

PAPER DETAILS

TITLE: Kan Davalari ve Namus Cinayetlerinde Yeni Stratejiler: Ibn Haldûncu/Agambenci Bir Okuma Denemesi

AUTHORS: Sitki KARADENİZ

PAGES: 845-859

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/464082>



İNSAN VE TOPLUM BİLİMLERİ
ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Cilt / Vol: 7, Sayı/Issue: 2, 2018

Sayfa: 845-859

Received/Geliş: Accepted/Kabul:

[13-03-2017] – [24-04-2017]

Kan Davaları ve Namus Cinayetlerinde Yeni Stratejiler:

İbn Haldûncu/Agambenci Bir Okuma Denemesi

Sıtkı KARADENİZ

Dr. Öğr. Üyesi, MAÜ, Sosyoloji Bölümü

Dr. Teach. Staff, MAU, Department of Sociology

Orcid ID: 0000-0003-3930-4442

sitkikaradeniz@artuklu.edu.tr

Öz

Kan davalarında ve namus cinayetlerinde sıkça görülmeye başlanan kiralık katil ve reşit olmayan katil stratejileri, İbn Haldûn'un bedevî umrân ve hadarî umrân ayrımı bağlamında, asabiyetin meydan okuma ve cevap verme tarzları üzerinden okunabilir mi? Kan davaları ve namus cinayetlerinde bedevî umrânın belirlediği yazısız hukuka göre, “kanın yerde kalmaması/namusun temizlenmesi” eylemi, bedevîlerdeki asabiyet ilişkilerini gözetmek durumundadır. Bu stratejilerde reşit olmayan faillere ve kiralık katillere müracaat edilmektedir. Asabiyetin bedevî ve hadarî umrândaki işlevselliğiyle tam olarak uyumlayan bu stratejiler, bir ölçüde karşıt ama işlevsel olarak bağlantılı iki yönelimli bir iç gerilimle ilişkili görünmektedir. Bu yönelimler, bir taraftan bedevî yasayı koruyan diğer taraftan hadarî yasadaki korunan stratejik bir mantıkta çakışmasına karşın, farklıdır. Birincisi, asabiyetin nesnel işlevleriyle, ikincisi ise öznel çıkarlarıyla ilişkili olan iki eğilimli bu stratejik mantığı, bedevî umrân ve hadarî umrân arasındaki mutlak ayrımında kalarak açıklamak mümkün gözükmemektedir. Bu metin, faillerin eğilimlerine hâkim olan “kararsızlık” halinin yerleştiği bu “belirsizlik alanı/mıntıkası”nı sorunsallaştırmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Kan Davaları, Namus Cinayetleri, Belirsizlik Mıntıkası, Agamben, İbn Haldûn

New Strategies of Blood Feuds and Honor Killings: An Attempt to Interpret Through Perspectives of Ibn Khaldun and Agamben

Abstract

Contract killers and juvenile murderers are part of frequently encountered strategies of blood feuds and honor killings. Is it possible to interpret this strategy in terms of *asabiyyah* (social solidarity) in the context of *badawi* (rural) and *hadari* (urban) forms of Ibn Khaldun's concept of *umran* (civilization)? According to unwritten law based on *badawi* form of *umran*, it may be suggested that killings in the name of honor must operate in tandem with the *asabiyyah* in the bedouin society. However the strategies resorting to contract killers and juvenile murderers are not exactly in harmony with the functionality of *asabiyyah* in both forms of *umran*. The strategies seem to be associated with an internal tension with two tendencies which are partly opposed to each other but functionally interrelated. Despite their clash with a strategic logic guarding the bedouin law but preserved from urban law, these tendencies differ. This study aims to problematize the notion of 'zone of indistinction', which contains the state of indecision dominating the tendencies of perpetrators.

Keywords: Blood Feuds, Honor Killings, Zone of Indistinction, Ibn Khaldun, Agamben.

I. Giriş

Son dönemlerde namus cinayetleri ve kan davalarında yeni bir olguyla karşılaşmaya başladık: kiralık katil ve reşit olmayan katiller. Bu konuların çok netameli olduğu, bizzat yaşayanları da dahil olmak üzere, herkesin mutabık olduğu bir şey. Modernleşme/kentleşme sürecinde geleneğin çözülmesiyle “ortalığa saçılan” bu “ilkel” uygulamaların, tam da bu ilkelilikleri dolayısıyla ilgiye mazhar oldukları görülüyor. Zaten kan davası ve/ya namus cinayetlerinin kendisi henüz pek anlaşılamamışken, şimdi de bu olgular metamorfoz geçirmekteler. Reşit olmayan çocukların katil olarak kullanılması, bir süredir aşına olduğumuz bir şeyken; kiralık katillerle namus/kan temizleme pratiği, henüz yeni dolaşıma giren bir strateji ve bilgisi pek yaygınlaşmış değil. Kiralık katil aracılığıyla kan temizleme, daha çok Türkiye’nin batısında ve fakat daha çok doğu kökenliler arasında görülürken, namus cinayetleri ise daha çok Irak/Basra ve Filistin/Kudüs gibi yerlerde medyaya yansıyor (Çağlak, 2016; Polat, 2009; Somer, 2016, Sarhan, 2008; Demir, 2013).

Özellikle ikincilerin haberleştirilme biçimleri ve söylem üretme pratikleri ayrıca analiz edilebilir, ancak yine de bu olayların yaşanmadığını göstermez. Öyleyse yeni bir durum ile karşı karşıyayız ve bunun, sosyal teori içerisinde teorize edilmesi elzemdir. Dolayısıyla bu metnin temel amacı, “kan davası/namus cinayetleri”nin genel tartışma hattında yer almayan, henüz irdelenmemiş ve teorize edilmemiş bir boyutu olan reşit olmayan katil ve kiralık katil stratejilerini, sosyal teorinin imkanlarıyla tartışabilmenin araçlarını üretmeye katkıda bulunmaktır. Bu amacın gerçekleşmesi şu adımları zorunlu kılmaktadır: (i) İlk olarak Agamben’in “egemen iktidarı” teorize etmesinin aksine, katilin oluşturduğu mikro egemenlik stratejilerini teorize etmek. (ii) İkinci olarak maktulun pozisyonunun teorize edilmesinin aksine katilin pozisyonunu teorize etmek. (iii) Üçüncü olarak katilin pratiğini İbn Haldûncu bedevî ve Hadarî umrân ikileminde kalmanın aksine, başka bir alan olarak her ikisinin geçerli olduğu bir belirsizlik mntıkasında teorize etmek. Bu üç adımlı amacın açıklığa kavuşması için ise, şu sorulara cevap aranmaya çalışılacaktır: Kan davalarında ve namus cinayetlerinde sıkça görülmeye başlanan kiralık katil ve reşit olmayan katil stratejileri, İbn Haldûn’un bedevî umrân ve hadarî umrân ayrımı bağlamında, asabiyetin meydan okuma ve cevap verme tarzlarındaki mantıksal kodlarla ilişkisi nedir? Namus cinayetleri ve kan davalarında reşit olmayan katil ve kiralık katillerin izledikleri stratejilerdeki mantığın çift-yönlü referansları, aynı anda nasıl hem bedevî umrân ve hadarî umrân alanlarıyla ilişkili hem de ilişkisiz hale gelmektedir? Namus cinayetleri ve kan davalarında reşit olmayan katil ve kiralık katil stratejileri, eğer bu stratejiler her iki umrân alanında da birden üretiliyorsa ya da aksi, Agambenci “belirsizlik mntıkası”ndaki hukusal pozisyonu nasıl sorgulanabilir? Söz konusu



