

MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

PARTİ, CAMİ, CEMEVi:
KÜRT SİYASİ HAREKETİNİN DİNLE KURDUĞU DÖNÜŞTÜRÜCÜ İLİŞKİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Öğrenci Erkan KARABAY

Anabilim Dalı: Sosyoloji Anabilim Dalı

Programı: Genel Sosyoloji ve Metodoloji Programı

Tez Danışmanı: Doç Dr. Yıldırım ŞENTÜRK

HAZİRAN 2019

MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

PARTİ, CAMİ, CEMEVi:
KÜRT SİYASİ HAREKETİNİN DİNLE KURDUĞU DÖNÜŞTÜRÜCÜ İLİŞKİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Öğrenci Erkan KARABAY

Anabilim Dalı: Sosyoloji Anabilim Dalı

Programı: Genel Sosyoloji ve Metodoloji Programı

Tez Danışmanı: Doç Dr. Yıldırım ŞENTÜRK

HAZİRAN 2019

Erkan Karabay tarafından hazırlanan Parti, Cami, Cemevi: Kürt Siyasi Hareketi'nin Dinle Kurduğu Dönüştürücü İlişki adlı bu tezin yüksek lisans tezi olarak uygun olduğunu onaylarım.

Doç. Dr. Yıldırım ŞENTÜRK

Tez Yöneticisi



Bu çalışma, jürimiz tarafından Sosyoloji Anabilim Dalında yüksek lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Doç. Dr. Yıldırım Şentürk



Üye : Doç. Dr. Begüm Özden Erat

Üye : Doç. Dr. Erdem Yölek

Üye : _____

Üye : _____

Bu tez, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tez yazım kurallarına uygundur.

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tez yazım klavuzuna uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- tez içindeki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel etik kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda ilgili eserlere bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu,
- atıfta bulunduğum eserlerin tümünü kaynak olarak gösterdiğimi,
- kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- ücret karşılığı başka kişilere yazdırmadığımı (dikte etme dışında), uygulamalarımı yaptırmadığımı,
- ve bu tezin herhangi bir bölümünü bu üniversite veya başka bir üniversitede başka bir tez çalışması olarak sunmadığımı

beyan ederim.

Erkan Karabay



Umut'a,



PARTİ, CAMİ, CEMEVİ: KÜRT SİYASAL HAREKETİNİN DİNLE KURDUĞU DÖNÜŞTÜRÜCÜ İLİŞKİ

ÖZET

Türkiye’de Kürt toplumunun siyasal haklar mücadelesinin kentlileşmeye ve sola açılmaya başladığı 1970’li yıllardan itibaren bu alandaki politik öznelerin din konusundaki politik doğrultu ve söylemlerinin seküler/laik bir çizgiye yerleştiği bilinmektedir. Söz konusu gruplar içinde 1990’ların başında Halkın Emek Partisi ile başlayıp en son Halkların Demokratik Partisi adıyla varlığını sürdürmekte olan politik çizgi, Kürt siyasal mücadelesi alanında tek başına hâkimiyet sağlayarak kısaca Kürt Siyasi Hareketi olarak adlandırılmıştır. Gerek söz konusu politik çizgi ve gerekse de onu önceleyen diğer politik hareketler, dine yaklaşım konusunda 70’lerde beliren seküler/laik çizgiyi 2000’li yıllara kadar sürdürmüştür. Ancak bu çizgi 2000’li yıllardan günümüze dönüşümler geçirmekte ve Kürt Siyasi Hareketi bu dönüşümü kendi ideolojik ve politik evreni içerisinde tanımlamaya çalışmaktadır. Etnopolitik bir mücadele yürüten Kürt hareketi, toplumun bütün sınıf ve katmanlarını kendi safına çekme düşüncesiyle davranırken, Kürt halkı içerisinde ciddi bir tabanı temsil eden Sünni/dindar kitlenin rızasının ve desteğinin alınması doğrultusunda dini motiflere ağırlık veren söylem ve aktiviteler geliştirmektedir. Siyasal haklar mücadelesi içinde dindarlık ve dinsel motiflerin görünürlüğü, din temalı örgütlenme ağlarını içermek, dinsel referansa dayalı sivil itaatsizlik eylemleri, dini öznelerin politik alandaki etkinlik alanlarının ve görünürlüklerinin artması gibi olgular, bu araştırmanın odağında yer almaktadır. Çalışma; Adalet ve Kalkınma Partisi’nin tek başına iktidar olduğu bu dönem boyunca Kürt Siyasi Hareketi’nin dinle kurduğu ilişkideki değişimi din sosyolojisi, siyaset ve toplumsal hareketler literatürü bağlamında tartışarak analiz etmeyi amaçlamaktadır. Arka planında hegemonya teorisi ve çatışma kavramı bulunan bu çalışma, Kürt Hareketi’nin Marksist-Leninist ve dolayısıyla seküler/laik temeller üzerine oturttuğu siyasal mücadelesini son on beş yıl boyunca din üzerinden nasıl yeniden ürettiğini ve yeni toplumsal mücadele biçimleri geliştirme ve içermek yönünde geliştirdiği açılımları anlamaya ve analiz etmeye çalışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kürt Hareketi, Adalet ve Kalkınma Partisi, Din, İslamiyet, Radikal Demokrasi, Hegemonya

PARTY, MOSQUE, CEMEVI: KURDISH POLITICAL MOVEMENT'S TRANSFORMATIVE RELATIONSHIP WITH RELIGION

ABSTRACT

It is known that since '70s, when Kurdish society's struggle for political rights in Turkey started to urbanize and open itself up to leftist movement, political subjects in this field took a secular position in terms of their political orientation and discourse. Among many different groups, the political camp, which was started with the People's Labor Party in '90s and now continues with People's Democratic Party, achieved domination in the Kurdish political struggle and came to be known as the Kurdish Political Movement. Both the political camp and other preceding political movements maintained the secular position emerged in '70s until 2000s. However, this position has been going through some transformations from 2000s to the present and the Kurdish Political Movement is trying to define them within its ideological and political universe. While Kurdish movement, which has been carrying out an ethno-political struggle, is seeking for attracting all classes and strata to its side, it is also developing discourses and activities focusing on religious themes in order to gain approval and support of Sunni/religious circle that represents a significant population among Kurdish people. This study focuses on issues such as visibility of religiousness and religious themes in struggle for political rights, inclusion of networks of organization based on religion, civil obedience actions based on religious reference, and increased effectiveness and visibility of religious subjects in politics. This study aims to analyze the change in Kurdish Political Movement's relationship with religion during the Justice and Development Party's (AKP) rule by discussing it in the context of literature on sociology of religion, politics and social movements. Having hegemony theory and the notion of conflict on its background, this study aims to understand and analyze how Kurdish Political Movement regenerates its political struggle, which was built on Marxist-Leninist and thus secular foundations, through religion in the last 15 years and this movement's initiations for developing and including new forms of social struggle.

Keywords: Kurdish Movement, Adalet ve Kalkınma Party, Religion, Islam, Radical Democracy, Hegemony



ÖNSÖZ

Yirmi birinci yüzyılın içinde bulunduğumuz ilk çeyreğinde, Ortadoğu başta olmak üzere dünyanın bütününe sirayet eden sancılı dönüşüm süreçlerine tanıklık ediyoruz. Yaklaşık yüz yıl önce kurulan bütün denklemlerin birer birer geçersizleştiği bu süreç, din ve etnisite tartışmalarının da ayyuka çıkmasına yol açmaktadır. Reelpolitik alanda ortaya çıkan gerilim ve çatışma düzeyleri, düşünsel ve ideolojik zeminlerde de yoğun bir tartışmaya kaynaklık etmektedir. Söz konusu tartışmaların ortaya çıkardığı teorik düzlem, sürekli bir dönüşüm ve yeniden üretime içkindir. Dünya ve bölge sistemlerinin yeniden dizayn edildiği böylesi bir süreçte, yükselişe geçen Kürt Siyasal Hareketi ve din/İslam tartışmalarını konu edinen bu çalışma, aynı zamanda kimlik inşa süreçleri, yeni toplumsal hareketler ve hegemonya/karşı hegemonya tartışmalarının ışık tuttuğu bir noktadan Kürt Sorununu anlamaya çalışmaktadır.

“Parti, Cami, Cemevi: Kürt Siyasi Hareketinin Dinle Kurduğu Dönüştürücü İlişki” başlığını taşıyan bu tez çalışması, uzun soluklu bir akademik fikrî takibin ve politik alanda güncelliğini kaybetmeksizin devam eden devingen süreçlerin ortaya çıkardığı bir toplamın ürünüdür. Bu metin, araştırma konusunun politik sınırlılıkları bir yana; oldukça geniş bir literatür içerisinde subjektivizme ve analojik düşünceye meyyal olmadan Kürt Siyasal Hareketi ve din olgularını birarada okuma uğraşının oldukça mütevazı bir sonucudur.

Bu tez çalışmasında en büyük katkı, kendisinin öğrencisi olmaktan her zaman gurur duyduğum danışmanım ve hocam Doç. Dr. Yıldırım Şentürk’e aittir. Her tartışmamızda olay ve olgulara farklı açılardan bakmamı sağlayarak yepyeni ufuklar açan sorularıyla; bitmeyen sabrı, enerjisi ve yol göstericiliğine minnettarım.

Ders dönemindeki katkı ve destekleri için Prof. Dr. Şükrü Aslan ve Doç. Dr. Gamze Toksoy’a; tez jürisinde yer almayı kabul eden ve çalışmanın son halini almasında büyük katkılarını gördüğüm Doç. Dr. Begüm Özden Fırat ve Doç. Dr. Erdem Yörük’e teşekkür ediyorum.



