

KADEM
KADIN ve DEMOKRASİ DERNEĞİ

ARALIK 2015 • SAYI 02

KADEM

Kadın Araştırmaları Dergisi

ISSN: 2149-4878

Mülakat

Prof. Dr. Ayşen Gürcan

Erken Yaşta ve Zorla Kurulan Evlilikler (Çocuk Gelin) İslam Dini Özelinde Referans Bulabilir mi?

Yrd. Doç. Dr. Hülya Terzioğlu

Kadınların Siyasete Katılımı ve Katılımı Artırmaya Yönelik Stratejiler

Doç. Dr. Zekiye Demir

Tarihsel Örnekleri Üzerinden Felsefenin Eril Dilinde Yurtsuzlaşan Kadın

Prof. Dr. Muharrem Kılıç

Toplumsal Cinsiyet Temelinde Örgütsel Adalet Algısı: Etik İklimin Rolü

Prof. Dr. Niğar Demircan Çakar

Mavi Çoraplar: İngiltere'de Kadınların Eğitim Hakları Üzerine Bir Oyun

Yrd. Doç. Dr. Nagihan Haliloğlu

Türkiye'de Farklılıklarına Rağmen Kadınlar: Post Feminist Çağda Türkiye'de Farklı Kadın Konumları

Zehra Işık

İslam'da Kadın ve Cinsiyet Tartışmalarına Tarihselci Bir Bakış

Arş. Gör. Hacer Yetkin

kadem.org.tr

KADEM
Kadın
Araştırmaları
Dergisi

KADEM
KADIN ve DEMOKRASİ DERNEĞİ

KADEM KADIN ARAŞTIRMALARI DERGİSİ KADEM JOURNAL OF WOMEN'S STUDIES
Cilt/Volume 1 ■ Sayı/Number 2 ■ Aralık/December 2015
ISSN 2149-4878

KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi uluslararası ve hakemli bir dergidir. Yayımlanan makalelerin sorumluluğu yazarına/yazarlarına aittir.

KADEM Journal of Women's Studies is the official peer-reviewed journal of the KADEM Women and Democracy Association. Authors bear responsibility for the content of their published articles.

Kadın ve Demokrasi Derneği Adına İmtiyaz Sahibi/Owner

E. Sare Aydın Yılmaz (İstanbul Ticaret Üniversitesi)

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü/Managing Editor

Saliha Okur Gümrükçüoğlu (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)

Baş Editör/Editor-in-Chief

H. Şule Albayrak (Marmara Üniversitesi)

Yardımcı Editör/Co-Editor

Rabia Öter Candan (Kadın ve Demokrasi Derneği)

Alan Editörleri/Associate Editors

Fatmanur Altun (Marmara Üniversitesi)

Afra Uysal (İstanbul Medipol Üniversitesi)

Kevser Nur Üyümez (Aksaray Üniversitesi)

Yayın Kurulu/International Editorial Board

Prof. Dr. Sevgi Kurtulmuş (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Prof. Dr. Ayşen Gürcan (İstanbul Ticaret Üniversitesi)

Prof. Dr. Ömer Çaha (Yıldız Teknik Üniversitesi)

Prof. Dr. Ali Köse (Marmara Üniversitesi)

Prof. Dr. Lütfiye Müslümanoğlu (Hasan Kalyoncu Üniversitesi)

Prof. Dr. Aysun Bay Karabulut (İnönü Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. E. Sare Aydın (İstanbul Ticaret Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Azize Şahin (Düzce Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. İdil Tamer (İstanbul Medipol Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. İlker Kıymetli Şen (İstanbul Ticaret Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Hasan Basri Yalçın (İstanbul Ticaret Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Belma Tokuroğlu (Gazi Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Şule Çeviker Ay (Düzce Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Betül İpşirli Argit (Marmara Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Merve Kavakçı (Üsküdar Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Nebi Miş (Sakarya Üniversitesi)

Esra Albayrak (California University)

Dr. Gamze Aksan (Selçuk Üniversitesi)

Hakem Kurulu/Board of Reviewing Editors

Prof. Dr. Ümit Meriç (Emekli Öğretim Üyesi), Prof. Dr. Sevgi Kurtulmuş (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi), Prof. Dr. Ömer Çaha (Yıldız Teknik Üniversitesi), Prof. Dr. Sami Şener (İstanbul Medeniyet Üniversitesi), Prof. Dr. Mervat F. Hatem (University of Howard, ABD), Prof. Dr. Manal Abul Hassan (October 6 University, Mısır), Prof. Dr. Nigar Demircan Çakar (Düzce Üniversitesi), Prof. Dr. Sema Yıldırım Becerikli (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Songül Sallan Gül (Süleyman Demirel Üniversitesi), Prof. Dr. Ayşen Gürcan, Prof. Dr. Jyotika Saksena (The University of Indianapolis, ABD), Prof. Dr. Aşkın Asan (Avrasya Üniversitesi Rektörü), Prof. Dr. İlyas Gökhan (Neveşehir Üniversitesi), Prof. Dr. Naciye Kurtul (Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi), Prof. Dr. Nurgül Keser (Sakarya Üniversitesi), Prof. Dr. Suna Başak (Gazi Üniversitesi), Prof. Dr. Ali Köse (Marmara Üniversitesi), Prof. Dr. Ejder Okumuş (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi), Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Hatice Arpağuş (Marmara Üniversitesi), Prof. Dr. Hamza Kandur (Marmara Üniversitesi), Prof. Dr. Mustafa Tekin (İstanbul Üniversitesi), Doç. Dr. Oya Dağlar (İstanbul Ticaret Üniversitesi), Doç. Dr. Merve Kavakçı (Üsküdar Üniversitesi), Doç. Dr. Ahmet Yükleyen (İstanbul Ticaret Üniversitesi), Doç. Dr. Huriye Martı (Necmettin Erbakan Üniversitesi), Doç. Dr. Fahrettin Altun (SETA, Şişyet Ekonomi ve Toplum Araştırmaları Vakfı), Doç. Yrd. Doç. Dr. Sevedgül Mungan (Karadeniz Teknik Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Kılıç Buğra Kanat (Penn State University, ABD), Yrd. Doç. Dr. Nuray Mercan (Dumlupınar Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Hilal Can (Pamukkale Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Saliha Okur Gümrükçüoğlu (İstanbul Medeniyet Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Ayşe Esra Şahyar (Marmara Üniversitesi)

Yayıncı/Publisher

Kadın ve Demokrasi Derneği

Sertifika No/Certificate Number

30716

Yayın Türü/Type of Publication

Yaygın Süreli Yayın

Yayın Dili/Languages of Publication

Türkçe ve İngilizce/Turkish and English

Yayın Periyodu/Publishing Period

Altı ayda bir, Haziran ve Aralık aylarında yayımlanır/Biannual (June & December)

Baskı ve Cilt/Press

Turkuvaz Matbaacılık Yayıncılık A.Ş.

Adres: Akpınar Mah. Hasan Basri Cad. No: 4 Sancaktepe, Kartal 34885 İstanbul

Telefon: +90 (216) 585-9000 Web: <http://www.turkuvazmatbaacilik.com.tr>

Elektronik posta: info@turkuvazmatbaacilik.com.tr

Basım Tarihi: Şubat 2016

KADEM
KADIN ve DEMOKRASI DERNEĞİ

İletişim/Correspondence

KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi

Karagümrük Mah. Muhtar Muhittin Sok. TOKİ Sulukule Evleri

No: 8/1 Fatih, Edirnekapı İstanbul

Telefon: +90 (212) 631-4649 Web: kadinrastirmalari.kadem.org.tr

Elektronik posta: kadinrastirmalari@kadem.org.tr

İçindekiler/Table of Contents

Editörden	7
Mülakat/ Interview	9
Prof. Dr. Ayşen Gürcan	

Makaleler/Articles

Erken Yaşta ve Zorla Kurulan Evlilikler (Çocuk Gelin) İslam Dini Özelinde Referans Bulabilir mi?	15
Can References to the Practice of Early and Forced Marriage (Child Brides) Be Found Specifically in Islam?	25
Hülya Terzioğlu	
Kadınların Siyasete Katılımı ve Katılımı Artırmaya Yönelik Stratejiler	35
Women's Participation in Politics and Strategies to Raise the Present of Women within Politics	48
Zekiye Demir	
Tarihsel Örnekleri Üzerinden Felsefenin Eril Dilinde Yurtsuzlaşan Kadını	61
The Deterritorialization of Women in the Masculine Language of Philosophy through Historical Examples	69
Muharrem Kılıç	
Toplumsal Cinsiyet Temelinde Örgütsel Adalet Algısı: Etik İklimin Rolü	79
Gender-Based Perceptions of Organizational Justice: The Role of Ethical Climate	94
Nigar Demircan Çakar	

Değerlendirmeler/Reviews

Mavi Çoraplar: İngiltere'de Kadınların Eğitim Hakları Üzerine Bir Oyun / Blue Stockings: A Play About Women's Education Rights in England	111
Nagihan Haliloğlu	
Türkiye'de Farklılıklarına Rağmen Kadınlar: Post Feminist Çağda Türkiye'de Farklı Kadın Konumları / Women in Turkey Despite Diversities: Different Sites of Women in Turkey in Post-Feminist Age	114
Zehra Işık	
İslam'da Kadın ve Cinsiyet Tartışmalarına Tarihselci Bir Bakış / Women & Gender Issues in Islam From a Historicist Perspective	122
Hacer Yetkin	
Yazarlara Notlar	128

EDİTÖRDEN...

KADEM (Kadın ve Demokrasi Derneği) Kadın Araştırmaları Dergisi'nin ikinci sayısıyla karşınızdayız. Kadın çalışmalarında çoğulcu ve inter-disipliner yaklaşımlara duyulan ihtiyacı dikkate alarak yayın hayatına başlayan dergimizin ikinci sayısında kadın ve aile sorunlarını irdelediğimiz bir mülakata, bilimsel süreçlerini tamamlamış dört makaleye ve üç kitap değerlendirmesine yer veriyoruz.

İlk sırada, 2015 seçim hükümeti döneminde Aile ve Sosyal Politikalar Bakanı olarak görev alan Prof. Dr. Ayşen Gürcan'la Türkiye'de kadın sorunları ve ailenin dönüşümü üzerine yaptığımız mülakat bulunuyor. Türk aile yapısı, ailede kadın erkek rollerindeki değişim, kadına yönelik şiddetle ilgili sorularımızı cevaplayan Gürcan, şiddete uğrayan kadın ve çocukların korunmasıyla ilgili görüşlerini de bizlerle paylaştı.

İkinci olarak, Yrd. Doç. Dr. Hülya Terzioğlu "Erken Yaşta ve Zorla Kurulan Evlilikler (Çocuk Gelin) İslam Dini Özelinde Referans Bulabilir mi?" başlıklı makalesini sunuyoruz. Terzioğlu bu makalede, kız çocuklarının erken yaşta ve zorla evlendirilmelerinin dini perspektiften değerlendirmesini yapıyor.

Ardından Doç. Dr. Zekiye Demir'in kadınların siyasi katılımı konusunu ele alan "Kadınların Siyasete Katılımı ve Katılımı Artırmaya Yönelik Stratejiler" başlıklı makalesine yer veriyoruz. Kadınların siyasete katılımı önündeki engelleri ele alan Demir, bu hususta geliştirilecek politikalara katkı sağlayacak tavsiyelerde bulunuyor.

Prof. Dr. Muharrem Kılıç ise "Tarihsel Örnekleri Üzerinden Felsefenin Eril Dilinde Yurtsuzlaşan Kadın" başlıklı makalesinde Batı felsefesinde öne çıkmış isimlerin kadına dair görüşlerini ele alıyor. Kılıç, bu makalede görüşlerine yer verdiği filozofların ortaya koydukları kadın imgesinin felsefenin eril dilinin bir göstergesi olduğunu ve söz konusu kadın olduğunda rasyonalizmin temsilcilerinin bile görüşlerini irrasyonel gerekçelerle temellendirmeye giriştiklerini savunuyor.

Son olarak, Prof. Dr. Nigar Demircan Çakar'ın "Toplumsal Cinsiyet Temelinde Örgütsel Adalet Algısı: Etik İklimin Rolü" başlıklı makalesine yer veriyoruz. Yazar, bu makalede örgütsel yönetim anlayışında kadın ve erkeklerin adalet algılamalarındaki farklılıkta etik iklimin rolünü araştırıyor. Toplumsal cinsiyet ile adalet algısı arasındaki ilişkiyi ele alan Çakar, kadın ve erkeklerin adalet algılarının farklılaştığını ve kadınların adalet algılarını güçlendirecek etik ortamların oluşturulmasının önem ve zorluğunu niceliksel bir araştırma ile ortaya koyuyor.

KADEM Kadın Araştırmaları Dergisinin bu sayısındaki kitap değerlendirmelerinde ilk olarak Nagihan Haliloğlu'nun değerlendirdiği Jessica Swale'e ait *Mavi Çoraplar* adlı eser yer alıyor. İkinci olarak Zehra Işık'ın değerlendirdiği Nezahat Altuntaş'a ait *Türkiye'de Farklılıklarına Rağmen Kadınlar "Post-feminist Çağda Türkiye'de Farklı Kadın Konumları"* adlı kitap bulunuyor. Son olarak Hacer Yetkin'in değerlendirdiği Mustafa Öztürk'e ait *Cabilyeden İslamiyet'e Kadın* adlı eser yer alıyor.

KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi olarak ikinci sayımıza katkı sunan yazarlarımıza, makaleleri değerlendiren hakemlerimize, mülakat veren Prof. Dr. Ayşen Gürcan'a ve mülakatın yapılmasına katkı sunan Sultan Işık'a ve bu sayıdaki katkılarından dolayı Mahmut Aytekin'e teşekkür ederiz.

Yrd. Doç. Dr. H. Şule Albayrak

Kadem Kadın Araştırmaları Dergisi Baş Editörü

Mülakatı yapan: Sultan Işık

KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi

Mülakat

Prof. Dr. Ayşen Gürcan
Cumhurbaşkanı Başdanışmanı

Prof. Dr. Ayşen Gürcan: Anadolu Üniversitesi İletişim Bilimleri Fakültesi Eğitim İletişimi ve Planlaması Bölümünden mezuniyetinin (1987) ardından yüksek lisans (1989) ve doktora (1997) eğitimini de Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde tamamladı.

Anadolu Üniversitesi Eğitim Fakültesinde 1990 yılından itibaren sırası ile araştırma görevlisi, öğretim görevlisi ve öğretim üyesi olarak 2005 yılına kadar görev aldı. 2006-2013 yılları arasında ise Aile Bakanlığına bağlı Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğünde Genel Müdür ve Bakan Müşaviri olarak çalıştı. 2013 yılında İstanbul Ticaret Üniversitesi Eğitim Bilimleri Bölümüne Profesör olarak atandı. Üniversitede Komşu ve Çevre Ülkeler Araştırma ve Uygulama Merkezi müdürlüğünü yürüttü.

63. Seçim Hükümeti içinde Aile ve Sosyal Politikalar Bakanı olarak görev almıştır. Bu görevinden sonra, Cumhurbaşkanı Başdanışmanı olarak atanmıştır. Halen bu görevi devam etmektedir.

Mülakatımıza şu soru ile başlamak istiyorum izninizle: Ülkemizde bir Türk aile prototipinden bahsetmemiz mümkün mü? Sizce bu doğru bir kavramsallaştırma olur mu?

Evet, yapılan araştırmalara bakıldığında bir “Türk aile prototipi”nden bahsetmenin mümkün olduğu söylenebilir. Bu prototipin en belirgin özelliği de ilişkilerin kuvvetli olmasıdır. Burada ziyaretleşme, hediyeleşme ve boş zamanlarda bir arada vakit geçirme gibi özelliklerin ön plana çıktığını görüyoruz: birbirinden haberdar olan veya olmak isteyen ve bundan da hoşnut bir aile. Bu anlamda sorunların kaynağında da bu sahiplik duygusunun başatlığını görüyoruz bir bakıma. Herkes herkesin bir şeysi ve herkesin bir mes’uliyeti var; öyle ki aile isimlendirmelerinde de bunu görmek mümkün. Örneğin; siz bir birey olmanın ötesinde, bir *anne-babanın* evladı, *birilerinin* kız kardeşi, ablası, *birilerinin* teyzesi, halası ya da eşisinizdir aynı zamanda. Bunu, her bir durumun ismini ve aynı zamanda ilişki biçimini de belirleyen konumlardan biri olarak da düşünebiliriz. Bu anlamda Türkiye’de kuvvetli ilişkileri olan bir aile yapısının yaygın olduğunu söyleyebilirim.

Gelinen noktada Türkiye’de temel çerçevesini çizdiğiniz bu prototipte yani ailenin yapısında bir dönüşümden söz edebilir miyiz sizce?

Toplumsal değişimin olduğu her yerde, ailenin değişiminden de söz etmek doğru olacaktır. Aile, toplumsal değişimin hem kaynağı hem de değişimden en çok

etkilenen kurumdur. Ama aynı zamanda toplumsal değişimlere de en kolay uyum sağlayan yapıların başında yine aile gelir. Buna rağmen, aile kurumunun kendi tarihi içinde en çok yara aldığı dönemi yaşadığını da söylemeliyim. Aile kurumu hiçbir dönemde şimdiki kadar hem öneminden hem de işlevinden bu denli kopmamıştı. Şuan aile kurumuna neredeyse hiç ihtiyaç yokmuş gibi davranan toplum yapılarına doğru gidiyoruz. Biz henüz bu durumda değiliz neyse ki çünkü geçmişteki örneklerden gayet iyi bildiğimiz üzere bu tarz toplumlar yok olmaya mahkûmdur.

Peki, bu dönüşümü sağlayan faktörler neler?

Türkiye’de yaşanan değişim ve dönüşümü sağlayan iki temel durum var. Bunlardan birincisi, biraz önce bahsettiğim var olan kuvvetli ilişki ağlarının zayıflaması veya ilişkinin neredeyse tamamen kopma tehlikesi ile karşı karşıya kalması. Bir başka deyişle ailenin gittikçe küçülmesi ve çekirdeğin içine kapanma hali söz konusu. Doğal olarak yapısal değişim ister istemez ilişkilerin de biçimini ve seyrini değiştirecektir. Öyle ki daha bugünden bunun neticelerini görmekteyiz. Bayramlardaki tatil anlayışından tutun da, ev mimarisi ve dekorasyonuna kadar birçok alandaki etkileriyle birlikte büyük ve oldukça karmaşık bir dönüşüm yaşanmaktadır.

Yaşanan ikinci dönüşüm noktası ise, ailede üstlenilen rollerde yaşanan değişim. Özellikle kurumsal eğitim süreçleri ve kadının bu süreçlere etkin bir şekilde dâhil olması, aile yapısını son yarım yüzyılda

daha hızlı değiştirmiştir. Ancak bu durumun aileleri olumsuz değil olumlu yönde dönüştürdüğünü vurgulamam gerek. Ama hiçbir değişimin kolaylıkla olmadığını ve söz konusu değişim noktalarında büyük sancılar yaşandığının da farkında olmak gerek. Bugün Türk aile yapısının bu sancıları yaşadığını biliyoruz. Boşanma oranları, şiddetteki artış gibi durumlar da bu dönüşümlerin oluşturduğu sancılardır.

Ailede üstlenilen kadınlık-erkeklik rolleri değişirken annelik ve babalık rollerinde de bir değişim olduğundan söz edebilir miyiz?

Yukarıda bahsettiğim temel sancılardan biri de işte bu. Yani kadınlık ve erkeklik dediğiniz cinsiyet rollerinin temelleri ailede atılıyor ve siz en başta orada tanımlanıyorsunuz. Dolayısıyla bunlara atfedilen değer ve değişimin yönü ister istemez temsil ettiği diğer rolleri de etkiliyor. Eskinin babaları ile şimdinin babaları ne kadar birbirine benziyor ya da benzemiyor bir bakmak gerek. Sanırım son yarım yüzyıldaki değişim de en çok babalık rolünde gerçekleşti. En azından bu role ilişkin beklentinin çok daha fazla olduğunu söylemeliyim. Annelik rolü duygusal alt yapısı ve kültürel yüklemeleri de olan bir rol olduğu için değişimi daha zor görüyorsunuz ama babalık öyle değil.

Dönüşüm ve değişimlerden bahsederken acaba bir *ideal aile* tanımlamasında bulunmak ne kadar doğru sizce?

Ben ideal aile tanımından ziyade, “kuvvetli aile” dediğimiz, *sorun çöz-*

me kabiliyeti yüksek aile tanımını çok daha uygun buluyorum. Çünkü aileyi idealize ettiğimiz her açıklama, bizim kendi duruşumuza göre, ona bağlı ve bağımlı bir bakış açısı olacağından ister istemez kapsayıcılığı da sınırlı olacaktır. Oysa hangi bakış açısı ile olursa olsun, kendi içinde sorunları çözmede gayretli ve birlikteliği koruma amaçlı olan bir aile, bence en güçlü ve ideal aile olarak görülmelidir.

İsterseniz biraz da aileyi meydana getiren fertlere yoğunlaşalım. Türkiye’de tüm çeşitliliği içinde kadınların karşılaştıkları sorunlara baktığımızda ilk olarak vurgulanması gereken hususlar sizce nelerdir?

Bence Türkiye’de kadınların karşılaştığı sorunların en başında, kamusal alanda yer alan bütün kadınlara yönelik söylem ve gelişmelerin hemen hepsinin henüz reel hayatta karşılığının olmaması geliyor. Yasal hakları güvence altında olmasına rağmen başta aile, eğitim, iş, siyaset olmak üzere, toplumun diğer kurumlarındaki kadınlar maalesef hâlâ ikincil durumdadır. Mesleklerin icrasında görünmese de uygulamada ve muamelelerde, hatta kadınların kendi aralarında bile birbirlerine karşı bu ikincil hâli koruduklarını düşünüyorum.

Genel kabul görmüş bir söylem olarak “aile içi şiddet” tanımlaması hakkında ne düşünüyorsunuz?

Ben *aile içi şiddet* kavramından ziyade *evde şiddet* kavramının kullanılmasının meselenin doğru tanımlanabilmesi

ve anlaşılması için daha yerinde olur diye düşünüyorum. Zira ‐ailede‐ dediğimiz, yani vurguyu aileye yaptığımız zaman şiddet üreten mekanizma olarak aileyi hedef göstermiş oluruz. Her platformda dile getiriyorum; Bu, ‐eğitimde şiddet‐ gibi bir şey oluyor. Oysa şiddet mekân üzerinden tanımlanır; örneğin *okulda* veya *sokakta* şiddet gibi. Dolayısıyla her şeyden önce meselenin tanımlanma biçimini yanlış buluyorum.

Dönüşümün sancularından bahsederken kadına yönelik şiddetin arttığından da bahsettiniz. Kadına karşı şiddet artıyor mu gerçekten?

Bunu iki açıdan değerlendirmek isterim. Birincisi, hakikaten, değişim sancularının odağında olan ailede en çok zorluğu kadın yaşıyor. Çünkü değişimin nesnesi kadın. Bu yüzden kadına yönelik şiddet bir şekilde artmış durumda. Özellikle boşanmak üzere olan veya boşanmış kadınlara yönelik şiddet arttı

maalesef. İkinci olarak ise, bu ve benzeri meseleleri ya da durumların haberini yapan medya sektörünün konuya olan ilgisinin ve farkındalığının artması; daha da önemlisi bu tür olayların haber değerinin artmış olmasını vurgulamak gerekiyor. Artık kadına yönelik şiddet olayları ‐üçüncü sayfa‐ haberi olmaktan çıktı. Ancak başka bir yönü ile de bu tür olaylar hükümet eleştirisi veya siyasi-sosyal bir baskı unsuru haline de geldi diye düşünüyorum. Son kertede, farklı saiklerle de olsa, şiddete karşı duyarlı bir bakış oluştuğunu söylemeliyim.

Şiddete maruz kalan kadınlara yönelik çalışmalara mukabil, şiddet uygulayan erkeklere yönelik Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı'nın çalışmaları mevcut mu ya da uzun vadeli planları var mı?

Kısa süren bakanlığım sırasında buna ilişkin bir çalışma öngörüsü yapıldı; hatta ŞÖNİM'in (Şiddeti Önleme



ve İzleme Merkezi) yönetmeliğini üstün çabalarla çıkarttırıp imzalamıştım (ancak hükümetten onay alıp almadığını bilmiyorum çünkü ben imzaladıktan hemen sonra yeni hükümet kuruldu). Bunu şunun için söylüyorum: Bugün sadece mağduru korumanın ve saldırganı adalete teslim etmenin yeterli olmadığını farkındayız. Bunun için rehabilite yani ıslah edici, düzeltici girişimler gerekiyor. Burada hâkim kararı veya kişinin talebi üzerine öfke kontrolü eğitimi ve danışmanlığı yapılıyor ki benim aktif olduğum dönemde bu konu ile ilgili ŞÖNİM’lerde çalışmalar devam ediyordu. Peki, bunlar dışında başka neler yapılabilir? Her şeyden önce şiddetin, özellikle aile ilişkileri çerçevesinde, antropolojik açıdan ele alınmasına ihtiyaç var. Şiddetin neyin aracı olduğu ve bunu seçen kişilerin davranış saiklerinin iyi okunması gerekiyor. Töre cinayetleri konusunda bir araştırmacının nitel röportajlarını okumuştum. Orada ilginç olan bir husus, “Bir daha başıma gelse gene öldürürdüm!” diyenlerin oranının yüksekliği idi. Bu da bize şunu gösteriyor: Bir insan, sonucu ne olursa olsun, söz konusu eylemi vazgeçmeyecek kadar bunu gerekli görüyorsa, orada artık bireysel bir karardan ziyade toplumsal öğreti ve yönlendirmelerin iyi okunması gerekiyor. Erkekleri kötülemek ne yazık ki sorunu çözmiyor; onların rehabilite edilmesi en önemli hareket noktası olmalı diye düşünüyorum.

Ülkemizdeki genel kanı kadına yönelik şiddetin Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde daha fazla olduğu yönünde iken Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı’nın Hacettepe Üniversitesiyle birlikte yaptığı *Ailede Şiddet Araştırması* çalışması şiddetin en yüksek olduğu bölgeyi Orta Anadolu olarak tespit ediyor. Burada toplumsal bir önyargıdan ya da ön kabullerden bahsedebilir miyiz? Siz bu durumu nasıl değerlendiriyorsunuz?

Öncelikle, bahsettiğiniz yönde bir beklentinin oldukça oryantalist bir söylem içerdiğinin altını çizmeliyim. Bunu siz ifade ettiniz diye söylemiyorum ama maalesef bu böyle. Eğer daha *doğudaysanız*, daha *fakirsensiz* ve/veya daha *dindarsanız* sizden daha olumsuz sonuçların beklenmesi böyle bir söylemin ürünü. Benim dönemimde ASA-GEM (Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü)’in yaptığı araştırmalarda da Orta Anadolu, çocuğa yönelik cezalandırmada oranların en yüksek çıktığı bölge olmuştu. Ancak bu yükseklik büyük bir farkla değil sadece yüzde bir iki gibi küçük bir farktır. Yine de böylesi büyük çaplı araştırmalarda küçük farklar bile önemli bir anlamlılık taşıdığı için burada ortaya çıkan durumun altını çizmekte fayda görüyorum. Ortaya çıkan sonuçlar sebepleri açısından araştırılabilir; Orta Anadolu’nun yaşam pratiklerine, kültür kodlarına bakılabilir. Biraz önce söylediğim değişimin sancılarının en yüksek yaşandığı bölge Orta Anadolu olabilir. Bu durumu daha fazla araştırmak, sonuçları karşılaştırmak gerek.

Son olarak, ailede çocukların şiddete maruz kaldığı durumlarla ilgili olarak ne tür tedbirler alındı ve bunlara ek olarak yapılabilecek çalışmalar sizce nelerdir?

5395 Sayılı Çocuk Koruma Kanunu'muz var biliyorsunuz. Bu kanun gereği, 18 yaşına kadar tüm çocuklar devlet güvencesi altına alındı, ailesi olup olmamasına bakılmaksızın. Hatta dışarıdan bir ihbar bile gelse -komşu, öğretmen, akraba gibi- hemen aile incelemesine sevk ediliyor. Daha sonra çocuk eğer bir istismar altında ise, -bu şiddet olabilir, taciz olabilir vs.- hemen ilk kabul ünitelerine götürülüyor. İlk kabul üniteleri, çocuklar için özel hazırlanmış yerler. Aile incelemesi ve so-

nuçlandırılması (mahkeme tarafından) bitinceye kadar (ki bu genellikle 8 gün civarında sürüyor) çocuklar burada kalıyorlar. Daha sonra ise, hakikaten bir taciz veya şiddet varsa çocuk devlet bakımına alınıyor. Eğer aile durumunu düzeltir ve bu konuda bir iyileşme belirtisi gösterirse çocuk yeniden aileye veriliyor ama ara incelemeleri devam ediyor. Bu noktada son olarak şunu vurgulamam gerekiyor: Tıpkı kadına yönelik şiddette olduğu gibi, çocuğa yönelik şiddet konusunda da duyarlı olmaya ve bu duyarlılığı yaygınlaştırmaya ihtiyacımız var ve özellikle medyanın duyarlılığı, bu konuda sorumlu davranması bu noktada büyük bir önem arz ediyor.

Erken Yaşta ve Zorla Kurulan Evlilikler (Çocuk Gelin) İslam Dini Özelinde Referans Bulabilir mi?

Yrd. Doç. Dr. Hülya Terziođlu¹

Öz

Evlilik kurumu geçmiŐten günümüze hemen her toplumda hukuki olduğu kadar dinî ve geleneksel altyapılara sahiptir. Erken yaşta ve zorla yaptırılan evliliklerin de böyle bir arka planı bulunmaktadır. Bu makalede erken yaşta ve zorla kurulan evliliklerin İslam dini açısından değerlendirmesi yapılacaktır. Bunun için birinci olarak İslam'ın, geldiği toplumda kadının durumunu nasıl aŐama aŐama yükselttiği örneklendirilecek, ikinci olarak da nikâhın amacı ve oluşum şartları açısından mesele ele alınarak çocuk yaŐtaki kız çocukları için bunun imkânı tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler

Çocuk gelin • İslam • Veli • Nikâh

¹ Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ozanlar Kampüsü, Adapazarı 54100 Sakarya. Eposta: hulyaterzioglu@sakarya.edu.tr

Kadınların tarihten günümüze kimi coğrafyalarda yaşadıkları mağduriyetlerden birisi de çocuk yaşta ve zor kullanılarak evlendirilmeleridir. Kız çocuklarının henüz evliliğin biyolojik, psikolojik, toplumsal gibi yönlerinin hakkını veremeyecekleri bir dönemde bunu yaşamaya mecbur kılınmalarının getireceği sorunlar bu durumu fiilen yaşayan kızların ruh ve beden sağlığının bozulmasından çok öte bir etki alanına sahiptir. Zira bu yolla sağlam temellere oturtulamamış aile yapıları oluşacak sonrasında ise toplumsal boyutlu problemler de kendini gösterecektir.

Mağduriyetin tarafı olan kız çocukları için kullanılan “çocuk gelin” ifadesi bir yönüyle rüşt çağına gelmeden kendi tercihiyle evlenen kızları kapsamakla beraber “çocuk” ve “gelin” kelimelerini bir araya getirdiğinden çelişki taşımakta ve maksudını aşan bir anlam içeriğini ihlas ettirmektedir. Bu sebeple bu tanımlamayı uygun bulmadığımızı ifade etmek isteriz. Ancak çalışmanın başlığı böyle konulduğundan söylem birlikteliğini sağlamak için ifadeyi “çocuk gelin” şeklinde tırnak için de biz de kullanacağız.

Şüphesiz evlilik müessesesi hemen bütün toplumlarda hukuki olduğu kadar geleneksel ve dinî bir takım altyapılardan beslenerek şekillenmiştir. Dolayısıyla evliliğin sıhhatinde olduğu kadar yaşanabilecek sorunlarında da yine bu kurumların etkisi gündeme gelmektedir.

Esasen İslami disiplinlerin pek çoğu kendi metodolojileri ve bağlamları ekseninde kadın ve evlilik konuları ile ilgilenmiştir. Başta Fıkıh olmak üzere, Tefsir, Hadis, Din Sosyolojisi ve Kelam ilmi özellikle modern dönem dediğimiz 19. yüzyıl sonrası şekillenen zihniyet değişimlerinin günümüze kadar beslenerek gelen içeriğinde İslam’a kadın algısı üzerinden yöneltilen eleştiriler sebebiyle bu konulara ayrıca eğilmektelerdir. Bu makalede kız çocuklarının erken yaşta evlendirilmelerini İslam’ın kadın ve evlilik gibi iki esaslı meseleye yüklediği anlam ekseninde tartışacağız.

Sosyal olguların doğru analizinin yapılabilmesi için doğdukları ve geliştikleri sosyokültürel ve tarihi bağlam içerisinde değerlendirilmeleri zorunluluğu vardır. Bu durum İslam dininin kadın anlayışı için de söz konusudur. Bu anlamda İslam toplumlarında başlangıcından günümüze kadar kadının aile hayatından sosyal, hukuki, siyasi ve ekonomik durumu pek çok değişkenin tesiriyle şekillenmiştir. Dinî kurallar, sosyal ve siyasi çevreler, etnik yapılar ve İslam öncesinden gelen kültür mirası bu değişkenler arasında sayılabilir. İslam’ın kadına getirdiği hakların ve sorumlulukların ve bütünüyle anlam dünyasının zaman içinde geldiği noktaların saydığımız diğer unsurlardan bağımsız algılanamayacağını öncelikle ifade etmek isteriz. Bu sebeple İslam dünyasında kadının her yerde ve her dönemde aynı konumda olduğu söylenemez.

Çalışmada bu tespitin sebepleri ayrı ayrı etüt edilmeyecektir. Bu eksende daha çok kadının anlamına ve kıymetine ve kendini gerçekleştirme yolunda ona yüklenen değere atıfta bulunmak istiyoruz. İkinci olarak İslam’ın temel öğretileri açısından

evliliğin kurulma şartları ve tesis edilen aile kurumuna yüklenen anlam üzerinde duracağız. Son olarak yazacağımız değerlendirme bölümünde ise kadına ve evliliğe yüklenen anlam çerçevesinde “çocuk gelin” gerçeğinin dinî dayanakları konusunda saptamalarda bulunacağız. Bu yolla kadının psikolojik muhtevası ile evliliğin keyfiyeti ve amaçlarını karşılaştırarak onun kendi iradesi dışında bir eyleme (evlendirilme) zorlanması arasındaki çelişkinin ortaya çıkmasını umut ediyoruz.

Kadının Durumunun Yükseltilmesi

İşlam dini ortaya çıktağı coğrafyanın sosyokültürel dokusuna köklü değişiklikler getirmek suretiyle kadın-erkek tüm toplum fertlerinin zihniyet dünyasının şekillenmesine katkı sağlamıştır. Bunu yaparken o günkü sosyal yapıyı oluşturan dinî, örfi, siyasi, hukuki ve ekonomik pek çok toplumsal gerçeklikle yüzleşmiş, onlardan kimilerini olduğu gibi kabul etmiş, kimilerini revize etmiş, kimilerini de tamamen ortadan kaldırmıştır. “Cahiliye” olarak tabir edilen o dönemde şüphesiz kadın anlayışı da toplumsal adaletsizliğin en acımasızca görüldüğu alanlardan birisidir. Kadınların bireysel ve toplumsal olarak hemen hiçbir değerlerinin olmadığu bu dönemi ifade eden Hz. Ömer o günleri anlatmak için şu itirafta bulunmuştur: “Cahiliye döneminde kadına hiç değer vermedik. İşlam gelip de Allah’ın onlardan söz ettiğini görünce onların da üzerimizde bir takım hakları olduğunu anladık.” (Buhârî, Libas, 31).

Bu hakların içeriğini doğru okumak için öncelikle yapılacak olan o günün kadının durumunun nasıl ve hangi yollarla yükseltildiğine bakmak olmalıdır. Aşağıdaki başlıklar bu içerikleri oluşturmaktadır.

Ontolojik anlamda. Bilindiği gibi İşlam dini miladi 7. yüzyılda toplumsal anlamda ekonomik, hukuki, sosyal, etnik vs. boyutu olan adaletsizliklerin hüküm sürdüğu bir coğrafyada ortaya çıkmiştır. O dönemde cinsiyet eksenli ayırmıcılık ise doğan kız çocuklarına yaşam hakkı bile tanımayarak onları doğar doğmaz diri diri toprağa gömebilecek kadar acımasızlaşmıştır (Savaş, 1992, s. 29). Kur’an bu insanlık dışı uygulamayı henüz vahyin ilk dönemlerinde reddetmiştir (en-Nahl 16/58-59; et-Tekvîr 81/8-9).² Bu şekilde başlayan süreç devamında kadın ve erkeği ontolojik anlamda eşit gören bir anlam alanına doğru evrilerek devam etmektedir. Kadın ve erkek her ikisi de Adem’in çocuklarıdır ve Adem de topraktan yaratılmıştır. Aynı ruha sahiptirler, insani mahiyet ve cevher itibarıyla birdirler. Hatta kadın aynı zamanda annelik yönü de olduğu için ayrı bir saygı ve özeni hak etmektedir (el-İşra 17/23-25). Sahabeden Abdullah b. Ömer: “Biz Hz. Peygamber’in sağlığında hakkımızda ayet iner endişesiyle kadınlarımıza sert sözler söylemekten ve haşin davranmaktan korkardık. Fakat Hz. Peygamber vefat ettikten sonra sert konuşmaya ve haşin davranmaya başladık.” derken kadınların ilahi beyanla nasıl kollandığını da zımnen ifade etmiştir. Erkeklerle-

² İşlam tarihçilerinden kız çocuğu öldürme âdetinin yaygın bir âdet olmadığını iddia edenler de vardır (Hasen, 1987, s. 87). Bu tespit doğru da olsa Allah Teâlâ bu olayın bir kez bile uygulanmasını dehşetinin anılmasına yeterli saymıştır, yorumu yapılabilir.

rin “kavvam” (en-Nisâ 4/34) olarak tarif edilen bir derece üstünlüğü ise aile reisliği görevi sebebiyledir ve bunun da geçimi temin, güvenlik, temsil ve boşanma hâlinde nafaka ve süt bedeli gibi bir takım sorumlulukları gerektirmesinden, fonksiyonel üstünlükten başka bir şey değildir (Yazır, 1960, s. 1348).

Dinî sorumluluk anlamında. İslam’a göre insanın dünya hayatını tecrübe edişi Hz. Âdem’in ve eşinin (Havva) yasak meyveyi yiyerek cennetten kovulmalarıyla başlar. Yahudilikte ve Hıristiyanlıkta Âdem bu hatayı eşinin kışkırtması ve teşvikiyle yapmıştır. Dolayısıyla *asli suçun* gerçek müsebbibi Havva yani kadındır. Kur’ân’ın da sıklıkla anlattığı bu kıssada ise Âdem ve eşi bu suçu şeytanın telkinlerine uyararak beraberce işlemişlerdir (el-Bakara 2/35-36; el-A’râf 7/16-22). Hatta suçu özellikle Âdem’e nispet eden vurgular da vardır (Tâ hâ 20/12). İşin bidayetinde kadını temyiz eden İslam öğretisi dinî sorumluluk bağlamında kadını ve erkeği ortak konumlandırmış (Al-i İmran 3/195; et-Tevbe 9/71) ve insanı halife olarak yarattığını ifade eden Allah Teâlâ cinsiyetten söz etmemiştir (el- İsrâ 17/70; en-Neml 27/62; ez-Zümer 39/10; eş-Şems 91/7). Yeryüzünü imar etme, kişileri ve toplumları ıslah etme (en-Nisâ 4/24), Allah’ın ve resulünün verdiği hükümlere razı gelme (el-Ahzâb 33/ 36), hidayete erme ve doğru yolu bulma (el-Bakara 2/187; Al-i İmran 3/138; er-Ra’d 13/21), güzel ve çirkin davranışlarına aynı içerikte karşılık görme (Âl-i İmran 3/195; el-Ahzâb 33/37; ez-Zilzâl 99/7-8) gibi temel kulluk alanları her iki cins için ortaktır. Dolayısıyla iman, ibadet ve etik değerler açısından herhangi bir ayrım yoktur. İlkesel anlamda değerlilik, üstünlük ve fazilet cinsiyette değil vasıfta aranmıştır (el-Hucurât 49/13).

Eğitime ve şahsiyet kazandırma anlamında. İlk emri “oku” olan ilahi beyan, kadın erkek tüm insanların düşünme, akletme, tefekkür etme, ilim öğrenme, mesnetsiz konuşmama gibi yollarla bilgi ve irfan sahibi olmasını teşvik etmiştir. “Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?” (ez-Zümer 39/9), “Rabbim ilmimi artır, de.” (Tâ hâ 20/114) gibi ayetlerle cinsiyet ayırmaksızın insan için bilginin değerine işaret edilmiştir. Kur’an’ın birinci dereceden ve en kâmil uygulayıcısı olan Hz. Peygamber, gelen ayetleri erkeklere okuduğu gibi kadınlara da okumuş, mescidin kapılarından birisini kadınlara tahsis ederek onların rahat girip çıkmalarını temin etmiş ve belli günlerde onlara da dersler vermiştir. Örneğin Harise b. en-Numan’ın kızı Ümmü Hişam, “Kaf suresini doğrudan Resulullah’tan öğrendim. Her Cuma hutbede bu sureyi okurdu.” demiştir (Müslim, Cuma, 50). Bu durum onun mescide ne sıklıkta gittiğini ve bu eğitimi aldığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Yine Hz. Aişe kadınların kendi özel durumlarıyla ilgili konularda Hz. Peygamber’le rahat diyalog içinde olmalarını telmihle: “Ensar kadınları ne iyi kadınlardır, hayâları fakih olmalarını engellememiştir.” (Buhârî, İlim, 50) buyurmuştur. Hz. Peygamber erkeklerden bey’at aldığı gibi kadınlardan da almış; onların görüşlerini ve değerlendirmelerini dikkate alarak kendi döneminde kadınlara bir anlamda hukuki bir kimlik kazandırmıştır. Peygamberimizin, evlenmek için mali durumu iyi olmayan erkeklere ezbere bildiği

sureleri kadınlara öğretmek karşılığı evlenebileceklerini tavsiye etmesi bu konuda fırsat oluşturma gayretlerinin bir tezahürüdür.

Kadının ve erkeğin birbirlerine muhtaç tanımlanması anlamında. “Ey insanlar sizi bir tek nefisten yaratan, ondan eşini var eden ve ikisinden de pek çok erkek ve kadın meydana getiren Rabbinize hürmetsizlikten sakının.” (en-Nisa 4/1). Kadın ve erkek insan neslinin kendisinden çoğaldığı iki unsurdan birisidir. Dolayısıyla biri olmadan diğerinin eksik kalacağı, hem ihtiyaç hem de zenginlik anlamında varlıkları birbiriyle anlamlı birer cins olarak tarif edilmişlerdir. Bu sebeple olmalı ki evlenenlere “eş” denmektedir. Eşler yalnızca biyolojik ihtiyaçları anlamında ve neslin devamlılığı noktasında birbirlerine muhtaç değillerdir; ayrıca insan olmanın gerektirdiği sevginin, muhabbetin, dayanışmanın ve her türlü paylaşımın zemini bu ilişkiyle tanımını bulmaktadır. “Kaynaşmanız için size kendi cinsinizden eşler yaratıp aranızda sevgi ve merhamet peyda etmesi O’nun varlık delillerindedir.” (er-Rûm 30/21). “Kadınlara erkekler için, erkekler de kadınlara için birer elbisedir.” (el-Bakara 2/187). Allah Teâlâ eşler arasındaki sevgiyi bizzat kendi varlığına delil sayarak ayrıca yüceltmiiştir. İlahi terbiyenin zirve temsilcisi Hz. Peygamber’in eşlerine sevgiyle, adaletle ve merhametle davrandığı, fikirlerine değer vererek eşleriyle istişare yaptığı bilinmektedir.

