

T. C.
İSTANBUL YENİ YÜZYIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI
İLİŞKİLER ANABİLİM DALI



NAMUS'UN GELİŞİMİ VE TÜRKİYE'DE
NAMUS CİNAYETLERİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

MEHTAP HAMZAOĞLU

İSTANBUL – HAZİRAN 2018

**T. C.
İSTANBUL YENİ YÜZYIL ÜNİVERSİTESİ**

**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER ANABİLİM DALI**

**NAMUS'UN GELİŞİMİ VE TÜRKİYE'DE
NAMUS CİNAYETLERİ**

Yüksek Lisans Tezi

MEHTAP HAMZAOĞLU

Tez Danışmanı : Emrah KONURALP

İSTANBUL-2018

DOĞRULUK BEYANI

Yüksek lisans tezi olarak sunduğum bu çalışmayı bilimsel ahlak geleneklere aykırı dűşecek bir yol ve yardıma başvurmaksızın yazdığımı, yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu ve bu eserleri her kullanımında alıntı yaparak yararlandığımı belirtir; bunu onurumla doğrularım.

Enstitű tarafından belli bir zamana bağlı olmaksızın, tezimle ilgili yaptığım bu beyana aykırı bir durumun saptanması durumunda, ortaya çıkacak tüm ahlaki ve hukuki sonuçlara katlanacağımı bildiririm.

27.06.2018

Mehtap HAMZAOĞLU

ÖNSÖZ

Erkeğin kadına tahakkümü ve buna yaslanan toplumsal cinsiyet eşitsizliği insanlık tarihinin en eski ve en büyük sorunlarından biridir. Töre veya namus cinayetleri de erkeğin kadın üzerinde kurduğu egemenliğin ve onun bedenini cinsel olarak denetlemesinin en acımasız olanıdır. Bu denetimin kaynağı ise namus kavramıdır. Bu nedenle; töre ve namus cinayetlerini anlayabilmek için önce “namus” kavramının tarihsel sürecini ve onu kurucu yasa kadar güçlü kılan dinamikleri ortaya koymaya, akabinde işlenen tipik namus cinayeti örnekleri üzerinden konuyu tartışmaya çalıştım.

Tez çalışmam süresince bana yol gösteren, akademik bilgi ve yetkinliğinden fazlasıyla yararlandığım çok değerli tez danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Emrah Konuralp'e; tez jürimde yer alan değerli hocalarım Dr. Öğr. Üyesi Hüdayi Sayın ve İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nden Prof. Dr. Ertan Eğribel'e en içten teşekkürlerimi sunarım.

Tezin içeriğinin belirlenmesinden kaynakların temin edilmesine kadar her aşamada katkıda bulunan ve farklı bakış açılarıyla ufku genişleten değerli gazeteci yazar Dr. Fikret Bila'ya; yüksek lisansa başladığım andan itibaren akademik rehberlik yapan ve bu tez yazım sürecinde desteğini esirgemeyen değerli arkadaşım KTÜ Uluslararası İlişkiler Bölümü'nden Dr. Öğr. Üyesi Bülent Şener'e; beni yüksek lisansa yönlendiren ve çalışmam boyunca akademik anlamda çok önemli katkılarıyla destek olan kardeşim Dr. Öğr. Üyesi Nurcan Hamzaoğlu'na; yoğunluğuna rağmen zaman ayırarak görüşlerini ileten manevi kardeşim Çocuk Cerrahisi Uzmanı Op.Dr.Aliye Kandırıncı'ya; hukuki bölümlerin yazılmasında görüş ve önerilerine başvurduğum kardeşim Av.Yücel Hamzaoğlu'na teşekkürü borç bilirim.

İstanbul, Haziran 2018

Mehtap HAMZAOĞLU

ÖZ

NAMUS'UN GELİŞİMİ VE TÜRKİYE'DE NAMUS CİNAYETLERİ

Mehtap Hamzaoğlu

Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Emrah Konuralp

Haziran 2018, 163 syf.

Bu tez çalışmasında, namus olgusu ve onun bir yansıması olan namus/kadın cinayetlerinin arka planı, tarihsel gelişimi içinde; ekonomik, sosyal, kültürel ve politik yönleriyle incelenmiştir. Anaerkil düzenden ataerkil düzene geçişle ortaya çıkan ve liberal devlet biçiminin hâkim olduğu çağdaş toplum aşamasına kadar aktarılacak varlığını koruyan namus olgusunun, bütün toplumsal yapılarda ve devlet biçimlerinde var olan eril iktidarların yarattığı sosyo-politik bir sorun olduğu bu çalışmanın temel savıdır. Erkeğin cinsel, ekonomik ve sosyal çıkarlarına göre şekillenen toplum ve devlet yapısında, erkeğin kadına tahakkümünü yaşamın her alanına nasıl yayıp sürekli kıldığı, töreye dayalı yaşam tarzı ve onu devlet sistemine taşıyan yazılı hukuk ve yargı uygulamalarıyla örneklenmektedir. Bu bağlamda, Türkiye'de işlenmiş sekiz tipik namus cinayeti örneği üzerinden konu sosyolojik açıdan tartışılmış; mahkeme kararları üzerinden hukuksal durum ve düzenlemelere ilişkin tespitlerde bulunulmuştur. Ayrıca, kadının kamusal alandaki varlığı ve etkinliğini ifade etmesi bakımından, eğitim ve istihdam rakamları grafik ve tablolar ile aktarılmıştır. Tezin tartıştığı veriler ışığında, namus veya tutku gerekçesiyle işlenen kadın cinayetlerinin nasıl ortadan kaldırılabileceği ve toplumsal cinsiyet eşitliğinin nasıl sağlanabileceğine yönelik olarak alınması gereken önlemler ve önerilere de yer verilmiştir.

Anahtar Sözcükler: Namus, Namus Cinayetleri, Ataerkil Toplum, Anaerkil Toplum, Eril İktidar

ABSTRACT

PROCESS OF HONOR AND HONOR KILLINGS IN TURKEY

Mehtap Hamzaoglu

Department of Political Science and International Relations

Advisor: Asist. Prof. Dr. Emrah Konuralp

June 2018, 163 pages

In this thesis, the phenomenon of honor and its historical reflection as honor killings are examined in terms of economic, social, cultural, and political aspects. The primary assertion of this thesis is that honor emerging through the transition from matriarchy rule to patriarchy, is a socio-political problem created by the masculine power that exists in all social structures and state forms, preserving its existence by transferring it to the contemporary stage of society where the liberal form of state is dominant. It is exemplified in societal level and state structures which are shaped according to the sexual, economic and social interests of men and how men permanently spread the suppression of women in each and every field of life of the state system. In this regard, the typical eight honor killings cases in Turkey have chosen as sample and analyzed sociologically together with argumentation on court decisions and legal regulations. In addition, the statistical data about education and employment levels is referred to. In the light of the argument discussed in the thesis, the measures and proposals to be taken as to eliminate women's killings in the name of honor or passion and to ensure gender equality are also mentioned.

Keywords: Honor, Honor Killing, Matriarchy, Patriarchy, Masculine Power

İÇİNDEKİLER

| | |
|---|-----|
| ÖNSÖZ..... | iv |
| ÖZ..... | v |
| ABSTRACT | vi |
| TABLolar LİSTESİ..... | x |
| GRAFİKLER LİSTESİ..... | xi |
| KISALTMALAR | xii |
| GİRİŞ | 1 |
| 1. BÖLÜM..... | 6 |
| KAVRAMLAR VE SÜREÇ..... | 6 |
| 1.1. KAVRAMLAR..... | 6 |
| 1.1.1. Töre | 6 |
| 1.1.2. Namus..... | 8 |
| 1.1.3. Cinsel İdeoloji | 11 |
| 1.1.4. Toplumsal Cinsiyet..... | 12 |
| 1.1.5. Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliği..... | 14 |
| 1.1.6. Biyo-iktidar ve Biyo-politika | 15 |
| 1.1.7. Eril İktidar | 16 |
| 1.1.8. Kamusal–Özel Alan Ayrımı | 17 |
| 1.2. TARİHSEL SÜREÇ | 19 |
| 1.2.1. Namus Olgusunun Ortaya Çıkışı..... | 19 |
| 1.2.2. İlkel Topluluklarda Namus..... | 20 |
| 1.2.3. Kandaş Aile | 21 |
| 1.2.4. İlk Yasak ve İlk Kural | 22 |
| 1.2.5. Anaerkil Düzen ve Namus..... | 23 |
| 1.2.6. Ataerkil Düzen ve Namus | 29 |
| 1.2.7. Modern Toplumun ‘Namus’u..... | 37 |
| 2. BÖLÜM..... | 42 |
| NAMUSUN KÖKENİ VE SOSYO-EKONOMİK İŞLEVİ | 42 |

| | |
|--|------------|
| 2.1. NAMUSUN KÖKENİ..... | 42 |
| 2.1.1. Namusun Kaynağı Olarak Hiyerarşi ve Tahakküm..... | 43 |
| 2.1.2. Namusun Kaynağı Olarak Doğurganlık ve Toprak..... | 46 |
| 2.1.3. Namusun Kaynağı olarak Kıskançlık..... | 48 |
| 2.1.4. Namusun Kaynağı Olarak Ensest Yasağı..... | 50 |
| 2.2. NAMUSUN SOSYO-EKONOMİK İŞLEVİ | 55 |
| 2.2.1. Namusun Sosyal İşlevi | 55 |
| 2.2.2. Namusun Ekonomik İşlevi | 64 |
| 2.3. NAMUS-İKTİDAR İLİŞKİSİ | 70 |
| 2.3.1. Cinsel Politika ve Cinsel İdeoloji | 72 |
| 2.3.2. Eril İktidar Olgusu..... | 74 |
| 2.4. NAMUS VE ŞİDDET..... | 76 |
| 2.4.1. Namus-Şiddet İlişkisinin En Üst Türü: Namus Cinayeti | 78 |
| 2.4.2. Tutku Cinayetinin Namus Cinayetinden Farkı..... | 80 |
| 2.4.3. Namus Cinayeti ve İslâm | 81 |
| 3. BÖLÜM..... | 85 |
| TÜRKİYE’DE TİPİK NAMUS CİNAYETLERİNİN ANALİZİ | 85 |
| 3.1. YILLARA, NEDENLERİNE VE BÖLGELERE GÖRE KADIN CİNAYETLERİ | 85 |
| 3.2. TÜRKİYE’DE NAMUS CİNAYETİ ÖRNEKLERİ | 94 |
| 3.2.1. Dilber’in Öldürülüşü | 94 |
| 3.2.2. Elif’in Öldürülüşü..... | 95 |
| 3.2.3. Azime’nin Öldürülüşü | 96 |
| 3.2.4. Sarıçiçeklerin Öldürülüşü | 97 |
| 3.2.5. Birgül’ün Öldürülüşü | 99 |
| 3.2.6. Nayime’nin Öldürülüşü | 101 |
| 3.2.7. Güldünya’nın Öldürülüşü..... | 103 |
| 3.2.8. Zümrete’nin Öldürülüşü | 104 |
| 3.3. ÖRNEK OLAYLARIN SOSYOLOJİK ANALİZİ VE HUKUKSAL TESPİTLER | 106 |
| 3.3.1. Sosyolojik Analiz | 106 |

| | |
|---|------------|
| 3.3.2. Hukuksal Tespitler | 108 |
| 3.4. ESKİ TCK'YA GÖRE YARGITAY KARARLARINDA NAMUS CİNAYETLERİ | 111 |
| 3.5. ANAYASA MAHKEMESİ'NİN ESKİ TCK'NIN 462. MADDESİYLE İLGİLİ KARARI | 112 |
| 3.6. YENİ TCK'DAKİ DÜZENLEME VE YARGITAY KARARI..... | 116 |
| 3.6.1. 5237 Sayılı Türk Ceza Kanunu'ndaki Düzenleme..... | 117 |
| 3.6.2. Yargıtay Ceza Genel Kurulu Kararı | 118 |
| 3.7. DÜNYADA KADININ EŞİTLİK MÜCADELESİ VE ULUSLARARASI HUKUKİ DÜZENLEMELER..... | 121 |
| 3.8. TÜRKİYE'DE KADININ EŞİTLİK MÜCADELESİNDEKİ GELİŞMELER VE HUKUKİ DÜZENLEMELER..... | 126 |
| SONUÇ..... | 131 |
| KAYNAKÇA | 142 |

TABLÖLAR LİSTESİ

| | |
|--|----|
| Tablo 2.1: Cinsiyete Göre Seçilmiş Göstergeler (2016)..... | 68 |
| Tablo 2.2: Mevsim Etkilerinden Arındırılmamış Temel İşgücü Göstergeleri (Mayıs 2016- Mayıs 2017)..... | 68 |
| Tablo 2.3: Türkiye ve OECD’de İşgücüne ve İstihdama Katılım Oranı..... | 69 |
| Tablo 3.1: 2017 Yılı Kadın Cinayetlerinin İllere Göre Dağılımı..... | 90 |



GRAFİKLER LİSTESİ

| | |
|--|----|
| Grafik 2.1: Türkiye’de Cinsiyete Göre Okuryazar Olmayan Nüfus Oranı (1935–2011) | 62 |
| Grafik 2.2: Eğitim Durumuna Göre Kadının İşgücüne Katılım Oranı | 67 |
| Grafik 3.1: 2008–2017 Yılları Arasındaki Kadın Cinayetlerinin Yıllara Göre Dağılımı | 86 |
| Grafik 3.2: 2016 Yılında Öldürülen 303 Kadının Öldürülme Gerekçeleri | 87 |
| Grafik 3.3: 2008-2012 Yılları Arasındaki 700 Kadın Cinayetinin Faillerinin Dağılımı. | 88 |
| Grafik 3.4: 2000-2005 Yılları Arasındaki Namus Cinayetlerinin Nedenlere Göre Dağılımı | 89 |
| Grafik 3.5: 2000–2005 Yılları Arasında Türkiye Genelindeki Töre ve Namus Cinayetlerinin Bölgesel Dağılımı | 91 |
| Grafik 3.6: 2000–2005 Yılları Arasında Türkiye Genelindeki Töre ve Namus Cinayetlerinde Şüphelilerin Doğum Yerlerine Göre Bölgesel Dağılımı | 92 |
| Grafik 3.7: 2000–2005 Yılları Arasında Türkiye Genelinde Töre ve Namus Cinayetlerinde Şüphelilerin Nüfusa Kayıtlı Olduğu Bölgelere Göre Dağılımı | 93 |

KISALTMALAR

| | |
|--------|--|
| AB | : Avrupa Birliği |
| ABD | : Amerika Birleşik Devletleri |
| AYM | : Anayasa Mahkemesi |
| BM | : Birleşmiş Milletler |
| CEDAW | : Kadına Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi |
| CHP | : Cumhuriyet Halk Partisi |
| KCDP | : Kadın Cinayetlerini Durduracağız Platformu |
| MEB | : Milli Eğitim Bakanlığı |
| MÖ | : Milattan Önce |
| OECD | : Ekonomik İşbirliği ve Kalkınma Örgütü |
| TBMM | : Türkiye Büyük Millet Meclisi |
| TCK | : Türk Ceza Kanunu |
| TDK | : Türk Dil Kurumu |
| TÜİK | : Türkiye İstatistik Kurumu |
| UNFPA | : Birleşmiş Milletler Nüfus Fonu |
| UNICEF | : Birleşmiş Milletler Çocuklara Yardım Fonu |
| WEF | : Dünya Ekonomik Forumunun |

GİRİŞ

Türkiye’de namus ve/veya namus bahanesiyle işlenen kadın cinayetlerinde son 10 yıldır gözlenen artış dikkat çekici boyutlara ulaşmıştır. Evrensel bir nitelik taşıyan toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin, telafisi olanaksız en ağır uygulaması olan namus cinayetleri, Türkiye ve benzeri ülkelerde töreye bağlı bir davranış biçimi olarak tanımlanmaktadır.

Bu tezin amacı; kültürel ve/veya dini değerlere bağlanarak, görece meşruluk sağlanan ve aile, toplum ve devlet tarafından da belirli bir kabulle karşılanan bu cinayetlerin, tarihsel gelişimi içinde hep gözardı edilen gerçek nedenlerinin ortaya çıkarılması ve bu sosyopolitik ve sosyokültürel soruna etkili çözüm önerilerinin geliştirilmesidir. Bunun sosyopolitik bir sorun olarak nitelenmesi eril iktidar kavramıyla tartışılırken, sorunun sosyokültürel boyutunu da namus cinayeti olgusunun kültürle olan teşrikimesaisi oluşturmaktadır. Bu çerçevede namus olgusunun ortaya çıkışı ve öldürülmeleri de dahil olmak üzere, kadınların erkeklerin denetimine verilmesinin tarihi arka planındaki nedenlerin sosyo-ekonomik nitelikte olduğunu ortaya koymak, bu tezin temel savını oluşturmaktadır. Bu aynı zamanda sorunun politik olduğunu kanıtlamak iddiasını içermektedir.

Bu çalışmanın izlediği yol, ailede, toplumsal yaşamda ve devlet düzleminde yüzyıllardır süren eril iktidarın kaynaklarını inceleyerek, namus olgusunun eril iktidar gerçeğinden kaynaklandığını ortaya koymaktadır. Eril iktidarın oluşumunun anaerkil düzenden ataerkil¹ düzene geçerken başladığı ve sonraki süreçte toplumda ve devlette yerleştiği ortaya çıkmaktadır. Toplumsal cinsiyet eşitsizliği, kadına şiddet ve bu olguların bir parçası olarak namus cinayetlerinin, bu sürecin bir sonucu olduğu net biçimde anlaşılmaktadır. Bu cinayetleri, o toplumun kültürüne töre olarak yerleştiren, uygulanmasını ve gelecek nesillere aktarılmasını sağlayan, aile ve toplumdaki erkek egemenliğidir. Bu egemenlik, anaerkil toplum yapısından, ataerkil toplum yapısına geçerken yaşanan; ekonomik, sosyal, askeri ve siyasal gelişmelerin erkeği güçlendirerek, önce geniş ailede (gens) sonra toplumda ve devlette iktidarı ele

¹ Birçok feminist çalışmada ve literatürde erkek otoritesine dayalı toplumsal yapıyı anlatan ‘ataerkil’ düzen yerine Latince’deki *patria* (baba) sözcüğünden türetilen ‘patriyarka’ terimi kullanılmaktadır. Bu çalışmada terimin Türkçe karşılığı olan ‘ataerkillik’ tercih edilmiştir.

geçirmesine dayanmaktadır. Erkek egemen toplum ve devlet yapısı, demokratik, ekonomik, sosyal ve hukuksal gelişmişlik düzeylerine göre farklılık göstermekle birlikte günümüzde de bütün ülkelerde geçerliliğini korumaktadır. Gelişmiş ülkelerde, değişik dozlarda toplumsal cinsiyet eşitsizliği olarak devam eden sorun, feodal üretim ve toplumsal yapısının çözülmesinin geciktiği Türkiye ve benzeri gelişmişlik düzeyine sahip ülkelerle; kültürel ve dini gerekçelerle cinsiyet eşitliğine direnen ve bu nedenle uluslararası belgeleri imzalamaktan kaçınan, Akdeniz ve Ortadoğu ülkelerinde hem çok daha belirgin hem de namus adı altında işlenen cinayetlere varacak kadar acımasızdır. Bu yönüyle 21. yüzyılda dahi namus cinayetlerinin işlenebildiği Türkiye açısından, örneklerin ve yargı kararlarının incelenmesi, tartışılması ve çözüm önerileri geliştirilmesi, özgürlük, eşitlik, adalet gibi değerlere dayanan kadının insan haklarının her anlamda gerçeklik kazanması bakımından önem taşımaktadır. Bu yönüyle bu çalışmanın bilimsel alan üzerinden politik karar alma mekanizmalarına yansiyarak, namus cinayetlerinin önlenmesi ve toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin giderilmesine katkıda bulunacak bir kaynak ve bakış açısı oluşturacağına inanılmaktadır. Tez konusunun seçilmesindeki temel hareket noktası bu inançtır. Bir diğer hareket noktası ise Türkiye’de namus cinayetlerinin bilimsel çalışmalara yeterince konu olmaması nedeniyle ortaya çıkan gereksinimin karşılanmasıdır.

Erkeğin kadına tahakkümü, insanın insana tahakkümü ve insanın insanı sömürmesinin en sert örneğidir. Çünkü, erkeğin kadına tahakkümü, onun bedenini cinsel olarak denetlemesi ve bu denetimin, kadının öldürülmesiyle bile sonuçlanabilecek kadar acımasız olmasıdır. Bu denetimin dayandığı olgu ise namus kavramıdır. Namus kavramı, erkeğin kadını denetlemek için kullandığı bir araçtır. Bu araç, erkek egemen toplum tarafından üretilmiş, korunmuş, güçlendirilmiş ve nesilden nesile aktarılmıştır. Namus olgusu, kadını yaşam hakkı dahil erkek egemenliğinin altına sokmuştur. Ataerkil düzeninin devam edebilmesi için en güçlü araç olan namus olgusu, toplumu şekillendiren bir işlev görmektedir. Namus olgusu üzerinden kadının davranışlarını denetleyip sınırlayan ve onun üzerinden toplumsal yaşamı belirleyen eril iktidar, toplumsal cinsiyet eşitsizliği ve kadının insan haklarını ihlâlinin temel kaynağıdır. Çalışmada bu ilişki açık biçimde gözler önüne serilecektir.

Tarihi akışı içinde aile tiplerinin incelenerek izlenmesi, toplumsal evrimin izlenmesi anlamına gelmektedir. Toplu halde yaşamak zorunda olan insanların, önce cinsel kural olmayan gruplar olarak yaşadığı, bir sonraki aşamada kandaş aile tipinde sınırlamalar ve kuzen evlilikleri üzerinden genişlediği ve geniş aile tipine oradan da gens (klan, aşiret) tipi toplumsal örgütlenme aşamasına geldiği görülmektedir.

Toplumsal evriminin aşamaları konusunda, tezde yer verildiği gibi, anaerkil ve ataerkil aile ve toplum biçimi tartışmaları önem taşımaktadır. Anaerkil aile ve toplum biçiminin hiç yaşanmadığı, tarihte de toplumların hep ataerkil olduğu yönündeki tez bu çalışmada da görüleceği gibi doğru değildir. Bu tezi çürüten en önemli iki çalışma olan Bachofen (1997) ve Morgan'ın (2015) yerli kabileler üzerinde yaptıkları çalışmalar orijinal ve çok belirleyici kaynaklar olarak karşımıza çıkmaktadır. Engels (1986) ve Reich (1995) de, Bachofen ve Morgan'ın anaerkil aşamanın yaşandığı ve ataerkil döneme geçişe ilişkin saptamaları genişletip analiz ederek evrimsel sürece daha fazla ışık tutmuşlardır. Bu çalışmalar eril iktidarın oluşumun ve kadının erkek egemenliği altında ikinci sınıf bir konuma itildiği ve sonuçta insan haklarından mahrum bırakıldığını ortaya koyan bugün de geçerliliğini ve değerini koruyan bilimsel çalışmalardır.

Ataerkil döneme geçişte kadının, erkeğin kontrolünde bir mülkiyet nesnesi haline getirilmesi dikkat çekicidir. Türkiye ve benzeri ülkelerde, 'başlık parası' olarak bilinen ve evlenen kızın karşılığında ailesine ödenen maddi değer, ataerkil düzene geçişle birlikte 'sığır evliliği' olarak ortaya çıktığı görülmektedir. Evlenilecek kız karşılığında ailesine erkek ailesi tarafından bir sığır sürüsü verilmesi, kadının ekonomik değer olarak alış-verişe konu edilmesinin ilk önemli örneği olarak karşımıza çıkmaktadır. Reed'in (2012, 2014) kadın açısından evrimi inceleyen çalışması önemli bir kaynak olarak nitelenmelidir. Kadının bizzat ekonomik menfaat sağlayıcı değeri ile malın-mülkün aynı soydan gelen çocuklara miras yoluyla aktarılması için babasoylu akraba ile evlendirilmesiyle işlevi günümüze kadar ulaşmış durumdadır. Bu iki işlev kadını, namus olgusu üzerinden erkeğin şiddet kullanmak dahil denetimi altına sokmaya ve tutmaya devam etmektedir.

Engels (1986), Roma ailesi olarak isimlendirdiği ataerkil aile tipinde babanın, ailesi içindeki kadınlar, çocuklar ve kölelerin mülkiyetine ve öldürme hakkına sahip olduğunun altını çizer. Tarihsel olarak bu aile tipine dayanan ‘mülkiyet ve öldürme hakkı’ namus olgusu aracılığıyla erkekler üzerinden nesillere devredilerek kültürün bir parçası haline gelmiştir. Kadının cinselliğinden utanç duyarak davranışlarını sınırlaması ve böylece namusunu koruması, erkeğin ise bu namusa saldırı nedeniyle namus kaybına uğraması halinde, saldırıya uğrayan kadını, saldıran erkeği veya her ikisini birden aile kararıyla öldürmesi, tipik namus cinayetini oluşturmaktadır. Her ne kadar, kentleşme ile büyük aile tipinin dağılması, namus algısında değişiklik yaratmış olsa da kent çeperlerinde kırdan getirdiği kültürle yaşayanlar arasında tipik aile kararıyla veya kendi kararıyla namus veya tutku cinayeti işlenmektedir. Bu cinayetlerin sayısı Türkiye’de azımsanmayacak boyutlardadır.

Namus veya tutku gerekçesiyle işlenen cinayetler uluslararası belgelerde de insan hakkı ihlâli olarak kabul edilmektedir. Birleşmiş Milletler’in 1979 tarihli *Kadına Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi*’ne kadar, kadının insan hakkından söz edilmemiştir. Çok geç olsa da bu ve benzeri belgeler sayesinde namus cinayetleri insan hakları ihlâli olarak evrensel boyuta ancak taşınabilmiştir. Bu kabulde feminist² hareketlerin özellikle 1960’lardan sonra etkin hale gelmesinin payı büyüktür.

Bütün bu çerçevede dahilinde, namus olgusu ve namus cinayetlerinin tarihi akış içinde sosyo-ekonomik kaynaklarını ve politik niteliğini ortaya koymak ve Türkiye’de uygulamaları üzerinden çözüm getirici öneriler sunmaya yönelik olarak bu çalışma kapsamında antropolojik ve sosyolojik literatür taranmış ve incelenmiştir. Saha çalışması yapılmamakla birlikte, Türkiye dahil Akdeniz ve Ortadoğu bölgesinde yapılmış saha çalışmalarından yararlanılmıştır. Bu çerçevede, Tahincioğlu’nun (2011) ve Delaney’in (2017) Türkiye’de yaptıkları saha çalışmaları ile Abu-Lughod’un (2004) Bedeviler (Mısır), Tillion’un (2006) Berberiler (Cezayir) ile ilgili yaptıkları saha çalışmaları incelenmiş ve ataerkil aile, toplum ve işleyiş bakımından önemli bir örtüşme

² Birleşik Krallık’ta 19. yüzyılın sonlarında ilk kez kullanılan ‘feminist’ terimi, kadın-erkek eşitliği için verilen mücadele anlamına geliyordu. Temel olarak, toplumsal yaşamda erkeğin üstün, kadının ikincil konumunun siyasal mücadeleyle değiştirilebileceğine dayanan feminizm, kadınlarla erkekler arasındaki eşitsiz ilişkilerin doğadan kaynaklanmadığını savunur.

olduğu sonucuna varılmıştır. Diğer taraftan, Tırkiye'deki namus cinayetleriyle ilgili olarak basına yansıyan ve yargı kararlarına konu olan tipik namus cinayeti örnekleri de seçilmiş, sosyolojik ve hukuki açıdan irdelenmiştir.

Çalışmanın kapsamı genel olarak ele alındığında, birinci bölümde, namus olgusuna ilişkin kavramlar ele alınmış ve tarihi akışı içinde toplumsal evrim sürecinde, bu olgunun nasıl ortaya çıktığı incelenerek, ilkel toplum aşamasında kandaş aile, anaerkil ve ataerkil toplum biçimlerinde namus olgusu karşılaştırılmalı olarak ele alınmıştır.

İkinci bölümde, namus olgusunun kökeni ve sosyo-ekonomik işlevi incelenmiştir. Namus olgusunun eril iktidarın bir ürünü olduğu ortaya konularak kaynakları yansıtılmıştır. Namusun kurucu yasa gibi toplumu nasıl şekillendirdiği, kadının yaşam ve davranışlar alanını nasıl belirlediği, kadının toplumdaki yerini nasıl çizdiği, kılık kıyafetten eğitime, ekonomiden politikaya kadar nasıl belirleyici olduğu istatistiki verilerden de yararlanarak detaylı biçimde analiz edilmiştir.

Üçüncü bölümde, Tırkiye'deki namus cinayetleri ele alınmıştır. Bu çerçevede, namus cinayetleri yıllara, bölgelere, illere göre grafik ve tablolar dahilinde analiz edilerek, Tırkiye'de işlenmiş sekiz tipik namus cinayeti örnek olarak seçilmiş ve bu cinayetler sosyolojik ve hukuki açıdan tartışılmıştır. Bunun yanında namus cinayetlerine ilişkin olgularla ilgili mahkeme ve yargıtay kararları karşılaştırılmıştır.

Tırkiye'de namus cinayetleriyle mücadele konusunda alınması gereken önlemlere ve önerilere ise sonuç bölümünde yer verilmiştir.

1. BÖLÜM

KAVRAMLAR VE SÜREÇ

Namus cinayeti konusunu tartışabilmek için gerekli kavramların ve tarihsel süreç içinde namus kavramının gelişimi ve dönüşümünün anlatıldığı bu bölümde önce kavramsal çerçeveye değinilecek, ardından da tarihsel süreç, ilkel toplumdaki başlayarak geleneksel topluma ve oradan da modern topluma geçiş üzerinden ele alınacaktır.

1.1. KAVRAMLAR

Birinci bölümün bu ilk alt bölümünde namus cinayetleri tartışmasını yapabilmeyi sağlayacak bir kavramsal çerçeve çizilmeye çalışılacaktır. Bu anlamda töre, namus, cinsel ideoloji Kavramı, toplumsal cinsiyet, toplumsal cinsiyet eşitsizliği, biyo-iktidar, biyo-politika, eril iktidar, kamusal alan, özel alan kavramlarına değinilecektir. Ardından ikinci alt bölümde ‘namus’un tarihsel seyrine geçilecektir.

1.1.1. Töre

Töre; namus, şeref, iffet, ar, dürüstlük, doğruluk gibi benzeri kavramları da kapsayan, toplumdaki topluma değişen soyut bir kavram olmakla birlikte öz itibarıyla insan topluluklarının uymayı kabul ettikleri, yazılı olmayan ve nesilden nesle aktarılan değerler ve onlara dayalı kuralları ifade eder.

Çeşitli tanımlara geçmeden önce vurgulanması gereken bu kavramların kaynağıdır. Töre ve benzeri kavramların kaynağı, insanın düşünce yeteneği ve toplu olarak yaşama zorunluluğudur. İnsan, daha güçlü hayvanlar ve diğer tehlikeler karşısında tek başına yaşamda kalacak doğal donanıma sahip değildir. Bu nedenle düşünce yeteneğini kullanarak toplu halde yaşamak zorunluluğunu kavramış ve toplu halde yaşayarak yaşamda kalabilmiştir.

Toplu halde yaşamak bir toplumsal düzen gerektirir. Düzen ise ancak kurullarla sağlanabilir. Amerikalı düşünür Murray Bookchin’e göre (2013, ss. 42 vd.; 2015, ss. 33 vd.) insanın toplu halde yaşama zorunluluğunun doğurduğu toplumsal yaşam ‘ikinci

doğa'dır. Birincisi fiziki doğadır. Birinci doğada, doğal kurallar, ikinci doğada ise toplumsal kurallar geçerlidir. Töre kavramı altında toplanan kavram ve kurallar, insanın yarattığı ikinci doğaya aittir ve bu nedenle toplumsal ve değişebilir niteliktedir. Aradaki fark, bir doğa kuralı olarak, Newton'un bulduğu yerçekimi kanunu veya kuralının herhangi bir iktidar ve yargı kurumu tarafından değiştirilemeyeceği gibi dünyanın her yerinde geçerli olduğu; töre veya yazılı hukuk kurallarının ise sosyolojinin ve/veya yasa koyucu gücünün farklılaşmasıyla değişebileceğidir.

Hiç şüphesiz kurallara bağlı yaşam yönetim gerektirir. Yönetim iktidar demektir. İktidar topluluğun uyacağı ve sürekliliğini sağlayacağı kurallar üretir. İşte bu noktada töre, yazılı hukuk kurallarına geçmeden önceki iktidarların ürettiği ve yazılı hukuk kurallarının geçerli olduğu dönemde, sosyo-ekonomik dinamiklerle varlığını ve etkinliği sürdürdüğü bir olgudur. Toplumun uyduğu kuralları içermesi onu politik kılmasından dolayı töre ve türevi olan kavramlar öz itibariyle yönetsel, dolayısıyla politik kavramlardır.

Türkiye, töre kurallarının hâlâ geçerli olduğu Akdeniz ve Ortadoğu ülkelerinden biridir. Akdeniz ve Ortadoğu ülkelerinin sosyolojisi üzerinden töreyi tanımlayan Tezcan'a (2003, s. 1) göre, töre; yazılı olmayan ancak toplum içinde yıllardan beri uygulanabilen ahlâk ve hukuk kurallarıdır. Örf ve âdet olarak da ifade edilir ve bir toplumun veya toplum kesiminin ortaklaşa benimsediği, kabul ettiği, uymak zorunda olduğu gelenek, görenek gibi toplumsal kurumlardan kaynaklanan davranış kalıplarıdır ve bastırıcı, etkin, zorlayıcı yaptırım güçleri vardır (Tezcan, 2003, s. 16).

Tezcan'ın bu tanımı bilim insanları arasında genel kabul görmüş tanım olmakla birlikte, bu tanıma farklı eklemeler yapan bilim insanları da vardır. Örneğin, Mazhar Bağlı ve Ertan Özensel'in birlikte yaptıkları 'Türkiye'de Töre ve Namus Cinayetleri' araştırmasında törenin en genel tanımı; 'toplumda rasyonel bir gerekçeye dayalı olmadan oluşan nesilden nesle aktarılan yazılı olmayan hukuk kurallarıdır' şeklinde yapılmıştır (Bağlı & Özensel, 2011, s. 29).

Bağlı ve Özensel'in bu tanımındaki 'rasyonel olmayan' nitelemesi eleştirilebilir. Törenin bir rasyonalitesi vardır. O da kurulu düzenin sürdürülmesidir. Töre, düzene aykırı kural koymaz ve erkek egemenliğine dayalı ataerkil düzeni korur. Bu bakımdan töre olarak üretilmiş ve kabul ettirilmiş kurallar, iktidar ve kurulu düzen açısından kendi içinde belli bir rasyonaliteye dayanır.

Türk Dil Kurumu Büyük Türkçe Sözlük'te ise töre, 'bir toplulukta benimsenmiş, yerleşmiş davranış ve yaşama biçimlerinin, kuralların, görenek ve geleneklerin, ortaklaşa alışkanlıkların, tutulan yolların bütünü, âdet' olarak tanımlanmaktadır.

Bir bütün olarak bakıldığında, töre tanımlarının ortak özellikleri toplumca kabul edilmiş ve önceki nesillerden aktarılan, yaşama biçimi ve davranışları belirleyen ve yazılı olmayan kurallar olarak ifade edilebilir.

Bu çalışmanın amacı bakımından vurgulanması gereken bir özelliği olarak, 'töre'nin büyük ölçüde toprağa bağlı yaşayan geniş haneli, ataerkil yapıli tarım toplumlarında hâkim olduğudur. Keza yine bu çalışma için önem taşıyan bir başka özellik ise –negatif niteliğiyle– törenin tıpkı bir yasa gibi ceza kurallarına bağlanmış olmasıdır. Bu çalışmanın konusunu oluşturan namus cinayeti bu cezaların en ağıridır. Namusa ilişkin kurallar da nitelik olarak töre kurallarıdır. Bağlı ve Özensel'in de (2011) belirttikleri gibi töre ile namus kavramları çoğunlukla birlikte anılır. Dolayısıyla töre kavramı namus kavramını da kapsayan daha geniş bir olgudur. Bu ilişkiyi göz önünde tutarak namus kavramı aşağıda incelenecektir.

1.1.2. Namus

Namus kavramı, daha geniş anlamlar içermekle birlikte çalışmada incelenecek yönüyle erkeğin kadını, özellikle kadının cinselliğini denetleme aracı olarak kullandığı erkekyanlı olarak oluşturulmuş değerler bütününi temsil etmektedir. Namus sözcüğü dillendirildiğinde ilk çağrıştırdığı şey kadının cinsel saflığıdır. Kadın, töre tarafından belirlenmiş cinsel sakınma kurallarına aykırı davranışlarda bulunursa namusu lekelenmiş sayılır. Alt sosyal tabakalarda töre gereği cezası ölümdür ki, namus cinayetleri böyle ortaya çıkar.

Tam bu noktada belirtmek gerekir ki; namus kavramı, erkeğin kadın üzerindeki tahakkümünün ve onun üzerindeki hiyerarşik konumunun en belirgin göstergesidir. Namus ayrıca erkeğin kadını sömürmesi, yaşamını belirlemesi ve sınırlamasının da en güçlü aracıdır. Bu durum çalışmamızın ileriki bölümlerinde sık sık ve daha net biçimde karşımıza çıkacaktır.

Sözcük anlamına baktığımızda; Türk Dil Kurumu, namusu, ‘bir toplum içinde ahlak kurallarına ve toplumsal değerlere bağlılık, iffet’ olarak tanımlamaktadır. Bu tanım, belirttiğimiz gibi kadının cinsel saflığını da içeren ama ondan daha geniş bir alanı kapsayan bir tanımdır. Türk Dil Kurumu’nun namusla eş anlamlı kullandığı ‘iffet’ sözcüğü, kadının cinsel saflığını ifade açısından namus kavramına göre daha uygun bir kavramdır. ‘İffet’ kavramı Türk Dil Kurumu’nun da tanımladığı gibi cinselliğe ilişkin ahlâk kurallarını ifade eder. İffet, kadınlar için kullanılan bir kavramdır. ‘İffetli kadın’ cinsel ahlâk kurallarına uyan, ‘iffetsiz’ ise uymayan kadın için kullanılır. Bu bağlamda ‘iffet’ bu çalışmanın konusuna daha uygun bir kavramdır ancak, toplumda kabul görmüş yaygın olarak kullanılan, ‘namus cinayetleri’ nitelemesi olduğu için, bu çalışmada ‘iffet’ yerine ‘namus’ kavramı kullanılacaktır.

Namus sözcüğünün Latince ‘nomos’ (yasa) sözcüğünden geldiğini belirten Nevin Yıldız Tahincioğlu’na (2011, s. 80) göre, bu kavram Akdeniz ve Ortadoğu toplumları bakımından kurucu yasa kadar güçlüdür.

Bağlı ve Özensel ise (2011, s. 36) çalışmalarında Yunanca ‘kanun’ anlamı taşıyan ‘nomos’tan gelen, Arapça’da ‘nâmûs’ şeklinde kullanılan sözcüğün ‘sır saklamak, gizli söz söylemek anlamındaki ‘nems’ mastarından türediğini belirterek ‘sır ortağı, hile, tuzak, saklanan yer’ gibi anlamlar taşıdığına da dikkat çekmektedirler.

1.1.2.1. Kadın Açısından Namus

Bu çalışma açısından namus olgusunun ele alacağımız yönü kadınların uymaları gereken kurallardır. Bu kurallar ise kadınların evlenene kadar bakireliğini korumaları ve evlendikten sonra da kocaları dışında kimseyle cinsel ilişkide bulunmamalarıdır. Tahincioğlu’nun (2011, ss. 14–15) vurguladığı gibi kadınların tümü ailenin namusudur.

Bağlı ve Özensel de (2011, s. 37) kadın açısından namus kavramının iffet ile eşdeğer olduğunu belirtirler. Kadının namusunu koruma sorumluluğu diğer bir deyişle iffeti; cinsel saflığını sakınması, bu saflığı bozacak hareketlerden kaçınmasını ifade eder. Buna yönelik olarak kadının davranışları, erkek tarafından denetlenir. Namus olgusunun erkeğe yüklediği sorumluluk da aile üyesi kadınların namusunun korunması ve denetlenmesidir. Tahincioğlu'na (2011, ss. 78–79) göre kadının namusunu koruması cinselliğinden utanmasıyla başlar, bu utancın ve onun oluşturduğu namus algısının kaynağı kadındır. Kadının bu utancı ve sakınmasından kaynaklı şeref taşıyıcısı ve sahibi ise erkektir.

1.1.2.2. Erkek Açısından Namus

Namus algısının kaynağının kadın olması yaklaşımının altında eril şiddetin gerekçesini de buluruz. Toplumsal yaşamda erkek açısından namus; karısının, kızının, kız kardeşinin, annesinin ve akraba kadınların cinsel saflığıdır. Töreye göre, erkek gerektiğinde güç ve zor kullanarak kadının namusunu korumakla yükümlüdür. Bu yükümlülük, akraba kadına karşı ve/veya akraba kadınların namusuna saldıran erkeğe karşı şiddet kullanmayı da içerir. Tahincioğlu (2011, s. 78), namusu; erkek açısından 'şeref' olarak tanımlar. Kadın utanarak namusunu korurken, erkek şerefini korumak için kadının cinsel saflığını gerektiğinde şiddet kullanarak korumakla sorumludur. Kadının namus algısına uygun davranmasından doğan itibar erkeğin şerefidir denilebilir. Bunun kabul görmüş hali erkeğin çocuğun nesebini korumak amacıyla kadının bedenini denetim altına alma 'hakkı' olarak görülmektedir. Bu gerçekliğe işaret eden Recep Doğan (2016, s. 21), *Namus, Töre ve Eril Şiddet* isimli kitabında, erkek açısından namusun kadının üreme potansiyelinin önemi nedeniyle toplumsal denetime tabi tutulduğunu vurgulamaktadır. Erkeğin, neslin devamının sağlanması bağlamında, doğacak çocuğun kendi soyundan geldiğini garanti edecek bir kadınla evlenmeye ve evlilik boyunca da kadının bu garantiyi vermesini esas alacağına işaret eden yazar, bu beklenti içinde erkeğin kadının bedenini denetlediğini ve bunun toplumda da kabul gördüğüne dikkat çekmektedir. Buna göre, pratikte erkek bekârete çok önem verir, evlenirken kadının bâkire olmasını ister ve evlendikten sonra da kadının cinsel davranışlarını kontrol altına alır. Bu ona namus olgusunun verdiği bir sorumluluktur ve bu sorumluluğu öncelikle kadının taşımasını beklemektedir.

Kadın cinayetleri açısından baktığımızda, namus erkek için hayatla, namussuzluk ise ölümle eşdeğerdir. Erkek, namussuz, şerefsiz olarak nitelenmektense (kadının) ölümünü seçmektedir (Doğan, 2016, ss. 85–86). Zira, erkeği şerefli veya şerefsiz yapan kadının iffeti, namusudur. Kadın iffetsiz davranmışsa, erkek, onu öldürerek şerefini kurtardığına inanır ve çevresinin de kendisinden bunu beklediğini kabul eder. İşte törenin buyurduğu namus anlayışı erkek açısından budur.

1.1.3. Cinsel İdeoloji

Cinsel ideoloji, toplum yapısının biyolojik cinsiyete göre yapılandırılması anlamını taşır ki, bu erkek egemen bir toplum yapısıdır ve namus kavramının kurucu yasal gücünü ifade eder. Toplumsal yaşam bu yasaya göre inşa edilir ve sürdürülür. Bu yönüyle cinsel ideoloji toplumun yaşamının kurucu ideolojisidir. Bu ideoloji toplumsal cinsiyet eşitsizliği üzerine toplumu inşa eder.

Radikal feminist teoriye göre insanlar arasındaki en temel çatışma cinsler arasındaki çatışmadır. Bu teoriye göre kadının ezilmesinin gerçek nedeni ataerkillik ve ataerkil aile yapısı olup, bu yapı içinde kadının sosyal görevi ve doğası eril normlara göre belirlenmektedir. Bu toplum yapısının bir sonucu olarak da cinsiyet kavramı kurumsallaşmıştır. Ataerkil yapı içinde sadece kadının emeği değil aynı zamanda kadının bedeni, doğurganlığı ve cinselliği de denetlenmektedir. Bu durum kadının ezilmesinin kaynağını oluşturmaktadır (Atan, 2015, s. 8).

Kate Millett (1987, ss. 44 vd.) *Cinsel Politika* isimli çalışmasında, toplumun cinsler arasındaki hiyerarşiye göre yapılandığını, evrensel erkek egemenliğinin de bu yapıya dayandığını ve bu yönüyle cinselliğin ideolojik bir konu olduğuna işaret ederek, ırklar, kastlar, sınıflar arasında olduğu gibi cinsler arasındaki ilişkinin de politikanın konusu olduğunu vurgulamaktadır.

Tahincioğlu'na (2011, s. 31) göre 19. ve 20. yüzyıllarda feminist akım tarafından siyasetin gündemine taşınan cinsiyetler arası eşitsizlik, oy hakkı gibi konular, toplum ve siyaset yapılanmasının cinsler arasındaki hiyerarşiye göre şekillendiği gerçeğine işaret

eder. Bu yöndeki hak ve adalet talepleri ve kavramları ile cinsel politika arasında ilişki de böylece ortaya çıkmış oluyordu.

Sonuç olarak bakıldığında, ataerkil toplumlardaki toplumsal cinsiyet eşitsizliği, kadının maruz kaldığı şiddet, gördüğü baskı, toplumun ve hatta devletin erkek egemen bir şekilde yapılandırılması ve bir bakıma bu olgu ve durumların yasama, yargı ve yürütme organları tarafından destekleniyor olması durumu elbette cinsler arasında ayırimcılığın bir ideoloji haline geldiğini ve buna uygun politikalar izlendiğini göstermektedir. Dolayısıyla toplumsal cinsiyet eşitsizliğiyle mücadelenin politik mücadele yönü de mutlaka olacaktır.

1.1.4. Toplumsal Cinsiyet

Toplumsal cinsiyet hiyerarşisini temel kategori olarak öne çıkartan ideoloji feminizmdir. Toplumsal cinsiyet kavramı, genel anlamıyla kadın ve erkeğin toplumdaki yerini ifade eder. Kadın ve erkeğe biçilen roller, onlardan beklenen davranış biçimleri, toplumda üstlendikleri görevler, cinsiyetlere ilişkin değer yargıları gibi faktörlerin toplumsallaşma süreci içinde nasıl oluşturulduğunu ve benimsendiğini ifade eden bir kavramdır. Dolayısıyla kadın ve erkeğin toplumda üstlenmiş oldukları roller doğal ve kendiliğinden oluşan bir iş bölümünün sonucu değildir. Bu roller kültürel olarak belirlenmiş, öğrenilmiş, nesilden nesile aktarılmış, toplumun yapılanmasına, kültürüne göre değişiklik göstererek zamanla değişime uğramış ve uğrayabilir rollerdir (Özgün, 2012, s. 356).

Tahincioğlu'nun (2011, s. 32) aktardığı gibi 'toplumsal cinsiyet' kavramını literatüre sokan Ann Oakley'in 1972 tarihli *Sex, Gender and Society* [Cinsiyet, Toplumsal Cinsiyet ve Toplum] adını taşıyan kitabıdır.³ Oakley bu çalışmasında, toplumsal cinsiyetin, biyolojik olarak erkek ve dişi olmayı tanımlayan cinsiyetten farklı olduğuna dikkat çekmiştir. Bu çerçevede, cinsiyet, biyolojik bir kategoriyken, toplumsal cinsiyet; ataerkil yapının oluşturduğu kategoridir. Toplumsal cinsiyet, toplumun yapılandırıcı gücü (karar vericiler) tarafından yine cinsiyete göre belirlenir.

³ İngilizcedeki *sex* sözcüğü Türkçede 'cinsiyet'; *gender* sözcüğü ise 'toplumsal cinsiyet' ile karşılanmaktadır. İlki biyolojik bir kategoriyken, ikincisi bu biyolojik ayırmadan hareketle cinsiyetlerin aldığı toplumsal biçimleri ve rolleri ifade eder.

T.C. Başbakanlık Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü'nün (2008, s. 6) *Toplumsal Cinsiyet Eşitliği* adlı yayınında cinsiyeti; kişinin kadın ya da erkek olarak gösterdiği genetik, fizyolojik ve biyolojik özellikleriyle ilgili bir kavram olarak tanımlarken, toplumsal cinsiyeti ise toplumun kadın ve erkeğe verdiği roller, görev ve sorumluluklar, toplumun bireyi nasıl gördüğü, algıladığı, beklentilerinin ne olduğuyula ilgili bir kavram olarak tarif edilerek, cinsiyeti doğanın, toplumsal cinsiyeti ise kültürün belirlediğine dikkat çekilmektedir.

Toplumsal cinsiyet, kadın ve erkeğe yüklenen görevler ve sorumluluklar üzerinden yaratılır, sürdürülür. İktidar gücü her iki cinsiyet için meslek seçiminden, renk, kıyafet seçimine, kamusal-özel alan ayırımına ve davranış biçimlerine kadar kalıplar belirleyerek bunları idealize eder. Bu şekilde cinsiyetler arasındaki farklılıklar abartılıp derinleştirir. Bu noktada feminizm, cinsiyetlere yüklenen rollerin biyolojik değil kültürel olduğundan hareketle kadının erkeğe tabi ve ikincil statüde konumlandırılmasını şu şekilde sorgular: insanlar arasındaki biyolojik farklılıklar daha fazla hak sahibi olmada bir etken olabilir mi, doğal kabul edilen bu düzenin sürdürülmesi kimin çıkarınadır? Feminizm, kadının bulunduğu bu eşitsiz ve ikincil konumdan dolayı erkek egemen (ataerkil) sistemi hedef alır ve sorgular. Erkeği daha üstün ve ayrıcalıklı olarak konumlandıran bu ataerkil toplumsal yapının değiştirilebileceğini ve cinsiyet eşitliğinin mümkün olduğunu savunur (Özkan, 2017, ss. 58-59).

Fatmagül Berktaş (2015, s. 29) *Tarihin Cinsiyeti* isimli kitabında, toplumsal cinsiyet kavramının 1980'lerden itibaren kadınla ilgili konuların ve sorunların analizinde çok etkili bir analiz aracı olarak kullanıldığına dikkat çekerek, bundan sonra kültürel benzerlikler veya farklılıklarla ilgili hiçbir çalışmanın toplumsal cinsiyeti dikkate almadan sağlıklı sonuç vermeyeceğini iddia etmektedir.

Netice itibariyle, toplumsal cinsiyet olgusu, cinsiyetin doğuştan gelen biyolojik bir özellik olarak kavranamayacağını, toplumsal ve kültürel ilişkilerle inşa edildiğini göstermektedir. Kadının toplumsal yapıdaki eşitsiz konumu da bunun üzerine

oturmaktadır. Gündelik hayatta sürekli dolaşımda olan toplumsal cinsiyetle ilişkili önkabuller, normlar ve pratikler bize kadınlık ve erkekliğin birbirleri arasındaki sınırların ve karşıtlıkların toplumsal cinsiyet üzerinden farklılıklar yaratarak sürekli bir şekilde üretildiğini göstermektedir.

1.1.5. Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliği

Feminist çalışmaların gösterdiği gibi, ataerkillik ya da patriyarka toplumsal ve ekonomik ilişkileri düzenleyen normların ve yasaların, hükümet politikalarının içine işlemiş; modern devlet aracılığıyla da toplumsal olarak inşa edilmiş cinsiyetçi bedenler ve üreme eylemi denetim altına alınmıştır (Mayer, 2000; Yuval-Davis, 1997). Bu yolla, ister modern öncesi dönemlerde, ister modern dönemde ataerkil düzenle, toplumsal cinsiyet eşitsizliği yaşamın her alanında hissedilir kılınmıştır.

T. C. Başbakanlık Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü (2008, s. 7) de yukarıda bahsi geçen yayınında, toplumsal cinsiyet eşitsizliğini, kadının her türlü ayrımcılığa uğraması çerçevesinde ele almakta ve siyasal, yasal, sosyal hakları kullanmada, toprak ve sermaye gibi kaynaklara sahip olmada eşitsizliği örnek vermektedir. Aynı yayında aile reisliği, mülklerin yönetilmesi, iş kurma ve yürütme eşitsizliği toplumsal cinsiyet eşitsizliği olarak sayılmaktadır. Sosyo-ekonomik açıdan bakıldığında ise, aynı çalışmada, kadının çoğunlukla kayıt dışı sektörlerde, geçici, gündelik, yarı zamanlı, düşük ücretli, kötü koşullarda çalıştırılması da toplumsal cinsiyet eşitsizlikleri olarak sayılmaktadır. Buna mukabil, ‘toplumsal cinsiyet eşitliği’ ise; bölgesel, ulusal ve uluslararası düzeyde siyasi, sivil, ekonomik, sosyal ve kültürel yaşama kadının eşit ve tam katılımı olarak tanımlanmaktadır.

Verloo (2007) ve Walby (2005) gibi bilim insanlarının da işaret ettiği gibi, toplumsal cinsiyet eşitliği kavramı birçok anlamı içermektedir. Örneğin, cinsiyetlere eşit hak ve koşulların sağlanmasını gerektiren alışlagelmiş görüşe göre cinsiyetlerin ‘aynılığı’ anlamına gelebilirken; kadın ve erkeklerin farklı katkılarını eşit değerlendirmek eğilimiyle ‘farklılıkların’ tanınması anlamında da kullanılabilir. Toplumsal cinsiyet eşitliği, aynı zamanda yerleşik toplumsal cinsiyet tanımlarını ve ilişkilerini değiştirmek olarak da görülmektedir (Acar & Altunok, 2013, s. 16).

Görüldüğü üzere toplumsal cinsiyet eşitsizliği kavramı, kadın ve erkeğin toplumdaki yerleri, ekonomik, sosyal güçleri, eğitimleri, meslekleri, hakları ve algıları bakımından eşitsizliği ifade etmektedir. Türkiye ve benzeri ülkeler açısından bakıldığında toplumsal cinsiyet eşitsizliği, kadının toplumda ikinci sınıf bir konumda olmasıdır. Ailede ve toplumdaki hiyerarşi erkek lehinedir. Ataerkil toplum yapılanması ‘namus yasası’na göre olduğu için toplumsal cinsiyet eşitsizliği de bu yapıdaki toplumlarda doğal olarak belirgindir.

1.1.6. Biyo-iktidar ve Biyo-politika

Toplumsal cinsiyet eşitliğinin sağlanması konusunda feminist akımın tartıştığı kavramlardan biri de ‘biyo-iktidar’ kavramıdır. Bu kavram Michel Foucault’a aittir. Foucault *Hapishanenin Doğuşu* (2013) ve *Cinselliğin Tarihi* (2017) adını taşıyan kitaplarında biyo-iktidar kavramını kuramlaştırmış ve iktidar çözümlemesinde temel yaklaşım olarak kullanmıştır. Foucault bu çalışmalarında, bireyin cinselliği de dahil her yönüyle iktidar tarafından belirlendiğini öne sürmektedir. Ona göre, iktidar insanı bir malzeme olarak görmekte, onu bütün yönleriyle kuşatıp kontrol etmektedir. Bu çerçevede, bireyi ve toplumu bütün yönleriyle kuşatan, kurgulayan ve yarattığı gizli ya da açık mekanizmalarla denetleyen ve yöneten iktidar biyo-iktidardır. Böyle bir iktidarın ortaya çıkarttığı toplum ise disiplin/kontrol toplumdur. Foucault (2017, ss. 99–104), ‘Cinselliğin Tarihi’nde, kapitalist sistemde, iktidarlar için insan çok değerli bir kaynak olduğunu belirterek, bedenlerin denetimli bir şekilde üretim sürecine sokulmasını ve nüfus olaylarının ekonomik süreçlere göre ayarlanmasını gözetir. Cinsellik de toplumsal cinsiyet gibi iktidar tarafından düzenlenen bir alandır. Bu yaklaşıma göre, iktidar, düzenli bedenler üretmek suretiyle düzenli bir toplumsal yapı üretmeyi amaçlar, cinselliği de bu düzenleme içinde biyo-politika aracı olarak kullanır. Foucault (2003, s. 105) 19. yüzyılın sonundan itibaren iktidarların cinselliğin güncelini denetlediğini vurgulamaktadır.

Biyo-iktidarın uygulamalarına en somut örnek nüfus politikalarıdır. İktidarlar, doğum kontrolü ve kadın sağlığı politikalarıyla nüfus planlaması yaparlar. Kadının üreme kapasitesi üzerinden doğum kontrolü, aile planlaması, gebelik takibi, çocuk sağlığı ve

gelişimi ile kürtaj gibi nüfusa ilişkin düzenlemeler biyo-iktidarın somutlaşan uygulamalarıdır (Aslantürk, 2016, s. 574).