katillerin izledikleri mantıkta geliştirdikleri “mikro egemenlik stratejileri”nin hem İbn Haldûn hem de Agamben’in kavramsal araçlarının dışında kalan temel farklılıklar nelerdir? Böylece, reşit olmayan katil ve kiralık katil stratejilerini sosyal teori içerisinde teorize etmenin nesnel kavramsal araçlarının tespitine bir katkı sağlanmış olacaktır. Başka bir deyişle, metnin üzerine aldığı vazife, sadece namus cinayetleri ve kan davalarında reşit olmayan katil ve kiralık katillerin izledikleri stratejilerdeki mantığın, sosyal teoride önemli bir yere sahip olan Agamben’in “belirsizlik muntıkası”, “homo sacer/kutsal insan”, “çıplak/öldürülebilir hayat”, “istisna hali” ile; İbn Haldûn’un “bedevî umrân”, “hadarî umrân”, “asabiyet” gibi kavramsal araçlarıyla tartışmaktan/teorize etmekten ibarettir.

II. Namus Cinayetleri/Kan Davaları Tartışmalarının Anatomisi

Bu ve benzeri konuların teorik bir zeminde pek tartışılmadığı ya da çok az sayıda araştırmacı tarafından tartışıldığı söylenebilir. Bu konuda yapılmış çalışmaların, meseleyi, daha çok birtakım pratik bağlamlarda tartıştığı görülmektedir. Pratik perspektiflerden hareket eden bu literatürün, namus (adına/kisvesiyle işlenen) cinayetleri ve kan davalarını yerleştirdikleri konumları görmek, konumuzun farklılığına ilişkin fikir vermede yardımcı olacaktır.

Hem namus cinayetlerini hem de kan davalarını konu edinen bu çalışmaları ortak kesen unsurlardan biri, meseleyi, acil olarak “çözülmesi gereken toplumsal bir sorun” biçiminde kurarak onun tanımlanması, popüler nedenlerinin araştırılması, örnek olayların betimlenmesi, kısmen de sonuçlarının irdelenerek benzer olaylarla ilişkilendirilmesi ve bütün bunların “uzman görüşü” olarak kamuoyuna sunulması şeklinde özetlenebilir (Örneğin; Tezcan, 1981, 1999 ve 2003; Pervizat, 2005; Bodur, 2007; Ökten, 2010; Bilgili ve Vural, 2011). Bir diğeri ise, kendi içerisinde oluşturduğu referans sistemiyle, belli iç-oryantalist duruşların, dış-oryantalist pozisyonlarının “yeniden üretim”ini sağlayacak biçimde kanonlar oluşturmak şeklinde ifade edilebilir. Öyle ki, bu iç ve dış oryantalist pozisyonların, seçici ideolojik yaklaşımlarla birbirini beslediğini ve bu yaklaşımın uluslararası araştırmalarda da geçerli bir açıklama tarzına dönüştüğünü söylemek mümkündür. Mesela, Tezcan’ın (2003), seçici ve indirgemeci bir yaklaşımla namus cinayetlerinin nedeni olarak zikrettiği “gönül ilişkisi/sevdalanmak” gibi bir durumun, dış-oryantalist metinlerde de karşımıza çıktığını görebiliriz (Cohan, 2010, s. 191; Sev’er ve Yurdakul, 2001, s. 964-965). Aynı zamanda yerel basında çıkan indirgemeci haberlerin esas alınarak sadece; kısa etek giymek, sinemaya gitmek istemek (Bilefsky, 2006); bir erkekle konuşmak, söylentiye konu olmak (Emery, 2003); bir erkekle buluşmak, tokalaşmak (Sev’er ve Yurdakul 2001, s. 964-965) gibi seçilmiş pratiklerin bu akademik metinlerin odak noktasını oluşturduğu



görülmektedir. Oysa bu cinayetlerden hüküm giymiş kişilerle yapılan alan araştırmalarında ortaya çıkan sonuçlar meselenin bu şekilde basit bir nedenden kaynaklanmadığı, aksine bu indirgemeci yaklaşımların meselenin anlaşılmasını engellediği söylenebilir (bkz Bağlı ve Özensel, 2011).