Yukarıda özetlemeye çalıştığımız hususlar; kadının ontolojik anlamda varlığının kıymeti, ilahi otoriteye karşı haklarını ve sorumlulukları, eğitimine yönelik faaliyetler ve nihayet kadın ve erkek cinsinin birbirlerine olan ihtiyaçları ekseninde anlatılan hususların tamamı kadının itibarının yeniden tanımlanması ve şahsiyetinin olgunlaştırılması olarak okunmalıdır.

Çalışmamızın ikinci bölümünde İşlam’ın nikâh bağıyla tesisini öngördüğü evliliğin kuruluş şartları ve amaçları ile modern manada “çocuk gelin” olgusu, İşlami terminolojide “küçüklerin evlendirilmesi” olarak bilinen husus çerçevesinde tartışılacaktır.

Evlilik Müessesesine Yüklenen Anlam

İşlam dini hayatın çeşitli alanlarına dair Kur’ân’ın ve sünnetin koyduğu genel ilkelere ve amaçlar çerçevesinde yol göstermiş; değişen hayat şartları, zaman ve ihtiyaçlar sebebiyle İşlam toplumlarının takdirini de anlamlı saymıştır. Ancak evlilik ve aile kurumuna atfettiği önem sebebiyle konu ile ilgili temel hükümler doğrudan Kur’ân tarafından belirlenmiştir. Kadının ve erkeğin birlikte kurdukları yuvada aile sorumluluğu taşımak ve topluma yararlı çocuklar yetiştirmek gibi Allah’ın hoşnut olduğu işler gerçeleştirildiğinden evliliğin geniş manada ibadet olduğunu kabul eden İşlam âlimleri de vardır (Atar, 1998, s. 112-117).

Nikâhın amaçları ve mahiyeti. Hukuki ve sosyal temeli olan evlilik müessesesi İşlam’a göre aynı zamanda dinî bir kurumdur. Bu sebeple hem Kur’ân ayetleriyle hem

de Hz. Peygamber'in sünnetiyle teşvik edilmiştir. Hz. Peygamber Müslümanların çoğalmasıyla iftihar edeceğini, evliliğin kendisinden önceki peygamberlerin de sünneti olduğunu belirtmiştir (Buhârî, Nikâh, 1; Tirmizî, Nikâh, 1). Allah Teâlâ insanı bir nefisten yarattığını, gönlünün huzur bulacağı eşini de ondan yarattığını belirtip ardından evlatların ve torunların bu birlikteliğin adeta kârı olduğunu vurgulamıştır (el-A'râf 7/189; en-Nahl 16/72). Ayetlerde kişinin huzur bulacağı ortamın tesisiyle aileye mutluluk, topluma iyi bir nesil sağlamak; insanın sosyal, psikolojik ve biyolojik ihtiyaçlarını gidermek hedeflenmiştir. Bu yolla aile olmak bir yandan evli bireyleri iffetsizlikten ve her türlü kötülüklerden koruduğu gibi (Buhârî, Nikâh, 2-3; Tirmizî, Nikâh, 1; Nesâî, Sıyâm, 43) diğer yandan toplumların sosyal dokusunu da sağlamlaştırmaktadır. Konu ile ilgili çağdaş eserlerde ve yasama metinlerinde “neslin sürdürülmesi ve korunması”, “hayat ortaklığı”, “hayat arkadaşlığı”, “eşlerin karşılıklı hakları ve yükümlülükleri” gibi unsurları da içeren nikâh tanımlarının yapılması anlamlı ve kıymetlidir (Aydın, 2005, s. 282-283).

Evliliğin mutluluğu temin etmesi ve kalıcı olması için evlilik öncesi çiftlerin birbirini görüp tanınması ve denklik şartlarının bulunması tavsiye edilmiştir. Klasik literatürde “kefâet” olarak geçen bu kavram soy, Müslüman oluş, hürriyet, meslek, dindarlık ve ekonomik güç gibi kriterlerden oluşmaktadır. Evlilikte yaş denkliği meselesi de erken dönemde Şâfi mezhebi fakihlerince kefâet kapsamında değerlendirilmiştir (Aktan, 1998, s. 166-168).

Nikâhın sıhhatini ve meşruiyetini temin için geciktirici (ta'likî) veya bozucu (infisâhî) bir şart içermemesi zorunluluğu vardır. Yani nikâhın kurulması veya bozulması müstakbel bir hadiseye veya zamana bağlanamaz. Hatta nikâh anında icap ve kabul ifadelerinin şimdiki zaman/geniş (muzari) zaman kalıbıyla (sîga) değil, geçmiş (mazi) zaman kalıbıyla olması noktasında hassasiyet gösterilmiştir (Atar, 1998, s. 112-117). Bunun anlamı şudur; nikâh bağı en başından sağlam temellere oturtulmalı, onun sıhhatini bozma ihtimali olan hususlar için baştan dikkatli davranılmalıdır. İslam hukukunda diğer akıtlardan farklı olarak nikâh akdinin şahitler huzurunda gerçekleşmesinin onun yürürlük (nefâz) şartlarından sayılması bu hassasiyetten kaynaklanmaktadır. Şahitli bir akitleşmenin sosyal psikoloji açısından artı bir kuvvetinin olacağını da burada hatırlamak gerekir. Nikâhın din adamı veya dinî bir merasim eşliğinde gerçekleştirilmesi zorunluluğu olmamakla beraber geleneğin bu şekilde oluşması evlilik müessesesine yüklenen kutsiyet ve kıymetten kaynaklanmaktadır. Kur'an'da kadınlar da tıpkı erkekler gibi nikâh akdinin tarafı olarak tanımlanmıştır (el-Bakara 2/235).

İslam'da aile reisiği -şartlarını haiz olmak kaydıyla- erkeğe verilmiştir. Bu itibarla Kur'an nikâh akdinin erkeğin kadına verdiği sağlam bir teminat olduğunu ifade etmektedir (en-Nisâ 4/21). Bu teminatın içinde evlilik öncesi kadınlara hak olarak verilmesi önerilen mehir,³ evlilik süresince evin geçiminin, güvenliğinin ve temsilinin sağlanması, şayet evlilik bitirilecekse eş ve çocuklar için nafaka ödenmesi gibi yükümlülükler vardır.

Pek çok toplumda olduğu gibi İşlam toplumlarında da aile yapısı ataerkil özellik göstermektedir. Ancak İşlam'da aile reisinin aile fertleri üzerindeki yetkileri oldukça sınırlıdır. Örneğin erkeğin eşi üzerindeki yetkisi aile birliğini devam ettirme esasına yöneliktir. Karının ve kocanın mal varlıkları ayrı ayrı tanımlanmış, hâkim görüşe göre de kadın kendi malı üzerinde istediği tasarruf hakkına yetkin kabul edilmiştir. Hristiyanlıkta olduğu gibi İşlam'da boşanma yasağı yoktur. Ancak evlilik bağının; kuvveti, kutsiyeti ve nezaheti sebebiyle ciddi bir sebep olmaksızın bitirilmemesi istenmiş, “Allah'ın helal kıldıklarının en kötüsü boşanmaktır.” buyurularak bu konuda nebevî ihtar yapılmıştır (Ebû Dâvûd, Talak, 3; Nesâi, Talâk, 34). Her şeye rağmen evlilik sonlandırıldığında ise -sıhrî hısımlıktan dolayı- ayrılan eşlerin birbirlerinin anne babalarıyla evlenmeleri yasağı devam edecektir.

Nikâhın anlam ve keyfiyeti şüphesiz bu muhtasar mütalaalarla sınırlı değildir. Ne var ki çalışmamızın ana teması açısından bu kadarla iktifa edip evlilikte velayet konusu başlığı altında küçüklerin evlendirilmesi meselesine geçmek istiyoruz.

Küçüklerin evlendirilmesi meselesi. İşlam hukukunda bülüğ çağına gelmemiş çocukların evlendirilmesi konusu, evliliğin unsurları temel başlığı altında ve ehliyet terimi çerçevesinde tartışılmıştır. Evliliğin unsurları ise taraflardan birinin evlilik teklifinde bulunması (ıcab), diğerinin de bunu kabul etmesiyle meydana gelir. Bu unsurlara ilave olarak kuruluş şartları; evlenme engelini olmaması, meclis birliği, evliliğin şartsız olması ve evlenme ehliyeti şeklinde sıralanmıştır. Konumuzla ilgili olan ehliyet kıstasının anlamı; başka bir kimsenin iznini almadan özgür irade ile karar verebilmede tam yetkinlik demektir. Daha açık bir ifadeyle evlenme ehliyeti, başkasının iznine ve icazetine ihtiyaç olmadan evlenebilme ehliyetini ifade ettiğinden, bu durum tam ehliyetli olmayı, yani akıllı ve balığ olmayı gerektirmektedir denilebilir (Döndüren, 1995, s. 155). Bu yetkinliğe sahip olmak, dinî ve hukuki hükmün doğmasının veya geçerliliğin ön şartı olup kişinin haklardan faydalanmaya ve borçlanmaya elverişliliği anlamına gelmektedir. İşlam hukukçularının çoğunluğuna göre de bu yetkinlik 15 yaşın tamamlanmasıyla elde edilir.

Evlilikte ehliyet terimi içerisinde ifade edilen yaş faktörü bu şekilde belirtildiği hâlde İşlam hukukunun tabii seyri içerisinde hicri ilk asırların aile yapısı ve yaygın anlayışının müessir olduğu söylenebilir. Bu itibarla küçüklerin evlendirilmeleri hususunda İşlam aile hukukunda naslardan veya Hz. Peygamber'in örnek aile hayatından daha çok, kökü eskilere uzanan geleneksel değerlerin izleri görülmektedir (Acar,

3 “Mehir, evlilik öncesi erkeğin kadına ödemesi için belirlenen mal veya meta demektir. Kur'an'da evlenecek erkeklerin eşine bu bedeli ödemeleri tavsiye edilmiştir (el-Bakara 2/236-237; en-Nisa 4/4, 24, 25; el-Maide 5/5). Fakihlerin büyük çoğunluğuna göre mehir evliliğin rüknü veya sıhhat şartı değildir. İşlam hukukunda mehir evlenecek kadının ailesine değil bizzat kendisine verilir ve kadın diğer mallarında olduğu gibi onda da dilediği gibi tasarrufta bulunur. Bu durum ödenen mehirin satış bedeli, nikâhın da bir satış akdı olduğu iddialarını çürütmektedir. Bir kimsenin bir akde hem taraf olup satış bedelini alması, hem de akde konu olması mümkün değildir. Gerçekte mehirin amacı kadına iktisadi bir güç kazandırmak ve boşanmanın suistimal edilmesini önlemektir.” (Aydın, 1998: 389-391).

2003, s. 127). Buna göre fakihlerin ekseriyetine göre henüz balığ olmayan fakat temiz ehliyeti olan, yani iyiyi kötüden ayırabilen küçük çocuklar kanuni temsilcileri olan velilerinin (baba veya dede kastedilir) izni ve aracılığı ile evlendirilebilirler. Aralarında Ebû Hanife, İmam-ı Şâfiî, İmam-ı Malik ve Ahmed b. Hanbel gibi mezhep imamlarının da olduğu bu görüş sahipleri iddialarını bazı ayetlere ve hadislere de dayandırmışlardır.⁴ Temel mantıklarına gelince; babanın henüz evlenmeyen küçük kızları üzerinde kendilerine nazaran daha fazla hak sahibi olduğu kanaati taşındığından babanın ve dedenin çocuk aleyhine olacak bir nikâha muvafakat etmeyeceği ön kabulü vardır (Şâfiî, t.y., s. V-15). Zira veliler bu konunun üzerinde önemle durmalıdır. Evlenmede bir takım yararlar vardır ki bu yararlar ancak birbirine denk insanların evliliğinde temin edilebilecektir. İyi bir adayın bulunması hâlinde fırsatın kaçırılmaması için küçükler de evlendirilebilir şeklindeki yaklaşımlarını akli bir zemine de oturtmuşlardır (Ebû Zehrâ, 1957, s. 109-110; Kâsânî, 1986, s. 240). Çocuklar rüş çığına geldiklerinde evlilikleriyle ilgili istemedikleri bir duruma düştükleri kanaati taşırlarsa mahkeme kararıyla evliliklerini sonlandırabilirler denmektedir.

Yukarıda özetlemeye çalıştığımız görüşe mukabil erken dönemde bir grup İslam âlimi ise çocukların, evliliğin anlamını ve mahiyetini bilmediği ve evliliğe de hiçbir şekilde ihtiyaçları bulunmadığı bir dönemde evlendirilmelerinin kabul edilemeyeceği kanaatindedirler. Bunlar arasında İbn-i Şübrüme, Osman el-Bettî, Ebu Bekir el-Esam gibi isimler vardır. Üstelik bu âlimler de görüşlerini “Yetimleri evlenme çağına kadar deneyin, eğer onlarda akılcı bir olgunlaşma görürseniz hemen mallarını kendilerine verin.” (en-Nisâ 4/6) ayetine dayandırmakta ve bülüğdan önceki bu dönemin evlilik çağı şartlarını taşımadığı kanaatini ifade etmektedirler (Serahsî, 1986, s. 212).

Daha önce belirttiğimiz gibi Kur’ân ayetlerine göre kadın nikâh sözleşmesinin tarafıdır (el-Bakara 2/235). Nikâhta velinin yetkisi hususunda ise birden fazla farklı içerikte rivayetten söz edebiliriz. Şöyle ki; Hz. Peygamber’in kız çocuklarıyla ilgili olarak “Velisiz nikâh olmaz.” (Tirmizî, Nikâh, 14; İbn Mâce, Nikâh, 15) buyurduğu kaynaklarda yer alırken kendini nikâh sözleşmesinin tarafı sayan bir velinin kıydığı nikâhın geçersiz olduğunu ifade eden hadisler de bulunmaktadır (Ebû Dâvûd, Nikâh, 26; İbn Mâce, Nikâh, 12). Toplumsal bir mesele olan çocukların evlendirilmesi meselesiyle ilgili hem Hz. Peygamber’in ifadelerinde hem de İslam âlimleri arasında bu çeşitliliğin olması şerî anlamda bir müsamaha tanınmış olmasından kaynaklanmaktadır. Bu müsahamanın arkasında o günkü toplumun şartlarının ve ihtiyaçlarının

⁴ “Ey Muhammed, kadınlar hakkında senden fetva isterler... Bu fetva kendilerine yazılan şeyi vermediğiniz ve kendileriyle evlenmeyi arzuladığımız yetim kadınlara ve bir de zavallı çocuklara ve yetimlere doğrulukla bakmanız hususunda Kitap’ta size okunandır.” (en-Nisâ 4/ 127). Ayette geçen yetim kadınların akıl balığ olmayan kızlar olduğu yorumu yapılmış (İbnü’l-Arabî, 1988, s. 405). Yine “Kadınlar içinde ay hali görmekten kesilenler ile ay hali görmemiş olanların iddetleri hususunda şüpheye düşersen bilin ki onların iddet beklemesi üç aydır.” (et-Talâk 4/ 65) ayetinde “ay hali görmemiş kadınlar” ifadesinin bülüğ çağına gelmemiş kız çocukları şeklinde anlaşıldığını görüyoruz (İbnü’l-Arabî, 1988, s. 285; Serahsî, 1986, s. 457). “Dikkat edin kadınları ancak velileri evlendirir ve kadınlar ancak denkları ile evlenebilirler.” (Beyhâkî, t.y., s. 133; İbn Mansûr, 1985, 150-151).

bulunduğu, bu âdetin belli faydalar sağladığı için şerî müdahaleye muhatap olmadığı ve konunun tamamen toplumsal şartlara ve tercihlere bağlı olduğu söylenebilir (Bar-dakoğlu, 1991, s. 12-15).

Son olarak Osmanlının son dönemlerinde çıkarılan 1917 tarihli ilk Aile Hukuku Kararnamesi'ni burada hatırlamak yerinde olacaktır. Bu metin İşlam hukuk tarihinde aile hukuku alanında hazırlanmış ilk metindir. Küçüklerin evlendirilmesi ile ilgili nasların net ve katı bir içerik taşıması ve konu ile ilgili zamanın doğurduğu bir takım sorunlar bu kararnameyi zorunlu kılmış, çocukların evlenme yaşı da⁵ dâhil olmak üzere pek çok ailevi mesele hakkında kendi dönemlerine uygun kanunlaştırmalar yapılmıştır. Kararnamenin önemli hükümlerinden biri de şiddet ve cebir kullanılarak gerçekleştirilen evlenmelerin geçersiz olduğunu belirleyen hükümdür (madde 57).

Değerlendirme

Küçük yaşta ve zorla evlendirilen çocuk gelinlerin durumunu İşlam dini açısından değerlendirmek maksadıyla yaptığımız çalışmada aşağdaki sonuçlara ulaştık:

1. Sosyal olgular kendi tarihî, kültürel, coğrafî ve etnik altyapıları ekseninde anlaşılmalıdır. İşlam tarihi boyunca şekillenen genelde kadın ve evlilik, özelde de küçüklerin evlendirilmesi hadisesine de bu perspektiften bakılmalıdır.
2. Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in uygulamalarında kadının durumunun o günün toplumsal şartlarına göre devrim niteliği taşıyan bir içerikte yükseltildiğini söylemek abartı olmayacaktır. Ontolojik, hukuki, sosyal, ailevi vs. pek çok alanda kadına yüklenen yeni misyonun kazandırdığı yeni kimlik onu kararlarına saygı duyulan ve toplumsal duruşu olan bir noktada tanımlamıştır. şu hâlde evlilik gibi kişinin hayatının bütününe ilgilendiren bir kararda kız çocuklarının icbar altında tutulması İşlam dininin temel öğretileri açısından kabul edilemez.
3. Evlenmenin temel amacı huzurlu bir ortamda biyolojik, psikolojik ve sosyal anlamda ihtiyaçlarını gidermek ve bu huzur ortamında nesli devam ettirmek olarak belirtilmiştir. Bu amaçların gerçekleşmesinin asgari şartlarından birisi de çiftlerin ruh ve beden olgunluğunu taşımaları ve evlilik için tavsiye edilen yaş sınırında olmalarıdır.
4. İşlam'da nikâhın icap, kabul, ilan, şahit, mehir gibi en temel bileşenleri bu konuya verilen ehemmiyetin ve ciddiyetin alametidir. Nikâhta çiftlerin evliliği kabul ifadelerinin geçmiş zaman kipiyle söylenmesine kadar giden hassasiyetin altında evliliğin sağlam temellere dayandırılması kadar kadının korunması da vardır.
5. İşlam hukukunda küçüklerin evlendirilmesinde veli faktörü velinin evladı aley-

⁵ Evlenme yaşı kızlar için 17, erkekler için 18 olarak belirlenmiştir (madde 4-10) (Aydın, 1998, s. 314-318).

hine bir karar almayacağı hüsnü kabulüne dayanmaktadır. Hemen her toplumda evlenme konusunda akrabaya söz hakkı tanındığı bilinmektedir. İslam'da ise veliye tanınan yetkinin zorunlu ve sınırsız olmadığı bu konudaki ictihadi çeşitlilikten de anlaşılmalıdır. Zira bir yerde birden fazla görüş varsa o konuda katiyetten bahsedilemez.

6. 1917 tarihli Hukuk-i Aile Kararnamesi'nde küçüklerin evlendirilmeleriyle ilgili açıkça yaş sınırının getirilmesi ve nikâh için 17 yaşını dolduran kız çocukları ve 18 yaşını dolduran erkek çocuklarının veli izni veya aracılığı olmadan evlenmeye tam ehliyetli sayılması, İslâm'ın insanı merkeze alan çağlar üstü bakış açısının bu konudaki bir tezahürü olarak okunabilir.
7. İslam'ın temel öğretilerinde değilse de İslami gelenekte çeşitli referanslarla bulunan bu uygulama tıpkı Hukuk-i Aile Kararnamesi'nin ilgili hükümlerinde olduğu gibi devlet erki marifetiyle kamunun menfaatine kaldırılabilirdir.

Can References to the Practice of Early and Forced Marriage (Child Brides) Be Found Specifically in Islam?

Hülya Terzioğlu¹

Abstract

From past to the present, the institution of marriage undoubtedly has a religious and traditional infrastructure in almost every society. Marriages that happen at an early age or that are forced also have such a background. An evaluation of the practice of early and forced marriages will be performed in terms of the religion of Islam in this article. In order to do this, how Islam in society comes to raise the status of women in stages will firstly be exemplified; secondly, by also considering the matter in terms of the purpose of engagement and the requirements of forming this engagement, the opportunities for girls of a young age will be discussed.

Keywords

Child brides • Islam • Guardian • Marriage contract

¹ Asst. Prof., Faculty of Theology, Sakarya University, Ozanlar Kampüsü, Adapazarı, Sakarya 54100 Turkey.
Email: hulyaterzioglu@sakarya.edu.tr

From the past to the present, one of the grievances of women that live in certain geographical locations is that they are made to get married at an early age and through the use of force. The problems that come with being forced to marry at an age when girls can't yet bear the responsibility of marriage (biologically, psychologically, socially, and so on) have an impact on areas far beyond the deterioration of physical and mental health which they experience in this situation. This is because when the structure of a family cannot be placed on a solid foundation, more problems will surface later in social dimensions.

“Child brides,” an expression used for girls who have been victimized, carries contradictions because it combines the words child and bride to also include girls who got married of their own free will before coming of age, and alludes to a meaning that exceeds its intention. For this reason, the author would like to express that she doesn't find this definition to be appropriate. However, this expression will also be used in quotes to ensure the unity of discourses that have “child bride” in the title of the study.

Without a doubt, the institution of marriage, as much as it is legal in nearly all societies, was formed from a set of traditional and religious infrastructures. Therefore, the impact of these institutions on the problems as well as the soundness that can be experienced from marriage becomes a current issue.

In fact, many of the methodologies and contexts of the Islamic disciplines pivot around the issues of women and marriage. The reason for criticisms that are directed toward women's perceptions of Islam include the accompanying changes in mentality that have formed since the 19th century in what we call the Modern Era, up until today, especially with emphasis on fiqh (Islamic Jurisprudence), tafsir (exegesis of the Quran), hadiths, religious sociology, and Ilm al-Kalam (Islamic scholastic theology), and these issues have caused further distortion as a result of these changes. This article will discuss the marrying of girls at a young age along the meanings that Islam raises with respect to two essential issues: women and marriage.

In order to perform a proper analysis of this social phenomenon, it is necessary to evaluate its conception and development in a socio-cultural and historical context. This situation is also the topic at hand in regard to the female understanding of the religion of Islam. In this sense, the social, legal, political, and economic situation of the family life of women from the beginning of Islamic society until today have been formed under the influence of many variables. Religious rules, social and political environments, ethnic structures, and the cultural heritage that came before Islam can be counted among these variables. It should first be stated that the points of the world that have come with time in terms of the rights and responsibilities that Islam has brought to women cannot be perceived separately from the other elements that are counted here. For this reason, we cannot claim that the status and situation of women within the Muslim world has been static in terms of region and time.

Within this study, this perspective will not be argued with its individual reasons. It will refer instead to the value that has been placed on women's greater meaning and security as well as their self-realization. Secondly, it will focus on the meaning that has been placed upon the conditions that establish marriage and upon the family institution that is formed in terms of the basic teachings of Islam. In the evaluation section, the reality of "child brides" in terms of the meaning that has been placed on women and marriage will be assigned on a religious basis. In this way, it is hoped that by comparing the psychological content of women and the conditions and purpose of marriage, the contradiction will become clear between this and forcing one to act against one's will (making someone marry).

Improving the Status of Women

The emergence of Islam has contributed to shaping the mindset of all members of society, male and female, by bringing fundamental changes to the socio-cultural fabric of its geography. In doing so, one is confronted with numerous social realities that constitute to the social norms of the day (religious, customary, political, legal, economic); in which some of them have been accepted, whilst others have been revised and finally some completely ignored.

Ontological understanding. As it is known, the religion of Islam had emerged in the 7th century in which the region had possessed economical, legal, societal, and ethnic injustices. Back then, discrimination regarding gender was mercilessly applied that even the right to life for little girls was not recognized; they could be buried alive at birth (Savaş, 1992, p. 29). The Quran abolished this inhuman practice in the first period of revelation (Quran 16:58-59; 81:8-9).² The process that began this way continued to evolve towards an area of understanding that saw men and women as ontologically equal. The concept of men being head of the family is due to a degree of superiority described as "kavvam" (Quran 4:34), and is nothing more than functional superiority, a required set of abilities for them to provide livelihood, security, and representation; in the case of divorce it also provides alimony, child support, and the cost of milk (Yazır, 1960, p. 1348).

Understanding in terms of religious responsibility. According to Islam, the human experience of life in the world began with the prophet Adam_{sa} and his wife (Eve) being expelled from heaven due to eating the forbidden fruit. In Judaism and Christianity, this error of Adam_{sa} was instigated and encouraged by his wife. As a result, "original sin" was actually caused by Eve, or in other words, by woman. Yet as this story is frequently told in the Quran, Adam_{sa} and his wife performed this crime together by obeying the suggestion of the devil (Quran 2:35-36; 7:16-22).

² There are also claims from Islamic Historians that the custom of killing baby girls was not common (Hasen, 1987, p. 87). However, if this is determined to be true, the comment can be made that Allah (swt) considers it enough of a horror to do this even once.

In fact, there is also emphasis that the sin was particular to Adem (Quran 20:12). The teachings of Islam, which have made appeals to women since its inception, have placed women and men as partners in the context of religious responsibility, (Quran 3:195; 9:71) and Allah stated that humanity was created as a ruler without the mentioning of gender (Quran 17:70; 27:62; 39:10; 91:7). Basic areas of servitude are common to both sexes, such as the development of the Earth and reformation of individuals and societies (Quran 4:24), the arrival of the judgment of Allah^{swt} and His messengers (Quran 33:36), guidance and searching for the truth (Quran 2:187; 3:138; 13:21), and seeing the result of ones behaviour in terms of both good and bad actions performed (Quran 3:195; 33:37; 99:7-8). Hence, there is no distinction in terms of faith, manner of worship, or ethics. Qualification is not sought by virtue of gender but in the meaning of principle, worthiness, and superiority (Quran 49:13).

Understanding in terms of education and developing personality. The first command of the divine declaration “Read!” encourages all humans, men and women, to have knowledge and wisdom through thinking, reasoning, contemplation, learning and not speaking aimlessly. The value of information for humans irrespective of gender is indicated through verses such as “Are the wise and the ignorant equal?” (Quran 39:9) and “My Lord, increase my knowledge, too” (Quran 20:114). Harith Ibn Nauman’s daughter, Umm Hisham said “I learned Surah Qaf directly from the Prophet^{saws}. He would read it in every Friday sermon,” (Muslim, Cuma, 50). This situation is noteworthy because it shows how often she went to his mosque and how often she received training. The esteemed Aisha said that the Prophet^{saws} had stated in a relaxed dialogue with her on specific topics related to women: “How good are the women of Ansar, that their modesty does not prevent them from learning their religion.” (Bukhari, İlim, 50).

Understanding in terms of saying women and men needing each other. “O people! Beware of disrespecting your Lord, who created you from a single soul, and created from it its mate and dispersed from both of them many men and women,” (Quran 4:1). Woman and man are each one of the two elements that the human race sprang from.

The points that this study has attempted to summarize above should be read as a complete redefinition of women’s issues and the maturation of personality that describes the value of women’s assets ontologically, their rights and responsibilities towards divine authority, activities directed towards their education, and finally towards each gender, male and female along the lines of these needs. The second part of this study will discuss the “child bride” phenomenon in the context of the Islamic term “marriage of minors” through the goals and conditions of the institution of marriage which Islam envisages to facilitate through a marriage agreement.

The Meaning Placed on the Institution of Marriage

There are also Islamic scholars who acknowledge that marriage is a form of worship in a general sense because of the realization of works that please Allah, such as the establishment of a family by men and women, carrying the responsibility of the family and raising children to benefit society (Atar, 1998, p. 112-117).

The purpose and nature of the marriage agreement. The institution of marriage, based on law and society, is also a religious institution according to Islam. For this reason, it is encouraged both by the Glorious Quran and by the Sunnah of the Prophet saws. The Prophet saws stated that it would boast the growth of Muslims and that marriage was also the Sunnah of prophets before him (Bukhari, Nikah 1; Tirmidhi, Nikah 1). Defining marriage in modern studies on this topic and in the wording of legislation as “maintaining and protecting one’s lineage,” a “life partnership,” a “life friendship,” and “reciprocation of the rights and obligations of spouses” is meaningful and precious (Aydm, 2005, pp. 282-283).

Spouses are recommended to meet before marriage and have equitable requirements to ensure a happy and long-lasting marriage. This concept, “kefâet” in classical literature, consists of criteria such as ancestry, being Muslim, freedom, occupation, religion, and economic power. The issue of age equality in marriage has also been assessed by Shafi jurists (fakih) under kefâet (Aktan, 1998, pp. 166-168).

The marriage agreement must not contain a restrictions (ta’lîkî) or destructive requirements (infisâhî) in order to ensure its soundness and legitimacy. This is so the establishment or failure of the marriage cannot be connected to a future event or time. Even in the moment of making the marriage agreement, the wording for requirements and acceptance is not patterned in the present or present continuous tense (muzari); it is patterned in the past tense out of sensitivity (mazi) to show the precise point of the statement (Atar, 1998, pp. 112-117).

In Islam, the role of the head of the family is given to men, provided they can fulfill its requirements. Hence, the Quran states that the marriage agreement is a firm guarantee that men give to women (Quran 4:21). Within this guarantee are obligations such as mehir that women are recommended to receive as a right before marriage to ensure them security, representation, and income for the home during marriage, and alimony payments for the wife and children should the marriage end.

There is no ban on divorce in Islam as there is in Christianity. But one is asked not to end a marriage without a serious reason because of its power, sanctity, and kindness; prophetic warnings were made in this regard by saying “the worst of what Allah has made permissible is divorce.” (Abu Dawud, Talak, 3; Nasai, Talak, 34). When a marriage has ended in spite of everything, the ban of marrying each other’s mother or father remains in place for the separated spouses due to legal kinship.

The conditions and meaning of marriage is of course not limited to these summary assessments. However, enough time has been spent on this; considering the main topic of the study, the issue will now pass on to the marriage of minors under the heading of guardianship in marriage.

Issue of marriage of minors (children). In Islamic law, the issue of marrying minors who have not reached puberty has been discussed under the basic heading of the elements of marriage in the framework of competence. The elements of marriage occur with the marriage proposal *ibaj* (offering) from one of the parties and its acceptance by the other. In addition to these elements, the requirements of establishing a marriage are listed as the absence of any barriers to marriage, the assembly's cooperation, the marriage must be unconditional, and the competency to marry. The meaning of competency as related to our topic is to be able to decide with one's freewill, without another person's authority. More clearly put, it can be said that this situation requires being mature and intelligent, expressing competence as the ability to marry without the need of someone's permission or authorization (Döndüren, 1995, p. 155).

The factor of age which expresses the capacity to marry can be said to be the effective age of the family structure from the first century of Hijra as certainly contained in the Islamic Law which defines this structure and as an age of common understanding. With regard to the marriage of minors, signs of traditional values which possess historical roots can be seen in the dogma of Islamic family law and the many examples from the life of the esteemed Prophet's ^{saws} family (Acar, 2003, p. 127). According to the majority of the *fuqaha* (jurists), children who are not adolescents yet but have the ability of discernment (to distinguish good from bad) can be married of with the permission and intermediation of their guardian (father or grandfather) as their legal representative. Those who held these opinions were the leaders of the juridical schools such as Abu Hanifah, Imam Shafi, Imam Malik, and Ahmad b. Hanbal, in which they based their claims on certain verses and hadiths.³ As for the core of their logic, there is the presumption that a father or grandfather, because of the belief that they have more rights on girls than the girls do, would not consent to a marriage that would not be in the best interest of a child (Shafi'i, n.d.) Since guardians should place emphasis on this subject, there are a number of benefits in marriage that can be provided, but only when people who are evenly matched marry. In this case, a minor can be married if there is a good opportunity that shouldn't be missed; in

³ "O Muhammedsaws, they want you to give a ruling about women... Allah gives you a ruling about them and [about] what has been recited to you in the Book concerning the orphan girls to whom you do not give what is decreed for them - and [yet] you desire to marry them - and concerning the oppressed among children and that you maintain for orphans [their rights] in justice." (Quran 4:127). The comment was made about orphan women as girls without mental maturity (Ibnü'l-Arabî, 1988, p. 405) also ...those who no longer menstruate, if you doubt, the period of waiting is three months (Quran 65:4) in the ayet "women who haven't seen their period" is understood as girls who have not yet reached puberty (Ibnü'l-Arabî, 1988, p. 285; Serahsî, 1986, p. 457). "take care that women only marry their protectors, and women only marry their equals" (Beyhakî, n.d., p. 133; İbn Mansûr, 1985, pp. 150-151).

this way, they are also focused on a rational, grounded approach (Ebû Zehrâ, 1957, pp. 109-110; Kâsânî, 1986, p. 240). Children are told when they reach the age of maturity, if they are of the opinion that they have fallen into a situation where they don't want to be married, they can end their marriage through a court order.

Corresponding to the opinion summarized above, a group of Islamic scholars in the early period considered the marriage of a minor who didn't know the meaning or nature of marriage nor had need to marry as unacceptable. İbn-i Şübrüme, Osman el-Bettî, and Ebu Bekir el-Esam were some of these scholars. Moreover, they also based their opinions on the verse "And test the orphans [in their abilities] until they reach marriageable age. Then if you perceive in them sound judgment, release their property to them." (Quran 4:6); they also expressed that the period before puberty did not meet the requirements for the age of marriage (Sarakhsi, 1986, p. 212).

As mentioned before, women are present as a party in the marriage contract according to verses in the Quran (2:235). One can talk about different tales in regard to the authority of parents in a marriage agreement. Namely; while there are the Prophet's ^{saws} words relating to young females "not being able to conduct a marriage agreement without their parents." (Tirmidhi, Nikah, 14; Ibn Majah, Nikah, 15, and so on) in Islamic sources, there are also hadiths that state marriage agreements are invalid if the parent conducts the marriage agreement in which he is a party of. (Abu Dawud, Nikah, 26; Ibn Majah, Nikah, 12). The deviation on this issue from the Prophet's ^{saws} words by Islamic scholars is a societal phenomena from the Sharia due to the tolerance of minors' marriages. Behind this leniency can be said to be a requirement and need of the society within that particular time and order; it was not merely a response through the intervention of Sharia to provide certain benefits but an issue entirely dependent on social conditions and preferences (Bardakoğlu, 1991, pp. 12-15).

Finally, it would be appropriate to remember here the first Family Law Decree of 1917, issued near the end of the Ottoman Era. This text is the first text prepared in the area of family law in the history of Islamic law. This decree was made mandatory since dogmas and solid content about the marriage of minors had not been made clear and a number of problems on this issue had resulted back then; legalization had been made according to individual eras on many family matters including the acceptable age children could marry. One important provision of this decree is that it also invalidates marriages that occur through the use of violence or force (Article 57).

Evaluation

This study, which was conducted to assess the status of "child brides" and forced marriage at a young age in terms of Islamic religion, has reached the following conclusions:

1. Social phenomena should be understood along the lines of its own historical, cultural, geographical, and ethnic backgrounds. The event of women and marriage in general and of the marriage of minors in particular which have been performed throughout the history of Islam should be viewed from this perspective.
2. To say that the status of women was enhanced in the practices of the Qur'an and the Prophet ^{saws} according to the social conditions of back then would not be an exaggeration. A new mission and identity was reinforced for women in many areas (ontological, legal, social, and familial etc.), identifying them in a place where their decisions were respected and they could have social standing. In this way, forcing girls in a decision that involves their whole life, such as in forced marriages, is unacceptable in terms of the basic teachings of Islam.
3. The main purpose of marriage can be expressed as satisfying one's biological, psychological, and social needs in a peaceful environment, and as continuing one's lineage in this peaceful environment. One of the minimum requirements for realizing these objectives is that spouses must have mental and physical maturity and be of the minimum age recommended for marriage.
4. The basic components of wedding agreements such as ijab (offering or proposal), acceptance, declaration, witnesses, and mehir are evidence of the importance and seriousness that Islam gives to this issue. Wedding agreements involve putting the marriage on a solid foundation and protecting the sensitivity of women to the extent that even the spouses' acceptance of the marriage is said using the past tense.
5. Parents are a factor in the marriage of minors in Islamic law, based on the favorable assumption that parents won't make a decision that goes against their child. It is known that the right to speak to relatives about marriage is recognized in almost every society. In Islam, however, it's understood from the diversity of jurisprudence on this issue that the recognized authority of parents is neither mandatory nor without limit. Because of the multiple views on this issue, it cannot be discussed with certainty.
6. In the Family Law Decree of 1917, which brought a specific age limit to the marriage of minors and the condition that girls aged 17 and boys aged 18 or older have the full-fledged right to marry without the permission of their parents can be understood as a manifestation of the human-centered perspective of Islam on this issue over the centuries.
7. If it is not in the basic teachings of Islam, it should be able to be moved to the interest of the public by means of the state's power, as in the provisions related to the Family Law Decree, just like this practice with its various references to Islamic tradition.

Kaynakça/Bibliography

- Acar, H. İ. (2003). İslam hukukunda evlenme ehliyeti bakımından küçüklerin evlendirilmesi problemi. *Dinî Araştırmalar Dergisi*, VI(Mayıs-Ağustos), 125-140.
- Aktan, H. (2002). Kefâet. *TDV İslam Ansiklopedisi* içinde (Cilt. XXV, s. 166-168). İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Atar, F. (2007). Nikah. *TDV İslam Ansiklopedisi* içinde (Cilt. XXXIII, s. 112-117). İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Aydın, M. A. (1998). Hukuk-i Aile Kararnamesi. *TDV İslam Ansiklopedisi* içinde (Cilt. XVIII, s. 314-318). İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Aydın, M. A. (2003). Mehir. *TDV İslam Ansiklopedisi* içinde (Cilt. XXVIII, s. 389-391). İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Aydın, M. A. (2005). *Türk hukuk tarihi*. İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım.
- Bardakoğlu, A. (1991). İslam aile hukukunun oluşumuna toplumsal şartların etkisi. *Aile ve Çocuk Sempozyumu* içinde (s.12-15). Bursa.
- Beyhakî, H. b. A. (t.y.). *es-Sünenü'l-kübrâ*. Hind: Dairetü'l-maârifü'l-Osmâniyye.
- Buhârî. (t.y.). *es-Sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Döndüren, H. (1995). *Delilleriyle aile ilmihali*. İstanbul: Erkam Yayınları.
- Ebû Dâvûd. (1957). *Sünenü Ebû Dâvûd*, İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Ebû Zehrâ. (1957). *el-Ahvâlü's-şahsiyye*. Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arabi.
- Elmalılı, H. (1960). *Hak dini Kur'an dili*. İstanbul: Eser Kitabevi.
- Fahrettin, A. (2007). Nikah. *TDV İslam Ansiklopedisi* içinde (Cilt. XXXIII, s. 112-117). İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Hasen İ. H. (1987). İslam tarihi (çev. İ. Yiğit ve S. Gümüş). İstanbul: Kayıhan Yayınları.
- İbn. Mâce. (t.y.). *Sünenü İbni Mâce*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- İbnü'l-Arabî. (1988). *Ahkâmü'l-Kur'an*. Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmiiyye
- Kâsânî, Alâü'd-dîn Ebûbekir b. M. (1986). *Bidâyetü's-sanâyi fî tertîbi's-şerâyi*. Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmiiyye.
- Müslim. (t.y.). *es-Sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Nesâî. (t.y.). *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Sa'd b. Mansûr. (1985). *Sünen*. Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmiiyye.
- Savaş, R. (1992). *Hz. Muhammet devrinde kadın*. İstanbul: Ravza Yayınları.
- Serahsî. (1986). *Kitâbü'l-mebsût*. Beyrut: Müessesetü'r-reyyân.
- Şâfiî, E. A. M. b. İ. (t.y.). *Kitâbü'l-Ümm*. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî.
- Tirmizî. (t.y.). *Sünenü Tirmizi*. İstanbul: Çağrı Yayınları.

Kadınların Siyasete Katılımı ve Katılımı Artırmaya Yönelik Stratejiler

Doç. Dr. Zekiye Demir¹

Öz

Son yüzyılın gözde sosyal bilim(ler) konularından birisi olan kadın, siyaset biliminde de yerini almıştır. Yakın döneme kadar kadın ve siyasetle ilgili “Kadınlar siyasi alanda var olmalı mı, olmamalı mı?” ya da “Kadınların siyasi alana katkıları olur mu, olmaz mı” konuları tartışılmış; takip eden dönemlerde de kadının siyasi alanda var oluşunu engelleyen sebepler, kadınların siyasete katılmalarını artırmanın yolları ve yöntemleri üzerinde durulmuştur. Cinsiyet eşitsizliğinin en belirgin olduğu alanların başında siyaset gelmektedir. Kadınlar siyasette, özellikle de siyasi karar mekanizmalarında, yoğunlukları ile orantısız bir şekilde yer almaktadırlar. Bu durum bazen kadınların kişisel tercihlerinden kaynaklandığı gibi çoğunlukla da toplumsal ve kültürel yapılardan kaynaklanabilmektedir. Kadının siyasi alana yetersiz katılımı sorun olarak düşünülürse bu sorunun çözümü noktasında yapılması gerekenler gündeme gelecektir. Bu çalışmada kadınların siyasi katılımlarını sağlamaya ve artırmaya yönelik neler yapıldığı ve yapılabileceği konularını ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler

Kadın • Kadınların siyasal katılımı • Siyaset • Siyasi partiler • Kota

¹ Diyanet İşleri Başkanlığı, Ayvalı Mahallesi Seval Cad. Soylu Sok. No: 14/15 Keçiören, Ankara
Eposta: zekiyedemir@gmail.com

Kadın sorunu veya konusu sadece feminist olarak nitelenenlerin/nitelendirilenlerin ilgi alanı ile sınırlı değildir. Feminist olsun olmasın birçok düşünür kadın sorununda ve konusunda çeşitli görüşler ileri sürmekte, ilgili tartışmalara katılabilmektedir (Demir, 2014, s. 12). Kadın ve siyaset konusu da benzer şekilde ister feminist olarak nitelendirilsin ister nitelendirilmesin farklı disiplinlerden birçok düşünürün ilgi alanına girmekte ve kadınların siyasetteki yeri uzun zamandan beri tartışılmaktadır. Bu düşünürler arasında kadınların siyasi katılımının bu alana artı değer katmayacağını/katamayacağını düşünenler olduğu gibi kadının hem bir birey olarak hem de sahip olduğu kadınca değerlerden dolayı siyasete pozitif katkılarının olacağını ifade edenler de vardır. Kadınların siyasete katılımının katma değerinin olmayacağını savunanların en çok ileri sürdükleri gerekçe siyasi katılımın en yaygın şekli olan oy vermede dahi kadınların eşi, babası, kardeşi gibi bir erkekten etkilendiği kanıdır. Başka bir deyişle bunlar, kadının siyasi davranışının bazen perde arkasından bazen de açıkça ama her hâlükârda erkekler tarafından yönlendirildiği şeklinde bir algıya sahiptirler. Kadının siyasete katılması gerektiğini savunanların gerekçelerinin başında ise kadınların siyasette daha çok yer almalarının insan haklarının kullanımını yaygınlaştıracağı ve siyaseti kadın değerlerinin olumlu yönde dönüştüreceği gelmektedir (Demir, 2015, s. 27–30). İki tarafın da iddialarını uzun uzun tartışmak başlı başına bir çalışma konusu olmakla birlikte, burada ikinci grup içinde yer aldığımızı ifade etmekle yetinmek durumundayız. Yani “kadın siyasete katılmalıdır, bu katılım siyasi arenaya katma değer sağlayacaktır.”

Basit bir gözlemlerle de tespit edileceği üzere tüm dünyada kadınların siyasi katılımı, siyasi organlarda yer alma durumları erkeklerden düşüktür. İstatistiksel veriler de bunu ortaya koymaktadır. Bölgesel olarak bakıldığında bu konuda en yüksek oranlara sahip ülkelerin İskandinav ülkeleri; en düşük oranlara sahip ülkelerin de Arap ve Pasifik ülkeleri olduğu görülmektedir. Tablo 1’de görüldüğü üzere Nisan 2015 itibarıyla kadınların parlamentoda temsili, İskandinav ülkelerinde %41,5, Arap ülkelerinde %16,1, Pasifik ülkelerinde ise %15,7’dir. Türkiye’nin içine dâhil edildiği bölge Asya’dır. Bu bölgede de kadın temsil oranı %18,4’tür.