Biyo-iktidar uygulamalarının dünyadaki en çarpıcı örneklerinden biri Çin Hak Cumhuriyeti'nin her ailenin ancak bir çocuk yapabileceği kararıdır. Çin, nüfus artışını ekonomik nedenlerle azaltmak için çocuk sayısını sınırlamıştır. Bu uygulama ile nüfus artışını kontrol altına alan Çin, ekonomik olanakları genişledikten sonra bu yasağı kaldırmıştır. Tek çocuk sınırlamasının yürürlükte olduğu süre içerisinde birçok Çinli aile çocuklarının kız olacağını öğrenince kürtaja başvurmuştur. Bu yasaklayıcı politikaların sonuçlarından biri kürtajın yaygınlaşması olmuştur. Bu yasak bir başka yasağa yol açmıştır. Kürtaj sayısının yılda 13 milyona ulaşması üzerine bebeğin cinsiyetini öğrendikten sonra kürtaj yaptırılması da yasaklanmıştır. Bu durum Foucault'un biyo-iktidar tezini destekleyen bir uygulamadır (Yakut, 2015).

Foucault (2003, s. 99) 'anatomik ve biyolojik' düzenlemelerle iktidarın bedene ve bireyin yaşamına müdahalesini biyo-politika olarak açıklamaktadır. Ona göre, bedenin terbiyesi, yeteneklerinin artırılması yoluyla üretkenliğinin artırılması, ekonomik sistemin bir parçası haline gelmesi, disipline edilmesi iktidarın 'anatomo-politikası'dır. Bireyin sağlık koşulları, yaşam süreci, yaşam-ölüm oranları, bunları etkileyecek düzenlemeleri yapmak da iktidarın işidir. Bu da nüfusun biyo-politikasıdır.

1.1.7. Eril İktidar

Eril iktidar kavramı, iktidarın düzenlemeleri erkeklerin bakış açısı ve değer yargılarıyla yapmasını ifade eder. Bir iktidar yapısında, yasama ve yürütme organları, sosyal, siyasal, kültürel, ekonomik, sportif ve benzeri konulardaki kararları erkeklerin değer yargıları ve algılarıyla alıyorsa ve yargı organı ihtilâfların çözümünde, içtihat yaratmada erkeklerin yargılarıyla karar veriyorsa, o iktidar erildir.

ABD'li yazar ve bilim insanı Catharine A. MacKinnon (2015, ss. 149 vd.), *Feminist Bir Devlet Kuramına Doğru* isimli eserinde 'eril iktidar' kavramını geniş bir şekilde işlemektedir. Eril iktidarın farklı kültürlerle göre değişiklikler göstermesine karşın bütün kültürlerde var olduğu saptamasını yapan MacKinnon'a (2015, s. 155) göre, eril iktidar

toplumu erkeklere göre biçimlendirir ve yönetir. Ancak, bu sonucu erkeğin fiziksel gücüne bağlayan insanbilimcilere katılmak mümkün değildir. Millett (1987, s. 51), ileride daha ayrıntılı ele alacağımız gibi eril iktidarın kaynağını oluşturan ataerkil düzenin daha önceki başka bir toplumsal düzenden (anaerkil) çıktığına göre; erkeğin fiziki gücüne bağlanamayacağını, süreçteki toplumsal ve diğer faktörlere bağlamak gerekeceğini söylemektedir.

Bookchin'in (2013, ss. 154–155) ortaya koyduğu saptamalar da Millett'in görüşlerini destekler niteliktedir. Bookchin, insanların avcı-toplayıcı olarak yaşadıkları dönemde, kadınların fiziksel güç ve yetenek olarak erkeklerden geri kalan tarafları olmadığını, yaşamda kalma mücadelesi içinde erkeklerin yaptıkları birçok işleri yapabildiklerini, kaslarının erkekler gibi geliştiğini, erkekler kadar dayanma gücüne sahip olduklarını ve onlar kadar yük taşıyabildiklerini belirterek, aynı zamanda avcı-toplayıcı toplumda kadının çok değer gördüğünü de vurgulamaktadır.

Bu tespitler, erkeğin kadına tahakkümünün fizik gücüyle açıklanmasının doğru olmadığını, sosyo-ekonomik diğer faktörlerin asıl etkenler olduğunu ortaya koymaktadır. Dahası, bu saptamalar kapitalist düzendeki erkek egemenliği için de geçerlidir. Kapitalist ülkelerde toplumu olduğu gibi serveti de erkekler yönetir. Erkeklik servete sahip olmak, kadınlık olmamaktır (Mackinnon, 2015, s. 154).

Nitekim, liberal eril iktidar kavramını daha iyi açabilmek için şunu da eklemek gerekir ki; eril iktidar, iktidarda sadece erkeklerin olması anlamına gelmez. Demokrasilerde kadın başbakan, bakanlar, cumhurbaşkanları, yüksek bürokratların kadın olması dışıl iktidar anlamına gelmez. Kararlar erkeklerin değer yargılarına göre alınıyorsa, iktidar çarkı erkek zihniyetiyle dönüyorsa, iktidar yine erildir.

1.1.8. Kamusal–Özel Alan Ayrımı

Kamusal alan, özel alan kavramları incelediğimiz konu açısından önem taşıyan bir ayrımdır. 'Kamusal alan' kavramı 'resmi' ve 'özel' olmak üzere en azından iki farklı alanın daha varlığını gerektirmektedir. Ayrıca bu kavram, sivil toplum kavramıyla da çakışmaktadır. Batılı toplumlardan farklı dinamiklere ve kültürel çerçevelere sahip

Batılı olmayan toplumlarda iktidar mücadelelerinin özgül biçimde gerçekleştiği kamusal alanlar bu dinamik ve çerçevelerle belirlenir (Konuralp, 2016, s. 31). Dolayısıyla, bu tezde Batılı olmayan bir toplumsal geçmişe sahip Türkiye'nin özgünlüğüne dikkat çekilmektedir.

Bu ayırım toplumsal cinsiyet açısından önemlidir. Bu alanlara ilişkin yasal ve idari kararlar ile koşullar ve kurallar toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin düzeyini de belirler. Tahincioğlu'nun (2011, s. 57) anımsattığı gibi bu ayırım Antik Yunan'dan günümüze kadar var olagelmıştır. Antik Yunan'da da günümüzde de özel alan kavramı, yalın hayatın yaşandığı, beslenme, üreme gereksinmelerinin karşılandığı alandır. Kamusal alan ise sivil, sosyal ve siyasal hayatın yaşandığı alandır.

Feminist yaklaşımlara göre ev ve aileyi içine alan 'özel alan' da kamusal araştırmanın konusu olmalıdır. Oysa bireysel ilişkiler ve aile 'özel alan'ın bir parçası olarak değerlendirildiğinden 'siyasi olmayan' olarak nitelendirilerek kamusal alanın dışında tutulmuştur. Toplumsal cinsiyet rollerinin bir yansıması şeklinde olan 'kamusal alan-özel alan' ayrımı, Jean-Jacques Rousseau, George Wilhelm Friedrich Hegel, Immanuel Kant gibi 18. ve 19. yüzyıl düşünürleri tarafından da desteklenip geliştirilmiştir. Rousseau'ya göre aile, genel iradenin kurulması için gerekli olan tarafsızlığı sağlayamayacağı için toplumsal sözleşmeye katılamaz. Bu ayırım kadınların siyasetin ve iş dünyasının içine katılmasını engelleyerek, kadının bağımlılığını ve toplumsal görünmezliğini inşa etmiştir (Özgün, 2012, ss. 354–355).

Toplumsal cinsiyet eşitliği ve kadına şiddet açısından baktığımızda da erkeğin kamusal alana, kadının ise özel alana konulduğu gözlenmektedir. Ataerkil toplumsal yapılarda eril iktidar, ev içini kadına, ev dışını erkeğe bırakmıştır. Bu, çeşitli düzeylerde modern devlet için de geçerlidir. Bu ayırım esas olarak kadının doğurganlığı nedeniyle doğaya daha yakın, erkeğin ise doğayı aşip kültürü yaratan ve sahibi olan cins olarak görülmesinden kaynaklanır (Tahincioğlu, 2011, s. 58).

Fatmagül Berktaş (2015, ss. 37–39), liberal teorinin ataerkil karakterini incelerken, – isabetle vurguladığı gibi– liberal devlet, kamusal alanı düzenleyip özel alanı (ev içi)

düzenlemeyerek erkek iktidarını güçlendiren bir politika izlemiştir. Feministler, cinsiyet eşitsizliğinin korunmasının nedeninin toplumda var olan cinsiyete dayalı iş bölümünün siyasal değil doğal bir sorun olarak görülmesinden kaynaklandığını savunur (Özgün, 2012, s. 355). Dolayısıyla feminizmin 1970'lerden beri vurguladığı 'özel olan siyasaldır' önermesinin -eril iktidarın, ideolojinin ya da kültürün kadını özel alana hapsederek 'dokunulmaz' kılma kıvraklığını sorgulayan; kadının varlığını sürdürdüğü, eşitlikten uzak 'özel' yaşam alanını siyasallaştırma girişiminin- haklılığına dikkat çekmek gerekmektedir.

Bütün bu çerçevede dahilinde, buraya kadar özetle açıklamaya çalıştığımız kavramlar, bu çalışmada sık olarak kullanılacak kavramlardır. Kavramların ortak özelliği hepsinin toplumsal cinsiyet eşitsizliği, erkek egemen toplum yapısı, erkeğin kadına tahakkümü ve hiyerarşik üstünlüğüne ilişkin olmalarıdır. Şüphesiz bu kavramlar aynı zamanda tarihi süreci açıklayan ve anlamamızı kolaylaştıran kavramlardır.

1.2. TARİHSEL SÜREÇ

Bu çalışmayla ilgili temel kavramları açıkladıktan sonra namus kavramının tarihsel gelişim sürecini ele almak yararlı olacaktır. Bu alt bölümde bu gelişim süreci ilkel topluluklardan başlayarak namusun ataerki yapılar da aldığı biçimler üzerinden incelenmektedir.

1.2.1. Namus Olgusunun Ortaya Çıkışı

Namus olgusu, kavramlar bölümünde de değindiğimiz gibi, öz olarak, erkeğin kadın üzerindeki tahakkümüne dayanır. Bu insanın doğaya tahakkümünün de kaynağıdır. Bookchin (2013, s. 60) bu ilişkiyi; doğayı tahakküm altına almak düşüncesinin insanın insana tahakkümünden türediğini söyler ve insan üzerine kurulan tahakkümün, doğa üzerinde kurulan tahakkümden önce geldiğini belirtir. İnsanın insan üzerindeki tahakkümü; erkeğin kadın, yaşlıların gençler ve çocuklar ve erkeklerin birbirleri üzerindeki tahakkümünü ifade eder.

Namus kavramının, erkeğin kadın üzerindeki tahakküm ve denetiminde bir araç olduğu gerçeği bize bu olgunun, insanın insan üzerinde (erkeğin kadın üzerinde) tahakküm

kurduğu ilk çağlara kadar (ilkel yaşamdan yerleşik yaşama geçiş ve mülkiyetin ortaya çıkışı) eskiye gittiğini göstermektedir (Tahincioğlu, 2011, ss. 95–102).

Bu saptamayı yaptıktan sonra, ahlâk kavramı içinde yeralan namus kavramının, insanlığın sosyo-ekonomik gelişme sürecinin hangi aşamasında belirgin hale geldiğini ilkel toplum aşamasından (anaerkil), geleneksel toplum (ataerkil) ve modern toplum süreçlerindeki seyrinin incelenmesine geçebiliriz.

Bu saptamanın arkaplanını incelerken esas olarak insanların toplumsal örgütlenmesi, aşiret, klan (gens) düzeni ve bu düzen içindeki aile kurumunun gelişimini ‘Morgan-Engels Modeli’ ile açıklayacağız.

1.2.2. İlkel Topluluklarda Namus

‘İlkel’ kavramı göreceli bir kavramdır. Gelişmemiş, geri kalmış anlamında da kullanılır, basit anlamında da kullanılabilir. Tek başına ‘ilkel’ sözcüğü negatif bir nitelendirme algısı yaratır. Bu nedenle insan topluluğunu ‘ilkel’ olarak nitelendirmek yanlış olabilir. Bu çalışmada ‘ilkel’, ‘basit’ anlamında kullanılacaktır. ‘Basit toplum’, ‘basit yaşam’ anlamını taşıyacaktır.

İnceleme konumuz açısından tanımlarsak ‘ilkel toplum’, cinsel ilişkinin bütün kurallardan yoksun olarak yaşandığı insan topluluklarını ifade eder. Friedrich Engels ünlü eseri *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*’nde, ‘bütün kurallardan yoksun cinsel ilişki’ ifadesiyle, insanların hayvanlara yakın nitelikteki göçebe topluluklar halinde yaşadığı dönemdeki cinsel ilişkiyi kast etmektedir. Bu dönem, Engels’in eserini dayandırdığı L. Henry Morgan’ın (2015, ss. 68–72) ‘eski yabanıllık’ dönemidir. Morgan’a göre bu dönem insanlığın başlangıcı ile başlamış, balık avlayarak varlığı sürdürmenin ve ateşin kullanımının öğrenilmesiyle son bulmuştur.

Engels (1986, s. 30), Morgan’a atıf yaparak, ‘Yabanıllık’ çağının ‘Aşağı aşama’ adını verdiği dönemini, insanların sıcak ve ılıman ormanlarda, büyük ve yırtıcı hayvanlardan korunmak için kısmen ağaçların üzerinde veya ilkel barınaklarda yaşadığı, kabuklu ve kabuksuz yemişlerle beslendiği dönem olarak tanımlamaktadır.

Wilhelm Reich (1995, ss. 156–159) Morgan ve Engels'i temel alarak yazdığı *Cinsel Ahlâkın Boygöstemesi* isimli kitabında, Engels'e de atıfta bulunarak, cinsel gerilimin de açlık gibi doğal bir gerilim olduğunu, cinsel özgürlüğe toplumun ket vurduğu döneme kadar cinsel ahlâkın üretilmediğine işaret etmektedir.

Reich (1995, s. 161) cinsel yaşamın bir düzene bağlanmasının tıpkı besinin üretim ve dağıtımında olduğu gibi belli bir toplumsal düzenin sonucu olduğunu belirtir. Zira, doğaya henüz yabancılaşmamış, doğayla koyun koyuna yaşayan toplum, cinsel arzuları bastırma diye bir şey tanımaz.

Buna göre; insanların henüz topluluk olarak yaşadığı, toplumsal bir düzene sahip olmadıkları ilkel dönemde, cinselliğin hiçbir kurala bağlı olmadığı ve cinsel gerginliğin karşı cinsle birleşerek giderilmesi olarak yaşandığı bu dönemde, cinsel ahlâktan dolayısıyla bir namus algısından söz etmek mümkün değildir. Dolayısıyla, cinsel ahlâk kuralları ve haliyle namus algısı, insanın toplumsal düzene geçmesinden sonra yaşadığı toplumsal evrelerde ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda, toplumsal düzenin ilk örneği anaerkil düzendir. Anaerkil düzen içinde cinsel yaşamın ne şekilde olduğu aşağıda biraz daha detaylı olarak incelenecektir.

1.2.3. Kandaş Aile

Morgan (2015, ss. 438–558 vd.) 'kandaş aileyi'; grup içindeki öz ya da sosyal kardeşler arasında yapılan evlenmeler olarak tanımlar. Engels (1986, s. 47) Morgan'ın kandaş aile tanımını açarken, bu aile tipinde büyük anneler, büyük babalar, onların çocukları ve torunları arasında cinsel ilişkinin bulunduğunu söyler. Erkek ve kız kardeşler, onların kuzenleri, hepsi birbirinin karı-kocasıdır.

Morgan'a (2015, ss. 566–567) göre; akrabalık sistemi, öz kardeşler arasında önce öz kardeşlerin evlenmelerine dayanarak ortaya çıkmış, sonraları evlenmelere dayalı ilişkiler sistemi genişlemiş ve kardeşler arası evlenmeler azalmış, nihayet geçen zaman sonunda, bu evlenme biçimi tümüyle ortadan kalkmamışsa da daha uzak kan yakınlarından kadınlarla evlenmeye yönelim başlamıştır.

Kandaş ailenin ensest yasağıyla ortadan kalkmasıyla ortaklaşa aile (anaerkil) sistemine doğru evrilme başlamıştır.

Herkesin birbirinin karası-kocasısı, annesi-babası, çocuğu-kardeşi sayıldığı böyle bir topluluk içinde, incelediğimiz anlamda bir cinsel ahlâk kuralından veya namus algısından söz etmek kanıtlanabilir olmaktan uzaktır. Bu süreçte ortaklaşa aileye, başka bir ifadeyle ilk toplumsal örgütlenmeye geçişte etkili olduğu söylenen aile içi cinsel ilişki yasağının (ensest) ilk ahlâki kural olduğu söylenebilir.

1.2.4. İlk Yasak ve İlk Kural

Nasıl konulduğu ileride göreceğimiz gibi tartışmalı olmakla beraber, ensest yasağı, ataerkil topluma doğru ilk adım olarak kabul görmüştür. Cinsel ilişki tarihindeki bu ilk yasak, doğal olarak aile dışından evlenme (dış evlilik) kuralını getirmiştir ki, bu iki kural toplumsal örgütlenmenin kurucu yasaları işlevi görmüşlerdir (Tahincioğlu, 2011, ss. 49–51).

Engels (1986, ss. 53 vd.), Bachofen ve Morgan'ın saptamalarından yola çıkarak, kandaş aileden ortaklaşa aileye (anaerkil) geçişin en önemli iki etkeninin, ana-baba ile çocuklar arasındaki cinsel ilişkinin ve kardeşler arasındaki cinsel ilişkinin yasaklanması olduğunu ifade ederek, ikinci yasağın toplumsal örgütlenme etkisi açısından birincisinden daha önemli olduğuna dikkat çekmektedir. Yan hısımlar dahil bütün erkek ve kız kardeşler arasında ilişki yasaklandıktan sonra, grup gens (klan), kendi aralarında evlenme hakkından yoksun ve kadın tarafından kandaş bulunan kimselerden kurulmuş sabit bir çevre haline dönüşmüştür.

Engels (1986, s. 54), Morgan'ın gensleri üreten ortaklaşa aile saptamasının bir yandan Amerikan yerlileri arasındaki akrabalık ilişkilerini açıkladığını, diğer yandan da analık hukukunun (anasoylu miras hukuku-Bachofen'in daha önce saptadığı gibi) gensin kendisinden çıkarabileceği en uygun hareket noktası olduğunu belirtmektedir.

1.2.5. Anaerkil Düzen ve Namus

Reich (1995, ss. 107 vd.), insanlığın toplumsal evrelerini Henry Morgan ve Friedrich Engels'in onun çalışmalarına dayanan buluşlarının doğru aktardığını kaydeder. Toplumsal örgütlenmede özü oluşturan ve topluma şeklini veren aile örgütlenmesini tarihte ilk kez ele alan Morgan, çağdaş ailenin ancak birkaç hazırlık evresinden sonra oluştuğunu saptamıştır. Morgan, ilkel toplulukların önce gensler (klan, sop) biçiminde örgütlendiklerini, başlangıçta ana soyundan akrabalığa (anaerkil miras hukukuna ya da anaerki'ye) bağlı bulduklarını, o aşamadan da ataerkil örgütlenme düzenine geçtiklerini tespit etmiştir (Morgan, 2015, s. 538). Ancak anaerkil örgütlenme düzenini ilk saptayan Morgan değildi. Engels'in de (1986, s. 16) değindiği gibi, anaerkil düzeni ilk saptayan Jakop Bachofen'di. Bachofen (1997) *Söylence Din ve Anaerki* isimli eserinde anasoylu toplum örgütlenmesini saptayarak, ataerkil (babasoylu) toplum biçimine buradan geçildiğini ileri sürmüştü. Engels (1986, s. 17), Bachofen'in eserinin bir devrim olduğunu belirtmekle birlikte, anaerkil düzenden babaerkil düzene geçişin Yunan tanrılarının kararıyla olduğuna inanmış olmasını büyük bir yanlgı olarak kayda geçmektedir.

Ataerkil düzene geçişteki yanlgısı bir tarafa bırakılacak olursa Bachofen'in Morgan'dan önce anaerkil toplum, anasoylu miras saptaması gerçekten önemlidir. Bachofen (1997, s. 97) 'anaerki'ni en iyi, en belirgin şekilde Likyalılar üzerinde yaptığı çalışmada gördüğünü belirtmektedir. Likyalıların çocuklarına Yunanlılar gibi babalarının adını değil, yalnız anaların adını verdiklerini belirten Bachofen, soy kayıtlarının da yalnız anayanlı soyla tutulduğuna işaret ederek, Likyalıların arasında miras hakkının kız çocuklarıyla sınırlandırıldığına dikkat çekmektedir (Ana Hukuku). Anaerkil düzende, kadının merkezde olduğunu ve toplumsal örgütlenmenin onun soyuna göre yapıldığını belirten Bachofen, yaşlı ana-babanın geçimini sağlama sorunluluğunun da kız çocuklarında olduğunu belirtmektedir. Bütün bu özellikler kadını esas alan anaerkil düzenin varlığını kanıtlamaktadır (Bachofen, 1997, ss. 101–102).

Bachofen, 'anaerkil' saptamasını yaparken; ilk çağlarda sınırsız cinsel ilişkinin geçerli olması, pek güvenilir olmayan babalık nedeniyle ana soyunun ağır basmasından yola çıktığını belirtmektedir (Reich, 1995, s. 108). Diğer taraftan Morgan (2015, ss. 538–

540), insanlığın toplumsal evrelerini açıklarken, aile kurumunun değişimini de paralel olarak yansıtır. Morgan; aile gelişiminin kandaş aile (kan yakınları ailesi) ve ortaklaşa (Punaluan) aile aşamalarından geçerek tek eşli (çağdaş) aileye ulaştığını açıklamaktadır. Anaerkil ailede kadının konumu ve işlevini Engles (1986, s. 61) Senakalı İrokualar arasında yıllarca misyonerlik yapan Arthur Wright'tan şöyle aktarmaktadır:

Kadınların henüz uzun evlerde oturdukları çağdaki ailelerine gelince... bu evlerde daima bir klan (gens) egemendi. Kadınlar kocalarını başka klanlardan alırlardı. Genellikle evi kadınlar yönetirdi; erzak ortaklaşaydı; ama ortak gereksinimleri karşılamak için kendi payına düşeni getirmekle çok tembel ya da çok beceriksiz davranan zavallı koca ya da zavallı aşığın hali dumandı. Çocuklarının sayısı ya da ev içindeki kişisel mülkiyeti ne olursa her an bohçasını alıp defolup gitme emrini almayı bekleyebilirdi. Ve bu emri alınca ona karşı direnmeye girişmesi boşunaydı; evde artık barınamazdı; ona kendi klanına dönmek ya da çoğunlukla olduğu gibi başka bir klan içinde evlilik aramaktan başka yapacak bir şey kalmıyordu. Kadınlar klanlar içinde büyük güç idiler.

Reich (1995, s. 62) anaerkil aile işleyişini anlatırken, ananın erkek kardeşinin (dayı) çocuklar karşısında kadının kocasından (babadan) daha iyi bir duruma sahip olduğunu vurgulayarak, anaerkil düzende ailenin gerçek başkanının dayı olduğuna ve kız kardeşinin çocuklarının velisi olduğuna ve onları eğittiğine dikkat çekmektedir. Dayı ayrıca kız kardeşine de göz kulak olmak zorundadır. Babanın (kocanın) rolü ise daha çok çocuklara dostluk yapmaktır, onları eğlendirmek, arkadaşlık yapmaktır. Çocuğun gözünde baba sözü dinlenecek bir otorite değil, bir dosttur. Yetkiyi taşıyan dayıdır ve otoriteyi o temsil eder.

Bütün bu bilgilerin kuşkuya yer bırakmayacak şekilde ortaya koyduğu gerçek, bu toplumsal örgütleniş biçiminin merkezinde kadının bulunduğudır.

Evelyn Reed (2012, ss. 144–164) *Kadının Evrimi* isimli iki ciltlik eserinde kadının anaerkil dönemde üretim ve el becerisinin çok önemli olduğunu, ekonomik ve toplumsal yaşama büyük katkılarda bulunduğu söylemektedir. Göçebelikten yerleşik yaşama geçişin ilk dönemlerinde kadının yiyecek sağlama, yemek pişirme, çocuğun bakımının yanısıra, yiyeceklerin depolanması, bitkilerden ilaç yapılması, halat dokuma, av hayvanlarının postunun deri haline getirilmesi, topraktan çanak yapılması gibi ustalık gerektiren işler yaptıklarını kaydeden Reed, bu faaliyetleri nedeniyle ilk hekimin, ilk eczacının, ilk mimar ve mühendisin kadın olduğunu ileri sürmektedir.

Anaerkil düzende kadının yeri ve işlevini bu şekilde saptadıktan sonra, konumuz açısından asıl soruya geçebiliriz: Anaerkil toplum düzeninde ahlâk ve namus algısı var mıydı, varsa nasıldı? Toplu halde yaşamının doğası gereği elbette her toplum biçiminde kurallar vardır. Ancak, cinsel ahlâk, namus veya iffet kavramların varlığını veya yokluğunu tartışmak için önce o toplumdaki cinsel yaşama bakmak gerekmektedir. Anaerkil toplumda bu soruların özellikle namus olgusuna ilişkin soruların cevabına ulaşmak için yine Morgan'ın aile kurumunun tiplerinden hareket etmek gerekmektedir.

1.2.5.1. Anaerkil Klanda Çocukların Cinsel Yaşamı

‘Aile içi evliliğin özellikle kardeşlerin evlenmesinin yasak olduğu klan sisteminde vücut bulan anaerkil esasıyla örgütlenmiş topluluklarda cinsel yaşam nasıldı?’ sorusunun cevabı bu klanlarda çocukların cinsel yaşamına bakılarak ve bu çerçevede sözkonusu klanların ahlâk ve/veya namus algısı ortaya konularak verilebilir.

Ataerkil düzenden önce anaerkil bir düzen olduğu ve ataerkil düzenin bunun içinden doğduğu gerçeğini ortaya çıkaran Bachofen, Morgan, Malinowski gibi bilim insanları bizzat anaerkil düzenin önemli izlerini taşıyan kabileleri inceleyerek bilgi toplamışlardır (Engels, 1986, s. 37; Reich, 1995, s. 29).

Reich (1995, ss. 29–31) 1929’da Trobriandlıların anaerkil toplum düzenini ve ilkel kavimlerin cinsel yaşamını incelemek üzere Malinezya’nın kuzeybatısında birkaç yıl kalmış olan İngiliz kavim bilimcisi Malinowasi’den çocukların cinsel yaşamına ilişkin olarak şu bilgileri aktarmaktadır:

Çocuğun özgürlük ve bağımsızlığı, cinsel alana da uzanmaktadır. Çocuklar, ilkin, erginlerin cinsel yaşamını görüp bir sürü şey öğrenmektedirler. Ana-babanın evi çocuğun ayrı bir odada yaşamasına izin vermediğinde, çocuk cinsel edimi gözle görebilmektedir. Yerliler bana, ana-babalarının cinsel oyunları görmemeleri için hiçbir özel önlem alınmadığını söylediler. Bakan çocuğa sadece biraz çıkışılmakta, kafasını hasırın altına sokması istenmekteymiş.

Çocukların birbirleriyle ilişkileri aktarılırken ‘Kayta’dan (sevişme oyunu) söz edilmektedir (Reich, 1995, ss. 31–32):

Her iki cinsten çocuklar yaşamın gizlerini çok küçük yaşta ve yüzde yüz somut biçimde öğrenirler. Tam ve gerçek cinsel edime güçleri yetmeye başlamazdan çok önce, sevdalanmaya

başlarlar. Üreme organlarının görünüş ve işlevi hakkında meraklarını türlü oyunlarla giderir ve galiba bundan belli bir zevk alırlar. Bu zevkler arasında, cinsel organlarla oynama ve benzeri şeyler vardır. Küçük oğlanlarla kızların ilk cinsel bilgilerini, kendilerini oynaşmalara katan ağabeyleriyle ablalarından aldıkları söylenmekte. Çocukların cinsel oyunlara ayırdıkları zaman öncelikle meraklarının derecesine, olgunluklarına, mizaçlarına bağlıdır, çünkü bazı kavimsel tabuların dışında, en küçük bir ana-baba yetkesi önlerine çıkmamakta, en küçük bir ahlâk yasası ellerini kollarını bağlamamaktadır.

Erginler, hatta ana-baba, çocuklarına tanınan bu özgürlüklere tam bir kayıtsızlıkla bakmakta ya da onları onaylamaktadır; söz konusu özgürlükleri son derece doğal saymakta, bunlara karşı çıkmak için ortada en küçük bir neden görmemektedirler. Dostça bir söyleşi sırasında, sık sık şöyle laflar işittim: ‘bilmem hangi küçük kız, bilmem hangi küçük oğlanla sevişti...’; durum uygunsuzsa, buna, sözü edilen olayın kız ya da oğlanın ilk deneyimi olduğu da eklenmektedir. Çocuklar arasında sevgili değiştirme ya da bozuşmalardan, yarı ciddi, yarı alaylı bir dille söz edilmektedir. Çocuklar arasındaki cinsel edim –ya da bunun yerini tutan şey– çocuksu bir eğlence sayılmaktadır. ‘Kayta (sevişme oyunu)’ oynuyorlar....’ denilir. Çocuklar birbirlerine bir Hindistan cevizi, bir fufel parçası, birkaç inci, şurdan burdan toplanmış birkaç meyve verirler; sonra gidip; çalılıkların arkasına saklanırlar ve kayta başlar. Görgü kuralları çocukların sevi oyunlarını evin içinde oynamalarına izin vermez, çalılıklara gitmeleri gerekir. Çocukların köy meydanında çektikleri bütün halaylarda cinsel oyun kokusu vardır.

Bu bilgiler, anaerkil düzende çocukların cinselliği tanımları ve ergenliklerinde deneyimlemeleri üzerinde herhangi bir sınırlayıcı kural olmadığını göstermektedir. Anaerkil düzende ana-babalar çocuklar üzerinde cinsel duyguları bastırma gibi bir tutum almamaktadır. Netice itibariyle, böyle bir ortamda incelediğimiz anlamda sınırlayıcı bir cinsel ahlâk kuralından veya namus algısından söz etmek mümkün değildir.

1.2.5.2. Anaerkil Klanda Gençlerin Cinsel Yaşamı

Trobriand gençliğinin cinsel yaşamı da evebeyn baskısı altında değildir. Reich (1995, s. 36) anaerkil klanda gençlerin cinsel yaşamına ilişkin bilgileri şöyle aktarmaktadır:

Kızlarla oğlanlar büyüdükçe, cinsel yaşamları daha ciddi bir görünüm alır. Oyun olmaktan çıkmakta, dirimsel ilgiler arasında başkışeye geçmektedir. Eskiden elle birbirlerini keşfetme denemesinden ya da yarıyamalak bir cinsel edimden öteye geçmeyen şey, yavaş yavaş sürekli bir tutkuya, ciddi bir özleme dönüşmektedir. Delikanlı artık belli bir kıızı arzulamakta, ona sahip olmak istemekte, bu arzuyu gerçekleştirmek üzere eyleme geçmektedir; büyüye veya başka yollara başvurmakta, ereğine ulaşırsa bayram etmektedir. Erginlik çağında delikanlıların karasevdaya tutulduklarını, hasta düşüp eridiklerini gördüm. Erginlik çağında çocukluk dönemi arasındaki en büyük ayırım, kişisel yeğleme ve daha sürekli ilişkiler arama eğilimidir. Delikanlı hiç değilse belli bir süre için, sevdiği kızın kendisine bağlı kalmasını, yalnız kendisini sevmesini istemektedir. Ama bu eğilim, tek bir sevda ilişkisi kurmayı isteyecek kadar güçlü değildir; bu yaştaki gençler evlenmeyi düşünmezler. Delikanlı da genç kız da evlenmeden önce bir sürü serüven yaşamak ister; bu yaştaki gençler özgürlüklerinden çok hoşnuturlar, sorumluluk yüklenmeyi düşünmezler. Delikanlı sevgilisinin kendisine bağlı kaldığını düşünmekten hoşlansa bile, bağlılığa bağlılıkla karşılık vermeyi aklının köşesinden geçirmez...Bu yaş kuşağı kırlarda geçen, zevk ve neşeyle dolu özgür ve mutlu bir yaşam sürer...

Anaerkil klanlarda gençlerin cinsel özgürlüğünün desteklendiğini gösteren önemli bir uygulama da ‘bekâr evleri’dir. ‘Bukumatula’ adı verilen bekâr evleri, gençlerin rahatsız edilmeden sevişmelerini sağlamak için kurulur. İsteyen genç çiftler bu evleri kullanırlar. Gece birlikte kalmazlar ama bu evlerde serbestçe ve gözlerden uzak bir şekilde zaman geçirebilirler (Reich, 1995, ss. 38–39).

Anaerkil düzenin ataerkil düzenden en önemli farklarından biri cinsel etkinliğe karşı takınılan tutumdur. Trobriandlılarda görüldüğü gibi anaerkil toplumda, cinsel etkinliğe karşı olumlu bir tutum vardır (Reich, 1995, s. 39).

Anaerkil klanda gençlerin cinsel yaşamıyla ilgili bu bilgilerden şu sonuçları çıkarabiliriz:

Çocuklarda olduğu gibi gençler üzerinde de ana-baba kaynaklı cinsel bir baskı yoktur. Aksine cinsel etkinlikler desteklenmektedir. Gençlerin rahat sevişmeleri ve birlikte zaman geçirmeleri için bekâr evleri kurulmaktadır.

Bir diğer önemli sonuç da, gençlerin özellikle erkeklerin sevgililerinin kendilerine bağlı olmalarını beklemekle birlikte bu katı bir kurala dönüşmemiştir. Genç erkek sevgilisinin kendisine bağlı olması fikrinden hoşlansa bile, kendisi böyle bir yükümlülük hissetmemektedir.

Keza cinsel oyundan cinsel etkinliğe geçişte erkek veya kız gençlerin birbirlerinden bekâret beklemedikleri de görülmektedir. Bunun nedeni çocukluktan erginliğe geçişte erkek ve kız çocuklarının cinsel ilişkiyi deneyimlemiş olmalarıdır.

Bu bilgiler ışığında anaerkil düzende gençlik aşamasında da, gözlerden uzak ve ev dışında sevişme gibi görgü kuralı dışında, sınırlayıcı bir cinsel ahlâk kuralı veya namus algısı olmadığı görülmektedir.

1.2.5.3. Anaerkil Düzende Evli Çiftlerin Cinsel Yaşamı

Anaerkil düzende evlenme töreni yoktur. Bir çift arasındaki ilişki süreklilik kazandığında evli oldukları kabul edilir. Kızla oğlan halk arasında sürekli birlikte

görünyorsa evli sayılmaya başlarlar. Boşanma da evlenme gibi gayet basit ve kolaydır. Evlilik bağı koparmak isteyen dilediği zaman eşinden ayrılır. Bu evlilik türü, ‘iki başlı’ veya ‘eşleşme’ evlilik diye adlandırılan evliliktir (Reich, 1995, ss. 65–66).

Reich’in (1995, ss. 67–68) Malinowski’den aktardığına göre, anaerkil düzende evlenmeden önceki yoğun olan cinsel etkinlik, evliliğin ilk döneminde hemen hemen yoktur. Yeni evli çiftler balayı olarak tanımlanan dönemde cinsel perhize girerler. Bunun nedeni evliliğin ilk döneminin ana-baba evinde geçirilmesidir. Ana-baba evinde sevişmek evlenmeden önce de yasak olduğu için, evlendikten sonra da bu kurala uyulur. Ana-babanın evinde aynı yatakta uyurlar ama giysilerini çıkarmazlar. Evlenmeden önceki cinsel özgürlüğün evlendikten sonra daraldığı da gözlenmektedir. Örneğin, evlenmeden önce gençlerin birden fazla ilişkisi bir sorun değilken, evlendikten sonra eşler sadakat beklerler. Evlenmeden önce gençler arasında güçlü şekilde görülmeyen kıskançlık ve sadakat beklentisi evlendikten sonra görülür. Sadakatsizliğin cezası, örneğin Trobriand Adaları’nda, serttir.

Reich’in (1995, s. 67) Malinowski’den aktardığı diğer önemli gözlemlerden biri de evli çiftlerin kendi evlerini kullanma biçimleridir. Buna göre, çiftin ayrı konutu varsa, karı-koca bazen aynı yatakta yatar, bazen yatmaz. Yerlilerin dediğine göre evlenen çift başlangıçta evlerinde aynı yatakta yatar, belli bir süre sonra ise ayrılırlar ve sevişmek için biraraya geldiklerinde aynı yatakta yatarlar.

Bir diğer davranış biçimi ise evli çiftlerin toplum içinde sevgilerini birbirlerine gösterecek hareketlerden sakınmalarıdır. Yolda yürürken birbirlerine dokunmazlar. Kolkola girmezler. Evli bir çift toplum içinde birbirlerine sevgi dolu bakmaz, sevgili şakaları yapmazlar.

Wilheelm Reich (1995, s. 67) evlendikten sonra uygulanan bu kuralları anaerkil düzende cinsel yaşamı baskı altına almanın boygösterdiği işaretler olarak ve tek eşliliğe geçişin izleri olarak değerlendirmektedir.

Bu bilgiler, evlenildikten sonraki cinsel yaşamın evlenmeden önceki cinsel yaşamdan farklı olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda, anaerkil düzende evlendikten sonra cinsel özgürlüğün kısmen de olsa sınırlandığını görüyoruz. Evlenme ve boşanma kolay olmakla birlikte eşlerin bağlılık beklentileri, sadakatsizliğin cezalandırılması, toplum içindeki davranışların değişmesi, evli çiftlerin dışarıda birbirlerine dokunmaktan kaçınması, sevgili şakaları yapamamaları gibi kurallar, evlilikle birlikte ahlâki kuralların, cinsel sınırlamaların devreye girdiğini göstermektedir. Buradan hareketle anaerkil düzende özellikle tek eşliliğe doğru giden yol olarak görülen iki başlı veya eşleşme türü evlilikteki cinsel sınırlamalar (ataerkil düzendeki kadar güçlü ve belirleyici olmamakla birlikte) namus algısının ortaya çıkmaya başladığını göstermektedir (Engels, 1986, s. 59; Reich, 1995, ss. 66–69).

1.2.6. Ataerkil Düzen ve Namus

Anaerkil düzenden ataerkil düzene geçiş süreci namus olgusunun da ortaya çıktığı süreçtir. Erkek egemen toplumun oluşumu ataerkil düzene geçişle oluşmuştur. Bu başlık altında bu geçişin hangi ekonomik ve sosyal gelişmelerle ortaya çıktığı ele alınacaktır. Toplumsal evrimin bu aşamasında anaerkil-ataerkil toplum geçişiyle ilgili bilim insanları arasındaki tartışmaya değinilecektir. Alt başlıklarda ise ataerkil toplumda kadının nasıl değiş tokuş nesnesi haline geldiği, ataerkil toplumun temel özellikleri ve cinsellik anlayışı incelenecektir.

1.2.6.1. Ataerkil Düzene Geçiş

Bachofen'in (1997) ve Morgan'ın (2015) en önemli keşifleri, daha önce örgütlü toplumsal yaşamın ataerkil aile ile başladığı saptamasının yanlış olduğunu ortaya koymalarıdır. Bachofen ve Morgan yerliler üzerinde yaptıkları araştırmalarla, ataerkil aileden önce anaerkil aile düzeninin bulunduğunu ve ataerkil aile düzeninin anaerkil düzen içinden doğduğunu saptamışlardır.

Bachofen'nin bu geçişi yeni Yunan tanrılarının isteği ve toplumun bu isteğe uyması olarak açıkladığını ve bu nedenle de bilimsel bulunmadığını daha önce belirtmiştik. Keza, Engels'in, Bachofen'in toplumsal evrim konusunda devrim sayılacak önemli katkılar yapan kişilerden biri olmasına karşın anaerkil aileden ataerkil aileye geçişi

Yunan tanrılarının istencine bağlamasını en büyük yanılığısı olarak kayda geçirdiğini daha önceki bölümlerde belirtmiştik.

Dolayısıyla, anaerkil düzenden ataerkil düzene geçişi bilimsel olarak açıklayan model Morgan-Engels modelidir. Morgan da Engels de, anaerkil düzenden ataerkil düzene geçişi, sosyo-ekonomik gelişmelerin bir sonucu olarak açıklamaktadır.

Engels (1986, s. 65), Morgan'ın klan yaşamı ve ekonomik gelişmelerle ilgili bulgularını değerlendirirken, anaerkil düzende kadınların iki başlı evliliğe geçerek, tek bir adamla geçici ya da sürekli evlenme hakkını bir kurtuluş olarak görmeye başladıklarını ifade eder. İki başlı evlilikte kadın ve erkek gevşek bir bağla birbirlerine bağladılar. Eğer kadın evliliği bozmak isterse kendine ait eşyaları alarak klanına dönebilir. Kadınların iki başlı evlilik düzenini kabul etmelerinin nedeni ekonomiktir, keza, erkeklerin bu düzeni kabul etmelerinin nedeni de evlilik yasakları nedeniyle kadının giderek daha az bulunur olmasıdır. Bu olgular aslında anaerkil aile içinde ataerkil aileye geçişin dinamiklerini oluşturmaktadır. Nitekim ekonomik gelişmeler erkekleri daha etkin hale getirdiğinde, düzen de değişecektir.

Anaerkil düzeni sarsan temel değişken ekonomi alanındaki gelişmelerdir. Morgan'ın (2015, ss. 68–70) 'orta barbarlık' dönemi dediği dönem; Doğu Yarımküresinde hayvanların evcilleştirilmesiyle; Batı Yarımküresinde de sulu tarımın, kerpiç ve taş mimarisinin başladığı dönemdir. Bu dönem, demirin eritmeye ve tarım aletlerinin, ev aletlerinin, savunma aletlerinin demirden yapılmaya başlanmasıyla sona ermiştir. Engels'in (1986, s. 66) yabanılık olarak belirtildiği bu dönem anaerkil dönemdir ve ortaklaşa evlilikten iki başlı evliliğe geçiş başlamıştır.

Morgan (2015, s. 73), özel mülkiyetin ortaya çıkışını üç aşamaya bağlar. Birincisi, eski toplumda (klan) ölenlerin taşınır mallarının kendi soy üyeleri arasında dağıtılması, ki bu ilk büyük veraset yarasını doğurmuştur; ikincisi, tarımın gelişmesiyle ekime açılan yerlerde toprak mülkiyetinin ortaya çıkması; ve üçüncü olarak da kabilenin ortak mülkiyetinde olan bu toprakların önce küçük grupların sonra da kişilerin mülkiyetine geçmesi.

İşte bu işaretlerin toplumda görülmeye başladığı bu süreçte hem Doğu'da hem Batı'da ekonomik bolluk dönemi yaşanmıştır. Hayvan sürüleri ve verimli tarım ekonomik koşulları değiştirmiş, çobanlık, hayvanların değiş tokuşu ve tarımın üretkenliğinin insana duyduğu ihtiyaç nedeniyle erkeklerin önemiyle birlikte servet de artmıştır. Engels (1986, s. 69) servet artışının yarattığı devrimi şöyle aktarmaktadır: Servetin artışı, bir yandan aile içinde erkeğe kadından daha önemli bir yer kazandırıyor, aynı zamanda, önemleri ve işlevleri artan erkekler miras hukukunu (analık hukuku) değiştirip malların anasoylu akrabalar yerine babasoylu akrabalara geçmesini istiyorlardı. Babalar ekonomik bollukla hızla büyüyen servetin kendi oğullarına geçmesi için düzeni değiştirmeye çalışıyordu. İşte toplumsal devrim bu konuda yapıldı. Babalar, analık hukukuna son vererek 'baba hukuku'nu yürürlüğe koydular. Klanda hiçbir değişiklik olmayacaktı. Herkesin klan üyesi olmaya devam etmeleri, gelecekte erkek üyelerin çocuklarının klan içinde kalmaları, kadın üyelerin çocuklarının ise buradan çıkarak babalarının klanına geçmeleri karar altına alındı.

Sonuç olarak analık soy-zinciri ve analık hukuku yürürlükten kaldırılmış, yerini babalık soy-zinciri ve babalık hukuku almış ve ataerkil düzene geçiş başlamıştır. Bu geçişin ne zaman olduğu konusunda Engels, bir dönem işaret etmekten kaçınır. Bu tarihlenmenin tam olarak yapılamayacağını, çünkü bu gelişmelerin hepsinin tarih öncesinde yaşandığına vurgu yapar. Ayrıca bu değişimin dünyanın her yerinde veya aynı bölge içindeki farklı aşiretlerde aynı zamanda gerçekleşmediğini de kaydeder. Örnek olarak Missouri'deki sekiz aşiretten altısında baba hukukuna geçildiği halde diğer ikisinde analık hukukunun devam etmesini gösterir (Engels, 1986, ss. 69–70).

Bu noktada değinilmesi gereken bir konu da anaerkil düzenden ataerkil düzene geçiş konusunda bilim insanları arasındaki görüş farklılığıdır. Morgan ve Engels, ataerkil düzene anaerkil düzenden geçildiğini ve bunun ekonomik gelişmelerin yarattığı sosyal bir değişim olduğunu savunurlar. Buna karşın bazı biliminsanları ataerkil aile ve düzenin tarihin ilk çağlarından beri var olduğunu savunurlar. Bu görüşe göre üstün bedensel güce sahip erkeğin yönetiminde kurulmuş, çok eşli, ilkel göçebe örgütlenişi başından beri vardır. Bu görüşü savunanlar arasında Sigmund Freud da vardır. Anaerkil

düzenin insanların ilk örgütleniş biçimi olduğunu savunanlar (Morgan-Engels) değişimin, sosyo-ekonomik gelişmelere dayandığına inanırlarken; ataerkil düzenin başından beri var olduğunu savunnalar ise (Freud) insan ailesinin evriminde her şeyden önce dirimsel ve ruhsal sürece ağırlık verirler (Reich, 1995, s. 64).

Klanlar üzerinde yapılan incelemelerin Morgan-Engels yaklaşımını doğruladığını da belirtmek gerekir. Reich'e (1995, s. 65) göre Malinowski'nin Trobriandlılar üzerinde yaptığı araştırmalar, bu kavimde toplumsal, ekonomik ve düşünsel dönüşümün anaerkil düzenden ataerkil düzene doğru olduğunu kanıtlamaktadır.

Engels gibi Reed de (2014, s. 177) ataerkil düzene geçişle kadının statüsündeki düşüşün kaynağını özel mülkiyetin evriminde aramak gerektiğini savunmaktadır. Reed'e göre özel mülkiyetin ortaya çıkışı bir sahipten ötekine geçirilebilir, taşınabilir mülklerin ortaya çıkışıyla olmuştur. Daha sonra bunu ailenin barınağı, bahçesi ya da bağının klanın ortaklaşa sahibi olduğu ortak topraktan ayrı bir mülk olarak kabul edilmeye başlanmasıyla taşınmaz mülkler de özel mülkiyet konusu olmaya başlamıştır. İlk özel servetin birikmesi ile tarım ve hayvancılığın getirdiği bolluk içinde daha önce avcı olan erkekler, artık çiftçi, çoban ve zanaatkâr kadının önüne geçmeye başladı ve anaerkil düzen ataerkil düzene doğru evrildi.

1.2.6.2. Sığır Evliliği

Reed, Reich'in de (1995, s. 113) belirttiği gibi, özel mülkiyet ortaya çıkmadan önce anaerkil düzende başlayan karşılıklı küçük hediyeler ve küçük evlilik armağanlarının giderek başlık parası ve kadınların satın alınmasına dönüştüğünü ve ataerkil düzende de babaya sağlayacağı belli bir ekonomik kazançla evlenmelerinin yolunu açtığına vurgu yapmaktadır (Reed, 2014, s. 179).

Bu aşamada Reed (2014, s. 181) 'sığır evliliği'nden söz eder. Sığır evliliğinde koca tarafı bir kadın alabilmek için kadının ailesine bir sığır sürüsü vermek zorundaydı. Bu yöntem başlangıçta bir satış işlemi değildi. Çünkü sığır sürüsünü alan kız tarafı da erkek çocuklarını evlendireceği zaman gelinin ailesine sürü vermek zorundaydı, böylece sürü kümeler arasında yer değiştiriyordu.

Kocanın karısının ailesine sığır sürüsü vermesi aslında kadının doğuracağı çocuklara koca tarafının sahip olma hakkını da beraberinde getiriyordu. Sürü, kadının doğuracağı çocuklar karşılığında veriliyordu. Bu nedenle klanlarda geçerli olan söz ‘sığır çocuk yapar’ sözüydü. Evlilik bozulsa bile bu hak korunuyor, kadın ailesine dönüyor ama çocuklar baba ailesinde kalıyordu. Kadının çocuklarını alabilmesi daha önce ailesinin aldığı sürüyü kocasına iade etmesiyle mümkün oluyordu (Reed, 2014, s. 184).

Sığırların ölmesi, kaçması gibi nedenlerle evliliklerin bozulması halinde ortaya birçok karışıklıklar çıkıyordu. Çocukların kime ait olduğu tartışmaları yaşanıyor. Reed’e (2014, s. 184) göre sığır evliliği yavaş yavaş, ‘ustalıkla ama acımasız’ adımlarla karşılıklı değiş tokuş ilişkisinden mal sahipliğini içeren alış veriş ilişkisine dönüştü. Başlık parası ve çocuk bedeli uygulamaları, sığırların koca ve baba elinde özel mülk haline geldi ve ataerkil dönemle birlikte bu kişilerin mallarını istedikleri gibi kullanma dönemine girilmiş oldu.

1.2.6.3. Ataerkil Düzenin Temel Özellikleri

Ataerkil düzene geçişin hâkim özellikleri, incelediğimiz namus olgusunun, namus cinayetlerinin sosyo-ekonomik nedenlerini oluşturduğu için bu çalışmada özel bir önem taşımaktadır.

Ataerkil düzenin öne çıkan özelliklerini Trobriandlıları incelemiş olan Malinowski’nin gözlemlerine göre Reich (1995, s. 65) şöyle aktarmaktadır:

- 1- Yetki kadından erkeğe geçer. Toplumsal gücün artışı, bireyin toplum içindeki yeriyle doğru orantılıdır. Köy halkı içinde, en büyük güç oymakbaşındadır, karılarının hakları daha azdır.
- 2- İnsan türüne göre cinsel yaşam özgürlüğünün yerini zorlayıcı evlilik alır.
- 3- Cinsel etkinliğe yandaş tutumun yerini cinsel yaşama karşıt bir tutum, evlilik öncesi cinsel etkinliğin yerini de evlenmeden önce tam bir çilekeş gibi yaşama buyruğu alır ve hepsinden önemlisi:
- 4- Toplum yavaş yavaş sömürenlerle sömürülenlere ayrılır.

Engels’e göre (1986, s. 70) bu dönüşümün anlamı, analık hukukunun yıkılışı, kadın cinsinin büyük tarihi yenilgisidir. Ataerkil düzene evrilme sürecinde, evdeki yönetim de erkeğe geçerek kadın aşağılanmış, köleleşmiş ve erkeğin keyif ve çocuk doğurma aleti haline gelmiş ve çok karılılık hâkim ilişki biçimi haline gelmiştir.

Ataerkil ailenin tipik özelliği ise artık tek ve mutlak otoritenin ‘baba’ olmasıdır. Baba ailenin reisidir. Aile ise kadın, çocuklar ve kölelerden oluşur. Baba, bu aile üzerinde her türlü tasarrufa sahiptir, buna öldürmek de dahildir (Engels, 1986, ss. 70–71). Bu aşamada dikkati çeken şey, baba otoritesi altındaki aileye kölelerin de girmesidir. Kölelik; ekonomik bolluk döneminde hem hayvan sürülerinin çoğalması hem tarım arazilerinin genişlemesi nedeniyle insan gücüne duyulan ihtiyacın artmasıyla, kabileler arası savaşlarda yenilenlerin köleleştirilmesiyle ortaya çıkmış ve savaş tutsakları köle olarak kullanılmıştır (Engels, 1986, ss. 67–68).

Engels’e (1986, s. 71) göre bu aile biçiminin en yetkin örneği Roma ailesidir. Aile ya da sülale anlamında kullanılan *familia* sözcüğü aslında sadece ‘köle’ler için kullanılan bir sözcüktür. Latince’de *famulus* ‘evcil köle’ demektir. *Familia*’ ise bir tek adama ait bulunan kölelerin tamamı demektir. Dolayısıyla bu kavram, Romalılar tarafından başkanın (baba), içinde kadın, çocuklar ve belirli sayıda köleyi babalık otoritesi altında tuttuğu ve hepsi üzerinde yaşatmak ve öldürmek hakkına sahip bulunduğu yeni bir toplumsal örgütü tanımlamak için türetilen bir kavramdır.

1.2.6.4. Ataerkil Düzen İçinde Cinsel Yaşamdaki Değişim

Anaerkil düzene göre ataerkil düzendeki en önemli değişikliklerin, sosyo-ekonomik ve cinsel yaşamda olduğunu söyleyebiliriz.

Daha önce belirttiğimiz gibi ekonomik alanda yaşanan bolluk erkek egemenliğini arttırarak, klandaki ekonomik ve sosyal ilişkileri değiştirdi. Başlangıçta ortaklaşa biçimde klana ait olan servet, oymakbaşı (sop başı) erkeklerin özel mülkiyetine geçmeye başladı. Bu gelişme de klanlar arası değiş tokuşun giderek ticarete dönüşmesinde etkili oldu. Büyük toprakların sahibi haline gelen oymakbaşları, köle çalıştırarak servetlerini daha da arttırmaya başladılar. Ekonomik bir diğer değişim ise servetin oymakbaşının (baba) oğullarına geçmesiydi (Engels, 1986, s. 67; Reich, 1995, s. 79). Ataerkil aile ile birlikte sömürü düzeni ortaya çıktı. Erkeklerin tekilci egemenliği kurulmaya başlandı. Bu aile tipinde aile reisi (baba, oymakbaşı) çok karılı olarak yaşar,

kölelerin de karısı ve çocukları vardır ve bütün örgütlenmenin amacı sınırları belli (özel mülkiyet) bir alan üzerinde sürüleri (özel mülkiyet) korumaktır.

Cinsel yaşam da anaerkil düzene göre ataerkil düzende çok değişti. Kadınların cinsel özgürlüğü ataerkil düzene geçişte daraltıldı, özgür eş seçiminin yerini zorlayıcı evlilik aldı (Reich, 1995, ss. 165–167).

Reich'e (1995, s. 165) göre ekonomik çıkarlar boy gösterinceye kadar, cinsel yaşam, başlıca ilkesi zevk almak ya da almamak olan doğal düzenlemenin yasalarına ayak uydurmuştur. Cinsel etkinliğe düşman ahlâk anlayışı, toplumda belli bir ekonomik ve siyasal güce sahip bulunan bir kümenin isteğiyle boy gösterir. Toplumsal düzenden çıkar sağlayanın dileği yükümlünün ahlâkı haline gelir. Bu da ahlâkın üretim alanının ekonomik ve siyasi olarak güçlülerin elinde olduğunu göstermektedir.

Daha önce Engels'in de yaptığı gibi Reich'in anaerkil aileden ataerkil aileye geçişte ekonomik gelişmelerin özel mülkiyeti doğurması ve servetin artmasıyla baba (oymakbaşı) elinde toplanan servet, toplumda yeni ekonomik ve siyasi iktidarı da belirlemiş ve ataerkil düzende cinsel özgürlüğe karşı baskı oluşturmaya başlayan ahlâk kuralları ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu kurallar ve yarattıkları baskı sonucu ataerkil ailede cinsel yaşam çok değişmiştir. Reich (1995, ss. 85–89), ataerkil düzene geçişle ortaya çıkan özel mülkiyetle evlilik kurumu ve evlilik öncesi cinsel perhiz arasındaki bağların ortaya çıktığını söyler ve Malinowski'den şunu aktarır:

Çocuklar evlenecek yaşa gelinceye dek, zor bir görev bekler ana babaları. Hiç kimse gençlerin evlenene dek uçkuru bağlı yaşayacaklarını aklının köşesinden geçirmese de, en azından dış görünüşü kurtarmak gereklidir. İffetlilik kuralının açıktan açığa çiğnenmesi karşı tarafı rahatsız edecek ve işin içine biraz da abartma katılarak 'zina' diye nitelendirilmesine yol açacaktır. Nişanlısı başka bir kıza bağlandığı zaman, genç kız kendisini müthiş lekelenmiş hissedecektir; genç kızın kendisine gelince, ne nişanlısıyla, ne de başka bir erkekle sürekli olarak bukumatula'da kalabilir.

Reich (1995, s. 89) bu bilgileri ataerkil düzende cinselliğin bastırılmasının örnekleri olarak değerlendirerek bu durumu Trobriand toplumunda yeni ahlâk anlayışı ve baskısı olarak görmektedir. Ayrıca belirtmek gerekir ki, artık ahlâk kurallarına uymamaya ceza da gelmiştir, genç kızlar kırbaçlanmaktan korkmaktadırlar.