Bir diğer ortak tema ise, aynı ideolojik indirgemeci yaklaşımın meseleyi, belli bir coğrafyayı ve üzerinde yaşayanları tarifleyecek biçimde ele aldığı söylenebilir. Mesela, Birleşmiş Milletler Nüfus Fonu ve Nüfus Bilim Derneği tarafından İstanbul, Şanlıurfa, Adana ve Batman illerinde, “Türkiye’de Namus Cinayetlerinin Dinamikleri” adıyla gerçekleştirilen çalışmaya göre “Namus, kişilerin toplumsal cinsiyeti, yaşı, yaşamını geçirdiği yerleşim yeri, eğitimi, aşiret ve akrabalık ilişkileri gibi çeşitli faktörlerin etkisi altında algılanıp, yaşamlarının bir yerine oturtulmaktadır. Özellikle kırsal kökenli, aşiret ve akrabalık ilişkileri güçlü, kente göç etmiş olsalar bile çevreleri fazla değişmemiş, ait oldukları aile ve topluluğun yaşamlarında öncelikli bir yere sahip olduğu gözlenen kişilerde namusun, insanların uğruna öldürülebileceği çok büyük bir şey, yaşamın anlamı ve amacı olarak tanımlandığı görülmüştür” (Kardam, 2005, s. 62). Böyle bir yaklaşımın da dahil olduğu bakış açısına göre, namus olgusu ve namus cinayetleri cumhuriyetin modernleşme projesinin dışında kalmış, aşiretçi yapıların hakim olduğu bölgelerin sorunudur, modernleşmeyle birlikte namus olgusu ve namus cinayetleri ortadan kalkacaktır. Bu yaklaşımların gözden kaçırdığı bir diğer noktanın ise, bölgede yaşanan dönüşüm olduğu, bu bakış açısına göre Doğu ve Güneydoğu bölgesinin dondurulmuş, bir evren olarak görüldüğü, oysa günümüze kadar varlığını koruyan aşiretçi yapı kadar, bu yapının çeşitli etkenlerden dolayı geçirdiği bir takım dönüşümlerin de namus olgusu ve cinayetleriyle ilişkisinin çok derin olduğu söylenebilir (Yıldız, 2009, s. 7). Başka bir çalışmada ise, “namus cinayeti işleyenlerin çoğunun köyde ya da kentlerin kenar mahallelerinde yaşadıkları ve sosyo-ekonomik açıdan alt tabakaya mensup oldukları”, oysa “orta sınıfta ya da ortanın altında yaşayanlarda ise cinayet işleme eğiliminin zayıfladığı”, “namus kavramının genellikle geleneksel ilişki ağları içinde bu derece önemsendiği” dile getirilmektedir (Öztürk ve Demirdağ, 2013, s. 124; Bilefsky, 2006). Bu tür çalışmaların genel içeriğinden de anlaşıldığı gibi, kan davaları ve namus cinayetleriyle ilgili soru(n)un, seçici ve indirgemeci bir yaklaşımla genellikle geleneksel değer ve hayat tarzlarından kaynaklandığı imasının oluşturulduğu görülmektedir (Örneğin; Emery, 2003; Faraç 2006, KA-MER 2004, 2005 ve 2006; Tezcan 2003). Ya da Chesler (2009) örneğinde olduğu gibi, temel problem, her ne kadar paradoksal ve komplike de olsa, doğrudan dinsel alanla ilgilidir. Filistin, Irak ve Türkiye’deki Kürt bölgeleri ile beraber, Müslümanların azınlıkta olmadığı Bangladeş, Mısır, Afganistan ve Balkan ülkelerinden Batı’ya doğru gerçekleşen göçlerle oluşan Müslüman nüfus içerisinde, namus cinayetlerinin kültürden ziyade dinsel motivasyonlarla oluştuğunu iddia eder. Oysa Terman’a (2010, s. 16) göre,



Chesler, meseleyi İslam'a indirgeyerek ciddi bir yanlışlığı üretmektedir. Çünkü Chesler'ın Endonezya, Senegal, Nijerya gibi Müslümanların yoğunlukta olduğu ülkelerde "namus cinayetleri"nin neredeyse görülmemesi, kabul edilebilir değildir. Aynı zamanda bu görülme hali Hristiyan, Hindu, Sih, Budist gibi "İslam dışı" inanışlarda gerçekleşen cinayetler için de söz konusudur. Böylece söylemin aşırı dinsel bir alana kapatılması, Terman için, hem Hz. Muhammed'in hadislerinde hem de Allah'ın ayetlerinde "namus cinayetlerini" olağanlaştıracak herhangi bir teşvikin yer almayışının görülmemesinin nedeni olarak açığa çıkar.

Buna göre, sözkonusu perspektiflerde bu sorunlar belli bir coğrafyaya indirgenmekte ve ilerlemeci bir modernleşme, kentleşme anlayışıyla ortadan kalkacağı düşünülmektedir. Dolayısıyla bu bakış açılarının coğrafi ve kültürel "özcülüğü"nü içeren bir yaklaşım sergilediği düşünülebilir. Ayrıca bu perspektif, meseleyi belirli bir coğrafya ve kültürün özelliğinde/yerelliğinde yeniden üreterek, bunun coğrafi bir hareketlilik durumunda bile değişmesinin mümkün olmadığını varsaymaktadır (bkz. Chesler, 2009; Cohan, 2010; Mosquera, 2017). Böylece bu bakış açısının yaslandığı temel argüman, kan davasının da namus cinayetlerinin de, belli bir coğrafyadaki toplumsallık biçiminin ürünü olduğu şeklindedir. Ancak bu meseleyi belirli bir sosyolojinin mutlak bir sonucu olmanın ötesinde bir kültür haline gelmiş olduğunu gösterir. Kültürün bu formasyonu ise, kendisini vareden şartların sürmesi halinde yeniden üretilebilir. Metropolleşme, bireyleşme, konformizm gibi yeni durumların, kültürlerimizi yapıçözüme uğrattığı doğrudur. Bu, geleneklerimizi bozduğu gerekçesiyle hoşumuza gitmemekte, ancak bu geleneklerden biri olan ve olumsuzladığımız "kan davası/namus cinayetleri" gibi olguları da etkilemektedir.

Oysa kentleşme, eğitim ve ideolojik yapılanmalar; törelerin, dini liderlerin, ağalık ve şeyhlik otoritelerinin hâkim olduğu geleneksel yapının da çözülmesini doğurmuştur. Aslında tam da kentleşmeden kaynaklanan nedenlerle, törelerin insan hayatları üzerindeki etkisi gittikçe zayıflamaya yüz tutmuş, hatta kan bağına ya da aşiret bağına dayalı birlikteliklerin çözülmesi sonucunda törelerin uygulanma zemini büyük ölçüde ortadan kalkmış görünmektedir. Nitekim yaşanan kentleşmeyle, "geleneksel kurumlara olan bağlılık ve bağımlılıklar da çözülme sürecine girmektedir. Geleneksel toplumsal örgütlenme biçimi olan aşiret bağı giderek zayıflarken, yine geleneksel dinsel ve ekonomik toplumsal otoritelerin 'şeyhlik, ağalığın' bağlayıcı gücü zamanla azalmaktadır" (Faraç, 2006, s. 160-1). Bu nedenle töre uygulamaları olarak gösterilen örneklerin, tam da "törelerin yokluğundan" kaynaklandığı ve dolayısıyla aynı zamanda kentleşmenin de etkili olduğu bir sorun olduğu kabul edilmelidir. Zira KA-MER'in 2005 yılına ait "Suçlu kim?" adlı raporunda, bir şekilde vakfa başvuruda bulunmuş ve destek sağlanmış genç kadınların yaşam öykülerine