Tablo 1

Bölgeler İtibarıyla Parlamento ve Senatolarda Kadın Üye Oranları (%) (Inter-Parliamentary Union, 2015)

	Parlamento	Senato	Her İkisi Birleştiğinde
İskandinav Ülkeleri	41,5	---	---
Amerika Kıtası	26,5	25,5	26,4
Avrupa OSCE Üyesi Ülkeler (İskandinav Ülkeleri Dâhil)	25,3	24,3	25,1
Avrupa OSCE Üyesi Ülkeler (İskandinav Ülkeleri Hariç)	23,7	24,3	23,8
Afrika’da Sahara Çölü’nün Güney Kısmı	22,7	20,3	22,4
Asya	19,0	13,3	18,4
Arap Devletleri	18,1	7,3	16,1
Pasifik	13,1	36,0	15,7

Tablo 2’de görüldüğü gibi Türkiye’de meclisteki kadın milletvekili temsili oranı 1987’e kadar inişli çıkışlı bir durum sergilemiştir. 1987’den bu yana yavaş bir hızla

da olsa düzenli bir artış söz konusudur. Bu artışın hızı 2007 ve 2011 yıllarında katlanarak artmıştır. Bir başka deyişle 1987’de kadınların TBMM’de temsil oranı %1,3 iken 2011’de bu oran %14,4’e ulaşmıştır (TÜİK, 2012, s. 5). 1 Kasım 2015 tarihinde yapılan son seçimde ise bu oran %14,7’dir. Bu artışlara rağmen Türkiye’deki kadın temsil oranları, kendi içinde bulunduğu Asya bölgesinden hatta kadın temsil oranında en sonda yer alan Arap ve Pasifik ülkelerinin bölgesel ortalamasından daha düşüktür.

Tablo 2

Seçim Yılı ve Cinsiyete Göre Milletvekili Sayısı ve Meclisteki Temsil Oranı

Seçim yılı	Toplam milletvekili sayısı	Erkek sayısı	Temsil oranı (%)	Kadın sayısı	Temsil oranı (%)
1935	399	381	95,5	18	4,5
1939	429	413	96,3	16	3,7
1943	455	439	96,5	16	3,5
1946	455	456	98,1	9	1,9
1950	487	484	99,4	3	0,6
1954	541	537	99,3	4	0,7
1957	610	602	98,7	8	1,3
1961	450	447	99,3	3	0,7
1965	450	442	98,2	8	1,8
1969	450	445	98,9	5	1,1
1973	450	444	98,7	6	1,3
1977	450	446	99,1	4	0,9
1983	399	387	97	12	3
1987	450	444	98,7	6	1,3
1991	450	442	98,2	8	1,8
1995	550	537	97,6	13	2,4
1999	550	527	95,8	23 ¹	4,2
2002	550	526	95,6	24	4,4
2007	550	500	90,9	50	9,1
2011	550	471	85,6	79	14,4
2015 ²	550	457	83,1	93	16,1
2015	550	469	85,3	81	14,7

Tablo 3’te görüldüğü gibi dünya parlamentolarında kadınların temsil oranı %22’dir. Türkiye, kadınlara seçme ve seçilme haklarını en erken tanıyan ülkelerden birisidir. 1934 yılından bu yana kadınlar milletvekili seçme ve seçilme haklarına sahiptirler. Buna rağmen Türkiyeli kadınların parlamentoda temsil oranı dünya ortalamasının çok altındadır.

Tablo 3

Senato ve Parlamento Birleştirildiğinde Dünyada Kadın ve Erkek Temsili (Inter-Parliamentary Union, 2015)

Senato ve Parlamento Birleştirildiğinde

Toplam vekili sayısı	44,978
Bilinen cinsiyet dağılımı	44,945
Erkekler	35,022
Kadınlar	9,923
Kadınların yüzde oranı	%22,1

Güney Asyalı bir araştırmacı 2005 yılında, Pekin Deklarasyonu üzerinden 10 yıl geçtiği hâlde Asya’da kadınların siyasal temsilinin %30’a ulaşmadığından bahsetmekteydi (Francisco, 2005, s. 36). Bugün söz konusu Deklarasyon’un üzerinden 20 yıl geçmiş olmasına rağmen bu orana yaklaşmamış birçok ülke bulunmaktadır. Üzülerek ifade ediyoruz ki Türkiye de bu ülkelerden birisidir.

Kadınların Yetersiz Siyasi Katılımlarının Sebepleri

Siyasete katılım veya siyasi katılımdan ne kastedilmektedir? Bu sorunun cevabı; oy verme, siyasi konularda yorum yapma ve fikir geliştirme, siyasi tartışmalara katılma, mitinglere gitme, parti üyelikleri, seçim kampanyalarında çalışma ve nihayetinde siyasi bir mevki için aday olma, siyasi mevki sahibi olma gibi oldukça geniş bir içeriğe sahiptir (Demir, 2015, s. 21). Bununla birlikte kavramı biraz daraltıp siyasi bir mevkiye aday ve sahip olma üzerinde durulması gerekmektedir; buna parlamentoda yer alma da denilebilir.

Burada şöyle bir problemden yola çıkıyoruz: *Kadının siyasal katılımı yeterli değildir.* Herhangi bir problemin çözümü için strateji geliştirmeden önce o problemin sebeplerine, kaynağına bakmak gereklidir. Öyleyse önce siyasal katılımda kadınların ikinci planda kalması sorununun sebepleri üzerinde biraz durmakta yarar vardır.

Shevedova (2005, s. 33–82) “Kadının Siyasi Katılımının Engelleri” başlıklı çalışmasında, sorunu 3 ana başlık altında inceler: (1) siyasi engeller, (2) sosyoekonomik engeller, (3) ideolojik ve psikolojik engel.

Ülkeden ülkeye farklılık gösterse de yukarıda sayılanlar, genelde kadının siyasal katılımının yetersiz olmasının sebebi ve kaynağıdır. Ancak yukarıda gruplanan sebeplerin içeriklerinde bir kısım değişiklikler yaparak yeni bir sınıflama ile aşağıdaki şekilde ele aldık.

Siyasi engeller. Bunların en temellerinden birisi *erkek egemen siyaset yapısı ve tasavvurudur.* Tarihsel ve siyasal olarak liderliğe ve siyasi aktörlüğe erkeksi bir kimlik verildiği için kadınlar sosyalleşme sürecinde siyasete ve liderliğe yönlendirilmekte, siyaset erkek işi olarak görülmektedir (Tekeli, 1982, s. 375–396). Diğeri *parti desteğinin yetersizliği*dir. Bundan kasıt maddi destekten ziyade moral, motivasyon, teşvik yönündeki destektir. Siyasi arenaya giriş, siyasi partiler aracılığıyla olur; partilerdeki kapı tutucular adaylık süreçlerinin kontrolünü ellerinde tutarlar. Bu süreçleri kadınların desteksiz geçmesi oldukça zordur (Dahlerup, 2005a, s. 19). Bir diğeri de *seçim sistemidir.* Çoğulcu seçim sistemi, yapısı ve uygulaması itibarıyla kadın adayların seçimine pek uygun değildir. Kadınların parlamentoda daha çok yer almasına uygun olan seçim sistemi Nispi Temsil Seçim Sistemi’dir.

Türkiye özelinde, bu başlık altında sayılacak bir başka engel de Cumhuriyet sonrası dönemde egemen elitlerin kadına bakış tarzlarının sosyal ve hukuki düzenlemeler-

de başörtülü kadınları dışlamasıdır. Bilindiği gibi Türk modernleşmesinin en önemi simgelerinden biri de kadındır. Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren yeni rejimin model kadını; açık bir biçimde, tesettürlü olmayan kadındır. Bu döneme ait simgelerde ya geçit törenlerinde bayrak taşıyan şortlu, asker üniformalı, okul önlüklü genç kızlar ya da balo salonunda dans eden tuvaletli, Batı tarzında giyimli kadınlar özellikle öne çıkmaktadır (Kandiyoti, 1999, s. 112). Uzun yıllar bu kadın modeli, özellikle eğitim kurumları başta olmak üzere, tüm kurumlarda bir seçenek olarak sunulmakla yetinilmemiş, devlet gücünün tüm baskı unsurları kullanılarak topluma empoze edilmeye çalışılmıştır. Bütün bu çabalara rağmen bugün bile Türkiye'deki toplam kadın nüfusun yarısından fazlasını başörtülü kadınların oluşturması,² Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde başörtüsü konusunda kurucu elit ile halk arasındaki yaklaşım farkının ne kadar birbirine zıt olduğunu net biçimde ortaya koymaktadır. Bu zıtlık uzun süre devam etmiş, makas yeni yeni daralmaya başlamıştır.³

Bu tür bir modernleşme sürecinin Türkiye'de kadınların siyasal katılımını olumsuz etkilediğini söyleyebiliriz. Bu olumsuz etkinin hem doğrudan hem de dolaylı kısıtlama biçiminde ortaya çıktığını görüyoruz. Doğrudan kısıtlama, başörtülü kadınların milletvekilliği önünde yasal bir engel olmamasına rağmen eğitim kurumlarına devam etmelerindeki ve kamusal işlerde çalışmalarındaki kısıtların aynı katılımda siyasi temsile de sirayet ettirilmesiyle oluşmuştur. Öğretmen, memur, hâkim, savcı veya kamuda yönetici olamayan başörtülü kadının milletvekili de olamayacağı varsayılmış, kadınlara uzun yıllar örtük bir yasak uygulanmıştır. TBMM'de başörtülü milletvekili tabusunu delmek için yapılan ilk teşebbüs, 18 Nisan 1999 seçimlerinde Fazilet Partisi'nden İstanbul milletvekili seçilen Merve Kavakçı'nın 2 Mayıs 1999'da TBMM'de başörtülü olduğundan dolayı yemininin engellenişi ve vekilliğinin düşürülüşü ile akamete uğratılmıştır. Dolayısıyla uzun yıllar bu örtük yasak yüzünden başörtülü kadınların seçilen aktör olarak siyasete katılımları engellenmiştir.

Dolaylı kısıtlama ise kılık kıyafet konusundaki yasakların, özellikle başörtüsü yasağının, kadınların siyasal alanda aktif olarak var olmalarını sağlayacak kanalları kapamasıyla ortaya çıkmıştır. Başörtülü kadınların, tüzüklerde ve yönetmeliklerde yapılan düzenlemelerle öğrenci olarak eğitim kurumlarından çalışan olarak da tüm kamu kurumları ile doktor, avukat, mimar gibi yüksek statülü mesleklerden dışlanması, kadınların yaklaşık yarısının başörtülü olduğu bir toplumda onların siyasi hayata etkin olarak katılımlarına dolaylı biçimde engel oluşturmuştur. Siyasette yeterince

2 Türkiye İstatistik Kurumu tarafından Diyanet İşleri Başkanlığı adına yapılan "Türkiye'de Dini Hayat" başlıklı alan araştırmasına göre dışarıya çıkarken başını örten kadınların oranı %71,6'dır (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014, s. 102).

3 Kuruluşunda ve mutfağında kadınların yoğun emeğinin bulunduğu AK Parti, iktidar üzerinde etkili diğer kurumların (yargı, asker, üniversite, medya vb.) tepkisini düşünerek ilk üç dönem başörtülü kadın vekil adayı gösterememiştir. TBMM'nin ilk vekilleri 2011 yılında başı açık olarak yemin etmiş olup 2013'te hac ibadetleri sonrasında başörtülü olarak meclis oturumuna katılan Kahramanmaraş Milletvekili Sevdâ Beyazıt, Denizli Milletvekili Nurcan Dalbudak, Konya Milletvekili Gülay Samancı'dır. Bunların Meclis oturumuna başörtülü olarak katılmak için muhalefet partilerinden MHP'nin Meclis oturum başkanı ve kendileri gibi hac ibadetini yapmış olan hemicinsleri Meral Akşener'in oturum başkanlığını tercih etmeleri dikkat çekicidir. Bundan sonra yapılan 2015'teki genel seçimlerde AK parti ve HDP ilk defa kadınları meclise başörtülü olarak taşımıştır.

ve aktif biçimde var olabilmek için gerekli niteliğe ve donanıma sahip olma yollarının siyasi sayılabilecek düzenlemelerle engellenmesinin, kadınların milletvekili seçilmesinin önündeki doğrudan engeller kadar, belki de onlardan daha fazla, etkili olduğu söylenebilir. Bugün için resmî olarak bu türden bir engel kalmamış olmasına rağmen, seküler elitlerin öncülüğünde toplumun belli bir kısmının başörtülü kadının eğitimdeki, çalışma hayatındaki ve siyasetteki mevcudiyetini henüz içselleştirememiş olmasını görmek, bu sorunun tümüyle ortadan kalktığı yargısında aceleci davranmamak gerektiğini göstermektedir.

Sosyoekonomik ve psikolojik engeller. Bu grupta kadınların işsizliği, fakirliği kısaca ekonomik olarak zayıflığı; kadının ev ve işten oluşan çifte sorumluluğu/yükümlülüğü; eğitim, beceri, siyasi ilgi eksikliği sayılabilir. Ancak bu başlık altında üzerinde durulması gerekenlerden en önemlisi *kadınların ikili rolleridir*. Hemen hemen bütün toplumlarda kadınların ilk ve en önemli sorumluluk alanı olarak aile yani kadının aile içinde eş ve anne olması belirlenmiştir. Özel alandaki bu ağır sorumluluk, kadınların yoğun zaman gerektiren siyasi faaliyetlere katılmalarına engel olmakta, en azından bu katılımı güçleştirmektedir (Kalaycıoğlu, 1983, s. 20). Başarılı siyasetçi kadınların evlerine yeterince zaman ayırmadıkları, evlerine yeterli zaman ayıranların da siyasette pek başarılı olamadıkları yönünde bir algı vardır.⁴ Hatta yapılan bazı araştırmalar, kadınların siyasetle ilgilenmelerinin evliliği ve aile kurmayı güçleştirdiği yönündeki algıyı ve korkuyu tespit etmiştir (Kandiyoti, 1982). Bir de siyasetin kirli olduğu ona dokunanın temiz kalmasının güç olduğu, hele hele dokunan kadınsa kendini bu kirden koruyamayacağı algısı da vardır.

Bu grupta bir diğer engel *kadınların zayıf donanımıdır*. Zayıf donanımdan kasıt, kadınların genel olarak erkeklerden daha az eğitilmiş ve daha az paralı olmaları, siyasi alanla ilgili ilgilerinin ve bilgilerinin zayıf olmasıdır. Avrupa Konseyinde yapılan bir araştırmaya göre Batı Avrupa'da erkeklerin %30'u, kadınların da %80'i siyasetten anlamadıklarını söylemiştir. Orta Avrupa'da da üç kadından ancak birinin gazetelerde siyasetle ilgili haber okuduğu, üç kadından birinin hiç siyaset konuşmadığını belirtilmiştir (Koray, 1992, s. 204).

Kitle iletişim araçları/medya engeli. Medya; cinsiyetçi ve kadın aleyhine bir dil, algı, kanaat ve tutum oluşturmaya uygun bir zemin hazırlayabilmektedir (Arscott, 1995, s. 75; Timisi, 1996, s. 25). Bugünlerde Türk televizyon kanallarındaki bir banka reklamı buna örnek gösterilebilir. Söz konusu bu reklamda kadın araba ile evin duvarına çarpıyor, duvar yıkılıp araba ile evin içine giriyor ve kadın "Duvar burada mıydı ya?" diyor. Burada verilen kadın imajını şöyle sıralayabiliriz: şaşkın, iyi araba kullanamaz, dikkatsiz, hemen bahane üretir, direksiyonu idare ve kontrol edemez.

⁴ Siyasette başarılı olan kadınların evlerini, ailelerini ihmal ettiği konusu konuşulur; ancak siyasette başarılı olan erkeklerin bu ihmallerinden pek söz edilmez. Hatta bu erkeklerin geri planında olan, başarısı için çalışan kadın (eş) "Her başarılı erkeğin arkasında bir kadın vardır." ifadesi ile taltif edilir. Bu durum siyasete kadın ve erkek açısından paradoksal bakışın bir yansımasıdır.

Bu reklamın kadın aleyhine oluşturabileceği daha birçok olumsuz imaj ve algı sayılabilir. Reklama kadın ve siyaset açısından bakacak olursak her şeyden önce, bu reklamın “direksiyonu idare edemeyen bir kadın siyaseti nasıl idare edebilir” algısını yerleştirmiş olması büyük bir travmadır.

Ayrıca kitle iletişim araçlarında kadınların magazin konusu dışında yeterince yer almamaları, kadınların kamuoyu oluşturma ve kamuoyunu etkileme veya yönlendirme imkânlarını azaltmaktadır. Bütün bu sayılanlar ve dahası bugün kadının siyasal alanda yetersiz var oluşunun altında yatan temel sebep, engel ve etkenlerdir.

Kadınların Siyasette Aktif Yer Almasını Sağlayıcı Uygulamalar

Her şeyden önce şunu kabul etmek gerekir ki, kadının siyasette arzu edilen noktaya gelmesi normal seyrine bırakılırsa uzun bir zaman isteyecektir. Bu zamanın 70 ile 80 yıl arasında olacağını ifade edenler bulunmaktadır. Yani artış mümkündür ama hız çok düşük olacaktır. Hâl böyle olunca kadının düşük temsilini problem edinmek ve bunu bir ülke projesi kapsamında ele almak gerekmektedir. Parlamentoda kadın oranını yükselten ülkelere baktığımızda seçim sistemleri, kotalar, sivil toplum kuruluşlarının harekete geçirilmesi, kanuni düzenlemeler gibi çeşitli alanlarda bir dizi politikalar ve düzenlemeler yapıldığını ve bunun bir ülke projesi hâlinde yürütüldüğü görülmektedir (Cattleya, 2010; Dahlerup, 2005a). Kadınların temsil oranlarını yükselten uygulamalar ve üzerine sorumluluk düşen kurumlar aşağıdaki şekilde özetlenebilir.

Kota. Kadın temsilini hızlandırmanın, bütün dünyanın bildiği, en etkili yolu kotadır. Kota kadınların kendilerini sistematik olarak dışlayan bir mekanizmaya girebilmelerini mümkün kılar, böylece daha fazla sayıda kadının siyasette var olmasını sağlar (Dahlerup, 2005b, s. 141; Sancar, Acuner, Üstün, Bora ve Romaniuc, 2006, s. 25).

Kotanın farklı uygulama yolları vardır. Genel olarak kota ya anayasaya ve/veya seçim yasalarına koyularak *zorunlu* olarak ya da yasal zorunluluk olmadan siyasi partilerce *gönüllülük* esasına dayalı olarak uygulanır. Anayasayla ve yasalarla zorunlu uygulama da iki türdür. (1) Parlamentoda kadınlar için ayrılmış zorunlu sandalye sayısı vardır. (2) Yasal olarak her partinin zorunlu kota miktarı vardır. Ulusal parlamento seçimlerinde anayasal kota uygulayan 15 ülkenin parlamentodaki kadın oranı %22,4'e yükselmiştir (Sancar, 2008, s. 179). Partilerin yasal zorunluluk olmadan, gönüllü olarak kendi iç karar mekanizmalarının bir sonucu olarak kadınlar için kota uygulaması da söz konusudur. Dünyada kota uygulamasında en yaygın yöntem budur ancak en etkili olanı yasalarla zorunlu olarak uygulananıdır (quotaproject, t.y.).

Kadınların siyasette temsil oranını artırmak için uygulanan kota siteminde yaygın olarak kullanılan oran, tek meclislerde,⁵ yani parlamentoda %30'dur. Bu orana “kri-

5 İkili meclis, parlamento ile senatonun (lower house, upper house) birlikte bulunduğu meclis sistemidir.

tik azınlık” ya da “kritik kitle” denilmektedir. Bu uygulama ile kadınların parlamentoda temsiline otomatik olarak %30 oranında imkân sağlanmış olmaktadır. Kotada bir de her iki cinsten birinin ezici çoğunlukta olmasını önleyen “cinsiyet-nötr” kotası vardır. Bu da her hangi bir cinsiyetin %60’dan fazla olmasını engellemek için uygulanan kotadır (Dahlerup, 2005b, s. 151).

Görölmüştür ki İskandinav ölkelerinde, Almanya’da ve dünyanın daha birçok yerinde kadın temsil oranını ve kadın vekil sayısını yükseltmek için kullanılan en etkili yöntem kota olmuştur (Elison, 1997, s. 199; Kolinsky, 1993, s. 142).

Ölkemizde kota uygulaması ile ilgili yasal bir zorunluluk yoktur. Kota partilerin gönüllü uygulaması ile olmaktadır. Son yıllarda kadınlar için olumlu ayrımcılık ve kota uygulayan, 2007 ve 2008 seçimlerine bağımsız girip sonra mecliste grup kurran partiler sırasıyla DTP ve HDP’dir. Bu yıllardaki seçimle ilgili rakamlara bakıldığında; kadın aday adaylığı, kadın adaylığı ve seçilen kadın milletvekilliği açısından sayılarının en yüksek olduğu partinin 2007’de DTP, 2008’de ise aynı partinin isim değiştirmiş hâli olan HDP olduğu görölmektedir (Sancar, 2008, s. 176). Daha önceki seçimde %40 kadın aday kotası uygulayan bu parti 7 Haziran 2015 seçimlerinde bu oranı %50’ye yükseltmiştir (HDP, Kadın Kotasını Arttırdı, 2015). Seçim sonucunda HDP’nin kazandığı 80 milletvekilliğinin 32’si (%40) kadındır. Aynı parti yine aynı yılda (1 Kasım 2015) yenilenen seçimlerde toplam oy oranını düşürmüş, buna bağı olarak da milletvekili sayısı 59’a düşmüştür. 59 milletvekilinin 23’ü (%39) kadındır. Bu hâliyle bile diğer partilerle kıyaslandığında kota uygulaması nedeniyle toplam vekilleri içinde kadın oranı en yüksek olan partidir. Ölkemiz örneğinde de açıkça göröldüğü gibi kota uygulaması, kadın oranını yükseltmekte oldukça etkili bir yöntemdir.

Türkiye’de Kasım 2015 itibarıyla Türkiye Büyük Millet Meclisinde yer alan partiler ve kadın oranları Tablo 4’teki gibidir.

Tablo 4

Kasım 2015 İtibariyle TBMM’de Siyasi Partiler ve Milletvekilleri Sayısı (Türkiye Büyük Millet Meclisi, t.y.)

Cinsiyete Göre Dağılım					
Parti Adı	Kadın		Erkek		Toplam
	Sayı	Oran (%)	Sayı	Oran (%)	
Adalet ve Kalkınma Partisi	34	10,73	283	89,27	317
Cumhuriyet Halk Partisi	21	15,67	113	84,33	134
Halkların Demokratik Partisi	23	38,98	36	61,02	59
Milliyetçi Hareket Partisi	3	7,5	37	92,5	40
Genel Toplam	81	14,73	469	85,27	550

Siyasi partiler. Kadınların siyasal alanda var olabilmelerinde en etkili kurumlardan birisi siyasi partilerdir. Dahası kadınların meclise milletvekili olarak girebilmelerinin, siyasette var olmalarının yolu büyük çoğunlukla bir partinin aracılığı ile olmak-

tadır. Siyasi partilerin ise kadının siyasal alanda varlığına yönelik üç stratejisinden bahsedilebilir (Lovenduski, 1993).

Retoriksel strateji. Bu strateji; siyasi partilerin kampanyalarda, seçim meydanlarında veya propagandaya dönük yazılı dokümanlarında kadınlara yönelik olumlu mesajlar vermelerinden ve daha çok kadının partiye destek vermesini sağlamaya yönelik açıklamadan, beyandan ve yaklaşımlardan oluşmaktadır. Yani kadının siyasal arenada var olmasını, siyasete katılımını “oy veren” (tabii kendi partilerine oy veren) olarak artırmayı istemektedirler. Bu stratejinin kadınların aktif siyasal alanda özne olarak var olmasına doğrudan katkısı zayıftır.

Özendirici eylem stratejisi. Bu stratejide söylemin ötesinde eylemler de bulunmaktadır. Partiler hem kadınların desteğini almak için hem de kadının siyasal alanda etkin olmasına inandıkları için bu stratejiyi kullanırlar.

Özendirici eylem stratejisinin uygulamasında, işe yerel yönetimlerden ve parti üyeliklerinden başlanması daha etkili olacaktır. Kadınların yerel yönetimlere, belediye meclis üyeliğine ve parti üyeliğine katılımı teşvik edilmelidir (Ashwini ve Ganiger, 2013, s. 1–6; Şahin, 2011). Bu yöntemle kadınların siyasal ilgi ve bilgi donanımı eksikliği engeli de azalacaktır. Üstelik kadınlar bu tür üyeliklerle özgüven kazanacaklardır. Parti üyesi kadınlara yönelik bir çalışmada kadınlar, partiye üye olmakla hem evlerinde hem de komşu ve diğer sosyal çevrelerinde itibar kazandıklarını, partiden gelen bir telefonun bile kendilerini önemli hissettirdiğini ifade etmişlerdir (Geçgin, 2009, s. 640, 641). Yani en alt basamaktan veya kademedenden itibaren kadınları parti faaliyetlerinin içine çekmek gerekmektedir.

Yine bu bağlamda kadın kolları büyük önem arz etmektedir. Bütün demokratik ülkelerde, siyasi partilerin çoğu, kadın kolları veya kadınlara yönelik başka birimler oluşturma eğilimindedirler. Bu kolların veya birimlerin kadınların siyasal yaşama katılmasını güçlendirici bir işlev icra etmekte olduğu görülmektedir. Partilerin, sözlerine itibar edecekleri güçlü ve etkili kadın kolları oluşturmaları, hem kadınları hem de partileri güçlü kılmaktadır. Güçlü ve aktif kadın kolları olan partiler de dernekler de toplum içinde daha etkin olmaktadır. Kadın kollarının işlevinin beş ana grupta toplanması mümkündür: (1) partiye kadınların desteğini sağlamak, (2) partiye kadın üyeler kazandırmak, (3) kadınları partinin üst makamları için eğitmek ve aktif hâle getirmek, (4) parti politikalarını etkilemek ve (5) kadınlarla diğer gruplar arasında bağlantılar kurmak (Gelb, 1989, s. 62).

Özendirici eylem stratejisi ile ilgili adaylık ücretlerinden de bahsedilebilir. Partilerin kadın adaylardan adaylık ücreti almamaları ya da düşük miktarda ücret almaları, kadınların desteklenmesi açısından önemlidir.

Pozitif ayırıcı strateji. Partiler; kendi bünyelerindeki kurullarda, karar organlarında, aday listelerinde kadınlara belli bir oranda yer vererek kadınların parti içinde

ve mecliste daha etkin rol almalarını sağlarlar. Bunun en yaygın örneği kotalardır. Kota uygulamasından ayrı bir başlık olarak önceden bahsetmiştik.

Seçim sistemi. Kadın temsil oranının artmasında seçim sistemi çok önemlidir. Seçim sistemleri genelde üçe ayrılır: (1) Çoğunluk esasına dayanan seçim sistemleri, (2) nispi temsil esasına dayanan seçim sistemleri ve (3) karma seçim sistemleri. Bu sistemler içerisinde nispi temsil sistemi kadınlar için en avantajlı sistemdir (Matland, 2005, s. 102). Bu sistem seçime katılan adayların aldıkları oy nispetinde sandalye kazanmalarını öngören bir sistemdir. Nispi temsil sisteminin en avantajlı yönü, alınan oy oranı ile mecliste kazanılan sandalye sayısı arasında orantı kurulmasını, böylece kullanılan oyların temsilinde adaletsizliklerin ortadan kaldırılmasını sağlamasıdır. Bu sistemde ne aşırı ne de eksik temsil söz konusudur. Nispi temsil sistemi toplumda tek bir siyasal görüşün egemen olmasının ve tekel gücü elde etmesinin de önüne geçer. Azınlıkların ve marjinal görüşlerin temsiline imkân verir.

Bugün kadınların %30 oranında temsil edildiği meclislerin çoğunda, hatta %36'nın üzerinde temsil edildikleri yerlerin tamamında nispi temsil sistemi uygulanmaktadır (Dahlerup, 2005a, s. 22).

Görüldüğü gibi kadın oranının yüksek olduğu parlamentoların hepsinde nispi temsil sistemi uygulanmaktadır. Bu açıdan ülkemizde yeni bir düzenlemeye gerek bulunmamaktadır. Zira hâlihazırda uygulanan seçim sistemi nispi temsil sistemidir. Ancak bizde bu sistem barajlı olarak uygulanmaktadır. Bu barajın düşürülmesi kadın temsiline katkı sağlayabilir.

Kamusal birimler ve politikalar. Kadının siyasal katılımını artırmak için toplumsal cinsiyete duyarlı hükümet programları yapmak ve birimler kurmak gereklidir. Ülkemizde kadının siyasal katılımını artırmaya yönelik politikalar üretebilecek hâlihazırda yalnızca bir kamusal kurum bulunmaktadır: Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü (KSGM). KSGM'nin 1996 *Ulusal Eylem Planı*'nda, kadının siyasal kararlara eşit katılımı ve siyasette eşit temsiline yönelik, kadınlara yönelik STK'lar tarafından da beğenilen, politikaları bulunmaktaydı. Bu politikalar bugüne kadar bütün resmî belgelerde yer almış ve kadın örgütleri tarafından desteklenerek sürekli gündemde tutulmuş olmasına rağmen hemen hiç uygulama alanı bulamamıştır. 2007'den 2012'ye kadar bu konu stratejik eylem planında yer almamış, 2012'de ise "2012 yılına kadar siyasette ve karar mekanizmalarında kadınların katılımını artırmak için bilinç düzeyini yükseltmek" ifadesi ile tabiri caizse geçiştirilmiştir (Sancar, 2008, s. 180). Adı geçen kurumdan kadınların siyasal alanda etkin olmalarına yönelik daha aktif eylemlerde ve uygulamalarda bulunması beklenmektedir.

Siyasete Kadının Katılımı ile İlgili Dini Söylemin Yeniden Üretimi

Din ve kültür karşılıklı etkileşim içindedir. Bazen din, içinde bulunduğu kültürün bir parçası olur bazen de kültür din gibi algılanır. Birçok uygulama ve söylem vardır ki aslında dinden değil kültürden kaynaklanmaktadır ancak toplum onu din kaynaklı zannetmektedir. Türkiye gibi Müslüman ülkelerde kadının siyasete girmesi, yönetici olması konusu da bunlardan birisidir. Dinî referanslı olduğu iddia edilen ancak dinden çok gelenekten kaynaklanan bu geleneksel kültürü değiştirip siyasi alanda eşitlikçi kültürü yerleştirmek gerekmektedir. Kadının yönetici ve siyasetçi olamayacağı şeklindeki yanlış yorum ve algıya dayanak olarak Kur'an'ın Nisa Suresi 34. ayetinde geçen “kavvâm” kavramı, yani erkeğin kadın üzerinde kavvâm oluşu, velayet sahibi oluşu delil gösterilmektedir. Bu ayette kavvâm olan, evlilik bağı ile bağlı ve karısının geçimini üstlenen kişi demektir. Yani ayetin, genel velâyet ilkesi, siyasi yetki ve sorumluluklarla ayrıca bir ilgisi bulunmamaktadır. Üstelik kavvâmlığı tamamen bir üstün oluş biçiminde algılamayı ve kadını erkeğin aşağısında bir yerlerde tanımlamayı, bizzat Kur'an'ın başka ayetleri hükümsüz kılmaktadır. Çünkü Tevbe Suresi 71. ayetinde açık bir şekilde mümin kadınların velâyeti tanınmış ve “inanmış erkek ve kadınların birbirlerinin velileri oldukları, birbirlerine iyiliği emredebilecekleri, kötülüğü yasaklayabilecekleri” ifade edilmiştir. Yine Kur'an'da Neml Suresi'nde Sebe halkının bir kadın hükümdar tarafından yönetildiğinden ve onun akıllıca yönetiminden bahsedilmektedir (Görgülü, 2014, s. 73–75, 79–80, 180–182). Sonuç olarak, dinin kadının siyasi katılımını olumsuzlamadığı anlaşılmaktadır. Dolayısı ile toplumda var olan bu yanlış algıyı değiştirmenin ve doğru bilgileri topluma yaymanın yolları aranmalıdır. Bize göre en etkili yollardan biri dinî eğitim veren ve dinî hizmet yürüten kurumların devreye sokulması, diğeri de medyanın bu konuda yeni bir dinî söylem ve gündem oluşturup kamuoyunu bilgilendirmesidir.

Kadın Sivil Toplum Kuruluşları

Dünyada 1960-70'li yıllar kadın hareketinin ve kadın kuruluşlarının yoğun olduğu ve kadınların partilere aktif üye olmaya başladıkları yıllardır. Bu hareketlerin meyveleri 1980'den sonra toplanmaya başlanmıştır. 1980 sonrasında kadınların siyasi görünürlüğündeki artış bunun en göze çarpan sonucudur (Demir, 2015, s. 70).

Tüm ideolojik ve etnik farklılaşmalarına rağmen kadın STK'ları genel olarak kadının siyasi katılımına pozitif katkı sağlamaktadır. İskandinav ülkelerinde kadınların yüksek temsili sadece partilerin uyguladığı kotalardan kaynaklanmamaktadır. Bu sonuçta, bu bölgelerdeki kadın hareketleri ve partilerdeki kadın grupları da oldukça etkilidir (Dahlerup, 2005b, s. 147). Partileri kota uygulamaya mecbur bırakan da bu sivil toplum kuruluşları ve partilerdeki kadın gruplarıdır.

Kadınların ve STK'ların baskısı nedeniyle bazı ülkelerde parti programlarına yeni konular eklenmiş, aday seçiminde yeni sistemler oluşturulmaya, siyaset yapmaya

yeni bir anlam verilmeye, kadınlar için yeni bakanlıklar kurulmaya başlanmıştır. Ayrıca fırsat eşitliğini sağlamaya yönelik, başka bir ifade ile fırsat eşitliği ihlallerinde halkın şikâyetlerini dinleyen, yeni kadrolar ihdas edilmiştir. Yine kadın konularını inceleyen yeni kamusal kuruluşlar oluşturulmaya başlanmıştır (Lovenduski, 1993, s. 1). Ülkemizdeki KSGM ve TBMM’deki 18 ihtisas komisyonundan biri olan Kadın Erkek Fırsat Eşitliği Komisyonu da bunlardandır.

Türkiye’de de faaliyet gösteren pek çok kadın STK’ları mevcuttur. Bunlar arasında kadınların siyasal katılımına yönelik iş birliğinin yeterli olduğu söylenemez. Aralarındaki ideolojik, dinî, dünyevi ve benzeri bakış açısı farklılıkları kadın kimliği ortak paydası altında iş birliğini zayıf kılmıştır. Bu kurumlar; aralarındaki ayrılıkları değil ortaklıkları önceleyip konuşmalı, bu ortaklıktan alacakları güçle kadınların siyasal ve toplumsal alanda daha etkili ve faydalı var olmalarına yönelik iş birliklerini artırmalıdır.

Birlikten kuvvet doğar ilkesiyle mümkün olduğu kadar fazla sayıdaki kadın STK’ların ortak katılımı ile tüm partiler, özellikle de meclise giriş şansı yüksek olan partiler üzerinde baskı oluşturulmalıdır. Bunun için partilere kadın aday sayısını artırmaları, parti yönetimi ve karar organlarında daha çok kadına yer vermeleri yönünde kadın STK’ları tarafından ortak imzalı dilek ve istek mektubu gönderilebilir. Toplu olarak bu partilere ziyaretler gerçekleştirilebilir.

Yine STK’lar kadınların siyasal alanda daha çok var olmalarını sağlamak için birlikte hareket ederek kamu kurumları ile iş birliğine gidebilir. Mesele kamuda memur olan kadınların, partilerde aktif üye olmalarının önündeki yasal engellerin kaldırılması için çalışmalar başlatılabilir.

Medyanın algı oluşturmadaki etkisi tartışmasızdır. Bu nedenle KSGM gibi özellikle kadınla ilgili kamu kuruluşları ve STK’lar iş birliği hâlinde, büyük kitlelere ulaşan medya araçları ile ortak protokoller yapma yoluna giderek, kadınları cesaretlendirici ve kadının siyasal katılımını olumlayan bir dil kullanımı yönünde çalışmalar yapabilir.

Ayrıca STK’lar kadınların siyasi alanda yeterliliklerini artıracak eğitim faaliyetlerinde bulunabilir; bunların en başında ise kadınların siyasi alanda ilgi ve bilgi eksikliğini giderici eğitimler verilmesi sayılabilir.

Görüldüğü gibi kadınların siyasi arenada kritik bir kitle olabilmesi için gerekli mekanizmaların harekete geçirilmesi son derece elzemdir. Bu mekanizmaların en başında yer alanlar; seçim sistemleri, kotalar, siyasi partiler, hükümet politikaları, bölgesel ve uluslararası yükümlülükler, medya ve STK’lardır. Bunlar siyasette kadınların etkinliğini artırmaya yardım edecek ve strateji üretecek faktörlerdir (International Gender Policy Network, t.y.). Her şeyden önce kadınların siyasal katılımını artırmak için “kadının düşük temsiliyi problem etmek” gerekmektedir.

Son Olarak

Kadınların siyasi alanda düşük temsili, birçok ülkede olduğu gibi Türkiye’de de söz konusudur. Bu durum sorun olarak görülmediği sürece kadın–erkek arasında olması gereken temsil dengesini bulmak uzun yıllar alacak gibi gözükmektedir. Yetersiz ve dengesiz temsil sorununun üstesinden gelebilmek için hem birey olarak kadınların, hem de içinde yaşadıkları toplumun birlikte hareket etmesi gerekmektedir. Toplum destek vermedikçe kadının çabası yeterli olmayacak, kadın istemedikçe siyasette yeterince sesi duyulmayacaktır. Son olarak şunu diyebiliriz ki kadının seçilmesi, yani parlamentoya girebilmesi için üç *evet* gerekmektedir. (1) Kendinin *eveti*. Yani kadın “ben ilgilim, bilgim ve donanımla siyaset yapabilirim” deyip kendini siyasete katılmak için uygun görecektir, evetleyecektir. (2) Siyasi partinin *eveti*. Burada kadın; partideki kapı tutucuların, bekçilerinin onayını alacak, böylece listeye girecek ve seçilecek sıradan aday gösterilecektir. (3) Seçmenin *eveti*. Son olarak kadın, seçmenin teveccüh göstereceği bir partiden aday gösterilecektir. Seçilme ve meclise girme şansını hiç olmayan, yani seçmenin teveccüh etmediği bir partiden ilk sırada olmanın bir değeri yoktur. Kadının parlamentoda temsilini artırmaya yönelik bütün stratejiler, uygulamalar, politikalar bu üç *eveti* sağlamaya yönelik olmalıdır.

Women's Participation in Politics and Strategies to Raise the Present of Women within Politics

Zekiye Demir¹

Abstract

Women have come to the forefront in social science research within the last century. Thus, discussions around women's issues have naturally taken place in political science. In relation to women and politics, this study will first focus on women and their previous existence in the political sphere; secondly, the contributions of women within the political arena will be discussed in depth followed by a focus on the obstacles that hinder the existence of women in politics and the ways and methods to increase their political participation. Of the areas where gender inequality is greatest, politics comes first. Today, the participation of women in politics, especially in political decision making processes, is not proportionate to their population. Sometimes this is a result of their own choosing; however, this is mostly caused by social and cultural structures. When one considers the lack of female participation in the political sphere as a problem, it becomes clear that something needs to be done. This study focuses on what has been done and what can be done in order to increase women's political participation.

Keywords

Woman • Women's political participation • Politics • Political parties • Quotas

¹ Assoc. Prof., Republic of Turkey Presidency of Religious Affairs, Ayvalı Mahallesi Seval Cad. Soylu Sok. No: 14/15 Keçiören, Ankara Turkey. Email: zekiyedemir@gmail.com

The problems and issues of women are not limited in interest strictly to individuals who qualify or have been qualified as feminists. Many thinkers, whether feminists or not, are able to participate in debates related to the various opinions that have been put forth regarding women's problems and issues (Demir, 2014, p. 12). Similarly, the topic of women and politics has also entered the field of interest of many thinkers, whether they are feminists or not, and women's place in politics has been in discussion for quite a while. Among these thinkers are those who consider the political participation of women as something that won't and can't contribute positive value to this area, and there are those who have expressed that women's contributions to politics both as individuals and because of their feminine values would be positive. The main reason most often put forth by those who advocate that women's political participation would not be of added value is the belief that their political participation, even in voting which is the most common form of participation, is affected by men such as their spouses, fathers, or brothers. In other words, they have the perception that the political behaviour of women is always directed by men, sometimes knowingly, and sometimes unknowingly. The initial justification for those advocating the need for women to participate in politics corresponds to the spread of women's increased involvement in politics as a pursuit of human rights and to the positive transformation of the politics of feminine values (Demir, 2015, pp. 27–30).

As debating all aspects of these claims is a subject on its own, this study must confine itself to what has been expressed here in the second group. Namely, women should participate in politics and this participation will provide added value to the political arena.

As it can be understood with simple observation, women's participation in politics throughout the world and the percentage that occurs in political bodies is less than that of men.

Statistical data has also revealed this. When viewed regionally, countries with the highest rate in this regard are Scandinavian countries, and countries with the lowest

Table 1
The Percentage of Women Members in Parliament and Senate According to Region (Inter-Parliamentary Union, 2015)

	Parliament	Senate	Both together
Scandinavian Countries	41.5	---	---
American Continent	26.5	25.5	26.4
European OSCE member countries (including Scandinavian countries)	25.3	24.3	25.1
European OSCE member countries (excluding Scandinavian countries)	23.7	24.3	23.8
Southern Part of Sahara Desert in Africa	22.7	20.3	22.4
Asia	19.0	13.3	18.4
Arab countries	18.1	7.3	16.1
Pacific	13.1	36.0	15.7

rates are Arab and Pacific countries. As shown in Table 1, the representation of women in parliaments as of April 2015 was 41.5% in Scandinavian countries compared to 16.1% in Arab countries and 15.7% in Pacific countries. Turkey is included as a region of Asia. The rate of female representation in this area is 18.4%.

As seen in Table 2, the percentage representing female parliament members in Turkish Parliament was rising and falling until 1987. Since 1987, this number has been subject to a steady increase, though at a slower pace. This rate of increase grew exponentially in 2007 and 2011. In other words, the percentage of women representatives in Parliament was 1.3% in 1987, and this percentage reached 14.4% in 2011, the year of the previous election (Türkiye İstatistik Kurumu, 2012, p. 5). For the last election on November 1, 2015, this rate was 14.7%. Despite this increase, the percentage of female representatives is lower than the average of Asian region it is a part of, even lower than the regional averages of Arab and Pacific countries' percentage of female representation, which had come last on the list.

Table 2

Number of Representatives and Percentages represented in Parliament According to Gender

Election Year	Total Number of Representatives	Number of Men	Percentage of Representation (%)	Number of Women	Percentage of Representation (%)
1935	399	381	95.5	18	4.5
1939	429	413	96.3	16	3.7
1943	455	439	96.5	16	3.5
1946	455	456	98.1	9	1.9
1950	487	484	99.4	3	0.6
1954	541	537	99.3	4	0.7
1957	610	602	98.7	8	1.3
1961	450	447	99.3	3	0.7
1965	450	442	98.2	8	1.8
1969	450	445	98.9	5	1.1
1973	450	444	98.7	6	1.3
1977	450	446	99.1	4	0.9
1983	399	387	97	12	3
1987	450	444	98.7	6	1.3
1991	450	442	98.2	8	1.8
1995	550	537	97.6	13	2.4
1999	550	527	95.8	23 ³	4.2
2002	550	526	95.6	24	4.4
2007	550	500	90.9	50	9.1
2011	550	471	85.6	79	14.4
2015 ⁴	550	457	83.1	93	16.1
2015	550	469	85.3	81	14.7

As shown in Table 3, the percentage of women represented in parliaments throughout the world is 22%. Turkey is one of the first countries to recognize voting rights for women; from 1934, women have had the right to vote and have been voted into Parliament. In spite of this, the percentage of Turkish women still falls far below the world average.

