

# KADINA YÖNELİK ŞİDDET OLGUSUNUN SOSYO-POLİTİK, SOSYO-EKONOMİK VE KÜLTÜREL-İDEOLOJİK KÖKLERİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME: "TOPLUMSAL CİNSİYET EŞİTSİZLİĞİ" VE "NAMUS" OLGULARI\*

## AN ASSESSMENT ON SOCIO-POLITICAL, SOCIO-ECONOMIC AND CULTURAL-IDEOLOGICAL ROOTS OF VIOLENCE AGAINST WOMEN: THE PHENOMENA OF "GENDER INEQUALITY/GENDER GAP" AND "HONOR"

Araştırma Makalesi  
Research Paper

Mehtap HAMZAOĞLU\*\*  
Bülent ŞENER\*\*\*

### Öz:

Kadına yönelik şiddet tüm dünyada yaygın olarak gözlenen oldukça eski ve önemli bir küresel sorundur. Özü itibarıyla, insan topluluklarının yerleşik hayata geçişiyle birlikte, erkek egemenliğinin hâkim olduğu ataerkil toplumsal düzenle örtüşen toplumsal cinsiyet rolleri, ilişkileri ve örüntüleri çerçevesinde ortaya çıkan bu şiddet, kadının varlığının, bedeninin ve cinselliğinin denetlenmesinde ve sömürülmesinde kullanılan bir araç olagelmıştır. Bu gerçeklikten hareketle, bu çalışmanın temel savı, ataerkil toplumsal düzenlerde, kadına yönelik şiddetin üstü açık ya da örtük bir şekilde olağanlaşmasını, meşrulaşmasını ve yaygınlaşmasını sağlayan iki temel dinamiğin olduğudur. Bunlardan birincisi, kadına yönelik şiddetin sosyo-politik ve sosyo-ekonomik köklerini oluşturan "toplumsal cinsiyet eşitsizliği" olgusudur. İkincisi ise, kadına yönelik şiddetin kültürel-ideolojik köklerini oluşturan "namus" olgusudur. Bu çerçevede, birbirini bütünleyen bir şekilde, kadına yönelik şiddetin sosyal, politik, ekonomik, kültürel ve ideolojik köklerini oluşturduğu düşünülen "toplumsal cinsiyet eşitsizliği" ve "namus" olgularının bu süreçteki rolleri çalışmada genel hatlarıyla irdelenmeye çalışılmıştır. "Toplumsal cinsiyet eşitsizliği"ne ve kadına yönelik şiddete ilişkin dünya ve Türkiye ölçeğindeki verilerden de hareketle, "toplumsal cinsiyet eşitsizliği"nin yüksek ve "namus (şeref) kültürü"nü baskın olduğu ülkelerde kadına yönelik şiddetin de yaygın olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Şiddet, Kadına Yönelik Şiddet, Ataerkillik, Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliği, Namus.

### Abstract:

Violence against women is a very old and important global problem that is widely observed all over the world. In essence, this violence which emerged within the framework of gender roles, relations and patterns that overlap with the patriarchal social order dominated by male dominance, with the transition of human societies to settled life, has been a tool used to control an exploitation the of women's existence, body and sexuality. Based on this reality, the main argument of this study is that in

\* Makale Geliş Tarihi: 18.09.2022

Makale Kabul Tarihi: 09.11.2022

\*\* MA, Bağımsız Araştırmacı, DenizBank A.Ş. Genel Müdürlüğü, hamzaoglumehtap@gmail.com, orcid.org/0000-0003-3983-3723.

\*\*\* Doç. Dr., Karadeniz Teknik Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü, bulentsener@ktu.edu.tr, orcid.org/0000-0003-1223-4106.

patriarchal social orders, there are two basic dynamics that enable violence against women to become normal, legitimized and widespread, either implicitly or explicitly. The first of these is the phenomenon of “gender gap” (gender inequality), which constitutes the socio-political and socio-economic roots of violence against women. The second one is the phenomenon of “honor”, which constitutes the cultural-ideological roots of violence against women. In this context, in an integrated way, the roles of “gender gap” and “honor” phenomena, which are thought to constitute the social, political, economic, cultural and ideological roots of violence against women, in this process have been tried to be examined in general terms in this study. Based on the world and Turkey data on “gender gap” and violence against women, it was concluded that violence against women is also common in countries where “gender gap” is high and “honor culture” is dominant.

**Keywords:** Violence, Violence Against Women, Patriarchy, Gender Inequality/Gender Gap, Honor.

## GİRİŞ

“...Artış tehdidi tabiatında gizli [olan] bu sayaç, şiddetin sürekliliğinin de habercisidir. [Türkiye’de kadına yönelik şiddetten ölen kadınların sayısında] kaygı veren bir artış, ağırlaşan bir birikim yanında, aciliyete davet eden bir geri sayım da var ‘Anıt Sayaç’ta. Sayaç a[r]tıkça umut eksilmekte; tane tane tükenmektedir.”  
<http://www.anitsayac.com>, “Açıklama”

Byung-Chul Han, modernite öncesi toplumdaki modern topluma şiddet olgusunun tarihsel değişiminin izlerini sürdüğü “Şiddetin Topolojisi” adlı eserinin başlangıcında “[Yer-yüzünde] kaybolmayan şeyler vardır. Onlardan biri de şiddettir” (2017: 9) demektedir. Gerçekten de şiddet olgusu modernite öncesi zamanlardan bu yana toplumsal ve toplumlararası ilişkilerin dinamikleri içinde ortaya çıkıp dönüşümlere uğrayarak, açık ya da örtük şekillerde toplumsal sistemlere içkin bir olgu olarak var olagelmıştır. Geride bıraktığımız 20. yüzyıllı şiddetin yoğunluğunun ve yıkıcılığının uç boyutlara ulaştığı küresel savaşlar ve devrimler üzerinden “şiddet yüzyılı” olarak tanımlayan Hannah Arendt’i (2016: 9) hatırladığımızda, mikro ve makro ölçeklerde şiddetin hala yerini koruyan yıkıcı bir olgu olduğu gerçeğiyle karşılaşırız. İnsanlık tarihiyle, belki de tarih öncesinde yaratılış inanışları veya anlatılarıyla (Hâbil ile Kâbil kıssası<sup>1</sup>) birlikte ortaya çıkmış olan bu olgunun, geçmiş zamanlarda olduğu gibi günümüzde ve gelecekte de önemini yitirmeyeceği çok açıktır.

<sup>1</sup> Sosyal hayat içerisindeki ilk çatışma, ilk şiddet, ilk cinayet ve ilk kardeş katline dair anlatılardan biri Kitab-ı Mukaddes’te (Eski Ahit/Tevrat ve Yeni Ahit/İncil) ve Kur’an-ı Kerim’de geçmektedir. Tefsir kaynaklarına göre Kâbil, Hz. Âdem ile Hz. Havvâ’nın ilk, Hâbil ise ikinci oğludur. Hâbil koyun çobanı, Kâbil ise çiftçidir. Hâbil ile Kâbil arasında ortaya çıkan bir ihtilâf üzerine babaları her ikisinin de Allah’a kendi üretimlerinden kurban sunmalarını, hangisinin kurbanı kabul edilirse onun haklı olacağını söylemiştir (Kâbil o yıl ürettiği mahsulünden biçilip bağlanmış bir demet buğdayı, Hâbil de sürüsünden bir koyunu ya da koçu Allah’a kurban sunmuştur). Kıssanın Kur’an-ı Kerim’de Mâide Suresi 27.-32. ayetlerdeki aktarımı şöyledir: “[Ey Muhammed!] Onlara [Ehl-i Kitâb’a/Yahudiler ile Hıristiyanlara veya sadece Yahudilere] Âdem’in iki oğlunun haberini gerçeğe uygun olarak anlat: Hani ikisi de birer kurban sunmuşlar, birininki kabul edilmiş, diğerininki kabul edilmemiştir. Kurbanı kabul edilmeyen [Kâbil], diğerine [Hâbil], ‘Andolsun seni öldürecekim!’ dedi. O da dedi ki: ‘Allah ancak takvâ sahiplerinden [kurbanı] kabul eder. Andolsun ki sen öldürmek için bana el uzatsan bile, ben öldürmek için sana elimi kaldıracak değilim! Zira ben âlemlerin rabbi olan Allah’tan korkarım. [Eğer beni öldürürsen] Ben diliyorum ki sen hem benim günahımı hem de kendi günahını yüklenesin, cehennemliklerden olasin! Zalimlerin cezası işte budur.’ Sonunda [Kâbil’in] içindeki duygular onu kardeşini [Hâbil’i], öldürmeye itti; [bir taşla] onu öldürdü ve böylece hüsrana uğrayanlardan oldu. Ardından Allah, [kardeşinin cesedini Kâbil’in ne yapacağını bilememesi üzerine] kardeşinin cesedini

Çok boyutlu bir olgu olarak hem sosyal, politik, kültürel, ideolojik, ekonomik, hukuksal, psikolojik ve ahlaki yönleriyle hem de nedenleri, biçimleri, sonuçları, failleri ve mağdurları açısından disiplinlerarası bir inceleme konusu olan şiddetin, mağdurları bakımından en dezavantajlı grupların başında kadınların (ve çocukların) geldiği görülmektedir. Bu çerçevede, son yıllarda medya ve kamuoyunun gündeminde daha fazla görünürlük kazanan “kadına yönelik şiddet” olgusu tüm dünyada kadınların erkekler karşısındaki ikincil toplumsal statüsünden kaynaklanan yaygın ve dramatik bir insan hakları ihlali olarak varlığını devam ettirmektedir. Tarihsel olarak çok eski, çok temel ve birçok toplumda var olan bir şiddet biçimi olmasına rağmen feministlerin uzun mücadelelerden sonra dikkat çekebildikleri kadına şiddet olgusu, Birleşmiş Milletler Genel Kurulu tarafından “ister kamusal yaşamda ister özel yaşamda olsun, kadınlara fiziksel, cinsel veya psikolojik zarar veya ıstırap veren veya verebilecek olan cinsiyete dayalı her türlü eylem ve bu tür eylemlerle tehdit etme, zorlama veya keyfi olarak özgürlükten yoksun bırakma” (UN, 1993: 3) şeklinde tanımlanmıştır. Dolayısıyla, kadınlar sadece fiziksel şiddete değil, yaygın bir şekilde psikolojik, cinsel, yapısal (sosyo-ekonomik) ve kültürel şiddete de maruz kalmaktadırlar. Söz konusu şiddet türleri birbirinden bağımsız olmayıp, “toplumsal cinsiyet eşitsizliği”ne (gender gap/gender inequality) ve “namus” olgusuna dayalı ataerkil bir sosyal, politik, ideolojik, kültürel, ekonomik ve hukuksal yapı içerisinde birbirlerinden beslenerek ortaya çıkmaktadır.

Bu çalışmanın temel argümanı, ataerkil toplumsal düzenlerde, kadına yönelik şiddetin üstü açık ya da örtük bir şekilde olağanlaşmasını, meşrulaşmasını ve yaygınlaşmasını sağlayan iki temel dinamiğin olduğudur. Bu doğrultuda, çalışma iki sav ileri sürmektedir: Birincisi, kadına yönelik şiddet olgusunun tarihsel olarak sosyo-politik ve sosyo-ekonomik köklerini “toplumsal cinsiyet eşitsizliği”nin oluşturduğudur. İkincisi ise, yine tarihsel olarak kadına yönelik şiddet olgusunun kültürel-ideolojik köklerini “namus” olgusunun oluşturduğudur. Bu çerçevede, birbirini bütünleyen bir şekilde, kadına yönelik şiddetin sosyal, politik, ekonomik, kültürel ve ideolojik köklerini oluşturduğu düşünülen “toplumsal cinsiyet eşitsizliği” ve “namus” olgularının bu süreçteki rolleri çalışmada genel hatlarıyla irdelenmeye çalışılmıştır.

## 1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

### 1.1. Şiddet Olgusu

“Şiddet” olgusunun antropolojik, psikolojik, sosyolojik, biyolojik ve fizyolojik tanımları yapıлып, belirli eylemler şiddet olarak kabul edilmiş olsa da şiddet bu tanımlarla sınırlan-

*nasıl gömeceğini ona göstermek için yeri eşeleyen bir karga gönderdi. [Bunu gören Kâbil] ‘Yazıklar olsun bana! Şu karga kadar olup da kardeşimin cesedini gömmekten âciz miyim?’ dedi, ettiğine de pişman oldu. İşte bundan dolayı İsrâiloğulları’na [Tevrat’ta] şöyle yazmıştı: ‘Bir cana kıymaya [bir cana karşılık] veya yeryüzünde fesat çıkarmaya karşılık olması dışında, kim bir kimseyi öldürürse bütün insanları öldürmüş gibi olur. Kim de bir can kurtarırsa bütün insanların hayatını kurtarmış gibi olur.’ Şüphesiz peygamberlerimiz onlara apaçık deliller getirdiler. Ama bundan sonra da onların çoğu yeryüzünde taşkınlık göstermektedirler.” (Diyânet İşleri Başkanlığı, 2022). İnanışa göre, Allah katında Hâbil’in adı mazlumlar sayfasının başına, Kâbil’in adı da caniler sayfasının başına yazılmıştır ve dünyada bugüne kadar işlenmiş ve işlenecek olan bütün cinayetlerden Kâbil pay almaya devam etmektedir.*

dırılmayacak kadar muğlak bir kavramdır. Etimolojik açıdan “şiddet” sözcüğü Türkçe’ye Arapça’dan (*şedid*: sert, sıkı, katı, şiddetli, musibet, belâ) girmiş bir sözcüktür (Luggat Osmanlıca–Türkçe Sözlük, 2022). Şiddetin Türkçe sözlük anlamları “bir hareketin, bir gücün derecesi, yeğlilik, sertlik; hız; bir hareketten doğan güç; karşıt görüşte olanlara kaba kuvvet kullanma; kaba güç; duygu veya davranışta aşırılık”tır (TDK Sözlükleri, 2022). Cambridge Dictionary’de (2022) “birini incitmeyi veya öldürmeyi amaçlayan davranış, aşırı kuvvet, aşırı güç ve enerji, özellikle hasara neden olan bir şey, zor, zorbalık” olarak tanımlanan ve “*violence*” sözcüğüyle ifade edilen şiddet, kavramsal olarak “kişilere ya da mülkiyete zarar vermek amacıyla fiziksel güce başvurulması, bununla nitelenen eylem ya da davranış biçimi, bedensel hasara neden olacak bir işlem ya da kullanım, güç kullanarak kişilerin özgürlüğüne engel olmak” gibi anlamları içerir. Etimolojik açıdan “*violence*” sözcüğünün kökeni Latince “*violentia*”ya (şiddet, coşkunculuk, sertlik, ateşlilik, canlılık, acelecilik, düşüncesizlik) dayanmaktadır. “*Violentia*”nın kökünü oluşturan “*vis*”, bir nesnenin ya da cismin içerdiği erke, kuvvete, güce, bedensel güce işaret etmektedir. “*Vis*”, fiziksel güç anlamına gelir ve hem yasal hem de yasadışı şiddet biçimlerine atıfta bulunur. “*Vis*”in aksine, “*violentia*” her zaman bir ihlal anlamına gelir ve neredeyse her zaman haksız fiil, kanunsuzluk ve adletsizlik ile tanımlanır (Winter, 2018: 26; Michaud, 1991: 5-9).

