

Kadına Yönelik Şiddetin Kültürel ve Dinî Kodları

The Cultural and Religious Codes of Violence Against Women

İlhan Yıldız*

Öne Çıkanlar:

- KYŞ bireysel sapma değil; kültürel ve kurumsal mekanizmalarla sürekli üretilir.
- Ataerkil din yorumları ve cezasızlık algısı, şiddetin sürekliliğini pekiştirir.
- Kur'an'ın adalet, emanet ve onur ilkeleri, şiddete dinî meşruiyet vermez.
- Etkili mücadele, hukukla sınırlı değil; eğitim, din ve toplumda zihniyet dönüşümü ister.
- Eşitlikçi hermenötik, kadın haklarını güçlendiren sahici bir teolojik zemin sunar.

Öz: Bu çalışma, Türkiye'de kadına yönelik şiddetin yalnızca bireysel sapkınlıkla açıklanamayacak kadar köklü, çok boyutlu ve sistematik bir toplumsal sorun olduğunu ortaya koymayı amaçlamaktadır. Toplumsal cinsiyet eşitsizliği, ataerkil kültürel kalıplar, dini metinlerin tarihsel bağlamından koparılarak yapılan yorumları ve hukuk uygulamalarındaki cezasızlık algısı, bu sorunun devamlılığında etkili olan başlıca etkenler arasında yer almaktadır. Çalışma, İslam'ın temel değerleri olan adalet, emanete riayet ve merhamet ilkeleri doğrultusunda, kadına yönelik şiddetin dini meşruiyetle ilişkilendirilmesinin ne ölçüde bağlam dışı ve hatalı yorumlara dayandığını eleştirel bir bakış açısıyla incelemektedir. Yöntem olarak çağdaş tefsir yaklaşımları, yapısal şiddet kuramı ve toplumsal cinsiyet kuramı gibi güncel kuramsal çerçevelerle birlikte, dini metinlerin bağlam temelli yorumları esas alınmış; çok yönlü bir çözümleme gerçekleştirilmiştir. Bulgular, kadına yönelik şiddetin hem kültürel hem de kurumsal düzeylerde yeniden üretildiğini ve bununla etkili mücadelenin yalnızca hukuki değil; aynı zamanda eğitimsel, dini ve toplumsal düzeylerde bir zihniyet dönüşümünü gerektirdiğini göstermektedir. Bu bağlamda, Kur'an'ın adalet, denge ve insan onurunu esas alan mesajı, kadın haklarının korunmasında güçlü bir dayanak teşkil etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Şiddet, Kadın, Namus, İnanç, Gelenek.

Highlights:

- VAW isn't deviance; it's reproduced by cultural norms and institutional systems.
- Patriarchal exegesis and impunity narratives entrench the persistence of VAW.
- Qur'anic justice, trust, and dignity principles deny any religious alibi for abuse.
- Effective action needs more than law; it demands education, religious, and social change.
- Egalitarian hermeneutics offer a robust theological basis that empowers women's rights.

Abstract: This study aims to demonstrate that violence against women in Turkey is a deeply rooted, multidimensional, and systematic social problem that cannot be explained merely by individual deviance.

*Prof. Dr., Çankırı Karatekin Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, ilhanyildiz@karatekin.edu.tr, ORCID: 0000-0003-3848-6723.

Gender inequality, patriarchal cultural norms, interpretations of religious texts detached from their historical context, and the perception of impunity in legal practices are among the primary factors contributing to the persistence of this issue. The study critically examines the extent to which the association of violence against women with religious legitimacy is based on decontextualized and erroneous interpretations, drawing on the core Islamic values of justice, trust, and compassion. Methodologically, the research adopts a multifaceted analytical framework by integrating contextual interpretations of religious texts with contemporary theoretical approaches such as structural violence theory, gender theory, and modern hermeneutics. The findings reveal that violence against women is reproduced at both cultural and institutional levels, and that combating it effectively requires not only legal interventions but also a profound transformation in educational, religious, and societal mindsets. In this context, the Qur'an's message—centered on justice, balance, and human dignity—constitutes a powerful foundation for the protection of women's rights.

Keywords: Violence, Woman, Honor, Belief, Tradition.

Summary

This study investigates violence against women (VAW) in Turkey as a deeply entrenched, multidimensional, and structurally embedded social phenomenon that transcends individual deviance or pathological behavior. It aims to deconstruct the cultural, religious, and institutional mechanisms that legitimize and perpetuate gender-based violence (GBV) within the framework of patriarchal traditions, misinterpretations of Islamic texts, and systemic legal impunity. A key focus is placed on how religious discourses—especially patriarchal exegeses of the Qur'an—have been instrumentalized to support gender hierarchies, often distorting Islam's original ethical emphasis on justice, compassion, and human dignity. The research also seeks to challenge these dominant interpretations through modern hermeneutics and offer an alternative theological vision grounded in equality.

The research adopts a multidisciplinary and intersectional methodology combining legal sociology, modern hermeneutics, and critical anthropology. It integrates historical-textual analysis of Islamic jurisprudential traditions, qualitative field data, and policy review. Contemporary theoretical frameworks such as Judith Butler's theory of performativity, Raewyn Connell's concept of hegemonic masculinity, and Johan Galtung's structural violence theory are employed to analyze how gender-based oppression is culturally produced and institutionally reproduced. Textual hermeneutics focuses on Qur'anic verses (e.g., Nisa 4:34), hadiths, and classical jurisprudence to examine the evolution of gender norms within Islamic thought. Empirical data have been drawn from government statistics, NGO reports, and ethnographic studies conducted in

patriarchal communities in southeastern Turkey, analyzed using MAXQDA for thematic coding and intersectional mapping.

The findings reveal that VAW in Turkey is sustained by a constellation of cultural codes (such as the honor-shame paradigm), religious misinterpretations, and institutional inertia. Misogynistic readings of religious texts, coupled with socio-political structures that valorize family honor over women's autonomy, reinforce a culture of silence and complicity. Despite significant legal reforms—including the 2004 Penal Code revision and the 2012 Law No. 6284—VAW continues due to weak implementation, social stigma, and patriarchal resistance. Istanbul Convention withdrawal in 2021 further undermined state accountability and normalized conservative backlash against gender equality norms. Judicial practices such as the use of “provocation” and “good conduct” reductions exemplify how law remains complicit in legitimizing male violence. Moreover, religious institutions often fail to offer transformative interpretations, instead replicating male-dominated authority structures.

However, modern Qur'anic scholars such as Amina Wadud and Asma Barlas have proposed alternative theological paradigms rooted in justice, mutual respect, and divine accountability. These frameworks offer potent epistemological tools for resisting patriarchal exegesis and promoting ethical Islamic thought aligned with gender justice. Cross-national comparisons—particularly with reforms in Morocco, Tunisia, and Indonesia—demonstrate the viability of Islamic modern reinterpretations in shaping equitable family laws and shifting cultural narratives.

The study concludes that combating VAW in Turkey necessitates a simultaneous transformation in legal, cultural, and religious domains. Legal reforms alone are insufficient without a broader epistemological and theological reorientation. Islamic ethics, when reclaimed through contextualized and egalitarian hermeneutics, can serve as a powerful counter-narrative to patriarchal legitimations of violence. Therefore, the integration of modern theology, gender-sensitive education, and participatory policy-making is essential for a sustainable transformation toward gender justice.

Giriş

Bu çalışma, Türkiye'de kadına yönelik şiddetin (KYŞ) bireysel eylemlerden ziyade yapısal, kültürel ve teolojik faktörlerin kesişiminde şekillenen sistemik bir sorun olduğunu ortaya koymaktadır (Gökkaya & Budak, 2022, ss. 115-117). Araştırma bulguları, Türkiye'de yaşayan her iki kadından yaklaşık birinin fiziksel şiddete maruz kaldığını göstermektedir (TÜİK, 2023, s. 42).

Bu durum, milyonlarca kadın ve onların ailelerinin yaşamını doğrudan etkileyen ciddi bir toplumsal sorunu işaret etmektedir.

KYŞ'nin süreklilik kazanmasında; toplumsal cinsiyet eşitsizliği, ataerkil kültürel normlar, dini metinlerin ataerkil yorumları ve hukuken cezasızlık kültürü gibi faktörlerin belirleyici rol oynadığı görülmektedir. Butler'ın toplumsal cinsiyetin performatif doğasına ilişkin teorisi (Butler, 1990, s. 25) ve Connell'in hegemonik erkeklik kavramsallaştırması ışığında (Connell, 1995, ss. 67-71), şiddetin yalnızca bireysel bir eylem değil, aynı zamanda tarihsel olarak inşa edilmiş toplumsal cinsiyet hiyerarşilerinin bir yansıması olduğu anlaşılmaktadır.

Türkiye Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu'nun bulguları, aile içi şiddette ciddi bir toplumsal cinsiyet asimetrisini ortaya koymaktadır: Faillerin % 96'sı erkek; mağdurların % 90'ından fazlası kadın ve çocuktur (Westphal, 2007, ss. 131–148). Kadın Cinayetlerini Durduracağız Platformu'na göre 2023'te 315 kadın öldürülmüş, 248 kadın ise şüpheli şekilde yaşamını yitirmiştir. Türkiye Kadın Dernekleri Federasyonu (TKDF) verileri, aile içi şiddet mağdurlarının %80'inin kadın olduğunu göstermektedir.

Kadına yönelik şiddet (KYŞ), yalnızca bireysel bir suç eylemi değil, aynı zamanda toplumsal cinsiyet hiyerarşisinin kurumsallaştığı derin yapısal eşitsizliklerin bir tezahürüdür (Gökkaya & Budak, 2022, ss. 115–117). Türkiye'de KYŞ olgusu, hukuki düzenlemeler, siyasal söylemler ve dinî referanslarla iç içe geçmiş çok katmanlı bir yapı arz etmektedir. Bu çalışma, söz konusu üç düzlemin birbirini nasıl tamamladığını ve zaman zaman nasıl meşruiyet alanı ürettiğini bütüncül bir yaklaşımla analiz etmeyi amaçlamaktadır.

Hukuki ve siyasi alanlardaki dönüşümler, kadına yönelik şiddetle (KYŞ) mücadelede benimsenen normatif çerçevenin biçimlenmesinde belirleyici bir rol oynamaktadır. Bu bağlamda, Türkiye'nin İstanbul Sözleşmesi'nden çekilmesi, yalnızca uluslararası insan hakları rejimiyle olan ilişkilerin yeniden tanımlanması açısından değil, aynı zamanda iç hukukta kadının korunmasına yönelik kurumsal mekanizmaların sürekliliği ve etkinliği bakımından da çok katmanlı tartışmaları beraberinde getirmiştir. Söz konusu çekilme, bir yandan normatif sürekliliğin kırılabileceğine ve kadına yönelik şiddetle mücadeledeki kurumsal reflekslerin zayıflayabileceğine dair haklı eleştirileri gündeme taşımış; öte yandan, geleneksel aile yapısına atfedilen sembolik değerin yeniden politikleştirilmesine zemin hazırlamıştır. Bu çerçevede, İstanbul Sözleşmesi'ne yönelik bazı siyasal eleştiriler, sözleşmenin normatif arka planını Avrupa merkezli bir değerler sistemiyle ilişkilendirerek Türk toplumunun tarihsel, kültürel ve dinî kodlarıyla çatıştığı iddiasını öne çıkarmıştır. Zira muhafazakâr söylemler, 'aile birliğini koruma' argümanı ile kadına yönelik

şiddetin sistemik karakterini gizliyor, bu da şiddetle mücadele politikalarını etkisizleştiriyor ve toplumsal dönüşümü engelliyor (TÜİK, 2023, s. 42).

Tüm bunların kültürel ve dinsel referanslarla nasıl iç içe geçtiği ise yapının derinliğini göstermektedir. Kutsal metinlerin ataerkil biçimlerde yorumlanması, toplumsal cinsiyet rollerini doğal ve değişmez olarak sunmakta, böylece şiddeti dolaylı yoldan meşrulaştıran bir zemin oluşturmaktadır. Judith Butler'ın toplumsal cinsiyetin performatifliği üzerine geliştirdiği kuram (Butler, 1990, s. 25) ile R. W. Connell'in hegemonik erkeklik kavramsallaştırması (Connell, 1995, ss. 67–71), dinî söylemlerin kadın üzerindeki toplumsal ve sembolik baskıyı nasıl yeniden ürettiğini çözümlemek için önemli teorik çerçeveler sunmaktadır.

Bu itibarla, Türkiye'de KYŞ ile mücadele yalnızca yasal düzenlemelerle değil, bu düzenlemelerin siyasal ve dinsel zeminlerde nasıl anlamlandırıldığı ile birlikte değerlendirilmelidir. Üç alanın birbiriyle olan etkileşimi, şiddetin neden sadece bireysel değil, aynı zamanda kurumsal bir olgu olduğunu da açıkça ortaya koymaktadır. Bu bütüncül analiz hem sorunun derinliğini hem de çözümün çok katmanlı gerekliliğini göstermektedir.