Table 3

Female and Male Representation in the Combined Senates and Parliaments of the World

Senates and Parliaments Together

Total Number of Representatives	44,978
Known Distribution of Gender	44,945
Males	35,022
Females	9,923
Percentage of Women	22.1%

A South Asian researcher in 2005 mentioned that the political representation of women in Asia had not yet reached 30%, even though ten years had passed since the Declaration of Beijing (Francisco, 2005, p. 36). Today, although 20 years have now passed since this declaration, many countries have not approached this percentage. Regretfully, Turkey is one of these.

Reasons for the Insufficient Number of Female Political Participation

What is meant by participation in politics or political participation? The answer to this question has a fairly wide range of issues such as voting and commenting on political issues, developing ideas, participating in political debate, going to rallies, party membership, and working in election campaigns; ultimately it means being a candidate for a political office (Demir, 2015, p. 21).

Shevedova (2005, pp. 33–82), in the study entitled “Barriers to Political Participation for Women,” examined the problems under three main headings: (1) political obstacles, (2) socio-economic obstacles, and (3) ideological and psychological obstacles.

Political obstacles. One of the most basic of these, the *governing political structure* is *male dominated*. Due to politics been given a masculine identity in terms of both historically and also with current political leadership, women are generally not directed towards leadership and politics in the process of socialization (Tekeli, 1982, pp. 375–396). Another aspects is the lack of party support in which rather than financial support, they are encouraged to support through morale and motivation. Entry into the political arena is through political parties; the gate keepers retain control of the nomination process into parties. These processes are quite difficult for women to pass without support (Dahlerup, 2005a, p. 19). A third issue is the *voting system*. The pluralist electoral system is not well suited as a structure and practice for selecting female candidates. An election system that is appropriate for more female involvement in parliament is a proportionally representative election system.

Another obstacle to be considered under this heading for Turkey in particular is that the attitude towards women of the elite that ruled in the aftermath of the Republic excluded veiled women in social and legal arrangements. As is known, one of the most important

symbols of Turkish modernization has been women. Since the early years of the Republic, the female model of the new regime were women who were not veiled. When looking at icons from this era, whether young girls in shorts, soldier uniforms or in school smocks carrying the flag, or women dancing in ballrooms, while being dressed in Western styles in particular come to the forefront (Kandiyoti, 1999, p. 112). For many years this model of femininity was imposed on society; presenting it as an option to all institutions, in particular educational institutions, in which this was imposed by the government where force was used. Even today, in spite of all these efforts, of all the women in the Turkish population, more than half of them have established themselves as wearing headscarves;² this reveals how different the approaches between the people and the ruling class were on the subject of headscarves during the first period of the Republic. This antinomy had continued for a long time, and only recently started to diminish.³

It can be said here that this process of modernization has also adversely affected the political participation of women in Turkey. This negative impact is seen revealed in the form of both direct and indirect restrictions. Although there were no legal obstacles or direct constraints regarding women with headscarves in terms of being members of Parliament, it was constrained with the same rigidity through infestations of persistence on political representation at educational institutions and in their efforts on public affairs. For many years, an implicit ban was implemented which assumed that women with headscarves, who were not allowed to be teachers, officers, judges, public prosecutors, or managers, could also not be representatives. The first attempt made to pierce the parliamentary taboo of wearing a headscarf in Parliament was subjected to failure when the oath of Merve Kavakçı, who had been elected in April 18, 1999 elections as a representative of Istanbul from the Fazilet Party, was revoked and her status as a representative removed for wearing a headscarf in Parliament on May 2, 1999. Thus for many years, women with headscarves were blocked from political participation because of this implicit ban.

Socio-economic and psychological obstacles. In short, unemployment and poverty, women's dual responsibilities and liabilities of home and work, and their lack of education, skills, and political interest women's economic weakness can be included in this group (Kalaycıoğlu, 1983, p. 20; Kandiyoti, 1982).

2 According to the Turkish Statistics Institute's study "Religious Life in Turkey" which was performed on behalf of the Directorate of Religious Issues, the percentage of women who wear headscarves outside was 71.6% (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014, p. 102).

3 AK Party (where women were found to make intense efforts in the organization and in the kitchen) couldn't show veiled women for their first three terms as the reaction to this was thought to affect the power of other institutions (judicial, military, universities, media, etc.). Parliament's first female deputy was sworn in without a headscarf in 2011. After the Hajj of 2013, Kahramanmaraş Representative Sevde Beyazıt, Denizli Representative Nurcan Dalbudak, and Konya Representative Gülay Samancı attended Parliament sessions with headscarves. It is worth noting that they opted for the presidential interim fellow Meral Akşener, MHP's parliamentary chairperson from the opposition party, who like them had made the pilgrimage. After the general elections that were held in 2015, AK party and HDP for the first time carried women candidates with headscarves.

Another barrier in this group is their weakness in “having the goods.” What is meant by weak features here is that women are generally less educated and paid less than men, and their interest and knowledge regarding the political sphere is weak. According to a study conducted by the European Council, 30% of men and 80% of women say they do not understand politics. It was stated that in Central Europe only one in three women read about politics in newspapers, and one in three women has never talked about politics (Koray, 1992, p. 204).

Tools of media and their obstacles. The media is able to prepare a suitable backdrop for creating language, perceptions, opinions, and attitudes against gender and women (Arscott, 1995, p. 75; Timisi, 1996, p. 25).

Implementations in which which Provide an Active Presence of Women in Politics

Firstly, if the arrival of women at the desired point in politics is left to itself, this process will admittedly take a long time. Some express this could take between 70 to 80 years. That is, improvement is possible but the speed is very slow. Considering the problem is that there is still a low representation of woman, it becomes necessary to examine it in the scope of a nationwide project. A series of policies and regulations were observed to have been performed and carried out nationally in various areas such as legal regulations, electoral systems, quotas, and mobilization of civil-society organizations in countries that have raised the percentage of women in parliament (Cattleya, 2010; Dahlerup, 2005a). Applications that raise the rate of women's representation and responsibilities in institutions can be summarized as follows:

Quotas. It can be stated that globally the most effective way to increase the representation of women is with quotas. Quotas enable women to be able to enter a process that has systematically excluded them; thus, it ensures a greater number of women in politics (Dahlerup, 2005b, p. 141; Sancar, Acuner, Üstün, Bora, & Romaniuc, 2006, p. 25).

Quotas have different methods of administration. In general, a quota is applied mandatorily by being put into the constitution and/or election laws, or it is applied by political parties on a voluntary basis without legal obligation. Mandatory applications through the Constitution and laws are of two types. (1) A required number of seats are reserved for women in Parliament. (2) There is a compulsory quota to be legally met by each party. The percentage of women in the parliaments of 15 countries that had implemented a constitutional quota increased to 22.4% in their national parliamentary elections (Sancar, 2008, p. 179). Parties can also voluntarily apply quota without legal obligation as a result of their internal decision-making processes. This is the most common method in the world for applying quotas, in which the most effective method is when quotas are compulsorily implemented through law (quotaproject, n.d.).

The commonly used percentage in applied quota systems for increasing the representation of women in politics is 30%. This ratio is called *critical minority* or *critical mass*. Female parliamentary representation is automatically provided with a 30% presence rate through this application. There is also a *gender-neutral* quota that prevents either of the sexes from having an overwhelming majority. This prevents either sex from having more than a 60% representation rate (Dahlerup, 2005b, p. 151).

The most effective method seen to be used for increasing female representation rates and the number of female representatives is the quota system used in Scandinavian countries, Germany, and many other parts of the world (Elison, 1997, p. 199; Kolinsky, 1993, p. 142).

The parties present in Turkey's Parliament and the percentage of women as of November 2015 are shown in Table 4.

Table 4
Number of Representatives and Political Parties in Parliament as of November 2015 (Türkiye Büyük Millet Meclisi, n.d.)

Distribution by Gender					
Party Name	Female		Male		Total
	Number	Rate (%)	Number	Rate (%)	
Justice and Development Party	34	10.73	283	89.27	317
People's Republican Party	21	15.67	113	84.33	134
People's Democratic Party	23	38.98	36	61.02	59
Nationalist Movement Party	3	7.5	37	92.5	40
Grand total	81	14.73	469	85.27	550

Political parties. These are one of the most effective institutions for women to be able to participate in the political sphere. Moreover, women are able to enter Parliament as a representative, and generally take part in politics through parties. The three strategies of political parties intended for the presence of women in the political sphere can be mentioned as (Lovenduski, 1993):

Rhetorical strategy. This strategy consists of declarations, and approaches intended to provide clarification in support of more women in a party and give them positive messages in political party campaigns, public elections, or propaganda-oriented documents.

Strategies encouraging action. In this strategy, there is more activity than discourse. Parties use this strategy both to support women and because they believe women are active in the political arena.

When implementing strategies that encourage action, starting with local governmental work and party membership can be more effective. Women should be encouraged to participate in local governments as city council members or party members (Ashwini &

Ganiger, 2013, pp. 1–6; Şahin, 2011). With this method, the barrier of women's lack in political interest and know-how will be reduced. Moreover, women can gain confidence with such memberships. In a study directed at female party members, women stated they felt they had gained confidence both at home and also in neighboring and other social environments; they felt important even with just a telephone call from the party (Geçgin, 2009, pp. 640–641). In other words, it is necessary to attract women to party activities, whether from the bottom rung or the echelons.

Also in this regard, women's branches pose great importance. In all democratic countries, most political parties tend to form women's branches or other units for women. These branches or units appear to perform as a booster for female participation in political life. Parties that keep to their word and create strong and effective women's branches make both women and the party strong. Parties and associations that have strong and active women's branches in a community are also more effective. It is possible to gather the function of women's branches into five main groups: (1) to ensure the support of women in the party, (2) to gain female members in the party, (3) to train women for top positions in the party and make them active, (4) to influence party policy, and (5) to establish bonds between other groups through women (Gelb, 1989, p. 62).

Positive discrimination strategy. Parties ensure that women take a more active role in the party and in parliament by placing a certain percentage of women from within their own structure on the boards, in the decision-making bodies, and on the candidate lists. The most broadcast examples of this are quotas. The application of quotas has been mentioned previously as a separate heading.

Electoral system. Increasing the percentage of female representatives in the electoral system is also very important. Electoral systems are generally divided into three parts: the electoral system based on the principal majority, electoral systems based on proportional representation, and the mixed electoral system. Of these systems, the most advantageous one for women is the system of proportional representation (Matland, 2005, p. 102). This system envisages that the candidates who participate in the election win seats when they receive a percentage of the votes. The proportional representation system eliminates the injustice of the representation of votes that are used this way most advantageously by establishing a ratio between the seats won for parliament with the ratio of the votes received.

Public departments and policies. It is necessary to make gender-sensitive government programs and set up departments to increase the political participation of women. There is currently only one public institution in Turkey that produces policies for increasing women's political participation, the General Directorate for the Status of Women (GDSW). The GDSW's National Action Plan of 1996 had

policies that were admired by NGOs for the equal participation of women in political decisions and for the equal representation of women in politics. However, while these policies took place on all official documents and have been supported by women's organizations, to this day they have hardly been able to find any application despite being kept on the agenda. From 2007 until 2012 this issue had not taken place in a strategic action plan; in 2012, it was glossed over, so to say, with the statement "Raising the level of awareness in order to increase the participation of women in politics and decision making up to the year of 2012 (Sancar, 2008, p. 180).

The New Generation of Religious Discourse Related to Women's Participation in Politics

Religion and culture are mutually interactive. Sometimes religion is a part of culture and found within it; other times culture is perceived like religion. There are many practices and discourse that are, in fact, not from religion but stem from culture; however, the society assumes it is derived from religion. In Muslim countries such as Turkey, one of these subjects is the entry of women into politics and being a leader. It is necessary to change this traditional culture that claims to be religious yet arose from many traditions of religion; it is necessary to place a culture of equality into the political arena. The chapter of Nisa (women) from the Quran has been misinterpreted as a basis for the perception that woman cannot be leaders or politicians as shown in the 34th verse that describes "kavvam," or the concept that men have custodianship/guardianship over women. In this verse, kavvam is connected with matrimony and says a man assumes responsibility for the livelihood of his wife. So this verse is about the general principle of custody and has no connection with political authority or political responsibility. Moreover, other verses in the Quran make this political interpretation that identifies women below males invalid, perceiving a higher form that completes kavvam. This is because the 71st verse of the chapter Tawbah clearly expressed that believing women recognize guardianship, that believing men and woman are each other's custodians, and that they should enjoin goodness on each other and forbid evil. Again in the Quran, Chapter an-Naml mentions that the people of Sheba were led by a female ruler who had managed the community wisely (Görgülü, 2014, pp. 73–75, 79–80, 180–182).

Women NGOs

Historically, the 1960's and 70's were intense years for women's movements and organizations in the world; these were the years that women started being active members in parties. The fruits of these movements began to harvest after the 1980's. The increase in women's political visibility was the most obvious result of this (Demir, 2015, p. 70).

Despite all ideological and ethnic differences, women NGOs generally provide a positive contribution to the political participation of women. The high representation

of women in Nordic countries does not just stem from the quotas applied by the Parties. Women's groups in movements and parties in these regions were quite effective as a result of this (Dahlerup, 2005a, p. 147). One thing that obliges parties to implement quotas is the existence of these women groups in NGOs and parties.

New topics have been added to party programs due to the pressure of women and NGOs in some countries, such as creating a new electoral system, giving new meaning to politics, and establishing new departments for women. Also, new staff positions for listening to citizen complaints on violations of equal opportunities have been created to ensure equal opportunity. Again, new public bodies are slowly being established for examining women's issues (Lovenduski, 1993, p. 1). KSGM and Women and Men Equal Opportunities Commission which is one of 18 commission of TBMM in Turkey are also among them.

Mobilizing the necessary mechanisms is essential for women to reach a critical mass in the political arena. The most important mechanisms for this are the electoral systems, quotas, political parties, governmental policies, regional and international obligations, media, and NGOs. These are factors that can help to increase the effectiveness of women in politics and produce strategies (International Gender Policy Network, n.d.). First of all, the consideration of low female representation as a problem is necessary in order to increase the political participation of women.

Kaynakça/Bibliography

- Arcsott, J. (1995). A job well begun. Representation, electoral reform, and women. In F.-P. Gingras (Ed.), *Gender and politics in contemporary Canada* (pp. 56-84). Toronto, Canada: Oxford University Press.
- Ashwini, B. J., & Ganiger, S. V. (2013). Strategies for strengthening women's position and political participation in local self government: An exploratory study. *Golden Research Thoughts*, 2(11), 1-6.
- Cattleya, L. (2010). *Review: Increasing women's political participation and strengthening good governance in Indonesia* (Commissioned by the Royal Norwegian Embassy, Jakarta: Norad Collected Reviews 1). Retrieved from <https://www.norad.no>
- Dahlerup, D. (2005a). Strategies to enhance women's political representation in different electoral systems. *Gender, Governance and Democracy, Isis International-Manila Monograph*, 1(1), 12-33.
- Dahlerup, D. (2005b). Increasing women's political representation: New trends in gender quotas. In J. Ballington & A. Karam (Eds.), *Women in parliament: Beyond numbers* (pp. 141-153). Stockholm, Sweden: Trydells Tryckeri AB.
- Demir, Z. (2014). *Modern ve post modern feminizm*. İstanbul: Sentez Yayıncılık.
- Demir, Z. (2015). *Kadın ve siyaset. 2000'li yılların başında Türkiye'de siyasi partilerin kadın politikaları*. Ankara: Kadim Yayınları.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. (2014). *Türkiye'de Dinî Hayat Araştırması*. <http://www2.diyaret.gov.tr/StratejiGelistirme/Afisanlari/dinihayat.pdf> adresinden edinilmiştir.

- Elison, S. (1997). Integrating women into the study of European politics. *Political Science and Politics*, 30(2), 202-204.
- Francisco, J. G. (2005). Women in politics and governance: Complex challenges from globalization [Monograph]. *Gender, governance and democracy, ISIS International-Manila Monograph*, 1(1), 34-48.
- Geçgin, E. (2009). Türkiye’de kadınların siyasal katılımı: Ankara’da AKP’li ve CHP’li kadın karşılaştırması. *VI. Ulusal Sosyoloji Kongresi, “Toplumsal Dönüşümler ve Sosyolojik Yaklaşımlar, 6. Ulusal Sosyoloji Kongresi Bildiri Kitabı* içinde (s. 623-651). Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi.
- Gelb, J. (1989). *Feminism and politics: A comparative perspective*. London, UK: University of California Press.
- Görgülü, Ü. (2014). *Kadın ve siyaset (İslam toplumunda kadının siyasal hakları üzerine bir inceleme)*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- HDP, Kadın Kotasını Arttırdı. (2015, 11 Mart). <http://www.haberler.com/hdp-kadin-kotasini-arttirdi-7059676-haberi> adresinden 20.04.2015 tarihinde edinilmiştir.
- International Gender Policy Network. (n.d.). *Guidelines for enhancing women’s representation and participation in politics within members of the countries of the international gender policy network*. Retrieved from <http://www.igpn.net/download/igpn-guidelines-for-enhancing-political-participation-of-women.pdf>
- Inter-Parliamentary Union. (2015). *Women in national parliaments*. Retrieved from <http://www.ipu.org/wmn-e/world.htm>
- Kalaycıoğlu, E. (1983). *Karşılaştırmalı siyasal katılma: Siyasal eylemin kökeni üzerine bir inceleme*. İstanbul: Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları.
- Kandiyoti, D. (1982). Kadınlarda psiko-sosyal değişim: Kuşaklar arasında bir karşılaştırma. N. Abadan-Unat (Ed.), *Türk toplumunda kadın* (2. basım, s. 311-339). Ankara: Türk Sosyal Bilimler Derneği Yayını.
- Kandiyoti, D. (1999). Modernin cinsiyeti: Türk modernleşmesi araştırmalarında eksik boyutlar. S. Bozdoğan ve R. Kasaba (Ed.), *Türkiye’de modernleşme ve ulusal kimlik* (s. 99-117). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Kolinsky, E. (1993). Party change and women’s representation in unified Germany. In J. Lovenduski & P. Norris (Eds.), *Gender and party politics* (pp. 113-167). London, UK: Sage.
- Koray, M. (1992). Kadın siyaset kota. N. Arat (Ed.), *Türkiye’de kadın olgusu* (s. 199-244). İstanbul: Say Dağıtım.
- Lovenduski, J. (1993). Introduction: Dynamics of gender and party. In J. Lovenduski & P. Norris (Eds.), *Gender and party politics* (pp. 1-15). London, UK: Sage.
- Matland, R. E. (2005). Enhancing women’s political participation: Legislative recruitment and electoral systems. In J. Ballington & A. Karam (Eds.), *Women in parliament: Beyond numbers* (pp. 93-110). Stockholm, Sweden: Trydells Tryckeri AB.
- Quotaproject. (n.d.). *global database of quotas for women*. Retrieved from <http://www.quotaproject.org>
- Şahin, F. (2011). *Kadınların siyasal katılımları çerçevesinde kadın meclislerinin yerel siyasetteki etkinlikleri ve üye profilleri*. Ankara: T.C Başbakanlık Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü Yayınları.
- Sancar, S. (2008). Türkiye’de kadınların siyasal kararlara eşit katılımı. *Toplum ve Demokrasi*, 2(4), 173-184.

- Sancar, S., Acuner, S., Üstün, İ., Bora, A. ve Romaniuc, L. (2006). *Bir de buradan bak. Cinsiyet eşitsizliği bir "kadın sorunu" değil, bir toplum sorunudur*. Ankara: Kader.
- Sarioğlu, B. (2015, 8 Nisan). Kadın rekoru. *Hürriyet*. <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/28675636.asp> adresinden 08.04.2015 tarihinde edinilmiştir.
- Shevedova, N. (2005). Obstacles to women's participation in parliament. In J. Ballington & A. Karam (Eds.), *Women in parliament: Beyond numbers* (pp. 33-50). Stockholm, Sweden: Trydells Tryckeri AB.
- Tekeli, Ş. (1982). Türkiye'de kadının siyasal hayattaki yeri. N. Abadan-Unat (Ed.), *Türk toplumunda kadın* (s. 375-396). İstanbul: Araştırma Eğitim Ve Ekin Yayınları.
- Timisi, N. (1996). *Medyada cinsiyetçilik*. Ankara: T.C. Başbakanlık Kadını Statüsü ve Sorunları Genel Müdürlüğü Yayınları.
- Türkiye Büyük Millet Meclisi. (t.y.). *Türkiye Büyük Millet Meclisi milletvekilleri dağılımı*. https://www.tbmm.gov.tr/develop/owa/milletvekillerimiz_sd.dagilim adresinden edinilmiştir.
- Türkiye İstatistik Kurumu. (2012). *Milletvekili Genel Seçimleri 1993-2011*. Ankara: Yazar.

Tarihsel Örneklemi Üzerinden Felsefenin Eril Dilinde Yurtsuzlaşan Kadın

Prof. Dr. Muharrem Kılıç¹

Öz

Kadim geleneklerden günümüze felsefe tarihinde tutarlı bir biçimde genel kabule mazhar olmuş bir argümana veya yaklaşıma rastlamak çok zordur. Felsefe zıtlıkların, tartışmaların, çürütme ve itirazların disiplini olarak birbiriyle çelişen ve çatışan düşüncelerin yurdu olmuştur. Mümkündür ki, bu muazzam birikim içerisinde çağlar boyunca filozofların büyük çoğunluğunun üzerinde ortaklaşabildiği tek husus kadınlar hakkında aşagılayıcı, tali ve tabi kılıcı söylemler geliştirmek olmuştur. Felsefede az rastlanır bir durum olan bu genel uzlaşma üzerinde durulduğunda her döneme hâkim olan eril dil dikkat çeker. Bu dilin bir şekilde dönemin değer dizilerine de eklemendiği, döneme özgü dayanaklar öne sürebildiği görülmektedir. Kadına ilişkin felsefi yaklaşımlarda dikkat çeken diğer bir husus ise alanında çığır açan görüşler ortaya koymuş büyük düşünürlerin bu alanda hiçbir titizlik göstermemiş olduğudur. Öyle ki rasyonalizmin kurucusu olarak kabul edilen filozofların, söz konusu kadın olduğunda argümanlarını irrasyonel gerekçelerle temellendirebildikleri görülmüştür.

Anahtar Kelimeler

Kadın • Felsefe • Toplumsal cinsiyet • Cinsiyetçi söylem

¹ Akdeniz Üniversitesi, Hukuk Fakültesi, Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Anabilim Dalı, Antalya.
Eposta: muharremkili@akdeniz.edu.tr

Varoluşsal anlamda insanın insan olmasından ötürü saygın ve değerli bir varlık oluşu, belirli bir eşitlik fikrini de içermektedir. Antik Yunan felsefesinde bu eşitlik vatandaşlıkla temellendirilirken, klasik dönemin sonunu imleyen Stoacı felsefede her insanda bulunan akıl, insanların eşitliğinin temelinde yer almaktadır. Yeniçağın hak mücadelelerinde ve günümüz insan hakları felsefesinde de akıl ve aklın ilkelerinin eşitlik ilkesinin türetildiği temel kaynaklar olarak birer başvuru noktası teşkil ettiğini ifade edebiliriz. Akıl sahipliği temelinde kurgulanan eşitlik düşüncesinde bir sonraki durağı ise ‘özgürlük fikri’ oluşturmaktadır. Akıl sahibi bir varlık olarak insan, akli ile kendi amaçlarını belirlemek bakımından özgürlüğe sahiptir. Yine aklını ve gayretini kendi hedefleri doğrultusunda kullanabilmesi de bu özgürlüğün pratik boyutunu teşkil etmektedir.

Kökene itibarıyla eşitlik ideali, neredeyse felsefe tarihi boyunca varlık bulan bir idealiteyi oluşturmaktadır. Ancak Antikçağda vatandaş-köle, *patrici-pleb-köle*; Orta Çağ’da ise lord-serf merkezli ayrımlar, sistematik felsefede öne sürülen düşüncelerin hayata aktarılmasının her zaman tam anlamıyla mümkün olmadığını göstermektedir. Nitekim Aristoteles (MÖ. 384-322) ve St. Thomas Aquinas (1225-1274) gibi sistematik filozofların köleliği meşrulaştırmaya yönelik felsefi gayretleri, söz konusu dönemlerde eşitlik idealinin hep bir rezervasyon ile dile getirildiği düşüncesini doğurmaktadır. Bu tür kategorik eşitsizlik biçimleri çağımızda ‘yasa önünde eşitlik’ fikri ile formel anlamda devre dışı bırakılmış olsa da coğrafi, sınıfsal ve kültürel etkenler nedeniyle ‘olması gereken eşitlik idealine’ hâlâ ulaşılabilmiş olduğu söylenemez.

İnsanlık tarihi boyunca bu idealite temelinde sürgit varlık gösteren söz konusu mücadelede, kuşkusuz bir takım neticeler doğurmuştur. Bu meyanda derin tarihsel serencamı içerisinde köleler zincirlerinden kurtulmuşlar ve toprağa bağlı serfler aristokratlara olan tabiiyetlerinden azat olmuşlardır. Ancak tüm bu çağlar boyunca kadın-erkek eşitsizliği sorunu, ne yazık ki geçmişin çarpık mirası ve bugünün yakıcı gerçekliği olarak halen karşımızda durmaktadır. İçinde yaşadığımız modern çağın sınıf, inanç, etnisite, kültür, aidiyet veya coğrafi temelli eşitsizliklerinin yanında ve tüm bunları dikine kesen bir konumda toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin veya adaletsizliğinin yıkıcı gerçekliğine tanıklık etmekteyiz.

Siyahlara yönelik ayrımcılık, söz konusu siyah bir kadın olduğunda daha da katmerlenmekte veyahut dini bir azınlığa yönelik ayrımcılık yine mağdur kadın olduğunda daha vahim bir biçimde gerçekleşmektedir. Çoğunluğa veya şanslı azınlıklara mensup olan kadınların da bu cinsiyetçi ayrımcılıklardan kurtulamadıkları görülmektedir. Ait olunan ekonomik sınıfa, kültüre ve bölgeye göre farklı sonuçları olmakla birlikte, kadına yönelik ayrımcılık ve toplumsal cinsiyet adaletsizliği biteviye devam etmektedir. Ne yazık ki bu durum, çağımızın büyük ve vahim çelişkilerinden birini teşkil etmektedir.

Bu vahamet, felsefe gelenekleri içerisinde ve güncel yaklaşımlarda görülebilen bir düşünme biçimi ile ilişkilidir. Kadın; kötülük, şeytanilik, yüzeysellik ve ayartıcılığı temsil

eden bir imge olarak üretilmiştir. Felsefe tarihinde üretilen kadın imgesi; bilgelik, hikmet, adalet ve ahlak gibi yüksek erdemler veya değerler ile ilintisiz bir biçimde kurgulanmıştır. Bu doğrultuda kadının aklı ve zihinsel etkinliği, gündelik olana veya genel olarak ölümlü olana özgü kabul edilmiştir (Berktaş, 1996, s. 449). Felsefede ölümlü olan ise, gerek antikitede ve Orta Çağ'da gerekse de Aydınlanma döneminde soyut ve yüksek olana göre aşağı bir konumda görülmüştür. Friedrich Nietzsche'nin (1844-1900) deyişi ile kadınlar 'aşağılık olanı yaygınlaştıran' varlıklardır. Bu aşağılayıcı ve ötekileştirici dil ayrımcı eril felsefi geleneğin marazlı hâlini çarpıcı bir biçimde ifade etmektedir.

Eril Felsefenin Tarihçesi Üzerine

Felsefi düşüncenin köklendiği merkezi coğrafya ve tarihsel kesitlerden birisini oluşturan Yunan antikitesinin üretmiş olduğu kadın imgesine baktığımızda, aşağılayıcı eril bir dilin tarihin başka dönemlerinde olduğundan çok daha ağır bir biçimde mevcudiyetine tanıklık etmekteyiz. Kadınlara yönelik ayrımcılık açısından felsefi düşüncenin üretmiş olduğu dil ve söylemin yapısı, diğer tarihi-kültürel havzalardan ve çağlardan çok da farklı değildir. Bununla birlikte, Antik Yunan kültürü kadının aşağılanmasının yanı sıra, bir de *fallusun* kültürel ve kamusal alanda bilinen başka hiçbir yer ve zamanda olmadığı kadar yüceltiği bir kültür olmuştur (Gezgin, 2013, s. 72).

Felsefe ve bilimlerin temel kavram ve yöntemlerini miras olarak bırakan Antik Yunan kültürü, toplumsal cinsiyetin keskin ayrımlarını barındıran bir kültür olması nedeniyle eşitlikçi olmayan cinsiyet rolleri üretmiştir. Bu keskin ayrımlar, birçok diğer kültürde olduğu üzere dini kaynaklardan da beslenmiştir. Öyle ki Antik Yunan ilahiyatında kadının erkekten sonra, erkek için ve erkeğe bir ek olarak yaratıldığı inancı zemin bulmuştur. Kötülüğün ve günahın kadınla birlikte erkeğin dünyasına girdiği anlayışı, Adem ile Havva'nın cennetten kovulma hikayesine benzer bir biçimde Antik Yunan teolojisinde de yer bulmuştur (Gezgin, 2013, s. 74).

Antik Yunan tarihinde ve felsefesinde kadın görünmez bir varlık olarak tahayyül edilmiştir. Bunun nedeni Antik Yunanda kamusal alanda 'kadının görünmezliği' düşüncesidir. Bu kültürde kadın evdedir ve babası/kocasısı olan bir erkek koruyucu (kyrios) veya günümüzdeki ifadesiyle bir vasinin sorumluluğu altında yer almaktadır. Hukuksal açıdan kadınların fiil ve dava ehliyetleri bulunmamaktadır. Bu yönüyle kadınların yasal işlemleri yürütme ehliyetleri söz konusu değildir. Onların bütün kamusal işlemleri ya vasilerince yapılır veya onların izin/icazetine bağlıdır. Kadınlar, yurttaş sayılmadıkları için meclislerde ve yargı mercilerinde oy kullanamazlar. Erkekler için boşanma basit bir işlem olarak kurgulanmış iken, kadının boşanma hakkı, kullanılamayacak düzeyde zorlaştırılmıştır (Boyacı, 2014, s. 206-208).

Belirtilen eşitsizlik durumunun felsefeye yansımayaacağını düşünmek, felsefeyi saf, özerk ve evrensel sayma safdilliliğine düşülmedikçe mümkün görünmemektedir.

Ancak hakikat ve hikmet bilgisine sahip olma ve aktarmada derin bir yetkinliğe sahip olan büyük filozoflar dahi, toplumda var olan eşitsiz cinsiyet rollerini birer sorun olarak ele almaktansa, verili bir durum olarak kabul etmişlerdir. Buna bağlı olarak da söz konusu verili durum üzerinden kadın doğasına ilişkin çıkarsamalarda bulunmuşlardır. Hatta bununla da sınırlı kalmayıp, bu çıkarsamaları bir hakikat bilgisi olarak öne sürmüşlerdir. Bu, üzerinde derinlikli bir tefekkürü gerekli kılan oldukça ilginç bir durum olarak kaydedilmelidir.

Sistematik felsefenin kurucu isimlerinden Sokrates (ö. MÖ. 399) ve Platon (MÖ. 367-347) gibi düşünülere baktığımızda, makro-kozmos ve mikro-kozmos düzeyinde akli bir düzenin varlığı yönündeki düşünceye tanık olmaktadır. Bu filozoflar varlığını öne sürdükleri akli düzeni kavrayabilmek için aklın, önündeki manipülatif engellerden kurtulması gerektiğini öne sürmüşlerdir. Onlar, aklın hazlarına nazaran kıymetsiz gördükleri bedensel hazların bu manipülatif engellere dâhil olduğunu iddia etmişlerdir (Gezgin, 2013, s. 75).

Bu düşünsel perspektifin bir neticesi olarak kadının felsefe dünyasına girişi söz konusu olmuştur denilebilir. Ne yazık ki kadın, felsefeye ilkin yalnızca bedeniyle girebilmiştir. Ancak bu beden de, kaçınılması gereken hazların kaynağı ve erkeğin hakikate ulaşmaya yönelmiş aklının önünde bir engel olarak telakki edilmiştir. İlahiyatta erkeğin değerli olan ilahi âlemden tardedilmesine neden olduğu öne sürülen kadın, felsefede de erkeğin geri dönüşünün önündeki bir engel olarak yerini almıştır.

Felsefeye yönelik bütün bu eleştireliliği, debbağın sevdiği deriyi yerden yere vurması olarak da nitelendirebiliriz. Zira bir yönüyle de felsefi düşüncenin hakkının teslim edilmesi gerekmektedir. Nitekim Platon, *Politeia* adlı eserinde Atina'nın görünmezleri olan kadınlarının devletin üçüncü ve ideal aşaması olan *kallipolis*'in koruyucular sınıfında erkeklerle birlikte yer alabileceğini, onlarla aynı sofrada yemek yiyebileceğini ve birlikte eğitim görebileceğini ifade etmiştir. Böylelikle kadınların koruyucular sınıfında yer alabilmeleri daha yüksek bir merteye olan yöneticiler sınıfına geçebilmelerinin de önünü açabilecektir (Platon, 2008, s. 451-457). Antik Yunan kültür ve yaşamında kadının durumuna ilişkin yukarıda aktarılanlara bakıldığında Platon'un görüşlerinin nihayetinde ilerici olarak kabul edilebilmesi mümkündür (Boyacı, 2014, s. 206). Ancak Platon'un kadına yönelik yaklaşımında ve değerlendirmelerinde Antik Yunan kültürüne işlemiş olan geleneksel tutum ve kabullerin hâlen etkili olduğu da ifade edilmelidir. Platon'un kadın-erkek ilişkisini eşitlikçi bir tavırla ele aldığını söylemek mümkün görünmemektedir. Demokrasiye yönelttiği eleştirilerinde, bu düzene içkin olan özgürlük düşüncesinin iki cinsiyet arasındaki hiyerarşiyi bozarak yozlaşmaya neden olabileceğini ifade eder. *Politeia*'nın geneline bakıldığında kadının dikiş dikme, yemek yapma gibi işlere doğal bir eğilimi olduğu yönünde ifadelerle karşılaşılmaktadır (Boyacı, 2014, s. 210).

Platon'da yetkin bir ifadesine kavuşan beden-ruh karşıtlığı ve ruhun bedene olan üstünlüğü düşüncesi, ölümlü-bedenle eşleştirilen kadının, ölümsüz-ruhla eşleştirilen erkek karşısındaki astlık durumunun da felsefi temeli olarak Aristoteles'e tevarüs etmiştir (Berktaş, 2014, s. 132). Aristoteles'e geldiğimizde karşıtlıklar arasındaki hiyerarşinin daha belirgin bir nitelik kazandığına tanıklık ederiz. Bu ilişki, temelde karşıtlar arasında tabiiyet ilişkileri kurulmasına yol açmaktadır. Dünyayı bu tabiiyet ilişkileri çerçevesinde açıklarken Aristoteles, bedeninin ruha tabiiyetini, duygunun akla tabiiyetini, kölenin efendiye tabiiyetini, kadının erkeğe tabiiyetini belirtir ve savunur (Aristoteles, 2013, s. 118). Kadın erkeğe tabiidir; zira sadece erkeğin aklı tanrısal nitelikte olan *nous* ile ilişki içerisinde olabilir. Kadında ise duygu akla boyun eğmemekte, beden ruhun önüne geçmektedir (Aristoteles, 2013, s. 140). Bu nedenle Aristoteles kadınları insan tipinden sapsmış ucubeler veya eksik erkekler olarak tanımlamaktadır (Berktaş, 1996, s. 452).

Ereksel doğa anlayışına paralel olarak Aristoteles kölenin ve kadının doğa tarafından alta yerleştirilmiş olmasının da bir amacı olduğunu savunmaktadır. Doğanın kadına biçtiği amaç anneliktir. Burada önemli olan husus, Aristoteles'in üreme bakımından kadına böylesi varoluşsal bir amaç yüklemekle birlikte kadını üremenin dahi merkezine koymaması, üreme bakımından dahi kadına öznellik tanımamasıdır. Kadının amacı anneliktir ama annelik üreme ve soyun devamı bakımından sadece bir araçtır. Ruhun taşıyıcısı erkeğin tohumudur, kadın ise bu tohumu taşıyan ve besleyen bir araçtan ibarettir (Berktaş, 2014, s. 133).

Milattan önce dördüncü yüzyıl itibarıyla klasik anlamda antik çağın bittiğini söyleyebiliriz. Bunun arka planında Yunan sitelerinin bağımsızlıklarını yitirmeleri ve büyük oranda site demokrasilerinin yıkılarak tiranlıkların egemen olması yönünde sosyo-ekonomik gerçeklikler yer almaktadır. Bu büyük değişim çerçevesinde felsefi düşüncenin de bir dönüşüm/değişim geçirdiğini kaydedebiliriz. Gerçekten de klasik dönemde felsefe, bir 'vatandaşlar felsefesi' olarak gerçekleştirilirken; klasik çağın refah döneminin sona ermesi ve vatandaşlığın eski anlamını yitirerek kişiler arası anlamlı bağlar kurma kabiliyetini kaybetmesi felsefede yeni arayışlara neden olmuştur. Bu arayışların Orta Çağ'ın ümmet bilincine ulaşılana kadar devam edeceğini ve burada dahi durmayacağını söylemek yanlış olmasa gerektir. Bu umutsuzluk ve kötümserlik ortamı içerisinde felsefenin serüvenini sürdüren iki okuldan söz edilebilir. Bunlardan ilkinin, Epikür Okulu olduğunu belirtmek gerekir. Epikür (MÖ. 341-270) okulu yaşamın anlamını ve mutluluğun yollarını felsefi soruşturmalarına konu edinmiştir. Bu okulun klasik çağın birçok ayırımından kendini kurtarabildiği, Epikür'ün okuluna kadınları ve köleleri de kabul ettiği, en yüce değer olarak insan bilinci içerisinde belirli bir eşitlik düşüncesini önerdiği bilinmektedir. Epikür okulunun takipçilerinden Lucretius'un (MÖ. 99-55) da *De Rerum Natura*'sında Venüs üzerinden kadına bir övgü yönelttiği görülmektedir (Işıқтаç, 2010, s. 87-89). Ancak bu övgü de, Venüs'ün şefkati, anaçlığı ve doğurganlığı üzerine odaklanmıştır.

Orta Çağ felsefesini, Antik felsefeye ilahiyatçı filozoflar tarafından düşülmüş bir şerh olarak görmek belki biraz abartılı olmakla birlikte yanlış değildir. Özetle bu çağda Hıristiyanlık, kadınla ilgili konularda Aristoteles'in düşüncelerini tevarüs etmiştir. Hıristiyan teolojisinin gündelik olana yönelik etkin karakterinin de etkisiyle, Aristoteles'in belirttiği karşıtlık ve hiyerarşileri daha da derinleştirerek eşitsizliğin olanca ağırlıkla egemen kültürün tüm alanlarına kök salmasına yol açmıştır (Berktaş, 1996, s. 452).

Sanayi Devrimi sonrasında kadın algısı konusunda, erkeğe rağmen bir dönüşümün yaşandığı ifade edilebilir. Bu durumda kapitalizmin kadını ve erkeği ayırmaksızın ortak bir paranteze almasının, diğer bir deyişle işçiye indirgemesinin yarattığı 'eşitleyici etki' yadsınamaz. Ancak bir felaket bütün bir toplumu eşit oranda sarmış olsa da her zaman toplumun bir kesimi diğerlerinden daha kötü veya dezavantajlı durumda olmuştur. Söz konusu dezavantajlı kesimi de çoğunlukla kadınlar oluşturmuştur. Sanayi devrimi erkeğin işini evin dışına taşıırken kadının eve yerleşikliğinde aynı etkiyi yaratmamıştır. Kamusal alanda kadının varlığı o çağda dahi ihmal edilebilir orandadır. Sanayi toplumunda veya erken modern dönemde erkek dışarda çalışarak eve ekme getiren kişi iken, kadın erkeğe ekonomik olarak bağlı olan ve evin içindeki işlerle sınırlanmış eş veya annedir (Ünal, 2005, s. 50).

Bu dönemde kadının felsefede ağırlıklı olarak hâlâ bedeniyle yer aldığı ve düşünce- nin öznesi değil, nesnesi konumunda bulunduğunu görürüz. Filozofların aydınlanma döneminde dahi kadınların felsefi düşünceye uygun olmadıkları fikri üzerinde ortaklaştığını görmekteyiz. Rousseau ve Kant gibi düşünürler de kendilerini bu tür önyargılardan kurtaramamışlardır (Berktaş, 1996, s. 450). Kant *Güzellik ve Yücelik Duyguları Üzerine Gözlemler* adlı yapıtında bilgilenme çabasında olan bir kadın, "sakal sahibi olmayı istese daha iyi olur çünkü edinmeye uğraştığı derinlik havasını bu şekilde daha iyi ifade edebilir" der (Kant, 2010, s. 35-36).

Modern dönemde kadına yönelik negatif felsefi dil ve söylem en sert ifadesini Nietzsche ile birlikte bulmuştur. *Böyle Söyledi Zerdüşt*'te Nietzsche kadınlar için "Yaşlı ve Genç Kadıncıklar Üzerine" isimli bir bölüm ayırmış ve bu bölümde şu ifadelere yer vermiştir:

Kadındaki her şey bir bilmedir ve kadındaki her şeyin tek bir çözümü vardır: hamilelik denir bu çözüme. [...] İki şey ister gerçek bir erkek: tehlike ve oyun. Bu yüzden ister kadını, en tehlikeli oyuncak olarak. [...] Erkek korksun kadından, kadın nefret ettiğinde: çünkü erkek ruhunun derinliğinde kötüdür ancak, kadınsa fenadır. [...] Kadınlara mı gidiyorsun? Kırbacı unutma! (Nietzsche, 2013a, s. 60-61).

İyinin ve Kötünün Ötesinde -*Bir Gelecek Felsefesini Açış*- adlı yapıtında ise Nietzsche, kadınların felsefi düşüncenin istihdaf ettiği 'hakikat bilgisine' olan ilgisizliğini tahfif edici bir retorik ile dillendirir. Nietzsche şu ifadelere yer verir:

...Kadının utanmak için o kadar çok sebebi var ki: Kadında o denli çok aşırı titizlik, yüzeysellik, akıl hocalığı taslama sevdası, küçücük kendini bir şey sanmalar, küçücük dizginsizlikler, küçücük büyüklük tutkusu gizli ki –Davranışları ancak çocuklarla incelenebilir! Şimdiye dek temelde bulunanların hepsi erkek korkusuyla en etkin biçimde denetlenip bastırıldı. Vay şu kadındaki ebedi sıkıcılığa –ne çoktur onda! Sıkıcılığın başını alıp gidebilmesine! [...] Ama, hiç de hakikati istemiyor: Kadın için hakikat nedir ki! Başından beri, kadın için hakikatten daha yabancı, itici, düşmanca ne var ki! -En büyük sanatı yalandır, en yüce derdi görünüş ve güzellik... (Nietzsche, 2013b, s. 157).

Aydınlanma ve erken modern dönemleri daha önceki tarihsel kesitlerden ayıran şey ise kadının aşağı konumunun temellendirilmesinde dönemin gözde başvuru merci olan doğa bilimlerine başvurma eğiliminin artmış olmasıdır. Kadın bedeninin tekinsizliği ve aklının düşüklüğü doğalcı düşünürlerin de üzerinde spekülasyon yapmaktan kendilerini alamadıkları bir konu olmuştur. Örneğin Fransız Kartezyen düşünürlerden Nicholas Malebranche (1638-1715), kadınların erkeklere nazaran zihinsel olarak aşağıda olmalarının nedenini aramış ve nihayetinde kadın beyninin yumuşak ve nazik bir yapıda olması ile bu durumu açıklamaya çalışmıştır (Berktaş, 1996, s. 452). Ona göre yumuşak ve nazik olan kadın beyninin sağlam ve yoğun olan erkek beyninin aksine sorunların özünü kavrama yeteneği bulunmamaktadır. Bu tür biyolojist açıklamalar her dönemde tekniğin düzeyine göre belirli biçimlerde ifade edilmiştir. Ancak bu kadar ilerlemiş ve aydınlanmış bir fikri vahametinin, tarihin daha önceki dönemlerinde yaşanmadığını söyleyebiliriz.