Ataerkil sistemde, cinsel yaşamla ilgili çok dikkat çeken bir uygulama da cinsel organların acı veren biçimde kesilip alındığı erginlik ayinleridir. Reich (1995, s. 91), bu ayinlerin sevisel yaşama en küçük bir engel konulmayan anaerkil ilkel çağdan kalmış olmasının mümkün olmadığını söyler. Ona göre bu ayinler ataerkil örgütlenmelere özgüdür.

Yine Reich'e (1995, ss. 91–92) göre bu uygulama anaerkil toplumdaki ataerkil topluma geçiş sürecinde ortaya çıkmıştır. Cinsel organların acı vererek sakatlanması, cinsel yaşama karşıt tutum olarak ortaya çıkmıştır. Ayrıca bu uygulamanın ekonomik yönü de vardır. Oymakbaşı (baba) servetin miras yoluyla devrini esas alarak çocukları zorla evlendirmeyi de yeğlemektedir. Eğer gençler evlilik öncesi cinsel baskı altına alınmazlarsa, o zaman, zorlayıcı evliliği kabul etmeleri de zor olur. Bu nedenle zamanla daha sert önlemler de alınır. Genç kızlara uygulanan klitoral sünnet gibi uygulamalar insan türüne özgü cinsel uyarılabilirliğin azaltılması anlamına gelir.

Reich (1995, s. 92), bu tür cinsel sakatlama uygulamalarının egemen kümenin ekonomik çıkarları için yapıldığı görüşündedir. Gençlerin cinsel etkinliklerle, eşlerini özgürce seçmeleri halinde egemenlerin ekonomik çıkarlarına zarar verebilecekleri düşüncesiyle bu tür uygulamalar töre haline getirilmiştir.

Sonuç olarak Reich (1995, s. 95), anaerkil ve ataerkil düzenleri karşılaştırırken, anaerkil sistemin, cinsel özgürlük ve emek demokrasisine; ataerkil sistemin ise özel mülkiyete, kadının köleleştirilmesine, cinsel bastırmaya dayandığını ortaya koymaktadır.

Netice itibariyle, bu sosyo-ekonomik tarihi süreç, cinsel ahlâk kurallarının ve onun içinde namus olgusunun ataerkil düzende ortaya çıktığını göstermektedir. Evlilik öncesi cinselliğin bastırıldığı, özgür eş seçimin yerini zorlayıcı evlilik yönteminin aldığı ve giderek kuralların sertleştirildiği bu süreçte, yüzyıllarca sürece kadın bedeninin erkek denetimine verilmesinin, ataerkil düzene geçişle başladığı görülmektedir.

1.2.7. Modern Toplumun ‘Namus’u

Buraya kadar yaptığımız incelemeyle, araştırdığımız anlamıyla ‘cinsel ahlâk’, ‘kadının baskılanması’, ‘namus’ gibi olguların, anaerkil düzenden ataerkil düzene geçişte ilk işaretlerini verdiğini ve ataerkil yapılanmanın temel kurumlarından birini oluşturduğunu ortaya koymuş olduk.

Ataerkil yapı ağırlıklı olarak tarım toplumunda varlığını sürdürmüş, tarım toplumunun kültürü haline gelmiştir. Bu nedenle modern toplum sanayileşme ile birlikte gelişen kent toplumu olarak tanımlanabilir. Kuşkusuz iki toplum tipini kesin çizgilerle birbirinden ayırmak mümkün olmadığı gibi, ataerkil kırsal kesim veya tarım kültürü, göçler yoluyla kente de taşınmış ve varlığını bugüne kadar sürdürmüştür. Bu, Türkiye için de geçerlidir. Kentleşme sürecinde yeni bir kültür oluşmakla birlikte içinde kırsal kültürü de barındırmaktadır. Kapitalist sistemin gelişmesi, kentleşme, büyük ailelerin bölünmesi, çekirdek aile tipinin ortaya çıkmasıyla değişim sürecine giren kültür içinde giderek etkisi azalmakla birlikte, ataerkil kültür de varlığını özellikle kent çeperlerinde sürdürmektedir.

Bu alanda yapılan sosyolojik çalışmalar ataerkil yapı ve değer yargılarının tümüyle ortadan kalkmamakla birlikte, kapitalist modernite içinde değişime uğradığını ama özünü koruduğunu da göstermektedir. Bugün namus cinayetlerinin kentlerde de işlendiği göz önünde tutulursa, ataerkil kültürün ‘modern’ diye nitelenen kent toplumunda da yaşadığını söyleyebiliriz.

Engels, (1986, s. 75) modern aile olarak tanımlanan ‘tek eşli’ aile tipi de erkek egemenliği üzerine kurulmuş ve şöyle yazmıştır:

Tek eşli aile barbarlığın orta ve yukarı aşamaları arasındaki sınırı oluşturan çağda, iki başlı aileden doğar; kesin yengisi, başlangıç durumundaki uygarlığın belirtilerinden biridir. Babaları kesinlikle bilinen çocuklar yetiştirmek amacıyla, bu aile erkek egemenliği üzerine kurulmuştur; babalığın kesinlikle bilinmesi gerekiyordu. Çünkü bu çocuklar, dolaysız mirasçılar olarak bir gün babalarının servetine sahip olacaklardır [anlamına gelir]. Tek eşli aile, iki başlı evlilikten, artık tarafların ikisinin de istedikleri zaman çözemeyecekleri bir evlilik bağının daha sağlamlaşmasıyla ayrılır.

Engels (1986, s. 80), *Ailenin, Özel mülkiyetin ve Devletin Kökeni* isimli kitabını yazarken, Karl Marks’la birlikte yazdıkları ama yayımlamadıkları bir el yazması

çalışmada, karı-koca (tek eşli aile) evliliğini ‘uygarlaşmış toplumun hücre-biçimidir’ şeklinde tarif ettiklerini aktarır.

Kamusal alan-özel alan kavramlarını açıklarken de belirttiğimiz gibi, moderniteye geçişte de liberal ideolojinin hâkim olduğu toplum ve devlet sistemi, kadını ‘özel alan’ olarak tanımladığı eve hapsedmiştir. Kamusal alan hukuk yoluyla düzenlenirken, özel alan liberal düşüncenin gereği olarak hukuk dışı bırakılmış ve ev içinde erkeğin kadına istediği gibi davranmasına alan açılmıştır.

Yine toplumsal cinsiyet kavramını açıklarken belirttiğimiz üzere, toplumsal cinsiyet eşitsizliği ve yarattığı sorunlar, modern aile, toplum ve kent yaşamında da erkek egemen bir yapının olduğunu ortaya koymaktadır.

Tahincioğlu’nun (2011, ss. 72–73) vurguladığı gibi, modern toplumun çekirdeğini oluşturan tek eşli aile düzeni de esas itibarıyla erkek egemen bir yapıdır; tek farkla ki, o da ortada bir evlilik sözleşmesi olmasıdır. Ancak liberal ideolojinin hukuku da sözleşmesi de erkek egemenliğini devam ettirir. ‘Kocalık hakkı’, ataerkil ailedeki ‘babalık hukuku’nun yerini alır ve evlilik sözleşmesiyle yine erkeğe kadını denetleme yetkisi tanır. Modern toplumun bu düzenlemesinin, ataerkil toplumdaki tek farkı, ortada bir evlilik sözleşmesi olduğu için bunun kadının rızasıyla kabul edilip erkeğe tanıdığı bir hak olarak yorumlanmasıdır ki, bu doğru değildir. Çünkü, bu yorum, kadının uğradığı her türlü baskı ve şiddeti başından kabul ettiği anlamına gelir ki, bu kabul edilebilir bir izah değil; aksine erkek egemenliğinin sürdürülmesi için yapılmış zorlama bir yorumdur. Sonuç olarak, tarım toplumunda ataerkil düzendeki erkek egemenliği, bazı farklarla modern topluma taşınmıştır.

Modern topluma değişerek aktarılan namus olgusuyla bağlantılı olarak cinsel ahlak kuralları ve kız çocuklarının baskılanması devam etmiş ve namus, değişerek de olsa davranışları belirleyen değer olmayı sürdürmüştür.

Örneğin, Osmanlı İmparatorluğu dönemindeki kadının yeri ve namus anlayışının Türkiye Cumhuriyeti döneminde de farklılaşarak devam ettiği gözlenmektedir.

Tahincioğlu'na (2011, ss. 99–101) göre, kadınlar Cumhuriyet rejimi ile birlikte kurtulmuş ama zgrleşememiştir. Özel alandan kamusal alana çıkarak erkeklerle birlikte toplumsal yaşama katılmaya başlamış ancak yine namus algısı nedeniyle erkek denetimi sürmüştür.

Tahincioğlu (2011, s. 109), Türkiye rneği için Şanlıurfa'da yaptığı saha çalışmasında, kadın cinselliğinin saflığına işaret eden namusun, Őehirlilerden oluşan grup açısından da varlığını koruduğunun anlaşıldığını ifade eder. Ancak, kentlilerin namus algısının, köy ve kent çeperinde yaşayanların namus algısından bazı yönleriyle farklılaştığını belirtir. Tahincioğlu (2011, ss. 100–101), namus algısının modern yapıda geleneksel yapıdan iki yönden farklılaştığı saptamasını yapar:

- 1 – Anne-baba ve çocuklardan oluşan yeni ailede, geniş aile yapılarından farklı olarak aile içi ilişkiler karşılıklı sorumluluk, işbirliği, sadakat gibi modern ahlāka ilişkin kavramları da içeren sevgiye dayandırılmaya başlandı.
- 2 – Kadının cinsel saflığı tüm akrabaların sorunu olmaktan çıktı, bir özel alan sorunu (ekirdek aile) haline geldi.

Geleneksel topluma göre modern toplumda ahlāk ve namus konusundaki farklılıkları ortaya koymasını bakımından Tahincioğlu'nun (2011, ss. 116–120) sahada elde ettiği sonuçlar çok değerlidir. Tahincioğlu'nun kentte yaşayan ve yükseköğrenimli çekirdek aile grubuyla yaptığı çalışma, namus anlayışındaki değişikliği ortaya koyar. Köyde yaşayan aile gruplarıyla yaptığı görüşme ele alındığında, bu ailelere göre namus; zorla, baskıyla, şiddetle, gerekiyorsa ölümle korunmalıydı. Ancak kentli ailelere göre ise tersine, zorun ve şiddetin olduğu yerde rıza olamazdı ve dolayısıyla 'temiz ahlāk' da olamazdı. Bu ailelere göre namus dışarıdan zor ve şiddetle değil, insanın içinden korunabilirdi. Bu ailelere göre kadınları ve kızları rahatça kamusal alanda var olabilirdi; çünkü namus onların içindeydi.

Yksekğrenimli ailelere göre ahlāk özel alan olarak ailede edinilirdi. Tahincioğlu'na (2011, s. 118) göre bu tanım, modern toplumda namusun bir özel alan sorunu olarak algılandığını gösteriyordu.

Araştırma sonucunda ortaya çıkan modern toplumun ahlâk ve namus anlayışı; köylü toplumdaki farklı olarak, öldürmek değil, yaşatmak; korumak değil, kendi namusunu koruyan kızlar yetiştirmek; namusu, zorla ve şiddetle değil, kendi içinden gelen ahlâk ve rızayla oluşturmak çerçevesinde tarif ediliyordu (Tahincioğlu, 2011, s. 119).

Tahincioğlu'nun (2011, s. 120) saha çalışmasında inşaat mühendisi olan Engin'le yaptığı görüşme köyle-kent arasında ahlâk ve namus algısının farkları açısından çarpıcı bir örnektir. Engin'in namus olgusuna yaklaşımı şöyledir:

Ben karım dışında kimseye karışma hakkını kendimde görmem. Niye çünkü ben onu seviyorum, bana sadakat göstermek zorunda, ben de ona... Ama karım giyimine kuşamına, erkek arkadaşlarıyla konuşma tarzına dikkat etmeli. Yani kadın olarak değil insan olarak varolmalı toplumda ve iş hayatında, cinselliğini önplana çıkarmamalı. Yani sınırlar önemli. Yani ben namus cinayetine de karşıyım. Bizim gibi insanlarda değil ancak geri kalmış feodal yapılarda olur böyle şeyler. Ama karım beni aldatırsa bu bir istisnadır. Yani sıradan bir durum gibi bakamam. Yani boşarım herhalde. Fakat yine de belli olmaz, yani herşey olabilir, ona herşeyi yapabilirim.

Bu yaklaşım kentli, yükseköğrenimli bir erkeğin bile namus algısını çok güçlü biçimde koruduğunu ve namus anlayışına aykırı bir durumla karşılaştığında boşanmakla kalmayıp kadına herşeyi yapabileceğini göstermektedir. Konu karısının bedenine gelince şiddet kullanıp kullanmayacağı konusunda kendisinden emin olamamakta, tereddüte düşmektedir. Bu da bize kentli toplumda da namus anlayışının güçlü bir şekilde korunduğunu göstermektedir.

Buraya kadarki tartışmayı kısaca özetleyecek olursak, birinci bölümde konuyla ilgili kavramları açıkladıktan sonra ilkel topluluklardan başlayarak namus olgusunun toplumsal evrim sürecinde nasıl ortaya çıktığı ele alındı. Anaerkil toplumdan ataerkil topluma geçiş sürecinde her iki toplum biçiminde de ekonomik, sosyal ve siyasal ilişkiler ve yapıyı detaylı olarak aktarırken, yine her iki toplum yapısında cinsel yaşamı karşılaştırmalı olarak incelendi. Tarihi süreç içinde eril iktidarın oluşumu, geniş ailede (gens) başlayan bu olgunun topluma ve giderek devlet yapısına nasıl ulaştığı; namus algısının ataerkil düzenin feodal biçiminden, modern toplum yapısına nasıl aktarıldığı, hangi değişimlere uğradığı da ortaya konulmaya çalışıldı.

İkinci bölümde ise namus olgusunun kökeni ve sosyo-ekonomik işlevi ele alınacaktır. Bu bağlamda, namus olgusunun kaynağı olarak hiyerarşi ve tahakküm, kadının doğurganlığı ve toprakla benzeştirilmesi, kıskançlık duygusu, ilk cinsel yasak ve yasa irdelenecektir. Namus olgusunun sosyo-ekonomik işlevi irdelenirken ise, bu olgunun kurucu yasa etkisi, kadının yaşam alanını, kıyafetini, eğitimini nasıl belirlediği yansıtılacaktır. Namusun ekonomik işlevi de bu bölümde kadının ekonomik değeri ve ekonomi içindeki yeri; namus ile iktidar ilişkisi, eril iktidar olgusu, namus-şiddet ilişkisi içinde namus cinayeti olgusu irdelenecektir.



2. BÖLÜM

NAMUSUN KÖKENİ VE SOSYO-EKONOMİK İŞLEVİ

Bu bölümde namus olgusunun bir parçası olduğu ahlâk kurallarının ortaya çıkışı ve bunun kaynakları irdelenecektir. Bu bağlamda, namus olgusunun kaynağı olarak hiyerarşi ve tahakküm, kadının doğurganlığı ve toprakla benzeştirilmesi, kıskançlık duygusu, ilk cinsel yasak ve yasa ele alınacaktır. Namus olgusunun sosyo-ekonomik işlevi irdelenirken ise, bu olgunun kurucu yasa etkisi, kadının yaşam alanı, kıyafeti, eğitimi üzerindeki belirleyici etkisi incelenecektir. Namusun ekonomik işlevi de bu bölümde kadının ekonomik değeri ve ekonomi içindeki yerini; namus ile iktidar ilişkisini, eril iktidar olgusunu, namus-şiddet ilişkisi içinde namus cinayeti irdelenecektir.

2.1. NAMUSUN KÖKENİ

Kadını baskılayan ahlâk kurallarının, anaerkil düzenden ataerkil düzene geçiş sürecinde ortaya çıktığı birinci bölümde tartışıldı. Birinci bölümdeki saptama, ahlâk kurallarının en etkili, en sert bileşeni olan namus olgusu için de geçerlidir. Namus olgusunun kökeninde erkek iktidarı vardır (Tahincioğlu, 2011, s. 20). Sosyo-ekonomik süreç sonucunda klanda iktidar olan erkek, ekonomik çıkarlarının, sosyal statüsünün, sadece soyunun devamının aracı olarak gördüğü kadını kendine tabi kılmış ve namus olgusu üzerinden yönetmeye başlamıştır.

Reich (1995, ss. 165–166), ekonomik çıkarlar ortaya çıkmadan önce cinsel baskının bulunmadığını vurgulayarak, konuyu şöyle açıklamaktadır: Ekonomik çıkarların olmadığı dönemde cinsel yaşam, başlıca ilkesi zevk almak veya almamak olan doğal düzenlemenin yasalarına uyumluydu. Bu yasalar töre ve alışkanlıklarla somutlaşmıştı. Doğal düzenlemenin yasalarının amacı hiçbir zaman cinsel doyumunu engellemek değildi, aksine kolaylaştırmaktı. Cinsel etkinliği karşı (Reich, ‘düşman’ kavramını tercih ediyor) ahlâk anlayışı ekonomik ve siyasal güce sahip kümenin (iktidar) isteği olarak ortaya çıktı. Bu da, ahlâkın üretim alanının ekonomik ve siyasal açıdan güçlülerin elinde olduğunu gösterir.

Bu saptama bize, ahlâk kuralları ve onun en önemli bileşeni olan namus olgusunun, kadının cinsel baskıya maruz kalmadığı anaerkil dönemde değil, ataerkil dönemde ortaya çıktığını ve ataerkil dönemde erkek egemen bir yapı olduğuna göre de erkek tarafından üretildiğini gösterir.

Şüphesiz, namus olgusunun ortaya çıkması ve yerleşik bir kural haline gelmesinin kaynağını tek bir faktörle açıklamak mümkün değildir. Bu olgunun belirginleşmesi, yüzyıllar boyunca kuşaktan kuşağa aktarılması, kurucu bir yasa haline gelmesi ekonomik, sosyal, kültürel birçok faktörün bir araya gelmesi, eğitsel ve psikolojik faktörlerle çocuğa aktarılmasıyla kurumlaşması söz konusudur.

2.1.1. Namusun Kaynağı Olarak Hiyerarşi ve Tahakküm

Basit biyolojik işbölümüne dayanan, hiyerarşi ve tahakkümün olmadığı, cinslerin birbirlerini ekonomik olarak tamamlayan bir işleyişin bulunduğu, cinselliğin bastırılmadığı bir yaşam biçimi olan anaerkil toplumdaki, erkek egemenliğine dayalı, özel mülkiyetin geçerli olduğu, baba-oğul sistemiyle kadın bedeninin denetim altına alındığı ataerkil sisteme geçişin ilk işareti, toplumda hiyerarşik bir yapının oluşmasıdır. Bookchin (2015, ss. 152–153), ‘organik toplum’ adını verdiği doğayla iç içe yaşayan ilk toplumların en eşitlikçisinde bile homojen bir yapı olmadığına işaret eder. Herhangi bir hiyerarşi ve tahakküm ilişkisinin olmadığı bu toplumlarda, toplumun her üyesinin cins, yaş ve soya dayalı günlük rolleri olduğunu belirten yazar, bu rollerin ne hiyerarşik bir ilişkiyi ne de insanın insana tahakkümünü içerdiğini vurgulamaktadır. Buradan hareketle, Bookchin şu önemli soruyu gündeme getirmektedir: Ne oldu da (ataerkil toplumda ahlâk kurallarını (namus) belirleyici faktör haline getiren) hiyerarşi ve tahakküme dayalı yapıya geçildi? Eşitlikçi organik toplumda elitler nasıl oluştu?

Bookchin, hiyerarşik, tahakküme dayalı sınıflı topluma dönüşümün tohumlarının, henüz ekonomik nedenlerle katmanlaşma ve iktidar olgularının ortaya çıkmadan önceki toplumda saklı olduğunu savunarak, bu tohumların, cinsiyet, yaş ve soy olduğunu belirtmektedir. Yazar, bu üçü arasında ise cinsiyet ve yaş faktörünün, elitleşme açısından daha önemli, daha etkin olduğunu vurgulamaktadır (Bookchin, 2015, s. 153; Engels, 1986, ss. 69–71).

2.1.1.1. Hiyerarşinin Kaynağı olarak Cinse Dayalı İşbölümü

Eşitlikçi toplumda cinse dayalı iş bölümünde; kadınların çocuk bakımı, yiyecek toplama, yiyecek hazırlama görevine karşılık, erkeğin görevi avcılık dıştan gelen tehlikeleri karşılamaktı. İnsan toplulukları küçük gruplar halinde yaşarken, sistemin ana etrafında işleminde bir sorun yoktu. Avlanmanın erkeğe, ev içi işlerin kadına yükleyen temel işbölümü kaynağı cinsler arasındaki biyolojik farklılıktı. Kadından, – Bookchin’in deyimiyile– ‘yaygaracı’ bir bebekle birlikteyken, büyük bir hayvanı avlayabilecek sessizliği sağlaması, hayvanın dikkatini çekmeden av tekniklerini uygulaması beklenemezdi. Anne-çocuk ilişkisi doğal olarak kadın için daha yerleşik ve daha az hareket eden bir yaşamı zorunlu kılıyordu. Keza kadın, ağır işler yapma kapasitesi, gücü ve yeteneği bakımından zayıf değilse de –ki gerektiğinde ağır işler de yapmıştır– yabancı bir topluluktan gelen silahlı bir erkek saldırısı karşısına bebeğiyle çıkamazdı. Bu tür saldırılar karşısında kadın zayıf cinsiyet olacaktı. Kadınların erkeklere sadece avcı olarak değil, koruyucu olarak da ihtiyaçları vardı. Düşman yağmacılara karşı kas gücü daha uygun olan erkeklerin, saldırganların karşısına çıkmaları gerekiyordu. Bookchin’in Elizabeth Marshall Thomas’tan aktardığı şu sahne, bu işbölümünü canlandırmak açısından yeterli fikri vermektedir: ‘Thomas, bir saha çalışmasında, ekibiyle birlikte Bushmenlerden şüpheli bir gruba yaklaşırken, topluluk ‘geriye doğru çekilip, birbirlerine yakın duruyor, kadınlar kollarındaki bebekleri ile erkeklerin arkasından bizi düşmanca izliyordu.’ Bu tablo erkeklerin kadın ve çocukları koruma görevinin tablosudur. Hiyerarşi ve tahakkümün olmadığı, küçük gruplar içinde doğurganlık ve besleme yeteneği ile erkeğe göre daha önemli bir yere sahip olan kadın, toplulukların sayılarının artması ve kabilelerin birbirleriyle savaşmaya başlamalarıyla da geri plana düşmeye başladı. Erkekler bu savaşlarla topluluk içindeki etkin oldukları alanı genişletmeye başladılar. Her iki cinse eşitlik içinde ekonomik olarak birbirlerini tamamlama işlevi veren denge, savaşlarla birlikte erkekler lehine bozulmaya başladı (Bookchin, 2015, ss. 156–157; Engels, 1986, s. 68; Reich, 1995, s. 101).

Eşitlikçi toplumda, cinse dayalı eliteleşmenin belirmesi kabileler arası savaşlarda, erkeğin avcılıktan muhafızlığa ve giderek savaşçı olmaya evrilmesiyle ortaya çıktı. Erkeğin topluluk içindeki prestiji (sosyal statüsü) savaşta gösterdiği başarıya ve/veya kahramanlığa bağlı olarak güçlenmeye başladı. İyi savaşçı olan genç erkekler elit bir

grup oluşturmaya başladılar. Bu durum giderek hiyerarşik bir yapı oluşturmaya ve erkeklerin, korudukları kadınların daha üstünde bir statüye sahip olmalarını sağladı. Bookchin (2013, s. 73), bir diğer çalışması olan *Toplumun Yeniden Kurmak* isimli eserinde, bu durumu; ‘yetenekli avcılarının içinden yepyeni bir yaratık türedi: aynı zamanda ‘büyük savaşçı’ olan ‘büyük adam.’ kadının dünyasını, ‘büyük adam’a, genç askerler, yetenekli serfler yetiştirmek, onu süslemek, beslemek, giydirmek, zevklerini tatmin etmek, ona kahramanlar, mirasçılar yetiştirmek işlevlerine itti. Böylece erkeğin elitleşmesi hızlandı. Organik toplumun eşitlikçi yapısı böylece bozulmaya başladı.

2.1.1.2. Hiyerarşinin Kaynağı Olarak Yaş

Yiyecek toplamak, avlanmak ve saldırıları bertaraf etmek için savaşmak zorunda olan bir toplumda, fiziksel ve cinsel güçlerini kaybeden yaşlılar kendilerine nasıl bir yer bulur, yaşamlarını nasıl sürdürürler? Fiziksel gücünü kaybetmiş, üretim sisteminden çıkmış yaşlılar, tamamen topluluğun diğer üyelerine bağımlı hale gelirler. Yaşamları, toplumsallığa, diğer bir deyişle, sosyal dayanışmaya bağlıdır. Bunu kurabilmek için yaşlılar kendilerine toplumda bir yer açarlar. Bunun kaynağı deneyimleri ve bilgileridir. Buna dayanarak toplumda yer edinerek bunu garanti altına almaya ve sürdürmeye çaba gösterirler. İşte, organik toplumda ikinci elitleşme yaşlıların bu konuma gelmeleriyle oluşur. Toplum yaşlıları, yeniden üretim süreçlerine katkılarından dolayı değil, deneyimleri, bilgileriyle toplumda üstlendikleri bu rollerinden dolayı besler (Bookchin, 2015, s. 160).

Yaşlılar bu konumlarını garanti altına almak için birbirleriyle dayanışmaya girerler ve konumlarını kurumsallaştırmaya çalışırlar. Yaşlanmakta olanlar ve yaşlılar yaşamda kalabilmek için, gençler için danışılacak bir heyet, çocuklar için bir öğretmen işlevi görerek toplumda kendilerine ihtiyaç duyulmasını sağlarlar. Buna bilgelik düzeyine gelmiş bazı yaşlıların “şaman” işlevini üstlenmeleri de dahildir. Şamanların korkuları kovmaları, geleceğe yönelik yol gösterici tahminlerde bulunmaları toplum için önemlidir. Bu görevlerini isabetli olarak yaparlarsa prestijleri, statüleri artar, başarısız olurlarsa aşağılanır hatta öldürülürler. Bu nedenlerle yaşlılar toplumda kurumsal bir yer edinmek ve şaman olarak hatalarının affedilmesi ve yaşamlarının garanti altına alınması için, elitleşmiş ve prestijleri çok yüksek genç savaşçı grupla işbirliğine yönelir, onlarla

ittifak yaparak yerlerini sağlamlaştırmaya çalışırlar. Yaşlılar ve şamanlar bu pozisyonlarını korumak ve güçlendirmek için genç savaşçıların toplumda hâkimiyet kurmaya yönelik adımlarını destekler ve bu nedenle de kadınların aleyhine erkeklerin lehine bir pozisyon alırlar. Bir taraftan savaşçı kahramanlar diğer taraftan bilge yaşlılar koalisyonu, toplumu erkek üstünlüğüne iterken kadınların da erkeğe tabi hale gelmelerine katkıda bulunur. Böylece toplumda hiyerarşik bir yapı oluşur ve tahakküm durumu ortaya çıkar (Bookchin, 2015, ss. 161–168).

Hiyerarşik olarak kadını aşağı, erkeği yukarı bir konuma getiren bu gelişmenin itici gücü olarak erkeklerin tarımı verimli hale getiren üretim araçlarını kullanmaları ve sahiplenmeleri, hayvan sürülerinin yönetilmesinin zanatkâr ve çoban olarak erkekleri güçlendirmesinin yanısıra, avcılıktan savaşçılığa geçişleri, kadını kendilerine tabi kılmaları sonucunu doğurmuştur. Dolayısıyla, erkek lehine hiyerarşi ve tahakküm, ataerkil toplumda ahlâk kurallarının (ağırlıklı olarak namusun) kökenini oluşturmaktadır.

2.1.2. Namusun Kaynağı Olarak Doğurganlık ve Toprak

Erkeğin, çocuk oluşumundaki katkısını bilmediği dönemlerde kadının doğurganlığını kutsadığı, hatta ona tapındığı bilinmektedir. Doğurganlık ve süt ile besleme yetisinin kadını, erkeğin gözünde yücelttiği dönemde, kadının yeri ve statüsü o kadar yüksektir ki, ‘ilk yaratıcı’ anlamında o Ana Tanrıça’dır. İnanç üzerinde süreç izlendiğinde, Fatmagül Berktaş (2015, s. 45) *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın* ismiyle kitaplaştırılan doktora tezinde, Ortadoğu bölgesinde, Neolitik çağda Ana Tanrıça kültürünün geçerli olduğunu ve yaklaşık olarak M.Ö. 2000 yılına kadar varlığını sürdürdüğünü belirtmektedir. Berktaş, bu saptamasının yanısıra, Paleolitik dönemde de kadınların doğurganlığının bilindiğini, ancak tarımın bulunmasıyla birlikte öneminin arttığını ve toprağın verimliliği ile kadının doğurganlığı arasında bağlantı kurulduğunu vurgulamaktadır.

Berktaş (2015, ss. 45–46) bu çalışmasında, Toprak Ana kültürüyle insan cinsinden annenin eşleştirilmesinin birçok âdeti doğurduğunu kaydederken, dünyanın hemen her yerinde rastlanan ‘toprak üstünde doğurma’ örneğine atıf yapmaktadır. Bu âdetin dinsel

anlamı, ‘çocuk yapmak ve doğurmak, Toprak tarafından gerçekleştirilmiş olan örnek bir eylemin taklit edilmesi’dir. Berktaş’a (2015, s. 47) göre, M.Ö. 4000 yılına kadar evrensel olarak egemen figür Ana Tanrıça’dır ve Ana Tanrıça kültürleri, ‘yaşamı kim yarattı?’ sorusuna, ‘Ana Tanrıça ve onun cisimleşmesi olan Kadın’ yanıtını vermişlerdir.

Bu durum, daha sonra Ana Tanrıça figürünün önemini kaybolmaya, yanına eş ve oğlu sembolize eden erkek tanrıların konulmasıyla birlikte değişecektir. Artık, Ana Tanrıça tek başına üretmemekte (doğurmamakta), erkek Fırtına Tanrısı’yla birleşerek yaratabilmektedir. Erkek Tanrı, tanrıçalarla birleşerek Yaratıcı Tanrı mertebesine yükselmektedir. Bunun nedeni, erkeğin üremedeki rolünü farketmesidir. Bu aşamadan sonra artık sadece Ana Tanrıça yoktur, yaratıcılık Ana Tanrıça’nın tek başına taşıdığı bir yetenek değildir. Yaratıcılık, ‘Kutsal birleşme’ye geçmiş, erkek Tanrı onun üzerinde bir yere oturmuştur (Berktaş, 2015, s. 48).

Erkeğin, kadının doğurmasındaki rolünü farketmesiyle birlikte kadın-toprak metaforu da değişmiştir. Kadın-toprak metaforunun yerini ‘tohum-toprak’ almıştır. Tohum erkeğin spermını, toprak ise kadının rahmini temsil etmektedir (Tahincioğlu, 2011, s. 47).

Bu metafor aynı zamanda erkek-kadın ilişkisinde etken (tohum/sperm)–edilgen (toprak/rahim) rollerinin tanımlanması açısından da önemlidir. Nitekim, bu metaforu kendi yaşamı üzerinden tanımlayan Carol Delaney (2017, s. 23), *Tohum ve Toprak* isimli kitabında, Anadolu’da yaptığı çalışmalara da atıf yaparak, kızıyla bir diyalogunu aktarır:

Kızım o bildik soruyu, ‘bebeklerin nereden geldiklerini’ sorduğunda, bana çocukken söylenen, genellikle küçük çocuklara verilen yanıtı vermeye başladım; ‘baba annenin içine tohum eker’. Cümlemin ortasında kendi söylediğime şaşarak durdum ve açıklamayı düzeltmeye çalıştım. Bir kız çocuk olarak bana ilk kez kendi başıma yaratmadığım, ancak bu işte bir aracı [edilgen] olduğum söylendiğinde duyduğum öfke ve hayal kırıklığı hatırladım. Yaratılış sürecindeki katkım yaratıcı [etken] değil, destekleyici [edilgen] olarak algılanıyordu. Bu duygu, Türkiye’de karşılaşacağım kızlar ve kadınlar arasında da aynı nedenle, aynen böyleydi.

Delaney’e (2017, ss. 23–24) göre, görünürde tohum ve toprak masum imgelerdi ama çok güçlü anlamlar içeriyorlardı; birbirlerine doğal açıdan uyumlu gibi görünseler de, aslında kategorik olarak farklılık ve hiyerarşi içeriyorlardı.

Erkekler spermleriyle yaratıcı rolde çocuğun temel kimliğini, kadın ise yardımcı rolde besleyici malzemesini sağlıyordu.

Sonuç olarak, tohum-toprak metaforunda; tohumun asli yaratıcı (erkek), toprağın besleme malzemesi sağlayan yardımcı (kadın) konumunda olması, Akdeniz ve Ortadoğu toplumlarında bu anlayış ile namus olgusu arasında yakın bir bağ oluşturmaktadır (Tahincioğlu, 2011, s. 47). Bu bağ, erkeğin, soyunu sürdürmek için kadını, yaşamını yeniden üretmek içinse toprağı mülkiyetine alması ve denetlemesi olarak değerlendirilebilir.

2.1.3. Namusun Kaynağı olarak Kıskançlık

Namus olgusu ve namus cinayetleri açısından kıskançlık duygusu özel bir önem taşır. Kadına şiddet uygulayan erkeklerin sığındığı bahanelerden en güçlüsü, 'sevdiği kadını kıskandığı için' şiddet uyguladığı veya öldürdüğüdür. Namus ve kıskançlık olguları arasındaki bu ilişki basına ve yargıya yansıyan birçok kadına şiddet olayında görülmekte ve faillerin ifadelerinde yer almaktadır.

Peki, kıskançlık duygusu namus olgusunun kaynaklarından biri midir? Bir diğer önemli soru da, kıskançlık duygusu insanın doğasında mı vardır, yoksa sonradan mı öğrenilir? İki sorunun da yanıtı bugün hala tartışılmaktadır.

Nilgün Yıldız (2009), bu sorulara yanıt aradığı makalesinde, evrim yaklaşımı ile sosyo-kültürel yaklaşımı esas alanlar arasında bunun tartışma konusu olduğuna değinmektedir. Yıldız'a göre, evrim teorisini esas alanların anlayışında kıskançlık duygusu, kadın ve erkek için farklı evrimsel güçler tarafından şekillendirilmiş doğal bir tepkidir. Cinsiyet farklılıkları, insanın evrimi boyunca farklı problemlerle karşılaşmıştır. Evrim yaklaşımına göre, dölleme kadının içinde gerçekleştiği için anne çocuğun kendisinden olduğundan emindir ama erkek için bu yüzde yüz emin olabileceği bir durum değildir. Baba, partnerinin kendisini aldatması halinde ileride kendinden olmayan bir çocuğun sorumluluğunu üstlenecek, imkânlarını ona sunacaktır. Erkek, soyunu sürdürme isteğiyle çocuğun kendinden olduğundan emin olmalıdır. Bunu sağlamanın yolu ise kadının bedenini kontrol altında tutmaktır. Bu nedenle, kadının başka bir erkeğe ilgi

göstermesini şiddetle kıskanır. Aynı şekilde kadın da çocuğunun geleceği için babasının imkânlarına ihtiyaç duymaktadır. O da babanın başka bir kadınla ilgilenmesini veya ona yönelmesini aynı şiddetle kıskanır.

Yıldız aynı makalesinde, kıskançlığa sosyo-kültürel açıdan yaklaşanların ise, bu duyguyu, sosyal ve kültürel bir olgu olarak açıkladıklarını ifade etmektedir. Buna göre, kişi içinde yaşadığı toplumun kurallarına bağlı olarak kıskançlığı öğrenir. Bu öğrenme süreci ailede başlar. Çocuk, anne-baba ilişkisini gözleyerek, sevgi, saygı, sadakat, kıskançlık gibi duygu ve kavramları öğrenir. Anne-baba da zaten taşıdıkları bu değer yargılarını çocuğa öğretir.

Engels ise (1986, s. 46) kıskançlığın görece sonradan gelişmiş bir duygu olduğu düşüncesindedir. Bu görüşünün gerekçelerini ise ilkel toplulukların cinsel ilişkileri üzerinden açıklar. Daha önce de değindiğimiz gibi, henüz anne-baba, kardeş evliliğinin bulunduğu ve yasaklanmadığı dönemde, ‘bütün kurallardan yoksun cinsel ilişki’ler söz konusuydu. Keza grup halinde evlilikte, bir küme erkekle bir küme kadının birbirlerine karşılıklı olarak sahip oldukları ilişki biçimlerinde kıskançlıktan söz etmek çok zordur. Bu evlilik tipindeki cinsel eylemlilik hali kıskançlığa ya hiç yer bırakmamış ya da ihmal edilebilir bir yer bırakmıştır. Engels (1986, s. 45), hayvanlık koşullarında yaşamaktan, insanlık koşullarına geçiş için gerekli olan daha geniş ve süreklilik arz eden kümelerin oluşmasının, ergin erkekler arasında hoşgörüyü ve kıskançtan kurtulmalarına bağlı olduğu görüşündedir.

Engels’in yaklaşımında da kıskançlığın tümüyle sonradan gelişen bir duygu olduğu kesin bir ifadeyle yer almamaktadır. ‘Görece’ kavramını kullanan Engels, bu duygunun insanın doğasında var olabileceğine açık kapı bırakırken, diğer taraftan kümelerin büyümesi zorunluluğu karşısında ergin erkeklerin ‘kıskançlıktan kurtulmaları’ ifadesinde de bu duygunun insan doğasında olabileceğine ihtimal vermiş olmaktadır.

Michael P. Ghiglieri (2002, ss. 45–55), *Erkeğin Karanlık Yüzü* isimli eserinde Engels’in ‘ihtimal’ olarak gördüğü kıskançlığın erkeğin doğasından gelebileceği görüşünü kesin ifadelerle savunmaktadır. Ghiglieri, erkeklerin kıskançlık sonucunda cinayete yönelmelerini doğalarındaki saldırganlığa bağlamaktadır. Erkek ve kadınların kıskançlık

sırasında farklı tepki vermelerinin nedeni erkeğin bu durumun doğuracağı biyolojik sonuçlardan emin olamamasıdır. Erkeğin emin olamadığı şey, sadakatsizlik kuşkusu karşısında çocuğun kendisinden olup olmadığıdır. Ghiglieri, kıskançlık her iki cins için de geçerli bir duygu olmasına rağmen erkeklerin doğuştan gelen saldırgan yapıları nedeniyle cinayete kadar yöneldiklerini savunmaktadır.

Kıskançlık duygusuna önem atfeden bilim insanı Sigmund Freud'dur (2017). Freud, (Freud, 2017, ss. 203–204, 215–217) *Oedipus Kompleksi*'ni izah ederken, bütün kadınları kendi sahiplenen baba, erkek kardeşlerin öldürmesi tezini açıklarken temel duygu olarak kıskançlığı ve ona dayalı erkek şiddetini esas alır.

Reich, Freud'un bu yaklaşımını kabul etmez. Freud'un bu tezi, bazı varsayımlara dayanmaktadır. Bunlardan birisi erkeklerin doğal ve şiddetli kıskançlığıdır. Oysa ilkel kavimlerde cinsel şölenler vardı. Bu şölenlerde kıskançlığın her türlüünü çürüten eğlenceler vardı. Keza tek eşli evliliğin çok sonradan ortaya çıkmış olması ilkel dönemde Freud'un öne sürdüğü türden bir kıskançlık olmadığını da göstermektedir (Reich, 1995, s. 142).

2.1.4. Namusun Kaynağı Olarak Ensest Yasağı

Kandaşıyla cinsel ilişkiyi ifade eden 'ensest'in ilk çağlarda yasaklanmış olması ve buna bağlı olarak 'dış evlilik kuralı (yasası)' (başka klandan, soptan evlenme zorunluluğu) bilim insanları arasında çok tartışılmış bir konudur.

Bu yasak ve yasanın uygulandığına ilişkin günümüze kadar gelmiş bir kanıt olmadığını, ancak aile yapılarının değişimi izlendiğinde, yaşanmış olmasının varsayılması gerektiğine vurgu yaparak bu yasağı ve yasayı esas alan bilim insanları çoğunluktadır (Engels, 1986, s. 48; Reich, 1995, ss. 121–123; Tahincioğlu, 2011, ss. 47–49).

'İlk yasak ve ilk yasa', kadın cinselliğini kontrol ve denetim altına alan, onun cinsel eylemliliğini ve davranışlarını ahlâk kurallarına bağlayan ataerkil yapının kaynağını oluşturmaktadır. Diğer bir deyişle, ataerkil yapı, ensest yasağı ve dış evlilik kuralıyla kurulmuştur (Tahincioğlu, 2011, s. 48).

İlk yasanın ve ilk yasağın nasıl ortaya çıktığı konusunda farklı tezler vardır. Reich (1995, s. 125) ilk yasağın ekonomik olduğu görüşündedir. Yazara göre; başlangıçta, birbirlerinden uzakta, emek demokrasisine (daha önce belirttiğimiz gibi Reich, anaerkil düzene emek demokrasisi adını vermektedir) ve kardeşler arası cinsel ilişkiye dayalı (kandaş aile) ilkel göçebe kavimler vardı. Göçebe olan bu kavimler avlanma alanını genişletme amacıyla yer değiştirirken karşı karşıya geldiler. Yiyecek için birbirlerine saldırdılar. Galip gelenler yenilmiş kavmin kadınlarına sahip oldular ve yenilmiş kavmin erkeklerine cinsel ilişki yasağı koydular. Eski kardeş kocaları vergiye bağladılar. Buna göre, kandaşlarıyla cinsel ilişki yasağının ekonomik nedenlere dayanmış olduğu savı ortaya atıldı (Reich, 1995, ss. 124–125).

Reich (1995, ss. 123, 125), yenilen klanın erkeklerine kendi klanları içindeki kadınlarla (ensest) cinsel ilişki kurmalarının yasaklamanın yanında, onları köleleştirdiklerini ve kendi klanlarda kadınlarla evlendirdiklerini ve böylece kandaş cinsel ilişki yasağının kurumlaşmaya başladığını da işaret etmektedir. Reich, bu aşamadan sonra dış evlilik (başka klandan evlilik) uygulamasının kurumlaşmaya başladığını, bunun erkek kardeşlerin isyanın bastırılması ve klanlar arasında barışın sağlanmasına dayandığını işaret ederek bu sürecin da ataerkil toplumu doğurduğunu belirtmektedir.

Kandaşla cinsel ilişki yasağı ve buna bağlı dış evlilik kuralını açıklamaya çalışanlardan ikisi Morgan ve Engels'tir. Morgan ve Engels, bu gelişimi Darwin'in 'doğal ayıklanma' ilkesinin uygulanması olarak görürler (Engels, 1986, s. 49; Morgan, 2015, s. 593).

Engels, katıldığı bu görüşü Morgan'dan alıntılıyarak bu alıntı üzerine yaptığı yorumda, kandaşlar arasında cinsel ilişkinin ve evlenmenin yasaklanmış olmasını toplumsal gelişmenin itici gücü saymaktadır. Bu yasak ve dış evlilik yasasının uygulandığı aşiretlerin, bunları uygulamayan aşiretlere göre, kendi deyimiyle 'su götürmez biçimde' daha hızlı geliştiklerini öne sürmektedir (Engels, 1986, s. 49).

Morgan ve Engels'in bu analizine ciddi eleştiriler de mevcuttur. Bu eleştirilerden biri, kandaşlar arasındaki birleşmenin türe zararlı olduğunun henüz kanıtlanmadığı yönündedir. Kandaş birleşmeyle doğal ayıklanma (Darwin) arasında bağ kurulabilmesi

için kız ve erkek kardeşin hastalıklı olması gerekir. Ancak bu durumda hastalıklı bir yapı ortaya çıkar. Fakat bu, kandaş olmayan ama hastalıklı iki kişinin yapacağı çocukta da ortaya çıkabilir. Keza, Morgan ve Engels'in yaklaşımı, ilkel insanın çocuğun üremesinde erkeğin rolünü bildiğini ve kandaşla ilişki kurmanın zararları hakkında fikir sahibi olduğu varsayımına dayanmaktadır. Oysa, gerçek böyle değildir. Zira, kabilelerle ilgili yapılan araştırmalara göre, o dönemde cinsel yaşamın düzensizliği nedeniyle babalığın bilinmesi mümkün değildir. Öte yandan, vahşilik döneminin insanların bir zarara uğramadan binlerce yıl süren bir dönem olduğu anlaşılmaktadır. (Kandaş aileden, ortaklaşa büyük aileye geçinceye kadarki dönem) Son olarak, dış evliliklerin kökenini doğal ayıklanmayla gerçekleştirdiğini tekzip eden bir durum, oymakların soplara bölünmesine rağmen kandaşlığın ortadan kalkmamış olmasıdır. Zira, bir oymağın soplara ayrılması, bunların kandaş kız ve erkek kardeşlerin kurdukları çiftlerin çocukları olduğu gerçeğini ortadan kaldırması mümkün değildir (Reich, 1995, ss. 137–138).

Kandaşla ilişki yasağını açıklayan bilim insanlarından biri de Sigmund Freud'dur. Freud (2017) bu konuyu *Totem ve Tabu* isimli eserinde ele alarak açıklamasını Darwin'in evrim teorisine dayandırmaktadır. Darwin'in insan sürüsünde zorba ve kıskanç bir baba vardır. Bütün kadınlara kendisi için el koyar ve oğullarını toplum dışına atar. Bir gün, toplum dışına atılmış olan erkek kardeşler biraraya gelirler, babalarını öldürüp etini yerler. Böylece ataerkil toplum düzenine son verirler. Öldürülen babayı yemeleri yamyam barbarlar için doğaldır. Öldürdükleri babayı yiyerek onunla özdeşleşirler. Kardeşlerden her biri babanın gücünden bir kısmını kendine mal eder. Kardeşler daha sonra babanın yerini tutan totemin öldürülmesini ve kadınlara el sürülmesini yasaklayarak babalarının yaptıklarını reddedeceklerdir. Aslında her biri babaları gibi kadınların tümüne sahip olmak istiyordu. Ama bu, kardeşlerin birbirine düşmesine ve birbirlerini öldürmelerine yol açacaktı. Bu durumda da baba sonrası kurdukları düzen bozulacaktı. Baba sonrası kurdukları düzeni sürdürmek ve birbirlerini öldürmemek için, ensest yasağını koymaktan başka çareleri yoktu. Bu yasakla toplumsal düzenlerinin yaşamasını sağlarlar, belki de (ana hukukuna dayanan) anaerkil düzene ulaşmanın yolunu da açarlar (Freud, 2017, ss. 215–219).

Bu açıklamada dikkat çeken taraf, Freud'un, babanın öldürülmesiyle ataerkil düzene son verildiğini ve kardeşler düzeniyle anaerkil topluma yol açıldığını söylemesidir. Freud, ensest yasağından sonra, kardeş öldürme yasağının da konulduğunu, giderek bunun genel bir öldürme yasağına dönüştüğünü ve böylece ataerkil toplumun yerini kan bağıyla güvence altına alınan kardeşler klanının aldığını da öne sürerek, anaerkil yapıya buradan ulaşıldığı saptamasını yapmaktadır (Freud, 2017, s. 221). Oysa, Engels'in de vurguladığı gibi, Bachofen ve Morgan'ın çalışmaları, anaerkil toplumun, ataerkil toplumdan önce geldiği ve ataerkil toplumun anaerkil toplumun içinden türediğini kanıtlamıştı (Engels, 1986, ss. 18–25).

Ferud'un bu açıklamaları ve saptaması Reich'in ağır eleştirilerine maruz kalmıştır. Reich, Morgan ve Engels'in doğal ayıklanma tezini eleştirdiği gibi, Freud'un *Odiopus Kompleksi*'ni barındıran 'baba katli ve kardeşler düzeni' tezine ciddi biçimde karşı çıkar ve sorularla onu çürütür. Bu bağlamda Reich'in (1995, s. 141) yönelttiği ilk soru; böyle güçlü bir babanın bütün kadınlara ve kızlarına hâkim olup, oğullarını toplum dışına gönderdiği doğru ise o zaman ilkel toplumlar nasıl çoğaldılar sorusudur. Buna bağlı olarak ikinci sorusu; ilk erkek kendi oğlunu ne zaman topluluk dışına gönderdi, sorusudur. İkel toplumda cinsel ilişkinin erken başladığı bilindiğine göre çiftleşirken yakalanan bütün erkek çocuklar kovuluyor muydu; bu da üçüncü soruydu. Ve vurucu bir soru da şuydu: Oğullar anne ve kız kardeşleriyle cinsel ilişkiden vazgeçtiler, böylece ilk babanın öldürülmesinden önce kadınlar erkeksiz kalıyordu, oğullar da kadınsız kaldığına göre, üremeleri duran insanlar yeryüzünden neden silinip gitmedi? Bu sorulara mantıklı bir yanıt verilemeyeceğini belirten Reich, Freud'un yaklaşımının doğru görünmediğini de vurgulamaktadır.

Reich'in bir diğer eleştirisi ise *Oedipus Kompleksi*'yle ilgidir. Reich, daha önce belirttiğimiz gibi, kandaşla cinsel ilişki yasağının kökeninin ilkel kabilelerin çatışması sırasında yenilen kabileye getirilen yasaklarda olduğunu öne sürmektedir. Yazar, ilk ahlâk kurallarının bu çatışmalar sırasında konulduğunu belirterek, (yenilen kabilenin erkeklerine kendi kabile kadınlarıyla cinsel ilişkinin yasaklanması) bu nedenle, cinsel yasakların kökeninin *Oedipus Kompleksi*'yle ilgisi olmadığını ileri sürmektedir. *Oedipus Kompleksi*, cinsel etkinliğin bastırılmasından çok sonra ortaya çıkmıştır. Ata

soyunu oluşturacak küme, yabancı erkeklerden oluşuyordu, bu nedenle ilk babanın öldürülmesi, baba olmayan kişilerle yapılan kanlı kavga ve bunların oluşturduğu soplarn öldürülmeyen sahici babaları doğurmasıyla ortaya çıkacaktır. Freud'un yanıldığı diğer bir konu da kandaşıyla cinsel ilişki kurma yasağının aile içinde sınırlı olduğu tezidir. Oysa bu yasak bütün sopp kapsar. Aile içinde kalması, ailenin baba-anne, çocuktan oluştuğu çok sonraki dönemlere aittir (Reich, 1995, ss. 144–145).

Buraya kadar yaptığımız inceleme, ahlâk kurallarının ve onun en önemli bileşeni olan namus olgusunun, insanın doğaya tahakkümünden önce gelen insanın insana tahakkümüne dayandığını ve oluşturduğu erkekyanlı hiyerarşik yapıya kadar gittiğini göstermektedir. Sosyo-ekonomik gelişim sürecinde erkeğin kadından daha üst bir pozisyon almasından sonra ahlâk kuralları ve namus olgusunun belirginleşmeye başladığı gözlenmektedir ki, bunun en etkili biçimde ortaya çıktığı dönem ataerkil toplumdur. Anaerkil süreçten, ataerkil sürece geçişte, erkeğin ön plana çıkması ve soy başkanı olarak ekonomik ve sosyal gücünü artırması, erkeklerin bollaşan besin kaynaklarını yönetirken avcılıktan çıkıp, muhafız ve giderek kahramanlar çıkaran savaşı bir topluluk haline gelmesi, keza özel mülkiyetin ortaya çıkması ve büyük aile başkanı olan erkeklerin güç kazanmasıyla, kadının değış tokuş nesnesi ve ekonomik değer taşıyıcı olarak, babanın ve kocanın özel mülkiyet alanına girmesi, onu daha alt bir pozisyona yerleştirmektedir. Kadının taşıdığı bu değerler, kadın bedeni üzerindeki erkek denetimini dayatarak, bu denetim, yine erkeğin cinsel, ekonomik ve sosyal çıkarları doğrultusunda ahlâk kuralları ve namus algısının kaynağını oluşturmaktadır.

Bu noktalar, ataerkil toplumun oluşmasında etkili olan her faktörün, ahlâk kuralları ve namus olgusunun inşasında da etkili bir faktör olduğunu da ortaya koymaktadır. Bu süreci açıklayan tezler arasında Freud'un *Oedipus Kompleksi* ve babanın katli ile erkek kardeşler düzeni tezinden ziyade, Morgan, Engels ve Reich'in geliştirdiği ekonomik zenginleşme, toplumda farklılaşmanın ortaya çıkması ve sınıfların doğmasıyla iyice yerleşen hiyerarşi ve tahakkümün, ahlâk kurallarını ve namus olgusunu da beraberinde getirdiği görülmektedir.

2.2. NAMUSUN SOSYO-EKONOMİK İŞLEVİ

Bu alt bölümde, namus olgusunun kadın açısından toplumsal ve ekonomik yaşamdaki işlevi incelenerek, izleyen alt başlıklarda namus olgusunun kurucu yasa etkisinden başlayarak kadının kıyafeti, yaşam alanı, ekonomik değeri gibi etkileri üzerinde durulacaktır.

2.2.1. Namusun Sosyal İşlevi

Namus olgusu toplumun etrafında şekillendiği bir kurucu yasa etkisine sahiptir. Bu olgunun toplumu nasıl şekillendirdiği, kadının yaşam alanını ve tarzını nasıl belirlediği, etki alanlarına göre ayrı ayrı irdelenecektir.

2.2.1.1. Kurucu Yasa Etkisinin Sosyal İşlevi

Ataerkil toplumlarda, ahlâk kurallarının en etkilisi olan namus olgusu, toplumsal yapıyı inşa edecek kadar güçlü bir faktördür. Sosyal ve dolayısıyla siyasal işlevi açısından namus olgusunun özellikle Akdeniz ve Ortadoğu coğrafyasında bir çeşit ‘kurucu yasa’ gibi işlev gördüğü söylenebilir (Tahincioğlu, 2011, s. 80).

Bu olgunun özellikle Akdeniz ve Ortadoğu’da dünyanın diğer bölgelerine göre daha belirgin olmasının nedeni, bu coğrafyada yaşayan toplumların antropolojik açıdan taşıdıkları özgüllüktür. Pınar Ecevitoğlu (2012, s. 336) *Namus, Töre ve İktidar* adıyla kitaplaştırdığı doktora tezinde, bu özgüllüğün, cinsel odaklı ‘utanç’ mefhumuyla içiçe geçmiş olan ‘şeref’ anlayışından kaynaklandığını vurgulamaktadır.

Kavramları açıklarken, ‘utancın’ kadına, ‘şeref’in ise erkeğe ait olduğunu; kadının utanarak namusunu koruduğunu ve erkeğin de bundan şeref duyduğunu belirtmiştik. Bu içiçe geçmiş iki kavram, toplumsal cinsiyeti, bir başka deyişle, toplumsal yapılanmayı ve ona bağlı sosyal yaşamı belirleyen bir işlev görmektedirler. Bu çerçevede, toplumun ağırlıklı biçimde cinsel olarak algıladığı namus olgusu, utanç ve şeref değerlerine göre yaşam tarzını da belirlemektedir.

Akdeniz ve Ortadoğu toplumlarında, erkeğin şerefi toplum içindeki yeri (sosyal statüsü) için temel değerdir. Bir erkeğin şerefli olabilmesi için yiğit, cesur, gücü kuvveti yerinde ve namusunu (sorumlu sayıldığı kadınların cinsel saflığına) koruyan biri olması gerekir. Kadının saygınlığı ise namusunu korumasına, cinsel saflığı için, 'cinsel sakınma' olarak nitelenebilecek davranışlarda bulunmasına bağlıdır. Kadın için cinsel sakınmanın üç temel kodu/davranış biçimi vardır: i) Evlenmeden önce bâkire olması, ii) Evlendikten sonra kocasına sadakatini koruması, iii) Erkeklerle birarada bulunduğu mekânlarda ve ortamlarda, erkeklerin dikkatini çekecek davranışlardan kaçınması. Bu yaşam kalıbını belirleyen namus anlayışıdır. Erkek şerefi için kadın namusu için sosyal yaşamlarını bu beklentilere göre ayarlamak zorundadır. Aksi halde, kadının namusu ve erkeğin şerefi gider. Bu toplumların yaklaşımına göre 'şeref kazanılır ama namus kaybedilir' (Ecevitoglu, 2012, s. 338).

Akdeniz ve Ortadoğu toplumlarında günlük yaşam ve onu belirleyen değer yargılarının ana kaynağı bu namus kavrayışıdır. Bu anlayış özellikle kadının giyimini, toplum içinde hareketlerini, kocası dışındaki erkeklerle temas biçimini belirler. Namusun bu etkisi, kadının ait olduğu sosyal sınıfa, yaşadığı yere ve eğitim düzeyine göre değişmekle birlikte, bütün sosyal katmanlarda vardır. Tahincioğlu'nun (2011) köylüler, köyden kente göçmüş varoшта yaşayan köy kökenliler ve kentli, yüksek öğrenimli erkek ve kadınlarla yaptığı yüz yüze yaptığı saha çalışmasının sonuçları da bu yargıyı doğrulamaktadır.