1. Kadına Yönelik Şiddetle Mücadelede Hukuki ve Politik Dönüşüm: Türkiye Örneği

Kadına yönelik şiddet, bireysel vakaların ötesine geçen, derin yapısal eşitsizlikleri besleyen ve yeniden üreten bir toplumsal sorundur. Bu şiddet biçimi, yalnızca münferit davranışlarla değil, aynı zamanda cinsiyet temelli güç ilişkilerinin sürekliliğini sağlayan kurumsal ve normatif yapılarla yakından ilişkilidir. Bu bağlamda kadına yönelik şiddet, toplumsal cinsiyet rejimlerinin bir yansıması ve sürdürücüsüdür. Türkiye özelinde bu olgunun analizinde hem ulusal mevzuatın evrimi hem de uluslararası insan hakları rejimiyle kurulan karmaşık etkileşim ağı dikkate alınmalıdır.

1.1. Türkiye'nin Kadına Yönelik Şiddeti Önlemeye Yönelik Taraf Olduğu Uluslararası Sözleşmeler

Tablo 1.

Türkiye'nin kadına yönelik şiddeti önlemeye yönelik taraf olduğu uluslararası sözleşmeler.

YIL	ETKİNLİK/SÖZLEŞME	ÖNEM
1954	Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin (AİHS) Onaylanması	Bu sözleşme, Türkiye'nin insan hakları alanındaki ilk büyük uluslararası taahhüdü olur.
1988	İşkenceye Karşı Birleşmiş Milletler Sözleşmesi'nin (CAT) Onaylanması	Bu sözleşme, kadına yönelik şiddetin bir işkence biçimi olarak tanınmasının önünü açar.
1995	Çocuk Hakları Sözleşmesi'nin (CRC) Onaylanması	Bu sözleşme, kız çocuklarının korunması için yasal zemin oluşturur.

2002	CEDAW İhtiyari Protokolünün Onaylanması	Bu protokol, kadınlara bireysel başvuru hakkı tanır.
2011	İstanbul Sözleşmesinin İmzalanması	Bu sözleşme, kadına yönelik şiddetle mücadelede en kapsamlı uluslararası belge olur.
2014	İstanbul Sözleşmesinin Yürürlüğe Girmesi	Türkiye sözleşmeyi onaylayan ilk ülke olur.
2021	İstanbul Sözleşmesi'nden Çekilme	Türkiye, İstanbul Sözleşmesi'nden çekilme kararını 20 Mart 2021'de açıklar. Bu karar, kadın hakları savunucuları ve uluslararası kuruluşlar tarafından tartışmalara yol açar.

1.1.1. Avrupa İnsan Hakları Rejimiyle Başlangıç (1954)

Kadına yönelik şiddetle mücadelede Türkiye'nin uluslararası düzeydeki ilk sistematik taahhüdü, 1954 yılında Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'ni (AİHS) onaylamasıyla gerçekleşmiştir. Bu adım, Türkiye'yi Avrupa Konseyi'nin bireysel başvuru ve yargısal denetim sistemlerine entegre etmiş; AİHM kararlarının bağlayıcılığı yoluyla ulusal yargı uygulamalarını dönüştürme potansiyeli taşımıştır. 1987'de onaylanan "İşkencenin ve İnsanlık Dışı ya da Aşağılayıcı Muamele veya Cezanın Önlenmesine Dair Avrupa Sözleşmesi" ile birlikte, özellikle kadınların maruz kaldığı fiziksel ve psikolojik şiddetin önlenmesine yönelik koruyucu mekanizmalar daha da kurumsallaşmıştır.

1.1.2. BM İşkenceye Karşı Sözleşme (CAT) – 1988

Türkiye'nin Birleşmiş Milletler bünyesindeki insan hakları rejimine entegrasyonu, 2 Ağustos 1988'de "İşkenceye ve Diğer Zalimane, İnsanlık Dışı ya da Aşağılayıcı Muamele veya Cezaya Karşı Sözleşme"yi (CAT) onaylamasıyla ivme kazanmıştır. Sözleşmenin 21. ve 22. maddelerine taraf olarak bireysel başvuru hakkını kabul etmesi, devletin uluslararası denetime açık bir sorumluluk rejimine dahil olduğunu göstermiştir. Özellikle gözaltı merkezlerinde ve kapalı kurumsal yapılarda kadınlara yönelik şiddetin görünür kılınması açısından bu sözleşme önemli bir normatif araç işlevi görmüştür.

1.1.3. Çocuk Haklarına Dair Sözleşme (1990-1995)

Kadına yönelik şiddetle mücadelede çocuk hakları alanındaki normlar da belirleyici olmuştur. Türkiye, 1990 yılında Çocuk Haklarına Dair Sözleşme'yi imzalamış, 1994'te onaylamış ve 1995 itibarıyla iç hukukuna dahil etmiştir. Bu belgeyle erken yaşta evlilik, eğitime erişim engelleri ve çocuk işçiliği gibi yapısal sorunlara karşı normatif düzenlemeler yapılmıştır. Sözleşme kapsamında Türkiye, özellikle kız çocuklarının ayrımcılığa karşı korunması ve fırsat eşitliğinin sağlanması konusunda mevzuat reformları gerçekleştirmiştir. Ayrıca, BM Çocuk Hakları Komitesi'ne düzenli raporlama zorunluluğu, iç hukuk reformlarını süreklilik içinde izlemeye olanak tanımıştır.

1.1.4. CEDAW ve İhtiyari Protokol (1985-2002)

Toplumsal cinsiyet eşitliğini uluslararası hukukun temel ilkelerinden biri olarak kabul eden Türkiye, 1985 yılında Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Ortadan Kaldırılması Sözleşmesi'ne (CEDAW) taraf olmuştur. Bu sözleşme, kadına yönelik şiddeti ayrımcılığın bir biçimi olarak tanımlar ve taraf devletlere çok boyutlu yükümlülükler getirir. Türkiye, 29 Ekim 2002 tarihinde CEDAW İhtiyari Protokolü'nü de onaylayarak, kadınların BM nezdinde bireysel başvuru yolunu kullanabilmelerini mümkün kılmıştır. Bu gelişme, iç hukuk yollarının yetersiz kaldığı durumlarda uluslararası denetime açık bir alan yaratmıştır.

1.1.5. İstanbul Sözleşmesi'nin İmzalanması (2011) ve İstanbul Sözleşmesi'nden Çekilme (2021)

İstanbul Sözleşmesi, Avrupa Konseyi tarafından hazırlanarak 2011 yılında imzaya açılmıştır. Kadına yönelik şiddet ve aile içi şiddetle mücadelede çok yönlü ve bağlayıcı yükümlülükler getiren bu sözleşme, devletlerin şiddetin önlenmesi, mağdurların korunması, faillerin cezalandırılması ve bu alanda bütüncül politikalar geliştirmesi gerektiğini hükme bağlamaktadır. Sözleşme bu yönüyle yalnızca bir insan hakları belgesi değil, aynı zamanda toplumsal cinsiyet eşitliğini önceleyen yapısal bir dönüşüm çağrısıdır. Türkiye, 11 Mayıs 2011 tarihinde sözleşmeyi ilk imzalayan ülke olmuş, 2012 yılında ise Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından onaylanarak iç hukukta yürürlüğe girmiştir. Bu adım, dönemin siyasi otoritesinin kadına yönelik şiddetle mücadelede uluslararası normlara uyum iradesini ve toplumsal dönüşüm arzusu taşıdığını göstermesi açısından sembolik bir değer taşımaktadır.

20 Mart 2021 tarihinde Cumhurbaşkanlığı Kararı ile Türkiye'nin İstanbul Sözleşmesi'nden tek taraflı olarak çekildiği açıklanmıştır. Bu karar hem ulusal düzeyde kamuoyunda hem de uluslararası platformlarda büyük tartışmalara neden olmuştur. Avrupa Konseyi, Birleşmiş Milletler ve çok sayıda sivil toplum kuruluşu bu kararın kadın hakları açısından geri bir adım olduğunu vurgulamıştır. Türkiye'de ise kadın örgütleri, barolar, akademisyenler ve muhalefet partileri bu karara karşı ciddi eleştiriler yöneltmiş ve demokratik tepkiler organize etmiştir.

Hükümetin çekilme kararına dair gerekçeleri arasında “Türk aile yapısının korunması”, “yerli ve milli değerlerle uyumsuzluk”, “toplumun kültürel hassasiyetleri”, “evrensel adalet ilkelerinin kabul edemeyeceği oranda yüksek hapis cezaları” ve “sözleşmenin bazı maddelerinin LGBTİ+ bireyleri teşvik edici şekilde yorumlanması” gibi temalar öne çıkmıştır. Bu söylemler, sözleşmeye yönelik siyasal ve ideolojik itirazların merkezinde yer almıştır. Toplumsal cinsiyet kavramı etrafında şekillenen bu tartışmalar, yalnızca hukuki değil, kültürel ve ideolojik bir ayrışmanın da ifadesi olmuştur.

Bu bağlamda, muhafazakâr çevreler İstanbul Sözleşmesi’ni toplumsal normlar ve geleneksel değerlerle çelişen bir metin olarak değerlendirmiş, hükümet ise bu eleştirileri dikkate alarak muhafazakâr seçmen kitlesiyle ideolojik uyum sağlayacak şekilde hareket etmiştir. Çekilme kararı, aynı zamanda cinsiyet eşitliği politikalarının siyasi meşruiyet zemininden dışlanması anlamına gelen simgesel bir yönelim olarak da okunabilir.

Türkiye’nin taraf olduğu uluslararası sözleşmeler ve gerçekleştirdiği hukuki reformlar, kadına yönelik şiddetin yalnızca bireysel eylemlerle sınırlı kalmadığını, aksine ataerkil bir toplumsal cinsiyet rejiminin ürünü olan yapısal bir sorun olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Erkeklerin fiziksel gücünün tahakküm aracı olarak yeniden üretildiği kültürel kalıplar, bu şiddetin sürekliliğini sağlayan temel dinamiklerden biridir. Bu nedenle, yeterli olmayan yasal düzenlemelerin zihinsel dönüşümü ve kültürel değişimi hedefleyen bütüncül politikalarla desteklenmeleri gerekmektedir.

Uluslararası sözleşmeler, bu dönüşüm için hem normatif bir çerçeve sunmakta hem de Türkiye’nin uluslararası kamuoyuna karşı yükümlülüklerini belirlemektedir. Ancak hukuki reformların metin düzeyinde kaydettiği ilerlemelere rağmen, uygulamada ciddi yapısal dirençlerle karşılaşıldığı gözlemlenmektedir. Örneğin, “namus saikiyle” işlenen cinayetlerde faile ceza indirimi uygulanması, kolluk kuvvetlerinin mağdurlara karşı yeterince caydırıcı tutum sergilememesi ve toplumsal cinsiyet eşitliği konusunda eğitim politikalarının yetersizliği, bu reformların pratikte etkisiz kalmasına neden olmaktadır.

Bu durum, yasal değişimlerin sembolik düzeyde kaldığını ve uygulamadaki keyfiyetin, siyasi irade eksikliğinin ve kurumsal koordinasyonsuzluğun reformların derinleşmesini engellediğini göstermektedir. Mağdurun haklarının metinlerde tanınmasına karşın uygulamada görmezden gelinmesi, “kurumsal gaslighting” olarak nitelenebilecek bir meşruiyet krizine işaret etmektedir.

Johan Galtung’un yapısal şiddet kuramı, şiddeti yalnızca fiziksel zarar verme eylemiyle değil, eşitsizliği sürdüren ve bireyleri sistematik olarak dışlayan kurumlar aracılığıyla gerçekleşen bir olgu olarak tanımlar (Galtung, 1969, s. 170). Bu çerçevede, Türkiye’deki yapısal şiddet; fail odaklı yargı refleksleri, kadının beyanının değersizleştirilmesi, etkisiz koruma mekanizmaları ve kadın karşıtı medya dili gibi yollarla kurumsallaşmaktadır.

Adalet sistemi içerisinde kadınların ikinci kez mağdur edildiği örnekler yaygındır. İyi hâl ve haksız tahrik gibi ceza indirimi gerekçeleri, erkek şiddetini dolaylı olarak meşrulaştırmakta, hukukun tarafsızlığına olan güveni sarsmaktadır. Bu bağlamda cezasızlık, yalnızca teknik bir adli

sorun değil, ataerkil düzenin hukuki düzlemde yeniden üretildiği bir zemin olarak karşımıza çıkmaktadır (Özyeğin, 2020, s. 147; Yıldız, 2021, s. 55; Bourdieu, 1998, s. 59).

