. Dergi "Osmanlı Müdafaa-i Hukuk-ı Nisvan Cemiyeti"nin yayın organı konumundadır. Bu özelliği dolayısıyla diğer dergilerden ayrışır. *Kadınlar Dünyası* dışında bir derneğin yayın organı olan diğer dergiler *Siyanet* ve *Diyane*'dir. Ulviye Mevlan tarafından çıkarılan *Kadınlar Dünyası* dergisi "kadınlar için yeni bir dünya" kurmayı amaçlamaktadır. Dönemin aydın, entelektüel kadınlarının yazılar kalem aldığı *Kadınlara Mahsus Gazete*'den farklı olarak *Kadınlar Dünyası*, toplumun her türlü kesiminden kadınların yazılarına yer vermiş ve desteğini almıştır. Derginin radikal

görüşleri bürokrat eşlerinin dergiye mesafe almasına neden olmuş ve bu doğrultuda tanınmış entelektüel kadınlar derginin yazı çağrılarına iştirak etmemişlerdir. Bütün yazarları kadınlardan oluşan dergi, yalnızca kadınlara açık olduğunu beyan etmiştir. Derginin bu ilkesini eleştiren *Türk Kadını* dergisi, gerçek kimliğini belirten tüm kadın ve erkeklere açık olduğunu söylemiştir. Dönemin milliyetçi atmosferiyle birlikte, yayın hayatına bu özellikleriyle adım atan dergiler de vardır. 1919 yılında Sedat Simavi tarafından çıkarılan *İnci* bunlardan biridir. Ağırlık olarak erkek yazarların yazılarından oluşan derginin içerisindeki yüz altmış imzadan yalnızca yirmi biri kadınlara aittir. Dolayısıyla dergideki yazılar erkeklerin kadınlara dair düşüncelerini içermektedir. Bu yazılarda, kadınların anne ve eş kimliklerinin mükemmelleştirilmesine odaklanılır. Çakır'a göre *Kadınlar Dünyası*, yeni bir toplum yaratma sürecinde kadınların görüş ve düşüncelerini aktaran bir yayın organı olarak önemli bir yer edinmiştir. Aynı zamanda dergi ilk kez Türk kadının fotoğrafını yayımlayarak fark yaratmıştır. Sahibi ve yazarlarının tümü kadın olması ve sadece kadınların yazılarına yer ayrılması dolayısıyla *Kadınlar Dünyası* dergisinin Osmanlı kadının sesini duyuran ilk yayın olduğunu söylemek de mümkündür. "Osmanlı Müdafaa-i Hukuk-ı Nisvan Cemiyeti"ni kuran ve *Kadınlar Dünyası* dergisinin de sahibi olan Ulviye Mevlan (Civelek) kadın sorunlarına eğilen, bu sorunları bilip çözümler üreten ve bu uğurda kadınları harekete geçirmeyi amaçlayan bir konumdadır (Çakır, 2016, ss.80-82 ve 134-140).

Kadınlar Dünyası 1918 tarihinde yeniden çıktıktan sonra Ulviye Mevlan derginin yeni çizgisinin teorik ve pratik iki bölümden oluşacağını belirtir. Teorik bölüm, Avrupa'da yayımlanmış ya da yayımlanmakta olan felsefi, tarihi, edebi makalelerin tercümesinden ve eleştirilerinden; pratik bölüm ise anne ve çocuk sağlığı, evin idaresi, iş, nakış gibi konu başlıklarından oluşmaktadır. Derginin genel içeriğine baktığımızda, Avrupalı ilim kadınlarını ve eserlerini tanıtan bir bölümün de bulunduğunu görmekteyiz. Bunun yanında "Havadis-i Dünya", "Milli Hikâye" gibi bölümleri de bulabileceğimiz dergi, kadınları bilgilendirip bilinçlendirme ve millet duygusunu aşılama görevi de görmektedir. Tıbbi bilgileri içeren "Bedia'nın İmtihanı", "Bedia'nın Dersi" bölümünün yanı sıra, tiyatro oyunlarından örnekler verildiği "Temaşa Hayatı" bölümü de yer almaktadır. Tiyatronun yanında müzik de ele alınan konular arasındadır. "Kadınlar Dünyası'nın Tefrikası" bölümünde küçük hikayeler, anılar, gezi notları gibi çeşitli edebi

türler ve çeviri roman ve öyküler yer almaktadır. Derginin yazı niteliği, yayın ilkeleri gibi konuları okura duyurmak için "Açık Muhabere" bölümü kullanılmaktadır. Tüm bunların yanında yeni çıkan kitaplar, gazeteler, dergiler duyurulmuş; kadın derneklerinden söz edilmiş, yurtiçinden ya da yurtdışından konferans haberleri verilmiştir. Kadınların erkeklerle eşit olmasına çalışan dergi, okurları tarafından yalnızca İstanbul'a değil, Anadolu'ya da hitap etmesi, Anadolu kadınına da yer vermesi yönünde eleştiriler almaktadır. Erkek okurlardan gelen eleştiriler ise bir kısmına yer verilmeyerek yok sayılmıştır (Çakır, 2016, ss.158-163).

Kadınlar, *Kadınlar Dünyası*'ndaki satırlarında "erkeğin gözünden, erkek bakış açısıyla, erkeğe göre tanımlanmaları"nı eleştirmişler ve kadına yalnızca bir zevk aracına indirgeyen erkek zihniyetine karşı çıkmışlardır. Kadın sorunlarının altında yatan meselenin, kadınların yaşam şekillerinde aranması gerektiğini savunmuşlardır. Onlara göre yetenek bakımından kadın ve erkekler arasında hiçbir fark yoktur. Eğer kadınlar üretici pozisyona geçip toplumsal yaşama katılırlarsa, erkeğe olan bağımlılıkları ortadan kalkarsa kadın sorunları da azalacaktır (Çakır, 2016, ss.168-169).

Sabiha Sertel ve Büyük Mecmua

Büyük Mecmua dergisi, hem Osmanlı'dan Cumhuriyete giden dönemin önemli bir eşiğine şahitlik etmiş hem de kadın sorununa yer vermiş bir dergi olması dolayısıyla oldukça önemlidir. 1919 yılında "Mütareke" zamanlarında yayımlanmaya başlayan dergi, aynı yıl İngiliz İşgal Kuvvetleri tarafından kapatılmıştır. İşgal altındaki İstanbul'da Mart ve Aralık ayları arasında çıkarılmış ve on yedi sayı yapabilmiştir. Sabiha Sertel derginin, dönemin düşünürleri için bir forum niteliğinde olduğunu belirtmektedir. Osmanlı'nın çöküşü ve Türkiye'nin kurtuluşu üzerine yazıların yazıldığı, çarelerin düşünüldüğü bir ortam sağlamıştır. Milliyetçi yönünü liberal ve kapsayıcı bir şekilde ifade eden dergi, Batı'ya dönük, kadının toplum içerisindeki konumunu önemseyen bir çizgide yazılar yayımlamıştır. Dergi neredeyse tüm sayılarında Sabiha Sertel ve onu destekleyen kadın ve erkek yazarların "Kadın Sorunu" üzerine yazılarıyla, kadın meselesini toplumun gündeminde tutmaya çalışmıştır. Mehmet Zekeriya (Sertel) adıyla yasal izinleri alınan ve yayın hayatına giren dergi, çıkışından iki ay sonra Mayıs ayında Zekeriya Sertel'in tutuklanmasıyla eşi Sabiha Zekeriya (Sertel)'in adıyla çıkarılmaya başlanır. Resmi

sorumluluğu üstlenen Sabiha Sertel, "Müdir ve İmtiyaz Sahibi" olmuş ve dergi çalışmalarına aynı şekilde devam etmiştir. Derginin büyük sorumluluğunu alan, köşe yazılarıyla da destek veren Sabiha Sertel aynı zamanda o yıllarda yirmi dört yaşında ve iki yaşında bir kız çocuğu annesidir. Mücadeleci ve çalışkan kişiliğiyle Türkiye tarihinin önemli entelektüel şahıslarından biri olan Sabiha Sertel, Batı'da cereyan eden özgürlükçü feminist hareketleri de yakından takip etmekte ve bu doğrultuda *Büyük Mecmua*'daki yazılarını şekillendirmektedir. Bir kadın dergisi olmamasına karşın, Sabiha Sertel'in kaleme aldığı yazılar dolayısıyla *Büyük Mecmua* kadın meselesini güçlü bir dille aktaran niteliğiyle hatırlanmaktadır. Dergide "Sabiha Zekeriya" ya da "S. Z." imzası ile yazılarını yazan Sabiha Sertel; kadınların eğitimi, çalışma hakkı, kadın-erkek eşitliği, Dünya'da ve Türkiye'de kadınların seçme ve seçilme hakkı, kadınların toplum içerisindeki konumu, Türkiye'de feminizm ve kadınların hukuki hakları gibi konulara değinmektedir (Erdem, 2019, ss.10-17).

Sabiha Sertel, *Büyük Mecmua*'nın ilk sayısında çıkan "Türk Kadınlığının Terakkisi" isimli yazısında, savaş atmosferinde kadınların faaliyetlerinin görünür olduğunu ve bu faaliyetlerin önemini şu sözleriyle dile getirmiştir:

> *Denilebilir ki harpten en ziyade yararlanmış olan kadınlık alemidir. Bu zamana kadar yalnız gazete sahifelerinde yer bulan kadın hakkı, kadın vazifesi, umumi harpte az-çok hakiki bir şekil almış, gerçek bir hayata mazhar olmuştur. Kadınlar, eski zihniyete uymayan birçok yenilikler ve değişimler göstermişlerdir. Mesela kadınlar dairelere, ticarethanelere, fabrikalara girmişler, maddi manevi hayatta her türlü mesaiye göğüs germişler, onların da hayatta mücadeleye elverişli bir kolu ve dimağı olduğunu ispat etmişlerdir (Sertel, 2019, s.40).*

Sabiha Sertel, Darülfunun'da kadın ve erkeklerin birlikte ders takip etmelerini engellemek adına girişimlerde bulunan yönetime karşı düşüncelerini de şu sözlerle kaleme almıştır:

> *Ahlak kadının tesettürünü değil, masumluk ve inceliğini ister. Bu ise, bir başörtüsü, bir çarşaf ve sonra, dershaneleri ayırmakla mümkün olan bir şey değildir. Ve bunların hepsinin fevkinde bir yeni hayat cereyanı vardır ki, ne kadar sonlarını geciktirmeye çalışsalar, ne kadar çırpınsalar sonunda mağlup ve hezimete uğramış seslerini kısıp sükut etmeye mecbur olurlar (Sertel, 2019, s.67).*

Sertel'e göre Türk feminizmi, Türk kadınlarının bütün haklarını geri almayı içermelidir. Seçim meselesi, oy hakkı da bunlardan biridir. Sertel okuyucusuna sorar: "Türk kadını bu vatana erkekleri kadar, bilhassa bazı unsurları kadar bağlı değil midir?". Ve ardından ekler: "Erkeğe bu hakkı veren sebepleri araştırırken, onları kadının üstünü çıkaran bir sebep bulamıyorum". Ardından da bu durumun gerekçelerini sıralar; kadınlarında hayatın içinde olması gerektiğini, onların da bu vatanın birer ferdi olduğunu, vatandaş olduklarını, evlatlarını cepheye gönderen, şehit veren anaların söz hakkının olması gerektiğini belirtir (Sertel, 2019, ss153-155).

Osmanlı Türk Romanları ve Kadın Romancılar

Güçlü şiirler yazmak istiyorum
Boyun eğdirilemeyecek sözcüklerle.
Yaşamak için yeni bir dil arıyorum,
Çelişkileri kucaklayacak bir dil bilgisi...
Chris Cherry (Berktay, 1998, s.11)

İlk feminist mücadeleler dergiler, gazeteler ve dernekler aracılığıyla yayılırken, dönemin bir diğer önemli kitle iletişim aracı olan roman da kadınların seslerinin duyurulmasına yardımcı olmuştur. Elbette ilk roman örnekleri Osmanlı'nın aydın erkekleri tarafından kaleme alınmış ve söz konusu bu romanlardaki kadın temsili, yazarlarının bakış açısıyla oluşturulmuştur. Bu nedenle öncelikle Türkiye'de romanın gelişimine ve bu romanlardaki kadın temsiline bakılacaktır.

Türkiye'de roman, Türk romanı üzerine çözümlemeler yapan Jale Parla ve Robert P. Finn'in de belirttiği gibi, Batılaşma adına sahiplenilen diğer kurumlar gibi taklit yoluyla ortaya çıkarılmıştır. İlk ortaya çıktığı bölgelerde orta sınıfa hitap eden roman, Türkiye'de "kentli entelektüel seçkinlere" hitap eden modernleşmeci ve reformcu bir kimlik edinmiştir. Bu bağlamda ilk beş Türk romanının kahramanları, yetim erkeklerden oluşur ve ithal ahlaki ve toplumsal kodlarla baş başa bırakılırlar. Batı merkezli orta sınıfa hitap eden romanlar genellikle fakirlikten zenginliğe doğru ilerleyen bir gelişim çizgisi izlerken; Türk romanı köklerinden koparılan, kırılgan, yabancılaşmış yetim erkek kahramanları ele alır ve sonları genellikle ailelerin çöküşü ya da ölümle biter (Parla ve Finn'dern aktaran Kandiyoti, 2015, s.151).

Tanzimat dönemi romanlarında erkekler, kadere karşı güçsüz ve onun denetiminden uzak çizilirken, kadınlar da benzer şekilde kader karşısında adeta güçsüz bir köle gibidir. Namık Kemal'in *İntibah* romanının kahramanları Ali Bey, Mahpeyker ve Dilaşub bu duruma örnektir. Kentli bir ailenin oğlu olan Ali Bey, Mahpeyker'e âşık olur. Dürüst bir kadın olarak gördüğü Mahpeyker'in fahişe olduğunu öğrenen Ali Bey, büyük bir hayal kırıklığıyla baş başa kalır ve Mahpeyker'e duyduğu arzu onu zamanla tüketir. Annesi çareyi oğluna bir cariye almakta bulur ve Dilaşub'u satın alır. Dilaşub'u kıskanan Mahpeyker ona iftara atar. Sonucunda Ali Bey'i kazanamayacağını anlayan Mahpeyker onu öldürmeye karar verir ve yanlışlıkla onun paltosuna sarılan Dilaşub'u öldürür. Ve bunu fark eden Ali Bey'de Mahpeyker'in hayatına son verir. İki kadın arasında kalan Ali Bey'in öyküsü, geleneksel Osmanlı'yı temsil eden "munis ve cazip bir köle" Dilaşub ile "özgür kadın/fahişe" Mahpeyker'in temsiline dayanır. Ali Bey'in pasif tutumu dolayısıyla, Mahpeyker'in denetlenemez arzusu romanın yolunu belirler. Dilaşub bu noktada Mahpeyker karşısında saf ve solgun kalmaktadır. Dönemin diğer romanlarında da benzer temalara rastlanır. Tanzimat döneminin modernist romancıları Şemseddin Sami, Namık Kemal ve Ahmet Mithat Efendi gibi isimler, Osmanlı toplumunun baskıcı yönlerini eleştiren birçok roman kaleme almışlardır. Bu romanlarda kadının toplumdaki yeri, evlilik ve boşanma meseleleri ele alınmış ve geleneğin kadınlara yüklemiş olduğu yükler gözler önüne serilmiştir. Ahmet Mithat Efendi'nin 1875 yılında kaleme aldığı *Felatun Beyle Rakım Efendi* romanında da Türk romanındaki ilk alafranga kadını karşımıza çıkarmaktadır. Aylak bir hayattan yana olan piyano dersi alıp kuaföre giden, eski ev hanımlığını unutan Mihriban uçarı bir kız olarak resmedilmektedir. Halit Ziya Uşaklıgil'in 1900 yılında yazdığı *Aşk-ı Memnu* da "Melih Bey takımı" olarak adlandırdığı Firdevs Hanım ve kızları Bihter ve Peyker'in davranışları da uçarı olarak betimlenmektedir. Bu romanlardaki kadınlar, kozmopolitleşen, Avrupai bir hal alan İstanbul'un tasvirine yardımcı olmaktadır. Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın *Şık, Mürebbiye, Kadın Erkekleşince* ve *Meyhanede Kadınlar* adlı romanlarında da alafrangalılık eleştirisi merkezde yer alır. Batı hayranı erkeklerin hicvedilidiği bu romanlarda erkeklerin saygınlığını yitirip küçüldüğü, komik hallere düştüğü görülür. Gürpınar'a göre erkekler için aşırı derecede Batılaşmak "kadınsılaşmak" anlamına gelmektedir. Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun daha derinlemesine psikoloji çözümlemesi yaptığı romanlarında da aşırı Batılaşma eleştirilir. *Kiralık Konak*'ın Seniha'sı yavan hayatından sıkılan ve bu

nedenle Avrupa'ya gitme arzusu duyan bir çeşit Emma Bovary görüntüsü çizer. *Sodom ve Gomore*'de de Batı hayranlığı eleştirilir. Karaosmanoğlu'nun bu iki romanında da aşırı Batılaşma kadın kahramanlar üzerinden ahlaki yozlaşma ve yıkım olarak tasvir edilmektedir (Kandiyoti, 2015, ss.152-156).

Görüldüğü gibi Osmanlı-Türk romanında kadınlar, erkek yazarların kurgularında onlar tarafından biçimlendirilen birer kahraman olarak varlık göstermektedirler. Sibel Irzık ve Jale Parla *Kadınlar Dile Düşünce* adlı eserlerinin önsüzünde feminizmin en önemli çıkarımlarından birinin, kadınların erkek egemen bir dünyada erkekler tarafından oluşturulmuş bir dil içerisinde yaşadıklarını ortaya çıkarması olduğunu dile getirirler. Bunun en net kanıtının da kadınların sessizliğinde ve onların "dolayımıyla" konuşulan dilde olduğunu söylerler. Bu bakımdan kadınlar dilin hem nesnesi hem de bir parçasıdırlar. Kadın olmaya yüklenen olumlu ve olumsuz birçok anlamın yanında kadınlık iktidar ilişkileri ve kimlik siyasetinin ifade edilişinde "kültürel aracı" haline getirilir, adeta "süper gösteren (signifier)" işlevi görmektedir. Böylesi bir ortamda kadınlar için "dilin öznesi olma süreci" de problemli bir hal almıştır. Kamusal alanda konuşan kadın tam da bu nedenle dilin nesnesi ve öznesi olma arasında kalır. Bu arada kalmışlığı belirtircesine Virginia Woolf, bir erkekle bir kadının "ben" sözcüğünü kullanmasının, temelde farklı olduğunu belirtir. İktidarla kurulan ilişki, sözcüğe yüklenen anlamın "ağırlığını" da değiştirmektedir (Irzık ve Parla, 2017, ss.8-9). Parla ve Irzık söz konusu dönemin romanlarını incelemiş ve kadınların suskunlukları ve "semptomatik" anlamda dile düşmelerinin aynı süreci kapsadığı sonucuna ulaşmıştır. Bu durum erkekler tarafından oluşturulan dilin içine düşen kadınların halinin bir sonucu olarak değerlendirilmiştir. Nurdan Gürbilek de benzer şekilde, bu dönemdeki romanlarda kadınların kitap okuyan bir görüntüyle tasvir edildiğini, erkeklerin ise kitapları yazan konumunu aldığını dile getirir (Sancar, 2017, ss.139-140). Ellerindeki romanları okuyan bu kadınlar, yazılan satırlardan son derece etkilenmiş, aşkı ve hayatı bu satırlarla öğrenmişlerdir. Gürbilek bu durumun yaşanan dönemin özelliklerini mi gösterdiği sorusunu sorar ve yanıtı şu şekilde verir: Bu durum yaşanan dönemdeki kadınların konumunu tasvirden çok, yazarların kendi endişelerini yansıtmaktadır. Gürbilek'e göre modernlikle ilgili endişeler, kadınlar üzerinden konuşulur hale gelir. Bunun yanında söz konusu metinlerin altta yatan varsayımları; romanların okurda arzu uyandırıp, etkilediği

görüşü ve bu romanesk arzunun genellikle kadınları etkilediği bakışıdır. Kadınlar başkalarının hikayelerinden, arzularından kolayca etkilenebilen, bu hikayelere kolayca kapılanlar olarak görülmektedir. Aslında her romancının başka romanlardan etkilendiği gerçeği ortada yatmaktadır. Yazarların bu adanmışlığı romanlarda abartılarak kadınlara atfedilir. Böylece bu etkilenme endişesi, kadına yönelen atıfla birlikte kabul edilebilir bir hal alır (Gürbilek, 2017, s.275, 280, 285 ve 289).

Erkek romancıların elinde birer figüre dönüşen kadınlar, ellerine kalemi aldıklarında kendi seslerini duyurabilme gücünü elde etmişlerdir. Fakat tahmin edileceği üzere, kadının kendisini yazması süreci çok da rahat ilerlememiştir. Fatmagül Berktay, kadın olarak yazmanın kendine has yapısına değindiği kitabında, bir erkek yazarın duymadığı kaygıyı kadınların sıklıkla duyduğunu belirtir. Söz konusu bu kaygı, kadın yazarların yazarlarken kadın olarak değil insan olarak yazdıklarını vurgulama gereksinimi duymalarında açığa çıkmaktadır. Bu durum Berktay'a göre bir gerçeği gözler önüne sermektedir; cinsiyetlere göre bölünmüş erkek egemen dünyada kadın ve yazar olmak rahatlıkla ilişkilendirilmemektedir. Kadınlar yazdıklarında, toplumsal cinsiyet kalıplarıyla mücadele içerisinde, kültürel olarak biçimlenmiş etraflarını çepeçevre saran sınırları aşmaya çalışmaktadırlar. Berktay, bu durumun kimi zaman bazı kadınları, feministlere eleştirel bir konum almaya bile itebildiğini belirtir. Cinsiyetçiliğe "safdilce" bu bakış elbette, toplumsal cinsiyet konusunda bir "körlük" içermektedir (Berktay, 1998, ss.7-8). Bunun yanında tarih sahnesine çıkan feminist kadınlar, diğer kadınları ellerine kalemleri almaları konusunda yüreklendirmişlerdir. Örneğin Fatma Aliye 1890 yılında kadınlara, erkekler karşısında başarısız olma duygusu duymadan kalemi eline almalarını öğütler.

> *Erbab-ı edeb ve inşadan bir zata tashih ettirmek lüzumunu hissettimse de kendi kalemimden çıktığı gibi neşrini münasip gördüm. Ama kusurlu olacakmış, varsın kusurlu olsun da kendi nesîc-i kargâh-ı hâmesi (dokuma atölyesi) âlem-i edebiyatta görülsün ve hemhal olan kadınlara örnek olsun (Fatma Aliye'den aktaran Timuroğlu, 2021, s.100).*

Fatma Aliye'nin ardından otuz dört yıl sonra Virginia Woolf *Kendine Ait Bir Oda*'da benzer düşünceleri dile getirir. Erkeklerin seslerini göz ardı edip yazmaları için kadınlara cesaret verir. Woolf'tan yarım asır sonra da Hélène Cixous seslenir: "Hiçbir

şeyin seni engellemesine izin vermeden yaz. Ne erkeğin ne de hileci ve sırtından geçinen yayınevlerinin yer aldığı salak kapitalist makinenin seni engellemesine izin verme" (Cixous'tan aktaran Timuroğlu, 2021, s.101) (Timoroğlu, 2021, ss.100-101).

Osmanlı'nın son dönemi ve Cumhuriyetin ilk yıllarında yaşamını sürdüren, Türkiye'de feminizmin önemli mihenk taşlarından olan Fatma Aliye, görüldüğü gibi eline kalemi korkusuzca alan isimlerden biridir. Kadın hakları ve özgürlüğü üzerine düşünceler geliştiren, dönemin önemli kalemlerinden ve aktivistlerinden olan Fatma Aliye, Türk edebiyatının da ilk kadın romancısıdır. Kendisinden önce "Aşk-ı Vatan" adında bir roman kaleme alan Zafer Hanım vardır, fakat edebiyat çevreleri tek bir roman olması dolayısıyla "romancı" tanımlamasının uygun olmadığını belirtirler. Bu bakımdan Fatma Aliye çıkardığı beş romanı, makaleleri ve çevirileriyle "ilk kadın romancı" unvanına uygun bulunmuştur. Aynı zamanda Fatma Aliye Müslüman coğrafyanın ve Türkiye'nin "ilk kadın düşünürü" olma özelliğine de sahiptir. Türk kadınının sesini uluslararası arenada da duyuran öncü bir isimdir. Kendi kendine Fransızcayı öğrenen, kadınların eğitim hakkına sahip olmadığı bir çağda evde Kur'an, tarih ve felsefe dersleri alan Fatma Aliye, çeviriler yaparak edebiyat dünyasına giriş yapar. Dönemin ünlü romancısı Ahmet Mithat tarafından övgü alan bir kalemi ve zekâsı vardır. Yazar tarafından destek de gören Fatma Aliye, Ahmet Mithat ile *Hayal ve Hakikat* (1891) isimli bir eser kalem alır. *Hayal* kısmını Fatma Aliye'nin yazdığı eserin, *Hakikat* kısmını Ahmet Mithat yazmıştır. Bu eserde Fatma Aliye "Bir Kadın" imzasını kullanır. Ardından kendi adını kullanarak 1891 yılında *Muhadarat*, 1897'de *Refet* ve *Levayih-i Hayat*, 1899'da *Udi* ve 1912'de *Enin* romanlarını kaleme alır. Romanlar dışında, makaleler ve çeviriler de yazan Fatma Aliye, felsefe ve tarih konularına eğilir. Filozofların biyografilerini içeren eseri *Teracim-i Ahval-i Felasife* (1899) ve felsefi denemesi olan *Tedkik-i Ecsam* (1901) ilk olarak *Hanımlara Mahsus Gazete*'de tefrika edilir ve sonrasında kitaplaştırılır. Tarih konusunda da *Kosova Zaferi ve Ankara Hezimeti* (1912) adlı yapıtı ile babası üzerine kaleme aldığı ama tamamlayamadığı *Ahmet Cevdet Paşa ve Zamanı* (1912-1913) adlı eseri bulunmaktadır. *Hanımlara Mahsus Gazete*'de dönemin meselelerinden olan çokeşlilik konusuna eğilir. Dönemin aydınlarının tartıştığı konuya, kadın bir yazar olarak yanıt verir. 1895 yılında, *Namdaran-ı Zenan-ı İslâmiyan (Ünlü İslam Kadınları)* adlı çalışması ile yeni yeni oluşan feminist tarih bilincinin örneklerinden birini verir. Bu eser, Müslümanlığın ilk yıllarından

başlayarak 19. yüzyıla kadar yaşamış olan filozof, şair, yazar, öğretmen Müslüman kadınların yaşam hikayelerinden oluşmaktadır. Bu sayede, Müslüman kadınların hafızaları yeniden yapılandırmayı isteyen Fatma Aliye, "kurban" imgesine hapsolmuş kadınlara, tarihi yapan "aktör" rollerini hatırlatmak ister. Aslında bu eser Batı'da ve Doğu'da yaşayan hem hemcinslerine hem de erkeklere bir sesleniştir. Döneminde yaşayan kadınlara bu eser yoluyla güç kazandırmayı amaçlar. Eğer kadınların tarihi unutturulursa, her kuşağın yeniden özgürlük mücadelesine gireceğinin farkındadır. Ev ziyareti yapan Avrupalı kadın gezginlerle yaptığı sohbetlerde, Osmanlı kadınları hakkındaki izlenimlerini doğru bulmayan Fatma Aliye, bu yargıları düzeltmek için *Nisvan-ı İslâm* adlı eserini yazar. 1891'de *Tercüman-ı Hakikat* gazetesinde tefrika edilen eser 1892 yılında kitaplaştırılır. Bu yapıt "Cariyelik Üzerine", "Evlilik ve Çokeşlilik Üzerine" ve "Moda ve Musiki Üzerine" şeklinde üç bölümden oluşmaktadır. 1893 yılında Chigaco Kitap Sergisi'nde yapıtları sergilenen Fatma Aliye, serginin "The Woman's Library of The World's Fair" isimli kataloğunda biyografisi ve yapıtları ile de yer alır. Bu fuara ve yedi yıl sonra çağırıldığı Paris fuarına şahsi olarak gitmez. Dönemin diğer yazar ve şairleriyle iyi ilişkiler içerisindedir. İlk kadın derneği olarak kabul edilen "Cemiyet-i İmdadiye'yi kurar. Dönemin kadın dernekleri olan "Osmanlı Hilal-i Ahmer" ve "Müdafaa-i Milliye Osmanlı Kadın Heyeti"nde de aktif olarak yer almaktadır. Kısaca Fatma Aliye'nin romanları ve yazıları kadınların bilinçlerini yükseltme amacı taşımaktadır. Toplum içerisinde "insan" olarak var olabilme, "birey" olma yönünde cesaret veren bu yazılar, "akıl" ile özdeş görülen insan düşüncesinden temel almaktadır. Romanlarında da güçlü kadın karakterler yaratan Fatma Aliye, bu karakterlerin özelliklerini sadakatsizliğe tepki olarak erkeği terk eden, onurunu koruyan, "kurban" olmayan bağımsız bireyler olarak çizer (Timuroğlu, 2021, ss.25-28, 75, 100 ve 103).

Osmanlı'nın son dönemi ve Cumhuriyet'in ilk yıllarına damga vuran bir diğer kadın romancı Halide Edip Adıvar'dır. Yazarın yaşam öyküsüne paralel olarak yarattığı romanların kadın kahramanlarının hem geleneksel hem de modern çizgiler taşıdığını görmekteyiz. Batı tarzı bir eğitim alan Adıvar, güçlü bir kişiliğe sahip geleneksel ve inançlı olan büyükannesi tarafından yetiştirilir. Sonrasındaki yaşamı da milli mücadele dönemiyle geçen Halide Edip, bu iki tarafın etkisini güçlü bir şekilde taşır. Onun kadın kahramanları hem namuslu ve iffetli hem de toplumsal ve siyasal bir görüntü çizerler. İlk

romanı *Yeni Turan* 1912 yılında yayınlanır. "Milliyetçi kadın prototipi" çizen kadın kahraman Kaya, kadınları erkeğin hizmetçisi ve adeta bir makine görüntüsünden uzaklaştırıp milletin annesi ve öğretmeni konumuna yükseltir. Görüntüsüyle Türk ve İslam sentezi bir imaj yaratan Kaya, adeta cinsiyetsiz bir görünüm kazanır. Adıvar'ın diğer romanlarında da bu cinsiyetsiz görünüm devam eder. Örneğin, *Handan* adlı eserinde "Handan'ın cinsiyetini kimse pek düşünmez, erkek gibi bir kızdır" ifadelerini kullanır (Adıvar'dan aktaran Kandiyoti, 2015, s.160). *Ateşten Gömlek* romanında da erkekler dünyasına dahil olan aseksüel bir kadınlık olumlanır. "İdeal kadın" vatanı uğruna her şeyi göze alabilen kadındır. Adıvar, bu cinsiyetsiz kimlikle, kadın kahramanlara bireysel ve cinsel aşkın ötesinde milliyetçi bir ideal duygusu yüklemeye çalışır. Kandiyoti bu durumla ilgili olarak Cumhuriyet'le birlikte peçeden kurtulan kadının, "yeni simgesel peçeyi -cinselliği bastırma peçesini-" taktığını düşünmektedir (Kandiyoti, 2015, ss.158-161; Sancar, 2017, s.142).

Kadın tarihinin ortaya çıkarılması, kadınların deneyimlerini, yaşam biçimlerini ve değerlerini ortaya koymanın yanı sıra bağlı olduğu erkek egemen söylemden de ayrışmasına yol açmaktadır. Kadınların kendi seslerini duyurabilmesi, aslında ne istediklerinin açığa çıkarılmasını da sağlamaktadır. Çakır, kadın üzerine konuşan erkek egemen söylemin süreçte değişim gösterse de devam ettiğini belirtmektedir. Ona göre "geleneksel İslami ataerkillik, II. Meşrutiyet yıllarında modernleşme süreci içindeki ataerkilliğe, cumhuriyetin ilk yıllarında da ulus-devlet ataerkilliğine dönüşmüştür". Her ne kadar kadın hareketi modernleşme ve milliyetçilik akımlarının etkisi ile oluşmuşsa da zamanla bağımsızlaşarak kendi taleplerini dile getiren ve kendi kitlesini yaratan bir konuma doğru evrimleşmiştir (Çakır, 2016, s.411). Bu süreç içerisinde kimi yazarlar feminist çizgileri oldukça net eserler ortaya çıkarırken; kimisi dönemin toplumsal ve ideolojik yapısının da etkisiyle biçimlenen bir kadın özgürleşmesi çizmişlerdir. Bu bakımdan yazarın düşüncelerinin ve kimliğinin, içinde bulunduğu toplumsal yapıyla birlikte oluştuğunu unutmamak gerekir.

3.2.1.2.2. Cumhuriyetten Günümüze Feminist Medya Çalışmaları

Yeni kurulan Cumhuriyet, Osmanlı'dan gelen kimliğin yerine bir Türk kimliği yaratmaya çalışmıştır. Bunun içinde Osmanlı aile yapısına alternatif yeni bir Türk aile

yapısı sunmayı amaçlamaktadır. Bu çağdaş, laik yapıyı kurarken de "çağdaş Türk kadını" kimliğini inşa ederek, bu kimlikten yararlanmıştır. Bu bakımdan Cumhuriyetin ilk yıllarıyla birlikte kadınlar, yeni Türkiye'nin modern ve milli görüntüsünün birer taşıyıcı olarak görülmüşlerdir. "Modern Türk kadını" imajı, erkeklerle birlikte verilen modernleşme mücadelesinde adeta bir sembol halini almıştır. Cumhuriyeti kuran kadrolar için kadın, "asker, ana ve arkadaş" olarak tanımlamakta ve toplumun eğitimi ve üretiminde kültürün etkin bir aktarıcısı olarak görülmektedir. Bu dönemde türbanın kaldırılması, kız ve erkek çocuklarına eşit ve birlikte eğitim olanakları verilmesi, seçme ve seçilme hakkı gibi birçok reformla birlikte kadınlar kamusal alanda görünür olmaya başlamışlardır. Kadın bedeni bir sembol niteliği alarak siyasal arenada temsil aracı haline getirilmiştir. Yeni Cumhuriyet'in kadınlara tanıdığı bu geniş hakları ve onları toplumun merkezine koyma çabasını birçok araştırmacı "devlet feminizmi" olarak adlandırmaktadır. Bu dönemde kadınlar kurumsal bir yapının öncülüğünde ve desteğinde "özgürleşmişlerdir" (Sancar, 2017, ss.112 ve 123; Schroeder, 2007, ss.81-82).

Cumhuriyetin ilk yıllarında, erken modernleşme döneminde, aydın yazarlar tarafından kaleme alınan Türk romanları da "yeni kadın" imgesini şekillendirme amacını taşımaktadır. Yaratılmak istenen "cinsel ahlaka ilişkin ilkeler ve öğretiler" söz konusu bu romanların olay örüntülerinde, öykülemelerinde karşımıza çıkmaktadır. Örneğin 1922 yılında Reşat Nuri Güntekin tarafından yazılan ünlü *Çalıkuşu* romanın baş kahramanı Feride, Anadolu'nun temiz bir genç kızıdır ve Batı tarzı bir eğitim almıştır. Fedakâr bir öğretmen olan Feride hem modernliğe hem de geleneğe bağlıdır. Erkeklerin mekânı olan kamusal alanda, aseksüel bir görüntü çizer. Söz konusu dönemin bir diğer önemli yazarı Yakup Kadri Karaosmanoğlu'dur. O da kahramanlarını yeni tarih anlayışına uygun olarak kurgular. Örneğin *Ankara* romanında çizdiği "ideal kadın" imajı, alafrangalıktan ve dedikodudan uzak, tutumlu, eşine sadık, erkeklere destekçi ve dayanışma içindedir. Dönemin romanlarında kadınlar gelenek ve modernlik arasında gelgitler yaşamaktadır (Sancar, 2017, s.129, 131 ve 133). Bir önceki bölümde belirtildiği gibi, Osmanlı'nın son dönemi ve Cumhuriyetin ilk yıllarında yaşamış etkin kalemlerden biri olan Halide edip Adıvar'ın romanlarında da benzer temaların karşımıza çıktığını görmekteyiz.

Siyasi demeçlerden, romanlara kadar birçok alanda karşımıza çıkan dönemin "ideal kadın" anlayışı, devlet feminizminin de düşünsel alt yapısını oluşturur. Devlet feminizmiyle kadınlara tanınan eşitlikler, demokratik ve laik bir devlet yaratma sürecinde işlevsel bir nitelik taşımaktadır. Oysa bu eşitlikler kadınların ev içi konumunu pek değiştirmemiştir. Zira ev içinde eş ve anne rollerine sahip olan kadınlara, ek olarak eğitim alan ve çalışan kadın rolü eklenmiştir. Bir başka deyişle özel alanda "doğal" rolleri olan anne ve eş rollerini koruyan kadınlar; kamusal alan içerisinde de aseksüel bir kimlik kazanarak Cumhuriyetin özgürleşme mücadelesinde aktif rol almaktadırlar. Bu dönem sivil bir hareket olarak gelişebilecek kadın hareketini engellemiştir. Zira dönemin entelektüel ve aydın kadınlarının birçoğu Cumhuriyet ile gelen hakları yeterli görme eğilimindedir (Schroeder, 2007, ss.85-86). Bu dönemde de kadın yazarlar, kendi arzularını, yayınladıkları gazete ve dergilerde dile getirmektedirler. Modern aile anlayışları dönemin aydın erkeklerinin fikirleriyle benzerlikler göstermektedir. Eğitimli annelerin eğitimli ve ahlaklı çocuklar yetiştireceğine ve bunun "toplumsal gelişme"yi sağlayacağına inanmaktadırlar. Bunun yanında eşler arası yaş farkı ve kültürel birikimin dengede olması gerektiğini, çok eşlilik, görücü usulü ve erken yaşta evliliklerin gericilik olduğunu düşünmektedirler. Kadınlara özgü taleplere baktığımızda, erkeklerin taleplerine ek olarak modern ailede, eşine sevgi ve saygıyla davranan, birlikte paylaşım içinde yaşayan, bilimsel konular dahil birçok konuda sohbet edebilen eşlerin "toplumsal gelişme" için önemli olduğu görüşündedirler (Sancar, 2017, s.124).

1935 yılında Türk Kadınlar Birliği (TKB)'nin kapatılması ile kadın hareketi yeni bir döneme doğru evrimleşmiştir. 1923 ve 1935 yılları arasında, çıkarttıkları dergilerde ve kurdukları örgütlerde Müslümanlığı ve Osmanlılığı reddetmeyen, Avrupa'daki kadınların feminist mücadeleleriyle kendi mücadeleleri arasında benzerlikler kuran kadınlar; 1935 yılı sonrası dönemde ise, Türkçü ve milliyetçi görüşlerin etkisinde kalarak yeni bir söylem geliştirmeye başlamışlardır. Nezihe Muhittin ve Halide Edip gibi isimlerin görüşleri incelendiğinde de karşımıza çıkabilecek olan bu değişim, kuşkusuz dönemin milliyetçi atmosferinin bir yansımasıdır. Feminizmin kadın hakları söyleminden milliyetçi söyleme bu geçişini, uluslararası kadın kongrelerinde de izlemek mümkündür. 1945 ve 1965 yıllar "kadın hakları"ndan pek bahsedilmeyen bir dönem olarak tarihe geçer, bunun yerine ev kadınlığı "modern kadın" olmanın koşulu olarak öne çıkmaktadır.

Aynı zamanda bu dönem Sancar'a göre "modern eril tahakküm rejimi"nin oluşmaya başladığı dönemdir. Dönemin milliyetçi ve muhafazakâr iklimi, kadın ve aile meselelerini modernlik stratejileriyle ilişkilendirmektedir Tüm bunlara karşın 1949 yılında Türk Kadınlar Birliği yeniden kurulur. Bu dönemde faaliyetlerine devam ettiğini, kadınların düşüncelerini aktarma yönünde girişimlerini sürdüklerini görmekteyiz. 1947 yılında yayınlanmaya başlayan *Kadın Dergisi*, 1955 yılında sonra Türk Kadınlar Birliği'nin yayın organı olmuştur. 1965 yılından sonra ise dergi magazin ve moda dergisine dönüşmüştür. Zaman zaman siyasal içerikli yazılar yazılsa da genellikle modern aile, annelik, giyim kuşam konuları, yemek tarifleri şeklinde doldurulan bir içeriği vardır. Aslında Cumhuriyetin bu ilk yıllarında, dönemin erkek aydınları ve aynı zamanda kadın aydınları tarafından kaleme alınan kadın sorunları, genellikle kendi çevreleri dışındaki erkekler tarafından yaratılan sorunlar olarak görülmektedir. Çoğu zaman bu sorunların yeri Anadolu olarak algılanmakta, Anadolu'daki kadınların sorunu olarak ele alınmaktadır. Sorun Anadolu kadının cahilliğidir, bunun içinde kadının eğitimi meselesi oldukça elzemdir. Kadınların siyaset alanında az temsil edilmelerinin sebebi de kadınların bu alanı tercih etmemeleri, siyasal mücadeleyi göze alamamaları olarak ifade edilmektedir. Bunun yerine kadınlar yardım ve eğitim faaliyetlerini yeğlemektedirler. Dönemin bu hâkim görüşü, sonraki yıllarda da değişmeden kalmaya devam etmiştir. Günümüze kadar varlığını sürdüren bu eril siyaset anlayışı, kadınların ikincil konumunu perçinlemeye devam etmektedir. Bir diğer tartışma konusu da feminist siyaset içerisinde görülen "kadınları, kadınlar kendileri mi kurtarır yoksa erkeklerle birlikte mi kurtulunur?" ikilemidir. Her iki görüşünde handikapları vardır. Erkeklerle birlikte kurtuluşu mümkün görmek, milliyetçi, muhafazakâr ve sol biçimlerde karşımıza çıkar ve erkek egemen bir siyaset anlayışı içerisinde yok olma tehlikesi taşır. Kadınları yalnızca kadınların kurtaracağı inancı da kadınları sınıfsal anlamda bölme tehlikesini içinde barındırır. "Köylü cahil kadınları", "kentli kurtulmuş kadınların" kurtaracağı inancı ister istemez kadınlar arası bir hiyerarşi anlayışını doğurmaktadır (Sancar, 2017, ss.21, 179, 188-189 ve 286).

İkinci Dünya savaşının ardından yaşanan bu dönem, öncesindeki karmaşa ikliminin görece ortadan kalktığı, otoriter rejimlerin uyguladıkları şiddet ve baskının görünürde geride kaldığı bir sürecin görüntüsünü çizmektedir. Sancar'a göre, 1945 ve

1965 yılları arasını kapsayan bu yeni dönem "muhafazakâr modernleşme" dönemi olarak tanımlanabilir. Bu dönemde Türkiye çok partili hayata geçmiş, kapitalizm kırsal alana geçiş yapmaya başlamıştır. Önceki dönemlerde olduğu gibi aile toplumsal ilişkilerin düzenlendiği, doğurganlığın ve cinselliğin kontrol altına alındığı, gelecek nesillerin yetiştirildiği bir alan olarak görülmektedir. Bunun yanında gündelik gazeteler, dergiler, radyo "gerçekler"in konuşulduğu alanlar olarak yaygınlaşmaya başlamıştır. Köy ve kent arasındaki ayrımın bulanıklaşmaya başladığı bu dönem, göç olgusunun da görünür olduğu ve konuşulduğu zamanlardır. Sancar, 1945 ve 1965 yılları arasında yaşanan bu dönemde "kadınlar ve modern aile" ile ilgili içeriklerin izini sürmek adına dönemin farklı görüşlere sahip olan ve çok okunan dört gazetesinin içeriklerini incelemiştir. *Milliyet, Hürriyet, Cumhuriyet* ve *Zafer* gazetelerinin incelendiği araştırmada "muhafazakâr modernlik döneminin kadın ve aile ile ilgili söylemsel kurgusu" incelenip yorumlanmaya çalışılmıştır. Sancar'a göre söz konusu bu gündelik gazetelerde temsili yapılan kadın ve aile imgeleri, "modern orta sınıf Türk erkeğinin" isteklerini ve tercihlerini yansıtmaktadır. Bu dönemde ideolojiler ve politik önderler yerine "gerçek"leri, modern kitle iletişim araçları "haber dili" ile vermektedir. Araştırma sonucunda Sancar, "iki temel söylemsel alan" ile karşılaştığını belirtir. İlki erkek egemen toplumun "eril göz"üne hitap eden "ideal kadın söylemi"dir. İkincisi ise, modern ailenin nasıl olması gerektiğini aktaran ve bu anlamda ailelerin karşı karşıya kaldıkları tehlikeleri gözler önüne seren "suç söylemi"dir. Bu doğrultuda "güzel kadın" imgesi masum, çekici, sıcak, zarif ve cazibeli olanla ilişkilendirilmiştir. Sancar gerçekleştirdiği araştırmada kadınların gazete haberlerinde çoğunlukla "duygusal", "bilinçsiz", "düzensiz" ve "ehil olmayan" şeklinde kodlanarak "sessiz kadın" şeklinde resmedildiğini belirtir. Bu görünümün yanında güçlü liderin yanındaki "lider eşi" konumu karşımıza çıkmaktadır. Bu kadınların varoluşları da genellikle "sessiz" ve "görünmez"dir. Dönemin siyasetçileri ve aydınları kadınları genellikle, "kadına ses veren erkeklerdir" görüşü çerçevesinde algılamakta, kadınlara verilen hakları erkeklerin verdiği bir "nimet" olarak görmektedirler. Sancar araştırmasının sonucunda, yakın geçmişte oluşturulan Türk modernleşmesinin "aile odaklı modernleşme" olduğunu söylemektedir. İktidarın stratejisi, aile politikaları ile toplumu yönetmeye çalışmaktır. Bu bakımdan Sancar, "erkeklerin devlet, kadınların aile kurarak modern bir ulus yaratma mücadelesine" girdiklerini belirtir. Günümüze de miras olarak kalan Osmanlı- Türk modernleşmesi, "asri kadın" ve "asri aile" anlayışına sahiptir.

Bunun yanında "Türk kültürü"nün hem sembolü hem de taşıyıcı olan "modern Türk kadını" imgesi cinsiyet anlayışının şekillenmesinde etkili olmuştur (Sancar, 2017, ss.232-240, 274-276, 284-285 ve 306).

Söz konusu dönemde yayınlanan gazete ve dergilerde karşımıza çıkan kadın imgesine bakılacak olursa; Sancar dönemin (1945-1965) günlük gazetelerinde, "Kadın Köşesi" veya "Ev Hayatı" şeklindeki "sürekli yazı" formatlarının karşımıza çıktığını belirtir. Bu bölümlerin haber söylemleri, ev hayatını ve kadını derinlemesine tanımlamakta, modadan bakıma, sağlık ve estetikten yemek bilgilerine, eşler arası ilişkiden mutlu evliliğin tanımlarına kadar birçok alanda "modernlik" söylemleri üretmektedir (Sancar, 2017, ss.243-244). Magazin dergileri üzerine araştırma yapan Gülsüm Baydar da bu dergilerdeki modern ev imgelerine bakmaktadır. Kadınlar ve mimari biçimler arasında bir ilişki kurulduğunu saptayan Baydar, "cumhuriyetçi söylem"in kurduğu bu ilişkinin örneklerini gözler önüne serer. Söz konusu dergilerde kadınlar modern giysilerle, modern görünümlü yatak odalarında gösterilmektedirler. Baydar, "modern ev kadını"nın, erkeğin evinde rahatı ve konforu sağlayan, haneyi güzelleştiren olarak resmedildiğini dile getirmektedir. Bu dergilerde karşımıza çıkan evlerde "konuşan" ya da "kendine ait bir odası" olan kadın imgesi yoktur (Baydar'dan aktaran Sancar, 2017, s.244). Bir diğer dergi araştırması da Funda Duman tarafından, *7 Gün* ve *Ana* dergileri üzerinden yapılmıştır. Duman 1930'lu yılların sonlarına doğru kadınların dergilerde geçmişte romanlarda olduğu gibi "cinsiyetsiz" şekilde değil, "cinsel cazibesi ön plana çıkarılmış" şekilde karşımıza çıktığını belirtir. Spor ve dans ile ilgilenen kadınlar ön plana çıkarılıp, bizim kadınlarımızın da Batılı kadınlar gibi olduğu mesajı verilir (Duman'dan aktaran Sancar, 2017, s.245). Elif Ekin Akşit de kadın dergilerindeki bu "feminenlik"in çok daha önceki tarihlerde karşımıza çıktığını ifade eder. İlk örnek olarak *Hanımlara Mahsus Gazete*'yi gösterir. Güzellik temasının varlığı bu yayında da mevcuttur. 1908 yılında çıkan *Mehasin* (Estetik) dergisi de güzelliğe ve bu konudaki tüketim malzemelerine odaklanır. 1912 ve 1913 yıllarında çıkan *Kadınlar Dünyası* ve *Kadınlık Duygusu* gibi dergiler ve dahası bu temalara değinir (Akşit'ten aktaran Sancar, 2017, s.245). Nükhet Sirman da dergilerde karşımıza çıkan bu temaların, orta sınıf kadınları sürekli benzer ideolojik yapılara yönlendirdiğini söyler. 1940 ve 1950'li yıllarda "mutlu aile ve evlilik sırlarını açıklama" konusunda birçok yazı kaleme alınmıştır. Bu

yazıların söyleminde ele alınan kadınlık modeli, "mutlu olmak istiyorsa önce etrafındakileri mutlu etmesi" gereken kadın modelidir. Kocasına sevgi ve saygı duyan, etrafını mutlu etmesi gereken kadınlar söylemi uzman kişilerin görüşleriyle desteklenir. Konuyu etkili kılmak adına "mutlu aile fotoğrafları" paylaşılır (Sirman'dan aktaran Sancar, 2017, s.246).