Sosyal yapı açısından namus olgusunun bir işlevi de iki cins arasındaki ilişkiyi belirlemesidir. Kadın cinsel sakınmayla dış denetimi kabullenmektedir. Bunu denetlemek ise erkeğe verilmiş bir görevdir. Bu durumda ahlâk kurallarının temel bileşeni olan namus, erkek ve kadından beklenen davranışları belirleyerek ve kutuplaştırarak toplumu yapılandırmaktadır (Ecevitoglu, 2012, s. 340).

Bedeviler üzerinde araştırma yapan Lila Abu-Lughod (2004, s. 96) *Peçeli Duygular* isimli kitabında, onur (şeref) ve iffet (namus) değerlerinin, bu toplumun ahlâk kurallarının merkezinde olduğunu ve bireysel davranışları belirlediğini söylemektedir. Sosyal yaşamı ve sosyal statüyü (saygınlık) iffet ve onurun tayin ettiği Bedevi

toplumunda, yüksek statünün kaynağı iffet ve onur düzgüsüne uygun yaşamaktır. Bunun denetimi ise son tahlilde ahlâki denetimdir. Toplumsal hiyerarşinin temeli ahlâktır ve ahlâk (iffet ve onur) Bedevi ideolojisinde, bir kabilenin her kolu için çok önem taşıyan özerklik ve bağımsızlığı sağlayan temel kaynaktır.

Esasen bu topluluklar özerklik ve ‘soylu’ kalabilmek için toplumsal örgütlenmelerini akrabalık eksenini etrafında gerçekleştirirler (Abu-Lughod, 2004, ss. 97–104). Tahincioğlu’nun (2011) çalışmasında görüldüğü gibi, Anadolu’da da geçerli olan toplumsal yapıyı akraba eksenini etrafında oluşturma olgusu; Abu Ludhog’un Bedeviler üzerinde yaptığı çalışmada da (Peçeli Duygular), Germaine Tillon’un (2006, s. 53) Magrip ülkelerinde yaptığı ve *Harem ve Kuzenler* adıyla kitaplaştırdığı çalışmada da ortaya çıkmaktadır.

Magrip (Mısır’ın batısında kalan Mısır haricindeki Kuzey Afrika ülkelerinin tümü) toplumlarına göre soyluluk; baba soyundan gelen kuzenlerin evlenmesiyle ilişkilidir. Aile ne kadar soyluysa bu kural uymak o kadar zorunludur. Buradaki temel unsur, soy kanına başka kan karıştırılmamış olmasıdır. Diğer taraflıyla da aile mülkünün bölünmemesidir (Tillion, 2006, ss. 53–54). Bu, kadın cinselliğinin denetimiyle ilgili bir konudur. Kadın cinselliğinin denetimi yoluyla soya yabancı kanın karıştırılması engellenmekte ve kuzen evliliğiyle mülk soy içinde devam etmekte, yani yabancılara gitmemektedir (Tahincioğlu, 2011, s. 83).

2.2.1.2. Yaşam Alanını Belirleme Etkisi

Ataerkil ahlâk kuralları ve onun en etkili bileşeni namus, sosyal yaşamı mekân ve alan olarak belirler. Kamusal alan-özel alan kavramlarını açıklarken belirttiğimiz gibi, namus olgusu kadına özel alan olarak tanımlanan ‘ev içi’ni, erkeğe ise kamusal alan olarak tanımlanan (sivil ve siyasal alan olarak) ‘ev dışı’ni tahsis etmiştir. Kadın namusunu korumak için ağırlıklı olarak ev içinde yaşamalı, kamusal alana ise ancak ailede bir erkekle çıkmalı ve eve dönmelidir. Kamusal alanda zaman geçirirken de cinsel sakınmaya uygun davranışlarda bulunmak zorundadır. Kadının ‘ev içi’ne yerleştirilmesi ve bedeninin erkek tarafından kontrol altına alınması, erkeğin denetleyen (etken/özne/fâil), kadının ise denetlenen pozisyona yerleştirilmesidir

(edilgen/nesne/mefül) (Tahincioğlu, (2011, s. 59). Özel alan işlev olarak beslenme, barınma, üreme faaliyetlerinin alanıdır ve kadın buraya yerleştirilmiştir. Kamusal alan ise sivil ve siyasi hayatın yaşandığı ve toplumun yönetildiği alandır ve burası erkeklerin alanıdır. Bu ayrım Antik Yunan'a kadar eskiye giden bir ayrımdır. Giorgio Agamben (2017, ss. 10–13) belirttiği gibi, Aristoteles'in 'zoe' olarak tanımladığı alan yalın hayatın yaşandığı alanı, 'oikos' dediği alan ise 'hane' alanıdır. 'Polis' ise kamusal alandır. Polis erkeklerin yönetim alanı, oikos ise kadınların ve çocukların yaşadığı yer olan ev içidir (Berktaş, 2015, s. 38). Agamben (2017, s. 16) siyasetin, üreme alanını (ev) başka deyişle 'çıplak hayatı' neden, polis'ten (şehir) ayırdığını, siyasetten dışladığını sorgulamak gerektiğini savunur. Bu aynı zamanda, Aristoteles'in 'iyi hayat' alanı olarak tanımladığı kamusal alanın, kadının içine hapsedildiği özel alanın, üzerine oturmasının da sorgulanması olacaktır.

Bu sorgulamanın varacağı yer kuşkusuz erkek egemen siyasal ve toplumsal yapıya ulaşacaktır. Berktaş (2015, s. 37) liberal ideolojinin, atarekil topluma karşı, bireyi, hiyerarşik örgütlenmelerin baskısından kurtarmak amacıyla bir düzen taahhüt ederek, özgürleştirici bir formül önerdiğini, ancak ataerkilliği içinde barındırmaya devam ettiğine dikkat çekerek, liberal teorinin 'birey' dediğini 'erkek' diye okumak gerektiğinin üzerinde durmaktadır. 19. yüzyıl liberal düşüncesi, kamusal/özel alan ayrımının temelinde özgürlük alanının bireyin özel yaşantısında aile içinde olduğu alanı koymaktadır. Berktaş'ın çok önemli önermesiyle 'birey', 'erkek' olarak okunursa, ev içinde erkeğin özgür olduğu söylenebilir. Liberal düşünce bu ayrımıyla, evi içini kamusal düzenleme dışında bırakarak, erkeğin aile içinde hiçbir kısıtlamaya tabi olmadan iktidarını pekiştirmesine zemin oluşturmaktadır. Bunun anlamı, erkeğin koca ve baba olarak kadına ve çocuklara istediği gibi hükmetmesidir. Böylece ev içi, (aile) görünmez kılınmış, hukuk denetimi dışında kalmıştır (Berktaş, 2015, s. 38).

Ev içine (özel) yerleştirilen kadın, ev dışına (kamusal alana) çıkamaz, kabul edilmez. Eril iktidar kamusal alanla ilgili hukuk veya kural belirlerken ev içini dışarıda bırakır. Bunu bilinçli yapar. Ev içini hukuk dışında bırakarak, erkeğin ev içindeki tahakkümüne ve kadına istediği gibi davranmasına olanak sağlar. Özel alanı, hukuk ve denetim dışı tutar. Antik Yunan'da da günümüzde de çocuk doğurma, beslenme, yemek yapma, dikiş

dikme, temizlik, hasta ve yaşlı bakımı yapmak üzere kadın ‘ev içi’ne yerleştirildi. Bu alan hukuk ve denetim dışı bırakılarak da kadın erkeğe tabi, ikinci sınıf bir konumda tutuldu. Özel alan kadınların hapsedildiği, fedakârlık, hizmet olarak tanımlandı, kamusal alan ise erkeğin sahip olduğu rasyonel aklın, eşitlik, adalet ilkelerinin alanı sayıldı (Tahincioğlu, 2011, ss. 57–61).

Bu aşamada, kamusal alan-özel alan ayrımını ‘kadınlık durumu’ kavramıyla da açıklamak gerekir. Cemal Bâli Akal’a (1994, s. 21) göre kadınlık durumu, kadının belirli bir rolü yerine getirmek için içine sokulduğu alandır. Bu özel alandır. Kamusal alanın dışındadır. Akal’a göre bu alanın anlamı; siyasi alan veya merkez karşısında çevre (periferi), kültür karşısında doğa, kutsallığın karşısında dindışılık, bastırılmış cinsellik dışında denetlenmemiş cinsellik, düzen karşısında kaos, uygarlık karşısında vahşilik olarak adlandırabilir. Erkeğin kadına verdiği ve dışına çıkmasını yasakladığı alan budur. Bu ‘özel alan’dır. Bu ‘özel alan’ aynı zamanda ‘kadınlık durumu’ kavramını da tarif eder. Kadın yerleştirildiği bu alandan çıkmak için mücadeleye girer. Bazen duruma rıza göstererek pazarlık yoluyla ait olduğu aile, aşiret ve toplumda güç kazanmaya yönelir. Kabuğundan çıkmaya çalışır. Ama günümüzde de tam olarak kabuğundan çıktığı söylenemez. Bazı kadınların özel alandan çıkıp kamusal alanda yer ve güç edinmiş olmaları, kadınlık sorununu kişisel olarak çözmüş olsalar da, bu durumun toplumdaki diğer kadınların sorunun da çözüldüğü anlamına gelmez (Akal, 1994, s. 21).

Tahincioğlu (2011, ss. 74–75), kamusal alan-özel alan ayrımının sadece geleneksel ataerkil toplumda değil modern toplumda da ‘modern ahlâk’ın güçlü bir bileşeni olarak devam ettiğine vurgu yapmaktadır. Kadının içine hapsedildiği özel alan, sadakat, ihanet, aşk, romantizm, cinsel zevk, duygusal destek ve mahremiyet gibi modern değerlerle düzenlenir ve bu değerler aynı zamanda toplumu düzenlenmede kullanılan cinsel söylemin temel kaynağını oluştururlar. Bu yönüyle kamusal alan-özel alan ayrımı ve cinsellik (namus algısı olarak) toplumu düzenleyen biyo-politik bir araç niteliği taşımaktadır (Tahincioğlu, 2011, s. 75).

2.2.1.3. Kadının Kıyafetini Belirleme Etkisi

Namus olgusunun sosyal işlevi içinde, kadınların kıyafetini belirleme etkisine dair tartışmalar bugün de süren önemli tartışmalardan biridir. Önceki bölümde ifade ettiğimiz gibi, namus kadın için utanç, erkek için şereftir. Kadın utanarak namusunu korurken, erkek bunu denetleyerek şerefini korumaktadır. Kadının cinselliğinden utanması zorunluluğu, onu saklamasını da beraberinde getirmiştir. Kadın, namusunu korumak için bedenini saklamak, örtünmek zorundadır. Türkiye’de Atatürk’ün kıyafet ve laiklik devrimi ile, İran’da 1979 devrimi öncesi dönemde, Irak’ta ve Suriye’de göreceli olarak kadınların başını örtmeleri durumu zorunluluk olmaktan çıkmışsa da, söz konusu ülkelerde yaşanan farklı sosyal ve siyasal süreçler örtünme konusunu sürekli gündem tutarak tartışılan bir konu olarak tutmuştur (Tillion, 2006, ss. 207–209).

Kadının örtünmesi konusu dini ve politik yönü de olan çok geniş bir alandır ve bundan dolayı tüm boyutlarıyla incelenmesi bu çalışmanın kapsamını aşmaktadır. Ancak, ahlâk kuralları ve özellikle namus olgusunun kadın bedenini kapatması anlamında kuşkusuz bu çalışmanın amacına uygun olarak belirli ölçüde ele alınması da bir zorunluluktur.

Örtünme olgusu kırsal ve kentsel alana farklı biçimlerde uygulanmaktadır. Türkiye esas alınacak olursa namus algısı ve onun kaynaklarından biri olan inanç dünyasında dayanak bulan örtünme, kırsal kesimde ve göçebe yaşamı sürdüren Akdeniz ülkelerinde geniş olarak uygulanmaktadır. Türkiye’de köy yaşamını araştırmak üzere 1980’lerde saha çalışması yapan Delaney (2017, ss. 114–120), köyde kızların ilk âdet kanaması (regl) görmeleriyle başlarının örtüldüğünü, ancak bunun törensel bir işlem olmadığını ifade etmektedir. Bu, artık kız çocuğunun cinselliğini saklama, utanç duymaya başlama aşamasıdır.

Örtünmenin kadının yüzü dahil kapanması anlamına gelen peçe ve çarşaf giyme zorunluluğu Türkiye’de Cumhuriyet döneminde kıyafet devrimiyle kaldırılmış ancak, göçebe halinde Kuzey Afrika’da yaşayan topluluklarda uygulanmaya devam etmiştir. Abu-Lughod (2004, ss. 158–159) toplumsal cinsiyet simgesi olarak tanımladığı siyah peçe uygulamasının Bedevi toplumunda kadının, ev dışında, kamusal alana çıkışında giymesi zorunlu örtü olduğunu vurgulamaktadır. Göçebeler dışında yerleşik köylü

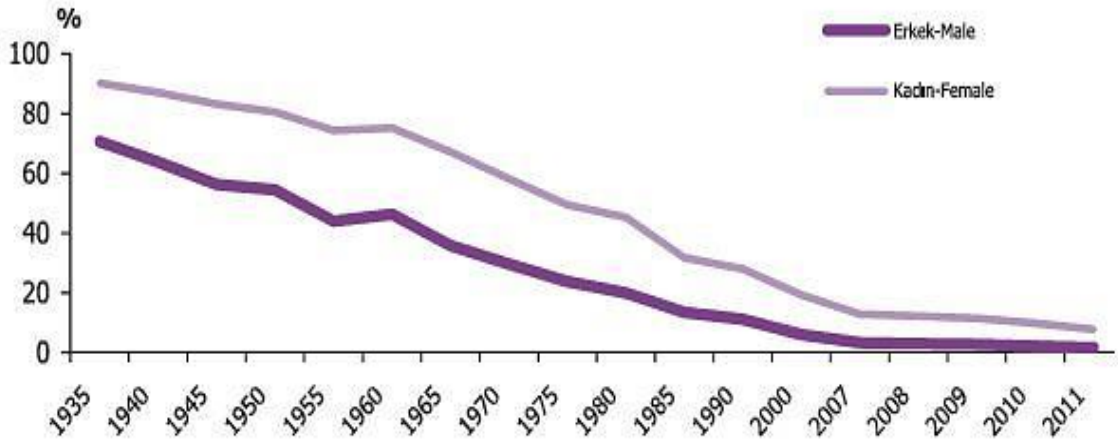
kadınların kente gelme veya kamusal alana girme halinde taktıkları peçe ve giydikleri çarşaf, kadının kamusal alana girmesinin bedelidir. Başka türlü kamusal alanda var olamayacağı ya da bunun iffetsizlik anlamına geleceği, ayıplanacağı, dışlanacağı –hatta cezaya çarptırılacağı– kuşaklar boyunca belletilmiştir.

2.2.1.4. Kadının Eğitimini Belirleme Etkisi

Namus olgusunun baskın ahlâk kuralı olarak eğitimi de etkilemesi sosyo-kültürel negatif bir işlevdir.

Akdeniz ve Ortadoğu ülkelerinde kız çocuklarının ergenlik çağına girmeleriyle (regl olmalarıyla) çocukluktan çıktıkları varsayıldığı için, bu aşamadan sonra çoğunlukla okula gönderilmedikleri bilenen bir gerçektir. Bu sorun Türkiye için de geçerlidir. Cumhuriyet'in ilk yıllarında çok daha bariz olarak görünen bu durum, yasalar ve özel kampanyalarla aşılmaya çalışılmış ve kız çocuklarının okullaşma oranının artırılmasında çok büyük bir mesafe alınmıştır. Üner (2008), *Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliği* çalışmasında, kız çocuklarının okula ulaşmasındaki zorluklara dikkat çekerek, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin kaynaklarından biri olan kız çocuklarının okula gönderilmemesinin kırsal kesimde daha yaygın olduğu gerçeğine işaret etmiştir. Bu çerçevede, Türkiye'de 1935 yılı için okuma yazma bilenlerin oranı erkeklerde yüzde 29.3, kadınlarda ise yüzde 9.8 'dir. Bu oranda kuşkusuz kadınların ve kız çocuklarının erkeklere göre ikinci sınıf bir konumda olmalarının etkisi büyüktür. Buna karşın Atatürk'ün Cumhuriyet devrimiyle birlikte kız çocuklarının okula gönderilmesi için izleyen dönemlerde de büyük çaba gösterilmiş ve 2000'li yıllara gelindiğinde okur-yazarlık oranı erkeklerde %95.7'ye, kadınlarda ise %81.1'e ulaşmıştır. Buna karşın geçen 80 yılda okuma yazma bilen erkek ve kadın arasındaki fark %14.6'dır (1935'lerde fark 19.5'ti). Diğer bir deyişle, kadının okur-yazarlığında oransal olarak büyük bir artış gözlense de, erkek ve kadın okur-yazarlığı arasındaki fark çok az kapanmıştır. Bu durum, kız çocukları aleyhine olan sorunun tam olarak çözülmediğini göstermektedir (Üner, 2008, s. 10). Ancak, yine de söz konusu farkın azalma eğilimi devam etmektedir (Bkz. Grafik 2.1).

Grafik 2.1: Türkiye’de Cinsiyete Göre Okuryazar Olmayan Nüfus Oranı (1935–2011)



Kaynak:(TUİK, 2013, s. 58)

Dünyada okur-yazar olmayan 900 milyon insanın üçte ikisi kadındır. Türkiye’de ise yetişkin okur-yazarlık oranları *Toplumsal Cinsiyet İlişkili Kalkınma Endeksi*’nde 152 ülke arasında 111’nci sıradadır. Türkiye’de, Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemi 2013 sonuçları, 6 yaş ve üzeri okur-yazar olmayan 2 milyon 654 bin kişiden 2 milyon 205 bininin kadın olduğunu göstermektedir (Bal, 2014, ss. 15–28).

Dünya Ekonomik Forumu’nun 2015’te yayınladığı *Küresel Cinsiyet Eşitsizlik Raporu*’nda Türkiye, 145 ülke arasında 130 sırada yer almıştır. Bunun yükseltilmesi için kız çocuklarının eğitim ve kadınların iş hayatında daha fazla yer almaları gerekmektedir. Eğitim alanında son 15 yılda Milli Eğitim Bakanlığı ile sivil toplum kuruluşlarının yaptıkları kampanyaların etkili olduğu görülmektedir. Milli Eğitim Bakanlığı istatistiklerine göre, ilköğretimde kız çocukların okullaşma oranı 2016-2017 eğitim-öğretim yılında %96.63’e ulaşırken, bu oran ortaöğretimde %82.38, yükseköğretimde ise %44.41 düzeyine yükselmiş bulunmaktadır (Milli Eğitim Bakanlığı, 2017, s. 1).

Bu sonuçlara ulaşılmasına katkı sağlayan etkili kampanyalara örnek olarak Milli Eğitim Bakanlığı’nın, UNICEF’le (Birleşmiş Milletler Çocuklara Yardım Fonu) birlikte 2003 yılında başlattığı *Haydi Kızlar Okula* kampanyası ve Doğan Gazetecilik ile Çağdaş

Yaşamı Destekleme Derneği'nin 2005 yılında başlattıkları, *Baba Beni Okula Gönder* kampanyası gösterilebilir. *Haydi Kızlar Okula* kampanyasının açılışı, Van'da Carol Bellamy ve dönemin Milli Eğitim Bakanı Hüseyin Çelik tarafından yapılarak, okullaşma düzeyinin en düşük olduğu 53 ilde yürütülmüştür (UNICEF Türkiye, 2005). *Baba Beni Okula Gönder* kampanyası ise Doğan Gazetecilik tarafından Hanzade Doğan Boyner'in önderliğinde ve Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği'nin işbirliği ile Türkiye'nin her köşesinde, her kız çocuğunun eğitim olanaklarından yararlanabilmesini sağlamak amacıyla başlatılarak, halen Aydın Doğan Vakfı tarafından sürdürülmektedir. Kampanya kapsamında bugüne kadar 15 binin üzerinde kıza eğitim hayatları boyunca burs desteği sağlanmaktadır. Yine kampanya kapsamında bağışçılardan 35 milyon TL toplanarak bu bağışlar ile 33 yurt, 11 köy okulu ve 1 tane ilköğretim okulu yaptırılmıştır. Şu anda bağış toplanmasa da, Aydın Doğan Vakfı hem yurt, hem de okullara destek vermeye devam etmektedir (Aydın Doğan Vakfı, 2015).

Türkiye, kız çocukların okullaşması konusunda önemli bir mesafe katetmiş durumda olmasına karşın, kız çocuklarının öğrenimde kalma oranı düşüktür. Dolayısıyla, kız çocuklarını okulda tutmak da ayrı bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Eğitim Reformu Girişimi'nin 2014-2015 eğitim izleme raporuna göre, 2014 yılı itibariyle orta öğretimden erken ayrılan kız öğrencilerin oranı Türkiye'de %38, AB ülkelerinde ise %11'dir. 18-24 yaş aralığında ise öğrenimini tamamlamadan eğitim sisteminden ayrılan genç kadınların oranı %41'dir. UNFPA'nın (Birleşmiş Milletler Nüfus Fonu) verilerine göre, bu sonuçların ortaya çıkmasında kız çocuklarının erken yaşta evlendirilmelerinin payı büyüktür (Ülkar, 2015).

Konumuz açısından önemli olan kız çocuklarının neden okula gönderilmediğidir. Bu konuda Aynur İlhan Tunç'un (Tunç, 2009) *Kız Çocuklarının Okula Gitmeme Nedenleri-Van İli Örneği* başlıklı saha çalışmasından elde ettiği sonuçlar önemlidir. Tunç'un yaptığı araştırmaya göre, kırsal kesimde kız çocuklarını okula göndermeyen ailelerin gösterdikleri birinci gerekçe, 'kızların okula gitmesinin aile içinde sorunlar yaratması'dır. İkinci gerekçe, 'kızların terbiye ve edep sınırları içinde okula gitmesi konusunda emin olamamaları'dır. Üçüncü gerekçe ise 'tepkilerle, kınamayla ve ayıplamalarla karşılaşmak'tır. Görüldüğü üzere, ikinci ve üçüncü gerekçeler doğrudan

doğruya namus olgusuyla ve bu olgunun toplumsal yansımalarından kaynaklanan sebeplerdir. Dolayısıyla, bu sonuçlar, UNICEF'in 2003 yılı araştırmasında tespit ettiği kız çocuklarının okutulmamasında rol oynayan etkenler arasında 'gelenek ve dini inançlar'ın birinci sırada çıkması sonucuyla uyumludur (Tunç, 2009, s. 242).

2.2.2. Namusun Ekonomik İşlevi

Namus olgusunun kadın açısından ekonomik işlevi iki yönlüdür. Birinci yönünü, kadının ailesine maddi menfaat sağlayan ekonomik değeri oluşturur. İkinci yönünü ise kadının ekonomi içindeki yerini belirlemesi durumu oluşturmaktadır.

2.2.2.1. Ekonomik Değer ve Değer Aktarıcı Olarak Kadın ve Namus

Anaerkil dönemde, küçük evlilik armağanları, ataerkil döneme evrilirken, kadının ekonomik değerini ifade eden ve 'başlık parası' diyebileceğimiz ödemelere dönüşmüştür. Evelyn Reed'in (2012, s. 181) 'sığır evliliği' örneğinden daha önce söz etmiştik. Kadınların belli bir sığır sürüsü karşılığında evlendirildiği, o sığırların kadının ailesine, doğuracağı çocuklar için verildiğini de vurgulamıştık. Sığır evliliği ataerkil ailenin ilk dönemlerinden beri kadının bir ekonomik değer olarak görüldüğünü ve ailesine maddi menfaat sağlayan bir mal ya da nesne gibi aslında satıldığını göstermektedir.

Engels (1986, s. 69), ailenin ataerkil öncesi biçimlerinde hiçbir zaman kadın sıkıntısı çekilmediğini, aksine erkeklerin istemedikleri kadar kadına sahip olduklarını, ancak, (ensest yaşağından sonra) karı-koca evliliği kurulmaya başlanmasıyla birlikte kadınların az bulunmaya başladığını ve bundan dolayı da, iki-başlı evlilik aşamasından başlayarak, kadınların kaçıırılması ve satın alınması dönemine geçildiğini belirtmektedir. Engels'in çok bilinen ifadesiyle, 'analık hukukunun yıkılışı, kadın cinsinin büyük tarihi yenilgisi' olur. Kadın köleleşir; erkeğin keyif ve çocuk doğurma aleti haline gelir (Engels, 1986, s. 70).

Bu süreç içinde kadının taşıdığı ekonomik değer hem emek hem de çocuk doğurmak biçiminde giderek erkeğin mülkü içinde yer almaya başlayacaktır. Bunun namusla olan bağı kuvvetlidir. Ataerkil düzende, erkekler, iki değere el koydular: Kadın ve toprak.

İşte, Akdeniz havzasında temel değer olan namus; kadın-toprak arasında kurulan ilişkiye dayanmaktadır. Toprağın toprağa, kanın kana karışmasını engelleme kaygısı namusun arkaplanını oluşturmaktadır.

Kadın cinselliğinin saflığının denetlenmesinin ekonomik boyutu mülkün yabancıların eline geçmemesidir. Bu yönü itibariyle kadının cinsel saflığının korunması mülkiyetin doğru soy çizgisini takip etmesidir. Kadının bu işlevi ekonomik değerini doğru çizgide aktarımını sağlamaktır. Bu da ancak namusuna sahip çıkarak olabilir (Tahincioğlu, 2011, s. 83). Bu yüzden kadınlar ailenin erkekleri tarafından denetlenir. Bu ailenin, aşiretin, topluluğun hem maddi hem de ahlâki özerkliğini koruması için zorunlu görülür. Söz konusu denetim kadın ve erkeğin toplumsal cinsiyet konumlarını ekonomik ve ahlâki (namus) değerler üzerinden belirler ki, bu da toplumsal düzenin belirlenmesi demektir (Tahincioğlu, 2011, ss. 83–84).

Ataerkil kabile veya toplumlarda yabancıya kız vermeme, kızların baba yanlı kuzenlerle evlendirilmelerinin ekonomik nedeni mülkün aile, kabile, topluluk içinde kalmasıdır. Tillion'un (2006, ss. 54–55) Magrip ülkelerinde gerçekleştirdiği saha çalışmasında saptadığı gibi, erkek egemen aşiret düzeninde kadınların mirastan pay alması yasaktır. Bunun nedeni, aşireti dağıtacak, yıkacak şeyin kadınların mirastan pay almaları olduğuna inanmalarıdır. Atanın soyuna yabancı birinin aşirete girmesi, aile mülkü olan topraktan pay talep etmesine yol açmaktadır. Toprağı bölmeden korumak için yabancılara satışını yasaklamak gerektiği gibi, hiçbir yabancıya yasal olarak mirasçı olmasına izin vermeyecek bir miras sisteminin kurulması da gerekmektedir. Bir kız çocuğu baba soyundan kuzeni olmayan bir erkekle evlendiği zaman, bu evlilikten doğacak çocuklar yasal olarak babalarının ailesine mensup olacak, ana soyundan ise büyükbaba soyuna yabancı olacaklardır. Kur'an'ın emirlerine uygun olarak kız çocuk babasından gelen mirasın yarısına sahip olacak olursa, mülkün bir bölümü yabancıya gidecektir. Magripliler bu tehlikeye önlemek için iki koruma sistemini birleştirerek uyguladılar: Kız çocuklarını mirastan mahrum bıraktılar ve onları baba soyundan kuzenlerle evlendirdiler (Tillion, 2006, ss. 54–55).

Bu bulgular, ataerkil dönemde en değerli mülk olan toprak ile kadın arasında kurulan ilişkinin, kadının doğru soy çizgisi aracı olarak mirası aktarması ve böylece onu aynı

aile, aşiret, kabile içinde tutması namus olgusu üzerinden denetlendiği için, ekonomik bir işlev de gördüğünü ortaya koymaktadır.

Tillion'un Magrip ülkelerinde saptadıkları Türkiye için de geçerlidir. Tahincioğlu'nun (2011, s. 132) saha çalışmasında köyde yaşayan Semih'in şu sözleri bunu kanıtlamaktadır:

Bizim için kızlarımızı amcaoğluyla evlendirmek en makbulüdür, niye çünkü hem namusunu dışarı atmazsın hem onun kocası, çocukları yarın gelip senden mal istemez. Zaten mal da bir namus da bir. Bir de en önemlisi ondan doğacak çocuklar senin belinden olur, yani senin kanından, canından, soyundan. İçine yabancı koymazsan soyun temiz kalır. Mesela bizim köy hepsi akrabadır. Bir tane bile yabancı yoktur. O yüzden kafamızda da gönlümüz de rahattır. Niye çünkü akrabalar olan belindendir belinden olan malına da namusuna da hıyanetlik yapmaz.

Semih'in bu sözleri, Tillion'un Magrip ülkeleriyle ilgili saptamaları ve aktarımlarıyla uyumludur. Baba soylu kuzenle evlenme, kadını denetleme, böylece mirasın doğru soy çizgisi izleyeceğinden emin olmak ve ailenin malını, mülkünün yabancılarla (yabancı damat üzerinden) gitmesini önlemek, aynı ataerkil davranış kodudur. Halime'nin sözleri de aynı sistemi anlatmaktadır (Tahincioğlu, 2011, s. 135):

Toprak da kadın da namustur bizde. O yüzden ikisini de biz aşiret içinde tutarız, aşiretin ortak malıdır. Şimdi kimsenin toprağı kalmadı ama yine de herkesin bir aşireti var. Köklerin olduğu bir kök var. Onlarla ilişkilerimiz de var. O yüzden erkeklerimiz erkek gibi namuslarını korur.

Akdeniz havzasına ilişkin bütün bu bulgular ve açıklamalar göstermektedir ki, sonuçta kadının ekonomik değeri ailesine maddi olanak sağlamakta (başlık parası), aile mülkünün aynı soy çizgisine geçmesine aracı olmakta ve kadının aile mülkünün bir parçası sayıldığı görülmektedir. Tillion'un da (2006, s. 135) ifade ettiği gibi, "kadınlar tarlalar gibi mülkün parçasıdır."

2.2.2.2. Namusun Kadının Ekonomide Yerini Belirleme İşlevi

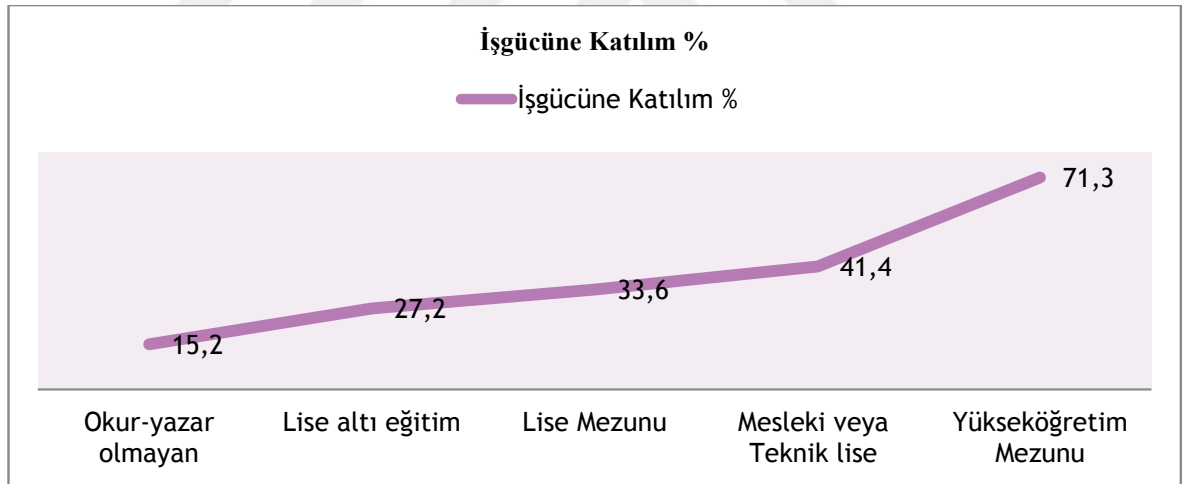
Namus olgusu nedeniyle ev içine tıkılan kadın, okula gönderilmeyen veya regl olduktan sonra okuldan alınan kız çocuğu, nasıl ülkenin eğitim tablosunu etkiliyorsa, aynı şekilde kadının ekonomide ve çalışma yaşamındaki yerini de belirlemektedir.

Ataerkil düzende, kadınlara para kazanma ve para sahibi olma hakkı tanınmaz. Modern ataerkil toplumlarda kadına belirli ekonomik haklar tanınmakla birlikte, çalıştıkları işler

genellikle ‘kadınlara özgü’ düşük ücretli veya ücretsiz işlerdir. Geleneksel ataerkil toplumlarda kadın ekonomik açıdan sürekli bağımlı haldedir. Ekonomiyle ilintileri erkek üzerinden dolaylı bir biçimde gerçekleşmektedir (Millett, 1987, ss. 71–72).

Eğitim düzeyi düşük olan kadınlar özellikle kırsal kesimde tarım işlerinde düşük ücretlerle istihdam edilirken, kentlerde yine eğitim durumuna göre daha çok hizmet sektöründe iş bulabilmekte ve önemli bir kısmı kayıt dışı ekonomide yer almaktadır. TÜİK tarafından yayınlanan 2016 yılında cinsiyete ve ekonomik faaliyetlere göre istihdam oranları raporunda, tarım sektöründe toplam istihdam oranı %19.5, erkek istihdam oranı %15.5, kadın istihdam oranı %28.7 olduğu; sanayi sektöründe toplam istihdam oranı %26.8, erkek istihdam oranı %31.6, kadın istihdam oranı %15.9 olduğu ve hizmet sektöründe ise toplam istihdam oranı %53.7 olup bu oran erkeklerde %53, kadınlarda ise %55.4 olarak gerçekleştiği görülmektedir (TÜİK, 2018).

Grafik 2.2: Eğitim Durumuna Göre Kadının İşgücüne Katılım Oranı



Kaynak: (TÜİK, 2018)

TÜİK'in yayınladığı *İstatistiklerle Kadın 2017* raporuna göre, Grafik 2.2'de de görüldüğü gibi, kadının eğitim seviyesi yükseldikçe işgücüne katılım oranı da artmaktadır.

Tablo 2.1: Cinsiyete Göre Seçilmiş Göstergeler (2016)

| Seçilmiş göstergeler | Toplam (%) | Erkek (%) | Kadın (%) |
|---|------------|-----------|-----------|
| Okuryazar olmayan nüfus oranı (25+yaş) | 5,1 | 1,6 | 8,5 |
| Yüksekokul veya fakülteden mezun nüfus oranı (25+yaş) | 16,5 | 18,8 | 15,2 |
| İstihdam oranı (15+yaş) | 46,3 | 65,1 | 28,0 |
| İşgücüne katılım oranı (15 +yaş) | 52,0 | 72,0 | 32,5 |
| Genç işsizlik oranı (15-24 yaş) | 19,6 | 17,4 | 23,7 |

Kaynak: (TUİK, 2018)

Tablo 2.2: Mevsim Etkilerinden Arındırılmamış Temel İşgücü Göstergeleri (Mayıs 2016- Mayıs 2017)

| | Toplam | | Erkek | | Kadın | |
|--|--------|--------|--------|--------|--------|--------|
| | 2016 | 2017 | 2016 | 2017 | 2016 | 2017 |
| 15 ve daha yukarı yaşta kiler | (Bin) | | | | | |
| Nüfus | 58 621 | 59 781 | 28 975 | 29 589 | 29 647 | 30 192 |
| İşgücü | 30 763 | 31 713 | 21 017 | 21 474 | 9 746 | 10 238 |
| İstihdam | 27 867 | 28 488 | 19 211 | 19 583 | 8 656 | 8 904 |
| Tarım | 5 540 | 5 577 | 2 996 | 3 012 | 2 544 | 2 565 |
| Tarım dışı | 22 327 | 22 911 | 16 216 | 16 572 | 6 112 | 6 339 |
| İşsiz | 2 895 | 3 225 | 1 805 | 1 891 | 1 090 | 1 334 |
| İşgücüne dahil olmayanlar | 27 859 | 28 068 | 7 958 | 8 115 | 19 901 | 19 953 |
| | (%) | | | | | |
| İşgücüne katılma oranı | 52,5 | 53,0 | 72,5 | 72,6 | 32,9 | 33,9 |
| İstihdam oranı | 47,5 | 47,7 | 66,3 | 66,2 | 29,2 | 29,5 |
| İşsizlik oranı | 9,4 | 10,2 | 8,6 | 8,8 | 11,2 | 13,0 |
| Tarım dışı işsizlik oranı | 11,3 | 12,2 | 9,8 | 10,0 | 14,9 | 17,2 |
| 15-64 yaş grubu | | | | | | |
| İşgücüne katılma oranı | 57,5 | 58,2 | 78,2 | 78,3 | 36,7 | 38,0 |
| İstihdam oranı | 52,0 | 52,2 | 71,3 | 71,3 | 32,5 | 32,9 |
| İşsizlik oranı | 9,6 | 10,4 | 8,8 | 9,0 | 11,4 | 13,3 |
| Tarım dışı işsizlik oranı | 11,3 | 12,2 | 9,8 | 10,1 | 15,0 | 17,3 |
| Genç nüfus (15-24 yaş) | | | | | | |
| İşsizlik oranı | 17,4 | 19,8 | 15,8 | 17,0 | 20,3 | 25,0 |
| Ne eğitimde ne istihdamda olanların oranı ⁽¹⁾ | 21,6 | 22,0 | 12,1 | 12,4 | 31,1 | 31,8 |

Tablodaki rakamlar yuvarlamadan dolayı toplamı vermeyebilir.

(1) Çalışmayan ve eğitimde (örgün ve yaygın) olmayan gençlerin, toplam genç nüfus içindeki oranıdır.

Kaynak: (TUİK, 2017)

Türkiye İstatistik Kurumu'nun (TUİK) yayınladığı Mayıs 2016- Mayıs 2017 dönemine ait Türkiye'de kadın istihdamının gelişimini gösteren istatistiğe göre erkek işgünün %66.2'si istihdam edilirken kadın işgücünün ise %29.5 istihdama katılabilmektedir (TUİK, 2017). Ekonomik İşbirliği ve Kalkınma Örgütü (OECD)'nin yayınlamış olduğu ve 2004 - 2011 yıllarını kapsayan kadın istihdam raporlarında Türkiye, OECD ülkeleri

arasında en düşük kadın istihdam oranı ile sonuncu sırada yer almaktadır. 2004 yılında %22.3 olan istihdam oranı 2011 yılında %27.8'e yükselmiştir (OECD, 2012). Her ne kadar kadın istihdamında artış eğilimi gözlenirse de Türkiye kadın istihdamında OECD ülkeleri arasında halen sonuncudur (Işık, 2015, s. 5). İşgücüne katılım oranları ve istihdam oranlarını OECD ülkeleri ile karşılaştırdığımızda oranlar halen OECD ortalamasının çok altında kalmaktadır (CHP, 2018; OECD, 2017). (Bkz. Tablo 2.3)

Tablo 2.3: Türkiye ve OECD'de İşgücüne ve İstihdama Katılım Oranı

| | Türkiye | OECD ortalaması | Fark |
|----------------------|----------------|------------------------|-------------|
| İşgücüne katılım (%) | 52,8 | 71,7 | 18,9 |
| Erkek | 72,1 | 80,0 | 7,9 |
| Kadın | 33,8 | 63,6 | 29,8 |
| İstihdam oranı (%) | 47,3 | 67,8 | 20,5 |
| Erkek | 65,8 | 75,5 | 9,7 |
| Kadın | 29,3 | 60,2 | 30,9 |

(OECD'ye ait iş gücüne katılım oranları 2016 yılsonu, istihdam oranları ise 2017'nin üçüncü çeyreği itibarıyla belirtilmiştir. OECD çalışma çağındaki nüfusu 15-64 yaş grubu olarak dikkate almaktadır.)

Kaynak: (CHP, 2018; OECD, 2017)

Ücretleri erkeklere göre daha düşük düzeyde olan kadınların, kazandıklarını harcama konusunda da kocalarına bağlı oldukları gözlenmektedir. Çalışmayan veya çalışmasına izin verilmeyen kadınların ekonomik olarak kocalarına bağımlı olmaları ayrı bir sorunken, kadınların kocaları tarafından ekonomik şiddete (kadının çalışmasına izin vermeme ya da istemediği işte zorla çalıştırma, çalışma yaşamında ilerlemesine engel olma, maaşına ve mal varlıklarına el koyma, kişisel ya da ailevi ihtiyaçları için para vermeme ya da para harcama özgürlüğünü elinden alma, aileyi ilgilendiren ekonomik konularda kadının fikrini almama vb. tutum ve davranışlar) maruz bırakılmaları da bir başka sorunu oluşturmaktadır (Gürkan & Coşar, 2009, ss. 124–129). Her iki durumda da kadın erkeğin tahakkümü altında 'yapısal şiddet'e maruz kalmaktadır.

Kadının, erkek tarafından belirlenen bu konumu, modern toplumlarda da gelir dağılımını kadınlar aleyhine daha da bozmaktadır. Dünya Ekonomik Forumunun (WEF) 2007 yılı raporundaki verilere göre ‘Uluslararası Gelir Endeksi’ne göre Türkiye, gelir adaletsizliği açısından 118 ülke arasında 109’ncu sıradadır. Yine bu rapora göre toplumsal cinsiyet bazlı ücret eşitsizliğinde de Türkiye 128 ülke arasında 121’nci sırada yer almaktadır (WEF, 2007, s. 148). Kadın istihdam oranının düşük olması, kadının aile içinde ücretsiz işçiliği, kadınların büyük çoğunluğunun gelir açısından ailelerine ve eşlerine bağımlı olması, iş güvencesinin bulunmaması kadınların giderek yoksullaşmasına neden olmaktadır. Bu çerçevede, Türkiye’de kadınların kazandıkları gelirin, erkeklerin kazandığı gelire oranının yüzde 26 olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu veriler ışığında Türkiye toplumsal cinsiyet uçurumunun en yüksek olduğu 8’nci ülke konumundadır (Bal, 2014, ss. 21–22).

Bal (2014, s. 21) kadınların ekonomik kaynaklara ulaşamaması nedeniyle yoksul kaldıklarını vurgularken, dünyada mevcut olan 3.1 milyar yoksul insanın yüzde 70’inin kadın olduğuna dikkat çekmektedir. Dünya genelinde kadının bu durumu 1978’de Diane Pearce tarafından yerinde bir ifadeyle ‘yoksulluğun kadınlaşması’ olarak isimlendirilmiştir. Aynı işte çalışan kadın ve erkeğin farklı ücretler almasının önlenmesi, toplumsal cinsiyet eşitliğinin sağlanması, kadının iş hayatında daha fazla yer alması ve kadının eğitim düzeyinin artırılması gibi önlemler kadın yoksulluğunu ortadan kaldırıp, kadını erkeğe bağlı olmaktan kurtaracak adımlardır.

2.3. NAMUS–İKTİDAR İLİŞKİSİ

Kadının doğurganlığıyla soyu devam ettirebilme yeteneği karşısında ataerkil düzende erkekler tehlikeli gördükleri bu yaratıcı yetenek nedeniyle kadını hep bastırmaya, denetim altına almaya yönelik bir eğilim sergileyip kadını ikinci sınıf bir konuma iterek, ona çizdikleri çerçevede rol üstlenmesini sağlamışlardır. Bu çerçevede, denilebilir ki, kadın erkek ilişkisi aslında yöneten-yönetilen ilişkisi olarak bütün toplumları kapsayan bir siyasi iktidar ilişkisidir. Bu ilişki en basit anlatımla; bir tarafın diğerine istediğini yaptırabilmesidir (Akal, 1994, ss. 13–14).

Ataerkil aile, kadının bedeninin denetimi (namus) üzerinden ürettiği değerlerle toplumu düzenlemiş ve denetlemiştir. Bu da yöneten (erkek)-yönetilen (kadın) olmak üzere iki sınıf doğurmuş ve erkekler iktidar olarak kadının cinsel davranışlarını belirlemiştir. Bu iktidar işlevi, modern zamanlarda kadınlar açısından hak ve adalet arayışını dolayısıyla feminizmin temellerini oluşturmuştur (Tahincioğlu, 2011, ss. 29–30).

Feministlere göre, cinsiyet (sex) biyolojik bir kategoriye ifade ederken, toplumsal cinsiyet (gender) ataerkil yapının kurumları tarafından oluşturulmuş bir kategoriye (kadının ve erkeğin sosyal olarak belirlenen rollerini ve sorumluluklarını) ifade eder. Erkeğin, kadın bedeninin denetimine yönelik olarak belirlediği kurallara göre şekillenen toplumsal cinsiyet, iktidarın dolayımından geçerek oluşurken, namus algısı nedeniyle cinsler arasında ortaya çıkan bu eşitsizlik (toplumsal cinsiyet) iktidarın konusu olmaktadır (Tahincioğlu, 2011, ss. 34–35).

Günümüzde feministlerin kaynak olarak gördüğü Michel Foucault (2017)'nin geliştirdiği 'biyo-iktidar' yaklaşımı, çok daha ileri bir düzeyde, cinsiyetle iktidar arasında ilişki kurmaktadır. Foucault (2017, ss. 99–103), iktidarın cinselliği bir araç olarak kullandığını, düzenli bedenler üreterek düzenli toplumlar yaratmaya çalıştıklarını öne sürmektedir.

Namus, erkeğin kadın bedenini denetlemesinin aracı olduğuna göre, cinsellik ile iktidar arasındaki ilişkide, ataerkil toplum yapısındaki iktidar olarak baba veya başkan sıfatı taşıyan erkek tarafından temsil edilmektedir. Bu erk esasen devlet yapısı için de geçerlidir. Liberal ideolojinin hâkim olduğu devletlerde, aile kurumu bilinçli olarak yasal düzenlemelerin dışında tutulmaktadır. Bu, ataerkil toplum yapısında bizatihi erkeğin istediği bir iktidar tavrıdır. Liberal devlette iktidar, bu alanı hukuk dışı bırakarak, ailede erkeğin iktidarını güçlendirmiştir (Mackinnon, 2015, s. 189; Tahincioğlu, 2011, s. 41).

Cinsiyetler arasında bir uzlaşmazlık ve çatışma olduğunu ve ilk sınıf örneğini karı-koca mücadelesinin oluşturduğunu Karl Marks'la birlikte öne süren Engels (1986, s. 80), – ikisinin ortak notu olarak– 'tarihte kendini gösteren ilk sınıf çatışması, erkek ile kadın arasındaki uzlaşmaz karşıtlığın, karı-koca evliliği içindeki gelişmesiyle ve ilk sınıf

baskısı da dişi cinsin erkek cins tarafından baskı altına alınmasıyla düşümdeştir' yorumunu yapmaktadır.

Cinsiyetler arasındaki ilişkiyi, Marks ve Engels'in sınıf analiziyle ele alarak geliştirmeye çalışan bir önemli isim de Shulamith Firestone'dur. Firestone (1993, ss. 23–25) Marksist çözümlenin tarihin en büyük itici gücü olarak belirlediği sınıf çatışmasının temelindeki üretim ilişkilerinin (ekonomik temel) yerine cinselliği koymaktadır. Firestone, erkek ile kadın arasında bir sınıf mücadelesi (iktidar mücadelesi) olduğunu ve bunun cinselliğe dayandığını öne sürmektedir.

Bu tespitlerden hareketle, cinsellik, kadın bedeninin denetimi (namus) ile iktidar ilişkisini daha yakından görebilmek için, 'cinsel politika' ve 'cinsel ideoloji' kavram ve olgularına da bakmak yararlı olacaktır.

2.3.1. Cinsel Politika ve Cinsel İdeoloji

'Cinsel politika' kavramı önemli feminist araştırmacılardan Kate Millett'e aittir. Millett, (1987, ss. 44-45) cinsel politika kavramını ortaya atarken, yaklaşımını, "(cinsel politika terimi) bu kitapta, toplantılar, başkanlar ve partilerden kurulu o dar ve kısıtlı dünyanın yorumladığı kavramda ele alınmamıştır. Biz 'politika' derken, güçlülük temeline dayanan ilişkilerden, bir grup insanın bir başka grup tarafından yönetildiği düzenlerden söz edeceğiz" diye açıklamaktadır.

Millett, (1987, s. 46) erkeklerin kadınlar üzerindeki iktidarını/egemenliğini anlatırken, ABD'de ırklar arasındaki ilişkiyi örnek göstererek bir benzeşim kurmaktadır. Doğuştan gelen farklılıklarla, ırklar arasındaki ilişkide bir grubun diğeri üzerindeki baskı ve denetiminin aslında politik olduğuna dikkat çeken Millett, aynı ilişki biçiminin erkekle kadın için de geçerli olduğunu ileri sürmektedir. McKinnon da (2015, s. 154) 'cinsel politika' kavramını, sadece toplumsal cinsiyeti tanımlayan bir politik cinsellik kuramı olarak değil, aynı zamanda toplumsal cinsiyetin temelini oluşturduğu politikaya ilişkin bir cinsellik kuramı olarak tarif etmektedir.

Cinsler arasındaki ilişki bütün tarih boyunca ezme ve ezilme ilişkisi olarak yaşanmıştır. Erkeklerin kadınlara egemenliği doğuştan bir hak gibi görülmekte ve bu bir iç sömürü' [tür içi sömürü] düzeni ortaya çıkarmaktadır. Bu iç sömürü düzeni ırk ayrımından da sınıf ayrımından da çok daha keskin, çok daha katı ve çok daha sürelidir (Millett, 1987, s. 47).

Millett'e (1987, s. 47) göre politika güç sahibi olmaktır. Ve topluma bakıldığında, askerlik, sanayi, üniversite, bilim, politika ekonomi, polis gücü dahil tüm güçlerin erkeklerin elinde olduğu görülür. Millett, bu saptamayı gözlemlediği ABD için söylese de aslında Türkiye dahil bütün ataerkil kökenli toplumlar için bu saptamayı geçerli sayabiliriz. Türkiye'de bu kurumlardaki erkek hâkimiyeti gözle görülür haldedir.

'Cinsel ideoloji' olgusuna baktığımızda ise, Millett'in özetlediği erkek egemenliği ve iktidarının, kadınlar dahil tüm topluma kabul ettirilmesi çabası olduğu söylenebilir. Diğer bir ifadeyle, sistem erkek yönetimine dayalı düzeni bir ideoloji olarak topluma kabul ettirmeye çalışır. Erkeğin üstünlüğünü kabul eden önyargı nedeniyle erkek üstün kabul edilirken, kadın aşağıda bir yere konulur. Bunun nedeni, egemen grubun ihtiyacı ve değer ölçüleridir. Egemen olmalarının dayandığı bazı yetenekler toplumun gözünde öne çıkarılır ve kabul ettirilmeye çalışılır. Erkek açısından bu nitelikler, saldırganlık, zekâ, güç ve etkenlik; kadın açısından ise edilgenlik, bilgisizlik, güçsüzlük, iffet olmalıdır. Toplumda –yine erkekler tarafından belirlenen– cinsel rol de bu durumu güçlendirir. Kadın için biçilen rol çocuk bakımı ve ev işi, erkeğe bırakılan rol ise ilerleme, yükselme, insancıl oluşumların tümüdür. Toplum içinde elde edilen yer ve duruma siyasal; cinsel role toplumbilimsel; ruhsal yapıya da psikolojik etmenler olarak bakılabilir (Millett, 1987, s. 49).

Gülnur Acar Savran (2013, s. 106) da *Beden, Emek, Tarih: Diyalektik Bir Feminizm* isimli kitabında özel-kamusal yaşam ayrımını cinsel ideoloji açısından irdelemektedir. Kadına ev işi, çocuk bakımı ve yeniden üreme işlevlerini yerine getirmesi için verilen özel alan ile erkeğe bırakılan kamusal alan Antik Yunan site devletlerinde belirgin bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Esasen, kadına bırakılan özel alan bir mahrumiyetin, bir yoksun kılınmanın alanıdır. Kadınların kapatılmasıdır. Kadının özel alana kapatılması;

kadının toplumsal (kamusal) faaliyet ve ağılardan dışlanmasıdır. Bu dışlanma, Antik Yunan site devletlerinde önceleri her türlü siyasal ve dinsel görevden mahrum bırakılma, sonra da zanaat alanından dışlanarak, tümüyle iletişim alanının dışına atılma biçiminde olmuştur.

Bütün bu saptamalara ve bilgiler ışığında, özel alan-kamusal alan ayırımının cinsel ideolojinin bir düzenlemesi olduğunu söyleyebiliriz. Bu düzenleme cinsellik ideolojisinin bir biyo-politik olarak kullandığını ortaya koymaktadır (Tahincioğlu, 2011, s. 61).

2.3.2. Eril İktidar Olgusu

McKinnon'un (2015, s. 154) feminist yaklaşımına göre eril iktidar, erkeklerin istekleri doğrultusunda şekillenir ve iktidarda odaklanır.

Toplumsal olarak bakıldığında eril egemenlik cinseldir. Erkekler hiyerarşiyi cinselleştirmiştir. Toplumsal cinsiyet tablosu, toplumsal cinsiyet eşitsizlikleri bu gerçeği kanıtlar. Kadınlara karşı yöneltilen şiddet, tecavüz, taciz, çocuk istismarı, pognografi toplumda erkek egemenliğini gösteren olgulardır (Mackinnon, 2015, s. 150).

Eril egemenlik, ne erkeklerin kadına uyguladıkları şiddet ve bakış açısıyla ne de erkeklerin fiziki güç üstünlüğüyle açıklanamaz. Bu üstünlük ve egemenlik, erkek bakış açısıyla oluşturulmuş değerler sisteminin kabul edilmesinden kaynaklanır. Keza, erkek egemenliğine dayalı olan ataerkillik, ataerkillik öncesi (anaerkil) bir düzenden çıktığına göre, eril egemenliği fiziki güce bağlamak doğru değildir (Millett, 1987, s. 51).

İktidarın erilliğini ortaya koymak için önce toplumsal cinsiyet eşitsizliğine bakmak yararlı olacaktır. Ataerkil toplumda, kadınlar her zaman ekonomik olarak sömürülmüştür. Cinsel olarak nesne haline getirilmiş, evde köle gibi çalıştırılmış, fiziksel olarak taciz edilmiş, aşağılanmış, eğlence ve zevk aracı olarak kullanılmış, fiziksel olarak hep güvensizlik içinde bırakılmıştır. Kadınların seslerini çıkarmaları engellenmiştir. Kadının toplumdaki durumu budur. Ama bunların hiçbiri erkeklere, erkek oldukları için uygulanmamıştır (siyahlar ve eşcinseller hariç). Erkekler kadınlara

bütün bunları ‘iktidar’ oldukları için, bu perspektifle yapmışlardır (Mackinnon, 2015, s. 187).

Bu toplumsal cinsiyet eşitsizliği devlet aygıtı henüz ortada yokken bile aile, kabile, aşiret hangi tür örgütlenme biçimi olursa olsun erkek iktidarını ve egemenliğini gösteren bir olgudur (Mackinnon, 2015, s. 190). Sonraki aşamada oluşan devletin (liberal devlet iktidarı) toplumdaki bu erkek lehine hiyerarşiyi, statüyü değiştirmediyi ve bu yapının yıkılmadığını vurgulamaktadır.

McKinnon (2015, s. 187) bu saptamasına varmadan önce ‘devlet’i de sorgulamaktadır. ‘Cinsel politika konusunda devletin rolü nedir?’ sorusunu yönelttikten sonra, ne liberalizmin ne de Marksizmin kadın ile devlet arasında özel bir ilişki kurduğuna dikkat çekmektedir. Feminizmin ise toplumsal cinsiyet eşitsizliği konusunda devletin tutumunu gözler önüne serdiğini, ancak, devletin toplumsal cinsiyet hiyerarşisindeki rolünün incelemeyeceğini altını çizmektedir. Bu çerçevede dahilinde McKinnon şu çarpıcı nitelikte soruları gündeme getirir: Devlet kadının ezilmişliği üzerine mi kurulmuştur? Devlet, güçsüzlükleri üzerine iktidar kurduğu bir grubun çıkarlarına hizmet edebilir mi? Sosyalizmde olduğu gibi, devlet ve toplum arasında farklı bir ilişki olması bir şeyi değiştirebilir mi? Eğer değiştirmiyorsa, erkeklik devlet biçiminin doğasında mı bulunmaktadır, yoksa başka türlü bir devlet biçimi, başka türlü bir yönetim modeli tasavvur edilebilir mi (Mackinnon, 2015, ss. 187–188)?