Alan çalışması süresince ihtiyaç duyduğum bilgi ve materyallerin sağlanması konusunda emek veren Barış ve Demokrasi Partisi, Halkların Demokratik Partisi Genel Merkez yönetici ve çalışanlarına, İstanbul ve İzmir il yöneticilerine, milletvekilleri ve Demokratik İslam Kongresi üyelerine teşekkürü bir borç biliyorum.

Tez yazımı öncesinden başlayarak bugüne kadar destek ve dostluklarını hiçbir zaman esirgemeyen Hülya Mete, Neval Tan, Namık Kemal Dinç, Orhan Atilla, Mustafa Eren, Berna Uçarol, Vaiz Adıgüzel, Filiz Yılmaz'a; araştırma sorunsalının oluşturulmasından, son okumalara kadar tezin her aşamasında emekleri olan Ayhan Işık ve Onur Öztürk'e teşekkür ediyorum.

Bu çalışmanın en fazla kahrını çeken, her zorluk karşısında bana direnç aşılayan, sınırsız araştırma tutkusuyla beni motive eden Özge Kurban'a teşekkür ediyorum.

Son olarak annem, babam ve kardeşlerime; yaşamın tüm zorlukları karşısında her an yanımda olan sevgili aileme teşekkür ediyorum.



İÇİNDEKİLER

Sayfa

ÖZET	ix
ABSTRACT	xi
ÖNSÖZ	xiii
İÇİNDEKİLER	xvii
KISALTMALAR	xix
1. GİRİŞ	1
1.1 Çalışmanın Konusu ve Amacı	2
1.2 Çalışmanın Kapsamı	6
1.3 Çalışmanın Metodolojisi	8
2. TOPLUMSAL HAREKETLERİN DİNLE KESİŞİMİ KONUSUNDA	
TEORİK ÇERÇEVE	13
2.1 Din Sosyolojisinden Yeni Toplumsal Hareketlere	13
2.2 Dinsel Kimlik ve Milli Kimlik	22
2.3 Çatışma Kuramı ve Hegemonya Mücadelesi Olarak Dinsel Alan	32
2.4 Radikal Demokratik Dönüşümün Dinsel Tasavvuru	39
3. KÜRT SİYASAL HAREKETİNİN DİNLE KURDUĞU İLİŞKİNİN	
TARİHSEL ARKA PLANI	43
3.1 1970’lerden 1990’lara	53
3.2 1990 – 2000 Arası Dönem	61
3.3 2000 Sonrası Dönüşüm	75
4. DÖNÜŞÜMÜN ÖZNELERİ	91
4.1 Semboller ve Ritüeller	92
4.2 Eylemler	101
4.3 Örgütlenmeler	105
4.4 Söylemler	113
4.5 Etnik “Kürt” Siyasal Partilerinin Tüzük Programlarında Dönüşümün Seyri	123
5. DİĞER İNANÇLARA YAKLAŞIM: ALEVİLİK, EZİDİLİK	131
5.1 Alevilik	131
5.2 Ezidilik	141
5.3 Kültürel Mozaik: Ermeniler, Süryaniler, Rumlar, Mihellimeler	145
6. SONUÇ	149
KAYNAKLAR	161
EKLER	175
ÖZGEÇMİŞ	187



KISALTMALAR

AB	: Avrupa Birliği
ABD	: Amerika Birleşik Devletleri
AKP	: Adalet ve Kalkınma Partisi
BDP	: Barış ve Demokrasi Partisi
CİK	: Kürdistan İslam Toplumu (Ciwaka İslamiya Kürdistan)
DEHAP	: Demokratik Halk Partisi
DEP	: Demokrasi Partisi
DİAYDER	: Din Âlimleri Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
DİK	: Demokratik İslam Kongresi
DTK	: Demokratik Toplum Kongresi
DTP	: Demokratik Toplum Partisi
FP	: Fazilet Partisi
HADEP	: Halkın Demokrasi Partisi
HDK	: Halkların Demokratik Kongresi
HEP	: Halkın Emek Partisi
HÜDAPAR	: Hür Dava Partisi
İŞİD	: Irak Şam İslam Devleti
İDAY-DER	: İstanbul Din Âlimleri Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği
İMF	: Uluslararası Para Fonu (International Monetary Fund)
KCK	: Kürdistan Topluluklar Birliği (Koma Civakên Kurdistan)
KİH/HİK	: Kürdistan İslami Hareketi (Hareketa İslamiya Kürdistan)
KYİB/YMW	: Yurtsever İmamlar Birliği (Yekîtiya Meleyên Welatparêz)
MTTB	: Milli Türk Talebe Birliği
MUSTAZAF-DER	: Mustazaflar ile Dayanışma Derneği
ÖZDEP	: Özgürlük ve Demokrasi Partisi
PKK	: Kürdistan İşçi Partisi (Partîya Karkerên Kurdistan)
RP	: Refah Partisi



1. GİRİŞ

1990'lı yıllarda Ortadoğu coğrafyası ve İslam âleminde görülen radikalizm dalgası, bölgenin kaotik yapısıyla birleşerek daha da çetrefilli bir hal aldı. 11 Eylül 2001'de Amerika'da İkiz Kuleler'e yönelik saldırılar, İslami fundamentalizmin dönüm noktalarından biriydi. Başta Amerika Birleşik Devletleri (ABD) olmak üzere küresel hegemonik güçler, 11 Eylül miladının akabinde Ortadoğu'da adeta dehşet dengesi denilebilecek bir dönemin kapılarını araladılar. Bugüne kadar devam eden ve etkisini önümüzdeki dönem de hissettireceği açık olan bütün bu yekûnu çatışma, işgal, iç savaş gibi kavramlarla tanımlamak abartılı olmayacaktır. 1990'ların El-Kaide ve Taliban gibi radikal İslamcı örgütlerinin yerini 2010'larda İŞİD ve El-Nusra almış olsa da Afganistan'dan başlayan işgal, çatışma ve istikrarsızlık olgusu bugün Irak, Suriye, Yemen, Mısır, Filistin ve daha onlarca ülkede temel gündem olmayı sürdürüyor.

Bu gelişmelere koşut bir biçimde günümüzün modern devletleri, koruma ve geliştirme iddiasında olacakları 'ulusal' ekonomilerinin yokluğunda, egemenliklerini sağlamak ve tahakkümlerini sürdürmek için kültürel farklılıkları, etnik ve dinsel milliyetçi hareketleri ve muhalif entelektüel akımları bastırmak yoluna gitmektedir. Diğer bir ifadeyle; dünyanın pek çok noktasında yaşanan ekonomik egemenliğin çöküşü, kültürel bir milliyetçiliğin öne çıkmasına vesile olmaktadır (Appadurai, 2017:19). Son yıllarda yaygınlaşan sağcı popülist siyasetler, muhafazakarlaşma eğilimleri, yabancı ve göçmen düşmanlığı gibi anlayışlar, yukarıda ortaya konulan süreçlerin sonuçları olarak tezahür etmektedir.

Ortadoğu coğrafyasında yaşanan tüm siyasal gelişmelerin Türkiye açısından bölgesel politika ve jeo-stratejik dengeler bağlamında sonuçları olmaktadır. Bunun da ötesinde, Irak, İran, Suriye gibi komşu ülkelerdeki dinsel/etnik gerilimlerin Türkiye toplumuna ve iç siyasetine oldukça ciddi düzeyde tesirinin yaşandığı da bilinmektedir.

2002 yılından bu yana tek başına iktidar olmayı başaran Adalet ve Kalkınma Partisi'nin (AKP) Fethullah Gülen Cemaati ile uzunca bir geçmişe dayalı ortaklıkları, sonu 15 Temmuz 2016'da gerçekleşen ve yüzlerce insanın canına mal olan bir askeri darbe kalkışmasıyla neticelendi. Bu darbe girişimi, aynı zamanda radikal İslamcı örgütlere ve toplumsal hareketlere dönük geliştirilen ve küresel sistemle entegrasyonu hedefleyen 'ılımlı İslam' projesinin yeniden tartışılmasını da beraberinde getirdi. 2010 yılında başlayan ve İslam coğrafyasındaki sonuçları günümüzde de devam eden Arap Baharı'nın seyri de bu tartışmaları etkiledi.¹ Birçok Arap rejimi toplumsal meşruiyetlerini yitirdikleri, toplum üzerinde hegemonya kurma kapasitelerini kaybettikleri ve en nihayetinde ülkelerindeki ve dünyadaki gelişmeleri okuyamadıkları için, söz konusu ülkelerdeki İslamcı hareketler etkinlik alanlarını ve nüfuzlarını daha da artırdılar. Bu bağlamda 2010'da başlayan "sosyal ve siyasal patlamaların bir ihtilal konfigürasyonuna tekabül ettiği" söylenebilir (Bozarslan, 2016: 12). Şimdi en temel soru, başta radikal İslamcılık olmak üzere dinsel fundamentalizmin ılımlı bir çizgiye kayarak küresel neoliberal sisteme entegrasyonunun sağlanacağı mı, yoksa daha da radikalleşeceği mi sorusudur. Türkiye'nin yaşadığı darbe girişimi de göstermiştir ki, bölgede dini temellere dayalı ya da dini politik bir argüman olarak kullanan hareketlerin/örgütlerin yakın gelecekte hangi yöne doğru evrileceğini kestirmek oldukça zordur (Geiseberger, 2017). Tez çalışmasının konu ve kapsamını oldukça aşan düzeyde dinamiklerin ve dengelerin neredeyse günlük olarak değişim gösterdiği bu alan, önümüzdeki süreçte de dünya ve bölge politikalarının başat gündemi olmayı sürdürecektir.

1.1 Çalışmanın Konusu ve Amacı

Elinizdeki araştırmanın çıkış noktası 2011'de İstanbul'da gerçekleşen bir konferans esnasında sohbet ettiğimiz Cihan Tuğal'ın "Pasif Devrim'in zayıf karnı ve benim de çalışmamda sorunsallaştıramadığım yanı, Kürt meselesidir" biçimindeki izahatı oldu.