Mevzuat düzeyinde sağlanan ilerlemelere rağmen sahada süreklilik gösteren sorunlar dikkat çekicidir. 2023 yılında kayda geçen 345 kadın cinayeti ve 2024'ün ilk yarısında bildirilen 180'i aşkın vaka, hukuki reformların sahadaki etkisini sorgulatmaktadır. Toplumsal cinsiyet perspektifinden yoksun yargı kararları, geciken veya yetersiz koruma tedbirleri, uzun süren davalar ve faillerin cezalandırılmaması gibi faktörler, hukukun caydırıcılık gücünü zayıflatmaktadır.

Sonuç olarak, cezasızlık yalnızca hukuki bir eksiklik değil, aynı zamanda toplumsal eşitsizliklerin yeniden üretimini sağlayan bir mekanizmadır. Uygulamadaki bu direnç, reformların normatif gücünü zayıflatmakta; şiddetle mücadelede kurumsal kapasitenin güçlendirilmesini ve toplumsal cinsiyet duyarlılığının tüm devlet mekanizmalarında kurumsallaştırılmasını zorunlu kılmaktadır.

1.2. Avrupa Birliği Uyum Süreci Bağlamında Kadına Yönelik Şiddetle Mücadele: Hukuki ve Kurumsal Reformlar

Türkiye'nin 2004 yılında Avrupa Birliği (AB) ile başlattığı tam üyelik müzakereleri, insan hakları ve demokratikleşme alanında önemli bir reform ivmesi yaratmıştır. Bu bağlamda AB, toplumsal cinsiyet eşitliği ve kadına yönelik şiddetle mücadeleyi, üyelik kriterlerinin ayrılmaz bir parçası olarak değerlendirmiştir. Avrupa Komisyonu'nun yıllık İlerleme Raporları, Türkiye'nin kadın hakları alanındaki eksikliklerini sistematik biçimde teşhis ederek, mevzuatın uyumlaştırılması ve kamu politikalarının dönüştürülmesi yönünde baskı unsuru işlevi görmüştür.

Bu dışsal baskı, Türkiye'de kadın hakları alanında faaliyet gösteren sivil toplum kuruluşlarının hem niceliksel artışına hem de kurumsal güçlenmesine yol açmıştır. Ayrıca kamu idareleri nezdinde AB destekli projeler aracılığıyla toplumsal cinsiyet odaklı politika tasarımları teşvik edilmiştir. Ancak bu yapısal dönüşüm süreci, toplumun bazı kesimlerinde AB normları ile yerel değer sistemleri arasında bir çelişki algısı doğurmuş; bu da reformların toplumsal meşruiyetini tartışmalı hale getirmiştir. Nitekim aile yapısı, cinsiyet rolleri ve dini normlar gibi konular üzerinde oluşan ideolojik kutuplaşmalar, reformların homojen ve sürdürülebilir şekilde uygulanmasını sektete uğratmıştır.

AB uyum sürecinin yönlendirici etkisiyle Türkiye, kadının hukuki statüsünü güçlendirmeyi amaçlayan bir dizi mevzuat reformuna imza atmıştır:

- **2001 Medeni Kanun Değişikliği:** Bu düzenleme ile geleneksel patriyarkal hiyerarşiyi temsil eden "aile reisliği" kurumu ilga edilerek, eşitlik ilkesi evlilik hukukunun temel normu haline getirilmiştir. Kadınların boşanma, mülkiyet, miras ve velayet hakları bakımından daha adil ve eşit bir konuma getirilmesi hedeflenmiştir.
- **2004 Türk Ceza Kanunu Reformu:** Cinsel dokunulmazlığa karşı işlenen suçlar, toplumun genel ahlakına değil bireyin bedensel ve cinsel özerkliğine yönelik ihlaller olarak yeniden sınıflandırılmıştır. "Namus saiki"yle işlenen cinayetlerde ceza indirimi uygulamasına son verilmiş, mağdurun fail ile evlenmesi durumunda cezanın ertelenmesini öngören hükümler kaldırılmıştır.
- **2012 tarihli 6284 Sayılı Kanun:** Bu yasa, kadına yönelik şiddetle mücadelede Türkiye'nin ilk kapsamlı yasal çerçevesi olarak öne çıkmaktadır. Yasa, koruyucu ve önleyici tedbirleri içeren çok katmanlı bir yaklaşım benimsemiş; elektronik kelepçe uygulaması, geçici uzaklaştırma kararları, kadın konukevleri ve psikososyal destek hizmetlerini kurumsal düzeyde düzenlemiştir.

2. Kadına Yönelik Şiddetin Kültürel Arka Planı

Kadına yönelik şiddet, basit bir bireysel davranış bozukluğu veya öfke kontrol sorununun ötesinde, toplumsal yapının derinliklerine kök salmış sistemik bir problemdir. Bu şiddet biçimi yalnızca fiziksel eylemlerle sınırlı kalmayıp psikolojik, ekonomik ve cinsel boyutları da içeren çok katmanlı bir gerçeklik olarak karşımıza çıkmaktadır. Şiddetin bu denli yaygın ve kalıcı hale gelmesinde, erkek egemen zihniyetin hukuk, eğitim, din ve medya gibi kurumlar vasıtasıyla sürekli olarak yeniden üretilmesi belirleyici bir rol oynamaktadır. Toplumda kadını ikincil konuma yerleştiren geleneksel kabullerin zamanla "doğal" ve "değiştirilemez" gibi sunulması, bu yapısal şiddetin süreklilik kazanmasının temel nedenlerinden birini oluşturmaktadır (Kadın Statüsü Genel Müdürlüğü, 2006, s. 8).

Bu bağlamda, kadına yönelik şiddetin nedenlerini sağlıklı bir şekilde tahlil edebilmek için yalnızca görünen sonuçlara odaklanmak yeterli değildir. Sorunun arka planındaki tarihsel süreçlere, kültürel kodlara ve toplumsal mekanizmalara dair bütüncül bir bakış açısı geliştirmek elzemdir. İşte bu çalışma, İslam'ın özünde barındırdığı adalet, merhamet ve insan onuru gibi evrensel ilkeleri temel alarak konuyu ele almaktadır. Toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin dinî söylemlerde nasıl meşrulaştırıldığını, geleneksel din yorumlarının ataerkil yapıları nasıl beslediğini ve tüm bu faktörlerin birbiriyle kesiştiği noktaları derinlemesine irdelemektedir (Kadın Statüsü Genel Müdürlüğü, 2006, s. 8).

Toplumsal yapının en mahrem olarak kabul edilen katmanı olan aile, sadece özel ilişkilerin değil, aynı zamanda iktidarın yeniden üretildiği siyasal bir zemindir. Aile içi şiddetin “özel mesele” olarak çerçevelenmesi, devletin hukuk ve kolluk mekanizmalarının bu alana müdahalesini

engelleyen yapısal bir bariyer işlevi görmektedir. Bu noktada, Koçtürk ve Faraç'ın vurguladığı gibi, kurumsal atalet, şiddeti süreklileştiren normatif bir döngünün merkezinde yer almaktadır (Koçtürk, 2020, s. 104; Faraç, 1998, s. 61).

Toplumsal cinsiyet, yalnızca biyolojik farklara indirgenemeyecek kadar çok katmanlı bir inşa sürecidir. Simone de Beauvoir'un "kadın doğulmaz, kadın olunur" ifadesi, bu sürecin varoluşsal temellerine işaret ederken (Beauvoir, 1949, s. 301), Judith Butler'ın performatif kuramı toplumsal cinsiyetin tekrar eden söylemsel pratiklerle kurulduğunu vurgular (Butler, 1990, s. 36). Bu kurgu, yalnızca bireylerin gündelik rollerini değil, aynı zamanda iktidar ilişkilerini ve tahakküm biçimlerini de yeniden üretir. Connell'in hegemonik erkeklik kuramı, erkekliğin sadece kadınlara karşı değil, diğer alternatif erkeklik biçimlerine karşı da iktidar kuran bir norm olarak işlediğini ortaya koyar (Connell, 1995, s. 78). Bu hegemonya, erkek şiddetini hem bir norm hem de erkekliğin ispatı olarak işlevselleştirir.

KYŞ'nin bu bağlamda bireysel niyet ya da psikolojik patolojilerle açıklanamayacak kadar sistematik bir karaktere sahip olduğu açıktır. Medyada kadının erotize ya da kurban pozisyonunda temsil edilmesi, eğitim müfredatında cinsiyetçi kalıpların yeniden üretilmesi ve hukuki karar süreçlerinde eril yorumların fail lehine işlemesi, şiddetin yapısal bağlamlarını pekiştirmektedir (Walby, 1990, s. 43; Fraser, 2009, s. 86). Toplumsal cinsiyet kuramları, şiddetin yalnızca özel alana ait bir sorun değil, kamusal ve söylemsel alanlarda da yeniden üretilen çok katmanlı bir eşitsizlik rejiminin sonucu olduğunu ortaya koyar.

Güneydoğu Anadolu'daki aşiret yapılarında, kadın örgütlerinin saha raporlarına dayalı tematik analizle incelenen, 'namus' kavramı etrafında örülen şiddetin meşrulaştırılması, bu konunun patolojik örneklerinden biridir (Mor Çatı, 2020, s. 12; KAMER, 2019, s. 45; Kadın Cinayetlerini Durduracağız Platformu, 2021, s. 7). Bu analiz, Walby'nin (1990) ataerkil yapılar modeli ve Galtung'un (1969) yapısal şiddet kuramıyla desteklenmiş; MAXQDA yazılımı kullanılarak kesişimsel şiddet biçimleri haritalandırılmıştır (Walby, 1990, s. 43). Örneğin, ekonomik şiddet mağdurlarının aynı zamanda sembolik şiddete de maruz kaldığı; geçim kaynaklarının kısıtlanmasının, kadınların toplumsal itibarı üzerinde doğrudan yıkıcı etkiler yarattığı gözlemlenmiştir. Benzer şekilde, aile içindeki psikolojik baskılar, kamusal alanda görünmezlik ve suskunlukla pekiştirilmekte; böylece bireysel travmalar yapısal bir norm hâline gelmektedir.

KYŞ'nin en yaygın biçimlerinden biri olan aile içi şiddet, Türkiye'de kültürel normlar, mahremiyet söylemi ve geleneksel cinsiyet rolleriyle görünmez kılınmaktadır. Hacettepe Üniversitesi'nin 2022 tarihli araştırmasına göre, evli kadınların yaklaşık % 42'si yaşamlarında en

az bir kez fiziksel ve/veya cinsel şiddete maruz kalmıştır (Hacettepe, 2022, s. 15). Bu oran, özellikle kırsal ve muhafazakâr bölgelerde suskunluk normları, hukuki bilgi eksikliği ve toplumsal utanç mekanizmalarıyla daha da yükselmektedir. Bu veri, yalnızca bireysel mağduriyetleri değil, aynı zamanda sosyal politikanın öncelikleri ile kültürel dirençler arasındaki çelişkiyi de açığa çıkarmaktadır. Her ne kadar 6284 sayılı Kanun ve KADES gibi mekanizmalar normatif düzeyde ilerleme sağlasa da toplumsal zihniyet dönüşümünün yeterince gerçekleşmemesi, bu araçların etkinliğini ciddi biçimde sınırlandırmaktadır (TBMM Araştırma Komisyonu Raporu, 2006, s. 96).

2.1. Ataerkil Yapının Gölgesinde: Türkiye'de Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliği ve Kadına Yönelik Şiddet

Toplumsal cinsiyet temelli şiddet, bireysel patolojilerle açıklanamayacak kadar derin ve çok katmanlı bir yapısal sorundur. Kültürel kodlar, ekonomik eşitsizlikler ve siyasal iktidar konfigürasyonları, bu şiddetin sürekliliğini sağlayan temel unsurlar olarak öne çıkar. Cinsiyet temelli tahakküm, farklı coğrafyalarda çeşitli biçimlerde tezahür etse de evrensel düzeyde ataerkil ideolojilerin ortak ürünü olan toplumsal yapılar içinde kurumsallaşır (Schuler, 1992, s. 14). Türkiye’de bu eşitsizlik, yalnızca bireysel önyargıların değil, aynı zamanda eğitim, hukuk, din ve aile gibi kurumsal yapılara sinmiş sistematik ayrımcılığın bir tezahürü olarak ortaya çıkar.

Toplumsal cinsiyet kavramı, biyolojik farklılıkların ötesine geçerek kadınlık ve erkeklik rollerinin sosyal olarak nasıl üretildiğini ve kurumsallaştığını anlamayı gerektirir. Bu toplumsal inşa süreçleri, cinsiyet rollerine dayalı hiyerarşik düzenler üretir. Türkiye’de bu yapı en belirgin biçimiyle eğitim alanında gözlemlenir. Özellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde, geleneksel ve dini referanslarla meşrulaştırılan pratikler, kız çocuklarının eğitimden dışlanmasına yol açmakta; bu durum sadece pedagojik değil, aynı zamanda ekonomik bağımsızlığı engelleyen yapısal bir eşitsizlik üretmektedir (TÜİK, 2005, s. 37).