bakıldığında, ne eski geleneksel yapılarının korunduğu ve ne de modern bir yaşam tarzına sahip oldukları görülmektedir (KA-MER, 2005). Bu hayatların hemen hepsinde, bir “kültürel çözülme sonrası patolojisi” söz konusudur. Babası, ağabeyi, amcası, dayısı tarafından tacize uğramış, hamile bırakılmış; severek kaçtığı eşinden, babasından, annesinden, ağabeyinden şiddet görmüş; nikâhlı eşi tarafından fuhşa zorlanmış genç kadınlar, yüksek bir oranı teşkil etmektedirler. Namusun gerçekten de önemsendiği, törelerin çözülme öncesi halleriyle varlıklarını sürdürdüğü yer ve zamanlarla, kentleşmeyle birlikte çözülen halleri arasında örneğine rastlanmayacak düzeyde bir namus algısı değişimi görülmektedir (Karadeniz, 2007). Bu çalışmalardaki hakim perspektifin aksine, bizim varsayımımız, sözkonusu pratiklerin yalnızca gelenek ve/ya yalnızca kentleşmeyle ilişkili olarak anlaşılamayacağı, buna karşılık, aynı anda her ikisiyle hem ilişkili hem de ilişkisiz olan bir “belirsizlik mıntıkası”nda gerçekleştiğidir.

Mevcut literatürde, “kan davası/namus cinayetleri” olgusunu sosyal teori içerisinde temellendirme girişimleri, genellikle intikam/namus olgusu, bunun antropolojik veya sosyolojik temelleri, sosyal veya politik içerimlerine odaklanıyor. Bu girişimlerden bazılarının, daha çok “maktul olarak kadının” pozisyonunu teorileştirmeye odaklandıkları, bazılarının ise meseleyi tümüyle kuşatmak gibi motivasyonlara sahip oldukları da eklenebilir. Burada yapmaya çalıştığımız şey ise, bazı açılardan bu girişimlerden ayrılmayı gerektirmektedir. Öncelikle burada, “kan davası/namus cinayetleri”nin genel tartışma hattında yer almayan, henüz irdelenmemiş ve teorize edilmemiş bir boyutunu ele almaktayız. Bu da bu cinayetlerde bir süredir varlığından haberdar olduğumuz reşit olmayan katil (Sev’er ve Yurdakul, 2001, s. 985) ve karşımıza yeni yeni çıkmaya başlayan kiralık katil olgusudur (bkz. 1 nolu dipnot). Ancak meselenin kendisi kadar ve belki de ondan daha önemlisi, onun nasıl ele alındığı, hangi kuramsal ve kavramsal araçlarla tartışıldığıdır. Bu nedenle, meseleyi oryantalist okumaların nesnesi kılacak içeriklerle oluşturmaktan ziyade, kendi meselelerimizi sosyal teorinin imkanlarıyla tartışabilmenin araçlarını üretmeyi hedefliyoruz. Bu amaçla, projede, ilişkileneceğimiz teorik yaklaşımlardan, Agamben’in özellikle “belirsizlik mıntıkası” ile; İbn Haldûn’un “bedevî umrân”, “hadarî umrân” gibi kavramsal araçlarıyla ayırım noktalarımızı belirginleştirmeye çalışacağız. Böylece kendi teorik çabamızın, söz konusu girişimlerden hangi koordinatlarda kesiştiği ya da farklılaştığının daha iyi görüleceğini düşünüyoruz.

III. Belirsizlik Mıntıkasında Mikro Egemenlik Stratejileri

“Egemen” ve “homo sacer” ilişkisinde, ilişkilendiğimiz iki teorik çabadan birinci ayırım noktamız, “egemen”in pozisyonuyla ilgilidir. Agamben, egemen iktidarı, hukuku askıya alarak istisna haline karar verebilen, biyosiyasal bir beden yaratarak homo saceri, öldürülebilen ama kurban



edilemeyen olarak belirsizlik mntıkasına terk eden “mutlak” iktidar biçiminde tanımlar. “Belirsizlik mntıkası”nı ise, hukukun askıya alındığı, olağanüstü halin geçerli olduğu bir alanda konuşlandırır. Bu alan, ne tam olarak hukukun dışı ne de içidir; dışlayarak içlemedir. Bu nedenle de burası, “egemen iktidar”ın işlemediği değil, tam da herhangi bir kısıtlamaya maruz kalmaksızın pürtüksüz bir zemin olarak kaydığı bir alandır. Kuşkusuz burada, Agamben’den farklı olarak, “egemen iktidar”ın hukuku askıya alarak belirlediği olağanüstü halden ziyade, eylemi gerçekleştiren bireyin, yani failin kurbanıyla kurduğu ilişkinin yerleştiği bir “belirsizlik mntıkası”ndan söz edilebilir. Agamben, Schmitt’i takip ederek, “askıya alma”yı, egemenliğin kaynağı olarak görmeye devam ederken, egemenin hukukla ilişkisini sorunsallaştırmaktadır. Fakat birey, “hukukî boşluk alanında” konumlandığında, bir “yasadızlık bölgesi”ne yerleştiğinde, eylemini bu alanda gerçekleştirdiğinde, Agamben (2013), bunun nasıl tanımlanacağına ilişkin bize çok şey söylemez; küçük imalarla geçirir. Peki, bu cinayet stratejilerinde, aktörün eylemini nasıl teorize etmemiz gerekiyor? Burada, birey, kolektivite adına ve onun arzusu yönünde (bedevî umrânın yasasını gözeterek) eylemde bulunurken, başka bir bireyi “öldürülebilir hayat” olarak kurmaktadır. Böylece biyosiyasal bir beden yaratarak, kendisini de “iktidar” olarak kurmaktadır. Bu nedenle, biz, Agamben’den ayrılarak, “mikro iktidar stratejileri” kavramsallaştırmasını, bir analiz stratejisi olarak belirlemeyi tercih ediyoruz.