¹ Arap Baharı;18 Aralık 2010'da Tunus'ta başlayan ve Arap halklarının demokrasi, özgürlük ve insan hakları taleplerinden ortaya çıkmış toplumsal ve politik hareketlere verilen ortak isimdir. Tunus, Libya, Mısır, Suriye, Bahreyn, Cezayir, Ürdün ve Yemen'de büyük çapta; Moritanya, Suudi Arabistan, Fas, Lübnan, Umman ve Irak'ta küçük çapta olmak üzere tüm Arap dünyasında baş gösteren protestolar, mitingler, halk ayaklanmaları ve silahlı çatışmalar dönemidir. Bu dönem, Arap dünyasındaki İslami demokrasi taleplerinin artışına paralel gelişmiş ve kimi uzmanlarca Arap dünyasında yaşanan en büyük değişim olarak yorumlamaktadır. Konuyla ilgili daha geniş bir okuma için bkz. Bozarslan (2016).

Tuğal, Pasif Devrim’de ılımlı İslam’ın pasif devrim sürecinin son noktası olduğunu ve bu sürecin sonunda, bir zamanların radikallerinin ve onların takipçilerinin neoliberalizmle, sekülerizmle ve Batı tahakkümüyle hemhal olduklarını iddia ediyordu (Tuğal, 2010). Ancak Tuğal’ın analizinde zayıf kalan yanlar, sonrasındaki yıllar içerisinde çok daha görünür hale gelecektir. Bunlardan birincisi; onun AKP’nin geldiği geleneğe dair yaptığı tespiti. Tuğal, AKP’nin geldiği geleneği ve o gelenekten ayrılırken geçirdiği dönüşümü ‘İslamcı’ kodlar üzerinden tanımlamaktaydı. Ancak söz konusu kodlar esas olarak muhafazakâr ve milliyetçi bir tertibe sahipti. Dolayısıyla devletçiydi. İkinci olarak; Tuğal’ın tespitinde ılımlı bir çizgiye kayan, liberalleşen ve piyasaya entegre olan İslamcılar, bizzat onun saha çalışmasını yürüttüğü alan olan Sultanbeyli ilçesinde 2015 yılında Halkların Demokratik Partisi (HDP) binalarına yönelik kimi saldırılar gerçekleşirken bu ilçedeki HDP temsilciliğini içindekilerle birlikte yakmaya ve buradaki HDP’li Kürtleri linçe yönelen kitlenin bizzatı kendisiydi.² Dolayısıyla -kendisinin de ifade ettiği gibi- esasen Kürt meselesi ve Kürtler, Pasif Devrim’i kesen, onunla çatışan ve süreç içerisinde toplumsal ayrışmaların daha da derinleşmesine sahne olan bir minvalde yer alıyordu. Mouffe’nin (2017) “etkisizleştirme yoluyla hegemonya” olarak tarif ettiği; hegemonik düzeni zora sokan taleplerin, mevcut politik system tarafından soğurularak yıkıcı potansiyellerinin ortadan kaldırılmasını öngören bu yaklaşım, Kürt hareketi örneğinde kendine özgü bambaşka bir seyir izleyecektir (Mouffe, 2017: 93).

Kürt meselesi, Türkiye siyasi tarihinin son kırk yılı boyunca gündemdeki başat konumunu kaybetmemiş; aksine gittikçe daha da karmaşık bir hal almış ve aktörlerinin çoğaldığı bir düzeye evrilmiştir. Tarihsel arka planında Kürt toplumunun son iki yüz yıllık süreci bulunan bu mesele, bugün salt bir kimlik talebi veya şiddet sorunu olmanın ötesinde sosyal bilim disiplinlerinin neredeyse tamamının kayıtsız kalamadığı bir konu haline gelmiştir.

Osmanlı Devleti’nin bakiyesi üzerinde inşa edilen ulus devlet ve onun modernleşme projesi ile beraber Kürtler, diğer Müslüman topluluklar gibi taşıdıkları tarihsel ve

² 2015 yılı Eylül ayında birçok kentte “teröre tepki” adı altında düzenlenen yürüyüşler, HDP ilçe binalarını hedef almıştı. Binaların tahrip edildiği, içinde bulunanların linç edilmeye çalışıldığı bu saldırılardan yalnızca biri olan Sultanbeyli’de ilçe binası kundaklanarak yakılmaya çalışılmıştı. Konuyla ilgili bilgi için bkz. <https://www.ihf.com.tr/haber-hdp-binasina-saldiri-boyle-goruntulendi-495090/>

kültürel kimliklerine reddiye uygulanarak modern Türkiye devletinin ‘müstakbel Türk’ unsurlarından biri olarak kabul edildiler (Yeğen, 2006: 49). Ancak Cumhuriyet rejiminin gözden ırak tuttuğu bir gerçeklik, bugün devasa bir ulus ötesi mesele haline gelen Kürt meselesine de kaynaklık edecektir. Kürtler, Türkiye coğrafyasında yaşayan Türkler haricindeki diğer Müslüman topluluklardan farklı olarak, Cumhuriyet rejimine itiraz edebilecek denli güçlü bir kimlik olgusuna sahiptiler (Yeğen, 2011: 18). Sahip oldukları ‘bizlik’ duygusu, yaşadıkları coğrafya dört ulus devletin (Türkiye, İran, Irak ve Suriye) toprakları arasında bölünmüş olsa da, her bir parçada yaşayan Kürt toplumunun ‘ulusal’ bir topluluk olarak kendisini idame ettirmesini engelleyememiştir.

1960’lı yıllarda başlayan ve tüm dünyayı etkileyen sol/sosyalist eğilimli yeni toplumsal hareketler ve ulusal kurtuluş mücadelelerinin bir yansıması olarak Türkiye’deki Kürt bölgesinde ortaya çıkan ‘son Kürt isyanı’, yıllar içerisinde daha geniş bir coğrafyaya sirayet etmekle kalmamış; çok katmanlı, çok aktörlü ve sonuçları itibariyle o tarihten bugüne kadar Türkiye ve bölge gündemlerinin merkezinde yer alan bir noktaya ulaşmıştır (Kurubaş, 2004).

1970’lerdeki ilk grup oluşumu ve örgütlenme süreçlerinden 1980’deki askeri darbe sonrasında silahlı şiddeti temel mücadele yöntemi olarak kullanan Kürt hareketi, 1990’ların başından itibaren kitleselleşme sürecine girmiş ve bugüne kadar da Türkiye siyasetinin en temel gündemlerinden biri olarak kendisini sürdürmektedir. Ortadoğu coğrafyasında son on yılda yaşanan köklü değişimler ve çatışmalı süreçlerden sonra, Kürt meselesi de Türkiye ulus devlet sınırlarını aşmış, uluslararası aktörlerin dâhil olduğu girift bir hale bürünmüştür.

Yaşadıkları bölgenin en eski yerleşimcilerinden olan Kürt toplumunun siyasal ve kültürel kimlik talepleri, 1990’ların başındaki kitleselleşme süreciyle birlikte demokratik siyaset alanında ve parlamenter sistem içerisinde görünürlük kazanacaktır. Kürt hareketinin Halkın Emek Partisi (HEP) ile başladığı legal siyasal mücadele, çeşitli dönemeçlerden geçerek günümüze kadar ulaşmıştır.³

Geçtiğimiz yüzyılda Cumhuriyetin modernleşme projesinin yaşadığı dönüşüm, etnik inkâr ve asimilasyona dayalı yaklaşımda çeşitli kırılmalara uğramıştır. Söz konusu kırılmaların başlıca aktörleri ise rejimin başlıca iki ‘madun’u ve ‘mağdur’u olarak

³ Türkiye’de kurulmuş olan legal Kürt siyasi partilerinin geniş bir okuması için bkz. Demir (2016).

kabul edilen Siyasal İslamcılar ve Kürtler olmuştur (Kökçe, 2011: 33). Bu aktörlerden ilki, Refah Partisi (RP) adıyla 1991 genel seçimlerinde TBMM'deki dördüncü siyasi parti grubunu kurmuştur. Muhalefet partisi olarak dönemin neoliberal politikalarının daha da yoksullaştırdığı alt gelir gruplarına seslenen RP, kullandığı İslami retorik sayesinde kitleleri daha fazla etkilemeye başlamıştır. 1994'teki yerel seçimlerde ciddi bir oy artışı sağlayarak İstanbul ve Ankara gibi büyükşehir belediye başkanlıklarını kazanan parti, 1995'te yapılan genel seçimlerden sonraki dönemde kurulan koalisyon hükümetinde yer alarak politik iktidara ortak olmayı başarmıştır. Refah Partisi'nin Anayasa Mahkemesi tarafından kapatılması sonrasında kurulan Fazilet Partisi'nden (FP) ayrılan bir grup, Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) adıyla yeni bir parti daha kurmuştur. AKP, 2001'deki kuruluşunun bir yıl sonrasında tek başına iktidar olmayı başarmış ve o tarihten bugüne kadar geçen yaklaşık yirmi yıla yakın bir süredir ülkede siyasal iktidarı elinde bulundurmaktadır (Yelkenli, 2016; Peköz, 2001; Teazis, 2010). Bahsi geçen kırılma süreçlerinin ikinci aktörü de Kürt siyasal hareketidir. Yaklaşık kırk yıllık politik mücadele tarihine sahip Kürt siyasal hareketi, temsil iddiasında olduğu Kürtlerden ciddi düzeydeki desteğe sahip bir politik hareket haline gelmenin yanı sıra, ulus-aşırı mahiyet kazanmış olan meselenin başlıca öznesi olmayı başarabilmiştir.