1980'li Yıllarda Medya ve Kadın Hareketinin Yeniden Yükselişi

1980'li yıllarla birlikte kadınlar yeni bir feminist siyaset geliştirmişlerdir. Bu doğrultuda kazanılan haklar, orta alt sınıftan ve taşradan birçok kadını da etkilemiş ve değişimlere neden olmuştur. Sancar, bu dönemde gelişen feminist siyasetin 1920'li yıllardaki feminist mirasın üzerine kurulduğunu söyleyemeyeceğimizi belirtir. Tek benzerlik noktaları, o dönemdeki gibi Batılı feminist mücadelelerden etkilenilmiş olmasıdır. Özellikle Batı'da 1968 hareketinin yol açtığı feminist bakış, Türkiye'de 1990'larda gelişen feminist siyasetin kadın bedeni üzerine olan bakışını değiştirmiştir. "Bedenimiz bizimdir", "bağır herkes duysun" sloganları bedene yönelik denetimleri ve şiddeti eleştirmek adına kullanılmıştır. 1990'lardaki feminist siyaset erken yaş evlilikleri, çalışma hayatı, çocuk doğurma, şiddet gibi ele aldığı konular dolayısıyla, aslında 1920'ler "kadın devrimi" anlayışla benzerlikler göstermektedir. "Modernleşmiş" olan kadınların daha kötü durumdaki kadınları eğiterek "modern" hale getirme anlayışında da yine 1920'ler siyasetinin izlerini görmek mümkündür. Sancar bu görüşleri doğrultusunda feminist siyasetin, "köklü bir modernleşme eleştirisi" içermediğini düşünmektedir. Aynı zamanda ikinci dalga feminist hareketleri de modernist olarak görmektedir. Buna karşın günümüzün post-feminist anlayışları farklı ırkların, dinlerin ve farklı görüşlerin bir arada hak ve özgürlüklerini mümkün kılacak bir feminist siyaseti oluşturmaktadırlar (Sancar, 2017, ss.301-304).

Toplumsal ve kültürel değişimler bütün bireyler üzerinde etkili olmaktadır. Bu bakımdan kadınlar da söz konusu değişimlerden etkilenmektedir. Bu nedenle Türkiye'nin toplumsal yapısını bilmek, cinsiyete dair meseleleri anlamlandırmak açısından da önemlidir. Türkiye toplumunu, Şirin Tekeli'ye göre kabaca üç kültürel gruba ayırmak mümkündür. İlk grup, feodal değerlerin ya da geleneksel yapının izlerini taşıyan, tarımsal üretimin yaşandığı "kırsal kültür grupları"dır. Bu grup içerisinde kadınların ve

çocukların söz hakkı pek yoktur. Geleneksel erkek egemen kültürün değerleri toplumu sarmakta ve bu doğrultuda aile ve birey denetim altında tutulmaktadır. İkici grup ise, sanayileşmeyle birlikte oluşan kentsel yapılar içerisinde karşımıza çıkar. Tekeli'nin "kentsel kültür grubu" olarak adlandırdığı bu grupta rasyonel değerlerin öne çıkmaya başladığını ve dolayısıyla bireyin ve ailenin özerkleştiğini görmekteyiz. Kadınlar daha özgür ve erkeklerle daha eşit bir konumda bulunmaktadırlar. Üçüncü grup ise söz konusu bu iki grubun kesişmesiyle oluşmaktadır. "'Yeni kentli' kültür grubu" olarak tanımlanan grupta aile ve çocuklar, kırsal kültür grubunda olduğu gibi toplumsal baskıya maruz kalmaktadırlar. Bu ikilik, çelişkilere ve çatışmalara neden olmaktadır. Bu süreci yaratan faktörlerden biri de kır ve kent kültürlerini yakınlaştıran bir etkiye sahip olan kitle iletişim araçlarıdır. Toplumsal değişme süreçlerinin etkili araçlarından olan kitle iletişim araçlarının kullanımının çoğalmasıyla tüketim taleplerinde de artış yaşanmaya başlamıştır (Tekeli, 1995, ss.19-20 ve 22).

1980'li yıllar kitle iletişim araçları aracılığıyla kadın konusunun konuşulur olduğu bir dönem olarak da karşımıza çıkmaktadır. Kadın ve erkek dergilerinin sayısı çoğalmış, kadınlara yönelik televizyon programları yapılmaya başlanmıştır. İlk kez 1984 yılında kadınlara yönelik olarak "Hanımlar Sizin İçin" adını taşıyan program yayınlanır. Televizyondaki kanal sayısının çoğaldığı, renkli yayına geçildiği, yayın saatinin arttığı bu dönem medyadaki değişimleri de beraberinde getirmiştir. Benzer şekilde basında da değişiklikler meydana gelmektedir. Gazete sayıları çoğalmış, haftalık yayınlanan haber dergileri basılmaya başlanmıştır. Bu dönemde Türkiye medyada reklam olgusuyla da karşılaşmış, özellikle kadın ve kadın cinselliğini kullanan reklamlar televizyon ekranında yerini almıştır. Fakat tüm bu gelişmeler kadının toplumdaki ikincil konumunu değiştirmemiştir. Saktanber' e göre, bunun en net göstergesi, medyada kadınların "fedakâr anne", "sadık iyi eş" söylem kalıplarının dışında cinsel kimlikleriyle ön plana çıkarılması ve bu durumunda erkek egemen söylemler tarafından oluşturulmuş olmasıdır. Bu söylem şekliyle kadınlar, pasif, çabuk elde edilebilen, hükmedilen bir cinsel haz nesnesine dönüştürülmüştür. Medyada "kendi seyredilişlerini seyreden kadınlar", zamanla yaratılan bu "ideal kadın" imgesini kabullenmeye ve ona hizmet etmeye başlamışlardır. Buna karşın erkek egemen söylemin dışında da farklı kadın kimlikleri oluşturulmaya çalışılır. Medyada söz konusu bu kadın kimliklerine de yer verilmektedir.

Bunlar; 1980'lerde artan feminist kadın hareketinin oluşturduğu kadın kimliği ve İslamcı hareketlere karşı geliştirilen sosyal demokrat, sol görüşlerin oluşturduğu kadın kimliğidir. Egemen söylemlerin dışında kalan bu kadın kimliklerinin 1990'lı yıllarda medyada ne kadar yer aldığı konusu net değildir. Zira dönemin baskın kadın kimliği hala erkek egemen bakışın oluşturduğu kadın kimliğidir. Radyo ve televizyonda, dergilerde, haber ve magazin programlarında karşımıza çıkan bu kadın kimliği, batı merkezli evrensel medya metinlerinin mesajlarıyla da aynı içeriği paylaşmaktadır (Saktanber, 1995, ss.211-215).

1980'li yılların kitle iletişim araçları aracılığıyla yansıyan kadın kimliği, erkeğe bağımlı yaşam süren kadınların konumları dolayısıyla biçimlenmektedir. Bir başka değişle erkek vesayeti altındaki kadınlar, cinselliklerinden arındırılmış olarak kodlanmaktadır. Buna karşın erkek vesayeti altında olmayan kadınlar ise cinsellikleriyle kodlanan hatta cinsellik dışında başka bir kimliği öne çıkarılmayan kadınlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu doğrultuda radyo ve televizyonlardaki kadın programlarında kadınlara; "saygıdeğer ev hanımları", "nazik hanımlar", "kutsal anneler" şeklinde hitap edilmektedir. Radyo programlarının isimlerine baktığımızda da "Evin Saati", "Ev", "Ev İçin" gibi isimler aldığını görmekteyiz. İzleyici kadınları eş ve anne olarak gören bu anlayış, yayınladıkları programların saatlerini de ev hanımlarına uygun olarak gündüz ve öğle vakitlerine yerleştirmektedir. Magazin basını ise cinselliklerini serbest bir şekilde öne çıkaran kadınlara yer vermektedir. Dekolteleri ve cinsel çekicilikleriyle öne çıkarılan bu "serbest" kadınlar şarkıcı, artist ve mankenlerden oluşmaktadır. Bu kişilerin hayatlarına özendirmemek içinde "kötü yola düşmüş", "yuvası yıkılmış" kadınların haberleri verilmektedir. Dolayısıyla dergi kapaklarında bedenleri sergilenen, reklamlarda adeta birer meta olarak sunulan kadınların cinselliği birer nesneye dönüştürülür. Bunun yanında reklamlarda ev hanımlıkları, banka reklamlarında güler yüzlü halleri ve dahasıyla resmedilen kadınlar kapitalist pazarda sergilenen birer meta haline getirilirler. Kadınların medyada bu tanımlanışı, toplum içerisindeki tanımlanmalarıyla da yakından ilişkilidir. Birçok farklı kadınlık tipi sunulsa da toplum tarafından onaylanan kadın imajı; kamusal hayatta hanımefendi bir imaj çizen, cinselliğini evlilik içinde yaşayan, evinde fedakâr bir anne ve eş olan kadındır. Saktanber'e göre, bunun dışında konumlanan kadınlar "serbest", "müsait" kadınlar olarak görülmektedir. Örneğin cinselliklerini özgürce yaşayan kadınlar

medyada yer aldığında ya sanatçı, feminist, turist ya da yeni türeyen entelektüel kadınlar olarak görülmektedirler (Saktanber, 1995, ss.215-220 ve 226-229).

Kadınlara yönelik oluşturulan bu erkek egemen ikili imajın ötesinde, kadınlara bir bütün olarak seslenen kadın dergileri karşımıza çıkmaktadır. Liberal burjuva söylemi tarafından şekillen bu "modern kadın" imajı, ev hanımından çalışan, entelektüel kadına kadar farklı kadın tiplerine seslenerek, çocuk yetiştirmenin dışında yeni amaçlar edinmelerini hedefler. Örneğin *Kadınca* dergisi, erkek egemen söylem kalıplarının ötesinde, kadınlığı tanımlamaya çalışan nadir popüler yayınlardan biridir. Kadınların kendilerini keşfetmelerini salık veren dergi, bu anlamda atak ve girişken olmalarını amaçlayan bir söylem kullanır. Kadınlara yönelik kısıtlamalar sorgulamaya açılırken, kadınların bu kısıtlamalara hizmet edip etmediği de tartışılmaktadır. Cinselliği kadının kimliğinin bir parçası olarak gören dergi, bu nedenle kadınların cinselliklerini tanıyıp ona sahip çıkmaları gerektiğini ifade etmektedir. Bu mesajlar doktor ve psikologların yazılarıyla desteklenmekte; esprili makaleler ve ironik anketlerle verilmektedir. Buna karşın derginin dörtte birini kaplayan reklamlar aracılığıyla erkek egemen kimliklere kapı açılır, bu da verilen mesajdan bir geri dönüş anlamı taşır (Saktanber, 1995, ss.221-222).

Kadınca ve *Kim* dergisini İngiltere'deki muadilleriyle birlikte ele alan Schroeder de 1990 ve 2000 yılları arasında, kadınlar tarafından oluşturulan ve tüketilen popüler kültür içeriklerini incelemektedir. Bu doğrultuda Britanya basınından *New Woman* ve *Cosmopolitan*; Türkiye basınından ise, *Kadınca* ve *Kim* dergileri incelemeye konu edilmiştir. Schroeder, gerçekleştirdiği dergi analizinde ortaya çıkan konu başlıklarını da altı gruba ayırmıştır. "Feminizm ve politika; cinsellik; kendinden emin ve kararlı kadın imgesi; istihdam ve kariyer; aile ve evlilik; erkekler ve erkeksilik". Yazarın araştırmalarına göre, söz konusu bu konu başlıklarının yoğunluğu dergiden dergiye değişebilmekte, zaman zaman da konular iç içe geçip birbiriyle ilişki halde aktarılabilmektedir. Bu başlıklandırmanın nedeni, metin analizinde temel bir dayanak oluşturmak içindir. Schroeder Britanya ve Türkiye'de kadın dergilerine bakıldığında, farklı toplumsal ve kültürel yapılar olması dolayısıyla birtakım değişiklikler olduğunu dile getirmektedir. Yazar, Türkiye'de kadın dergilerinin feminist politikalarla uyum içerisinde olduğunu ve kadının güçlenmesinin amaçlandığını; Britanya'da ise ticari bir

gösterge haline geldiğini, bu anlamda kültürel bir değer olduğu ifade etmektedir. Schroeder her iki ülkenin feminizm anlayışının ve feminist temsillerinin, farklı tarihsel ve kültürel bağlamlara sahip olmaları dolayısıyla kaçınılmaz olarak farklı olduğunu belirtmektedir. Gerçekleştirilen içerik analizi sonucunda; Britanya'da feminist tartışmaların açıkça ele alındığı yazılara çok az rastlandığı, bu tarz meselelerin daha çok alt metin şeklinde verildiği belirtilmektedir. Türkiye'deki kadın dergilerinde ise, kadın hareketleri, feminist tartışmalar ve siyasal meselelere ayrılan bölümler, dergilerin yaklaşık üçte birini kapsamaktadır. Fırsat eşitliği konusu, cinsel özgürlük gibi konu başlıklarını içeren feminist söylemler, feminist konulara ayrılan bölümlerde açıkça temsil edilme şansı bulmaktadır. Britanya'da çıkarılan *New Woman* ve *Cosmopolitan* dergilerinde erkek baskısına dair çözüm önerileri, toplumsal olmaktan ziyade kadın öznelliklerini kapsamaktadır. Bu bakımdan erkek baskısını içeren meseleler kişiselleştirilir, toplumsal değil bireysel mesele olarak sunulurlar. Dolayısıyla feminist düşünceler bir tercih olarak görülür ve meseleler tüketime indirgenir. Bu bakımdan feminist söylemler, tüketim söylemi ve popüler kültür söylemlerinin içine yedirilir; feminizm bugünün konusu olmaktan ziyade "tarihsel bir ideoloji" şeklinde algılanmaktadır. Türkiye'deki *Kim* ve *Kadınca* dergilerinde ise, erkek baskına ilişkin meseleler toplumsal, yasal ve siyasal sorunlar olarak görülmektedir. Dolayısıyla bu meselelerin çözümü toplumsal düzen içerisinde görülür. Ayrıca erkek baskısı içeren meseleler Britanya dergilerine kıyasla Türkiye dergilerinde daha sık yer alır. Bu yolla tecavüz, şiddet gibi sorunlara medyanın ilgisini çekilmeye çalışılır. Hem Britanya hem de Türkiye'deki kadın dergilerinde dönemin feminist ve postfeminist söylemleri tartışılmaktadır. Popüler ve ticari söylemlerle ilişki içine giren feminist söylemler popüler feminizmi oluşturur ve popüler feminizm çeşitli tartışmalara neden olsa da kimi feminist konuları medyanın gündemine taşımaktadır. Bu bakımdan feminist kimi anlamların kamusal alanda yer alıp genişlemesine yardımcı olur. Geniş kitlelere ulaşmayı mümkün kılan bu durum, etkili diyalog imkanları da sunmaktadır. Bu durum da kolektif aktivizmi güçlendirme konusuna katkı sağlayabilmektedir (Schroeder, 2007, ss.15-16, 161, 203-206 ve 249).

Dönem içerisinde çoğulcu bir feminizm anlayışı oluşmaya başlamıştır. Etnik ve dini grupların maruz kaldığı zorluklara yapılan vurgu İslami feminist hareketleri ve farklı

etnik grupların kadın hareketlerini görünür kılmıştır. Bu durum da demokratik, çoğulcu ve özgün bir toplumun oluşmasına olanak sağlamaktadır. Schroeder 1990'lı yıllardaki feminist talepleri ve bu doğrultuda oluşturulan dergileri üç grupta toplayabileceğimizi ileri sürmektedir. "Sosyalist/radikal feminist dergiler, Kürt kadınlar tarafından yayınlanan dergiler ve İslamcı kadın dergileri". Bu yıllarda Türkiye medya piyasasında yetmişin üzerinde kadınlara yönelik dergi bulunduğu belirtilmektedir. Fakat bu dergiler yalnızca ticari amaçlı çıkarılan dergiler değil, kurumlar tarafından çıkarılan dergileri de içermektedir. Yalnızca ticari amaçlı çıkarılan dergilerin sayısının ise elli civarında olduğu ifade edilmektedir (Schroeder, 2007, ss.114-117 ve 141-142).

İslami dergilerin alt yapısı 1990'lı yıllarda yükselişe geçen İslamcı Kadın Hareketi çerçevesinde gelişmektedir. Bu nedenle kısaca hareketin içeriğine bakmak yerinde olacaktır. 1990'lı yıllarda ortaya çıkan İslami kadın hareketleri ve akademik çalışmalar, İslami feminizm kavramının demokratikleşmesine katkı sağlamış; cinsiyet meselesi üzerine geliştirdikleri çalışmalar ile kadınların toplum içerisindeki konumlarını iyileştirmeye çalışmışlardır. Bu alandaki çalışmalar hem İslami bilimlere hem de sosyal bilimlere hâkim olan araştırmacılar tarafından geliştirilmiştir. Bu doğrultuda İslami feminizmin düşünsel alt yapısı üç ana kaynak üzerine yoğunlaşmaktadır; fıkıh ve tefsirin yeniden gözden geçirilip düzenlemesi, Müslüman kadınların tarihinin araştırılıp yazılması, tevhidin kural değil yol olarak görülüp feminist bir Müslüman düşüncenin oluşturulması. Bu açıdan İslami feminizm terimi, Müslüman feminist hareketlerin temelini oluşturmaktadır. Bu alanda İngilizce ve Fransızca çalışmalar karşımıza çıkmaktadır. Bu düşünürler feminist yaklaşımlarını "hem İslam aracılığıyla hem de İslam için" oluşturmaktadırlar. Müslüman toplumlarda karşımıza çıkan İslami feminist söylemler, sömürgeci karşıtı ve milliyetçi bir konum almaktadırlar. Bu görüşü savunanlar, İslam'ın ataerkil bir din olmadığını, cinsiyetler arası eşitliği desteklediğini ifade etmektedirler. Siyasal İslam'ın gelişmeye başlaması ile de İslami bir modernizm söylemi ortaya çıkmış ve İslam'da kadın konusu gündemdeki yerini büyütmüştür. Söz konusu bu gündem, kadınların eğitimi ve demokratik bir İslam söylemini içermektedir. Bu atmosferde dini bilgiler kadınlar aracılığıyla yeniden yorumlanmıştır. Örneğin Nilüfer Göle, *Modern Mahrem* isimli kitabında geleneksel İslami uygulamalarla modern İslami uygulamaların birleştiği yeni bir konumdan söz etmektedir. Türk toplumunun çoğunluğu

Göle'ye göre, gündelik yaşamları içerisinde modernist değerler ile geleneksel, dini değerleri melez bir biçimde harmanlamaktadır. Buna karşın iktidarın alanı Cumhuriyet'in ilanı sonrasında Batıcı yaklaşımı benimseyen görüşlerim hakimiyetine sahne olmuştur. Kemalist ideolojinin kadınları kamusal alana çeken yaklaşımı, 90'lı yıllarda İslami yönüyle kamusal alanda var olmak isteyen kadınlara da alan açmıştır. Eğitim olanaklarından yararlanan türbanlı kadınlar, süreç içerisinde İslami ideolojiyi de eleştirmeye başlamışlardır. "Kendilerine ait bir yaşam" alanı talep eden türbanlı kadınlar hem modernist görüşlerle hem de geleneksel görüşlerle mücadele içerisine girmişlerdir. Bu gibi çalışmalar İslam'ı savunan dişil söylemlerden ziyade, İslam'ın içerisinden bir dişil söylem yaratılmasını içermektedir. Kadınların süreç içerisinde daha eğitimli bir hale gelmesiyle, dini bilgiler alanında da alternatif söylemler oluşmaya başlamıştır (Ali, 2019, ss.15-16, 19-21 ve 23-27; Göle, 2016, s.33 ve 41).

Bu dönemde karşımıza çıkan İslamcı kadın dergilerine bakıldığında, *Kadın ve Aile, Bizim Aile* ve *Mektup* gibi dergileri görmekteyiz. Feride Acar, *Türkiye'de İslamcı Hareket ve Kadın* isimli makalesinde söz konusu bu üç dergi üzerine içerik analizi gerçekleştirmiştir. Bu analiz sonucunda "İslamcı dergiler" olarak nitelediği dergilerin mesajlarını iki başlık altında toplamıştır. İlki İslamiyet temelli söylemin kadının ev içindeki rolleriyle ilgili görüş ve önerilerini içermektedir. Örneğin *Kadın ve Aile* dergisinde ağırlıklı olarak kadının ev içi faaliyetlerine yer verilmiş ve ek olarak eş ve annelik rollerine değinilmiştir. *Bizim Aile* dergisi; aile yaşamına yer vermiş fakat daha çok iman, tesettür ve kadının ev dışı rolleri vurgulanmıştır. *Mektup* dergisinde ise kadınların ev içi faaliyetlerine odaklanılmış, bunun yanında eş ve annelik rolleri hakkında yazılmıştır. İkinci başlık ise kadınların ev dışındaki rollerinin İslamcı bakış tarafından değerlendirilmesini içermektedir. Acar, ODTÜ'de yapılan bir araştırmanın, makaleyi yazdığı döneme kadar olan bulgularını kullanmıştır. ODTÜ de öğrenim gören "İslamı yaşayan" dokuz kız öğrenci ile yapılan derinlemesine mülakatları içeren çalışma sonucunda elde edilen bulgular şu şekildedir. Acar'a göre hem görüşmelerden elde edilen hem de dergilerden ulaşılan sonuçlar "İslamcı mesajın" kasaba ya da taşrada yetişen grupları veya benzer kültürel alt yapıya sahip olan kentteki esnaf gruplarının kız çocuklarını hedef almaktadır. Eğitim olanaklarından yararlanan bu kişiler tutucu, erkek egemen geleneksel değerlerle, okuldan aldıkları çağdaş, eşitlikçi değerlerin arasında

kalmaktadır. Söz konusu bu arada kalmışlık ve çatışma ortamı farklı arayışları mümkün kılmış, yeni alternatifler oluşmaya başlamıştır. Bu kısımda kadınların eğitimi, çalışması ve kamu hayatındaki yeri üzerinde durulmaktadır. Acar' göre İslami temelli dergilerde kadınların eğitimi ve çalışması konularından ziyade kadınların ev içi rollerine ayrılan yer daha fazladır. Söz konusu bu dergilerde farklı derecelerde Batılaşma karşıtlığı görülmektedir. Bunun yanında kadın ve erkek eşitliği konusunda, Allah önünde eşitlik vurgusu yapılmaktadır. Bu bakımdan farklı cinslerin birbirini tamamladığı görüşü savunulmaktadır (Acar, 1995, ss.79, 81-84, 87-88 ve 96-97).

Kadın ve Aile dergisini inceleyen bir diğer isim de Yeşim Arat'tır. Arat'a göre, derginin sahibi her ne kadar erkek olsa da dergiyi yayına hazırlayanlar kadınlardır ve dergideki yazıların çoğunluğu da kadınlar tarafından kaleme alınmaktadır. Arat *Kadın ve Aile* dergisinin, kendisini eşine ve çocuklarına adayan ev hanımlarına seslenen tutucu bir dergi olduğunu söylemektedir. Derginin içeriklerinde modayı eleştiren, kürtaja karşı çıkan, boşanmayı olumsuzlayan bir bakış açısı benimsenir. Buna karşın türben yasağı başta olmak üzere, kadınlara bireysel özgürlüklerine sahip çıkmalarını öğütleyen mesajlara da yer verilmektedir. Hem toplumsal hem de siyasal yaşamda söz konusu bu özgürlüklerin önemi vurgulanır. Arat'a göre tüm bunlar "İslamcı ideolojinin sınırlarını anlamalarına ve İslamcı süreçte elde ettikleri becerileri özgürleştirici amaçlar için kullanmalarına yardımcı olabilir". Yazar, tüm bu gelişmelerin demokratik bir toplum içerisinde mümkün olduğunu ve bu seslerin duyulmasının demokratikleşme çabaları olduğunu düşünmektedir (Arat, 1995, ss.101, 107-108 ve 113).

Dergilerin yanı sıra 1980 sonrasındaki popüler kültür ürünlerine baktığımızda romanlarda ve filmlerde de kadın cinselliğinin ve bireyselliğinin konu edilmeye başlandığını görmekteyiz. Örneğin Atıf Yılmaz filmlerinde kadın bireyselliği ön plana çıkarılmakta; liberal, modern ve şehirli kadınlar filmlerin merkezinde yer almaktadır. Yukarıda incelenen dergilerde olduğu gibi, burada da kadınları anne ve eş rollerinden ziyade cinsellikleri, yetenekleri ve duygularıyla fark etmeye yönelik söylemler oluşmaya başlar. Tirajı yüksek gazeteler de feminist söylemlere yer vererek, bu söylemlerin toplumun çeşitli kesimlerine yayılmasına yardımcı olmaktadır. Tüm bu gelişmelerin

yanında Batı medyasında olduğu gibi Türkiye'de de feminist söylemler ve imgeler stereotipleştirilmektedir (Schroeder, 2007, ss.91-93).

1980'lerde başlayan ve 90'lı yıllarda devam eden kadın hareketleri ve medya aracılığıyla kadın meselesinin görünür olması kurumsallaşmaya da yardımcı olmuştur. Türkiye'de "ikincil feminist dalga" olarak adlandırılan bu dönemde, kadın örgütleri ve feminist siyasetin etkisiyle, kadınlara uygulanan ayrımcılıklar ve yasaklar tartışmaya açılmıştır. Elbette içerisinde bulunulan dönemin siyasal bağlamı, feminist hareketi de biçimlendirmiştir. Aynı zamanda bu dönemde radyo ve televizyon özelleştirilmiş ve bunun sonucunda toplumun farklı kesimleri kamusal alan içerisinde görünür olmaya başlamıştır. Bilinç yükseltme grupları ve tartışma gruplarının, feminist hareket içerisinde etkin olmaya başladığı bu yıllarda, yazın yoluyla kendini ifade eden kadın grupları karşımıza çıkmaya başlar. "1983'te, YAZKO Edebiyat'ın SOMUT başlıklı sayfası" oluşturulur. Aynı yıl kadınların çeviri ve yayın yapma imkanları elde ettiği "Kadın Çevresi" kurulur. Bu dönemde pek çok feminist klasik Türkçe'ye çevrilir. Şiddet ve boşanma konusuna çözüm getirebilmek adına bilgi servisleri kurulur. Aile içi şiddete dikkat çekmek adına kampanyalar gerçekleştirilir. Sığınma evi açılması talebi gündeme getirilir ve 1990 yılında "Mor Çatı" kurulur. Aynı yıl "Kadının Sorunları ve Statüsü Genel Müdürlüğü" devlet bakanlığına bağlı olarak açılır. Görüldüğü gibi bu dönemdeki kadın hareketi, geçmiş kuşakların "devlet feminizm"inden farklı olarak, sivil toplum temelinde harekete geçmektedir. Dönemin kadın hareketi, Cumhuriyet tarihinde ilk kez, devletten bağımsız, özerk bir hareket olarak karşımıza çıkmaktadır. Her ne kadar politikadan bağımsız bir hareket gibi gözükmesine karşın, kadınları bu talepleri politik kurumları da etkilemiş ve siyasal partiler kadın kolları kurmaya başlamışlardır. Buna ek olarak 1997 yılında, kadınların meclisteki temsilini çoğaltmak için KA.DER (Kadın Adayları Destekleme ve Eğitme Derneği) kurulur. Düzenlediği kampanyalar, atölyeler ve seminerle medyada görünür hale gelen KA.DER bazı erkek politikacılar, iş adamları ve uluslararası kurumlardan da destek alır. Bu sayede gerek akademik alanda gerek medyada gerekte siyasal alanda görünür olan kadınlar, kadın ve aile konusunda yasal mevzuatta da olumlu değişimlerin gerçekleşmesini sağlamışlardır. Bu doğrultuda 22 Kasım 2001'de TBMM kabul edilen ve 1 Ocak 2002 tarihinde yürürlüğe giren yeni "Medeni Kanunu" kadınların lehine olumlu değişiklikleri içerisinde barındırmaktadır. Bunlardan en

önemlisi kadın ve erkeğin aile içerisinde eşitliğini sağlamak adına kocanın aile reisi kabul edildiği düzenlemeyi kaldırmak ve eşlerin evlilik içerisinde eşit olduğunu kabul etmektir. Fakat her ne kadar yasal olarak olumlu bir değişim yaşansa da uygulamada meselenin henüz oturmadığını, kurumsallaşmış ya da bireysel erkek egemen iktidarın varlığını koruduğunu gözden kaçırmamak gerekmektedir (Schroeder, 2007, ss.87-89, 94-95, 97, 103-104 ve 195).

Günümüzde Toplumsal Cinsiyet ve Medya Çalışmaları

Görüldüğü gibi 1980'lerdeki kadın hareketiyle birlikte toplumsal cinsiyet ve medya konusunda da çalışmalar gerçekleştirilmeye başlanmıştır. Ülkemizde de Batı'daki gelişim çizgisine benzer şekilde bir çizgi izlenmiş, medya ve kadın temsilleri öncelikli çalışma alanı olmuştur. Farklı medya türlerinde kadınların ne şekilde temsil edildiği konusunda birçok araştırma yapılmıştır. Bunun yanında Kadın Statüsü ve Sorunları Genel Müdürlüğü (KSGM) tarafından gerçekleştirilen, kadın ve medya ilişkisine eğilen ve alandaki sorunlara çözümler getirmek adına önerilerde bulunan yayınlar yapılmıştır. Akademik literatüre baktığımızda da kadın ve medya çalışmaları konusunda, farklı medya türleri üzerine gerçekleştirilen feminist çalışmaları görmekteyiz. 2011 yılında Çiler Dursun haber, habercilik ve gazetecilik üzerinden kadın sorunlarına odaklanıp "metin, okur/izleyici ve haber üretim süreçleri" şeklinde sınıflandırarak değerlendirmiştir (Dursun'dan aktaran Baştürk Akca ve Ergül, 2016, s.36). Literatürü ortaya koymayı amaçlayan bir diğer çalışma ise yine 2011 yılında Ruken Öztürk tarafından *Türkiye'de Sinema Alanındaki Kadın Yönetmenler, Kadın Yıldızlar ve Kadın Temsilleri* üzerine yapılmış olan makale, tez ve kitap çalışmalarını kapsamaktadır (Öztürk'ten aktaran Baştürk Akca ve Ergül, 2016, s.37).

Toplumsal cinsiyet ve medya alanında gerçekleştirilen araştırmaların büyük bir çoğunluğu medya araçlarında kadınlık ve erkeklik durumlarının temsili üzerinedir. *Toplumsal Cinsiyet ve Medya Temsilleri* isimli derleme kitaptaki makalelere baktığımızda da bu eğilimin devam ettiğini görmekteyiz. Örneğin Aynur Köse tarafından kaleme alınan *Egemen Toplumsal Cinsiyet Rollerinin Söylemsel İnşasında Spor Basını: Aslanlar, Kartallar ve Timsahlar Dünyasında Peri ve Melek Olmak* isimli makale, "sporun cinsiyeti var mıdır?" sorusunu sormakta ve spor gazetelerinin içeriklerinde

kullandıkları haber söylem diline bakmaktadır. Nicel ve nitel araştırma yöntemlerinin birbirini dışlamadıklarına inanan yazar, bu iki yöntemin birbirlerini destekleyen yapısından yararlanarak öncelikle genel habercilik anlayışlarını aktarmak adına içerik analizini kullanmıştır. Ardından haberler üzerinden söylem analizi gerçekleştiren çalışma, spor basınında erkek egemen dünyanın cinsiyet algısının benzer şekilde devam ettirildiğini; erkeklerin bedensel güç ile kadınların ise fiziksel güzellikleri ile ön plana çıkarıldıkları sonucuna varmıştır (Köse, 2016, ss.197, 207 ve 221).

Kitaptaki çalışmalardan bir diğeri de televizyon dizilerinde farklılaşan toplumsal cinsiyet rolleri üzerinedir. Aydan Özsoy tarafından gerçekleştirilen çalışma *Yerli Televizyon Dizilerinde Farklılaşan Toplumsal Cinsiyet Temsilleri Üzerine Bir Tartışma* adını taşımaktadır. 1968 yılında başlayan ilk yerli televizyon dizilerinden bu yana yaşanan değişimlere bakmaya çalışan Özsoy, içeriklerin ve kadın-erkek temsillerinin süreç içerisindeki değişimlerine odaklanmaktadır. Dünyada ve Türkiye'de yaşanan tarihsel ve toplumsal olaylar kültürel temsilleri ve toplumsal cinsiyet temsillerini de etkilemektedir. Bu doğrultuda günümüzde gittikçe birbirine benzeyen ve tek tipleşen televizyon içeriklerine sahip olduğumuzu dile getiren yazar, geçmişte baskıların arttığı dönemde kültür-sanat faaliyetlerinin arttığını unutmamız gerektiğini hatırlatmakta ve üretim içeriğinin zenginleşeceğine inanmaktadır (Özsoy, 2016, ss.226, 228 ve 243-145).

Kitapta hegemonik erkeklik üzerine araştırmalara da yer verilmiştir. Özellikle 1990'lı yıllarda ön plana çıkmaya başlayan erkeklik çalışmaları, toplumsal cinsiyet meselesine çok yönlü bakabilmeyi mümkün kılan bir zemin yaratmıştır. *Evlilik Programlarında Hegemonik Erkekliğin İnşası, Temsili ve Ataerkil Söylem* adlı çalışma Mert Seymen Renkmen tarafından gerçekleştirilmiştir. Çalışmada Fox Tv'de yayınlanan "Su Gibi" isimli evlilik programının söylem analizi yöntemiyle incelenmesine dayanmaktadır. Profeminist ve sosyal inşası bir bakışla eleştirel söylem analizi sonucunda ortaya çıkan verileri değerlendiren Renkmen, programda yer alan bireylerin söylemlerinde toplumsal cinsiyet temelli güç ve iktidar ilişkilerini açıkça görmenin mümkün olduğunu belirtir. Hegemonik erkekliğin yeniden inşasının gözlemlendiği araştırma, toplumsal güç ilişkilerini de açığa çıkarmaktadır (Renkmen, 2016, ss.259 ve 282).

Cosmopolitan ve Esquire Örneklerinde, Kadın ve Erkek Moda Dergisi Reklamlarında Toplumsal Cinsiyet adlı makale Eylem Arslan tarafından kaleme alınmıştır. Kadın ve erkeklik rollerin moda dergilerinde ne şekilde konumlandığına sosyal inşacı bir bakış açısıyla bakmayı amaçlayan çalışma, içerik analizini kullanmıştır. Reklamlarda kullanılan içeriklerin dergilerin temalarına göre farklılaştığını fakat buna rağmen geleneksel toplumsal cinsiyet rollerini güçlü şekilde aktarmaya devam ettiklerini dile getiren Arslan, bu temsillerin hedef kitlenin cinsiyet sunumlarını etkilediğini ifade etmektedir (Arslan, 2016, ss.292-294 ve 318).

Kısacası günümüzde toplumsal cinsiyet ve medya konusunda, yukarıda aktarılan çalışmalara benzer nitelikte birçok araştırma karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu bu çalışmalar genellikle kadınlık ve erkeklik temsillerine odaklanmakta; bazıları ise cinsel söylemin inşası sürecine eğilmektedir. Bu çalışmada da kadına dair olan söylemin (dişil söylemin) inşasına odaklanılacaktır. Bu inşa süreci günümüzün en yaygın iletişim ağı olan sosyal medya üzerinden incelenecektir. Bu nedenle öncelikle yeni medyanın ne olduğuna ve sosyal ağlara bakılacaktır.

3.2.2. Sosyal Medyada Kadının Temsili ve Dişil Söylem

3.2.2.1. Yeni Medya ve Sosyal Ağlar

Son yıllarda yaşanan teknolojik dönüşümler, içinde yaşadığımız dünyayı ve bizleri hızla değiştirse de kavrayışımızda ciddi dönüşümlere neden olmadı (Bridle, 2020, s.12). Böylesi bir atmosfer içerisinde medya, yeni dünyanın çelişkilerini ve düzensizlerini saklayabilen küreselleşme ideolojisini hem gizemlileştirme hem de açıkça göz önüne çıkarma gücüne sahiptir. İnternetin bulunup yaygın şekilde kullanılmaya başlamasıyla, bilgi akışı hızla yayılır. Ulusal sınırları aşan küresel ölçekte görünür olan bilgi akışı, bu sayede büyük kitlelere ulaşmaya başlamıştır. Böylesi bir ortamda tüketim toplumu Baudrillard'a göre "hem bir mal üretimi hem de hızlandırılmış ilişki üretimi toplumu"dur. Hızlandırılmış ilişki üretimi şeklinde tanımlanan tüketim toplumu için yeni medya, eski medyadan kopuşu temsil etmez; tersine yeni medya, eski medya tarafından yaratılmış ilişki biçimleri ile devinimini hızlandırmaktadır. Bu bakımdan gelişen kapitalist toplumda, tüketilecek olan iletişim içeriğinin üretimi arttırılmış olur. Dolayısıyla ilişkinin

kendisi de doğallıktan uzaklaşır, tüketim toplumunun bir nesnesi haline gelir. Bu atmosferde sosyal medya küresel kapitalizmin öncelikle aracı halini alır. Bunun yanında sosyal medya görünmeyeni görünür kılan, duyulmayanların sesini duyuran özelliklere sahiptir. Kitle toplumu içerisinde çalışma zamanı ile boş zaman arasında sıkışıp kalan, tüketim toplumunun etkinlikleri ile kuşatılan, kendisine ve çevresine yabancılaşan bireyler, sosyal medya sayesinde başka insanlarla bağlantı haline geçmişlerdir. Paylaşımın sınırlarını kendilerinin belirlediği, özdüşünümsel postmodern bir mecra olan internette toplumsal olarak dayanışma imkânı da bulmuşlardır. Bu durumda kamusal ve özel alan arasındaki sınırların da bulanıklaştığı, toplumsal normların yeniden üretildiği bir iletişim ortamıyla karşı karşıyayız. Bu alanda egemen ideolojiler tarafından üretilen anlam ve değerler sistemi içerisinden imgesel sızmalar yaşanabilmektedir. İnternet, sermaye temelli yayıncılık anlayışını da değiştirmiş, alternatif medya kanalları doğmaya başlamıştır. "Yurttaş gazateciliği" ve "alternatif medya", kitle iletişimin gücünü elinde bulunduran egemen kuvvetleri tedirgin ederken, egemen simgelerde söylemsel olarak değişim yaşamaya başlamaktadır. Böylesi bir atmosferde sosyal medyanın yükselişini iyimser karşılayan yaklaşımlar olduğu gibi, kötümser olarak karşılayan yaklaşımlar da mevcuttur. Şener'e göre medyayı doğru analiz edebilmemizin yolu, bu iki yaklaşımı aşan üçüncü bir bakışla mümkün olabilir. Çünkü ağ toplumunun yarattığı bu yeni iletişim aracı, yeni bir iletişim paradigmasına geçişi de işaret etmektedir. Şener bugün, toplumları anlayabilmek adına sosyal medyayı incelememiz gerektiğini düşünmektedir. Bu bakımdan sosyal medyanın bir toplum gibi okunması gerektiğini belirtir. Çünkü sosyal medyadaki bireysel duygular ve düşünceler toplamı, toplumun o ana özgü ruhsal ve zihinsel durumunu yansıtmaktadır (Aydoğan, 2011, s.74; Şener, 2013, ss.7-9).

Bilginin, toplumun ve kültürün değişimi yeni kavramları da hayatımıza sokmuştur. "Enformasyon otobanı" bunlardan biridir. İnternetin ilk yıllarında sıklıkla kullanılan bu kavram adeta bir bilgi tüneli içerisinde olduğumuzu idrak etmemize yardımcı olmuştur. Fiber optik kablolarda her yanı saran internet, her türlü bilgiyi klavyemizle ulaşabileceğimiz bir konuma getirmektedir. Bilginin her tarafı saran bu aydınlığı, onu aynı zamanda karanlığa sürükleyen bir olgu haline mi dönüştürmüştür? Bridle'ın beklenmeyen bu sorusu, ışığın yokluğunu değil, tam tersine fazla ışığın gözleri kör eden niteliğini sorgulamamıza neden oluyor. Dört bir taraftan bilgiyle kuşatıldığımız

böylesi bir dünya içerisinde kültür, büyük bir kod haline dönüşmekte, dayanağı olan ve yeniden üretimine olanak sağlayan güç ilişkilerini ve onların yarattığı eşitsizlikleri görmemizi engellemektedir (Bridle, 2020, ss.20-21 ve 48-49).

Böylesi bir bilgi bombardımanı içerisinde "büyük veri" ile de karşı karşıya kalırız. Nedir "büyük veri"? Kullanıcılar internette bulundukları süre zarfında, etraflarına sayısız iz bırakmaktadırlar. Bu devasa izler yani veri yığınları ölçülemeyen büyüklüktedir ve genellikle yönetme, işleme ve saklama programlarının kapasitelerinin üzerindedir. Söz konusu bu verileri ifade etmek için "büyük veri" (big data) terimi kullanılmaktadır (Doğan ve Arslantekin, 2016, s.22). Büyük veri üzerine çalışmak, üzerine çalışılan konu hakkında herhangi bir bilgiye ya da anlama sahip olmadığınızda bile mümkün olabilmektedir. Çünkü çalışmadaki temel inanç "dijital enformasyondan çıkarılan hakikate bağlı" olarak oluşturulur. Bunun yanında internet "yankı odaları"nın varlığıyla sahip olduğunuz görüşler hakkında, oldukça fazla destekçi bulmanızı sağlar. Örneğin aşılar konusunda bilgi almak istediğinizde, karşınıza öncelikle aşı karşıtı bilgiler yağacaktır ve bu bilgileri tıkladığınızda, farklı konular hakkında komplo teorilerinin de önünüze düşmesi şaşırtıcı olmayacaktır. Bilgi edinme amacıyla başvurduğunuz internet size, çözüm dışında her türlü yanıtı sunacaktır. Bridle, imparatorluk nasıl tebasını, dayattığı şartlar ile adlandırıyorsa; bugünün dünyasında verinin de emperyalist amaçları sınıflandırmak ve haritalandırmak için kullanıldığını belirtir (Bridle, 2020, s.92, 218 ve 251).

Manovich de *The Language of New Media* isimli kitabında, yeni medyanın "seçim mantığı" üzerine çalıştığını ifade eder. Eskiden ekonomik ve sosyal uygulamalar temelinde uzlaşılan şeyler, şimdi yazılımın kendisine kodlanmıştır. Yumuşak ama güçlü bir kontrol içeren bu yeni durum, kullanıcıların sıfırdan bir şey yaratmalarını engellemez ama her düzeydeki tasarımı, farklı seçim mantıkları izleyerek "doğal" hale getirir. Bunun için bilgisayar yazılımı kullanıcıların seçimlerini, önceden tanımlanmış içeriklerden seçim yaptırarak "doğallaştırır". Başka bir deyişle yazar/kullanıcı, kendisinin yaratmadığı öğelerden oluşan bir nesneyi bir araya getirmektedir. Bu bakımdan yazarın/kullanıcının yaratıcılığı özgün tasarımını içermez; öğelerin seçimini ve sıralamasını içerir. Sonuçta yeni medya kullanıcıları her ne kadar kendilerini yeni bir medya nesnesi veya deneyimi

yaratan “yazarlar” olarak görseler de seçimleri aslında önceden verili olan kalıplar ve görüşler ekseninde şekillenmektedir (Manovich, 2001, ss.129-130).

Seçim mantığı üzerine çalışan yeni medya, daha çok sosyal medya platformlarını kullanarak veri elde etmektedir. Peki nedir sosyal medya? Sosyal medya, internet kullanıcıları tarafından oluşturulan içeriğin paylaşıldığı geniş bir alana işaret etmektedir. Yazılım araçlarıyla oluşturulan ve tanımlanan sosyal ağlar; sosyal ağ siteleri, wikiler, fotoğraf ve video paylaşım siteleri ve bloglardan meydana gelmektedir. Oluşturulan ilk sosyal ağ, 1997 yılında kurulan SixDegrees.com’dur. Bu ağ, kullanıcılarına profil oluşturma, arkadaşlarını listeleme ve arkadaş listesinde sörf yapma olanağı tanımaktadır. Bugün tüm dünyada en yaygın şekilde kullanılan sosyal ağ olan Facebook ise 2004 yılında, ilk olarak Amerika’da Harvard Üniversitesi’ndeki gençler arasında iletişimi sağlamak için oluşturulmuştur (Erkayhan, 2013, ss.17-18). Sosyal ağ uygulamaları radikal merkezileşme, güven ve katılımcılık temeline dayanmaktadır. Katılımcı olan kullanıcılar, zengin bir kullanıcı deneyimi yaşamakta, kendi verilerini kontrol edip, yeniden karıştırmakta ve kolektif zekâ ve tutumlara sahip olmaktadırlar. Sosyal medya terimi birçok kavramla da ilişkilidir: “Kullanıcı kaynaklı içerik”, “katılım kültürü” (Henry Jenkins), “eskiden izleyici olarak bilinen insanlar” (Jay Rosen), “katılımcı medya”, “akran üretimi” (Yochai Benkler), “Web 2.0” (Tim O’Reilly) (Fuchs, 2014, ss.49-50, 53).

Sosyal medya içerisinde içerik üreten kullanıcılar, geçmişin medya kullanıcılarından oldukça farklıdır. Bugünün sosyal medya kullanıcıları “prosumer” olarak adlandırılmaktadır. Peki nedir “prosumer”? Alvin Toffler 1980 yılında “prosumer” terimini, enformasyon toplumunda kullanmaktadır. Axel Burns ise 2007 yılında bu terimi yeni medya alanına uyarlamıştır. Kullanıcılar, yeni medya ortamlarında içerikleri tüketmelerinin yanı sıra dijital bilgi ve teknolojilerin üreticileri haline de gelmektedirler. Söz konusu bu durumda kullanıcılar “prosumer” (üreten tüketici) halini almaktadırlar (Netchitailova, 2017, s.4).

Sosyal medya çalışmaları, genellikle ampirik çalışmalar şeklinde karşımıza çıkmakta ve disiplinlerarası bir perspektiften yararlanmaktadır. Sosyal bilimler alanında, iletişim bilimleri tarafından kullanılan kavramlarla gerçekleştirilen araştırmalar

çoğunlukla şu kavramlar temelinde incelenmektedir: Goffman'ın "kimlik performansı", Foucault, Lyon ve Morozov'un "gözetim toplumu", McLuhan'ın "teknolojik determinizm"i, Bourdieu'nun "toplumsal sermaye"si, Habermas, Boyd ve Papacharrissi'nin "kamusal ve özel alan"ı, Castells'in "ağ toplumu", Mauss'un "armağan ekonomisi" bu kavramların benzeri ve dahası sosyal medya araştırmalarında kullanılmaktadır (Şener, 2013, s.5). Genel olarak sosyal ağlar üzerinden gerçekleştirilen çalışmalar iki temel etrafında sınıflanabilmektedir. İlki, sosyal ağları makro bağlamlara odaklanmadan ele alan kullanıcı temelli yaklaşımlardır. Söz konusu bu yaklaşımları benimseyen, internet teknolojiyle gelişen yeni iletişim olanaklarını ekonomik ve sosyo-politik bir perspektifle incelemek yerine aracın demokratik ve katılımcı yönlerine odaklanan bu çalışmalar, tekno-iyimser bir bakış açışıyla konuya yaklaşırlar. Bu isimlerden biri olan Henry Jenkins, web'in "tüketici katılımının bir bölgesi" olarak görmekte ve forumlar, bloglar gibi alanlarda yer almanın perspektifimizi genişleterek seslerimizin duyulmasına yardımcı olduğunu dile getirmektedir. Ağ kültürünün demokrasiyi güçlendirdiğine inanan Axel Burns de, kullanıcı ve üretici rolünün melezleşmesi ile katılım biçimlerinin ve kolektif aklın çoğaldığına inanmaktadır. Clay Shirky de Facebook, YouTube, MySpace gibi sosyal ağların kamusal katılım fırsatı yarattığını ifade etmektedir. Sosyal ağların sağladığı teknolojik gelişmeleri olumlayan bu bakış açısının yanında ikinci olarak, yaşanan gelişmeleri kapitalizm içerisinden, aracın metalaşmasına dikkat çekerek ele alan araştırmalar da karşımıza çıkmaktadır. Eleştirel medya ve iletişim çalışmaları alanındaki bu araştırmalar, internet ve sosyal ağlarla birlikte oluşan gözetim kültürüne, değişen sömürü ilişkisine ve şirketlerin aldığı yeni pozisyonlara odaklanmaktadırlar (Netchitailova, 2017, s.2). Bu alanda nitelikli çalışmalar ortaya koyan Christian Fuchs yaşadığımız yüzyılda var olabilmek adına herkesin iletişim kurmaya ihtiyaç duyduğunu, bu anlamda internetin ortak alan olarak, kamuların bir parçası olduğunu ifade etmektedir. Ama Fuchs, "internette güncel gerçekliğin şirketler tarafından denetlendiğini, 'maddi olmayan' online emeğin sömürüldüğünü ve reklam temelli internetin üreten tüketiciyi metalaştırarak, artı değere dönüştürdüğü"nü unutmamamız gerektiğini belirtir (Aktaran Netchitailova, 2017, s.5).