Sonuç Yerine

Günümüzün eleştirel ahlakı ve modern hukuk müktesebatı açısından bakıldığında kadın ile erkek arasında eşitlik fikrinin normatif bir yapıya kavuşturulduğu görülmektedir. Ancak geleneksel ahlaki kodların hegemonyası altında bugün büyük oranda egemen olan ataerkil toplumsal yapı etkisini sürdürmektedir. Söz konusu toplumsal yapıda kadın figürü, her zaman ikinci planda ve öteki olarak konumlandırılmıştır. Bu gerçeklik göz önünde bulundurulduğunda hukuk ile toplumsal ahlak arasındaki ilişkinin kritik bir önem arz ettiği ifade edilmelidir (Şahin, 2012, s. 57).

Toplumsal ahlakın üretmiş olduğu değerlerin kimi zaman negatif bir içerime sahip olabileceği unutulmamalıdır. Belirli bir tarihsel kesitte, toplumda var olan kabullerin sabitlenmesi, değişikliğe ve eleştireliliğe kapatılması biçiminde tezahür eden tutuculuk kabul edilebilir değildir. Zira tarihsel dönüşümün dinamik akışkanlığı ve zamanın azgın seli karşısında böylesi bir tutumun, başarısızlığı mukadderdir. Toplumsal ahlakın eleştirel süzgeçten geçirilmemesi cinsler arasındaki eşitsizliklerin, kadına yönelik kısıtlamaların ve değer yargılarının hukuki düzenlemelerce de benimsenip yansıtılmasına neden olabilmekte veya olmaktadır.

Antik dönemden bu yana felsefi düşüncenin ve literatürün üretmiş olduğu eril cinsiyetçi dile rağmen, normatif ve kültürel anlamda toplumsal cinsiyet eşitliği temelinde bir gelişim ve dönüşümün yaşandığı kaydedilebilir. Nitekim tarihsel bir saptama yapılacak olursa, yirminci yüzyılda cinsiyet eşitliği konusunda sosyo-kültürel ve etik-hukusal anlamda kayda değer bir mesafenin kat edilmiş olduğu vurgulanmalıdır. Ancak bütün bu gelişmelere rağmen kadim felsefi geleneklerden modern çağa kadar süzülerek gelen negatif eril dilin ve ataerkil geleneğin ürettiği sosyo-kültürel semantiğin normatif dil alanına da sirayet ettiği görülmektedir. Nitekim yasa koyucunun veya yasa uygulayıcılarının hâlâ bu konudaki önyargılarını ve toplumsal kabullerini kural ve kararlara yansıtıyor olmaları bu durumun açık örnekliliğini teşkil etmektedir. Ne yazık ki, hukuk sistemimizdeki ilgili düzenlemelere rağmen, yargısal süreçlerde bu türden önyargılar bizzat yargıçlar tarafından bir hüküm olarak inşa edilebilmektedir.

Uluslararası ve ulusal belgelerce tüm insanlara eşit olarak tanınmış olan bir takım temel hak ve özgürlüklerin (çalışma hakkı, eğitim ve seyahat özgürlüğü gibi) kullanımında bile kadınlara yönelik söz konusu ayrımcı dilin yargı kararlarında yer bulduğuna tanık olunmaktadır (Şahin, 2012, s. 58). Yasal ve toplumsal olarak erkeğin eşiti olarak kabul edilmediği, idare ve hukuk mekanizmaları aracılığıyla topluma bu yönde telkinde bulunulmadığı ve örnek tutum, kural ve kararlar geliştirilmediği takdirde toplumda kadın, erkeğin şiddet uygulayabileceği, emeğini ve ömrünü sömürebileceği bir nesne olarak kalacaktır (Erkizan, 2012, s. 166). Böylelikle normatif dil örneklemeden hareketle, bizzat uygulayıcılar tarafından ayrımcı eril dilin nasıl üretildiği görülmektedir.

İnsanlığın üretmiş olduğu ve kuşaktan kuşağa zenginleştirerek aktara geldiği felsefi-düşünsel birikimin kendine özgü bir dil ve anlam varlığı söz konusudur. Kavramsal şebekeleri ve kurumsal yapıları ile medeniyetler, bu dil ve anlam dağarcığı ile kendilerini üretirler. Derin tarihsel arka planı ile modern zamanlara akıp gelen kadim felsefi geleneklerin kadın konusundaki dil ve anlam düzeyi sorunludur. Bu sorunlu perspektif, çarpıtılmış bir ontolojik temellendirmeye ve semantiğe referansla kendisini üretmektedir. Ne yazık ki, biteviye üretilen bu dil, öğretilmiş bir kültürel koda ve davranış kalıbına dönüşmektedir.

Sonuç olarak, üst bir dil ve söylemle felsefi düşünce dünyasında üretilen kadın imgesi, kadını toplumsal cinsiyet eşitsizliğine mahkûm edici argümanların doğumuna zemin hazırlamıştır. Ne yazık ki, kadın negatif etiketlemelerle felsefenin eril dünyasından sürgün edilmiş veya yurtsuzlaştırılmıştır. Bu felsefi söylemsel dil ile tarihin en köklü ve sarsıcı ayırım ve eşitsizliğinin zihniyet zemini inşa edilmiştir. Bütün bu eşitsiz zihin durumu, modern çağda kadın meselesinin bir insan hakları sorunu olarak tezahür etmesine yol açmıştır. Medeniyet ve kültürün “tarih kurucu” öznesi olarak kadın imgesinin yeniden var edilmesi/üretilmesi, bu çalışma çerçevesinde bir takım örneklemelerine yer verdiğimiz tarihsel zihniyet tortularından arınmayı gerekli kılmaktadır.

The Deterritorialization of Women in the Masculine Language of Philosophy through Historical Examples

Muharrem Kılıç¹

Abstract

When looking at the whole history of philosophy, from ancient philosophical traditions up to modern times, it is difficult to encounter an argument or approach which has been favored with general acceptance. Philosophy is a realm of ideas that are contradictory and conflicting; it is also a discipline of contrasts, debates, refutes, and objections. It is possible that in this vast accumulation the one factor that can bring together the majority of philosophers throughout the ages has been the development of rhetoric that denigrates women as being secondary and governed by the sword. When emphasizing this general idea, which has rarely been the case in philosophy, the masculine language that prevails in every period is notable. The ability of the language to be seen in this way articulates the values of a period and leads to period-specific crosspoints. In approaching the relationship of philosophy to women, another notable issue is that the major thinkers who put forth ground-breaking opinions had shown no diligence in this area. In this way, the justifications for the arguments of philosophers, who have been adopted as the founders of rationalism, can be observed to be on irrational grounds on the topic of women.

Keywords

Women • Philosophy • Gender • Gendered discourses

¹ Prof., Faculty of Law, Akdeniz University, Antalya 07058 Turkey. Email: muharremkilig@akdeniz.edu.tr

The idea and value of being human comes with an idea of equality. While equality was justified through citizenship in the classical era of ancient Greek philosophy, in Stoic philosophy, which marks the end of the classical period, human equality is based upon the human mind. One can say that the mind and its principles constituted a reference point for the basic resources that the principle of equality was deduced from; and also in the struggle for rights in the New Era with also today's philosophy of human rights as well. The next step in the idea of equality that has been constructed on the basis of having a mind is composed of "intellectual freedom." The human, as a being with rationale, has the freedom to determine their own aims using their mind. However, the ability to use one's mind and strive for one's own goals constitutes the practical dimension of this freedom.

The origin of the ideal of equality consists of an ideality that finds existence within a temporality corresponding to the history of philosophy. However, the distinctions of citizens-slaves and *patrician-plebeian-slaves* from the Age of Antiquity, and of lord-serf from the Middle Ages show that it has not always been possible to fully transfer the ideas that are proposed in systematic philosophy into real life. Indeed, philosophical efforts to legitimize slavery from systematic philosophers such as Aristotle (384-322 B.C.) and Thomas Aquinas (1225-1274) raised the idea that the ideal of equality has always been expressed with reservations in these mentioned periods. Although such forms of categorical inequality were formally left hamstrung through the idea of "equality before the law," due to geographic, class, and cultural factors, "the ideal of equality as it needs to be" can be said to have not yet been reached.

This ongoing struggle, based on its ideality throughout human history, has certainly led to some results. In this context, slaves have been freed from their chains and land-bound serfs have become emancipated from obedience to the aristocracy during a deep and lengthy historical evolution. Yet the problem of gender inequality has continually confronted us throughout these ages as unfortunately shown by the warped legacy of history and today's mortifying reality. In this modern age, the world is witnessing the devastating reality of gender inequality and injustice in ways that cut deeply, in addition to inequalities based on class, religion, ethnicity, culture, affiliation, and geography.

The percentage of discrimination against people of African descent increases substantially when they are woman; the rate of discrimination against a religious minority also takes place more heavily when the victim is a female. Women, whether they belong to the majority or the lucky few, seem to be unable to rid themselves of this sexist discrimination. Discrimination against women and gender injustice continues regularly. Although there have been different results depending on the region, culture, or economic class one belongs to. Unfortunately, this situation constitutes to the grave conflicts of our time.

This severity is associated with a way of thinking that can be seen in philosophical traditions and contemporary approaches. Women were produced as an image that represents evil, mischief, superficiality, and seduction. The female image as produced in the history of philosophy has been edited in a manner not related with values or high virtues such as wisdom, justice, or ethics. In this respect, the mind and mental activity of women have generally been accepted as peculiar in that they are commonplace and in that they are also mortal in general (Berkday, 1996, p. 449). In philosophy, that which is mortal has been considered unimportant compared to what is abstract and noble, throughout antiquity, the Middle Ages, and the Age of Enlightenment. In the words of Friedrich Nietzsche (1844-1900), women are those whose existence “spreads that which is vile.” This degrading and otherizing language strikingly refers to the catastrophic state of discriminatory masculine philosophical tradition.

On the History of Masculine Philosophy

The degrading masculine language regarding the female gender is seen more present within Greek antiquity, compared to various other periods throughout history. It should also be noted that the lands of Greek antiquity is the geographical and historical center of philosophical thought. The structure of language and discourse that have been produced by philosophical thought is also not very different from other historical-cultural watersheds and eras in terms of discrimination against women. Together with these, the culture of Ancient Greece glorified the phallus as well as the humiliation of woman in cultural and public areas like no other historical period. (Gezgin, 2013, p. 72).

Ancient Greek culture, which left us the basic concepts and methods of science and philosophy as their legacy, had produced non-egalitarian gender roles due to the sharp distinction of hosting a culture of gender. As in many other cultures, these sharp distinctions were fed from religious sources. In this way, the belief that women were created after men for as their partners was found to be based on ancient Greek theology. The understanding that evil and sin entered together with women into the world of men found its place in ancient Greek theology, similar to the story of Adam and Eve’s expulsion from heaven (Gezgin, 2013, p. 74).

Women were envisioned as an unseen presence in the history and philosophy of ancient Greece. The reason for this is because women were considered to be *unseen* in the public sphere of ancient Greece. A woman stayed at home in this culture and was placed under the care of a male guardian (kyrios), who was her father or husband, or a steward. Competence in legal actions and proceedings were not found with women. In this aspect, women’s executive competence for legal proceedings were not in question. All of their transactions were made either by their stewards or

with their stewards' permission. Women were not able to vote for parliamentary or judicial authorities because they were not considered citizens. While divorce was conceived as a simple process for men, a woman's right to divorce was made difficult to the point that it could not be exercised (Boyacı, 2014, pp. 206–208).

Thinking that this inequality cannot reflect on philosophy does not seem possible unless one falls into the belief that philosophy is pure, autonomous, and universal. Yet even the great philosophers, who had deep competence in transferring their knowledge of truth and wisdom, accepted the inequality of gender roles that existed in society as given rather than as a problem, and so were their inferences related to the nature of women in accordance with this situation. Not even limited to this, they were able to assert these inferences as true knowledge. This must be recorded as an extremely interesting situation that makes profound contemplation a necessity.

Looking at thinkers such as Socrates (470/469-399 B.C.) and Plato (367-347 B.C.), who were the founders of systematic philosophy, one witnesses that the idea of the existence of mental order has been in the micro- and macro-universe. These philosophers asserted that the mind should be rid of the manipulative obstacles in front of it in order to grasp mental order. They argued that bodily pleasures, which were deemed worthless when compared to the pleasures of the mind, were a part of these manipulative obstacles (Gezgin, 2013, p. 75).

The entry of women into the world of philosophy has been mentioned as a result of this intellectual perspective. Unfortunately, women could only first enter philosophy through their body. However, this body was considered as a source of gratification to be avoided and an obstacle in the way of men for their minds to reach the truth. In theology, woman allegedly caused the expulsion of man from the precious realm of the divine; in philosophy as well, she occurs as an obstacle to his return.

While criticizing philosophical thought, we not also forget to give it the credit its due. Indeed, Plato stated in his work *Politeia* that the women of Athens, who were the unseen, could be grouped with the men in Kallipolis' class of protectors (the state's third and optimal stage), dine at the same table, and be trained together. Thus, the way for women to be present in both the protector and managing classes was paved (Platon, 2008, pp. 451–457). Looking at the above statements regarding the status of women in ancient Greek culture and life, it is finally possible to consider Plato's views as progressive (Boyacı, 2014, p. 206). Yet the still-effective traditional attitudes and assumptions which have been committed to ancient Greek culture must be stated in Plato's approach and assessments toward women. It is not possible to say that Plato equitably discussed male-female relationships. In his critique aimed at democracy, he mentioned that the idea of freedom, which was inherent to his order, could lead to corruption by disrupting the hierarchy between the two sexes. Looking

at *Politeia*, one encounters general statements regarding women's natural tendency to do things like sew and cook dinner (Boyacı, 2014, p. 210).

The ideas of the opposition of body and spirit, which had become an authoritative statement of Plato, and the soul's supremacy over the body were inherited by Aristotle as the philosophical foundation of the condition of the inferiority of women, who had been matched to the mortal body in relation to men, in which they were matched to the immortal soul (Berktaş, 2014, p. 132). With Aristotle, one could witness that the adverseness between the two parties had become more specific. This relationship led to the establishment of dependent relations essentially between the two sides. Aristotle, while explaining this relationship in the context of dependency, specified and defended the subservience of the body to the mind, of emotion to reason, of slave to master, and of women to men (Aristoteles, 2013, p. 118). Women are subject to men, for only men can be in a relation with *nous* (the divine attribute of the mind). For women, emotion does not bow to reason; it prohibits the body's soul (Aristoteles, 2013, p. 140). Therefore, Aristotle defined women as monsters (or as deficient men) who had deviated from the human form (Berktaş, 1996, p. 452).

Aristotle, in parallel to the persistent understanding of nature, advocated that slaves and nature intended women to be inferior. The purpose that nature had carved for women was motherhood. What is important here is that Aristotle did not even recognize women's subjectivity in terms of reproduction; he did not even place women together with the burden of such an existential purpose as this in the center of procreation. The purpose of women is motherhood, but it is just a tool in terms of reproduction and continuation of lineage. The bearer of the soul is the man's seed; woman consists of a means that bears and feeds this seed (Berktaş, 2014, p. 133).

Ancient times are said to have ended in the fourth century B.C., classically speaking. In this backdrop, while Greek sites had lost their independence and democratic locations had been demolished, socio-economic realities were taking place in the direction of the dominance of tyranny. In the context of this major change, philosophical thought is recorded as having gone through a conversion/change. Indeed, while philosophy had also been developed as a "philosophy of the citizens" during the classical period, it caused the end of the prosperity of the classical era: Citizenship's loss of its old meaning resulted in new searches in a philosophy that had lost its ability to establish meaningful interpersonal bonds. These searches were a need that would continue until reaching the awareness the Ummah in the Middle Age; the need did not stop here, even if it was wrong. In this environment of hopelessness and pessimism, the continued adventure of philosophy may be mentioned in two schools. The first of these is Epicurus's school. The school of Epicurus (341-270 B.C.) adopted the topic of philosophical inquiry onto the meaning of life and the way to happiness. This school was able to preserve itself from the many distinctions

of the classical era; the school of Epicurus accepted women and slaves, and it was known to suggest a particular idea of equality within the human consciousness as the greatest good. Among the followers of Epicurus's school, Lucretius was also seen to have praised woman over Venus in his *De Rerum Natura* (Işıktaç, 2010, pp. 87–89). However, this praise was focused on Venus's compassion, maturity, and fertility.

Medieval philosophy is seen, not wrongly but perhaps a bit exaggerated, as an annotation that was deduced by the theologians of ancient philosophy. In summary, this era of Christianity inherited the ideas of Aristotle on issues related to women. Through the effect of the active persona towards everyday Christian theology, while further deepening the contradictions and hierarchies that Aristotle had noted, the way was opened for the weighty prevalence of the utmost inequality to be rooted in all areas of culture (Berkday, 1996, p. 452).

After the Industrial Revolution, the topic of the perception of women can be stated to have experienced a transformation in spite of men. In this situation, capitalism bracketed men and women in common. It did not separate them. In other words, there was an undeniable *equalizing effect* caused by the reduction in labor. However, even though a disaster had been rolled up into the whole of society in equal measure, one sector of society always becomes worse or disadvantaged compared to others. Women formed the majority of this disadvantaged group. While the Industrial Revolution carried man's work away from home, it did not have the same effect on the home life of women. Even the percentage of women in the public sphere could be neglected. In industrial society and in the early modern period, men were breadwinners working outside; women, as spouses or mothers, are limited to working in the house as they are economically dependent on men (Ünal, 2005, p. 50).

During this period, one sees in philosophy that women still were placed mainly with the body, and the thoughts on their position was as an object, not as a subject. Philosophers from the Enlightenment period were seen to band on the idea of women being unsuitable for philosophical thought. Thinkers like Rousseau and Kant were unable to liberate themselves from such prejudices (Berkday, 1996, p. 450). Kant, in his book titled *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime*, said that a woman who endeavors to become informed, "might as well even have a beard, for perhaps that would express more obviously the mien of profundity for which she strives" (Kant, 2010, pp. 35–36).

The harshest expression of negative language and philosophical discourse against women in the modern era has been found with Nietzsche. In *Thus Spoke Zarathustra*, Nietzsche devoted a chapter for women called "On Little Old and Young Women." The following expressions took place in this chapter:

On women everything is a riddle, and everything has one solution: the solution is called pregnancy. [sic] A real man wants two things: danger and play. For this reason he wants woman, as she is the most dangerous toy. [sic] Let man fear woman when she hates: for a man is in the depths of his soul only wicked, while a woman there is base. [sic] To women you go? Do not forget the whip! (Nietzsche, 2013a, pp. 60–61).

In his book *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*, Nietzsche articulated through belittling and offensive rhetoric that the aim of women's philosophical thought had no interest in "the knowledge of truth." Nietzsche stated:

...Women have so much reason for shame; there is so much hidden in women that is pedantic, superficial, carping, pettily presumptuous, pettily unbridled and immodest (just notice their interactions with children!), so much that has heretofore been most effectively repressed and subdued by their ultimate fear of males. God forbid that the "Eternal-Boring" in women (they are rich in it!) ever dares to come out [sic] But they do not want truth; what do women care about truth? From the beginning, nothing has been more alien to women, more repellent, more inimical than truth; their great art is the lie, their highest concern appearance and beauty... (Nietzsche, 2013b, p. 157).

The thing that distinguishes the Enlightenment and early modern periods from previous historical periods is the increase in the tendency to resort to the natural sciences as recourse to the review of women's debasement. The uncanniness of the female body and the inferiority of her mind was a topic that naturalist thinkers had been unable to get themselves to stop speculating on. For example, the French Cartesian philosopher Nicolas Malebranche (1638-1715) searched for the reason as to why women were mentally inferior to men and finally tried to explain this through the fact that the female brain has a soft and gentle nature (Berkday, 1996, p. 452). According to him, the essence of the issue of the female brain being soft and gentle in contrast to the strong and intense male brain did not provide any insight. These types of descriptions from biologists were expressed in specific formats according to the technical level of each period. Yet one can say that the gravity of an advanced and enlightened idea such as this could not have been experienced in earlier epochs of history.

Concluding Remarks

When looking at today's critical ethics and modern law from the perspective of the accumulated legislation (acquis), the idea of equality between men and women is seen to have been given a normative structure. However, patriarchy, which today is largely dominant, continues to affect the social structure under the hegemony of the historical traditions of moral codes. In this social structure, the figure of the female is always secondarily located and otherized. When considering this reality, the fact that the relationship between social morality and law plays a crucial role must be expressed (Şahin, 2012, p. 57).

It should not be forgotten that the values produced by social morality can sometimes have a cynical included. In a specific historical period, conservatism that is closed to change and criticism is not acceptable for fixing the assumptions that exist within society. Because of the dynamic viscosity of historical transformation and in facing a time of raging floods, such an attitude is doomed to not succeed. The inequalities between the sexes that social morality has failed to pass through a filter may cause and/or be the cause of accepting and reflecting on the restrictions against women and a reordering of the legality of value judgments.

In spite of the masculine sexist language that has been produced by philosophical ideas and literature since ancient times, growth and transformation on the basis of gender equality, both normatively and culturally, are recorded to exist. Thus if a historical determination is to be made, the values on record socio-culturally and ethical-judicially on the topic of gender equality in the twentieth century should be emphasized as a layered span. Yet in spite of all these improvements, one can see that negative masculine language has filtered through into the modern era from ancient philosophical traditions and that the socio-cultural semantics produced by patriarchal traditions are spoken in the area of normative language. Thus the prejudices that still exist on this subject as well as the rules and decisions that reflect social acceptance of the legislature and law enforcement constitute clear exemplifications of this situation. What a shame that despite the regulations in our legal system, these kinds of prejudices can be provisionally constructed directly by judges.

Even with the practice of some fundamental rights and freedoms that concern all people equally, as documented nationally and internationally (the right to work, freedom of education and travel), there is evidence that discriminatory language against women has taken place in court decisions (Şahin, 2012, p. 58). If men and women are not accepted as equals legally and socially, if the suggestion is not made to society through legal and administrative mechanisms in this aspect, and if exemplary attitudes, rules and decisions are not developed, women in society will remain as an object that men practice violence on and whose labor and life are exploited (Erkızan, 2012, p. 166). Thus, how discriminatory masculine language has been produced by those who have formulated it can be seen with regard to the samples of normative expression.

The issue here is the existence of the unique language and meaning in the philosophical-intellectual accumulation that has been formed by humanity and which has come to pass while being enriched from generation to generation. With their conceptual networks and institutional structures, civilizations have produced themselves through the language and vocabulary of meaning. The language and level of meaning of ancient philosophical traditions that have flowed into modern times through their deep historical background have been problematic on the topic

of women. This problematic perspective has been self-produced through its distorted ontological justifications and semantic references. Unfortunately, this language's ceaseless production has also become a cultural teaching code and pattern of behavior.

As a result, a contracted language and the image of woman that has been formed in the world of philosophical thought through economic discourse has laid the groundwork for the birth of arguments that condemn women to social gender inequality. Through negative labeling, women have unfortunately been exiled and/or deterritorialized from the masculine world of philosophy. This philosophical discourse lay the intellectual ground for the construction of the most traumatic and deeply-rooted discrimination and inequality in history. This sort of inequality at intellectual level led to the manifestation of women's issues as a problem of human rights. This study illustrates- through a number of examples- that it is necessary to detach from such intellectual bias, in order to revive / reproduce 'woman' as the (a) 'founding' subject of human culture and civilization.

Kaynakça/Bibliography

- Aristoteles. (2013). *Politika* (M. Temelli, çev.). İstanbul: Ark Kitapları.
- Berktaş, F. (2014). *Tek tanrılı dinler karşısında kadın*. İstanbul: Metis Kitabevi.
- Berktaş, F. (1996). Felsefe ve kadın: Zor bir ilişki. *Cogito*, 6-7(Kış-Bahar), 448-457.
- Boyacı, N. P. (2014). Platon'da kadın sorunu üzerine bir tartışma. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 18(Güz), 205-230.
- Erkızan, H. N. (2012). *Nussbaum'da cinsiyet ve sosyal adalet üzerine* (HFSA 23. Kitap). İstanbul: İstanbul Barosu Yayınları.
- Gezgin, İ. (2013). Antik çağın ötekisi kadın. *Aktüel Arkeoloji: İki Aylık Sanat ve Arkeoloji Dergisi*, 32, 68-77.
- Işıktaç, Y. (2010). *Hukuk felsefesi*. İstanbul: Filiz Kitabevi.
- Kant, I. (2010). *Güzellik ve yücelik duyguları üzerine gözlemler*. İstanbul: Hil Yayınları.
- Nietzsche, F. (2013a). *Böyle söyledi Zerdüşt* (M. Tüzel, çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Nietzsche, F. (2013b). İyinin ve kötünün ötesinde bir gelecek felsefesini açış (A. İnam, çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Platon. (2008). *Devlet* (S. Eyüboğlu ve M. A. Cimcoz, çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Şahin, Ç. (2012). Erkek egemen cinsiyetçi söylemin Türkiye'deki kadın haklarına yansımaları. *Hukuk Gündemi*, 2, 52-59.
- Ünal, H. (2005). *Adalet sistemindeki sosyal cinsiyet farklılıkları* (HFSA 14. Kitap). İstanbul: İstanbul Barosu Yayınları.

Toplumsal Cinsiyet Temelinde Örgütsel Adalet Algısı: Etik İklimin Rolü

Prof. Dr. Nigar Demircan Çakar¹

Öz

Toplumsal cinsiyet kişilerin sosyal ve örgütsel davranışlarını etkileyen bir unsurdur. Örgütsel açıdan diğer önemli bir kavram da çalışanların performansını etkileyen, motivasyonunu artıran adalettir. Toplumsal cinsiyete dayalı olarak kadın ve erkeklerin “dağıtumsal”, “prosedürel” ve “etkileşimsel” adalet algıları farklılık göstermektedir. Bu sebeple adalet algılarını güçlendirmek için oluşturulması gereken etik uygulamalar da farklılaşmaktadır. 562 öğretim üyesi üzerinde gerçekleştirilen bu araştırma sonucunda kadınlarda adalet algılarını güçlendirecek etik ortam oluşturulmasının daha güç olduğunu ortaya koymaktadır. Araştırma sonuçları yükseköğretim sektörü dışındaki diğer sektörlerle ışık tutmakta, yöneticilere yol gösteren öneriler ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler

Dağıtumsal adalet • Prosedürel adalet • Etkileşimsel adalet • Toplumsal cinsiyet • Örgütsel etik iklim

¹ Düzce Üniversitesi Rektörü, Konuralp Yerleşkesi Merkez, 81620 Düzce. Eposta: nigarcakar@duzce.edu.tr

Yönetim süreçlerine dair yeni teorilerin geliştirildiği, çalışma ortamlarının verimli-liğinin artırılması için yeni yöntemlerin tartışıldığı günümüzde, iş yaşamının kadın ve erkekler için kolaylaştırılması büyük önem taşımaktadır. Kadın ve erkek çalışanların etkin bir çalışma düzenine sahip olması, yöneticiler için üstünde durulan bir husustur. Kadın ve erkek çalışanların, çalışma ortamının temel unsurlarını algılamadaki farklılıkları, bunların etkileyebileceği sonuçları da değiştirmektedir. Bu sebeple iş yaşamına dair kavramların kadın ve erkek çalışanlar tarafından ne şekilde algılandığını ortaya koymak, ulaşılmak istenen hedeflere yönelik süreçlerin de daha detaylı ve açık olarak tanımlanmasını kolaylaştıracaktır.

Temelde referansı hukuk bilimi olan adalet kavramı, toplumsal yaşamda kişilerin en fazla değer verdiği unsurların başında gelmektedir. Adalet kavramı bireyi algı boyutuyla, örgütü de davranış boyutuyla ilgilendirir (Tuna, 2013). İş ortamının değişmez ve en önemli verimlilik unsurlarından biri, çalışma ortamında yer alan ilişkilere dayalı olarak elde edilen kazanımların adaletli dağılımı ve bu dağılımları belirleyen karar süreçlerine yönelik adaleti ifade eden “örgütsel adalet” kavramıdır (Özen, 2002). Örgütsel adalet; çalışanların, örgütsel uygulamaların ve kararların doğruluğu konusundaki algılarını ve bu algıların çalışanlar üzerindeki etkilerini kapsar (Çolak ve Erdost, 2004).

Kadın ve erkekler; karşılaşılan olaylarda ne derece adil olduğunu değerlendirirken de adaletsizliklere yönelik tepki geliştirirken de farklı algılamalardan hareket ederler (Lee, Pillutla ve Law, 2000). Bu farklılıkların temel sebebi, elbette kadınlarla erkekler arasında toplumsal olarak mevcut olan ve yine toplumsal olarak onlardan beklenen farklılıklara göndermede bulunmak suretiyle kullanım alanı kazanan “toplumsal cinsiyet (gender) kavramı” ile açıklanmaktadır (Toker, 2009). Toplumsal cinsiyet kavramı ile esasında kadın ve erkekler arasındaki farklılıkların toplumsal boyutuna dikkat çekilmektedir (Ersoy, 2009). Toplumsal cinsiyet kavramı kadın ve erkek için toplumun uygun gördüğü, doğal olmayan, yapay değer kalıplarına dikkat çeker. “Cinsiyet”, biyolojik olarak erkek-kadın ayrımını anlatırken; “toplumsal cinsiyet” erkeklik ile kadınlık arasındaki toplumsal ayrımı ifade etmektedir (Gürhan, 2010). Toplumsal cinsiyet kadınların ve erkeklerin yalnızca bireysel kimliği ve kişiliği değil, erkekliğin ve kadınlığın kültürel yapısı ile kurumlar ve örgütlerdeki cinsiyet konumlandırmalarını da içermektedir (Marshall, 1999).

Toplumdaki en eski, en derinden hissedilen ve en etkili toplumsal güçlerden biri de “din” olduğundan “toplumsal cinsiyet”i din kavramından bağımsız olarak, sosyal hayatta gelişen olayların dışında düşünmek mümkün değildir (Gürhan, 2010). Bu sebeple Türkiye gibi “İslami toplumsal ortamlarda”, cinsiyet kavramının farklı algılamalardaki yerinin ve başka kavramlarla arasındaki ilişkilerin ele alınması açısından “din” önemli bir yerde durmaktadır. Yine bunlar, çalışma ortamlarındaki Müslüman kadın öznelliklerinin daha iyi anlaşılması açısından da önemlidir.

İslami toplumsal ortamlarda, modernleşme süreci ile birlikte ele alınan toplumsal cinsiyet kavramı bazı araştırmacı ve yazarlar tarafından “eşitlikçiliğe” ya da “tamamlayıcılığa” atıfta bulunan bir kavram hâline getirilirken (Afshar, 1998; Göle, 1993; Roald, 2001); “adalet” merkezli bakış açısı bir bakıma ihmal edilmiştir. Oysa, İslami düşünce ve kültür yapısı içinde, toplumsal cinsiyet kavramından hareketle daha çok farklılıklara vurgu yapan yaklaşım örnekleri gündeme geldiğinden “eşitlik” merkezli bakış açılarına mesafeli olunması ve adalet merkezli bir bakış açısı geliştirilmesi gerekmektedir. Bu sebeple, adalet kavramını toplumsal cinsiyet unsurunu ele almadan incelemek eksik ve bir o kadar da sınırlandırıcıdır.

Toplumsal cinsiyet çerçevesinde kadınların iş ortamında karşılaşılan durumları adil değerlendirmelerle algılamasını sağlamanın yolu toplumsal cinsiyete duyarlı, etik örgüt politikaları geliştirmekten geçmektedir. Örgütlerde doğru ve dürüst davranışlara ilişkin politikaların oluşturulması, toplumsal cinsiyete duyarlı bu politikaların kadınların adalet algıları üzerindeki etkisi göz önünde bulundurularak yapılandırılması, kadınlara yönelik politika ve hizmetlere öncelik verilmesi toplumsal cinsiyet adaletinin sağlanması açısından gereklidir.

Çalışma ortamlarında kadın ve erkekler algılama farklılıklarına da dayalı olarak, aldıkları ücretin ne kadar adil olduğu, yöneticilerin kendilerine adil davranıp davranmadığı, iş yerinde verilen ödüllerin adaletli bir şekilde dağıtılıp dağıtılmadığı (Irak, 2004), iş yerinde etik bir iklim oluşturulup oluşturulmadığı konusunda farklı tepkilere sahip olacaklardır.

Bir yargının ya da davranışın adilce olup olmadığı kadın ve erkek çalışanların onları adil bulup bulmadığı ile ilgilidir. Bu bakış açısıyla adalet, toplumsal cinsiyete dayalı algısal bir durumdur. Kadın ve erkek çalışanların adaletle ilgili algıları aynı durum ve koşullar altında farklılık gösterebileceğinden adalet algısı da cinsiyetlere göre değişebilir (Folger ve Cropanzano, 1998).

Toplumsal cinsiyet temelinde kadın ve erkeklerin, çalışma ortamlarındaki çeşitli durumları zihinlerinde birbirlerinden farklı olarak şekillendirdikleri için, içinde buldukları örgütün adil olup olmadığına ilişkin algılamaları da farklıdır.

Bu çalışmanın amacı, örgütsel yönetim anlayışında toplumsal cinsiyet kavramını gözeterek kadınların ve erkeklerin adalet algılamalarındaki farklılıkta “etik iklim”in rolünü araştırmaktır. Bu çalışma ile erkek ve kadın çalışanlar arasında örgütsel adalet algılamalarının farklılaşması, örgütsel adaletin farklı boyutları üzerinde “etik iklim”in rolünün de toplumsal cinsiyet dayalı olarak değişmesi beklenmektedir. Böylece toplumsal cinsiyet kavramını merkeze alarak kurumsal fayda yaratmak isteyen yöneticilere asli görevlerini yerine getirmede yol gösterebilmek hedeflenmektedir.

Literatür İncelemesi ve Araştırma Modeli

Örgütsel Adalet Kavramı ve Örgütsel Adaletin Boyutları

Uluslararası yönetim yazınında “adalet” kavramının daha çok Aristo, Platon, Socrates, Nozick ve Rawls gibi felsefeye ilgilenenler tarafından geliştirildiği görülmektedir (Colquitt, Greenberg ve Zapata-Phelan, 2005; Greenberg ve Bies, 1992). Kavramı ilk olarak ortaya koyan John Rawls’a (1971) göre adalet, sosyal kurumların ilk erdemidir (Fırat, 2003). “Sosyal adalet” kavramının örgütlere uyarlanması ile örgüt içindeki ilişkilere bağlı olarak ortaya çıkan kazanımların adil dağıtımını ve bu dağıtım sürecini ifade eden “örgütsel adalet” kavramı geliştirilmiştir (İşbaşı, 2001).

Son yıllarda araştırmacılar çalışanların tutum ve davranışlarını şekillendirmede önemli bir rolü olan örgütsel adalete dikkatlerini yoğunlaştırmışlardır (Clay-Warner, Raynolds ve Roman, 2005). Günlük dilimizde “adalet” kavramı; bir davranışın veya hareketin adalete uygunluğunu, doğruluğunu ve bireylerin dürüstlüğüne ifade etmek için kullanılır. Örgütsel ortamlarda, “örgütsel adalet” kavramı ise örgütlerle ilgili olarak, yöneticilerin adaletli ya da adil olma durumunu tanımlamak için kullanılmaktadır (Colquitt ve ark., 2005; Pillai, Schriesheim ve Williams, 1999).

Örgütsel adalet; çalışanların görev dağılımı, mesaiye uyma, yetki verilmesi, ücret düzeyi, ödül dağıtımını gibi değişkenlere yönelik yönetsel kararları değerlendirme sürecidir. Bu açıdan değerlendirildiğinde örgütsel adaletin, örgüt yönetiminin karar ve uygulamalarının çalışanlar tarafından nasıl algılandığı ile ilgili bir kavram olduğu ifade edilebilir (İnce ve Gül, 2005).

Yapılan bu tanımlar ışığında örgütsel adalet; yöneticilerin örgüt ve çalışanlarla ilgili karar ve uygulamalarının, çalışanlar tarafından olumlu şekilde algılanması olarak tanımlanabilir. Başka bir ifadeyle örgütsel adalet; örgüt içerisinde ücretlerin, ödüllerin, cezaların ve terfilerin nasıl dağıtılacağı, bu tür kararların nasıl alındığı ya da alınan bu kararların çalışanlara nasıl söylendiğinin, çalışanlarca, algılanma biçimi olarak tanımlanabilir (Ambrose ve Schminke, 2009; Chernyak-Hai ve Tziner, 2012; Cropanzano, Prehar ve Chen, 2002).

Örgütsel adalet ile ilgili algılar dağıtımsal adalet (kaynak ve ödül dağıtımının adaleti), prosedürel adalet (kaynak ve ödül dağıtım kararlarını belirleyen prosedürlerin adaleti) ve etkileşimsel adalet (örgütte mevcut olan kişiler arası ilişkilerin adaleti) olarak üç boyutta ele alınmaktadır (Cropanzano ve ark., 2002; Folger ve Cropanzano, 1998; Kernan ve Hanges, 2002; Miller ve Lee, 2001; Moorman, 1991; Niehoff ve Moorman, 1993; Tang ve Sarsfield-Baldwin, 1996).

Dağıtımsal adalet. Dağıtımsal adalet, örgütte elde edilen sonuçlar ile ilgili adalet algılanmasını ifade etmektedir. Literatürde örgütsel adalet, genellikle “dağıtım ada-

leti” içeriğine odaklanır. Dağıtımsal adalet, çalışanların elde ettikleri faydaların adil olup olmadığı hakkındaki algılamalarını yansıtmaktadır. Dolayısıyla dağıtım adaleti, iş yerinde oluşan çıktıların adil paylaşımı ile ilgilidir (Adams, 1965). Diğer bir görüşe göre de dağıtımsal adalet; elde edilen ücret, ödül, ceza ve terfi gibi her türlü kazanımın kadın ve erkek çalışanlar tarafından adil olarak algılanmasını ifade eder (Cropanzano ve ark., 2002). Dağıtım adaleti kavramının eşitlik teorisine (Adams, 1965) dayanan kökleri bulunmakta (Beugré, 2002) ve girdi-çıktı oranı arasındaki dengenin çalışanlarda bir eşitlik duygusuna yol açtığını öne sürmektedir. Temelde eşitlik teorisine dayanan dağıtımsal adalet “bireyin elde ettiği sonuçların algılanan eşitliği” olarak tanımlanmıştır (Folger ve Cropanzano, 1998). Bir başka tanım da ise dağıtım adaleti, çalışanların “kendi girdilerine verilen ödüllerin eşitlik değerlendirmesi” olarak ifade edilmiştir (Mueller ve ark., 1999). Dağıtım adaleti, bireylerin kendi girdi ve sonuçlarını, diğer çalışanlar ile karşılaştırdıklarında ulaştıkları eşit sonuçlar anlamına gelmektedir. Örneğin, bir çalışan diğer çalışanların aldığı maaş ve sonuçları karşılaştırabilir ve çalışmaları ile elde ettikleri ödüller hakkında bir karşılaştırmada bulunabilir (Adams, 1965). Bu tanımlamalardan anlaşıldığı üzere dağıtımsal adalet, kadın ve erkek çalışanların örgütsel yaşamda ihtiyaçlarını karşılamak için, emeklerinin karşılığı olarak elde ettikleri kazanımlardan takdir, ödül ve ücretlerin dağıtılması konusunda eşitlik görüşünü temel alan bir adalet boyutudur (Colquitt ve ark., 2005).

Prosedürel adalet. Prosedürel adalet; örgüt içinde alınan dağıtım kararlarının, karar alma süreçlerinin kadın ve erkek çalışanlar tarafından adalete uygun olduğu şeklinde algılanmasını ifade eder (Colquitt ve ark., 2005). Buradaki temel varsayım, dağıtım kararlarının alınma şeklinin çalışanlar tarafından adil bulunmasının çalışanların bu kararları daha kolay benimsemesine yol açacağı şeklindedir. Dağıtımların belirlendiği karar süreçlerinde; tutarlılık, ön yargılardan uzak olmak, doğruluk, düzeltilebilirlik, temsiliyet, etik (Colquitt ve ark., 2005) gibi unsurlar alınan kararların hem kadın hem de erkekler tarafından adaletli olarak algılanma düzeyini artırır.

Son yıllarda prosedürel adalet; biçimsel süreçlerin adaleti ve ilişkisel adalet olarak iki farklı boyutta incelenmektedir (Niehoff ve Moorman, 1993). Biçimsel süreçlerin adaleti, ödüllerin adil dağıtımını için temel unsur olan süreçlerin mevcut olup olmadığını ifade etmektedir.

Etkileşim adaleti ise, süreçlerin çalışanlara açıklanmasında veya biçimsel süreçlerin uygulanmasında çalışanların kabul ettiği davranışların adil olduğunu ifade etmek için kullanılan bir kavramdır. Etkileşimsel adalet, ortaya çıkardığı olumlu sonuçlar sebebiyle zaman içerisinde prosedürel adalet kavramından ayrılmış ve adalet algılamalarına ilişkin üçüncü bir boyut olarak incelenmeye başlanmıştır.

Etkileşimsel adalet. Etkileşimsel adalet bazı kaynaklarda prosedürel adaletin bir alt boyutu olarak ele alınmakta ve örgütsel uygulamaların insani yönü olarak tanım-

lanmaktadır (Niehoff ve Moorman, 1993). Bazı kaynaklarda ise etkileşim adaletinin, ne prosedürel adaletin ne de dağıtımsal adaletin bir türü olmadığı, bunlardan bağımsız bir adalet türü olduğu kabul edilmektedir (Ambrose ve Schiminke, 2009). Etkileşimsel adalet; çalışanlara değer vermek, saygılı davranmak ve sosyal değer olarak tanımlanan bir kararın çalışanlara açıklanması gibi davranışları içermektedir (Greenberg, 1990). Dağıtımları belirleyen süreçlerle ilgili karar vericilerin, karardan etkilenen kişilere karşı tavırlarını ve karar alıcının aldığı kararlarla ilgili açıklamalarını ifade eder (Beugré, 2002).

Yukarıdaki tanımlamalardan anlaşılacağı üzere günümüzde örgütsel adalet kavramı, ilk ortaya çıkış kaynağı olan “eşitlik teorisi”nin (Adams, 1965) çok ötesinde bir kavram hâline gelmiştir. Toplumsal cinsiyet merkezinde eşit olduğu varsayılan örgütsel unsurlar, kazanımları aynı adalet algısı ile değerlendirmeyebilir. Diğer bir ifade ile toplumsal cinsiyet temelinde kadın ve erkeklerin algı farklılıkları göz önünde bulundurulduğunda eşitlik, adalet için gerek koşuldur ancak yeter koşul değildir.

Örgütsel Etik İklim Kavramı

Örgütsel etik, bir örgütte doğru ve dürüst davranışlara dayalı örgütsel prosedürlerin ve faaliyetlerin geçerli olduğuna ilişkin algılamaların bütünüdür ve “doğru ve dürüst içeriğe sahip örgütsel faaliyet ve prosedürlerle ilgili genel algılar” biçiminde tanımlanır (Victor ve Cullen, 1988). Etik iklim örgütsel çalışma ikliminin bir türüdür (Wang ve Hsieh, 2012). Diğer bir ifade ile etik iklim, doğru davranışı neyin oluşturduğu algısıdır. Hem karar verme sürecini hem de etik çıkmazlara karşılık ortaya çıkan davranışı etkileyen etik yaklaşımlar, etik kararlar alınırken kullanılan kriter, mantık ya da standartlardır. Ayrıca etik iklimler, örgütsel kültürün etik boyutlarıdır ve örgütlerin bir tür kimliği olarak algılanır (Victor ve Cullen, 1988). Etik iklim, sadece çalışanların hangi konuları etik açıdan uygun gördüklerini etkilemez, aynı zamanda çalışanların bu gibi konuları anlamak, tartmak ve açıklamak için kullandıkları ahlaki kriterleri de belirler (Cullen, Victor ve Stephens, 1989).