İkinci teorik ayrım noktamız da, yine “egemen” ile “homo sacer” arasındaki ilişkide temelleniyor. Agamben’e göre, “homo sacer, yani kutsal insan, cinayet işlemiş sayılmaksızın öldürülebilirliği ile beşeri hukukun, kurban edilemezliği ile de ilahi hukukun dışına atılmış insan olarak üzerinde mutlak bir iktidarın tesis edilebileceği figür”dür. Dolayısıyla homo saceri, “bir tarihsel figür olmaktan çok siyasal egemenliğin varlık koşulunu ifade eden ontolojik bir kategori olarak” çözümlemek mümkün görünüyor (Ecevitoglu, 2012, s. 36). “Namus adına öldürme olgusu”nu, “etnik ya da dinsel farklılıkların değil, kendini görece özerk bir siyasal bütünlük olarak var etme potansiyelini taşıyan kandaş örgütlenmenin ürettiği bir pratik” olarak tanımlayan Pınar Ecevitoglu bu teoriyi namus cinayetlerinin kurbanı olan kadına uyarlar. Ona göre, *homo sacer*, kadının bedeni ve cinselliğini öldürme tehdidi ile denetleyen namus ahlakının geçerli olduğu babayanlı kandaş toplumlarda, “öldürülebilir hayat” olarak kurulan kadındır (Ecevitoglu, 2012, s. 27). “Erkekten farklı olarak şeref ne sahibi ne de taşıyıcısı olan kadının ahlaki varlığının tek kaynağı, şeref kurucu unsurunu oluşturan namusu, namus koduna uygun eylemleriyle cisimleştiren kişi olmasıdır. Tam da bu nedenle namus kodunun ihlali, kadını her türlü ahlaki yüklemden soyutlanmış çıplak hayata, yani öldürülebilir hayata dönüştürmektedir. O halde namus kodunu merkeze alan ve kadını erkeğe biçtiği farklı rollerle toplumsal cinsiyeti yapılandıran



özgöl bir saygınlık kategorisi olarak şerefın ifade ettiği *bios* tasarımı ve bu tasarımın var ettiği siyasal toplumsal düzen, kadının içlenerek dışlanmasına dayanmaktadır” (Ecevitoglu, 2012, s. 453). Buna göre, bu *bios* tasarımı, hem erkeğe hem de kadına roller biçmekte, ancak nihayetinde “öldürülebilir hayat” olarak kurulan kadın olmaktadır. Oysa böyle bir tasarımda, kendini sadece kadının çıplak bedeni değil, aynı zamanda erkek üzerinden de var eden bir iktidardan/toplumsal düzenden söz etmek gerekiyor. Ve bu durumda da, en az kadın kadar erkek de bu düzenin bir “kurban”ı olarak görölmek durumundadır. Eğer “homo sacer” kadın ise, o zaman erkeğin konumu nedir? Öyleyse, bu *bios* tasarımını kavramanın imkânı, sadece “homo sacer”ın değil, her ne kadar kandaş bir topluluğu/asabiyetin kendisine biçtiği rolü yerine getirmekte olsa da, nihayetinde “mikro iktidar” olarak konumlanan “egemen/erkek”in pozisyonunun da sorunsallaştırılmasından geçiyor. Biz de burada, bu pozisyonun, söz konusu tasarımın içerisinde nasıl yeniden üretildiğine odaklanmayı önceliyoruz. Dolayısıyla biz, hukuku askıya alarak, cinayet işlemeksizin adam öldüren kiralık katil ve reşit olmayan katil stratejileriyle, bu her iki pozisyonun dışında konumlanıyoruz.

Bedevî umrândaki asabiyetler arasında oluşan rekabet ve çatışma biçimleri, tüm asabiyetlerin katıldıkları nesnel/ortak bir mantıkta uzlaşırlar. Başka bir ifadeyle, herhangi bir tikel asabiyetin belirlemediği, ancak tüm tikel asabiyetlerin katılımıyla oluşan, her asabiyetin kullandığı ancak herhangi birine ait olmayan tümel yasalaradır. Yani asabiyetin bu nesnel mantığı, tüm asabiyetlerin asabiyetler arası ilişkilerde tabi olduğu tümel bir yasa konumundadır. Hem rekabet/çatışma hem de ittifak/yardımlaşma süreçleri, asabiyetin mantığında içkin olan bu yasalar tarafından belirlenmektedir (İbn Haldûn, 1981, II, s. 897-898). Ancak her ne kadar asabiyetler arası ilişkiler, işleme ve dışlama bakımından sürekli değişiklikler oluştursa da, bu değişimler sonucunda oluşan yeni durumlar, yeni denklikler oluşturur (İbn Haldûn, 1981, II, s. 484). Söz konusu mantığı, asabiyetlerin denklik durumlarını korumakla birlikte, aynı zamanda her birinin öznel çıkarlarını koruyan “kısasa kısas ilkesi” bağlamında özetlemek mümkündür. Bedevî asabiyetler arasında kan davası ya da namus cinayetleri gibi durumlarda, bedevî umrân mantığına içkin olan kanunlar/yasalar çoğunlukla bu mantığı kullanarak işlevsel olmaktadır. Bizzat asabiyetin kendi doğasından kaynaklanır. Ancak bu mantığın bedevî asabiyetler arasında tümel bir gerçeklik olarak bağlayıcılığına karşın, uygulamanın kimin tarafından gerçekleştirileceğini ise pratik ilişkiler belirler. Fakat buradaki tümellik düşüncesi, belli bir dönemin ve zamanın pratiğiyle dondurulmuş mutlak bir içeriğe sahip değildir. Aksine kendi içinde uzlaşım sal pratikler olarak sürekli değişen ve dönüşen bir içeriğe sahiptir. Burada önemli olan şey bir taraftan bir pratiğin ancak uzlaşım sal olarak bu içeriğe dâhil olabilmesi diğer taraftan ise bu tümelliğin kendi kendini de askıya alabilme pratiğine sahip



olmasıdır. Bu çift yönlü değişim ve dönüşüm potansiyeli asabiyet mantığının koşullara göre sürekli devingen bir yapıya sahip olmasına imkân verir.