Jenkins ve Fuchs'un meseleye iki farklı açıdan yaklaşmaları ve çalışmalarında diğer bakış açılarına da yer vermeleri konuya dair perspektifimizi genişletmektedir.

Burada da konuya bu iki isim üzerinden bakılacaktır. Öncelikle tekno-iyimser yaklaşıma sahip olan Jenkins'in görüşlerine değinelim. Jenkins internet teknolojilerinin perspektifimizi genişlettiğine inanmaktadır. Bu bakımdan "yöndeşme" kavramını ortaya atar. Ona göre "yöndeşme" bir bitiş çizgisine değil, sürece gönderme yapmaktadır. Medyanın her bir noktasındaki araçların birbirleriyle ilişki kurdukları çağda meydana gelen yöndeşme; mevcut teknolojiler, pazarlar, endüstriler, türler ve izleyiciler arasındaki var olan ilişkileri de değiştirmektedir. Eskiden birkaç farklı araçla yapabildiğimiz etkinlikleri bugün cep telefonları üzerinden tek bir araçla yapabilmekteyiz. Örneğin cep telefonuyla internete girerek çeşitli bilgiler indirilebilmekte, oyun oynamakta, fotoğraf ve metin gönderip alabilmekteyiz. Bu bakımdan yöndeşme, aynı gereçlerin içerisinde, aynı ürünler ve aynı şirket içerisinde yaşanmaktadır. Medya gücünün yeniden yapılandırılmasına da işaret eden yöndeşme, medya ekonomisini ve medya estetiğini de yeniden biçimlendirmektedir (Jenkins, 2017, ss.34-35).

Jenkins sosyal medyanın temel özelliğinin, yayılabilir bir medya olması olduğunu belirtir. Kullanıcılar söz konusu bu yayılmada etkin rol oynamaktadırlar. Böylece kültür "çok daha katılımlı" hale gelmektedir. Facebook, YouTube gibi sosyal ağların kullanıcılarla birlikte yaratılması, yeniden düzenlenerek kullanılması ve uyarlanması Jenkins'e göre "armağan ekonomisinin" bir göstergesidir. Bu nedenle Jenkins sosyal medyanın tüketicileri/kullanıcıları güçlendirdiğini belirtir. Aynı zamanda da onları metanın "ayrılmaz bir parçası" haline getirmektedir. Birbirleriyle de etkileşim halinde olan kullanıcılar, ortak bir çalışma ile kolektif zekaya hizmet etmektedirler ve böylece kolektif zekâ "medya gücünün alternatif bir kaynağı" olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada "katılımcı kültür" kavramı kullanıcıların, izleyicilerin, tüketicilerin kültür ve içerik yaratma sürecine dahil olmalarını belirtmek için kullanılmaktadır. Katılımcı kültürü olumlayan akademisyenler, kültür ve toplumun daha demokratik bir hale geldiğini düşünmektedirler. Bunun gerekçesi olarak da kullanıcıların ve izleyicilerin kültürü kendilerinin üretmesini, yaratımda etkin şekilde rol almalarını göstermektedirler. Axel Bruns'un, üretimi ve tüketimi birleştirerek oluşturduğu "prosumer" kavramı, sosyal medyanın söz konusu bu karakteristiğini ifade etmek için kullanılmaktadır (Fuchs, 2014, ss.76-79).

Fuchs, Jenkins'in katılımcılığı kültüralizm şeklinde algıladığını düşünmektedir. Bu nedenle siyasi, ekonomi politik ve kültürel boyutları olan bir terim olarak katılımcılığı göz ardı eder. Aynı zamanda söz konusu bu üretimci katılım içinde mülkiyet ilişkisinden de bahsedilmez. Oysa meselenin diğer tarafına baktığımızda Facebook, Google gibi şirketlerde çalışanların ya da bu ağların kullanıcılarının şirketlerin işletme kararlarıyla ilgili bir söz hakkı yoktur. Ekonomik olarak karar alma süreçlerinin tamamen dışındadırlar. Görüldüğü üzere aslında internet kültürü ekonomi politikten bağımsız değildir. Bunun en büyük nedeni de mülkiyeti şirketlere ait olan bu platformların, yine şirketler tarafında denetlenip, organize edilmesidir. Fuchs bu durumu "sosyal medya kültürü bir kültür endüstrisidir" ifadesiyle, oldukça net açıklamaktadır. Jenkins, kültürel eşyaların üretimi ve dağıtımına katılmaya odaklanmayı seçerken; Fuchs, ekonomik altyapılarına, sömürü, gözetim ve ihlallerine de odaklanmaktadır (Fuchs, 2014, ss.81 ve 84-85).

Fuchs sermaye ilişkisinin de geçmişten çok farklı olmadığına inanmaktadır. Fuchs ve Mosco'ya göre "son zamanlarda alıcılar artan bir biçimde, içerik ve teknoloji üreten etkin izleyici haline gelmektedir. Ancak alıcıların içerik ve teknoloji üretmesi, medyanın demokratikleşmesi değil asıl olarak izleyici ve kullanıcıların yeni bir biçimde sömürülmesi anlamına gelmektedir" (Fuchs ve Mosco, 2014, s.33). Bu doğrultuda Google'ın işleyiş yapısına bakan Fuchs, Google'ın sermaye birikimini, gözetim aracılığıyla veri toplama ve sömürü temelinde ele almaktadır. Google, oluşturduğu sistemi, prosumer (üreten tüketici) olan kullanıcıların emeklerinin metalaşması yoluyla elde etmektedir. Bu yapı içerisinde, bir tarafta ücret ödemeyen kullanıcılar tarafından oluşturulan içeriklerin indeksleyerek arama motorunun oluşturulması; diğer tarafta ise kullanımlarla ilgili verilerin toplanıp reklam verenlere satılması yer almaktadır. Bu aşamada kullanıcılardan "Tanımlama Bilgileri (Cookies)"ni onaylamaları talep edilir; bu arama sonuçlarını ve seçilimi geliştirmek adına yapılır. Oysa bu bir kılıftır asıl amaç kullanıcı bilgilerini reklam verenlere satmaktır. Kısacası Google, Fuchs'a göre internetin başına gelen hem en iyi şey hem de en kötü şeydir. Google hizmetleri aracılığıyla insanların günlük yaşamlarını kolaylaştırmakta ve geliştirmektedir. Bunun yanında da bireysel ve toplumsal olarak bilgiye erişme yollarını çoğaltmakta, iletişim ve iş birliği olanaklarını arttırmaktadır. Bu noktaya kadar her şey olumlu gözükmektedir. Olumsuz

olan kısım, bu teknolojiyi yönetenin de kapitalist üretim ilişkileri olmasıdır. Google tüm bu hizmetleri sağlayabilmek için, kullanıcıların verilerini gözetlemekte, onları sömürmekte ve metalaştırmaktadır (Fuchs, 2017, ss.73-74, 77 ve 79).

Morozov da siber ütopyacıların, kendisinin "The Net Delusion" kitabında ortaya attığı, dijital araçların yalnızca birer araç olduğu düşüncesini eleştirdiğini, fakat meselenin tam da böyle olduğunu bir kez daha örneklemiştir. Toplumsal değişim Morozov'a göre, siyasal kurumlar ve reform hareketlerinin birleşerek uzun zamanlı çabaları sonucunda gelecektir. Mısır Devrimi içerisinde internetin oynadığı rol, yalnızca bir araç rolüdür; tıpkı fax ve radyonun Almanya ve Sovyetler için oynadığı rol gibi. Bu durumu şöyle açıklar Morozov; 2009 yılında Tunuslu ve Mısırlı aktivistlerinde içlerinde bulunduğu bir workshopa katıldığını anlatır. Blogerların, teknoloji uzmanlarının ve aktivistlerin katıldığı bu workshopta, sansürü atlatmak ve savunmaya girmek için taktiklerin paylaşıldığını belirtir. Bağımsız şekilde organize edilmiş bu etkinliğe katılanlardan birinin ileride Tunus Spor ve Gençlik Bakanı olacak olan Tunuslu blogger Slim Amamou olduğunu söyler. Söz konusu etkinliğin finansmanı ise ABD hükümeti ile Morozov'un da içinde olduğu Açık Toplum Vakfı'dır. Buna benzer pek çok etkinliğin olduğunu dile getiren Morozov, Orta Doğu'da siber aktivizmin yakın tarihini bilmenin önemli olduğunu dile getirir. Tüm bu yaşananlara rağmen Arap dünyasındaki protestoların internette gezen sıradan insanlar tarafından organize edildiği görüşü başarıyla yayılmıştır. Bu durumda göstermektedir ki aracı öne çıkartmak, insan faktörünü ve olayın altında yatan sebepleri görmeyi engellemektedir. Kuşkusuz aracın hiçbir şekilde rolü yoktur denmemektedir, fakat araca yüklenen rolün yüceltilmesi, insan ve toplum faktörlerine gözleri kapamak anlamına gelebilmektedir (Morozov, 2017, ss.23-27). Gerbaudo da Morozov ile benzer şekilde dijital aktivizmin anlamak adına yalnızca teknolojiye odaklanmanın problemli olduğunu aktarmaktadır. Çünkü teknolojiyi şekillendiren ve anlaşılmasını sağlayanlar siyasal, sosyal ve kültürel öğelerdir. Dolayısıyla söz konusu aktivistleri yaratan tarihsel, ekonomik ve siyasal atmosferi dikkate almak oldukça önemlidir (Gerbaudo, 2020, s.97).

Fuchs da Henry Jenkins'in popüler kültürü savunurken taraftarlık ve siyasi protestolar arasında bir bağ kurduğunu dile getirir. Bu durum Fuchs'a göre siyaseti

popüler kültürle karıştırmak; siyaseti popüler kültürün içine mikro siyaset olarak yerleştirmektir. Oysa devrimler Morozov'unda ifade ettiği gibi sosyal medyadan kaynaklanmamaktadır, yalnızca onlar tarafından desteklenmektedir. Bu noktada taraftar toplulukları da sanıldığı gibi önemli rol oynamamıştır. Fuchs, Jenkins'in eleştirel çalışmaların siyasi bakışından kurtularak, popüler kültürün eğlenceli yapısıyla uğraşmak istediğini düşünmektedir (Fuchs, 2014, s.85).

Jenkins ise popüler kültürün neden önemli olduğunu Hocası Fiske üzerinden tekrar hatırlatmaktadır. Fiske, dijital devrimin getirebileceklerinin farkındadır fakat olumlamak konusunda temkinli davranmaktadır. Evet teknolojik araçlar belli amaçlar için kullanılabilir fakat nasıl kullanılacakları kültürel bağlamın bir sonucudur. Fiske, okuyucuların egemen ideolojilere direnme imkânı olduğuna inanmaktadır. Ona göre okuyucular, kendi anlamlarını üretebilir, popüler kültürden elde ettikleri kaynakları kendi amaçları için kullanabilirler. Jenkins, Fiske'den öğrendikleri doğrultusunda, yeni teknolojileri hemen olumlayan teknolojik belirlenimcilere yakınlaşmadığını dile getirir. Çünkü toplumsal ve kültürel etkenlerin teknolojiyi belirlediğine inandığını belirtir. Teknolojinin kültürü biçimlendirdiğinden daha çok, kültür teknolojiyi etkilemektedir. Aynı zamanda yeni medya teknolojileri, sesleri duyulmamış gruplara kaynaklar sağlasa da bunun yanında gücü elinde bulunduranların kapasitelerini de arttırmaktadır. Jenkins, Fiske'nin düşünce tarzından çok şey öğrenebileceğimize inanmaktadır. Öncelikle Fiske "daima sona ermeyen bir süreç içindeki" kültür anlayışını varsayar. Bu bakımdan kültür, kuşaktan kuşağa aktarımdan ziyade, her bir toplumsal işlem aracılığıyla yeni bir biçim alarak oluşturulan şeydir. Bu yüzden başkalarının "yanlış okumalar" ya da "iletişim başarısızlıkları" olarak algıladıkları şeyleri Fiske "kültürel açıdan yaratıcı ve siyasal bakımdan üretken" olarak değerlendirmektedir (Jenkins, 2014, ss.14-18, 20 ve 33-34). Hocası Fiske'den güç alan Jenkins katılımcı kültürün, kültürel çeşitliliği arttırarak farklı seslerin duyulmasına olanak sağladığını ifade etmektedir. Ona göre, sosyal medya hem katılım mekânı hem metalaşma mekanıdır hem keyif hem de sömürüdür. Jenkins, sömürü yerine keyif ve yaratıcılık kısmına odaklanmayı seçmektedir. Fuchs, kullanıcıların yaratıcı olduklarına katılmaktadır, fakat bu yaratıcılık ne kadar aktiflik içerir sorusunu sorar. Örneğin İsveç'te internet kullanıcıların %6'sının blog yazdığını, bu grubunda yalnızca %1'nin günlük olarak yazdığını belirtir. Fuchs, Jenkins'in aktiflik ve yaratıcılık

konularını abarttığını düşünmektedir. Ona göre söz konusu yaratıcılık, prosumer olan kullanıcının verilerinin metalaşmasını, faaliyetlerinin sömürülmesine neden olmaktadır. Bu bakımdan yaratıcılık, sosyal medyada sömürünün temelidir (Fuchs, 2014, ss.88-89).

Facebook üzerinden araştırmasını gerçekleştiren Netchitailova da kullanıcıların etkinliklerinin ve duygularının Facebook tarafından sömürüldüğünü fakat bu sömürünün doğrudan bir sömürü olmaması nedeniyle, bu ortamda kullanıcıları "empatik işçi" olarak tanımlamak gerektiğini belirtir. Bu doğrultuda Facebook kullanıcısına "Flanur, Aylak ve Empatik İşçi" kavramları üzerinden bakmayı öneren Netchitailova göre, tüketim toplumuyla birlikte, daha fazla mağazanın varlığı flaneuru nasıl yok ederek aylağa dönüştürmüşse, bugünün dijital kültürü de aylağı empatik işçiye dönüştürmüştür. Flaneur, kalabalıkların içinde olmasına karşın aslında kalabalığın dışında konumlanır. Tüketimde aktif bir şekilde yer almaz, oysa aylak bütün sansasyonun içinde yer alır, merak ve şaşkınlıkla her şeyi gözlemler. Gösteri toplumuyla birlikte empatik gözlemcilere dönüşen aylaklar, sosyal ağların "maddi olmayan emeği" sömürüsüyle birlikte de empatik işçi halini almaktadırlar (Netchitailova, 2017, ss.7-8 ve 12-13).

Byung-Chul Han da sömürünün görülme, sergileme yoluyla sağlandığını belirtmektedir. Günümüz toplumlarını "şeffaflık toplumu" kavramıyla açıklayan Han, her şeyin görünür olmak zorunda olduğunu ifade etmektedir. Bu bakımdan görünür olmayan her şey şüphelidir, söz konusu toplumun şiddeti de tam burada, özneleri görünmeye zorlamasında yatmaktadır. Sergileme konusundaki bu zorlama, görünür olanı sömürmektedir. Aynı zamanda şeffaflık toplumu performans toplumudur. Bugünün çalışma düzeninde geçmişte olduğu gibi özneyi zorlayan ya da tahakküm uygulayan görünür iktidarlar yoktur. Performans sergileyerek kendini var eden özne kendisinin efendisi ve girişimci halini almıştır. Bu düzen içerisinde özgürlük duygusuyla hareket eden özne, kendini sömürmektedir. Dolayısıyla sömüren, sömürülendir ve bu durumda fail de kurban da aynı kişidir. Söz konusu bu sömürü tarzı geçmişteki sömürüden daha verimlidir. Geçmişin panoptikonlarında ne zaman gözetlendiğini bilemeyen özne için bir dışarısı vardır. Bugünün öznesi ise dijital panoptikonlarla çevrili dünyada dışarısı diye bir kavrama sahip değildir. Bu dünyada özgürlük denilen şey kontrolün kendisidir (Han, 2021, ss.29, 70 ve 72). Ayrıca Han'a göre "neoliberal psikopolitika" kişileri kendilerinin

keşfedeceği, yeni tahakküm tekniklerine yönlendirmekte ve bu sayede sömürünün nesnesi haline getirmektedir. Üretime önem veren disiplin toplumunun yerini, ruhu sömüren neoliberal toplum almıştır. Bu amaçla kendini mükemmelleştirmeye çalışan insan, kendini bütünüyle sömürmektedir. Foucault'nun işaret ettiği biyopolitik baskıdan farklı olarak, psikopolitika olumsuzluğu reddeder ve olumluluk üzerine gider. Bu bakımdan "Like/Beğendim" önemli bir araçtır, onun sayesinde ruh ayartılır ve arzularını, ihtiyaçlarını gerçekleştirmeye teşvik edilir. Şeffaflık ve daha fazla enformasyon adına anlatı, derinlik ve akıl terk edilir, bunun yerini görülme ve hızlanma almaktadır. Sonuç olarak gönüllü şekilde performans sergileyerek kendisini gösteren özne, kendisi hakkında veriler sunarak, öngörülebilir hale gelmektedir. (Han, 2020, ss.37-38, 43 ve 77).

Teknolojik devrimlerin hızla artışı "Endüstri 4.0" hakkında tartışmaların yaşanmasına zemin hazırlamıştır. Su ve buhar gücünün keşfi, elektrik ve bilgisayar teknolojileri derken Dünya yeni bir dijital keşfin mi içinde sorusu akılları karıştırmaktadır. Fuchs Endüstri 4.0'ın yeni Alman ideoloji olduğunu düşünmekte ve bu yeni dijital Alman ideolojisini tartışmaktadır. Peki nedir Endüstri 4.0? Şeylerin interneti, sosyal medya, büyük veri, bulut bilişimi, sensörler, yapay zekâ teknolojilerinin yaygınlaşmasıyla birlikte fiziki malların kullanımı, üretimi ve dağıtımının da yaygınlaşmasını içeren bir konsept olarak karşımıza çıkmaktadır. Fuchs Endüstri 4.0'ın aslında "yeni bir teknolojik paradigmanın var olduğuna inandırmak çabasından başka bir şey olmadığını" ifade etmektedir. Çünkü Endüstri 4.0 tüm ekonomik problemleri çözdüğünü iddia ederek, kapitalizmin çelişkili sınıf yapısını ve çıkarlarını saklamaktadır. Tam da bu nedenle Fuchs'a göre "Endüstri 4.0, çağdaş burjuvazinin kolektif beyninde oluşan ideolojik bir hayalettir". Bugünün Dünyası Marx ve Engels'in Alman İdeolojisiyle ilgili yaptıkları eleştirelden daha farklı bir toplumsal ve ekonomik tahayyül değildir. Kapitalizm hala insanlık ve sermaye arasındaki mücadele olarak karşımıza çıkmaktadır. Dijitalleşme yalnızca sosyal mücadelelerin, dijital makinelerin kontrolü ve biçimlendirilmesi üzerinden verilmesi konusunda bir değişim getirmiştir. Bu nedenle yaşanan gelişmeleri eleştirel bir perspektifle okumak oldukça önemlidir (Fuchs, 2020, ss.69-71 ve 80).

Fuchs'a göre bilgisayar teknolojilerini incelerken eleştirel kuramı kullanmak; iletişim ve ulaşım teknolojilerinin insanlık için olumlu gelişmelere sebebiyet veren tarihinin yanında olumsuzları da beraberinde getirdiğini fark etmemizi sağlamaktadır. Kitap, telefon, araba, tren, radyo, televizyon, bilgisayar ve internet gibi buluşlar kuşkusuz yaşamlarımızı hızlandırıp, kolaylaştırmıştır. Bunun yanında bu teknolojilerin tarihi kapitalizm, sömürgecilik, savaş ve eşitsizlik tarihinin de içinde yer almaktadır. Örneğin Winseck ve Pick 2007 yılında gerçekleştirdikleri çalışmalarında kapitalizm, küreselleşme ve iletişim ile telgraf ve telsiz şirketlerinin küresel yayılımı arasında belirgin bağlantılar olduğunu açığa çıkarmıştır. Edwin Black de 2001'de yayınladığı "IBM ve Soykırım" adlı kitabında IBM'in Nazilere delikli kart sistemini satarak Yahudileri, etnik azınlıkları, eşcinselleri, engellileri, sosyalist ve komünistleri etiketleyip ortadan kaldırılmalarına yardımcı olduğunu söylemektedir. Bilgisayar ve İnternet'in de savaş sanayisiyle olan yakın ilişkisi bu ilişkinin görünürlüğünü bir kez daha hatırlatmaktadır (Fuchs, 2014, ss.20-21).

Görüldüğü üzere, sınırsız özgürlük vaadiyle yola çıkan internet, bugün topyekün gözetleme ve kontrol sağlamaktadır. Han'ın da belirttiği gibi geçmişin panoptikonlarından daha güçlü olan yeni dijital panoptikonlarda insanlar yoğun bir iletişim halinde, kendi arzularıyla kendilerini ifşa etmektedirler. Bu gönüllülük verilerin zorlamayla değil istekle oluşmasını sağlamaktadır. Bu nokta yeni panoptikonun verimliliğidir. Bu bakımdan şeffaflık da "enformasyon özgürlüğü" için talep edilmektedir. Daha fazla enformasyon adına talep edilen açıklık ve şeffaflık iletişimi hızlandırır, bu hız daha fazla veri demektir ve bu veri yığının sonucunda özne sistemle ve toplumla uyumlu bir hale gelmektedir. Öte yandan büyük veri (big data) sayesinde insan davranışı hesaplanabilir ve öngörülebilir bir hal almakta ve bu sayede yönlendirilebilir olmaktadır (Han, 2020, ss.18-19 ve 21).

Özetle günümüz medyası, 18. yüzyılın kamusal alanı içerisindeki görünümünden farklı olarak, kalabalık nüfuslar içerisinde ve tekelci bir medya anlayışıyla var olmaktadır. Böylesi bir ortamda medyanın kamunun sesi olduğunu söylemek pek mümkün değildir. İnternetin yaygınlaşması bu durumu pek değiştirmemiştir. İktidarlar, bireylerin kamusal meseleleri tartıştığı ortamları gözetleyip, denetlemektedir. Bunun yanı

sıra modernliği ifade eden özgürlük, ilerleme ve gelişme gibi kavramlar anlamlarından uzaklaşmış, tahakküme ve gerilemeye dönüşmüştür. Aydınlanmanın aklının, kendi karşıtına dönüştüğü bu ortamda Aydoğan, değişen akıl, doğruluk ve gerçeklik kavramlarının tahakkümün ve baskının aracı olarak kullanıldığını ifade etmektedir. Bu nedenle aracın içinde barındırdığı potansiyelleri hayata geçirmek için yapılması gereken, olağanlaşmış yaşamlarımıza eleştirel bir şekilde bakmaktır (Aydoğan, 2010, ss.13-15).

3.2.2.2. Avrupa ve Amerika'da Kadın Temsili ve Dişil Söylem Konusuna Değinen Sosyal Medya Çalışmaları

Kadın kimliği sosyal ağlar içerisinde, çok geniş perspektiflerle, farklı şekillerde sunulabilmektedir. Bu bazen kadının ne şekilde temsil edildiği bazen de kadının kendisini nasıl inşa ettiği şeklinde olabilmektedir. Bu bölümde öncelikle Amerika ve Avrupa'da sosyal medya üzerinden gerçekleştirilen, kadının temsili ve dişil söylem içerikli araştırmalara yer verilecektir. Ardından Türkiye'de konuyla ilgili gerçekleştirilen çalışmaların bazılarına değinilecektir.

Kadınların sosyal ağlar üzerindeki faaliyetlerine odaklandığımızda, ister istemez teknoloji ve cinsiyet ilişkisinin zemini üzerinde yürümekteyiz. Johnson, toplumsal cinsiyet ve teknoloji konusunda literatüre baktığımızda, aralarındaki ilişkinin oldukça karmaşık kodlarla oluştuğunu dile getirmektedir. Zira erkek egemen yapı içerisinde neyin teknolojik olup olmadığı sorusu çarpıtmaları da içermektedir. Buna rağmen aralarındaki işleyişi anlayabilmek adına sahip olduğu kültürel kavramaları, anlamları ve kategorileri kullanmak durumundayız (Johnson, 2006, s.5). Bu kategorileri anlamlandırmak adına Karen Ross'un internet üzerinden cinsiyet ve cinsiyet farklılıklarına odaklandığı çalışmasına bakmak gerekir. Karen Ross, çeşitli araştırmaları da inceleyerek, sosyal ağlar üzerinde kadın ve erkeklerin neleri farklı yaptıklarına, birbirleriyle ve kendi aralarında nasıl konuştuklarına ve kadın dostu web sitelerin gelişimine odaklanmaktadır. Konuyla ilgili araştırmalara geçmeden önce, kadınların yeni medya teknolojileriyle ilişkisine kısaca bakmak yerinde olacaktır. Tarihsel süreçte medya içerisinde seslerini duyurma konusunda zorluklar yaşayan kadınlar, yeni medya mecralarında, görece özgürlük ortamı bulmakta ve bu ortamda görünür olma konusunda umutlanmaktadırlar. Buna rağmen internetin de diğer teknolojik gelişmeler gibi erkek egemen toplumsal yapıya hizmet

ettiğini düşünen bazı feminist düşünürler vardır. Kuşkusuz soğuk savaş döneminin ürünü ve internetin öncülü olan, bilgisayarları birbirine bağlayan "Arpanet" teknolojisinin, bir savaş stratejisi olarak kullanılması, internetin eril görülmesinde etkili olmuştur. Bu durum başlangıçta geçerli olsa da sonrasında yaşanan gelişmeler cinsiyete dayalı bir dijital bölünme gerçekleştirmiştir. 1990'li yıllarda yapılan araştırmalarda erkeklerin kadınlardan daha çok internet kullandığı sonucu çıkmıştır. Bunun nedeninin, erkeklerin yönetimsel işlerde interneti kullanma konusunda özgüvenli olmaları olduğu ifade edilmektedir. On yıl sonra Batı toplumlarında internet kullanımındaki bu fark neredeyse ortadan kalmıştır. 2000'li yıllarda yapılan araştırmalarda, internet kullanan kadın sayısının erkeklerden fazla olduğunu söyleyen araştırmacılar bile vardır. Bunun yanında genellikle yirmi yaşın altındaki gençlerin internette uzun zaman geçirdikleri de ortaya koyulmaktadır. YouTube, MySpace ve Facebook gibi sosyal ağların bu yıllarda kurulmasıyla, farklı kesimlere hitap eden ağlar çoğalmış ve gençler bu ağlarda daha uzun vakitler geçirmeye başlamışlardır. Bu durum reklamcıların da ilgisini çekmiş ve gençler onlar için çekici bir tüketici grubu haline gelmişlerdir (Ross, 2010, ss.89-91).

Literatürdeki birçok araştırmaya göre, kadınlar erkeklere kıyasla daha fazla e-mail atmakta; erkeklerse kadınlardan daha çok sohbet odalarında bulunmaktadırlar. Bunun nedeninin sohbet odalarının daha açık olması, çatışmacı ve kaba bir dili izin vermesi dolayısıyla da kadınların bu ortamı daha az tercih etmesi olarak görülmektedir. Durumun böyle olmayabileceğini ileri süren, kadın ve erkekleri aynı sohbet odasında buluşturan deneysel araştırmalar da vardır. Shaw ve Gant tarafından 2002 yılında gerçekleştirilen araştırmanın hipotezi, sohbet odalarında kişilerin daha özgüvenli hale geldikçe daha çok saygı ve destek görecekleri üzerinedir. Onlara göre, erkeklere kıyasla kadınlar için kişilerarası iletişim daha önemli bir aktivite olduğundan, bu ağlarda da daha çok saygı göreceklerdir. Araştırmanın sonucunda katılımcılar arasındaki pozitif değerlendirmede artış olmasına rağmen, cinsiyet farklılıklarının önemsiz olduğu sonucuna ulaşmışlardır. Bu durumun nedeninin de araştırmaya katılanların internetle büyüyen bir nesil olduğunu bu nedenle de her iki cinsiyetin de kolay ve rahat iletişim kurduğunu düşünmektedirler. Ross, bu yanılgının, internetin çok hızlı değişen yapısını bize yeniden hatırlattığını belirtir. Teknoloji o kadar hızlı evrimleşmektedir ki, çalışmalar neredeyse yayınlanmadan eskimektedir (Ross, 2010, ss.91-92).

Peki internet ortamındaki kadın ve erkek söylemleri ve aralarındaki ilişki, gerçek dünyadaki güç ilişkilerinin bir kopyası mıdır? Bu soruyu soran Ross, yapılan araştırmalarda erkeklerin iletişim tarzlarının kadınlara göre daha çok kendilerini tanıtma eğiliminde olduğunu ifade etmektedir. Bunun yanında Ross, sanal mecralarda kadın ya da erkeklerin kendilerini farklı bir cinsiyetle tanımlayabildiklerini ve bu doğrultuda bir karakter çizdiklerini belirtir. "Erkek" formlarını tercih eden kadın ya da erkekler güçlü ve otoriter görünmeyi; "kadın" formlarını tercih eden kadın ya da erkekler de daha ilgili ve ortaklık içeren bir söylemi tercih etmektedirler. Bu durum göstermektedir ki, kadın ve erkeğe dair oluşan toplumsal ve kültürel inançlar sosyal ağlar üzerinden yeniden üretilmektedir. Tannen'in 1992 yılındaki çalışması da bu durumu doğrulamaktadır. Söz konusu çalışmaya göre erkekler, çoğunlukla kendilerini ast ve üst ilişkisine göre konumlayıp hiyerarşik bir iletişim kurarken; kadınlar ise uzlaşma ve yakınlık kurmak amacıyla bir ağın parçası olmaktadırlar. Bu özellikler basmakalıp toplumsal cinsiyet kalıpları gibi görülse de Tannen bu durumun süreklilik içeren iletişimin doğasına uygun olduğunu düşünür. İletişimin bir ucunda statü/hiyerarşi ile erkekler, bir diğer ucunda da topluluk/uzlaşma ile kadınlar durmaktadır. Bu görüşler doğrultusunda Ross, toplumsal cinsiyete dayalı iletişim tarzlarının, çevrimiçi ortamın söylemsel bağlamlarına taşınmasının şaşırtıcı olmadığını belirtmektedir. Ross'a göre, kadınlar ve erkeklerin interneti genellikle farklı amaçlar için kullandıkları konusu oldukça açıktır. Çevrimiçi ortamların kadınlar açısından önemli yönlerinden biri, bilgi paylaşımı ve destek sağlama amacıyla diğer kadınlarla temasa geçmelerini mümkün kılmasıdır. Bunun yanında kadınlar çevrimiçi ağlar sayesinde hayatlarını yazma imkânı da bulmuşlardır. Bloglar, Facebook ve MySpace gibi uygulamalar ve forumlar kadınlara korkularını, umutlarını, arzularını dile getirme fırsatı sunmuşlardır (Ross, 2010, s.94-95, 98 ve 102). Tabi ki tüm bu araştırmaların internete erişimi olan yerlerde yapıldığını unutmamak gerekir. Dünyanın bir kısmı hala çevrimiçi değildir.

Finlandiyalı feminist medya araştırmacısı Susan Paasonen, *The Woman Question: Addressing Women as Internet Users (Kadın Sorusu: Kadınlara İnternet Kullanıcıları Olarak Hitap Etmek)* adlı makalesinde, kadınlara yönelik çevrimiçi hizmetlerin cinsiyetlendirilmesine bakmaktadır. Bu konuda kullanıcı olarak kadınlara odaklanan yazar eleştirel feminist bakışın önemini vurgulamaktadır. Geniş kitlelere hitap eden bu

hizmetler, toplumsal cinsiyet kavramlarını ifade etmek ve yeniden üretmek için son derece mühimdirler. Paasonen, son yıllardaki feminizmin de kadınları genelleştiren veya özcü düzeyde ele alan yaklaşımları sorunsallaştırdığını ve bu söylemlere içkin olan normları, ayrımcılıkları ve dışlamaları görünür kıldığını ifade etmektedir. Söz konusu bu genelleştirilmiş söylem beyaz, Batılı, orta sınıf ve heteroseksüel kadınları içermektedir. Bu bakımdan toplumsal cinsiyet kavramına eleştirel bakış oldukça önemlidir. Kadın ve internet konusunda da "kadın" kategorisine hangi anlamların yüklendiği, hangi kadınların tartışılıp, hangilerinin dışlandığı sorgulanmalıdır. Bu bakımdan kadınların "doğası", ihtiyaçları ve bu doğrultuda üretilen ticari deneyimler, ürün ve hizmetler eleştirel bir şekilde analiz edilmelidir. Bu hizmetleri sağlayan yerel ve küresel, ulusal ve çok uluslu şirketler, tüketici olarak öncelikle orta sınıf ve yüksek gelirli kadınları seçmektedirler. Bu şirketler, ticari faaliyetleri adına, bu iki sınıf arasındaki farkı ortadan kaldırmaya meyillidirler. Kadının temsili ve şirketlerin politikası arasındaki bu ilişki ağı Paasonen'a göre, kültürel değerlerin ve hiyerarşilerin yeniden üretilmesine yönelik kültürel bir sürekliliğin parçalarıdır. Kadınlara özel hizmetler üreterek kadın kullanıcıların yüzdesini arttırmayı amaçlayan girişimler, toplumsal cinsiyet kalıplarının da yeniden üretilmesine yardımcı olmaktadır. Benzer şekilde statükoyu da doğallaştırmaktadır (Paasonen, 2003, ss.90 ve 106).

Dobson da *Postfeminist Digital Cultures: Femininity, Social Media, and Self-Representation* isimli kitabında genç kızlar ve genç kadınların yaygın olarak kullandığı sosyal medya uygulamalarına ve bu uygulamalarda kendilerini temsil etme biçimlerine odaklanmaktadır. Genç kadınların ve kızların aktif katılımcı ve üretken yönlerine dikkat çekmeyi amaçlayan çalışma, hegomonik söylem kalıplarının edilgen kadın imajını sorgulamaktadır. Dobson, postfeminist bağlamın ve onun içindeki idealleştirilmiş kadınlığın farklı şekillerde öne çıkarılan temsillerini dört farklı başlıkla çerçevelendirmektedir: İlki Batı merkezli kültürel yapı içerisinde kadın bedenlerinin devam eden ve öne çıkan nesneleştirilmesi ve bu esnada şimdinin "seçilmiş/fail" olarak çerçevelenmesi. İkinci olarak daha önceki zayıf kadınlık modellerinin aksine, kızları ve genç kadınları güçlü, kendine güvenen, yetenekli ve eğlenceyi seven özneler olarak yapılandıran ve ele alan kültür ve temsillerde "yeni kadınların" öne çıkarılması. Üçüncü ise, Batı kültüründe kızları ve genç kadınları korumaya, gözetlemeye ve düzenlemeye

muhtaç olarak konumlandıran, kızların cinselleştirilmesi hakkında kamuoyunda çokça duyulan tartışmalar. Ve son olarak, kadınlığın psikopatolojikleşmesi ve "cisniyet melankolisi"nin kurumsallaşması. Dobson, bu yaklaşımların yanında sosyal medyanın yeni olanaklar açtığını da iddia etmektedir (Dobson, 2015, ss.1-2 ve 13).

Dobson, kızların ve genç kadınların dijital mecralardaki etkileşimleri konusunda da iki farklı görüş bulunduğunu belirtmektedir. Bu görüşlerden ilki interneti, genç kadınların ve kızların kendilerini ifade edebilecekleri "güvenli bir alan" olarak gören bazı ampirik çalışmalara dayanmaktadır. Diğer görüşe göre ise, özellikle 2000'lerin ortalarında sosyal ağların yükselişiyle birlikte değişen sosyal medya ortamında ortaya çıkan toplumsal cinsiyete özgü kendilik temsillerinin egemenliği dikkat çekicidir. Böylesi bir ortamda cinsiyetçi bakış ve görünürlük ekonomileri devam etmektedir (Dobson, 2015, s.43).

Nick Couldry, her türlü medya temsilinin, açık ya da örtülü şekilde gerçeklik iddiasında bulunduğunu söyler. Bu nedenle, medya temsillerinde, sistematik şekilde kullanılan boşluklar ve tekrarlar, insanların sosyal ve politik meselelerle ilgili algısını bozabilir. Postyapısalcı düşünürleri takip ederek, medyanın gerçekliğin yansıtıcısı değil, gerçekliği oluşturup yaratan olarak görüldüğünü bir kez daha hatırlamak gerekir. Couldry temsillerin, iktidarın uygulanması ve iktidar üzerinde mücadele için maddi bir alan olduğunu belirtir. Dolayısıyla "var olan" algımız, her zaman gücün iş başında olduğu, toplumsal ve politik mücadelenin sonucu olarak oluşur (Couldry, 2012, ss.20-21). Bu doğrultu da genç kadınlar ve kızlar, çevrimiçi platformlarda kendi temsillerini üretmek istediklerinde, bu ortamlar aracılığıyla merkezi güç mücadelelerine kapılmış olurlar. Dobson'a göre bu kendilik temsilleri, sembolik, tekrarlayıcı ve normatif ifade yoluyla performatif ve söylemsel olarak oluşturulduğu için toplumsal cinsiyet analizi için de zengin veriler sağlarlar. Rosalind Gill de 2003 yılında, kadınların görsel kültürde temsillerinin "cinsel nesneleştirme"den, "cinsel özneleştirme"ye doğru evrimleştiğini belirtmektedir. Bu bakımdan medyada kadınlık, daha aktif, iddialı ve cinsel olarak arzulanan yeni bir temsil biçimi almıştır. Sonuç olarak Dobson genç kızların ve kadınların sosyal ağ siteleri içerisinde oluşturdukları profilleri incelediği araştırmasının sonucunda, çok yönlü kadınlık temsillerine ulaştığını ifade etmektedir. Postfeminist çalışmaların dört

unsuru temeline dayandırdığı ve ondan daha karmaşık olduğunu düşündüğü bu imajların, güzellik, bakım ve cinsellik konularında geleneksel kadınlık algısının devam ettirildiğini; diğer yandan kadınlığa dair oluşturulan edilgenlik, bağımlılık, zayıflık gibi yönlerin yeniden tanımlandığını düşünür. Bu durum her ne kadar teşhiri içerse de yazara göre aynı zamanda geleneksel kadınlık imajına karşı bir tanımlama, bir çeşit savunma stratejisi olarak da görülebilir. Bunun yanında Dobson, kızların ve genç kadınların sosyal medya pratikleri ve temsillerinin, kendilerini ve bedenlerini anlatmak ve göstermek adına, karmaşık ve çelişkili baskıların üstesinden nasıl geldikleri hakkında da önemli şeyler söylediğini belirtmektedir. Aynı zamanda zor ve karmaşık kültürel, sosyal, ekonomik ve politik koşullarda geçinmek, hayatta kalmak için medyayı, dijital ağları ve popüler kültürü nasıl kullandıklarını da görmek mümkündür (Dobson, 2015, ss.12, 23, 159 ve 165).

Amerikalı araştırmacı Gordon Alley-Young tarafından, sosyal medya aracılığıyla oluşturulan Müslüman kadın kimliklerini analiz etmeyi amaçlayan çalışma ise, bu temsillerin oluşumunda sosyal medyanın rolüne ve söz konusu temsillerin sosyal ve kültürel çıkarımlarına bakmaktadır. *Bu Kimin Peçesidir? Sosyal Medya Yoluyla Müslüman Kadın Kimliğini Sorgulamak, Yaratmak ve Yaymak* isimli makalesinde Alley-Young, sosyal medya üzerinden karşılaştığı üç Müslüman kadın kimliğinin şu şekilde olduğunu belirtir: Kültürel asiler, hayırlı bir Müslüman bacı ve Batılı'nın fantezisi. Okuyucunun metnin inşa edildiği kültürel sembolleri ve kodları bilmesi gerektiğini hatırlatan yazar, Müslüman olmayan Batılı bir erkek olarak incelediği alanın kısıtlılıklarının farkında olduğunu belirtir. Bu noktada okuyucunun, bir metnin inşa edildiği kültürel kodları ve sembolleri bilerek okuması gerektiğini hatırlatır. Söz konusu kodlar ve semboller kullanıldıklarında ortaya alımlanmadan kaynaklanan farklılıklar çıkabilmektedir. Bu kodları ve etkilerini dile getirmek, anlamı ortaya çıkarmak okuyucunun işidir. Scholes "yorumlama sürecini harekete geçiren şey okuyucu tarafında hissedilen eksiklik duygusudur" demektedir. Bu durumda yorumlama kapalı anlamın araştırılmasını içermektedir. Yorumlayıcının yapması gereken de metnin inşa edildiği sosyal yapıya ve yapı içerisinde simgenin ve kodun ne anlama geldiğine dikkat etmektir. Bu çalışma içerisinde söz konusu okuyucu ve alımlama süreçlerine dikkat edilerek üç ayrı grup tespit edilmiştir. Bu gruplardan ilki kültürel asiler, Fransa'daki peçe yasağı sonrası

gerçekleştirilen aktivist hareketleri ve bunların sosyal medyadaki yankılarını ele alınarak tanımlanmıştır. Bir diğer grup olan, hayırlı Müslüman bacılar ise başörtüsü konusunda yapılan yorumlara bakılarak elde edilmiştir. Bu yorumlarda başörtüsü ve peçe konusunda ısrarcı tutum takınan kişiler olumlanarak "hayırlı Müslüman bacı" olarak görülmüşlerdir. Üçüncü olarak ise, Batılı'nın fantezisi, bir diğer değişle Batılı'nın gözünde fantezi malzemesi olan Müslüman kadın kimliği karşımıza çıkar. Buna örnek olarak Amerika'da yaşayan Amina isimli Müslüman lezbiyen bir kadının blogu gösterilir. Aktivist eylemler de gerçekleştiren bu kadın aslında Tom McMaster isimli biri tarafından oluşturulan sahte bir kadın kimliğidir. Yaratılan bu kurgu, Batılı bir insanın fantezisini açıkça göstermektedir. Özetle Alley-Young söz konusu üç temsilin sosyal medyada baskın olduğunu, fakat baskın olmasının anlamlı ya da olumlu temsiller olarak kabul edilmesi anlamına gelmediğini ifade etmektedir (Alley-Young, 2013, ss.98-99 ve 100-115).

Sosyal ağlar üzerinden söylem analizi içeren birçok çalışma gerçekleştirilmiştir. Bu çalışmalardan biri de Tiidenberg tarafından instagram üzerinden oluşturulmaktadır. Tiidenberg, instagram kullanıcılarından 40 ve 50 yaş üstü kadınlarla ilgili görsel söylemleri analiz ettiği çalışmasında, oluşturulan görsel ve metinsel retoriklerin, cinsiyet ve yaş ayrımcılığını, normatif beden söylemlerini kesintiye uğratıp uğratmadığını incelemeyi amaçlamaktadır. Bu doğrultuda, görselleri, alt yazılarını ve hashtagleri analiz eden Tiidenberg, 40 ve 50 yaş üstü kadınların kendilerini görünür kılmak adına iki baskın temayı ve tekrar eden iki retorik unsuru kullandığını ortaya koymaktadır. Söz konusu bu iki tema, fitness ve moda; tekrar eden iki retorik unsur da annelik ve kendi kendine yeterliliktir. Tiidenberg, postfeminizmin sürekli kendini geliştirmeyi talep eden, giderek daha yaşlı kadınları da içine alan ve zorlayan bir "baştan çıkarma" paradigması ortaya koyduğunu belirtir. Bu paradigma, yaşlanan kadınları kutlasa da bu kadınların görünürlüğünde çekici olarak bir değişiklik anlamına gelip gelmeyeceği konusunda bir belirsizliği de kabul etmektedir. Elde ettiği verileri bağlamsal olarak analiz eden Tiidenberg, görsel materyalleri (özçekim olan fotoğraf ve videoları), metinsel materyalleri (altyazıları, yorumları ve profil açıklamlarını) ve hipermetin içeren materyalleri (hashtagleri) metinlerarası ilişkisel olarak ele almaktadır. Bu noktada Gillian Rose'un önerdiği görsel söylemsel analiz çerçevesinde araştırmasını sürdürdüğünü belirtmektedir (Tiidenberg, 2017, s.1-2 ve 4).

Tiidenberg araştırmacının sonucunda instagramdaki 40 ve 50 yaş üstü kadınların görsellerinin, cinsiyetçi ve yaş ayrımcılığı ideallerini hem somutlaştırıp hem de yeniden işlemenin diyalektik gerilimini yansıttığını dile getirmektedir. Bu durumun bir taraftan yaşlanan kadınların görünmezliğini, cinsellikten arındırılmasını ve bakıcılık rollerine indirgenmelerini reddederken; diğer taraftan kadın görünürlüğünü fitness, moda, annelik ve kendine güven yoluyla çevreleyen bir retorikle işlettiğini ifade etmektedir. Kadınları bu görsel ifadeleri aynı zamanda paradoksal şekilde bir yıkım niteliği de taşımaktadır. Şöyle ki instagramda göze çarpan tüketim kültürü, eskisine oranla daha az bir görünürlük normu yaratıyor gibi gözükmektedir. Bu da daha önce görülmemiş grupların ve bireylerin görünürlük kazanmasına yardımcı olmaktadır. Başka bir ifadeyle bahsettiğimiz gruplar içerisindeki önceden görünmez olanlara, orta yaşlı kadınlara, mikro ünlülere ve bunlar arasındaki influencerlara ve influencer olmayı hedefleyenlere kendini fark etme ve görünürlük kazanma şansı vermektedir. Instagram, bu kişilere görsel ekonomide daha önce var olmayan bir yer açarken, genç kadınlık algısını da normalleştiren bir işlev görmektedir (Tiidenberg, 2017, s.12-13).

Bir diğer sosyal ağ araştırması ise Loza tarafından *Hashtag Feminism, #SolidarityIsForWhiteWomen, and the Other #FemFuture* isimli makalede hashtag feminizmi üzerinden gerçekleştirilmiştir. İlk olarak #SolidarityIsForWhiteWomen (#DayanışmaBeyazKadınlarİçindir) hashtagine odaklanan yazar, 12 Ağustos 2013 tarihinde bu hashtagin trend olduğunu ve dört günde 75.465 kişi tarafından tweet atıldığını belirtir. Beyaz olmayan kadınların ana akım feminizmden dışlanmasının tartışılmasına zemin hazırlayan bu hashtag, aynı zamanda beyaz olmayan kadınların birbirleriyle konuşmasını da mümkün kılmıştır. Tartışma içerisindeki kilit tweetleri ve oluşturulan söylemleri inceleyen Loza, söz konusu bu çağdaş tartışmanın önceki feminist dalgaların başarısızlıklarını nasıl tekrar ettiklerini göstermeye çalışır. Renkli feministlerin güçlü yazıları ve protestoları, feminist teoriye ırkçılık karşıtı bir görünüm verilmesini sağlayamamıştır. Böylesi bir yapı içerisinde bu hashtag dizisi, görmeyi reddedilenin görülmesine olanak tanır (Loza, 2014, ss.1-3). Bir diğer hashtag dizisi #FemFuture üzerinden oluşturulmuştur. Peki nedir "FemFuture"? 2012 yılının baharında Courtney Martin ve Vanessa Valenti, Barnard Kadın Araştırmaları Merkezi ile birlikte çevrimiçi feminizmin alanın ne olduğuna bakmak ve blog yazarları, çevrimiçi düzenleyiciler ve

feminist eğitici gruplar ile işbirliği yapmak için toplanırlar. Bu toplantı sonucunda feminist yazarları ve aktivistleri çevrimiçi ortamlarda güçlendirebilmek adına neler yapılması gerektiği konusunda *#FemFuture: Online Revolution* adlı raporu yayınlarlar. Bu rapora göre, çevrimiçi ortamda feminist hareketler ile kurumsal muadilleri arasında ittifaklar kurmak, sürdürebilir bir güç yaratmak ve altyapı desteği geliştirmek amaçlanmaktadır. Martin ve Valenti'ye göre, birçok feminist, blogları bilinç yükseltmenin 21. yüzyıl versiyonu olarak adlandırmaktadır. Günümüzün çevrimiçi ortamları hem çağdaş feminizm için bir "iletişim kolu" hem de sürekli olarak radikalleşen ve kurumsallaşan tükenmez bir güçtür. Bu bakımdan çevrimiçi feminist çalışma, çağdaş feminizm için önemli bir yürütücü güçtür. Tarihte hiçbir aktivizm, on binlerce kişiyi tek bir sorun etrafında toplayarak harekete geçmeye teşvik etmemiştir. Etki gücü ve potansiyeli büyük olan çevrimiçi alanlar, genç yaşlı bütün feministlere hikayelerini anlatmak ve analizlerini paylaşmak için fırsatlar vermektedir. Farkındalık yaratmak, toplu eylemler düzenlemek ve zor sorular üzerine tartışmak internetle birlikte daha mümkün hale gelmiştir (Martin ve Valenti, 2013, ss.2, 3 ve 6).