Ataerkil kültür, erkekliği güç, kontrol ve tahakkümle; kadınlığı ise itaat, bağımlılık ve duygusallıkla tanımlar. Bu tanımlar, bireylerin benlik yapısına erken çocukluktan itibaren kodlanır. Türkiye Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu verilerine göre, kadınlara yönelik şiddetin %96’sı erkekler tarafından uygulanmakta; mağdurların %90’ını ise kadın ve çocuklar oluşturmaktadır. Bu veriler, şiddetin kültürel olarak öğrenilen bir davranış olduğunu ve cinsiyet temelli bir iktidar rejiminin sonucu olarak kurumsallaştığını göstermektedir.

Kadınların şiddet karşısında resmî mercilere başvurmadan önce sosyal çevrelerinden yardım istemesi, yalnızca bireysel tereddütlerden değil, aynı zamanda devlet mekanizmalarına duyulan güvensizlikten kaynaklanmaktadır. Polis ve sosyal hizmet ağlarının yetersizliği, hukukun normatif düzlemdeki varlığına rağmen uygulamada karşılaşılan işlevsizlikle doğrudan ilişkilidir.

Avrupa'da yaşayan Türk kadınlarının bu mekanizmalardan daha etkin şekilde faydalanabilmesi, Türkiye'deki ataerkil normların ve kolluk kuvvetlerinin şiddeti “aile içi mesele” olarak kodlamasının bir yansımasıdır (Mavili, 2014, s. 44).

Dilsel kalıplar, toplumsal şiddet biçimlerinin meşruiyetini pekiştirir. “Kızını dövmeven dizini döver”, “Erkeğin vurduğu yerde çiçek açar” “eğilen baş kesilmez” vb. gibi söylemler, şiddeti pedagojik bir araç olarak sunmakta; aile içi şiddeti ise özel alana hapsederek kamusal müdahalenin önünü tıkamaktadır (Walby, 1990, s. 22; Koçtürk, 2020, s. 88; Kandiyoti, 2019, s. 103; Faraç, 1998, s. 67).

Kadına yönelik şiddeti açıklamak üzere öne çıkan iki temel kuramsal yaklaşım, sosyolojik ve sosyo-psikolojik perspektiflerdir. Sosyolojik yaklaşım, ataerkilliğin toplumsal kurumlar ve değerler aracılığıyla erkek egemenliğini yeniden ürettiğini ileri sürerken sosyo-psikolojik yaklaşım, şiddeti öğrenilmiş bir davranış olarak ele alır. Bandura’nın sosyal öğrenme kuramı çerçevesinde değerlendirildiğinde, bireylerin şiddeti modelleme yoluyla öğrendiği ve böylece feodal rollerin kuşaktan kuşağa aktarıldığı görülür (Mavili, 2014, s. 44).

Özellikle erkek egemen dinî yorumlar, kadını itaatkâr ve mülkiyet nesnesi olarak konumlandırarak bedenine ve iradesine yönelik bir tahakküm pratiğini meşrulaştırır. Bu meşruiyet, kültürel normlarla ve inanç sistemleriyle pekiştirilir. Böylece kadına yönelik şiddet bireysel bir sapma değil, toplumsal olarak normalleştirilmiş bir disiplin pratiği hâline gelir.

Aile yapısı ise ataerkil ideolojinin en güçlü taşıyıcı kurumlarından biridir. Bu yapı içerisinde kız çocukları, sosyalizasyon sürecinde edilgen ve bağımlı roller benimserken erkek çocuklar, tahakküm odaklı, saldırgan benlik yapıları geliştirmeye teşvik edilir (Waddy, 1980, s. 26; Yalçın-Heckmann, 1991, s. 49; Kardam, 2005, s. 93; Lutz, 1991, s. 58).

"Namus" kavramı etrafında inşa edilen söylemsel yapı, kadın bedenini mahremiyet, onur ve toplumsal düzenin taşıyıcısı olarak konumlandırmakta; bu yolla ataerkil denetimi meşrulaştırmaktadır. Söz konusu yapı yalnızca bireysel değil, toplumsal düzeyde de etkin bir gözetim mekanizması üretmekte ve kadınların mekânsal, ekonomik ve bedensel özerkliklerini ciddi biçimde sınırlandırmaktadır. Türkiye’de 2021 yılı itibarıyla kaydedilen 234 töre cinayeti, bu kültürel normların yalnızca geleneksel bağlamda değil, aynı zamanda devletin hukuk dışı alanlarında da etkisini sürdürdüğünü göstermektedir (Türkiye Adalet Bakanlığı, 2021, s. 64).

Toplumsal cinsiyet eşitsizliği, patriyarkanın kültürel, kurumsal ve dilsel düzeydeki yeniden üretimi yoluyla kadına yönelik şiddetin sürekliliğini mümkün kılmaktadır. Bu süreklilik yalnızca bireysel tutum ve davranışları değil; aynı zamanda devletin şiddeti görmezden gelen reflekslerini, yasal düzenlemelerin etkin biçimde uygulanmayışını ve kamusal alanın erkek egemen sınırlarını

da kapsar. Kadınların şiddeti bir yaşam normu olarak içselleştirmesi, yapısal bir dönüşüm ihtiyacını hem toplumsal hem de epistemolojik düzeyde kaçınılmaz hâle getirmektedir.

2.2. Namus Saikiyle Şiddet: İslamî Normlar, Yargı Politikaları ve Dönüştürücü Adalet Arayışı

Toplumsal bellekte yer eden “*kol kırılır yen içinde kalır*” ve “*kocandır, hem sever hem döver*” gibi ifadeler (Kadın Statüsü Genel Müdürlüğü, 2006, s. 8) yaygın olarak İslam’a ait olduğu sanılan, ancak köken itibarıyla Yahudi geleneğinde yer alan “salam bayit” (evde huzur) gibi anlayışlardan beslenen kültürel aktarımlardır. “Salam bayit” anlayışına göre evde olan evde kalır onu dışarı taşımak büyük günahtır. Kadına yönelik şiddet de bu kapsamda yer almaktadır. Bu ifadeler, modern bağlamlarda dahi içselleştirilmiş ataerkil kültürel kodların söylem düzeyinde yeniden üretildiğini ortaya koymaktadır. Benzer biçimde, Hristiyan kutsal metinlerinden Pavlus’un Efeslilere Mektubu’nda yer alan “kadının erkeğe tâbi olması gerektiği” (Efesliler 5:20–25) yönündeki ifadeler, kadın bedeni üzerindeki denetimin dinî metinler aracılığıyla nasıl ideolojik bir düzene dönüştürüldüğünü göstermektedir (Berktaş, 2025, s. 98).

Berktaş’a göre Ortadoğu, yalnızca tek tanrılı dinlerin (Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam) doğduğu bir coğrafya değil; aynı zamanda kadim kültürlerin, eril tanrılar panteonunun ve ana tanrıça figürlerinin tarih boyunca iç içe geçtiği bir medeniyetler beşiğidir. Bu nedenle Berktaş, Ortadoğu’nun sadece üç büyük semavi dinin değil, aynı zamanda kadınlık tahayyülünün de tarihsel olarak şekillendiği bir merkez olduğunu vurgular. Ancak bu dinler ortaya çıkmadan çok daha önce, kadına dair belirli önyargılar, toplumsal roller ve cinsiyetçi kabuller bu toplumlarda zaten kökleşmiş durumdadır. Berktaş’a göre, tek tanrılı dinlerin gelişi bu önyargıları doğrudan üretmemiştir; aksine, var olan ataerkil yapıyı teolojik düzlemde yeniden üretmiş ve meşrulaştırmıştır. Yani kadın karşıtı düşünce, tek tanrılı dinlerin değil, bu dinlerin doğduğu toplumsal koşulların ve ataerkil yapının bir ürünüdür. Dolayısıyla, Yahudilik’te Havva mitiyle, Hristiyanlık’ta “ilk günah” doktriniyle ve İslam’da bazı geleneksel tefsirlerde kadının eksik akıl veya eksik imanla tanımlanmasıyla ortaya çıkan kadın imajı, tarihsel bir sürekliliğin teolojik ifadeleridir. Bu tür söylemler, çarpıtılmış dinî yorumların ataerkil düzeni meşrulaştırma aracı hâline geldiğini ortaya koyar. Bu noktada “İsrailiyat” geleneğiyle ilişkili dinî anlatımlar, İslam dışı kültürel unsurların zamanla İslami tefsir geleneğine sızarak ataerkil yapının dinî bir zemin kazanmasına katkıda bulunduğu şeklinde yorumlanmaktadır (Berktaş, 2025, s. 98).

Kur’an’daki Nisa 4/34 ayeti, sıklıkla mutlak erkek otoritesine dayanak olarak gösterilmekte; ancak bu tür okumalar, ayetin indirildiği tarihsel-sosyoekonomik bağlamdan koparıldığında anakronik bir yaklaşım ortaya çıkmaktadır. Oysa çağdaş tefsir literatürü bu ayeti,

toplumsal cinsiyet eşitliğini önceleyen, karşılıklı sorumluluk ve adalet ilkeleri çerçevesinde yorumlamaktadır (Barlas, 2002, ss. 142–145; Wadud, 2006, s. 69). Bu yorumlar, Kur'an'ın feodal tahakküm için bir gerekçe değil; aksine cinsiyet temelli adaletsizliklerin giderilmesi için bir kaynak olarak okunabileceğini göstermektedir.

Dolayısıyla İslam geleneğinin ataerkil bir tahakküm aracına indirgenmesini engellemek, yalnızca teolojik değil; aynı zamanda sosyo-politik bir müdahale gerektirmektedir. Bu müdahaleler arasında cinsiyet eşitliğini temel alan tefsir çalışmaları, toplumsal farkındalık kampanyaları ve din adamlarının toplumsal cinsiyet duyarlılığı temelinde eğitimi sayılabilir.

Kadına yönelik şiddeti kavramsal olarak anlamlandırmak, yalnızca makro düzeyli istatistiksel modellerle sınırlandırıldığında, toplumsal cinsiyet rejiminin çok katmanlı yapısına dair derinlemesine bir analizi olanaksız kılar. Şiddetin gündelik yaşam pratiklerinde, toplumsal normatif kodlar aracılığıyla yeniden üretildiği ve toplumsal örgütlenme biçimleriyle kurumsallaştığı gerçeği, mikrososyolojik ve fenomenolojik yaklaşımları zorunlu kılar. Etnografik metodolojiyle desteklenen bu analizler, şiddetin cinsiyet, sınıf, etnisite ve mezhep gibi eksenlerdeki farklılaşma rejimlerini çok boyutlu olarak ifşa eder (Schuler, 1992, s. 37).

Bu katmanlılığı kavrayabilmek için, İslam düşüncesi, kriminoloji, hukuk sosyolojisi ve kültürel antropoloji gibi disiplinlerarası bilgi alanlarının kesif etkileşimine dayalı analitik çerçeveler geliştirilmelidir. Seküler ve dini referanslı şiddet karşıtı hareketlerin türler arası mukayesesi, şiddetin hangi normatif rejimlerde meşrulaştığına dair kavrayışı derinleştirir. Ayrıca, ulus-aşırı akademik iş birlikleri ile yerel STK ağlarının etkileşiminden doğan melez bilgi üretimi, evrensel normatif ilkelerle yerel doku arasındaki epistemolojik açıklığı azaltma potansiyeli taşır.

Namus saikiyle işlenen kadın cinayetleri, ataerkil normatif mimarinin ve bu mimarinin toplumsal yeniden üretim mekanizmalarının görünürleşen şiddet rejimidir. Bu suçları bireysel patolojilerle açıklamak, feodal denetim sistemlerinin tarihsel sürekliliğini ıskalamak anlamına gelir. Kadın bedeninin ve varlığının "aile şerefi" ile özdeşleştirilmesi, onu feodal bir panoptikon içine hapseder (Faraç, 1998, s. 61).

Toplumsal cinsiyet rejiminin sosyalleşme süreçleri aracılığıyla yeniden üretildiği bu sistemde, erkek çocuklara erken yaşlarda "namus bekçiliği" rolü atfedilir. Kadının cinselliği, erkeğin toplumsal itibarının temsili hâline gelir ve bu itibar zedelendiğinde şiddet, onarıcı bir pratik olarak sunulur. Bu şiddet bazen dolaylı zorlamalar (intihara sürüklenme), bazen de doğrudan fiziki yok etme şeklinde ortaya çıkar (Mavili, 2014, s. 44).

Namus saikiyle şekillenen cinayetlerde, üç öne çıkan yapısal form dikkat çeker: aşiret tipi toplumsal yapı, patriarkal aile modeli ve mezhepsel normatif rejimler.