Bununla birlikte, bedevî umrânda asabiyetin nesnel mantığı/yasası, bir taraftan kendisini “üst-kurarken”, diğer taraftan aynı mantığa zorunlu olarak katılan tüm asabiyetleri “kolektif kişilikler” olarak “alt-kurmak” tadır. Çünkü bedevî özelliklerin baskın olduğu toplumlarda kişiler kolektif kişiliklerin bir parçası olarak toplumsal ve siyasal dolaşıma girerler. Bu durumda asabiyet bireyi, onun bireyselliği ortadan kaldırma pahasına kolektif kişiliklere dönüştürerek korumaktadır. Bu sebeple bedevî toplumlarda bireysel görünen her kişinin başka kişilerle yüzleşme tarzları genellikle kolektif kişilikleri aracılığıyla olmaktadır. Yani söz konusu nesnel yasa, kendisine katılan asabiyetlerin kolektif kimliklerini sadece korumalarına imkân tanımakta aynı zamanda onları bir kolektif kişilik edinmelerine zorlamaktadır. Buna karşılık hadarî umrânda ise, bedevî umrândaki alt-kolektif kişiliklerden biri, söz konusu nesnel yasanın yerine kurularak kolektif kişiliklileri bireyselliklere dönüştürmek istemektedir. Hadarî umrândaki bir asabiyetin mutlak iktidar biçiminde üst-kurulmasıyla oluşan bu yeni durum, alt asabiyetlerin işleyiş mantığını büyük oranda kendi öznel mantığına tabi kılmaktadır. Bir tür hiyerarşik ilişki biçimi şeklinde açılan bu süreç, giderek bedevî umrândaki asabiyet mantığını, hadarî umrândaki mutlak iktidar olarak kurulan asabiyet mantığı lehine ortadan kaldırmaktadır. Böylece alt asabiyetleri, kolektif kişiliklerini parçalayarak onları kendi mutlak iktidar alanının birer bireyine dönüştürmektedirler. Kolektif kişilikleri parçalanan bu birey, artık anlaşmazlıklar, kan davaları ve namus cinayetleri gibi durumlarda mutlak iktidarın yasalarını uygular. Ancak bu dönüştürme sürecinde, bir taraftan kolektif kişiliklerin bu kişilikleriyle bağıntılı siyasal varoluşlarını sürdürme isteği/eğilimi, diğer taraftan yeni mantığın/yasanın bu kolektif kişilikleri parçalama isteği, bireyi, üst ve alt kolektiviteler arasında kararsızlık/sıkışmışlık haline maruz bırakmaktadır. Asabiyetler, yabancıları bu yeni alanda kendi kolektif kişiliklerini korumanın bir yolu olarak da bu mantığı sürdürmek istemektedirler. Böylece belirsizlik muntıkasında, kişi hem kolektif kişiliklere hem de bireysel kişiliklere sahip olmaktadır. Bu “ara bölge”de, kişi/grup, hem bedevî umrândaki asabiyet mantığını/yasasını hem de yeni/hadarî durumdaki yasayı/mantığı birlikte dikkate almak zorundadır.

Agamben ile birlikte düşünülecek olursa, bu “ara bölge”, İbn Haldûn’un bedevî ve hadarî asabiyet mantığında içkin olan yasaların ya da asabiyet mantığının askıya alınması şeklinde anlaşılabilir. Çünkü bireyler arasındaki her bir yasa dışı/mantık dışı eylem biçimleri, söz konusu yasayı ya da mantığı askıya alma biçimidir. Bedevî umrânda bedevî, hadarî umrânda hadarî egemen iktidarın yasası askıya alınırken; bedevî umrânla hadarî



umrân arasındaki belirsizlik mıntıkasında ise her iki yasa birden askıya alınmaktadır. Belirsizlik mıntıkasında birey, eylemin gerekçesini bedevî umrânın yazısız hukuk formundan temin ederken, eylemi gerçekleştirme stratejisini ise hadarî umrânın hukuk formunu göz önünde bulundurarak belirlemektedir. Fakat burada, hangi formun hangi gerekçelerle benimsendiği de önemlidir. Mesela bedevî umrânın değer formu içerisinde, “namusu temizlemek/kanı yerde bırakmamak” kadar, eylemi kimin ve nasıl gerçekleştireceği de tanımlanmıştır. Oysa burada, ilk ilke varlığını korumakla birlikte, ikincisi değişim geçirmektedir. Öyleyse değerler skalasında, ilk ilke ikincisine göre daha direngen ya da önemli görünmektedir. Ya da “değer” ile “pratik” arasındaki ilişkide, değer uygulamanın bir adım gerisinde onu takip etmekte, fakat bu takibin de değer varlığının garantörlüğüne dönüştüğü görülmektedir. Değer, uygulamanın gölgesi olarak; o var olmadan var olamayan ama onu var olmaya zorlayan bir gücül varlık olarak kendine göndermektedir. Burada, bir “değerden yoksun pratik” ile, “pratikten yoksun değer”, bir tür “eşdeğersizlik ilişkisi” ortaya çıkmaktadır.¹

Bedevî umrânla hadarî umrân arasında oluşan bu belirsizlik mıntıkasında, bu mantıkların bir melez durumu söz konusudur. Buna göre bir taraftan bedevî umrândaki nesnel mantık işlevselliğini korurken, diğer taraftan alt asabiyetler de hadarî mantık tarafından içerlenmektedirler. Bu durumda alt asabiyetler bedevî mantıklarını sürdürürken, diğer taraftan hadarî iktidar alanının yasalarıyla yüzleşmektedirler. İçinde bulundukları belirsizlik mıntıkası, onların ne bedevî mantığının dışına çıkmalarına ne de hadarî mantıktan kaçmalarına izin vermektedir. Bu belirsizlik mıntıkasında failer kan davaları ve namus cinayetleri gibi durumlarda tam olarak ne bedevî ne de hadarî ya da hem bedevî hem de hadarî mantığı dikkate alan; başka bir ifadeyle tam olarak ne onların dışında ne de içinde kalan yeni stratejiler geliştirmektedirler. Bu süreci/mantığı aynı zamanda her iki yasayı da askıya alma şekilleri olarak da okumak mümkündür. Bunu şu şekilde de ifade edebiliriz: Söz konusu stratejilere başvuranların, hadarî umrânın hukuk alanı ile bedevî umrânın hukuk alanının “ara bölge”sinde konumlanarak her iki hukuk alanını birden askıya aldığını, ama tam da bunu yaparken, her iki umrân alanında da aynı anda kaldıklarını söylemek mümkün görünüyor. Bu “çifte askıya alma” durumu, bir “melez bölge” yaratarak, hem bedevî hem de hadarî umrânın hukuk rejimlerinin aynı anda hem var olması hem de işlememesi gibi bir “melez hukuk” formu da icad etmektedirler. Böylece tam da, Deleuze’nin “ancak bozularak çalışan makineleri”nin işlevselliğinde bir form üretilmektedir. Birey, her iki hukuk alanının da dışına çıkarak eylem gerçekleştirmekte, ama bunu yaparken her iki alanda birden var olmaktadır.

¹ “Değerden yoksun pratik”, kiralık katilin pozisyonudur; kanı/namusu temizleme değeri kendisine ait değildir. “Pratikten yoksun değer” ise, namusu/kanı temizleme değerini taşıdığı halde, onun gerektirdiği pratiği sergilemeyendir.