2013 yılında yayınlanan bu rapor büyük tartışmalara neden olur. #FemFuture hashtagini kullanan blog yazarları, aktivistler, organizatörler ve eğitimciler raporu ve katılımcıları ABD merkezli, ana akım olmakla ve feminist elitizm yapmakla suçlarlar. Raporun renkli kadınların tarihten silinmesi anlamına geldiğini belirttiler. Meseleyi karmaşık yapan şeylerden biri de raporun katılımcılarından bazılarının, tarihsel olarak renkli blogcuların kadınlarına düşman olduğu kanıtlanmış dijital alanları temsil etmesidir. Loza da raporun Dijital Feminizme karşı hashtag feminizmine örtük olarak nasıl meydan okuduğunu ele almaktadır. Loza'ya göre, Amerikan feminizmine ilişkin tartışmalardaki çatlaklar, Nisan ayında #FemFuture ile ilgili tartışmalar bağlamında görünür olmuştur. Kısaca, rapor beyaz liberal feminist yaklaşımın bir simgesi olarak görülür ve yüzeysel bir kapsayıcılık içerir (Loza, 2014, s.2 ve 6-8).

Hashtag feminizmi üzerinden gerçekleştirilen bir diğer çalışma Clark tarafından *"Hope in a Hashtag": The Discursive Activism of #WhyIStayed* ismiyle yayımlanır. Clark, hashtag feminizminin ya da başka bir ifadeyle Twitter aracılığıyla ortaya çıkan feminist aktivizmin, toplumsal cinsiyet eşitsizlikleri ile mücadelede güçlü bir araç haline

geldiğini belirtir. Yazar, feminist medya araştırmalarının, bu yeni biçimi yetirince kavrayamadığını, aktivistleri harekete geçiren koşulları henüz modellemediğini düşünmektedir. Makalesinde hashtagin potansiyelini ve sınırlamalarını araştırmayı amaçlayan Clark, şu soruyu sorar: "Feminist bir hashtagin son derece görünür bir protestoya dönüşme süreci nedir?" 2014 yılında Amerikan Ulusal Futbol Ligi (NFL) aile içi şiddet tartışmasına yanıt olarak oluşturulan #WhyIStayed hashtagi üzerinden vaka çalışması gerçekleştiren Clark, hashtag feminizminin söylemsel taktiklerine bu olay çerçevesinde bakmaktadır. Twitter ve haber medyasındaki verileri toplayan yazar, çevrimiçi kişisel ifadelerden çevrimiçi toplu eyleme giden sürecin unsurlarını belirlemeye çalışır. Clark, bilim insanları ve aktivistlerin hashtag feminizminin riskleri ve sınırları konusunu hesaba katmalarının zorunlu olduğunu belirtir. Bu sınırlar, trollerin her yerde var olması, bireylerin aşırı maruz kalması ve dijital erişim engeli şeklindedir. Buna karşın hashtag feminizminin çoğalması, sosyal medyanın siyasi bir araç olarak kapasitesini göstermektedir Clark'a göre hashtaglerin ağ bağlantılı gücü ile dijital aktivistlerin politik coşkusu ve anlattıkları kolektif hikayelerin söylemsel gücü birleştiğinde; çevrimiçi kişisel ifadeler çevrimiçi kolektif eylemlere dönüşebilmektedir. Yazara göre feminist hashtagler feminizmin çerçevesini benimseyerek maddi çevrimdışı değişimler yaratabilir, aynı zamanda gelecekte sosyal fenomenleri yorumlamak ve yanıtlamak için kalıcı referanslar halini bile alabilirler. Kısaca Clark, çevrimiçi hashtaglerin etkileşiminin, çevrimdışı sosyopolitik değişimi başlatacak koşulları yaratacağını ve büyüyen hashtag feminizminin, söylemsel eylemci ağların politik yapısını ortaya çıkaracağını ifade eder (Clark, 2016, ss.1 ve 13-14).

Twitter'ın ve hashtaglerin örgütlenme konusundaki başarısı 2011 yılında Mısırda yaşanan olaylar sonrasında da konuşulmaya, görünür olmaya başlanmıştır. O günlerde daha az görünür olan ise eylemler sırasında kadınların yaşadıkları cinsel taciz ve suiistimallerdir. Nihal Saad Zaghloul, o günlerde ve sonrasında kadınların maruz kaldıkları şiddete dikkat çekmek için sosyal medya üzerinden diğer kadınlara ulaşmaya çalışır. Ve sonrasında Tahrir Meydan'ında, toplu taşıma araçlarında ve kamusal alanlarda yaşanan şiddete karşı çıkmak ve bu şiddetle ilgili duyarlılık oluşturmak adına *Bassma* (Mühür Hareketi) isimli grubu kurarlar. Grubun amacı kadınların bu mekanlarda yeniden özgürce dolaşmalarını sağlamak için faaliyetler yürütmektir. Bu doğrultuda yürüyüşler

düzenleyip, insanlarla konuşan grup, konuya duyarlı gönüllü erkekleri de aralarına alır. Bunun yanı sıra *Bassma* Hareketi, *HarassMap* (Taciz Haritası) isminde aktivist bir grupla birlikte çalışmaya başlamıştır. Bu grup, Mısır'daki cinsel taciz ve şiddet vakalarını belgelemek için dijital haritalandırma sistemi kullanmaktadır. *Bassma* Farkındalık yaratmak adına sosyal medyayı ve bilgisayar teknolojilerini kullanan gruplardan yalnızca biridir. Elbette çevrimiçi faaliyeti sürdürmekte ciddi bir çaba istemektedir. English ve Irving'e göre, etkili kampanyalar ve eğitim bu konuda oldukça önemlidir. Örneğin Malala Yousafzai, BBC Urdu için bir çocuk blogu yazar. Bu blogda yaşadığı bölgede okula giden kız çocuklarının karşılaştığı sorunları anlatır. Kız çocuklarının eğitimiyle ilgili gerçekleştirdiği kampanya ile uluslararası ses getirmeye başlayan Malala, Taliban tarafından vurulur ve böylece ismi tüm dünyaya yayılır, bir sembol halini alır. Sonuçta kadınlar maruz kaldıkları ihlalleri sosyal medya aracılığıyla bölgesel ve uluslararası ölçekte duyurmaya başlamışlardır. Bu görünürlük, yaşanan eşitsizlikleri açığa çıkarmaya yardımcı olmaktadır. Fakat bunun yanı sıra unutulmaması gereken nokta medyanın büyük kısmının şirketler tarafından yönetiliyor olduğudur. Aynı zamanda internetteki içeriklerin ve teknoloji alanındaki üst düzey görevlerin çoğu erkekler tarafından oluşturulmaktadır. English ve Irving, tüm bu nedenlerle kadınların teknolojiyi politik ve örgütsel olarak kullansalar da onu yaratanlara ve kullanım biçimlerine karşı eleştirel olmalarının zorunlu olduğunu ifade etmektedirler (English ve Irving, 2019, ss.35-36, 46 ve 49).

İnternet üzerinden gerçekleştirilen toplumsal hareketleri önemseyen düşünürler olduğu gibi, konuya temkinli ve eleştirel yaklaşan düşünürler de vardır. Eleştirel yaklaşımı benimseyenler, kişilerin kendilerini riske atmadan bir video veya haber paylaşarak ya da kampanyalara imza atarak gerçekleştirdikleri bu eylemlere "tıklama aktivizmi" demektedirler. Onlara göre bu eylemler, internetin hızla değişen yapısı içerisinde kaybolup gitmekte, dikkatleri uzun süre çekememektedir. English ve Irving söz konusu bu eleştirilerin "farklı stratejilerin potansiyel güçlerini gözden kaçırma riski taşıdığını" düşünmektedir. Örneğin *Bassma* aktivistleri interneti, kendilerini destekleyenleri harekete geçirmek için kullanmakta, bir yandan sokaktaki faaliyetlerine de devam etmektedir. Arap Baharını, sosyal medya devrimi olarak gören görüşleri eleştiren bir diğer isim de Paolo Gerbaudo'dur. Gerbaudo, bu bakış açısının gerçek aktivizmi ve toplumsal hareketlerin fizikselliğini maskelediğini düşünmektedir.

Teknolojiye yüklenen bu aşırı anlamı indirgemeci bulan Gerbaudo, teknolojiyle ilgili çalışmaları toplumsal hareket kuramlarıyla değerlendirir. Aynı zamanda "tekno-septik"lere karşı da eleştireldir (English ve Irving, 2019, ss.37-38). Bir önceki bölümde görüldüğü üzere Gerbaudo'nun yanı sıra Morozov ve Fuchs da benzer şekilde teknolojinin yüceltilmesine karşı eleştirel bir tutum takınırlar. Zira araca yüklenen anlamın büyütülmesi, konunun ekonomik ve toplumsal niteliklerini göz ardı etme tehlikesi taşımaktadır.

Sosyal ağlar üzerinde algoritmaların ve filtrelemelerin etkisi de son derece önemlidir. Örneğin 2014 yılında ABD'de polis bir gence ateş eder ve sonrasında protestolar yaşanır. İnsanlar yaşanan olayları twitter üzerinden takip etmektedir fakat Facebook'da konuyla ilgili herhangi bir haber yoktur, çünkü Facebook'un algoritma sistemi farklıdır. Twitter, "trend"leri takip ederek yoluna devam ederken; Facebook kişilerin profilleri ve arkadaşlarına göre bir bilgi akışı sunmaktadır. Bu durum da göstermektedir ki, bize ulaşan bilgiler, filtrelenmiş olarak gelmektedir. Bunun yanında internet yaşananları kayıt altına alma şansı da vermektedir. Bell Hooks, 20. yüzyıl boyunca kadınlar tarafından gerçekleştirilen eylemleri konu alan bültenlerin ve broşürlerin varlığının kadınların fikirlerini taşımaya aracılık ettiğini ve beraberinde kadın basınının biçimlenip büyüdüğünü ifade etmektedir. English ve Irving'e göre de günümüzde aktivizm için çıkarılan "e-dergiler" ve kendini keşif seyahatleri, geçmişin sanat, şiir ve kolaj aracılığıyla oluşturulan stilini hatırlatmaktadır. Nasıl ki geçmişte el ilanları, rozetler, manifestolar, posterler ve eylem araçları saklanıp arşivlenmiş ve gelecek nesiller için yol haritasını sağlamışsa; günümüzün "e-tarihleri" de gelecek nesiller için saklanmalıdır (English ve Irving, 2019, ss.52-54). Oysa gelecekte bu arşivleri okuyacak kişilerin bilişsel yapısının dönüşüme uğrama olasılığı, oldukça yüksektir. Big data içerisinde boğulan günümüz insanı, kapitalist kültürün postmodern dünyadaki görünümlerinin etkisiyle yeni biçimler almaktadır. Parçalı zihinleriyle, her gün bir önceki günün haberini unutacak bir enformasyona maruz kalan bireyler, söz konusu bu arşivleri nasıl alımlayacaklar? Bu soru arşivin saklaması konusundan daha önemli gözükmektedir.

3.2.2.3. Türkiye'de Kadın Temsili ve Dişil Söylem Konusuna Değinen Sosyal Medya Çalışmaları

Türkiye'de son yıllarda sosyal medya üzerinden kadın temsiline ve kadınların kendi söylemlerini (dişil söylem) inşa etmeleri konusuna eğilen çalışmalara baktığımızda ağırlıklı olarak hashtaglere odaklanıldığı görülmektedir. Söz konusu çalışmalar öncelikle tarihsel süreçte etkili olan feminist kaynaklar üzerinden yürütülmektedir. Bu doğrultuda feminist örgütlenmeler ve siyasi partilerin kadın kolları incelenmiştir. Ardından da kadınların söylemlerine odaklanan sosyal ağ çalışmaları karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışmalarda da yine genellikle hashtagler takip edilmiş ve kadın bloglarına odaklanılmıştır.

Kadın örgütlenmeleriyle ilgili çalışmalara baktığımızda, 2010 yılında Terkan tarafından Türkiye'de kadın örgütlerinin interneti alternatif medya olarak nasıl kullandıkları incelenmiştir. Bu doğrultuda oluşturulan söylemi açığa çıkarmayı amaçlayan çalışmada, "Kadının İnsan Hakları-Yeni Çözümler Derneği" ile "Uçan Süpürge"nin internet siteleri analiz edilmiştir. Söz konusu bu analiz çerçevesinde, örgütlenmelerin kadın sorununa yaklaşımlarına, hangi konuları kadın sorunuyla ilişkilendirdiklerine ve kadınlar için yaptıkları çalışmalara bakılmıştır. 1 Ocak ve 20 Ocak 2010 tarihleri arasında incelenen web siteleri, betimleyici analiz yöntemiyle incelenmiştir. Araştırmanın sonucunda "Kadının İnsan Hakları-Yeni Çözümler Derneği"nin her ne kadar örgütsel olarak ulusal ve uluslararası birçok çalışmaya imza atsa da internetin katılımcı olanaklarından etkili bir şekilde yararlanmadığı gözlenmiştir. Bunun yerine interneti, çalışmaların ve projelerin duyurulduğu bir alan olarak görmektedirler. "Uçan Süpürge" ise kadın sorununu gündeme getirip, çözümler üreten bir platform olarak karşımıza çıkmaktadır. Terkan, "Uçan Süpürge"nin internetin alternatif medya olarak kullanılması konusunda, Türkiye'deki diğer örnekler arasında ön plana çıktığını söylemektedir. Her iki örgütlenme kıyaslandığında "Uçan Süpürge" her ne kadar eksiklikleri olsa da "Kadının İnsan Hakları-Yeni Çözümler Derneği"ne göre internetin katılımcı olanaklarını daha fazla kullanmaktadır. Yazar kadın örgütlerinin, internetin çok boyutlu, eş zamanlı ve katılımcı özelliklerini daha aktif şekilde kullanarak,

verdikleri mücadeleyi daha etkili hale getirebileceklerini belirtir (Terkan, 2010, ss.36, 44 ve 52).

Feminist örgütlenmeler konusunda bir diğer çalışma da Kevser Akyol Oktan ve Ahmet Oktan tarafından gerçekleştirilmiştir. Yazarlar yeni medya ve feminizm ilişkisini ele aldıkları çalışmalarında, feminist örgütlenmelerin yeni medyada ne tür içerik sunduğu ve yeni medyayı hangi amaçlarla kullandığı sorusunun cevabını aramaktadırlar. Bu doğrultuda Twitter üzerinden en çok takipçiye sahip iki hesabın ("Üniversiteli Kadın Kolektifi" ve "Uçan Süpürge") paylaşımlarını, 15 Kasım ve 15 Aralık 2016 tarihlerinde niteliksel içerik analizi yöntemiyle incelemişlerdir. Konularına ve amaçlarına göre gruplandırılan tweetler, örgütlenmelerin mesajlarının niteliğine ve kullanım biçimlerine göre incelenmiştir. Araştırmanın sonucunda, örgütlenmelerin mücadele tarzı ile sosyal medyadaki mesajlarının niteliği arasında paralellikler gözlemlenmiştir. "Uçan Süpürge" sanata yatkın bir dil kullanarak, meseleleri estetize eden naif bir üslup kullanma yoluna giderken; "Üniversiteli Kadın Kolektifi" aktivist bir üslubu tercih etmektedir. Her iki örgütlenme de tanıtım, bilgilendirme ve mücadeleye davet içeren mesajları daha yoğunluklu kullanmaktadırlar. Bunun yanında "farkındalık yaratmak" ikinci plana atılmaktadır. Bu bakımdan, yazarlar örgütlenmelerin Twitter'ı yeni katılımcılara ulaşmak için bir yol olarak görmek yerine, sahip olunan takipçileri örgütlemek için kullanıldığını düşünmektedirler (Oktan ve Oktan, 2017, s.2663 ve 2674-2675).

Feminist örgütlenmelerin yanı sıra, siyasal partilerin kadın kollarının söylemlerine odaklanan çalışmalar da vardır. Pelin Öğüt Yıldırım ve Aslıhan Ardıç Çobaner Twitter üzerinden gerçekleştirdikleri araştırmalarında, 26. Dönem TBMM grubunda bulunan dört siyasal partinin (AKP, CHP, MHP ve HDP) kadın kolları ve kadın kolları başkanlarının resmi hesapları üzerinden paylaşılan gönderileri toplumsal cinsiyet bağlamında ele almaktadırlar. Söz konusu hesapların 1-31 Mart 2018 tarihleri arasındaki Twitter paylaşımlarını içerik analizi yöntemiyle inceleyen yazarlar, 8 Mart Dünya Kadınlar Gününde paylaşılan gönderileri de amaçlı örneklem yoluyla belirleyip söylem analizine tabi tutmuşlardır. Araştırmanın amacı, siyasal parti kadın kolları ve kadın kolları başkanlarının Twitter'ı hangi amaçlarla, hangi yoğunlukta kullandıklarına, hangi konuları öne çıkardıklarına ve Twitter kullanım pratiklerinde ne gibi benzerlikler ya da farklar

olduğuna bakmaktır. Örneklemin 7 hesaptan oluştuğu, toplamda 1057 tweetin incelendiği araştırmanın sonucunda siyasal partilerin kadın kolları ve başkanlarının sosyal medya kullanımının temel amacının parti, parti liderleri ve örgütlenmelerinin etkinliklerini ve faaliyetlerini haber verme, bilgilendirme olduğu ortaya konmuştur. Bu bakımdan "kendi sesini ve sözünü" duyurmaktan ziyade partinin ve parti liderinin sözünü duyurma amacı taşıdıkları belirtilmiştir. Söylem analizi kısmında da kadın kollarının bağlı oldukları partinin bakış açısını yansıtan söylemlere sahip olduğu sonucuna varmışlardır (Yıldırım ve Çobaner, 2018, ss.395-396 ve 410-411).

Facebook'ta yer alan kadın konuşmalarını inceleyen Seher Kırcelli, sosyal medya kullanımının oldukça yoğunlaştığı günümüzde kadınların, kendi kimliklerini sosyal bir ağ üzerinden nasıl inşa ettiklerine bakmaktadır. Facebook'taki grup isimleri ve grup metinlerine odaklanan araştırma, söylem analizi yöntemini kullanarak, kadınların toplumsal cinsiyet kimliklerini nasıl ürettiklerine odaklanmaktadır. Araştırmaya konu olan grupları seçmek için; "genç kadın" ve "genç kız" kavramları aratılmış ve çıkan sonuçlardan rastlantısal örneklem yöntemiyle, incelenecek gruplar seçilmiştir. Araştırmanın sonucunda, kadınların çoğunlukla hâkim toplumsal cinsiyet rollerini yeniden ürettikleri gözlemlenmiştir. Konuyla ilgili zaman zaman kırılmaların olduğunu, eleştirel söylemlerin de bulunduğunu dile getiren Kırcelli, buna rağmen tüketim kültürünün sunduğu toplumsal cinsiyet rollerinin benimsendiğini ifade etmektedir. Yaratılan farklı söylemsel biçimler olduğunu da belirten yazar, geleneksel toplumsal normların ötesinde söylemlerin de kurgulandığını ve kimliklerin dönüşüme açık bir zemin oluştuğunu sözlerine eklemektedir (Kırcelli, 2016, ss.329 ve 340-341).

Dişil söylem konusunda en çok incelenen alanlardan biri de bloglardır. *Kadın Bloggerlar: Yeni Dil, Yeni Kadınlık, Yeni Tartışmalar* adlı makalesinde Depeli de yaratılan dişil söylemlere odaklanmaktadır. Türkiye'de 2012 ve 2014 yılları arasında yayınlanan 21 kişisel kadın blogunu metin içerikleri, kullandıkları dil ve ifade biçimiyle inceleyen Gülsüm Depeli, blog dili ve kadın yazını örneği gösterip göstermediklerini analiz etmiştir. Ağırlıklı olarak kadın kullanıcılardan oluşan blogların duygusal, parçalı ve çağrışımsal nitelikte feminen bir dil kullandığı birçok araştırmacı tarafından ifade edilmektedir. Bowen internetle oluşan alanın "kadın alanı", "kadın mecrası" ve "kadın

tarzı" olduğunu belirtir. Aslında kadınlar Orta Çağ'dan bu yana erkeklerle ilişkilerini, annelik deneyimlerini, çocuk bakımı ve ev işleri gibi konuları, kadın arkadaşları hakkında düşüncelerini diğer kadınlarla mektuplaşarak, günlük tutarak aktarmışlardır. Buna karşın otobiyografik anlatım erkek egemen dünyada "ciddi bir iş" olarak görülmüş ve erkek özneye koşut olarak tanımlanmıştır. Böylesi bir atmosferde kadın yazını tanımsal ve kategorik olarak dışlamıştır. Jelinek kadın yazının kendine has yönleri olduğunu ifade etmektedir. Parçalar halinde bağımsız olarak okunabilecek kadın yazını, kopuklukları da içeren bir yazı deneyimidir. Beden ve öznellikler, ironik ve esprili bir dil, makro dayanaklara yaslanmayan bir kendilik anlatımı ön plana çıkmaktadır. Konular genellikle kişisel yaşam deneyimlerini, arkadaşlar, aile, sosyal çevre ve kişisel beğeniler gibi alanları kapsamaktadır. Bu bakımdan Depeli, literatürdeki diğer araştırmacılar gibi, kadın yazınıyla ilgili betimsel bilgilerin, blog yazınının biçimsel özellikleriyle ve konularıyla benzerlikler gösterdiğini ifade etmektedir. Bu nedenle araştırmasında Türkiyeli blogları inceleyerek tartışmayı sürdürmeyi amaçlamaktadır. İncelediği bloglarda kişisel anlatıların ve ironik, esprili dilin dikkat çektiğini dile getiren Depeli, icat edilmiş yeni sözcükler, okunduğu gibi yazılan Türkçe ve İngilizce sözcükler, yerel sözcük kullanımları, kısaltmalar, küfürler ve paralinguistik seslenmeler olduğunu belirtir. Bu bakımdan dişil söylem öğeleriyle benzerlik gösteren bloglar, diğer yandan kullandıkları cinsiyetçi küfürlerle erkek egemen dili örneklemektedirler. Fakat bu eril söylem adeta egemenin elinden çalınan dildir ve bu yolla geleneksel toplumsal cinsiyet kalıplarının dışına çıkma amaçlanır. Betimsel olarak incelenen bloglar, parçalı, sıçramalı, ironik, kısmı ve çağrışımsal yapılarıyla blog dili örneği sergilemektedirler. Kişisel ve otobiyografik anlatımları dolayısıyla da kadınsal bir yazın görüntüsü içermektediler. Fakat küfürlerin kullanılması, eril dilin kadın diline sirayet ettiğini göstermektedir. Bu bakımdan yazar "dilin kadınsılaşması"ndan bahsetmenin zor olduğunu; kadın dilinin "erilleşmesinin" de yalnızca bu çalışmanın bulgularıyla ortaya konamayacağını belirtmektedir. Depeli, bunun yerine kendini gösteriselleştiren "yeni özne"nin varlığının konuşmaya değer olduğu sonucuna ulaşır. Çünkü söz konusu "yeni özne" modernizm edebiyatı içerisindeki "bireyselleşmiş kendilik olarak özne" kurgusundan oldukça farklıdır. Ağ içerisinde gezinen "yeni özne" çift yönlü ağsallaşma deneyimine sahiptir; hem ağ içerisinde hem de ağ ile birlikte tanımlanmaktadır. Aynı zamanda "yeni özne"nin

karakteristik dili parçalı, kişisel yaşantı odaklı, beden merkezli ve otobiyografik kesitlerle doludur (Depeli, 2015, ss.272-279 ve 283-286).

Dişil söyleme ne yazık ki zaman zaman cinsiyetçi söylem de eşlik etmektedir. Özgecan Aslan cinayetinin ardından kadına yönelik şiddet ve taciz olaylarına dikkat çekmek adına birçok eylem düzenlenmiştir. Aynı dönemde Twitter üzerinden #sende anlat hashtagi ile kadınlar yaşadıkları taciz olaylarını anlatmaya başlamışlardır. Yeliz Dede Özdemir #sendeanlat hashtagiyle yazılan gönderileri Ekşi Sözlük üzerinden eleştirel söylem analizi yöntemiyle incelemiştir. Yazar, Twitter yerine Ekşi Sözlük'ü seçme nedenini, 140 karakterle sınırlı olmaması ve uzun, detaylı bir aktarıma imkân sağlaması olarak açıklar. Çalışmanın amacı, kadınların taciz vakalarını nasıl anlamlandırdıkları ve nasıl dile getirdiklerini tespit etmektir. Araştırmanın sonucunda Özdemir, Ekşi Sözlük'te #sendeanlat hashtagiyle girilen entrylerde erkek egemen cinsiyet kodlarının hâkim olduğunu dile getirir. Maruz kaldıkları taciz vakalarını nefret ve öfkeyle anan kadınlar, tacize neden olan erkek egemen bakış açısını ve kurumlarını sorgulamak yerine, erkek egemen anlayışla üretilen cinsiyetçi söylemleri kullanarak kendilerini ifade etme yoluna gitmişlerdir. Yazar, söz konusu söylemleri birkaç tema altında toplamıştır: "Kapalı kıyafet (namus) vurgusu", "tacizi kadın bedeni üzerinden temellenen, eril cinsiyetçi küfürlerle lanetlemek", "tacizin kaynağının kadınlar tarafından yetiştirilen erkekler olduğunu vurgulamak", "erkekler tarafından korunma ve erkeği koruma ihtiyacı", "çirkin ya da erkek gibi kadın olarak tacizden kurtulmak". Söz konusu temalarla erkek egemen kodların yeniden dolaşıma sokulduğu görülmektedir. Kuşkusuz bunun nedeni, erkek egemen toplumsal ve kültürel kodların hayatın bir parçası haline gelmesi, içselleştirilerek doğallaştırılmasıdır. Aslında temel mesele Özdemir'e göre tacizin normalleşmesinden ziyade, tacizin dayandığı erkek egemen anlayışın ve söylemlerinin normalleşmesidir. Bu cinsiyetçi söylemler eşitsizlikleri derinleştirerek, kadınların ikincil konumlarını pekiştirmektedir. Bu bakımdan dil aracılığıyla oluşan ve yeniden üretilen eşitsizliklerle mücadele, yine dil aracılığıyla gerçekleşecek alternatif ve direngen söylemlerin gelişmesiyle olacaktır (Özdemir, 2015, ss.82-84, 91 ve 100-101).

Dijital hashtaglere odaklanan bir diğer çalışma da Alikılıç ve Baş tarafından gerçekleştirilmiştir. Yazarlar sosyal medya üzerinde feminizmin nasıl tanımladığını

incelemek adına, popüler platformlardan biri olan *Ekşisözlük* üzerinden içerik ve söylem analizi gerçekleştirmişlerdir. Platformun kuruluş tarihi olan 1999'dan başlayarak 2018 yılına kadar "feminizm" ve "feminist" hashtagleriyle açılan konu başlıklarına odaklanılan çalışmada, toplam 1382 yorum incelenmiştir. Araştırma kapsamında "feminizm" ve "feminist" kavramlarının altına yapılan yorumların olumlu olup olmadığına, yorumlarda hangi tipolojinin baskın olduğuna, konuşulan konuların hangi dalga feminizmi içerdiğine ve son 20 yıl içerisinde konuyla ilgili nasıl bir değişim yaşandığına bakılmıştır. Araştırma sonucunda Türkiye'de feminizm kavramının doğru anlaşılmadığı ve sosyal medyada da bu yanlış izlenimin devam ettirildiği gözlemlenmiştir. Hashtaglerin taranması sonucunda da cinsellik ve şiddet temalarının yoğunluklu olduğu; feminizminde bu temalar çerçevesinde algılandığı ifade edilmiştir. Yorumların çoğunluğunun negatif nitelikte olduğu, baskın söylemin toplumsal cinsiyet olduğu ve bu konu içerisinde de cinsellik ve şiddet temalarının baskın olduğu görülmüştür. Bu bakımdan yazarlar Türkiye'de birinci ve ikinci dalga feminizmin söylemlerinin hâkim olduğunu belirtmektedirler (Alikılıç ve Baş, 2019, ss.95 ve 104-105).

Günümüzde kadın meselesi denildiğinde ilk akla gelen "İstanbul Sözleşmesi" olmaya başlamıştır. Bunun nedeni sözleşmenin kadına dair birçok meseleyi konuşulur hale getirmesidir. Akar, Bayar ve Koçtürk de İstanbul Sözleşmesine yönelik algıyı ölçek adına Twitter üzerinden bir araştırma gerçekleştirmiştir. İstanbul Sözleşmesi Twiter'da ilk kez 2019 yılının Ağustos ayında gündem olmuştur. 45 ülke tarafından imzalanan "Kadına Yönelik Şiddet ve Aile İçi Şiddetin Önlenmesi ve Bunlarla Mücadeleye Dair Avrupa Konseyi Sözleşmesi", diğer adıyla "İstanbul Sözleşmesi" cinsiyet eşitsizliğine yönelik önleyici ve müdahale edici yükümlülükler vermektedir. Türkiye sözleşmeyi 11 Mayıs 2011 tarihinde imzalamıştır, sözleşmenin yürürlüğe girme tarihi ise 1 Ağustos 2014'tür. 1 Nisan ve 26 Kasım 2020 tarihleri arasında #istanbulsozlesmesi, #istanbulsozlesmesiyasatir ve #istanbulsozlesmesiihanettir hashtagleri ile paylaşılan tweetleri inceleyen yazarlar, sözleşmeyi destekleyen ve sözleşmeye karşı çıkan tweetleri sınıflamış ve bu grupların cinsiyet dağılımını tespit etmişlerdir. Ardından da karşı çıkan tweetlere söylem analizi gerçekleştirilmiştir. 252 tweetin incelendiği araştırma sonucunda sözleşmeyi destekleyen 138, karşı çıkan 114 tweet tespit edilmiştir. Destekleyenlerin %62'si (85) kadın, %38'i (53) erkekken; karşı çıkanların %76'sı (87) erkek, %24'ü (27)

kadındır. Karşı çıkan 114 tweetin incelendiği söylem analizi kısmının ise, 7 farklı konu başlığında yoğunlaşıldığı gözlenmiştir. Söz konusu başlıklar; aile yapısını bozma, şiddeti önlememe, LGBTİ'ye zemin hazırlama, yalnız kadın beyanını esas alma, dine aykırılık, kültüre aykırılık ve cinsiyetsizleştirmeye neden olmadır. Araştırmacılar, elde edilen bulgular sonucunda ortaya çıkan söylemsel beyanları, İstanbul Sözleşmesinin içerikleriyle karşılaştırmışlar ve olumsuz algıların herhangi bir dayanağı olmadığı sonucuna ulaşmışlardır. Sözleşmeyi destekleyen ve karşı çıkan tweetlerin cinsiyet dağılımı sonucunu da değerlendiren yazarlar, feminist hareketler içerisindeki her türlü aktivizmi tarihsel olarak incelediğimizde ağırlıklı olarak kadınlar tarafından oluştuğunu, bu araştırmanın bulgularının da benzer sonuca ulaştığını ifade etmektedirler. (Akar, Bayar ve Koçtürk, 2020, ss.91-95 ve 97-101).

Cafer Şen'in *Bir Söylem Analizi; Kadınların Taşıdıkları Pankartlarda Eril Söylemi Yapıbozuma Uğratan Dişil Söylem* adlı makalesi her ne kadar sosyal medya üzerinden gerçekleşen bir çalışma olmasa da dişil söyleme yaptığı vurgu dolayısıyla önemlidir. Ayrıca bu çalışmada kullanılan pankartlardaki yazılar, sosyal medya içeriklerinde de sıklıkla karşımıza çıkmaktadır. Şen, bu çalışmada son dönemlerde kadınların taşıdıkları pankartlarla, eril söylemi yapıbozumuna uğrattıklarını ifade etmektedir. Gündelik söylemin dışına çıkan, alışılmadık bu söylemler şu şekilde örneklenmektedir: "Tam namuslu olucam bi gülme geliyor", "Kadın kadındır, çiçek babandır", "Kötü yola düştüm böyle iyiyim", "Erkliği yıkıp yerine brokoli ekeceğiz", "Kaderimin ağlarını şahsen kendim örerim" vb. Şen, bu söylemlerde dayanıklı eril hegemonik söylemin ötesinde ikinci bir söylem inşa edilmeye çalışıldığını düşünür. Fransız feministlerin dişil yazı/söylem perspektifinden bakan yazar, Kristeva'nın "dil içinde babaerkil yasayı altüst etmenin dişile özgü bir alan" olduğu düşüncesinden yararlanmaktadır. Bu görüşlere karşı çıkan, her türlü yazının babaerkil yasanın istikrarını yeniden ürettiğini düşünen görüşlere de değinen Şen, bu noktada Kristeva'nın dişil söylemin eril söylem içinde bulunduğu ama içinde bulunduğu söyleme karşı çıkan olumsuz bir gücü temsil ettiği düşüncesini hatırlatır (Şen, 2021, ss.441-443).

Dişil söylemin bütünlük, tamlık ve doyumun imkansızlığını ortaya koyan tavrı Şen'e göre, eril söylemin doyumun imkânsız olduğu gerçeğini askıya alan tavrını

yapıbozumuna uğratmaktadır. Bu bağlamda ele aldığı pankartların söylemlerini, Kristeva'nın dişil söylem pratiğiyle tek tek inceleyen yazar, söz konusu söylemleri "pharmakon" kavramıyla ilişkilendirir. Derrida "Platon'un Eczanesi" adlı eserinde "pharmakon"un hem ilaç hem de zehir anlamına gelebileceğini ifade eder. Bu bakımdan kadınlar, eril söylemin kendileri için söylediği sözlere karşı çıkarak pharmakon'un iyileştirici ilaç yönünü; bu söylemlerde kendileri için yapılan aşağılayıcı, ötekileştirici, onur kırıcı sözleri tekrar ederek de pharmakonun zehrini tadarlar. Şen, pharmakon özelliğine sahip bu pankartların aynı zamanda eril söylemin şiddetten ve müstehcenlikten aldığı zevki ortadan kaldırmak için kullanıldıklarını belirtir. Psikanalizde "fanteziyi katetmak" olarak isimlendirilen bu yöntem, gerçekliğin dışına çıkmak değil, onun tutarsızlığını kabul etmeyi içerir. Kadınlar söz konusu bu pankartlarla eril söyleme direkt olarak karşı çıkmak ya da başlarına gelenlerden yakınmak yerine, yaygın klişeleri kullanarak onlarla sözde özdeşleşmeye çalışırlar. Oysa amaç, eril söylemin şiddetinden kurtulmak ve oyunbazca bir özdeşleşme ile eril söylemin keyfini elinden almaktır. Kısaca taşıdıkları dişil söylemli pankartlarla eril söylemi yapıbozumuna uğratmayı amaçlayan kadınlar, eril söylemin kadınlarla ilgili fantezilerini elinden almaya, şiddetin ve müstehcen zevkin altını oymaya çalışırlar (Şen, 2021, ss.447 ve 449-450).

Sosyal ağların görünmeyeni görünür kılan niteliği, kadın meselesinin de daha çok gündemde yer almasına yol açmaktadır. Sosyal ağlar içerisindeki kadın söylemleri zaman zaman Şen'in ifade ettiği gibi eril söylemi yapıbozumuna uğratabilmektedir. Fakat söylemin oluşturulduğu ağların özelliklerini ve sosyo-ekonomik ilişkilerini unutmamak, eleştirel bir perspektifle meseleye yaklaşmak gerekmektedir.

Kadın kimliğini, iletişim araçları ve sanal dünya üzerinden eleştirel bir bakışla analiz eden Kaplan da kadın kimliğinin "egemen söylem içinde" yeniden mi üretildiği, yoksa "karşıt bir kimlik" olarak mı oluşturulduğu sorusunu sormaktadır. Baudrillard'ın ifadesiyle "nesneleşmiş kadınlığın yani ayartmanın" yoğunluklu olduğu televizyon programları, Kaplan'a göre nesneleşmiş aşktan başka bir şey sunmamaktadır. Benzer şekilde sanal dünyada nesneleşmiş kadın kimliğini tekrar eder gözükmektedir. Evlilik programları, gözetleme programları ve benzeri programlar mahremiyeti birer meta haline getirmektedirler. Sosyal medyada buradaki dili devam ettirmektedir. Bunun yanında,

cinsel kutupların arasındaki farkın bulanıklaştığı, haz duygusunun dahi tüketim nesnesine dönüştürülerek kayıtsızlaştırıldığı görülmektedir. Erkek egemen kültürün sonuçlarından biri Kaplan'a göre erkeği, kadının kölesi olarak gösteren sorunlu bakış açısıdır. Kadınlık, kendi bedeninden uzaklaşmakta, tüketim malzemesine dönmesi sonucunda ona yabancılaşmaktadır. Bunun yanında tarihin ve doğanın kadına atfettiği yaratıcılık, sadakat, sevgi gibi özelliklere de yabancılaşmıştır. Çözüm, erkeği de kadını da edilgenleştirerek meta haline getiren, aynılaştırarak kimliksizleştiren tüketim toplumunun enformasyona dayalı söylem kültürünü eleştirel bir bakışla sorgulamaktan geçer (Kaplan, 2013, ss.156-161).

4. SOSYAL MEDYADA DİŞİL SÖYLEMİN İNŞASI: INSTAGRAM ÖRNEĞİ

4.1. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ

Cinsiyet meselesi geçmişte olduğu gibi bugünün de temel sorunlarından biridir. Her iki cinsiyeti de alakadar eden bu sorun, tahakküm ilişkileriyle bezeli bir atmosferde, toplumsal bütünlüğü tehdit eden bir niteliğe bürünebilmektedir. Bu bakımdan cinsiyet üzerine gerçekleştirilecek etraflı bir analiz, eleştirel bir perspektifle oluşturulacak çok yönlü bir bakış, daha adil bir dünya için adım atmaya katkı sağlayabilecektir. Bu bakımdan bu çalışmanın amacı, eril söylem karşısında dişil bir söylem yaratılıp yaratılmadığına bakmak ve söz konusu bu dişil söylemin eril söylemden farkını ortaya koymaktır. Bu amaçla günümüzün yaygın şekilde kullanılan iletişim mecralarından biri olan Instagram üzerinden bir analiz gerçekleştirilmesi planlanmaktadır. Instagram üzerinden, eleştirel söylem analizi aracılığıyla, dişil bir söylemin inşa edilip edilmediği analiz edilecek ve aynı zamanda söz konusu söylemin kadınlar tarafından ne şekilde alımlandığına, toplumsal hayattaki karşılığına odak grup görüşmeleri vasıtasıyla bakılacaktır. Gösterge üzerine yapılacak bu etraflıca bakış, dualiteye hapsolmuş cinsiyet meselesine, farklı açılardan bakmayı da mümkün kılabilir. Çünkü erkek egemen dünyanın söylemleri her tarafa yayılmıştır. Kadınlar özgün bir dil yaratmaya çalışırken aslında bu söylemleri dolaylı yoldan yeniden üretiyor olabilirler mi? Kitle toplumunu da saran bu eril söylem yapısı, popüler kültürün her bir öğesine de işlemiştir. Peki, antikapitalist kültür, sosyal medya içerisinde karşımıza çıkmakta mıdır? Dişil söylem antikapitalist bir yapı sunuyor mu? Yoksa kapitalist ideolojinin her yanı saran doğası onu da ele geçirdi mi? Dişil söylem yeni bir tüketim kanalı yaratıyor olabilir mi? Kısaca bu tez çalışmanın bir diğer amacı; tüm bu sorular ve dahasını cevaplanmaya çalışmak ve en temelde yeni sorular sorarak konuyla ilgili düşünmeye teşvik etmektir.

Toplumsal cinsiyet konusunda söylem ve dil pratiklerine eğilen araştırmaların, yoğun olarak kitle iletişim araçları ve edebi eserler üzerinden incelemeye odaklanıldığı görülmektedir. Söz konusu bu incelemeler, medya pratiklerinin toplumsal cinsiyet bağlamında yorumlanmasını içermektedir. Araştırma nesnesi olarak kullanılan, farklı cinsiyetlere ya da yönelimlere sahip bireylerin, toplumsal cinsiyet inşasını ne şekilde

alımladıkları konusuna oldukça az değinilmiştir. Bu çalışmanın önemi ve özgün yanı hem eleştirel söylem analizi yoluyla dişil söylemin inşasını incelemek hem de odak grup görüşmeleri gerçekleştirerek söz konusu söylemin toplumsal hayat içerisindeki karşılığını aramaktır.

4.2. ARAŞTIRMANIN KONUSU, KAPSAMI VE SINIRLILIKLARI

Sosyal medya üzerinden dişil bir söylemin inşa edilip edilmediğini ve söz konusu bu inşanın toplumsal yaşam içerisinde bir karşılığı olup olmadığını araştırmayı amaçlayan bu tez çalışmasının araştırma bölümü, günümüzde yaygın bir şekilde kullanılan sosyal medya platformlarından biri olan Instagram üzerinden gerçekleştirilecektir. 2022 yılı "We Are Social" verilerine göre Instagram, Dünya'da en çok kullanılan 4. sosyal medya platformudur. En favori sosyal medya platformu sınıflamasında ise Whatsapp'ın ardından ikinci sırayı almaktadır. Türkiye'de ise en çok kullanılan sosyal medya mecrası %93.2 ile Whatsapp'ken; Whatsapp'ı %92.5 gibi bir oranla Instagram takip etmektedir. Ayrıca 2021 ve 2022 yılları arasında Türkiye nüfusunun %82'sinin internet kullandığı belirtilmektedir (wearesocial.com). Bu tez çalışma kapsamında Instagram'ın tercih edilmesinin nedeni hem yüksek kullanıcı sayısı hem de görsel ve sözel içerikleri, akışkan bir şekilde bir arada verebilme özelliğidir.

Dişil söylemin oluşumunu incelemeyi amaçlayan araştırma, söylem yaratma potansiyeli olan hashtagler üzerine odaklanacaktır. Kadın meselesini etraflıca konu alan ve son zamanlarda oldukça konuşulan hashtaglerden biri #istanbulsözleşmesiyaşatır'dır. Bu bakımdan İstanbul Sözleşmesi'nin sona erme tarihi olan 1 Temmuz 2021 tarihinde, Instagram üzerinden #istanbulsözleşmesiyaşatır hashtagi ile paylaşılan gönderiler eleştirel söylem analizine tabi tutulacak ve ardından seçilecek gruplarla görüşmeler gerçekleştirilecektir. Söz konusu tarihte ve belirtilen hashtag ile paylaşılan gönderilere "Python" programı aracılığıyla ulaşılmaya çalışılmıştır. Fakat 2014 yılında yaşanan Facebook-Cambridge Analytica veri skandalı sonrası istenilen verileri elde etme konusunda güçlükler yaşanmaktadır. 2012 yılında Instagram'ı da bünyesine katan Facebook şirketi, Instagram verilerinin tamamın elde edilmesine izin vermemektedir. Bu güçlük dolayısıyla belirtilen tarihte #istanbulsözleşmesiyaşatır hashtagi aratıldığında "Başlıca" bölümüne düşen gönderiler kaydedilmiştir.

Kişisel hesap üzerinden gerçekleştirilen bu kaydın, algoritmaların etkisiyle oluşturulan "Keşfet" bölümden aratılarak elde edildiği göz önünde bulundurulmuştur. Araştırmanın önemli sınırlılıklarından biri bu durumdur. Buna karşın elde edilen verilerin çeşitliliğinin konuya etraflıca bakmayı mümkün kıldığı düşünülmektedir. Bir diğer sınırlılık ise sosyal medya mecralarından yalnızca birine odaklanılması ve belli bir hashtagin ve tarihin belirlenmesidir. Araştırmanın kapsamı ve güvenilirliği açısından gerekli olan bu durum, aynı zamanda sınırlılığıdır. Bu bakımdan, bu araştırma büyük bir söylem inşasının yalnızca bir ayağıdır. Sosyal medya ve dişil söylem konusunda gerçekleştirilecek olan yeni çalışmalarla da desteklendiğinde, özgün bir "dişil" söylemin varlığı daha da görünür olacaktır.

4.3. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Sosyal medya üzerinde "dişil söylem" pek çok farklı şekilde karşımıza çıkmaktadır. Son zamanlarda kadın meselesi etrafında en çok konuşulan konu ise İstanbul Sözleşmesi'dir. Söz konusu sözleşme kadına dair birçok konuyu konuşulur hale getirmiştir. Bu nedenle Intagram üzerinden #istanbulsözleşmesiyaşatır hashtaginin incelenmesi amaçlanmaktadır. İstanbul sözleşmesinin 1 Temmuz 2021 de kaldırılması kararının üzerine yoğunluklu olarak bu hashtag ve benzerleri üzerinden gönderiler paylaşıldığı görülmüştür. 1 Temmuz 2021 günü, #istanbulsözleşmesiyaşatır hashtagi ile paylaşılan gönderiler içerisinden, oranlı ve sistematik rastlantısal örnekleme yoluyla belirlenecek hesaplara eleştirel söylem analizi gerçekleştirilecektir. Bu analiz doğrultusunda dişil söylemin ne şekilde inşa edildiğinin izi sürülecektir.

4.3.1. Eleştirel Söylem Analizi

Nitel araştırmaların doğuşu, uzun süre hakimiyetini sürdüren nicel araştırmaların eleştirisiyle mümkün olmuştur. Nicel araştırmaların temeli olan "olgucu" düşünceye karşılık, nitel araştırmalar "yorumlayıcı" anlayışı savunmaktadırlar. Nitel yaklaşımlara göre gerçeğe ulaşmanın tek yolu görgül yaklaşımlar değildir. Yorumlayıcılık da yapısalcılık, feminizm, kültürel çalışmalar, Marksizm, eleştirel teori, postmodernizm gibi, birçok farklı görüşü içerisinde barındıran "şemsiye" bir kavramdır. Bütün bu yaklaşımlar pozitivizm karşıtlığında birleşse de kendi aralarında bir uzlaşı içerisinde

değillerdir. Bu bakımdan birbirinden çok farklı nitel yaklaşımlar karşımıza çıkmaktadır (Şimşek, 2015, ss.168-169).

Eleştirel söylem analizi, "bir metin ya da konuşma içindeki baskın/egemen söylemin dil aracılığıyla nasıl kurulduğunu irdeleyen disiplinlerarası bir yaklaşımdır". Bu bakımdan eleştirel söylem analizi tarafından dil, toplumsal eylem olarak algılanmaktadır. Bir diğer değişle eleştirel söylem analizi "dilin kullanımı üzerine odaklanan ideolojik bir çözümlemedir". Hatırlanacağı gibi çalışmanın ikinci bölümünde, kuramsal kısımda söyleme ve söylem analizlerine ayrıntılı olarak değinilmişti. Buradan hareketle söylem analizi ve eleştirel söylem analizinin en temel farkı, dili inceleme biçimleridir. Söylem analizi daha çok edebiyat alanında kullanılmakta ve dil ile ilgili, metin çözümlemelerine odaklanmaktadır. Eleştirel söylem analizi ise daha çok iletişim alanında tercih edilmektedir. Sözlü, yazılı ve görüntülü medya araçlarına odaklanan araştırmalar, haber metinleri üzerine yoğunlaşmaktadır. "Başlıklar ve girişe dayalı tematik çözümleme ile sunum ve bağlama dayalı şematik çözümleme" kullanılarak makro yapılar çözümlenirken; "cümle kurulumlarını temel alan sözdizimsel çözümleme, ardışık cümlelerin ilişkisine dayanan bölgesel uyum, ideoloji yansıtan sözcüklerin seçimleri ve iknaya dönük retorik çözümleme" ile mikro yapılar analiz edilmektedir (Şimşek, 2015, ss.181-182).