Etik algılar; örgüt üyelerinin örgütte var olan etik prosedürleri ve politikalarına ilişkin psikolojik olarak anlamlı algılarıdır (Victor ve Cullen, 1988). Etik algı, bireyin ahlaki bir olguyu tanıma ve ahlaki bir temsilci olduğunu kavraması ile ilgilidir (Jones, 1991). Bireyin herhangi bir konunun veya davranışın doğru olmadığına dair yargısı, bu konuyu veya davranışı ahlaki olarak önemli bulma düzeyine bağlıdır (Reidenbach ve Robin, 1990).

Etik iklimin en önemli belirleyicisi etik kodların varlığıdır. Araştırmalar, çalışanların etik ve etik olmayan davranışları ayırt edilmesini sağlayacak açık kodlara sahip örgütlere karşı olumlu tutum geliştirdiklerini göstermiştir (Trevino ve Weaver, 2001). Etik kodlar örgütsel etiğe dayalı örgüt içi rolleri ve beklentileri açıklayan araçlar ola-

rak tanımlanır (Brothers, 1991), ve örgütsel etiği güçlendiren bir unsur olarak kabul edilir (McDonald, 1999). Örgütsel etiğin oluşturulmasında sadece etik kodların varlığı yeterli değildir (Soutar, Mcneil ve Molster, 1994). Örgütsel etiği güçlendirmek isteyen bir örgüt yalnızca etik kodlarına değil, bunu uygulamak için isteğe ve bağlılığa da sahip olmalıdır. Günümüzde bazı örgütler çalışanlarına etik kodlarını yazılı olarak dağıtmakta (Weaver, 1993) ve bu kodların örgüt içerisinde yayılmasını sağlamaya çalışmaktadır (Robertson ve Schlegelmilch, 1993). Örgütsel etik iklim çalışanlara etik davranışların uygun olduğu vurgusunu yaparsa örgüt içinde etik olmayan davranışların ortaya çıkma eğilimi azalır (Mayer, Kuenzi ve Greenbaum, 2010). Örgütsel etiğin bulunmadığı ortamlar insanlar arası ilişkileri zedeleyebilir ve örgüt içi güveni sarsabilir (Zajac, 1996). Örgütsel etik, çalışanlara olguları değerlendirme, alternatifleri düşünme konusunda yol gösterir. İş ortamında kabul edilebilir ve edilemez davranışların belirlenmesinde yardımcı olur.

Adalet Algıları ve Etik İklim Arasındaki İlişki

Örgütsel adalet ve örgütsel etik algıları yöneticiler ile çalışanlar arasındaki etkileşimin bir ürünüdür. Yöneticiler ile çalışanlar arasındaki etkileşimi ve bu etkileşimin muhtemel sonuçlarını açıklayan en önemli teori de lider-üye ilişkisi teoridir (Scandura ve Ragins, 1999). Bu teoriye göre yöneticiler ile çalışanlar arasındaki etkileşim çeşitli toplumsal unsurlara göre farklılık gösterir ve etkileşimin kalitesi de bu toplumsal unsurlardan etkilenir. Lider-üye ilişkisi teorisinde yöneticiler ile çalışanlar arasındaki etkileşimin kalitesi, yüksek düzeyde bilgi paylaşımı, yüksek düzeyde güven, saygı ve destek ile tanımlanır. Düşük kalitedeki ilişki ise düşük güven düzeyi, biçimsel ilişkiler, yöneticiden çalışana doğru tek yönlü etkileşim içerir (Bauer ve Green, 1996).

Lider-üye ilişkisi teorisinin temelinde lider ve takipçileri arasındaki etkileşimin bazı koşullarda farklılaştığı varsayımı bulunmaktadır. Bu sebeple yüksek düzey etkileşim bulunan ortamlarda yöneticiler güvene dayalı grup içi davranışlar geliştirirken, düşük düzey etkileşimin olduğu ortamlarda ilişkiler daha biçimsel ve denetimci bir yaklaşıma sahiptir. Güven ortamının bulunduğu gruplarda liderler güvenin yaygınlaşması ve çalışanların yeteneklerinden faydalanılmasını kolaylaştıran bir unsur olarak yetki devrini kullanır.

Yapılan çalışmalar, yöneticilerin adil davranışlarının olumlu bir sosyal etkileşim unsuru oluşturduğunu göstermiştir (Wayne, Shore, Bommer ve Tetrick, 2002). Lider-üye ilişkisi teorisine dayalı olarak örgütsel etik ile ilgili deneysel çalışmalar adalet algılamalarının etik iklim ile yakından ilişki olduğunu göstermiştir (Trevino ve Weaver, 2001). Kişiler yaşamda karşılaştıkları olayları hafızalarında, dağınık ve düzensiz bir yapıdan çok düzenli ve sistematik biçimde hafızalarında tutmaktadır. Bu düzen alınan bilgiyi yorumlamaya ve hafıza yoluyla işlenmiş bilgiye dönüştürmeye yarar (Fiske ve Taylor, 1991). Hafızada etik ile ilgili olan bölüm adalet ve doğruluk

kavramlarını da içermektedir. Bu sebeple, çalışanlar örgütsel anlamda etik ile ilgili hususlar duyduklarında bilişsel olarak işe alımlarda, terfi süreçlerinde, performans değerlendirmede ve ücret sistemlerinde adalet unsurunun gözetildiğini algırlar (Weaver ve Trevino, 2001). Dolayısıyla örgütsel etik kavramına dikkat çeken çabalar, genel anlamda çalışanlara adil davranılması ile ilgili farkındalığı da artırır. Bundan da öte, örgütte etiğe önem verilmesi çalışanların adil davranılacaklarına dair inançlarını güçlendirir (Van den Bos, Lind ve Wilke, 2001).

Adalet kavramı çalışanlara örgütteki mevcudiyetlerinin değerli olduğu, örgütün çalışanlarına saygı duyduğu ve çalışanların çıkarlarını gözettiği mesajını içerir. Çalışanlar, örgütsel etik ve adalet arasında bilişsel bir bağ kurduğundan örgüte yönelik tutumlarına yön vermede adalet kavramına dayanırlar (Weaver ve Trevino, 2001).

Toplumsal Cinsiyet Temelinde Adalet Algısı

Toplumsal cinsiyet farklılıklarını ise doğuştan değil kazanılmış olarak, kültürün cinsiyetlere çocukluk çağından itibaren uygun bulduğu duygu, tutum, davranış ve roller arasındaki farklılıklar olarak ele almaktadır. Bu tanımlamalara dikkat edildiğinde, beden ve toplumsal olan arasında net bir çizginin çekildiği ve kavramlara yönelik kültürel anlamaların göz ardı edildiği görülmektedir.

Bireylerin örgütsel adalet ile ilgili algıları, toplumda yer alan cinsiyet, medeni durum, statü vb. gruplara üyeliklerinden de etkilenir. Bunun sebebi, farklı toplumsal gruplardaki sosyalleşme yapılarının da birbirinden farklılaşmasıdır. Toplumda insanların iki farklı cinsiyet grubuna ayrılması ve cinsiyetin sosyalleşmenin önemli belirleyicilerinden biri olması sebebiyle, cinsiyet algıları etkiyen doğal bir unsurdur (Cross ve Madison, 1997).

Toplumsal cinsiyet merkezli bazı araştırmalar kadınlar ve erkeklerin farklı sosyalleşme süreçlerine sahip olmasından dolayı farklı normatif inançlara sahip olduğunu göstermektedir. Örneğin Gilligan (1977), kadınların etik değerlerinin; erkeklerden farklı olarak soyut bireysel değerlendirmeleri içermediğini öne sürmektedir. Buna göre kadınların kişilik yapısı, bir rol model olarak benimsedikleri anneleriyle etkileşim sürecinde gelişir. Erkekler için ise kişilik anne gibi mevcut bir rol modeli yok sayarak ve soyut bir erkek model ile özdeşleşerek gelişir. Bu sebeple kadınların kişiliği soyut bireysel bir süreçten çok kavramsal ve ilişkisel bir özdeşleşme sürecinin sonucudur. Kadınlar için etik unsurların gelişiminde interaktif sorumluluklar başlıca role sahip olduğundan kadınların etik değerlendirmeleri ve yargıları tek tip değildir, tam tersine konudan konuya ve olaydan olaya değişir. Bu durum kadınların etik yargılarını; erkeklerin soyut, kurala dayalı ahlaki değer yargılarından farklılaştırır. Kadınlar için kişiler arası ilişkileri ilgilendiren olaylarda mevcut ilişkilerin korunması en önemli hususken erkekler; olaylar ile ilgili adil ve tarafsız bir karar vermek için

kişiler arası ilişkilerden soyutlanmaya çalışır (akt., Gilligan, 1982). Kadınlar ilişkileri sürdürmek için kuralları değiştirmeye çalışırken erkekler bu kurallara katlanmayı ve ilişkileri değiştirmeyi tercih eder (Gilligan, 1982).

Bu sebeplerle kişilerin bireysel algılarına dayanan etik iklim, örgüte ve örgütteki çalışanlara yönelik tavır ve davranışların belirlenmesinde büyük önem taşımaktadır (Beugré ve Baron, 2001). Yapılan bir çalışmada örgütsel adalet ile etik uygulamaların çalışanlar üzerinde benzer davranışsal çıktılara yol açtığı bulgusuna erişilmiştir (Trevino ve Weaver, 2001). Literatürde etik iklim ile adalet ilişkisini açıklayan az sayıda çalışmaya rastlanmıştır. Örneğin Victor ve Cullen'nin (1988) etik iklim sınıflandırmasının esas alındığı ve Hong Kong'da yer alan 123 firma üzerinde yapılan çalışmada egoizm ve ilkelilik boyutları ile dağıtım adaleti arasında pozitif yönlü, yardımseverlik boyutu ile dağıtım adaleti arasında negatif yönlü ilişki tespit edilmiştir (Lau ve Wong, 2009).

Toplumsal cinsiyet merkezinde, kadın ve erkeklerin adalet algılarının çalışan tutum ve davranışlarını etkilediğini ortaya çıkaran önemli bulgular bulunmaktadır (Beugré ve Baron, 2001). Bu sebeple yöneticilerin, çalışanların terfi ya da görev dağılımlarında toplumsal cinsiyet kavramını göz ardı ederek, kadın ve erkek çalışanlar arasındaki algılama farklarını ele almadan değerlendirmeleri çalışanlarda örgütsel adalet algısının zedelenmesine sebep olabilir.

Örneğin Brockner ve Adst (1986) kadınların dağıtımsal adaletten erkeklerden daha az tatmin olduğunu ortaya koymuştur. Sweeney ve McFarlin (1997) kadınların prosedürel adalet söz konusu olduğunda erkeklerden daha hassas olduklarını göstermiştir. Adalet kavramına toplumsal cinsiyet bakış açısıyla yaklaşan bu çalışmalara karşın Lee ve arkadaşlarına (2000) göre bu araştırmaların bulguları tutarlı ve aynı yönde değildir.

Bu düşüncelerle bu araştırmanın temel hipotezi; kadın ve erkek öğretim üyelerinin dağıtımsal, prosedürel ve etkileşimsel adalet algılarını etkileyen örgütsel etik unsurlarının birbirinden farklı olduğudur.

Araştırma Metodolojisi

Veri Toplama Yöntemi ve Örneklem Yapısı

Veri toplamak üzere hazırlanan anket formu, Türkiye'nin farklı bölgelerinden devlet üniversitelerinde görev yapan ve tesadüfi örneklem yöntemine göre seçilen yardımcı doçent, doçent ve profesörlerden oluşmuştur. Uygulama sonucunda 562 anketin geri dönüşü sağlanmış ve geri dönüş oranı %35 olarak hesaplanmıştır. Bu geri dönüş oranı elektronik posta ile yapılan çalışmalar açısından kabul edilebilir sayılmaktadır (Demircan, 2003).

Bu çalışmada belirlenen hipotezleri test edebilecek verileri toplayabilmek amacıyla bir anket hazırlanmış, elektronik ortamda e-posta aracılığı ile gönderilen anketlerin öğretim üyeleri tarafından doldurulması istenmiştir. Belirlenen araştırma konusu kapsamında geniş bir yazın taraması yapılarak kullanılacak değişkenlerle ilgili ölçekler tespit edilmiştir. Araştırmamanın amacına en uygun ifadeleri içerdiği düşünülen Niehoff ve Morman (1993) tarafından geliştirilen örgütsel adalet algıları soruları ile Qualls ve Puto (1989) tarafından geliştirilen örgütsel etik sorularının kullanılması tercih edilmiştir.

Ölçeklere ilişkin sorular alanlarında deneyimli ve eğitimli bağımsız çevirmenler aracılığı ile önce Türkçeye sonra tekrar İngilizceye çevrilerek değerlendirilmiş ve nihai biçimine kavuşturulmuştur. Anket formunda demografik bilgileri içeren son bölüm hariç anketteki soruların cevapları 1 (kesinlikle katılmıyorum) ve 5 (kesinlikle katılıyorum) arasında değişen beşli Likert ölçeğinde düzenlenmiştir.

Tablo 1
Örgütsel Adalet Algularına İlişkin Faktör Yükleri

	Dağıtımsal adalet algısı	Prosedürel adalet algısı	Etkileşimsel adalet algısı
Yöneticim yaptığım işle ilgili kararlar alınırken alırken doğru ve eksiksiz bilgi toplar.	0,832		
Yöneticim işle ilgili kararlarını almadan önce tüm çalışanların görüşlerinin alındığından emin olur.	0,829		
Yöneticim işle ilgili kararlarını ilgili tüm çalışanlara tutarlı olarak uygular.	0,795		
Yöneticim işle ilgili kararlarını çalışanların sorgulamasına ya da karşı çıkmasına izin verir.	0,717		
Yöneticim işle ilgili kararlarını tarafsız biçimde alır.	0,655		
İş yükümün oldukça adil olduğunu düşünüyorum		0,802	
Çalışmamın genel karşılıklarının adil olduğunu düşünüyorum.		0,779	
Ücret düzeyimin adil olduğunu düşünüyorum.		0,733	
İşle ilgili sorumluluklarımın adil olduğunu hissediyorum.		0,672	
Çalışma programı adildir.		0,574	
Yöneticim yaptığım işle ilgili kararlar alınırken bana dürüst biçimde davranır.			0,822
Yöneticim yaptığım işle ilgili kararlar alınırken benim kişisel ihtiyaçlarıma karşı duyarlıdır.			0,785
Yöneticim yaptığım işle ilgili kararlar alınırken bana saygılı ve onurlu davranır.			0,775
Yöneticim yaptığım işle ilgili kararlar alınırken çalışan olarak sahip olduğum haklara ilgi gösterir.			0,740
Yöneticim yaptığım işle ilgili kararlar alınırken bana nazik ve düşünceli davranır.			0,719
Yöneticim yaptığım işle ilgili kararlar alınırken kararların sonuçlarını benimle tartışır.			0,611
Çıkarım yöntemi: Temel Bileşenler Analizi			
Dönüştürme Yöntemi: Varimax			
Açıklanan varyans oranı: %69,1			

Bu araştırmaya katılan alan öğretim üyelerinin %69,2'si erkek, %30,8'i kadındır. Öğretim üyelerinin %69,2'si evli, %29,6'sı bekâr, %1,3'ü duldur. %79'u yardımcı doçent, %11,8'i doçent, %9,2'si profesördür. Araştırmaya katılan öğretim üyelerinin kurumsal kıdemi 1 yıl ile 24 yıl arasında değişmektedir. Öğretim üyelerinin %83,1'i devlet, %16,9'u vakıf üniversitelerinde görev yapmaktadır.

Faktör Analizleri ve Değişkenler Arası İlişkiler

Anketi oluşturan sorular keşifsel faktör analizine tabi tutulmuş, en uygun faktör yapısına varımaks dönüşümü ile ulaşılmıştır. Tablo 1'de adalet algılarına ilişkin faktör yükleri ve faktörlere ilişkin Kaiser-Meyer Olkin (KMO) katsayısı verilmiştir. KMO değerleri faktör analizinin kullanılabilirliği hakkında bilgi vermektedir. Bu oranın 0,60'dan fazla olması istenir (Büyüköztürk, 2002). Bu araştırmada tüm KMO değerlerinin de 0,60'dan büyük olduğu görülmektedir. Diğer taraftan tüm faktörler tarafından açıklanan toplam varyans oranı %55'in üzerindedir.

Faktör analizi sonucunda elde edilen yapı çerçevesinde ölçek güvenilirliğinin kabul edildiği kriter olarak Cronbach Alpha değerleri ($\alpha > 0,70$) temel alınmıştır (Nunnally, 1978). Değişkenler arası ilişkileri ortaya koymak üzere korelasyon analizi yapılmış ve Cronbach Alpha değerleri ile birlikte Tablo 2'de sunulmuştur.

Tablo 2
Değişkenler Arası Korelasyon Değerleri ve Cronbach Alpha Katsayıları

Değişkenler	1	2	3	4	5	6	7
1. Dağıtım sal adalet algısı	0,814 ^a	-	-	-	-	-	-
2. Prosedürel adalet algısı	0,511**	0,913 ^a	-	-	-	-	-
3. Etkileşimsel adalet algısı	0,509**	0,419**	0,915 ^a	-	-	-	-
4. Etik kurallara sahip olma	0,245**	0,376**	0,406**	-	-	-	-
5. Etik kuralları teşvik etme	0,267**	0,352**	0,380**	0,424**	-	-	-
6. Etik davranışlara dair <i>politikalara</i> sahip olma	0,195**	0,256**	0,293**	0,416**	0,369**	-	-
7. Etik davranışlara dair <i>politikaları</i> teşvik etme	0,237**	0,279**	0,337**	0,337**	0,320**	0,522**	-

** Korelasyon Katsayısı %1 düzeyinde anlamlıdır.

^a Değişkenin Cronbach Alpha katsayısı.

Araştırma Hipotezlerinin Testi ve Araştırma Bulguları

Toplumsal cinsiyet bakış açısı ile kadın ve erkeklerin dağıtım sal, prosedürel ve etkileşimsel adalet algıları üzerinde etik iklim ile ilgili değişkenlerin etkileri çoklu regresyon analizleri ile incelenmiştir. Kadın ve erkek öğretim üyeleri arasındaki farklılıkları daha net ortaya koyabilmek amacıyla her iki grup için analizler birbirinden bağımsız olarak gerçekleştirilmiştir.

Örgütsel etik iklim bu çalışmada bağımsız değişken olarak ele alındığından, etik iklimin göstergesi olan her bir ifadenin etkilerini ayrı ayrı ele alabilmek üzere kullanılan ölçekte

etik iklime ilişkin olarak kurumun “etik kurallara sahip olması”, “etik kuralları teşvik etmesi”, “etik davranışlara dair *politikalar* sahip olması” ve “etik davranışlara dair *politikaları* teşvik etmesi” boyutları ayrı birer değişken olarak regresyon modeline dâhil edilmiştir.

Bu sebeple bu çalışmada öne sürülen hipotezleri test etmek amacıyla altı farklı regresyon modeli oluşturulmuştur. Kurulan birinci ve ikinci modeller kadın ve erkek akademisyenlerin dağıtımsal adalet algıları üzerinde etik iklim değişkenlerinin etkilerini kıyaslamayı hedeflemektedir. Üçüncü ve dördüncü regresyon modelleri etik iklimin kadın ve erkek öğretim üyelerinin prosedürel adalet algıları üzerindeki etkilerini karşılaştırmaktadır. Beşinci ve altıncı regresyon modelleri ise etkileşimsel adalet algılarını yine toplumsal cinsiyet merkezli olarak ele almaktadır.

Tablo 3
Örgütsel Etiğin Dağıtımsal Adalet Algısı Üzerindeki Etkisi

	Model 1: Erkek öğretim üyeleri		Model 2: Kadın öğretim üyeleri	
	Bağımlı Değişken: Dağıtımsal adalet algısı	Bağımlı Değişken: Dağıtımsal adalet algısı	Bağımlı Değişken: Dağıtımsal adalet algısı	Bağımlı Değişken: Dağıtımsal adalet algısı
Bağımsız Değişken	β	T	β	t
Etik kurallara sahip olma	0,119	1,445	0,049	0,499
Etik kuralları teşvik etme	0,160	1,968*	0,169	1,778
Etik davranışlara dair <i>politikalar</i> sahip olma	-0,109	-1,476	0,133	1,344
Etik davranışlara dair <i>politikaları</i> teşvik etme	0,143	2,206**	0,074	0,756
F	8,746**		5,374	
R ²	0,085		0,115	
Düzeltilmiş R ²	0,075		0,093	

* Değer %5 düzeyinde anlamlıdır.

** Değer %1 düzeyinde anlamlıdır.

Tablo 3’te dağıtımsal adalet algısı üzerinde örgütsel etik ile ilgili unsurların etkilerine ilişkin regresyon analizlerine yönelik sonuçlar verilmiştir. Erkeklerin dağıtımsal adalet algıları üzerindeki etkileri inceleyen ilk modelin istatistiksel olarak anlamlı olduğu görülmektedir ($F = 8,746$, $p < 0,01$). Buna göre erkek öğretim üyelerinin dağıtımsal adalet algısını etkileyen iki temel unsur kurum içinde etik kuralların ($\beta = 0,160$; $p < 0,05$), etik davranışlara ilişkin politikaların ($\beta = 0,143$; $p < 0,01$) teşvik edilmesidir. Diğer bir ifade ile kurumda doğrudan etik kurallar ve politikaların bulunmasından çok bu politikalar ve kuralların teşvik edildiğinin bilinmesi bile erkek öğretim üyelerinin kurumda dağıtılan kaynakların ve ödüllerin adil olduğunun algılanmasını sağlayacaktır.

Diğer yandan kadınların dağıtımsal adalet algıları üzerindeki etkileri inceleyen ikinci modelin de istatistiksel olarak anlamlı olduğu görülmektedir ($F = 8,746$, $p < 0,01$). Ancak modelde yer alan değişkenlerin hiç biri istatistiksel olarak anlamlı değildir. Buna göre kadın öğretim üyelerinin dağıtımsal adalet algısını doğrudan etkileyen bir etik unsur bulunmamaktadır. Diğer bir ifade ile kadın öğretim üyeleri tarafından kurumda etik kurallar ve politikaların bulunduğu veya bu yönde po-

litikalar ve kuralların teşvik edildiğinin bilinmesi kurumda dağıtılan kaynakların ve ödüllerin adil olduğunun algılanmasını sağlamamaktadır.

Tablo 4

Örgütsel Etiğin Prosedürel Adalet Algısı Üzerindeki Etkisi

	Model 3: Erkek öğretim üyeleri		Model 4: Kadın öğretim üyeleri		
	Bağımlı Değişken: Prosedürel adalet algısı	β	T	Bağımlı Değişken: Prosedürel adalet algısı	t
Bağımsız Değişken					
Etik kurallara sahip olma	0,251		3,191**	0,201	2,097*
Etik kuralları teşvik etme	0,145		1,867	0,154	1,658
Etik davranışlara dair <i>politikalar</i> a sahip olma	-0,081		-1,143	0,032	,336
Etik davranışlara dair <i>politikaları</i> teşvik etme	0,132		2,135*	0,105	1,103
F		18,585**			7,941**
R ²		0,165			0,161
Düzeltilmiş R ²		0,156			0,140

* Değer %5 düzeyinde anlamlıdır.

** Değer %1 düzeyinde anlamlıdır.

Tablo 4'te prosedürel adalet algısı üzerinde örgütsel etik ile ilgili unsurların etkilerine ilişkin regresyon analizlerine yönelik sonuçlar verilmiştir. Erkeklerin prosedürel adalet algıları üzerindeki etkileri inceleyen üçüncü modelin istatistiksel olarak anlamlı olduğu görülmektedir ($F = 18,585$; $p < 0,01$). Buna göre erkek öğretim üyelerinin prosedürel adalet algısını etkileyen iki temel unsur kurum içinde etik kurallara sahip olunması ($\beta = 0,251$; $p < 0,05$) ve etik davranışlara ilişkin politikaların ($\beta = 0,132$; $p < 0,05$) teşvik edilmesidir. Dağıtımsal adalet algısı üzerindeki etkilerden farklı olarak dağıtım kararını belirleyen süreçler söz konusu olduğunda erkek öğretim üyeleri doğrudan somut kuralların bulunmasını beklemektedir.

Diğer yandan kadınların prosedürel adalet algıları üzerindeki etkileri inceleyen dördüncü modelin de istatistiksel olarak anlamlı olduğu görülmektedir ($F = 7,941$, $p < 0,01$). Ancak modelde yer alan değişkenlerden yalnızca etik kurallara sahip olma ($\beta = 0,201$; $p < 0,05$) kadın öğretim üyelerinin prosedürel adalet algısını doğrudan etki-

Tablo 5

Örgütsel Etiğin Etkileşimsel Adalet Algısı Üzerindeki Etkisi

	Model 5: Erkek öğretim üyeleri		Model 6: Kadın öğretim üyeleri		
	Bağımlı Değişken: Etkileşimsel adalet algısı	β	T	Bağımlı Değişken: Etkileşimsel adalet algısı	t
Bağımsız Değişken					
Etik kurallara sahip olma	0,231		3,010**	0,254	2,699**
Etik kuralları teşvik etme	0,160		2,109*	0,121	1,328
Etik davranışlara dair <i>politikalar</i> a sahip olma	-0,030		-0,437	-0,062	-0,653
Etik davranışlara dair <i>politikaları</i> teşvik etme	0,157		2,596*	0,200	2,137*
F		24,349**			9,667**
R ²		0,205			0,189
Düzeltilmiş R ²		0,197			0,169

* Değer %5 düzeyinde anlamlıdır.

** Değer %1 düzeyinde anlamlıdır.

leyen bir etik unsurdur. Diğer bir ifade ile kadın öğretim üyeleri tarafından yalnızca kurumun etik kurallara sahip olduğunun bilinmesi kurumda dağıtılan kaynaklar ve ödülleri belirleyen süreçlerin adil olduğunun algılanmasını sağlamaktadır.

Tablo 5'te etkileşimsel adalet algısı üzerinde örgütsel etik ile ilgili unsurların etkilerine ilişkin regresyon analizlerine yönelik sonuçlar verilmiştir. Erkek öğretim üyelerinin etkileşimsel adalet algıları üzerindeki etkileri inceleyen beşinci modelin de istatistiksel olarak anlamlı olduğu görülmektedir ($F = 24,349; p < 0,01$). Erkek öğretim üyelerinin etkileşimsel adalet algısını etkileyen üç etik unsur bulunmaktadır. Bunlar; etik kurallara sahip olma ($\beta = 0,231; p < 0,01$), etik kuralları teşvik etme ($\beta = 0,160; p < 0,05$) ve etik politikalara dair kuralları teşvik etmemiş ($\beta = 0,157; p < 0,05$).

Kadın öğretim üyelerinin etkileşimsel adalet algıları üzerindeki etkileri inceleyen altıncı modelin de istatistiksel olarak anlamlı olduğu görülmektedir ($F = 9,667; p < 0,01$). Ancak modelde yer alan değişkenlerden yalnızca etik kurallara sahip olma ($\beta = 0,254; p < 0,01$) ve etik davranışlara ilişkin politikaları teşvik etme ($\beta = 0,200; p < 0,05$) kadın öğretim üyelerinin etkileşimsel adalet algısını doğrudan etkilemektedir. Diğer bir ifade ile kadın öğretim üyeleri tarafından yalnızca kurumun etik kurallara sahip olduğunun bilinmesi ve etik davranışlara ilişkin politikaların teşvik edildiğinin görülmesi kurumda dağıtılan kaynaklar ve ödülleri belirleyen süreçlerdeki iletişimin adil olduğunun algılanmasını sağlamaktadır.

Sonuç ve Öneriler

Toplumsal cinsiyet, çalışanların kurum içerisindeki çalışma düzenlerini etkileyen unsurlardan biridir. Bu sebeple kadın ve erkek çalışanların iş yeri motivasyonlarını artıran adalet algısı üzerindeki etkiler ve adalet algılarının toplumsal cinsiyet merkezinde ne şekilde farklılaştığını incelemek de oldukça önemli sonuçlar doğurmaktadır. Çalışma ortamında motivasyonu arttıran en önemli faktör çalışanların isteklerinin yerine gelmesi ve çalıştıkları örgütten beklentilerinin karşılanmasıdır. Çalışanların beklentileri ise, kurum içinde elde ettikleri kazanımların, tüm çalışanlar arasında adil bir şekilde dağıtılması, dağıtımla ilgili örgütsel kararların alındığı sürecin adil bir şekilde iletilmesi ve bu kararların çalışanlara tarafsız bir şekilde iletilebilmesidir.

Gerçekleştirilen altı farklı regresyon modelinden anlaşılacağı üzere, örgütsel etik ikliminin üç farklı adalet algısı boyutu üzerindeki etkileri erkek öğretim üyeleri söz konusu olduğunda daha yüksek olmaktadır. Buna göre erkek öğretim üyelerinde örgütsel etiği etik kurallar ve politikalar oluşturarak veya teşvik ederek adalet algısı oluşturmak kadın öğretim üyelerinde adalet algısı oluşturmaktan daha kolaydır. Diğer bir ifade ile kadın öğretim üyelerinde adalet algıları etik iklimi teşvikten çok somut politikaların hayata geçirilmesi ile mümkün olabilmektedir.

Çalışma ortamında kadın ve erkek çalışanların beklentilerini, algılarını ve tutumlarını etkileyen unsurlar ve dinamikler elbette aynı değildir. Çalışanların adalet algı-

larında olumlu bir etki yaratılabilmesi için toplumsal cinsiyet kavramını da merkez alarak kadın ve erkek öğretim üyelerine yönelik ne tür kurumsal politikaların geliştirilmesi gerektiği önemli bir araştırma sorusudur. Bu soruyu yanıtlamak amacıyla 562 öğretim üyesi üzerinde gerçekleştirilen bu çalışmada, genel olarak kadın öğretim üyelerinin adalet algılarına yönelik etik iklim oluşturulmasının daha güç olduğu anlaşılmaktadır. En temel bulgu kadın öğretim üyelerin her tür adalet algısına yönelik beklentilerinin erkek öğretim üyelerinden daha fazla olduğudur.

Araştırma sonuçlarına göre, kadın öğretim üyelerinin dağıtımsal adalet algısı etik kurallara ve uygulamalara bağlı değildir. Diğer bir ifade ile kadın öğretim üyeleri tarafından kurumda ücret, terfi, mesaiye uyma, ödül ve ceza gibi disiplin işlemlerinin adil olduğunu algılamasını sağlamak için etik kurallar ve politikalar geliştirilmesi doğrudan önerilememektedir. Oysa yine kadın öğretim üyelerinin ücret ve terfi gibi sonuçları belirleyen süreçleri ve kararları adil algılaması somut etik kuralların varlığına bağlıdır. Başka bir deyişle kurumda etik kulların ve politikaların bulunması veya teşvik edilmesi, elde edilen kazanımlara yönelik sonuç odaklı adalet algılarından çok, bu kazanımların belirlendiği yönleme ve etkileşimlere yönelik süreç odaklı adalet algılarını etkilemektedir. Kadın öğretim üyelerinde adalet algısı geliştirilebilmesi için karar alma sürecinde kadın çalışanların sesinin duyurabilmesi için etik politikalar geliştirilmesi gerekmektedir. Bu açıdan değerlendirildiğinde prosedürel adalet algısını desteklemek için kadın öğretim üyelerinin ödülleri belirlemede kullanılan süreçlerin oluşturulması ya da ödüllendirme sürecinin belirlenmesine katılımını sağlamak önemlidir.

Bu araştırmanın bulgularına göre kadın ve erkek öğretim üyelerinin etkileşimsel adalet algılamaları da örgütsel etik iklimin farklı göstergelerinden etkilenmektedir. Yöneticilerin davranış tarzları, alınan kararların gerekçelerini açıklama konusunda samimi ve dürüst davranmaları ve bu amaçla çalışanlarla pozitif yönlü bir iletişim kurmaları, kadın öğretim üyelerinin süreç adaletine ilişkin algılarını olumlu yönde etkileyebilir. Dağıtımları belirleyen kararların alındığı süreçte çalışanlara yapılan açıklamalar sürecin yapısal yönlerini değerlendirebilmek için gerekli bilgiyi sağlayabilir. Kadın öğretim üyelerinde yöneticilerin çalışanlara daha saygılı davranması, onlara karşı daha duyarlı olması ayrıca alınan kararların mantıklı açıklamalarının kadın öğretim üyeleriyle daha net ve dürüstçe paylaşılması durumunda, etkileşim adaleti algıları pozitif yönde artabilir.

Sonuç olarak; öğretim üyelerinin tutum ve davranışları üzerinde etkili olan örgütsel adalet, yöneticiler tarafından da önemsenmesi gereken bir konudur. Kadın ve erkek öğretim üyelerinin kurumlarını veya yöneticilerinin adil olduğunu algılamaları tepkisel davranışlar geliştirmelerine sebep olabilmektedir. Bu sebeple kadın ve erkek çalışanların adalet algılamalarını etkileyen farklı sebepleri incelemek gerekmektedir. Adalet konusunun hem toplumsal cinsiyet bakış açısıyla ele alınması örgütsel adalet konusunun kuramsal açıdan incelenmesine büyük katkı sağlayacaktır.

Gender-Based Perceptions of Organizational Justice: The Role of Ethical Climate

Nigar Demircan Çakar¹

Abstract

Gender is an important issue which effects both social and organizational behavior. From an organizational perspective, another important issue which creates performance-oriented results and increases employee motivation is organizational justice. A gender-based view of organizational justice implies that women and men differ from each other regarding their perceptions of distributive, procedural, and interactional justice. The codes and strategies of ethical climates need to be established accordingly. The results of this study, which was conducted on 562 academicians, indicates that women's perceptions of justice are less effected by the codes of ethical climate. This study serves as a guide for managers from any sector who aim to increase employee performance concerning gender-based differences.

Keywords

Distributive justice • Procedural justice • Interactional justice • Gender • Organizational ethical climate

¹ Prof., Rector of Duzce University, Konuralp Yerleşkesi Merkez, Düzce 81620 Turkey.
Email: nigarcaakar@duzce.edu.tr

Basically, the concept of justice in reference to science of law is one of the elements that people give the greatest value in social life. The concept of justice is related to the dimensions of individual perception and organizational behavior (Tuna, 2013). One of the most important and unchanging factors of the business environment is the concept of *organizational justice*, which represents fairness towards the decision-making process that determines the equitable allocation of gains obtained on the basis of relationships in the workplace (Özen, 2002). Organizational justice covers employee perception on the correctness of organizational practices and decisions, and the impact of these perceptions on employees (Çolak & Erdost, 2004).

Men and women have different perceptions when assessing the level of fairness of the events they encounter as well as when developing responses to injustice (Lee, Pillutla, & Law, 2000). The main reason for these differences can be explained through the *societal concept of gender* which exists socially between men and women and has gained usage through reference to the differences that are also socially expected from them (Toker, 2009). It draws attention to the social dimension of differences between men and women on the basis of the societal concept of gender (Ersoy, 2009). This concept draws attention to the artificial, unnatural value of the mold that society deems appropriate for women and men. While *gender* describes the biological distinction of male and female, *societal gender* refers to the distinctions between masculinity and femininity in social life (Gürhan, 2010). Societal gender is not just the individual identity and personality of women and men; it also includes the positioning of gender in institutions and organizations through the cultural structure of masculinity and femininity (Marshall, 1999).

Societal gender should not be thought as being separate from religion. In regards to this, religion is known to be one of the most effective driving factors for society.

According to some authors and researchers, the concept of societal gender with modernization has been evolved into a state known as ‘equity’ or ‘complementariness’. With this, the justice-based view has been slightly neglected.

Due to the differing perception of women and men, responses will be different regarding issues of how fair are the wages that have been earned at work, whether or not administrators have treated them fairly, whether or not rewards given at work have been distributed equitably (Irak, 2004), and whether or not an ethical climate has been created at work.

Whether or not a judgment or behavior has been fair is related to whether or not a female or male employee has found them fair. Justice from this perspective is a perceptual condition based on societal gender. Female and male employees’ perceptions of an identical event under identical conditions will differ when related to justice, the perception of justice also varies according to gender (Folger & Cropanzano, 1998).

Literature Review and Research Model

The Concept of Organizational Justice and its Dimensions

The concept of justice which was developed by those interested in philosophy such as Aristotle, Plato, Socrates, Nozick, and Rawls has been observed in international management literature (Colquitt, Greenberg, & Zapata-Phelan, 2005; Greenberg & Bies, 1992). According to Rawls (1971), who first put forth the concept, justice is the primary virtue of social institutions (Firat, 2003). The concept of *organizational justice* had been developed, representing the benefits that result in connection to relationships within an organization with the adaptation of *social justice* to organizations and the process of distributing these benefits (İşbaşı, 2001).

In recent years, researchers have focused their attention on the important role of organizational justice in shaping the attitudes and behaviors of employees (Clay-Warner, Reynolds, & Roman, 2005). In everyday language, the concept of justice is used to express the appropriateness and correctness of a behavior or action towards justice, and to express people's integrity. In organizational settings, the concept of organizational justice is used to describe the situation of managers as equitable or just with regards to the organization (Colquitt et al., 2005; Pillai, Schriesheim, & Williams, 1999).

Organizational justice is the process of evaluating the administrative decisions towards variables such as employee work distribution, overtime compliance, handing out authority, wage level, and award distribution. Considering from this point, organizational justice can be expressed as a concept related to how the decisions and practices of organizational management are perceived workers (İnce & Gül, 2005).

In the light of these definitions, organizational justice can be described as the decisions and practices of administrators in relation to the organization and workers as positively perceived employees. In other words, organizational justice can be defined as the perception by employees of how awards, penalties, and promotions are distributed and how these types of decisions are received or how decisions that had been taken were told to employees (Ambrose & Schminke, 2009; Chernyak-Hai & Tziner, 2012; Cropanzano, Prehar, & Chen, 2002).

Perceptions related to organizational justice are dealt with in three perspectives: distributive justice, or the fairness of allocating resources and awards; procedural justice, or the equity of the procedures that govern the distribution of resources and awards; and interactional justice, or the fairness of relationships that exist between people in an organization (Cropanzano et al., 2002; Folger & Cropanzano, 1998; Kernan & Hanges, 2002; Miller & Lee, 2001; Moorman, 1991; Niehoff & Moorman, 1993; Tang & Sarsfield-Baldwin, 1996).

Distributive justice: The term refers to perceived justice which relates to the outcomes that are obtained in the organization. Within literature, organizational justice generally focuses on the content of distributive justice. Distributive justice reflects on the perceptions of employees as to whether or not the compensation they receive is fair. Thus, distributive justice is related to the equitable sharing of outcomes that are formed within the workplace (Adams, 1965). According to another view, distributive justice also means justly perceiving all types of earnings by employees as fair, such as wage received, rewards, punishments, and promotions (Cropanzano et al., 2002). The concept of distributive justice suggests there are roots based on Adam's equity theory (1965, as cited in Beugré, 2002) and that balance between the input-output ratios opens the way to a feeling of equality in workers. Basically, distributive justice as based on the equity theory is defined as "the perceived equality of outcomes that an individual gains," (Folger & Cropanzano, 1998). Another definition of distributive justice has been stated as "assessment of the fairness of rewards given to one's input," (Mueller et al., 1999). Distributive justice means the input and output of individuals achieve equivalent outcomes when compared with other employees. For example, an employee's salary and outcomes can be compared to that of other employees and distributive justice can be found in comparing the rewards earned for their work (Adams, 1965). As understood from these definitions, distributive justice is a dimension of justice based on the opinion of equality concerning recognition of the achievements that male and female employees have earned in return for their labor and the distribution of rewards and wages in order to meet their needs in organizational life (Colquitt et al., 2005).

Procedural justice: Procedural justice refers to the perceptions of the distribution of decisions within the organization and of the decision-making process in a way that is seen as equitable by male and female employees (Colquitt et al., 2005). The basic assumption here is that distribution in the form of decision making which is found to be fair by employees opens the way for employees to adopt these decisions more easily. The elements of decisions such as consistency, being free from bias, correctness, maintainability, representation, and ethics as determined in the decision-making process increase the level of equity perceived by both women and men (Colquitt et al., 2005).

Interactional justice: Interactional justice is considered a sub-dimension of procedural justice in some sources and is defined as the humanitarian aspect of organizational practices (Niehoff & Moorman, 1993). In other sources, interactional justice is neither a form of procedural nor distributive justice; it is considered to be a type of justice that does not tie in with these (Ambrose & Schminke, 2009). Interactional justice includes behaviors such as valuing employees, acting respectfully, and explaining decisions to employees that are defined as a social value (Greenberg, 1990). The effects of the the decision-makers who determine the amount in terms of distribution, upon the employees. (Beugré, 2002).

The Concept of Organizational Ethics

Organizational ethics is the totality of perceptions related to current organizational procedures and is defined as “the general perceptions of organizational activities and procedures that have accurate and truthful content,” (Victor & Cullen, 1988). Ethical climate, as a type of work climate (Wang & Hsieh, 2012), is the perception of what constitutes to proper behavior. Ethical issues that affect behavior which arise in response to both decision-making and ethical dilemmas are the criteria, rationales, or standards that are used while ethical decisions are learned. Additionally, ethical climates are the ethical dimensions of organizational culture and are perceived as a kind of identity of the organization (Victor & Cullen, 1988). Ethical climate does not only affect what issues employees see as appropriate in terms of ethics; at the same time, employees also determine the moral criteria they will use for understanding, weighing, and explaining issues like these (Cullen, Victor, & Stephens, 1989).

Ethical perceptions are the psychologically meaningful perceptions related to the ethical procedures and policies that exist in the organization of which they are members (Victor & Cullen, 1988). Ethical perception is concerned with recognizing an individual’s moral case and with the comprehension that it is a moral representative (Jones, 1991). Any judgment about an issue or behavior of an individual as being incorrect depends on the level of moral significance their issue or behavior finds (Reidenbach & Robin, 1990).

The most important predictor of ethical climate is the existence of a code of ethics. Research has shown that employees develop a positive attitude towards organizations that have clear codes which can allow them to distinguish between ethical and unethical behavior (Trevino & Weaver, 2001). Ethical codes are defined as a means to describe the roles and expectations within the organization based on organizational ethics (Brothers, 1991), and they are considered as an element that strengthens organizational ethics (McDonald, 1999). In the creation of organizational ethics, the existence of an ethical code is not sufficient (Soutar, McNeil, & Molster, 1994). An organization that seeks to strengthen their organizational ethics does not just have a code of ethics; they must have the desire and commitment to implement it as well. These days, some organizations try to deploy a written code of ethics to their employees (Weaver, 1993) and organizations work to ensure the code is disseminated within the organization (Robertson & Schlegelmilch, 1993). If the organizational ethical climate emphasizes the appropriateness of employees’ ethical behavior, the appearance of unethical behaviors within an organization tends to decrease (Mayer, Kuenzi, & Greenbaum, 2010). The absence of organizational ethics can undermine the relationships between people, shaking the trust within an organization (Zajac, 1996). Organizational ethics shows employees the way to evaluate cases and consider alternatives. It helps to determine acceptable and non-acceptable behaviors in the work environment.

The Relationship Between Justice Perceptions and Ethical Climate

Perceptions of organizational justice and organizational ethics are a product of the interactions between employees and managers. The most important theory that explains the interactions between employees and managers and the possible outcomes of these interactions is the theory of leader-member relations (Scandura & Ragsin, 1999). According to this theory, the exchange between managers and employees varies according to various social factors and the quality of exchange is also affected by these social factors. In the theory on leader-member relations, the quality of exchange between managers and employees is defined by a high level of information sharing, high levels of confidence, respect, and support. Relations of poor quality include low confidence, formal relations, and a one-way exchange from the manager to employee (Bauer & Green, 1996).