Görüldüğü üzere şiddet olgusu, “güç” (*power*) kavramı ve gücün kullanımının derecesi/niteliği üzerinden tanımlanmaktadır. Dolayısıyla herhangi bir güç kullanımının şiddet olarak tanımlanabilmesi için belirlenmiş parametrelere ihtiyaç vardır. Toplumsal yaşamda güç olgusu, yaratıcılığın, gelişmenin, iyiliğin aracı olabileceği gibi, başlı başına kötülüğün ve yıkıcılığın da aracı olabilir. Buradan yola çıkıldığında, şiddet olgusu, varlığın ya da nesnenin temelinde yatan doğal ve potansiyel kendinde gücün “bir şeye karşı kullanıldığında” açığa çıkardığı bir sonuç olarak “hasar”a işaret etmektedir. Canlıların ya da nesnelere doğasının içkin bir parçası olan güç olgusu kendi başına hiçbir değer veya anlam ifade etmez; ancak “belirli ölçüleri aştığı” veya bir “düzeni bozduğu zaman” şiddet olarak algılanır. Dolayısıyla sözcüğün İngilizce kullanımının Latince köklerinde göze çarpan şeylerden biri, şiddetin genel olarak gücün kinetik haline karşılık gelen “kuvvet kullanma” (*use of force*) fiilini gerektirdiği, diğeri ise, bir şeyi, bir hakkı ya da bir kuralı “ihlal etme”yi (*violare*) ya da “olumsuzlama/dışlama”yı (*exclusio/negatio*) içeren iki temel anlam parametresinin olduğudur. Bu çerçevede, herhangi bir eylemi ya da durumu şiddet olarak adlandırabilmenin mantıksal formülasyonu şu şekilde olacaktır: Şiddet=Güç/Kuvvet kullanımı+İhlal etme (olumsuzlama/dışlama).

Şiddet, yanlış kullanımlı, olumsuz nitelikteki bir kuvvet kullanımı, güç ya da enerjidir. Bu kuvvet kullanımı zarar vermeyi, ihlal etmeyi, olumsuzlamayı/dışlamayı içerir ve yıkıcıdır. Gücün negatif/olumsuz kullanımı şiddet iken -ki bu yıkıcı kuvvet kullanımımızdır; gücün pozitif/olumlu kullanımı yapıcı, yaratıcı kuvvet kullanımımızdır. Dolayısıyla şiddet gayri yasal, gayri meşru bir güç/kuvvet kullanımımızdır. Bauman’a (2005: 253) göre de “iktidar mücadelesinde şiddet eş zamanlı olarak bir araç ve riskli bir ödüldür. Şiddet meşru olmayan baskıdır; daha doğrusu, meşru görülme-yen baskıdır. İnsanları kendi iradelerine aykırı

eylemeye zorlayan ya da isteyerek veya istemeden eyleme şansını onlardan alan bir edim şiddet edimi”dir. Kendi başına nötr bir durum olan gücün, değişik derecelerde ve ihlal edici nitelikte aktif hale gelmesi olan şiddet, kişi, nesne ya da mekânın deformasyonuna yol açar, kendisine maruz kalan şeyi şu ya da bu ölçüde başkalaştırır ve orijinal karakterinden uzaklaştırır, son kertede yok eder.

Şiddet hem araçsal olarak hem de dışavurumsal olarak ortaya çıkabilir: Şiddetin araçsal olarak kullanımında, belirli hedeflere varılması için şiddet yoluyla ya başkalarına ya da bir şeye zarar verilir ya da caydırıcı, korkutucu, tahakküm altına alıcı bir etki yaratılır. Şiddetin dışavurumsal kullanımında ise ister bireysel olsun ister kolektif olsun şiddetin kendisi bir amaç görevi üstlenir, herhangi bir sonucu hedeflemez, o an gerçekleşir ve sona erer (Ünsal, 1996: 30-31). Şiddet aynı zamanda çok boyutlu bir olgudur. Onu sadece fiziksel boyutuyla değil, psikolojik, sosyal, politik, ekonomik, kültürel, cinsel, sembolik hatta zamansal boyutlarıyla da düşünmek gerekir. Buradan hareketle, şiddeti farklı açılardan sınıflandırmak mümkündür. Johan Galtung’un (1969) bu konudaki sınıflandırması da dikkate alındığında, kategorik olarak şiddet “doğrudan şiddet” (doğal şiddet<sup>2</sup>, fiziksel şiddet<sup>3</sup>, cinsel şiddet<sup>4</sup>) ve “dolaylı şiddet” (psikolojik şiddet<sup>5</sup>, yapısal şiddet<sup>6</sup>, kültürel/sembolik şiddet<sup>7</sup>, zamansal şiddet<sup>8</sup>) olarak tasnif edilebilir. Bu şiddet türleri birbirlerinden bağımsız değildirler. Özellikle yapısal ve kültürel/sembolik şiddetin birbirleriyle sürekli etkileşim halinde olduğu ve

<sup>2</sup> Doğal şiddet, doğanın kendi düzeni içerisinde, kasıtlı olmayan ve iyi-kötü ikileminden bağımsız olarak doğada mevcut olan şiddete karşılık gelmektedir.

<sup>3</sup> Fiziksel şiddette basit kaba kuvvet kullanımından varlığı ya da nesneyi yaralama/hasar verme ve öldürmeye/ortadan kaldırmaya kadar uzanabilen kuvvet kullanımı ögesi bulunmaktadır. Fiziksel şiddet hedef aldığı varlığın sindirilmesi, korkutulması yaranılması ya da öldürülmesi amacıyla kullanılmaktadır.

<sup>4</sup> Cinsel şiddet, kişinin kendi rızası olmaksızın herhangi bir cinsel tutuma ya da eyleme maruz kalması ya da kendisine karşı buna kalkışılmasıdır. Bu, söz, mimik ve jestler aracılığıyla gerçekleştirilebileceği gibi doğrudan fiziksel etkileşim yoluyla da gerçekleştirilebilir.

<sup>5</sup> Psikolojik şiddet, fiziksel bir şiddet eylemi uygulamaksızın varlığın ruhsal bütünlüğüne yönelik ve ruh sağlığını bozucu şiddet türüdür.

<sup>6</sup> Yapısal şiddet, bazı sosyal yapıların temel ihtiyaçlarını karşılamalarını engelleyerek insanlara zarar veren, onların gelişmesini engellediği bir şiddet biçimidir. Öznenin/failin görünür olmadığı, belirli kurumlardan ve sosyal yapılardan kaynaklanan bu şiddet, kişinin yaşam olanakları açısından ona zarar veren bir yapı içinde inşa edilmiş şiddettir. Bu şiddet, eşit olmayan bir iktidar ve bunun sonucunda da eşit olmayan yaşam fırsatları olarak ortaya çıkarak, eşitsizliğin sürdürüldüğü sosyal, politik ve ekonomik yapıların bizatihi yapısal parçası olmuş durumdadır. Diğer bir deyişle, sosyal, ekonomik ve politik sisteme içkin olan bu yapılar adaletsiz ve eşitsiz koşulların sürüp gitmesini sağlarlar. Yapısal şiddet sonuçları itibarıyla uzun vadede doğrudan şiddetten daha zararlı olmaktadır. Bu tür bir şiddetin fark edilmesi zordur. Geri kalmış toplumlarda düzenin kültür, inanç ve din gibi araçlarla kendi doğrularını oluşturmasıyla yapısal şiddet normal ve doğal bir şeymiş gibi insanlara algılatılabilmekte ya da kabulendirilebilmektedir.

<sup>7</sup> Kültürel şiddet, doğrudan şiddeti veya yapısal şiddeti haklı çıkarmak veya meşrulaştırmak için kullanılan, insanın varoluşuna ve toplumsal kimliğinin bir parçası olan sembollerle, inançlarla ve kültürle ilgilidir. Bu meşrulaştırma inançların, ideolojilerin, tutumların ve sembollerin dünyasında olmaktadır. Bunların etkisiyle, gerçekte yanlış olan bir durum insanlara doğruymuş gibi algılatılabilmektedir. İnançlar ve din, ideoloji, dil, gelenekler, kültür, propaganda ve hatta sanat ve bilimin çıktıları doğrudan ve/veya yapısal şiddeti meşrulaştırmaya da zemin oluşturabilir. Kültürel şiddet doğrudan görünmeyebilir fakat toplum içerisinde belirli grup lehine kültürel-ideolojik bir hegemonya tesis eder.

<sup>8</sup> Zamansal şiddet, gelecek nesillere aktarılan şiddeti tanımlamaktadır. Gelecek nesillere etki edebilecek herhangi bir olumsuzluk (örneğin, küresel ısınma, çevre kirliliği) zamansal bir şiddettir.

bunların birbirlerini güçlendirdikleri iddia edilmektedir. Bu nedenle, bir toplumsal düzende şiddetle mücadele edilirken yalnızca doğrudan şiddete odaklanmak kısa vadede çare olabilirken, diğer şiddet türlerinin var olmaya devam etmesi, uzun vadede doğrudan şiddetin yaygınlığına ve yoğunluğuna da zemin hazırlamaktadır. Diğer bir deyişle, dolaylı şiddetin varlığını sürdürdüğü ve yaygınlaştığı bir toplumsal yapıda doğrudan şiddetin varlığı, yaygınlığı ve yoğunluğu da o ölçüde zemin kazanmaktadır.

Şiddete ilişkin bu genel çerçeve ışığında sosyolojik açıdan şiddetin en kapsayıcı tanımı şöyle yapılabilir: Şiddet, “bir karşılıklı ilişkiler ortamında taraflardan birinin veya birkaçının doğrudan veya dolaylı, toplu veya dağınık olarak, diğerlerinin bir veya birkaçının bedensel bütünlüğüne veya ahlaki, moral ve manevi bütünlüğüne, mallarına, simgesel, sembolik ve kültürel değerlerine, oranı ne olursa olsun gayrimeşru zarar verecek şekilde davranması”dır (Michaud, 1991: 8-9).

## 1.2. Kadına Yönelik Şiddet Olgusu

Birleşmiş Milletler Genel Kurulu’nun oylamaya başvurmaksızın 20 Aralık 1993 tarihli ve 44/104 sayılı kararıyla kabul ettiği “Kadınlara Yönelik Şiddetin Ortadan Kaldırılmasına Dair Bildirge”de (Declaration on the Elimination of Violence Against Women/DEVAW)<sup>9</sup> kadına yönelik şiddet olgusu, “ister kamusal yaşamda ister özel yaşamda olsun, kadınlara fiziksel, cinsel veya psikolojik zarar veya ıstırap veren veya verebilecek olan cinsiyete dayalı her türlü eylem ve bu tür eylemlerle tehdit etme, zorlama veya keyfi olarak özgürlükten yoksun bırakma” şeklinde tanımlanmıştır. Bildirgede, kadına yönelik şiddet açısından şu gruplarda ya da ortamlarda yer alan kadınların risk altında bulduklarına özellikle dikkat çekilmiştir:

- i) Azınlık gruplarındaki kadınlar
- ii) Yerli topluluklardaki kadınlar
- iii) Mülteci durumundaki kadınlar
- iv) Göçmen kadınlar
- v) Kırsal veya merkezden uzak topluluklarda yaşayan kadınlar
- vi) Yardıma muhtaç kadınlar

vii) Gözlem altındaki kadınlar, engelli kadınlar, yaşlı kadınlar, kız çocukları, silahlı çatışma ortamlarındaki kadınlar ve kız çocukları

Söz konusu bildirge, yine Birleşmiş Milletler Genel Kurulu’nun 18 Aralık 1979 tarihli ve 34/180 sayılı kararıyla kabul ettiği “Kadınlara Yönelik Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Uluslararası Sözleşmesi”ni (The Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women/CEDAW)<sup>10</sup> ve 14-25 Haziran 1993’te düzenlenen Dünya İnsan Hakları Konferansı’nda oybirliği ile kabul edilen bir insan hakları bildirgesi olan “Viyan

<sup>9</sup> Söz konusu bildirgenin Türkçe metni için bkz. Cinsiyet Eşitliği İzleme Derneği (CEİD), 2022.

<sup>10</sup> Söz konusu sözleşmenin Türkçe ve İngilizce metinleri için bkz. T.C. Resmî Gazete, 1985.

Beyannamesi ve Eylem Programı”ını (UN OHCHR, 1993) güçlendiren ve tamamlayan bir niteliğe sahiptir.

Kamusal alan ve özel alan olmak üzere iki etkileşim alanında ortaya çıkabilen, kadının isteği ve/veya onayı alınmaksızın bedenine, ruhuna, iradesine, düşünce ve kararlarına, inanç ve değerlerine, hak ve özgürlüklerine yönelen her türlü engelleyici, baskıcı, korkutucu, tehdit edici, olumsuzlayıcı/dışlayıcı, istismar edici, zarar verici tutum, söz ve davranışlar kadına yönelik şiddet kapsamında değerlendirilmektedir. Kadına yönelik şiddet cinsiyetlendirilmiş bir şiddet olduğundan faili erkektir. Bu çerçevede, kadına yönelik şiddetin kategorik olarak beş tür şiddeti kapsadığı söylenebilir:

- i) Fiziksel şiddet
- ii) Cinsel şiddet
- iii) Psikolojik-Duygusal şiddet
- iv) Kültürel-Sembolik şiddet
- v) Ekonomik şiddet

Kadına yönelik şiddet, kadınların temel insan haklarını ve özgürlüklerini ihlal eden önemli bir toplumsal ve küresel sorundur. Sosyo-ekonomik ve sosyo-politik açıdan kadının güçlü ya da güçsüz, etkin ya da pasif olduğuna bakılmaksızın kadına yönelik şiddet kısa, orta ve uzun vadede kadınların, çocukların ve ailelerin fiziksel, ruhsal ve zihinsel sağlığı ve refahı üzerinde olumsuz etkilerde bulunan, aynı zamanda, ülkeler ve toplumlar için ciddi sosyal ve ekonomik sonuçları olan bir olgudur. Diğer taraftan, birçok kadın, maruz kaldığı şiddete rağmen toplumsal, ailevi, ekonomik, dinsel baskı ve kaygılar, sosyal statüsüne yönelik kaygılar, namus ve toplumsal cinsiyet rollerinin etkisi, daha fazla şiddetle ya da ölümle tehdit edilme, şantaj vb. sebeplerle kendisine yönelmiş erkek şiddetine sessiz kalmakta, içselleştirme stratejileri geliştirerek şiddeti zaman içinde normalleştirmekte ve kabullenmektedir. Kendilerine yönelmiş erkek şiddetine sessiz kalmadıkları durumlarda da çoğu kez devletin fail(ler) üzerinde etkin olmayan tutumlarından dolayı kadınlar şiddete uğramaya devam etmekte ve sonunda hayatlarını yitirmektedirler.

## 2. ULUSAL VE ULUSLARARASI ÖLÇEKLERDE KADINA YÖNELİK ŞİDDETİN GÖRÜNÜMÜ

Kadına yönelik şiddet az gelişmiş ülkeler başta olmak üzere tüm dünyada yaygın ve önemli bir problemdir. Nitekim, küresel ölçekte bugüne kadar kadına yönelik şiddetin görünümüne ve yaygınlığına ilişkin hazırlanmış en kapsamlı rapor olan ve Dünya Sağlık Örgütü tarafından 2021 yılında yayınlanan “Violence Against Women Prevalence Estimates, 2018” (Kadına Yönelik Şiddet Yaygınlık Tahminleri) başlıklı rapor bu gerçeği açıklıkla ortaya koymaktadır. 2000-2018 dönemini ve 161 ülkeyi kapsayan verileri bir araya getirerek analiz eden söz konusu raporda (bkz. Tablo 1 ve Harita 1), kadına yönelik şiddetin dünyanın her yerinde ve çok küçük yaşlardan itibaren başladığına dikkat çekilerek, dünya genelinde

kadınların üçte birinin (736 milyon) hayatlarının herhangi bir döneminde en az bir kez eşi/partneri tarafından ya da ilişkisi olmadığı bir erkek tarafından fiziksel ya da cinsel şiddete maruz kaldığı ortaya konmaktadır. Rapora göre bu kadınların büyük çoğunluğu (641 milyon) evliliğinde ya da partneriyle ilişkisinde şiddete maruz kalırken, 15-24 yaş arasındaki her dört kadından biri evlilik ya da partnerlik ilişkisinde şiddetle karşı karşıya gelmiştir. Raporda, kadına yönelik şiddetin en yoğun olduğu bölgeler Okyanusya'nın alt bölgelerinden olan Melanezya, Polinezya ve Mikronezya (%37), Güney Asya (%35), Sahra-altı Afrika (%33) olarak tespit edilirken, en seyrek olduğu bölgeler ise dört alt bölgesiyle Avrupa (%16-23), Orta, Doğu ve Güneydoğu Asya (%18-21), Avustralya ve Yeni Zelanda (%23) olarak tespit edilmiştir (WHO, 2021: xi-xvi).