Bu çalışma, Kürt hareketinin ortaya çıkışından bugüne uzanan tarihsel silsile içerisinde din ile -özel olarak da İslam dini ile- kurduğu ilişkileri analiz etmeyi amaçlamaktadır. Semavi ve beşeri inanç biçimlerinin birçoğunun çıkışına kaynaklık eden, tarih boyunca sayısız dinsel gerilim ve çatışmaya tanık olan bir coğrafyanın sakinleri olarak Kürtlerin siyasi ve gündelik hayatlarında dinin oldukça önemli bir yer tuttuğu bilinmektedir. Siyasal tercihleri etkilemesi kadar, sosyal yapıdaki işlevsel konumu da dini bu toplum için önemli kılmaktadır. Farklı inançlarla yan yana, bazen iç içe yaşayan Kürtler; kendi aralarında da farklı dinlere veya İslam'ın farklı yorumlarına mensup bir topluluk olarak oldukça heterojen bir görünüm sergilemektedir.

Milliyetçi bir karaktere sahip Kürt hareketinin ortaya çıkış ve gelişim süreci, yukarıda ifade edilen dindar toplumsal yapıya tezat teşkil eder biçimde seküler/laik bir çizgiye sahip olmuştur. Esas aldığı Marksist ideolojik formasyonun “üst yapı kurumu” olarak gördüğü dinle mesafeli bir ilişki geliştiren Kürt hareketi, zamanla bu konuda önemli dönüşümler geçirmiş ve sürdürdüğü politik mücadelede bir

hegemonya aracı olarak din ve inançlar üzerinden politikalar üretmeye başlamıştır. Kürt hareketinin kitleselleştiği ve Kürt toplumunda domine olduğu sürece koşut biçimde Türkiye siyasal konjonktüründeki değişimlerin bir sonucu olarak Siyasal İslamcı bir geçmişe sahip olan Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) de iktidar bloğunu eline geçirmiştir. Dolayısıyla yaklaşık son yirmi yıllık süreç, bu iki politik merkezin karşılıklı olarak sürdürdüğü mücadelede, dinin bir hegemonya mücadele alanı olarak kullanılmasına da sahne olmaktadır. Elbette bu konuyu irdelerken din ve inanç olgularının da toplumda sabit ve değişmeyen birer olguya olarak değil; dönüşen, dönüşürken dönüştüren ve yeniden üretilen bir toplumsal olguya tekabül ettiklerini belirtmek gerekir.

Dolayısıyla bu tez çalışması, Kürt siyasal hareketi tarihsel mecrasında akarken din ile kurduğu ilişkinin seyrini takip etmekte ve bu ilişkiselliğin ortaya çıkardığı dönüşümlerin izlerini sürmektedir. Politik bir tahayyül olarak etnik kimlik ile dinsel kimliğin bulunduğu noktalarda ortaya çıkan fotoğrafın ideolojik, siyasal ve kültürel betimlemesi yapıldığında, söz konusu kavramların güncel izdüşümlerini görmek de mümkün olacaktır.

Bugün gelinen noktada Kürt meselesine salt güvenlik ya da terörizm eksenli yaklaşamayacağı genel kabul görmektedir. Ancak bu mesele güncel politik gelişmeler üzerinden ciddi bir kamplaşma ve kutuplaşma konusu olmayı da sürdürmektedir. Bu bağlamda tez çalışması, bir yandan akademik bir çalışma olarak meseleye dair sınırlı da olsa katkı yapmayı hedeflerken, diğer yandan aşırı siyasallaşmış böylesi bir konunun seriminde nesnellik kaygısını gözetmektedir.

1.2 Çalışmanın Kapsamı

Tez çalışması, Kürt hareketinin ortaya çıkış koşullarından bugüne kadarki gelişim çizgisi üzerinden hareket ederek din konusunda genel yaklaşımını, din ile kurduğu ilişkiyi, kendi içinde ve hareket periferisinde üretilen dinsel politika ve söylemleri, dine referans veren örgütlenme ve eylem stratejilerini, nihayetinde dini politik bir enstrüman olarak kullanma hallerini incelemektedir. Böylesi bir bakış, toplumsal mobilizasyonun içinde görünür hale gelen sembol ve ritüellerdeki dönüşümleri, eylem ve etkinlikler üzerinden takip edilebilecek dinsel temsil biçimlerini, en sonunda hareket sözcülerinin din ve inançlar konusunda ortaya koydukları söylemleri araştıracaktır. Hareketin farklı evrelerinde değişiklik gösteren bu haller, aynı

zamanda hareketin karşılıklı mücadele yürüttüğü devlet aygıtı ve iktidarların ürettiği dinsel politikaları da içermektedir. Yine hareketin temsil etme iddiasında olduğu Kürt toplumsal yapısının inanç haritasında yer alan unsurların süreç içerisinde hareketi dönüştürmesi, bu dönüştürme sürecinde toplumsal yapının da dönüşüme uğraması gibi olgular ele alınmaktadır. Kuşkusuz günümüz uluslararası reel politik gelişmelerde başat rol oynayan din konusunda değerlendirme yapılırken, uluslararası ve bölgesel gelişmeleri de görmezden gelememekteyiz.

Araştırma öznesi olarak ele alınan ‘Kürt Hareketi’nin tanımlanması ve sınırlarının tespit edilmesine dair bir zorluk söz konusudur. Nihayetinde Kürt hareketi tek bir merkezden veya kurumdan ibaret değildir. 1980 öncesinde büyük bir kısmı sol tandanslı ve kendi aralarında rekabet halinde olan pek çok Kürt sosyalist veya milliyetçi örgütlenmeler bulunmaktaydı (Akkaya ve Jongerden, 2012: 67). Ancak 1980 askeri darbesi sonrasında bunların tamamına yakını sindirilmiş veya sönmüşlerdir. Silahlı şiddete başvuran ve 1990’larla birlikte legal alanda aynı toplumsal taban seslenen siyasi partiler aracılığıyla parlamenter sistemde varlığını sürdüren PKK ve onun periferisindeki diğer oluşum ve sivil toplum kuruluşları, Kürt meselesinde ‘ana akım’⁴ durumuna gelmiş ve bugün de bu pozisyonu sürdürmektedir. Bugün illegal silahlı örgüt ile legal demokratik alanda mücadele veren HEP’ten HDP’ye kadarki partilerin ve diğer birçok sivil toplum örgütünün birbirinden tamamen ayırtılamaması, ancak birbirine de indirgenememesi gibi bir durum söz konusudur. Nihayetinde tüm bunların seslendiği ortak bir toplumsal ve tarihsel zemin bulunmakta ve birbirine paralel bir politik diskur üretmektedirler. Bu örgütlenmeler arasında doğrudan organik bir ilişki veya hiyerarşik düzen olmamasına rağmen; birinin destekçisi veya aktivisti olan yapılar diğer kanada da eğilim sergilemektedir. Bunların yanı sıra 1990’lı yıllardan bu yana kurulan legal Kürt partilerinde dört ana grubun ‘koalisyon’u biçiminde bir temsiliyet oluşturulmaya çalışıldığı da görülür. Bu grupları sosyalistler, milliyetçiler, İslamcılar ve liberaller olarak tariflemek mümkündür (Çiçek, 2015: 102). Sonuç olarak araştırmamızda, Kürt toplumunu politik hattının merkezine alarak yürüten ve ortak bir ideolojik

⁴ Ana akım Kürt hareketi, Halkların Demokratik Partisi (HDP) tarafından temsil olunan; kadın, gençlik ve emek alanlarındaki örgütlenmeler, yerel yönetimler (belediyeler), medya, hukuk ve yayıncılık alanları, demokratik kitle örgütleri ve sivil toplum örgütlerinde temsiliyet kazanan legal ve/veya illegal ideolojik, sosyo-politik ve kültürel mobilizasyon evrenini tanımlamaktadır. Tez çalışmasında bu evren kısaca Kürt siyasal hareketi veya Kürt hareketi olarak ifade edilecektir.

tasavvura sahip ana akım Kürt hareketi yapısı üzerinden çalışma yürütülmüştür. Bu yapının tamamen dışında kalan örgütlenme ve anlayışlar, çalışmanın kapsamında yer almamaktadır.

Kürt hareketini ele alan her araştırmanın karşılaşacağı bir diğer sınırlılık ise, ulus devletlerin birbirinden kopardığı toplumsal yapıları incelemekte ortaya çıkan zorluktur. Çalışmada Kürt hareketinin Türkiye ve Avrupa metropollerine göç etmiş Kürtler üzerinden geliştirdiği dinsel ve politik mobilizasyon da mümkün olduğu kadar ele alınmıştır.

Yine araştırmada ele alınan ‘din’ olgusu, Kürt toplumunun kahır ekseriyetinin mensup olduğu Sünni İslam’ı esas almakla birlikte; çalışmanın son bölümünde aynı etnik kökene sahip Alevi ve Ezidi Kürtler’in durumu ve yine farklı etnik/dinsel kökenlere sahip olan ama aynı coğrafyada yaşamış ve/veya yaşayan Ermeni, Süryani, Keldani, Nasturi gibi topluluklara dair ulaşılabilen bilgi ve süreçler de analiz edilmektedir. Tezin başlığında yer alan “Cemevi” kavramı, bu anlamda ikili bir işlev görmektedir. Bir yandan Alevilik felsefesi ve inancına mensup kitlelerin inanç merkezlerini tanımlayan bu kavram, aynı zamanda bir metafor olarak büyük bölümü Sünni Müslüman olan Kürt demografisindeki Ezidi inancına mensup kesimleri ve aynı coğrafyada Kürtlerle yan yana yaşayan/yaşamış olan Ermeniler, Süryaniler gibi Hristiyan topluluklara ve Mihellimeler gibi otokton gruplara işaret etmektedir.

1.3 Çalışmanın Metodolojisi

Kuruluşundan günümüze kadar geçen bütün bir sürecin arka plan olarak sunulduğu böylesi bir geniş araştırma evreni, çeşitli nitel araştırma tekniklerini kullanmayı zorunlu hale getirmektedir.