McKinnon, bu sorulara feminizm açısından şu soruyu da ekler: Kadınların bakış açısıyla devlet nedir? Ve yanıtını da verir; feminist anlamda devlet erildir. Liberal devlet toplum düzenini; meşruiyet normları, toplumla ilişkileri ve temel politikaları aracılığıyla yetkisini kullanarak erkeklerin çıkarlarına göre kurar. Liberal devletin hukuk anlayışına nesnellik hâkim olduğu için, toplumsal cinsiyet ayırımı ve eşitsizliğine müdahale etmeyerek onun oluşumuna ve güçlenmesine katkı verir. Bu hukuk sistemi erkeklerin kadınları yönettiği bir toplum sistemini yansıtır. Devlet toplumun aynası gibidir ve toplumu eril yöntemlerle yönetir (McKinnon, 2015, ss. 188-189). Liberal ideoloji özgürlüğü esas aldığı için liberal devlet de özel alana müdahaleden kaçınır. Liberal ideolojiye göre birey kendi özel alanında istediği gibi davranmakta özgürdür. Bu

anlayış, kadınlara uygulanan baskının üstünü örten bir anlayıştır. Devlet, özgür birey anlayışı içinde ailede iktidar olan erkeğin, kadına uyguladığı baskı ve şiddete olanak tanımakta, ortak olmaktadır (Berktaş, 2015, s. 50).

Bütün bu gerçeklikler, ataerkil düzende oluşan erkek egemen yapının, devlete aynen yansıdığını ve liberal devlet yapısının eril bir niteliğe ve mekanizmaya sahip olduğunu açık biçimde ortaya koymaktadır. Bu aynı zamanda devleti yöneten siyasal iktidarın da eril olduğu anlamına gelmektedir.

2.4. NAMUS VE ŞİDDET

Birinci bölümde namus kavramını açıklarken; erkek için namusun karısının, kızının, annesinin, kızkardeşinin hatta akraba kadınların cinsel saflığını gerektiğinde güç ve zor kullanarak koruması olduğunu belirtmiştik. Kadının namusunu koruması ise, cinsel saflığını sakınması, bu saflığı bozacak hareketlerden kaçınmasıdır. Kadın cinsel saflığını cinselliğinden utanarak korur. Erkek bunu denetler. Kadının namusu erkeğin şerefidir. Erkek, şerefini korumak için namusunu sakınmamış kadına veya cinsel saflığını bozmuş olan erkeğe şiddet uygular (Tahincioğlu, 2011, s. 78).

Namus olgusunun anaerkil düzenden ataerkil düzene geçişte ortaya çıkışının; özel mülkiyetin gelişmesi ve erkeğin maddi ve sosyal gücünü artırarak egemen hale gelmesi sonucunda olduğunu önceki bölümlerde vurgulamıştık. Ataerkil aile tipinde baba egemenliği esastır. Geleneksel olarak tanımlayabileceğimiz ataerkil düzenlerde, baba; karısı veya karıları ve çocukları üzerinde kaba kuvvet kullanma hakkına sahiptir. Buna öldürmek veya bir başkasına satmak da dahildir. Babanın aile üyeleri üzerinde her türlü mülkiyet ve şiddet hakkı vardır. Baba, ailenin reisi olarak hem ‘baba’ hem de ‘sahip’ konumundadır. Aile reisiyle kan bağı olanlar gibi hukuk bağı olan bütün akrabalar da aile reisinin malıdır (Millett, 1987, s. 61). Daha önce de değindiğimiz gibi, Engels (1986, s. 71) de *familia* (aile, sülale) kavramını izah ederken, tipik ataerkil aileye ‘Roma ailesi’ni örnek gösterir ve bu aile tipinde, babanın, kadın, çocuklar ve köleler üzerinde mülkiyet sahibi olduğunu, yaşatmak ve öldürmek hakkına sahip olduğunu vurgular.

Kadın cinselliği üzerinden üretilen namus olgusu, geleneksel toplum yapısında zor ve şiddet temelinde tanımlanır. Öldürmek de dahil farklı şiddet türlerinin kadına uygulanması ataerkil aile tarafından uygulanır. Modern toplumlarda da namus-şiddet ilişkisi değişikliğe uğrasa da özünü korumakta ve bu toplumlarda da namusun şiddete başvurularak yeniden üretildiği görülmektedir (Tahincioğlu, 2011, ss. 42–43).

Ataerkil düzenden nesillere aktarılan kadına şiddet uygulamasının birçok türü söz konusudur. Geleneksel kodlarla programlanmış erkek, kadına namus veya ‘sahiplik hakkı’ altında şiddet uygulamaktadır. Bu bağlamda, Türkiye’de yapılan araştırmaların ortaya çıkardığı şiddet türleri ve oranları çarpıcıdır. Bu alanda yapılmış saha çalışmalarından derlenmiş aşağıdaki bulgular şiddet türlerini ve yaygınlığını göstermektedir:

Türkiye’de; ilkokul mezunu kadınların %55.3’ü fiziksel, %51.7’si duygusal %57’si ekonomik ve %51.4’ü cinsel şiddete maruz kalmaktadır. Cumhuriyet Üniversitesi’nin psikiyatri polikliniğine başvuran 300 evli kadın üzerinde yapılan çalışmada; 16–29 yaş gurubundaki kadınların, %57’sinin fiziksel şiddete, %36’sının duygusal şiddete, %32’sinin ekonomik şiddete, %30.7’sinin cinsel şiddete ve %29.3’ünün sözel şiddete maruz kaldıkları belirlenmiştir (Kocacık & Doğan, 2006, ss. 742–743). Şiddet türlerini araştıran bir çalışmada, kadınların ifadesine göre, kadınların %96.3’ü dayak atmayı, %57.4’ü aşağılayıcı sözler söylemeyi, %50’si parasının elinden alınmasını, %39.5’i çalışmasının yasaklanmasını, %39.5’i harçlık verilmemesini ya da kısıtlanmasını, %35’i aile geliri konusunda bilgisiz bırakılmayı, %70.4’ü istemediği bir cinsel davranışa zorlanmayı ve %64.2’si sık sık kıskançlık nedeniyle kavga çıkarılmasını şiddet olarak tanımlamışlardır. Kadınlar fiziksel şiddet olarak itme (%29), eşya fırlatma (%28.4), tokat atma (%25.7) davranışlarını; duygusal şiddet olarak yaptıklarının onaylanmaması (%53.6), ilgi gösterilmemesi (%47.5), sevgi gösterilmemesi (%39.9) davranışlarını; ekonomik şiddet olarak ev dışında çalışılmalarına izin verilmemesi (%30.1) davranışını; cinsel şiddet olarak ise aşırı kıskançlık (%43.7), aşırı şüphecilik (%19.1), cinsel ihtiyaçların kocaları tarafından göz ardı edilmesi (%10.9) davranışlarını ifade etmişlerdir (Gürkan & Coşar, 2009, ss. 124–129).

2.4.1. Namus-Şiddet İlişkisinin En Üst Türü: Namus Cinayeti

Namus cinayetine kurban giden kadınlarla ilgili Birleşmiş Milletler Nüfus Fonu'nun ortaya koyduğu tespitler çarpıcıdır. Buna göre dünyada her yıl 5000'den fazla kadın namus cinayetine kurban gitmektedir. Namus cinayetleri daha çok Bangladeş, Brezilya, Ekvator, Mısır, Hindistan, İsrail, İtalya, Ürdün, Fas, İsveç, Türkiye, Uganda ve İngiltere gibi ülkelerde gerçekleşmektedir. Ülkelerin kültür farklılıkları nedeniyle bazı ülkelerde namus cinayetleri aile namusunu korumaya yönelik cinayetler olarak kayda bile girmediklerinden, kesin sayı hakkında bilgi almak da mümkün olmamaktadır. Türkiye ele alındığında, kadına yönelik şiddetin ve namus cinayetlerinin beş ana sosyo-kültürel fatöre dayandığı söylenebilir: i) Ataerkil yapı ve değerler, ii) Hiyerarşi ve itaati öngören geleneğin ve kültürün yaygınlığı ve sürekli yeniden üretilmesi, iii) Dinsel ve kültürel inançlar, iv) Geniş aile, aşiret, hemşerilik, cemaat ilişkilerinin yaygınlığı, v) Bu yapılanmanın siyasal yaşam ve hukukun uygulanmasına yöne vermesi (TBMM, 2006, ss. 109–110).

Erdal Gezik (2003, s. 13), Utrecht Üniversitesi Kriminoloji Bölümü için yaptığı ve *Şeref Kimlik ve Cinayet: Namus Cinayetleri Üzerine Bir Araştırma* adıyla kitaplaştırdığı çalışmasında, namus cinayetlerinin temelini oluşturan 'şeref, utanç, cinsiyet' arasındaki ilişkiye dikkat çekmektedir. Bu ilişkinin Akdeniz havzası toplumlarında sosyal yaşamın kurallarını belirlediğine dikkat çeken Gezik, şeref ve utancın (kadın bedeni üzerinden tanımlanır) kişinin ait olduğu grubun içindeki yerini belirlediğini ve ona göre değer gördüğünü vurgulamaktadır.

Şeref ve utancın içeriği ise sadece kişilere bağlı değildir aynı zamanda grubun yönlendirmesine ve müdahalesine de açıktır. Grup bu konuda karar alabileceği gibi, dedikodu veya alay yöntemleriyle kişiyi yönlendirebilir. Daha önce diğer kaynaklardan da belirttiğimiz gibi, şerefin temsilcisi erkek, utancın temsilcisi ise kadındır. Kadınlardan evlenene kadar cinsel, evlendikten sonra ise düşünsel olarak bakirelik beklenir. Kadından beklenen cinsel temizlik sabittir. Bu kadında vardır ve kaybedilebilir. Erkek en çok buna duyarlı olmalıdır. Şerefini korumak buna bağlıdır. Kadının utancı görünür bir hal alır, cinsel saflığını kaybederse, kadın namusunu erkek şerefini kaybetmiş olur. Erkek, erkeklik görevinde başarısız addedilir. Çevrenin

vereceği kararın kurbanı olmak istemiyorsa utancını ortadan kaldırmak zorundadır (Gezik, 2003, ss. 13–15). Bu noktada Türkiye’de devletin rolü de son derecede önemlidir: Örneğin, Ayşe Parla (2001), modernleşme saikine karşın Türkiye’de devletin ‘bekaret testi’ üzerinden çağdışı uygulamayı geleneksellikten kurtulamayarak sürdürdüğünden şikayet eder.⁴

Sosyolog Doğu Ergil de (1980, ss. 188–199) *Türkiye’de Terör ve Şiddet* isimli kitabında aynı analizi yapar. Köy yaşamında veya köyden kente göçmüş olanların kentteki yaşamlarında kırsal kültür etkisini sürdürür. Bu toplumlarda itibarı artırmanın karşılığı şeref kazanmak ve onu korumaktır. Bu nedenle bu ailelerde erkek evlat ve güçlü mülkiyet önemlidir. Aile şerefini dış tecavüzlere karşı korumak için bu gereklidir. Zayıflık ahlâken kötü, güçlülük ise iyidir. Tecavüze uğrayan namusun ve dolayısıyla yitirilen şerefin geri alınmasının yolu bu saldırıyı yapanın en değerli şeyini almaktır. Bu da şiddet kullanarak, şerefini kaybettirenleri ortadan kaldırmakla sağlanır (Ergil, 1980, ss. 200–201).

Bir cinayetin ‘namus cinayeti’ olarak nitelenmesi için aranan özelliklerden biri aile meclisi kararıyla cinayetin işlenmesine karar verilmesidir. Bu nedenle namus cinayetlerinde temel öge olarak akrabalık kurumu önem taşımaktadır. Kadının öldürülmesine erkeklerden oluşan ‘Aile Meclisi’ karar verir. Kadının akrabaları toplanıp bu mecliste konuşur, tartışır ve öldürülmesine karar verilir. Erkekler, bu süreçte hem namusu kirletenin hem namusu kirlenenin cezasını veren bir rol oynarlar. Dikkat çeken bir nokta, ‘namusunu temizlemek’ amacıyla cinayet işleyen birinin toplumun büyük kesiminde desteklenmesi, onaylanması, yüreklendirilmesi, ona şerefli bir kişi olarak itibar edilmesidir. Katil genellikle 18 yaş altındaki erkeklerden seçilmekte ve yasaya göre daha az ceza aldıkları için asıl suçlular kurtulmaktadır (2003, ss. 16–19).

Kadınların, töre gereği namus cinayetine kurban gitmelerine yol açan davranışlar şöyle sıralanabilir: Gayri meşru bebek doğurmak, kocasını terkedip başka erkekle birlikte olmak veya beraber gitmek, kızın evlilik öncesi cinsel ilişkide bulunması, hamile

⁴ Bu uygulama kadının vücut bütünlüğünü ve insan haklarını korumak amacıyla yeni TCK ile 2004 yılında yasaklanmıştır.

kalması, kızın aile onayı olmadan sevdiği gençle kaçması, kızın kötü yola (fahişelik) düşmesi. Bu davranışlarda bulunan kadınlar, cinayetle görevlendirilen erkek tarafından, kurşunlanma, boğulma, boğazının kesilmesi, traktör ve otomobille ezilmesi gibi yöntemlerle öldürülmektedir (Tezcan, 2003, ss. 18–19).

Tezcan'ın (2003, ss. 19–20) namus cinayetlerinde üzerinde durduğu diğer önemli hususlara değinmek de kadınların mağduriyetini anlamak bakımından önemlidir. Namus cinayetleri, tahrik nedeniyle aniden işlenen cinayetler değildir. 'Aile Meclisi' tarafından karara bağlanmış, tasarlanmış, planlanmış cinayetlerdir. Esasen 'Aile Meclisi' öldürmeye karar vermemektedir, kimin öldüreceğine karar vermektedir. Öldürme kararı zaten verilmiş, kabul edilmiş bir karar olmaktadır. 'Aile Meclisi'nin yaptığı şey, ailenin küçük yaştaki çocuğunu cinayetle görevlendirmektir. (Namus cinayetlerinin ceza indirimi bakımından ceza hukukundaki yeri ve yapılan değişiklikler çalışmanın üçüncü bölümünde ele alınacaktır) Yine belirtilmesi gereken bir husus, cinsel saflığını kendi iradesiyle sakınmamış kadın ile zora dayalı bir saldırı ile tecavüze uğramış kadın arasında törenin ayırım yapmamasıdır. Nitekim, kendi iradesi dışında pek çok kadın başta ırza geçilme olmak üzere iradesi dışında maruz kaldığı olaylar nedeniyle öldürülmektedir. Belirtilmesi gereken bir diğer husus da töreye aykırı davranışta bulunan kız ve kadınları koruyan hiçbir mekanizmanın olmadığıdır (Tezcan, 2003, s. 21).

2.4.2. Tutku Cinayetinin Namus Cinayetinden Farkı

Son yıllarda kadın cinayetleri sadece kırsal kesimde değil, kent çeperlerinde ve kent merkezlerinde de yaygınlaşmaktadır. Kadın cinayetlerinin çok çeşitli nedenlerle işlenmiş olması, son dönemde akademik çevrelerde her kadın cinayetinin töre gereği işlenmiş bir namus cinayeti olup olmadığı sorusunu gündeme getirmiştir.

Ecevitoğlu (2012, ss. 361–363) namus cinayetlerinin töre cinayeti olarak isimlendirilmesi konusunda tam bir uzlaşma bulunmadığına dikkat çekmektedir. Yazar ve aktivistlerin bir kısmı, namus cinayetlerinin töreye bağlanmasının her durumda geçerli olmadığını ve gerçeği yansıtmadığını savunmaktadırlar. Bazı cinayetler soy, aile, 'Aile Meclisi' kararı gibi bir bağlantı olmadan kıskançlık, tutku benzeri bireysel

motiflerle de işlenmektedir. Bu tür cinayetleri namus cinayeti üzerinden töreye bağlamak doğru değildir. Kıskançlık, tutku veya benzeri nedenlerle işlenen cinayetler, töreye bağlı namus cinayetlerinden farklı nitelik taşımaktadırlar. Bunların töre cinayetinin bir türü olarak adlandırılması ceza hukuku bakımından sonuç doğurucu olduğu için, bu fark önem taşımaktadır (Ecevitoglu, 2012, s. 361). Bu çerçevede, Türkiye’de Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde töre gereği namusu lekelediğine inanılan kadın aile kararıyla ve içlerinden birinin görevlendirilmesiyle öldürülmektedir. İkinci tür kadın cinayetleri ise, erkeğin aile kararına dayanmayan, bireysel nedenlerle işlediği cinayetlerdir, bunlar ‘tutku’ cinayeti olarak nitelenebilir (Ecevitoglu, 2012, s. 361).

Her namus cinayetinin töre cinayeti olarak nitelenemeyeceğini savunanlardan biri de namus cinayetleri üzerine çalışan Başkent Kadın Platformu’ndan Leylâ Pervizad’dır. Pervizad (TBMM, 2006, s. 154), yukarıda sözünü ettiğimiz, namus cinayetleri ile kadına ve çocuğa yönelik şiddetle ilgili Türkiye Büyük Millet Meclisi (TBMM) Raporu’nda yer alan görüşüne göre, töre cinayetleri Türkiye’de, kan davaları, aşiret içi cinayetler, aşiretler arası cinayetler olarak genellikle erkeklerin erkeklere uyguladığı şiddet türüdür; namus cinayeti ise ‘tamamen ve tümüyle’ kadına yöneltilen şiddettir. Pervizad bu nedenle namus cinayetlerinin töre cinayetlerinden ayrılması gerektiği görüşündedir. Bu konu namus cinayetlerinin Türk Ceza Yasası’ndaki yeri bağlamında ileride ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

2.4.3. Namus Cinayeti ve İslâm

Namus cinayetlerinde dini referanslar bahane olarak en fazla kullanılan değerler arasındadır. Bu noktada İslâm dininde cinayete ve namus cinayetine yer olup olmadığını ortaya koymak yararlı olacaktır.

2.4.3.1. İslâm’da Ceza ve Recm Uygulaması

Namus cinayetlerini İslâm dininin bir gereği gibi sunmaya çalışanlar, bunun dinin bir emri olduğu iddiasına sığınanlardır. Namus cinayetleri Akdeniz ve Ortadoğu coğrafyasında yoğun olmakla birlikte sadece halkı Müslüman olan ülkelerde görülmez. Ekvator, Brezilya, Meksika gibi Hıristiyan ülkelerde de görülmektedir. Öncelikle şunu

belirtmek gerekir ki, ‘namusun kirlenmesi’ nedeniyle ölüm cezası verilmesi gibi bir hüküm İslâm’ın kutsal kitabı olan Kur’an-ı Kerim’de yoktur. Sadece erkek veya kadının zinada bulunmaları halinde kırbaç cezası alacakları Nur Suresi’nin 2. ayetinde konu edilmektedir. Dolayısıyla, namus cinayetleri dinle ilgili değildir. Adam öldürmek İslâm dininin ilkelerine aykırıdır (Tezcan, 2003, ss. 83–84).

İslâm dini dünyada ceza öngörmez. Dini görevlerin yerine getirilmemesi halinde dünyada bir cezai yaptırım söz konusu değildir. Kur’an, dini vecibelerin yerine getirilmemesini, ihmal edilmesini günah sayar. Günahın cezası ise Allah tarafından ahirette takdir edilecektir (Atay vd., 1995, s. 74).

İslâm dinine göre insan en yüce varlıktır. Evren insan için kurulmuştur. Bu nedenle bir insanı öldürmek, bütün insanlığa kötülük etmektir. Kur’an, Maide Suresi’nin 32. Ayetinde (Yazır, y.y., s. 112) bu hususta şöyle der: ‘Her kim bir kişiyi öldürürse, sanki bütün insanları öldürmüş gibi olur. Kim de bir adamın hayatını kurtarırsa, bütün insanların hayatını kurtarmış gibi olur.’ İslâm’da hayatı korumak esastır. Kur’an’ın bu konuda getirdiği ölçü ‘kısas’tır. Kısas kanı aynıyla ödemek anlamına gelir. Ancak burada dahi Kur’an’ın kast ettiği kan akıtmak değil, aksine onu önlemektir. Bu konuda Kur’an Bakara Süresi 179. ayette şöyle der: “Ey akıl ve gönül sahipleri! Kısasta sizin için hayat vardır, kısas sayesinde sakınıp korunabilirsiniz.” Buna göre kısas, hayata kast etmek için değildir, aksine hayatı korumak amacını taşır. Bu gerçeğin kavranması için aklı ve gönülü devreye sokmak gerekir. Affetme yetkisi daima hak sahibinindir. Kur’an amacı insanlara ceza vermek değil, suç işlemelerine engel olmaktır (Atay vd., 1995, ss. 74–76).

Bu noktalar namus cinayetleriyle dini ilişkilendirme çabalarının anlamsız ve mesnetsiz olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Bu konudaki bir yanlış bilgi de ‘Recm’ töresidir. Zina yapanların taşlanarak öldürülmesi anlamına gelen Recm, Kur’anda yer almamaktadır. Böyle bir ayet yoktur. Recm’in Araplarda uygulanan eski bir Musevi geleneği olduğu bilgisi mevcuttur. Recm, Tevrat’ta düzenlenmiştir (Atay vd., 1995, s. 87; Tezcan, 2003, s. 85). Bu noktada Kur’an zina yapanları cehennem ile uyarılmış, erkeğe de kadına da yüz sopa vurulmasını emretmiştir. Bugün yüz sopa vurulması ilkel

bir ceza olarak görülse de, Kur'an indirildiği nüfusun az olduğu dönem dikkate alındığında, anlaşılması zor değildir. Bu cezanın amacı herkesin birbirini tanıdığı bir ortamda sopa vurularak caydırıcılık sağlamaktır (Atay vd., 1995, ss. 87–88).

2.4.3.2. İslâm Ülkelerindeki Direnç

Kur'an'da bir hüküm olmamasına karşın, namus cihayetleri ve kadına eşit haklar tanınması konusunda İslam ülkelerinde bir direnç olduğunu da kabul etmek gerekir. Bu direnç en belirgin şekilde bu ülkelerin ceza hukukunda ve uluslararası belgelere koydukları çekincelerde ortaya çıkmaktadır. Örneğin, Birleşmiş Milletler'in 1979 tarihli *Kadına Karşı Her Türülü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi*'ne (CEDAW) birçok İslâm ülkesi imza koymamıştır. Mısır, Libya, Bangladeş, Tunus, sözkonusu sözleşmeye çekince koyarken İslâm dinini gerekçe olarak göstermişlerdir. Çekincelerinde Sözleşme'nin kadın-erkek eşitliğiyle ilgili hükümlerini ancak Şeriat hükümlerine aykırı değilse uygulayacaklarını yazmışlardır. Kültürel ve dini bahanelerle uluslararası insan hakları sözleşmelerine çekince konulması, o ülkede kültürün değişmez olduğu iddiasını barındırır ki bu bilime aykırıdır. Bu ülkelerin kültürel ve dini bahaneler öne sürmelerinin anlamı, kadınlara eşit hakların sağlanmasını önlemekten başka bir şey değildir. Bu Sözleşme'ye dini ve kültürel gerekçelerle çekince koymak, söz konusu ülkelerdeki erkek egemen iktidarı ve erkekler lehine ayrımcılığı kaybetmemeye yöneliktir. Sözkonusu sözleşmeye Türkiye'de bazı çekinceler koymuş ancak sonraki yıllarda iç hukukunu uluslararası sözleşmelerle uyumlu hale getirmek üzere düzenlemeler yapmıştır (Berktaş, 2015, ss. 51-52, 57-61).

Halkının büyük çoğunluğu Müslüman olan ülkelerde ceza yasalarındaki düzenlemeler de kadına eşit haklar sağlanması konusunda namus cinayetlerindeki cezayı indirim tabi tutma gibi yollarla bir başka tür dirençten söz edilebilir. İleride detaylı şekilde inceleyeceğimiz gibi, eski Türk Ceza Kanunu'nda var olan ve yeni Türk Ceza Kanunu'yla kaldırılan, zina nedeniyle işlenen namus cinayetlerinde indirim öngören 462. madde hükmü örnek gösterilebilir. Keza Mısır, Lübnan, Umman, Kuveyt, Tunus, Birleşik Arap Emirlikleri gibi ülkelerde de benzeri hükümler vardır. Hatta Suriye Ceza Kanunu'nda yakın zamana kadar namus cinayetlerinde ceza öngörülmemekteydi. Söz

konusu kanunda 2009’da yapılan bir değişlikle namus cinayeti işleyenler hakkında en az iki yıl hapis cezası getirilmiştir (Ecevitoglu, 2012, s. 459).

İkinci bölümde; namusun kökeni, sosyo-ekonomik işlevi, namus-iktidar ilişkisi, namus ve şiddet olgusunu inceledik. İslâmın cinayete ve namus cinayetine bakışını detaylı biçimde ele aldık. Üçüncü bölümde de Türkiye’de namus cinayetlerinin analizi yapılacaktır. Bu amaçla basına yansıyan ve yargı kararlarına konu olan tipik namus cinayeti örnekleri ve yargı kararları üzerinden yargının namus cinayetlerine bakışı ve yapılan düzenlemeler alınacaktır.



3. BÖLÜM

TÜRKİYE’DE TİPİK NAMUS CİNAYETLERİNİN ANALİZİ

Üçüncü bölümde, Türkiye işlenen namus cinayetlerine ilişkin elimizdeki veriler üzerinden yıllara, bölgelere, illere göre dağılımlar grafik ve tablolarla aktarılmış ve analiz edilmiştir. Türkiye’de işlenmiş ve failleri farklı nedenlerle indirim almış sekiz tipik namus cinayeti örnek olarak seçilmiş; sosyolojik açıdan tartışılmış; hukuksal durum ve düzenlemelere ilişkin tespitlerde bulunulmuştur.

Ayrıca namus cinayetlerine ilişkin mahkeme kararları ve hukuki düzenlemeler ile ulusal ve uluslararası düzeyde kadının ‘insan hakları mücadelesi’ değerlendirilmiştir. Türkiye’de namus cinayetleriyle mücadelede konusunda alınması gereken önlemlere ve önerilere ise sonuç bölümünde yer verilmiştir.

3.1. YILLARA, NEDENLERİNE VE BÖLGELERE GÖRE KADIN CİNAYETLERİ

Türkiye, kadın cinayetlerinin yaygın olarak işlendiği ülkelerden biridir. Böyle olmasına karşın, cinayetlerin mağdurları, failleri, cinayetin altında yatan nedenler gibi temel bilgilerin yer aldığı resmi kayıt ve çalışmalar yok denecek kadar azdır.

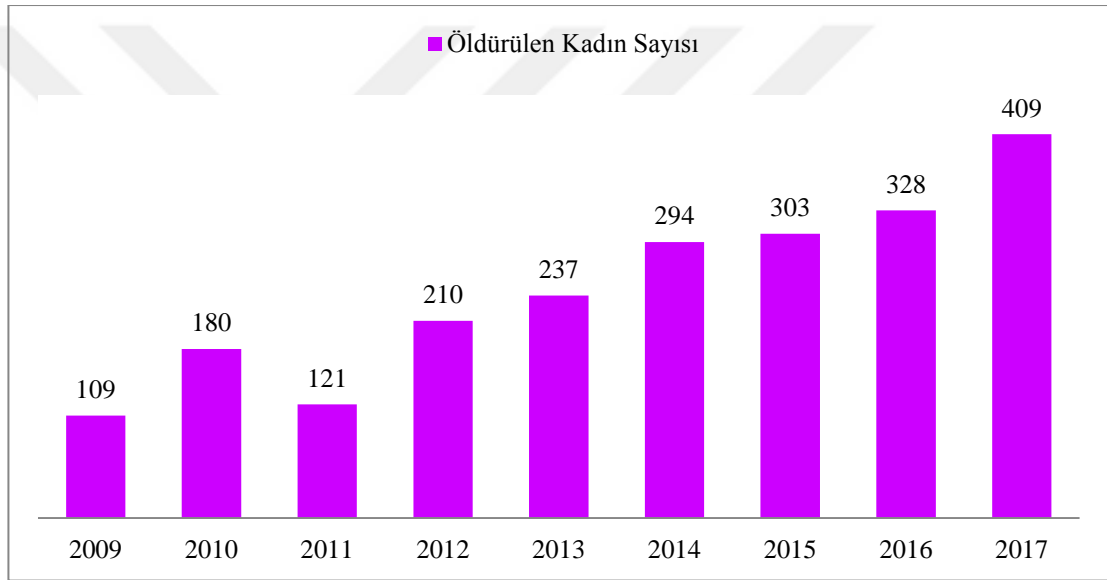
2000–2005 yıllarını kapsayan, *Töre ve Namus Cinayetleri İle Kadınlara ve Çocuklara Yönelik Şiddetin Sebeplerinin Araştırılarak Alınması Gereken Önlemlerin Belirlenmesi Amacıyla Kurulan TBMM Araştırma Komisyonu Raporu* (TBMM, 2006) ilk bilimsel nitelikli resmi çalışma olarak görülmektedir.

Kadına şiddetin ve kadın cinayetlerinin artmasıyla birlikte, bu sorunla mücadele etmek üzere 2000’li yıllarda kurulan ve aktif faaliyet gösteren sivil toplum kuruluşları da kendi olanakları ölçüsünde bilim insanlarının da katkısıyla araştırmalar yapmaya başlamıştır. Bu kuruluşların topladığı veriler de sorunun özü ve büyüklüğü hakkında fikir verecek düzeydedir. Vardıkları sonuçlar da söz konusu TBMM Araştırma Komisyonu Raporu’nda varılan sonuç ve değerlendirmelerle örtüşmektedir.

Çalışmamızın bu bölümünde, kadın ve namus cinayetleriyle ilgili olarak söz konusu TBMM Araştırma Komisyonu Raporu ile Kadın Cinayetlerini Durduracağız Platformu'nun 2008–2017 yılları arasında yayınlanan yıllık raporlarındaki veriler kullanılacaktır.

Kadın Cinayetlerini Durduracağız Platformu'nun (2013, 2014, 2015, 2016, 2017, 2018) verilerine göre 2008–2017 yılları arasındaki kadın cinayeti sayıları şöyledir:

Grafik 3.1: 2008–2017 Yılları Arasındaki Kadın Cinayetlerinin Yıllara Göre Dağılımı



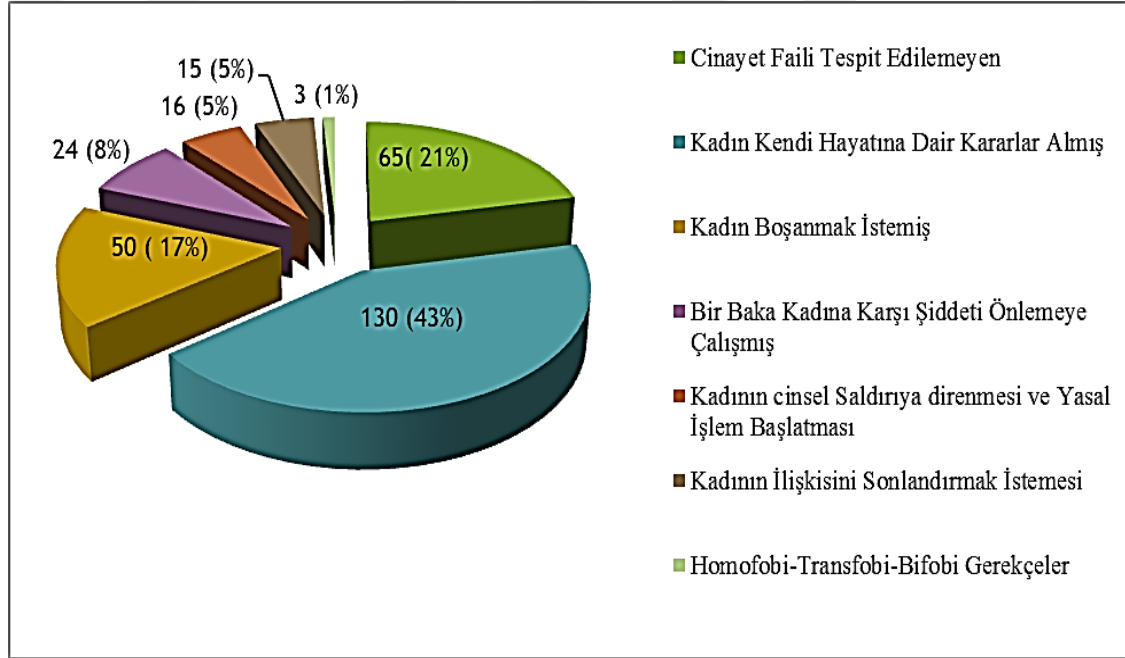
Kaynak: (KCDP, 2008; KCDP, 2009; KCDP, 2010; KCDP, 2011; KCDP, 2012; KCDP, 2013; KCDP, 2014; KCDP, 2015; KCDP, 2016; KCDP, 2017)

Grafik 3.1’de görüldüğü üzere Türkiye’de kadın cinayetleri son dokuz yılda 5 kat artış göstermiştir. 2011 yılı hariç tutulursa, 9 yıllık süreçte, kadın cinayetlerinin her yıl bir önceki yıla göre çarpıcı şekilde arttığı görülmektedir. Kadın Cinayetlerini Durduracağız Platformu’nun 2017 yılında kadın cinayetleri üzerine yaptığı araştırmada ölümlerin %29’unun şüpheli ölüm olarak kayda geçtiği saptanmıştır. Faili tespit edilemeyen ölüm oranı ise %28’dir. Faili tespit edilen cinayetlerin %21’i kadının kendi hayatıyla ilgili karar alması, %7’si kadının boşanmak istemesi, %5’i ekonomik, %2’si kadının ilişkiyi sonlandırmak istemesi, %2’si erkeğin başka bir kadını korumak istemesi, %1’i kaçırma-

tecavüz, %1'i kadının evden ayrılmak istemesi, %1'i çocuklarla ilgili anlaşmazlık, %1'i de tecavüz nedeniyle işlenmiştir (KCDP, 2018). Diğer taraftan, faili tespit edilen cinayetlerin %22'sinin koca, %13'ünün tanıdık-akraba, %5'inin boşandığı koca, %4'ünün baba, %4'ünün yabancı biri, %3'ünün ayrıldığı erkek, %2'sinin ağabey, %1'inin de üvey oğul tarafından işlendiği anlaşılmıştır.

2016 yılında işlenen kadın cinayetleriyle ilgili olarak Kadın Cinayetlerini Durduracağız Platformu'nun 303 cinayet üzerinde yaptığı araştırmanın sonuçlarına göre kadınların öldürülme gerekçeleri Grafik 3.2'de gösterilmiştir (KCDP, 2017).

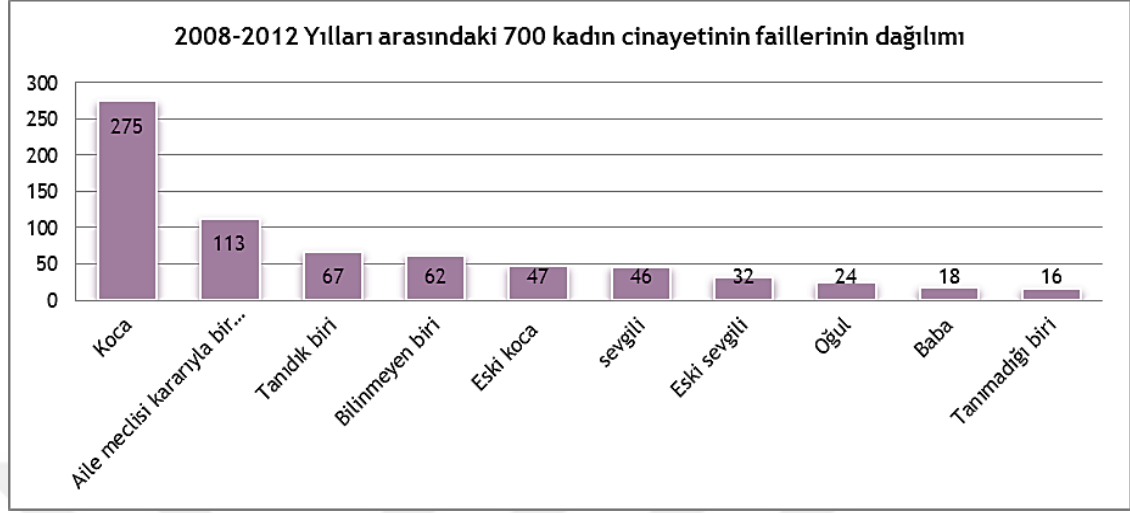
Grafik 3.2: 2016 Yılında Öldürülen 303 Kadının Öldürülme Gerekçeleri



Kaynak: (KCDP, 2016)

Platform'un 2008-2012 yılları arasında işlenen toplam 700 kadın cinayeti üzerinde yaptığı araştırmaya göre, bu cinayetlerin %39,3'ü kocalar tarafından işlenmektedir (Bkz. Grafik 3.3). Bu araştırmaya göre failerin dağılımı aşağıdaki grafikte detaylı olarak gösterilmektedir (KCDP, 2013).

Grafik 3.3: 2008-2012 Yılları Arasındaki 700 Kadın Cinayetinin Faillerinin Dağılımı



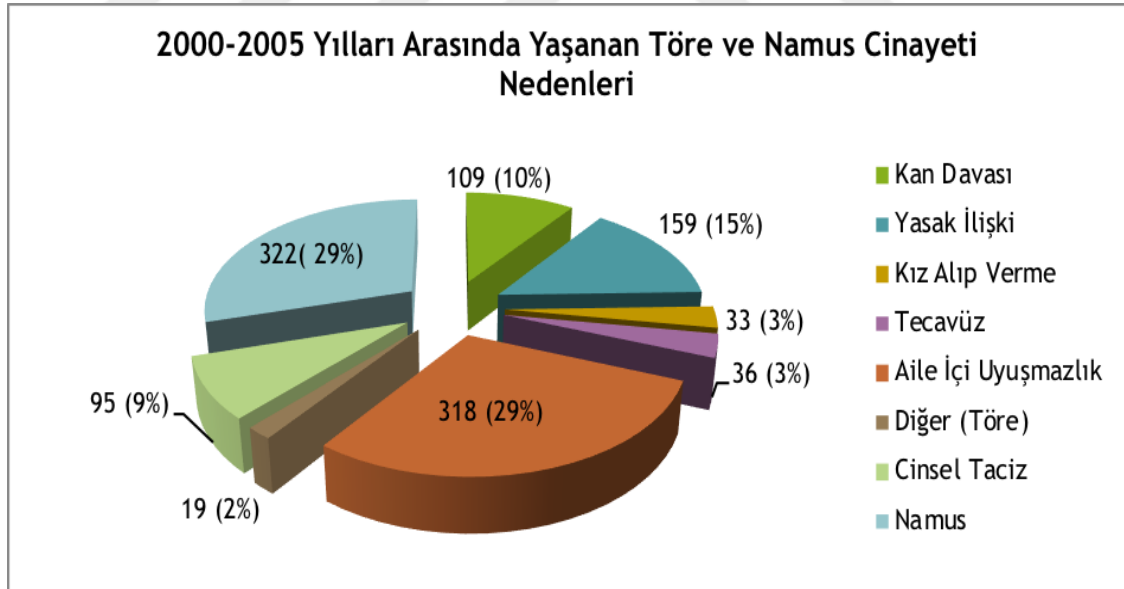
Kaynak: (KCDP, 2008; KCDP, 2009; KCDP, 2010; KCDP, 2011; KCDP, 2012)

Sonuçlardan da anlaşılacağı gibi kadın cinayetleri en fazla koca, eski koca, sevgili veya eski sevgili tarafından işlenmektedir. Bu veriler içinde hangi cinayetlerin incelemekte olduğumuz tipik namus cinayetine girdiğini saptamak zordur. Ancak ileride örneklerini görebileceğimiz gibi yargı kararına konu olmuş vakalarda bunu açıkça saptayabilmek mümkündür. Keza koca ve eski kocaların işlediği cinayetin yüksekliği ile cinayet nedeni olarak kadının kendi hayatıyla ilgili karar alması ve boşanmak istemesi gerekçesinin yüksekliği, cinayeti ‘namus’ kavramıyla ilişkilendirmeyi kolaylaştırırsa da, bu cinayetlerin bir aile kararına dayandığına ilişkin bir kanıt veya işaret bulunmamaktadır. Bu durumda, daha önce değindiğimiz gibi, aile meclisi kararına dayalı bir erkeğin görevlendirilmesiyle işlenen tipik namus cinayetleri ile tutku cinayeti olarak tanımlanan ve başka nedenlerle işlenen ancak ceza indiriminden yararlanmak için ‘namusumu temizlemek için öldürdüm’ bahanesinin ileri sürüldüğü cinayetleri birbirinden ayırmak gerekir. Bu ayrımı yapabilmek için de her vakanın uzmanlar tarafından ayrı ayrı incelenmesine ihtiyaç vardır. Bir diğer taraftan yukarıda grafik 2’de gösterilen 2008-2012 yılları arasında işlenen 700 kadın cinayetinin faillerine bakıldığında, 113’ünde (%16,1) fail aile meclisi kararı ve akraba olması gerçeğinden hareketle bunların da namus cinayeti olabileceği sonucuna varılabilir.

T.C. Başbakanlık Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü'nün yayımladığı (2006, ss. 112-114) *Töre ve Namus Cinayetleri İle Kadınlara ve Çocuklara Yönelik Şiddetin Sebeplerinin Araştırılarak Alınması Gereken Önlemlerin Belirlenmesi Amacıyla Kurulan TBMM Araştırma Komisyonu Raporu* 2000–2005 yılları arasında 81 ilde işlenen kadın cinayetlerine ilişkin ilk resmi veriler olarak önem taşımakta olup sorunun büyüklüğü ve niteliği hakkında fikir vermektedir.

Sözkonusu raporda, Emniyet Genel Müdürlüğü verilerine dayanılarak 2000-2005 yılları arasında 81 ilde töre ve namus nedeniyle işlenen 1091 cinayet saptanmıştır. Emniyet Genel Müdürlüğü'nün 1091 cinayet üzerinde yaptığı çalışmaya göre (bkz. Grafik 3.4), cinayetlerin %29'u namus, %29'u aile içi uyuşmazlık, %15'i yasak ilişki, %10'u kan davası, %9'u cinsel taciz, %3'ü tecavüz, %3'ü kız alıp verme, %2'si diğer nedenlerle işlenmiştir (T.C. Başbakanlık Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü, 2006, ss. 112–113).

Grafik 3.4: 2000-2005 Yılları Arasındaki Namus Cinayetlerinin Nedenlere Göre Dağılımı



Kaynak: (T.C. Başbakanlık Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü, 2006)

Kadın Cinayetlerini Durduracağız Platformu'nun 2017 yılında işlenen kadın cinayetleriyle ilgili olarak yaptığı araştırmada, en fazla kadın cinayeti işlenen iller olarak İstanbul, İzmir, Antalya, Bursa, Adana, Gaziantep, Konya, Şanlıurfa illeri dikkat

çekmektedir. Bu illerde kadın cinayetlerinin fazla oluşu nüfus yoğunluğuyla uyumludur. Bu şehirlerin hepsi aynı zamanda büyükşehir statüsündedir. Diğer demografik özellikler ise cinayet kurbanları ile faillerinin nüfusa kayıtlı oldukları yerler bilindiğinde anlam taşıyacaktır. Kadın Cinayetlerini Durduracağız Platformu'nun çalışmalarında bu konuda sağlıklı bilgi bulunmamaktadır. Ancak TBMM Araştırma Komisyonu'nun raporunda bu veriler de bulunmaktadır.

Kadın Cinayetlerini Durduracağız Platformu'nun 2018 yılında yayınladığı raporuna göre, 2017 yılında işlenen kadın cinayetlerinin illere göre dağılımı şöyledir (KCDP, 2018):

Tablo 3.1: 2017 Yılı Kadın Cinayetlerinin İllere Göre Dağılımı

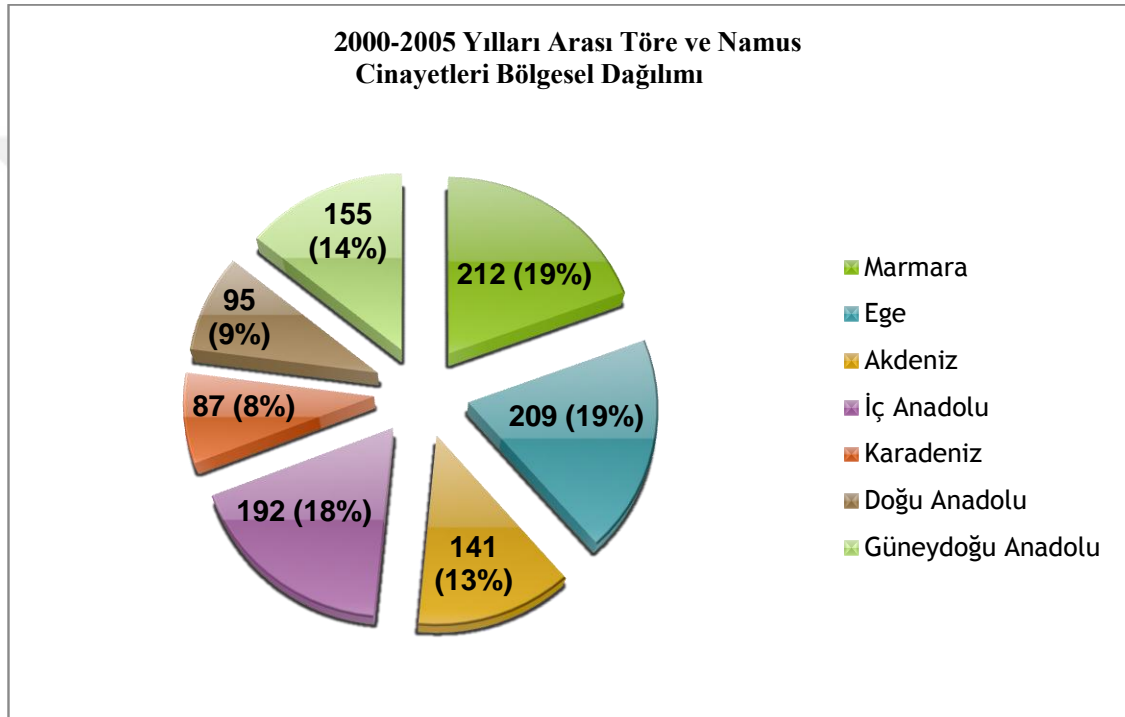
| | | | | | | | |
|-----------|----|----------|---|----------------|---|-----------|---|
| İstanbul | 57 | Mersin | 8 | Tokat | 4 | Şırnak | 2 |
| İzmir | 32 | Ankara | 6 | Afyonkarahisar | 3 | Uşak | 2 |
| Antalya | 25 | Çorum | 6 | Bolu | 3 | Adıyaman | 1 |
| Bursa | 18 | Hatay | 6 | Diyarbakır | 3 | Amasya | 1 |
| Adana | 17 | Muğla | 6 | Isparta | 3 | Artvin | 1 |
| Gaziantep | 15 | Sakarya | 6 | Kastamonu | 3 | Bartın | 1 |
| Konya | 14 | Tekirdağ | 6 | Kütahya | 3 | Batman | 1 |
| Şanlıurfa | 12 | Trabzon | 6 | Mardin | 3 | Bilecik | 1 |
| Kayseri | 11 | Yozgat | 6 | Aksaray | 2 | Burdur | 1 |
| Balıkesir | 10 | Giresun | 5 | Düzce | 2 | Çanakkale | 1 |
| Manisa | 10 | Ağrı | 4 | Elazığ | 2 | Kars | 1 |

Kaynak: (KCDP, 2018)

Emniyet Genel Müdürlüğü'nün yaptığı ve Meclis Araştırma Komisyonu Raporu'nda (T.C. Başbakanlık Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü, 2006, s. 114) yer alan 2000–2005 yılları arasında töre ve namus nedeniyle işlenen ve yukarıda nedenlerini detaylandırdığımız 1091 kadın cinayetinin illere göre dağılımına bakıldığında, ilk sırada %10 ile Ankara gelirken, %9 ile de İstanbul ve İzmir'in üst sıralarda olduğu görülmektedir. Daha sonra, %7 ile Diyarbakır, %6 ile Bursa, %4 ile Aydın ve Antalya illeri gelmektedir. Bu verilere göre, cinayetlerin en fazla işlendiği şehirler Türkiye'nin en büyük üç ili olan Ankara, İstanbul ve İzmir'dir.

Töre ve namus cinayetlerinin Türkiye genelinde bölgesel dağılımına bakıldığında ise en fazla görüldüğü bölge olarak Marmara Bölgesi karşımıza çıkmaktadır. Araştırmaya konu olan 2000–2005 yılları arasındaki 1091 olayda, Marmara Bölgesi 212 cinayet (%19) vakası ve Ege Bölgesi 209 cinayet (%19) vakası ile ilk sıralarda yer almaktadır (T.C. Başbakanlık Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü, 2006, s. 113).

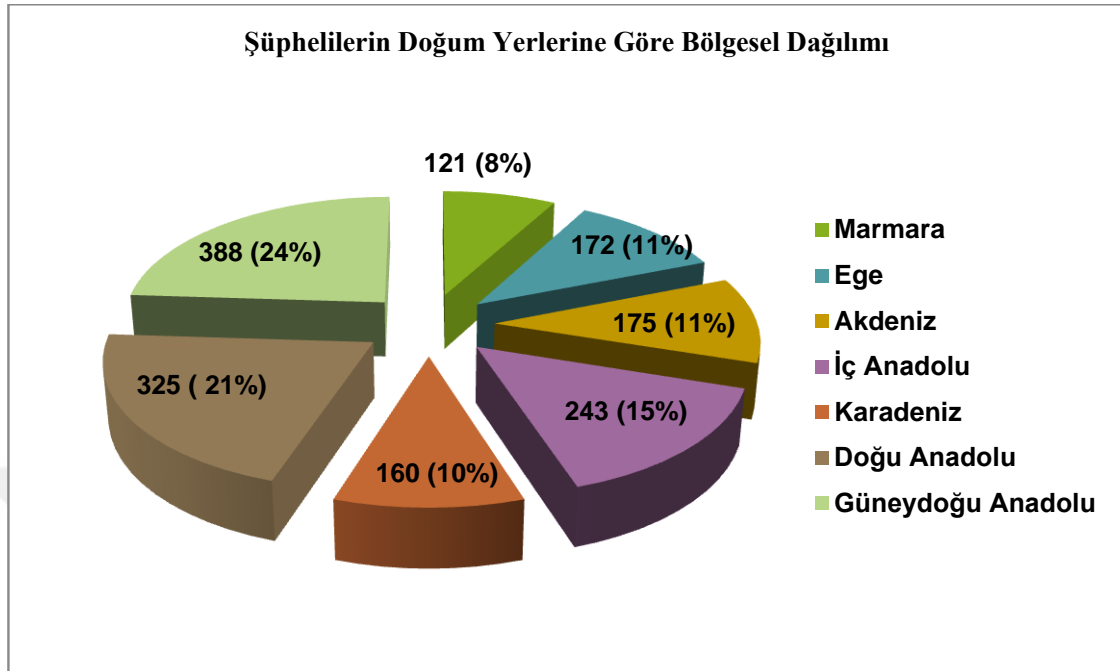
Grafik 3.5: 2000–2005 Yılları Arasında Türkiye Genelindeki Töre ve Namus Cinayetlerinin Bölgesel Dağılımı



Kaynak: (T.C. Başbakanlık Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü, 2006)

Grafik 3.5'te de görüldüğü üzere, cinayetlerin büyük kentlerde daha fazla işlenmesi nüfusla orantılıdır uyumludur. Bölgesel dağılım bu şekilde olmakla birlikte cinayet failleri ve şüphelilerin doğum yerleri ile nüfusa kayıtlı oldukları iller dikkate alındığında tabloların anlamı ve sıralama değişmektedir. Bu çerçevede, TBMM Araştırma Komisyonu Raporu'na (T.C. Başbakanlık Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü, 2006, s. 115) göre 2000–2005 yılları arasında Türkiye genelindeki töre ve namus cinayetlerinde şüphelilerin doğum yerlerine göre bölgesel dağılımı şöyledir:

Grafik 3.6: 2000–2005 Yılları Arasında Türkiye Genelindeki Töre ve Namus Cinayetlerinde Şüphelilerin Doğum Yerlerine Göre Bölgesel Dağılımı



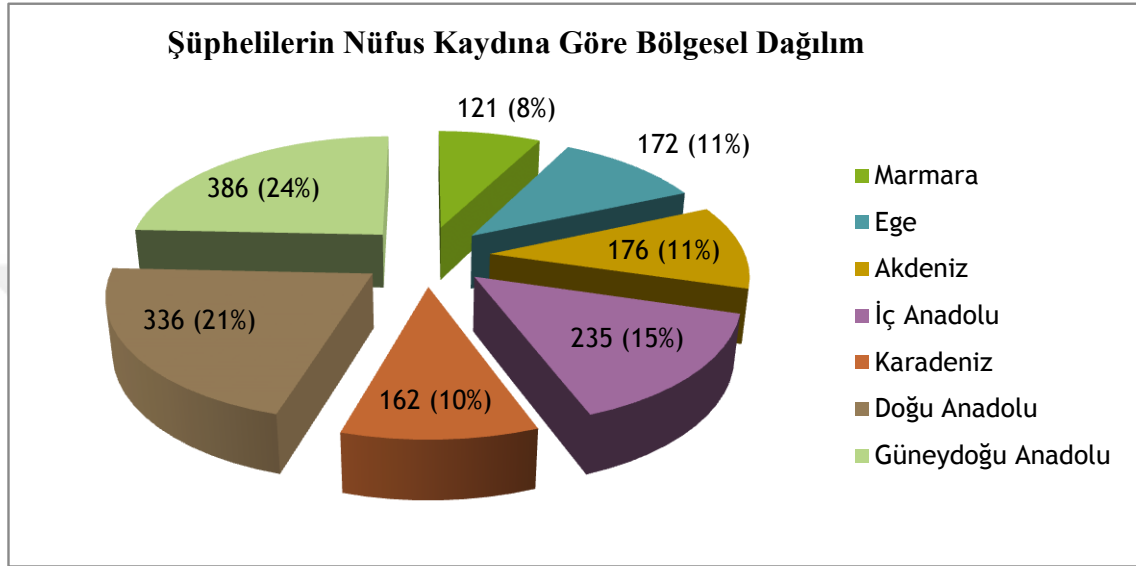
Kaynak: (T.C. Başbakanlık Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü, 2006)

Grafik 3.5 ve Grafik 3.6 arasında bir karşılaştırma yapıldığında, cinayetlerin bölgesel dağılımında Marmara Bölgesi %19 ile ilk sıradayken, cinayet şüphelilerinin doğum yerleri esas alındığında Marmara Bölgesi %8 ile son sırada yer almaktadır. Doğum yeri baz alındığında cinayet şüphelilerinin %24'ünün Güneydoğu Anadolu Bölgesi, %21'inin ise Doğu Anadolu Bölgesi doğumlu olması, ataerkil yapı ile kırsallık arasında bir ilişki olduğunu göstermektedir. Keza, kentleşmenin ileri düzeyde olduğu Marmara Bölgesi'nin %8 ile son sırada yer alması da ataerkil yapıların kentlerde ne ölçüde çözülebildiğinin bir göstergesi olarak yorumlanabilir.

Konuyla ilgili diğer bir araştırmada Yargıtay 1. Ceza Dairesi'nin 1995–2000 yılları arasındaki insan öldürme suçlarına ilişkin dosyaları taranmış olup, 2423 dosya üzerinde yapılan incelemede bu dosyaların 199'unun namus saikiyle işlenen cinayet suçlarına ait olduğu anlaşılmıştır. Söz konusu dosyaların gönderildiği mahkemeler bölge bazında değerlendirildiğinde, dosya sayısının nüfusa göre oranları göz önüne alındığından, Ege ve Güneydoğu Doğu Anadolu Bölgelerinin öne çıktığı görülmektedir (Çakır, Yavuz, & Demircan, 2004, s. 1). Meclis Araştırma Komisyonu (T.C. Başbakanlık Kadının

Statüsü Genel Müdürlüğü, 2006, s. 115) incelemesinde de cinayet şüphelilerinin nüfusa kayıtlı oldukları yer dikkate alındığında sonuç aynıdır.

Grafik 3.7: 2000–2005 Yılları Arasında Türkiye Geneline Töre ve Namus Cinayetlerinde Şüphelilerin Nüfusa Kayıtlı Olduğu Bölgelere Göre Dağılımı



Kaynak: (Çakır, Yavuz, & Demircan, 2004)

Grafik 3.7’de görüldüğü gibi, şüphelilerin %24’ü Güneydoğu Anadolu Bölgesi, %21’i Doğu Anadolu Bölgesi nüfusuna kayıtlıdır. Marmara Bölgesi ise yine %8’lik oran ile en son sıradadır.