**Tablo 1:** 15-49 Yaş Arası Evli ya da Partnerli Kadınlara Yönelik Fiziksel ve/veya Cinsel Şiddetin Ülkelere Göre Yaygınlık Tahminleri (2018)

Yaygınlığın En Yüksek Olduğu Ülkeler	Yaygınlık (%)	Bulunduğu bölge	Yaygınlığın En Düşük Olduğu Ülkeler	Yaygınlık (%)	Bulunduğu bölge
Kiribati	53	Batı Pasifik	Ermenistan	10	Batı Asya
Fiji	52	Batı Pasifik	Gürcistan	10	Batı Asya
Papua Yeni Gine	51	Batı Pasifik	Singapur	11	Güneydoğu Asya
Bangladeş	50	Güney Asya	Bosna-Hersek	12	Güney Avrupa
Solomon Adaları	50	Batı Pasifik	İsviçre	12	Batı Avrupa
Kongo	47	Afrika	Arnavutluk	13	Güney Avrupa
Vanuatu	47	Batı Pasifik	Hırvatistan	13	Güney Avrupa
Afganistan	46	Güney Asya	Kosova	13	Güney Avrupa
Ekvator Ginesi	46	Sahra-altı Afrika	Kuzey Makedonya	13	Güney Avrupa
Uganda	45	Sahra-altı Afrika	Polonya	13	Doğu Avrupa
Liberya	43	Sahra-altı Afrika	Azerbaycan	14	Batı Asya
Nauru	43	Mikronezya	Filipinler	14	Güneydoğu Asya
Bolivya	42	Latin Amerika ve Karayipler	Küba	14	Latin Amerika ve Karayipler
Güney Sudan	41	Sahra-altı Afrika	Avusturya	15	Batı Avrupa
Gabon	41	Sahra-altı Afrika	İspanya	15	Güney Avrupa
Zambiya	41	Sahra-altı Afrika	İrlanda	16	Kuzey Avrupa
Burundi	40	Sahra-altı Afrika	İtalya	16	Güney Avrupa
Lesotho	40	Sahra-altı Afrika	Karadağ	16	Güney Avrupa
Samoa	40	Polinezya	Kazakistan	16	Orta Asya
Kamerun	39	Sahra-altı Afrika	Kıbrıs	16	Güney Asya
Tuvalu	39	Polinezya	Komorlar	16	Sahra-altı Afrika
Angola	38	Sahra-altı Afrika	Panama	16	Latin Amerika ve Karayipler

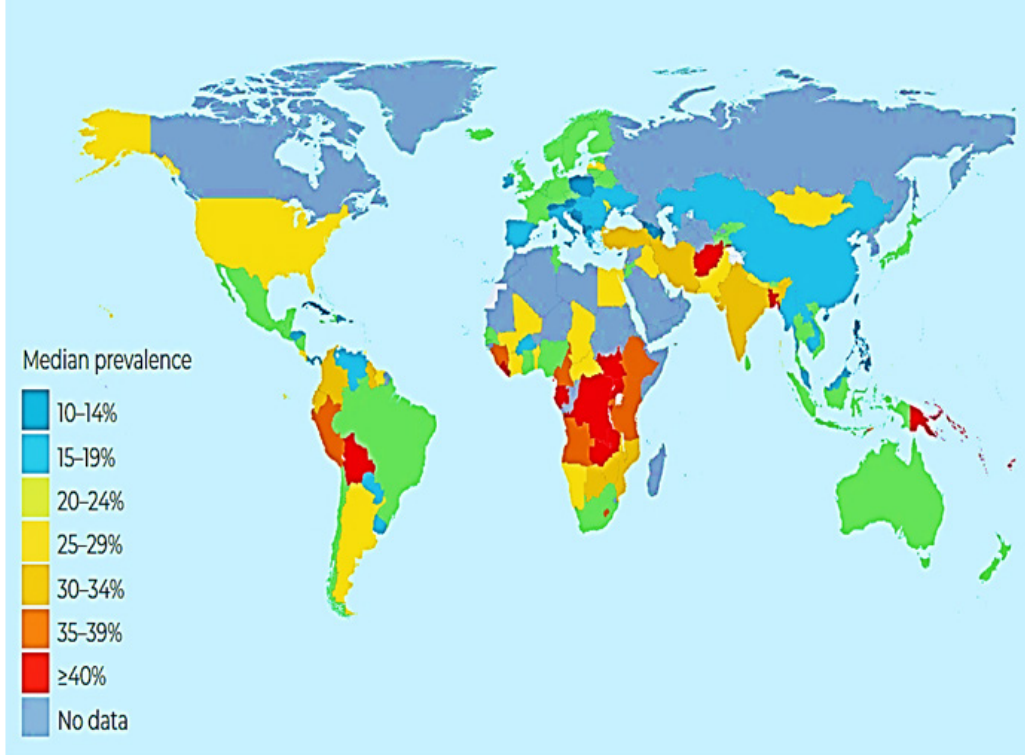


**Tablo 1'in Devamı: 15-49 Yaş Arası Evli ya da Partnerli Kadınlara Yönelik Fiziksel ve/veya Cinsel Şiddetin Ülkelere Göre Yaygınlık Tahminleri (2018)**

Yaygınlığın En Yüksek Olduğu Ülkeler	Yaygınlık (%)	Bulunduğu bölge	Yaygınlığın En Düşük Olduğu Ülkeler	Yaygınlık (%)	Bulunduğu bölge
Doğu Timor	38	Güneydoğu Asya	Honduras	17	Latin Amerika ve Karayipler
Kenya	38	Sahra-altı Afrika	Malta	17	Güney Avrupa
Marshall Adaları	38	Mikronezya	Sırbistan	17	Güney Avrupa
Peru	38	Latin Amerika ve Karayipler	Paraguay	18	Latin Amerika ve Karayipler
Ruanda	38	Sahra-altı Afrika	Portekiz	18	Güney Avrupa
Tanzanya	38	Sahra-altı Afrika	Romanya	18	Doğu Avrupa
Etiyopya	37	Sahra-altı Afrika	Slovenya	18	Güney Avrupa
Gine	37	Sahra-altı Afrika	Slovakya	18	Doğu Avrupa
Tonga	37	Polinezya	Ukrayna	18	Doğu Avrupa
Sierra Leone	36	Sahra-altı Afrika	Uruguay	18	Latin Amerika ve Karayipler
Hindistan	35	Güney Asya	Yunanistan	18	Güney Avrupa
Mikronezya Federal Devletleri	35	Mikronezya	Bulgaristan	19	Doğu Avrupa
Zimbabve	35	Sahra-altı Afrika	Burkina Faso	19	Sahra-altı Afrika
Botswana	34	Sahra-altı Afrika	Cape Verde	19	Sahra-altı Afrika
Cook Adaları	33	Polinezya	Çin Halk Cumhuriyeti	19	Doğu Asya
Ekvator	33	Latin Amerika ve Karayipler	Dominik Cumhuriyeti	19	Latin Amerika ve Karayipler
Türkiye	32	Batı Asya	Kamboçya	19	Güneydoğu Asya
Guyana	31	Sahra-altı Afrika	Laos	19	Güneydoğu Asya
İran	31	Ortadoğu	Macaristan	19	Doğu Avrupa
Malawi	31	Sahra-altı Afrika	Maldivler	19	Güney Asya
Palau	31	Mikronezya	Malezya	19	Güneydoğu Asya
Kolombiya	30	Latin Amerika ve Karayipler	Myanmar	19	Güneydoğu Asya
Mısır	30	Kuzey Afrika	Venezuela	19	Latin Amerika ve Karayipler
Mozambik	30	Sahra-altı Afrika	Lüksemburg	20	Batı Avrupa
			Norveç	20	Kuzey Avrupa
			Japonya	20	Doğu Asya

**Kaynak:** WHO, 2021: 68-74.

**Harita 1:** 15-49 Yaş Arası Evli ya da Partnerli Kadınlara Yönelik Fiziksel ve/veya Cinsel Şiddetin Küresel Yaygınlık Tahminleri (2018)



**Kaynak:** WHO, 2021: 27.

Pek çok ülkede olduğu gibi, Türkiye’de de kadınların karşı karşıya kaldığı varoluşsal ve en önemli sorunlardan biri kadına yönelik şiddettir. İstatistikler dikkate alındığında, bu konudaki gerek ulusal hukuk düzenlemeleri ve mekanizmalarıyla gerekse taraf olunan uluslararası sözleşmelerle sorumluluk devlete verilmiş olsa da Türkiye’de kadınların karşı karşıya kaldığı ve ölümlle sonuçlanan şiddet oranlarında yıllar içinde bir azalma meydana gelmemiştir. Aksine kadın cinayetleri kaygı verici bir şekilde artmaya devam etmektedir (bkz. Tablo 2).

**Tablo 2:** Açık Kaynakların Verilerine Göre Türkiye’de Kadına Yönelik Şiddet Sonucu Öldürülen Kadın Sayısı (2008-2022)

Yıllar	Öldürülen Kadın Sayısı	
	anitsayac.com <sup>11</sup>	Kadın Cinayetlerini Durduracağız Platformu <sup>12</sup>
2008	66	80
2009	125	109
2010	203	180
2011	130	121
2012	147	210
2013	232	237
2014	290	294
2015	294	303
2016	292	316
2017	351	409
2018	407	440
2019	423	474
2020	413	300
2021	425	280
2022 (Ocak-Ekim)	333	280

**Kaynak:** <http://anitsayac.com>, 2022; KCDP, 2022’den derlenmiştir.

<sup>11</sup> “Anıt Savaş”, sanatçı Zeren Göktan’ın 15 Mart–27 Nisan 2013 tarihleri arasında Beyoğlu’ndaki (İstanbul) Zilberman Gallery’de gerçekleştirilen “Savaş” adlı sergisinde sergilediği boncuklardan yapılmış örtülerin parçası olarak ortaya çıkmıştır. Ümraniye T Tipi Kapalı Ceza İnfaz Kurumu’ndaki erkek hükümlülerin de boncuklardan yaptıkları bebek objeleriyle katkıda bulunduğu bir proje sonucu ortaya çıkan söz konusu sergide, Göktan, boncuklardan oluşturduğu örtü şeklindeki objelere gömülü QR kodlarla ziyaretçileri anitsayac.com adlı web sitesine yönlendirmiştir. Bu şekilde ortaya çıkan “Anıt Savaş”, 2008 yılından bu yana Türkiye’de erkek şiddeti sonucunda ölen kadınlara ilişkin bilgileri içeren ve onların anısını yaşatmak üzere 2013 yılından bu yana <http://anitsayac.com> adresi üzerinden yayın yapan dijital bir arşivdir. Göktan, “Anıt Savaş”ın yapılış amacının “var oluş nedenini ortadan kaldırmak” olarak ifade etmiştir. Yani, Türkiye’de kadına yönelik şiddet nedeniyle kadınlar hayatlarını kaybetmeye devam ettiği sürece “Anıt Savaş” çalışmaya devam edecektir. Bkz. TMMOB, 2019: 12; Zilberman Gallery, 2013: 2-3.

<sup>12</sup> Kadın Cinayetlerini Durduracağız Platformu (KCDP), Türkiye’de artmakta olan kadın cinayetlerine son vermek amacıyla 2010 yılında Gülşüm Kav’ın başkanlığında kadınlar tarafından kurulmuş bir sivil toplum örgütüdür. KCDP’ye “aileyi ve toplumu parçalamayı amaçladığı” ve “ahlaka aykırı faaliyet yürüttüğü” gerekçesiyle Nisan 2022’de açılan fesih davası halen devam etmektedir. KCDP, kadın cinayetlerine ilişkin verileri basına yansıyan ve doğrudan platforma gelen başvurular çerçevesinde aylık ve yıllık olarak derleyerek raporlamaktadır. KCDP, kadın ölümlerine ilişkin istatistiklerini “cinayet” ve “şüpheli kadın ölümleri” şeklinde ayrı ayrı raporlarına yansıttığı için tabloda verilen sayılara “şüpheli kadın ölümleri” dahil değildir.

Kadına yönelik erkek şiddetinin son yıllarda sistematikleşmesi sonucu artık yılın her gününe en az bir kadın cinayetinin düştüğünü gösteren bu tablo karşısında, Avrupa Konseyi üyesi olarak İstanbul'da ilk imzacısı olduğu ve 12 Mart 2012'de çekincesiz onaylayan ilk ülke olarak taraf olduğu İstanbul Sözleşmesi'ni, 20 Mart 2021'de 3718 sayılı Cumhurbaşkanlığı Kararıyla Türkiye'nin kendisi açısından feshetmesi (T.C. Resmi Gazete, 2021), durumun vahametini daha da arttıran olumsuz bir gelişme olarak belirsiz bir sürece kapı aralamıştır. Zira, kadına yönelik şiddetin önlenmesi açısından kendi alanında tüm dünyada "altın standart" olarak kabul edilen söz konusu sözleşme, kadına yönelik şiddeti ve özel alandaki şiddeti insan hakları sorunu olarak kabul ederek, bu tür şiddete sıfır tolerans gösterilmesini amaçlıyordu. Türkiye'nin söz konusu sözleşmeyi kendisi açısından sonlandırması, gerek muhafazakâr kesimlerin bu yöndeki istek ve baskılarıyla gerekse cezaların caydırıcı etkisini ortadan kaldıran infaz sistemi kurumları uygulaması ve cinsiyetçi yargı pratikleriyle birlikte değerlendirildiğinde, Türkiye'de de kadına yönelik şiddetin köklerinde sosyo-politik, sosyo-ekonomik ve kültürel-ideolojik olguların yatmakta olduğunu gözler önüne sermektedir.

### 3. KADINA YÖNELİK ŞİDDET OLGUSUNUN SOSYO-POLİTİK TEMELİ: TOPLUMSAL CİNSİYET EŞİTSİZLİĞİ

Cinsiyet olgusu üzerine yapılan çalışmalar, cinsiyetin "biyolojik cinsiyet" (*sex*) ve "toplumsal cinsiyet" (*gender*) olmak üzere iki farklı açıdan ele alınabileceğini ortaya koymuşlardır. Biyolojik cinsiyet, insanın üreme/cinsel organına göre belirlenir ve insanın biyolojik/genetik açıdan "dişi" (*female*) veya "eril" (*male*) olarak tanımlanabilmesini sağlar. Toplumsal cinsiyet kavramı ise Robert J. Stoller'ın (1964) "A Contribution to the Study of Gender Identity" (Toplumsal Cinsiyet Kimliği Çalışmasına Bir Katkı) adlı çalışmasıyla ilk defa psikiyatri alanında ortaya atılmış ve daha kapsamlı olarak da Stoller'ın (1968) "Sex and Gender: The Development of Masculinity and Femininity" (Cinsiyet ve Toplumsal Cinsiyet: Erkeklik ve Kadınlığın Gelişimi) adlı kitabında ele alınmıştır. Bu çalışmada Stoller, toplumsal cinsiyetin biyolojik cinsiyetten farklı olarak erkeğin ve kadının toplumsallığı üzerinden inşa edildiğini ileri sürmüştür. Stoller'a (1968: 40) göre, toplumsal cinsiyete dair kimlik üç kaynaktan türemiştir: i) Genital organların anatomisi ve fizyolojisi, ii) Ebeveyn, kardeş ve akranların çocuğun cinsiyet rollerine yönelik tutumları, iii) Tutumsal/çevresel güçleri az çok değiştirebilen biyolojik güç. Bu çerçevede, toplumsal cinsiyet psikolojisinde en yaygın anlayış, birer grup olarak kadınların ve erkeklerin özellikle biyolojik cinsiyet farklılığından dolayı farklı karakter özelliklerine sahip olduğudur. Connell'a (1998: 225) göre ise, toplumsal cinsiyet kavramının psikolojide kadın ve erkek arasındaki farklılığı belirtmek üzere bu şekilde kullanımını "cinsel karakter" kavramıyla ifade etmek daha doğru olacaktır.