Alan çalışmasının ilk adımında, birincil kaynaklar olarak Kürt hareketi içerisinde farklı kurumsal zeminlerde ve farklı düzeylerde yer alan aktörlerle görüşmeler yapıldı. Bu görüşmelerin tamamına yakını, görüşmecilerin politik çalışmalarını sürdürdükleri mekânlar kullanılmak suretiyle gerçekleşti. Eski/yeni milletvekili, belediye başkanı, genel merkez yöneticisi, sivil toplum örgütü temsilcisi kimliklerine sahip görüşmecilerin tamamı üst ve orta düzey politik temsil düzeyine sahip olduklarından, kendilerini ifade etmede oldukça açık davranmıştır. Görüşmecilerin farklı etno dinsel kimliklere mensup olmasının yanında, araştırma konusuna dair

nitelikli aktarımlar yapabilecek düzeyde bir politik ve pratik birikim sahibi olmalarına özen gösterilmiştir.

Araştırma evreni içerisindeki ana akım Kürt hareketinin merkezini teşkil eden illegal örgüt, Kürt hareketine mensup veya aynı ideolojik politik kaynaktan beslenen siyasi parti, sivil toplum örgütleri ve diğer yapılara ait program ve tüzükler, kongre-konferans belgeleri, çalıştay raporlarına ulaşılabildiği ölçüde yararlanılmaya çalışıldı. Bu tür kaynaklara ulaşmak için kurum arşivlerine erişilmeye çalışıldı. Arşivi bulunmayan, erişimi mümkün olmayan veya dökümanların çeşitli nedenlerle arşivlerde bulunamadığı durumlarda ise hareket mensubu kimselerin kişisel arşivlerinden materyaller derlenmek suretiyle araştırma sürdürüldü. Nerdeyse bütün faaliyetleri devlet tarafından soruşturma veya yargılama konusu haline getirilen Kürt hareketini ve özellikle 1990'lı yıllarda Kürt illerinde⁵ yaşananları anlamak açısından bazı konularda ulaşılabilen yargılama belgeleri de (iddianameler, savunmalar, mahkeme kararları) incelendi.

İkincil veri kaynaklarına dair oldukça geniş bir yayın literatürü bulunmakla beraber, konunun politik muhtevası nedeniyle bağımsız, nesnel ve bilimsel verilere ulaşmanın zorlukları ön plana çıkmaktadır. Bu durum Kürt hareketi için olduğu kadar İslam ve AKP'yi mercek altına alan çalışmalar için de geçerlidir. Dolayısıyla ikincil veri kaynakları olarak ele alınan kitap, makale, tez, rapor, görüşme notları ve internet kaynaklarının araştırma evrenine dair ortaya koydukları kendilerine has subjektif yaklaşım ve yorumlardan kaçınılmaya çalışılmıştır. Kişisel anlatılar, anılar gibi yayınlar burada kapsam dışı bırakılmış; araştırmaya dayalı yayınlar, akademik araştırmalar, raporlar ve resmi belgeler esas alınmıştır. Yine medyanın gündeminde yer bulan kimi olaylar, programlar ve söylemler gazetelerden ve internet haber sitelerinden takip edilmiştir.

Bu araştırmanın metodolojik bağlamdaki en belirleyici noktası ise yaklaşık 2013 ile 2018 yılları arasında İstanbul, Ankara, İzmir, Diyarbakır, Van, Mardin ve Dersim'de araştırmacının bizzat Kürt hareketinin sayısız toplantı, miting, çalıştay, kongre, konferanslarında bulunmuş olması ve katılımcı gözlem yoluyla oluşan bu birikimin

⁵ Kürt illeri; nüfus bakımından Kürtlerin diğer etnik gruplara göre çoğunluğu teşkil ettiği ve Kürt hareketinin nüfuz alanlarına işaret edilen coğrafi tanımlamadır. Devletin "Doğu Anadolu" ve "Güneydoğu Anadolu" bölgeleri farklı saiklerle (yer koşulları, ekonomi, iklim vb) kurgulandığından araştırmada bu tanımlamaların yerine "Kürt illeri" ve "Kürt bölgesi" tanımları kullanılmaktadır.

araştırma evrenini anlamlandırmaya çalışması olmuştur. Dolayısıyla sözlü görüşmeler yoluyla elde edilen bilgilerin sahadaki karşılıkları, inanca dair görünüşleri, politik hareketin mensuplarının bütün bu süreçlerde nasıl roller üstlendikleri ve motivasyonları uzun bir sürece yayılarak izlenmiştir.

Benzer konsepte sahip, çoğunlukla ideolojik-politik karşıtlıklara konu olmuş diğer çalışmalarda da sıkça karşılaşıldığı üzere; bu tez çalışması sırasında araştırma faaliyetine veya problematiğine yönelik müdahaleler, basılı örgütsel dokümanlara ve arşivlere ulaşma, ulaşılan kaynakları ve sahadan elde edilen verileri güven içerisinde tasnif etme ve belki de en önemlisi konu üzerinde özgürce düşünme olanaklarının sınırlılığına işaret etmek gerekmektedir.

Elbette böylesi geniş ölçekte bir tez çalışması, dikkate değer bir tarihsel ve toplumsal arka planın varlığı kadar kolektif bir kimliğin oluşumu ve temsil etme kapasitesinin sınırlılıklarına da işaret etmektedir. Kürt meselesi ve onun etrafında cereyan eden diğer konular bağlamında yeni metodolojik imkânların aranması ve mevcut imkânların daha da derinleştirilmesi ihtiyacı, bu çalışma sırasında kendisini bir kez daha ortaya koymaktadır.

Tez çalışmasının birinci bölümünde kimlik ve toplumsal hareket kavramları üzerinde durulmuş; bu kavramların birbirleriyle kesişim noktalarına odaklanılmıştır. Etnik ve dinsel kimliklerin yeni toplumsal hareketler literatüründe ele alınışı tartışılarak, bu konuda birbirine yaklaşan ve/veya birbirinden farklılaşan teorik ve pratik önermeler incelenmiştir. Devamında çatışma ve hegemonya mücadelesinde birer araç olarak dinsel kimlik kavramı incelenmiş; Kürt hareketinin son döneminde dile getirdiği radikal demokratik yaklaşımın din ve inanç konusundaki bakışı irdelenmiştir.

İkinci bölümde Kürt hareketinin ortaya çıktığı ve temsil iddiasında olduğu tarihsel/toplumsal zeminin din ve inanç konusundaki değişim süreçleri incelenmiştir. Arka planında Kürt toplumunun inanç haritasının bulunduğu bu bölüm, Kürt hareketinin temel kırılma süreçlerini de ortaya çıkarmaktadır. Seküler ve dinle mesafeli bir politik hattın ve söylemin hâkim olduğu 1990'ların başına kadarki dönemden sonra, 2000'lerin başına kadar süren dönüşüm ve dini araçsallaştırma süreci yaşanmıştır. 2000'lerin başından itibaren ise temel paradigma olarak ortaya konulan tahayyüldeki dini referanslar bu kısımda incelenmiştir.

Üçüncü bölümde Kürt hareketinin geçirdiği dönüşümün öznelere araştırılmıştır. Bir toplumsal hareket olarak dinle kurulan ilişkinin sonuçları örgütlenme modeli içinde yer alan kurumlar, hareketin sembol ve ritüellerinde yaşanan dönüşümler, eylem ve etkinlik repertuarı içerisinde yer bulmuş olan dine içkin faaliyetler ve hareketi temsil etme hüviyetine sahip kimi öncülerin söylemleri bu bölümde ortaya konulmaktadır. Bu bölümde aynı zamanda Kürt siyasal hareketinin politik ve söylemsel alanlardaki dönüşümlerini anlamak için hareketi legal demokratik alanda temsil eden siyasi partilerin tüzük ve program gibi birincil kaynaklarında din konusunun ele alınış biçimleri incelenmiştir.

Dördüncü bölümde Kürt siyasal hareketinin ana akım İslam inancı dışında kalan diğer dinler ve inançlara dönük yaklaşımları ele alınmaktadır. Hareketin başta Alevilik ve Ezidilik olmak üzere diğer inanç gruplarıyla kurduğu ilişkiler, politik yaklaşımların ve söylemlerin gündelik hayattaki karşılıklarını anlamak ve tutarlılık düzeylerini tespit etmek açısından da açıklayıcı bir noktada durmaktadır.

Tez çalışmasının beşinci bölümünde Kürt hareketinin dinle kurduğu dönüştürücü ilişkinin sonuçları ve önceki bölümde bulguların alan araştırmasına dayalı çıkarımlar sentezlenerek Kürt hareketinin oluşturduğu yeni kimliğin tezahürleri tartışılmıştır. Nihayetinde yeni toplumsal hareketler literatürünün radikal demokratik tahayyülünde dinin yerine ve geleceğine dair Kürt hareketini merkeze alan böylesi bir bakışın, dinsel gerilimlerin başat rol üstlendiği, merkezinde Ortadoğu coğrafyası olan günümüz dünyasının politik serencamını anlamakta çok küçük de olsa bir kapı aralayabilme potansiyeline işaret edilmektedir.