4.3.2. Odak Grup Görüşmesi

Eleştirel söylem analizinin yanı sıra, söylemlerin nasıl alımlandığı konusu da son derece önemlidir. Sosyal medyaya içerik üreten kullanıcılar, aynı zamanda içerikleri alımlayan kişilerdir. Alvin Toffler tarafından "prosumer" olarak ifade edilen, dilimize de "üreten tüketici" şeklinde çevrilen bu kavram sosyal medya kullanıcılarını tanımlama konusunda oldukça bilgilendiricidir. Alımlanmanın ne şekilde gerçekleştiğine bakabilmek için, 1 Temmuz 2022 tarihinde #istanbulsözleşmesiyaşatır hashtagini kullanarak gönderiler paylaşan kullanıcılar arasından seçilecek gruplarla Zoom üzerinden odak grup görüşmesi yapılması planlanmaktadır. Bu sayede sosyal medyaya yansıyan söylemlerin, toplumsal hayat içerisinde de bir karşılığı olup olmadığının gözlenmesi amaçlanmaktadır. İstanbul sözleşmesi biliniyor mu? Kadınlar İstanbul Sözleşmesi konusunda sosyal medya üzerinden seslerini duyurabildiler mi? Kadınlar sosyal medya

üzerinden kendine has, özgün bir dil kullanabiliyorlar mı? Eğer, sosyal medyada üzerinden dişil bir söylem yaratılabiliyorsa, bunun toplumsal hayatta bir karşılığı var mı? Bu söylem toplumsal hayat içerisinde bir yere gönderme yapıyor mu? Kadınlar bu söylemi nasıl alımlıyorlar? Bu soruları ve dahasını cevaplamak adına odak grup görüşmesi tekniği tercih edilecektir.

Sosyal bilimlerde, özellikle sosyoloji de sıklıkla kullanılan görüşme yöntemi ve sohbet tarzı görüşme, gözleme olanak tanıması, soruların etkileşim halinde doğal akışla sorulması ve görüşmecinin anlık akışa kendini bırakabilmesi açısından oldukça uygun bir yöntemdir. Araştırmanın değişik yönleriyle ilgili bilgilere rahatça erişilebilecek bu yöntem, görüşmeciye çok bağlı olması ve zaman konusundaki kısıtlılıkları dolayısıyla da eleştirilebilmektedir (Yıldırım ve Şimşek, 2018, s.131). Bireysel görüşmelerden farklı, küçük gruplar için geliştirilen bir görüşme tekniği olan Odak Grup Görüşmesi (Focus Group Discussion) ise kişilerin etkileşim halinde görüşlerini paylaşmalarına olanak sağlayan bir tekniktir. Odak grup görüşmesinde, görüşmesinin uygulanması sırasında bir moderatör bulunmaktadır. Moderatör'ün görevi hem soruları sormak hem de kişilerin düşüncelerini özgürce paylaşmalarına olanak sağlamaktır (Şimşek, 2015, s.180).

Odak grup görüşmesi "ılımlı ve tehditkâr olmayan bir ortamda önceden belirlenmiş bir konu hakkında algıları elde etmek amacıyla dikkatle planlanmış bir tartışmalar serisi" olarak da tanımlanmaktadır. Etkileşimin ön planda olduğu odak grup görüşmesinde amaç kişilerin kendi görüşlerini, diğer kişilerin görüşlerini de dikkate alarak, özgürce ifade etmesidir. İlk odak grup çalışmaları ve kuramsal, kavramsal çerçeve 1930'lu yıllarda oluşmuş ve 1950'li yıllardan sonra özellikle pazarlama ve ürün geliştirme alanında sıklıkla kullanılmıştır. 1941 yılında Lazarsfeld, hangi radyo programlarının daha çok tercih edildiği üzerine, radyo dinleyicilerini bir araya getiren bir araştırma gerçekleştirir. Robert K. Merton, o dönemde Lazarsfeld'in asistanlarındandır. Söz konusu araştırma için gelen ve acelesi olmayan dinleyicilerden kimisi ile seansların bitiminde, derinlemesine ve toplu sohbetler gerçekleştirmiştir. Odak grup görüşmeleri bu şekilde başlamıştır. Bu çalışmanın ardından Merton, Amerikan Başkanlığı adına Amerikan ordusunda moral konusunu odak grup görüşmesi yöntemini kullanarak çalışmıştır. Aslında odak grup görüşmeleri 1980'li yıllara değin akademi de pek fazla yer

almamaktadır. 1980 sonrasında bu yönteme ilgi duyan araştırmacılar, pazarlama sektöründen yöntemi öğrenerek yeniden keşfetmişlerdir. Fakat pazarlama için kullanılan odak grup yöntemi oldukça değişim geçirmiş ve akademisyenlerin isteklerine cevap vermediği görülmüştür. Sonrasında araştırmacılar 1940'larda Merton'ın gerçekleştirmiş olduğu özgün çalışmalara geri dönmüşlerdir (Yıldırım ve Şimşek, 2018, ss.158-160).

Odak grup görüşmelerinde, grubun kaç kişiyle oluşturulması gerektiği konusunda bir fikir birliği yoktur. 3 ya da 4 kişinin altındaki gruplarda hem etkileşimin az olabileceği düşünülmekte hem de bir kişinin öne çıkabileceği belirtilmektedir. 10 kişiden fazla katılımcıya sahip gruplarda ise konuşmayan katılımcıların olabileceği ve gruba güven konusunda kuşkular oluşabileceği ifade edilmektedir. Aynı zamanda bu gruplarda tartışmanın yüzeysel olma tehlikesi de vardır (Traynor, 2015, s.45). Odak grup görüşmeleri pazarlama alanında kullanıldığında görüşmeler 10-12 kişilik gruplardan oluşmaktadır. Ticari olmayan konulardaki odak grup görüşmeleri ise ortalama 5-8 kişilik gruplardan meydana gelmektedir. Katılımcı sayısının 10 kişiyi geçmesi, grup kontrolünü zorlaştırmakta, her bir kişiyi gözlemlemeyi olanaksız kılmaktadır. Aynı zamanda her bir kişi düşüncelerini ifade edemeyebilir ve grup içi fısıldaşmalar meydana gelebilir. Bu durum grubun büyük seçildiğinin bir kanıtıdır. Son yıllarda daha popüler hale gelen, ortalama 4-6 kişiden oluşan küçük (mini) odak gruplar, katılımcıların daha rahat olduğu bir grup ortamı sunarlar. Bu grupların dezavantajı da sayının az olması nedeniyle, deneyimlerin daha sınırlı kalmasıdır. Kruger ve Casey'e göre, grubun ideal büyüklüğü, çalışmanın amacına ve katılımcıların özelliklerine uygun olarak belirlenmektedir. Örneğin küçük gruplarda kişiler, deneyimlerini daha rahat aktaracak ve araştırmacı derinlemesine veriler elde edebilecektir. Yazarlara göre, konu hakkında paylaşılacak şeyler çok olduğunda, tartışma hakkında yoğun ve uzun süreli deneyimler söz konusu olduğunda küçük grupları tercih etmek gerekir. Kısaca odak grup görüşmesinde kaç kişilik gruplar oluşturulacağına karar verilirken: çalışmanın amacına (amaç sorunu ve davranışı anlamaksa az kişi; amaç fikri ya da materyali test etmekse çok kişi), konunun karmaşıklığına (konu karmaşıksa az kişi, değilse çok kişi), katılımcıların deneyimlerine ya da uzmanlık düzeyine (deneyim ve uzmanlık fazlaysa az kişi), katılımcıların konuyla ilgili tutku düzeyine (ilgili ve tutkulularsa az kişi) ve ele alınmak istenen soru sayısına (soru çoksa az kişi, soru azsa çok kişi) bakılmalıdır (Krueger ve Casey, 2009, ss.67-68).

Yukarıda da belirtildiği üzere son yıllarda odak grup görüşmelerinin en az kaç kişiyle yapılması gerektiği konusunda birçok farklı görüş dile getirilmektedir. Uzlaşmanın olmadığı bu alanda, bazı araştırmacılara göre ise mini odak gruplar konu alanı zorlayıcı ve hassas olduğunda 2 ile 5 kişi arasında da gerçekleştirilebilmektedir. Bu durum katılımcıların daha net yanıtlar verebilmesine ve tüm katılımcıların rahatça söz sahibi olabilmelerine olanak sağlamaktadır. Bunun yanında bu tarz samimi bir ortamda gerçekleştirilen odak gruplarda, zengin ve derinlemesine bilgi edinilebilmektedir (https://www.djsresearch.co.uk/glossary/item/Mini-Groups).

Bu çalışma kapsamında da küçük odak gruplar tercih edilmiştir. Çünkü araştırmanın amacı dişil söylemin toplumsal hayattaki karşılığına bakmaktır. Konu derin bir tarihe sahip olduğu için karmaşıktır, özel deneyimlerin aktarılmasını gerektirmekte ve davranışı anlamak amaçlamaktadır. Aynı zamanda kadın olmaları ve İstanbul Sözleşmesi'yle ilgili duyarlı olmaları dolayısıyla katılımcılar, konuya tutkuyla yaklaşmaktadırlar.

Odak grup görüşmesi iç içe geçen yedi aşamadan oluşmaktadır: "amacın belirlenmesi, araştırma ve odak görüşme sorularının geliştirilmesi, yer ve teknoloji planlanması, bütün sürecin pilot denemesinin yapılması, katılımcıların belirlenmesi ve davet edilmesi, yönetici özellikleri ve çalışmanın gerçekleştirilmesi, verinin düzenlenmesi ve analizi". Odak grup görüşmeleri, diğer nitel araştırmalar gibi son yıllarda internet üzerinden çevrimiçi olarak gerçekleşebilmektedir. İnternetin coğrafi sınırları ortadan kaldıran, farklı kültürlere sahip insanları bir araya getiren özelliği, onu işlevsel ve yararlı bir araç haline getirmektedir (Yıldırım ve Şimşek, 2018, ss.160 ve 229).

4.4. ARAŞTIRMANIN EVRENİ VE ÖRNEKLEMİ

1 Temmuz 2021 tarihinde #istanbulsözleşmesiyaşatır hashtagi ile 576 hesaptan gönderi paylaşılmıştır. Bu bakımdan araştırmanın evreni 576 hesaptan oluşmaktadır. "Dişil söylem"in durumunu analiz etmeye çalışan bu çalışma, kadın hesaplarına ve anonim hesaplara yönelmiştir. Bu nedenle erkek kullanıcılar tarafından oluşturulan hesaplar araştırma dışında tutulmaktadır. Bu eleme sonrasında evrenin sayısı 510 olmuştur. Maxqda programı aracılığıyla içerikleri incelenerek kodlanan hesaplar, altı

temel koda ayrılmışlardır. Söz konusu bu kodlar şu şekilde sıralamaktadır: Bireysel hesaplar, örgüt/topluluk hesapları, haber hesapları, kültür/sanat/eğitim hesapları, kurumsal hesaplar ve ticari hesaplar. Bu kategoriler üzerinden oranlı örnekleme ve ardından sistematik rastlantısal örnekleme kullanılarak 100 hesap belirlenmiştir. Söz konusu 100 hesabın kategoriler temelinde analizi gerçekleştirilecektir.

Eleştirel söylem analizi yoluyla incelenen hesaplar, üç temel aşama şeklinde analize tabi tutulacaktır. Örnekleme dahil olan hesaplar makro ve mikro yapılar düzeyinde, öncelikle paylaşılan "fotoğraflar", ardından paylaşılan fotoğrafın altına yazılan "yazılar" ve son olarak da yazılara eklenen, bazen de yazılar yerine kullanılan "hashtagler" temelinde analiz edilecektir.

Söylem analizinin ardından araştırmaya dahil edilen "bireysel hesaplar" kategorisinde yer alan kişiler arasından seçilecek olan gruplarla Zoom üzerinden odak grup görüşmesi gerçekleştirilecektir. "Bireysel hesaplar"da kendi içerisinde sınıflamaya tabi tutulduğu için "kişisel" ve "fotoğraf" alt kodunu taşıyan hesaplara ulaşılması uygun görülmüştür. Çünkü bu hesapların tek kişi tarafından yönetildiği açıklıkla görülmektedir. Bu bakımdan bu hesaplar içerisinden ulaşılabilir olan 121 hesapla, Instagram'ın Direkt Mesaj (DM) özelliği kullanılarak iletişime geçilmeye çalışılmıştır. 121 hesap içerisinden 18 hesap olumlu ya da olumsuz geri dönüş yapmıştır. Farklı zamanlarda olumlu geri dönüş yapan 7 kişiyle Zoom üzerinden odak grup görüşmeleri gerçekleştirilmesi planlanmaktadır.

4.5. BULGULAR

4.5.1. 1 Temmuz 2021 Tarihinde #istanbulsözleşmesiyaşatır Hashtagiyle Paylaşılan Gönderiler

1 Temmuz 2021 günü #istanbulsözleşmesiyaşatır hashtagiyle paylaşılan gönderiler, yukarıda da belirtildiği gibi altı farklı kategoride eleştirel söylem analizine tabi tutulmuşlardır. Sırasıyla elde edilen veriler makro ve mikro yapılar düzeyinde, fotoğraf, fotoğraf altına yazılan yazılar ve hashtagler bağlamında incelenecektir.

Bireysel Hesaplar

Oranlı örnekleme yoluyla 50 bireysel hesap incelenmiştir. Bireysel hesapların kendi içerisinde de farklılıklar gösterdiği göze çarpmaktadır. Bu nedenle bireysel hesapların içerikleri incelenerek alt kodları belirlenmiştir. Bu alt kodlar şu şekilde sıralanmaktadır: Kişisel hesaplar, başkası adına açılan hesaplar, feminist içerikli hesaplar, fotoğraf hesapları, psikoloji/sanat/eğlence hesapları ve tanımlanamayanlar. Söz konusu bu alt kodlar göz önünde bulundurularak oranlı örnekleme ve sistematik rastlantısal örnekleme ile bireysel hesaplar içerisinden de hesaplar belirlenmiştir.

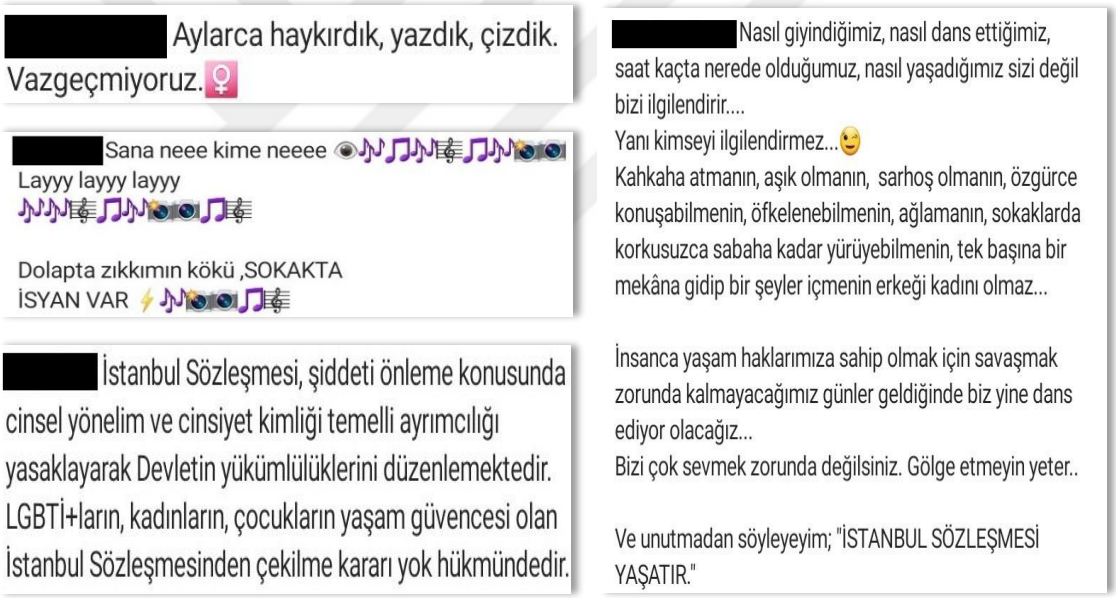
Örnekleme dahil olan 50 hesabın 31 tanesi "kişisel hesapları" içermektedir. "Bireysel hesaplar"ın alt kodu olan "kişisel hesap" profilleri, kişilerin yaşamlarından izler taşıyan, gündelik rutinlerini, beğenilerini ve düşüncelerini paylaştıkları gönderilerden oluşmaktadır. "Kişisel hesaplar"da paylaşılan gönderilerin içeriklerinin çoğunlukla 1 Temmuz 2021 günü, İstanbul Sözleşmesinin kaldırılmasına yönelik olarak, ülkenin çeşitli şehirlerinde gerçekleştirilen kadın yürüyüşlerinden videolar ve fotoğraflardan oluştuğu görülmektedir. Yürüyüş fotoğraflarının yanı sıra, yürüyüşte kullanılan pankartların ön plana çıkarıldığı bu fotoğraflarda İstanbul Sözleşmesine, kadın cinayetlerine ve kadın özgürlüklerine dikkat çekilmektedir.



Görsel 1. "Kişisel Hesaplar"dan Fotoğraflar

Yürüyüş fotoğraflarının ardından İstanbul Sözleşmesi hakkında bilgilendirme amaçlı yazılar ve yürüyüş duyurularının olduğu görseller karşımıza çıkmaktadır. Bu gönderileri daha az olmakla birlikte kişisel fotoğraflar ve topluluk fotoğrafları takip etmektedir.

“Kişisel hesaplar” kategorisinde paylaşılan fotoğraf altı yazılara bakıldığında ise Türkiye’nin İstanbul Sözleşmesi’nden ayrılmasıyla ilgili kişisel görüşlerin belirtildiği gözlemlenmektedir. İstanbul Sözleşmesiyle ilgili yazılan yazıları, kişisel yazılar takip etmektedir. Kişisel yazıların çoğunluğu kadın mücadelesinden, kadın haklarından ve kadın özgürlüklerinden bahsetmektedir. Söz konusu bu yazıların birkaç tanesi İngilizce olarak kaleme alınmıştır. Uluslararası kamuoyuna seslerini duyurmaya çalışan bazı kadınların bu yolu tercih ettiği düşünülmektedir. Sayıları az olmakla birlikte bazı yazılar yalnızca sloganlardan ve emojilerden oluşmaktadır. Bazı yazılarda şarkı şeklinde yazılan sloganlardan ya da tekrar eden sloganlardan oluşmaktadır. Sözleşmeyle ilgisiz örnekleme dahil olan yalnızca bir gönderi ve yazı bulunmaktadır. Bu gönderinin içeriği ise kahve görseli ve yazısıdır.



Görsel 2. “Kişisel Hesaplar”dan Yazılar

“Kişisel hesaplar”da #istanbulsözleşmesiyaşatır hashtaginin ardından kullanılan hashtaglere bakıldığında #istanbulsözleşmesindenvazgeçmiyoruz hashtaginin yoğunlukla olarak kullanıldığı gözlemlenmiştir. Buna eşlik eden #istanbulsözleşmesi hashtagi olmuştur. Ardından kadına yönelik şiddete, cinsel istismara, kadın, lgbti ve trans cinayetlerine dikkat çeken hashtagler sıralamaktadır.

“Bireysel hesaplar”ın bir başka alt kodu olan “başkası adına açılmış hesaplar”a baktığımızda tanınmış kişiler için oluşturulan hesaplar karşımıza çıkmaktadır. Bireysel

kişiler tarafından oluşturulan bu profiller, medyada öne çıkan isimler adına açılmış profillerdir. Örnekleme dahil olan "hanker_fann" isimli hesap da Hande Erçel ve Kerem Bürsin isimli oyuncuların fanları tarafından oluşturulmuş bir hesaptır. Ünlü dizi oyuncularının fotoğraflarına yer verilen hesapta, yazı bölümü söz konusu bu oyunculara sevgilerini belirten sözcüklerden meydana gelmektedir. Hashtagler kısmı ise çeşitli oyuncu ve dizi isimlerinden ve gündemle ilgili meselelerden oluşmaktadır. Gündemle ilgili bir meselenin hashtag olarak kullanılmasının, daha fazla görülme amacı taşıdığı düşünülmektedir. Keza konumuzun kapsamına giren #istanbulsözleşmesiyaşatır hashtaginin böyle bir amaçla kullanıldığı düşünülmektedir. 1 Temmuz 2021 tarihi dışında, kadın meselesinin daha az gündem oluşturduğu günlerde #istanbulsözleşmesiyaşatır hashtagi aratıldığında, bu gibi kullanımların çoğaldığı gözlemlenmiştir.

"Bireysel hesaplar"ın bir diğer alt kodu da "feminist içerikli hesaplar"dan oluşmaktadır. Söz konusu hesaplar bireysel nitelikte olmasına karşın, bireylerin kişisel bilgilerinden ziyade oluşturulan içerikle ön plana çıkmaktadır. Örnekleme dahil olan 3 hesabın içeriği de 1 Temmuz 2021 günü gerçekleştirilen yürüyüşlerden meydana gelmektedir. Öncelikle fotoğraflara bakıldığında, yürüyüş günü çekilen kareler ve videoların yanı sıra ülkenin çeşitli şehirlerinde gerçekleştirilmesi planlanan yürüyüşlerin yer ve saatlerinin duyurulduğu görseller karşımıza çıkmaktadır. Fotoğraf altına yazılan yazılara bakıldığında ise yürüyüş hakkında bilgilendirmeler içerdiği görülmektedir. Yazıların ardından sıralanan hashtaglerde "kişisel hesaplar"da olduğu gibi #istanbulsözleşmesindenvazgeçmiyoruz hashtagi ikinci sırayı almıştır.

"Bireysel hesapları"ın diğer alt kodu ise "fotoğraf hesapları"dır. Bireysel kullanıcılar tarafından çekilen bu fotoğraflar, sanatsal bir kaygıyla çekilmekte ve oluşturulan profillerin tamamı ya da çoğunluğu bu görsellerden oluşmaktadır. Örnekleme dahil olan 2 hesabın paylaştığı fotoğraflar ve videolar yürüyüşten/eylemden kareler taşımaktadır.



Görsel 3. "Fotoğraf Hesapları"ndan Kareler

Örnekleme dahil olan iki hesapta fotoğraf ve videoların altına yazılan yazılara bakıldığında ise, birinde görüntünün alındığı şehrin ve fotoğrafı çekenin adı yer almakta; ikincisinde ise İngilizce olarak İstanbul Sözleşmesi ve kadın cinayetleriyle ilgili bilgiler verilmektedir. Hashtaglere baktığımızda ise İngilizce olarak ifade edilen yorumların altında #womensupportingwomen, #womenempowerment gibi popüler hashtaglerin kullanıldığı görülmektedir. Bir diğer hesapta ise #istanbulsözleşmesiyaşatır hashtagine ek olarak #istanbulsözleşmesibizimdir hashtagi yer almaktadır.

12 hesabın incelendiği, "bireysel hesaplar"ın bir diğer alt kodu "psikoloji/sanat/eğlence hesapları"dır. Bu başlığın bireysel hesapların altında olmasının nedeni bireysel kullanıcılar tarafından oluşturulduğu belli olan, kimi zaman kişisel gönderilere de yer verilen hesaplar olmalarıdır. Örnekleme dahil olan hesapların çoğunluğu kadınlara ve çocuklara yönelik istismara ve İstanbul Sözleşmesi'nin önemine dikkat çeken görsellerden oluşmaktadır. Bu hesapları yürüyüşten/eylemden çekilen fotoğraflar ve pankart görselleri takip etmektedir. Bunların ardından yaratıcı ve sanatsal görseller gelmekte ve son olarak da haber görüntüleri kullanılmaktadır. Görsellerin altına yazılan yazılara bakıldığında İstanbul Sözleşmesi, kadın olmak ve çocuk istismarı hakkında yazıların yer aldığı görülmektedir. Araştırmanın genelinde İstanbul Sözleşmesi'nin kaldırılmasına yönelik olumsuz görüşler yer almaktadır. Çok nadir olmakla birlikte kararı olumlu gören paylaşımlar da vardır. Bunlardan biri örnekleme dahil olmakta ve bu kategoride yer almaktadır. İstanbul Sözleşmesi'nin kaldırması haberinin görseline yer verilen profilde, yazı kısmında "inşAllah oluşturduğu tahribat bir an önce giderilir…" ifadeleri kullanılmıştır. Bir kısım hesapta ise sözleşmenin kaldırmasına yönelik eleştiriler, yalnızca emoji ya da hashtag kullanılarak belirtilmiştir.

Yazıların ardına sıralanan hashtaglere bakıldığında ise #istanbulsözleşmesiyaşatır hashtagine ek olarak #istanbulsözleşmesindenvazgeçmiyoruz hashtagi yer almakta, bunun dışında çocuk istismarına yönelik hashtagler ve paylaşılan görseller özelinde hashtagler eklenmektedir.

"Bireysel hesaplar"ın son alt kodu ise "tanımlanamayanlar"dır. Paylaşımların yapıldığı tarihte açık olan bu hesaplar, sonrasında kapatılmış ya da gizlenmiştir. Bu nedenle profiller hakkında bilgiye ulaşılamamaktadır. Bu hesaplardan örnekleme dahil edilen tek hesap vardır. Söz konusu bu hesap gün içerisinde iki paylaşım yapmıştır. Paylaşımlardan biri Bursa'da gerçekleşen bir haberin videosunu, diğeri ise İstanbul Sözleşmesinin kaldırılmasına yönelik olarak gerçekleştirilen kadın yürüyüşünün videosunu içermektedir. Haberde bir kadının bıçak zoruyla arabaya bindirilmek istendiği, o sırada olay yerinden geçen DHA muhabirlerinin olaya müdahale ederek kadını kurtardığı görüntüler yer almaktadır. Görsel altına yazılan yazıda da haberin içeriği aktarılmakta ve ardına #istanbulsözleşmesi ve #istanbulsözleşmesiyaşatır hashtagleri eklenmektedir. Eylemin/Yürüyüşün verildiği diğer videonun altında ise "Kadınlar İstanbul Sözleşmesi için yürüyor" ifadeleri yer almakta ve ardından #istanbulsözleşmesi, #istanbulsözleşemesihepimizin, #1TemmuzdaİsyanVar hashtaglerinin eklendiği görülmektedir.

Örgüt/Topluluk Hesapları

"Örgüt/Topluluk Hesapları" kategorisinden oranlı ve sistematik rastlantısal örnekleme yoluyla 30 hesap incelenmiştir. Söz konusu hesaplar il/ilçe siyasi kadın örgütlenmelerinin ya da bağımsız kadın topluluklarının Instagram sayfalarından oluşmaktadır. Bu sayfalardan 1 Temmuz 2021 günü paylaşılan gönderilere baktığımızda İstanbul Sözleşmesi'yle ilgili yazılar ve bilgilendirmelerden oluşan fotoğrafların ve videoların, duyuru niteliğindeki pankartların görsellerinin, örgüt ve toplulukların fotoğraflarının, haber fotoğraflarının ve videolarının, basın açıklaması görsellerinin, toplulukların eylem/yürüyüş fotoğraflarının ve videolarının, yürüyüşten kullanılan pankartların görsellerinin kullanıldığı görülmektedir.

Yürüyüş/eylemden fotoğraflar ve bilgilendirme içerikli Türkçe ve İngilizce görseller paylaşımlarda ilk sırayı almaktadır. Topluluk ve örgütlenmeler gün içerisinde gerçekleşen yürüyüşten paylaştıkları karelerde örgüt/topluluk üyelerinin kişisel fotoğraflarının yanı sıra yalnızca pankartlara ya da topluluk görsellerine yer vermektedirler.



Görsel 4. "Örgüt/Topluluk Hesapları"ndan Görseller

Muhalefette bulunan çeşitli siyasal partilerin kadın kolları hesaplarından paylaşılan gönderilerde ise bazen topluluklar ellerinde pankartlarla objektiflere yansırken, bazen de parti üyelerinin paylaşımları görsellerde yer bulmuştur.



Görsel 5. Siyasi Partilerin Kadın Topluluklarının Kullandığı Görseller



Görsel 6. Kadına Yönelik Şiddet Konulu Haber İçeriği

Yukarıda görseli ve alt yazısı verilen, gün içerisinde ajanslara düşen haber içeriği birçok hesap tarafından paylaşılmıştır. "Bireysel hesaplar" içerisinde de paylaşıldığını belirttiğimiz, benzer şekilde "örgüt/topluluk hesapları" tarafından da paylaşılan bu içerik, kadına yönelik şiddeti önlemeye yönelik bir sözleşme olan İstanbul Sözleşmesi'nin kaldırıldığı günlerde gerçekleşen bir olay olması dolayısıyla daha çok ön plana çıkarılmıştır. Kadına yönelik şiddeti gözler önüne seren bu olayın, konuya dair hassasiyetin yüksek olduğu günlerde meydana gelişi, habere olan duyarlılığı arttırmıştır.

"Örgüt/Topluluk Hesapları" tarafından paylaşılan görsel altı yazılara baktığımızda ise çoğunlukla İstanbul Sözleşmesi hakkında bilgilendirme ve kaldırılmasına yönelik eleştirileri içeren yazıların yer aldığı gözlemlenmiştir. Söz konusu yazıları, gün içerisinde gerçekleştirilecek olan eylem/yürüyüş hakkındaki duyurular ve bilgilendirmeler izlemektedir. Örnekleme dahil edilen örgüt/topluluk paylaşımlarının iki tanesi ise yukarıda bahsedilen kadına yönelik şiddet konulu haberin içeriğini kullanmışlardır.

Yazıların ardına eklenen hashtagler ise "bireysel hesaplar"da olduğu gibi #istanbulsözleşmesiyaşatır'ın ardından #istanbulsözleşmesindenvazgeçmiyoruz şeklindedir. Bu hashtaglerin yanı sıra #istanbulsözleşmesibizim ve #istanbulsözleşmesihepimizin hashtagleri sıklıkla kullanılmıştır. Toplulukların biz

duygusunun canlılığı dolayısıyla bu hashtaglerin ön plana çıktığı düşünülmektedir. Söz konusu bu hashtaglerin ardından şiddete ve tacize dikkat çeken hashtagler ve toplulukların şehirlerini içeren hashtagler yer almaktadır.

Haber Hesapları

Oranlı ve sistematik rastlantısal örnekleme yoluyla örnekleme dahil edilen 6 tane "haber hesabı" incelenmiştir. Bu hesaplar, çeşitli şehirlerden haber hesapları ve kadına yönelik haberleri öne çıkaran hesaplardan oluşmaktadır. Söz konusu hesapların görsellerinde yürüyüş ve yürüyüşten pankartların görselleri, yürüyüş/eylemde polisle çatışma videosu, topluluk ve ellerindeki pankartların fotoğrafları, haber videoları ve fotoğrafları kullanılmıştır.

Görsellerin altına yazılan yazılarda yürüyüşle ilgili bilgilendirmeler, kişisel görüşler ve sloganlar ve haber yazıları yer almaktadır. Gönderilerde üç farklı haber yazısı karşımıza çıkmaktadır. İlki gazeteci Aslı Örnek'in K24 için yazar Şeniz Baş ile gerçekleştirdiği söyleşiyi içermektedir. Şeniz Baş ile kadına ve erkeğe dair oluşturulan toplumsal cinsiyet rollerini sorguladığı kitabı "Kahraman ve Cellat" hakkında konuşan Aslı Örnek, söyleşiden bazı alıntıları görsel altı yazıda kullanmıştır. Diğer haber yazısı ise, İstanbul Sultangazi'de öldürülen Elif Çakal'ın cinayetiyle ilgili gelişmeleri aktarmaktadır. Son haber yazısı da Fatsa Kadın Dayanışması'nın İstanbul Sözleşmesi'ne sahip çıkmak için eyleme destek verdiğini aktarmaktadır.

Hashtaglerde ise önceki kategorilerde olduğu gibi çoğunlukla #istanbulsözleşmesiyaşatır'ın ardından #istanbulsözleşmesindenvazgeçmiyoruz hashtagi kullanılmıştır. Bu iki hashtagin yanı sıra #1Temmuzdaİsyandayız, #1TemmuzdaİsyanVar ve #İstanbulsözleşmesi hashtagleri yer almıştır.

Kültür/Sanat/Eğitim Hesapları

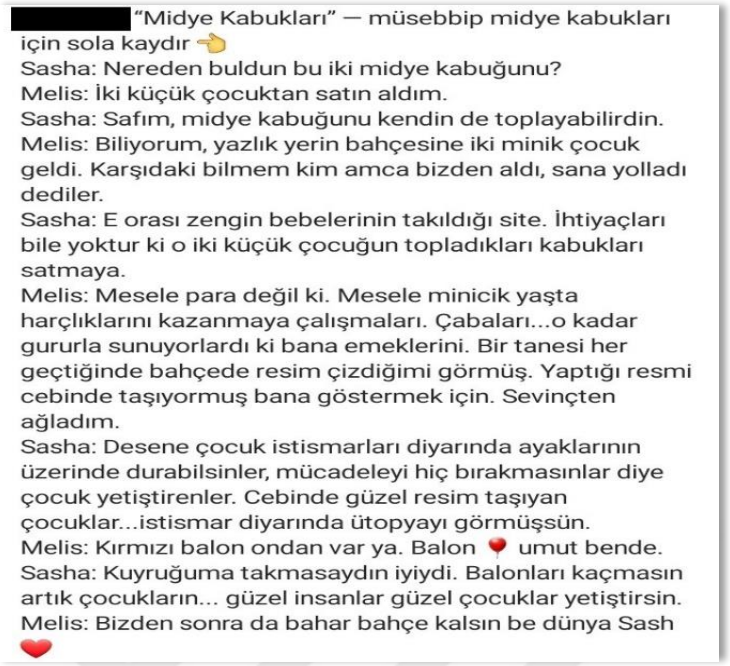
Oranlı örnekleme yoluyla 5 tanesi incelenen ve sistematik rastlantısal örnekleme yoluyla belirlenen "kültür/sanat/eğitim hesapları" sanatsal el işleri, edebiyat, karikatür ve karakalem çalışmalarının içeriklerinden oluşmaktadır. Söz konusu hesapların 1 Temmuz 2021 günü #istanbulsözleşmesiyaşatır hashtagi ile paylaşılan gönderilerinde sanatsal

fotoğraflar, karikatürler, haber görselleri ve yazıları yer almaktadır. Bursa'da gerçekleşen, DHA muhabirlerinin müdahale ettiği, kadına yönelik şiddet haberi burada da kendisine yer bulmuştur. İstismar suçlarıyla ilgili yargısal düzenlemeler hakkında bilgilendirme bir diğer görseli oluşturmaktadır. Başka bir görsel ise Virginia Woolf'un fotoğrafı ve yazısıyla verilmiştir. Leman dergisinin İstanbul Sözleşmesinin kaldırılmasını konu alan eski kapaklarından biri de başka bir görseldir. Bu bölümde deniz kabuğu çizimlerinden oluşan sanatsal görseller de kendisine yer bulmuştur.



Görsel 7. "Kültür/Sanat/Eğitim Hesapları"ndan Görseller

Gönderilerde paylaşılan görsellerin altına yazılan yazılar da İstanbul Sözleşmesini yaymak gerektiğiyle ilgili bir yazı, Virginia Woolf'un görselde görülen yazısı ve deniz kabuklarıyla ilgili yazılan kişisel bir diyalog-yazı yer almaktadır. Deniz kabuklarıyla ilgili yazılan yazı kişisel bir üslupla oluşturulmuş ve yazıda çocuk istismarıyla bağlantısallık kurulmuştur.



Görsel 8. "Kültür/Sanat/Eğitim Hesapları"ndan Yazılar - Deniz Kabuğu Hikayesi

Paylaşılan gönderilerin bazıları yalnızca hashtaglerden oluşmaktadır. Bir kısmıysa yazıların arkasına sıralanmış hashtaglerdir. #istanbulsözleşmesiyaşatır hashtagini yine #istanbulsözleşmesindenvazgeçmiyoruz hashtagi takip etmektedir. Ardından kadına yönelik şiddete ve cinsel istismar suçu olan Elmalı Davası'na dikkat çeken hashtagler kullanılmıştır.

Kurumsal Hesaplar

Örnekleme dahil olan bir diğer kategori ise "kurumsal hesaplar"dır. Benzer şekilde oranlı ve sistematik rastlantısal örneklemeyle seçilen 5 hesap baroların, hukukçuların çeşitli sayfalarından ve bir üniversitesinin forumundan oluşmaktadır. Gönderilerdeki fotoğraflarda genellikle yürüyüş/eylemden pankartlar yer almakta ve bir yürüyüş videosu bulunmaktadır. Bunların yanı sıra İstanbul Sözleşmesi'yle ilgili yazı ve bilgilendirmelere, Barolar ve TÜBAKKOM (Türkiye Barolar Birliği Kadın Hukuku Komisyonu)'un ortak basın açıklamasına yer verilmiştir.

Görsellerin altına yazılan yazılarda İstanbul Sözleşmesi hakkında içerikler ve İstanbul Sözleşmenin önemine dair bilgiler kullanılmıştır. Hesapların birinde eylem

haberi "'Kararı Geri Çek Sözleşmeyi Uygula!' demek için Sakarya'da buluştuk" şeklinde sloganla birlikte verilmiştir.

Yazıların ardına sıralanan hashtaglerde ise baroların isimleri yer almaktadır. Sadece bir hesapta #istanbulsözleşmesiyaşatır hashtaginin ardından #istanbulsözleşmesibizim hashtagi kullanılmıştır.

Ticari Hesaplar

100 kişilik örneklemin son kategorisi ise "ticari hesaplar"dan oluşmaktadır. Oranlı ve sistematik rastlantısal örnekleme yoluyla örnekleme dahil olan 4 hesabın incelendiği kategori de kullanılan görseller yürüyüş ve yürüyüşte kullanılan pankartlardan ve ticareti yapılan yerlerin ya da ürünlerin görsellerinden oluşmaktadır. Söz konusu bu ticari sayfalardan biri el yapımı çanta görseli, diğeri ise bir sokak meyhanesinin dışarıdan görüntüsüdür.

Görsellerin altına yazılan yazılardan biri yalnızca kalp ve çiçek emojilerinden oluşmakta; bir diğeri mekânın açık olduğu saatleri belirtmekte; bir başkası da İstanbul Sözleşmesinin uygulanması gerektiği yönünde görüşlerini dile getirmektedir.

Gönderilerdeki yazıların yanına sıralan hashtaglerde örneğin mekânın açılış saatleri verilen gönderi de "Bu arada #istanbulsözleşmesiyaşatır" yazısı eklenmiştir. Diğer kategorilerle benzer şekilde #istanbulsözleşmesiyaşatır hashtagini #istanbulsözleşmesindenvazgeçmiyoruz hashtagi takip etmektedir. Bunun dışında #1TemmuzdaİsyandayızIstanbul hashtagi ve çanta içeriğine ait özel hashtagler kullanılmıştır.

4.5.2. 1 Temmuz 2022 Tarihinde Gerçekleştirilen Görüşme

İstanbul Sözleşmesi'nin yürürlükten kaldırıldığı 1 Temmuz 2021 tarihinden tam bir yıl sonra, 1 Temmuz 2022 tarihinde dört kadınla Zoom üzerinden odak grup görüşmesi gerçekleştirilmiştir. Beş kişi olarak planlanan görüşmeye, yurt dışından bağlanan katılımcının bağlantı problemi dolayısıyla dört kişi olarak devam edilebilmiştir. Söz konusu bu görüşmenin ve daha sonra gerçekleştirilen görüşmelerin ana teması, görüşmecilerin de katkılarıyla İstanbul Sözleşmesi ve kadınların sosyal medya

paylaşımları temelinde oluşmuştur. Bu bakımdan görüşme boyunca konuşulan konuları üç temel kategoride sınıflamak mümkündür:

- İstanbul Sözleşmesi ve Sosyal Medya
- Sosyal Medya ve Kadınlar
- Sosyal Medya ve Reel Yaşam

Görüşmeye katılan katılımcıların profilleri şu şekildedir. *Katılımcı1* Diyarbakır'da yaşayan, orta yaşın üstünde yetişkin bir kadındır. STK'larda kadın alanında çalışmalar gerçekleştirmektedir. 34 yaşındaki *Katılımcı2* ise İstanbul, Beylikdüzü'nde yaşamakta ve edebiyat ile ilgilenmektedir. Önceki dönemlerde e-ticaret sektöründe ve metin yazarı olarak çalışan *Katılımcı2* şu an çalışmamaktadır. *Katılımcı3* 28 yaşında genç bir avukattır ve İstanbul, Kadıköy'de yaşamaktadır. *Katılımcı4* ise 38 yaşındadır, İstanbul, Beşiktaş'ta yaşamakta ve kitap editörü olarak çalışmaktadır.

Sohbet havasında ve yüksek etkileşimle gerçekleşmesi planlanan görüşme için altı ana soru belirlenmiştir. Yukarıda bahsedilen üç temel kategori çerçevesinde oluşturulan bu sorularla, katılımcıların konuya aktif katılımının sağlanması amaçlanmaktadır. Bu bakımdan katılımcılara öncelikle "İstanbul Sözleşmesi ve Sosyal Medya" kategorisinin ilk sorusu olan İstanbul Sözleşmesi'nden nasıl haberdar oldukları ve içeriğini okuyup okumadıkları sorulmuştur. *Katılımcı1*, STK'larda aktif olması dolayısıyla, Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı'nın "Kadına Yönelik Şiddet" konusunda yürüttüğü faaliyetlere katıldığını ve bu vesileyle İstanbul Sözleşmesi'nden haberdar olduğunu belirtmektedir. Söz konusu bu faaliyetler içerisinde aldığı eğitimlerde, İstanbul Sözleşmesi'nin içeriğini öğrendiğini sözlerine eklemektedir. *Katılımcı2* ise İstanbul Sözleşmesi'nin ilk kez Twitter'da karşısına çıktığını, sosyal medya üzerinden birçok kadın derneğini takip ettiğini, feminist ve yazar birçok arkadaşı olduğunu, onlar sayesinde tartışmalardan önce İstanbul Sözleşmesi'nden haberdar olduğunu ifade etmektedir. İstanbul Sözleşmesi'ni okuduğunu da eklemektedir. *Katılımcı3* ise sözleşme ilk gündeme geldiğinde lisede olduğunu, fakat hukuk okumak istediği için bu tip konulara ilgisi olduğunu ve Hukuk Fakültesi'nde okuyan kuzeniyle bu konularda sohbet ettiğini, bunun dışında da basından duyduğunu hatırladığını söylemektedir. Mesleki anlamda da sözleşmenin içeriğine hâkim

olduğunu, dilekçelerde ve başvurularda kullandıklarını belirtmektedir. *Katılımcı4* de sözleşmeyi ilk olarak sosyal medya üzerinden Facebook'tan duyduğunu, o dönemde "Kadın Cinayetlerini Durduracağız" Platformunu takip ettiğini, oradan öğrendiğini ifade etmektedir. İstanbul Sözleşmesiyle ilgili daha fazla bilgiyi de o dönem satılan bir kitapçıktan elde ettiğini, hatta bu kitapçığı bir öz savunma atölyesinde partnerine hediye ettiğini, orada elden ele dolaştığını dile getirmektedir. Kısaca katılımcıların genellikle sosyal medya üzerinden ve basından İstanbul Sözleşmesi'ni duyduğunu ve sonrasında ilgileri dolayısıyla benzer kanallardan ya da reel hayat içerisinde aktif eğitimler ve atölyelerden sözleşme hakkında bilgi aldıklarını söylemek mümkündür.

İstanbul Sözleşmesi konusunda ilgili olduğu gözlemlenen katılımcılar, "İstanbul Sözleşmesi ve Sosyal Medya" kategorisinin ikinci sorusu olan İstanbul Sözleşmesi ve kadınların sosyal medya paylaşımları alanına doğru yönlendirilmişlerdir. "İstanbul Sözleşmesi'yle ilgili sosyal medya paylaşımlarının kadınların seslerini duyurabilmesine yardımcı olduğunu düşünüyor musunuz?" sorusu sorulmuştur. Öncelikle söz alan *Katılımcı1* İstanbul Sözleşmesinin öneminden ve başlangıçta yürütülen faaliyetlerin olumluluğundan bahsetmektedir. Fakat bunların kısa süreli olduğunu, yürürlükten kaldırılmasıyla birlikte Türkiye'nin ve dolayısıyla sosyal medyanın sözleşmeden haberdar olduğunu ve sosyal medyanın İstanbul Sözleşmesi'ne dair yanlış algılarla yönetildiğini, sözleşmeye dair yanlış bilgilerin (eşcinselliği özendirmesi, Türk aile yapısını bozması gibi) yaygınlaşmasına neden olduğunu ifade etmektedir. Buna karşın sonrasında Türkiye'deki feminist akımların süreci çok iyi yönettiğini söylemektedir. "Ama sosyal medya buna karşı İstanbul Sözleşmesi'ni çok iyi, Türkiye'deki feminist akımlar çok iyi yönettiler diye düşünüyorum. Ve İstanbul Sözleşmesi'ni çok iyi savundular ve İstanbul Sözleşmesi çok iyi kamuoyunda ses getirdi diye düşünüyorum". *Katılımcı3* de sosyal medyanın süreçte etkili olduğunu düşünmektedir. Kadınların büyük çoğunluğunun sosyal medya kullanmaya başladığı bir dönemde olduğumuzu belirten *Katılımcı3* sözlerine şu şekilde devam etmektedir:

> *Kadınların örgütlenme pratiğini geliştirebildiği, birbirleriyle çok daha farklı toplumsal ilişkilerde bulunabildiği bir alan sosyal medya. O nedenle kadınların varlığının sosyal medyadaki etkisi İstanbul Sözleşmesi'nde de tabii ki kendini gösterdi. İstanbul Sözleşmesi'ne yönelik açılan hashtagler, yapılan yorumlara karşı sosyal medyadaki*

tepkiler, tabii ki kadın söylemini de yükseltti. Burada sosyal medyanın etkisi çok yüksekti. Yani örgütlenme pratiği anlamında çok yüksekti.

İstanbul Sözleşmesi'nin doğru anlaşılabilmesi açısından da sosyal medyanın önemli olduğunu düşünen *Katılımcı3*, *Katılımcı1*'in söylediklerine ek olarak İstanbul Sözleşmesi kaldırılmadan önce, süresiz nafakayla ve erkeklerin mağduriyetiyle ilgili haberlerin çıktığını, buna ek olarak kadın sözünün doğru kabul edilmesinin de mağduriyet yarattığı haberleriyle birlikte ilk çatırtıların başladığını ifade etmektedir. *Katılımcı3*'e göre bu haberler hiç ilgisi olmamakla birlikte İstanbul Sözleşmesi'ne mal edildi.

İstanbul Sözleşmesi'nin bu durumlara yol açtığı şeklinde yorumlanarak bir aleyhe söylem propagandası başladı. Daha sonra İstanbul Sözleşmesi Katılımcı1'in söylediği gibi çarpıtıldı ve bununla ilgili de bir gündem oluştu. Bu gündeme karşı kadınların sözü yani dişil söylem dediğiniz aslında sizin tez çalışmanızda, kadın sözünün söylenmesinin, sözünün yükseltilmesinin en büyük etken olduğu ve etkili olduğu yer tabii ki sosyal medya oldu bu noktada. Çünkü çok hızlı ve herkes özgürce kendi sözünü söyleyebiliyor. Sonuçta televizyon size ne kadar yayın gösterirse siz o kadar gülebilirsiniz. Ama internet ve sosyal medya sınırlayıcı bir alan değil bizim için, sınırsız bir fikir paylaşım alanı. O noktada her kadının İstanbul Sözleşmesi'yle ilgili kendini anlatabilmesi belki İstanbul Sözleşmesi'nden yararlanarak haklarını savunduğu deneyimlerini, pratiklerini aktarabilmesi yani aktarabilmesi noktasında sosyal medyanın etkisi çok büyük oldu tabii ki.

Katılımcı2 de sosyal medyanın etki gücüne inanmaktadır. Farklı özelliklere sahip birçok kadının deneyimlerini paylaşma fırsatı bulduğunu dile getiren *Katılımcı2*, sözlerine şu şekilde devam etmektedir:

Belki yalnız olmadıklarını anladılar, bazı haklara sahip olduklarını fark ettiler. Belki birbirimize el uzattık. Ben bunu kesinlikle yaşıyorum. Çünkü şöyle söyleyebilirim yani Türkiye'de en, şu an istikrarlı giden şey bence kadın hareketi, yükselen kadın hareketi ve güvendiğim tek şey belki. Biliyorum ki ben düştüğümde evet başka bir kadın benim yanımda olacak. Buna gerçekten çok inanıyorum. Bu anlamda da Twitter'ın özellikle çok çok etkili olduğunu düşünüyorum. Belki Twitter olmasaydı ben dahil birçok şeyi öğrenemeyecektik. E tabii ki çok yalan yanlış bilgiler, işte algı oluşturmalar vesaire var ama artı ve eksilerine bakarsam kesinlikle konuşulması, yaygınlaşması, tartışılması açısından artısının çok daha fazla olduğunu düşünüyorum ben, Twitter'ın bu anlamda.

Katılımcı4 de düşünceleri şu sözlerle iletmektedir: "En başta eninde sonunda o kararın iptalini ben hani buna bağlıyorum aslında. Çok fazla ses çıktı tabii ki. Sadece kadın değil hatta profeminist bir sürü erkeğin de yani katılımıyla sosyal medyada güçlü bir dalga vardı ve işe yaradığını düşünüyorum". Görüldüğü gibi katılımcılar sosyal medyanın seslerini duyurmasına yardım ettiğini düşünmektedirler. Bu bakımdan sosyal medyanın etki gücüne ve örgütlenmedeki katkılarına inanmaktadırlar.