Research that has been performed shows that administrators' just behaviors create a positive element of social exchange (Wayne, Shore, Bommer, & Tetrick, 2002). Experimental studies on organizational ethics as based on the leader-member relations theory have shown the relationship of justice perceptions to be close with ethical climate (Trevino & Weaver, 2001). People, in their memories of events in life that they've encountered, very systematically and orderly maintain their memories from a scattered and irregular structure. This pattern serves to interpret the received information and convert it to processed information through memory (Fiske & Taylor, 1991). The part that relates to ethics in memory also includes the concepts of justice and correctness. Therefore, when employees hear matters related to ethics in the context of the organization, they cognitively perceive the observed elements of justice in their employment, promotions, performance evaluations, and wage system (Weaver & Trevino, 2001). Accordingly, efforts to notice the concept of organizational ethics also increase the awareness of the fair treatment of employees in general. Furthermore, giving importance to ethics in an organization strengthens employee beliefs that they will be treated fairly (Van den Bos, Lind, & Wilke, 2001).

Procedural Justice on the Basis of Societal Gender

Individual perceptions of organizational justice are also influenced by gender, marital status, social status and so on as placed in a community, as well as group memberships. The reason for this is that socialization in different social groups also differentiates one structure from another. In society, people are separated into two different gender groups, and along with being an important determinant, gender socialization is a natural element that effects the perceptions of gender (Cross & Madison, 1997).

Some gender-based studies have shown that because women and men have different socialization processes, they also have different normative beliefs. For example, Gilligan (1977) suggested women's ethical values, unlike those of males, do not contain abstract individual assessments. According to this, women's personality structure is

developed in the process of interacting with their mothers, whom they have adopted as a role model. For males, the personality develops while ignoring existing role models like the mother and associating itself with an abstract male model. Therefore, women's personality is a result of a very conceptual and associative process of identification, rather than an abstract and individual process. Women's ethical evaluations and judgments are not uniform due to having a primary role of interactive responsibilities in the development of their ethical elements; on the contrary, it changes from topic to topic and from event to event. This situation differentiates the ethical judgments of females from males' abstract, rule-based, moral values of justice. While protection is the most important issue of existing relationships in cases involving interpersonal relations for women, men work to be isolated from interpersonal relationships in order to provide fair and impartial decisions to related events (as cited in Gilligan, 1982). When trying to change the rules in order to maintain relationships with women, men prefer to tolerate these rules and change relations (Gilligan, 1982).

For these reasons, ethical climate based on people's individual perceptions is of great importance when determining the attitudes and behaviors concerning the organization and its employees (Beugré & Baron, 2001). One study reached a finding that applications of ethics and organizational justice may lead to similar behavioral outcomes on employees (Trevino & Weaver, 2001). Few studies have been encountered in the literature to describe the relationship of justice with ethical climate. As an example, in Victor and Cullen's (1988) study based on the classification of ethical climate on 123 companies located in Hong Kong, a positive correlation was detected between distributive justice and the dimensions of egoism and morality, and a negative correlation was detected between distributive justice and charity (Lau & Wong, 2009).

At the center of social gender, findings reveal the importance of the effect of women and men's perceptions of justice on their attitudes and behaviors (Beugré & Baron, 2001). Therefore, while administrators disregard the concept of gender in the distribution of employee promotions or tasks, evaluations that do not address the differences in perception between male and female employees can cause damage to employee perceptions of organizational justice.

For example, Brockner and Adsit (1986) put forth that women were less satisfied with distributive justice than men. Sweeney and McFarlin (1997) showed that women are more vulnerable than men when it comes to procedural justice. According to Lee et al. (2000), despite these studies that approach the concept of justice from the view of socialized gender, the findings of these studies are neither consistent nor in the same direction.

With these thoughts, the main hypothesis of this study is that the elements of organizational ethics which affect the perceptions of distributional, procedural, and interactive justice are different for male and female faculty members.

Method

Data Collection Method and Sample Structure

The questionnaire was formed and prepared to collect data from assistant professors, associate professors, and professors working at state universities in different regions of Turkey who had been selected in accordance with the random sampling method. As a result of implementation, 562 surveys were provided for feedback and the rate of feedback was calculated at 35%. This feedback percentage was considered acceptable in terms of studies performed by e-mail (Demircan, 2003). Questions on perceptions of organizational justice (developed by Niehoff & Moorman, 1993) and organizational ethics (developed by Qualls & Puto, 1989), which were both thought to contain the proper expressions for the aim of the study, were preferred for use.

Questions relating to the scale were evaluated and given their final form by first being translated to Turkish and then back again to English by experienced and trained independent translators. The answers to the questions in the questionnaire were arranged using a five-point Likert scale, varying between 1 (strongly disagree) and 5 (strongly agree), except for the last section on demographic information.

Of the faculty members who participated in the scale, 69.2% were male and 30.8% were female. Of the faculty members, 69.2% were married, 29.6% were single, and 1.3% were widowed; 79% of them were assistant professors; 11.8%, associate professors; and 9.2%, professors. The university experience of the faculty members who participated in the survey ranged from 1 to 24 years. Of all the faculty members, 83.1% were working at state universities and 16.9% of them were working at foundation universities.

Factor Analysis and Relations Between Variables

The questions constituting the survey were subjected to exploratory factor analysis; the most relevant factor structure was achieved using varimax rotations. The Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) values presented information about the appropriateness of factor analysis. This value is desired to be more than .60 (Büyüköztürk, 2002). All KMO values were observed to be greater than .60 in this study. Meanwhile, the ratio of variance explained by total factor was over 55%.

Cronbach's alpha values of $\alpha > .70$ are considered to be the benchmark of a scale's accepted reliability in accordance with the results obtained from factor analysis (Nunnally, 1978). Correlation analysis was conducted to determine the relationships among variables.

Testing the Research Hypothesis and Research Findings

The effects of variables related to ethical climate on male and female perceptions of distributional, procedural, and interactional justice were analyzed from the

perspective of social gender using multiple regression analysis. Analyses were performed independently for each group in order to clarify the differences between male and female faculty members.

The organizational dimensions of *having ethical rules*, *promoting ethical rules*, *having policies on ethical behavior*, and *promoting policies on ethical behavior* were included in the regression model as a separate variable of the applied scale regarding ethical climate, since organizational ethical climate was considered to be the independent variable in this study. Thus, six different regression models were created to test this study's hypothesis.

The first model, which examined the effects on men's perceptions of distributive justice, were found to be statistically significant ($F = 8.746, p < .01$). Accordingly, the two main factors affecting male faculty members' perceptions of distributive justice were *promoting ethical rules within the institution* ($\beta = .160, p < .05$) and *promoting policies on ethical behavior* ($\beta = .143, p < .01$). The second model, which examined the effects on women's distributive justice perceptions, also appeared to be statistically significant ($F = 8.746, p < .01$). However, none of the variables in the model were statistically significant. Accordingly, no ethical factors were found to directly affect female faculty members' perceptions of distributive justice.

Results were obtained for regression analysis on the effects from factors related to organizational ethics on the perception of procedural justice. The third model, which examined the effects on men's perceptions of procedural justice appeared to be statistically significant ($F = 18.585, p < .01$). Accordingly, the two main factors affecting male faculty members' perceptions of procedural justice were *having ethical rules within the institution* ($\beta = .251, p < .05$) and *promoting policies on ethical behavior* ($\beta = .132, p < .05$).

On the other hand, the fourth model, which examined the effects on women's perceptions of procedural justice, also appeared to be statistically significant ($F = 7.941, p < .01$). However, of the variables that took place in the model, the only factor directly affecting women faculty members' perceptions of procedural justice was *having ethical rules* ($\beta = .201, p < .05$).

Results were obtained from regression analysis regarding the effects of factors related to organizational ethics on perceptions of interactional justice. The fifth model, which examined the effects on male faculty members' perceptions of interactional justice also were found to be statistically significant ($F = 24.349, p < .01$). There were three ethical factors affecting male faculty members' perceptions of interactional justice. These were *having ethical rules* ($\beta = .231, p < .01$), *promoting ethical rules* ($\beta = .160, p < .05$), and *promoting rules on ethics policies* ($\beta = .157, p < .05$).

The sixth model, which examined the effects on female faculty members' perceptions of interactional justice were also found to be statistically significant ($F = 9.667, p < .01$). However, of the variables located in this part, only *having ethical rules* ($\beta = .254, p < .01$) and *promoting policies on ethical behavior* ($\beta = .200, p < .05$) directly affected female faculty members' perceptions of interactional justice.

Conclusion and Suggestions

Social gender is one of the factors that affect the order of work within the employees' institution. Therefore, examining the effects on perceptions of justice that increase the motivation of male and female employees in the workplace and how these perceptions of justice also differ within the center of socialized gender have led to very significant results. The most important factor that increased motivation in the work environment was supplying the demands of employees and their expectations met by the organization. The expectations of employees were that profits earned within the organization be fairly distributed among all employees and that the process of making organizational decisions be distributed equitably; these decisions can be transmitted to employees without bias.

As can be seen from the six different regression models that were performed, concerning male faculty members, the impact of organizational ethical climate was greater on three different dimensions of the perception of justice. Accordingly, it is easier to create a perception of justice by making ethical rules and policies and promoting them to male faculty members than it is to create a perception of justice in female faculty members. In other words, female faculty members' perception of justice can be made possible with the implementation of a concrete policy rather than promoting an ethical climate.

The factors and dynamics that affect the expectations, perceptions, and attitudes of male and female employees within work environment are not the same, of course. The kind of institutional policies need to be developed for male and female faculty members by bringing the concept of gender to the forefront is an important research question to answer in order to create a positive impact on employees' perceptions of justice. In this study, which was conducted on 562 faculty members answering this question, creating an ethical climate intended for women faculty members' perception of justice was generally more difficult to understand. The main finding was that female faculty member's expectations regarding any type of perception of justice were greater than that of male faculty members.

According to the results, female faculty members' perceptions of distributive justice were not bound by ethical rules and practices. In other words, no ethics or politics could be directly proposed for development to ensure that disciplinary actions in the institution

such as wages, promotions, compliance with overtime, and punishment were perceived as fair. On the other hand, female faculty members' perceptions of the processes that determine results such as wages, promotions, and equitable decisions depended on the existence of specific ethical rules. In other words, the presence or promotion of ethical rules and policies in the institution affected their perceptions of process-oriented justice directed towards the method and interactions that determine these gains rather than a results-oriented perception of justice directed towards earning rewards. Ethical policies need to be developed in order to improve female faculty members' perception of justice so that female employees can raise their voices in the process of decision-making. When evaluated from this point, creating a process that will be used to determine female faculty members' awards or to ensure their participation in the process of determining awards is important in supporting the perception of procedural justice.

According to the findings of this study, male and female faculty members' perceptions of interactional justice were also affected by the different indicators of organizational ethical climate. Managers' sincere and honest behaviors in explaining the reasons for decisions they give, as well as their positive communication with employees for this purpose, can be a positive influence on female faculty members' perceptions intended for the process of justice. Statements made to employees during the process of giving decisions that determine distributions can provide the necessary information to evaluate the structural aspects of this process. Female faculty members' perceptions of interactional justice can be positively increased when managers behave more respectfully towards employees, when they are more sensitive to them, and when they also clearly and honestly share a logical explanation of the decisions with the female faculty members who are receiving them.

As a result, the effect of organizational justice on faculty members' attitudes and behavior is a matter that should be paid attention by managers. Male and female faculty member that perceive their managers or institutions as fair may lead to the development of responsive behaviors. For this reason, it is necessary to examine the different reasons that affect male and female employees' perception of justice. Addressing the topic of justice from the perspective of socialized gender will make a major contribution in examining organizational justice from theoretical aspects.

Kaynakça/Bibliography

- Adams, J. S. (1965). Inequity in social exchange. In L. Berkowitz (Ed.), *Advances in experimental social psychology* (Vol. 2, pp. 267–299). New York, NY: Academic Press.
- Afshar, H. (1998). *Islam and feminisms: An Iranian case-study*. London: Macmillan.
- Ambrose, M. L., & Schminke, M. (2009). The role of overall justice judgments in organizational justice research. *Journal of Applied Psychology, 94*, 491–500.
- Bauer, T. N., & Green, S. G. (1996). The development of leader-member exchange: A longitudinal test. *Academy of Management Journal, 39*, 1538–1567.

- Beugré, C. D. (2002). Understanding organizational justice and its impact on managing employees: An African perspective. *International Journal of Human Resource Management*, 13(7), 1091–1104.
- Beugré, C. D., & Baron, R. A. (2001). Perceptions of systemic justice: The effects of distributive, procedural and interactional justice. *Journal of Applied Social Psychology*, 31(2), 324–339.
- Brockner, J., & Adsit, L. (1986). The moderating impact of sex on the equity-satisfaction relationship: A field study. *Journal of Applied Psychology*, 71, 585–590.
- Brothers, T. (1991). *Corporate ethics: Developing new standards of accountability*. New York, NY: The Conference Board.
- Büyüköztürk, Ş. (2002). Faktör analizi: Temel kavramlar ve ölçek geliştirmede kullanımı. *Eğitim Yönetimi Dergisi*, 32, 470–483.
- Chernyak-Hai, L., & Tziner, A. (2012). Organizational citizenship behaviors (OCBS): Socio-psychological antecedents and consequences. *International Review of Social Psychology*, 25(3/4), 53–92.
- Clay-Warner, J., Reynolds J., & Roman, P. (2015). Organizational justice and job satisfaction: A test of three competing models. *Social Justice Research*, 18(4), 391–409.
- Çolak, M. & Erdost, H. E. (2004). Organizational justice: A review of the literature and some suggestions for future research. *Hacettepe Üniversitesi İktisadi Ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 22(2), 51–84.
- Colquitt, J. A., Greenberg, J., Zapata-Phelan, C. P. (2005). What is organizational justice? A historical overview. J. Greenberg & J. A. Colquitt (Eds.), *Handbook of organizational justice* (pp. 3–56). Mahwah, New Jersey, London: Lawrence Erlbaum.
- Cropanzano, R., Prehar, C. A., & Chen, P. Y. (2002). Using social exchange theory to distinguish procedural from interactional justice. *Group and Organization Management*, 27, 324–351.
- Cross, S. E., & Madison, L. (1997). Models of the self: Self-construal and gender. *Psychological Bulletin*, 122, 5–37.
- Cullen, J. B., Victor, B., & Stephens, C. (1989). An ethical weather report: Assessing the organization's ethical climate. *Organizational Dynamics*, 18(2), 50–63.
- Demircan, N. (2003). *Örgütsel güvenin bir ara değişken olarak örgütsel bağlılık üzerindeki etkisi: Eğitim sektöründe bir uygulama* (Doktora tezi, Gebze Yüksek Teknoloji Enstitüsü, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kocaeli). <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/> adresinden edinilmiştir.
- Ersoy, E. (2009). Cinsiyet kültürü içerisinde kadın ve erkek kimliği (Malatya örneği). *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 19(2), 209–230.
- Fırat, A. S. (2003). Çevre etiği kavramı üzerine yeniden düşünmek. *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 58(3), 105–144.
- Fiske, S. T., & Taylor, S. E. (1991). *Social cognition*. New York, NY: Random House.
- Folger, R., & Cropanzano, R. (1998). *Organizational justice and human resource management*. Beverly Hills, CA: Sage.
- Gilligan, C. (1982). *In a different voice: Psychological theory and the women's movement*. Cambridge: Harvard University Press.
- Göle, N. (1993). *Modern mahrem* (4. basım). İstanbul: Metis.
- Greenberg, J. (1990). Organizational justice: Yesterday, today and tomorrow. *Journal of Management*, 16(2), 399–432.
- Greenberg, J., & Bies, R. J. (1992). Establishing the role of empirical studies of organizational justice in philosophical inquiries into business ethics. *Journal of Business Ethics*, 11(5/6), 433–444.
- Gürhan, N. (2010). Toplumsal cinsiyet ve din. *E-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, 4(Kasım), 58–80.
- İnce, M. ve Gül, H. (2005). *Yönetimde yeni bir paradigma: Örgütsel bağlılık*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Irak, D. U. (2004). Örgütsel adalet: Ortaya çıkışı, kuramsal yaklaşımlar ve bugünkü durumu. *Türk Psikoloji Yazıları*, 7(13), 25–43.

- İşbaşı, J. Ö. (2001). Çalışanların yöneticilerine duydukları güvenin ve örgütsel adalete ilişkin algılamalarının vatandaşlık davranışının oluşumundaki rolü. *Yönetim Araştırmaları Dergisi*, 1(1), 51–73.
- Jones, T. M. (1991). Ethical decision making by individuals in organizations: An issue - Contingent Model. *Academy of Management Review*, 16, 366–395.
- Kernan, M., & Hanges, P. (2002). Survivor reactions to reorganization: Antecedents and consequences of procedural, interpersonal, and informational justice. *Journal of Applied Psychology*, 87, 916–928.
- Lau, V. P., & Wong, Y. Y. (2009). Direct and multiplicative effects of ethical dispositions and ethical climates on personal justice norms: A virtue ethics perspective. *Journal of Business Ethics*, 90, 279–294.
- Lee, C., Pillutla, M., & Law, K. (2000). Power-distance, gender and organizational justice. *Journal of Management*, 26(4), 685–702.
- Marshall, T. F. (1999). *Restorative justice: An overview* (A Report by the Home Office, Research, Development and Statistics Directorate).
- Marshall, G. (1999). *Sosyoloji sözlüğü* (çev. O. Akinhay ve D. Kömürçü). Ankara: Bilim ve Sanat Yay.
- Mayer, D. M., Kuenzi, M., & Greenbaum, R. L. (2010). Examining the link between ethical leadership and employee misconduct: The mediating role of ethical climate. *Journal of Business Ethics*, 95(1), 7–16.
- McDonald, G. (1999). Business ethics: Practical proposals for organizations. *Journal of Business Ethics*, 19(April), 143–158.
- Miller, D., & Lee, J. (2001). The people make the process. *Journal of Management*, 27(2), 163–189.
- Moorman, R. H. (1991). Relationship between organizational justice and organizational citizenship behaviors: Do fairness perceptions influence employee citizenship? *Journal of Applied Psychology*, 76, 845–855.
- Mueller, C. W., Iverson, R. D., & Jo, D. G. (1999). Justice evaluations in two cultural contexts: A comparison of the US and South Korea. *Human Relations*, 52, 869–893.
- Niehoff, B. P., & Moorman, R. H. (1993). Justice as a mediator of the relationship between methods of monitoring and organizational citizenship behavior. *Academy of Management Journal*, 36(3), 527–556.
- Özen, J. (2002). Adalet kuramlarının gelişimi ve örgütsel adalet türleri. *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arşivi*, 5, 107–117.
- Pillai, R., Schriesheim, C. A., & Williams, E. S. (1999). Fairness perceptions and trust as mediators for transformational and transactional leadership: A two- sample study. *Journal of Management*, 25(6), 897–933.
- Qualls, W. J., & Puto, C. P. (1989). Organizational climate and decision framing: An integrated approach to analyzing industrial buying decisions. *Journal of Marketing Research*, 26(May), 179–192.
- Reidenbach, R. E., & Donald, R. P. (1990). Toward the development of a multidimensional scale for improving evaluations of business ethics. *Journal of Business Ethics*, 9, 639–653.
- Roald, A. S. (2001). *Women in Islam: The Western experience*. New York, NY: Routledge.
- Robertson, D. C., & Schlegelmilch, B. B. (1993). Corporate institutionalization of ethics in the United States and Great Britain. *Journal of Business Ethics*, 12, 301–312.
- Scandura, T. A., & Ragins, B. R. (1993). The effects of sex and gender role orientation on mentorship in male-dominated occupations. *Journal of Vocational Behavior*, 43, 251–265.
- Soutar, G., Mcneil, M. M., & Molster, C. (1994). The impact of the work environment on ethical decision making: Some Australian evidence. *Journal of Business Ethics*, 13, 327–339.
- Sweeney, P. D., & McFarlin, D. B. (1997). Process and outcome: Gender differences in the assessment of justice. *Journal of Organizational Behavior*, 18, 83–98.
- Tang, T. L., & Sarshfield-Baldwin, L. J. (1996). Distributive and procedural justice as related to satisfaction and commitment. *SAM Advanced Management Journal*, 61, 25–31.

- Toker, İ. (2009). Eşitlik ve adalet kavramları çerçevesinde Müslüman kadınlarda toplumsal cinsiyet örtüntüleri. *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1(1), 142–165.
- Trevino, L. K., & Weaver, G. R. (2001). Organizational justice and ethics program follow-through: Influences on employees harmful and helpful behavior. *Business Ethics Quarterly*, 11(4), 651–671.
- Tuna, M. (2013). Örgütsel adalet: Kamu ve özel sektör kuruluşlarında bir araştırma. *The Journal of Academic Social Science Studies*, 6(8), 997–1023.
- Van Den Bos, K., Lind, E. A., & Wilke, H. A. M. (2001). The psychology of procedural and distributive justice viewed from the perspective of fairness heuristic theory. In R. Cropanzano (Ed.), *Justice in the workplace: From theory to practice* (Vol. 2, pp. 29–66). Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum.
- Victor, B., & Cullen, J. B. (1988). The organizational bases of ethical work climate. *Administrative Science Quarterly*, 33, 101–125.
- Wang, Y. D., & Hsieh, H. H. (2012). Toward a better understanding of the link between ethical climate and job satisfaction: A multilevel analysis. *Journal of Business Ethics*, 105, 535–545.
- Wayne, S. J., Shore, L. M., Bommer, W. H., & Tetrick, L. E. (2002). The role of fair treatment and rewards in perceptions of organizational support and leader-member exchange. *Journal of Applied Psychology*, 87, 590–598.
- Weaver, G. R. (1993). Corporate codes of ethics: Purpose, process and content issues. *Business and Society* 32, 1, 44–58.
- Weaver, G. R., & Trevino, L. K., (2001). The role of human resources in ethics/compliance management: A fairness perspective. *Human Resource Management Review*, 11, 113–134.
- Zajac, G. (1996). Beyond Hammurabi: A public service definition of ethics failure. *Journal of Public Administration Research and Theory*, 6, 145–190.

Değerlendirmeler

Reviews

Mavi Çoraplar: İngiltere’de Kadınların Eğitim Hakları Üzerine Bir Oyun Blue Stockings: A Play About Women’s Education Rights in England

Yrd. Doç. Dr. Nagihan Haliloğlu¹

Mavi Çoraplar (İngiliz Kadın Hareketleri Üzerine Bir Oyun)

Jessica Swale

Londra, 2013, NHB Modern Plays

20. yüzyılın ilk dönemlerindeki aktif ilk kuşak feministler, İngiliz kültürü ve kadın tarihi alanlarında çalışanlar bakımından önemini koruyan bir gruptur. Ekim 2015’te “Oy hakkı için mücadele eden kadın” manasına gelen *Suffragette* isimli grup hakkında yeni bir film vizyona girdi. Filmin Londra’daki açılış gecesinde kadın aktivistler kırmızı halıya yatıp üstlerine “ölü kadınlar oy veremez” yazan pankartlar asarak sığınma evlerine yapılan yardımların kesilmesini protesto ettiler. *Suffragette*, İngiliz kadın hakları savunucuları başta olmak üzere, feministlerin hâlâ sık sık göndermede buldukları bir harekettir. Jessica Swale’in 2013 tarihli oyununa ismini veren *Mavi Çoraplar* grubu da *Suffragette* grubunun daha uslu kız kardeşleri olarak nitelenebilir. *Mavi Çoraplar*, 1800’lerin sonundan itibaren kadın haklarını seçme ve seçilme üzerinden değil, eğitim hakkı üzerinden savunan bir gruptur. Kadınların; seçme, seçilme, okuma ve hatta filmin galasındaki eylemin altını çizdiği gibi hayatta kalma haklarının hâlâ savunulması gereken şeyler olduğunu vurgulayan Swale, oyununu Malala Yousafzai ve oyunun geçtiği Cambridge Girton Kolejindeki hocalarına ve annesine adanmıştır.

1896 yılında, Girton’da okuyan 5 kızı konu edinen oyun, zamanın kültürel ve politik iklimine göndermeler yapmaktadır. Okullarda geçen anlatıların, romanların, oyunların ve filmlerin her zaman alıcısı vardır. 19. yüzyılda geçmesine rağmen *Mavi Çoraplar*’da ele alınan hikâye, bu kitleyi rahatlıkla içine çekebilecek bir metindir. Swale’in yurt arkadaşlıkları, yetiştirilmesi gereken ödevler, kütüphane rafları arasında yaşanan aşklar, parasızlıktan eve dönmek zorunda kalan öğrenciler, öğretmenlere karşı isyan gibi bütün temaları içeren oyunu, tüm bu tecrübelerin en radikal sosyal hareketler içerisinde bile yaşanmasının söz konusu olduğunu anlatıyor.

¹ Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi, Medeniyet Araştırmaları Merkezi, Merkez Efendi Mah. Mevlevihane Cad. Yenikapı Mevlevihanesi No: 25 Zeytinburnu İstanbul. Eposta:nagihan.haliloglu@gmail.com

Girton, o tarihlerde, Cambridge şehrindeki bir yurttan ibarettir. Üniversitedeki halka açık derslerden ve Girton’da ders vermeyi kabul eden erkek hocalardan aldıkları derslerle Cambridge Üniversitesinin müfredatını takip etmeye çalışan kadınlar, üniversite yönetimini kız öğrencilere de diploma vermeye ikna etmeye çalışmaktadırlar. Üniversite Yönetim Kurulu ilk defa 1896 yılında bu “korsan” eğitim kurumunu tanıma konusunda bir oylama yapar. Bu ilk oylamada hak tanınmaz. Oyunun sonuna “son not” şeklinde eklenen bölümden bu hakkın ancak 1946 yılında kazanıldığını öğreniriz.

Swale’in anlatısının ilginç boyutlarından birisi, aynı dönemin ürünü toplumsal hareketler olarak Suffragette ve Mavi Çorap grupları arasındaki farkı ortaya koyup tarih boyunca birçok farklı kadın hareketinin varlığının altını çizmesidir. Yine Swale’in sunduğu tarihsel perspektiften bakıldığında Suffragette grubunun hak mücadelesinde şiddet kullanmaktan çekinmediği; Mavi Çoraplar’ın ise eğitim hakkı üzerinden sistemi içeriden dönüştürmeye odaklı olduğu söylenebilir.

Bu dönüştürme çabaları kapsamında önemli bir örnek psikoloji dersinde yaşanır. Erkek profesör, kadınlar ve histeri hakkında eskimiş ve çoktan yanlışlığı ispatlanmış bilgileri aktarmaya çalıştığında Tess adlı öğrenci söz alıp Avrupa’da yapılan yeni araştırmalardan bahseder. Profesörümüz, kadınlar hakkında bir kadın tarafından düzeltilince sinirlenir ve bu öğrencinin tüm diğer kadınları temsil ettiği gerekçesiyle bütün sınıfı dersten kovar. Ön yargıya dayalı gerekçelerle öğrencileri dersten dışarı atma pratiğinin her ne kadar Türkiye’de de “özgür bilim adına” yapıldığı iddia edilse de 1800’lerden kalma bir refleks olduğu görülebilmektedir. Bu sahne, aynı zamanda, feminist ya da başka hareketlerin üyelerinin taşınak zorunda bırakıldıkları temsil yükünün altını çizmektedir. Tess, erkek profesör tarafından azarlandıktan sonra kadın hocaları tarafından da diğer kızların dersten istifade etmesini engellediği için kınanır. “Sesini yumuşak, beynini sivri tut” der Mrs. Welsh; daha sonra Tess’i derslerine yoğunlaşması için teşvik ederken...

Kadın haklarının daha “yavaş” bir şekilde kazanılması gerektiğini düşünen ve kendilerini şiddet kullanan Suffragette gurubundan ayırmak isteyen kolejdeki kadın hocalar, öğrencilerini Suffragette gurubunun toplantılarına katılmama konusunda uyarırlar. Evet, hiçbir zaman tek bir *kadın hareketinden* bahsetmek mümkün değildir; bazen diyalog içerisinde ama bazen de, ne yazık ki birbirine karşıt kadın hareketleri mevcuttur. Nitekim bazı öğrenciler “ablalarının” sözünü dinlemeyip oy hakkı gösterilerine katılır. Yurt yetkilileri öğrencileri yakaladıklarında öğrenciler, seçme ve seçilme hakkı için yapılan gösterilere, gösterilerin özellikle savaşı durdurmanın bir yolu olduğunu düşündükleri için katıldıklarını anlatırlar. Burada Virginia Woolf’un Üç Gine’sine bir gönderme vardır. Savaşı durdurmaya yardım etmeyecek; kişisel, mesleki ve millî temelli, rekabet denen illeti sürdürecektir bir eğitim kurumunun değeri yoktur. Kadınlar eğitime ancak yeni, daha insani, daha eşitlikçi bir yaklaşım getirebileceklerse kapıları bu kadar zorlamalı; değiştiremeyeceklerini düşünüyorlarsa başka kurumlar kurmalıdırlar.

Bu hak kavgasının özellikle eğitim alma ve diplomaların tanınması boyutunda, bazı erkek mtfevikleri de vardır. Banks isimli profesör, kadınların kolejinde ders verdiği gibi aynı konuda dev verdiği erkek öğrencilere örnek dev olarak –yazarın/öğrencinin cinsiyetini saklayarak– bir kız öğrencinin ödevini okutur. Kadınların da aynı seviyede ilim yapabileceği gibi tehlikeli fikirlere olan Banks, niversite tarafından rüşvetle satın alınmaya çalışılır. Kendisine kadınlara ders vermeyi bırakması hâlinde çok prestijli bir kolejde profesörlük teklif edilir. Hakları iade edilmeyen gruplar üzerindeki devlet baskısı ancak böyle sistematik şekilde, hakkaniyetli insanların etkisiz hâle getirilmeleriyle devam eder. Fakat Banks bunu kabul etmez.

Oyun, bir yandan kadınların eğitim yoluyla toplumu olumlu bir şekilde etkileyecek bir g kazanacaklarını anlatırken bir yandan da sosyal bilimler ile fen bilimleri arasındaki çekişmeyi gündeme getirir. Kız ğrenciler sosyal bilimler ve edebiyat “daha basit” grldği için kendilerini kanıtlama adına fen konularına yönelirler. Hem Banks hem de Welsh kadınları, erkeklere “yetişme” uğruna şiiri terk etmemeleri konusunda uyarırlar.

Nihayetinde kadınlara diploma hakkı veto edilse de genç İngiliz kız öğrenciler, tüm bu tecrübeleri tekrar yaşamak üzere bir sonraki yıl “denkliği” tanınmamış kolejlerine geri dönerler. Nitekim oyun da Tess’in “Eylül’de görüşürüz” selamıyla son bulur. İngiliz kadınlar ancak bu oyunda anlatılanlardan yüz sene sonra diploma alabileceklerdir. Bu kapsamda Woolf’un bir bu kadar eski sorusu yankılanmaya devam edecektir: “Kadınlar eklemlendikleri eğitim ve siyasi mekanizmalarda savaşa ve ihtiyaşa karşı bir tutum sergileyebilmekte midirler?”

Türkiye’de Farklılıklarına Rağmen Kadınlar: Post Feminist Çağda Türkiye’de Farklı Kadın Konumları

Women in Turkey Despite Diversities: Different Sites of Women in Turkey in Post-Feminist Age

Zehra IŐık¹

Türkiye’de Farklılıklarına Rağmen Kadınlar: Post- Feminist Çağda
Türkiye’de Farklı Kadın Konumları

Der. Nezahat Altuntaş

2012, Ankara, Orion Kitabevi, 343 sayfa

Kadın mücadelesi başlangıçta, siyasal ve ekonomik alanda erkeklerle eşit olma çabası şeklinde değerlendirilirken günümüzde daha çok kadınlar arasındaki farklılıklar çerçevesinde oluşan bir feminist söylem ön plana çıkmıştır. Feminist söylemdeki bu deęiŐiklik, farklı kimlikler ve çok kültürlülük ile ilgili tartışmaların kadın çalışmalarına bir yansıması olarak görülebilir. Dünya çapında etkisini göstermeye başlayan bu yeni feminist kuram “kadınlar arasındaki farklılıkları içinde barındıran ‘küresel bir kadın perspektifi’ oluşturmak mümkün mü?” tartıŐmasını da beraberinde getirmiştir.

Bu derleme çalışmasında Nezahat Altuntaş, yukarıdaki sorunun cevabına yönelik yöntem tartıŐmalarını da içeren on makaleye yer vermiştir. Kitabın “Post-Feminist Çağda Kadın ve Farklılık TartıŐmaları” başlıklı ilk makalesi konuyla ilgili kuramsal bir çerçeve oluşturmaktadır.

Kadın çalıŐmalarının içerisinde önemli bir yer tutan farklılık tartışmalarında, kadınların buldukları coğrafyanın, kültürün ve yerel toplumsal farklılıkların toplumsal cinsiyet rollerinin oluŐumunda belirleyici faktörler olduğu, bunlardan bağımsız kadınlık rollerini düşünmenin ise doğru bir kaniya varılmasını engelleyeceği ortaya konulmaktadır. Kadınların kültürel farklılıkları dikkate alınarak kendi dünyalarının içinden değerlendirilmesi gerektiği düşünceyi iki yönlü bir hak arayıŐını ortaya çıkarmıŐtır. Kadınlar, hem farklı kimliklerinin tanınması için hem de yerel ataerkil tutumlara karşı mücadele vermek durumundadırlar.

¹ Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Din Psikoloğisi Bilim Dalı, Altunizade ÜŐküdar İstanbul.
Eposta: muallimzehra@gmail.com

Yazar, evrensel bir feminist anlayışın imkânını “toplumsal cinsiyet”, “kimlik politikası”, “kesişen farklılıklar” ve “çaprazlama feminizm” kavramları üzerinden tartışmaktadır. Kadınların kendi kimlikleri ve kültürel yapıları içinde değerlendirilmeyi istemeleri onların baskı görmediği ya da baskılara boyun eğdikleri anlamına gelmez. Kadınları yine ataerkil bakış açısının dayattığı şekilde tek tip olarak algılamak yerine, onları toplumsal yaşamları ve kültürel kimlikleri içinde tanımak gerekir. Kadınların maruz kaldıkları haksızlıkları indirgemeci bir yaklaşımla “erkek zulmü” olarak görmek artık tatmin edici ve yeterli bir kadın kimlik politikası olmaktan uzaktır. Bunun yerine, farklı zulümlere ve haksızlıklarla karşılaşan tüm kimlikleri kapsayan bir anlayış geliştirmek gereklidir.

Makalede ortak bir feminist politika oluşturmanın imkânı ile ilgili tartışma çerçevesinde Yuval-Davis’in “Koalisyon siyaseti, diyalog, hoşgörü” gibi önerilerine yer verilmektedir. Yine aynı konu bağlamında kadınların bir “feminen empati” süreci yaşamalarının topluluklar arasındaki farklılıkları daha iyi anlamalarını sağlayacağı anlatılmaktadır. Konuya dair çözüm önerileri içinde “küresel bir kadın dayanışması” düşüncesine yer verilmektedir. Dünya çapında bütün farklılıklara ve erkekler arasındaki çatışmaya rağmen “küresel eril ittifak düzeni” bulunduğunu ifade eden yazar, bunun karşısında kadınların *küresel bir kadın dayanışması*ni gerçekleştirmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

Kitapta ikinci sırada yer alan “Liberalizm, Toplumsal Cinsiyet ve Çok Kültürlülük” adlı makalede Hatice Karaçay Çakmak, iki liberal yaklaşımın çok kültürlülük ve toplumsal cinsiyet konularına yaklaşımlarını değerlendirmiştir. Yazar, kapsayıcı liberaller ve politik liberaller olarak bilinen bu iki farklı yaklaşımın feminizmle ilgili argümanlarını, ortak noktalarını ve zayıf yönlerini tartışmıştır.

Rasyonalite, özgürlük, kişisel otonomi, politik otonomi ve liberal devlet gibi kavramlar her iki anlayış tarafından kullanılan terimler olsa da yaklaşım biçimleri arasında ciddi anlamda farklılaşma vardır. Politik liberal feminist anlayışın kişisel otonomi kavramı feministler tarafından sosyal etkileşimi göz ardı ettiği gerekçesiyle eleştiriyen neden olmuştur. Kadının anne, eş, kız kardeş olma gibi sosyal ve kültürel kimliklerinden soyutlanarak tek başına “ben” olarak tanımlanamayacağı vurgulanmıştır. Kapsayıcı liberal feminizmin çok kültürlülük yaklaşımı, Batı toplumları dışındaki toplumlara olan *ötekileştirici* bakış açısı, küçümseyici tavrı ve dinî özgürlükleri kısıtlaması nedeniyle tenkit edilmiştir.

Nezahat Altuntaş, “İslamcı ve Kürt Kadın Örneğinde Türkiye’de Farklı Kadın Konumları” adlı ikinci makalesinde İslamcı hareket ve Kürt hareketi içindeki kadınların yaşadıkları dönüşümü incelerken aynı zamanda bu iki kimlik kurgusunun karşısında yer alan *laik cumhuriyet* kadınına da yer vermiştir. Altuntaş, her üç kadın kimliğinin de başlangıçta içinde buldukları ideoloji tarafından sembolleştirildiğini

ancak zamanla kadınların zihinsel yapısındaki değişimin genel anlamda Türkiye'nin toplumsal yapısına yansımalarını, sonuçta kadının nesne konumundan özne konumuna geldiğini ortaya koymuştur.

Söz konusu hareketlerin vitrini hâline gelen ve gönüllü olarak içinde buldukları ideoloji için mücadele eden kadınlar, ataerkilliğin simgesi ana, bacı, hanım gibi cinsiyet rolleriyle kendilerine yer bulabilmiştir. Bu süreçte erkekler, bir taraftan kadınlara geleneksel cinsiyet rollerinin yanında yeni görevler yüklemişler, bir taraftan da onların erkekler tarafından belirlenen sınırlar içinde kalması ve gerektiğinde eve dönmeleri için kadınları kontrol altında tutmaya çalışmışlardır. Ancak kadınlar, siyaset ve eğitim alanında tecrübe kazandıkça artık kendileri gibi davranmaya ve geleneksel rollerini ve erkek egemen ilişkileri sorgulamaya başlamışlardır. Zamanla özgün kadın kimliklerini kazanarak mensubu buldukları toplum projelerini dönüştürecek noktaya gelmişlerdir.

Sonuçta kadınların ait oldukları kimliklerini kamusal alana taşımaları feminizm açısından bir kazanç olarak değerlendirilmiştir. Yazara göre; İslamcı ve Kürt kadınların mücadelesi resmî söylemle, kendi ideolojileriyle ve gelenekleriyle sınırlı kalmamakta buna bir de erkek kategorisi eklenmektedir. Bu durum, İslamcı ve Kürt kadınları birçok kimlik arasında kadın kimliğini esas alma noktasına getirmiştir ki bu da farklılıklarına rağmen kadınların “kadınlık durumu” kaynaklı bir dayanışma oluşturmasına imkân tanımaktadır.

“İslamcı Kadınların Üretim Ufku”, başlıklı makalesinde Cihan Aktaş, 1980’li yıllardan günümüze başörtülü kadınların iş ve üretim alanındaki tecrübelerini ve yaşadıkları değişimi anlatmaktadır. Yazara göre 1980’li yıllarda İslamcılık başlı başına bir meslek olarak algılandığı için İslamcı kadınlar kariyer peşinde koşmayı bir zaaf olarak değerlendirmekteydiler. O dönemki kadınların amacı İslam’ı öğrenmek ve başkalarına anlatmaktı. Müslümanın sade bir yaşama sahip olması gerektiği anlayışı çerçevesinde tüketim odaklı olmayan, mütevazı bir hayat tarzı benimsenirdi.

“Halka hizmet, Hakk’a hizmettir.” anlayışı ile üretime gönüllü olarak katılan, herhangi bir bireysel kariyer ya da ücret beklentisi olmayan kadınlar, yaşadıkları deneyimlerle incinmişlerdir. Kapı kapı dolaşım seçim çalışmaları yapan ablalar ya “joker” olarak görülmüş ya da yeni vizyona ayak uyduramadıkları için zamanla tasfiye edilmişlerdir. 28 Şubat sürecinde kamusal alanda başını açmanın-ışten çıkınca başını örtmenin verdiği bölünmüşlük duygusu, başörtülü olduğu için memur olamayan üniversite mezunu kadınların özel sektörde çok düşük ücretlerle çalıştırılmak ya da imaj kaygısıyla görünür olmayan yerlerde istihdam edilmek, kadınların iş hayatındaki önemli sorunları arasındaydı. Günümüzde ise başörtülü kadınlar siyasal iktidarla özdeşleştirilmekte, meslek ve kariyer sahibi başörtülü kadınlar siyasal muhalefetin ya da iş dünyasının düşmanca tavırlarıyla karşılaşabilmektedirler.

Günümüzde üretime katkı konusu başörtülü kadının tercihi bağlamında ele alınmamıştır. Zira başörtülü kadınlar artık bireysel tercihleriyle meslek sahibi olmaya karar vermektedirler. Aktaş, çalışmanın ve üretmenin sadece ailenin geçimini sağlamak anlamına gelmediğini, Hz. Peygamberin eşlerinden Hz. Zeynep üzerinden örneklendirmiştir.

Bahar Şahin Fırat, “Türkiye’de Zorunlu Göç ve Kürt Kadını” adlı makalesine, Türkiye’de üç gerçekliğin yok sayıldığı iddiasıyla başlamaktadır. Bunlar; kadın, Kürtler ve zorunlu göçtür. Çalışmada zorunlu göç mağduru Kürt kadınların metropollere geldikten sonra karşılaştıkları koşullara geliştirdikleri tepkiler ve yaşadıkları dönüşüm Mersin, Diyarbakır ve İstanbul’da yapılmış alan araştırmalarına dayandırılarak incelenmiştir. Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren “öteki” olarak algılanan Kürt kimliğinin 1980 Darbesi’nden sonraki ekonomik, siyasal ve toplumsal gelişmelerin etkisiyle kamusal görünürlüğü artmıştır.

Kürt kadınları, kentlerde maruz kaldıkları dışlanma, etiketlenme, devlet şiddeti vb. çoklu ayrımcı uygulamalara karşı kendi kimliklerini de sorgulayan bir söylem geliştirmişlerdir. Yazar, Kürt kadınının kentte hayatta kalma mücadelesi verirken devlet ve toplum kaynaklı her türlü şiddeti yaşadığını vurgulamaktadır. Yazar, birçok evde aile reisinin olmadığı, *olağanüstü hâl* uygulamaları döneminde kadınların, mecburi aile reisliği yaptıklarını, vatandaş olarak devlet kurumlarıyla çatıştıklarını ve siyasallaştıklarını hatta bazılarının savaş istediğini aktarmaktadır.

Fırat, Kürt kadınlarının sıradanı siyasallaştırarak hem kendilerini görünür kıldıklarını hem de Türkiye’de yeni bir politik dil oluşturmaya katkı sağladıklarını ifade etmektedir. Yazar, makalesinde son on yılda BDP’li belediyelerin kadınları istihdam etme politikası ile Kürt kadınının paydaş hâline geldiği üzerinde durmaktadır.

Makalede 1980’li yıllarda devletin Kürtlere yönelik dışlayıcı ve ötekileştirici tutumunun hâlen aynı şekilde devam ettiği gibi bir algı oluşturulmaktadır. O dönemde toplumdaki birçok kesim için var olan haksız uygulamalar sadece Kürt kadınları için söz konusuymuş gibi aktarılmakta, genel bir sorun özele indirgenmektedir. Ayrıca son on yılda Kürt nüfusun yoğun olduğu bölgelere yapılan yatırımlar ve yeni siyasal yaklaşımlar görmezden gelinmekte, Kürt kadınlarının konumundaki iyileşme tek bir partinin politikalarına bağlanmaktadır.

Tahire Erman, “Öteki Olarak ‘Gecekondu Kadın’ ve Ötekinin Ötekisi Olarak ‘Gecekondu Alevi Kadın’: Kurgular, Algılar, Yaşam Deneyimleri” isimli makalesinde Ankara’da Alevilerin yoğunlukla yaşadığı gecekondu mahallelerinde yürüttüğü çalışmaların verilerinden ve yaptığı gözlemlerden yararlanmıştır. Gecekondu kadını, tüm toplumsal hareketlerde olduğu gibi bir semboldür. Ailenin kentle bütünleşmesinin temel göstergesi olarak edilgen bir durumdadır.