Toplumsal cinsiyet kavramının toplumsal analizlere dahil edilmesi 1972'de İngiliz sosyolog Ann Oakley tarafından feminist literatüre sokulmasıyla gerçekleşmiştir. Oakley, "Sex, Gender and Society" (Cinsiyet, Toplumsal Cinsiyet ve Toplum) adlı eserinde cinsiyetin biyolojik, toplumsal cinsiyetin ise toplumsal olarak belirlendiğinden hareketle, toplumsal

cinsiyet rollerinin (feminenlik ve maskülenlik), yani kadınlık ve erkekliğin toplumsal dönüşüme açık varoluş biçimleri olduğunu ileri sürmüştür. Akkaş'a (2019: 100) göre de "[biyolojik] cinsiyet, biyolojik anlamda kadın ve erkek arasındaki farklılıklar iken, toplumsal cinsiyet, sosyal ve kültürel değerlerle cinsiyete dair kimliklerdir. [Biyolojik] cinsiyet kavramı, biyolojiyle alakalı bir kavram olduğundan sabit ve değişmezdir; toplumsal cinsiyet kavramı ise kültüre bağlı olarak ele alındığından toplumlara göre değişiklik gösterebilir". Görüldüğü üzere, biyolojik cinsiyet anatomik ve fizyolojik temelde cinsiyetin biyolojik yönüne vurgu yaparken, toplumsal cinsiyet ise cinsiyetin sosyal, politik, ekonomik, kültürel ve ideolojik kalıplarla örülü toplumsal yönüne vurgu yapmaktadır. Diğer bir deyişle, toplumsal cinsiyet sosyo-politik ve sosyo-kültürel olarak "cinsiyet konumu" ya da "cins kimliği"dir ve cinsiyet farklılığından kaynaklı olarak cinsler arasındaki eşitsiz güç ilişkilerini yansıtır (Berktaş, 2012: 16). Bu çerçevede, toplumsal cinsiyet kadının ve erkeğin sosyal olarak belirlenen rol ve sorumluluklarına dayalı bir süreçte ortaya çıkmakta olup, toplumdan topluma ve zamana göre farklılık göstermektedir.

Cinsiyetin toplumsallaştırılmasıyla aslında zaman içerisinde kendi ön kabullerini, yargılarını ve redlerini oluşturmuş bir cinsiyet algısı ortaya çıkmaktadır (Başaran, 2021: 87) hem özel alanda ve hem de kamusal alanda. Bireyin sosyalizasyon sürecinde oldukça işlevsel olan ve adeta normatifleştirilen toplumsal cinsiyet, toplumsal örgütlenmenin diğer toplumsal, politik ve ekonomik formlarına bağlı olarak biçimlenirken, kendisi de aile, emek, sınıf, kölelik, emperyalizm, göç siyaseti ve devlet de dahil olmak üzere bu tür formları aktif olarak üretmekte ve yeniden üretmektedir. Dolayısıyla toplumsal cinsiyetin belirli bir sosyo-politik ve sosyo-ekonomik bağlamda oluştuğunu ve varlığını sürdürülebilmek için de bu bağlama ihtiyaç duyduğunu söyleyebiliriz (Butler ve Weed, 2011: 4). Claudia von Werlhof (2008: 164), bu bağlamın ortaya çıkışı ve sürdürülmesine dair süreci şöyle özetlemektedir: "Tarihte, cinsler arasındaki doğal farkı bizimki gibi acımasızca ve sistematik olarak genişleten, çarpıtıran ve kullanan başka bir toplumsal düzen yoktur. Bu düzen ilk önce doğal cinsleri, suni bir toplumsal cinsiyete dönüştürdü, erkeklerden 'erkekler', kadınlardan 'kadınlar' yarattı. Aslında 'erkekleri' 'insan ırkı'na ve kadınları da sadece bir cinse çevirdi. Cins meselesini önemli bir toplumsal sorun, daha doğrusu, genel sınıf meselesi haline getirdi. Aynı zamanda, deri, saç ve göz rengi, biçim, büyüklük ve fizik gibi doğal farklılıkların her birini toplumsal sorunlara dönüştürdü. Ve nihayet, bu farklılıkları yarattıktan sonra, ekonomik bakımdan sömürülebilir duruma getirmek için onları yeniden 'doğal' ilan etti. Hatta, din, ulus ve bölge gibi toplumsal farklar bile 'doğal' farklar haline getirilerek toplumsal sorun oldular. Bu biyolojicilik, biyolojiyi toplumsal bir meseleye ve toplumu da biyolojik bir meseleye dönüştürdü."

Bhasin'e (2015: 13) göre, "hemen hemen her yerde kadınların bir grup olarak erkeklere göre ikincil konumda sayılmalarını toplumsal cinsiyet belirlemektedir. Bu nedenle, kadınlar yaşadıkları toplumlarda erkeklere göre daha az hakka ve daha az kaynağın denetimine sahiptirler. Kadınlar erkeklerden daha uzun saatler çalışır fakat işlerine ya daha az değer verilir ya da daha az ödeme yapılıır. Kadınlar, erkeklerin ve toplumun sistematik şiddetine

maruz kalırlar; toplumsal, ekonomik ve siyasal kurumlarda karar alma güçleri çok azdır". Dolayısıyla, toplumsal cinsiyet farklılıkları yüzyıllardır süregelen bir biçimde, cinsiyetler arasında sosyo-politik ve sosyo-ekonomik olarak büyük bir mesafe ve eşitsizlik yaratmıştır. Bu sonucun ortaya çıktığı bağlam "ataerkil toplum"sal yapıdır. Genel olarak, "ataerkil"<sup>13</sup> kavramı erkek iktidarını/egemenliğini ifade ederken, "ataerkillik" erkek otoritesine dayanan toplumsal örgütlenme düzenini ifade etmektedir. "Ataerkil" kavramı "babanın ya da aile reisi sayılan adamın yönetimi" anlamına gelir ve aslen belirli bir "erkek-egemen aile" türünü ifade etmek için kullanılmıştır. Bu çerçevede, antik dönemde, egemen erkeğin yönetimi altında bulunan geniş ev halkı (kadınlar, genç erkekler, çocuklar, köleler ve ev hizmetlileri) üzerindeki yönetimi ifade ederken; modern zamanlarda ise daha genel olarak "erkek egemenliğini, erkeğin kadına egemen olduğu güç ilişkilerini anlatmak ve çeşitli yollardan kadınların ikincil konumda tutulduğu bir sosyo-politik bağlamı nitelendirmek için kullanılmaktadır" (Bhasin, 2015: 26).

Ataerkil düzenin özünü, kadın bedeninin ve cinselliğinin toplumsal kurumlar (aile, eğitim, hukuk, tıp, dil, din) yoluyla sürekli gözlem ve denetim altında bulundurulması oluşturmaktadır. Bu noktada aile kurumuyla başlayan ilk toplumsallıkla birlikte, evlilik ve akrabalığın erkek ile kadın arasında kurulan özne-nesne asimetrisindeki yansımaları düşünüldüğünde, Friedrich Engels'in de (1990: 70) dikkat çektiği gibi, tarihsel süreçte ailenin kurulmasında her zaman toplumun sosyal ve ekonomik çıkarları üstün gelmiştir. Diğer bir deyişle ailenin kökeninde, doğallık yani bireysel duygular ve cinsellik değil, toplumsal ve ekonomik ihtiyaçlar, kabuller belirleyici olmuştur. Bu nedenle, Engels'e (1990: 70-71) göre, "karı-koca evliliği, tarihe asla erkek ile kadının karşılıklı uzlaşması olarak girmez ve hele en yüksek evlenme biçimi olarak asla kabul edilemez. Tersine, bir cinsin öbürü tarafından uyruk altına alınması olarak bütün tarih öncesinin o zamana kadar bilmediği, iki cins arasındaki bir çatışmanın açığa vurulması olarak ortaya çıkar. ...İlk iş bölümü, erkek ile kadın arasında, döl verme bakımından yapılan işbölümüdür. ...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 düşümedir." Diğer taraftan, bu ataerkil sosyo-politik ve sosyo-ekonomik yapıda kadın tamamen güçsüz, kaynaklardan ve haklardan mahrum değildir. Sosyolojik açıdan bir toplumsal düzen eşitsiz dahi olsa, baskı ve tahakküm altındakilerin de katılımı olmaksızın devam edemez, hatta bunlar arasında da bu eşitsiz düzenden bazı çıkarlar elde edenler olur. Aynı durum ataerkil toplumlar için de geçerlidir. Çünkü, ataerkil toplumsal düzen de her yerde aynı değildi ve bu düzenin doğası, aynı toplumdaki farklı sınıflar arasındaki ilişkilerde, farklı toplumlardaki sınıfsal ilişkilerde ve tarihin farklı dönemlerinde farklılıklar göstermektedir. Bundan dolayı da her tarihsel dönem, ataerkil sistemin işleyişine, sosyo-politik, sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel uygulamalarına kendine özgü değişiklikler getirmiştir. Nitekim, tarihin çeşitli dönemlerinde ataerkil toplumlarda da kadınlar, nadiren de olsa iktidar ve denetim sahibi

<sup>13</sup> "Ataerkil" kavramının Fransızca karşılığı olan "*patriarcal*" sözcüğü, Latince "*patria*" (baba) ve Yunanca "*arkhein*" (yönetmek/yönetim) kelimelerinden türemiştir.

olabilmişler, kimi kazanç ve ayrıcalıkları elde edebilmişlerdir. Ancak tüm bunlar sistemin erkek egemen olduğu gerçeğini değiştirmemekte, genel ilkeler aynı kalmakta ve kadınlar bu sistem içerisinde çeşitli yöntem ve mekanizmalarla denetim ve tahakküm altında tutulmaktadır. Diğer bir deyişle, ekonomik kaynaklar ve sosyal, siyasal ve ekonomik kurumların tümü erkeklerin kontrolü altındadır (Bhasin, 2015: 26-27).

Toplumsal cinsiyet süreçlerinde, toplumsal örüntüler tarafından oluşturulan kadınlık ve erkeklik algıları yoluyla kadın ve erkeğin toplumsal süreçlerde üstlenecekleri roller, davranışlar ve sorumluluklar farklılaştırılarak, toplumsal yaşamın tüm örüntülerinde ve davranış kalıplarında birbirinden ayrılmış ama aynı zamanda eril baskı, şiddet ve tahakkümün hâkim olduğu bir yapı temellendirmektedir. Cinsiyete dayalı bir hiyerarşiyi temsil eden bu yapıda kadın alt katmanda (edilgen olarak) yer alırken, erkek üst katmanda (etken olarak) yer almaktadır. Bu hiyerarşide kadınlar kadına atfedilen özelliklerle (anaç, zayıf, duygusal, kırılğan), erkekler de erkeklere atfedilen özelliklerle (güç, sertlik, iktidar, akıl) özdeşleştirilerek tanımlanmaktadır. Bu tanımlama tarih boyunca hiç değişmemiş, toplumsal cinsiyete dayalı farklılıklar, toplumsal ilişkiler ve örüntüler modern ve modern dışı toplumlarda varlığını muhafaza etmiştir. Modernleşme süreçleri eşit ve özgür bir dünya idealini öne çıkarsa da toplumsal cinsiyet farklarından arındırılmış bir dünya düzenini yaratamadığı ortadadır. Buna bağlı olarak gerek Batılı ve gerekse Batı dışı toplumlarda sosyal, siyasal, ekonomik, kültürel, hukuksal ve ideolojik açılardan toplumsal cinsiyet farklılıklarından tamamen arındırılmış bir kadın ve erkek algısının tam olarak yerleştiği kuşku bir konudur (Cihan ve Karakaya, 2017: 303).

Connell'a (1998: 245) göre, "kadınlık ve erkeklik biçimlerinin karşılıklı ilişkisi, tek bir yapısal gerçek[lik] üzerine, erkeklerin kadınlar üzerindeki küresel egemenliği üzerine oturtulmuştur ve bu yapısal olgu, bir bütün olarak toplumda hegemonik bir erkeklik biçimini tanımlayan erkeklerarası ilişkilerin ana temelini oluşturmaktadır". "Hegemonik erkeklik kavramında "hegemonya" özel yaşamın, toplumsal ve kültürel süreçlerin örgütlenmesinde kazanılmış toplumsal ve kültürel üstünlüktür ve oldukça kamusaldır. "Hegemonik erkeklik" her zaman ve en önce kadınlarla ilgili olduğu kadar, ikincil konuma itilmiş, madunlaştırılmıştır<sup>14</sup> ve/veya marjinalleştirilmiş çeşitli erkeklik biçimleriyle (eşcinsel erkekler) ilgili olarak da inşa edilmektedir. Bu öteki erkekliklerin açıkça tanımlanmış olması gerekmemektedir ve bunlar arasındaki etkileşim, ataerkil toplumsal düzenin işleyiş biçiminin ayrılmaz parçasını oluşturmaktadır. "Hegemonik erkeklik", oldukça tutarlı bir biçimde, hem evcimenliğe ve şiddete yönelik açılımları, hem kadın düşmanlığına ve heteroseksüel çekime yönelik açılımları aynı anda barındırabilmektedir (Connell, 1998: 245-249). Öte yandan bu yapıda, egemen erkeklik biçiminin erkekler arasında da hegemonik olması anlamında kadınlar arasında hegemonik bir kadınlık biçiminden söz edilemez. Bu zıtlık, iki faktöre dayanmaktadır: Birincisi, toplumsal iktidarın erkeklerin elin-

<sup>14</sup> Sözlük anlamı olarak "alt, aşağı, alt derece, emir altında bulunan" anlamına gelen "madun" kelimesi, erkeklik biçimleriyle ilgili kullanımda "heteroseksüellik dışındaki cinsel yönelimleri nedeniyle erkek egemenliğinin toplumsal ayrıcalıklarından en az yararlanan erkekler"i ifade etmektedir.

de toplanmış olması, kadınların öbür kadınlar üzerinde kurumsallaşmış iktidar ilişkileri kurabilmeleri için çok sınırlı bir alan bırakmaktadır. Kadınlar arasında bu iktidar ilişkileri çoğunlukla yüz yüze ilişkiler temelinde, özellikle de ana-kız ilişkilerinde yaşanmaktadır. İkincisi, kadınlığın toplumsal inşasında, öteki cinsiyet üzerinde egemenlik kurmaya dayanan hegemonik bir örgütlenme mantığı ve süreci de bulunmamaktadır. Bütün bu çerçeve dahilinde, Antik dönemden bu yana kadınlığın inşasının kaçınmadığı heteroseksüel erkeklerin küresel egemenliğinin inşası süreci, iki cins arasında boyun eğme veya direnme etrafında kutuplaşma eğilimini taşıyagelmıştır. Boyun eğme seçeneği, burada “ön plana çıkarılmış kadınlık” olarak adlandırılan ve en fazla kültürel ve ideolojik desteğin verildiği kadınlık biçimine merkez oluşturur. Aynen “hegemonik erkeklik” gibi “ön plana çıkarılmış kadınlık” da içeriği her ne kadar özellikle ev ve yatak odasının/cinselliğin mahrem alanıyla bağlı olsa da kültürel bir inşa biçimi olarak fazlasıyla kamusaldir. Erkeklerin iktidarına uyum sağlama olarak örgütlenen ve boyun eğme, çocuk terbiyesi ve empatiyi kadınca erdemler olarak kodlayan “ön plana çıkarılmış kadınlık”[ğ]ın sürdürülmesinin merkezinde, öteki kadınlık biçimlerinin (bekâr kadınlar, lezbiyenler, fahişeler, sendikacı kadınlar, kol gücüyle çalışan kadınlar, ebeler, asi veya deli kadınlar, cadılar) kültürel ifadesini önleyen bir pratik yer almaktadır (Connell, 1998: 250-252).