Araştırmanın ikinci kategorisi olan "Sosyal Medya ve Kadınlar" alanına doğru gelinmektedir. Bir önceki sorunun, kadınların sosyal medya paylaşımlarının konuşulmasına zemin hazırladığı ve bu doğrultuda katılımcıların örneklerini rahatça çoğalttıkları gözlemlenmiştir. Söz konusu bu kategorinin ilk sorusu: "Sizce kadınlar sosyal medya üzerinden özgün bir şekilde kendilerini ifade edebiliyorlar mı? Siz ifade edebildiğinize inanıyor musunuz?" şeklindedir. Öncelikli söz alan *Katılımcı4*, sosyal medyanın herkese iyi bir alan açtığını düşünmektedir. Fakat insan kendini ifade etme noktasında yalnızca bu araca bağlı değildir *Katılımcı4'e* göre bunun yanında ailesi, sosyal çevresi tarafından ayıplanmak da insanı kısıtlayabilir.

> *Tamamen özgür olmamız orada bence mümkün değil. Kendi adıma da söyleyeyim. Yani ailemden biri kırılır mı? Kadınlar başta olmak üzere. İş çevremden ne duyarım? Nasıl bir tartışma açılır ve ben onun neresine gömülürüm? bu tür korkular çok fazla hepimizde. Ben hepimizde olduğunu düşünüyorum. Ve seçtiğimiz kelime çok önemli. Onun üzerine çok uzun süre düşündüğümüzü düşünüyorum. Belki de hiç kendimize ait olmayan şablon bir dilin içine derdimizi, endişemizi ya da beklentilerimizi sıkıştırdığımızı da zaman zaman düşünüyorum. İnsana o özgürlüğü veren şey sosyal medyadan daha ziyade kendi kişisel hikayesi ve o onun içine nasıl kımıldayabildiği oluyor eninde sonunda.*

Katılımcı1 de sosyal medyanın sesimizi sansürsüz duyurmaya yardımcı bir alan olduğunu fakat aynı zamanda sosyal medyada yaygın olarak cinsiyetçi, küfürlü, ırkçı, ayrımcı bir dilin de kullanıldığını belirtmektedir. *Katılımcı1'*e göre "Türkiye'nin bugüne kadar erkek egemen sistemi sosyal medyayı daha iyi kullanıyor diyebiliriz". Elbette buna karşın bizlerinde karşıt bir dil geliştirebilme şansımızın olduğunu ifade eden *Katılımcı1*, fakat bunun için çok fazla alan açılmadığını sözlerine eklemektedir. "Ataerkil zihniyet erkek egemen sistemin dili, cinsiyetçi dil daha güçlü aslında. Ve onların yaptırımları çok daha şey çıkabiliyor." Bu bakımdan *Katılımcı1'*e göre sosyal medya herkes için özgür bir alan

milliyetçi için de ırkçı için de cinsiyetçi içinde. Bu nedenle *Katılımcı1* temel insan hakkı olarak ayrımcı dile karşı çıkılması gerektiğini belirtmektedir. *Katılımcı2* de *Katılımcı1*'e katıldığını ırkçılara ve milliyetçilere de bir alan açılabildiğini söylemektedir. Kadınlar için sosyal medyanın iki yönü olduğunu dile getiren *Katılımcı2*, bir taraftan kadınların bazen anonim hesaplarla bazen farklı isimlerle bazen ifşa yoluyla bir şekilde kendilerini duyurabildiklerini; bir taraftan da sosyal medyanın onları pasifize edebildiğini belirtmektedir.

> *Mesela şimdi Twitter'da bir şey paylaştığımızda ya da bir hashtag kullandığımızda sanki üzerimize düşen görevi yerine getirmiş sayıyoruz kendimizi ve bu bizi pasifize ediyor mu bir anlamda diye de düşünüyorum ya bu çok içinden çıkamadığım bir şey. Ama paylaşmadığım zamanda sanki sözümü söylememiş hissediyorum ve kendimi zorunlu da hissediyorum bir şey paylaşmak için. Yani sanki biraz daha dayanışmak lazım aslında. Twitter dışında da ben de kendimi eleştiriyorum. Artık son günlerde çünkü daha fazla sokaktayken. Şu an e biraz daha işte sosyal medyada paylaşıp sanki üzerimizden bu sorumluluğu atmışız gibi geliyor. Mesela bu beni biraz rahatsız eden tarafı işin diyebilirim.*

Katılımcı3'e göre de sosyal medya herkesin kendisini rahatça dile getirebildiği bir alan. Bu bakımdan kötü söylemlerin de rahatça yükselebildiğini ifade eden *Katılımcı3*, bu söylenenleri özgürlük olarak adlandırmadığını belirtmektedir. *Katılımcı4*'ün sosyal medyada ailemiz, yakınlarımız var, çok rahat bir dil kullanamıyoruz ifadelerine karşılık ve araştırmacının "kendiniz olarak, kendi sözünüzü rahatlıkla söyleyebiliyor musunuz?" sorusuna cevaben:

> *En azından yakın çevresiyle, ailesiyle paylaştığında göreceği tepkiyi öngören ya da yaşadığı deneyimi, pratiği, iş arkadaşlarıyla yani bahsettiğim şey toplumsal eşitsizlik. Yani herhangi bir alan olabilir bu, toplumsal eşitsizliğe maruz kalan bir kadının bunu söyleyebileceği, kendi olarak söyleyebileceği bir ortam yoksa en azından bir anonim olarak kendisini ifade edip birkaç kişi de olsa destek gördüğünde evet ben yalnız değilim bunu yaşayanlar da var deyip güç bulabildiği aslında özgürleşmekten kastettiğim buydu benim yani biraz daha kendisini rahat ifade edip, kendisini destekçi bulabildiği toplumsal eşitsizliğin karşısında yalnız olmadığını, buna maruz kalan tek kişi olmadığını ve bu pratiğin karşısında neler yapabileceğiyle ilgili aslında çözümleri arayabildiği bir alan sosyal medya.*

Cep telefonlarının akıllı telefonlara dönüşmesiyle daha fazla kadının online olabildiğini dile getiren *Katılımcı3*, başlangıçta sosyal medyası olan kadınların yargılanıp, yadırgandığını ifade etmektedir. Bu bakımdan kadınlar için herhangi bir alanda tam özgürleşmeden bahsedilemeyeceğini, sosyal medyanın da bu anlamda yüzde yüz özgür olmadığını, sınırsız bir özgürlük vadetmediğini söylemektedir.

> *Ama dijitalleşen dünyada kadınların sosyal medyada toplumsal eşitsizlik karşısında özgürleşebildiklerini düşünüyorum. En azından kendi olarak özgürleşmese de sorunlarının sıkıntılarını ve benliklerini özgürleştirebildikleri anonim hesaplar açarak bunu sağlayabildiklerini biliyorum. Yüz yüze oturup konuştuğunuzda bir arkadaşınız bile sizi bazı fikirlerinizde ya da yaşadığınız sorunlarda; diyelim iş yerinde tacize uğramış. Sen niye bağırmadın? Adam sana bunu yapınca vurup kapıyı çıksaydın. Ama öyle olmaz işte, işsiz kalırsam, anlatmak zorunda kalıp iyice sıkışmış hissedebiliyorsunuz kendinizi. Örnekliyorum. Bu da benim elimde bir dosyadan örnek. Ama bunu sosyal medyada dile getirdiğinizde sen yalnız değilsin. Ben de buna maruz kaldım ve bunu yaptım. Şunu yaptım. İşsiz kalmazsın. Gel biz sana iş olanağı buluruz gibi gibi biraz daha güç aldığı noktada aslında kadının söylemi de özgürleşiyor. Ben sosyal medyanın bu gücünden bahsetmek istemiştim aslında. Biz sizinle nasıl bir araya geldik? Sosyal medyadan bir araya geldik. En temeli bu aslında. Şu an yaptığımız görüşme. Bizim aslında şu an fikirlerimiz ve biz özgürleşiyoruz sizinle bu yaptığımız görüşmeyle. Bundan bahsediyordum.*

"Sosyal Medya ve Kadınlar" kategorisinin bir diğer sorusu ise "kadınların sosyal medyayla olan ilişkisine nasıl bakıyorsunuz? Sizin deneyimleriniz neler?" şeklindedir. *Katılımcı4* önceden bayağı kalabalık, sınırda bir arkadaş sayısına sahip bir Facebook hesabı olduğunu, orada her türlü görüşünü dile getirip uzun uzun yazılar yazdığını ve sonrasında hakarete uğrayıp, linçe maruz kaldığını dile getirmektedir. Sonrasında Facebook'u kapatıp, daha soft bir yer olan Instagram'a geçtiğini, Twitter hesabı da olmadığını, Instagram'ı her üçü yerine de kullandığını belirtmektedir. Instagram'da aynı paylaşımları yapsa da lince uğramadığını dile getiren *Katılımcı4*, her iki sosyal medya platformunda da aynı kişilerin arkadaşı olduğunu, fakat Facebook'ta küfür ve hakaretler savururken; Instagram'da bunu yapmadıkları ya ignore ettiklerini ya da çekip gittiklerini ama hakaret etmediklerini söylemektedir.

> *Evet, aynı insan, aynı profil ama orada sizi görmeyebiliyorlar. Çünkü orada o varoluş amacı onun da yine farklı. Oradan hiçbir zaman seni Cimer'e şikâyet edeceğim gibi bir şey almadım mesela. Sen bir*

> *teröristsin ya da işte ben kendimi hep Queer olarak ifade ettim aslında feministten de çok ve bunu ailem de biliyor. Özellikle şu ahlakçı ve bunları çocuklara göstermemeliyiz noktasında gelen yasaklarda da bugün de olduğu gibi. Bazı insanlara çok açık bir şekilde umarım çocuklarınız onurlu birer âşık olur. Ama ne dediğim parantez içinde belli. Böyle şeyler söylediğimde çok yüksek şiddetli tehditler aldım Facebook'tan. Aynı şeyi Instagram'da yazıyorum ve böyle bir şeyle karşılaşmıyorum. Bence ya da benim kişisel deneyimim üzerinden bu şey çok değişebiliyor, dengeler.*

Katılımcı4 aynı zamanda Instagram'ın algoritmasının da farklı olduğunu düşündüğünü, yüz ve beden görsellerinin daha çok etkileşim aldığını, şu sözleriyle aktarmaktadır:

> *Ee tabii şu da oluyor, kesinlikle bir algoritma mıdır, yüz ve beden görmek isteyen bir yer. Mesela birkaç konuyu da tamamen çok alakasız bir şekilde bu tür fotoğrafların altında çözümleyebilmiştim. Bunu fark edince, hikayelerde özellikle yani gönderi akışını bilmiyorum da. İstanbul Sözleşmesi'yle ilgili de böyle olmuştu. Herhangi bir Queer, LGBT mücadelesiyle ilgili durumda da. Yani hep ne zaman kendi yüzümü gösterdiğim bir fotoğrafın altına yazarsam daha çok ziyaret ediliyor, okunuyor ve insanlar size katılıyor. Ne derler? Etkileşim orada artabiliyor mu? Burada etkileşim şeyinden bahsetmiyorum. Sonuçta ben içerik üreticisi ve influence bir noktada değilim yani. Sıradan bir kullanıcıyım ama benim gibilere ulaşabiliyorum. Yani sözünü ettiğim şey feminist ya da queerler. Konuşabildiğim insanlara bu şekilde ulaşabilmem de benim çok dikkatimi çekmişti., yani ama önce onu görmek zorunda Instagram ne kadar yüz ya da işte beden kullanıyorsunuz, daha çok akış oluyor gerçekten. Önceki hikâyeden daha fazla izlenebiliyor o hikâye.*

Katılımcı1 de Facebook konusunda *Katılımcı4*'e katıldığını, orada erkeklerin rahatsız edecek derecede, ısrarlı takibi de olduğunu ifade etmektedir. Aynı durumun Instagram'da çok fazla başına gelmediğini, Twitter'da ise hiç olmadığını sözlerine eklemektedir. *Katılımcı1* genel olarak sosyal medyada kötülüğün daha görünür olmasından rahatsız olduğunu söylemektedir. *Katılımcı3* de benzer şekilde *Katılımcı4'*ün anlattıklarına çok yakın deneyimler yaşadığını belirtmektedir. Metrobüste yaşadığı sözlü taciz olayını anlatan *Katılımcı4*, güvenliği çağırdığını, o sırada karşısındaki adamın "ben güvenlik görevlisiyim, bana kimse bir şey yapamaz" dediğini, kendisinin de bunun üzerine avukat olduğunu söylediğini belirtmektedir. Ardından emniyete götürüldüklerini ve tutanak tutulduğunu, tutanak tutulduğu sırada da isimlerinin görüldüğünü ve sonrasında gece saatlerinde bu kişinin kendisini Facebook'tan eklediğini ve herkese açık şekilde paylaştığı

haber paylaşımlarını artarda beğendiğini aktarmaktadır. Söz konusu kişinin Türkçe olmayan fake bir kullanıcı adıyla kendisini eklediğini fakat kendi fotoğrafını kullandığını, bu sebeple onu tanıyabildiğini söylemektedir. Ardından Facebook hesabını dondurduğunu, birkaç gün işe farklı ulaşım araçlarıyla gittiğini ve Twitter'daki profil ismini de değiştirdiğini belirtmektedir. Bu örnek kadınlara uygulanan tacizin sosyal medyada da devam ettiğinin en net kanıtlarından biridir. *Katılımcı2* de başlangıçta Instagram'da yalnızca alıntılar ve kitap alıntıları paylaştığını, kişisel fotoğrafının hiç yer almadığını, sonrasında kendi fotoğraflarını da paylaşmaya başladığını belirtmektedir. Bu durumun ardından şöyle şeylerle karşılaştığını eklemektedir:

> *Ama şöyle bir durum var. Mesela bir yazım yayınlandığında işte öykü ya da şiir. Bunları paylaştığımda daha az beğeni aldığımı görüyorum. Mesela bir selfie paylaştığımda daha çok beğeni aldığımı görüyorum. ... Yani nasıl anlatabilirim? Orada görünür olmak zorunda hissediyorum bir taraftan. Çünkü işte edebiyatın çok içinde değilseniz, bazı ilişkileriniz yoksa sesinizi duyurmak daha zor oluyor. İyi bir şeyler yazsanız bile, bir reklam desteğiniz yoksa bir PR ekibiniz yoksa birilerine ulaşmak daha zor. Bu anlamda kullanmaya çalışıyorum ben de Instagram'ı. Orada bir işte yazar kimliğimle de var olmak istiyorum. Ama bazen gelen yazılar nedense erkek bireylerden oluyor ve işte konuşmaya çalışıyorlar bir öyküm üzerinden ya da şiirim üzerinden çok kibarca cevap verip çok uzatmamaya da çalışıyorum çünkü sosyal medya bir taraftan sınırları da ortadan kaldırıyor gibi ve bu benim çok hoşlandığım bir şey değil. Her an iletişime açık biri değilim çünkü. Bu sınırı da korumaya çalışıyorum. Orada daha önce yazar kimliğimle bulunduğumu biraz vurgulamaya çalışıyorum. Çünkü biliyorum ki kadın olduğum için onun beynine hitap ettiğim için aslında bana dönüş yaptığında hissedebiliyorum. İşte kibar bir şekilde biraz daha uzak tutmaya çalışıyorum. Hatta işin şöyle bir tarafı da oluyor. Gerçekten yazılarımı beğenen insanlarda var ve bunun sizin görünüşünüzle ilgisi yok diye böyle belirtmek zorunda da hissediyorlar. Bir de böyle bir sorumluluk da yükleniyor galiba bazı insanlara. Çünkü o kadar çok yaşıyoruz ki bunu. Instagram'da durum bu şekilde diyebilirim. Twitter'da da daha çok tabii işte sosyal konularda konuşuyorum ya da ne bileyim o an bazen öylesine bir şeyleri paylaşıyorum ama daha çok işte hashtagleri kullanarak bir haksızlığı duyurmak için ya da ne bileyim birilerine destek olmak için kullanıyorum. Ee tabii bazı yazıların altına yorum yapanlar genelde erkekler oluyor diyebilirim. Belki daha kolay görüyor bir kadına saldırmayı ya da oradan bir kendine yol açacağını düşünüyor. O yüzden dişil söylemin çok da önemli olduğunu düşünüyorum. Bugün de konuştuklarımızı düşündükçe bunu inşa etmemizin ne kadar gerekli olduğunu görebiliyorum.*

Aynı zamanda *Katılımcı2* yazar olarak, yazdığı hikayelerde erotik bir şeyler geçebildiğini ya da örneğin seksin geçebildiğini, bu yazdıkları dolayısıyla erkeklerin ona kolayca, uygun olmayan şekilde yazabildiğini ve bundan rahatsızlık duyduğunu belirtmektedir.

> *Bu yazdıklarımı benim yaşadığımı düşünüp bana ulaşmanın daha kolay olduğunu düşünüyorlar. Mesela bu zihniyette beni çok iğrendiren bir şey. Bunları yazıyorsa bu kadın zaten bir şeyler yaşıyordur. Biz de buna yazabiliriz algısı var. Bu mesela işin başka bir boyutu yani bir kadını bu yönde ulaşmanın kendi zihinlerinde daha kolay olduğunu düşünüyorlar.*

Katılımcı2'nin sosyal medyayla olan bu deneyimi, araştırmanın son kategori olan "Sosyal Medya ve Reel Yaşam" konusuna rahatça ilerlenmesine yardımcı olmuştur. Söz konusu kategorinin ilk sorusu şudur: "Sosyal medyada yarattığınız imgenin reel hayatınıza bir yansıması oluyor mu?" ya da "gerçek hayat ve sosyal medya arasındaki çizgi nasıl ilerliyor?" Öncelikle *Katılımcı1* sosyal medyayı doğru kullanmak gerektiğini, örneğin feministsek feminist yanımızı açığa çıkarmanın gerektiğini düşünmektedir.

> *Ben daha çok kişisel kimliğim, duruşum, olaylara bakışımı sosyal medyada vermeyi hedefliyorum. Onu verebiliyor muyum? Çok fazla veremediğim olabiliyor. Çok da merkezime de almıyorum aslında. Sosyal medyayı bu şekilde doğru kullanmak benim için çok daha anlamlı. Özellikle pandemi sürecinde olsun ya da işte bir böyle kolay erişimler olsun, kadın dayanışması, kadın mücadelesi. Bu anlamda benim için çok kıymetli. Onun dışında sosyal medya ikilemi diye bir belgesel vardı. İzleyen oldu mu bilmiyorum Netflix'te. Gayet kıymetli bir şeydi. Hani oralara düşmemek lazım diye düşünüyorum. Yani ben kendi adıma sosyal medyayı çok az ama doğru kullandığımı düşünüyorum.*

Katılımcı4 konuşmanın başında sosyal medyada yeterince özgür değiliz dediğini fakat aslında sosyal medyada biraz gizli olması yönünde çevresinden uyarılar alan biri olduğunu ifade etmektedir. Bu bakımdan "neysem o" olduğunu dile getirmektedir. *Katılımcı1*'in sosyal medyayı doğru kullanmak konusunda haklı olduğunu belirten *Katılımcı4*, kullandığımız dilin ayrımcı olmaması konusundaki hassasiyetini de belirtmektedir.

> *Etrafımızda çok fazla ergen var, çocuk var. Bende şey konusunda çok kitleniyorum. Kullandığım dilin gerçekten ayrımcı olmamasına yani aslında ayrımcı bir insan değilim gibi ama hiç bilemiyorsunuz kimi*

ne noktada incitebileceğinizi. ... Mesela cümle kurarken. Mesela kurduğum birçok cümlede benim olaylarla ilgili adam, kadın zaten cinsiyet kodları geçmez. Ama ben şu an bu toplantıda bir kadın ve işte dişil söylem üzerine varım değil mi? Mesela cinsiyetler yoktur. Genellikle kullanmamaya çalışıyorum bunları. Ben toplumun gözünde bir kadınım. Ama ben aslında kadın ya da erkek değilim. Benim organlarım benim cinsiyetimi belirlemedi ve cinsiyetimin bir önemi yok bana göre. Yani çok başlı dönemlerim oldu, şu oldu, bu oldu ama ben şeyi biliyorum. Toplumun gözünde kadınım ve şunu söylemiyorum. Özgecan Aslan'ın başına geldi, yarın benim başıma gelebilir. Hayır o zaten benim başıma gelmiş oldu. Çünkü toplumun gözündeki kadına yapıldı bu zaten. Yani kendimi ondan ayıramıyorum o noktada ve konuşurken de ya benim dikkat ettiğim şeyler bunlar. Mümkün olduğu kadar ırk, inançlar, ideolojiler, cinsiyet bunları biraz törpüleyerek, yok ederek cümleler kurmaya çalışıyorum. ... Bazı insanların kalbinin ne şekilde kırılabileceği, çünkü yani çok eskiden bir sürü tanık olduğum olay oldu. Benden kaynaklanmadı ama son derece iyi niyetlerle cümle kurduklarında bile birilerini incittiler. Ve bu incinişler çok ağır yaralara dokunuyordu. Evladını kaybetmiş annelerin canı sıkıldı. Mesela hani ben bunlara çok dikkat ediyorum. Yazıp çizerken.

Katılımcı3 de, *Katılımcı4* gibi uyarılar alan gruptan olduğunu söylemektedir. Sosyal medyada ayrımcı bir dil kullanmamanın önemi konusunda *Katılımcı4* gibi düşündüğünü, fakat kendini kısıtlayan bir dil de kullanmadığını dile getirmektedir. "Orada ben benliğimle daha fazla varım" diyen *Katılımcı3*, gerçek hayatıyla sosyal medya hayatının paralel olduğunu, sosyal medyanın tek farkının aktif olarak, fazlaca zaman geçiremediği yakınlarının onu daha yakından tanımalarını sağladığını sözlerine eklemektedir. *Katılımcı2* kendisinin de reel hayatta neyse sosyal medyada o olduğunu ifade etmektedir. Kendisine koyduğu tek kısıtın "annem üzülür mü" olduğunu belirtmektedir. Bunların dışında *Katılımcı2* de, diğer katılımcılar gibi insanları incitmemeye, ayrımcı bir dil kullanmamaya özen gösterdiğini söylemektedir.

"Sosyal Medya ve Reel Yaşam" kategorisinin son sorusu ise "sizce sosyal medya (instagram) gerçek hayatı ne kadar yansıtıyor?" şeklindedir. *Katılımcı1* sosyal medyanın gerçek hayatı yansıtmayabildiğini belirtmektedir. Kadın meselesine duyarlılık konusu üzerinden sosyal medya ve reel yaşam ayrımına yaklaşan *Katılımcı1* şu ifadeleri kullanmaktadır:

Gerçek hayat öyle değil. Yok. Gerçek hayatta aynı duyarlılığı göstermiyorlar. Çünkü gerçek hayat daha sorumluluk gerektiren bir

durum. Gerçek hayat daha açık ve net kimlikleri gösteren ve düşünceyi ifade eden bir durum. Dolayısıyla hani sosyal medya kahramanları derler ya bazen oraya kayabiliyor tabii ki. Örneğin işte biz bugün bir basın açıklaması yapacaktık. Basın açıklaması "İstanbul Sözleşmesi yaşatır", "kadın cinayetleri politiktir". O kadar çok sosyal medyada paylaşıldı ki bu, oraya en fazla otuz kadın gittik. Paylaşanlar bile gelmedi. Yani şunu söyleyeyim. Aslında sosyal medya çok bazen o mecra kolay kullanılabiliyor ama gerçek mücadele alanına geldiğinde onun yansıması çok doğru orantılı olmayabiliyor. Doğru orantılı olmuş olsaydı gerçekten mesela dedim ki işte İstanbul Sözleşmesi eğer feminist gece yürüyüşü gibi olmuş olsa daha etkili olabilir diye düşünüyorum. Gerçek hayatta çok karşılığını bulmuyor diye düşünüyorum. Daha kolay çünkü. Kendilerini deşifre etmeden, sahte hesaplarla ya da sosyal medya kahramanlığıyla, o çok gerçekçi gelmiyor.

Katılımcı4, bu konuda *Katılımcı1*'in söyledikleri konusunda tereddütlü kalmaktadır. Gezi'den sonra Taksim Meydanı'nı en çok dolduranların kadınlar olduğunu söyleyen *Katılımcı4*, sözlerine şu şekilde devam etmektedir:

Yani bence biz o şeyi içselleştiriyoruz çünkü zaten problem bizim problemimiz. Yani 8 Mart'a gittiğim zaman hissettiğim kadar güçlü, iyi, güvende ve evimde nerede hissettiğimi bilmiyorum. Kendi evimde bile hissetmiyor olabilirim. Yani o orada söylediğimiz şeyleri zaten gün içinde, iş yerinde, okulda, sokakta her yerde yaşıyoruz. Ve tabii ki tavrımızı da koyuyoruz. Ben çok zannetmiyorum aranızda şu an bu toplantıda olup da orada kahramanlık yapıp evde böyle susup oturan insan olsun. Tabii ki mücadele alanlarımız çok zorlaşabilir zaman zaman. Yani herkesin ailesi farklı, ortamı farklı. Ama orada yani konuşabiliyorsa bence muhakkak hayatında da bir aksiyon oluyordur. Ne çapta olduğunu bilemem ama böyle düşünüyorum.

Katılımcı3 ise *Katılımcı1'*in ifade ettiği, sosyal medyada gösterilen duyarlılığın, gerçek hayatta gösterilmemesi durumunun tersinin de yaşanabildiğini belirtmektedir. Kendi yaşamından verdiği örnekte, çevresinde cinsiyet eşitsizliğine karşı tepki gösteren insanlar olduğunu, bu insanların hashtag paylaşma konusunda ise çekinceleri olabildiğini söylemektedir.

İstanbul Sözleşmesi Yaşatır'dan önce bu siyah beyaz fotoğraf paylaşımı vardı biliyorsunuz, dünya çapında başlatıldı. Orada dahi etiketlediğim arkadaşlarım bana özelden ya beni etiketlemeseydin keşke ben böyle şeyler paylaşamam gibi geri dönüşler aldım. Halbuki sosyal ortamda öyle birisi değil. Yani gerçekte öyle değil. Ama sosyal medyada yapmaktan çekineni de gördüm. Aksine gerçek ortamda

> *yapmayıp sosyal medyada daha çok yapanı da gördüm. ... Yani dışarıda daha rahat olup sosyal medyada kalıcı ya, tespit edilebilir ve ifşa edilebilir, oradan çekinen bir kesim de var. Bunu da yaşadım, deneyimledim.*

Katılımcı2 ise kendi deneyimlerinin *Katılımcı4* gibi olduğunu, geçtiğimiz 8 Mart'ta, sosyal medyada cinsiyet eşitliğini isteyenlerin, sahada da mücadele ettiklerini gördüğünü ifade etmektedir. Fakat bu durumun kendi çevresine has olabileceğini "belki de artık böyle insanları tutmaya çalışıyorumdur yakınımda, çok da böyle kendiyle çelişmeyen" ifadeleriyle dile getirmektedir.

Araştırma kapsamında gerçekleştirilmesi planlanan görüşmeler için yapılan ön görüşmelerde elde edilen bulgular, *Katılımcı1*'in düşünceleri yönünde veriler elde edildiğini göstermektedir. Öncelikle söylem analizi yapılan "bireysel hesaplar"dan, alt kategorileri olan "kişisel hesaplar" ve "fotoğraf hesapları"yla görüşmeler yapılması planlanmış fakat bu hesaplardan yeterli geri dönüş alınmadığından, "kişisel hesaplar" ve "fotoğraf hesapları"nın tümüne ulaşılmaya çalışılmıştır. Araştırmanın odağını kaçırmamak adına ünlü/tanınmış (yazar, oyuncu, müzisyen vb.) kişiler araştırma kapsamından çıkarılmış, buna ek olarak ulaşılamayan, artık olmayan ya da aktif olmayan hesaplar da sayıdan düşülmüştür. Tüm bunların neticesinde toplam 145 hesaptan 121 tanesine Instagram'ın Direkt Mesaj (DM) özelliği kullanılarak mesaj atılmıştır. 121 hesabın yalnızca 18 tanesinden olumlu ya da olumsuz geri dönüş alınabilmiştir. Bu hesaplardan 5 tanesi gerek sağlık sorunları nedeniyle gerekse katılmak istemediğini belirterek olumsuz geri dönüş yapmıştır. Başlangıçta olumlu geri dönüş yapan 6 hesap, iki aylık bir süreyi kapsayan görüşmeyi planlama aşamasında iletişimi keserek soruları yanıtsız bırakmışlardır. Sonuç itibariyle 7 hesap olumlu geri dönüş yapmış ve bu kişilerle farklı zamanlarda görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Profil fotoğraflarında zaman zaman "İstanbul Sözleşmesi Uygulansın" çemberini taşıyan, profil sayfalarında İstanbul Sözleşmesi'yle ilgili görselleri başlangıç kısmına sabitleyen hesapların geri dönüş yapmaması, sosyal medyada oluşan duyarlılık konusunun üzerine düşünülmesi gerektiğini göstermektedir. Olumlu geri dönüş yapan hesapların dördüyle yukarıda aktarılan görüşme gerçekleştirilmiştir. Diğer 4 kişiyle görüşme için sözleşilmiş, fakat görüşme günü ve saatinde yalnızca bir kişi görüşmeye katılmıştır. Bu durum nedeniyle odak grup görüşmesi yerine bireysel görüşme gerçekleştirilmiştir.

4.5.3. 25 Temmuz 2022 Tarihinde Gerçekleştirilen Görüşme

Zoom üzerinden odak grup görüşmesi olarak planlanan ancak katılımcıların çoğunluğunun görüşme saatinde katılım sağlamamaları nedeniyle bireysel görüşmeye çevrilen görüşmeye yalnızca *Katılımcı5* iştirak etmiştir. *Katılımcı5* orta yaşın üstünde, yetişkin bir kadındır. Türkiye'nin önde gelen firmalarında 13 yıl boyunca çalışan *Katılımcı5*, sonrasında bu hayatı bırakıp yurt dışına yerleşmiş, ardından ülkeye dönüp doğada, kendine has bir hayat sürmeye başlamıştır. *Katılımcı5* şu an da Antalya, Olimpos'ta yaşamaktadır.

Araştırmanın ilk kategorisi olan "İstanbul Sözleşmesi ve Sosyal Medya"nın ilk soru olan İstanbul Sözleşmesi'ni ilk nereden duyduğu sorusuna *Katılımcı5*, sosyal medya ve özellikle Twitter cevabını vermiştir. İçeriğinin özetini okuduğunu belirten *Katılımcı5*, kategorinin ikinci sorusu olan "İstanbul Sözleşmesi'yle ilgili sosyal medya paylaşımlarının kadınların seslerini duyurabilmesine yardımcı olduğunu düşünüyor musunuz?" sorusuna ise:

> *Şimdi ben bu işlere bu sosyal medya işlerine yankı vadisi diyorum. Ne dersen onu duyarsın. Ne tarafı tutuyorsan onu duyarsın, fikrin neyse onlara onunla ilgili daha fazla haberdar olursun. O yüzden gerçekten birisinin hani o yönde fikri olmayıp da takım tutar gibi, İstanbul Sözleşmesi ailevi değerlerimizi öldürüyor diyen bir insanın sosyal medyadan bir şey okuyup fikrini değiştirdiğini sanmıyorum. … Daha fazla o yönde meyli olan insanları zaten bilgilendirebileceğini düşünüyorum. Çünkü gerçekten okuyan, öğrenen insanlar olmadığımızı düşünüyorum. Buraya çok meraklı değilsem ve zaten aklın o tarafta değilse çok fazla bir şey okuyup da ya bu da haklıymış aslında diyen insanlar olmadığımızı düşünüyorum.*

"Sosyal Medya ve Kadınlar" başlıklı ikinci kategoriye gelindiğinde, kategorinin ilk sorusu olan "sizce kadınlar sosyal medya üzerinden özgün bir şekilde kendilerini ifade edebiliyorlar mı?" sorusuna direk olarak "hayır" cevabını veren *Katılımcı5* "siz ifade edebildiğinize inanıyor musunuz?" sorusuna ise; "ben kendimi ifade edebiliyorum. Ben kendimi daha sert ifade etmem gerektiğini düşünüyorum aslında ama sonra baktığım zaman dediğim gibi yankı vadisi meselesi nedeniyle çok da fazla bir şey yapmanın faydası olacağını düşünmüyorum". İnsanların sosyal medya üzerinden derinlemesine bilgi paylaşabileceklerine de inanmadığını dile getiren *Katılımcı5*, bir araya gelme ve organize

olma konusunda faydası olabileceğini söylemektedir. *Katılımcı5* bir vegan hesabın, yalnızca adında vegan var diye önyargıyla yaklaşıldığını ve dinlenmediğini, söyledikleri ne kadar doğru olsa da kulak verilmediğini örneklemektedir. Söz konusu kategorinin ikinci sorusu "kadınların sosyal medyayla olan ilişkisine nasıl bakıyorsunuz? Sizin deneyimleriniz neler?" şeklindedir. *Katılımcı5* bu soruya,

> *Şöyle kadın hala kadın olduğunu gösterdiği sürece yani hmm nasıl diyeyim? Kadının kendini özgürce metalaştırması feminizm sayılıyor. Mesela ben istediğim yerimi gösteririm. Ama istediğin yerini gösterirsin de hani senin esas söylemek istediğin şey memen ya da popun mu? Yoksa bir başka bir mesajın mı? Bu iş çok karışmış durumda. Bunun kadınların kendilerini özgürce kapamasından bir farkı yok bence. Çünkü şu anki ana akım sosyal medya hala kadını özgürce kendini teşhir ettiği zaman özgür sanıyor. Ya da öyle söylemeye çalışıyor. Öyle, özgürlük o olmuş. … Ama paylaşımlardaki mesajlar kadının görüntüsü arkasında kayboluyor. Ya da sosyal medya anneliğin satıldığı bir yer olmuş. Çocuğunu satıyor kadın. Devamlı çocuğunu gösteriyor ve devamlı bir çocuk daha yapmak istiyor ki yine sosyal medyadan işte iş birlikleriyle vesaire vesaire kazanımları olsun.*

Tayland'da bir çocuğun büyüdüğünde ebeveynlerini dava ettiğini aktaran *Katılımcı5*, ilk davanın bu olduğunu belirtmektedir. Instagram'daki "twenty years challange" akımlarına da değinen *Katılımcı5*, 2005 yılında yurt dışına çıktığını, 7 yıl sonra döndüğünde bıraktığı arkadaşlarının daha genç hale geldiğini, yaygınlaşan botoks eleştirisiyle aktarmaktadır. Aynı zamanda sosyal medyada mesajların da cilalanmadan verilmediğini sözlerine ekleyen *Katılımcı5*, popülerleşen spiritüellik ve burçlar konusuna da değinmekte ve bu alanın kadınların tekeline girdiğini belirtmektedir. İspatlanamayan şeyler üzerine sayfalara yazan ve tüm bunları pazarlayıp satan insanlar olduğunu söylemektedir. Ayrıca sosyal medyanın buna dönüştüğünün de altını çizmektedir.

> *Bizim bir araya gelip toplanıp gösteriler yapmamız lazım. Sokaklara düşmemiz lazım. Ben evrene mesajımı gönderdim. O bana geri gelsin. Yok böyle bir hayat. Arthur Miller demiş ki önceden insanlar mutsuz olunca ne yapıyorlardı? Gösteri yapıyorlardı, yürüyüş yapıyorlardı. Şimdi alışveriş yapıyorlar diyor. Ya o kadar doğru ki, madem çok sinirlendin, al şunu sakinleş falan, böyle, çok garip bir ortam ya hiç ben kendimi çok uzaylı gibi hissediyorum.*

Konuşmanın seyri yavaş yavaş son kategori olan "Sosyal Medya ve Reel Yaşam"a doğru ilerlemektedir. "Sosyal medyada yarattığınız imgenin reel hayatınıza bir yansıması

oluyor mu?" sorusuna *Katılımcı5*, "ben ne yaşıyorsam ne düşünüyorsam oyum" yanıtını vermektedir. Çevresinin kendisine "o kadar gerçeksin ki" dediklerini belirten *Katılımcı5,* "her şeyde doğrucu olma" diye zaman zaman ablasının kendisini uyardığını sözlerine eklemektedir. Çevresinden örnekler vererek devam eden *Katılımcı5*, vegan olarak tanınan birinin reel hayatta et yediğini bildiğini söylemektedir. Kendisiyle ilgili olarak da zaman zaman influencer olmasını isteyenlerin olduğunu, örneğin kıyafetlerle ilgili böyle talepler geldiğini, onları reddettiğini ve yanıtının şöyle olduğunu aktarmaktadır:

> *Ben dedim kıyafet satın alınmasına karşıyım. Hele ki 40 yaşın üstündeki bir insanın büyük ihtimalle ömrünün sonuna kadar yetecek kıyafeti vardır. Satın alıyorsa oradaki problem kıyafet ihtiyacı değil, başka bir şey. Ben mesela kıyafet ikinci el olmayan hiçbir şeyi almıyorum. İkinci el kıyafetlerini arkadaşlarımdan alıyorum. Herkesin ikinci el kıyafetini giyebilirim.*

Katılımcı5 atık parçalardan, tekstil çöplerinden kıyafetler yaptığını, bunun insanlara ilham olmasını umduğunu ve insanların "yamalarıyla gurur duymasına" yardımcı olmayı istediğini anlatmaktadır. Kategorinin son sorusu "sizce sosyal medya (instagram) gerçek hayatı ne kadar yansıtıyor?" sorusuna *Katılımcı5*, sosyal medyada yaygınlaşan ve popülerleşen makyaj videoları vb. değinerek cevap vermektedir. Bu hesapları eleştiren *Katılımcı5*, yaklaşımlarını sığlık olarak görmekte ve bu kişiler eğer gerçek hayatlarında da eğer böylelerse durumun oldukça kötü olduğunu belirtmektedir. Bunun yanı sıra kadınları güçlendirmek adına açılan bazı hesapların yöneticilerinin erkekler olduğunun bilindiğini aktarmaktadır. Yüksek kullanıcılara sahip bu hesapların, erkek gözüyle yaptıkları yorumları eleştiren *Katılımcı5*, süreç içerisinde söz konusu hesapların yalnızca link veren hesaplara dönüştüğünü, bu durumunda çocuğunu paylaşan anne hesaplarına benzer olduğunu düşünmektedir. *Katılımcı5*'e göre ticari amaç güderek oluşturulan bu hesaplarda kişiler, birinde çocuğunu, diğerinde ise ideolojisini satış malzemesi haline getirmektedir.

4.5.4. 16 Ağustos 2022 Tarihinde Gerçekleştirilen Görüşme

Bir diğer görüşme 16 Ağustos 2022 günü gerçekleştirilmiştir. Zoom üzerinden 4 kişiyle odak grup görüşmesi şeklinde planlanan görüşmeye, sözleşilen saatte 2 kişi katılım göstermiştir. Odak grup görüşmelerinin 2-3 kişilik mini gruplarla yapılmasının

avantajları ve dezavantajları hesaba katılarak, görüşme gerçekleştirilmiştir. Görüşmelerin sırasıyla dört, bir ve iki kişi şeklinde gerçekleştirilmesi hem odak grup ve bireysel görüşmenin farklılıklarının hem de 2 ya da 4 kişiyle gerçekleşen odak grupların farklılıklarının görülmesine de olanak sağlayacağı düşünülmüştür.

Görüşmeye katılan katılımcıların özellikleri ise şu şekildedir. *Katılımcı6* Bursa'da yaşayan orta yaşın üzerinde, yetişkin bir kadındır. Bursa'nın ilçelerinden birinde, Kent konseyinde aktif olarak yönetici pozisyonunda görev alan, çeşitli STK'larla iş birliği içinde çalışan *Katılımcı6*, aynı zamanda işletmeci olarak çalışmaktadır. *Katılımcı7* ise iletişimcidir ve Kocaeli'nde yaşamaktır. Şu an bir matbaada çalışan *Katılımcı7* de bulunduğu ilin kadın meclisinin bir üyesidir. Görüldüğü üzere araştırmaya iştirak eden iki katılımcı da kadın hareketin içerisinde, faal isimlerdir. "İstanbul Sözleşmesi ve Sosyal Medya" kategorisinin ilk sorusu olan, İstanbul Sözleşmesi'nden nasıl haberdar oldukları sorusuna *Katılımcı6* kadın dernekleri ve kadın platformlarıyla yapılan taslak çalışmalar sırasında haberdar olduğunu belirtmiştir. *Katılımcı7* ise 4-5 sene önce, kadın platformlarının sosyal medya sayfaları aracılığıyla haberdar olduğunu ifade etmektedir. Her iki katılımcı da sözleşmeyi baştan sona okumadıklarını fakat bulundukları kadın platformlarında her bir maddesi üzerine uzunca çalıştıklarını dile getirmektedirler. Söz konusu kategorinin ikinci sorusu olan "İstanbul Sözleşmesi'yle ilgili sosyal medya paylaşımlarının kadınların seslerini duyurabilmesine yardımcı olduğunu düşünüyor musunuz?" hakkında her iki katılımcı da sosyal medyanın etki gücünü olumlayan cevaplar vermektedirler. *Katılımcı6* konuyla ilgili sosyal medyada yürütülen kampanyaların öneminden ve etkisinden bahsederken; *Katılımcı7* de sosyal medya aracılığıyla birçok habere anında ulaşabildiklerini ve aynı zamanda birçok insana da ulaşma fırsatı yakaladıklarını dile getirmektedir.

İkinci kategori olan "Sosyal Medya ve Kadınlar" başlığının ilk sorusu, daha önce belirtildiği üzere kadınların sosyal medya üzerinden kendilerini ne şekilde ifade edebildikleri, özgün bir dil kullanıp kullanmadıkları üzerinedir. Katılımcılar hem gözlemledikleri olaylardan hem de kendi hayatlarından örnekler vererek bu soruyu cevaplamaya çalışmaktadırlar. *Katılımcı6* düşüncelerini şu şekilde ifade etmektedir:

> *Şöyle sosyal medya dili çok öne çıkmış, klasikleşmiş jargonlar üzerinden konuştuğumuzu düşünüyorum hala daha. Basın açıklamalarında ya da sosyal medyadaki işte hashtaglerde, Twitter'daki paylaşımlarda bu kritik dilin çok dışına çıkamadığımızı düşünüyorum. Ama Gezi'de de olduğu gibi kadınlar kendilerine her zaman olmasa bile tırnak içinde bazı hikayeler yaratabiliyor sosyal medya üzerinden. Yani kalıpların içindeyiz. İstanbul Sözleşmesi'nden vazgeçmiyoruz. İşte asla pes etmiyoruz. Mesela bir dil bu. ... Orada onun dışına çıkmakta, kalıpların dışına çıkmakta zorlandığımızı düşünüyorum ama çok da güzel hikayeler zaman zaman ortaya çıkıyor.*

Buna ek olarak *Katılımcı6*, Bursa'da tekstil işçisi kadınların verdiklerini mücadeleyi sosyal medyadan duyurarak farkındalık yarattıklarını örneklemektedir (Bursa'da tekstil işçisi dört kadın, çalıştıkları fabrikada kadınlara uygulanan baskı ve tacize karşı sendikalaştıklarını ve bu nedenle işten atıldıklarını ifade etmişlerdir). Kendilerinin de bu kadınların ziyaretine gittiklerini ve onlara destek olduklarını belirten *Katılımcı6*, başlangıçta söz konusu kadınların sosyal medyayı kullanmadıkları ama sonrasında "tanıdığımız, bildiğimiz sanatçılara ulaşarak onların kendi sesleri olmasını" sağladıklarını söylemektedir. *Katılımcı6* kadınların bu hak arayışında, sosyal medyayı bu şekilde kullanmalarının ve onun gücünden yararlanmalarının "bir başarı hikayesi" olduğunu dile getirmektedir. Sosyal medyanın sesimizi duyurma konusunda sağladığı katkıların yanında, bazı dezavantajları da olabileceğini belirten *Katılımcı6* şunları ifade etmektedir:

> *Sosyal medya üzerinden Zara ve H&M hashtagi ile de bunlar paylaşılarak kadınlar ve bizim üzerimizden yani kadın platformları üzerinden de bu sosyal medyadaki eylemlilik desteklenerek işte Sanyo'ya ulaşmak, Zara'ya ulaşmak ve Zara'nın sahibine ulaşmak gibi bir yol izlendi. Şunu gördük. Biz de bunu sahada yaşıyoruz. Hepimiz için yeni yeni alanlardan bir tanesi. Var olan mücadele zeminlerinden bir tanesi basının yanı sıra artık ciddi bir şekilde sosyal medyaya da kayıyor. Hani bunun üzerine gerçekten şu açıdan da tartışma yürütmek gerekiyor. Sosyal medyanın bu biçimiyle kullanılmış olması, alanlardaki kadın sayısını ya da insan sayısını azaltıyor olabilir. Çünkü insanlar oturup işte tweet atmak, bir şeyi destekleyip paylaşmakla aslında üzerine düşen sorumluluğu yerine getiriyor olduklarını farz ediyorlar. Böyle bir dezavantajı var. Ama bu hikâyede olduğu gibi hani buradan İspanya'ya ulaşmak gibi bir avantajı da var. Bu açıdan sosyal medya son dönemde sürekli artan bir şekilde kullanım alanında etkinliğini geliştiriyor.*

Katılımcı6 sosyal medyanın hem hızlı örgütlenmeye neden olduğunu hem de kimi zaman eylemsiz kıldığını dile getirmektedir. *Katılımcı7* de *Katılımcı6*'ya katıldığını dile

getirerek, benzer şekilde sosyal medyanın hızlı bir şekilde toplanmaya, örgütlenmeye yaptığı katkıya odaklanmaktadır. Her iki katılımcı da özellikle WhatsApp gruplarının etkin kullanımının, bahsettikleri örgütlenme de etkili olduğunu belirtmektedir. *Katılımcı6* şunları söylemektedir:

> *Gecesinde olan bir olay için hemen ertesi gün organize olup örgütlenip bir şekilde basın açıklamamızı hazırlayıp hemen alanda eylem yapabiliyoruz. Yani sosyal medyanın böyle bir gücü var. Hani evet WhatsApp gruplarımız var. Buradan zaten kendi üyelerimiz örgütleniyor ama sosyal medyada da bunu yaygınlaştırdığınız zaman birçok kişiye de ulaşıp orada daha kalabalık bir şekilde örgütlenebiliyoruz. O şekilde de insanlara daha hızlı ulaşıp daha çabuk bir araya gelmek gibi avantajlarımız oluyor.*

Bu noktada sosyal medyanın gücüne yapılan vurgu ek bir soruya gereksinim duyulmasına neden olmaktadır. "Sosyal medya üzerinden iletişime geçilen kişiler, etkinliklere hangi oranda katılım sağlıyorlar. Örneğin 100 kişiye ulaşılıyorsa, kaç kişi etkinliğe katılıyor?" *Katılımcı7* kendi bölgesinde 50 kişiye ulaştığını ve bu kişilerden ortalama 15-20 kişinin etkinliklere katıldığını ifade etmektedir. *Katılımcı6* ise 100 kişiye ulaştıysa katılanların ortalama 10 ya da 20 kişi civarında olduğunu belirtmektedir. Aynı zamanda hep benzer kişilerin katılım gösterdiğini de sözlerine eklemektedir. Yerele özgü haberlerde, örneğin vahşi bir şekilde öldürülmüş bir kadın cinayetinde katılımın daha fazla olabildiğini de sözlerine eklemektedir.

"Sosyal Medya ve Kadınlar" kategorisinin ikinci sorusu olan, kadınların sosyal medyayla ilişkisi konusunda *Katılımcı6* "görüntü verme" durumuna dikkat çekmektedir.

> *Yani sosyal medyada görüntü vermek çok önemli hale geldi. Kullanmak demeyeyim görüntü vermek de gerçekten herhalde ifade etmekle ilgili güzel bir laf oldu. Görüntü vermek için, çok fazla çaba harcıyor kadınlar, erkeklere göre daha fazla çaba harcıyorlar. Burada kadın erkek kıyaslaması yaparsak eğer. Hatta kendi kendimizle dalga geçiyoruz artık. Tamam şimdi bu işin hızla fotoğrafını çektik. İşte Instagram'da ya da Twitter'da paylaştık. Aferin bize. Bir kadınları sosyal medyadan çıkartıp alana getirmekle ilgili sıkıntı var. İki alanda da o fotoğrafı verdikten sonra hani ben buradaydımı, o görüntüyü verdikten sonra tekrar içini boşaltmakla ilgili bir sıkıntı var. Sosyal medyada benim böyle bir gözlemim var. Herkes için geçerli değil elbette ki her zaman, şey yaparak söylüyorum tenzih ederek kendimi de dahil ederek söylüyorum ama gerçekten biraz da sosyal medya*

> *solculuğu ya da muhalefet gibi bir şey gelişmiş durumda. Ya bu paylaşım ya da işte fotoğraf vermek şeklinde kendini ifade edebiliyor. Böyle ama aynı zamanda gerçekten etkin kullanım açısından da erkeklerden daha başarılı olduğumuzu düşünüyorum. Etkin kullanmakla ilgili.*

Katılımcı7 ise sosyal medyanın görünmeyeni görünür kılma özelliğine dikkat çekmektedir.