1995–2000 yılları arasında Yargıtay 1.Ceza Dairesi’ne gelen 2423 dosyada faillerin ikametgâhlarına göre yapılan ayırimda, %63’ünün şehirlerde, %22’sinin köyde yaşadığı anlaşılmaktadır. Söz konusu failer öğrenim durumları açısından sınıflandırıldığında ise 213’ünün (%80) okuryazar, 3’ünün (%1) lise ve üzeri, 15’inin ise (%5) okuma yazma bilmediği görülmüştür. Geri kalan 33 failin ise eğitim durumu hakkında bilgi edinilememiştir. Söz konusu araştırmaya göre, faillerin sadece %1’inin lise ve üzeri okullardan mezun olduğu noktasından hareketle, namus suçu işleyenlerin genellikle eğitim düzeyi düşük kişiler olduğunu ve eğitimin düzeyi yükseldikçe namus suçlarının görülme oranının azaldığını söylemek mümkündür (Çakır vd., 2004, ss. 6–8).

Bütün bu veriler bize Türkiye’de töre ve namus cinayetlerinin faillerinin ağırlıklı olarak Doğu Anadolu, Güneydoğu Anadolu ve İç Anadolu Bölgelerinden olduğunu göstermektedir. Bu sonuç, ataerkil aile yapısını daha sıkı koruyan, kente göç etse bile bu korumayı sürdüren, çekirdek aile yapısından ziyade aşiret ilişkilerin halen etkisini sürdürdüğü bu üç bölge insanının daha fazla töre ve namus cinayeti işlediklerini göstermektedir. Bir başka ifadeyle bu sonuçlar, bu bölgelerde ataerkil aile yapısı ve feodal ilişkilerin görece çözülmemiş olması, halen etkinliğini sürdüren bir kültür yapısına sahip olmalarıyla uyumludur.

3.2. TÜRKİYE’DE NAMUS CİNAYETİ ÖRNEKLERİ

Çalışmanın bu bölümünde basına yansıyan namus ve töre cinayetlerinden seçilen 8 örneğe yer verilecektir.

3.2.1. Dilber’in Öldürülüşü

Siirt’ten İstanbul’a göç eden kalabalık bir ailenin küçük kızıydı Dilber Kına (Soykan, 2001). Ağabeyleri, yengeleri, annesi, babası ve altı yeğeni ile toplam 14 kişilik üç aile iki oda bir salon gecekonduya sığırlar. Evi, ağabeyleri Hacı ve Rıfat Kına taksicilik yaparak geçindirmektedir.

Dilber 14 yaşında evden kaçır ve sonra eve döndüğünde günlerce dayak yer. Dışarı çıkmasına izin verilmez. Dilber tekrar evden kaçtığında bir ay boyunca kendisinden haber alınamamıştır.

19 Mayıs 2001 günü ailesine telefon eden bir kişi “kızınız Küçükköy Camii’nin önünde” dediğinde, annesi ve torunu oraya giderek Dilber’i eve getirirler ve onu banyoya kapatırlar. Dışarıda babası ve ağabeyleri, töre gereği nasıl öldürüleceğini konuşup karara varırlar. Banyoda defalarca bıçaklanır Dilber, ölmeyince kafasına keserle vururlar. Ağabeyleri Hacı ve Rıfat Kına öldürdükleri kızkardeşlerini, bir battaniyeye sarılı şekilde gün aydınlanmadan ormanlık bir alana gömerek kurtulmak için evden çıkarırlar.

Çatalca Jandarma Komutanlığı'na bağlı askerler, 20 Mayıs 2001 günü erken saatlerde güvenlik kontrolü yaparlarken bir taksiyi durdururlar. Jandarmalar, otomobilin arka koltuğunda, battaniyeyle örtülmüş şekilde 16 yaşındaki Dilber Kına'nın kanlar içindeki cesediyle karşılaşır.

Dilber'in cesedinin jandarmalarca bulunmasının ardından, babası, annesi, yeğeni ve ağabeyleri Hacı ve Rıfat Kına ile eşleri Gaziosmanpaşa Asayiş Şube Müdürlüğü'nde sorgulanır. Suçlarını kabul ederler. Babası, cumhuriyet savcısına verdiği ifadede kızını tek başına öldürdüğünü, diğer sanıkların suçsuz olduğunu söyler. Nöbetçi mahkemeye sevk edilen cinayet zanlılarından baba ve iki ağabeyi tutuklanarak cezaevine gönderilir (Soykan, 2001).

3.2.2. Elif'in Öldürülüşü

Elif'in hayatı daha çocukken Bitlis'te ailesi tarafından çizilir. Mirasın bölünmemesi için amcasının oğlu Vedat Kaya ile evlendirilmesine karar verilmiştir. Fakat, Bitlis'ten İstanbul'daki akrabalarının yanına gelen ve para sıkıntısı yüzünden çalışmaya başlayan Elif'in yeni bir hayatla tanışacağını, kendi isteklerini keşfedeceğini hiç hesaplamamışlardı.

28 yaşındaki Selim Aktürk, Pendik'de süt ürünleri satan bir dükkânda çalışırken, yan mağazada tezgâhtar Elif Kaya'yla tanışır. Kısa sohbetler bir süre sonra buluşmalara dönüşür. Selim, Elif'i sevdiğini birlikte yaşadığı üç ağabeyine anlattığında ağabeyleri onu vazgeçirmeye çalışırlar, ama Selim onları dinlemez.

Elif ve Selim 21 Haziran 2002 Cuma günü, Pendik Çarşısı'nda ilk kez elele tutuşarak yürürler. Kaçabilirlerdi ama bunu yapmazlar. Elif'in ailesinin onları kabullenmesini beklerler. Ertesi gün Elif'in amcasının oğlu Vedat, Selim'in işyerine giderek tehditler savurur. Elif'in ailesinin tacizleri devam ederken, Selim'in Erzurum'dan anne ve babası gelir ve evlilik hazırlığına başlarlar.

Kaya ailesi kızlarının kaçırıldığını söylediğinden Selim savcıya ifade vermek zorunda kalır ve evlilik hazırlığına başladıklarını anlatır. Üstelik Elif, 18'indeydi, kiminle evleneceğine karar verebilirdi, sonuçta serbest bırakılırlar.

26 Haziran 2002 tarihinde nikâh günü almak için Pendik Nikâh Dairesi'ne giden Elif ve Selim'in yolları Kaya ailesinden 15 kişi tarafından kesilir. Çıkan kavgaya polis müdahale eder. Karakolda ifadeler alındıktan sonra önce amcaoğlu Vedat Kaya serbest bırakılır. Selim, yeğenini arayarak taksiyle onları karakoldan almasını ister. Kaya ailesi bu defa iki otomobille önlerini keser. Amcaoğlu Vedat Kaya önce Selim'e kurşun yağdırır. Silahını Elif'e doğrulttuğunda, Elif namluyu eliyle tutar ve yalvarır... Polis geldiğinde Selim ölmüştür. Vedat ve yanındakiler gözaltına alınırken, Elif hastaneye götürülür ama kurtarılamaz. Bütün töre kurbanları gibi morgda sahipsiz kalan bedenine yapılan otopside boynunda, omuzunda ve namluyu tutan elinde birer kurşun deliği vardır. İki gencin daha hayalleri ve umutları töre tarafından yok edilmişti (Soykan, 2002).

3.2.3. Azime'nin Öldürülüşü

21 yaşındaki Azime Taş, teyzesinin oğluna kaçmasının bedelini hayatıyla öder (Ergun, 2006).

Şanlıurfa'nın Muradiye Mahallesi'nde yaşayan 21 yaşındaki Azime, 25 gün önce İzmir'de yaşayan teyzesinin oğluna kaçar. İzmir'deki aile önce 'berdel' yapılmasını önerir. Yani Azime onlarda kalacak, kendi kızları da Azime'nin erkek kardeşiyle evlendirilecektir. Azime'nin ailesi bu teklifi kabul eder ama bir süre sonra İzmir'den "berdel" in bozulduğu haberi gelir. İddiaya göre, bunun üzerine erkek kardeşleri İzmir'e giderek Azime'yi evinden alıp baba ocağına getirirler. Azime ve ağabeyi A. Taş ile babaları M. Taş evdeyken iki kardeş arasında tartışma çıkar. Ağabeyi, eline geçirdiği ekmek bıçağıyla kız kardeşini bıçaklar. Azime kendini evden sokağa atar ama yine de kurtulamaz; ağabeyi Azime'yi yakalayarak, sokak ortasında bıçaklamaya devam eder. Azime, babasının evinin önünde yaşamını kaybederken, ağabeyi ve babası gözaltına alınır. Azime'nin resmi nikâhlı olması da onu töreden kurtaramamıştır (Ergun, 2006).

3.2.4 Sarıççeklerin Öldürölüşü

Evrım-Selahattin Sarıççekler'in namus cinayetiyle sonlanan yaşam öyküleri de bu sorunun boyutunu göstermesi bakımından çarpıcı bir örnek oluşturmaktadır (Ergun & Soykan, 2006).

Urfa'nın Birecik ilçesinde zengin ve beş çocuklu bir ailenin tek kızıdır Evrim. Babası müteahhittir. Kendisini eve hapseden bir baskıyla büyümemiştir ama daha doğduğundan itibaren kaderini ailesi belirlemiştir. Çünkü, gelecekte uygun görülen amca çocuklarından biri ile evlenecekti.

Fakat Evrim bir gün annesi ile ilçedeki bijuteri dükkânında Selahattin ile tanışır. Selahattin'in ailesinin maddi durumu iyi değildir. Muğla'da yaşayan hasta bir ağabeyi, annesi ve altı kız kardeşi vardır. Biriktirdiği paralarla bu dükkânı açmıştır. Önce alışveriş ile başlayan tanışma kısa süre sonra aşka dönüşür. Evrim, ailesinin kendisine uygun gördüğü eş adayını biliyordu ama sevgileri töreye meydan okuyacak kadar büyüktür; İstanbul'a kaçmaya karar verirler.

2005 yılının Eylül ayında İstanbul'da ev kiralarlar ve Selahattin bir lokantada iş bulur. İşten her zaman elinde Evrim'in sevdiği yiyeceklerle dönüyordur. Ancak sürekli Evrim'in ailesinden gelen tehditler mutluluklarını gölgeler. Selahattin'in Birecik'teki ailesi de sürekli ölüm tehdidi almaktadır. Evrim'in ailesi güçlü bir aşirettir ama Selahattin'in ailesinde tek erkek, Selahattin'in hasta ağabeyiydi. Yani onlar töre karşısında duramayacak kadar güçsüzdü. Çok dikkatli olmak zorundaydılar, bu nedenle mahallede memleketlerini, soyadlarını farklı söylemişlerdi. Kiraladıkları evlerini sadece Selahattin'in Muğla'da yaşayan ağabeyi biliyordu. Evrim, tek başına dışarı çıkmaz, kapıları da kilitli tutardı. Komşu ziyaretlerinde çok az konuşuyordu ama arkadaşlarına 'asla vazgeçmezler, bizi öldürecekler' diyordu.

Kaçmalarından iki ay sonra Evrim'in ailesinin tehditleri biter ve evlenmelerine izin vereceklerini söylerler. Evrim'in ailesi kendi çevrelerine çocukların kaçtıklarını gizleyerek ailelerin izniyle evlendiklerini söyleyeceklerdir. Evrim ve Selahattin bu

sözlere çok güvenememekle birlikte yine de ilçelerine giderler ve 21 Kasım 2004 günü Evrim'in ailesinin evinde sadece ailelerin katıldığı küçük ve mutsuz bir düğün yapılır. Düğüne Evrim'in ailesinden sadece annesi ve yengesi gelir. Düğün hazırlıkları boyunca da Evrim'in babası, ağabeyleri ortada görünmemiştir. Düğünden sonra Evrim'in annesi, "Sizi buralarda istemiyoruz, hemen gidin" der. Evrim ve Selahattin İstanbul'daki evlerine dönerler. Artık öldürülme korkusu olmadan yaşıyorlardır hatta Evrim'in büyük ağabeyi birkaç gün misafirleri olunca daha da rahatlarlar.

Mutluluğu yakladıklarını düşünürken Evrim'in 30 yaşındaki küçük ağabeyi Birecik'deki evlerinde av tüfeği ile intihar eder. Evrim, ağabeyinin kendisini öldürmemek için intihar ettiğini düşünür ve sinir krizleri geçirir. İlaç içerek intihara kalkışır ama kurtarılır.

Evrım ağabeyinin cenazesine katılmak ister. Büyük ağabeyi, Selahattin'e öldürmeyeceklerine yemin ederek Evrim'i alıp Birecik'e götürür. Evrim bir hafta sonra İstanbul'a döndüğünde sadece 'bizi öldürecekler' der. Yakın bir arkadaşına, 'annem arıyor, kurtulduğunuzu mu sanıyorsunuz, ikiniz de öleceksiniz' dediğini anlatır. Telefonuna sadece ölüm tehditleri geliyordu. Bir keresinde annesi, 'amcanlar aradı, siz yapamayacaksanız biz onları öldürürüz dedi. Biz yapacağımızı söyledik' der.

2 Şubat 2005 günü tehditler gerçeğe döner. İki gün boyunca kapılarını çalan komşuları cevap alamayınca polise haber verirler. Kapı kırıldığında acı gerçekle karşılaşılır; Evrim, balkona doğru kaçmaya çalışırken vurulmuştur. Kendisine de karnındaki bebeğine de yaşam hakkı tanınmamıştı. Kapı kırılmamıştır zira Evrim kapıyı sadece tanıdıklarına açıyordu. Evde yemek yenilmişti. Yedi boş kovan bulunmuştu. Karşıda oturan bir görgü tanığı, o gün apartmandan çıkarak kaçan birini görmüştü.

Selahattin'in cenazesi, töre karşısında çaresiz ve savunmasız kalan ailesi tarafından memleketine götürülür. Dört aylık hamile genç kadının cenazesi ise aşiretin görevlendirdiği birkaç kişi tarafından alınır. Belediyenin gösterdiği mezarlığa, bir minibüsün içinde örtüsüz bir tabutla götürülür. Akşam karanlığında, araba farlarının ışığında, bütün töre kurbanları gibi sessiz ve kimsesiz olarak gömülür (Ergun & Soykan, 2006).

Evrım-Selahattin Sarıççekler'in soruşturma dosyasında failler tespit edilemedi ancak olaydan 12 yıl sonra, Kasım 2017 tarihinde dosya tekrar açıldı. Cinayet zanlısı olarak 14 kişi gözaltına alındı. Olay günü binadan kaçarak uzaklaşan kişinin olay tarihinde 16 yaşında olan Evrim'in kardeşi olduğu anlaşıldı. Mahkeme adli kontrol şartıyla faili serbest bıraktı (Aydın, 2017).

3.2.5. Birgül'ün Öldürölüşü

Kocasının öldürmeye kıyamadığı ama törenin elinden kurtaramadığı Birgül'ün hikâyesi de töreye kurban edilen hayatlara dair çarpıcı bir örnektir (Soykan, 2007). İstanbul'a göç eden yoksul bir ailenin kızıdır Birgül. Yoksulluktan okula bile gönderilmemiştir. 13 yaşındayken ağabeylerinin işi için Aydın'ın Söke ilçesine göç ederler. 17 yaşına geldiğinde ise babası onu karşısına alır ve Ağrı'da kalabalık bir aşiret olan 'Batakların oğlu Resul ile evleneceksin' diyecektir. 16 yaşında olan Resul de evleneceğini babasından öğrenmiştir. İki gencin de fikirleri sorulmamıştı, onlara biçilen hayat tebliğ edilmişti kendilerine.

Evlenirler ve yıllar içinde Birgül'ün çocuğu olamayacağını öğrenirler. Resul'un ailesi kuma getirmesi için ısrar eder ama onlar direnirler. Üç yıl önce İstanbul'a gelirler ama ailenin kuma baskısı arttıkça onların da kavgaları artar. Birgül dayak yedikçe babasının evine sığınır ama töreye göre evlenen kadının ancak cenazesi baba evine dönebilirdi. Birgül'ün canına tak eder artık, dayanamayınca evden kaçır. Uzaklara gidebilmek için rastgele bir otobüs ile Denizli'ye gider ama parası bitince dönmek zorunda kalır. İki gün mahallelerindeki elma ağaçlarının arasında saklanır. Birgül'ün kocası da eşinden bir hafta haber alamayınca karakola başvurur, kayıp olduğunu bildirir. Birgül'den bir haftadır haber alınamadığı bilgisi Ağrı'daki aşirete kadar ulaşır. Birgül'ü hiç tanımayan aşiret mensupları onun hakkında hüküm verirler; ölmesi gerekmektedir artık, ya babası ya kardeşi onu öldürmelidir. Ama Birgül'ün babası ve kardeşleri buna karşı çıktılar, yapmadılar.

Birgül'ün gidebileceği tek bir kişi vardır; ablası. Eniştesi töreyi bildiğinden onu yanına alarak polis karakoluna götürür ve 'bu kızı öldürecekler, en azından bir süre burada

kalsın' der. Karakoldaki tutanağa göre Birgül şöyle der; 'Kocamla çocuğumuz olmadı, bunun için hep beni dövüyordu. Dayanamadım, evden kaçtım. Namusumu kirletmedim. Beni kocama, babama vermeyin. Can güvenliğim yok, beni öldürürler...' Ancak polis, Birgül'ü koruyamadı, yeddi emin olarak belirlediği yakınlarına teslim etti. Gece vakti kocası Resul ve kocasının iki akrabası onu arabaya atarak Atatürk Olimpiyat Stadı'nın yakınındaki boş bir araziye götürürler. Resul, silası karısına doğrultur ama tetiği çekemez. İkisi de Birgül'ün ablasının evine götürüldüler. Burada herşeyi ve kaçmayı konuştular ama ertesi gün yine Resul'ün akrabaları kapıya dayanmıştır. Bu kez Arnavutköy'deki ormanlık bir alana götürürler Birgül'ü. Sabaha karşı Resul ve Birgül gözleri yaşlı eve geri dönerler. Resul yine tetiği çekememiştir. Karısını sevdiğini, öldürmeyeceğini anlatır. Çünkü Birgül'ün tek suçu koca dayığı nedeniyle evinden kaçmasıdır. Kocası bunu biliyordur.

Birgül'ün ölüm emrini veren aile meclisi, Birgül'ün hayatı karşılığında para, silah ve Resul'e genç bir kız isterler. Birgül'ün yoksul ailesi parayı bulmaya çalışırken 16 Ağustos 2006 akşamı İkitelli'de otoyolun kenarındaki boş bir arazide dört el silah patlar. Birgül Batak 30 yaşında töreye kurban edilmiştir. Birkaç saat sonra Birgül'ün can güvenliğinin olmadığını söylediği polis merkezine Resul Batak gelir ve 'karımı öldürdüm' der. Birgül'ün ailesi tehdit edildiğinden kızlarının cenazesine bile sahip çıkamayacaktır. Batak aşiretinden cinayete karşı olan biri cenaze işlemlerini yapar.

Resul Batak, çıkarıldığı mahkemede karısıyla çocuğunun olmamasından dolayı iki yıldır huzurlarının kalmadığını, sürekli kavga ettiklerini anlattıktan sonra –bütün kadın cinayetlerinde olduğu şekilde– cinayette ağır tahrik indirimi sağlayacak şekilde ifade verir. Karısını bir adamla gördüğünü, adamın kaçtığını, karısını da kendisine hakaretler ettiği için öldürdüğünü anlatır. Bu ilk duruşmada Birgül'ün babası Abdulbari Kızılkaya da davacı olmadığını söyler.

Davanın ikinci duruşmasında duruşma salonunun önünde kalabalık toplanmıştır. Birgül'ün babası davacı olmaya karar vermiş ve mahkemeye gelmiştir. Batak aşiretinin mensuplarınca hem baba hem de avukatı tehdit edilir. Duruşmada konuşan Birgül'ün babası, kızını öldürenin sanık sandalyesinde oturan damadının olmadığını söyler.

Mahkemeye sunduğu dilekçesinde kızını öldürmeme karşılığında kendisinden para, silah ve kız istendiğini anlatır ve şöyle devam eder (Soykan, 2007):

Aşiret reisi Musa Batak, Resul'ün akrabaları Mehmet Çağatay ve Nedim Erik, damadımın evinden Resul ve Birgül'ü alarak İkitelli'ye götürüp, öldürdüler. Benim kızımı Resul Batak öldürmemiştir. Öldüren şahıs Musa Batak'tır. Ondan ve ona yardım eden Mehmet Çağatay ve Nedim Erik'ten şikâyetçiyim. Ben ve ailem şu an büyük tehdit altındayız.

3.2.6. Nayime'nin Öldürülüşü

Ağır tahrik indirimine örnek kararlardan biri de Nayime'yi öldüren kardeşleri hakkında verilen karardır (Dağlar, 2001, s. 1). Daha 13 yaşında evlendiren, 15 yaşında da ağabeyleri tarafından öldürülen Nayime'nin, katillerine verilen ceza itibarıyla adeta yargı ve onun dayandığı ceza hukuku mevzuatı tarafından 'ölümü hak ettiğine' hükmedilmiştir.

13 yaşında imam nikâhıyla evlendirilen Nayime, 15 yaşındayken evden kaçıp fuhuş yaptığı iddiası ile öldürülür. Nayime'yi viyadükten atarak öldürdükleri iddiasıyla yargılanan 3 kardeşin cezalarında ağır tahrik indirimi uygulanmış, önce ömürboyu hapis cezasına çarptırılan kardeşlerin cezaları, 4 yıl 5 ay ile 12 yıl 6 ay arasında değişen hapis cezalarına indirilmiştir (Dağlar, 2001, s. 1).

Sanıklar mahkemede, töre cinayeti suçlamasını reddederek olay gecesi otogarda karşılayıp aldıkları Nayime'nin otomobille viyadükte giderken midesi bulanınca arabayı durdurduklarını, sanıklardan Ahmet Salman otomobilde beklediğini belirtirken, diğer 2 sanık, Nayime'nin korkuluktan atlayarak intihar ettiğini, karanlıkta aşağı bakıp birşey göremeyince eve döndüklerini öne sürmüşlerdir (Dağlar, 2002, s. 7).

Sanık avukatları müvekkillerine 'birini intihara ikna etmeyi cezalandıran' 765 sayılı Türk Ceza Kanunu'nun (TCK) 454. maddesi ile kız kardeşin 'fuhuş yaptığının tesbiti halinde cezada 1/8'e kadar indirim uygulanması'nı öngören 462. maddesi üzerinden hüküm kurulmasını istemişlerdir. Sanık avukatlarının talebini reddeden mahkeme heyetinin kararında, olay ve sanıklara yönelik suçlamalar şöyle anlatılmıştır (Dağlar, 2002, s. 7):

Maktülenin 1998 yılında 13 yaşında gayriresmi olarak evlendirildiği, 4 ay kadar evli kaldıktan sonra eşi ile geçinemediğinden, evden kaçarak İzmir'e gittiği, babasının polise başvurması üzerine İzmir'de yakalandığı, ağabey Ahmet Salman'ın İzmir'den alarak Aydın'da bulunan babasına teslim ettiği, 1 ay sonra maktülenin yine kaçtığı, bu kez Torbalı jandarması tarafından yakalandığı, ağabeyin teslim alıp yine Aydın'da babasına teslim ettiği, bilahare yine kaçtığı, Konya'da yakalanıp bu kez İsmail Salman tarafından Aydın'daki babasına teslim edildiği, bilahare kaçıp bu kez Ankara'dan sanıkları arayarak nüfus cüzdanını istediği, kendisinin kötü yola düşeceği endişesiyle nüfus cüzdanının verilmediği, İstanbul'a gelerek nüfus cüzdanını almaya çalıştığı, başaramayınca yengesine ait nüfus cüzdanını alıp gittiği, Antalya'da fuhuş suçundan yakalanan maktülenin sanık İsmail tarafından burada teslim alındığı, bir kez daha kaçıp bu kez aynı kişi tarafından tesadüfen yakalanıp İstanbul'a getirildiği ve otogarda diğer 2 kardeş tarafından karşılandıkları... amaçlarının maktüleyi Sakarya Irmağı'na atarak öldürmek olduğu, ancak Sakarya Köprüsü'nde durduklarında, otobanda duran aracı farkeden trafik polisinin aracın yanına gelmesi üzerine eylemlerini gerçekleştiremeyerek geri döndükleri, İstanbul'a geldikleri gece Sadabad Viyadüğü'nde arabayı durdurup sanıklardan İ.S. ile E.S.'nin araçtan indirdikleri maktüleyi kol ve bacaklarından tutarak köprüden aşağıya attıkları.

Mahkeme Nayime'yi öldüren 3 kardeşi önce 765 Sayılı TCK'nın 449. maddesi uyarınca 'kızkardeşlerini öldürmekten' ömürboyu hapis cezasına çarptırmıştır. Daha sonra sanıklardan Ahmet Salman'ın cezası olay sırasında araçtan inmediği için 16 yıla indirilmiştir. Mahkeme, Nayime'nin birçok kez evden kaçıp fuhuş yaptığı iddiası nedeniyle 765 Sayılı TCK'nın 51/2. maddesinde belirtilen ağır tahrik indirimini de uygulamıştır. Sonuç olarak; yaş küçüklüğü, ağır tahrik ve iyi hal indirimleri uygulanan tutuklu sanıklardan İ.S 12 yıl 6 ay, E.S. 8 yıl 4 ay ve A.S. 4 yıl 5 ay 10 gün ağır hapis cezalarına çarptırılmıştır. Sanıklardan İ.S. ve E.S.'nin tutukluluk hallerinin devamına karar veren mahkeme, yattığı süreyi gözönüne alarak A.S.'yi tahliye etmiştir. Mahkemenin gerekçeli kararında 765 Sayılı TCK 51/2'de belirtilen ağır tahrik indirimini uygulama nedeni şöyle anlatılmıştır (Dağlar, 2002, s. 7):

Maktülenin sık sık evden kaçarak fuhuş yapmak suçundan yakalanması ve her yakalandığında polis ve jandarma tarafından kendilerine haber verilerek muhtelif kentlerden maktüleyi almak zorunda kalmaları, her seferinde yeniden kaçması ve fuhuş alışkanlığından da vazgeçmemesi nedeniyle sanıkların maktüleyi öldürmede TCK'nın 51/2. maddesi kapsamında ağır tahrik altında kaldıkları kabul edilmiş ve cinayeti ağır tahrik altında işledikleri kanaatine varılmıştır.

Savcılık makamı, 'maktülenin evden kaçma alışkanlığına karşın, kardeşlere karşı herhangi bir haksız hareketi olmadığı, maktüleye duyulan öfke ve meydana gelen eylemin ağır tahrik boyutuna ulaşmadığı' gerekçesiyle temyize giderek ceza indirimine karşı çıkmıştır. Ancak Yargıtay 1. Ceza Dairesi, mahkeme kararını usul ve yasaya uygun bularak onamış ve temyiz başvurusunu reddetmiştir (Dağlar, 2002, s. 7).

3.2.7. Güldünya'nın Öldürülüşü

Töre ve namus cinayetlerinden bahsederken akla ilk gelen sembol isimlerden birisi de 21 yaşında öldürülen Güldünya Tören'dir. Kuzeninın eşiyle yaşadığı ilişki sonucu hamile kalarak bir çocuk dünyaya getiren Güldünya, hamile kaldığı anlaşıldığında İstanbul'a amcasının yanına gönderilmiştir. Öldürüleceğini anladığından polise sığınmış ama polis, Güldünya'nın köydeki ailesi ile temasa geçmiştir. Ailesi kızlarının köylerinin emekli olmuş eski imamının İstanbul'daki evine yerleştirilmesini istemiştir. Polis bu isteği yerine getirmiş ve Güldünya yerleştirildiği bu evde 2 ay sonra doğum yapmıştır. Çocuğuna Umut adını vermiş ve onu korumak için gizlice bir aileye evlatlık vermiştir (Güneş, Söz, & Çakır, 2004). Aile meclisi ise ölüm kararı almıştır ve iki erkek kardeşi bu işi yapmak üzere görevlendirilmiştir. Güldünya, önce kardeşi tarafından sokak ortasında kurşunlanmış ama bu saldırıdan yaralı olarak hastaneye kaldırılmıştır. Ölmediğini öğrenen kardeşleri Ferit ve İrfan Tören gece saat 03:45'de hastaneye giderek onu öldürmüşlerdir (Alkaç, 2012). Güldünya'nın bebeğinin babası Servet Taş da yedi yıl sonra İstanbul'da Güldünya'nın babası tarafından öldürülmüştür (Yaşar, 2011).

Güldünya, aile meclisi kararıyla kardeşleri tarafından hastane odasında kurşunlanarak öldürülmüştür. Mahkeme, sanıkların mahkemedeki iyi halleri nedeniyle kardeşlere iyi hal indirimi uygulamıştır. Mahkeme önce Ferit ve İrfan Tören için ağırlaştırılmış müebbet hapis cezasına hükmetmiş; duruşmalardaki iyi hali gözönüne alınan İrfan Tören'in cezası müebbet hapse, olay tarihinde 18 yaşından küçük olan Ferit Tören'in cezası ise önce 14 yıla, sonrasında iyi hali de göz önüne alınarak 11 yıl 8 ay hapis cezasına indirilmiştir (Çakır, 2005).

Ayrıca, mahkeme heyetindeki hâkimlerden biri karara muhalefet şerhi koyarak, sanıklar için haksız tahrik indirimi uygulanması gerektiğini savunmuştur. Diğer iki üye ise Güldünya Tören'den kaynaklanan sanıklara yönelik herhangi bir haksız hareket olmadığını, bu nedenle de sanıklar hakkında tahrik indiriminin uygulanamayacağı yönünde kanaat bildirmişlerdir (Çakır, 2005).

Davanın temyiz incelemesini gerçekleştiren Yargıtay 1. Ceza Dairesi, Güldünya Tören'in kardeşleri İrfan ve Ferit Tören'e hem sokakta hem de hastanada gerçekleştirilen silahlı saldırılar nedeniyle ayrı ayrı ceza verilmesi gerektiği tespitinde bulunarak, verilen mahkumiyet kararlarını usul ve esastan bozmuştur. Bozma kararının ardından davayı tekrar inceleyen Bakırköy 5. Ağır Ceza Mahkemesi, 'Güldünya Tören'i taammüden öldürmeye teşebbüs etmek' ve 'taammüden adam öldürmek' suçlarından İrfan Tören'i müebbet, Ferit Tören'i de 23 yıl 4 ay hapse mahkum etmiştir (Hürriyet, 2013).

3.2.8. Zümrete'nin Öldürülüşü

Namus cinayetlerinde aile meclisinin daha az ceza alacağı için öldürme görevini 18 yaşından küçük erkek çocuklara vermesi sıklıkla ratlanılan bir durumdur. Namus cinayetine kurban giden Zümrete'nin ve katilinin öyküsü de bu duruma örnek oluşturmaktadır.

Evli ve bir çocuk annesi Zümrete Eker, eşini ve çocuğunu terk edip köyde bırakarak Malatya'ya gitmiştir. Zümrete'nin ailesi onu Malatya'dan alarak zorla köye geri getirirler. 20 yaşındaki Zümrete, Diyarbakır Merkez Sur ilçesine bağlı Konak Köyü'nde 30 Temmuz 2015 günü kardeşi C.B. tarafından tüfekle başından vurularak öldürülmüştür. Genç kadının cenazesi ailesi tarafından dini vecibeler dahi yerine getirilmeden toprağa verilirken, kardeşi de tutuklanmıştır (Bozarslan, 2016).

Soruşturmayı tamamlayan savcılık makamı, Zümrete'nin kayınpederi, kayınbiraderi, eşi, kayınvalidesi, ağabeyi, babası ve annesi hakkında 'kasten adam öldürmeye azmettirme' suçundan ağırlaştırılmış ömür boyu hapis cezası istemiyle iddianame hazırlanmıştır. Cinayeti işlediği tarihte 17 yaşında olan kardeşi C.B.'nin ise 'kardeşi kasten öldürmek' suçundan 18 yıldan 24 yıla kadar hapisle cezalandırılması talep edilmiştir (Bozarslan, 2016).

Hazırlanan iddianamede savcı, Zümrete'nin öldürülmesinden bir gün önce iki ailenin Diyarbakır'da buluştuğunu ve mahkeme kararıyla yapılan telefon dinlemelerinde kocasının ailesinin Zümrete'nin ailesine para verdiğinin tespit edildiğini vurgular.

Ayrıca cinayet sonrasında yapılan telefon dinlemelerinde, Zümrete Eker'in kayınvalidesinin bir kişiyle yaptığı görüşmede 'Zümrüt'ü öldürdük. Valla gerçek Zümrüt'ü öldürdük" sözlerini kullandığı; Ali isimli bir kişinin Zümrete'nin eşine telefonda '2-3 gündür yengeye üzülüyorum. Yani öyle bir şey olsaydı bile insan yine öldürmezdi, boşardın. Keşke öyle yapmasaydınız. Boşardın, biraz ayrı kalır, barışırdınız' dediği iddianamede yer alır. Kayınvalidesinin bir akrabası ile yaptığı başka bir görüşmede ise 'Gelin kaçtı. Baba tarafından vurdular, babasının ailesi vurdu, öldürdüler. Kalktı birinin peşinden gitti. Babasının ailesi gitti onu öldürdü' dediği de kayıtlarda yer almıştır (Bozarslan, 2016).

Diyarbakır 3. Ağır Ceza Mahkemesi'nde tutuklu sanık C.B. ve diğer tutuksuz sanıkların yargılaması yapılırken tutuksuz sanıklar, cinayete ilgilerinin olmadığını ve Zümrete'nin öldürülmesi için ailece bir karar alınmadığını söylerler. 'Suça sürüklenen çocuk' C.B. duruşmada kendini şöyle savunur (Bozarslan, 2017):

Ablam evli ve 1 çocuk sahibi olmasına rağmen bir kişi ile kaçtı. Sonra gidip ablamı getirdik. Ablam ile dost gibiydik. Ondan su istedim sustu. Ona ailemizi ve çocuğunu düşünmediğini mi sordum. Bana hakaret etti. Ben de evde kanepenin arkasında olan tüfeği alarak 2- 3 fişek de yanıma alarak, ablamın yanında korkutmak için doldurdum. Tüfeğin emniyetinin açık olduğunu bilmiyordum. Ben doğrultunca 'Sık' dedi. Ben de sıktım. Silahın tepmesi sonucunda 2'nci kez tüfeği ateşledim. O anlık öfke ile bir anda gerçekleşti. Amacım sadece korkutmaktı.

Savcı, davanın son duruşmasında cinayeti işleyen C.B.'nin cezalandırılmasını, diğer sanıkların ise suçu işlediklerine dair kesin, inandırıcı ve somut delil elde edilemediğinden beraatlerine karar verilmesini talep etmiştir. Kararını açıklayan mahkeme, 'suça sürüklenen çocuk' C.B.'yi 'kasten adam öldürme' suçundan ağırlaştırılmış ömür boyu hapis cezasına çarptırır ancak sanığın suçu işlediği tarihte 18 yaşından küçük olması ve duruşmadaki iyi halini göz önüne alan mahkeme, cezayı 17.5 yıla indirmiştir. Haksız tahrik koşulları oluşmadığından sanığın cezasında haksız tahrik indirimi yapılmadığını açıklayan mahkeme, iddianamede cinayeti azmettirdikleri iddia edilen diğer 7 sanığın ise beraatlerine karar vermiştir (Bozarslan, 2017).

Mahkemenin gerekçeli kararında ise tutuksuz yargılanan 7 sanığın suçlamaları kabul etmedikleri ve cinayeti çocuğa azmettirdiklerine dair kuşku mevcut olsa da kesin ve şüpheden uzak bir delilin bulunmadığı belirtilmiştir. Ayrıca telefon kayıtlarındaki

‘Zümrüt’ü öldürdük’ şeklindeki ifadeler içinse gerekçeli kararda şöyle denilmiştir (Bozarslan, 2017):

Yörenin kültüründe bir aileden birisi bir kişiyi öldürdüğünde kollektif sorumluluk olarak görülerek, tüm aile bireylerinin suçlandığı, sorumluluğu üstlendiği gözetildiğinde sanıkların suça sürüklenen çocuğu ablasını öldürmesi yönünde azmettirdiklerine ilişkin kuşku sınırlarını aşan her türlü şüpheden uzak, cezalandırılmalarına yeterli kanıt bulunmadığından beraatlerine karar verilmiştir.

3.3. ÖRNEK OLAYLARIN SOSYOLOJİK ANALİZİ VE HUKUKSAL TESPİTLER

Yukarıda örneklerini sunmuş olduğumuz namus cinayetlerinin birbirine benzer sosyolojik özellikler gösterdiği görülmektedir. Bu bölümde aynı kültüre ve aynı sosyal sınıfa mensup ailelerin aldıkları cinayet kararlarının sosyolojik temelleri ile 765 sayılı eski TCK’nın namus cinayetlerinde faili koruyan maddeleri ele alınacaktır.

3.3.1. Sosyolojik Analiz

Namus cinayetine örnek olarak sunduğumuz birinci olayda, 16 yaşındaki Dilber Kına, evden kaçtığı için aile meclisi kararıyla, ağabeyleri tarafından öldürülmüştür. Cinayet İstanbul’da işlenmişse de aile Siirt’ten göçmüş, ataerkil yapının güçlü olduğu bir Güneydoğu ailesidir. İstanbul’da bir gecekondu da akrabalarıyla birlikte 14 kişi aynı evde yaşamaktadır. Bu yaşam tarzı kırsaldan kente göçen, gelenek, örf ve adetlerine sıkı sıkıya bağlı, ailede baba merkezli erkek egemen ilişkinin hâkim olduğu aile tipidir. Ekonomik olanakları da iyi olmayan Kına ailesinin, köyden kente gelerek burada tutunmaya çalıştığı, ancak köydeki kültürü ve aile yapısını korumaya çalıştığı anlaşılmaktadır.

Dilber’in ailesi, Dilber’in cinsel sakınmaya aykırı davrandığı ve namuslarını kirlettiğini düşünmüştür. Ailenin bunu namus meselesi yapması ve toplanarak Dilber’in öldürülmesine karar vermiş olması, bu olayın bir töre cinayeti olduğunu göstermektedir. İkinci örnek olay olarak sunduğumuz Elif Kaya’nın ve Selim Aktürk’ün öldürülmesinde de namus cinayetlerinin sosyolojik altyapısını görüyoruz. Elif Kaya da Bitlis’ten İstanbul’daki akrabalarının yanına gelip çalışmaya başlamış bir gençtir. Bitlis’te ailenin mirası bölünmesin diye amcasının oğlu Vedat Kaya ile evlenmesi öngörülmüştür.

Ancak Elif, ailesinin bu kararına karşı çıkarak, İstanbul'da Selim'i sevmiştir. Ataerkil aile tipinde aile mülkünün bölünmemesi ve soya başka kan karışmaması için kızların amca çocuklarıyla evlendirilmesi yaygın bir uygulamadır. Elif'in ailesinin belirlediği kişiyle evlenmeyip başka birini sevmiş olması, aile tarafından namus meselesi yapılmış ve Elif ile evlendirilmesi düşünülen amcaoğlu Vedat Kaya, hem Elif'i hem de Selim'i öldürmüştür. Elif Kaya-Selim Aktürk cinayeti de bu sosyolojik özellikleriyle tipik bir töreye bağlı namus cinayetidir.

Üçüncü örneğimiz olan Azime Taş'ın öldürülmesi de benzer sosyolojik özellikler taşımaktadır. Azime'nin ailesi de geleneklerine bağlı Şanlıurfa'da yaşayan bir ailedir. Azime'nin öldürülmesinin nedeni evden kaçarak İzmir'deki teyzesinin oğlu ile evlenmek istemesidir. İki aile önce yine kız çocukları aleyhine bir gelenek olan berdel yöntemiyle sorunu çözmek istemiş ancak teyzeoğlunun ailesinin berdeli bozması nedeniyle, Taş ailesi töreyi işletme kararı almıştır. Şanlıurfa'ya getirilen Azime, aile kararıyla erkek kardeşi tarafından öldürülmüştür. Önceki bölümlerde işlediğimiz gibi kadınların namus cinayetine kurban gitmelerinin önemli nedenlerinden biri de evden kaçmak, aile kararı olmadan kendi seçtiği biriyle evlenmeyi istemek veya ona kaçmaktır.

Dördüncü örneğimizi oluşturan Sarıçiçeklerin dramı ise çok çarpıcı bir öyküdür. Şanlıurfa'nın Birecik ilçesinde yaşayan Şimşek ailesi hem kızları Evrim'i hem de damatları Selahattin'i aile rızası dışında evlendikleri için öldürmüştür. Evrim'in babası inşaat mühendisi ve müteahhitti. Yükseköğrenimli bir baba olmasına karşın, töreyi uygulamaktan vazgeçmemiştir. Şimşek ailesi, amcasının oğluyla evlendirmeyi düşündükleri kızları Evrim Selahattin'le evlendi diye –ki bir süre sonra düğün de yapmalarına rağmen– iki yıl sonra aile kararıyla ikisini de öldürmüşlerdir. Öldürüldüğünde Evrim hamileydi. Bu olay, daha önceki bölümlerde incelediğimiz gibi, öğrenim ve kentte yaşamak gibi modern olgular namus algısını kısmen değiştirmiş olsa da, namus algısının özünü değiştirmeden etkisini sürdürdüğünü ortaya koymaktadır. Evrim ve Selahattin resmen evli olmalarına ve bebek beklemelerine karşın, Şimşek ailesinin namus cinayeti işlemesi, törenin ne kadar etkili olduğunu göstermesi bakımından çarpıcı bir örnek oluşturmaktadır.

Beşinci olayımızda da doğudan İstanbul'a göçmüş, aşiret düzeninde yaşayan bir ailenin töreye bağlı namus cinayeti örneğini görüyoruz. Birgül Batak, koca dayağı yüzünden evden kaçtığı için kocası Resul Batak'ın ailesi tarafından öldürülmüştür. Bataklar aşiretti ve aşiret düzeni ve kültürü içinde önce oğulları Resul'e, çocuğu olmadığı için Birgül'e kuma getirmesi konusunda baskı yapmışlardır. Resul bunu kabul etmemekle birlikte ailesinin baskısıyla Birgül'ü dövmeye ve çocuğu olmadığı için suçlamaya devam etmiştir. Birgül dayağa dayanamayıp evden kaçınca Batak aşireti önce Birgül'ün hayatı karşılığında ailesinden para talep etmiş, ancak Birgül'ün ailesi yoksul olduğundan bu talebi karşılayamamıştır. Bunun üzerine Batak ailesi Birgül'ün kocası Resul tarafından öldürülmesine karar vermiştir, ancak Resul, karısını öldürememiş, tetiği çekememiştir. Bunun üzerine Batak ailesinden iki kişi Birgül'ü kurşunlayarak öldürmüştür. Bu olay, sosyolojik olarak ataerkil geniş aile tipinin tüm özelliklerini taşımaktadır.

3.3.2. Hukuksal Tespitler

Nayime Salman cinayetinde, onu viyadükten atarak öldüren üç erkek kardeşinin ömürboyu hapis olarak belirlenen cezaları, ağır tahrik indirimi uygulanarak 4 yıl 5 ay ile 12 yıl 6 ay arasında hapis cezalarına indirilmiştir.

Mahkeme, üç sanık kardeşi önce 765 sayılı TCK'nın 449. maddesine göre 'kızkardeşlerini öldürmekten' ömür boyu hapse mahkum etmiştir. Daha sonra maktulenin birçok kez evden kaçmasını TCK'nın 51. maddesindeki ağır tahrik tanımına uyduğu gerekçesiyle mahkeme ömürboyu hapis cezalarında indirimine gitmiştir. Kardeşlerden biri 12 yıl 6 ay, diğeri 8 yıl 4 ay ve diğeri de 4 yıl 5 ay ağır hapis cezasına çarptırılmıştır (Dağlar, 2001).

Bir diğeri örnekte, Güldünya Tören'i kurşunlayarak öldüren kardeşleri Ferit ve İrfan Tören'i yargılayan Bakırköy 5. Ağır Ceza Mahkemesi sanıkları önce ağırlaştırılmış müebbet hapis cezasına çarptırmıştır. Sonra İrfan Tören'in duruşmadaki iyi hali nedeniyle cezasını müebbet hapse; olay tarihinde 18 yaşını doldurmamış olan Ferit Tören'in cezasını ise önce 14 yıla, sonrasında duruşmadaki iyi hali nedeniyle de 11 yıl 8

aya indirmiştir. Davanın temyiz incelemesini gerçekleştiren Yargıtay 1. Ceza Dairesi, sanıklara verilen mahkumiyet kararlarını usul ve esastan bozmuştur. Bozma kararının ardından davayı tekrar inceleyen Bakırköy 5. Ağır Ceza Mahkemesi, ‘taammüden öldürmeye teşebbüs etmek’ ve ‘tammüden adam öldürmek’ suçlarından İrfan Tören’i müebbet, Ferit Tören’i de 23 yıl 4 ay hapse mahkum etmiştir (Hürriyet, 2013).

Zümrete Eker örneğinde ise, Zümrete’yi öldüren C.B.’yi yargılayan Diyarbakır 3. Ağır Ceza Mahkemesi, sanığı önce ağırlaştırılmış ömürboyu hapis cezasına mahkum etmiştir. Sonra sanığın suç tarihinde 18 yaşından küçük olduğu ve duruşmadaki iyi hali dikkate alınarak cezası 17,5 yıla indirilmiştir (Bozarıslan, 2017).

Bu örneklerde olduğu gibi töre ve namus cinayetlerinin çoğunda 765 Sayılı TCK’nın haksız tahrik, iyi hal ve yaş indirimine ilişkin maddeleri uyarınca cezalarda önemli ölçüde indirim uygulanmıştır.

Töre ve namus cinayetlerinde sanıkların indirim alması için başvuru belki de en önemli madde 765 Sayılı TCK’nın 462. maddesidir. 2003 yılında Avrupa Birliği’ne uyum çalışmaları çerçevesinde yürürlükten kaldırılan madde, yürürlükte kaldığı süre boyunca sadece hukukçular arasında değil, toplumun her kesiminde tartışılmıştır.

765 Sayılı Eski TCK’nın yürürlükten kaldırılan ve namus cinayeti maddesi olarak da anılan 462. maddesi şöyledir:

Madde 462: Yukarıda geçen iki fasılda beyan olunan fiiller, zınyayı icra halinde veya gayrimeşru cinsî münasebette bulunduğu esnada meşhuden yakalanan veya zina yapmak veya gayrimeşru cinsî münasebette bulunmak üzere yahut henüz zina yapmış veya gayrimeşru cinsî münasebette bulunmuş olduğunda zevahire göre şüphe edilmeyecek surette görünen bir koca veya karı yahut kız kardeş veya fûruğdan biri yahut bunların müşterek faili veya her ikisi aleyhinde karı veya koca yahut usulden biri veya erkek veya kız kardeş tarafından işlenmiş olursa fiilin muayyen olan cezası sekizde bire indirilir ve ağır hapis cezası hapis cezasına tahvil olunur. Müebbet ağır hapis cezası yerine dört seneden sekiz seneye ve idam cezası yerine de beş seneden on seneye kadar hapis cezası verilir.

Ece Göztepe (2005, ss. 35–36) 462. maddenin Türk hukuk sisteminin bir önkabulunu yansıttığını ve evlilik dışındaki her türlü ilişkiyi gayrimeşru olarak kabul ettiğini vurgulamaktadır. Göztepe, söz konusu maddenin taşıdığı anlayışın, –kuramsal bölümde de vurguladığımız gibi– ataerkil düzende kadınların bir ailenin şeref ve namusunun

taşıyıcıları oldukları ve ailenin erkeklerinin de kadınların cinsel yaşamını denetlemeleri gerektiği önkabulüne dayandığını öne sürmektedir. Diğer bir deyişle, eski TCK'nın 462. maddesindeki indirim nedeni de 'aile şeref ve haysiyetini korumak' olarak algılanmaktaydı. Dolayısıyla burada, aile ve toplumdaki ataerkil yapılanmanın siyasal yaşam ve hukukun uygulanmasına yöne vermesi söz konusudur.

765 Sayılı eski TCK'nın 462. maddesi açısından önem taşıyan bir başka saptama da Mahmut Tezcan'a aittir. Tezcan (2003, s. 19), namus cinayetlerinin tahrik nedeniyle aniden işlenen cinayetler olmadığını vurgulamaktadır. Aksine, önceden tasarlanmış, planlanmış ve kasıtlı cinayetler olduğunu belirtirken, bu nedenle tahrik indirimi uygulanmaması gerektiğini savunmaktadır.

Bu yönüyle ele alındığında, yukarıda detaylarını vermiş olduğumuz namus cinayeti vakalarının hiçbirinin de olay anında tahrik nedeniyle, aniden işlenen cinayetler olmadıkları somut bir biçimde görülmektedir. Örneklerdeki cinayetlerin hepsinde kurbanlar, aile meclisi tarafından, töre gereği alınan kararlar uyarınca, önceden tasarlanmış ve planlanmış şekilde öldürülmüşlerdir. Birkaç örnekte failin 18 yaşın altındaki kardeşler olması da, ailenin töreye bağlı namus cinayeti işlerken eski TCK'nın hükümlerini dahi gözettikleri, yani son derece bilinçli ve soğukkanlı davrandıkları ve 18 yaşını doldurmamış çocuklara yaş indirimi uygulandığından, bu yaştaki çocukları suça ittikleri görülmektedir.

Nitekim, namus cinayetleri önceden planlanmış cinayetler olmasına karşın, sanıkların eski TCK'nın 462. maddesinden yararlanmalarının yarattığı tartışmalar ve mahkeme kararları arasındaki çelişkiler nedeniyle Yargıtay Ceza Genel Kurulu 1989 yılında verdiği bir kararda, 462. maddenin uygulanma koşullarını zaman ve kişi yönünden belirlemiştir. Zaman koşulunun gerçekleşmesi için fiilin, mağdurun meşru olmayan ilişki veya zina halinde olduğu sırada veya ilişkide bulunmak üzere iken veya henüz ilişkide bulunmuş olduğu sırada gerçekleşmiş olması gerekmektedir. Kişi koşulunda ise, suçun mağdurlarının ve faillerinin tespiti amaçlanmıştır (Göztepe, 2005, s. 36).

Yargıtay Ceza Genel Kurulu söz konusu kararında, zaman koşulunu belirleme gerekçesinde güdülen amacı, failin fiilin işlendiği sırada kişiliği itibariyle aile onuru bakımından derin ve çok ağır tarzda uğradığı saldırının iradesi üzerinde yarattığı büyük sarsıntı' olarak açıklamaktadır (Göztepe, 2005, s. 36). Gerekçeden de anlaşıldığı gibi, ağır tahrikten etkilenecek cinayet işlendiğinin kabul edilebilmesi için, failin ağır tahrik olarak kabul edilen olayın gerçekleştiği ana şahit olması veya hemen olayın üzerine olay yerinde bulunması gerekir. Oysa örneklerimizde de görüldüğü üzere söz konusu cinayetler günler, aylar hatta yıllar sonra işlenmiştir. Bu itibarla aylar hatta yıllar sonra işlenen cinayetlerde ağır tahrik indiriminin uygulanması Yargıtay Ceza Genel Kurulu'nun ilgili kararı ile örtüşmemektedir.

Tezcan'ın (2003, s. 3) 462. maddeye yönelttiği bir diğer eleştiri de cinayet işlemeyi özendirici olduğu yönündedir. Ülkede namus olgusu ve algısı nedeniyle namus cinayetleri konusunda toplumda sessiz bir kabul olduğunu vurgulayan Tezcan, 462. madde indirimi nedeniyle verilen mahkeme kararlarının da cinayetleri teşvik edici olduğunu ifade etmektedir.

Son olarak, eski TCK'nın 462. maddesi Anayasa'ya aykırılık iddiasıyla iptal davasına da konu olmuş, ancak Anayasa Mahkemesi maddeyi Anayasa'ya aykırı bulmamış, madde ancak AB uyum çalışmaları sırasında 2003 yılında yürürlükten kaldırılmıştır. Bütün bu çerçevede dahilinde, söz konusu maddenin ve bu maddeye dayalı yargı kararlarının ve çok uzun süre yürürlükte kalan bu vb. hükümlerin, devletin ve hukuk sisteminin yapısı ve anlayışını yansıtmaması ve yeni düzenlemenin yarattığı sorunların açıklanması bakımından bu çalışma kapsamında tartışılmasında yarar olduğu düşünülmektedir. Anayasa Mahkemesi'nin 462. maddenin iptalini reddettiği kararı ve yeni Türk Ceza Kanunu'ndaki düzenlemelerle ilgili tartışmalar ileride ele alınacaktır.

3.4. ESKİ TCK'YA GÖRE YARGITAY KARARLARINDA NAMUS CİNAYETLERİ

Yargıtay'ın töre ve namus cinayetleriyle ilgili kararlarında, 765 sayılı eski TCK'nın genellikle tahrik indirimiyle ilgili hükümleri tartışılmış ve karara bağlanmıştır.

Namus cinayeti maddesi olarak da anılan TCK 462. maddenin (Göztepe, 2005, s. 36) yürürlükte olduğu dönem boyunca, gayrimeşru cinsi münasebet ve zina kavramları tam olarak açıklanmamış, bu nedenle konu içtihatlarla bırakılmıştır. Bu durum, söz konusu kanun yürürlükte olduğu süre boyunca töre ve namus cinayeti faillerinin ceza indiriminden yararlanmasına imkân sağlamıştır (Kaya, 2014, s. 423).

Ece Göztepe'nin (2005, ss. 39–41) Yargıtay'ın 1975–2003 yılları arasında 28 yıllık dönemde verdiği kararlar üzerinde yaptığı çalışma sonucunda, bir namus cinayetinden söz edilebilmesi için Yargıtay'ın aradığı ölçütler saptanmıştır. Göztepe'ye göre; mağdur, aile üyelerinden biri tarafından öldürülmüş olmalıdır. Burada aile kavramıyla kastedilen çekirdek aile değil, akrabaları da kapsayan geniş ailedir. Hatta akrabalık bağı olmayan ancak aynı memleketteki kişileri de kapsayan bir aile kavramı söz konusudur. Bu konuda Yargıtay Ceza Genel Kurulu'nun bir kararı da söz konusudur (Yargıtay Kararları Dergisi, 1989, ss. 1468–1469).

Bu ölçütlerin uygulandığı olaylar arasında az sayıda da olsa kadınların da fail olduğu örnekler de mevcuttur. Kadınlar genellikle öldürülmesine karar verilen kişinin zehirlenmesi olayında rol almaktadırlar. Bir diğer özellik ise failin 18 yaşın altındaki çocuklardan seçilmesidir. Bunun nedeni reşit olmayan kişilere ceza indirimi uygulanmasıdır (Göztepe, 2005, ss. 39–41). Mahkemelerin ve Yargıtay'ın tahrik indirimi uyguladıkları olaylarda dayandığı gerekçeler fail lehinedir. Fail-mağdur ilişkisinde olay mağdur açısından değil, büyük çoğunlukla erkek olan fail açısından değerlendirilmektedir. Bu olgu, yargı erkinin de objektif hukuk normları yerine eril iktidar anlayışı ile hüküm kurduğunu göstermektedir.

3.5. ANAYASA MAHKEMESİ'NİN ESKİ TCK'NİN 462. MADDESİYLE İLGİLİ KARARI

Namus cinayetlerinde özel ağır tahrik indirimi maddesi olarak anılan 765 Sayılı eski TCK'nın 462. maddesi, Anayasa'ya aykırılık iddiasıyla iptal talebiyle Anayasa Mahkemesi'nin önüne getirilmiştir. Anayasa Mahkemesi, 1997/745 esas ve 1998/748 karar sayılı 16.7.1998 tarihli kararıyla 462. maddenin Anayasa'ya aykırı olmadığına hükmetmiştir (Anayasa Mahkemesi, 1998).

Kararın iki yönden önemi vardır: Birincisi, Anayasa Mahkemesi en üst denetim mahkemesi olarak zina veya gayrimeşru ilişki nedeniyle faile tahrik indirimini öngören maddeyi Anayasa'ya uygun bularak, erkek egemen bir bakış açısıyla, ataerkil yapının güçlenmesine katkı sağlamış, erkeğin kadın bedenini denetleme hakkına sahip olduğunu kabul ederek bunu meşrulaştırmıştır. İkincisi, söz konusu karar 16.7.1998 tarihinde verildiği halde, gerekçeli karar yaklaşık 5 yıl sonra (22.11.2003) Resmi Gazete'de yayımlanmıştır. Gerekçeli kararın bu kadar süre bekletilmiş olması dikkat çekicidir. Zira, gerekçeli kararın Resmi Gazete'de yayımlandığı tarih, Eski TCK'nın 462. maddesinin TBMM tarafından yürürlükten kaldırılmasından 4 ay sonraya denk gelmektedir. Anayasa Mahkemesi'nin kararının söz konusu maddenin yürürlükten kaldırılmasından sonra Resmi Gazete'de yayımlanması düşündürücüdür. Bu zamanlama ile Anayasa Mahkemesi'nin, TBMM'nin aldığı yürürlükten kaldırma kararı üzerinde bir etkisi olmamıştır. Kararın nitelik olarak dikkat çeken yönü, Anayasa Mahkemesi'nin, 462. maddenin Anayasa'nın eşitlik ilkesine ve kişilerin maddi ve manevi varlıklarını geliştirme hakkına aykırı olmadığına hükmetmiş olmasıdır (Göztepe, 2005, s. 36).