- *Aşiret Formasyonu*: Aşiret yapısı, bireyin özne olarak tanınmasını askıya alır; bireysel fail yerine kolektif onuru esas alan bir normatif rejim inşa eder. Kadının eylemleri, bu kolektif onur alanı içinde yargılanır ve aşiretin yaşlı erkekleri tarafından normatif otorite şeklinde kodlanır (Gilmore, 1987, s. 19).
- *Patriarkal Aile Rejimi*: Kadının yaşam döngüsü boyunca süren ataerkil vesayet, farklı erkek figürleri aracılığıyla süreklilik kazanır. Baba, koca, erkek kardeş ya da oğul gibi figürler, bu tahakküm rejiminin sırasıyla devralınan otoriteleridir. Kadın, emek ve cinsellik alanlarında hizmet ve itaatle yüklenir; ekonomik bağımlılık ise bu tahakkümü meşrulaştırır (Lerner, 1986, s. 74).
- *Mezhepsel Kodlamalar ve Normatif İçtihat*: Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde hâkim olan Şafi mezhebi, evlilik kurumunu ebeveyn rızasına sıkı sıkıya bağlayan normatif bir çerçeveye sahiptir. Şafi fıkına göre, ebeveyn onayı olmaksızın akdedilen evlilikler hukuken geçersiz sayılmakta ve bu tür birliktelikler zina ile eşdeğer addedilmektedir. Bu normatif yaklaşım, yalnızca bireyin sosyo-hukuki statüsünü değil, aynı zamanda bu birlikteliklerden doğan çocukların statüsünü de derinden etkilemekte olup, bu çocuklar “veled-i zina” olarak sınıflandırılmaktadır. Bu bağlamda, Şafi mezhebinin içtihatları, toplumsal cinsiyetin hukuki, etik ve ontolojik boyutlarını düzenleyen çok katmanlı bir normatif sistem inşa etmektedir.

Bu tahakküm sisteminin en somut tezahürlerinden biri olan "namus" söylemi, kadın bedeninin erkek onurunun taşıyıcısı olarak kurgulandığı ataerkil bir ontolojinin izdüşümüdür. Kadının davranışsal ya da cinsel temsilleri, eril ahlak rejimi tarafından denetlenmekte; her türlü sapma ya fiziksel şiddetle ya da sembolik dışlamayla kontrol altına alınmaktadır (Sehlikoğlu, 2015, s. 56). Zorla evlilik, toplumsal dışlama, zorla intihar ettirme ve kadın cinayetleri gibi pratikler, kültürel ahlakın ritüelleşmiş şiddet biçimlerine dönüşmüş durumdadır. Özellikle Güneydoğu ve Doğu Anadolu bölgelerinde bu tür uygulamalar, bireysel değil kolektif bir değer sisteminin sürekliliğini sağlamaya yönelik bir mekanizma işlevi görmektedir (Sirman, 2004, s. 118).

3. Ataerkil Dinî Söylemin Eleştirisi

Dinî söylem, toplumsal normların inşa sürecinde yalnızca hukuki veya ahlaki ilkelerin aktarımını sağlamakla kalmaz; aynı zamanda iktidar ilişkilerinin yeniden kurgulanmasında işlevsel olan derin bir yapısal ve epistemolojik arka plana sahiptir. Bu bağlamda, Kur'an'daki "kavvamun" (Nisa 4:34) ayetinin klasik tefsir geleneğinde erkek egemenliğini normatifleştiren bir yorum ekseninde ele alınması, salt bir teolojik refleks değil; aynı zamanda bilgi üretiminin toplumsal cinsiyet boyutuna içkin olan ideolojik bir pratiğin sonucudur.

Bu metin, Türkiye bağlamında kadına yönelik şiddetin kültürel ve yapısal kodlarını, İslam geleneğindeki ataerkil normatif örüntüler üzerinden disiplinlerarası bir yaklaşımla incelemektedir. Kadına yönelik şiddet, bireysel sapma ya da psikolojik patoloji olarak değil, bütüncül bir toplumsal cinsiyet rejiminin kurumsallaşmış bir tezahürü olarak ele alınmaktadır. Hukuk sosyolojisi, eleştirel

antropoloji ve çağdaş hermenötik gibi kuramsal araçlar, bu normların tarihsel kökenlerini ve güncel işleyiş biçimlerini analiz etmek için birlikte değerlendirilmektedir. Temel soru şudur: İslam hukuk geleneğinde ataerkil normlar nasıl inşa edilmiş, hangi mekanizmalarla sürdürülebilir hale gelmiş ve bu normlar kadına yönelik şiddeti hangi teolojik ve kültürel araçlarla meşrulaştırmıştır? (Badran, 2009, s. 88; Wadud, 2006, s. 41).

Dinsel metinlerin tarihsel yorumlar aracılığıyla cinsiyet eşitsizliğini yeniden üretmesi, ataerkil ideolojinin dinsel meşruiyet kazanmasında temel bir rol oynamaktadır. "Kavvamun" kavramının tarihsel bağlamından kopararak erkek otoritesine dayalı bir aile modeliyle özdeşleştirilmesi, bu tür ideolojik yeniden üretimlerin tipik bir örneğidir. Subaşı ve Akın'ın belirttiği gibi, toplumsal cinsiyete duyarlı bir hermenötik yaklaşım geliştirilmediği sürece, İslam'ın içkin adalet ilkelerine ulaşmak mümkün olmayacaktır (Subaşı ve Akın, 2003, s. 119). Ancak bu tür yorum denemeleri, yerleşik muhafazakâr teolojik söylemlerle örülmüş güçlü bir direnişle karşılaşmaktadır.

İslam hukuk düşüncesi, normatif düzenin temelinde bireyin dokunulmazlığı, delile dayalı adalet ve kurumsal yargı mekanizmalarının önceliğini kabul eder. Buna rağmen, namus saikiyle gerçekleştirilen şiddet eylemleri, bu ilkelerin kasıtlı biçimde eğilip bükülmesiyle meşrulaştırılmak istenir. Oysa Kur'an, cezalandırmayı bireysel takdirle değil, kurumsal ve prosedürel adaletle ilişkilendirir. Nur Suresi (24:2) zina isnatlarında dört tanık şartını getirerek keyfi suçlamaların önüne geçer; İsra Suresi (17:32) arzuların adaletin yerine geçmesini engelleyen bir uyarı niteliğindedir; Nisa Suresi (4:15) ise uzlaşma ve toplumsal barışı önceleyen hükümler içerir (Mernissi, 2000, s. 87). Bu ayetler, İslam hukukunun özünde şiddeti dışlayan, adalet merkezli bir etik yapı barındırdığını açıkça ortaya koyar.

Bununla birlikte, yerel feodal geleneklerin ve kültürel dinamiklerin dinî söylemle sentezlenmesi, bu normatif çerçevenin çoğu zaman göz ardı edilmesine yol açmaktadır. Seçmecî hermenötik yaklaşımlar, kutsal metinleri tarihsel bağlamdan soyutlayarak feodal tahakkümün yeniden üretildiği ideolojik metinler hâline getirir. Berktaş'ın da ifade ettiği üzere, kabilevi geleneklerle dinî yorumların iç içe geçmesi sonucu ortaya çıkan melez kültürel yapı, kadına yönelik şiddetin eleştirisi dışı bırakıldığı bir zemin üretmektedir (Berktaş, 2022, ss. 211–212).

Bu analiz yalnızca ataerkil yorum geleneğini sorgulamakla kalmaz; aynı zamanda çağdaş etik perspektiften hareketle, dinî hermenötiğin yeniden yapılandırılması gereğini vurgular. Toplumsal cinsiyet eşitliğini esas alan alternatif tefsir metodolojilerinin geliştirilmesi, yalnızca kadına yönelik şiddetin meşruiyetini kırmakla kalmaz; aynı zamanda İslam düşüncesinin adalet temelli yorum imkânlarını da yeniden görünür kılar.

3.1. Ataerkil Teolojiden Eşitlikçi Hermenötiğe: Dinî Söylemin Cinsiyetlendirilmiş Yapısına Eleştirel Bir Yaklaşım

Dini söylem, toplumsal normların inşa sürecinde yalnızca hukuki ya da ahlaki ilkelerin aktarımıyla sınırlı kalmaz; aynı zamanda iktidar ilişkilerinin yeniden üretilmesinde işlevsel olan derin bir yapısal ve epistemolojik arka plana sahiptir. Bu bağlamda, Kur'an'daki "kavvamun" (Nisa 4:34) ayetinin klasik tefsir geleneğinde erkek egemenliğini normatifleştiren bir yorum ekseninde ele alınması, salt bir teolojik refleks değil; bilgi üretiminin toplumsal cinsiyet boyutuna içkin olan ideolojik bir pratiğin sonucudur.

Bu çalışma, Türkiye bağlamında kadına yönelik şiddetin kültürel ve yapısal kodlarını, İslam geleneğindeki ataerkil normatif örüntüler üzerinden disiplinlerarası bir yaklaşımla incelemektedir. Kadına yönelik şiddet, bireysel sapma ya da psikolojik patoloji olarak değil; bütüncül bir toplumsal cinsiyet rejiminin kurumsallaşmış bir tezahürü olarak ele alınmaktadır. Hukuk sosyolojisi, eleştirel antropoloji ve çağdaş hermenötik gibi kuramsal araçlar, bu normların tarihsel kökenlerini ve güncel işleyiş biçimlerini analiz etmek için birlikte değerlendirilmektedir. Temel soru şudur: İslam hukuk geleneğinde ataerkil normlar nasıl inşa edilmiş, hangi mekanizmalarla sürdürülebilir hale gelmiş ve bu normlar kadına yönelik şiddeti hangi teolojik ve kültürel araçlarla meşrulaştırmıştır? (Badran, 2009, s. 88; Wadud, 2006, s. 41).

Dinsel metinlerin tarihsel yorumlar aracılığıyla cinsiyet eşitsizliğini yeniden üretmesi, ataerkil ideolojinin dinsel meşruiyet kazanmasında temel bir rol oynamaktadır. "Kavvamun" kavramının tarihsel bağlamından kopararak erkek otoritesine dayalı bir aile modeliyle özdeşleştirilmesi, bu tür ideolojik yeniden üretimlerin tipik bir örneğidir. Subaşı ve Akın'ın belirttiği gibi, toplumsal cinsiyete duyarlı bir hermenötik yaklaşım geliştirilmediği sürece, İslam'ın içkin adalet ilkelerine ulaşmak mümkün olmayacaktır (Subaşı ve Akın, 2003, s. 119). Ancak bu tür yorum denemeleri, yerleşik muhafazakâr teolojik söylemlerle örülmüş güçlü bir direnişle karşılaşmaktadır.

İslam hukuk düşüncesi, normatif düzenin temelinde bireyin dokunulmazlığı, delile dayalı adalet ve kurumsal yargı mekanizmalarının önceliğini kabul eder. Buna rağmen, namus saikiyle gerçekleştirilen şiddet eylemleri, bu ilkelerin kasıtlı biçimde eğilip bükülmesiyle meşrulaştırılmak istenir. Oysa Kur'an, cezalandırmayı bireysel takdirle değil; kurumsal ve prosedürel adaletle ilişkilendirir. Nur Suresi (24:2) zina isnatlarında dört tanık şartını getirerek keyfi suçlamaların önüne geçer; İsra Suresi (17:32) arzuların adaletin yerine geçmesini engelleyen bir uyarı niteliğindedir; Nisa Suresi (4:15) ise uzlaşma ve toplumsal barışı önceleyen hükümler içerir

(Mernissi, 2000, s. 87). Bu ayetler, İslam hukukunun özünde şiddeti dışlayan, adalet merkezli bir etik yapı barındırdığını açıkça ortaya koyar.

Bununla birlikte, yerel feodal geleneklerin ve kültürel dinamiklerin dinî söylemle sentezlenmesi, bu normatif çerçevenin çoğu zaman göz ardı edilmesine yol açmaktadır. Seçmecî hermenötik yaklaşımlar, kutsal metinleri tarihsel bağlamdan soyutlayarak feodal tahakkümün yeniden üretildiği ideolojik metinler hâline getirir. Berktaş'ın da ifade ettiği üzere, kabilevi geleneklerle dini yorumların iç içe geçmesi sonucu ortaya çıkan melez kültürel yapı, kadına yönelik şiddetin eleştiri dışı bırakıldığı bir zemin üretmektedir (Berktaş, 2022, ss. 211–212).

Çağdaş yaklaşımlar, dinî metinlerin yorumlanma süreçlerini yalnızca literal anlam düzleminde değil, aynı zamanda tarihsel bağlam, iktidar ilişkileri ve toplumsal cinsiyet yapıları üzerinden analiz eder. Bu yaklaşım, bilgi üretim süreçlerinin hangi tarihsel ve toplumsal koşullarda şekillendiğini, bu bilginin kimler tarafından ve kimin çıkarlarına hizmet edecek şekilde inşa edildiğini sorgular. Böylece, yalnızca alternatif tefsir önerileri sunmakla kalmaz, aynı zamanda bilgi sosyolojisi bağlamında derinlikli bir epistemolojik eleştiri geliştirir.