Ataerkil yapının kadın ve erkek açısından yarattığı bu güç dengesizliği gerek özel alanda gerekse kamusal alanda erkeklerin hegemonyasını pekiştirmiştir. Bu bağlamda ataerkil yapının sonuçlarından biri de erkeğin kadına yönelik şiddetidir. Sosyo-politik açıdan bakıldığında, insanlar arasındaki her şiddet pratiği belli bir düzen arayışında tarafların konumlarını yeniden inşa eden mekanizmaları içermektedir. Dolayısıyla, düzen meselesi söz konusu olduğunda, asıl sorun şiddetin kim tarafından ve nasıl temsil edildiği sorunudur (Alpman, 2016: 99). Bu nokta, devletin, meşru şiddet tekeli elinde tutan sosyo-politik bir organizasyon olarak toplumsal cinsiyetle olan bağlantılarının anlaşılması açısından son derece önemlidir. Zira, diğer toplumsal örüntülerde olduğu gibi, burada da çok etkin bir toplumsal cinsiyet inşa süreci ve sistematikleşmiş bir erkeklik politikası söz konusudur. Devlet ve devletin hukuki-siyasal yapısı, ataerkillik içine yerleşmiş bulunan sosyal, politik, ekonomik, kültürel ve ideolojik ilişkileri yeniden üretmeye meyillidir. Her ne kadar Hannah Arendt gibi bazı düşünürler kuramsal düzeyde, şiddetin siyasal ve kamusal alan dışı bir olgu olduğunu ileri sürseler de gerçekte siyasetin şiddet ile olan illiyet bağı yadsınamaz durumdadır. Son kertede, Arendt’e (2016: 65) göre de her ne kadar birbirinden ayrı fenomenler olsalar da iktidar ve şiddet, genellikle bir arada ortaya çıkmaktadır. Çünkü, hukukun ve devletin, şiddetle kurucu bir ilişkisi vardır. Bundan dolayı, bir toprak parçası üzerinde kurucu bir şiddet ve şiddet araçlarıyla aralıksız oluşum (Weberyan ifadeyle “meşru şiddet kullanma tekeli”) devletin ayırt edici özelliği olmaya devam etmektedir. Bu noktada hukuk, düzenin şiddetle ve devletle özdeşliğinin biçimsel ifadesidir. Diğer bir deyişle, hukuk kuralları çıplak şiddeti örtmenin ve onu iktidar ilişkilerine göre düzenlemenin yollarından biridir. Devlete endeksli ilişkiler karşısında hukukun pozisyonu da haklardan daha çok konumlarla belirlenmektedir (Alpman, 2016: 97).



Bir toplumda gerek iktidar ilişkilerinin gerekse buna endeksli hukukun pozisyonunun toplumsal konumlarla ilişkili olması, tarihsel süreçte “kadınlık” ve “erkeklik”[ğ]e dair sosyo-ekonomik, sosyo-politik ve kültürel-ideolojik örüntülerin inşa süreçlerini de belirlemektedir. Nitekim, 1949 yılında yayınladığı ve ikinci dalga feminizmin kurucu metinlerinden olan “İkinci Cinsiyet”te (Le Deuxième Sexe) dile getirdiği “kadın doğulmaz, kadın olunur” ifadesiyle “erkeklik” tasarımının tarihsel bir düşünce, “kadınlık” tasarımının da toplumsal, kültürel ve tarihsel bir durum olduğuna vurgu yapan Simone de Beauvoir’a (1993: 116) göre, “erkeğin elinde tuttuğu ve ta çocukluğundan beri tanıdığı ayrıcalık şudur: İnsan olma eğilimi, erkeklik yazgısıyla çatışmamaktadır. Erkeklik organıyla aşkınlık özdeş sayıldığı için, toplumsal ya da zihinsel başarılar ona erkekçe bir etki gücü sağlamaktadır. Varlığı birkaç parçaya bölünmemiştir. Oysa kadından, kadın olabilmek üzere, kendini hem bir nesne hem de av haline getirmesi, yani yüce, egemen bir varlık olma hakkından vazgeçmesi istenmekte”dir. Yani, erkek kadına göre başından beri ontolojik bir ayrıcalığa yaslanarak var olmaktadır. Erkek olmak adeta tartışılmaz bir tür “kurucu iktidar” konumuna doğuştan sahip olmak gibidir. Bir anlamda, iktidar alanına doğan erkek, bu alanın ve imkânlarının diğer cinsle eşit ve ortaklaşa bir paylaşımını doğal karşılamamaktadır (Cihan ve Karakaya, 2017: 304).

Tarihsel izlekte devletin merkezindeki konumun da “erkeklik” olduğuna şüphe yoktur. Devlet hegemonik erkekliği kurumsallaştırmıştır adeta ve burada basit bir yarar dağılımından daha fazlası söz konusu olduğundan devlet içindeki iktidar stratejiktir. Dolayısıyla, kadınlığa ve erkekliğe dair toplumsal örüntülerin oluşturulmasında ve yeniden üretilmesinde devlet kurucu bir rol üstlenmektedir (Connell, 1998: 176-178). Ataerkil düzende oluşan erkek egemen örüntü ve ilişkilerin devlete aynen yansıdığını ve günümüz liberal devlet yapısının da eril bir niteliğe ve buna dayalı mekanizmalara sahip olduğu görülmektedir. O kadar ki, Lockeçu liberal siyaset felsefesi ve “Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi” gibi özgürlükçü düşünce ve metinler dahi bu konuda eril bir yaklaşım sergilemişlerdir. MacKinnon’a (2015: 188-189) göre, liberal devlet toplumsal düzenini meşruiyet normları, toplumla ilişkileri ve temel politikaları aracılığıyla erkeklerin çıkarlarına göre yapılandırmaktadır. Liberal devletin hukuk anlayışına olağanlaşmış toplumsal cinsiyet kodlarını meşru kabul eden türde bir nesnellik hâkim olduğu için, toplumsal cinsiyet ayırımına ve eşitsizliğine müdahale etmeyerek, onun oluşumuna, güçlenmesine ve sürdürülmesine katkı vermektedir. Böylelikle, aileden diğer toplumsal örüntülere, ilişkilere ve süreçlere uzanan liberal bir hukuk sisteminde erkeklerin çıkarlarına ve değer yargılarına göre eril yöntemler ve mekanizmalarla kadınları yönettiği (denetlediği ve tahakküm kurduğu) bir sosyo-politik ve sosyo-ekonomik sistem ortaya çıkmış olmaktadır. Neticede, varsayılanın aksine, liberal devlette ataerkillik olgusu, modern devlet aracılığıyla toplumsal, siyasal ve ekonomik ilişkileri düzenleyen normların, kanunların ve hükümet politikalarının içine gömülü olarak hüküm sürmeye devam ederek, modern dönemde de “toplumsal cinsiyet eşitsizliği” yaşamın her alanında kendini gösterir kılınmıştır (Hamzaoglu, 2019: 41).

Connell'a göre (1998: 189), "toplumsal cinsiyet ilişkileri tarihseldir, yeni örüntülerde yeniden biçimlenebilirler ve yeni örüntüler de toplumdaki belirli grupların yararına veya zararına olacaktır". Ataerkil sosyo-politik ve sosyo-ekonomik bağlamın bir yansıması/sonucu olarak toplumsal cinsiyet gerek inşa süreci ve pratikleri gerekse ürettiği sonuçlar itibariyle "toplumsal cinsiyet eşitsizliği" olarak karşımıza çıkmaktadır. "Toplumsal cinsiyet eşitsizliği" bireylerin cinsiyetlerine göre karşı karşıya kaldıkları eşit olmayan davranışlar, tutumlar, algılar ve durumları ifade etmektedir. "Toplumsal cinsiyet eşitsizliği" nedeniyle kadınların eğitim, ekonomi, siyaset ve sağlık alanlarındaki fırsatları, kazanımları, statüleri erkeklere göre daha düşük düzeyde kalmaktadır. Sosyo-ekonomik ve sosyo-politik açıdan eşitlik olgusu, bireylerin varoluşlarını eksiksiz ve özgürce geliştirebildikleri, bunun önündeki bütün sosyal, siyasal ve ekonomik engellerin ortadan kaldırıldığı bir toplumsal ortamdaki durumu ifade etmektedir. Dolayısıyla, biyolojik cinsiyetten kaynaklanan ve bireyin genetiğinin, fizyolojisinin ve karakterinin parçası olan doğal farklılıklar eşitsizlik olarak değerlendirilmez. Buna karşılık, biyolojik cinsiyet farklılığı temelinde kadınlık ve erkekliğe dair algılara yaslanan ve farklı boyutlardaki iktidar ilişkilerinin sonucu olarak toplumsal süreçlerle inşa edilen "toplumsal cinsiyet eşitsizliği" gerek doğal olmaması nedeniyle gerekse önlenemez olması nedeniyle adil olmayan farklılıktır. Bu farklılığın giderilmesi ancak "toplumsal cinsiyet eşitliği"yle mümkün olabilecektir. Toplumsal cinsiyet eşitliği, kız ve erkek çocukların, kadınların ve erkeklerin haklar, sorumluluklar ve toplumsal imkân ve fırsatlardan yararlanma açısından eşitliğe sahip oldukları durumu ifade eder. Buradaki eşitlikten kastedilen, her iki cinsin ayrılaştırılması değil, kadınların ve erkeklerin yaşamın her alanında eşit olmalarının cinsiyet olarak kadın ya da erkek olarak dünyaya gelmiş olmalarına bağlı olmaması gerektiğidir. Toplumsal cinsiyet eşitliği, farklı kadın ve erkek gruplarının çeşitliliğinin kabul edilerek hem kadınların hem de erkeklerin ihtiyaçlarının ve önceliklerinin dikkate alınması anlamına gelmektedir. Çünkü, kadın ve erkek eşitliği bir insan hakkıdır (UN WOMEN, 2013: 31). Bu noktada, küresel ölçekte "toplumsal cinsiyet eşitsizliği"ni ölçme konusunda, Dünya Ekonomik Forumu (WEF) tarafından 2006 yılından bu yana düzenli olarak raporlanan "Küresel Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliği Endeksi"<sup>15</sup> (Global Gender Gap Index), "toplumsal cinsiyet eşitsizliği"ne dayalı farklılıklar ve bu farklılıkların yaygınlığını, değişimini bölgesel ve küresel düzeylerde takip edebilmek açısından önemli bir veri niteliğindedir (bkz. Tablo 3).

<sup>15</sup> "Küresel Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliği Endeksi", ülkelerdeki "toplumsal cinsiyet eşitsizliği"ni ülkelerin gelişmişlik düzeylerinden bağımsız olarak ölçülebilme için mevcut kaynaklara ve fırsatlara erişimde cinsiyete dayalı farklılıkları ve bunların yaygınlığını ölçmektedir. Bu çerçevede, 4 kategoride ("ekonomik katılım ve fırsat", "eğitimsel kazanımlar", "sağlık ve yaşam beklentisi", "politik güçlendirme") ülkelerin endeks puanları ve sıralamaları değerlendirilerek toplumsal cinsiyete dayalı eşitsizliklerin büyüklüğü ve değişimi yıllara göre ortaya konmaya çalışılmaktadır. Endeksteeki sıralama, söz konusu kategorilerde alınan puanların toplamının ortalamasından oluşmaktadır. Buna göre, herhangi bir kategoride en yüksek puan olan "1" puan cinsiyetler arası eşitliğin tam olduğu anlamına gelmektedir. Dolayısıyla, herhangi bir kategoride ya da ortalamada "0" puana yaklaşıldıkça "toplumsal cinsiyet eşitsizliği" artmaktadır.

**Tablo 3:** Küresel Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliğinin En Az ve En Fazla Olduğu 25 Ülke (2022)

Sıra	Cinsiyet Eşitsizliğinin En Az Olduğu Ülkeler	Endeks puanı	Sıra	Cinsiyet Eşitsizliğinin En Fazla Olduğu Ülkeler	Endeks puanı
1	İzlanda	0.908	122	Ürdün	0.639
2	Finlandiya	0.860	123	Nijerya	0.639
3	Norveç	0.845	124	Türkiye	0.639
4	Yeni Zelanda	0.841	125	Angola	0.638
5	İsveç	0.822	126	Bhutan	0.637
6	Ruanda	0.811	127	Suudi Arabistan	0.636
7	Nikaragua	0.810	128	Nijer	0.635
8	Namibya	0.807	129	Mısır	0.635
9	İrlanda	0.804	130	Kuveyt	0.632
10	Almanya	0.801	131	Bahreyn	0.632
11	Litvanya	0.799	132	Malavi	0.632
12	Kostarika	0.796	133	Fildişi Sahili	0.632
13	İsviçre	0.795	134	Komorlar	0.631
14	Belçika	0.793	135	Hindistan	0.629
15	Fransa	0.791	136	Fas	0.624
16	Moldova	0.788	137	Katar	0.617
17	İspanya	0.788	138	Benin	0.612
18	Arnavutluk	0.787	139	Umman	0.609
19	Filipinler	0.783	140	Cezayir	0.602
20	Güney Afrika	0.782	141	Mali	0.601
21	Avusturya	0.781	142	Çad	0.579
22	İngiltere	0.780	143	İran	0.576
23	Sırbistan	0.779	144	Kongo	0.575
24	Burundi	0.777	145	Pakistan	0.564
25	Kanada	0.772	146	Afganistan	0.435

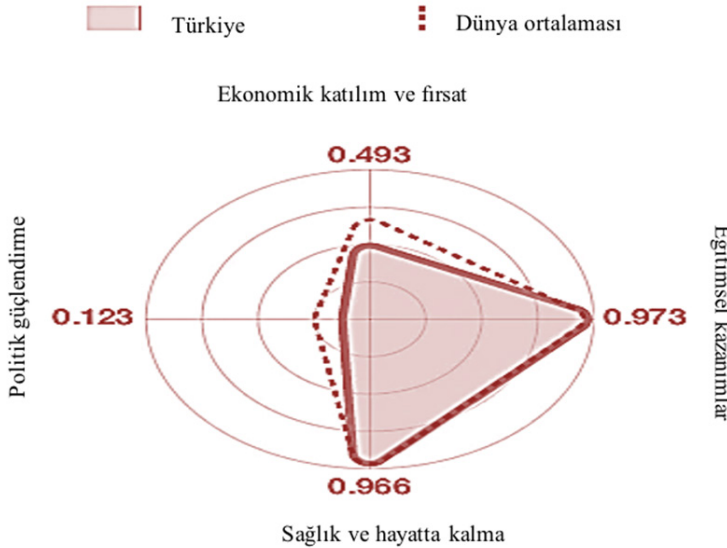
**Kaynak:** WEF, 2022a: 10.