> *Yani şöyle geldi aklıma ilk sorduğunuzda, tacize uğrayan herhangi bir kadın bunu çevresine söylemekte öncelerinde çok çekinirdi böyle bir şey yaşadığı zaman ama artık sosyal medyada hani bu tarz hikayeleri çok duyuyoruz. Bazıları sosyal medyada bunu anlatabiliyor ya da hikâye şeklinde Twitter'da bunu döşeyebiliyor. Yakın zamanda da hatta ismini hatırlayamıyorum. Bulgaristan'da bir kız çocuğu bununla ilgili. Hani ne oldu? Sosyal medyanın gücünü görmüş olduk. Daha önce nasıl iletişime geçebilir, nasıl yapabilir? Ya da bunu söylemek biraz zordu. Ama bu tarz hikayeleri duydukça insanlar birbirinden destek alıp bunu daha etkin bir şekilde konuşup, paylaşabiliyorlar. Artık bu konuda en azından tabu kalmadı. Bu yüzden evet kadınlar bunu daha etkin kullanabiliyor. Ve daha rahat olmaya başladılar. Bu da güzel, sevindirici geliyor bana.*

Araştırmanın son kategorisi "Sosyal Medya ve Reel Yaşam" konusundaki ilk soru hatırlanacağı üzere "sosyal medyada yarattığınız imgenin reel hayatınıza bir yansıması oluyor mu?" şeklindedir. *Katılımcı7* yansıdığını düşünmektedir. Kendisinin aynı zamanda kampçı olduğunu dile getiren *Katılımcı7*, sosyal medyaya yaşadıklarını yansıttığını hatta reel hayatında ötesini de yaşadığını söylemektedir. Benzer şekilde sosyal medyada doğa, kamp konularında gördüklerini, kendisinin de yaşadığını ifade etmektedir. *Katılımcı6* da sosyal medyaya kadın mücadelesiyle ilgili faaliyetlerini öne çıkarmayı istediğini ve bunu yaptığını belirtmektedir. "Bu açıdan da onlar beni, ben de onlara yansıtıyorum ve gerçekten bu açıdan takip ettiğim insanlar için de bu paylaşımlar benim adıma önemli."

"Sosyal Medya ve Reel Yaşam" kategorisinin ikinci sorusu bilindiği gibi "sizce sosyal medya (instagram) gerçek hayatı ne kadar yansıtıyor?" şeklindedir. *Katılımcı7* çevresini gözlemlediğinde mutsuz insanların, kendilerini mutlu şekilde yansıttıklarına sıklıkla şahit olduğunu, bu anlamda sosyal medyanın reel yaşamı yansıtmadığını ifade etmektedir. *Katılımcı6* da *Katılımcı7*'ye katıldığını, insanların sosyal medyada

“kendilerine ilişkin eksik kaldıkları, çekindikleri vs.” kısımları paylaşmadıklarını söylemektedir. Diğer görüşmelere katılan katılımcılar da olduğu gibi, bu görüşmede de “Sosyal Medya ve Reel Yaşam” kategorisinde katılımcılar ilk soruyu daha kişisel algılamakta; ikinci soruyu ise dış dünya perspektifinde yaklaşmaktadırlar.

Son olarak diğer görüşmelerden hareketle katılımcılara sosyal ağları ne şekilde kullandıkları sorulmuştur. *Katılımcı6* Facebook’u kişisel amaçla, ailesi için kullandığını; Instagram’ı magazinsel şekilde gezmek, yemek vs. paylaşımları temelinde kullandığını; Twitter’ı ise “sahici gerçek haberler, hikayeler ve olaylar” için kullandığını ifade etmektedir. En çok zamanını alanın ise WhatsApp olduğunu, gruplar nedeniyle telefonunun hiç susmadığını belirtmektedir. *Katılımcı7* ise şu an yalnızca Instagram’ı kullandığını, fakat üniversite yıllarında Facebook’u not paylaşımı amacıyla aktif olarak kullandığını dile getirmektedir. WhatsApp konusunda *Katılımcı6*’ya katıldığını, kendisinin bu nedenle grupları sessize aldığını söylemektedir. *Katılımcı7* için sosyal medya “etkin kullanılırsa çok güzel bir platform ama yanlış kullanılırsa da çok kötü bir alan”. *Katılımcı6* için de sosyal medyada üst üste ciddi ve sarsıcı haberlere maruz kalmanın kimi olumsuz sonuçları olabiliyor, bu durum insanı demoralize edebiliyor. Bunun yanında yardım kampanyaları vb. etkinliklerde ise sosyal medya son derece önemli bir yerde duruyor. Hızlı örgütlenmeyi sağlayıp, desteği çoğaltabiliyor. Bu bakımdan *Katılımcı6* sosyal medyanın hem “zor bir mecra” olduğunu hem de “çok fırsatları olan da bir şey” olduğunu dile getirmektedir.

5. SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Sosyal medya üzerinden "dişil söylem"in oluşumunu inceleyen bu çalışma, eril söylemden farklı, özgün bir "dişil" söylemin yaratılıp yaratılmadığını ve eğer yaratılıyorsa, bu söylemin reel toplumsal hayat içerisinde bir karşılığı olup olmadığını araştırmayı amaçlamıştır. Bu bakımdan çalışmanın kuramsal zemini, ideolojiden söyleme giden teorik yolu etraflıca betimleyip, ardından dişil olanı ön plana çıkartan kuramsal çalışmaları yakından inceleyerek oluşturulmuştur. Bu nedenle, çalışmanın Giriş bölümünün ardından gelen ikinci bölümü, dilin ortaya çıkışı, anlamın oluşumu, ideoloji, söylem ve dişil söylem konularını içermektedir.

Dil ve anlam üzerine düşünmeye başladığımızda, insanlar arası iletişim konusunda da fikir yürütmeye başlarız. Çünkü dilin bir iletişim aracı olarak kullanılması hem insanlar arası dayanışmayı sağlamış hem de düşüncenin oluşmasına katkı sağlamıştır. Aynı zamanda fikirlerin bu oluşumu, maddi pratiklerden de temel almaktadır. Marx ve Engels'in *Alman İdeolojisi*'nde dile getirdikleri "fikirlerin, anlayışların ve bilincin üretimi, her şeyden önce doğrudan doğruya insanların maddi faaliyetine ve karşılıklı maddi ilişkilerine (Verkehr), gerçek yaşamın diline bağlıdır" görüşü, bilincin oluşmasında etkili olan ajanları görünür kılmaktadır. Bilindiği gibi Marx ve Engels'e göre, "yaşamı belirleyen bilinç değil, tersine, bilinci belirleyen yaşamdır" (Marx ve Engels, 1992, ss.41-43). Bu bakımdan dil, maddi bir toplumsal olgudur ve bu özelliğiyle toplumsal bilincin ürünüdür; aynı zamanda onu sürekli olarak yeniden üretmektedir. Böylesi bir mefhumu, yazı öncesi sözlü kültür dönemi bağlamında inceleyen Ong'un, yazı sonrası oluşan "ikincil sözlü kültür" ile yazı öncesi oluşan "birincil sözlü kültür" arasında yaptığı ayrım da oldukça önemlidir. Çünkü söz konusu dönemlerde anlamın oluşumu, temel farklılıklar içermektedir. Sözlü deyişlerin, kalıp cümlelerin ve ezberin son derece değerli olduğu "birincil sözlü kültür"de bilgelik, güçlü belleklerle mümkün olmaktadır.

Yazı sonrası oluşan "ikincil sözlü kültür"de ise ezbere çok ihtiyaç yoktur; kitaplar, kitle iletişim araçları vb. aracılığıyla istenilen her türlü bilgiye rahatça ulaşılabilmektedir. Ezbere ihtiyacın azalması Ong'a göre zihnin kendi içine dönmesine neden olmuştur. Bu temel farklılık, günümüzün yaygın iletişim mecralarında daha görünür olmaya başlayan

“ikincil sözlü kültürü” daha iyi kavramamızı sağlamaktadır. Bu kültür içerisinde oluşan anlam, geçmişin sözlü kültüründen farklı olarak oluşmakta ve yeni özelliklere sahip olmaktadır. Tabii ki söz konusu bu kültür içerisinde “birincil sözlü kültür”den kalan izleri görmek de mümkündür. Dolayısıyla günümüzün yeni sözlü kültürü içerisinde söylemin üretimi ve yeniden üretimi meselesine değindiğimizde, Marx ve Engels’in dil ve toplumsal bilinç arasında kurduğu ilişki ve Ong’un sözlü kültür içerisinde yaptığı ayrım yürüdüğümüz yolun zeminini görünür kılmaktadır.

Toplumsal, ekonomik ve kültürel değişimler toplumun her alanında dönüşüme yol açtığı gibi kültürün en temel unsurlarından olan iletişim alanını da köklü şekilde dönüştürmektedir. Elbette benzer şekilde toplumsal cinsiyet olgusunu da dönüşüme uğratmaktadır. Bu nedenle çalışmanın üçüncü bölümünde toplumsal olarak yaşanan değişimlere medya pratikleri üzerinden kısaca değinilmekte ve ardından kadınların bu alandaki temsillleri ile dişil söylem incelenmektedir. Bu bağlamda öncelikle Frankfurt Okulu düşünürlerinin görüşleri ve özellikle “Kültür Endüstrisi” kavramı, yaşanan gelişmelere eleştirel bir perspektiften bakmamıza yardımcı olmaktadır. Zira kültürün alınıp satılan bir metaya dönüşmesi, sosyal medya içeriklerinin de metalaşan yapısını anlamamızı kolaylaştırmaktadır. Görselleştirmeye dayalı bir kültür, yaşanan hayatı da ancak görselleştirildiğinde “değerli” görmekte ve metaya dönüşen hayatımızın görsel temsillerini, birer ticari nesne haline dönüştürmektedir. Günümüz dünyasına dair içerikleri ve kültürün bu değişen yapısını Marx ve Frankfurt Okulu’nun bizlere bıraktığı kuramsal miras sayesinde daha kapsamlı şekilde analiz edebilmekteyiz. Çalışmanın üçüncü bölümünde belirtildiği gibi, bu köklerden güç alarak analizlerini gerçekleştiren Fuchs da “sosyal medya kültürü bir kültür endüstrisidir” demektedir. Sosyal medya aracılığıyla maddi olmayan emeğin sömürüldüğünü, Google’ın işleyiş prensiplerini açıklayarak anlatan Fuchs, günümüzün Endüstri 4.0 halini alan dünyasının, Marx ve Engels’in Alman İdeolojisi üzerine gerçekleştirdikleri eleştirilerden farklı bir ekonomik ve toplumsal tahayyül içermediğini ifade etmektedir. Bu bakımdan kapitalist düzenin insanlık ve sermaye arasındaki mücadelesi hala devam etmektedir.

Başlangıçta Frankfurt Okulu’yla benzer şekilde Marksist köklere sahip olan ve kültüre odaklanan İngiliz Kültürel Çalışmalar Okulu, sonraları farklılaşarak kültürel

ürünlerin analizi, yorumlanması ve eleştirisine yoğunlaşmaktadır. Ardından popüler kültüre ve medya kültürüne odaklanan Okul; kimlik, tüketim gibi meselelere eğilir ve kadın temsili konusunda da önümüzü aydınlatır. Gösterge üzerine etraflıca düşünmemize de olanak tanıyan Kültürel Çalışmalar, içerisinde kurulan Kadın Çalışmaları Merkezi ile cinsiyet ve temsil konusunda birçok araştırmaya imza atmaktadır. Tüm bu çalışmalar dişil olanın görünür olmasına imkân sağlamaktadır.

Ayrıca cinsiyet meselesine eğildiğimizde Fransız Feministler Kristeva, Cixous ve Irigaray'ın Lacancı psikanaliz ve yapısalcılığı harmanladığı düşünsel çizgiyi yakından ele almak, çalışmanın "dişil söylem"le işaret ettiği şeyin daha iyi kavranmasına yardımcı olacaktır. Zira Fransız Feministler'in dişil olanı ön plana çıkardıkları kuramsal miras, söyleme dair bakışımızı şekillendirirken, farklı bir perspektif edinmemizi sağlamaktadır. Anlam yaratırken ikili karşıtlıklara ihtiyacımız olduğunu dile getiren Lévi-Strauss, beynin işleyiş yapısının söz konusu ikilik temelinde oluştuğunu düşünmektedir. Bu bakımdan erilliğin dişillikle anlamlandırıldığı bir tarihsel yapı karşımıza çıkmaktadır. Feminist yapıbozumcular, bu ikiliği kırmaya ve söz konusu bu yapının problemlerini gözler önüne sermeye çalışmaktadırlar. Butler bu ikiliği yapıbozumuna uğratarak cinsiyetin kültürel inşasını açığa çıkarmayı amaçlamaktadır. Lloyd ise çalışma içerisinde, ikinci bölümde de değinildiği gibi bu uğraşın ortadan kaldırılmaya çalışılan simgesel sistemi yeniden üretme tehlikesi taşıdığının altını çizmektedir. Peki bu noktada ikili karşıtlığın ötesinde bir okuma yapılabilir mi? Farklılıkları içine alan, çeşitli ve bütüncül bir dil mümkün mü? Bu noktada Irigaray'ın önerdiği "ara" bölge, boşluk olmayan, iki farklı cinsiyetin ilişkisinin dolayımını içeren bu yapı işlevsel olabilir. Çünkü hatırlanacağı üzere, Irigaray dişil olanın "ara"yla, dolayımla ilişkisinin kesilmesi nedeniyle, sorun yaşadığımızı düşünmektedir. Bu ilişkinin kesilmesi dişili erilin tahakkümüne sokmaktadır. Bu bakımdan dişil olanı ön plana çıkartarak erilin tanımlamalarından kurtulup özgün bir dil yaratmak ve bu dilin sınırlarını çizmek, ilişkinin dolayımını da herhangi bir cinsin, ilişkinin iktidarını eline almadan yürütmesine yardımcı olacaktır. Bu nedenle, evrenin zamanıyla daha uyumlu olduğu düşünülen dişil bedenin otantikliği, kendine özgü bir söylemin inşasını mümkün kılabilecektir. Böyle bir inşa cinsiyet eşitsizliklerini ortadan kaldıran bir kültürün oluşmasını sağlayabilir. Irigaray'ın dediği gibi "dili değiştirmeden toplumu, toplumu değiştirmeden dili değiştiremezsiniz" (Irigaray, 2006, s.32). Bu bakımdan erkek egemen

kültür içerisinde kadına ait görülen faaliyetleri eleştirirken düşünmemiz gereken şey, eril dünyanın kadına neden bu faaliyetleri uygun gördüğünün yanı sıra söz konusu faaliyetleri "aşağı, zayıf, edilgen" olarak nitelendiren eril kültürün kendisidir. Aslında en temelde "negatif" bir nitelik taşıdığı düşünülen bu sıfatların, neden "negatif" konumda yer aldığını sorgulamak erkek egemen kültürü sorgulamak anlamına gelmektedir.

Medya da var olduğu günden bu yana erkek egemen kültürün içerisinde şekillenmiştir. Dolayısıyla bu kültürün değerleri aracılığıyla kendisini var etmiş ve çeşitlendirmiştir. Bu bakımdan çalışmanın üçüncü bölümünde öncelikle geleneksel medya içerisinde kadın hareketi ve feminist medya çalışmaları, ardından da sosyal medya içerisindeki kadın temsili ve dişil söylem konusuna değinen sosyal medya çalışmaları ele alınmıştır. Geleneksel medyada kadının ne şekilde temsil edildiğini ve tarihsel süreçte yaşanan kadın hareketiyle birlikte, medyadaki kadın temsilinin geçirdiği değişimleri bilmek, günümüz medyasını anlamak açısından oldukça önemlidir. Zira geçmişin mücadeleleri geleceği inşa etmiştir. Bu mirasın farkında olarak ilerlemek, hem günümüz mücadelelerine dayanılacak sağlam bir zemin sunmakta hem de elde edilen kazanımları koruyarak daha eşitlikçi bir dünya için çalışmaya yardımcı olmaktadır. Bunun için öncelikle Avrupa ve Amerika'da kadın hareketlerine ve medyada yaşanan dönüşümlere, sonrasında da Türkiye'deki kadın hareketine ve medyadaki yansımalarına değinilmiştir.

Özellikle ülkemizde yaşanan tarihsel süreci ve kadın hareketinin kitle iletişim araçlarıyla olan bağını bilmek, günümüzde kadınların medyayla olan ilişkisini kavramak açısında da oldukça değerlidir. Osmanlı kadınlarının II. Meşrutiyet Dönemi'nden başlayarak verdikleri mücadeleler, dişil olanın dergiler, romanlar aracılığıyla ortaya çıkmasını sağlamıştır. Keza 1980 sonrası gelişen kadın hareketi de günümüz kadınının özgürlük mücadelesinde önemli adımlar atılmasına olanak sağlamıştır. Serpil Sancar'ın belirttiği gibi kadınların farklı zamanlarda ortaya çıkmış olan hak mücadeleleri, aslında pek benzerlik göstermemektedir. Çünkü dil problemi nedeniyle bu miras ancak 1980'li yıllarda ortaya çıkarılmıştır. Bu bakımdan tek benzerlikleri Batı'daki mücadelelerden etkilenmeleridir. Fakat bir diğer ortak noktaları, Şirin Tekeli'nin de altını çizdiği gibi toplumda baskının hâkim olduğu yıllarda ortaya çıkmış olmalarıdır. Osmanlı kadınları İstibdat Dönemi'nin baskıcı ortamında, erkeklerin susturulduğu bir dönemde kendilerine

bir boşluk yaratabilmişlerdir. Benzer şekilde 1980 Askeri Darbesi sonrası siyasal iktidarların susturulması, feminist ideolojinin ortaya çıkabileceği bir boşluk oluşmasına yardımcı olmuştur. Günümüzde yeni medya araçlarının sağladığı görece özgürlük ortamı da kadınlara yeniden zemin açmış gibi gözükmektedir. Alternatif medya, yurttaş gazeteciliği gibi iktidarın dışında konumlanabilen yeni medya anlayışları, kadınların da bu alanda yer alabilmelerini kolaylaştırmıştır.

Daha önce de belirtildiği gibi, kadınlar son yüzyıllarda kendi özgün dillerini medyada yaratmaya çalışmaktadırlar. Erkeğin karşısına koyulan bu dişil söylem, bastırılmış olanın gün yüzüne çıkma çabası gibi gözükmektedir. Fakat bu durum artık bilindikleşen bir dualiteyi yeniden ve yeniden yaratma tehlikesi içindedir. Dişil olarak yaratılan söylemler, erkek egemen söylem yapısının gizli bir kabulünü de içeriyor olabilir. Dualiteye hapsedilen bu yüzyıllık çatışma, yeni ve farklı söylemleri maskeleme tehlikesiyle de karşı karşıyadır. Kutupluluk, aidiyet hissini güçlendirerek eleştirel bakışımızı köreltip, yeni olasılıkları görme şansımızı yok edebilmekte ve olaylara geniş bir perspektiften bakmamızı engelleyebilmektedir.

Bu çalışma içerisinde de amaçlanan, erkek egemen söylem karşısında bastırılmış olan dişil söylemi açığa çıkarmak ve daha geniş, daha özgürlükçü bir alternatif olma potansiyeli taşıdığı düşünülen bu söylem yapısına eleştirel bir perspektiften bakmaktır. Bunun için son yıllarda, kadınlar ve sosyal medya üzerine gerçekleştirilen araştırmalar incelenmiştir. Söz konusu araştırmaların çoğunluğunun hashtagler üzerine odaklandığı görülmektedir. Çalışmaların genelinde hashtaglerin örgütlenme konusundaki gücü sorgulanmakta ve kitlelerin ortak ses çıkarabilmelerine olanak sağladığı vurgulanmaktadır. Bunun yanı sıra, sosyal medya üzerinden herhangi bir olayla ya da durumla ilgili kitlelerin görüşlerine ulaşılmak istenildiğinde hashtagler, kullanıcılar tarafından oluşturulan verilerin toplu bir şekilde elde edilebilmesine de yardımcı olmaktadır. Bu bakımdan bu çalışma kapsamında, sosyal medyada inşa edilen dişil söylem sorunsalı hashtagler üzerinden incelenmiştir.

Çalışmanın dördüncü bölümü, başlığa da ismini veren “sosyal medyada dişil söylemin inşası”na ayrılmıştır. Gerçekleştirilen sosyal medya araştırması ile konu, bir araştırma nesnesi olarak çözümlenmiştir. Bu doğrultuda bütün sosyal medya ağlarını

incelemek, evrenin büyüklüğü ve araştırmanın kapsamı dolayısıyla mümkün olmadığından, yaygın sosyal medya mecralarından biri olan Instagram üzerinden araştırmanın evreni ve örneklemi belirlenmiş ve burada inşa edilen "dişil söylem" incelenmiştir. Instagram'ın araştırma alanı olarak seçilmesinin nedeni hem görseli hem de yazılı metinleri bir arada sunabilmesidir. Zira dişil söylem yalnızca metinsel olarak değil, aynı zamanda görüntüsel olarak da inşa edilebilmektedir. Görseli ve metinleri analiz eden bu araştırma yukarıda da değinildiği üzere hashtagler aracılığıyla gerçekleştirilmiştir. Aynı zamanda hashtaglerin söylem yaratma potansiyelinin de yüksek olduğu düşünülmektedir. Dolayısıyla, kadın meselesine etraflıca bakmaya olanak sağlayan ve son zamanlarda oldukça konuşulan #istanbulsözleşmesiyaşatır hashtagi üzerinden eleştirel söylem analizi yapılmıştır. İstanbul Sözleşmesi'nin yürürlükten kaldırılma tarihi olan 1 Temmuz 2021 günü, Instagram üzerinden #istanbulsözleşmesiyaşatır hashtagi ile paylaşılan gönderilere ulaşılmıştır. Gün içerisinde 576 hesaptan gönderi paylaşımı gerçekleştirilmiştir. Araştırma kapsamında "dişil söylem"e odaklanılacağı için erkek kullanıcılar tarafından oluşturulan hesaplar araştırma dışında tutulmuştur. Bu elemenin ardından araştırmanın evreni 510 hesap olmuştur. Söz konusu hesapların, MAXQDA programı aracılığıyla içerikleri incelenerek, altı temel koda ayrılmıştır. Bu ayrım sonrasında oranlı örnekleme ve ardından sistematik rastlantısal örnekleme kullanılarak örneklem için 100 hesap belirlenmiştir. Gönderilerin içerikleri incelenerek oluşturulan altı temel kod şu şekildedir: Bireysel hesaplar, örgüt/topluluk hesapları, haber hesapları, kültür/sanat/eğitim hesapları, kurumsal hesaplar ve ticari hesaplar. İnceleme sırasında "bireysel hesaplar" içerisinde farklı tür içerikler olduğu gözlemlenmiştir. Bu nedenle, bireysel kullanıcılar tarafından paylaşıldığı açıkça belli olan, fakat farklı içeriklere de sahip olabilen bu hesaplar alt kodlara ayrılmıştır. "Bireysel hesaplar"ın alt kodları da şu şekilde sıralanmaktadır: Kişisel hesaplar, başkası adına açılan hesaplar, feminist içerikli hesaplar, fotoğraf hesapları, psikoloji/sanat/eğlence hesapları ve tanımlanamayanlar. Eleştirel söylem analizi yoluyla incelenen hesaplar, makro ve mikro yapılar düzeyinde analize tabi tutulmuştur. Bunlar sırasıyla; paylaşılan fotoğraflar, fotoğraf altına yazılan yazılar ve hashtagler şeklindedir. Aynı zamanda çalışmanın ikinci bölümünde de belirtildiği gibi metin çözümlemesi Barthes'a göre yalnızca yazılı metinleri kapsamaz aynı zamanda görsel unsurlar da metin gibi incelenmelidir. Bu bakımdan bu çalışmada da fotoğraflar, fotoğraf altı yazıları ve

hashtagler bir metin gibi incelenmiş ve değerlendirmeler, aralarındaki ilişki de gözetilerek gerçekleştirilmiştir.

Aşağıda verilen tabloda 1 Temmuz 2021 günü, Instagram üzerinden #istanbulsözleşmesiyaşatır hashtagi ile yapılan paylaşımlar listelenmektedir. Oluşturulan kodlar ve alt kodlar temelinde incelenen hesaplar, makro ve mikro yapılar ölçeğinde fotoğraf, fotoğraf altına yazılan yazılar ve hashtagler üzerinden gerçekleştirilen analizler neticesinde listelenerek kısaca tanımlanmıştır. Şimdi bu bulgular sırasıyla değerlendirilmektedir.

Tablo 1. 1 Temmuz 2021 Instagram Üzerinden #istanbulsözleşmesiyaşatır Hashtagi ile Yapılan Paylaşımlar

	1 Temmuz 2021 #istanbulsözleşmesiyaşatır Hashtagi ile Yapılan Paylaşımlar			
Kodlar	**Alt Kodlar**	**Fotoğrafların Özellikleri**	**Yazıların Özellikleri**	**Hashtaglerin Özellikleri**
Bireysel Hesaplar (50)	***Kişisel Hesaplar (31)***	1.Çoğunluğu kadın yürüyüşleri 2.Yürüyüşten pankartler 3.İS Bilgilendirme amaçlı yazılar 4.Kişisel paylaşımlar	1.İS kaldırılmasıyla ilgili kişisel görüşler 2.Kadın hakları ve mücadelesiyle ilgili kişisel görüşler 3.Slogan ve emojiler	1. #istanbulsözleşmesindenvazgeçmiyoruz 2. #istanbulsözleşmesi 3. Kadına yönelik şiddete, istismara dikkat çeken hashtagler
	Başkası Adına Açılmış Hesaplar (1)	*Ünlü dizi oyuncularının fotoğrafları	*Oyunculara sevgi sözleri	*dizi, oyuncu adları (İS görünmek amaçlı)
	Feminist İçerikli Hesaplar (3)	1.Yürüyüşten kareler ve videolar 2.Yürüyüşlerin yer ve saat bilgileri	* Yürüyüş günü ve yer, saat bilgileri	* #istanbulsözleşmesindenvazgeçmiyoruz
	Fotoğraf Hesapları (2)	*Yürüyüşten/eylemden kareler	*Şehir ve fotoğrafı çekenin adı *İS ve kadın cinayetleriyle ilgili bilgiler (İng)	*#womensupportingwomen, #womenempowerment * #istanbulsözleşmesibizimdir
	Psikoloji/Sanat/ Eğlence Hesapları (12)	1.Kadınlara ve çocuklara yönelik istismara ve İS dikkat çeken yazı ve pankartlar 2.Yürüyüş/eylemden çekilen fotoğraf ve kareler 3.Yaratıcı ve sanatsal görseller 4.Haber görselleri	1.İS hakkında yazılar 2.İS ve çocuk istismarı üzerine yazılar 3.Kadın olmak ve kişisel yazılar	1.#istanbulsözleşmesindenvazgeçmiyoruz 2.Çocuk istismarına yönelik hashtagler 3.Kişisel görseller özelinde hashtagler
	Tanımlanamayanlar (1)	*Kadına yönelik şiddet konulu iki haber görseli ve video	*Haberin içerik yazısı ve "kadınlar yürüyor" yazısı	*#istanbulsözleşmesi, #istanbulsözleşemesihepimizin, #1TemmuzdaİsyanVar
Örgüt/Topluluk Hesapları (30)		1.Yürüyüş/eylemden fotoğraflar ve bilgilendirme içerikli Türkçe ve İngilizce görseller 2.Örgüt/topluluk üyelerinin yürüyüşten kişisel fotoğrafları 3.Pankartlar ve topluluk görselleri 4.Kadına yönelik şiddet konulu haber görseli	1.İstanbul Sözleşmesi hakkında bilgilendirme ve kaldırılmasına yönelik eleştirileri içeren yazılar 2.Eylem/yürüyüş hakkındaki duyurular ve bilgilendirmeler 3.Kadına yönelik şiddet konulu haberin içeriği	1.#istanbulsözleşmesindenvazgeçmiyoruz 2.#istanbulsözleşmesibizim, #istanbulsözleşmesihepimizin 3.Taciz ve şiddet hashtagleri 4.Topluluk şehir adları
Haber Hesapları (6)		1.Yürüyüş ve yürüyüşten pankartların görselleri 2.Topluluk ve ellerindeki pankartların fotoğrafları 3.Haber videoları ve fotoğrafları 4.Yürüyüş/eylemde polisle çatışma videosu	1.Haber yazıları 2.Yürüyüşle ilgili bilgilendirmeler, kişisel görüşler ve sloganlar	1.#istanbulsözleşmesindenvazgeçmiyoruz 2.#1Temmuzdaİsyandayız, #1TemmuzdaİsyanVar ve #istanbulsözleşmesi
Kültür/Sanat/Eğitim Hesapları (5)		1.Haber görselleri ve yazıları 2.Sanatsal fotoğraflar 3.Karikatürler	*İS yaymak gerektiğiyle ilgili bir yazı *Deniz kabuklanıyla ilgili yazılan kişisel bir diyalog-yazı *Virginia Woolf'un görselde görülen yazısı	1.#istanbulsözleşmesindenvazgeçmiyoruz 2.Kadına yönelik şiddete ve çocuk istismarına dikkat çeken hashtagler
Kurumsal Hesaplar (5)		1.Yürüyüş ve pankart görselleri ve videosu 2.İS ilgili yazı, bilgilendirme ve basın açıklaması	1.İS hakkında içerikler ve İS dair bilgiler 2.İS ilgili slogan	1.Barolanın isimleri 2.#istanbulsözleşemesibizim
Ticari Hesaplar (4)		1.Yürüyüş ve pankart görselleri 2.Ticareti yapılan ürünlerin fotoğrafları	*İS uygulanması hakkında *Emojiler *Ticareti yapılan yerle ilgili bilgiler	1.#istanbulsözleşmesindenvazgeçmiyoruz 2.#1Temmuzdaİsyandayız 3.Ticareti yapılan ürüne yönelik hashtagler

Görüldüğü üzere, gönderilerde paylaşılan fotoğrafların büyük çoğunluğu 1 Temmuz 2021 günü gerçekleştirilen sokak yürüyüşlerinden ve eylemlerden kareleri içermektedir. Kuşkusuz yürüyüş gününe odaklanılması, bu görsellerin yoğunluğunu arttırmıştır. Yürüyüş fotoğraflarının içeriğine bakıldığında, uzaktan çekilmiş kalabalık kadın gruplarının ve ellerinde pankartlarla kadın görsellerinin ön plana çıkarıldığı görülmüştür. Bu anlamda kadınların İstanbul Sözleşmesi'nin kaldırılmasına yönelik tepkilerini dile getirirken, kadın dayanışmasına ve birliğine vurgu yaptıklarını söylemek mümkündür. Kadınların "İstanbul Sözleşmesinden Vazgeçmiyoruz, Bizim İçin Bitmedi", "Hayatlarımızdan, Haklarımızdan, Geleceğimizden Vaz-geç-mi-yo-ruz", "Kadın Cinayetlerini Durduracağız", "İstanbul Sözleşmesi Yaşatır - 6284'ü Uygula" ve benzeri sözlerde pankartlar açtıkları ve ellerinde "İstanbul Sözleşmesi Bizim", "İstanbul Sözleşmesi Uygulansın", "Cezasızlığa Son" gibi sloganlar içeren dövizler taşıdıkları görülmektedir. Son yıllarda kadın hakları mücadelesinde sıklıkla kullanılan sloganların, bu yürüyüşte de tekrar edildiğini söylemek mümkündür.

Uzaktan çekilen yürüyüş görsellerini, kadınların yürüyüşten çekilen kişisel fotoğrafları takip etmektedir. Bazen tek başına bazen arkadaş gruplarıyla objektiflere gülümseyen kadınlar, genellikle ellerinde pankart ya da döviz taşımaktadırlar. "Ben de oradaydım"ı belgelemek ve kalıcılaştırmak isteyen kadınlar, aynı zamanda bu görselleri sosyal medya hesaplarından paylaşarak çevrelerine kişisel duruşlarını göstermektedirler. Bourdieu'nun *Televizyon Üzerine*'de televizyon için gösteriler yapmak şeklinde ifade ettiği durumun, bugün sosyal medya için gösteriler yapmaya dönüştüğü söylenebilir. Bourdieu televizyona yansımayan bir gösterinin, gösterinin amacı olan kitlelere sesini duyurmayı gerçekleştirmediğinin düşünüldüğünü ifade etmektedir. Bugün de sosyal medyada yer bulmayan bir gösteri, adeta yaşanmamış gibi toplumun hafızasından silinip gitmektedir. Aynı zamanda çalışmanın üçüncü bölümünde de belirtildiği üzere Byung-Chul Han'ın görülme ve sergilemenin yeni sömürü şekilleri olduğuna dair görüşlerini de hatırlamak gerekmektedir. Günümüzde "şeffaflık toplumu"nda "neoliberal psikopolitika", kişileri kendilerinin keşfedeceği yeni tahakküm tekniklerine yönlendirmektedir. Olumluluğu öne çıkaran psikopolitik toplum, ruhu ayartmakta ve "Like/Beğendim"i bu yolda bir araç olarak kullanmaktadır. Performansa dayalı toplumsal yaşamda anlatı ve akılcılık, yerini görünür olmaya ve hıza bırakmaktadır. Kişiler

arzularına hizmet ederek daha fazla görünür hale gelmekte ve bu sayede kendileri hakkında veriler sunarak öngörülebilir ve tahmin edilebilir olmaktadırlar. Yürüyüşten görüntülerini paylaşan kadınlar için de durum aynıdır; bu şekilde görünür/şeffaf olarak performans sergileyen kadınlar, öngörülebilir hale gelmekte ve bu sayede rahatça kontrol edilebilmektedirler.

Söz konusu bu görselleri İstanbul Sözleşmesi'yle ilgili bilgilendirme amaçlı yazıların yer aldığı görseller takip etmektedir. Bazı gönderilerde kadına yönelik şiddet haberlerinin görsellerine de rastlamak mümkündür. Bu noktada sosyal medya bilgilendirme amacıyla kullanılmakta ve bu bakımdan kullanıcılarına bir sorumluluk yüklemektedir. Kısacası paylaşılan fotoğraflarda konuyla ilgili bilgilendirme ve örgütlenme amacı öne çıkmaktadır.

1 Temmuz 2021 günü paylaşılan gönderilerin yazı kısmına bakıldığında, İstanbul Sözleşmesi'yle ilgili bilgilendirme ve sözleşmenin kaldırılmasına yönelik eleştiri yazıları ilk sırayı almaktadır. Kadınlar sözleşmenin kaldırılmasına yönelik görüşlerini kişisel bir üslupla dile getirmişlerdir. Bazı gönderilerde ise daha formal bir dil kullanılmış, zaman zaman dernek ya da baroların basın açıklamalarına yer verilmiştir. Sloganlar ve emojiler de ifade aracı olarak kullanılmıştır. Kadın haklarına ve mücadelesine, kadınlara ya da çocuklara yönelik istismara, tacize, şiddete, ayrımcılığa dikkat çeken birçok yazı kaleme alınmıştır. Bu kısımda yer alan bir diğer konu başlığı ise yürüyüş günü ve saatini duyurmaya yönelik yazılardır. Dolayısıyla, örgütlenme amacının bu kısımda da öne çıkarıldığını söyleyebiliriz. Kadınlara ve çocuklara yönelik istismar, taciz ve şiddet haberlerine dair yazılar bazen kişisel görüşlerle, bazen de sadece haberi ileterek verilmiştir. Gönderilerin "yazı" bölümünün "fotoğraf" kısmına göre daha kişisel bir nitelik taşıdığını söylemek mümkündür. Bu bakımdan kadınlar kişisel görüşlerini duyurma fırsatı bulmuşlardır. Zaman zaman içten ve samimi bir üslupla yazılan yazılar, eril söylemin karşısında dişil olanı gözler önüne serer niteliktedir.

Bu noktada çalışmanın Üçüncü Bölümünde de değinilen, Dow'un "Designing Women" isimli televizyon dizisi üzerinden kadın söylemini araştırdığı çalışmasını hatırlamakta fayda vardır. Dow dizide kadınların "özel konuşması"nın söz konusu dizi aracılığıyla kamusal alanda görünür olduğunu, özellikle kamusal meselelerin bu dille

yorumlandığını ve bu sayede kadın konuşmasının kişisel olanla politik olanın kesişimini örneklediğini ileri sürmektedir. Başka bir ifadeyle, dizide kamusal söylem ile kadınların "değeri düşük" olarak görülen "özel konuşması" arasındaki ayrımın bulanıklaştığı düşünülmektedir. Benzer şekilde Instagram gönderilerinin yazı kısımlarında bazı kadınlar kişisel olanı öne çıkaran, kadın değerlerine vurgu yapan, yaşadıkları sorunları kendilerine has bir dille ele alan, zaman zaman emojilerle desteklenen, samimi ve içten bir üslupla yazılan kişisel yazılar kaleme almışlardır. Söz konusu yazıların bazılarının metin görselleri, çalışmanın dördüncü bölümünde verilmiştir. Bu yazıların bazılarında kadınlar küfür içeren eril bir dil kullanımını tercih etseler de genellikle yalnız olmadıklarını ve birlik duygusunu vurgulamışlardır. Kadınlar zaman zaman şarkı söyler, slogan atar gibi bir dil de kullanmışlardır. Bu bakımdan Fransız Feministleri'nin işaret ettiği tekrara ve döngüselliğe vurgu yapan oluşla ilgili "dişil dil"i, slogan ve şarkıların tekrarında ve kadın sorunlarına dair hikayelerin kişisellik içeren ifadelerinin bazılarında görmek mümkündür. İstanbul Sözleşmesi'nin kaldırılmasına yönelik eylemlerde ve kadın hakları mücadelesini içeren diğer eylemlerde kadınların sloganları şarkı söyler bir tarzda kullandıklarını görmek mümkündür. Bu durum, dişil olanın dansla, şarkıyla olan yakın ilişkisiyle ilişkilendirilebilir. Dolayısıyla hem kadınların yazdıkları yazılar hem kullandıkları sloganları ifade ediş tarzları "kadın konuşması"nı yani "dişil söylemi" açığa çıkarma ve eril üsluptan farklı olan yanları ortaya koyma amacı taşımaktadır. Fransız Feministlerden Kristeva dişil olanın doğrusal, çizgisel zamandan ziyade hayali bir mekân gibi her şeyi kapsayan, sonsuz bir görünüme sahip olduğunu da söylemektedir. Bu bakımdan oluşla bir olma, hayali bir mekân gibi her şeyi kapsama ve bağlantısallık da "dişil söylem"in açığa çıktığı alanlardan biridir. Bu tarz bir ifadeyi örneklemek adına "kültür, sanat ve eğitim hesapları" kategorisindeki bir gönderiye kısaca değinmekte fayda var. Söz konusu gönderide kullanıcı, deniz kabuklarıyla ilgili çizdiği resmi bir diyalog hikayeyle vermeyi tercih etmiş ve bu hikâye aracılığıyla bağlantısallık kurarak çocuk istismarına dikkat çekmiştir. Hikâye zamansız bir yerden verilmekte, ilişkiselliğe ve duygulara vurgu yapılmaktadır.

Gönderilerin yazı kısmının devamına eklenen hashtagler ise kendi içlerinde küçük farklılıklar gösterse de genellikle İstanbul Sözleşmesi, kadına yönelik şiddet, taciz ve istismar konularını içermektedir. Elbette kişisel konuları içeren hashtagler de

sıralanmıştır. Bazı gönderilerde yazı yerine yalnızca hashtag ve emojiler yerleştirildiği de görülmektedir. #istanbulsözleşmesiyaşatır hashtagi üzerinden gerçekleştirilen araştırmada, bu hashtagin ardından sıralanan hashtaglere bakıldığında çoğunlukla #istanbulsözleşmesindenvazgeçmiyoruz hashtaginin yer aldığı görülmektedir. Bu hashtagi; #istanbulsözleşmesi, #istanbulsözleşmesibizim, #istanbulsözleşemesihepimizin ve #1TemmuzdaİsyanVar hashtagleri takip etmektedir. Görüldüğü üzere hashtaglerde de İstanbul Sözleşmesi'nin kaldırılmasına yönelik eleştiriler ön plana çıkmakta ve "vazgeçmiyoruz", "bizim", "hepimizin" vurgularıyla birlik bilinci vurgulanmaktadır. Çoğul bir dil kullanımının tercih edilmesi de öne çıkan kadın birliği ve örgütlenmesi ruhunu perçinlemektedir.

Görüldüğü üzere eleştirel söylem analizi, gönderilerde paylaşılan içerikler hakkında daha kapsamlı bilgi sahibi olmamıza yardımcı olmuştur. Fakat aynı zamanda bu gönderilerin birer prosumer (üreten tüketici) olan kullanıcılar tarafından nasıl alımlandığı meselesi de son derece önemlidir. Bilindiği gibi Instagram üzerinden oluşturdukları gönderileri paylaşan kullanıcılar, aynı zamanda bu gönderileri tüketenler yani alımlayanlardır. Bu bakımdan araştırmanın ikinci basamağı, 1 Temmuz 2021 tarihinde Instagram üzerinden #istanbulsözleşmesiyaşatır hashtagi ile gönderiler paylaşan kişiler arasından seçilecek gruplarla yapılacak olan odak grup görüşmelerinden oluşmaktadır. Bu sayede oluşturulan "dişil söylem"in ne şekilde alımlandığı incelenip, toplumsal hayatta bir karşılığı olup olmadığı araştırılmaktadır. Böylece gerçek anlamda "dişil" bir söylem inşa edilip edilmediği görülmektedir.

Görüşmeler için bireysel kullanıcılar tarafından oluşturulduğu belli olan "bireysel hesaplar"a ulaşılmaya çalışılmıştır. Fakat bireysel hesaplar içerisinde de kişisel gönderilere en çok yer verilen hesaplar "kişisel hesaplar" ve "fotoğraf hesapları"dır. Bu doğrultuda söz konusu iki alt kodu oluşturan kullanıcılar arasından ulaşılabilir olan 121 hesapla iletişime geçilmiştir. Instagram'ın mesajlaşma özelliği aracılığıyla bağlantı kurulmaya çalışılan kullanıcılardan yalnızca 18 tanesi olumlu ya da olumsuz geri dönüş yapmışlardır. Bu kişilerden 5 tanesi sağlık sorunlarını ya da katılmak istemediklerini belirtmişlerdir. İki aylık süre zarfında geri dönüşleri beklenen kullanıcılardan, farklı zamanlarda 7 kişi olumlu dönüş yapmıştır. Geri kalan 6 kişiyle iletişim yarıda kalmış, bir

müddet sonra cevap alınamamıştır. Bu kişilerden bazılarıyla görüşme günü için sözleşilmiş; fakat sonrasında hem katılım olmamış hem de iletişim kurulamamıştır.

Dolayısıyla ilk etapta geri dönüş yapan 5 kişiyle Zoom üzerinden gerçekleştirilecek olan ilk odak grup görüşmesi planlanmıştır. Böylelikle sözleşmenin kaldırılma tarihinden bir yıl sonra, 1 Temmuz 2022 tarihinde gerçekleştirilen görüşmeye başlangıçta 5 kişi katılmış, yurt dışından katılan katılımcının bağlantı sorunu nedeniyle 4 kişi olarak devam edilmiştir. Bir diğer görüşme, 25 Temmuz 2022 tarihinde 4 kişi olarak planlanmıştır. İkinci görüşmede de yalnızca bir kişi katılım göstermiş, odak grup görüşmesi gerçekleşememiştir. Bunun yerine bir kişiyle derinlemesine görüşme yapılmasına karar verilmiştir. Üçüncü görüşme için de 4 kişiyle grup mesajlaşma özelliği kullanılarak tarih planlaması yapılmaya çalışılmıştır. Planlama konusunda sıkıntılar yaşandığı için 3 kişiyle, 16 Ağustos 2022 tarihinde buluşmak üzere sözleşilmiştir. Bu görüşmeye de belirtilen tarihte 2 katılımcı iştirak etmiştir. Mini odak gruplarda 2 kişiyle görüşmenin yaratabileceği problemler göz önünde bulundurulmuş fakat derinlemesine bilgi edinme konusundaki faydaları hesaba katılarak odak grup görüşmesi gerçekleştirilmiştir.

Görüşmelerin içeriklerine geçmeden önce, sosyal medya üzerinden kadına yönelik şiddet ve İstanbul Sözleşmesi konusunda aktif paylaşımlarda bulunan 121 kişiden yalnızca 18 kişinin olumlu ya da olumsuz geri dönüş yapmış olmasının da bir veri olarak kabul edilebileceğini belirtmek gerekir. Kimi zaman profil fotoğraflarında "İstanbul Sözleşmesini Uygula" çemberini kullanan kimi zaman da gönderilerinin en başına İstanbul Sözleşmesi'yle ilgili paylaşımlarını sabitleyen hesapların geri dönüş yapmamaları, sosyal medyanın reel hayatı yansıtıp yansıtmadığı konusunda fikir edinmemize yardımcı olmaktadır. Yaklaşık %15 gibi bir oranda geri dönüş alınması, sosyal medya üzerinden gösterilen duyarlılığın reel hayata yansıtılmadığını düşünmemize olanak sağlamaktadır. Elbette kullanıcıların sosyal medya üzerinden tanımadıkları biri tarafından atılan mesaja şüpheyle yaklaştıklarını düşünmek de mümkündür. Fakat bu şüphe, aynı zamanda sosyal medyaya dair bir şüpheyi içermektedir. Güvenilir gelmeyen ya da zaman ayırma gereği duyulmayan bu gibi iletişim örnekleri, sosyal medya üzerinden yansıtılmaya çalışılan duyarlılığın niteliği konusunda da şüphe duyulmasına

yol açmaktadır. Çünkü kullanıcılar tarafından kendilerini ifade etme aracı olarak görülen sosyal medya, aynı zamanda şüpheyle yaklaştıkları bir araca dönüşebilmektedir. Bu çelişki, şüphe duyulan alanda, gerçek bir yansıtma söz konusu olabilir mi sorusunu sormamıza neden olmaktadır. Araştırmanın içeriklerini değerlendirirken söz konusu duyarlılık meselesine aşağıda yeniden değinilmiştir.

Üç farklı görüşme şeklinde ilerleyen araştırma, yukarıda da bahsedildiği gibi iki odak grup görüşmesi ve bir derinlemesine görüşme şeklinde gerçekleştirilmiştir. Görüşmelere dahil olan katılımcıların demografik özelliklerine bakıldığında; ilk görüşmeye dahil olan katılımcılardan birinin Diyarbakır'da, üçünün İstanbul'un farklı semtlerinde (Beşiktaş, Kadıköy ve Beylikdüzü) ikamet ettikleri görülmektedir. İkisi edebiyatla ilgili, editörlük ve metin yazarlığı gibi mesleklerde çalışmış; biri avukat; bir diğeri STK'larda gönüllü olan katılımcıların çoğunluğu orta yaş, yetişkindir. Yalnızca biri, orta yaşın üzerindedir. İkinci görüşmenin katılımcısı ise Antalya, Olimpos'ta yaşamaktadır. Orta yaşın üzerinde yetişkin olan katılımcı, uzun süre tanınmış şirketlerde beyaz yaka olarak çalışmış, şu anda ise Olimpos'ta doğayla uyumlu bir hayat sürmektedir. Üçüncü görüşmeye katılan katılımcılar ise Bursa ve Kocaeli'de yaşayan orta ve orta yaşın üzerinde yetişkin kadınlardır. Her iki katılımcı da STK'larda ya da Kent Meclis'lerinde görev almaktadırlar. Katılımcılardan biri işletmeci, diğeri ise iletişimcidir. Zoom üzerinden gerçekleştirilen görüşmeler samimi bir ortamda ve sıcak bir iletişim içerisinde sürdürülmüştür. Zoom'un yüzyüze görüşmeden farklı olarak söz alıp konuşmayı teknik açıdan daha zorunlu hale getirmesi, sözlerin kesilmemesini ve üst üste binmemesini sağlamıştır.

Katılımcılara altı adet soru yöneltilmiştir. Üç araştırma sonucunda, katılımcılar tarafından verilen cevapları, üç temel kategoriye ayırmak mümkündür: "İstanbul Sözleşmesi ve Sosyal Medya", "Sosyal Medya ve Kadınlar" ve "Sosyal Medya ve Reel Yaşam". İlk kategorinin birinci sorusunda İstanbul Sözleşmesi'ni ilk olarak nereden duydukları ve sözleşme hakkındaki bilgileri; ikinci sorusunda ise İstanbul Sözleşmesi'yle ilgili kadınların sosyal medya paylaşımlarıyla ilgili düşünceleri sorulmuştur. Katılımcıların büyük çoğunluğu sözleşmeyi sosyal medya platformlarından duyduklarını dile getirmişlerdir. Bir kısmı da içerisinde bulundukları kadın dernekleri ve kadın

platformlarından haberdar olduklarını ifade etmişlerdir. Katılımcıların üçü, İstanbul Sözleşmesi'ni okuduğunu, bir katılımcı İstanbul Sözleşmesi'yle ilgili çıkarılan kitapçığı okuduğunu, bir diğer katılımcı da sözleşmenin özetini okuduğunu söylemiştir. İki katılımcı sözleşmenin hepsini okumadıklarını, fakat yürüttükleri kadın çalışmaları dolayısıyla çoğu maddesine vakıf olduklarını belirtmişlerdir. Verilen cevaplardan görüleceği üzere, sosyal medya önemli bir haber alma aracı olarak karşımıza çıkmaktadır.