2. TOPLUMSAL HAREKETLERİN DİNLE KESİŞİMİ KONUSUNDA TEORİK ÇERÇEVE

Egemen tarihin yazımında açık bir biçimde dışarda bırakılan veya yok sayılan, halkın siyasetidir. İktidar sahiplerinin yazdıkları tarihte yer almayan ve tahakküme karşı karşı varlığını bir biçimde koruyan bu ikinci siyaset alanının temel aktörleri de kentlerde ve kırsal alanlarda yaşayan alt ve alt orta sınıflar ve madun toplumsal gruplar olmuştur (Guha, 2010: 25). Sosyal bilimlerin günümüzde en temel çalışma ve bilgi üretme faaliyetleri, bu özerk alana yönelmektedir. Hakim kültür ve iktidar aygıtları karşısında alternatif ve muhalif toplumsal örüntüler, tarihin belli bir evresinde ortaya çıkarak temsil ettikleri oldukça derinlikli kaynaklarla birlikte yeniden tarih sahnesindeki yerlerini almaktadırlar (Williams, 2013: 55). Toplumsal tarihi boyunca üretilen değer sistemleri arasındaki en önemli olgulardan biri olan din, günümüz modern dünyasındaki en temel fenomenlerden biri olarak yer almaktadır. Kimi yerlerde bir savaş ve öldürme aracı, kimi yerlerde uzlaşma ve birlikte yaşama imkanı, kimi durumlarda soyut kavramlar bütünü, kimilerindeyse gündelik hayatın temel bir parçası olabilen din olgusu, teolojinin alanını aşarak sosyal bilimlerin ve en çok da siyaset sosyolojisinin temel konularından biri durumuna gelmektedir.

2.1 Din Sosyolojisinden Yeni Toplumsal Hareketlere

Toplum, tıpkı kendisini meydana getiren tek tek bütün insanlar gibi, kendi içine kapalı mutlak bir yapı değildir. İçinde bulunan her şeyin birbiriyle etkileşim içinde var olduğu dinamik bir yapıdır. Toplumsal yapı anlamında “dünya üzerindeki her nokta ile diğer bütün kuvvetler arasında, durmaksızın devinen ilişkiler söz konusudur” (Simmel, 2009: 17). Zamanda değişen insan doğası gibi, içinde yaşadığı topluma ait değerler, normlar, yaşam biçimleri, siyasal ve kültürel kodlar, teknoloji ve diğer bütün unsurlarıyla, tarihin başlangıcından günümüze kadar süren bir devinim söz konusudur.

Din ve inanç olgusu da insanlık tarihinin başlangıcından bugüne değin, sürekli bir oluş hali içerisinde var olmuştur. Sosyal bir olgu olarak din, tek tek insanlar ve

toplumsal gruplar için tarihin her evresinde önemli bir yer tutmuştur. Kimi durumlarda toplumsal dayanışma ve bütünleşme unsuru olarak tarihsel gelişme, ilerleme, tarihsel sıçrama konusu olabilen din; kimi durumlarda ise toplumlar için olumsuzluklar üretmiş, savaşlara ve büyük trajedilere sahne olabilmektedir.

Din olgusu, farklı bakış açıları ve tanımlamalar olmakla birlikte en genelde kavramsal olarak aşağıda sıralandığı biçimde açıklanabilir:

- Din bir semboller ve simgeler dizgesidir
- Din bütün insanlar bakımından etkili, yaygın ve uzun süreli ruhsal durumlar ve güdülenmeler meydana getirecek biçimde hareket eder
- İnsanlara kalıcı ve uzun süreli motivasyonlar sağlamak için belli bir episteme ve varoluş sistemine dair kavrayışları formülleştirir ve bunları yaşam perspektifine dönüştürür
- Meydana getirdiği kavrayış biçimlerini gerçeklik duygusuyla bezeyerek insanlara sunduğu duygulanım ve motivasyonları en gerçekçi hallere dönüştürür (Geertz, 2010: 112).

Yukarıdaki tanımlamalarda da ortaya çıktığı biçimiyle din, toplumsal bir nosyondur. Toplum için ve toplumla birlikte vardır. Toplum aracılığıyla ve toplum içerisinde yaşar, dönüşür ve etkisini toplum aracılığıyla artırıp azaltabilir.

Şerif Mardin'in (2010) de katıldığı tanımla "insanlarda uzun süreli, geniş kapsamlı, güçlü ve güdüler yerleştirmeye çalışan bir semboller sistemi" (Mardin, 2010: 37) olarak ele alınan din olgusunun kaynakları ne olursa olsun, gündelik hayatta değişik simgesel biçimler, ritüeller, semboller ve toplumsal düzenlemeler eliyle idame ettirildiği bir gerçekliktir. Bütün toplumsal inançların ne oldukları ve kendilerine özgü içerikleri, o dine mensup insanların onu tanımlamakta kullandıkları imgeler ve metaforlarlar aracılığıyla hayata geçirilirler (Geertz, 2012: 16).

Dinin vücuda getirilmesi ve sürdürülmesinde, kutsallık atfedilen imge ve metaforlar başlıca rolü yerine getirmekle, aynı zamanda bu dine inanan insan topluluklarının dünyaya bakış açılarını sentezleme misyonunu da ifa etmektedir.. Böylece din, Geertz'in "ethos" olarak tanımladığı ve bir insan topluluğunun –buna 'halk' da denilebilir- yaşamlarının temel formlarını, niteliklerini, estetik anlayışlarını ve maneviyatlarını belirleyen bir olgu olarak anlam kazanır.

Dinsel inanç ve uygulama, bir grubun *ethosu* dünya görüşünün betimlediği gerçek duruma ideal uyumu sağlamış bir yaşam biçimini temsil ettiğini göstererek entelektüel açıdan onu akılcı bir hale getirir. Dünya görüşlerinin duygusal açıdan ikna edici hale getirilmesi de onun böyle bir yaşam biçimini barındıracak biçimde iyi düzenlenmiş bir gerçek durumun imgesi olarak sunulmasıyla olmaktadır. (Geertz, 2010: 111)

İnsanların sahip oldukları dünya görüşleri ile içinde yaşadıkları kültürün birbiriyle sentezlenmesi, dinsel ve inançsal bakışın odak noktasını oluşturur. Dinin gerçekleşmesinde kullanılan argüman ve ritüeller de bu odak noktasındaki kaynaşmayı sağlayan başlıca faktörlerdir. Dünya görüşü ve kültür, insanların gündelik hayatları içerisinde karşılaşarak toplumsal bağlamlarda dinin yeniden üretimini sağlamış olurlar.

Din olgusu, içsel düşünüş ve maneviyat dünyasına işaret ettiği kadar da toplumsal bir olgudur. Dolayısıyla toplumsal hayatın şekillendiği ilk günden bugüne kadar değişik form ve temsillerle hep var olagelmıştır. Salt teolojinin⁶ değil, toplum bilimlerinin hemen hepsinin din ve inanç olgusuyla kesiştiği ve inceleme konusu yaptığı bilinen bir gerçekliktir. Bu yönüyle uygarlık tarihini, dinler ve inançlar tarihi biçiminde okumak da mümkün olmaktadır. Bir bilim dalı olarak sosyolojinin, özel olarak da din sosyolojisinin -teolojiden farklı olarak- temel amacı, dini toplumsal formlar içinde olduğu biçimiyle incelemektir. Çünkü din, içinde vücut bulduğu toplumsal yapının coğrafik, sosyal, kültürel ve politik parametrelerine göre değişim gösteren bir toplumsal kurumdur (Mardin, 2006: 237). Böylelikle din sosyolojisi; dini, insan davranışlarını belirleme işlevine sahip bir mekanizma biçiminde düşünerek toplumla karşılıklı etkileşimlerine mercek tutmaktadır.

Yukarıda da ifade edildiği üzere dinin hem tek tek bireyler bazında hem de toplum nazarında fonksiyonu bulunur. Bireyler bazında, insanların tanımlamakta ve kontrol altına almakta gücünün yetmediği güçler karşısında içsel bir sığınma ve korunma duygusu sağlar. Toplum nazarında ise dünyaya ve olaylara anlam atfetme yoluyla kolektif ilişkilerin pekiştirilmesi ve güçlendirilmesi sağlanır (Mardin, 2010: 155). Bu

⁶ Fransızca ‘théologie’den gelen teoloji kavramı tanrıbilim, din bilimi, ilahiyat anlamındadır.

noktadan hareketle din olgusunun, insanların ideolojik ve politik tercihleri üzerinde önemli bir tesiri bulunduğu genel kabul görmektedir.

Bireylerin politik tercihlerini ve yönelimlerini belirleyen önemli faktörlerden biri olarak din; toplumsal yapıyla bütünleşmiş biçimde ve toplumun kabul-ret ölçülerini güçlendiren bir noktada durur. En basit olarak günümüzde yapılmakta olan siyasal seçimlerde bireylerin oy verme temayülleri üzerinde oldukça etkili olduğu, yapılan araştırmalar tarafından ortaya konulmaktadır (Mardin, 2010: 30). İnsanların dinle kurduğu ilişkinin mesafesi, dinsel muhafazakârlık düzeyleri, yine bunlara koşut olarak politik aktörlerin dinle ilintili ideolojik tutum veya söylemleri bir bütün olarak seçimlerde oy verme eğilimleri üzerinde etkili olmaktadır. Kimi durumlarda politik bir formasyona bürünen din ve inançlar, bireylerin kendi ideolojik bakışlarıyla örtüşerek veya çatışarak onların tercihlerini belirleyebilmektedir.