“Küresel Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliği Endeksi, 2022” raporuna göre, hiçbir ülke bugün hala tam bir cinsiyet eşitliğine ulaşamamıştır. Ülkesel bazda İzlanda, “toplumsal cinsiyet eşitsizliği”nin %90’ından fazlasını kapatan tek ülke olmaya devam etmektedir. Küresel ölçekte tam bir cinsiyet eşitliğine ulaşılması mevcut ilerleme hızına göre 132 yıl alacaktır. Mevcut ilerleme trendi dikkate alındığında, küresel düzeyde toplumsal cinsiyet farkının kapanmasının “politik güçlendirme” kategorisinde 155 yıl, “ekonomik katılım ve fırsat” kategorisinde 151 yıl, “eğitimsel kazanımlar” kategorisinde 22 yıl alacağı tahmin edilmektedir. “Sağlık ve hayatta kalma” kategorisinde ise paritede ilerleme durduğu için bu kategorideki farkın kaç yılda kapanacağı belirsizliğini korumaktadır. Bölgeler bazında bakıldığında, Kuzey Amerika, toplumsal cinsiyet farkını kapatma konusunda en gelişmiş bölgedir ve bunun 59 yıl alacağı tahmin edilmektedir. Avrupa ise toplumsal cinsiyet farkını

kapatma konusunda ikinci en gelişmiş bölgedir ve bunun 60 yıl alacağı tahmin edilmektedir. Latin Amerika ve Karayipler bölgesi içinse bunun 67 yıl alacağı tahmin edilmektedir. Diğer bölgeler açısından toplumsal cinsiyet farkının kapanmasının çok daha uzun süreler alacağı tahmin edilmektedir. Bu süreler; Sahra-altı Afrika için 98 yıl, Ortadoğu ve Kuzey Afrika için 115 yıl, Orta Asya için 152 yıl, Doğu Asya ve Pasifik için 168 yıl, Güney Asya için 197 yıl olarak tahmin edilmektedir (WEF, 2022a: 5-6).

“Toplumsal cinsiyet eşitsizliği”ni ortadan kaldırmak konusunda Türkiye için bir değerlendirme yaptığımızda, 2000’li yıllardan bu yana ciddi bir ilerleme olduğunu söylemek oldukça güçtür. Birleşmiş Milletler CEDAW Komitesi üyesi Prof. Dr. Feride Acar’ın da (2010: 15) dikkat çektiği gibi, “Türkiye’de bugün hâlâ, kadın-erkek eşitliği ve kadınların insan hakları açısından ‘de jure’ ve ‘de facto’ konular arasında çok büyük farklar” var olmaya devam etmektedir. Nitekim, Türkiye’nin küresel düzeyde “toplumsal cinsiyet eşitsizliği”nin en yüksek olduğu ülkeler arasında olduğu, özellikle “politik güçlendirme” ve “ekonomik katılım ve fırsatlar” kategorilerinde dünya ortalamasının bile gerisinde kaldığı açıkça gözlenmektedir (bkz. Grafik 1 ve Tablo 4). Bu bulgu, çalışmamızdaki savlarımızdan birini de doğrulamaktadır aslında. Diğer kategorilerle karşılaştırıldığında, dünyada ve Türkiye’de “toplumsal cinsiyet eşitsizliği”nin en fazla olduğu alanların “politik güçlendirme” ve “ekonomik katılım ve fırsatlar” kategorileri olması, kadına yönelik şiddet olgusunun tarihsel olarak sosyo-politik ve sosyo-ekonomik köklere sahip olduğunu göstermektedir. Dahası, bu kökler üzerinde yüzyıllardır var olan ve olağanlaşan “toplumsal cinsiyet eşitsizliği”ne ilişkin farkın küresel düzeyde kapanması için bir buçuk yüzyıla ihtiyaç duyulması, toplumsal ve küresel sorunların giderek griftleştiği bir dünyada oldukça düşündürücü ve umut kırıcıdır.

**Grafik 1:** Küresel Cinsiyet Eşitsizliği Endeksi Kategorilerine Göre Türkiye’nin Puan Kartı ve Dünya Ortalaması Karşılaştırması (2022)



**Kaynak:** WEF, 2022a: 342’den uyarlanmıştır.

**Tablo 4:** Küresel Cinsiyet Eşitsizliği Endeksinde Yıllara Göre Türkiye'nin Konumu (2006-2022)

Yıllar	Endeksteği Ülke Sayısı	Türkiye'nin Sıralamadaki Yeri	Endeks Puanı
2006	115	105	0.585
2007	128	121	0.576
2008	130	123	0.585
2009	134	129	0.582
2010	134	126	0.587
2011	132	122	0.595
2012	135	124	0.601
2013	136	120	0.608
2014	142	125	0.618
2015	144	130	0.624
2016	144	130	0.623
2017	144	131	0.625
2018	149	130	0.628
2019	153	130	0.635
2020	156	130	0.635
2021	156	133	0.638
2022	146	124	0.639

**Kaynak:** WEF, 2022b. (2006-2022 yılları arasını kapsayan “Küresel Cinsiyet Eşitsizliği” raporlarından derlenmiştir).

Sonuç olarak bakıldığında, Kamla Bhasin (2015: 81) her ne kadar, “toplumsal cinsiyet eşit[siz]liği meselesi ne erkeklere karşı kadınlar tartışması ne de tüm kadınlar ve tüm erkekler arasında bir çatışmadır. Bu tartışma [ve çatışma] cinsiyet eşitliğine inanan ve eşitlik isteyenler ile erkek egemenliğini sürdürmek isteyenler arasındadır” dese de bu tartışma ve çatışmanın zemininde yüzyıllardır kökleşmiş ve olağanlaşmış olan ataerkil toplum yapısının olduğunu gözden kaçırmamak gerekmektedir. Ataerkil toplumsal düzenlerdeki “toplumsal cinsiyet eşitsizliği”, kadının karşı karşıya kaldığı baskı, tahakküm ve şiddet, toplumun ve devletin erkek egemen bir şekilde yapılandırılması ve bir bakıma bu olgu ve durumların yaşama, yürütme ve yargı organları tarafından -üstü açık ya da örtük bir şekilde- destekleniyor olması, cinsler arasında ayrımcılığın sosyo-politik ve sosyo-ekonomik yönünün ne kadar kuvvetli olduğunu açıkça göstermektedir. Dolayısıyla, toplumsal cinsiyet eşitliğine ulaşmak özel alanda ve kamusal alanda aktif ve bazı açılardan radikal bir sosyo-politik ve sosyo-ekonomik eylemlilik ve değişim sürecini gerektirmektedir. Bu da bize “toplumsal cinsiyet eşitsizliği”yle mücadelenin politik mücadele boyutunun da mutlaka olacağını/olması gerektiğini göstermektedir (Hamzaoğlu, 2019: 38).

#### 4. KADINA YÖNELİK ŞİDDET OLGUSUNUN KÜLTÜREL-İDEOLOJİK TEMELİ: NAMUS OLGUSU VE KÜLTÜREL TİPLERİ

Genel olarak kadınlar ve erkekler için iyi ahlaklılık, doğruluk, dürüstlük ve olumlu davranışlara dair kültürel ve sosyal kurallardan türeyen “namus” olgusunun Türkçe sözlük anlamları, “bir toplum içinde ahlak kurallarına ve toplumsal değerlere bağlılık, iffet, dürüstlük, doğruluk” (TDK Sözlükleri, 2022) şeklindedir. Etimolojik olarak, namus kavramı Farsça ve/veya Arapça’dan Türkçeye geçmiş olup, kökeni Antik Yunanca’daki “*nomos*” kavramına dayanmaktadır. Eril bir kelime olduğu kabul edilen<sup>16</sup> “*nomos*” kelimesi “yasa/kanun, kural, gelenek” anlamında olup, kökü “*nema/nemein*” kelimesinden gelmektedir. “*Nema/nemein*” kelimesi de “bölünmüş/tahsis edilmiş mera arazisi, bir erkeğin sahip olduğu otlak alan ve onun üstünde otlayan hayvanlar” anlamındadır (Zajadło, 2020: 151-152; van den Berge, 2021: 3-4). Görüldüğü üzere, namus kavramının etimolojik ve semantik gerçekliğinde daha çok erkeklere hasredilen sahiplenme, mülkiyet, miras, iktidar ve tahakküm arzusu açık ya da örtük olarak yatmaktadır.

Bireyler her zaman kültürel bir sistem içerisinde dirler. Bu sistem, belirli davranış kodlarını ve kümelerini bir arada olacak şekilde tanımlamıştır. Bireyler içerisinde yaşadıkları baskın kültürün kodlarını reddettilerinde bile, yaşamlarını önceden tanımlanmış kültürel şablonların rehberliğinde en azından kısmen bu şablonlara göre yönlendirerek oluştururlar (Leung ve Cohen, 2011: 508). Doğu-Batı ana kültürleri açısından “toplulukçuluk” ve/veya “bireycilik” boyutu gözetilerek bir değerlendirme yapıldığında, namus olgusunun bir “öz değer” olarak farklı kültürlerde farklı kavramlara, anlayış ve tutumlara karşılık geldiği görülmektedir. Söz konusu kültür tipleri şunlardır:

- i) “Onur (haysiyet/itibar) kültürü” (*dignity culture*)
- ii) “İmaj (görünüm) kültürü” (*face culture*)
- iii) “Namus (şeref) kültürü” (*honor culture*)

Bireyin ve bireyin çıkarlarının önde tutulduğu modern Batı toplumlarında (Kuzey Amerika, Kuzeybatı Avrupa) baskın olan “onur kültürü”nde her bireyin doğumla birlikte sahip olduğu içsel bir değerliliği (öz değer) olduğu kabul edilmektedir. Bu kültürde bir kişinin öz değeri öncelikle kişinin kendi özünde türetilir, başkaları tarafından verilmez, başkaları tarafından alınamaz. Bu nedenle karardır ve en azından teorik olarak, kültürün diğer tüm üyelerininkine eşittir (Ayers, 1984: 19; Leung ve Cohen, 2011: 509; Aslani vd., 2013: 251). Onur sahibi bir birey kendi iç standartlarına göre davranan, içsel tutarlılık ve bütünlük sahibi

<sup>16</sup> Antik Yunan’da “*polis*” (kamusal alan/vatandaşlar topluluğu) ile “*oikos*” (özel alan/ev/hane) ayrımı sosyopolitik ve sosyo-ekonomik olarak kadın ile erkek arasındaki farkın yaslandığı temeli göstermesi açısından önemlidir. Sadece erkeklerin iktidar alanını ve özgür erkeklerden oluşan vatandaşlar topluluğunu kapsayan “*polis*”in düzeni “*nomoi*”yle (vatandaşların yaptığı “yasa”nın çoğul ifadesi) sağlanırdı. “*Oikos*” ise kadınların, çocukların ve kölelerin tahakküm altında var olduğu ve nesneleştirildiği bir maddi üretim alanı ve özel mülkiyet alanıydı (“Ekonomi” kavramının etimolojik kökeni de “*oikos*” ile “*nomos*” kelimelerinin birleşiminden oluşan “*oikonomia*” (ev idaresi) sözcüğüne dayanmaktadır). Antik Yunan’ın düşünce dünyasında, tanrısal ve doğal bir iş bölümü sonucunda ortaya çıktığı kabul edilen bu toplumsal cinsiyet rejiminde “*nomos*” kavramı elbette eril bir doğaya sahipti.

bir insandır. Bu, bireyin başkaları tarafından yozlaştırılmasını engeller ve aynı zamanda kişinin iyi davranışlarının başkaları tarafından görülüp görülmeceğine bakılmaksızın doğru davranmasını da garanti eder. Bu kültürde, kendini kontrol etme aracı olarak suçluluk (içsel vicdan azabı), gerçek ya da hayali bir izleyicinin varlığına bağlı olan utançtan daha önemli kabul edilir (Leung ve Cohen, 2011: 509). Dolayısıyla, bu kültürde namus olgusu da bireyci temelde ortaya çıkan kendi öz benliğini bilme, içsel standartlar ve ahlaki duruşla ilgilidir.

Grubu ve grubun çıkarlarını öne çıkararak “imaj kültürü”nde ise öz değer öncelikle dışsal olarak türetilir ve kişinin istikrarlı bir sosyal hiyerarşideki görece konumuna ve kişinin bu hiyerarşideki rol ve yükümlülüklerini yerine getirmesine bağlıdır (Aslani vd., 2013: 251). Bu nedenle, hiyerarşideki herkesin dolaylı olarak bir öz değeri ve itibarı vardır, onu yitirmedikçe. Fakat bazılarının itibarı konumu nedeniyle diğerlerinden daha fazla olabilir. Bu kültürde, sosyal hiyerarşide bir kişi itibar kazanabilir veya bir başkasına itibar kazandırabilir, ancak asıl odak noktası öncelikle kendi itibarını yani öz değerini kaybetmemektir. İtibara dayalı öz değer istikrarlı bir hiyerarşi içinde var olduğundan, rekabetçi veya sıfır toplamlı değildir. İnsanlar birbirlerinin itibarını korumak için birlikte çalışmak zorundadırlar ve bir başkasının itibarını kaybetmesine neden olmak kötü bir davranış olarak kabul edildiği için formalitelere bile titizlikle uyulur ve doğrudan çatışmalardan kaçınılır. Birinin açıkça değerine zarar vermesi sistemin ahengini ve düzenini bozar. “Namus kültürü”nden farklı olarak, zararın doğrudan giderilmesi ise mağdura ya da onun şikâyetine bağlı değildir. Bundan dolayı, mağdur tarafından doğrudan karşılık verilmesi gereksizdir, çünkü sistemin uyumunu daha da bozacağı için bu istenmediği gibi, grup veya yönetici de suçluyu cezalandırabilmektedir. Utanç, bu kültürde kötü davranışın cezasıdır. Geleneksel olarak kolektivist kültürler olarak bilinen Doğu Asya toplumlarında (Hong Kong, Çin, Japonya) baskın olan bu kültür türü benliği dışarıdan tanımlamaya öncelik verdiği için, insanların bireyde ne gördüğünden hareketle bireyin toplum içindeki konumuna çok önem verilmektedir. Bu kültürün hâkim olduğu toplumlarda saygınlığa dayalı öz değer bireyin göreceli pozisyonudur ve bu pozisyonu belirlemede hiyerarşi, uyum ve alçak gönüllülük bu kültürün ana değişkenleri olarak karşımıza çıkmaktadır (Leung ve Cohen, 2011: 510).

“İmaj kültürü”ne çok benzeyen “namus kültürü”nde ise namusa dayalı öz değer, toplumsal olarak talep edildiği ve toplum tarafından kabul edildiği gibi, bireyin kendi değerine ilişkin tahminidir. “Namus kültürü”, kanunları uygulayabilmek açısından devletin zayıf olduğu, bireyleri yağmadan koru(ya)madığı, suçluları cezalandır(a)madığı “kanunsuz” ortamlarda ortaya çıkma eğilimindedir (Leung ve Cohen, 2011: 509). Ortadoğu, Kuzey Afrika, Latin Amerika ve Güney Avrupa toplumlarında (İspanya, İtalya, Yunanistan, Türkiye) baskın olan bu kültür türünde, namus olgusu bireyin kendisinin ve diğerlerinin gözündeki değeri olarak tanımlanarak, ailesini koruma, başkaları tarafından istismar edilmeme konusundaki sertlik, güvenilirlik ve kişinin sözünü tutmasının yanı sıra sıcaklık, konukseverlik ve güçlü aile bağlarıyla da kendini gösterir (Aslani vd., 2013: 251). Bu kültürde öz değer, “imaj kültürü”ne göre çok daha kısa ömürlüdür. Çünkü, “namus kültürü”nde hiyerarşiler, namus bakımından daha az yerleşik ve istikrarlıdır. Namus, genellikle başkalarıyla doğ-

rudan rekabet yoluyla kazanılabilir veya yitirilebilir ve rasyonel fayda-maliyet hesaplarını dışladığı için, kısa vadeli bir irrasyonelliğe kendini adanmıştır ve gerek bireyin gerekse toplumun gözünde rasyonellikten bağımsız olarak doğru davranışı ve karşılıklılığı garanti eder (Leung ve Cohen, 2011: 510). Bu niteliklerinden dolayı da bu kültür türünde bireylerin namusa bağlı öz değerini korumak için hızlıca saldırgan, savunmacı ve doğrudan tepki vermeleri söz konusudur (Aslani vd., 2013: 252). “Namus kültürü”nün, “onur kültürü” ve “imaj kültürü”ne göre ayırt edici özelliği, bu kültürün belirleyici olduğu toplumlarda namusun baskın bir olgusu olması ve özel alandan kamusal alana kadar bireyin davranışlarına yön vermesidir. Bu çerçevede, “namus kültürü”nde namus kodları, dört farklı namus kaygısına bölünmüştür: i) Ailenin namusu, ii) Eril namus, iii) Kadınsı namus, iv) Sosyal karşılıklı bağımlılık (Rodriguez Mosquera vd., 2002: 146). Bu kaygılar dahilinde bu kültür, öz değerini kamusal doğasını, kişinin kendini ve grup içi üyelerini olumlu bir şekilde sunması yoluyla namusunu koruma ve sürdürme ihtiyacını vurgular. Bu kültürde namus, ona sahip olmanın, onu korumanın, kaybetmenin ve ona yeniden kavuşmanın başkalarını da kapsadığı sosyal psikolojik bir yapıdır aynı zamanda. Namus, başkalarının benliğe saygı duymasını, benliği olumlu ahlaki duruşa sahip olarak görmesini gerektirir ve ancak bu gerçekleştiğinde birey kendisiyle gurur duyabilir (Uskul vd., 2010: 195).