Yazar, Aleviliğin Cumhuriyetle birlikte mekânsal ve zihinsel anlamda merkeze yaklaşma sürecini özetlemiştir. Osmanlı döneminde uzak dağ köylerinde içe dönük olarak yaşayan Aleviler, Atatürk'ün laik ve demokratik Cumhuriyet'ini desteklemişlerdir. 1950'li yıllarda Alevilerin kentlere kitlesel göçüyle beraber Alevilik de dönüşmüş, seküler bir kimliğe bürünmüştür. Hatta Alevilik, artık bir dinî inanç olarak değil, muhalif bir siyasal tercih ve devrimci bir duruş olarak tanımlanmıştır. Aleviler kendilerini, yobaz ve bağınaz diye niteledikleri Sünnilerden ayırmak için “laik” ve “demokratik” olarak tanımlamışlardır. Onları Sünnilerden ayıran en önemli özellik kadın-erkek ilişkileridir. Alevilikte “haremlik-selamlık” uygulaması olmadığı için gecekonduda yaşayan Alevi kadınlar, kendileriyle aynı mahallede yaşayan Sünni kadınlara göre daha rahat hareket etmekte, çalışma hayatına daha kolay girebilmektedirler. Yazar, gecekondulu mahallelerinde yaptığı gözlemlere dayanarak Alevilikteki kadın-erkek eşitliğinden dolayı Alevi kadınların aile içinde karar alma süreçlerinde daha etkin olduklarını, “kocalarına kafa tutabildiklerini” belirtmektedir. Ancak, makalenin başka bir yerinde Alevi ailelerde büyük oranda ataerkil yapı egemen olduğundan kadının kararlarının, ihtiyaçlarının önemsenmediğini hatta aile içi geçimsizliklerde kadının dayak yediğini söyleyerek önceki açıklamalarıyla çelişmektedir.

Çocuklarına iyi bir gelecek sağlama gayreti, gecekondulu Alevi kadınları özne durumuna getirmekte, onlara yeni sorumluluklar yüklemektedir. Çocuklarına daha iyi imkânlar sunmak için çalışmaya başlamaktadırlar. Yazar, muhafazakâr ideolojinin kadını evde tutmak amacıyla yoksulluk ve hasta yardımları yaptığını ifade etmektedir. Yazar bu tespitiyle, son yıllarda kadınların çalışma koşulları, doğum izni süresi, esnek çalışma saatleri gibi konularda kadınlar lehine yapılan yeni düzenlemeleri görmezden gelmekte, buna ilaveten sosyal devlet olmanın gereği olan yoksulluk ve hasta yardımlarını da ideolojik olarak değerlendirmektedir.

Gecekondulu bölgelerindeki Alevi ve Sünni kadınlar, birlikte vakit geçirmekle birlikte birbirlerini ötekileştirici tanımlar da yapmaktadırlar. Bu tanımlamaları belirleyen ölçüler, giyim tarzları ve karşı cinsle ilişkilerdir. Mahallelerde Alevilik-Sünnilik belli siyasi görüşlerle ve partilerle özdeşleştirilmekte, bazen kadınlar arasında ağız dalaşına varabilecek düzeyde tartışmalara da yol açmakta, ancak yoksul kadınların paylaşma ve dayanışma ihtiyacı, kimlik ayrışmalarının önüne geçmektedir. Aralarında ataerkil yapıyla ortak mücadele anlamında bilinçli bir dayanışma ve örgütlenme ise oluşmamaktadır.

“Görünür Olmayan Bir Kadınlık Durumu: Mülteci Kadınlar” başlıklı makalede Sema Buz, kadınların göç nedenleri, göçün kadınlar üzerindeki etkisi ve feminist kuramın sığınma alanına katkılarını tartışmaktadır. Göçle ilgili araştırmalarda kadının “bağımlı” kişi olarak, yani göç eden erkeğin annesi, eşi, ya da kızı olarak değerlendirildiği görülmektedir. Kadınlara özgü en önemli göç nedeni ataerkil toplum yapısında kadınlardan beklenen toplumsal cinsiyet rollerinin ağırlığı ve kısıtlamalardır.

Feminist çalışmalar, sığınma isteğinde bulunmada kadına şiddetin birinci sırada yer aldığına dikkat çekmişler, tecavüzün “savaş silahı” olarak tartışılmasını gündeme getirmişlerdir. Ayrıca, mülteci kadınların göç sürecinde ve sonrasında yaşadıklarına toplumsal cinsiyet, ırk, sınıf gibi çoklu tanımlamalar çerçevesinde bir yaklaşımı önermişlerdir. 1951’de düzenlenen, “mülteci” tanımının yapıldığı sözleşmede bir kişinin mülteci sayılabilmesi için beş ölçüt belirlenmiştir. Toplumsal cinsiyet unsuru bu ölçütlerin içinde sayılmadığından, kadınların gördüğü zulüm “belirli bir sosyal gruba üye olma” ölçütüne göre değerlendirilmektedir. Feministler söz konusu tanımlamayı, erkeği temel alarak yapıldığı iddiasıyla eleştirmekte, sözleşmenin gözden geçirilmesi gerektiğini dillendirmektedirler.

Yapılan araştırmaların verilerine göre, kadınlar göç ve sığınma sürecinde cinsel istismara ve sömürüye daha çok maruz kalmakta, hizmetlere ulaşmakta daha fazla zorluk yaşamakta, göçle birlikte çocukların ve yaşlıların bakımıyla tek başına ilgilenmek durumunda kalmaları nedeniyle toplumsal cinsiyet rollerindeki değişimler kadınları olumsuz etkilemektedir. Göçmen kadınlar, göç süreci boyunca yeni bir kimlik oluşturmaktadırlar ve bütün bunlar kadınları psikolojik anlamda zorlamaktadır.

“23. Dönem Kadın Milletvekilleri Üzerinden ‘Türk Kadınının Siyasal Alandaki Konumu Üzerine Bir Analiz’ adlı makalesinde Leyla Kahraman, kadınlarla ilgili siyasal alandaki sorunun “eksik temsil” meselesi olduğu konusunu işlemektedir. “Eksik temsil” kadınların sadece niceliksel anlamda mecliste az sayıda olmaları değil, aynı zamanda farklı kadın gruplarının yeterince temsil edilmemesi durumudur.

Kadınlar tarih boyunca, siyasal alandan ve karar alma mekanizmalarından uzak tutulmaya çalışılmış, toplumdaki hâkim ataerkil yapı, siyaset kurumuna da yansımış, siyaset “erkek işi” olarak görülmüştür. Kadınlar her ne kadar oy kullanma, siyasi bir hareket içinde görev yapma ve aday olma anlamında erkeklerle eşit haklara sahip olsalar da bu biçimsel bir eşitliktir. Aynı haklar kadınların temsili konusunda görülmemektedir. Kadınlar, siyasal alanın öznesi değillerdir. Modernlik, çağdaşlık gibi değerlerin simgesi olarak, vitrin pozisyonunda bulunmaktadır. Yazara göre; kadın nicel ve nitel anlamda siyasal yaşamda var olursa, bu alandaki erkek egemen kalıpları yıkarak, siyasetin yeniden inşasına katkı sunabilir.

Kahraman, 23. Dönem (2007-2011 arası) kadın milletvekillerinin sınıfsal konumlarını ve temsil niteliğini incelediği bu araştırmasında Türkiye’de parlamentoya giren kadınların kadın nüfusunu yeterli ölçüde ve nitelikte temsil etmediğini rakamlarla ortaya koymaktadır. Araştırma verileri göstermektedir ki Türkiye’de milletvekili olarak siyasal alana giren kadınların çoğunluğu burjuvazi sınıfından gelmektedir. Toplumda azınlıkta olan kadınlar mecliste bulunmakta, çoğunluğu oluşturanlarsa sınıfsal düzeyde parlamentoda neredeyse hiç yer almamaktadır. Yazara göre bu durumda, seçkin kadın ve erkekler kendi çıkarları çerçevesinde iş birliği yapmakta, toplumdaki kadınların ve erkeklerin sosyoekonomik sorunlarına çözüm üretememektedirler.

Çalışma, dönemin parlamentosundaki genel resmî ortaya koyması açısından önemli veriler sunmaktadır. Ancak son dönemde Türk siyasetinde kadın temsili konusunda umut verici gelişmeler yaşanmaktadır. 2011 genel seçimlerinde kadınların meclisteki temsil oranı bir önceki seçime göre %56 oranında artmıştır. 2015 Haziran seçimlerinde 2011'e göre %23 artış gösteren kadın vekil oranı 1 Kasım seçimlerinde azalmıştır. Haziran seçimlerinde 97 kadın vekil meclise girmişken Kasım seçimlerinde bu sayı 76'ya düşmüştür. Niceliksel düşüşe rağmen başörtülü ve Kürt milletvekillerinin meclise girmesiyle temsil niteliğinin bir nebze güçlendiği söylenebilir.

“Trabzon’da Kadının Dil’e Gelen Sorunları” kitaptaki dokuzuncu makaledir. Yazar Mevhibe Coşar, ilk kadın şairlerden Hazine Darzade Fitnat Hanım, güfteci ve besteci Maşah hanım, ilk kadın sinema sanatçılarında Mualla Kaynak, İslam Tarihçisi olarak tanınan Bahriye Üçok gibi Trabzon’un yetiştirdiği öncü kadınlardan bahseder. Günümüz Karadeniz kadınının ise görünürde erkeğin bir adım arkasında durduğuna, ama dağlarda sırtında yük taşıyan; tarlada, evde hep kendi başına çalışan kadının aslında hayatın sorumluluklarını üstlenme noktasında erkekten bir adım önde olduğuna dikkat çeker. Karadeniz kadınının türkülerde, ağıtlarda ve ninnilerde dile getirdiği duygular öz itibarıyla tüm kadınlar için ortak. Dünya genelindeki ortak kadın sorunlarını, Trabzonlu kadınların ürettiği yerel edebi ürünlerdeki dilden yola çıkarak ortaya koyan Coşar, kadının kendini idrak ettiği gün sorunlarının çözülebileceğini söylemektedir.

Kitabın son makalesi Gamze Yücesan Özdemir’in “Çalışmak, Güzel ve Güneşli Günlere Hasret Çalışmak: 21. Yüzyılın Başında Kadın Emeği ve Sağlık” isimli çalışmasıdır. Yazar, yeniden üretimin merkezinde olmasına rağmen kadın emeğinin günümüzde ataerki ilişkiler ve sermayenin ihtiyaçları çerçevesinde ucuzladığını ve değersizleştiğini anlatmaktadır. Kadınların iş yerinde çalışma, çocuk, hasta, yaşlı bakma ve ev işlerini yapma olmak üzere üç vardiyada güzel ve güneşli günlere hasret çalıştıklarına, bu nedenle de ciddi sağlık problemleriyle karşılaştıklarına dikkat çekmektedir.

Kadın işçiler fiziksel rahatsızlıklar yaşamanın yanında, manevi olarak da yıpranmaktadır. İş yerinde taciz, evde çalışma sonucu gündelik yaşam sınırlarının aşılması, sorumlulukların artması, güvencesiz çalışma ve yalnızlaşma da kadın sınıfının ortak sorunları arasındadır. Yazara göre, kadın işçiler kapitalist sürece itiraz edip bu ortak dertler ve deneyimlerle ilgili kolektif bir tavır sergileyebildiklerinde, güneşli ve güzel günlere erişebilirler.

Kitapta yer alan on makalenin her birinde farklı kadın kimliklerinin farklı alanlarda karşılaştıkları sorunlar ve mücadele süreçleri ile kadın hareketleri içindeki kadınların geçirdiği değişim ve dönüşüm ortaya konmuştur. Tüm farklılıklara rağmen ortak kadın sorunlarının çözümüne ilişkin feminist yaklaşımın önerilerine ve katkılarına yer verilmiştir. Batı merkezli, eşitlikçi, geleneksel feminist kuram; beyaz, orta sınıf ve fiziksel anlamda “fit”, tek tip bir kadın üzerinden feminist söylem geliştirmekte ve

farklı kadın sorunlarına tek tip yöntemlerle çözümler önermekteydi. Kadınları ırk, dil, mezhep, toplumsal cinsiyet rolleri gibi farklılıkları içinde kavramaya çalışan yeni feminist anlayış ise eşitlikçi söylemlerin farklı toplumsal ve kültürel kimliğe sahip kadınların sorunlarını anlamada ve çözüme yönelik projeler üretmede yetersiz olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca kültürel, siyasal, ekonomik ve dinsel alanlardaki ataerkil dayatmaları tartışmaya açarak kadınlara daha etkin mücadele imkânları sunmaktadır.

Kadınlar arasında küresel bir kadın perspektifi oluşturulması yönünde teorik ve pratik çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Bu anlamda Altuntaş’ın kitabı, kadın sorunlarına farklı yaklaşımlar içeren makalelere yer vermesi açısından alana önemli katkı sağlayacak bir çalışmadır. Yazar, kitabın sonuç kısmında küresel eril ittifak karşısında kadınların küresel bir kadın dayanışması gerçekleştirmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Bu önerinin orta vadede gerçekleştirilmesi imkânı tartışmaya açıktır. Ancak kadınların maruz kaldığı ataerkil baskılar ve mücadele yöntemleriyle ilgili disiplinlerarası, kolektif çalışmalar yapılması bu dayanışmaya yönelik ilk ve en önemli adım olacaktır. Küresel bir kadın perspektifi oluşturmanın yanı sıra dünyadaki tüm haksızlıklarla mücadelede; insan hakları, demokrasi ve adalet temelli, kadın sorunlarını da kapsayan, “insan” merkezli, bütüncül ve çok yönlü bir yaklaşım benimsenmelidir.

İslam'da Kadın ve Cinsiyet Tartışmalarına Tarihselci Bir Bakış Women & Gender Issues in Islam From a Historicist Perspective

Arş. Gör. Hacer Yetkin¹

Cahiliyeden İslâmiyet'e Kadın

Mustafa Öztürk

2015, Ankara 3. Basım, Ankara Okulu Yayınları, 270 sayfa

Son yıllarda Kur'an'ın anlaşılmasına yönelik yayınları ve tarihselci olarak nitelenebilecek yaklaşımı ile dikkat çeken Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Profesörü Mustafa Öztürk'ün "Cahiliyeden İslâmiyet'e Kadın" isimli eseri, yazarın kadın ve toplumsal cinsiyet konularında çeşitli kongrelerde ve ilmî toplantılarda sunduğu tebliğlerin bir araya getirilmesinden oluşmaktadır. Eser bu sebeple belli bir amaca yönelik bütüncül bir sistematikten yoksundur ve yazarın da girişte ifade ettiği üzere bazı konularda tekrarlar barındırmaktadır.

Mustafa Öztürk'ün Kur'an'ın kadın konusundaki söylemine ilişkin görüşleri, Kur'an'a bakışındaki genel prensipler bağlamında değerlendirilmelidir. Öztürk, Kur'an'ı bugünün insanı olarak doğru şekilde anlayabilmek için, Kur'an'ın bütünüünün değer nitelikli normatif hükümlerden oluşmadığını; çağlar üstü, evrensel bir nitelik taşımadığını kabul etmek gerektiğini savunur. Öztürk'e göre Kur'an'ın temel inanç ve ahlâk normları değer içerikliyken toplumsal düzen ve hukukla ilgili hükümleri büyük ölçüde durumsal ve olgusal niteliklidir. Değer içerikli hükümler toplumdan topluma, dönemden döneme değişmeyen ve bütün peygamberlerin sunduğu ortak mesajları içerir. Olgusal hükümler ise şeriat olarak nitelenen, her peygamberin kendi dönemine ve toplumuna göre farklılaşabilen, altıncı yüzyıl Arap örfünün genel karakteristiği ile iç içe geçmiş hükümlerdir.

Öztürk'ün tespitine göre, bugünün Müslümanlarının Kur'an'ın bu hükümlerine bakışlarında iki eğilim göze çarpmaktadır. Zahirî anlayışa benzer bir bakış açısını benimseyenler, Kur'an'ın bütün hükümlerinin değer içerikli olduğuna ve lafız-mana bütünlüğü içerisinde nasıl anlaşılıyorsa her dönemde ve her toplumda öylece uygu-

¹ Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Hukuku Ana Bilim Dalı Altunizade Üsküdar. Eposta: hkontbay@yahoo.com

lanması gerektiğine inanmakta; modernizmin tazyiki ve travması altında kalan modernist yaklaşıma sahip olanlar ise Kur'an'daki bazı hükümleri ilk bakışta bugünün insanının değer yargıları açısından kabul edilemez bulduklarından tefsir-te'vil kurallarının sınırlarını aşmak pahasına ayetleri modern dönem anlayışına uygun şekilde yeniden ifade etmeye çalışmaktadırlar. Mustafa Öztürk, her ikisini de isabetsiz bulduğu bu iki eğilime karşılık, Kur'an'ın anlaşılmasında, onun indiği toplumun olgusallığının dikkate alınmasını esas kabul eden, tarihselcilik olarak nitelenebilecek bir yaklaşım önerir. Buna göre çoğunlukla Mekke döneminde inen değer içerikli ayetler İslâm'ın değişmez prensipleri olarak kabul edilecek; daha çok Medine döneminde gönderilen, indiği toplumun yapısını verili olarak kabul edip bu olgusallığın üzerinde şekillenen hükümler ise tarihsel bağlamı içinde anlaşılacaktır. Öztürk'e göre bu yöntem hem Kur'an'ın kendi anlayışı, hem de ilk dönemde sahabenin Kur'an'a yaklaşımı ile uyumludur. Kur'an'ın Arapça olduğunu vurgulayan ayetler, Kur'an vahyinin indiği topluma doğrudan hitap edebilmesi için Arap değer dünyasına ve anlayış biçimine uygun olarak gönderildiğine işaret etmektedir. Kur'an'da nesih olgusunun ilk dönemlerden itibaren kabul edilmesi ve bazı ayetlerin anlaşılmasında sahabenin "bu ayetlerin indiği şartların artık mevcut olmadığı için uygulama imkânı kalmadığını" belirtmeleri de Kur'an'ın tarihsel bağlam içinde okunması gerektiğine delil teşkil eder. Öztürk, bu bakış açısının; cariyelerin durumu, ceza ve miras hukuku gibi bugünün Müslümanının benimsemekte ve savunmakta zorlandığı ayetlerin anlaşılmasında ortaya çıkan sorunları büyük oranda çözeceğini düşünmektedir.

Öztürk'ün, Kur'an'ın anlaşılmasında bir problem olarak gördüğü hususlardan birisi de İslam'ın indiği toplumda bir devrim yaparak yepyeni bir dünya kurduğu, cahiliye olarak nitelenen dönemden İslam'a geçişte hiçbir şeyin eskisi gibi kalmadığı düşüncesidir. Öztürk'e göre İslam, Arap örfünden gelen pek çok uygulamayı olduğu gibi kabul etmiş, İslam'ın evrensel normları ile çelişen bazı hususları da tamamen kaldırmış ya da ıslah etmiştir. Dolayısıyla Kur'an, bugünkü İslam şeriatındaki hükümlerin birçoğunu ibtidaen kendisi koymamış, var olan uygulamaları kabul ederek düzenlemiştir. Bu bağlamda İslam'ın örfe/ma'rufa geniş bir alan bıraktığı söylenebilir. Kur'an'da çeşitli düzenlemelerle ilgili birkaç yerde geçen ma'ruf kelimesi; insan aklında ve vicdanında kabul görüp benimsenen, rıza gösterilen, nahoş olarak değerlendirilmeyen örfü/geleneği ifade eder. Kur'an'da bazı hususların ma'rufa göre belirlenmesi ve uygulanmasının salık verilmesi, o dönemin anlayışı ve sağduyusu ile şekillenen uygulamanın, o dönem insanı için geçerli kabul edildiği anlamına gelir. Öztürk'e göre cahiliye olarak nitelediği toplumun ma'rufunu dikkate alan İslam'ın, toplumsal bazı düzenlemeleri her devrin Müslümanının ma'rufuna havale ettiğini düşünmek mümkündür ve bu kabul, bugünün Müslümanının Kur'an'ın evrensel değerleri ile birlikte, on dört asırlık birikimini esas alarak kendi ma'rufunu oluşturması ihtiyacını da beraberinde getirir.

Mustafa Öztürk'ün İslam'da kadının konumu hakkındaki bakış açısı, burada özetlediğimiz ve kendisinin de eserinde sıkı bir şekilde muhafaza ettiği, Kur'an'ın tarihselliğine dair genel çerçeve içerisinde değerlendirilmelidir. Kadın konusu beş bölümden oluşan eserin ilk iki bölümünde tahlilî olmaktan ziyade tasvirî nitelikte ele alınmışken diğer üç bölüm daha kuşatıcı bir bakış açısına sahiptir.

Birinci bölümde İslâm öncesi Arap toplumunda kadının konumu; şahıs hukuku, nikâh, talak ve miras konuları bağlamında ayrı ayrı ele alınmıştır. Yazarın tespitine göre İslam'dan önce de İslami dönemde olduğu gibi nikâh akdi, mehir, nikâh velayeti, nikâh merasimi, velime uygulamaları mevcuttu. Ancak İslam, İslam'ın toplum tasavvuru ile uyuşmayan, özellikle kadının mağduriyetine sebep olan (mut'a, şıgar, makt gibi) bazı nikâh türlerini yasaklamıştır. Öztürk bu bölümde Kur'an'ın, indiği toplumun bu konulardaki örfüne gerekmedikçe müdahale etmediğini, İslam'ın özüne tamamen ters konuları kaldırıp bazı ayrıntılarda iyileştirme yoluna gittiğini, bu anlamda toplumun benimsemekte zorlanacağı bir devrimden ziyade tedricî bir geçiş sürecinin esas alındığını, toplumsal gerçekliğin göz önünde bulundurulduğu, realist bir yaklaşımın benimsendiğini vurgulamaktadır.

İkinci bölümde yazar, klasik tefsir literatüründeki kadın imgesini çeşitli tefsir eserleri ve çeşitli ayetlerin tefsirleri üzerinden başarılı bir biçimde tasvir eder. Bu doğrultuda, klasik tefsirlerde çeşitli ayetler bağlamında dile getirilen; kadının zayıf ve noksan yarattığı, bu yüzden erkeğe tabi olduğu, kadının erkek için dünya hayatında yaratılan nimetlerden biri olduğu, erkeğin kadından bir derece daha üstün olduğu, bu yüzden şahitliğinin kabul edilmediği ve mirastan yarım pay aldığı gibi görüşleri aktarır. Öztürk'ün tespitine göre, klasik tefsirlerdeki kadın imgesi, hemen hemen her açıdan, Judeo-Christian kültürdeki kadın telakkisi ile örtüşmektedir. Bu telakkide var olan, kadının ataerkil toplumda şekillenen sosyal statüsü, fitne unsuru oluşu, çocuk doğurmasının önemi ve annelikle birlikte saygın bir konuma yükselmesi gibi hususlar, klasik tefsirlerdeki yorumlarda da mevcuttur. Nitekim kadının yaratılışı ve Hz. Âdem ve Havva'nın cennetten çıkarılışı hakkında Kur'an'da yer almayan detaylar, tefsirlerde İsrâilî kaynaklardan aktarılan rivayetlerle anlatılmıştır. Bu hususlarla ilgili olarak yazarın bir tespiti de ilk dönem tefsirlerine göre sonraki tefsirlerde kadın imgesi ile ilgili bu ve benzeri vurguların nispeten arttığıdır. Bu noktada Öztürk'ün, erkeğin en fazla dört kadınla evlenebileceği şeklinde yorumlanan Nisa Suresi 3. ayetinin (mesnâ ve sülâse ve ruba'a) çok eşlilikle ilgili bir sınırlama getirmediği, çok eşliliğin sayısal limitini düzenleyen bir hukuki hüküm içermediği, söz konusu sınırın icmâ ile sabit olduğu; dolayısıyla zikredilen ayetin eşler arasında adaletli davranılmayacağını vurgulayan ayetle birlikte değerlendirilerek İslam'ın tek eşliliği esas aldığı şeklinde yorumlanmasının da isabetli olmadığı şeklindeki görüşü dikkate değerdir (s. 124-125).

“Kur’ân’da Karı-Koca Hakları” başlığını taşıyan üçüncü bölümde yazar, hak kavramının olumsuz çağrışımlarına ve modern dönemde ezilen kitlelerin reaksiyoner hareketleri ile şekillenen hak arayışının tezahürlerine değinir ve hak kavramından ziyade sorumluluk bilincinin vurgulanmasının önemine dikkat çeker. Yazara göre eşlerin birbirine karşı doğal hukuka dayalı hakları ve sorumlulukları olduğu gibi toplumsal vasatta temellenen pozitif hukuka dayalı sorumlulukları da bulunmaktadır. Evliliğin sevgi ve saygı çerçevesinde yürütülmesi gibi ahlaki-insani değerler birinci gruba girer. İkinci gruptaki haklar ve sorumluluklar kapsamına erkeğin haklarının/sorumluluğunun kadından bir derece fazla olduğunu dile getiren ayet (Bakara 2/228) ile erkeğin kadın üzerinde “kavvam” olduğunu ifade edip erkeğin kadını tedip hakkından bahseden (Nisâ 4/34) ayetler üzerinde durulur. Bilhassa sonuncu ayetin günümüz insanı açısından izahının zor olmasından dolayı savunmacı bazı yorumlara gidildiğine dikkat çekilir. Yazara göre bu yorumlara sevk eden hata, Kur’ân’ı kendi özgün bağlamı ve kendi tarihselliği içinde okuyup anlamaktan kaçınılmasıdır; zira boşanmayı tek makul çözüm kılacak derecede şiddetli geçimsizlik hâlinde dahi eşlere geçmişteki güzel günlerin hatırasına uygun davranmalarını salık veren Kur’ân’ın, kıyamete kadar tüm Müslüman erkeklere karılarını dövme talimatı verdiği düşünülemez. Bu bölümde yazarın dikkat çektiği diğer bir husus da karı-koca arasındaki haklar ve sorumluluklar bağlamında değerlendirilebilecek ayetlerin çoğunlukla boşanma konusu ile ilgili olmasıdır. Buradan anlaşılan şudur: Kur’ân, normal yürüyen bir evliliğin haklarını ve sorumluluklarını düzenleme gereği duymamış ve bunları örfe/ma’rufa bırakmıştır. Boşama ile ilgili belli kuralların zikredilmesi ise boşama ile kadının mağdur edilmesini önlemeye yöneliktir.

Yazar, “Kur’ân Bağlamında Toplumsal Cinsiyet ve Kadın” başlığını taşıyan dördüncü bölümde, toplumsal cinsiyet tartışmalarında İslâm dünyasında bir ifrat ve tefrit durumunun göze çarptığını; bazıları tek tek sorunlardan ziyade bizzat kadını bir sorun olarak görürken muhafazakârlığı ile öne çıkan ve her yeni yoruma şüphe ile yaklaşan diğer grubun ise İslâm’da kadına dair bir sorunun varlığını tümten reddettiğini söyler. Buna mukabil, yazara göre, İslâm tarihini bir yanlış yorumlar tarihi olarak gören ve keskin bir söylem benimseyen İslamcı feminizm de modern zamanlara özgü ve aynı ölçüde sorunludur. Toplumsal cinsiyet bağlamında Kur’ân naslarını inceleyen Öztürk, değersel-durumsal beyanları birbirinden ayırır. Kur’ân’ın toplumsal cinsiyetle ilgili değersel beyanının en açık örneği, Kur’ân’da kadınlardan çok fazla söz edilmediğinden şikâyet eden Ümmü Seleme’nin bu sözü üzerine nazil olan ayettir: “Allah’a yürekten teslim olmuş erkekler ve kadınlar, gerçek manada iman etmiş erkekler ve kadınlar, Allah’a verdikleri itaat sözüne sadakat gösteren erkekler ve kadınlar, Allah yolunda karşılaştıkları sıkıntı ve zorluklara göğüs geren erkekler ve kadınlar, Allah’a derin saygı ve bağlılık gösteren erkekler ve kadınlar, Allah yolunda mallarını harcayan erkekler ve kadınlar, oruç tutan erkekler ve kadınlar, iffetlerini koruyan erkekler ve kadınlar, Allah’ı çokça anan erkekler ve kadınlar var ya, işte Allah onlara mağfîret edecek ve çok büyük bir mükafat verecektir.” (Ahzâb 33/35). Bu ayet, ontolojik anlamda ve kulluk/

mükellefiyet açısından kadınla erkek arasında bir fark gözetilmediğinin delilidir. Öztürk yine değer içerikli ayetler olarak kadın ve erkek Müslümanların birbirlerinin velisi olduğunu ifade eden ayeti (Tevbe 9/71) ve erkekle kadının birbirinin elbisesi olduğunu ifade eden ayeti (Bakara 2/187) zikreder. Günümüzde tartışma konusu olan çok eşlilik, kadının şahitliği, miras payı gibi konulara ilişkin Kur’ânî beyanları ise durumsal/tarihsel hükümlere örnek olarak dile getirir. Sonuç olarak yazara göre Kur’ân, toplumsal düzene ilişkin konularda reel ve işlevsel bir tutum benimsemiş; erkek-kadın ilişkisi konusundaki toplumsal teamüllere çok fazla müdahale etmemiştir. Bu noktada Kur’ân’ın kadınla erkeği toplumsal statü bakımından eşitlemeye çalıştığı söylenemez. Kur’ân, aradaki eşitsizliğe müdahale etmemiş fakat bu toplumsal vasat içerisinde adaleti ve hakkaniyeti tesis etmeyi hedeflemiştir.

Kitabın “Kur’ân Çerçevesinde Toplumsal Cinsiyet Meselelerine Çözüm Önerileri” başlığını taşıyan son bölümünde yazar, genel itibarıyla çözümlerden bahsetmekten ziyade, başlangıçta özetlediğimiz üzere, Kur’ân’ın, değersel-durumsal ayrımı ekseninde nasıl okunması gerektiğine yönelik görüşlerini dile getirir. Bu açıdan bu bölümün eserin son değil ilk bölümü olarak düzenlenmesi daha isabetli olabilirdi. Bu bölümde yazar, Seyyid Kutub’un örneğinde, modern dönemin sorunlarına İslam adına çözüm bulmayı reddeden ve sorunları çözmek yerine toplumu tümünden değiştirmeyi savunan yaklaşımı gerçekçi bulmayarak eleştirir. Öztürk’ün çözüm önerisi genel itibarıyla toplumsal cinsiyete dair ayetlerin tek tek ele alınması yerine tüm ayetlerin muhteva açısından bir değerler hiyerarşisi içerisinde tasnif edilmesidir. Yazar, vahyin ilahî irade ile beşerî ve tarihî vakıa arasında diyalektik bir süreç olarak algılanması gerektiğini, dolayısıyla Kur’ân’ın insana rağmen insan için çözümler getirmediğini, bazı ayetlerin evrensel olmasına karşılık bazı ayetlerin bağlamsal olduğunu ve her ayetin aynı hüküm değerini taşımadığını savunur. Bunun yanında Öztürk’e göre, Kur’ân’ın Arap örfündeki pek çok uygulamayı ibkâ etmesi, bu uygulamaların tarih üstü, evrensel nitelik taşıması sebebiyle değil, o dönem Araplarının toplum yapısına ve maslahatlarına uygun olmasından dolayıdır. Bu bağlamda yazar, ayetlerin yorumu konusunda gözlemlenen metodolojik bir tutarsızlığa da dikkat çeker. Meselâ Kur’ân’da at beslemeyi emreden ayet, nükleer silah üretimini temellendirecek kadar ileri yorumlara tabi tutulurken kadının şahitliği konusunda olgusal dikkate alınmaması ve ayetin o hâliyle uygulanmasında ısrar edilmektedir.

Mustafa Öztürk, Kur’ân’ın anlaşılması konusundaki ufuk açıcı bakış açısı dışında, kadın meselesine özel bir yorum ya da somut bir çözüm önerisi sunmamaktadır. Görünüşe göre kadın konusu, yazarın gündemini özel olarak işgal eden bir mesele değildir. Nitekim Öztürk’e göre İslam’ın, bugün kadın konusunda görüş beyan edenlerin tasavvur ettiği şekilde bir “kadın meselesi” yoktur. Kadın konusu, modern dönem travmalarının etkisi ile “İslam’ın yumuşak karnı” hâline gelmiştir. Kur’ân’ın değer nitelikli ayetleri, ontolojik anlamda kadınla erkek arasında hiyerarşik bir ilişki kurmaz. Olgusal ayetler ise kadın ve aile

meselelerini sıfırdan kurgulamak ve prensip hükümleri vaz etmekten ziyade dönemin Arap örfünü dikkate alan bir yaklaşımla ve sorun ortaya çıkan alanlara yoğunlaşarak hüküm getirmiştir. Dolayısıyla yazarın Kur'ân'ın bilhassa hukuki düzene ilişkin ayetlerinin evrensel değil tarihsel nitelikli olduğu yönündeki genel yaklaşımı, kadının toplumsal konumunu düzenleyen ayetler için de geçerlidir. Bu açıdan çok vurgulu dile getirilmiş olmamakla birlikte, nikâhın resmî tescili ve talâkın mahkeme sürecine bağlanması gibi somut bazı çözüm önerilerinin eserde dile getirildiği, ancak genel itibarıyla spesifik hukuki konuların incelenmediği söylenebilir. Bununla birlikte, eserin tarihselci bakış açısının kadın meselesini nasıl ele aldığını gösteren bir metin olarak literatüre katkısı kayda değerdir.

Kur'ân tefsirinde tarihselci yaklaşım, ana akım tefsir geleneği tarafından hâlen genel bir kabule mazhar olmamıştır. Dolayısıyla, tarihselci yaklaşım hakkında dile getirilen çekinceler ve eleştiriler, Öztürk'ün bu yazıya konu olan eseri için de söz konusu edilebilir. Bilhassa İslam'ın toplumsal işleyiş açısından devrim sayılabilecek bir yenilik getirmediği fikri ve bu bağlamda ma'ruf kavramına biçilen merkezî rol, İslam'ın şekillendirmediği ma'rufun belirlenmesinde neyin esas alınacağı sorusunu akla getirir. Yazar, Kur'ân'ın Arap örfünü pek çok noktada ibka ettiğini ve devrimsel değil tedricî bir değişimi öngördüğünü, bu sebeple de toplumsal ilişkilere önemli ölçüde müdahale etmeyerek bu ilişkilerin düzenlenmesinde ma'rufun esas alınmasını kabul ettiğini savunur ve buradan yola çıkarak bugünün Müslümanının sağduyusuyla kendi ma'rufunu ortaya koyabileceğini söyler. Ancak ma'rufun belli esaslara bağlı olmaksızın sadece insanların ortak/yaygın kabulüne göre belirlenmesi, her zaman istenilen sonucu vermeyebilir. Zira toplumun ortak kabulleri her zaman ideal adalete ve hakkaniyete göre şekillenmeyebilir ve bizzat örfün kendisi dezavantajlı grupları ortaya çıkarabilir. Kadın konusu bağlamında düşünüldüğünde de ma'rufun yüzyıllardır süren kabulleri devam ettirerek kadının tarih boyu ikinci planda kalmasına sebep olan süreci pekiştirebileceği göz ardı edilmemelidir. Nitekim günümüzde kadın hakları savunucularının kadının toplumda geri planda kalmasına sebep olan faktörlere karşı mücadeleleri, büyük oranda bunu destekleyen ataerkil gelenekle mücadeleyi içermektedir. Yazarın savunduğu üzere nüzul dönemi toplumsal vasatını esas alan ve bu sebeple kadının toplumsal konumunu çok fazla değiştirmeyen Kur'ân naslarının yanında, hâlihazırdaki geleneklerin de erkeğin üstünlüğünü perçinlemesi karşısında Müslümanların güncel ma'rufunun kadın haklarını koruyacak tarzda şekillenmesi için –yazarın eleştirdiği modern meydan okuma dışında– bir motivasyon yok gibi görünmektedir. Bu sebeple, ma'rufun belirlenmesinde sadece insanların genel hüsnükabulünün yeterli olmadığını, İslam'ın temel hedeflerinden olan adaletin ve maslahatın gerçekleşmesini sağlayacak ma'rufun ortaya konulabilmesi için daha kuşatıcı esaslara ihtiyaç olduğunu ifade etmek gerekir.

KADEM

Kadın Araştırmaları Dergisi

Yazarlara Notlar

KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi, Aralık-Haziran periyotlarında, yılda iki kez yayınlanan bilimsel kriterleri ve süreçleri işleyen hakemli bir dergidir. Kadın çalışmalarıyla ilgili çeşitli disiplinlerdeki bilgi birikimini bir araya getirmeyi ve kadın araştırmaları alanında bilimsel çalışmaların yapılmasına katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi, kadın meselelerine sistematik olarak sunulan tekilci yaklaşımlar yerine, kadın konusunu yeni ve farklı perspektiflerin ışığında inter-disipliner bir yaklaşımla daha geniş bir akademik kitlenin ve entelektüellerin ilgisine açmayı hedeflemiştir. Ayrıca, özellikle ülkemizde kadın çalışmalarında hegemonik söylem ve analizlere, uluslararası akademinin kadın çalışmalarında ortaya koyduğu alternatif yönelim ve kavramsallaştırmaları da dikkate alarak eleştiriler sunmayı önemsemekte ve kadın araştırmaları sahasına yeni kavramlar kazandırmayı amaçlamaktadır.

KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi'nde;

- Kadın çalışmalar alanı ile ilgili nicel, nitel araştırmalara, en son literatürü kapsamlı biçimde değerlendiren derlemelere, meta-analiz çalışmalarına, model önerilerine ve benzeri özgün yazılara yer verilir.
- Çalışmaların yöntembilim açısından yetkinlikleri kadar alana orijinal ve yeni katkı sunmaları da temel yayımlanma kriteridir.
- Yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarına aittir. Yayımlanan yazılar, düşünsel planda KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi'ni bağlamaz.
- Yayımlanmış yazıların yayım hakları KADEM'e aittir.
- KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi ve yazar/ların ismi kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.
- KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi'nin yayın dili Türkçe ve İngilizce'dir.

Dergiye gönderilecek yazılar;

- A4 boyutlarındaki kağıda üst, alt, sağ ve sol boşluk 2,5 cm bırakılarak (16 x 24,7 cm'lik alana) 1,5 satır aralıklı, iki yana dayalı, satır sonu tirelemesiz ve 10 punto Times New Roman yazı karakteri kullanılarak yazılmalıdır.
- Gönderilen tablo, şekil, resim, grafik ve benzerlerinin derginin sayfa boyutları dışına taşmaması ve daha kolay kullanılmalrı amacıyla 10 x 17 cm'lik alanı aşmaması gerekir. Bundan dolayı tablo, şekil, resim, grafik vb. unsurlarda daha küçük punto ve tek aralık kullanılabilir.
- İngilizce uzun özet de dâhil olmak üzere çalışmalar 35 sayfaı aşmamalıdır.
- Çalışmanın, MS Word ile yazılmış bir kopyasının kadinarastirmalari@kadem.org.tr e-posta adreslerine ekli dosya olarak gönderilmesi editoryal sürecin başlaması için yeterlidir.
- Çalışma gönderildikten sonra en geç bir hafta içinde alındığını teyit eden bir elektronik posta mesajı gönderilir.

Gönderilen çalışmaların aşağıda koyu yazılan bölümleri içermesi gerekmektedir;

- *Türkçe Başlık Sayfası* (makale başlığını, yazar/lar/ın tam adlarını ve unvanlarını, çalıştıkları kurumlarını, adres, telefon, faks ve elektronik posta bilgilerini içermelidir)
- *Türkçe Öz* (150-200 kelime arası)

- *Anahtar Kelimeler* (5-8 kelime arası)
- *Ana Metin* (Nitel ve nitel çalışmalar giriş, yöntem, bulgular, tartışma bölümlerini içermelidir)
 - Yöntem kısmında ise eğer yeni bir model kullanılmışsa model alt bölümü ile mutlaka örneklem/çalışma grubu, veri toplama araçları ve işlem alt bölümleri bulunmalıdır. Derleme türü çalışmalar ise problemi ortaya koymalı, ilgili literatürü yetkin bir biçimde analiz etmeli, literatürdeki eksiklikler, boşluklar ve çelişkilerin üzerinde durmalı ve çözüm için atılması gereken adımlardan bahsetmelidir. Diğer çalışmalarda ise konunun türüne göre değişiklik yapılabilir, fakat bunun okuyucuyu sıkacak ya da metinden faydalanmasını güçleştirecek detayda alt bölümler halinde olmamasına özen gösterilmelidir.
- Tablo, şekil, resim, grafik vb. metin içerisinde yer almalıdır.
- *İngilizce Başlık Sayfası* (makale başlığını, yazar/lar'ın tam adlarını ve unvanlarını, çalıştıkları kurumlarını, adres, telefon, faks ve elektronik posta bilgilerini içermelidir)
- *Abstract* (150-200 kelime arası)
- *Key Words* (5-8 kelime arası)
- *İngilizce Ana Metin* (En az 2,000 kelimelik çalışma Türkçe metindeki alt bölümlerini ve kaynakçada yer alan her bir referansı içermelidir. İngilizce ana metin çalışma yayıma kabul edildikten sonra gönderilir)
- *Kaynakça* (Hem metin içinde hem de kaynakçada Amerikan Psikologlar Birliği (APA) tarafından yayımlanan *Publication Manual of American Psychological Association* adlı kitapta belirtilen yazım kuralları uygulanmalıdır).

Yayım Süreci Üzerine Notlar

- Yazar ya da yazarların tamamının ıslak imzasını taşıyan aşağıdaki içeriğe sahip bir mektup yayımcıya posta ile gönderilmelidir: *yazımın tüm yazarlarca okunduğu, onaylandığı, başka bir dergiye gönderilmemiş olduğu, yazımın hazırlanmasının her aşamasında bilimsel etik kodlara uyulduğu, yazı yayımlandığı takdirde tüm yayım haklarının yayımcıya devredildiği.*
- Birden çok yazarlı makalelerde editoryal yazışmanın kiminle yapılacağı belirlenmeli ve açık bir şekilde belirtilmelidir.
- Yayımlanan yazıların içeriğinde ya da alıntılarında olabilecek çarpıtma, yanlış, telif hakkı ihlali, intihal vb. hususlardan yazar/yazarlar sorumludur.
- Yayımlanan yazıların içeriğinden yazarları sorumludur. İlgili çalışmada, eğer etik onay alınması gereken durumlar söz konusu ise yazarların etik kurullardan ve kurumlardan onay aldığı var sayılmaktadır.
- Hem metin içinde hem de kaynakçada *TDK Yazım Kılavuzu (Yazım Kılavuzu, 2009, Türk Dil Kurumu, Ankara)* veya www.tdk.gov.tr adresindeki online hali) yazım kuralları, akademik atıf ve gelenekler bağlamında ise *Publication Manual of American Psychological Association* [6. Baskı] esas alınır.

DECEMBER 2015 ■ ISSUE 02

KADEM
WOMEN and DEMOCRACY ASSOCIATION

KADEM

Journal of Women's Studies

ISSN: 2149-4878

Interview

Prof. Ayşen Gürcan

Can References to the Practice of Early and Forced Marriage (Child Brides) Be Found Specifically in Islam?

Asst. Prof. Hülya Terzioğlu

Women's Participation in Politics and Strategies to Raise the Present of Women within Politics

Assoc. Prof. Zekiye Demir

The Deterritorialization of Women in the Masculine Language of Philosophy through Historical Examples

Prof. Muharrem Kılıç

Gender-Based Perceptions of Organizational Justice: The Role of Ethical Climate

Prof. Nigar Demircan Çakar

Blue Stockings: A Play About Women's Education Rights in England

Asst. Prof. Nagihan Haliloğlu

Women in Turkey Despite Diversities: Different Sites of Women in Turkey in Post-Feminist Age

Zehra Işık

Women & Gender Issues in Islam From a Historicist Perspective

Res. Asst. Hacer Yetkin

kadem.org.tr