Çağdaş düşünürlerden Amina Wadud, Kur'an'ın eşitlikçi ilkelerinin erkek-merkezli yorumlarla çarpıtıldığını savunur. Wadud'a göre, Kur'an kadın ve erkek arasında ontolojik bir eşitsizlik öngörmez; aksine, her iki cinsi de ahlaki sorumluluk sahibi bireyler olarak tanımlar (Wadud, 1999, s. 114). Benzer şekilde, Khaled Abou El Fadl, dinî otoritenin mutlak ve sorgulanamaz bir yapıya indirgenemeyeceğini ileri sürer. Ona göre, Kur'an'ın etik muhakeme ve ahlaki sorumluluk ilkeleriyle uyumlu bir yorum anlayışı benimsenmelidir (Abou El Fadl, 2013, s. 213).

Bu yaklaşımlar, kadınları yalnızca yorumlanan değil, aynı zamanda yorumlayan özne konumuna taşır. Bu yeni tefsir anlayışı, dinî metinlerin eşitlik, adalet ve insan onuru temelinde yeniden okunmasını sağlar. Bu bağlamda, Nisa Suresi 4:34'teki “daraba”, “qiwamah” ve “nusyuz” kavramlarının klasik ve çağdaş tefsirlerdeki yorumsal dönüşümleri karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır. İbn Kesir ve Taberî gibi geleneksel müfessirlerin yorumları ile Amina Wadud, Asma Barlas ve Khaled Abou El-Fadl'ın yaklaşımları arasındaki farklar, dini söylemin feodal normlarla iç içeliğini açıkça ortaya koyar. Çağdaş hermenötik, bu metinlerarası gerilimi çözümlemede eleştirel ve dönüştürücü bir epistemolojik araç olarak işlev görür.

Kadına yönelik şiddetin önlenmesi için yalnızca hukuki düzenlemeler yeterli değildir; kültürel normlar, dini söylemler ve yapısal iktidar mekanizmaları da eşzamanlı olarak dönüştürülmelidir. Çağdaş hermenötik yaklaşım, şiddeti mümkün kılan epistemolojik ve yapısal koşulları analiz ederek, çok boyutlu ve dönüşüm odaklı bir değerlendirme sunar. Örneğin, eğitim

müfredatında toplumsal cinsiyet eşitliğine dayalı ders içeriklerinin zorunlu kılınması, dini otoritelerin (Müftü, Vaiz, Din Görevlisi vs.) toplumsal cinsiyet duyarlılığıyla yeniden eğitilmesi veya medya denetim kurullarında cinsiyet eşitliği ilkelerinin benimsenmesi gibi pratik düzenlemeler bu müdahale alanlarına örnek oluşturur. Bu öneriler, kuramsal ve yöntemsel bütünlüğü koruyarak, akademik ve politika yapıcı aktörler için eyleme yönelik stratejiler geliştirilmesine olanak sağlar.

Zira kadına yönelik şiddet, bireysel patolojilerle sınırlı olmayan, derin tarihsel kökleri ve kurumsallaşmış biçimleri olan sistematik bir sorundur. Bu şiddet türü, münferit olaylarla açıklanamayacak kadar geniş kapsamlı bir eşitsizlik zeminine yaslanmakta; ataerkil normlarca beslenen yapısal bir tahakkümün tezahürü olarak varlığını sürdürmektedir. Dolayısıyla, bu olgunun çözümü yalnızca hukuki reformlara indirgenemez; dinî söylemlerin ve normatif toplumsal yapının eleştirel bir perspektifle yeniden yapılandırılması zorunludur. Bu noktada, eleştirel çağdaş hermenötik yaklaşım hem teorik kavrayış hem de pratik müdahale olanakları sağlayarak dönüştürücü bir çerçeve sunar.

Namus cinayetleri gibi cinsiyet temelli şiddet biçimleri, genellikle dinî meşruiyetle ilişkilendirilse de Kur'an bu tür eylemlere açıkça karşıdır. Evlilik dışı ilişki için taşıyarak öldürme (stoning) cezası daha çok Tevrat'ta yer alır; Kur'an'da böyle bir ceza öngörülmez. Kur'an'ın adalet, merhamet ve hukuka dayalı süreçleri önceleyen yaklaşımı, Nur 24:2, İsrâ 17:32 ve Nisa 4:15 ayetlerinde açıkça görülür. Bu ayetler, cezalandırmanın keyfi olmamasını, delile dayanmasını ve bireyin temel haklarını korumasını emreder. Bu nedenle, şiddetin dinî referanslarla gerekçelendirilmesi, dinin özünden ziyade toplumsal kültürün şekillendirdiği yorumlardan kaynaklanır.

Bu tür kültürel yorumlar, esasen geleneksel şiddet pratiklerinin dinî kılıfa büründürülmesidir. Bu durumla mücadele yalnızca cezai yaptırımlarla değil, zihinsel bir dönüşümle de yürütülmelidir. Eğitim politikalarının yeniden düzenlenmesi, kadınların hukuki öznelliklerinin güçlendirilmesi ve kültürel temsil biçimlerinin sorgulanması, bu dönüşümün ön koşullarıdır. İslam hukukunun etik ilkeleriyle uyumlu, çağdaş bir hermenötik zemin hem dinî hem de seküler bağlamlarda toplumsal cinsiyet adaletini güçlendirecek şekilde yapılandırılabilir.

Şiddetin dinî metinlerle meşrulaştırıldığı iddialar, çoğu zaman bağlamından koparılmış, isnadı zayıf rivayetlere ve tarihsel süreçten yalıtılmış yorumlara dayanmaktadır. Hadis usulü açısından güvenilirliği tartışmalı olan birçok rivayet, içerik analizine tabi tutulduğunda da Kur'an'ın temel ilkeleriyle uyuşmamaktadır (Brown, 2009, s. 114). Bu noktada, İslam hukuk düşüncesinin merkezinde yer alan makasıt (amaçlar) teorisi devreye girer. Bu teori, adalet ('adl),

merhamet (rahma) ve insan onuru (karāma) gibi evrensel etik ilkeleri önceleyerek kadına yönelik şiddeti açık biçimde reddeder (Kamali, 2008, s. 99).

Abou El Fadl'ın bu çerçevede yaptığı eleştiriler oldukça dikkat çekicidir. Ona göre, patriyarkal tefsir ve fıkıh geleneği, Kur'an'ın asli ilkeleriyle uyumsuz bir biçimde, ahlaki sorumluluğu ve bireyin iradesini dışlayan bir tahakküm söylemini üretmektedir (Abou El Fadl, 2013, s. 243). Bu nedenle hem hadis külliyatının hem de klasik fıkıh mirasının güncel toplumsal bağlamlar çerçevesinde yeniden ele alınması gerekmektedir. Bu tür bir yeniden değerlendirme, yalnızca kadınların toplumsal konumunu yeniden tanımlamakla kalmaz; aynı zamanda toplumsal cinsiyet eşitliğine dayalı bir etik dönüşümün de zeminini oluşturur.

Kadına yönelik şiddetle etkin mücadele, yalnızca hukuki bir alanla sınırlı kalmaksızın kültürel, toplumsal ve teolojik düzlemlerde eşzamanlı olarak yürütülmelidir. İslam geleneğinde derin bir şekilde yer etmiş olan adalet, rahmet ve insan onuru ilkeleri; ataerkil yorumlardan arındırılarak, eleştirel hermenötik süzgecinden geçirilmiş bir dinî söylemle yeniden kurgulandığında, toplumsal cinsiyet adaletine dayalı bir gelecek tahayyülü mümkün hâle gelir. Bu doğrultuda, akademik bilgi üretimi ile dinî ve kurumsal yapılar arasında güçlü bir etkileşim kurulmalı ve bu etkileşim, sistematik bir biçimde desteklenerek dönüşüm süreci sürdürülebilir kılınmalıdır.

3.2. İslam Hukuku ve Kadın Haklarında Reform Deneyimleri: Fas, Tunus ve Endonezya Örnekleri

Kadın haklarına yönelik kuramsal yaklaşımlar, yalnızca soyut düzeyde kalmayıp hukuki düzenlemeler ve toplumsal dönüşümler yoluyla somut karşılıklar da üretmektedir. Bu bağlamda, İslam dünyasında farklı tarihsel ve kültürel arka planlara sahip üç ülke olan Fas, Tunus ve Endonezya, aile hukuku reformları ve toplumsal cinsiyet eşitliği konularında dikkat çekici örnekler sunmaktadır. Söz konusu deneyimler, hem İslam hukuku bağlamında reformun olanaklarını hem de kültürel özgünlüklerle uyumlu yeniden yorumlama biçimlerini ortaya koymaktadır (Welchman, 2007, s. 17–25; Mir-Hosseini, 2006, s. 635).

3.2.1. Fas: Mudawwana Reformu ve Normatif Yenilenme (2004)

Fas'ta 2004 yılında yürürlüğe giren **Mudawwana (Aile Hukuku) Reformu**, kadın hakları açısından önemli bir dönüm noktasıdır. Reform kapsamında:

- Kadın, ailenin erkeğe tâbi bir üyesi olarak değil, eşit bir birey olarak tanımlanmıştır.
- Erkeklerin tek taraflı boşanma (talak) hakkı sınırlandırılmış, kadınlara da boşanma hakkı tanınmıştır.
- Çok eşlilik ciddi biçimde kısıtlanmış ve ilk eşin onayı zorunlu hâle getirilmiştir.

- Kadınların evlenme yaşı 15'ten 18'e yükseltilmiş, çocuk evliliklerinin önüne geçilmiştir.
- Velayet, miras ve mal paylaşımı gibi alanlarda kadınların lehine düzenlemeler yapılmıştır (Charrad, 2001, s. 423–426).

Bu reform, kadın hareketlerinin uzun soluklu mücadelesi, siyasi iradenin kararlı desteği ve İslami kaynakların esnek yorumu ile mümkün olmuştur. Aynı zamanda, İslam hukukunun insan hakları normlarıyla uyumlu biçimde yeniden yapılandırılabilmesine dair güçlü bir örnek sunmaktadır (Badran, 2009, s. 112–114).

3.2.2. Tunus: Laiklik ve İslam Arasında Bir Hukuk Dönüşümü

Tunus, 1956 yılında bağımsızlığını kazandıktan sonra Habib Burgiba'nın öncülüğünde çıkarılan **Kişisel Statü Kanunu (Code du Statut Personnel)** ile İslam dünyasında kadın hakları açısından öncü bir rol üstlenmiştir. Bu kanunla:

- Çok eşlilik yasaklanmış ve kadın-erkek ilişkileri monogami temeline oturtulmuştur.
- Boşanma süreçlerinde kadınlara da eşit haklar tanınmıştır.
- Velayet, miras ve evlilik yaşı gibi konular, modern medeni hukuk normlarına göre düzenlenmiştir.
- Devlet, Kur'an ayetlerini yeniden yorumlayarak laik hukuk ile dinî meşruiyet arasında bir denge kurmaya çalışmıştır (Charrad, 2001, s. 219–225).

Tunus modeli, laik bir hukuk sisteminin İslami referanslarla çelişmeden kadın haklarını güçlendirebileceğini göstermektedir. 2014 Anayasası ile birlikte bu yaklaşım anayasal bir zemine taşınmış ve kurumsallaştırılmıştır (Gray, 2014, s. 76–78).

3.2.3. Endonezya: Dini Söylem Üzerinden Toplumsal Dönüşüm

Endonezya, dünyanın en kalabalık Müslüman nüfusuna sahip ülkesi olarak, dinî çoğulculukla şekillenmiş özgün bir toplumsal yapıya sahiptir. Bu yapı içinde özellikle 2000'li yıllardan itibaren, toplumsal cinsiyet eşitliği alanında aşağıdan yukarıya doğru işleyen bir dönüşüm izlenmiştir. Bu kapsamda:

- Dinî liderlerin (ulema) toplumsal cinsiyet eşitliği üzerine eğitilmesi hedeflenmiştir.
- Pesantren adı verilen İslami eğitim kurumlarında, cinsiyet temelli şiddete karşı duyarlılığı artıran müfredatlar uygulanmıştır.
- Muhammadiyah ve Nahdlatul Ulama gibi büyük İslami örgütler, kadınların eğitime ve kamuya katılımına destek vererek reformcu bir çizgi izlemiştir (Blackburn, 2008, s. 49–52; Feener, 2013, s. 88–91).

Endonezya örneği, reformun yalnızca yasal düzenlemelerle değil, dinî söylemin dönüşümü ve sivil toplumun etkinliği yoluyla da gerçekleştirilebileceğini gösteren dikkate değer bir vakadır (Robinson, 2009, s. 102–105).