IV. Sonuç

Namus cinayetleri ve kan davalarında reşit olmayan katil ve kiralık katiller dolayımında oluşan mikro egemenlik stratejilerindeki mantıksal kodların, İbn Haldûn'un bedevî ve hadarî pratikleri taksim eden ve Agamben'in "belirsizlik mıntıkası"nda işleyen mantıksal kodlar aracılığıyla açıklanabilir. Bu yeni stratejilerin mutlak ikili bir ayırma dayanan bir mantıkla açıklanamaması, onları hem İbn Haldûncu hem de Agambenci perspektife yaklaştırmaktadır. Çünkü hem İbn Haldûn hem de Agamben faillerin söz konusu alanlardaki eylemlerini mutlak/keskin ikili bir ayırmada kalarak değil, aksine bu ikililikler arasına yerleşen bir belirsizlik mıntıkasında kalarak analizlerini sürdürmektedirler. Başka bir ifadeyle, örnek olarak İbn Haldûn perspektifiyle bu eylem tarzları aynı anda hem bedevî hem de hadarî ya da ne bedevî ne de hadarî olarak nitelenebilen bir belirsizlik alanında olduğu gibi, Agambenci perspektifiyle ne hukukun dışı ne de içi ya da hem hukukun dışı hem de içi, başka bir ifadeyle içleyerek dışlama ya da dışlayarak içerleme mantığının işlevsel olduğu bir "belirsizlik mıntıkası"nda gerçekleşmektedir. Dolayısıyla bütün bu namus cinayetleri ve kan davalarında reşit olmayan katil ve kiralık katil stratejilerinde dikkat çeken en önemli şey, bunların tamamının, İbn Haldûncu anlamda, bedevî umrândaki asabiyet mantığı ile hadarî umrândaki asabiyet mantığının karışımından, ne tam olarak o alandan ne de bu alandan ya da her ikisinden oluşan bir belirsizlik mıntıkasında gerçekleşmesidir.

Ancak burada hem İbn Haldûn'dan hem de Agamben'den farklı olarak şu tespitler yapılabilir: Katillerin kendi pozisyonlarıyla ilişkili yeni stratejiler geliştirmeleri söz konusudur. Aslında katiller mikro belirsizlik mıntıkları oluşturarak bu alanda mikro egemenlik stratejilerini uygulamaktadırlar. Bu anlamda katillerin egemen hukukla ilişkisi de fraktal bir ilişki biçimi olarak görülebilir. Bu sebeple egemen iktidar katilin pratiğini bir terörizm eyleminden ziyade bir "cinayet" eylemi olarak tanımlamaktadır. Çünkü katilin mikro belirsizlik alanları üreterek bu alanlarda ürettiği mikro egemenlik stratejileriyle askıya aldığı hukuk, egemen iktidarın bütün hukuku değil, onun sınırlı bir parçasıdır. Bir başka fark ise şu şekilde ifade edilebilir. Agamben, hukuk alanının egemen iktidarın mutlak hukuku ile doldurur. Bu sebeple belirsizlik mıntikasını egemen hukukun hem içi hem de dışı, ya da bu hukukun hem işlediği hem de işlemediği bir alan olarak düşünür. Fakat kiralık katillerin mikro egemenlik stratejilerinde iki hukukun aynı anda askıya alınması söz konusudur. Buna göre mikro belirsizlik alanları Agambenci anlamda hukukun ne dışında ne de içinde konumlanmakla birlikte aynı zamanda ne bedevî hukuk ne de hadarî hukuk ya da hem bedevî hem de hadarî hukuk alanında belirir.

Sonuç olarak, reşit olmayan ve kiralık katil stratejilerinde uygulanan mikro egemenlikleri ne bedevî ne de hadarî olarak nitelemek mümkün



gözükmektedir. Ya da söz konusu egemenlik stratejilerini aynı anda hem bedevî hem de hadarî olarak nitelemek gerekmektedir. Burada bireyin bir birey olarak egemen iktidarın meşru kıldığı başka bir bireyi çıplak hayata dönüştürerek öldürülebilir bir hayat olarak kurma eylemi, öldürülebilir hayatın hukukunu askıya aldığı gibi söz konusu hayatın meşruiyet kaynağındaki yasayı, yani egemen iktidarı da askıya almaktadır. Aslında Agambenci anlamda, terörizmi de ancak bu bağlamda anlamlandırmak mümkün görünmektedir. Çünkü terörizm pratiği, egemen iktidarın yasasını askıya alması durumunda anlamına kavuşmaktadır. Aksi taktirde terörizm pratiklerini anlamlandırmak mümkün değildir. Bu sebeple herhangi bir aktörün bir egemenlik alanının parçası durumundaki bir bireyi öldürebilir olarak kurma pratiği bir taraftan söz konusu kişinin yaşama hakkını/hukukunu askıya alırken diğer taraftan egemen iktidarın yasama hakkını/hukukunu askıya almaktadır. Bu anlamda, kiralık katilin pratiği aslında çift yönlü bir askıya alma pratiğidir. Bir taraftan maktulün yaşama hakkını askıya alarak onu öldürülebilir hayat olarak yeniden kurarken diğer taraftan maktulün yaşamını meşru kılan egemenin yasama pratiğini askıya almaktadır. Bu askıya alma işleminin terörizm eylemiyle ilişkisi ise şu şekilde belirlenebilir: kiralık katilin izlediği strateji, egemenlik alanının ya da egemen hukukun içinde kalarak onu aşma pratiği iken, terörizm pratikleri ise egemen hukuku tümünden askıya alan, başka bir ifadeyle bu hukukun dışına çıkarak onu öldürülebilir hayat olarak kurma pratiğidir.