Sosyal ve kültürel değerler, tutumlar ve davranış biçimleri arasında bir köprü işlevi gören namus olgusu, insanların içinde buldukları toplumla uyum içinde davranmasını, kadınlık ve erkekliğe dair inşa edilmiş statükonun meşrulaştırmasını ve sürdürülmesini ve kültürün belirlediği örüntüler arasında uyumu sağlamaktadır. Ataerkil toplumdaki cinsiyet temelli namus algısı sosyalleşme sürecinde kadınlara cinsiyet rollerinin ve davranışlarının benimsetilmesi yoluyla yeniden inşa edilmektedir (Öztaş, 2018: 17). Bu noktada, namusun erkek yanlı bir olgu olarak doğuşu ve şekillenmesine ilişkin tarihsel izlekte ataerkil toplum yapısının belirleyici olduğu görülmektedir. Ataerkilliğe geçişte tarım toplumuyla birlikte erkeklerin toplumsal konumu güçlenmiştir. Toprağın “özel mülkiyet” olarak hâkimiyet kurulan ve ürün elde edilen bir alan olması gibi, kadının doğurganlık özelliği nedeniyle hem işgücü üretmeleri hem de erkeğin mülkünü kendi soyundan olan çocuklarına aktarabilmesinde cinsel ve bedensel aracılık etmesi, kadını da erkeğin özel mülkiyeti olarak konumlandırarak, kadın bedeni ve cinselliği üzerinde erkek denetimini ve tahakkümünü mümkün kılmıştır. Bu çerçevede namus olgusu da kadın bedeninin ve cinselliğinin denetiminin doğurduğu erkek yanlı bir olgu olarak ortaya çıkmıştır (Hamzaoğlu ve Konuralp, 2019: 227). Ataerkil toplumsal düzende, cinselliği kültürel ve ideolojik olarak kavramsallaştıran namus olgusu, kadınların maruz kaldığı tahakküm, sömürü ve şiddetin asli kaynağı olarak dikkat çekmektedir. Kadın bedeninin cinsel olarak denetlenmesinin temel aracı olan namus olgusu toplumsal örgütlenmede kurucu bir yasa rolü oynamaktadır (Tahincioğlu Yıldız, 2011: 75). Zira, toplumu kuran ilk yasa (ensest ilişki) ve ilk yasanın (dış evlilik) cinselliğe dair bir norm olması, ataerkil düzeni mümkün kılarak özel alan ve kamusal alanı erkek egemenliğine göre belirlemiştir. Lévi Strauss’a (1969) göre, insan grupları kadın değiş-tokuşu (dış evlilik) aracılığıyla karşılıklılık ve birliktelik duygusuna ulaşarak, akrabalıkların ve akraba-



lıklar yoluyla da toplumların oluşumunu sağlamış ve böylelikle medeniyet ortaya çıkmıştır. İlk bakışta buradaki amaç pozitif gibi görünse de (insan topluluklarının küçük topluluklar biçiminde diğer insan topluluklarından izole bir şekilde yaşamasını engellemek, işbölümü, dayanışma, toplumsal barış), asıl önemli olan nokta, sosyo-politik, sosyo-ekonomik ve kültürel-ideolojik düzlemde erkekler arasındaki bağ, iletişim, davranış ve ilişkilerin kadının bir mülk gibi değişim nesnesi olduğu bir alma-verme ilişkisi üzerinden kurularak, kadının ve kadının cinselliğinin erkek denetimine sokulması ve bu yolla toplumun varlığının/devamının güvence altına alınmış olması ve erkek hegemonyasının sürekli üretilmesidir. Bu çerçevede, kadının cinselliğinin, yaşam tarzının erkeğin ve/veya ailenin namusu/şerefi ile özdeşleştirildiği kan bağına dayanan akrabalık sistemleri, kadının tecridi ve denetlenmesinin en bilinen örneklerinden birini oluşturmaktadır. Kadının ahlak ve iffet ölçüsünün erkeğe, aileye, topluma bağlı olarak tanımlandığı bu değerler sistemi, kadının yaşamı ve cinselliğinin katı kurallarla denetlenmesi üzerine kurgulanmıştır. Akrabalık dünyası ile dış dünya arasındaki çatışma ve düşmanlığın yansımaları olan bu değerler sistemi, kadın ile erkek arasında asimetrik bir güç ve çıkar ilişkisi öngörmektedir. Neticede, erkeğinin ve ailenin şerefi adına ahlaki değerleri belirlenen, başta cinselliği olmak üzere bütün yaşamı denetlenen ve sınırlanan cins, erkek değil, sadece kadın olmaktadır (Üşür, 1991: 160).

Namus, cinsiyet bazlı bir iktidar ilişkisidir ve erkeğin “şeref”ine dair meseledir; iffet[li olmak] kadına, namus[u korumak] erkeğe aittir. Bu belirlemede erkeğin egemen ve güçlü olması, kadının ise edilgen ve itaatkâr olması, toplumsal cinsiyet kurallarına mutlak surette uyması gerek özel gerekse kamusal alandaki davranışlarında çok dikkatli olması önem kazanmaktadır. Özellikle, cinsel saflığını korumak açısından evleninceye kadar kadının cinsellikten uzak durması, evlendikten sonra da eşinin arzularına dayalı bir cinsellik yaşaması, edepli davranışları, ahlaklılığı, kendisinin ve ailesinin sosyal statüsü, saygınlığı açısından namus olgusu “namus kültürü”nde kadının bedeni ve cinselliği üzerinden tanımlamaktadır. Bu nedenle “namus kültürü”nde namus açısından en önemli sosyal kurallar kadın cinselliğiyle ilgili olanlardır. Bu kurguda ilginç olan nokta, kadın bedeni üzerindeki tahakkümüne göre erkeğin namusuna sahip çıkıp çıkmadığının belirlenmesi durumudur ki, burada kadın “yok” hükmündedir ve bu yok sayılmanın uzantısı olarak da elbette erkek tarafından şiddet uygulanabilen, hatta “yok edilebilir”dir (Kurtuluş, 2015: 4) Çünkü, “*nomos*” kavramının toprakla bağlantısının yanında, Giorgio Agamben’in de (2013: 43) dikkat çektiği gibi, “*nomos*”un şiddet ve adaletle de ilgisi bulunmaktadır. “*Nomos*” adına kadına uygulanan şiddet, şiddet edimini ve mağduru önemsizleştirerek, şiddetin nedenini adaleti sağlamak adına meşrulaştırmakta ve olağanlaştırmaktadır. Dolayısıyla, “*nomos*”un çizdiği çerçeveye aykırı davrandığı için tahakküm ve şiddetin uç noktası olan ölümle karşılaşan kadının öldürülmesinin toplumda adaleti sağladığına inanıldığından, kadına uygulanan şiddetin acımasızlığı ve cinsiyetçiliği sorgulanmaz, örtük ya da açık bir biçimde kabul görür. Çünkü, “*nomos*”, “en güçlü merci olarak, birbirinin karşısı olan iki şeyin [şiddet ve adalet] paradoksal birlikteliğini başarma gücüne sahiptir”. Zaten “hukukun en güçlü olduğu durum, artık hiçbir şeyi emretmediği durum -yani saf bir yasaklama durumu-dur” ki (Agamben, 2013:

66) namus olgusu da gücünü kadına bedenen ve cinsel olarak yasakladıklarından almaktadır. Namusa zarar verdiği değerlendirilen kadın, zararın önem derecesine göre uyarılabilir, azarlanabilir, hakarete maruz kalabilir ya da fiziksel şiddet yoluyla cezalandırılabilir. Bu fiziksel şiddete dayalı ceza dövmekten yaralama ve öldürmeye kadar uzanabilir. “Namus kültürü”nde, kadının cinsellikle ilgili onaylanmayan davranışları nedeniyle ailenin erkek üyeleri tarafından şiddete uğramasına “namus suçları”, lekelenmesine inanılan namusun ancak kadının varlığının ortadan kaldırılması yoluyla temizlenebileceğine dair bir inançla kadının öldürülmesine ise “namus cinayetleri” denilmektedir. Bu çerçevede, özellikle ataerkil yapıların güçlü ve “toplumsal cinsiyet eşitsizliği”nin oldukça belirgin ve yaygın olduğu ülkelerde kadına yönelik şiddet ve onun uç örneği olarak namus cinayetleri oldukça yaygındır. “Namus kültürü”nün hâkim olduğu ülkeler arasında yer alan Türkiye’de de namus olgusunun yukarıda değinilen türde benzeri bir içeriğe, işleve ve sonuçlara sahip olduğu yadsınamaz bir gerçekliktir. “Namus kültürü”nün baskın olduğu diğer ülkelerde olduğu gibi, Türkiye’de de namus olgusuna dair genel çerçeve ailenin namusunu korumak konusunda hem erkeği hem de kadını sorumlu tutmaktadır. Ancak, bu sorumlulukta kadının her türlü tutum ve davranışı erkeğin namusunu da belirlemektedir. Bu açıdan kadının özellikle bedeni, cinsel varlığını, tutum ve davranışlarını kontrol altında tutmak, bu anlamda namusunu korumak erkekler için asli ve hayati bir sorumluluk ve görev niteliğindedir (Sakallı Uğurlu ve Akbaş, 2013: 79-84).

“Namus kültürü”nde kadın, varlığı, kişiliği, bedeni ve cinselliğiyle bir özne olarak değil, mülkiyeti erkeğe ait olan bir nesne olarak algılanmaktadır. Bu nedenle, kadının ve kadının cinselliği üzerindeki denetim ve ataerkilliğin sosyal inşası, dünyanın hemen hemen her yerinde kadını tahakküm, sömürü ve şiddetin açık nesnesi konumuna itmektedir. Kadına yönelik şiddetin faili olan erkekler, adeta bir ideoloji gibi namus olgusunu şiddeti haklılaştırmak veya buna bir mazeret sunmak için kullanılmaktadırlar. Bu açıdan namus olgusu toplumsal bir denetim ve tahakküm mekanizması olarak işlev görmekte, kadının bütün varlığını ve bütün hayatını çepeçevre kuşatan ve her alanda sürekli olarak üretilen bir ideoloji olarak konumlanmaktadır. Bu noktada, konuya tek tanrılı dinler açısından bakıldığında da dinler, kadınlar ile erkekler arasındaki hiyerarşiyi güçlü bir meşrulaştırma aracı olarak karşımıza çıkmaktadır. Namus olgusu dinlerin de önemseydiği ve düzenlediği kavramlardandır. Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi tek tanrılı dinlerin hepsinin de içerik ve uygulamada erkeğin kadına karşı üstünlüğü ve ayrıcalıkları bağlamında geleneksel toplumsal cinsiyet rollerinin sürdürülmesini desteklediği ve meşrulaştırdığı, kadının bedenini ve cinselliğini doğrudan namus olgusuyla ilintilendirdiği görülmektedir. Dolayısıyla, kadının toplumdaki ikincil statüsünün doğal kabul edilerek, bunun bedeninin ve cinselliğinin denetlenmesinin meşru gerekçesi olarak kabul edilmesi üç tek tanrılı dinin de ortak özelliğidir. Tek tanrılı dinler, kadınların doğasına, statüsüne ve rolüne ilişkin normlarını vazederken, içinde doğdukları ve karşılığında meşrulaştırıp pekiştirdikleri ataerkil sınıflı toplumlarda var olan değerleri temel almışlardır. Yaradılış öykülerine bakıldığında da kadının doğurganlığı nedeniyle sahip olduğu can verme gücünün, kültürel ve ideolojik olarak tek bir erkek tanrıya ve onun aracılığıyla

da yeryüzündeki erkeğe aktarıldığı görülmektedir. Dolayısıyla erkeğin üremede oynadığı rol, tanrının yaratma eyleminin yeryüzündeki yansıması olarak görülmektedir. Erkek tanrı ile yeryüzündeki ölümlü erkek iktidarı arasında kurulan bu bağlantı da ataerkil sistemde erkeğin gücünün çok önemli bir bölümünü ve kültürel-ideolojik temelini oluşturmaktadır. Bu anlayışın toplumsal pratikte karşılığı da kadının erkeğe bağımlı kılınması, bedeninin ve cinselliğinin denetlenmesinin meşru kabul edilmesidir (Berkday, 2012: 24-26, 57-59).

## SONUÇ ve DEĞERLENDİRME

“Ya insan türünün hiçbir bireyinin gerçek hakları yoktur ya da herkesin aynı hakları vardır ve dini, rengi veya cinsiyeti ne olursa olsun bir başkasının hakkı aleyhine oy kullanan kişi, bu nedenle kendi hakkından vazgeçmiş olur” (Condorcet, 1790: 2). Tüm ayrımcılık biçimlerine karşı çıkan Nicolas de Condorcet, Fransız Devrimi’nin henüz birinci yılında kadınların yurttaşlık haklarından ve siyasal alandan dışlanması sorununa yönelik tartışma ortamında kaleme aldığı “Sur L’admission des Femmes au Droit de Cité” (Kadınların Vatanlaşma Kabulü Hakkında) makalesinde dile getirdiği bu sözlerle, siyasal ve hukuksal olarak eşitsizlik sorunu çözüldüğünde kadın hakları sorununun da ortadan kalkacağını savunuyordu. Kuşkusuz, kadın hakları sorununu insan hakları ve hukuk temelinde dile getirmek Condorcet’in vurgulamasını önemli ve değerli kılsa da aradan iki yüz yılı aşkın bir zaman geçmiş olmasına rağmen “toplumsal cinsiyet eşitsizliği”nin küresel ve bölgesel bazlarda hala derinliğini koruyan çok temel bir sorun olması gerçeği, kadın ve erkeğin “*de jure*” ve “*de facto*” konumları arasında çok büyük farklar olduğunu göstermektedir. Yani, pek çok ulusal ve uluslararası düzenlemede kadınların cinsel ve sosyal var oluşları, siyasal ve ekonomik hakları hukuk düzleminde erkeklerle eşit kılınmış olsa da uygulamada özel alanda olsun kamusal alanda olsun kadınların erkeklere göre ikincil statüde olmaları, onların hem “kadın” hem de “insan” olarak var olabilmelerinin önünde büyük bir engel olarak durmaya devam etmektedir.