Fas, Tunus ve Endonezya'nın deneyimleri, İslam hukukunun kadın hakları temelinde yeniden yorumlanabileceğini ve bu sürecin her ülkenin özgün kültürel bağlamına göre şekillenebileceğini göstermektedir:

- **Fas**, geleneksel yapıyla modern insan hakları arasında bir köprü kurarak normatif dönüşüm gerçekleştirmiştir.
- **Tunus**, laiklik ile İslami referansların birlikte işletilebileceği bir hukuki modelin mümkün olduğunu ortaya koymuştur.
- **Endonezya**, dinî kurumları ve halk tabanını sürece dâhil ederek toplumsal dönüşümü tabandan başlatma yaklaşımını benimsemiştir.

Bu karşılaştırmalı analiz, Türkiye'nin mevcut hukuki ve toplumsal yapısında reform arayışları açısından ilham verici bir çerçeve sunmaktadır. Her üç örnek, kadın hakları ve dinî normlar arasında kurulabilecek denge noktalarının, yerel bağlamlara duyarlı bir şekilde tasarlanması gerektiğini ortaya koymaktadır (Mir-Hosseini, 2015, s. 39–43).

3.3. İslam Ahlakı, Çağdaş Hermenötik Yorum ve Kadına Yönelik Şiddetle Mücadele

Kur'an'ın normatif yapısı, insanlık onuru (*karāmah*), adalet (‘*adl*) ve emanet (*amānah*) gibi evrensel ahlaki ilkeler üzerine inşa edilmiştir (Soroush, 2000, s. 87). Bu ilkeler, sadece bireysel davranışları değil; aynı zamanda toplumsal ilişkileri de düzenleyen, cinsiyetler arası adaleti önceleyen bir etik çerçeve sunar. Nisa 4:1 ayeti, insanlığın “tek bir nefisten” yaratıldığını belirterek kadın-erkek ayrımının ontolojik değil, işlevsel bir çeşitlilikten ibaret olduğunu vurgular. Bu söylem, İslam'ın yaratılış anlayışında cinsiyetler arasında bir hiyerarşiye değil, ontolojik eşitliğe dayalı bir düzen tasavvur ettiğini ortaya koyar.

Buna karşın, tarih boyunca Nisa 4:34 ayeti sıklıkla erkek otoritesini meşrulaştırmak için kullanılmıştır. Ancak çağdaş yorumcular, bu ayetin tarihsel bağlamda geçici toplumsal koşullara hitap ettiğini ve normatif bir ataerki düzenin temellendirilmesinde kullanılamayacağını ifade etmektedir (Wadud, 2006, s. 72). Adaletin evrenselliğini temellendiren Nisa 4:135 ve Maide 5:8 ayetleri ise, tanıklık ve yargılama süreçlerinde cinsiyet farkı gözetmeksizin hakkaniyeti öncelemekte; ahlaki sorumluluğun cinsiyetle değil, bireysel hak ve hukukla ilişkili olduğunu ortaya koymaktadır.

Kur'an'ın yapısal şiddeti mahkûm eden en çarpıcı örneklerinden biri Tekvir 81:8–9 ayetlerinde görülür. Bu ayetler, diri diri gömülen kız çocuklarını sorgulayan bir ifadeyle Tanrısal

adaletin cinsiyet temelli zulme karşı olduğunu beyan eder. Nisa 4:7–12 ayetleri kadınlara miras hakkı tanırken; Nisa 4:19 ayeti evlilik ilişkilerinde rıza, merhamet ve karşılıklı saygıyı temel kılar (Barlas, 2002, ss. 85–89). Bu ilkeler, sadece hukuki değil, aynı zamanda toplumsal ve ahlaki düzenin de temel taşlarını oluşturur.

Hız. Muhammed’in yaşam pratiği, Kur’an’da ifadesini bulan bu değerlerin tarihsel bir temsili olarak karşımıza çıkar. Hız. Hatice ile kurduğu ekonomik ortaklık ve Hız. Aişe ile yürüttüğü entelektüel ilişki, kadınların bilgi üretiminde ve sosyal hayatta aktif roller üstlenebileceğini göstermektedir (Hassan, 1994, s. 241). Veda Hutbesi’nde kadının “Allah’ın emaneti” olarak tanımlanması, kadınlara yönelik etik sorumluluğun ilahi bir yükümlülük olarak kavranması gerektiğine işaret eder. Erken dönem İslam toplumunda kadınların hukukçu, diplomat ve hadis ravisi olarak görev almış olmaları, İslam’ın ilk döneminde eşitlikçi bir toplumsal zemin bulunduğunu göstermektedir (El Fadl, 2001, s. 123).

Ancak bu eşitlikçi zemin, peygamber sonrası dönemde İslam düşüncesinin siyasi merkezileşme ve mezhepleşme süreçleriyle birlikte giderek daralmış; toplumsal cinsiyet normları katı normatif yapılara evrilmiştir (Ahmed, 1993, ss. 143–148). Gazâlî gibi Eş’arî kelamcılar ve İbn Teymiyye gibi Selefi düşünürler, toplumsal istikrarı koruma amacıyla ataerkil yapıları destekleyen yorumlara yönelmişlerdir. Bu yorumlar, Kur’an’ın eşitlikçi temel mesajı ile çelişmektedir (Hidayatullah, 2014, s. 61).

Bu süreçte, haremlik-selamlık gibi mekânsal ayrımlar kadınların kamusal hayattaki görünürliğini kısıtlamış; fikhî yorumlarda ahkâm kuralları, şeriatın amaçları (*maqāṣid*) önünde konumlandırılmıştır. Böylece toplumsal cinsiyet eşitsizliği, dinî bir zorunluluk görüntüsü altında doğal ve değişmez bir düzen olarak sunulmuş; böylelikle feodal düzenin devamı için ilahi meşruiyet iddiası inşa edilmiştir.

3.4. İslami Perspektiften Kadına Yönelik Şiddetin Teolojik ve Toplumsal Arka Planı

Kadına yönelik şiddetin İslam düşüncesindeki yeri, yalnızca nasslarla sınırlı bir normatif düzlemde değil; aynı zamanda tarihsel olarak biçimlenmiş, çok katmanlı bir teolojik, kültürel ve sosyo-politik çerçevede değerlendirilmelidir. Kur’an’da ve Hız. Muhammed’in pratiğinde kadınlara tanınan haklar, İslam öncesi toplumların cinsiyet temelli hiyerarşik yapısına yönelik radikal bir düzeltme işlevi görmüştür. Miras, eğitim, evlilikte rıza ve insan onuru gibi alanlarda kadın lehine geliştirilen yapısal ilkeler, erken dönem İslam’ın toplumsal eşitlik yönelimini ortaya koyar. Ancak bu reformist çizgi, Hız. Peygamber’in vefatından sonra, özellikle İslam’ın yeni coğrafyalara yayılması sürecinde yerel ataerkil normların dinî söyleme sızmasıyla ciddi biçimde zayıflamıştır. Bu bozulmada, İslam’a yeni giren toplulukların yeterli teolojik donanımına sahip

olmamaları ve kentli saray kültürünün kadın bedeni etrafında şekillendirdiği iffete dayalı kontrol mekanizmaları etkili olmuştur.

Söz konusu tarihsel sapmanın doğru kavranabilmesi için, dinin yalnızca teolojik bir norm sistemi değil, aynı zamanda tarihsel-toplumsal bir inşa alanı olarak ele alınması gerekmektedir. Dini söylemin ilahi metinlere dayanması, onun yorumlayan failin tarihsel, kültürel ve sınıfsal konumundan bağımsız olduğu anlamına gelmez. Kadına yönelik şiddetin dinî referanslarla gerekçelendirilmesi, çoğu zaman doğrudan vahiy içeriğine değil; bu içeriğin bağlamdan kopuk, eril otoritelerce meşrulaştırılan yorumlarına dayanmaktadır. Bu durum, dinî metinlerin literal değil; bağlamsal, tarihsel, filolojik ve etik yönleriyle yeniden ele alınması gerektiğini ortaya koyar.

Türkiye bağlamında bu sorunsalın güncel izdüşümleri açık biçimde gözlemlenmektedir. Anayasal güvencelere ve mevzuat reformlarına rağmen, kadınların kamusal hayata eşit katılımı hâlâ büyük ölçüde sınırlandırılmakta; toplumsal cinsiyet eşitsizliği yapısal şiddet biçimlerinde yeniden üretilmektedir. Bu bağlamda İslami referansların kamusal söylemde nasıl seferber edildiği, sadece teolojik değil; aynı zamanda politik ve ideolojik bir soru haline gelmektedir. İslam'ın merkezî ilkeleri olan adalet ('adl), emanah ve tevhid, eğer eleştirel bir hermenötik süzgeçten geçirilerek yeniden yorumlanırsa, sadece zihinsel dönüşüme değil, aynı zamanda kurumsal ve kültürel reformlara da zemin hazırlayabilir.

Bu noktada, kadına yönelik şiddetin münferit ve bireysel sapkınlıklar olarak değil; yapısal bir olgu olarak değerlendirilmesi gerektiği açıktır. Kadının ikincilleştirilmesi, sadece kültürel bir kalıntı değil; fıkıh geleneğinde, dinî otorite yapılarında ve normatif söylemde sistematik olarak yeniden üretilen bir iktidar biçimidir. Dolayısıyla kadına yönelik şiddetin meşrulaşabildiği alanlarda yalnızca metinsel eleştiri değil; aynı zamanda otorite yapılarının, kurumlar arası ilişkilerin ve dinî pedagojik içeriklerin eleştirel analizi zorunludur.

Bu analiz, özellikle Türkiye'de laik hukuk sistemi ile Diyanet İşleri Başkanlığı arasında oluşan normatif ikilik çerçevesinde daha da önem kazanmaktadır. Diyanet, zaman zaman kadına yönelik şiddeti kınayan açıklamalar yapsa da yerel düzeyde etkili olan cemaat yapılarının patriyarkal din yorumları, bu açıklamaların etkinliğini sınırlandırmaktadır. Böyle bir çelişki, yalnızca söylemsel bir tutarsızlık değil; aynı zamanda yapısal eşitsizliğin sürdürülebilirliğini sağlayan bir zemin üretmektedir. Bu nedenle, dinî referansların sadece içeriksel değil; aynı zamanda otoriter bağlamda yeniden inşası gereklidir.

Ayrıca, dindarlığın ölçümüne dair mevcut metodolojik yaklaşımlar da eleştiriye açıktır. Türkiye'de dindarlık sıklıkla ibadet temelli göstergelerle tanımlanmakta, bu da dinin toplumsal cinsiyet ilişkilerindeki etkisini analiz etmeyi zorlaştırmaktadır. Saha temelli, etnografik ve

disiplinlerarası araştırmaların sınırlılığı, bu alandaki bilgi üretiminin zayıf kalmasına neden olmaktadır. Oysa dinî pratiklerin toplumsal iktidar ilişkileri içindeki rolünü açığa çıkaran derinlikli analizlere ihtiyaç her zamankinden daha fazladır.

Sonuç

Bu çalışma, Türkiye’de kadına yönelik şiddetin bireysel sapmalardan ziyade, yapısal, kültürel ve teolojik katmanların iç içe geçtiği bir tahakküm ilişkisi olarak işlediğini ortaya koymaktadır. Şiddet olgusunun yalnızca bireysel failin niyetiyle değil, aynı zamanda ataerkil hukuk pratikleri, dinî söylemin cinsiyetçi yorumları ve cezasızlıkla perçinlenmiş kurumsal normlar aracılığıyla sistematik olarak yeniden üretildiği gösterilmiştir. Bu bağlamda şiddet, yalnızca fiziksel bir eylem değil; kurumlar, değer sistemleri ve iktidar söylemleri tarafından yeniden inşa edilen çok boyutlu bir iktidar biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu tespitin ardından, çalışmada kullanılan kuramsal çerçevenin somut bağlamla nasıl bütünleştiği değerlendirilmektedir. Araştırmada yararlanılan teorik altyapı, toplumsal cinsiyetin kültürel performatifliğine (Butler), hegemonik erkeklik inşasına (Connell) ve yapısal şiddetin normatif üretim süreçlerine (Galtung) dayanmaktadır. Ancak bu kuramlar, yalnızca teorik göndermelerle sınırlı kalmayarak Türkiye bağlamındaki yasal, kültürel ve teolojik pratiklerle ilişkilendirilmiş ve ampirik derinlik kazanmıştır. Özellikle ceza hukuku uygulamalarında gözlemlenen haksız tahrik ve iyi hâl indirimi gibi müesseseler, erkek şiddetine meşruiyet kazandıran yapısal bir adalet krizinin ifadesi olarak değerlendirilmektedir.