462. maddenin Anayasa'ya aykırı olduğunu öne sürerek Anayasa Mahkemesi'ne başvuran İstanbul Bakırköy 2. Ağır Ceza Mahkemesi'dir. Mahkemenin, Anayasa Mahkemesi'ne başvurmasına neden olan yargılama konusu olay ise 'kızkardeşini gayri meşru cinsi münasebette bulunduğu şüphe götürmeyecek şekilde gören ağabeyinin, müştekiyi yaralama eylemi'dir. Bu eylemin, adam öldürmeye tam teşebbüs fiiline ve iddiasına uyan 765 Sayılı eski TCK'nın 448. ve 62. maddeleri gereğince cezalandırılması istemiyle açılan davayı görmekte olan mahkeme, davada uygulanma olasılığı bulunan 765 Sayılı eski TCK'nın 462. maddesinin Anayasa'ya aykırı olduğu kanısına vararak iptali istemiyle Anayasa Mahkemesi'ne başvuruda bulunmuştur (AYM, 1998).

Bakırköy 2. Ağır Ceza Mahkemesi, zina veya gayri meşru ilişkiyi fail açısından tahrik unsuru sayıp, eski TCK'nın müebbet ağır hapis cezasının 4 yıldan 8 yıla kadar ve idam cezasının da 5 yıldan 10 yıla kadar hapis cezasına indirilmesini öngören hükmünün

Anayasa'ya aykırılığına ilişkin iptal başvurusunda iddiasını şöyle gerekçelendirmiştir (AYM, 1998):

Yaşama, maddi ve manevi varlığını koruma ve geliştirme hakkı; kişiliğe bağlı, dokunulmaz, devredilmez, vazgeçilmez temel haklardandır. Özgür iradesi ve tercihleri ile yaşamını sürdüren – hele de reşit ve mümeyyiz olan– bir bireye, başka bir bireyin sahipliği ve tahakkümü iddiasından, başkasına yar etmeme egoizminden ve ‘namus temizleme’ düşüncesinden kaynaklanan bu maddenin hukukun genel ilkelerine uyar yönü bulunmamaktadır. Örneğin, eşinin veya kız kardeşinin işi, aşısı ve yaşamı ile ilgilenip ilgilenmediği, sevgi bağının ne durumda olduğu ve benzeri konular da gözardı edilerek; sahiplik iddiasındaki sanığı; isterse maddede yer alan yakınıni, isterse onun cinsel eylem ortağını veya isterse her ikisini öldürme veya yaralamada mazur görüp cezasını önemli ölçüde hafifletmek, adalet duygusuna uygun değildir. Kaldı ki; sanığın şiddetli elem veya gazapla hareket ettiği düşüncesi esas alınmıyor ise, TCK'nın 51. maddesi çerçevesinde bir tahrikin mevcudiyeti ve onun da haksız olup olmadığı tartışılabilir. Sonuç olarak TCK'nın 462. maddesinin; Anayasa'nın, Temel hak ve özgürlüklerden eşitlik ve sosyal adalet gereklerince yararlanma hakkını vurgulayan başlangıç hükümlerine, b) Temel hak ve özgürlükleri sınırlayan engellerin kaldırılması yolunda Devlete yüklediği temel görevlerle ilgili 5. maddesine, c) (İtiraz konusu maddenin içerdiği sanıklar ve mağdurların tesbitinde, aynı derecede yakınlar arasında bazılarının ayrılıp seçilmiş oldukları cihetle) kanun önünde eşitliğe dair 10. maddesine, d) ‘Herkes, kişiliğine bağlı, dokunulmaz, devredilmez, vazgeçilmez temel hak ve hürriyetlere sahiptir’ hükmünü içeren 12/1. maddesine, e) ‘Herkes yaşama, maddi ve manevi varlığını koruma ve geliştirme hakkına sahiptir’ hükmünü içeren 17/1. maddesine, f) ‘Herkes kişi hürriyeti ve güvenliğine sahiptir’ hükmünü içeren 19/1. maddesine, Aykırı olduğu düşünüldüğünden TCK'nın 462. maddesinin iptali için keyfiyetin Anayasa Mahkemesi'ne sunulmasına, ilgili evrak örneklerinin işbu karara ekli olarak gönderilmesine oybirliği ile karar verildi.

Anayasa Mahkemesi, 462. maddenin iptal talebini reddetmiştir ve bunu aşağıdaki çoğunluk görüşüne dayandırmıştır (AYM, 1998):

Başvuran mahkeme, itiraz konusu kuralın sanık ve mağdurların belirlenmesinde aynı derecede yakınardan bazılarının ayrılıp seçilmiş olmalarını Anayasa'nın 10. maddesinde yer alan eşitlik ilkesine aykırı olduğu savında bulunmuştur.

Anayasa'nın eşitlik ilkesini içeren 10. maddesinde ‘Herkes, dil, ırk, renk, cinsiyet, siyasî düşünce, felsefî inanç, din, mezhep ve benzeri sebeplerle ayırım gözetilmeksizin kanun önünde eşittir. Hiçbir kişiye, aileye, zümreye veya sınıfa imtiyaz tanınmaz. Devlet organları ve idare makamları bütün işlemlerinde kanun önünde eşitlik ilkesine uygun olarak hareket etmek zorundadırlar.’ denilmektedir. Yasa önünde eşitlik herkesin her yönden aynı kurallara bağlı olacağı anlamına gelmez. Yasaların uygulanmasında, dil, ırk, renk, cinsiyet, siyasî düşünce, felsefî inanç, din ve mezhep aykırılığı gözetilemez ve bu nedenlerle eşitsizlik yaratılamaz. Bu ilke, birbirleriyle aynı durumda olanlara ayrı kuralların uygulanmasını ve ayrıcalıklı kişi ve toplulukların yaratılmasını engellemektedir. Kimi yurttaşların haklı bir nedene dayanarak değişik kurallara bağlı tutulmaları eşitlik ilkesine aykırılık oluşturmaz. Sınırlama kararı uyarınca incelenen kuralda gayri meşru ilişki halinde yakalanan veya ilişkide bulunmak üzere olan ya da henüz bu ilişkide bulunmuş olduğundan şüphe edilmeyecek şekilde görülen kız kardeşle cinsel ilişkide bulunan kişilere karşı erkek veya kız kardeşin işlediği öldürme veya etkili eylem suçlarından dolayı hükmedilecek cezaların indirilmesi öngörülmektedir.

Maddede kız kardeş ile belirtilen hallerde yakalanan veya görülen cinsel ilişki ortağına karşı gerçekleştirilen öldürme veya yaralama suçlarında failin cezasından indirim yapılması

öngörülürken, failin erkek veya kadın olması gibi bir durum dikkate alınmamıştır. Faile verilecek ceza indirilirken cinsiyet ayrımı yapılmadığından eşitlik ilkesine aykırılıktan söz edilemez. Aynı suçu işleyen kız kardeşin de aynı kurallara göre cezasından indirim yapılacak olması karşısında Anayasa'nın 10. maddesine aykırılık savı yerinde değildir.

Kaldı ki, yasakoyucu cezalandırma yetkisini kullanırken Anayasa'nın temel ilkelerine ve ceza hukukunun ana kurallarına bağlı kalmak koşuluyla, toplumda hangi eylemlerin suç sayılıp sayılmayacağı, suç sayılacaksa hangi tür ve ölçüdeki ceza yaptırımıyla karşılanacağı, hangi durum ve davranışların ağırlaştırıcı ya da hafifletici öge olarak kabul edileceği, konusunda ceza siyaseti, ülkenin sosyal, kültürel yapısı ve etik değerlerini de gözönünde bulundurarak takdir yetkisine sahiptir. Açıklanan nedenlerle, iptal isteminin reddi gerekir. Başvuran mahkeme itiraz konusu kuralın, Anayasa'nın 5., 12., 17. ve 19. maddelerine de aykırı olduğu savında bulunmaktadır. Mahkemece dayanan bu maddeler hak ve özgürlüklerle ilgili olup, itiraz konusu kurallarla, Anayasa'nın anılan maddeleri arasında doğrudan bir ilişki görülmemiştir. Açıklanan nedenlerle, iptal isteminin reddi gerekir.

Mustafa YAKUPOĞLU, Fulya KANTARCIOĞLU, Mahir Can ILICAK ve Rüştü SÖNMEZ bu görüş ve düşüncelere katılmamıştır.

SONUÇ:

1.3.1926 günlü, 765 sayılı Türk Ceza Kanunu'nun 462. maddesinin 'Erkek kardeşin, kız kardeşiyle gayrimeşru cinsel ilişkide bulunan kişiye karşı işlediği fiiller' yönünden Anayasa'ya aykırı olmadığına ve itirazın REDDİNE, Mustafa YAKUPOĞLU, Fulya KANTARCIOĞLU, Mahir Can ILICAK ile Rüştü SÖNMEZ'in karşıoyları ve OYÇOKLUĞUYLA, 16.7.1998 gününde karar verildi.

Anayasa Mahkemesi, bu kararını 4'e karşı 7 oyla vermiştir. Karara muhalif kalan Anayasa Mahkemesi'nin 4 üyesinin karşı oy gerekçesi de maddenin neden iptal edilmesi gerektiği konusunda fikir vermesi bakımından önemlidir. Muhalif üyelerin karşı oy gerekçesi şöyledir (AYM, 1998):

Türk Ceza Kanunu'nun 462. maddesinde, 'adam öldürme' ve 'müessir fiil', 'zinayı icra halinde veya gayrimeşru cinsi münasebette bulunduğu esnada meşhuden yakalanan veya zina yapmak veya gayrimeşru cinsi münasebette bulunmak üzere yahut henüz zina yapmış veya gayrimeşru cinsi münasebette bulunmuş olduğunda zevahire göre şüphe edilmeyecek surette görünen bir koca veya karı yahut kızkardeş veya furuğdan biri yahut bunların müşterek faili veya her ikisi aleyhinde karı veya koca yahut usulden biri veya erkek veya kızkardeş tarafından işlenmiş olursa' cezanın indirileceği öngörülmektedir. Burada, suçtan zarar görenin sıfatına göre indirim yapılması söz konusudur. Maddede belirtilen durumların, fail için ağır bir tahrik oluşturduğu düşüncesiyle bu düzenlemenin yapıldığı anlaşılmaktadır. TCK'nın 51. maddesinde 'haksız tahrik'e yer verilerek adi ve ağır tahrik düzenlenmiş ve buna bağlı olarak kimi indirimler kabul edilmiştir. Her iki maddede de faillerin tahrik oluşturan fiilin etkisiyle suç işlemeleri indirim nedeni kabul edilmekte, ancak itiraz konusu 462. maddede sayılan durumlarda, daha fazla indirim öngörülerek fail için bir çeşit imtiyaz oluşturulmaktadır.

Anayasa'nın 10. maddesinin ilk fıkrasında kanun önünde eşitlik ilkesine yer verildikten sonra ikinci fıkrasında 'hiçbir kişiye, aileye, zümreye veya sınıfa imtiyaz tanınmaz' denilmektedir. Anayasa'nın 10. maddesinde yer verilen eşitlik ilkesi aynı durumda olanlar arasında farklı uygulamaya engel ise de kimilerinin ayrı kurallara bağlı tutulması, konumlarından ve özelliklerinden kaynaklanıyorsa eşitlik ilkesinin zedelendiğinden söz edilemez. Ancak aynı durumda olanlardan bazılarının itiraz konusu kuralda olduğu gibi, diğerlerinden daha fazla koruma görmesi onları suç işlemeye imtiyazlı hale getireceğinden eşitlik ilkesi ile bağdaşmaz. Suçtan zarar görenin sıfatı ise, ancak Türk Ceza Yasası'nın haksız tahriki düzenleyen 51. maddesi uygulanırken cezanın kişiselleştirilmesi sırasında yargıç tarafından gözetilecek bir husus olup, kimilerine ayrıcalık tanınmanın gerekçesi olamaz. Öte yandan, maddenin kendi içindeki kız kardeş-erkek kardeş ve usul-furuğ ayrımı da, ikinci bir eşitsizliğe neden olmaktadır. Maddenin

sınırlama kararı uyarınca incelenen bölümünde, erkek kardeş için öngörülen indirimin kız kardeş için kabul edilmemesi de bu eşitsizliği bütün açıklığı ile ortaya koymaktadır.

Anayasa'nın 17. maddesinde güvence altına alınan ve diğer hak ve özgürlükler arasında öncelikli bir yere sahip olan yaşam hakkına yapılan saldırının, şeref ve haysiyeti koruma veya kurtarma gibi bir gerekçeyle de olsa büyük ceza indirimi ile adeta onaylanır hale gelmesi kabul edilemez. Anayasa'nın Başlangıç'ında ve 174. maddesinde belirtilen çağdaş uygarlık düzeyine ulaşmış çoğulcu özgürlükçü ve katılımcı demokrasilerde insana tanınan öncelik ve ceza hukukundaki gelişmeler de gözetildiğinde itiraz konusu kuralın, Anayasa'ya aykırılığı daha belirgin biçimde ortaya çıkmaktadır.

Açıklanan nedenlerle, Türk Ceza Yasası'nın itiraz konusu 462. maddesinin sınırlama kararı uyarınca incelenen bölümünün, Anayasa'ya aykırı olduğu ve iptali gerektiği düşüncesiyle çoğunluk görüşüne katılmıyoruz.

Anayasa Mahkemesi üyelerinin çoğunluk ve azınlık görüşleri incelendiğinde; çoğunluğun 765 Sayılı eski TCK'nın 462. maddesinde düzenlenmiş ağır tahrik indirimini Anayasa'ya uygun buldukları, bu karara varırken de ahlaki bir inceleme ve sorgulama yapmadan sadece yasanın metnini esas aldıkları anlaşılmaktadır. Bu durum, uygulamada, erkeğin kadını denetleme hakkı olduğu görüşüne dönüşen 462. maddenin Anayasa Mahkemesi tarafından da benimsendiği şekilde yorumlanabilir. Erkekler tanınan böyle bir imtiyazın insan haklarına, eşitlik ilkesine ve adalet anlayışına aykırı olduğu düşünülmemiştir. Karar, yasa metnine sadık kalınarak, erkek egemen sistemin onaylanması niteliğindedir. Anayasa Mahkemesi bu kararıyla evlilik dışı her türlü ilişkiyi gayri meşru saymaktadır. Ayrıca Anayasa Mahkemesi, fail ve mağdurların belirlenmesinde eşitlik ilkesine aykırılık iddiasında sadece faili esas almıştır (Göztepe, 2005, ss. 36–39).

Azınlık görüşü incelendiğinde ise, karara muhalif üyelerin, namus cinayetlerinde indirim uygulamasına temelden karşı çıkmadıkları görülmektedir. Muhalif üyelerin itirazı teknik mahiyettir. Namus, şeref, haysiyet gibi nedenlerle işlenen cinayetlerin hukuk sisteminin neredeyse koşulsuz kabul ettiği bu olgunun, esastan reddi azınlık görüşünde de yoktur. Bu tür olgular nedeniyle cinayet işleyenlere indirim uygulanmasının modern hukukta yeri olmadığı yönünde de bir itiraz yapılmamıştır (Göztepe, 2005, s. 39).

3.6. YENİ TCK'DAKİ DÜZENLEME VE YARGITAY KARARI

765 Sayılı eski TCK'nın yürürlükten kaldırılmasından sonra, bu yasanın yerini alan ve 01.06.2005 tarihinde yürürlüğe giren 5237 sayılı yeni TCK'da töre saikiyle kasten

öldürme suçu, kasten öldürme suçunun nitelikli hali olarak kabul edilerek cezası ağırlaştırılmış ve böylece namus cinayetlerinin önüne geçilmesi hedeflenmiştir (Mevzuatı Geliştirme ve Yayın Genel Müdürlüğü, 2004). Ancak yeni TCK'nın 'haksız tahrik' konusunu düzenleyen 29. maddesi ile 'kasten öldürme' suçunun nitelikli halini düzenleyen 82. maddesine mahkeme kararlarında yapılan atıflar ile ceza indiriminin namus saikiyle işlenen suçlarda da uygulandığı görülmüştür. Bu durum yeni TCK'nın 29. ve 82. maddeleri açısından yeni bir tartışmaya neden olmuştur.

3.6.1. 5237 Sayılı Türk Ceza Kanunu'ndaki Düzenleme

Avrupa Birliği uyum çalışmaları çerçevesinde Türk ceza hukukundaki yenileme çalışmaları sonucunda ortaya çıkarılan 5237 Sayılı yeni TCK'da töre nedeniyle işlenen cinayetler, 82. maddede sayılan 'nitelikli adam öldürme' suçları arasına alınmıştır.

Türk ceza hukukunun yenilenmesi çalışmaları sırasında bu düzenlemenin yapılmasında kamuoyunun da etkisi olmuştur. Özellikle kadın derneklerinin yürüttüğü kampanyaların 'haksız tahrik' hükümlerinin yeniden düzenlenmesinde etkili olduğunu da unutmamak gerekir (Göztepe, 2005, s. 43).

5237 sayılı Yeni TCK'da töre cinayetleri 'kasten öldürme' suçunun nitelikli hali olarak olarak şöyle yer almıştır (Mevzuatı Geliştirme ve Yayın Genel Müdürlüğü, 2004):

MADDE 82.– (1) Kasten öldürme suçunun;

- a) Tasarlayarak,
 - b) Canavarca hisle veya eziyet çektirerek,
 - c) Yangın, su baskını, tahrip, batırma veya bombalama ya da nükleer, biyolojik veya kimyasal silâh kullanmak suretiyle,
 - d) Üstsoy veya altsoydan birine ya da eş veya kardeşe karşı,
 - e) Çocuğa ya da beden veya ruh bakımından kendisini savunamayacak durumda bulunan kişiye karşı,
 - f) Gebe olduğu bilinen kadına karşı,
 - g) Kişinin yerine getirdiği kamu görevi nedeniyle,
 - h) Bir suçu gizlemek, delillerini ortadan kaldırmak veya işlenmesini kolaylaştırmak ya da yakalanmamak amacıyla,
 - i) (Ek: 29.06.2005 – 5377/9 md.) Bir suçu işleyememekten dolayı duyduğu infialle,
 - j) Kan gütmeye saikiyle,
 - k) Töre saikiyle,
- İşlenmesi hâlinde, kişi ağırlaştırılmış müebbet hapis cezası ile cezalandırılır.

Yeni TCK'da Haksız tahrik konusu ise şöyle düzenlenmiştir:

MADDE 29.– Haksız bir fiilin meydana getirdiği hiddet veya şiddetli elemin etkisi altında suç işleyen kimseye, ağırlaştırılmış müebbet hapis cezası yerine onsekiz yıldan yirmidört yıla ve müebbet hapis cezası yerine oniki yıldan onsekiz yıla kadar hapis cezası verilir. Diğer hâllerde verilecek cezanın dörtte birinden dörtte üçüne kadarı indirilir.

Töre ve o saikle işlenen namus cinayetlerinin, 'haksız tahrik' indiriminden yararlanmasının önüne geçilmesini amaçlayan bu düzenlemelere rağmen, uygulamada sorun tam olarak çözülememiştir. Çünkü, 82. maddede töre ve namus kavramı ile namus cinayetleri kavramı tam olarak açıklanmadığı için, yargılama aşamasında tereddütler belirlemekte, namus saikiyle işlenen cinayetlerin töre cinayeti sayılıp sayılmayacağı konusunda gri bir alan oluşmaktadır.

Göztepe (2005, s. 43), yeni TCK'daki 82. madde ve 29. madde arasında ilişki kurma açısından yargıya yorum görevi düştüğünü vurgulamıştır. Düzenlemenin her ne kadar namus cinayetleri açısından hedefe ulaştığı düşünülse de, eğer yargı toplumsal değerlerle ilgili olarak eski yorumlarını gözden geçirmese, uygulamada namus cinayetlerine haksız tahrik hükümlerinin uygulanabileceği anlamında uyarıda bulunmaktadır. Nitekim uygulamada da yargı kararları arasında uyumsuzluklar ortaya çıkmıştır.

3.6.2. Yargıtay Ceza Genel Kurulu Kararı

Töre ve namus cinayetleriyle ilgili olarak, Yargıtay 1. Ceza Dairesi ile Yargıtay Başsavcılığı'nın görüş farklılığına düştüğü bir olayda Yargıtay Ceza Genel Kurulu konuyu karara bağlamıştır.

Yargıtay Ceza Kurulu'nun, 14.06.2011 tarih ve 2011-1-138 esas ve 2011-130 sayılı kararına konu olan dava, töre ve namus cinayeti ile 'haksız tahrik' indirimi uygulaması açısından öğreticidir. Bu nedenle Yargıtay Ceza Genel Kurulu'nun söz konusu kararını incelemek yararlı olacaktır (İstanbul Barosu Yargıtay Karar Arşivi, 2011).

Erzincan Ağır Ceza Mahkemesi, 15.01.2008 tarih ve 77/1 sayılı kararı ile nişanlısının eski erkek arkadaşını öldüren, babasını ise yaralayan Caner'in, bu eyleminin töre cinayeti olmadığından hareketle, ağırlaştırılmış müebbet hapisle değil, 20 yıl hapisle cezalandırılmasına hükmetmiştir. Re'sen temyize tabi olduğu için dosya Yargıtay'ın

önüne gelmiştir. Yargıtay 1. Ceza Dairesi dosyayı incelemiş ve sanığın eyleminin 5327 sayılı yeni TCK'nın töre cinayetini düzenleyen ve indirim öngörmeyen 82. maddesine uyduğuna hükmederek, Erzincan Ağır Ceza Mahkemesi'nin kararını bozmuştur. Yerel mahkeme, Yargıtay 1. Ceza Dairesi'nin bozma kararına uyarak, sanığı yeni TCK'nın 82/1-k maddesi (töre cinyeti) uyarınca ağırlaştırılmış müebbet hapsis cezasına mahkum etmiştir. Yine re'sen temyize tabi olan bu karar da Yargıtay'ın önüne gelmiş ve Yargıtay 1. Ceza Dairesi tarafından onanmıştır. Yargıtay Cumhuriyet Başsavcılığı ise onama kararına itiraz etmiş, eylemin töre cinayetine girmediğini öne sürmüştür. Bu durumda dava Yargıtay Ceza Genel Kurulu tarafından incelenmiştir. Yargıtay Ceza Genel Kurulu da yukarıda tarih ve sayısı belirtilen kararıyla, Yargıtay Cumhuriyet Başsavcılığı'nın itirazını kabul ederek, olayın töre cinyeti olmadığına hükmetmiştir. Yargıtay Ceza Genel Kurulu'nun söz konusu kararında olay şöyle anlatılmaktadır (İstanbul Barosu Yargıtay Karar Arşivi, 2011):

Maktul ile sanığın nişanlısı Nedime arasında lise yıllarında başlayan duygusal bir ilişkinin bulunduğu, maktulün askere gitmesinden bir süre sonra Nedime ile sanık Caner'in nişanlandığı, ancak maktul askerden döndükten sonra da Nedime ile telefon konuşmalarına devam ettiği, sanığın 02.04.2007 tarihinde Nedime ile maktulün telefon görüşmeleri olduğunu kayıtlardan öğrenince Nedime'nin de yanlış yönlendirmesiyle nişanlısını rahatsız ettiğini düşündüğü maktulü cep telefonundan aradığı, ancak maktulün cevap vermemesi sebebiyle kendisiyle konuşmadığı, bunun üzerine saat 17:58'de maktulün telefonuna: 'yedi sülaleni...yedi bayram si...ceğim, delikanlı isen aç telefonu' şeklinde mesaj çektiği, bu mesajlar üzerine maktulün sanığı telefonla arayarak konuştuğu ve buluşmak için sözleştikleri, olaydan maktulün ailesinin de haberdar olması üzerine buluşma yerindeki kahvehaneye maktülle birlikte arkadaşı Murat ve babası Cevdet'in de geldiği, maktulün babası Cevdet'in dışarıda araba içerisinde beklerken maktul ve arkadaşı Murat'ın içeriğe girdiği, biraz sonra sanığın arkadaşları İsmail, Mevlüt ve Kadir ile birlikte kahvehaneye gelerek, 'Gökhan kim?' diye sorduğu, maktulün ayağa kalkarak kendisinin olduğunu söylediği, maktulün arkadaşı ve orada bulunanlar diğer kişilerin ayağa kalktığı, sanığın yanında gelen arkadaşlarının kahvehanede bulunan kişilere bir sorun olmadığını ve sanığın maktul ile konuşacağını söyleyerek ortamı sakinleştirdikleri, sanık ve maktulün dışarı çıkarak uzak bir yerde konuşmaya başladıkları, maktulün babası Cevdet'in aracın içinden onları izlediği, sanığın savunmasına göre maktule nişanlısını niçin rahatsız ettiğini sorduğu, maktulün önce bunu kabul etmediği, sonra da 'sen benim bir zamanlar çok güzel vakitler geçirdiğim kızla mı nişanlandın? O kaşarın biri' dediği, konuşma sırasında sanığın yanında getirmiş olduğu ruhsatsız tabancayı çıkararak yakın mesafeden maktulün yüzüne doğru ateş ettiği, yüzünden yaralanan maktulün yere düştüğü, bunu gören babası Cevdet'in eline aldığı sopa ile sanığa doğru koştuğu, sanığın arkadaşlarından Mevlüt, 'arkana dikkat et' şeklinde bağırması üzerine arkasına dönen sanığın üzerine doğru gelmekte olan Cevdet'e ateş ederek onu da kolundan yaraladığı, daha sonra silahını üzerine doğru gelen kişilere doğrularak kaçmaya başladığı, polis tarafından kovalamaca sonucu yakalandığı, üzerinde yakalanan silahın namlusunda bir adet merminin sıkışmış şekilde ele geçtiği, maktulün kaldırıldığı hastanede sabaha karşı 05.00 sıralarında öldüğü,

Maktulün 22 Kasım 2006 tarihinde askerden terhis olduğu, maktule ait.....nolu ve Nolu cep telefonları ile Nedime'ye ait nolu cep telefonu arasında olaydan önceki iki aylık süre içinde karşılıklı birçok kez mesajlaşma ve aramaların olduğu, bu aramaların bazılarının dakikalarca sürdüğü, olay günü de Nedime'ye ait nolu telefon ile maktule ait nolu

telefon arasında kısa süre aralıklar ile saat 12:00 sıralarında 3 kez mesajlaştığı, olay yerinde ele geçen iki adet 9 mm. boş kovanın Caner'in üzerinden yakalanan silahtan atıldığı tespit edildiği, anlaşılmaktadır.

Yargıtay Ceza Genel Kurulu içtihat niteliğindeki kararını verirken, davaya konu olan olayda töre cinayeti koşullarının bulunmadığına hükmetmiştir. Yargıtay Ceza Genel Kurulu kararının dayandığı çoğunluk görüşü şöyledir (İstanbul Barosu Yargıtay Karar Arşivi, 2011):

Gerek 5237 sayılı Türk Ceza Yasası'nın hazırlık çalışmaları, gerekse öğretideki görüşler, yasal düzenlemeler ile birlikte değerlendirildiğinde, yasa koyucunun bilinçli bir tercih olarak 'töre saiki' kavramına yer verdiği ve 'namus saiki' kavramını kullanmadığı, töre saiki ile işlenen namus cinayetlerinin bu kapsamda mütalaa edilmesini arzu ettiği, buna karşın toplumda 'namus cinayeti' olarak adlandırılan her kasten öldürme fiilini töre saikiyle kasten öldürme içinde değerlendirilmesi gerektiğine ilişkin bir iradesinin bulunmadığı sonucuna ulaşılmaktadır. Yasa koyucunun öngörmediği bir şekilde namus saiki ile töre saiki kavramlarının özdeşleştirilmesi, yasa maddesinin kıyasa yol açacak şekilde geniş yorumlanmasıdır ki buna 5237 sayılı TCK'nin 2/3. Maddesi uyarınca yasal olanak bulunmamaktadır.

Bu açıklamalar ışığında birinci uyuşmazlık konusu değerlendirildiğinde:

Sanığın, kasten öldürme eylemini, nişanlısı olan Nedime'yi telefonla rahatsız ettiğini düşündüğü maktul ile konuşmaya gittiğinde aralarında geçen konuşma sonucunda gerçekleştiğine ve töre saikiyle hareket ettiğine ilişkin hiçbir kanıt ve hatta iddia bulunmadığına göre eylemin 5237 sayılı TCK'nin 82-1-k maddesinde düzenlenen töre saikiyle kasten öldürme suçunu oluşturduğunun tabulü olanaklı değildir.

Sanık hakkında haksız tahrik hükümlerinin uygulanmasının gerekip gerekmediğine ilişkin ikinci uyuşmazlık nedenine gelince;

Töre saikiyle işlenen suçlarda haksız tahrik özel bir öneme sahip olup madde ile ilgili yasama çalışmalarında; 'Maddedeki düzenleme nedeniyle bir suçun mağduruna yönelik olarak gerçekleştirilen fiiller dolayısıyla fail haksız tahrik indiriminden yararlanmayacaktır. Örneğin, cinsel saldırıya maruz kalmış kadına karşı babasının veya erkek kardeşinin işlediği öldürme fiilinde, haksız tahrike dayalı olarak ceza indirimi yapılmayacaktır. Maddedeki haksız fiil terimi, bir davranışın hukuk düzenince tasvip edilmediği anlamına gelmektedir. Ancak böyle bir haksız fiil yapan kişiye karşı yönelik fiilin varlığı durumunda maddenin uygulanması söz konusu olabilecektir' şeklinde açıklanmış, maddenin gerekçesinde de; 'töre saikiyle öldürme halinde ağırlaştırılmış müebbet hapis cezasına hükmedilecektir. Ancak bu hükmün uygulanabilmesi için somut olayda tahrikin koşullarının bulunmaması gerekir' denilmiştir.

Karardan da görüldüğü gibi, namusla ilgili cinayetlerin töre cinayeti olup olmadığı konusunda yargı organları arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır.

Yargıtay Ceza Genel Kurulu, bu olayda, failin suç işleme yönünde önceden karar vermeksizin, dışarıdan gelen etkinin ruhsal yapısında yarattığı karışıklığın sanığı suç işlemeye yönelttiği sonucuna varmış ve sanığın eyleminin töre saiki ile gerçekleşmediğine hükmetmiştir.

Yasa koyucu töre cinayetlerini ‘kasten adam öldürme’ suçunun nitelikli halleri içine alarak, verilecek cezayı ağırlaştırmış ve töre cinayetlerinin önüne geçmeyi amaçlamıştır. Bu çerçevede yasa koyucu, töre cinayetlerinde ağırlaştırılmış müebbet hapis cezası öngörmüştür. Ancak, ele aldığımız örnek davada olduğu gibi, namus saikiyle işlenen cinayetleri özel olarak tanımlamamıştır. Yargı kararları uyarınca da bir aile meclisi kararına dayanmayan, önceden tasarlanmamış ancak namus saikiyle işlenen cinayet, töre saikiyle işlenen bir cinayet olarak kabul edilmeyebilecektir. Bu da namus saikiyle cinayet işleyen failler lehine bir durum yaratmaktadır. O halde, namus saikiyle işlenen cinayetler, töre saikiyle işlenen cinayetler olarak kabul edilmeyecek, adam öldürme suçunun nitelikli halleri arasında yer almayacaktır. Sanıklar bu durumda daha az cezaya çarptırılacaklardır.

3.7. DÜNYADA KADININ EŞİTLİK MÜCADELESİ VE ULUSLARARASI HUKUKİ DÜZENLEMELER

Hak mücadelesi denilince, 1789’de gerçekleşen Fransız Devrimi’ne kadar gitmek gerekir. Tarih, kadınların rolünü ancak bir anne ve eş olmakla sınırlar ve tarihi erkekler için erkeklerin gözüyle yazar. Bunun nedeni tarihçilerin, kadını doğa, erkeği ise kültür ve uygarlıkla ilişkilendiren ataerkil ideolojinin etkisi altında olmalarıdır. Bu bakış açısıyla, kadınlar 5-6 Ekim 1789’da yaptıkları gibi ekmek için isyan ettiklerinde bir sorun olarak görülmemişlerdir. Ancak Fransız Devrimi’nde, kadınlar kendilerinin de eşit olduğunu öne sürdüklerinde kötülük kaynağı olarak görülmüşlerdir ve dönemin ‘devrimci mahkemeleri’nin verdiği kararlarla idam edilmişlerdir. Kadın, Fransız Devrimi’nde bile kafasını kaldırdığında öldürülmüştür. Kadın mücadelesi ölümle başlamıştır. Fransız Devrimi’nde etkin rol almış ve kadın hakları için mücadele etmiş olan Olympe de Gouges ve o dönemde ünlü olan entelektüel Madama de Rolland idam edilmiş ve haber 10 Kasım 1793 tarihli *Le Moniteur* gazetesinde yer almıştır. Haberin ilginç yönü, bu idamların kadınlara büyük ders olduğunu bildirmesidir. Gazete idamları haberleştirirken, ‘Olympe de Gouges devlet adamı olmak istedi ve yasa onu, cinsine yakışan erdemleri unuttuğundan dolayı cezalandırdı... Roland ise, (...) bir anneydi, ama doğasının üstüne çıkmak isterken onu feda etmiş, bilgiç olma arzusu cinsinin erdemlerini unutmasına yol açmıştı. Her zaman tehlikeli olan bu unutuş da, onun idam sephasında can vermesine yol açtı’ (Berktaş, 2015, ss. 22–23).

Batı dünyasında da kadınlar yüzyıllar boyunca erkeklerin egemenliği altında yaşamaya devam etmiştir. Hukuk düzeninde olduğu gibi din ve felsefe de kadının erkeğin egemenliği altında yaşayan ikinci sınıf olarak varlığını sürdürmesini olağan göstermeye devam etmişlerdir. Napolyon Bonapart, ‘Yurttaşlar Yasası’nda, kadını, reşit olmayan çocuklar, kısıtlılar ve deliler ile aynı kategoride değerlendirmiştir. Kilise ve Hıristiyan edebiyatı da kadının erkeğe göre alt düzeyde olduğunu savunup kendilerini de iknaya çalışmışlardır. Rousseau, bağımlılığın kadınlar için doğal bir durum olduğu ve aklın gereği olduğunu savunmuştur (Caporal, 1982, ss. 13–16).

Tarih, kadını görmemeye çalışmıştır. Onu asla tarih yapıcılar arasına almamıştır. Ondan sadece dinsel inançları veya skandalları nedeniyle söz etmiştir. Fransız Devrimi’nden sonraki süreçte de durum farklı olmamıştır. Sosyal tarih erkek egemen bir bakış açısıyla yazılmış, sınıf mücadelesi, ekonomik ve sosyal haklar ön plana çıkarılmış, cinsiyet sorunu yine arkalarda bırakılmıştır. 1970’lere gelinceye kadar kadın demografik olarak yok sayılmıştır, ta ki, 1979 yılında Fransa’da *Tarihsel Demografi ve Kadınlar* konferansı toplanıncaya kadar. Ancak bu konferanstan sonradır ki, sosyal tarih 1970’ler ve 1980’lerdeki gelişmeyle yeniden ele alınabilmiş, aile yapısı, cinsellik, kültür, çocukluk, gençlik, doğum kontrolü gibi konular masaya yatırılmıştır. Sosyolog ve antropologların bu konulara eğilmeleriyle birlikte tarihçiler de bu alanlara yönelmeye başlamışlardır. Bu çerçevede, 1970’lerde başlayan kadın hareketleriyle kadının tarihteki yerine sahip çıkılarak, kadın geçmişine sahip çıkmış ve tarihte yer almaya başlamıştır (Berktaş, 2015, ss. 23–24).

Avrupa’da yaşanan Sanayi Devrimi feminist hareketlerin ortaya çıkışında önemli bir etkidir. Sanayi Devrimi’yle birlikte kadınlar evin dışına, yani kamusal alana çıkarak üretime katılmaya başlamışlardır (Yürüt, 2017, s. 370). Kadınlar, 18. yüzyıldan itibaren yaşadıkları eşitsizliği farkederek, bunun doğal bir süreç değil, toplumsal ve kültürel bir olgudan ibaret olduğunu kavramışlardır. Ve bu durumun değiştirilmesi için siyasal ve toplumsal alanda mücadeleye başlamışlardır (Berktaş, 2004, s. 4).

Bedeli bazen ölüm de olsa kadınlar eşitlik için mücadelede tarihi kazanımlar elde etmişlerdir. Kadınların, 19. ve 20. yüzyıllarda verdikleri mücadele ile sonuç almaları yavaş da olsa, karşılarında güçlü ve ataerkil nitelikleri koruyan erkek egemen toplum ve devlet yapısının bulunduğu dikkate alınırsa başarılarının teslim edilmesi gerekir. Bu, o denli çetin bir mücadeledir ki, liberalizmin beşiği sayılan İngiltere’de kadınların oy vermesi 1832 yılında yasaklanmış, genel oy hakkı ancak 1928’de tanınmıştır. Çocukların velayeti konusunda İngiliz anneler, babalarla aynı haklara ancak 1973 yılında kavuşabilmişlerdir. 19. yüzyılın ortalarına kadar kadınlar, kocalarının ve babalarının mülkü sayılmışlardır. Keza 1882 yılına kadar kadınlar mülk sahibi olmak ve işletmek hakkına sahip değillerdi. İngiltere’de eşit ücret yasası 1970’de çıkabilmiştir. Cinsiyet ayrımcılığına karşı yasa 1975’te, evlilik içi tecavüzü suç sayan yasa da 1991 yılında çıkarılmıştır. Liberalizmin ve demokrasinin beşiği sayılan İngiltere’deki bu tarihi gelişim kadının ne kadar zorlu koşullarda mücadele verdiğinin önemli göstergesidir. Bu durum, asırlara varan geçmişe sahip ataerkil yapı ve cinsiyet ayrımcı kültürlerin, değişmesine yönelik kadın taleplerine, liberal devlet biçimlerinde de, yönetsel, yasal, yargısal ve kültürel olarak büyük direnç gösterildiğini ortaya koymaktadır (Berktaş, 2015, ss. 42–46). Bu nokta, cinsiyetçiliğin az gelişmişlerin ya da geri kalmışların değil; Doğu’nun ya da Güney’in değil; Müslümanların ya da geleneksel toplumların değil; tüm insanlığın sorunu olduğunu göstermektedir.

Kadınların, 1789 Fransız Devrimi’nden sonra ne denli zor koşullarda ilerleyebildiklerini, aradan geçen bir buçuk asıra yakın süreden sonra, bugünkü anlamıyla ‘insan hakları’nın, İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra kurulan Birleşmiş Milletler’in (BM) ürettiği belgeler ve aldığı kararlarla dünya hale geldiği söylenebilir. Bu çerçevede, ‘insan hakları’ kavramı, temelini gündeminde görünür oluşturan 1789 Fransız Devrimi’nin ‘insan ve yurttaş hakları’ kavramına yöneltilen ‘kadınları dışladığı, bu nedenle evrensel olmadığı’ yönündeki eleştiriler dikkate alınarak geliştirildi (Berktaş, 2015, s. 35).

Bu noktada feminizmin uluslararası hukuka ilk ve en önemli etkisi şüphesiz insan hakları alanında olduğunu belirtmek gerekir. BM, insan haklarının temel belgesini oluşturan *İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi*’ni 10 Aralık 1948 tarihinde 217 A(III)

sayılı kararıyla ilân etmiştir. BM, söz konusu bildirgenin ilk 10 maddesinde insanın insan olmaktan kaynaklanan haklarını belirlemiştir. Türkiye, 6 Nisan 1949 tarih ve 9119 Sayılı Bakanlar Kurulu Kararı ile İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'ni kabul etmiş olup, kararı 27 Mayıs 1949 tarih ve 7217 Sayılı *Resmi Gazete*'de yayımlanmıştır (BM, 1948). *İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi*, insan hakları alanında daha sonra geliştirilecek diğer belgelere ve faaliyetlere kaynaklık ederek uluslararası insan hakları hukunun genişlemesinin yolunu açmıştır. İnsan hakları hukuku uzmanlarının üzerinde görüş birliğine vardıkları bir olgu, insan haklarının 'üç kuşak'tan oluştuğudur. Buna göre, birinci kuşak haklar, 'sivil ve politik haklar'dır. İkinci kuşak haklar, 'ekonomik, toplumsal ve kültürel haklar', üçüncü kuşak haklar ise 'grup ya da topluluk hakları'dır. Üç kuşak haklara bakıldığı zaman, bu haklar da erkek haklarıdır. Erkeklerin yaşam deneyimleri önceliklerine esas alan haklardır (Berktaş, 2015, s. 36). Hilary Charlesworth'e (1994, s. 59) göre erkeklerin yaşam tecrübelerine dayanan bu ayırım bir hiyerarşi içermektedir ve mevcut haliyle kadınlar açısından en acil riskler karşısında cevap üretememekte ve kadınları tehlikeyle yüzyüze bırakmaktadırlar.

Bu durum, 1789'da *İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi*'ne yöneltilen 'kadını dışlama' eleştirisinin, BM *İnsan hakları Evrensel Bildirgesi*'ne de yöneltebileceği anlamı taşır. Nitekim yöneltilmiştir de. Bu noktada Fatmagül Berktaş (2015, ss. 36–40) 'kadın hakları' değil, 'kadının insan hakları' kavramını kullanarak 'insan hakları' kavramının, tarihsel olarak klasik liberal teorinin çizdiği çerçevede, Batılı, mülk sahibi ve beyaz erkekler tarafından geliştirildiğine dikkat çekmektedir. Sivil ve siyasi hakların uzun süre ön planda tutulmasının nedeni olarak da bunu gören Berktaş, 'insan hakları' kavramı geliştirilirken kullanılan 'insan' soyutlamasının burjuva hümanizminin indirgemeci bir sonucu olduğunu ileri sürerek, bu yönüyle insanlığın sadece bir bölümünü (erkekleri) temsil ettiğini ve bu nedenle de evrensel olamayacağını vurgulamaktadır. Buradan hareketle Berktaş, 'kadının insan hakları' kavramının bile, bu sahte evrenselliğe bir meydan okuma olduğunu, keza, itirazın ve tartışmanın 'insan hakları'nın evrensel düzeyde geçerli olup olmadığıyla ilgisinin bulunmadığını, 'cinsler ve sınıflar üstü, nötr' yaklaşımın, erkek kavramını 'insan' kavramıyla eş gören ataerkil yaklaşımın bir ifadesi olduğunu vurgulamaktadır.

1970'lerden sonra yükselen ikinci dalga feminizm akımıyla birlikte cinsiyet eşitsizliğinden kaynaklanan hak kayıpları konusunda toplumsal bilinçlenme ve duyarlılık artmıştır (Berktaş, 2004, ss. 8–9). Bunun sonucunda BM, kadınlara ilişkin özel bir sözleşme düzenlemiştir. Bu sözleşme, BM Genel Kurulu'nun 18 Aralık 1979 tarihli ve 34/180 sayılı kararıyla kabul edilmiş *Kadınlara Karşı Her Türü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi*'dir [*CEDAW- Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women*] (“Kadınlara Karşı Her Türü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi (CEDAW)”, y.y.). Bu sözleşmenin temel amacı kadın-erkek eşitliğini sağlamaktır (Göztepe, 2005, s. 31). Çok sayıda devletin imza koyduğu bir uluslararası sözleşme olan *CEDAW*'ın aynı zamanda ironik bir şekilde en çok çekince konan insan hakları sözleşmesi de olması çarpıcı bir ironidir (Acar, 1998, s. 27).

Bu sözleşme, *İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi* dahil olmak üzere var olan uluslararası belgelerin, kadınların sorunlarını ifade etmek bakımında yetersiz olduğunu ve bu konuda düzenlemeler yapılması gerektiğini ortaya koymuştur. Böylece ‘kadınların insan hakları’ kavramı, uluslararası hukuk belgelerinde fazla yer almaya başlamıştır (Berktaş, 2004, s. 9).

Kuşkusuz *İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi* insanlık onuru için çok değerli bir belgedir. Kadınlara yönelik olarak özel düzenleme yapmamış olsa da, ayırım yapılmadan herkesin aynı hak ve özgürlüklere sahip olduğunu güvence altına alır ve liberalizmin ‘ayırım yapmama’ ilkesine dayanır. *CEDAW*, kadınlar açısından bu boşluğu doldurmaya yönelik bir belgedir. Bu sözleşmede her alanda cinsiyet ayrımcılığı yasaklamıştır. *CEDAW*, kadınlara yönelik ayrımcılığı kapsamlı bir şekilde ortaya koyması, her türlü ayrımcılığa karşı çıkması ve kadın-erkek eşitsizliğinin kökenlerinin dikkate alınmasını talep etmesi nedeniyle daha önceki insan hakları belgelerinden daha ileri bir hukuki belge niteliğindedir. Bu sözleşme dışında, 1993'te düzenlenen *Viyana Dünya İnsan Hakları Konferansı* da ‘kadınların insan hakları’ konusunda önemli bir gelişme olmuştur. Bu konferansta kadınların insan haklarının tanınması ile dinsel aşırılıklar arasında yaşanabilecek karşıtlığa dikkat çekilmiştir. Konferansın en önemli özelliği, ‘kadınların bütün insan haklarından tam ve eşit olarak yararlanmalarını sağlamanın’

hükümetlerin ve BM'nin öncelikli görevleri olarak ilân etmesidir (Berktaş, 2015, ss. 47–48) (Berktaş, 2015, ss. 47-48).

Son olarak şunu da belirtmek gerekir ki, feminist yaklaşım açısından uluslararası alanda belgelerle ortaya çıkan ayrımcılık yasağı yeterli değildir. Ayrımcılık eleştirisinin ötesinde zaten öteden beri feminizm hak ve hukuk kavramlarını hem ulusal hem de uluslararası alanda eleştiriye tabi tutmaktadır. Charlesworth'e (1994, ss. 60–61) göre, haklar söylemi soyut ve belirsizdir ve bundan dolayı da manipülasyona açıktır. Ayrıcalıklı olanı korur ve kadınların deneyimlerini de yeterince kapsamamaktadır. Buna rağmen, haklar söyleminin feministler tarafından eleştirel bir biçimde de olsa 'kadının insan hakları'nı dile getirmede kullanılmasının temel nedeni, siyasal ve toplumsal taleplerin dile getirilmesi için herkes tarafından kabul gören bir söylem olmasındandır.

3.8. TÜRKİYE'DE KADININ EŞİTLİK MÜCADELESİNDEKİ GELİŞMELER VE HUKUKİ DÜZENLEMELER

Türkiye, 'kadının insan hakları' bakımından BM'nin en önemli belgesi olan *CEDAW*'ı 1985 yılında imzalamıştır. Türkiye, bu sözleşmeyi kabul ederken Türk Medeni Kanunu'ndaki kadın-erkek eşitliğine aykırı maddeler nedeniyle birçok çekince koymak zorunda kalmış ancak, çeşitli uluslararası toplantılarda bu çekinceleri kaldıracağı vaadinde bulunmuştur. Diğer taraftan Türkiye, BM'nin '4. Kadın Konferansı'nda kabul edilen *Pekin Deklarasyonu ve Eylem Planı*'nı çekince koymadan imzalamış, aynı zamanda *CEDAW*'a koyduğu çekinceleri kaldırmayı ve cinsiyet eşitliğini sağlamak için eşitlik çerçeve yasası çıkarmayı da taahhüt etmiştir. Aslında Türkiye 1951 yılından itibaren Türk Medeni Kanunu'nu yeniden düzenleme çalışmaları için bir komisyon kurmuş ve 1971'de de bir ön tasarı hazırlamıştır. 1984'de ve 1994'de kurulan komisyonlar da ön tasarılar hazırlamıştır. Nihayet, 1998 yılında kurulan komisyon yeni Türk Medeni Kanunu tasarisını kamuoyuna açıklamıştır. Eşlerin eşit haklara sahip olması ilkesinin göz önünde tutulması bakımından Aile Hukuku alanında önemli bir eşitlik getirdiği kabul edilen bu tasarı, 2002 yılında yürürlüğe girmiştir. 1998 yılında kabul edilen 4320 sayılı Ailenin Korunmasına Dair Kanun ile şiddete uğrayan veya uğrama ihtimali olan kadınların mahkemeye başvurarak koruma emri çıkartabilmeleri de aile içi şiddeti önlemeye dair olumlu adımlardan olmuştur. Türkiye, 4721 sayılı Türk

Medeni Kanunu'nda yapılan düzenlemelerle de *CEDAW*'a taraf olarak yükümlendiği taahhütleri yerine getirmeye çalışmıştır (Berktaş, 2015, ss. 51–52, 54).

Konuya eski ve yeni ceza kanunları açısından bakıldığında, 765 sayılı eski TCK'da kadının özerk bir birey olarak tanımlandığı söylenemez. Örneğin, kaçırılan veya tecavüze uğrayan kadının evli veya bekâr olmasına göre veya tecavüz olayında kızlık zarının bozulmuş olup olmadığı gibi koşullara göre farklı cezalar öngörülmekteydi. Bu yaklaşım, kadını, kendi bedeni ve namusunun sahibi özgür birey olarak değil, himayesinde olduğu kişilerin mülkü sayan ataerkil anlayışın bir tezarühüydü. Bu nedenle Türk Medeni Kanunu'nda değişiklik yapılması tek başına yeterli olmamış, iç hukukun tümünde uyum düzenlemelerinin yapılması gerekli olmuştur. Türkiye'nin taraf olduğu *CEDAW* gibi uluslararası sözleşmeler ve AB uyum yasaları çerçevesinde, Türkiye'deki kadın hareketlerinin de katkılarıyla TCK değiştirilmiştir. 2004 yılında TBMM'de kabul edilen 5237 sayılı yeni TCK 2006'da yürürlüğe girmiştir. Böylece yukarıda saydığımız benzer cinsel şiddet içeren suçlar artık *Adabı Umumiye ve Nizamı Aile Aleyhine Cürümler* olarak değil, kadının bedensel bütünlüğüne yönelik suçlar olarak değerlendirilmeye başlanmıştır (Berktaş, 2015, ss. 52–53).

Türkiye, 1999 tarihli *CEDAW İhtiyari Protokolü*'nü de Eylül 2000'de imzalamış ve 29 Ocak 2003 yılında iç hukukun bir parçası olarak yürürlüğe sokmuştur. Bu protokole göre, ülkelerin *CEDAW*'ı ihlal etmeleri durumunda bireylere ya da gruplara *CEDAW* Komitesi'ne şikâyetle bulunma hakkı tanınırken, uygulamaları denetleme ve gelen şikâyetleri değerlendirme yetkisi de tanınmıştır (Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü, 2018, s. 18).

Türkiye, 1995 yılında Pekin'de yapılan 4. Dünya Kadın Konferansı'nda karara bağlanan kadınların eşitliğini sağlamaya yönelik *Eylem Planı*'nın da aktif destekçisidir. Söz konusu planın temel düşüncesi uluslararası alanda tartışmasız olarak kabul edilen, 'kadın haklarının ihlali, insan haklarının ihlalidir' saptamasıdır. Türkiye, *Eylem Planı* çerçevesinde farklı tarihlerde ulusal raporlar sunulmuştur. Diğer taraftan, BM Genel Kurulu'nun, 30 Ocak 2003 tarihli oturumunda kabul edilen kararla da üye ülkelerden kadınlara yönelik her türlü şiddetin önlenmesi ve namus adına işlenen suçlarla mücadele

etmeleri talep edilmiştir. Ayrıca kararda bu suçların hiçbir koşulda ‘dinsel veya kültürel değerler’ çerçevesinde değerlendirilemeyeceği vurgulanmıştır. BM Genel Sekreterliği’nin 20 Ağustos 2004 tarihli raporu ise namus adı altında kadınlara uygulanan şiddeti özel olarak ele almış ve üye ülkelerden bu şiddetin ortadan kaldırılması için mücadele etmelerini istemiş olması bakımından önemlidir. Türkiye’nin de taraf olduğu bu kararlar ve eylem planları, kadına yönelik her türlü şiddetin önlenmesi ve namus adına işlenen suçların ortadan kaldırılması için mücadeleyi zorunlu kılmaktadır. Bu amaçla, ülkelerin sadece devlet organlarıyla değil, sivil toplum kuruluşlarını da konuya dahil ederek, bilinçlendirme hareketi başlatılması konusunda ülkelere yol gösterici olunmuştur (Göztepe, 2005, ss. 32–33).

Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü *2018 Türkiye’de Kadın Raporu*’nda, CEDAW çerçevesinde atılan adımları şöyle açıklamıştır (Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü, 2018, s. 17):

CEDAW’ın 18. maddesi uyarınca; taraf devletler, her dört yılda bir dönemsel ülke raporlarını CEDAW Komitesine sunmak zorundadırlar. Türkiye bu zorunluluk kapsamında ilk raporunu 1990, Birleştirilmiş 2. ve 3. Dönemsel Raporunu 1997, Birleştirilmiş 4. ve 5. Dönemsel Raporunu 2005, 6. Dönemsel Raporunu ise 2008 yılında CEDAW Komitesi’ne sunmuştur. 6. Ülke Raporunun Temmuz 2010 itibariyle Komite’de savunulmasının ardından talep edilen Ara Dönem Raporu da 2012 yılı içerisinde sunulmuştur. Ülkemizin 7. Ülke Raporu Kasım 2014’te CEDAW Komitesi’ne iletilmiş, 13 Temmuz 2016 tarihinde de CEDAW Komitesi’nin 64. Oturumu çerçevesinde Cenevre’de raporun savunması gerçekleştirilmiştir.

CEDAW çerçevesinde atılan adımların dışında, ayrıca söz konusu raporda, yapılan yasal düzenlemeler çerçevesinde Aile Mahkemeleri, Ailenin Korunması ve Kadına Karşı Şiddetin Önlenmesine Dair Kanun, Aile İçi Şiddet, Sığınma Evleri, eğitim, sağlık, çalışma hayatına katılma, kadına yönelik şiddetle mücadele gibi konularında detaylı bilgilere yer verilmiştir (Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü, 2018).

Türkiye, yedinci dönem ülke raporunu Kasım 2014’te CEDAW Komitesi’ne iletmış ve 13 Temmuz 2016 tarihinde de CEDAW Komitesi’nin 64. Oturumu çerçevesinde Cenevre’de savunması gerçekleştirmiştir. Komite, raporun sunulmasından memnuniyet duyduğunu belirtmekle birlikte raporun hazırlanmasında sivil toplum örgütlerinin katılımının yetersiz olması dolayısıyla endişelerini dile getirmiştir. Öte yandan Türkiye’nin 2010 yılından itibaren göstermiş olduğu gelişmenin, özellikle 2012’de *Ailenin Korunması ve Kadına Karşı Şiddetin Önlenmesine Dair 6284 sayılı Kanunun*

kabul edilmesi dahil olmak üzere gerçekleştirmiş olduğu hukuki reformların memnuniyetle karşılandığı vurgulanmıştır. Buna karşılık CEDAW Komitesi, namus adına işlenen cinayetlere ilişkin olarak endişelerini dile getirmiş, özellikle TCK'da haksız tahriki düzenleyen 29. maddenin namus cinayetlerinde uygulamadan çıkartılmasına yönelik tavsiyelerde bulunmuştur. Namus cinayetlerine ilişkin olarak görüşler şöyle ifade edilmiştir (CEDAW Komitesi, 2016, s. 9):

'Namus' adına işlenen cinayetler ve intihara zorlama vakaları

34. Komite, 'namus' adına işlenen cinayetler de dahil olmak üzere suçların devam etmesi ve intihara zorlama vakaları veya gizlenmiş cinayetlerin sayısının yüksek olmasından endişe duymaktadır. Taraf Devletin, kadınların öldürülmesini sürdüren ve kadınların öldürülmesine göz yuman "namus" kavramını reddetmek için halkın farkındalığını artırmaya yönelik çabalarının yetersiz olduğunu endişeyle dile getirmektedir. "Haksız tahrik" durumunda olayın hafifletici şartlar kapsamında değerlendirilmesini öngören Ceza Kanununun 29. maddesinin "namus" adına işlenen cinayetlere uygulanmadığı yönündeki bilgilerin Taraf Devlet tarafından verildiğini belirtmektedir. Ancak Komite, 29. maddenin uygulanmasını açık bir şekilde yasaklayan hükmün yalnızca "töre" adına işlenen cinayetlere yönelik olduğu ve bu yüzden "namus" adına işlenen cinayetleri her zaman kapsamayabileceği göz önünde alındığında bunun yeterli bir hukuki koruma teşkil etmediği konusunda endişe duymaktadır.