Kaynakça

- Agamben, G. (2008). *Olağanüstü Hal*. (Çev. K. Atakay). İstanbul: Varlık Yayınları.
- Agamben, G. (2013). *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, (Çev. İ. Türkmen). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bağlı, M. ve Özensel, E. (2011). *Türkiye’de Töre ve Namus Cinayetleri*, İstanbul: Destek Yayınları.
- Bilefsky, D. (2006). *How to Avoid Honor Killing in Turkey? Honor Suicide*, N.Y. TIMES, July 16, 2006, at 3. Erişim adresi: <https://www.nytimes.com/2006/07/16/world/europe/16turkey.html>
- Bilgili, N. ve Vural, G. (2011). Kadına Yönelik Şiddetin En Ağır Biçimi: Namus Cinayetleri, *Anadolu Hemşirelik ve Sağlık Bilimleri Dergisi*, Sayı; 14: 1
- Bodur, H. (2007). *Çeşitli Boyutlarıyla Kan Davası ve Namus Cinayetleri*, (Yayımlanmamış, Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Chesler, P. (2009). “Are Honor Killings Simply Domestic Violence?” *The Middle East Quarterly*, Spring 2009: 61-69. Erişim adresi: <http://www.meforum.org/article/2067>, Son Erişim: 21.03.2018.
- Cohan, J. A. (2010). Honor Killings And The Cultural Defense, *California Western International Law Journal*, Vol. 40 [2009], No. 2, Art. 2, Erişim adresi: <https://scholarlycommons.law.cwsl.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=https://www.google.com.tr/&httpsredir=1&article=1086&context=cwilj>, Son Erişim: 20.03.2018.
- Çağlak, Ö. (2016, 17 Haziran). Bir kan davası 3 kiralık katil, *Star*, <http://www.star.com.tr>.
- Demir, H. (2013, 31 Ağustos). İstanbulda Namus Cinayeti, <http://www.memleket.com.tr>.
- Ecevitoglu, P. (2012). *Namus, Töre ve İktidar: Kadının Çıplak Hayat Olarak Kuruluşu*. Ankara: Dipnot Yayınları.
- Emery, J. (2003). Honor Killings Among Palestinians, *WorldandI.com*, Wednesday, May 07, 2003. Erişim adresi: <http://archive.frontpagemag.com/readArticle.aspx?ARTID=18323>, Son Erişim: 23.03.2018.
- Faraç, M. (2006). *Töre Kıskaçında Kadın*, İstanbul: Çağdaş Yay.
- Gezik, E. (2003). *Şeref, Kimlik ve Cinayet, Namus Üzerine Bir Araştırma*, Ankara: Kalan Yayınları.



- İbn Haldûn (1981). *Mukaddimetu İbn Haldûn..* (Thk. Ali Abdülvâhid Vâfi). Kahire: Dâru Nehdati Mısır.
- İnci, Ü. H. (2013). Basında Yer Alan Namus Cinayetlerinin Sosyolojik Analizi, Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi, Vol. 2, No. 3
- KA-MER (2004). Keşke Dememek İçin, Namus Adına İşlenen Cinayetler 2004 Raporu, Diyarbakır: Bardan Matbaası.^[1]_{SEP}
- KA-MER (2005). *Suçlu Kim? "Güneydoğu ve Doğu Anadolu Bölgelerinde Namus Kisvesi Altında İşlenen Cinayetler İle Mücadelede Kalıcı Yöntemler Geliştirme Projesi" 2005 Raporu*, KA-MER Vakfı: Diyarbakır.
- Karadeniz, S (2007). "Töre ve Töre Cinayetleri Üzerine Sosyolojik Bir Çözümleme: Batman Örneği", Avrupa Günlüğü (Euro Agenda) 10: 91-110.
- Karadeniz, S. (2006). "Bir Kentleşme Trajedisi: Batman'daki İntiharlar", Tezkire 45: 153- 176.
- Kardam, F. (1999). "Töre Cinayetleri Üzerine Bazı Düşünceler", *Töre Cinayetleri Panel Bildirileri* içinde, Ankara: T.C. Başbakanlık Kadının Statüsü ve Sorunları Genel Müdürlüğü Yayınları.
- Kardam, F. (2005). Türkiye'de Namus Cinayetlerinin Dinamikleri: Eylem Programı İçin Öneriler Sonuç Raporu, I. Baskı, Ankara: Koza Yayınevi.
- Mosquera, P. M. R. (2017). "Honor and harmed social-image. Muslims' anger and shame about the cartoon controversy", *Cognition and Emotion*, DOI: 10.1080/02699931.2017.1394270.
- Ökten, Ş. (2010). Kan Davası: Kanın Öcü ya da Şeref Uğruna Verilen Kolektif Savaş, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Fakültesi Antropoloji Dergisi*, Sayı 24.
- Öztürk, M. ve Demirdağ, M. A. (2013). Namusu/nu Kanla Temizleyenler: Mardin Cezaevi'nde Namus Davası Nedeniyle Yatan Mahkûmlar Üzerine Bir Araştırma, *Sosyal Politika Çalışmaları*, Yıl: 13 Cilt: 7 Sayı: 30 Ocak-Haziran 2013
- Pervizat, L. (2005). Uluslararası İnsan Hakları Bağlamında Namus Cinayetleri: Kavramsal ve Hukuksal Boyutu ve Türkiye Özelinin Değerlendirilmesi, (Yayımlanmamış, Doktora Tezi). Marmara Üniversitesi: İstanbul.
- Polat, K. (2009, 20 Nisan). Kan davası, 13 yaşında katil yaptı, *Hürriyet*, <http://www.hurriyet.com.tr>.



- Sarhan, A. (2008, 30 Kasım). Hitmen charge \$100 a victim as Basra honour killings rise, *The Guardian*, <http://www.theguardian.com>.
- Sev'er, A. ve Yurdakul, G. (2001). "Culture of honor, culture of change a feminist analysis of honor killings in rural Turkey", *Violence Against Women* 7 (9): 964- 998.
- Sirman, N. (2006). "Akrabalık, Siyaset ve Sevgi: Sömürge Sonrası Koşullarda Namus-Türkiye Örneği", *Namus Adına Şiddet Kuramsal ve Siyasal Yaklaşımlar*, Shahrzad M. ve Nahla Abdo, (der.) İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları
- Somer, E. (2016, 18 Haziran). İddia: Kiralık katili kiralık katile öldürttü, *Sabah*, <http://www.sabah.com.tr>.
- TBMM Araştırma Komisyonu (2005). Töre ve Namus Cinayetleri. Türkiye Büyük Millet Meclisi Araştırma Komisyon Raporu. Erişim adresi: http://www.tbmm.gov.tr/develop/owa/tbmm_basin_a_ciklamalari [15 SEP 2016]
- Tezcan, M. (1981). *Kan Davaları: Sosyal Antropolojik Yaklaşım*, Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları.
- Tezcan, M. (1999). "Ülkemizde Aile İçi Töre ya da Namus Cinayetleri", *Töre Cinayetleri- Panel Bildiri Kitabı*, Ankara: Türkiye Cumhuriyeti Devlet Bakanlığı Kadının Statüsü ve Sorunları Genel Müdürlüğü Yayınları.
- Tezcan, M. (2003). *Türkiye'de Töre (Namus) Cinayetleri*, Ankara: Natürel Yayınları.
- Yıldız, A. N. (2009). *Kadın Cinselliğinin Söylemsel İnşası ve Namus Cinayetleri: Şanlıurfa Örneği*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Ankara Üniversitesi: Ankara.