Bu değerlendirme ışığında, sadece hukuki metinlerle değil, aynı zamanda yorumlayıcı pratiklerle de etkin biçimde mücadele edilmesi gerektiği ortaya çıkmaktadır. Kadına yönelik şiddetle mücadele, yalnızca normatif düzenlemelerle sınırlı kaldığında yetersiz kalmakta; çünkü bu düzenlemeler, çoğu zaman ataerkil zihniyetin yeniden üretildiği pratiklerle etkisiz hâle gelmektedir. Dinî söylemin, Kur’an’daki adalet, merhamet ve insan onuru ilkelerinden saparak eril iktidarı meşrulaştıran yorumlarla şekillendirilmesi, sorunun yalnızca sosyolojik değil aynı zamanda epistemik bir boyut kazandığını göstermektedir. Bu nedenle çağdaş hermenötik, yalnızca kadınların dinî metinlerdeki temsiline dair alternatif bir okuma yöntemi değil; aynı zamanda bilgi üretiminin cinsiyetli doğasına yöneltilmiş eleştirel bir müdahale biçimi olarak ele alınmalıdır.

Bu kuramsal ve yapısal çözümleme, çözüm önerilerinin de çok katmanlı bir düzlemde ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Çalışmanın ulaştığı en temel sonuçlardan biri, kadına yönelik şiddetle etkin mücadele için yalnızca teknik reformların değil; aynı zamanda zihinsel, pedagojik ve epistemolojik dönüşümün zorunlu olduğudur. Bu bağlamda önerilen dönüşüm eksenleri şu şekilde özetlenebilir:

1. *Eğitimsel Reform*: Toplumsal cinsiyet eşitliği, ilk ve yükseköğretim müfredatlarına kurumsal biçimde entegre edilmelidir. Özellikle dinî eğitim programlarında, klasik tefsir anlayışlarının yanında çağdaş yorumlara da sistematik biçimde yer verilmelidir.
2. *Yargı ve Uygulayıcı Kurumların Dönüşümü*: Hâkim, savcı ve kolluk kuvvetlerine yönelik cinsiyet eşitliği eğitimi yalnızca yasal değil, yapısal bir zorunluluk olarak benimsenmelidir. Yargı pratiği, fail merkezli değil; mağdur odaklı bir adalet anlayışına evrilmelidir.
3. *Normatif-Uygulayıcı Uyumsuzlukların Giderilmesi*: İstanbul Sözleşmesi gibi uluslararası normatif belgelerin iç hukukta yalnızca sembolik değil, uygulayıcı düzeyde entegrasyonu sağlanmalı; bu belgelerin gerektirdiği altyapısal düzenlemeler eksiksiz biçimde hayata geçirilmelidir.
4. *Sivil Toplumun Politika Yapımına Dahil Edilmesi*: Kadın örgütlerinin hem bilgi üretimi hem de sahadaki deneyimleri, yasa yapım süreçlerinde belirleyici ve kurumsal aktörler olarak tanınmalıdır. Katılımcı yönetim, bu mücadelenin meşruiyetini ve etkililiğini artıracaktır.

Bu çözüm önerileri, yalnızca teknik müdahaleleri değil, aynı zamanda zihniyet dönüşümünü merkeze alan bütüncül bir yaklaşımı içermektedir. Bu sonuçlar göstermektedir ki, kadına yönelik şiddetle mücadele yalnızca cezai ve idari araçlarla değil; aynı zamanda kültürel kodların ve dinî söylemlerin dönüşümünü içeren çok boyutlu bir stratejiyle mümkün olabilir. Bu stratejinin temelinde ise İslam'ın asli ilkeleri olan adalet, emanah ve tevhid yer almalıdır. Bu ilkeler, kadınların öznelliğini tanıyan, erkek egemen yorumları aşan ve toplumsal cinsiyet eşitliğini normatif bir değer olarak içselleştiren yeni bir etik ve teolojik paradigma inşasına imkân tanımaktadır.

Sonuç olarak, kadına yönelik şiddetin önlenmesi ve ortadan kaldırılması yalnızca yasal ya da politik değil; aynı zamanda derinlemesine kültürel ve epistemolojik bir dönüşüm sürecine bağlıdır. Bu dönüşümün başarısı, dinî söylemin eleştirel ve çoğulcu biçimde yeniden inşa edilmesine, hukuk sisteminin fail merkezli yapıdan mağdur odaklı bir anlayışa evrilmesine ve sivil toplumun dönüştürücü bilgi birikiminin politika yapım süreçlerine dâhil edilmesine bağlıdır. Adaletin yalnızca cezalandırıcı değil, aynı zamanda onarıcı ve dönüştürücü bir ilke olarak yeniden yorumlanması bu bağlamda hayati önemdedir.

Kaynakça

- Abou El Fadl, K. (2013). *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*. Oneworld.
- Ahmed, L. (1993). *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. Yale University Press.
- Barlas, A. (2002). *"Believing Women" in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. University of Texas Press.

- Beauvoir, S. de. (1949). *Le deuxième sexe [İkinci cins]* (Çev. S. Berktaş, Türkçeye çeviri baskısı: 1993). Payel Yayınları.
- Berktaş, F. (2022). *Tarihin Cinsiyeti*. Metis.
- Berktaş, F. (2025). *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*. Metis.
- Bourdieu, P. (1998). *La domination masculine [Erkek egemenliği]* (pp. 53–60). Seuil.
- Brown, J. A. C. (2009). *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*. Oneworld.
- Butler, J. (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (pp. 33–36). Routledge.
- Badran, M. (2009). *Feminism in Islam: Secular and religious convergences*. Oneworld Publications.
- Blackburn, S. (2008). *Women and the State in Modern Indonesia*. Cambridge University Press.
- Charrad, M. M. (2001). *States and Women's Rights: The Making of Postcolonial Tunisia, Algeria, and Morocco*. University of California Press.
- Connell, R. W. (1995). *Masculinities* (pp. 76–80). Polity Press.
- Çelik, A. (2019). Türkiye’de toplumsal cinsiyet ve yargı pratikleri. *Toplum ve Hukuk*, 15(2), 45–68.
- De Beauvoir, S. (1949). *Le deuxième sexe [İkinci cins]* (pp. 295–301). Gallimard.
- Faraç, R. (1998). *Kadın ve Şiddet: Türkiye’de Toplumsal Gerçeklikler*. İstanbul: Evrensel Yayınları.
- Feener, R. M. (2013). *Shari’a and Social Engineering: The Implementation of Islamic Law in Contemporary Aceh, Indonesia*. Oxford University Press.
- Fraser, N. (2009). Feminism, capitalism and the cunning of history. *New Left Review*, 56, 97–117.
- Fricke, M. (2007). *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford University Press.
- Galtung, J. (1969). Violence, peace, and peace research. *Journal of Peace Research*, 6(3), 167–191. <https://doi.org/10.1177/002234336900600301>
- Gilmore, D. (1987). *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*. Washington: American Anthropological Association.

- Gömbül, Z. (1998). *Kadınların İş Yaşamında Maruz Kaldığı Toplumsal Cinsiyet Rollerini*. Ankara: Kadın Eserleri Kütüphanesi Yayınları.
- Gökkaya, V. B., & Budak, F. G. (2022). Türkiye'de kadına yönelik şiddetin çok boyutlu analizi. *Toplum ve Bilim Dergisi*, 45(2), 112–135.
- Gray, D. H. (2014). Tunisia after the Arab Spring: Islamism, secularism, and the constitutional order. *Middle East Policy*, 21(4), 72–83.
- Gürşen, A. (1995). *Kadına Yönelik Şiddetin Psikososyal Temelleri*. İstanbul: Mor Çatı Yayınları.
- Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü. (2022). *Türkiye’de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Araştırması 2022*. Ankara: HÜNEE.
- Hassan, R. (1994). Women’s Rights in the Qur’an: An Interpretive Essay. In L. Beck & N. Keddie (Eds.), *Women in the Muslim World* (pp. 234–250). Harvard University Press.
- Hassan, R. (1999). Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences. In G. Makdisi et al. (Eds.), *Islam and Human Rights*. Clarendon Press.
- Hidayatullah, A. (2014). *Feminist Edges of the Qur’an*. Oxford University Press.
- İlkkaracan, P. (2015). *Müslüman Toplumlarda Kadın ve Cinsellik*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Kadın Cinayetlerini Durduracağız Platformu. (2021). *Namus adına işlenen kadın cinayetleri veri raporu*. <https://kadincinayetlerinidurduracagiz.net/veriler>
- Kadın Statüsü Genel Müdürlüğü. (2006). *Töre ve Namus Cinayetleri İle Kadınlara ve Çocuklara Yönelik Şiddetin Sebeplerinin Araştırılarak Alınması Gereken Önlemlerin Belirlenmesi Amacıyla Kurulan TBMM Araştırma Komisyonu Raporu*. Ankara: Başbakanlık Kadının Statüsü Gen. Müd. Yayınları.
- Kamali, M. H. (2008). *Shariah Law: An Introduction*. Oneworld.
- KAMER. (2019). *Güneydoğu Anadolu’da kadına yönelik şiddet ve namus algısı raporu*. KAMER Yayınları.
- Kandiyoti, D. (2019). *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*. İstanbul: Metis.
- Koçtürk, N. & Ulukol B. (2020). *Aile İçi Şiddet*. Ankara: Nobel Akademi.
- Lerner, G. (1986). *The Creation of Patriarchy*. Oxford University Press.
- Mavili, A. (2014). *Aile İçi Şiddet / Kadının ve Çocuğun Korunması*. İstanbul: Elma Yayınevi.

- Mernissi, F. (2003). *Kadınların İsyanı ve İslami Hafıza*, (Çev. A. Kantarcı). İstanbul: Epos.
- Mir-Hosseini, Z. (2006). Muslim Women's Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism. *Critical Inquiry*, 32(4), 629–645.
- Mir-Hosseini, Z. (2015). *Men in Charge?: Rethinking Authority in Muslim Legal Tradition*. Oneworld Publications.
- Mor Çatı. (2020). *Aşiret yapılarında kadına yönelik şiddet: Saha araştırması bulguları*. Mor Çatı Vakfı.
- Özyeğin, G. (2020). *New Desires, New Selves: Sex, Love, and Piety among Turkish Youth* (pp. 144–150). NYU Press.
- Robinson, K. (2009). *Gender, Islam and Democracy in Indonesia*. Routledge.
- Schuler, M. (1992). *Freedom from Violence: Women's Strategies from Around the World*. UNIFEM.
- Sehlikoğlu, S. (2015). Virginty Lost, Identity Gained: Honor, Religion and Sexuality in Contemporary Turkey. *Middle East Journal of Culture and Communication*, 8(2–3), 238–253.
- Sirman, N. (2004). Kinship, Politics, and Love: Honour in Post-Colonial Contexts. In S. Mojab & H. Abdo (Eds.), *Violence in the Name of Honour: Theoretical and Political Challenges* (pp. 39–56). İstanbul: Bilgi University Press.
- Soroush, A. (2000). *Reason, Freedom, and Democracy in Islam*. Oxford University Press.
- Subaşı, N., & Akın, A. (2003). Cinsiyet adaleti temelli dinî söylemler. *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9(1), 75–89.
- TBMM Araştırma Komisyonu Raporu. (2006). *Töre ve Namus Cinayetleri ile Kadınlara ve Çocuklara Yönelik Şiddetin Sebeplerinin Araştırılarak Alınması Gereken Önlemlerin Belirlenmesi Amacıyla Kurulan TBMM Araştırma Komisyonu*.
- Toprak, B. (2007). *Kadın, Şiddet ve Hukuk: Türkiye'de Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliği*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Türkiye Adalet Bakanlığı. (2021). *Adli İstatistikler 2021*. Ankara.
- Türkiye İstatistik Kurumu [TÜİK]. (2023). *Toplumsal cinsiyet istatistikleri*. <https://www.tuik.gov.tr>
- TÜİK. (2023). *İşgücü İstatistikleri, 2023 Yıllık Bülteni*. Türkiye İstatistik Kurumu. <https://data.tuik.gov.tr>

- Türkiye Nüfus ve Sağlık Araştırması [TNSA]. (2018). Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü. <https://www.hips.hacettepe.edu.tr/tnsa2018/>
- Wadud, A. (2006). *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*. Oneworld.
- Walby, S. (1990). *Theorizing Patriarchy* (pp. 41–45). Basil Blackwell.
- Welchman, L. (2007). *Women and Muslim Family Laws in Arab States: A Comparative Overview of Textual Development and Advocacy*. Amsterdam University Press.
- Westphal, M. (2007). *Gender Justice in the Middle East*. Oxford University Press.
- Yıldız, N. (2021). Türkiye’de kadına yönelik şiddet ve cezasızlık pratiği: Hukuk sisteminin dönüşümü. *Toplum ve Hukuk*, 12(2), 45–66.