Çalışmamızda da vurguladığımız gibi, bu engelin iki temel bileşeni “toplumsal cinsiyet eşitsizliği” ve “namus” olgularıdır. “Toplumsal cinsiyet eşitsizliği” dünyanın büyük çoğunluğunda, “namus” olgusu da “namus kültürü”nün baskın olduğu ülkelerde kadının ikincil statüsünü belirleyen, olağanlaştıran, meşrulaştıran olgular olmaya devam etmektedir. Ataerkil toplumsal düzene içkin olan her iki olgu aynı zamanda kadına yönelik şiddetin sosyo-politik, sosyo-ekonomik ve kültürel-ideolojik temelini de oluşturmaktadır. “Küresel Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliği Endeksi” raporlarının da ortaya koyduğu gibi, dünyada “toplumsal cinsiyet eşitsizliği”nin en fazla olduğu alanlar politika ve ekonomi alanlarıdır (“politik güçlendirme” ve “ekonomik katılım ve fırsat” kategorileri). Dolayısıyla, Fransız Devrimi’nden bu yana geçen iki yüzyılı aşkın sürede kadınların erkek egemen bu alanlarda varlık gösterme mücadeleleri belirli bir mesafe almış olsa da, gerçekte bu alanlarda kadınların varlığı nicelikten öteye gidememiş, bu alanlardaki “hegemonik erkeklik” kültü ve örüntüleri halen yıkıl(a)mamıştır. “Gramscian hegemonya” terimleriyle ifade edecek olursak, politika ve ekonomi alanlarında erkeklerin kurduğu “tarihsel blok” halen var olmaya

devam etmektedir. Kültürel-ideolojik açıdan “namus kültürü”nün baskın olduğu ülkelerde ise erkeğin cinsel çıkarlarıyla da tahkim edilmiş olan bu “tarihsel blok” çok daha katı, sert ve soğuktur. Politik (devlet ve hukuk), ekonomik, sosyal, kültürel, ideolojik ve cinsel düzenin “eril” kodlara dayandırıldığı bir dünyada kadına yönelik şiddetin yaygınlığı bu açıdan şaşırtıcı değildir, çünkü fail “erkek”tir ve bu şiddeti önleyecek ve faili cezalandıracak olan politik irade, hukuksal düzenlemeler ve mekanizmalar da erkeğin elindedir, erkek lehindedir. Bu nedenle, pek çok ülkede kadına yönelik şiddet “*femi(ni)cide*”<sup>17</sup> (kadın cinayeti) ve “*femi(ni)cidio*”<sup>18</sup> (cinskrım) boyutlarına ulaşmıştır. Bu açıdan Türkiye’de de kadınların durumu dramatik ve oldukça kaygı verici bir boyuttadır. Sonuç olarak, kadınların, “kadın” ve “insan” olarak bütünüyle özgürleşemediği bir dünyada, fiziksel ve ontolojik varlıkları ve güvenlikleri de korku, tehdit ve endişelerle örülü olmaya devam edecektir.

### ***Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı***

Makalenin yayın süreçlerinde Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Dergisi’nin “*Etik Kurallara Uygunluk*” başlığı altında belirtilen esaslara uygun olarak hareket edilmiştir. Çalışmanın araştırma kısmında etik kurul izni gerektirecek bir husus bulunmamaktadır.

### ***Araştırmacıların Katkı Beyanı***

Çalışmanın giriş ve literatür bölümü, verilerin toplanması ve ampirik uygulamanın gerçekleştirilmesi ile sonuç bölümü her iki yazar (Mehtap Hamzaoğlu ve Bülent Şener) tarafından eşit şekilde üretilmiştir.

### ***Çıkar Çatışması Beyanı***

Makalede yazar tarafından beyan edilmiş herhangi bir olası çıkar çatışması bulunmamaktadır.

<sup>17</sup> “*Femi(ni)cide*”, kadınların veya kız çocuklarının, kadın ya da kız oldukları için kasıtlı olarak öldürülmeleri olarak tanımlanan cinsiyete dayalı bir nefret suçu ve cinsiyetçi şiddet türüdür.

<sup>18</sup> “*Femi(ni)cidio*”, devletin kadını veya kız çocuklarını korumaması, kadın cinayetlerini önlememesi, sessizliği ya da ihmali ve faili cezalandırmaması nedeniyle sistematik hale gelmiş, devletin de rolü olan cinsiyete dayalı bir nefret suçu ve şiddet türüdür.

## KAYNAKÇA

- Acar, F. (2010). Türkiye’de Kadınların İnsan Hakları: Uluslararası Standartlar, Hukuk ve Sivil Toplum, G. Ayata, S. Eryılmaz Dilek, B. E. Oder (Ed.), *Kadın Hakları: Uluslararası Hukuk ve Uygulama*, içinde (13-22), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Agamben, G. (2013). *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, İsmail Türkmen (çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Akkaş, İ. (2019). Cinsiyet ve Toplumsal Cinsiyet Kavramları Çerçevesinde Ortaya Çıkan Toplumsal Cinsiyet Ayrımcılığı, *EKEV Akademi Dergisi*, ICOAEF Özel Sayısı (Mart), 97-118.
- Alpman, P. S. (2016). Şiddetin Üç Hali: Devlet, Düzen, Yurttaş, *Düşünen Siyaset Düşünce Dergisi*, 16(32), 79-106.
- Arendt, H. (2016). *Şiddet Üzerine*, Bülent Peker (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aslani, S., Ramirez-Marin, J., Semnani-Azad, Z., Brett, J. M., & Tinsley, C. (2013). Dignity, Face, and Honor Cultures: Implications for Negotiation and Conflict Management, M. Olekalns & W. L. Adair (Ed.), *Handbook of Research on Negotiation*, içinde (249-282), Cheltenham: Edward Elgar Publishing Limited, <https://www.elgaronline.com/view/edcoll/9781781005897/9781781005897.xml> (05.09.2022).
- Ayers, E. L. (1984). *Vengeance and Justice: Crime and Punishment in the 19th Century American South*, New York: Oxford University Press.
- Başaran, U. (2021). Toplumsallaştırılmış Cinsiyet Rollerini Bağlamında Keloğlan Masallarının Kadın Kahramanları, *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi*, 5(3), 85-98.
- Bauman, Z. (2005). *Bireyselleşmiş Toplum*, Yavuz Alogan (çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Beauvoir, S. de (1949). *Le Deuxième Sexe*, I-II, Paris: Gallimard.
- Beauvoir, S. de (1993). *Kadın “İkinci Cins”*: *Bağımsızlığa Doğru*, 3. Cilt, Bertan Onaran (çev.), İstanbul: Payel Yayınevi.
- Berktaş, F. (2012). *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, İstanbul: Metis Yayınları.
- Bhasin, K. (2015). *Toplumsal Cinsiyet: Bize Yüklenen Roller*, Kader Ay (çev.), İstanbul: Kadınlara Dayanışma Vakfı Yayınları.
- Butler, J., & Weed, E. (2011). Introduction, J. Butler & E. Weed (Ed.), *The Question of Gender: Joan W. Scott’s Critical Feminism*, içinde (1-8), Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Cambridge Dictionary (2022, 24 Ağustos). <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english-turkish/violence>
- Cihan, Ü. ve Karakaya, H. (2017). Kadın-Erkek Kavramları Bağlamında Şiddet ve Şiddetle Mücadelede Sosyal Hizmetin Rolü, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 17(4), 297-324.
- Cinsiyet Eşitliği İzleme Derneği (CEİD) (2022, 24 Ağustos). CEİME-Kütüphane, Ankara, <https://dspace.ceid.org.tr/xmlui/bitstream/handle/1/352/ekutuphane3.5.1.4.4.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Condorcet, N. de (1790). Sur L’Admission des Femmes au Droit de Cité, *Journal de la Société de 1789*, 3 Juillet, 1-13, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k9664098w> (05.09.2022).
- Connell, R. W. (1998). *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar: Toplum, Kişi ve Cinsel Politika*, Cem Soydemir (çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Diyanet İşleri Başkanlığı (2022, 7 Kasım). Kur’an-ı Kerim Portalı, Kur’an-ı Kerim Tefsiri, Mâide Suresi, <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/sure/5-maide-suresi>

- Engels, F. (1990). *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, Kenan Somer (çev.), 9. basım, Ankara: Sol Yayınları.
- Galtung, J. (1969). Violence, Peace, and Peace Research, *Journal of Peace Research*, 6(3), 167-191.
- Gözler, K. (2021, 20 Mart). Cumhurbaşkanının Uluslararası Sözleşmeleri Feshetme Yetkisi Var mı? İstanbul Sözleşmesinin Feshi Hakkında 3718 Sayılı Cumhurbaşkanı Kararı Üzerine Eleştiriler, [www.anayasa.gen.tr/ua-sozlesme-fesih.htm](http://www.anayasa.gen.tr/ua-sozlesme-fesih.htm) (01.09.2022).
- Hamzaoğlu, M. ve Konuralp, E. (2019). Geleneksel Toplumlarda Namus Olgusu ve Namus Cinayeti: Türkiye Örneği, *İstanbul Üniversitesi Kadın Araştırmaları Dergisi*, 18(1), 51-65.
- Hamzaoğlu, M. (2019). *Namus: Kadına Şiddetin İdeolojisi*, İstanbul: Siyah Kitap.
- Han, B. C. (2017). *Şiddetin Topolojisi*, Dilek Zaptçioğlu (çev.), İstanbul: Metis Yayınları.
- <http://anitsayac.com> (2022, 2 Kasım). Şiddetten Ölen Kadınlar İçin Dijital Anıt.
- Kadın Cinayetlerini Durduracağız Platformu (KCDP) (2022, 2 Kasım). <https://kadincinayetleriniurduracagiz.net/kategori/veriler>
- Kurtuluş, Ö. (2015). *Namus Temsili: Farklı Alt Kimlikler Açısından Bir Karşılaştırma*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Mersin: Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Leung, A. K.-Y. & Cohen, D. (2011). Within-and Between-Culture Variation: Individual Differences and the Cultural Logics of Honor, Face, and Dignity Cultures, *Journal of Personality and Social Psychology*, 100(3), 507-526.
- Levi-Strauss, C. (1969). *The Elementary Structures of Kinship*, Boston: Beacon Press.
- Luggat Osmanlıca-Türkçe Sözlük (2022, 24 Ağustos). <https://www.luggat.com/index.php#ceviri>
- Mackinnon, C. A. (2015). *Feminist Bir Devlet Kuramına Doğru*, Sabir Yücesoy, Türkan Yöney (çev.), İstanbul: Metis Yayınları.
- Michaud, Y. (1991). *Şiddet*, Cem Muhtaroglu (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Oakley, A. (1972). *Sex, Gender and Society*, London: Maurice Temple Smith Limited.
- Öztaş, N. (2018). *Kültürel Farklılık Bağlamında Namus ve Bekâret Algısı: "Uluslararası ve Türkiyeli Öğrenciler Karşılaştırması"*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Rodriguez Mosquera, P. M., Manstead, A. S. R., & Fischer, A. H. (2002). The Role of Honour Concerns in Emotional Reactions to Offences, *Cognition & Emotion*, 16(1), 143-163.
- Sakallı Uğurlu, N. ve Akbaş, G. (2013). Namus Kültürlerinde "Namus" ve "Namus Adına Kadına Şiddet": Sosyal Psikolojik Açıklamalar, *Türk Psikoloji Yazıları*, 16(32), 76-91.
- Stoller, R. J. (1964). A Contribution to the Study of Gender Identity, *International Journal of Psychoanalysis*, 45(2-3), 220-226.
- Stoller, R. J. (1968). *Sex and Gender: The Development of Masculinity and Femininity*, Vol. I, New York: Science House.
- T.C. Resmî Gazete (1985, 14 Ekim). Sayı: 18898, <https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/18898.pdf> (24.08.2022).
- T.C. Resmî Gazete (2012, 8 Mart). Sayı: 28227 (Mükerrer), <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2012/03/20120308M1-1.htm> (01.09.2022).
- T.C. Resmî Gazete (2021, 20 Mart), Sayı: 31429, <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2021/03/20210320-49.pdf> (01.09.2022).
- Tahincioğlu Yıldız, A. N. (2011). *Namusun Halleri*, İstanbul: Postiga Yayınları.

- TMMOB Elektrik Mühendisleri Odası (2019). ‘Anıt Sayacı’: Savaş Arttıkça Umut Eksilmekte, *Kadın Bülteni*, 8 (Nisan), 12, [https://www.emo.org.tr/yayinlar/dergi\\_goster.php?kodu=1202&dergi=18](https://www.emo.org.tr/yayinlar/dergi_goster.php?kodu=1202&dergi=18) (05.09.2022).
- Türk Dil Kurumu (TDK) Sözlükleri (2022, 24 Ağustos), <https://sozluk.gov.tr>
- UN OHCHR (1993, 14-25 June). World Conference on Human Rights, Vienna, <https://www.ohchr.org/en/about-us/history/vienna-declaration> (24.08.2022).
- UN WOMEN (2013). *Voices Against Violence: Handbook For Group Leaders*, World Association of Girl Guides and Girl Scouts World Bureau, London: Olave Centre, <https://www.unwomen.org/sites/default/files/Headquarters/Attachments/Sections/Library/Publications/2013/10/VoicesAgainstViolence-Handbook-en%20pdf.pdf> (26.08.2022).
- United Nations (UN) (1993). Declaration on the Elimination of Violence Against Women, Resolution/Adopted 48/104 by the General Assembly, <https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N94/095/05/PDF/N9409505.pdf?OpenElement> (24.08.2022).
- Uskul, A. K., Oyserman, D., & Schwarz, N. (2010). Cultural Emphasis on Honor, Modesty, or Self-Enhancement: Implications for the Survey-Response Process, J. A. Harkness, M. Braun, B. Edwards, T. P. Johnson, L. Lyberg, P. Ph. Mohler, B.-E. Pennell, T. W. Smith (Ed.), *Survey Methods in Multinational, Multiregional, and Multicultural Contexts*, içinde (191-201), New Jersey: John Wiley & Sons, Inc, <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/9780470609927.ch11> (05.09.2022).
- Ünsal, A. (1996). Genişletilmiş Bir Şiddet Tipolojisi, *Cogito Dergisi*, 6-7 (Kış-Bahar), 29-36.
- Üşür, S. (1991). *Din, Siyaset ve Kadın: İran Devrimi*, İstanbul: Alan Yayıncılık.
- van den Berge, L. (2021). Ancient Greek Nomos and Modern Legal Theory: A Reappraisal (Book Review), *Netherlands Journal of Legal Philosophy*, 50 (Pre-publications), 1-13.
- von Werlhof, C. (2008). Kapitalizmde Doğa ve Toplum Kavramına Dair, M. Mies, V. Bennholdt-Thomsen, C. von Werlhof (Ed.), *Son Sömürge: Kadınlar*, içinde (151-176), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Winter, Y. (2018). *Machiavelli and the Orders of Violence*, Cambridge: Cambridge University Press.
- World Economic Forum (WEF) (2022a). *Global Gender Gap Report 2022*, Geneva, <https://www.weforum.org/reports/global-gender-gap-report-2022/> (26.08.2022).
- World Economic Forum (WEF) (2022b). *Reports*, <https://www.weforum.org/reports> (26.08.2022)
- World Health Organization (WHO) (2021). *Violence Against Women Prevalence Estimates, 2018*, Geneva, <https://apps.who.int/iris/handle/10665/341337> (24.08.2022).
- Zajadło, J. (2020). The Concept of Nomos-Some Remarks, *Krytyka Prawa Niezależne Studia Nad Prawem*, 12(3), 143-161.
- Zilberman Gallery (2013), Zerrin Göktan: Savaş/Counter, *Cda-Projects*, İstanbul, 1-32, <https://www.zilbermangallery.com/images/publications/counter.pdf> (05.09.2022).