İstanbul Sözleşmesi ve kadınların sosyal medya paylaşımları konusunda düşüncelerini dile getiren katılımcılar, sosyal medyanın sözleşmenin duyurulması konusundaki etki gücüne inanmaktadırlar. Kadın platformlarının da süreci iyi yönettiklerini düşünen katılımcılar, sosyal medyanın örgütlenme pratiği konusundaki gücüne vurgu yapmışlardır. Yalnızca bir katılımcı sosyal medyada "yankı vadisi"nde yaşadığımızı, bu nedenle zaten konuya ilgili olan kişilerin haberdar olduğunu belirtmiştir. Kısaca, katılımcı kadınların büyük çoğunluğu İstanbul Sözleşmesi'yle ilgi paylaşımların kadınların seslerini duyurmasına yardımcı olduğunu düşünmektedir. Bu sayede kadınların yalnız olmadıklarını anladıklarını, birbirlerinden haberdar olduklarını ve ana akım medyadan ulaşabilecekleri bilgiden daha fazla bilgiye ulaştıklarını ifade etmişlerdir.

Araştırmanın ikinci kategorisi olan "Sosyal Medya ve Kadınlar" konusunda ise iki temel soru üzerinde durulmuştur. Kadınların sosyal medya üzerinden kendilerini özgün bir şekilde ifade edip edemedikleri ve sosyal medyayla olan ilişkileri temelinde şekillenen sorular, genel perspektiften ve kişisel deneyimler üzerinden cevaplanmıştır. Görüşmeler ilerledikçe, konuşmanın seyri katılımcıların etkileşimli konuşmaları aracılığıyla şekillenmiştir. Bu bakımdan her bir görüşme ayrı bir ritme sahiptir ve ayrı konu başlıklarında yoğunlaşılmıştır.

Örneğin 1 Temmuz 2022 tarihindeki ilk görüşmede, kadınların sosyal medyada kendilerini özgür bir şekilde ifade edip edemedikleri üzerinde durulmuştur. İlk görüşmeye katılan katılımcıların tümü, kadınların nasıl ki toplumsal yaşam içerisinde özgür değillerse sosyal medyada da özgür olmadıklarını vurgulamışlardır. Çünkü kadınlar konuşmaya başladıklarında diğer insanları, ailelerini ve yakın çevrelerini incitmekten korkmaktadırlar. Bu bakımdan katılımcı kadınlar kullandıkları dil konusunda hassas olduklarını; ötekileştirme içeren, ayrımcı, cinsiyetçi, ırkçı bir dil kullanmamaya özen

gösterdiklerini belirtmişlerdir. Aynı zamanda sosyal medyada eril dilin yoğunlukta olduğu vurgulanmış fakat kadınların da sosyal medyayı etkin bir şekilde kullanabildikleri ifade edilmiştir. Bu anlamda her ne kadar toplumsal yaşamda ve sosyal medyada kadınlar yeterince özgür olamasalar da sosyal medyanın onlara toplumsal eşitsizlik karşısında özgürleşme imkânı sunabileceğini dile getirmişlerdir. Çünkü sosyal medya katılımcılara göre kadınların seslerini duyurmasına yardımcı olmakta ve dişil söylemin özgürleşebileceği bir alan imkânı yaratmaktadır.

Toplumsal alanda etkin faaliyetler yürüten iki katılımcının dahil olduğu, 16 Ağustos 2022 tarihinde gerçekleşen üçüncü görüşmede ise konuyla ilgili vurgu, sosyal medyada kullanılan dilin niteliğine kaymıştır. Öncelikle sosyal medyanın kadın örgütlenmesindeki etki gücü ve hızlı bir şekilde örgütlenmeye imkân sağlaması konusu dile getirilmiştir. Ardından da kullanılan dilin klasikleşmiş jargonlar içerdiği, söz konusu bu kalıplar üzerinden konuşulduğu, sloganlar atıldığı ifade edilmiştir. Fakat bunun yanı sıra kadın mücadelelerini içeren güzel hikayelerin de kendisine yer bulabildiği eklenmiştir. Elde edilen bu bulgular, araştırmanın eleştirel söylem analizi bölümünde ulaşılan sonuçlarla benzerlik göstermektedir. Kadınlar sosyal medyada klasikleşmiş, benzer sözcüklerle kendilerini ifade ediyor gözükmektedirler. Fakat bunun yanı sıra bazen kişisel hikayeler, dişil yönleriyle öne çıkıp gündem olabilmektedir.

25 Temmuz 2022 tarihinde gerçekleştirilen bireysel görüşmede ise vurgu özellikle katılımcının "yankı vadisi" dediği, literatürde de "yankı odaları" şeklinde kullanılan kavram üzerine yoğunlaşmaktadır. İnternet sayesinde sosyal medya üzerinde oluşturduğumuz içerikler, kullanılan algoritmaların da etkisiyle, benzer içeriklerin önümüze akmasını sağlamaktadır. Bu durum, kendi düşüncelerimize benzer görüşleri görmemizi, okumamızı kolaylaştırmakta ve kendimize benzer görüşlerle kuşatılmamıza neden olmaktadır. Bu bakımdan, kadınlar da kendilerini ifade etmek istediklerinde benzer seslerin yankısını duyar hale gelmektedirler.

Kadınların sosyal medyayla ilişkisi konusunda da katılımcıların çoğunluğu sosyal medyanın olumlu ve olumsuz iki yönü olduğunu dile getirmişlerdir. Onlara göre sosyal medya kadın örgütlenmesine fayda sağlayabilmektedir; fakat bunun yanında toplumsal eylemlilik konusunda pasifize edici bir yanı da vardır. Çünkü kadın hakları meselesiyle

ilgili paylaşım yapan kadınlar, seslerini duyurduklarına inanıp sokağa çıkma gereği duymayabiliyorlar. Görüşmeye katılan kadınların bu bakışı, görüntüye dönüşen eylemliliğin altını güçlü bir şekilde çizer niteliktedir. Katılımcıları bu soruya verdikleri cevaplar da grup dinamiği temelinde şekillenmiştir.

Örneğin, bireysel görüşme yapılan *Katılımcı5* sosyal medyada teşhirciliğin ön planda olduğunu; bu nedenle kadınların da son zamanlarda popüler hale gelen sosyal medya anneliği, astroloji ve spiritüellik gibi alanlarla daha çok ilişkilendiğini dile getirmiştir. Bireysel görüşme, katılımcının görüşlerini daha çok örneklendirmesine ve konuları derinlemesine değerlendirmesine imkân sağlamıştır.

Dört katılımcının dahil olduğu ilk görüşmede ise kadınların sosyal medyayla olan ilişkisi sosyal ağlar temelinde değerlendirilmiştir. *Katılımcı4*'ün Facebook'ta karşılaştığı taciz ve hakaretleri Instagram'da almadığını belirtmesi üzerine, sosyal ağlar üzerinden gerçekleşen taciz konusu ve katılımcıların yaşadıkları deneyimler konuşulmaya başlanmıştır. Katılımcıların bu konudaki aktarımları, toplumsal yaşam içerisinde yaşadıkları taciz ve hakaretlerin sosyal medyada da devam ettiğini hatta bazen reel yaşam içerisindeki taciz vakasının sosyal medyada da takip edilme şeklinde devam ettiğini göstermektedir. Bu durumun yanı sıra Instagram'ın algoritmasının beden ve yüzü öne çıkarttığını düşünen katılımcılar, konuyla ilgili kendi deneyimlerini aktarmışlardır. İnsanların sosyal medyada reel yaşama kıyasla daha cüretkâr ve yer yer daha "hadsiz" olabildiklerini belirten katılımcılar, bu durumdan rahatsızlıklarını dile getirmişlerdir.

STK'larda aktif olan iki katılımcının dahil olduğu üçüncü görüşmede ise kadınlar ve sosyal medya konusunda iki başlık üzerinde durulmuştur. İlk olarak, taciz hikayelerinin daha görünür olmasına vurgu yapılarak sosyal medyanın görünmeyeni görünür kıldığı ifade edilmiştir. İkinci olarak ise sosyal medyada "görüntü verme"nin önemi üzerinde durulmuştur. Eylem, basın açıklaması ya da bir yürüyüş yaptıklarında kadınların "görüntü verme"ye odaklanabildiğini belirten *Katılımcı6*, bunun günümüzün sorunlarından biri olduğunu düşünmektedir. Çalışmanın eleştirel söylem analizi kısmı değerlendirilirken de değindiğimiz bu konu, Bourdieu'nun televizyon için gösteri yapmak dediği durumun, sosyal medya için gösteri yapmak şeklinde devam ettiğini kanıtlar niteliktedir. Öte yandan bu durum Byung-Chul Han'ın psikopolitikanın, ruhu ayarttığı ve

bu sayede kişileri arzularının peşinden koşarak kontrol altına aldığı yönündeki görüşlerini de doğrulamaktadır.

Araştırmanın son kategorisinde, "Sosyal Medya ve Reel Yaşam" başlığı altında da iki temel soruya odaklanılmıştır. Öncelikle katılımcılara sosyal medyada yarattıkları imgenin reel hayatlarına bir yansıması olup olmadığı sorulmuştur. Ardından sosyal medya/Instagram gerçek hayatı yansıtıyor mu sorusu cevaplanmıştır. Katılımcıların tümü kişisel durumlarına vurgu yapan ilk soruya "oluyor", "orada neysem oyum" şeklinde yanıtlar vermişlerdir.

Bununla birlikte 1 Temmuz 2022 tarihindeki ilk görüşmede sosyal medyayı doğru kullanmanın önemi üzerinde durulmuş, sosyal medya kişisel duruşumuzu yansıtabileceğimiz bir alan olarak görülmüştür. Ayrıca önceki bölümde vurgulanan seçilen dilin önemi, özenli ve hassas bir dil kullanımının üzerinde de tekrar durulmuştur. 25 Temmuz 2022 tarihindeki derinlemesine görüşmede de ilk görüşmeyle benzer cevaplar alınmış "neysem oyum" ifadesi kullanılmış hatta fazlasıyla gerçek olunduğu için eleştiri alınabildiği ifade edilmiştir. 16 Ağustos 2022 tarihindeki görüşmede ise benzer yanıtlara ulaşılmış, kişiler kendilerini istedikleri şekilde yansıttıklarını dile getirmişlerdir.

Kategorinin ikinci sorusu ise genel olması dolayısıyla "benim dışımdakiler diğerleri" şeklinde algılanma eğilimi göstermiştir. Bu bakımdan genel cevaplar farklılık göstermektedir. Gerçekleştirilen ilk görüşmede katılımcıların yarısı sosyal medyada aktif ve duyarlı olan kişilerin, reel hayatlarında da benzer olduklarını düşünmektedirler. Söz konusu cevabı veren katılımcıların İstanbul gibi bir metropolde yaşıyor olmaları, bu düşüncelerinin desteklenmesini kolaylaştırmıştır. Zira Diyarbakır'dan katılan katılımcı o gün için (1 Temmuz 2022) İstanbul Sözleşmesi'yle ilgili bir basın açıklaması yapmak adına sosyal medya üzerinden sözleştiklerini fakat alana çok az kişinin geldiğini ifade etmektedir. Hatta basın açıklamasını paylaşan ve duyuran kadınların bir kısmının dahi katılım göstermediğini sözlerine eklemektedir. Avukat olan *Katılımcı3* ise bu durumun tersiyle de karşılaşılabildiğini belirtmektedir. Siyah beyaz fotoğraflarla kadın cinayetlerine farkındalık yaratmak adına dünya çapında gerçekleşen kampanyaya arkadaşlarını etiketlediğini ve reel hayatta aktif olduğunu bildiği bir arkadaşının, kendisini etiketlememesi ricasında bulunduğunu da aktarmaktadır. *Katılımcı3* sosyal

medyada kayıt altına alınma, tespit edilme ve ifşa edilme gibi durumların bazı insanları paylaşım yapmaktan alıkoyabildiğini ifade etmektedir.

25 Temmuz 2022 tarihindeki bireysel görüşme sırasında *Katılımcı5,* kadınları güçlendirmek için açılan bazı hesapların erkekler tarafından yönetilebildiğini belirtmektedir. Bu anlamda reel hayatı yansıtmadığını sarsıcı bir örnekle yorumlamaktadır. Bu hesapların zaman içerisinde link paylaşan hesaplara dönüştüğünü belirten *Katılımcı5*, anne hesaplarının çocukları kullanması gibi bu hesapların da ideolojileri ticari amaçla kullandığını sözlerine eklemektedir.

16 Ağustos 2022 tarihinde gerçekleşen görüşmede ise sosyal medyanın reel hayatı yansıtmadığı yönünde benzer görüşler dile getirilmiştir. Bu görüşmedeki katılımcılar kadın mücadelesi konusunda alanda aktif gönüllülerden oldukları için bir ek soru daha sorulmuştur. "Sosyal medya üzerinden iletişime geçilen kişiler, etkinliklere hangi oranda katılım sağlıyorlar?" şeklinde aktarılan soruya, Bursa'da yaşayan *Katılımcı6* 100 kişiden ortalama 10-20 kişi cevabını verirken; Kocaeli'nden katılan *Katılımcı7* 50 kişiye ulaştıysa 15-20 kişinin katıldığını dile getirmektedir. Araştırma kapsamında 121 kişiden alınan 18 yanıt verisi de Bursa'daki katılımcıya benzer bir oran vermektedir. Diyarbakır'dan katılan katılımcının 1 Temmuz'daki basın açıklamasıyla ilgili deneyimini de göz önünde bulundurduğumuzda, sosyal medyadan yansıyan duyarlılığın reel hayata tam olarak yansımadığını söylemek mümkündür. Dolayısıyla, sosyal medyanın toplumsal eylemlerdeki gücü konusunda Gerbaudo ve Morozov'un haklı olduğunu söylemek mümkündür. Üçüncü Bölümde belirtildiği gibi Gerbaudo konuyla ilgili, sosyal ağların gücünü "devrim" olarak nitelemenin, toplumsal hareketlerin fizikselliğini ve gerçek aktivizmi maskelediğini düşünmektedir. Morozov da Arap Baharı'ndaki protestoların sıradan insanlar tarafından yapıldığı görüşünün yayıldığını, oysa bu durumun olayın altında yatan sebepleri görmemizi engellediğini ortaya koymaktadır. Türkiye örneklemi üzerinden gerçekleştirilen bu çalışmanın bulgularıyla da Morozov ve Gerbaudo'yu doğrular nitelikte benzer sonuçlara ulaşılmıştır.

Araştırma sırasında, katılımcılar sosyal ağlarla olan ilişkilerini de betimlemişlerdir. Katılımcıların çoğunluğu Facebook'u daha çok kişisel bir alan olarak görüldüklerini; Twitter'ın ciddi meselelerin konuşulduğu ve haber alınmasını sağlayan

bir mecra olduğunu; Instagram'ın da sosyal hayatlarını, gezdikleri yerleri, yediklerini, katıldıkları etkinleri paylaşabildikleri bir alan olduğunu ifade etmişlerdir. Görüşmelerin sırasıyla dört, bir ve iki kişiyle gerçekleştirilmesi, aynı zamanda katılım sayısıyla ilgili bir değerlendirme yapılabilmesine imkân sağlamaktadır. Kadın meseleleri hakkında konuşmak, bazen hassas konulara temas etmeyi de gerektirebilmektedir. Ayrıca katılımcıların konuya dair duyarlılıkları ve duydukları yoğun ilgi az kişiyle görüşme yapmayı uygun hale getirebilmektedir. Bu bakımdan, dört kişiyle gerçekleştirilen odak grup görüşmesi konuşulan konuların çeşitliliği ve etkileşimin yoğunluğu açısından daha fazla veri elde edilmesini sağlamıştır. İki kişiyle gerçekleştirilen görüşmede katılımcıların ikisinin de kadın mücadelesi alanında aktif gönüllüler olmaları, dolayısıyla daha çok örgütlenme ve eylemlilik çerçevesinde konuşulmasını sağlamış ve konu çeşitliliğini oldukça azaltmıştır. Etkileşim, dört kişilik görüşmeye göre az, bireysel görüşmeye göre çoktur. Bir kişiyle gerçekleşen bireysel görüşmede ise derinlemesine bilgi edinme şansı yakalanmış ve katılımcının, değindiği konuları çok çeşitli örneklerle destekleme şansı bulduğu görülmüştür.

Sonuç olarak gerek eleştirel söylem analizi gerekse de gerçekleştirilen görüşmeler neticesinde elde edilen bulgular kadınların sosyal medya üzerinden dişil bir söylem yaratma arzusu taşıdıklarını, fakat söz konusu bu söylemi yaratma konusunda sorunlarla karşılaştıklarını göstermektedir. Çalışmanın temel iddialarından biri olan kadınların sosyal medya üzerinden dişil bir söylem yaratma çabasında oldukları, araştırma sonucunda elde edilen bulgularla da desteklenmektedir. Fakat bu çaba, öngörüldüğü gibi kapitalist kültürün ve erkek egemen kültürün değerleriyle mücadele içerisindedir. *Katılımcı4*'ün ifadeleri kadınların içinde bulundukları durumu özetler niteliktedir: "Belki de hiç kendimize ait olmayan şablon bir dilin içine derdimizi, endişemizi ya da beklentilerimizi sıkıştırdığımızı da zaman zaman düşünüyorum". Erkek egemen dünyanın her yana sirayet eden eril dili içerisinde kendi sesini bulmaya çalışan birinin bu sözleri, Foucault'nun söylemin tarihselliği ve denetlenmesiyle ilgili sözlerini hatırlatmaktadır: "...konuşacağım sırada, kimliği bulunmayan bir sesin benden önce konuşmaya başlamış olduğunu fark edivermek...". Söz konusu bu fark ediş, Foucault'nun işaret ettiği gibi tahakküm ilişkilerini ve onların işleyiş mekanizmalarını açığa çıkarmaya yardımcı olabilir. Böylesi bir bakış "dişil" olanın açığa çıkmasını da sağlayabilir. Çünkü

Irigaray'ın işaret ettiği her iki cinsiyetin ilişkisinin dolayımını içeren "ara"ya ulaşmamız için öncelikle "dişil" olanın kendi söylemini daha net çizmesi ve bu sayede sınırlarını belirlemesi gerekmektedir.

Görüldüğü üzere kadınlar dişil söylemi oluşturma konusunda çaba sarfetmekte ve mücadele içerisine girmektedirler. Fakat bu mücadele, günümüz dünyası içerisinde hem kapitalist kültürün hem de baskın erkek egemen kültürün değerleriyle mücadeleyi gerektirmektedir. Bu nedenle, kadınlar kendi söylemlerini yaratabilmek için eleştirel bakışlarını açık tutmalı ve kendi özgün söylemlerini koruyarak mücadelelerine devam etmelidirler.

Öte yandan, gerçekleştirilen araştırmalar neticesinde sosyal medyanın görünmeyeni görünür kılan yapısıyla kadınların sorunlarını daha görünür hale getirdiği, kadınlara yalnız olmadıklarını hissettirdiği ve toplumsal eşitsizliklere karşı birleşerek özgürleşebilecekleri inancını sunduğu görülmektedir. Elbette bu azımsanmayacak bir etki gücüdür. Fakat sosyal medya görselliği ön plana çıkaran yapısıyla, kadınların çıkardıkları sesleri, alınıp satılan birer metaya dönüştürme tehlikesiyle de karşı karşıya bırakmaktadır. Aynı zaman da bu görünürlük, büyük veri aracılığıyla sağlanan tahmin edilebilirlik ve öngörülebilirliğe de katkı sağlamaktadır.

Burada dikkat edilmesi gereken nokta; sosyal medyada görünür olmak için çekilen fotoğrafların, "Ben de varım!" demek için paylaşılan gönderilerin, *eylemlilik* olgusunun içini boşaltmasıyla beraber, eleştirellikle yaklaşılması gereken toplumsal eşitsizlik meselelerinin, yüzeysel bir zemine hapsedilmekte oluşudur. Dolayısıyla Aydınlanma'nın aklı temel alan yaklaşımıyla şekillenmiş olan eşitlik ve özgürlük gibi kavramlar, performans toplumuyla birlikte görüntü odaklı bir duruma gelip yerini hızla tüketilen parçalı, sonsuz görüntü akışına bırakmaktadır.

Sosyal medyada dişil söylemin inşasına odaklanan bu çalışma, sosyal medya evreninin büyüklüğü nedeniyle, verilerini hem görseli hem de metni bir arada verebilme özelliğine sahip sosyal ağ platformu olan Instagram üzerinden elde etmiştir. Evrenin ve örneklemin Instagram üzerinden belirlenmesi, belli bir hashtage ve belli bir tarihe odaklanılması elbette belli sınırlılıklar doğurmaktadır. Bu nedenle bu çalışma, diğer

sosyal medya mecraları üzerinden gerçekleştirilecek olan yeni çalışmalarla desteklenerek yapılan çalışmalara bir ışık tutacak; "söylem"e ve "dişil söylem"e eleştirel bir perspektifle daha etraflıca bakmayı mümkün hale getirecektir. Kuşkusuz yalnızca kadınlar değil, "başka bir dünya mümkün" umudunu taşıyan her bir insan, toplumsal meselelere ve yaşanan eşitsizliklere eleştirel bir perspektiften bakmayı başarabilirse "farklılıklarla eşitlik"i mümkün kılan tünelin ucundaki o ışık görünür olabilecektir.

KAYNAKÇA

Kitaplar

Acar, F. (1995). "Türkiye'de İslamcı Hareket ve Kadın". Ş. Tekeli (hzl.). *Kadın Bakış Açısından Kadınlar* içinde. İstanbul: İletişim Yayınları.

Adam, A. (1998). *Artificial Knowing*. London and New York: Routledge.

Adorno, T. W. (2013). *Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi*. N. Ülner, M. Tüzel ve E. Gen (çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Adorno, T. W. ve M. Horkheimer (2010). *Aydınlanmanın Diyalektiği*. N. Ülner ve E. Öztarhan Karadoğan (çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Akca, E. B. ve S. Ergül (2016). "Kitle İletişim Çalışmaları Alanında Toplumsal Cinsiyet Çalışmalarının Gelişimi; Temel Yaklaşımlar ve Çalışmalar Üzerine Bir Çerçeve Çizme Çabası". *Toplumsal Cinsiyet ve Medya Temsilleri*. Ş. Yavuz (drl.). İstanbul: Heyamola Yayınları.

Alley-Young, G. (2013). Bu Kimin Peçesidir? Sosyal Medya Yoluyla Müslüman Kadın Kimliğini Sorgulamak, Yaratmak ve Yaymak. C. Bilgili ve G. Şener (Ed.). *Sosyal Medya ve Ağ Toplumu-2: Kültür, Kimlik, Siyaset* içinde. 2. Basım. İstanbul: Reklam Yaratıcıları Derneği, 2013, 93-120.

Ali, Z. (2019). "Giriş". Z. Ali (der.). *İslami Feminizmler* içinde. İstanbul: İletişim Yayınları.

Althusser, L. (2014). *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*. A. Tümertekin (çev.) İstanbul: İthaki Yayınları.

Arat, Y. (1995). "Feminizm ve İslam: Kadın ve Aile Dergisinin Düşündürdükleri". Ş. Tekeli (hzl.). *Kadın Bakış Açısından Kadınlar* içinde. İstanbul: İletişim Yayınları.

Arslan, E. (2016). "Cosmopolitan ve Esquire Örneklerinde, Kadın ve Erkek Moda Dergisi Reklamlarında Toplumsal Cinsiyet". *Toplumsal Cinsiyet ve Medya Temsilleri*. Ş. Yavuz (drl.). İstanbul: Heyamola Yayınları.

Ataman, B. (2015). Dil, Eleştirel Bilinç ve Yazı Teknolojisi. *Söylem ve İdeoloji* içinde. B. Çoban ve Z. Özarslan (hzl.). İstanbul: Su Yayınevi.

Aydoğan, F. (2000). *Medya ve Serbest Zaman*. İstanbul: Om Yayınevi.

Aydoğan, F. (2005). *Medya ve Tüketim Kültürü Üzerine Eleştirel Bir Analiz.* İstanbul: Türkmen Kitabevi.

Aydoğan, F. (2010). "'İkinci Medya Çağı'nda Gözetim ve Kamusal Alan Paradoksunda İnternet". *İkinci Medya Çağında İnternet*. F. Aydoğan ve A. Akyüz (drl.). İstanbul: Alfa Yayınları.

Aydoğan, F. (2011). *Küresel Medya*. İstanbul: Beta Yayıncılık.

Bauman, Z. (2012). *Küreselleşme*. A. Yılmaz (çev.). 4. Basım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bauman, Z. (2017). *Akışkan Modernite*. İstanbul: Can Sanat Yayınları.

Barthes, R. (2018). *Çağdaş Söylenceler*. T. Yücel (çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

Benjamin, W. (2015). *Teknik Olarak Yeniden-Üretilebilirlik Çağında Sanat Yapıtı*. G. Sarı (çev.). İstanbul: Zeplin Kitap.

Berktay, F. (1998). *Kadın Olmak Yaşamak Yazmak*. İstanbul: Pencere Yayınları.

Berktay, F. (2018). *Tarihin Cinsiyeti.* İstanbul: Metis Yayınları.

Berman, M. (2013). *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*. Ü. Altuğ ve B. Peker (çev.). 16. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.

Best, S. ve D. Keller (2016). *Postmodern Teori*. M. Küçük (çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Boucher, G. (2019). *İdeolojinin Büyülü Çemberi: Laclau ve Mouffe, Butler ve Zizek'in Eleştirisi*. A. Sarı (çev.). İstanbul: Doruk Yayınları.

Bourdieu, P. (2000). *Televizyon Üzerine.* T. Ilgaz (çev.). 2. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Bourdieu, P. (2018). *Eril Tahakküm*. B. Yılmaz (çev.). İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

Bridle, J. (2020). *Yeni Karanlık Çağ*. K. Güleç (çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

Butler, J. (2014). *Cinsiyet Belası*. B. Ertür (çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

Couldry, N. (2012). *Media, Society, World: Social Theory and Digital Media Practice.* Cambridge, UK: Polity Press.

Çakır, S. (2016). *Osmanlı Kadın Hareketi.* Beşinci Basım. İstanbul: Metis Yayınları.

Çoban, B. (2015). Söylem, İdeoloji ve Eylem: İktidar ve Muhalefet Arasındaki Mücadeleyi Çözümleme Denemesi. *Söylem ve İdeoloji* içinde. B. Çoban ve Z. Özarslan (hzl.). İstanbul: Su Yayınevi.

Debord, G. (2012). *Gösteri Toplumu*. A. Ekmekçi ve O. Taşkent (çev.). 4. Basım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Direk, Z. (2018). *Cinsel Farkın İnşası: Felsefi Bir Problem Olarak Cinsiyet.* İstanbul: Metis Yayınları.

Donovan, J. (2013). *Feminist Teori.* A. Bora, M. Ağduk Gevrek ve F. Sayılan (çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Eagleton, T. (2015a). *İdeoloji* (4. Basım). M. Özcan (çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Eagleton, T. (2015b). *Postmodernizmin Yanılsamaları*. M. Küçük (çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Engels, F. (2017). *Ailenin Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*. K. Somer (çev.). Ankara: Sol Yayınları.

Erbil, P. (2018). *Kibele'den Pandora'ya Kadının Tarihsel Yenilgisi*. Ankara: Arkadaş Yayınevi.

Erdem, H. (2019). "Sunuş". *Kadınlığa Dair.* H. Erdem (der.). İstanbul: Sel Yayıncılık.

Erkayhan, Ş. (2013). Küresel Yerel Ölçekte Ağ Kültürü ve Sosyal Medya. C. Bilgili ve G. Şener (Ed.). *Sosyal Medya ve Ağ Toplumu-2: Kültür, Kimlik, Siyaset* içinde. 2. Basım. İstanbul: Reklam Yaratıcıları Derneği, 2013, 15-38.

Erkman-Akerson, F. (2005). *Göstergebilime Giriş*. İstanbul: Multilingual.

Fairclough, N. (2015). Dil ve İdeoloji. *Söylem ve İdeoloji* içinde. B. Çoban ve Z. Özarslan (hzl.). İstanbul: Su Yayınevi.

Fairclough, N., P. Graham (2015). Eleştirel Söylem Çözümlemecisi Olarak Marx: Eleştirel Yöntemin Yaratılışı ve Küresel Sermayenin Eleştiri ile Bağıntısı. *Söylem ve İdeoloji* içinde. B. Çoban ve Z. Özarslan (hzl.). İstanbul: Su Yayınevi.

Fiske, J. (2014). *İletişim Çalışmalarına Giriş*. S. İrvan (çev.). Ankara: Pharmakon Yayınevi.

Foucault, M. (2015). *İktidarın Gözü Seçme Yazılar 4.* I. Ergüden (çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Foucault, M. (2016). *Özne ve İktidar Seçme Yazılar 2*. I. Ergüden ve O. Akınhay (çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Foucault, M. (2017a). *Kelimeler ve Şeyler*. M. A. Kılıçbay (çev.). Ankara: İmge Kitabevi.

Foucault, M. (2017b). *Cinselliğin Tarihi*. H. U. Tanrıöver (çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Frisby, D. (2013). “Georg Simmel - Modernitenin İlk Sosyoloğu”. *Modern Kültürde Çatışma*. T. Bora, N. Kalaycı ve E. Gen (çev.). 9. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.

Fuchs, C. (2014). *Sosyal Medya: Eleştirel Bir Giriş*. D. Saraçoğlu ve İ. Kalaycı (çev.). Ankara: NotaBene Yayınları.

Fuchs, C. ve V. Mosco (2014). “Marx Geri Döndü: Günümüzde Eleştirel İletişim Çalışmalarında Marksist Kuram ve Araştırmanın Önemi”. F. Başaran (çev.). *Marx Geri Döndü: Medya, Meta ve Sermaye Birikimi*. V. Mosco ve C. Fuchs (drl.). Ankara: NotaBene Yayınları.

Fuchs, C. (2017). Google Kapitalizmi. Ç. Çavuşoğlu (çev.). F. Aydoğan (Ed.). *Yeni Medya Kuramları* içinde. İstanbul: Der Yayınları, 2017, 71-83.

Fuchs, C. (2020). Endüstri 4.0: Dijital Alman İdeolojisi. Ç. Çavuşoğlu (çev.). F. Aydoğan (Ed.). *Yeni Medya Kuramları 2* içinde. İstanbul: Der Yayınları, 2020, 69-82.

Gerbaudo, P. (2020). Siber Özerklikten Siber Popülizme: Dijital Aktivizmin İdeolojik Tarihçesi. C. Arslan (çev.). F. Aydoğan (Ed.). *Yeni Medya Kuramları 2* içinde. İstanbul: Der Yayınları, 2020, 83-101.

Gezgin, İ. (2020). *Homo Narrans: İnsan Niçin Anlatır?* İstanbul: Redingot Kitap.

Giddens, A. (2012). *Sosyoloji*. İstanbul: Kırmızı Yayınları.

Gledhill, C. (2017). "Cins ve Toplumsal Cinsiyet: Pembe Dizi Örneği". S. Hall (Ed.). *Temsil Kültürel Temsiller ve Anlamlandırma Uygulamaları* içinde. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017, 441-506.

Göle, N. (2016). *Modern Mahrem*. On Üçüncü Basım. İstanbul: Metis Yayınları.

Gramsci, A. (2018). *Gramsci Kitabı Seçme Yazılar 1916-1935*. Forgacs, D. (hzl.). Ankara: Dipnot Yayınları.

Gürbilek, N. (2017). "Erkek Yazar, Kadın Okur". *Kadınlar Dile Düşünce*. S. Irzık ve J. Parla (drl.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Hall, K. (1996). *Cyberfeminism.* S. C. Herring (Ed). Computer-Mediated Communication: Linguistic, Soial and Cross-Cultural Perspectives (pp.147-170). Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.

Hall, S. (2017a). Giriş. S. Hall (Ed.). *Temsil Kültürel Temsiller ve Anlamlandırma Uygulamaları* içinde. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017, 7-20.

Hall, S. (2017b). Temsil İşi. S. Hall (Ed.). *Temsil Kültürel Temsiller ve Anlamlandırma Uygulamaları* içinde. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017, 23-84.

Han, B. C. (2020). *Psikopolitika: Neoliberalizm ve Yeni İktidar Teknikleri*. H. Barışcan (çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

Han B. C. (2021*). Şeffaflık Toplumu*. H. Barışcan (çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

Haraway, D. J. (2010). *Başka Yer: Donna Haraway'den Seçme Yazılar*. G. Pusar (çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

Hooks, B. (2016). *Feminizm Herkes İçindir*. E. Aydın, B. Kurt, Ş. Özgün ve A. Yıldırım (çev.). İstanbul: Bgst Yayınları.

Horkheimer, M. (2016). *Akıl Tutulması*. O. Koçak (çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

Irigaray, L. (2006). *Ben Sen Biz: Farklılık Kültürüne Doğru*. S. Büyükdüvenci & N. Tutal (çev.). Ankara: İmge Kitabevi.

Irzık, S. ve J. Parla (2017). "Önsöz". *Kadınlar Dile Düşünce*. S. Irzık ve J. Parla (drl.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Jay, M. (2014). *Diyalektik İmgelem*. S. Doğan (çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Jenkins, H. (2014). "Fiske Neden Halen Önemli?" *İletişim Çalışmalarına Giriş* içinde. 3. Basım. S. İrvan (çev.). Ankara: Pharmakon Yayınevi.

Jenkins, H. (2017). Medya Yöndeşmesinin Kültürel Mantığı. E. Çizmeci (çev.). F. Aydoğan (Ed.). *Yeni Medya Kuramları* içinde. İstanbul: Der Yayınları, 2017, 33-45.

Johnson, D. G. (2006). *Introduction*. M. F. Fox, D. G. Johnson ve S. V. Rosser (Ed.). Women, Gender, and Technology içinde. Urbana. University of Illinois Press, 1-11.

Kaplan, F. N. (2013). Televizyon ve Sanal Dünyada Üretilen Kadın Kimliğine Eleştirel Bir Yaklaşım. C. Bilgili ve G. Şener (Ed.). *Sosyal Medya ve Ağ Toplumu-2: Kültür, Kimlik, Siyaset* içinde. 2. Basım. İstanbul: Reklam Yaratıcıları Derneği, 2013, 155-163.

Kandiyoti, D. (2015). "Cariyeler, Fettan Kadınlar ve Yoldaşlar: Türk Romanında Kadın İmgesi". *Cariyeler, Bacılar Yurttaşlar.* İstanbul: Metis Yayınları.

Keskin, F. (2016). Sunuş: Özne ve İktidar. *Özne ve İktidar Seçme Yazılar 2* içinde. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016, 11-24.

Kırcelli, S. (2016). "Facebook'ta Kadın Konuşmaları". *Toplumsal Cinsiyet ve Medya Temsilleri*. Ş. Yavuz (drl.). İstanbul: Heyamola Yayınları.

Koçak, O. (2016). Horkheimer ve Frankfurt Okulu. *Akıl Tutulması* içinde. İstanbul: Metis Yayınları.

Krueger, R. A. ve M. A. Casey (2009). *Focus Group: A Pratical Guide for Applied Research*. USA: Sage Publications.

Krogh, T. (1999). "Frankfurt Okulu'nun Kültür Analizi". *Medya İktidar İdeoloji*. M. Küçük (drl.). İkinci Basım. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Laclau, E. ve C. Mouffe (2017). *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*. A. Kardam (çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Lloyd, G. (2015). *Erkek Akıl: Batı Felsefesinde 'Erkek' ve 'Kadın'.* İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Manovich, L. (2001). *The Language of New Media*. London: MIT Press.

Marx, K. ve F. Engels (1992). *Alman İdeolojisi*. S. Belli (çev.). Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K. ve F. Engels. (2015). *Komünist Manifesto*. C. Üster ve N. Deriş (çev.), İstanbul: Can Sanat Yayınları.

Morozov, E. (2017). Facebook ve Twitter Sadece Devrimcilerin Gittiği Yerlerdir. Y. Göksun (çev.). F. Aydoğan (Ed.). *Yeni Medya Kuramları* içinde. İstanbul: Der Yayınları, 2017, 23-27.

Netchitailova, E. (2017). Flaneur, Aylak ve Empatik İşçi. F. Aydoğan (çev.). F. Aydoğan (Ed.). *Yeni Medya Kuramları* içinde. İstanbul: Der Yayınları, 2017, 1-21.

Oskay, Ü. (2014). *Kitle İletişimin Kültürel İşlevleri.* İstanbul: İnkılap Kitabevi.

Oskay, Ü. (2015). Önsöz. *Söylem ve İdeoloji* içinde. B. Çoban, Z. Özarslan (hzl.). İstanbul: Su Yayınevi.

Ong, W. J. (2014). *Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözün Teknolojileşmesi* (Beşinci Basım). S. Postacıoğlu Banon (çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

Özsoy, A. (2016). "Yerli Televizyon Dizilerinde Farklılaşan Toplumsal Cinsiyet Temsilleri Üzerine Bir Tartışma". *Toplumsal Cinsiyet ve Medya Temsilleri*. Ş. Yavuz (drl.). İstanbul: Heyamola Yayınları.

Paasonen, S. (2003). "The Woman Question: Addressing Women as Internet Users". *Domain Errors! Cyberfeminist Practices* içinde. M. Fernandez, F. Wilding ve M. Wright (Ed.). Autonomedia, 2003, 89-108.

Parla, J. (2017). "Kadın Eleştirisi Neyi Gerçekleştirdi?". *Kadınlar Dile Düşünce*. S. Irzık ve J. Parla (drl.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Postman, N. (2012). *Televizyon Öldüren Eğlence.* O. Akınhay. Dördüncü Basım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Pusar, G. (2010). Sunuş. *Başka Yer: Donna Haraway'den Seçme Yazılar* içinde. İstanbul: Metis Yayınları.

Renkmen, M. S. (2016). "Evlilik Programlarında Hegemonik Erkekliğin İnşası, Temsili ve Ataerkil Söylem". *Toplumsal Cinsiyet ve Medya Temsilleri*. Ş. Yavuz (drl.). İstanbul: Heyamola Yayınları.

Ross, K. (2010). *Gendered Medıa: Women, Men, and Identity Politics*. Lanham • Boulder • New York • Toronto • Plymouth, UK: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

Rowland, W. D. (2011). "Önsöz". *İletişim Tarihi: Teknoloji, Kültür, Toplum*. D. Crowley ve P. Heyer. 2. Baskı. Ankara: Siyasal Kitabevi.

Saktanber, A. (1995). "Türkiye'de Medyada Kadın: Serbest, Müsait Kadın veya İyi Eş, Fedakar Anne". Ş. Tekeli (hzl.). *Kadın Bakış Açısından Kadınlar* içinde. İstanbul: İletişim Yayınları.

Sancar, S. (2014). *İdeolojinin Serüveni: Yanlış Bilinç ve Hegemonyadan Söyleme*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

Sancar, S. (2017). *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti: Erkekler Devlet, Kadınlar Aile Kurar*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Saussure, de F. (2014). *Genel Dilbilim Yazıları*. S. Kılıç (çev.) İstanbul: İthaki Yayınları.

Schroeder, S. K. (2007). *Popüler Feminizm*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

Sertel, S. (2019). "Türk Kadınlığının Terakkisi". *Kadınlığa Dair.* H. Erdem (der.). İstanbul: Sel Yayıncılık. (ss. 40-43)

Sertel, S. (2019). "Kız Darülfünunu Meselesi". *Kadınlığa Dair.* H. Erdem (der.). İstanbul: Sel Yayıncılık. (ss.66-68).

Sertel, S. (2019). "Kadınlık ve Seçimler". *Kadınlığa Dair.* H. Erdem (der.). İstanbul: Sel Yayıncılık. (ss.152-156).

Simmel, G. (2013). *Modern Kültürde Çatışma*. T. Bora, N. Kalaycı ve E. Gen (çev.). 9. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.

Şaylan, G. (2009). *Postmodernizm*. Ankara: İmge Kitabevi.

Şener, G. (2013). Önsöz: Sosyal Medyanın Postmodern İzleri. C. Bilgili ve G. Şener (Ed.). *Sosyal Medya ve Ağ Toplumu-2: Kültür, Kimlik, Siyaset* içinde. 2. Basım. İstanbul: Reklam Yaratıcıları Derneği, 2013, 5-12.

Şeni, N. (1995). "19. Yüzyıl Sonu İstanbul Basınında Moda ve Kadın Kıyafetleri". Ş. Tekeli (hzl.). *Kadın Bakış Açısından Kadınlar* içinde. İstanbul: İletişim Yayınları.

Şimşek, A. (2015). İletişim Araştırmalarında Paradigma Değişimi. B. Yıldırım (Ed.). *İletişim Araştırmalarında Yöntemler* içinde. İstanbul: Literatürk Academia.

Tekeli, Ş. (1995). "1980'ler Türkiye'sinde Kadınlar". Ş. Tekeli (hzl.). *Kadın Bakış Açısından Kadınlar* içinde. İstanbul: İletişim Yayınları.

Thornham, S. (2007). *Women, Feminism and Media*. Edinburgh, UK: Edinburgh University Press.

Thompson, J. B. (2013). *İdeoloji ve Modern Kültür*. İ. Çetin (çev.). Ankara: Dipnot Yayınları.

Timuroğlu, S. (2021). *Kanatlanmış Kadınlar*. 3. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.

Tura, S. M. (2016). *Freud'dan Lacan'a Psikanaliz*. İstanbul: Kanat Kitap.

Van Dijk, T. (2015). Söylem ve İdeoloji: Çokalanlı Bir Yaklaşım. *Söylem ve İdeoloji* İçinde. B. Çoban ve Z. Özarslan (hzl.). İstanbul: Su Yayınevi, 15-100.

Yıldırım, A. Ve H. Şimşek (2018). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri.* Ankara: Seçkin Akademik ve Mesleki Yayınlar.

Zizek, S. (2011). *İdeolojinin Yüce Nesnesi*. T. Birkan (çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

Süreli Yayınlar

Akar, E., Ö. Bayar ve N. Koçtürk (2021). İstanbul Sözleşmesi: Twitter Üzerinden Sözleşmeye Karşı Çıkanların Görüşlerine Yönelik Bir Söylem Analizi. *Uluslararası İnsan Çalışmaları Dergisi*, 4 (7), 88-106. DOI: 10.35235/uicd.893945

Akyol Oktan, K. ve A. Oktan (18-19-20 Mayıs 2017). Yeni Medya ve Feminist Hareketler: "Üniversiteli Kadın Kolektifi" ve "Uçan Süpürge" Örnekleri. *II. Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu.* Alanya, 2663-2676.

Alikılıç, Ö. ve Ş. Baş (2019). Dijital Feminizm: Hashtag'in Cinsiyeti. *Fe Dergi* 11, no. 1. 2019, 89-111.

Clark, R. (2016). "Hope in a Hashtag": The Discursive Activism of #WhyIStayed. *Feminist Media Studies*. DOI: 10.1080/14680777.2016.1138235

Conradie, M. (2011). Constructing femininity: A critical discourse analysis of *Cosmo. Southern African Linguistics and Applied Language Studies 2011, 29(4): 401–417.*

Damean, D. (2006). Media and Gender: Constructing Feminine Identities in a Postmodern Culture. *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 5 (14): 89-94 (2006)

Dede Özdemir, Y. (2015). Taciz Anlatılarında Cinsiyetçi Söylemlerin Yeniden İnşası: #sendeanlat. *Moment Dergi*, 2 (2), 80-103.

Depeli, G. (2015). Kadın Bloggerlar: Yeni Dil, Yeni Kadınlık, Yeni Tartışmalar. *Folklor/Edebiyat*, 21 (83), 271-194.

Dobson, A. S. (2015). Postfeminist Digital Cultures: Femininity, Social Media, and Self-Representation. *Library of Congress Cataloging-in-Publication Data*. DOI: 10.1057/9781137404206

Doğan, K. ve S. Arslantekin (2016). Büyük Veri: Önemi, Yapısı ve Günümüzdeki Durum. *DTCF Dergisi*, 56(1), 15-36. DOI: 10.1501/Dtcfder_0000001461.

Dow, B. J. (1992). Performance of Feminine Discourse in Designing Women. *Text and Performance Quarterly*, 12:2, 125-145. DOI: 10.1080/10462939209359642

Duran, J. (1994). The Reinterpreting Reader: An Analysis Of Discourse and the Feminine. *Philosopy & Social Criticism*, Vol. 20 No.3, 89-101. DOI: 10.1177/019145379402000305

English, L. M. VE C. J. Irving (2019). Ağ Feminizmi ve Toplumsal Cinsiyet Öğrenimi. B. Tokat (çev.). *Kültür ve Siyasette Feminist Yaklaşımlar*, Sayı 37-38 (Haziran 2019).

Kellner, D. (2016). Kültürel Marksizm ve Kültürel Çalışmalar. F. Tezcan (çev.). *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, 2016, 9 (2), 132-151.

Loza, S. (2014). Hashtag Feminism, #SolidarityIsForWhiteWomen, and the Other #FemFuture. *Ada: A Journal of Gender, New Media, and Technology,* No.5. DOI: 10.7264/N337770V (http://dx.doi.org/10.7264/N337770V)

Öğüt Yıldırım, P. ve A. Ardıç Çobaner (2018). Türkiye'de Siyasal Parti Kadın Kollarının Sosyal Medya Kullanım Pratiklerinin Toplumsal Cinsiyet Yaklaşımı Bağlamında Analizi**.** *Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi.* Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi Özel Sayısı, 393-417. DOI: 10.31123/akil.454214

Steeves, H. L. (1987) Feminist Theories and Media Studies, *Critical Studies in Mass Communication*, 4:2, 95-135, DOI: 10.1080/15295038709360121

Şen, C. (2021). Bir Söylem Analizi; Kadınların Taşıdıkları Pankartlarda Eril Söylemi Yapıbozuma Uğratan Dişil Söylem. *Turkish Studies - Language and Literature,* 16(1), 439 - 450.

Terkan, B. (2010). Kadın Örgütlerinin İnterneti Alternatif Medya Olarak Kullanımı Üzerine Bir İnceleme. *Selçuk İletişim*, 6 (3), 34-55.

Tiidenberg, K. (2017): Visibly Ageing Femininities: Women's Visual Discourses of Being Over-40 and Over-50 on Instagram, *Feminist Media Studies,* DOI: 10.1080/14680777.2018.1409988

Toska, Z. (1994). Haremden Kadın Partisine Giden Yolda Kadın Dergileri Gündemleri ve Öncü Kadınlar. *Defter.* Bahar 1994, 21, 116-142.

Traynor, M (2015). Focus Group Research. *Nursing Standard*. 29 (37), 44-48. Doi: 10.7748/ns.29.37.44.e8822

Varol, S. F. (2014). *Kadınların Dijital Teknolojiyle İlişkisine Ütopik Bir Yaklaşım: Siberfeminizm*. International Journal of Social Science, 27, 219-234. doi number:http://dx.doi.org/10.9761/JASSS2463

İnternet

DSJ Research – Mini Groups https://www.djsresearch.co.uk/glossary/item/Mini-Groups. (Temmuz, 2022)

Knight, C. (2020a). Engels Haklıydı: İlk İnsan Kabilelerinde Akrabalık Soyun Anneden Kızına Aktarılmasına Dayanıyordu [1]. Ö. Karakaş (Çev.). https://terrabayt.com/dusunce/engels-hakliydi-ilk-insan-kabilelerinde-akrabalik-soyun-anneden-kizina-aktarilmasina-dayaniyordu-1/#_ftn7. (Nisan 10, 2020)

Knight, C. (2020a). Engels Haklıydı: İlk İnsan Kabilelerinde Akrabalık Soyun Anneden Kızına Aktarılmasına Dayanıyordu [3]. Ö. Karakaş (Çev.). https://terrabayt.com/dusunce/engels-hakliydi-ilk-insan-kabilelerinde-akrabalik-soyun-anneden-kizina-aktarilmasina-dayaniyordu-3/#_ftn10. (Kasım 28, 2020)

Kristeva, J. (2012). Kadınların Zamanı. İ. Savaşır (çev.). *Defter Dergisi*. 21, 7-29. https://defterdergisi.wordpress.com/2012/11/07/sayi-21/ (Kasım 7, 2012)

Martin, C. E. ve V. Valenti (2013). #FemFuture: Online Revolution. *Barnard Center for Research on Women*. https://bcrw.barnard.edu/wp-content/nfs/reports/NFS8-FemFuture-Online-Revolution-Report-April-15-2013.pdf

We Are Social (2022). https://wearesocial.com/uk/