35. Komite, Taraf Devletin "namus" adına işlenen tüm suçların yeterli bir şekilde kovuşturulması ve cezalandırılmasına yönelik çalışmaları arttırmasını ve şunları gerçekleştirmesini tavsiye etmektedir:

- (a) 'Namus' adına işlenen suçların Ceza Kanununun 29. maddesinin uygulama kapsamından açık bir şekilde çıkarılması amacıyla Kanunda değişiklik yapılması;
- (b) Kadın ve kızların intiharı, yaşadıkları kazalar ve diğer şiddet dolu ölüm vakalarının, tıbbi ve/veya psikolojik otopsi gibi adli tıp yöntemleri ve diğer yöntemlerle etkili bir şekilde soruşturulmasının sağlanması;
- (c) Savcı ve hakimlerin Ceza Kanununun intihara dair 84. maddesinin uygulanmasının gerektiği durumlarda bu maddeyi katı bir şekilde uygulamalarının sağlanması;
- (d) Bir erkek veya ailenin namus ve prestijinin akrabası olan kadınların hareketleriyle ilişkili olduğuna dair olarak ataerkil tutumlara dayalı olan ve kadınları kontrol etmeye ve kişisel özerkliklerini sınırlamaya hizmet eden ve Sözleşmeye aykırı olan kavramların sonlandırılması.

Üçüncü bölümde, Türkiye'deki namus cinayetleri ele alınmış ve TCK'nın namus cinayetine ilişkin kararları ve düzenlemeler incelenmiştir. Ataerkil sistemin toplumun her alanında olduğu gibi hukuk sisteminin de teorisine, pratiğine ve normlarına sirayet ettiği görülmektedir. Kadının kendi hayatı ve bedeni üzerinde vermiş olduğu kararları erkek bakış açısı ile değerlendirip cezai yaptırımların bu bakış açısıyla belirlediği görülmektedir. Batı'da 1978 yılında ilk defa ortaya atılan ve 1980 sonrasında gelişen '*Feminist Hukuk Teorisi*', hukukun toplumsal cinsiyet açısından sorunlu yönlerini ortaya koyarak, hukuki eşitlik kavramını tartışmaya açmıştır. Toplumsal cinsiyetten kaynaklanan hak ihlallerinin ortadan kaldırılabilmesi ve hukuk alanında toplumsal cinsiyet eşitliğinin sağlanabilmesi için partikteki kadın sorunlarını mekeze koyan

Feminist Hukuk Teorisi'nin gözardı edilmemesi gerektiğini göstermektedir (Gürgey, 2014, ss. 29–30, 42).

Türkiye'de namus cinayetleriyle mücadelede konusunda alınması gereken önlemlere ve önerilere sonuç bölümünde yer verilmiştir.



SONUÇ

Namus cinayetlerinin tarihi gelişimi, bu olgunun sosyo-ekonomik, toplumsal yapıya yaslanan politik bir sorun olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda, namus olgusunun, erkeğin kadına tahakkümünün bir aracı olarak, toplumsal örgütlenmede kurucu bir rol oynadığı görülürken, buna göre biçimlenen sosyo-ekonomik yapı üzerinde de eril bir iktidar ve devlet yapısının oluştuğuna şahit olunmaktadır. Son kertede, toplumsal cinsiyet eşitsizliğini inşa eden ve besleyen bu yapının biyo-iktidara dönüştüğü, cinsel idelolojiye dayanan bu iktidarın da toplumsal olarak erkeği üst, kadını ise alt düzeye konumlandırarak, erkeğin kadına karşı hiyerarşik üstünlüğünü ve tahakkümünü güçlendirdiği; kadının, erkeğin egemenliğine, cinsel denetime tabi kılınmasını yasal düzenlemelerle ‘meşru’laştırdığı anlaşılmaktadır. Bu durum; tarihi süreç boyunca toplumun ve devletin yapılandırılmasının ve yönetilmesinin erkeğe bırakıldığını göstermektedir. Bu yapıya dayanan eril iktidarın da ataerkil aile, toplum ve siyaset yapısını yüzlerce yıl nesilden nesile aktararak, kadını ikinci sınıf bir yere ve yaşama mahkûm ettiği ortaya çıkmaktadır.

Kadın cinselliğinin denetimiyle başlayan ve yüzlerce yıldır devam eden toplumsal ve siyasal iktidarların eril niteliğinin, kandaş toplumlardan günümüz modern toplumlarına kadar geçerliliğini koruduğu, altı çizilmesi gereken bir gerçeklik olarak karşımızda durmaktadır.

Bu gerçekliğe öncelikle kadın bedeninin denetimi noktasından bakıldığında, toplumsal gelişme süreci ve bu süreçte değişen yapı üzerine inşa edilen devlet örgütlenmesinin, kadın cinselliğinin denetimi olgusu etrafında gerçekleştiği söylenebilir. Kandaş toplumlarda kadına dayanan anaerkil aşamada, soy örgütlenmesi ensest yasağıyla yapılandırılmıştır ve anasoylu toplumlarda bu nedenle öldürme tehdidi ancak ensest için söz konusudur. Diğer ilişki biçimlerinde ise cinsel özgürlük ve kadın-erkek eşitliği söz konusudur. Bu nedenle namus olgusu ve ona dayalı cinayetler de anaerkil aşamada gözlenmemiştir (Ecevitoglu, 2012, s. 475; Engels, 1986, ss. 53–54; Reich, 1995, ss. 29–36).

Anaerkil yapıdan ataerkil yapıya geçişten sonra ise durum tamamen değişmiştir. Soy bağlarını baba üzerinden izleyen kandaş toplumlarda cinsellik, toplumu bu kez kadın aleyhine örgütlemiştir. Ataerkil yapıda kadın bedeninin cinsel denetimi, toplumsal örgütlenmenin ve erkek egemen yaşam tarzının temelini oluşturmuştur. Kadınların davranışlarını kodlayan erkekler, bekâret ve evlendikten sonra eşe sadakat beklentisi üzerinden kadının yaşam biçimini belirlediği gibi, kamusal alandan dışlanmasına da yol açmıştır. Böylece kamusal ve dolayısıyla siyasal alan erkeklere bırakılmıştır. Anaerkil dönemde, erkeğin rolü bilinmediği için kadının doğurganlığı kutsanmış, ataerkil dönemde ise soyun yeniden üretiminde erkeğin rolü öne çıkarılmış ve kadın doğurganlığı ise sadece taşıyıcı bir araca indirgenmiştir (Ecevitöglü, 2012, ss. 475–476).

Tarihsel süreçte, erkeğin kadına tahakkümü, erkek egemen toplum ve devlet yapısı, ataerkil sisteme dayanarak, toplumlara ve ülkelere göre değişmekle birlikte günümüze kadar gelmiştir. Erkeğin kadına tahakküm ettiği, erkek lehine hiyerarşik yapının olduğu düzenlerin üç temel özelliğine dikkat çekmek gerekir.

Birincisi, erkeğin egemenliğiyle sonuçlanan süreç, ekonomik gelişmelerle ve kabileler arası çatışmalarla ortaya çıkmıştır. Tarım ve hayvancılığın gelişmesiyle ekonomiye hâkim olan erkekler, kabile çatışmalarıyla kahraman konumuna yükselmiş, buradan aldıkları güçle gens yönetimini ve başkanlığını da alarak, toplumsal ve siyasal karar verici konumuna yükselmişlerdir. Kadın ise aynı süreçte giderek erkeğe bağımlı hale gelmiştir.

Vurgulanması gereken ikinci özellik, özel mülkiyetin ortaya çıkması ve erkeğin kadını da özel mülkiyet konusu yapmasıdır. Bu süreçte ailedeki kadınların, çocukların ve kölelerin sahibi konumuna yükselen baba, öldürmek hak ve yetkisine de sahip olmuştur.

Üçüncü temel özellik, gerek özel alanda gerekse kamusal alanda iktidarda olan erkeklerin, kadını yabancı kanı karışmadan soylarının devamının ve mülklerinin aile

içinde yine kendi egemenlikleri içinde kalmasının aracı olarak görmeleridir. Namus olgusunun altında yatan da bu iki temel amaçtır.

Anaerkil süreçten, ataerkil sürece geçişte, erkeğin ön plana çıkması ve soy başkanı olarak ekonomik ve sosyal gücünü artırması, erkeklerin bollaşan besin kaynaklarını yönetirken avcılıktan çıkıp, muhafız ve giderek kahramanlar çıkararak savaşçı bir topluluk haline gelmesi, keza özel mülkiyetin ortaya çıkması ve büyük aile başkanı olan erkeklerin güç kazanmasıyla, kadının değiş tokuş nesnesi ve ekonomik değer taşıyıcı olarak, babanın ve kocanın özel mülkiyet alanına girmesi, kadını daha alt bir pozisyona yerleştirmiştir. Kadının taşıdığı bu değerler, kadın bedeni üzerindeki erkek denetimini dayatmış, bu denetim, erkeğin cinsel, ekonomik ve sosyal çıkarları doğrultusundaki ahlâk kurallarının ve namus algısının kaynağını oluşturmuştur.

Morgan'ın (2015), Engels'in (1986) ve Reich'in (1995) açıkladıkları gibi, ekonomik zenginleşme, toplumda farklılaşmanın ortaya çıkması ve sınıfların doğmasıyla iyice yerleşen kadın üzerindeki hiyerarşi ve tahakküm, ahlâk kurallarını ve namus olgusunu yerleştirmiştir.

Kadının cinsel saflığını sakınması olarak tarif edilen namusun taşıyıcısı, erkeğin ise kadın namusundan kaynaklanan şerefin sahibi olarak konumlanması, erkek denetiminin kaynağıdır. Kadının namusunu, dolayısıyla soyunun saflığını korumak için gerektiğinde güç kullanma hakkına sahip erkek, kadını, namusunu 'kirleterek' soyunun saflığına gölge düşürebilecek biyolojik bir varlık olarak görmekte ve bu olasılık nedeniyle ölümcül bir denetim 'yetki'sine sahip olmaktadır. Namus cinayetinin kaynağı budur.

Kadını soy ve mülk aracı haline getiren feodal toplum ve devlet yapısını yıkarak yerine geçen ve modern olarak tanımlanan liberal devlet yapısı da, kadın aleyhine olan ataerkil yapının özelliklerini barındırmıştır. McKinnon'un (2015) vurguladığı gibi liberal devlet, toplum düzenini erkeklere göre kurar. Liberal devletin hukuk anlayışına nesnellik hâkim olduğu için, toplumsal cinsiyet ayrımı ve eşitsizliğine müdahale etmeyerek onun oluşumuna ve güçlenmesine katkı vermiştir. Berktaş'ın (2015) da belirttiği gibi, liberal ideoloji özgürlüğü esas aldığı için liberal devlet de müdahaleden kaçınmaktadır. Zira, liberal ideolojiye göre birey kendi özel alanında istediği gibi davranmakta özgürdür. Bu

anlayışla, devlet, aile içinde iktidar olan erkeğin, kadına uyguladığı baskı ve şiddete olanak tanımış ve ortak olmuştur. Ataerkil düzende oluşan erkek egemen yapı, liberal devlete aynen yansımış; böylelikle liberal devlet yapısının eril bir niteliğe ve mekanizmaya sahip olduğu açık biçimde ortaya çıkmıştır. Bertay'ın (2015, s. 37) liberal devletin bireyinin 'erkek' olduğu saptaması, kadının hapsedildiği özel alanda (ev) yurttaşlık haklarına sahip olmadığı düşünüldüğünde, bu doğru bir saptamadır.

Konu ulusal alandan uluslararası alana taşındığında da durum değişmemektedir. Erkeğin kadına tahakkümüne, onu hiyerarşik olarak alt sınıfa yerleştirmesine, ekonomik olarak sömürmesine, yaşamını kısıtlamasına, eğitim almasını önlemesine, bedenini cinsel olarak denetlemesine, onun adına karar vermesine, ona mülkü gibi davranmasına, kamusal alana sokmayıp eve hapsetmesine 1789 Fransız Devrimi ve *İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi*'nde de, BM'nin 1948 tarihli *İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi*'nde de yer yoktur. Bu bildirgelerde insanların eşitliğinden, özgürlüğünden, kardeşliğinden söz edilmiştir ama sözü edilen insan, 'erkek'tir. Her iki bildirgedeki 'nötr' yaklaşım, cinslerüstü 'insan' kavramıyla, 'erkek' kavramını özleştirmiş olan ataerkil anlayışı yansıtmaktadır. Liberal devlet anlayışının, 'özel alan ve özgür birey adına ev içini hukuki olarak düzenlememesi' kadın açısından bir insan hakları ihlâlidir. Bu nedenle de feminist hukukçular, liberal devletin hukuk anlayışının eril olduğunu belirtmektedirler. Esasen feodal devleti, yerleşik hiyerarşiyi sorgulayarak ve devrimci bir mücadele ile devirmiş ve yerini almış olmasına karşın, liberal devlet 'kadının insan hakları'nı tanımamış ve onu Ortaçağ'ın feodal karanlığında bırakmıştır (Berktaş, 2015, s. 40).

Fransız Devrimi sırasında 'kadının insan hakları' için ortaya çıkan ve eşitlik isteyen kadın liderlerin giyotine gittiği dönemden İkinci Dünya Savaşı sonrasında BM'nin kuruluşuna uzanan döneme kadar kadınlar mücadele etmiş olsalar da evrensel boyutta bir ilerleme kaydedememişlerdir. Ta ki, 1960'larda etkili olmaya başlayan feminist hareketlerin oluşturduğu kamu baskısı sonucu BM'nin kadına kötü muameleyle ilgili özel bir sözleşme düzenlemesine kadar. 1979 tarihli BM'nin *Kadına Karşı Her türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi (CEDAW)* 'kadının insan hakları' konusundaki ilk uluslararası düzenlemedir. Böyle bir düzenleme için Ortaçağ'dan 1979 yılına kadar beklenmiş olması, erkeğin kadına tahakkümünün toplumsal ve siyasal düzenin esasını

oluşturduğuna, değiştirilmemesi için eril iktidarların her türlü önlemi aldıklarına işaret etmektedir. Yüzlerce yıldır süren ve bugün de Akdeniz, Ortadoğu ve Latin Amerika ülkelerinde daha güçlü olmak üzere izleri görülen bu gerçek, namus cinayetleri de dahil olmak üzere, kadının erkeğin egemenliği altında yaşaması sorununun, ideolojik ve politik bir sorun olduğunu açık bir şekilde göstermektedir. Nitekim, ‘kadının insan hakları’ konusunda –başta feminist kadın hareketleri olmak üzere– verdiği mücadele de politik bir mücadeledir.

İnsan hakları konusunda mevcut iki yaklaşımdan biri insan haklarının bütün insanlar için eşit şekilde geçerli olduğu yaklaşımıdır. İkinci yaklaşım ise insan haklarının evrensel olamayacağı, kültürel ve dini kurallara göre ülkeden ülkeye bölgeden bölgeye değişebileceği yaklaşımıdır. İkinci yaklaşım kadının ikinci sınıflığını, erkek egemenliği ve kadın üzerindeki denetim ve sömürsünü devam ettirmek isteyen ülkelerin gerekçesini oluşturmaktadır. Bu nedenle ikinci yaklaşım reddedilmelidir. İnsanın insan olarak doğmaktan kaynaklanan haklarının başında yaşama hakkı gelir. Hiç kimse diğerinin yaşam hakkını elinden almaya yetkili değildir.

Kadın cinselliğinin denetimine dayalı ahlâk kuralları ve cinayete kadar varan namus algısının Akdeniz ve Ortadoğu bölgelerinde daha etkin olması ve günümüze kadar taşınmasının nedenleri üzerinde durmak da namus cinayetlerinin anlaşılması açısından önemlidir.

Ahlâk kuralları ve onun bir parçası olarak namus olgusunun Akdeniz ve Ortadoğu bölgesinde kurucu yasa kadar etkili olduğu görülmektedir. Bunun nedeni, bu coğrafyada yaşayan toplumların antropolojik açıdan taşıdıkları özgüllüktür. Pınar Ecevitoğlu (2012, s. 336), bu özgüllüğün, cinsel odaklı ‘utanç’ mefhumuyla içiçe geçmiş olan ‘şeref’ anlayışından kaynaklandığını vurgulamaktadır.

Akdeniz ve Ortadoğu toplumlarında, bir erkeğin şerefli olabilmesi için yiğit, cesur, gücü kuvveti yerinde ve namusunu koruyan biri olması gereklidir. Kadının saygınlığı ise ‘cinsel sakınma’ olarak nitelenecek davranışlarda bulunmasına bağlıdır. Kadın için cinsel sakınmanın üç temel kodu; evlenmeden önce bâkire olması, evlendikten sonra

kocasına sadakati koruması ve erkeklerle birarada bulunduğu mekânlarda ve ortamlarda, erkeklerin dikkatini çekecek davranışlardan kaçınmasıdır (Ecevitöğlu, 2012, s. 338).

Akdeniz ve Ortadoğu toplumlarında günlük yaşam ve onu belirleyen değer yargılarının ana kaynağı bu namus kavrayışıdır. Namusun bu etkisi, kadının ait olduğu sosyal sınıfa, yaşadığı yere ve eğitim düzeyine göre değişmekle birlikte, bütün sosyal katmanlarda vardır. Tahincioğlu'nun (2011) sahada köylüler, köyden kente göçmüş varoşta yaşayan köy kökenliler ve kentli, yükseköğrenimli erkek ve kadınlarla yaptığı yüz yüze çalışmanın sonuçları da bu yargıyı doğrulamaktadır. Tahincioğlu'nun çalışmasında da görüldüğü gibi, Anadolu'da da geçerli olan toplumsal yapının akraba eksenini etrafında oluşması; Abu Ludhog'un (2004) Bedeviler üzerinde yaptığı çalışmayla ve Germaine Tillon'un (2006) Mağrip ülkelerinde yaptığı çalışmayla da örtüşmektedir. Bu gerçeklikler, bu sosyo-ekonomik ve kültürel arka plana yaslanan bölge ülkelerinin *CEDAW*'a çekince koymalarının nedenini de açıklamaktadır. Mısır, Libya, Bangladeş, Tunus, Birleşik Arap Emirlikleri gibi ülkelerin *CEDAW*'a çekince koyarken geliştirdikleri dini ve kültürel gerekçeler esasen ataerkil yapının sürdürülmesi isteğinden başka bir şey değildir.

Bu bölgede namus cinayetleri dahil ahlâki kuralların sert biçimde uygulanması ve günümüze kadar taşınmış olmasının nedeni, –kültürel ve dini duyguların bahane edilerek kullanılmasının da önemli katkısı olmakla birlikte– öz olarak feodal üretim ve toplum ilişkilerinin henüz tam olarak çözülmemiş olmasıdır. Demokratik ve ekonomik açıdan ileri Batı toplumlarında ihmal edilecek kadar az olan namus cinayetlerinin, Türkiye dahil bu bölge ülkelerinde fazla olmasının temel nedeni budur.

Feodal üretim ve ona dayalı toplumsal ilişkilerin varlığını ve etkinliğini sürdürdüğü bu toplumlarda, namus cinayetlerinin belirli bir sessizlik içinde olsa da kabul görmesi hatta takdir edilmesi olgusu vardır. Namusunu kurtardığı gerekçesiyle cinayet işleyenler, toplumun büyük kesimince desteklenmektedir. Toplumun büyük kesimi bu cinayetleri onaylamaktadır (Tezcan, 2003). Bu da namus olgusu üzerinden toplumun inşa edildiğinin bir göstergesidir. Türkiye dahil bu ülkelerde namus cinayeti işleyenlerin son yıllara kadar ceza indiriminden yararlanması veya Suriye'de olduğu gibi 2009'a kadar

cezadan muaf tutulmaları bu takdirin bir sonucudur. Nitekim, Türkiye’de de namus cinayeti işlemiş olanların toplumda ve cezaevinde hoşgörüyü karşılanmaları, itibar görmeleri, kadının erkeğin cinsel denetimi altında bulunmasının hâlâ toplumun bir kesimi tarafından desteklendiğinin kanıtlarından biridir.

Türkiye’de gözlenen bir diğer olgu da köyden kente göçle birlikte, namus cinayetlerinin kente de taşındığıdır. Kentte yerleşme ve eğitim düzeyinin yükselmesiyle birlikte namus anlayışında değişiklikler olmakla birlikte namus anlayışının özü korunmaktadır (Tahincioğlu, 2011).

Namus cinayetleri konusunda evrensel düzeydeki olumlu gelişme, bu cinayetlerin BM belgelerinde artık insan hakları ihlâli olarak kabul edilmiş olmasıdır. Bir diğer olumlu gelişme ise devletlere insan hakları adına ve uluslararası işbirliği yaparak, bu cinayetleri önlemesi konusunda çağrı yapılmış olmasıdır. Türkiye açısından bakılacak olursa, olumlu gelişme olarak nitelenebilecek değişim, eğitilmiş ve kentli kesimde namus cinayetlerinin eskisi kadar onaylanmamasıdır (Tezcan, 2003, s. 14). Yine olumlu sayılabilecek bir diğer gelişme de, BM ve AB uyum çalışmaları çerçevesinde Türk Medeni Kanunu ve Türk Ceza Kanunu’nda yapılan değişikliklerdir. Türkiye, bir yandan zina hallerinde namus cinayetine indirim öngören eski TCK’nın 462. maddesini kaldırırken, diğer taraftan töre cinayetini kasten adam öldürme suçları arasına almış ve tahrik indirimi dışına çıkarmıştır. Buna karşın, genel tahrik indirimini düzenleyen 29. madde hükmünün, namus cinayeti olmadığına hükmedilen kadın cinayetlerinde uygulandığı görülmektedir. Bu da yine namus gerekçesiyle işlenen ancak töre koşullarını taşımayan -aile meclisi kararına dayanmayan, tek başına karar verip işlenen- cinayetlerde failin korunması anlamına gelmektedir ki, bu açık kapının da kesin olarak kapatılması gerekmektedir. Bunun için de kadın cinayetlerinde faile indirim uygulanmasını hiçbir halde olanaklı kılmayacak bir düzenleme yapılması gerekmektedir.

Kadın hareketleri ve feminist akım, 19. ve 20. yüzyıllarda önemli mücadeleler vermiştir. Bu mücadele eğitim, oy hakkı, çalışma hakkı gibi alanlarda yoğunlaşmıştır. 20. yüzyılın ikinci yarısında, 1960’lardan sonra bu mücadele insan hakları çerçevesinde öne

çıkıştır. Toplumsal cinsiyet eşitsizliğine karşı verilen mücadele, sonuçta *CEDAW* ile insan hakları açısından uluslararası bir belgeye bağlanmıştır. Bu gelişme, kadın haklarını insan haklarının bir parçası ve nitelik olarak bir adalet mücadelesi olarak görülmesi gerektiğini doğrulamaktadır. Çünkü toplumsal cinsiyet eşitsizliği bizzat bir adalet sorunudur.

Bu itibarla, namus cinayetlerini de kapsayan toplumsal cinsiyet eşitsizliğine karşı mücadelenin evrensel boyutta yürütülmesi gerekmektedir. BM'nin bu yöndeki çağrılarına halkının büyük çoğunluğu Müslüman olan Akdeniz ve Ortadoğu ülkelerindeki direncin kırılması için uluslararası baskının artırılması ve *CEDAW*'a kültürel ve dini gerekçelerle çekince koyan Mısır, Libya, Tunus, Bangladeş, Birleşik Arap Emirlikleri gibi ülkelerin iç hukuklarını ve yaşam tarzlarını değiştirmeleri, Suriye gibi namus cinayetlerine henüz 2009 yılında çok az hapis cezası öngören ülkelerden bu cezaları en ağır cezaya dönüştürülmeleri talep edilmelidir. Uluslararası kurumlara ve uluslararası toplumun kabulü açısından, kadına şiddet ve namus cinayetlerini önlemede sağlanan ilerleme bir ölçü kabul edilmelidir.

İnsan haklarının evrenselliğini kabul etme ve toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin giderilmesine yönelik adımlar atma konusunda Türkiye, direnen ülkeler olarak adı geçen ülkelerden farklıdır. Demokratik ve laik yapısıyla diğer Akdeniz ve Ortadoğu ülkelerinden ayrılan Türkiye, bu yönde önemli adımlar atmış olmasına rağmen henüz namus ve kadın cinayetlerini önleyebilmiş değildir. Aksine, her geçen yıl kadın cinayetlerinin artması, sorunun, klasik namus cinayeti tanımı dışında da yoğunlaştığını göstermektedir. Kamu düzeni adına insan öldürme yetkisini tekelinde bulduran devletin, Türkiye dahil birçok ülkede idam cezasını kaldırdığı günümüzde, 'namus' veya 'tutku' gerekçesiyle kadınların öldürülmesi kabul edilemez. –Meşru müdafaa hakkının izin verdiği durumlar hariç– hangi gerekçeyle olursa olsun insanın insanı öldürmeye hak ve yetkisi yoktur. Kadın-erkek ilişkisine –evlilik veya beraber yaşama veya sevgili olma– dayalı anlaşmazlıklar ölümle veya kadına şiddetle değil, boşanma veya ayrılmayla sonuçlanmalıdır ve bu durum hukukun güvencesi altında bulunmalıdır. Kadın, erkek gibi eşit haklara sahip olması gereken özgür bir bireydir. Evlilik veya

birliktelik süresi içinde başka bir duygusal ilişkinin gelişmesi veya mevcut ilişkinin yürümemesi halinde, tarafların yapacakları şey ayrılmak olmalıdır.

Türkiye, medeni kanununu ve ceza kanununu uygulama noktasında daha net, daha etkin hale getirmelidir. Mahkemelerin verdiği uzaklaştırma kararlarının uygulanmasını daha etkili izlemelidir. TCK'nın haksız tahriki düzenleyen 29. maddesine namus veya başka gerekçeyle kadın cinayeti faillerinin yararlanmasına açık kapı bırakmamalıdır. Kadının erkek şiddetinden kurtarılması için 2006 yılında resmen başlatılan kadın sığınma evleri bütün il ve ilçelerde aktif hale getirilmeli, yaygın ve etkin kılınmalıdır. Kolluk güçleri ve yargı sisteminin kadını şiddete uğramadan, namus cinayeti kurbanı olmadan önce koruyabilmeleri için, kadınların polise ve savcılıklara yaptıkları başvurular hızla yanıtlanmalı ve en etkili koruma önlemleri alınmalıdır.

Diğer taraftan Türkiye'de kadına yönelik şiddete ilişkin atılan kararlı adımların altını çizmekte yarar var. İstanbul Sözleşmesi olarak da bilinen Kadına Yönelik Şiddet ve Aile İçi Şiddetin Önlenmesi ve Bunlarla Mücadeleye İlişkin Avrupa Konseyi Sözleşmesi konusunda Türk hükümeti etkin bir rol üstlenmiş; TBMM sözleşmenin imzalanmasının ardından 2012 yılında ivedilikle ve hiçbir çekince koymaksızın sözleşmeyi onaylamıştır. Böylece Türk hükümetinden bu konudaki beklentiler hem yurt içinde hem de yurt dışında yükselmiş; 2012 yılında çıkarılan Ailenin Korunması ve Kadına Karşı Şiddetin Önlenmesine Dair Kanun genel olarak olumlu karşılanmış; ancak yasa koyucunun aile kurumunu koruma vurgusu, ahlaki kaygıları, kadına yönelik şiddeti önlemek için hak temelli bir yaklaşımdan yoksunluğu yasanın uluslararası standartların ve beklentilerin altında kalmasına yol açmıştır (Acar & Altunok, 2013, ss. 18–19). Buradaki politika yapma stratejisinde kadına karşı toplumsal cinsiyet temelli şiddet ile genel anlamda toplumsal cinsiyet eşitsizliği arasında kuramsal bağlantının kurulamadığı gözlemlenmiştir (Acar & Altunok, 2013, s. 19). Kadına yönelik şiddet, genel insan hakları içinde 'kadınların insan hakları' açısından ciddi bir ihlal olarak değerlendirilmemiş; onun yerine fiziksel şiddet olarak ele alınarak ceza kanununun içerdiği önemler aracılığıyla etkin bir biçimde bunun önüne geçileceği sanılmıştır (Acar & Altunok, 2013, s. 19). Dahası çoğu zaman, kadınlar korunmaya muhtaç kurbanlar olarak görülmüş ve onlara yönelik şiddet de aile kurumuna tehdit sayılmış; fiziksel şiddete maruz kalan kadınlar, toplumda sosyal, siyasal veya ekonomik eşitlik açısından

koruma altına alınmaktan ziyade onlara aile içinde korunma sunulmuştur (Acar & Altunok, 2013, s. 19). Gerek akademik çalışmalarda gerekse de devletin kendi araştırma raporlarında toplumsal cinsiyet temelli şiddetin biçimleri ayrıntılarıyla ortaya koyulmuşken, bunlara ulusal politika yapımında yeterince ilgi gösterilmemesi dikkat çekmektedir (Acar & Altunok, 2013, s. 19). Örneğin, erken evlilik *İstanbul Sözleşmesi* dahil, uluslararası belgelerde bir şiddet biçimi olarak tanınmışken Türk yasama ve politika belirleme süreçlerinde toplumsal cinsiyet temelli şiddet biçimi olarak düşünülmemiştir (Acar, Göksel, Dedeoğlu-Atılğan, Altunok, & Gözdaşoğlu-Küçükaliöğlu, 2007, s. 2007).

Türk devletinin 1920'lerden başlayarak toplumsal cinsiyet eşitliği konusundaki resmi tanımı, 'kadın ve erkeklerin eşit haklardan yararlanması' olmuş ve bunu gerçekleştirmek üzere de birçok yasal ve kurumsal düzenlemenin yapılmıştı (Acar & Altunok, 2013, s. 16). 1990'lardan sonra ise kadın hareketinin bu konudaki anlayışı gelişmiş ve Türkiye'nin 1999 yılında Avrupa Birliği'ne üye adayı olmasıyla toplumsal cinsiyet eşitliğini sağlamaya yönelik kaygılar yalnızca politikalarla değil, temel yasaların kadına karşı ayrımcılığı sonlandırmak üzere güncellenmesi ve değiştirilmesiyle de görünür hale gelmiştir. Bu dönemde özelde kadın hareketi ve genel anlamda sivil toplum aktivizmi, yerleşik politika ve normların değiştirilmesi ve yeni politika taleplerinin gündeme getirilmesi bağlamında etkin rol üstlenmiştir (Acar & Altunok, 2013, s. 16). Ancak son yıllarda Türkiye'de muhafazakâr ve ataerkil değer sisteminin savunucusu bir yönetim anlayışının kökleşmesiyle birlikte toplumsal cinsiyet eşitliğini zedeleyen, geleneksel toplumsal cinsiyet rollerini yücelten resmi söylem doğrultusunda aileye yönelik ve sosyal politikalarda bu değerlerin fazlasıyla görünür hale geldiği savunulmaktadır (Acar & Altunok, 2013, s. 16).

Sonuç olarak belirtmek gerekir ki, toplumsal cinsiyet eşitsizliğini gidermek, namus ve diğer sebeplerle işlenen kadın cinayetlerinin önünü geçmek için hukuki düzenlemeler tek başına yeterli olamaz. Uygulamanın düzeltilmesi için başka köklü önlemlerin de alınması gerekmektedir.

Evrensel düzeyde alınması gereken önlem öz itibariyle bir zihniyet devrimini gerçekleştirmektir. Bu da iktidarın cinsiyetinin değiştirilmesidir. Çeşitli düzeylerde de olsa bütün iktidar biçimleri eril niteliktedir. Bu yüzyıllardan beri gelen toplumsal ve siyasal genetiğin bir sonucudur. Bu genetiğin değiştirilmesi, toplumsal cinsiyet eşitliği için zorunludur. İktidarların, erkek değer yargıları ve erkek gözüyle toplumu ve ülkeleri yönetmelerine son verilmelidir. Bu yöndeki mücadele sadece feminist hareketler ve kadın kuruluşları tarafından değil, adalete, eşitliğe inanan erkekler tarafından da yürütülmelidir. Bu tür bir mücadelenin kadın aleyhine cinsiyet ideolojisini de ortadan kaldırmaya yönelik siyasal bir mücadele olması gerekir. Ailede, toplumda, yaşamada, yürütmede, yargıda ve bürokraside kararların erkek değer yargıları ve çıkarları esas alınarak verilmesi sona ermelidir. Feminist teoriye dayansın ya da dayanmasın toplumsal cinsiyet mücadelesi veren kadın hareketleri ve onu destekleyen tüm siyasal ve toplumsal hareketlerin hedefi bu zihniyet devrimini gerçekleştirmek olmalıdır.

Zihniyet devrimi gereksinmesi Türkiye de dahil olmak üzere namus cinayetlerinin hâlâ sürdüğü Akdeniz, Ortadoğu ve Latin Amerika ülkeleri için, demokratik, ekonomik, sosyal ve hukuki açıdan toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin görece az olduğu ülkelere göre çok daha önemli ve acildir.

Türkiye ve benzeri ülkelerde böyle bir zihniyet değişikliğinin sağlanması eğitimle mümkündür. Bu eğitimin hem ailede hem okulda, hem de toplumda sürdürülmesi gereklidir. Ailede, anne ve babanın, erkek çocukları kız çocuktan üstün tutmaları, erkek çocukları destekleyip her alanda öne çıkarırken, kız çocuklarını geri planda bırakmaları ve aşağılamaları önlenmelidir. Anne ve babalar her sosyo-ekonomik düzeyde bu yönde eğitilmelidir. Cinsiyetler arasında eşitlik ve adalet ailede başlamalıdır. Ailede olduğu gibi okul öncesi eğitimde başlamak üzere tüm eğitim aşamalarında toplumsal cinsiyet eşitliğini öğretti ve uygulamada gösteren bir eğitim anlayışı geçerli olmalıdır.

Gerçek manada bir demokrasiden ve adaletten söz edebilmek için kadının insan haklarının teslim edilmesi ve hayata geçirilmesi gerekmektedir. Bu da, ünlü Uruguaylı yazar Eduardo Galeano'nun dediği gibi, insan haklarının evde başlamasıyla mümkündür.

KAYNAKÇA

Kitaplar

- Abu-Lughod, L. (2004). *Peçeli Duygular*. Suat Ertüzün (Çev.). İstanbul: Epsilon Yayıncılık.
- Acar, F. (1998). Kadınların İnsan Hakları: Uluslararası Yükümlülükler. O. Çiftçi (Ed.). *20. Yüzyılın Sonunda Kadınlar ve Gelecek Konferansı*. Ankara: TODAİE İnsan Hakları ve Araştırma ve Derleme Merkezi Yayını, ss. 23–31.
- Acar, F., Göksel, A., Dedeoğlu-Atılğan, S., Altunok, G. & Gözdaşoğlu-Küçükaliöğlu, E. (2007). *Series of Timelines of Policy Debates in Selected Topics: Turkey*. QUING Project, Vienna: Institute for Human Sciences (IWM).
- Agamben, G. (2017). *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*. İsmail Türkmen (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Akal, C. B. (1994). *Siyasi İktidarın Cinsiyeti*. Ankara: İmge Yayınları.
- Atay, H., Öztürk, Y. N., Bilgin, B., Ayas, R., Güneş, A., & Elik, H. (1995). *İslam Gerçeği*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Bachofen, J. J. (1997). *Söylence, Din ve Anaerki*. Nilgün Şarman (Çev.). İstanbul: Payel Yayınevi.
- Bağlı, M. & Özensel, E. (2011). *Türkiye’de Töre ve Namus Cinayetleri*. İstanbul: Destek Yayınları.
- Berktaş, F. (2004). Kadınların İnsan Haklarının Gelişimi ve Türkiye. *Sivil Toplum ve Demokrasi Konferansı Yazıları*. No: 7. STK Eğitim ve Araştırma Birimi, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, ss. 1–31, http://stk.bilgi.edu.tr/media/uploads/2015/02/01/berktay_std_7.pdf, (Erişim tarihi: 5 Eylül 2017).
- Berktaş, F. (2015). *Tarihin Cinsiyeti*. 5.Basım. İstanbul: Metis Yayınları.
- Bookchin, M. (2013). *Toplumunu Yeniden Kurmak*. 2. Baskı. Kaya Şahin (Çev.). İstanbul: Sümer Yayıncılık.
- Bookchin, M. (2015). *Özgürlüğün Ekolojisi*. 2. Baskı. Mustafa Kemal Coşkun (Çev.). İstanbul: Sümer Yayıncılık.
- Caporal, B. (1982). *Kemalizmde ve Kemalizm Sonrasında Türk Kadını*. Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları.

- Charlesworth, H. (1994). What are the 'Women's International Human Rights?'. *Human Rights of Women: National and International Perspectives*, pp. 58–84, R. J. Cook (Ed.). Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Delaney, C. (2017). *Tohum ve Toprak: Türk Köy Toplumunda Cinsiyet ve Kozmoloji*. 6. Baskı. Aksu Bora & Selda Somuncuoğlu (Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Doğan, R. (2016). *Namus, Töre ve Eril Şiddet: Yargıtay Kararları, Toplumsal Cinsiyet Kuramları*. Ankara: Ütopya Yayınevi.
- Ecevitoglu, P. (2012). *Namus Töre ve İktidar*. Ankara: Dipnot Yayınları.
- Engels, F. (1986). *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*. 8. Baskı. Kenan Somer (Çev.). Ankara: Sol Yayınları.
- Ergil, D. (1980). *Türkiye'de Terör ve Şiddet: Yapısal ve Kültürel Kaynakları*. Ankara: Turhan Kitabevi.
- Firestone, S. (1993). *Cinselliğin Diyalektiği*. Yurdanur Salman (Çev.). İstanbul: Payel Yayınevi.
- Foucault, M. (2013). *Hapishanenin Doğuşu*. 5. Baskı. Mehmet Ali Kılıçbay (Çev.). Ankara: İmge Yayınları.
- Foucault, M. (2017). *Cinselliğin Tarihi*. 8. Basım. Hülya Uğur Tanrıöver (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Freud, S. (2017). *Totem ve Tabu*. Kamuran Şipal (Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Gezik, E. (2003). *Şeref, Kimlik ve Cinayet: Namus Cinayetleri Üzerine Bir Araştırma*. Ankara: Kalan Yayıncılık.
- Ghiglieri, M. P. (2002). *Erkeğin Karanlık Yüzü*. Ülgen Yıldız Battal (Çev.). Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Konuralp, E. (2016). *Transformation Of Secularism in Turkey: Debating Post-Secularism Under The AKP-Rule*. Ankara: METU.
- Mackinnon, C. A. (2015). *Feminist Bir Devlet Kuramına Doğru*. 2. Basım. Sabir Yücesoy & Türkan Yöney (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Mayer, T. (Ed.). (2000). *Gender Ironies of Nationalism: Sexing the Nation*. New York and London: Routledge.
- Millett, K. (1987). *Cinsel Politika*. 2. Basım. Seçkin Selvi (Çev.). İstanbul: Payel Yayınevi.
- Morgan, L. H. (2015). *Eski Toplum*. Ünsal Oskay (Çev.). İstanbul: İnkilap Kitabevi.

- Özgün, Y. (2012). Feminizm. *Siyaset Bilimi: Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinler Arası İlişkiler*, ss. 347–361, G. Atılğan & E. A. Aytekin (Ed.). İstanbul: Yordam Kitap.
- Reed, E. (2012). *Kadının Evrimi I: Anaerkil Klandan Ataerkil Aileye*. 3. Basım. Şemsa Yeğin (Çev.). İstanbul: Payel Yayınevi.
- Reed, E. (2014). *Kadının Evrimi II: Anaerkil Klandan Ataerkil Aileye*. 3. Basım. Şemsa Yeğin (Çev.). İstanbul: Payel Yayınevi.
- Reich, W. (1995). *Cinsel Ahlakın Boy Göstermesi*. 3. Basım. Bertan Onaran (Çev.). İstanbul: Payel Yayınevi.
- Savran, G. A. (2013). *Beden Emek Tarih: Diyalektik Bir Feminizm İçin*. 3. Basım. İstanbul: Kanat Kitap.
- Tahincioğlu, A. N. Y. (2011). *Namusun Halleri*. İstanbul: Postiga Yayınları.
- Tezcan, M. (2003). *Türkiye’de Töre (Namus) Cinayetleri: Sosyo-Kültürel Antropolojik Yaklaşım*. Ankara: Naturel Yayıncılık.
- Tillion, G. (2006). *Harem ve Kuzenler*. Şirin Tekeli & Nükhet Sirman (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Verloo, M. (Ed.). (2007). *Multiple Meanings of Gender Equality: A Critical Frame Analysis of Gender Policies in Europe*. Budapest: CEU Press.
- Yazır, E. H. (2006). *Kur’an-i Kerim ve Yüce Meali*. İstanbul: Huzur Yayınevi.
- Yuval-Davis, N. (1997). *Gender and Nation*. London: Sage Publications.

Sürelî Yayınlar

- Acar, F. & Altunok, G. (2013). The ‘Politics of Intimate’ at the Intersection of Neo-liberalism and Neo-conservatism in Contemporary Turkey. *Women’s Studies International Forum*. 41, pp. 14–23.
- Aslantürk, H. (2016). Türkiye’de Biyo-İktidar Açısından Sağlık Hizmetleri ve Kadın. *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 3, ss. 573–595, <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/355931>, (Erişim tarihi: 5 Eylül 2017).
- Atan, M. (2015). Radikal Feminizm: ‘Kişisel Olan Politiktir’ Söyleminde Aile. *The Journal Of Europe-Middle East Social Science Studies*. 1 (2), ss. 2–21, <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/174236>, (Erişim tarihi: 5 Eylül 2017).
- Bal, M. D. (2014). Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliğine Genel Bakış. *Kadın Sağlığı Hemşireliği Dergisi*. 1 (1), ss. 15–28, <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/207491>, (Erişim tarihi: 5 Eylül 2017).
- Çakır, R., Yavuz, M. F. & Demircan, Y. T. (2004). Türkiye’de Namus Saikiyle İşlenen Adam Öldürme Suçlarının Değerlendirilmesi. *Adli Tıp Dergisi*. 18 (3-4), ss. 1–9, https://www.journalagent.com/adlitip/pdfs/ADLITIP_18_3_27_33.pdf, (Erişim tarihi: 5 Eylül 2017).
- Göztepe, E. (2005). Namus Cinayetlerinin Hukuki Boyutu: Yeni Türk Ceza Yasasının Bir Değerlendirmesi. *Türkiye Barolar Birliği Dergisi*. 59, ss. 29–48, <http://tbbdergisi.barobirlik.org.tr/m2005-59-152>, (Erişim tarihi: 5 Eylül 2017).
- Gürgey, F. İ. Ç. (2014). Feminist Hukuk Kuramı Nedir?. *Hukuk Kuramı*, 1 (5), ss. 28–44, http://www.hukukkurami.net/editor/Sayi_5/05_03_gurgey.pdf, (Erişim tarihi: 5 Eylül 2017).
- Gürkan, Ö. C. & Coşar, F. (2009). Ekonomik Şiddetin Kadın Yaşamındaki Etkileri. *Maltepe Üniversitesi Hemşirelik Bilim ve Sanatı Dergisi*. 2 (3), ss. 124–129, <http://hemsirelik.maltepe.edu.tr/dergiler/cilt2sayi3/cilt2sayi3/124-129.pdf>, (Erişim tarihi: 5 Eylül 2017).
- Kaya, K. (2014). Kanun ve Kültür: Töre Kavramının Hukuki ve Sosyolojik Bir Analizi. *Türkiye Adalet Akademisi Dergisi*, 16, ss. 405–440, <http://www.taa.gov.tr/indir/kanun-ve-kultur-tore-kavraminin-hukuki-ve-sosyolojik-bir-analizi-bWFrYWxlFD>

hhMWExLTRhYjdiLTQxNwY2LTNjOGZkLTEucGRmfDMyMg/, (Erişim tarihi: 5 Eylöl 2017).

- Kocacık, F. & Doğan, O. (2006). Domestic Violence Against Women in Sivas, Turkey: Survey Study. *Croatian Medical Journal*. 47, pp. 742–749.
- Özkan, S. (2017). Cinsiyet Geçiş Sürecinin Hukuki ve Toplumsal Boyutu: Haklar ve İhlaller. *Yeditepe Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*. XIV (1), ss. 55–84.
- Parla, A. (2001). The “Honor” of the State: Virginity Examinations in Turkey. *Feminist Studies*, 27 (1), pp. 65–88.
- Tunç, A. İ. (2009). Kız Çocuklarının Okula Gitmeme Nedenleri: Van İli Örneği. *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, VI (1), ss. 237–269.
- Walby, S. (2005). Gender Mainstreaming: Productive Tensions in Theory and Practice. *Social Politics: International Studies in Gender, State & Society*, 12 (3), pp. 321–343.
- Yürüt, B. (2017). Tanzimat Sonrası Osmanlı Kadın Hareketi ve Hukuki Talepleri. *Türkiye Barolar Birliği Dergisi*, Özel Sayı, ss. 365–396. <http://tbbdergisi.barobirlik.org.tr/m2017-2017-1728>, (Erişim tarihi: 3 Ocak 2018).

Diğer Yayınlar

- Alkaç, F. (2012, Ekim 19). Güldünya'nın Babası İlk Kez Konuştu. *Hürriyet*.
<http://www.hurriyet.com.tr/gundem/guldunya-nin-babasi-ilk-kez-konustu-21734685>, (Erişim tarihi: 5 Eylül 2017).
- Aydın, Ç. (2017, Kasım 29). Çifte İnfaza 12 Yıl Sonra Operasyon. *Hürriyet*,
<http://www.hurriyet.com.tr/gundem/cifte-infaza-12-yil-sonra-operasyon-40661900>, (Erişim tarihi: 3 Ocak 2018).
- AYM. (1998, Kasım 22). TCK 462. Madde İptal Talebi. Anayasa Mahkemesi.
<http://www.kararlaryeni.anayasa.gov.tr/Karar/Content/548fbb07-f326-412e-a54e-372df01e22cb?excludeGerekce=False&wordsOnly=False>, (Erişim tarihi: 5 Eylül 2017).
- BM. (1948). İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi, http://www.unicankara.org.tr/doc_pdf/h_righths_turkce.pdf, (Erişim tarihi: 10 Haziran 2018).
- Bozarlan, F. (2016, Ağustos 30). Zümrete'yi Aile Meclisi Kararıyla Kardeşi Öldürmüş. *Hürriyet*, <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/zumreteyi-aile-meclisi-karariyla-karde-si-oldurmus-40211527>, (Erişim tarihi: 5 Eylül 2017).
- Bozarlan, F. (2017, Temmuz 6). Ablaya Töre İnfazına, İyi Hal İndirimi ve Beraat. *CNNTÜRK*, <https://www.cnnturk.com/turkiye/ablaya-tore-infazina-iyi-hal-indirimi-ve-beraat>, (Erişim tarihi: 5 Eylül 2017).
- CEDAW Komitesi. (2016). Kadına Karşı Şiddetin Önlenmesi Komitesi Nihai Gözlem Raporu (2016). CEDAW/C/TUR/CO/7, <http://www.un.org.tr/humanrights/images/pdf/CEDAW-Komitesinin-Nihai-Yorumlari.pdf>, (Erişim tarihi: 10 Haziran 2018).
- CHP. (2018). İşsizlik ve Yoksulluk Bülteni, <http://cdn.chp.org.tr/cms/0/Folder//77783.pdf>, (Erişim tarihi: 10 Haziran 2018).
- Çakır, E. (2005, Ekim 15). Töre Cinayetine 'İyi Hal' İndirimi. *Hürriyet*, <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/tore-cinayetine-iyi-hal-indirimi-3385835>, (Erişim tarihi: 5 Eylül 2017).

- Dağlar, A. (2001, Haziran 12). Töre Cinayetine ‘Ağır Tahrik’ İndirimi. *Hürriyet*, <http://www.hurriyet.com.tr/tore-cinayetine-agir-tahrik-indirimi-39248303>, (Erişim tarihi: 5 Eylül 2017).
- Dağlar, A. (2002, Nisan 11). Töre Cinayetinde Türkiye’ye Özgü Karar. *Hürriyet*, <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/tore-cinayetinde-turkiyeye-ozgu-karar-38368597>, (Erişim tarihi: 5 Eylül 2017).
- Ergun, D. B. & Soykan, T. (2006, Mart 8). Olağan Şüpheli: Töre. *Radikal*, <http://www.radikal.com.tr/turkiye/olagan-supheli-torebrkatilleri-hl-bulunamadi-773793/>, (Erişim tarihi: 5 Eylül 2017).
- Ergun, D. B. (2006, Temmuz 28). Ağabeyi Öldürdü: Töre Bu Kez Azime’ye Kıydı. *Radikal*, <http://www.radikal.com.tr/turkiye/agabeyi-oldurdu-tore-bu-kez-azimeye-kiydi-787266/>, (Erişim tarihi: 5 Eylül 2017).
- Güneş, A., Söz, C. & Çakır, E. (2004, Şubat 28). Ölmeden Önce Bebeğini Gizledi. *Hürriyet*, <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/olmeden-once-bebegini-gizledi-38574197>, (Erişim tarihi: 5 Eylül 2017).
- Hürriyet*. (2013, Aralık 26). Güldünya Cinayet Davasında Karar, <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/guldunya-cinayet-davasinda-karar-25449380>, (Erişim tarihi: 5 Eylül 2017).
- Işık, F. (2015). Kadının Ekonomideki Yeri ve Önemi. https://anahtar.sanayi.gov.tr/Files/Pdfs/anahtar_mart_2015.pdf, (Erişim tarihi: 01 Mart 2018).
- İstanbul Barosu Yargıtay Karar Arşivi. (2011). Töre Saikiyle Kasten İnsanÖldürme. Yargıtay Yargıtay Ceza Genel Kurulu. E. 2011/1-138, K. 2011/130, T. 14.06.2011, <http://bilgibankasi.istanbulbarosu.org.tr/karar/tore-saikiyle-kasten-insanoldurme/jzxD>, (Erişim tarihi: 28 Nisan 2018).
- Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü. (2018). Türkiye’de Kadın. Ankara: Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, <https://kadininstatusu.aile.gov.tr/uygulamalar/turkiyede-kadin>, (Erişim tarihi: 28 Nisan 2018).
- KCDP. (2013). 2008–2012 Kadın Cinayeti Gerçekleri, <http://www.kadincinayetlerini-durduracagiz.net/veriler/273/2008-2012-kadin-cinayeti-gercekleri>, (Erişim tarihi: 5 Eylül 2017).
- KCDP. (2014). 2013 Yılı Raporu, <http://kadincinayetlerini-durduracagiz.net/veriler/906/2013-yilinda-237-kadin-kardesimiz-olduruldu>, (Erişim tarihi: 5 Eylül 2017).

- KCDP. (2015). 2014 Yılı Raporu, <http://www.kadincinayetlerinidurduracagiz.net/veriler/1878/2014-yili-kadin-cinayeti-gercekleri>, (Erişim tarihi: 5 Eylül 2017).
- KCDP. (2016). 2015 Yılı Raporu, <http://kadincinayetlerinidurduracagiz.net/veriler/2551/kadin-cinayetlerini-durduracagiz-platforumu-2015-yili-raporu>, (Erişim tarihi: 5 Eylül 2017).
- KCDP. (2017). Kadın Cinayetlerini Durduracağız Platformu 2016 Veri Raporu, <http://www.kadincinayetlerinidurduracagiz.net/kategori/veriler?sayfa=5>, (Erişim tarihi: 10 Haziran 2018).
- KCDP. (2018). Kadın Cinayetlerini Durduracağız Platformu 2017 Veri Raporu, <http://kadincinayetlerinidurduracagiz.net/veriler/2845/kadin-cinayetlerini-durduracagiz-platforumu-2017-veri-raporu>, (Erişim tarihi: 10 Haziran 2018).
- MEB. (2017). Milli Eğitim İstatistikleri: Örgün Eğitim 2016–2017. Ankara: MEB Strateji Geliştirme Başkanlığı, https://sgb.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2017_09/08151328_meb_istatistikleri_orgun_egitim_2016_2017.pdf, (Erişim tarih: 31 Mayıs 2018).
- Mevzuatı Geliştirme ve Yayın Genel Müdürlüğü. (2004). 5237 Sayılı Türk Ceza Kanunu. Kabul tarihi: 26/9/2004, Yayımlandığı Resmi Gazete: Tarih: 12/10/2004, Sayı: 25611, <http://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.5237.pdf>, (Erişim tarihi: 5 Eylül 2017).
- OECD. (2012). Employment Rate of Women 2012, https://read.oecd-ilibrary.org/employment/employment-rate-of-women-2012_emp-fe-table-2012-1-en#page1, (Erişim tarihi: 2 Haziran 2018).
- OECD. (2017). Annual Labour Force Statistics, http://stats.oecd.org/viewhtml.aspx?datasetcode=LFS_SEXAGE_I_R&lang=en, (Erişim tarihi: 2 Haziran 2018).
- Soykan, T. (2001, Mayıs 26). Hayale Koşarken Töreye Yakalandı. *Radikal*, <http://www.radikal.com.tr/turkiye/hayale-kosarken-toreye-yakalandi-598753/>, (Erişim tarihi: 28 Nisan 2018).
- Soykan, T. (2002, Haziran 29). Zorbalığın Adı Töre. *Radikal*, <http://www.radikal.com.tr/turkiye/zorbaligin-adi-tore-636706/>, (Erişim tarihi: 28 Nisan 2018).
- Soykan, T. (2007, Haziran 26). Çocuğu Olmayan Kadını Öldüren Töreniz Batsın. *Radikal*, <http://www.radikal.com.tr/turkiye/cocugu-olmayan-kadini-olduren-tore-niz-batsin-818115/>, (Erişim tarihi: 28 Nisan 2018).

- TBMM. [tarih yok]. Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi (CEDAW). BM Genel Kurulu. Karar no: 34/180. Tarih: 18 Aralık 1979, <https://www.tbmm.gov.tr/komisyon/kefe/docs/cedaw.pdf>. (Erişim tarihi: 10 Haziran 2018).
- T.C. Başbakanlık Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü. (2006). Töre ve Namus Cinayetleri İle Kadınlara ve Çocuklara Yönelik Şiddetin Sebeplerinin Araştırılarak Alınması Gereken Önlemlerin Belirlenmesi Amacıyla Kurularan TBMM Araştırma Komisyonu Raporu. Ankara: TBMM Başkanlığı.
- Yargıtay Ceza Genel Kurulu. (1989). E. 1989/1-133, K. 1989/192, T. 22.05.1989, *Yargıtay Kararları Dergisi*. XV (10), ss. 1468–1469, <https://www.yargitay.gov.tr/dergi/yargitay-kararlari-dergisi/ekim-1989/279>, (Erişim tarihi: 10 Haziran 2018).
- TUIK. (2013). İstatistiklerle Kadın 2012. TUIK Rapor, http://www.tuik.gov.tr/Kitap.do?metod=KitapDetay&KT_ID=11&KITAP_ID=238, (Erişim tarih: 31 Mayıs 2018).
- TUIK. (2017). İşgücü İstatistikleri, Mayıs 2017, TUIK Haber Bülteni. Sayı: 24630, <http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=24630>, (Erişim tarihi: 10 Haziran 2018).
- TUIK. (2018). İstatistiklerle Kadın 2017. TUIK Haber Bülteni, Sayı: 27594, <http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=27594>, (Erişim tarihi: 10 Haziran 2018).
- UNICEF Türkiye. (2005). Başarıyı Temel Almak. https://www.unicef.org/turkey/sy15/_ge65.html, (Erişim tarihi: 31 Mayıs 2018).
- Ülkar, E. (2015, Ekim 12). Asıl Mesele Kız Çocuklarını Okulda Tutmak, *Hürriyet*, <http://www.hurriyet.com.tr/asil-mesele-kiz-cocuklarini-okulda-tutmak-30286090>, (Erişim tarihi: 5 Eylül 2017).
- Üner, S. (2008). Toplumsal Cinsiyet Eşitliği. Ankara: T.C.Başbakanlık Kadının Statüsü ve Sorunları Genel Müdürlüğü, <http://kadininstatusu.aile.gov.tr/data/542a8e0b369dc31550b3ac30/ToplumsalCinsiyetEsitligi.pdf>, (Erişim tarihi: 5 Eylül 2017).
- Aydın Doğan Vakfı. (2015). Baba Beni Okula Gönder, <http://www.bababeniokula.gonder.org/content/10-yil-kitabi.pdf>, (Erişim tarihi: 31 Mayıs 2018).
- WEF. (2007). The Global Gender Gap Report, http://www3.weforum.org/docs/WEF_GenderGap_Report_2007.pdf, (Erişim tarihi: 5 Eylül 2017).

- Yakut, B. (2015). Biyo-İktidara Dair. <http://sosyologlar.net/biyo-iktidara-dair>, (Erişim tarihi: 29 Mayıs 2018).
- Yaşar, S. (2011, Kasım 15). 7 Yıl Sonra da Eller Tetikten Ayrılmıyor. *Hürriyet*. <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/7-yil-sonra-da-eller-tetikten-ayrilmiyor-19244150>, (Erişim tarihi: 28 Nisan 2018).
- Yıldız, N. (2009, Aralık 29). Kıskançlık Aşkın Göstergesi mi? *Hürriyet*, <http://www.hurriyet.com.tr/kelebek/kiskanclik-askin-gostergesi-mi-13328027>, (Erişim tarihi: 28 Nisan 2018).