Dünyada bilhassa son yirmi yıl boyunca ivme kazandığı görülen dinsel temelli muhafazakârlık olgusu ve bununla ilişkili milliyetçi hareketler, dinsel çatışmalar, fundamentalist örgütlerin yarattığı gerilimler din olgusunun daha sık ve yaygın tartışmalara konu olmasını beraberinde getirmektedir. Özellikle ABD’deki 11 Eylül 2001 saldırıları sonrasında bugüne kadar dünya genelinde cereyan eden dinsel çatışma ve gerilimler, birçok araştırmacıya “din geri mi dönüyor?” sorusunu sordurmaktadır. Genel kabul gören diğer bir anlayış ise 21. yüzyılın aslında dinin geri dönüşü değil, din dışı politik ve ekonomik çıkarların hizmetinde dine başvuru yüzyılı olduğunu savunmaktadır (Corm, 2008: 215). Bugünün reel politik gelişmelerine bakıldığında dünya ölçeğinde etkili olan birçok siyasal hareketin, Weber’in ‘hükmetme analizi’nde yer alan *hiyerokratik* özelliklere sahip olduğu ortaya çıkmaktadır. Weber, söz konusu analizinde hükmetme ilişkilerine göre iki tür grup kurulduğunu söyler. Bunlardan birincisi belli bir uzam üzerinde ve özel kadrolarının güç tehdidi ve zor uygulamasıyla kendisini sürdüren *siyasal grup*; ikincisi ise belli bir düzen inşası veya kurulu düzenini sürdürmek amacıyla dine dayalı fayda dağıtımına veya aksi yönde bu faydaları geri alma tehdidinde başvurarak inanca dayalı bir zor uygulayan *hiyerokratik gruptur* (Aktaran: Mardin, 2010: 69). Günümüz koşullarında hiyerokratik grubun temsilcileri, dinsel referanslara dayalı olarak yönetilen (teokratik) devletler, dinsel temelli toplumsal hareketler ve örgütler iken; siyasal grubun başlıca temsilcileri ise dini referanslarla yönetilmeyen (demokratik, laik) devletler ve aynı özelliklere sahip toplumsal hareketlerdir. Sonuçta

kimliklerin mücadelesine sahne olan dünyada dinsel kimlik, gittikçe daha da önem kazanmakta ve görünür olmaktadır. Bu araştırmanın ulaştığı bir sonuç olarak artık her iki hükmetme grubu arasındaki makasın gün geçtikçe daraldığına, her iki grubun da eninde sonunda dinsel saiklerle temas ederek veya bunlarla karşıtlaşarak kendilerini sürdürdükleri gerçeğiyle karşı karşıya bulunmaktayız. Artık tüm siyasi kolektiviteler bir biçimde ‘kutsal’ olanla hemhal olmadan, dinsel ritüeller veya sembollere hiçbir atıf yapmadan kendilerini devam ettiremeyecekleri noktasında durmaktadırlar (Critchley, 2013: 33). Dolayısıyla Durkheim’in analizinde: “Bir halkın, etnisitenin sahip olduğu ortak kimlik, ortak bir mite sahip oluş, tarihinden gelen kurumsallaşmış ve sembolleşmiş önemli tarihsel günler olması, kolektif bilince sahip olunması ve dini düşüncenin tüm bunların tam ortasında yer alması” (Aktaran: Hammond ve Machacek, 2012: 163) biçiminde tanımlanan ‘sivil din’ günümüzde oldukça ciddi bir dönüşüm geçirmektedir. Din, bugün tekil bireylerin biat ve ibadetlerinin ötesinde, toplumsal alanda güçlü politik motivasyonların kaynağı ve itici gücü olmaktadır.

19. yüzyıldan günümüze kadarki süreç boyunca dünyamız büyük ve köklü dönüşümlere sahne oldu. Tarih boyunca farklı veçhelerle ortaya çıkan toplumsal talepler ve bunlara bağlı çatışmalar 20. yüzyıldaki sanayileşme ve kentleşmeyle birlikte boyut değiştirmeye başladı. Ulus devletin ortaya çıkışından önce geleneksel cemaat yapıları tarafından gerçekleştirilen savunmacı temeldeki hak ve taleplere dayalı organizasyonların yerini daha kapsamlı, organize ve kalıcı hareketler almıştır. Sınıf mücadeleleri başta olmak üzere, kimliklere dayalı olarak gelişen toplumsal hareketler, iktidar karşısında muhalefet ve direniş yöntemleri geliştirerek toplumsal dönüşümlere de kaynaklık etmişlerdir.

1960’lardan itibaren modern toplumsal hareketler, dünyadaki hızlı değişimlere paralel olarak yeni bir evreye taşınmıştır. Bu dönem “yeni toplumsal hareketler” adı verilen sistem karşıtı hareketler, insan hakları, nükleer karşıtlığı, kadın mücadelesi, çevre/ekoloji ve barış hareketlerin ortaya çıkmasına ve sınıf temelli mücadelelerin nispeten gerilemesine sahne oldu.

Katı merkezîyetçiliğe dayanan ve iktidarı ele geçirmeyi hedefleyen sınıf mücadeleleri, küreselleşme çağı ile birlikte yerini büyük oranda söz konusu yeni kimliklere dayalı esnek ve yatay örgütlenme ilkelerinin hâkim olduğu, daha geniş bir toplumsal talepler yelpazesine sahip hareketlere bırakmaya başladı. Literatürde ‘yeni

toplumsal hareketler' veya 'sosyal hareketler' günümüzde bilgi ve iletişim teknolojilerinin geldiği düzeyle birlikte çok daha geniş bir etkinlik düzeyi kazanmış, eylem repertuarı çok daha çeşitlenmiş bir biçimde eski/yeni kimlik mücadelelerinin yerel, bölgesel veya küresel ölçekteki sürdürülüşünün başlıca araçları olmaya devam etmektedir.

Yeni toplumsal hareketleri kısaca tanımlamak gerekirse; toplumsal değişim ve dönüşümü hedefleyen, uzun süreli ve yapısal olarak kolektif eylem hareketleridir. Yaygın olarak kendiliğindenlik, bireycilik ve grup içi rekabet özellikleri taşırlar. Belirsiz veya hiç olmayan liderlik, ideoloji bağlamında dağınık veya tutarsız, dikey değil yatay örgütlenme temelinde gelişen ve hiyerarşik değil gevşek örgütsel yapıdadırlar (Bayat, 2006: 129). Yeni toplumsal hareketleri 19. ve 20. yüzyıllardaki sınıf temelli hareketlerden ayıran en önemli fark devlet iktidarını hedeflemeyip, devletten özerklik kazanmayı talep ediyor olmalarıdır. Dolayısıyla bu hareketler, iktidarlar karşısında geniş bir meydan okuma ve toplumsal muhalefet biçiminde teşekkül ederler. Sosyal ve kültürel değişimi hedefleyen toplumsal hareket sistemleri, gündelik hayatın içerisine girerek yeni ilişki ve davranış modellerinin gelişmesine, kültürel yenilenmeye yönelen ve nihayetinde toplumsal alanda yeni olanın inşasını hedef alan kolektif örgütlenmelerdir (Sarıbay, 2001: 172). Söz konusu inşa faaliyeti, mevcut hegemonyaya alternatif bir karşı hegemonya üretimini amaçlar. Bunun için de yeni grup oluşumları, toplumsal ilişkiler ve ağlar (network) meydana getirir. Böylece hegemonik olana alternatif teşkil edecek olan değer sistemlerini, rol ve davranış örüntülerini, alternatif söylem ve simgesellikleri hem kendi içinde üretirken hem de topluma bunları zerk etmeye çalışırlar (Bayat, 2015: 139). Nihayetinde bütün toplumsal hareketler, hedef kitlelerine yönelik angajmanları gerçekleştirip onları bir arada tutmak ve hareket için gerekli kaynakları mobilize etmek ve böylece paylaştığı değerleri, imkânları ve kararları paylaşmak biçiminde bir anlama sahiptir. Hareketin yerleştiği toplumsal alandan sağlanan imkânlar, kaynaklar ve de sınırlamalar, toplumsal hareketi belirler. Hareketin bütünlüğünü meydana getiren karar süreçleri, hareketin devamlılığının ve bütünselliğinin sağlanması, birey ve grupların harekete uyumlulaştırılmaları belli düzeylerde gerçekleşmeden söz konusu inşa süreçleri tamamlanamaz. Her halükarda tüm bu süreçlerin merkezinde olmazsa olmaz kabilinden yer alan iki başlıca unsur; aktör ve kolektif kimlik olmaktadır. Melucci'nin (1999) deyiimiyle bu organizmalar sadece krizler karşısında ortaya çıkan

veya inançların ifade edilmelerinden ibaret olmayan “örgütsel bir yatırımla” inşa edilirler (Melucci, 1999: 85). Başka bir deyimle bir sosyal hareket, gelişen herhangi bir toplumsal duruma veya olaya tepki değildir. Tam tersine söz konusu toplumsal durum veya olaylar, bunlar üzerinde mücadele yürüten güçlerin –ki toplumsal hareketlerin kendisi bu güçlerden biri olabilir- çatışmasının sonucunda ortaya çıkarlar. Belirtilen çatışmaların sonucunda toplumsal ve siyasal alt üst oluşlar, kırılmalar, reform veya restorasyon süreçleri ortaya çıkabilir. Tam da bu noktada toplumsal hareket, hedeflediği dönüşümlerin gerçekleşmesi amacıyla sistemsel bir çatışma tutumu olarak dönüşüme kaynaklık etmektedir (Touraine, 1999: 49). Birer eylem sistemi olarak toplumsal hareketler, sistemli bir bütünlük içinde işleyen hedefler, inançlar ve kararlar üzerine kurulu kolektiviteler olarak dönüşümlerin hem esin kaynağı hem de öznesi olarak yer bulurlar.

Görece yeni bir araç olarak çağdaş toplumsal hareketler, *büyüsü olmayan peygamberler* olarak toplumlara mesaj verirler (Melucci, 1999). Önlerine hedef olarak koydukları değişimleri günlük hayat içerisinde pratikleştirdikçe içerdikleri mesaj ve anlamlar da hayat bulmaya devam ederler.

Toplumsal hareketin kendi kolektif kimliğini nasıl inşa ettiğini anlamanın yolu, onu meydana getiren unsurların analitik bir ayrıştırma ile incelenmesi yoluyla mümkündür. Kendi içinde farklı davranış biçimlerini barındıran, birbirinden farklı unsurların bir araya gelebildiği toplumsal hareketler, oldukça karmaşık etkileşim ve diyalog süreçlerinin meydana getirdiği bütünselliklerdir (Melucci, 1999: 86). Dolayısıyla görünürdeki bütünselliği parçalamadan, bütünün içindeki tekillikleri birbirinden ayırtmadan hareketin içindeki dinamikleri anlamak da mümkün olamayacaktır.

Toplumsal hareketlerin her şeyden önce birer sosyal olgu ve fenomen olduğu düşüncesi, onun kendisini inşa ettiği zemini de tartışmaya yöneltir. Bu araştırma özelinde toplumsal hareketlerin iktidar veya hegemonik yapılar karşısındaki örgütlenme ve mobilizasyonunu anlamak için analiz edilmesi gereken diğer iki unsur da ‘sivil toplum’ ve ‘siyasal toplum’ kavramlarıdır.

Sivil toplum tarihsel olarak oldukça eski bir geçmişe sahip bir kavram olmakla birlikte günümüzde devlet kurumunun otoritesi altında olmakla birlikte onun dışında ve ondan bağımsız, hak ve özgürlüklere konu olan bütün alanlarda birey ve grupları

savunan, gönüllülük esasına dayalı, özgür ve özerk örgütlü topluluklara verilen addır. Günümüz dünyası açısından “sivil toplumun özgürleştirici potansiyeli” baskı, sömürü, dışlama, asimilasyon vb. pratikler karşısında türdeş grupların örgütlenmelerine ve söz konusu pratiklere karşı direnmelerine dair önemli olanaklar sunmaktadır (Ersanlı ve Özdoğan, 2012: 44). Toplumu meydana getiren tek tek tüm bireylerin kendi yaşamları ve tercihleri üzerindeki kontrolü ellerinde tutma mücadelesinde sivil toplum nosyonunun önemli bir katkısı olduğu bilinmektedir. Somutlaştırmak gerekirse sivil toplum; bireylerin hür iradeleriyle bir araya gelip oluşturduğu dernekler, vakıflar, yardım ağları, sendikalar, mesleki örgütlülükler, kulüpler, dayanışma grupları gibi organizasyonlardır. Başlıca ortak yönleri ise devlet dışında teşekkül etmeleri, ancak hukuk düzeni içerisinde yer almaları, ekonomik kar amacı gütmemeleri ve katılımın gönüllülük temelinde gerçekleşmesidir.

‘Siyasal toplum’ ise en kısa biçimiyle devlet ile sivil toplumu birbirine bağlayan alan olarak tarif edilebilir. Kavram, sivil topluma göre oldukça yenidir ve özellikle 20. yüzyılın son çeyreğinden itibaren devlet aygıtlarının geliştirdiği daha esnek ve gelişmiş tahakküm metotlarına karşı üretilen bir tepkinin ifadesidir. Bu alan, devlet politikalarını ve iktidar biçimlerini değiştirme ve/veya şekillendirme mücadelesi veren siyasal grupları kapsar. En bariz temsilcileri siyasal partiler, yerel yönetimler, politik hareket ve organizasyonlardır:

Siyasal toplum, yerel ve yerel olmayan liderleri, otorite figürlerini, hayali siyasal organları, aidiyetleri, kolektiviteleri, halkın siyasa ile ilişkin deneyimlerini ve siyasal olanla temaslarını şekillendiren kontrol eden ve düzenleyen örgütler bütünüdür. (...) Siyasal toplum halkı devletle bütünleştirir ve yurttaşlar haline getirir. Siyasal toplum olmaksızın devlet soyut bir varlıktır (Tuğal, 2010: 38).

Günümüz dünyasında sivil toplumun devletleri dönüştürme potansiyeli ve gücü, siyasal topluma nazaran daha zayıf bir noktada bulunmaktadır. Siyasal toplum kavramına dair Chatterjee’nin (2006) postkolonyalizm tartışmalarında ortaya koyduğu yaklaşım, yukarıda ifade edilen kapsam ve içeriğe dair oldukça önemli katkılar sunmaktadır. Chatterjee, yönetsel siyasete dair yeni toplumsal mobilizasyon yöntemlerinden biri olarak siyasal toplum kavramını öne sürer. Başka bir deyişle klasik devrimci siyasetin yerine ikame edilen bu yaklaşım, devlet mekanizmalarına karşı toplumsal grupların politik bilinç kazanma, politik şebekeler oluşturma ve talepler silsilesini daha geniş bir repertuarı kullanma imkânlarına odaklanır (Chatterjee, 2016: 39). Bu görüşe göre hali hazırdaki şekliyle sivil toplum,

demografik açıdan oldukça kısıtlı bir alana tekabül etmekte ve devlet karşısında mağdurların/madunların hak ve özgürlüklerini savunmada yetersiz kalmaktadır. Ancak siyasal toplum içindeyken, kurgulanmış sivil toplum idealinin de devlet ve diğer siyasal değişim güçleri üzerinde daha kuvvetli bir etkiye sahip olabileceğini göstermektedir (Chatterjee, 2006: 115). Günümüz dünyasındaki temel çelişkilerin ulusal, etnik, sınıfsal, dinsel kimlikler etrafında örüldüğü göz önüne alındığında siyasal toplumun, devlet karşısında toplumu savunmada ve sivil toplumu belli hedefler etrafında harekete geçirmede asli bir rol oynayacağı aşîkârdır.

Bugünün politik evreni içerisinde etnik, dilsel veya kültürel azınlıkların varlığı veya bu kimliklerin korunması garanti altına alınacaksa, bireysel ve kolektif haklar arasındaki makas daralır ve böyle bir durumda söz konusu kimliklerin korunmasının bireysel hak talepleriyle sınırlı tutulması mümkün olmayacaktır. Kimliklerin korunması, aynı zamanda onların kendilerine özgü yanlarının ve özerkliklerinin korunmasını da talep eder. Bu da söz konusu kimliklerin ortak kültüre ve tarihsel mirasın zenginliğine dair katkılarının kabulü ve kolektif grup haklarının tesis edilmesiyle mümkündür (Norman ve Topçuoğlu, 2016: 59). Nihayetinde etnik ve diğer cemaat gruplaşmaları, bir yandan insanları baskı altında tutmaya çalışırken diğer yandan yeri geldiğinde onları radikalleştirmeye de yarayan toplumsal kurgulardır (Loomba, 2000: 147). Böylesi ikili bir özelliğe sahip olmasından dolayı kimliklerin baskıyla birlikte özgürleşme potansiyelini de kendi içinde barındırdığını söylemek yanlış bir tespit olmayacaktır.

Mevcut uluslararası sistem ve modern devletler, giderek günlük hayatın her alanına sirayet eden yaygın gözetim teknikleri ve güvenlik aygıtlarına başvurarak toplumsal alanının tamamına dair bir tahakküm kurma tehdidinde bulunmaktadır. Buna karşı siyasal toplumun muhalefeti ise devlet içinde ama devlete karşı bir eklemlenme ve ortaya çıkaracağı çatlakları doldurarak kendisini geliştirebilecektir (Critchley, 2013: 248). Bunun da başlıca yolları otorite ve tahakküm merkezlerine karşı direniş alanlarını açan ve geliştiren toplumsal tahayyüllerin icat edilmesi ve bunların toplumsallaştırılmasından geçecektir.

Bu tez çalışmasının sorunsalı olarak ortaya konulan, kimlik temelli bir toplumsal hareketin dinle kurduğu ilişkideki dönüşüm süreçlerine geçmeden önce, kimlik ve hegemonya kavramlarını ele almak gereklidir. Böylece birbirlerine karşıt merkezler tarafından sürekli olarak yeniden üretilen hegemonya mücadelesini ve bu

mücadelede araçsallaştırılan din ve inanç kavramlarını anlamak daha mümkün görünmektedir.

2.2 Dinsel Kimlik ve Milli Kimlik

19. yüzyılın, sınıf kimliği ve bu kimliğe dayalı işçi sınıfı mücadeleleriyle anıldığı bilinmektedir. Dünya tarihi açısından 20. yüzyıl ise küresel emperyal güçler arasında yaşanan kolonyalist bölüşüm mücadelelerine ve bunun neticesinde yaşanan savaşların yıkımına sahne oldu. 1960'ların sonu ise ortak çıkarlar, amaçlar, meslekler, yaşam biçimleri ve etnik, dinsel veya aynı dili konuşan gruplara ait olmayan ortak tarihsel geçmiş gibi unsurlar üzerine kurulmuş "kimliklerin" çoğalışına tanık oldu (Kalouche ve Mielants, 2008: 244). 'Küreselleşme' adı verilen siyasal, sosyal ve ekonomik büyük dönüşümle birlikte, sınıf ve milliyet temeline dayalı kimlikler etkinlik alanlarını kaybetmeye başlarken, yeni toplumsal hareketlerin temsil ettiği grup kimliklerine dair mücadeleler öne çıkmaya başladı. Nihayetinde Rusya'da reel sosyalizmin çözülmesiyle bozulan iki kutuplu dünya dengesi, 1991'deki Körfez Savaşı ile başlayıp 11 Eylül saldırısı ile süren ve en son Irak Şam İslam Devleti (İŞİD) gibi örgütlerin dünyanın ve Ortadoğu'nun gündemini kapladığı bu oldukça karmaşık çağı, kimlik siyasetlerinin çağı olarak adlandırmak yanlış olmayacaktır. *İmparatorluk*⁷ çağının toplumsal muhalefet örüntüleri, *Çokluk*⁸ kavramıyla ifade edilen yeni toplumsal hareketlerin geniş kimlik repertuvarına dayalı muhalefet yöntemlerini öne çıkarmaktadır. Ancak bu süreç aynı zamanda dinsel temalı hareketlerin de yükselişine ve din çatışmalarına sahne olmaktadır. Özellikle de Ortadoğu ve Kuzey Afrika coğrafyasındaki sosyalist hareketlerin ve sosyalist milliyetçiliğin yerini bu dönem boyunca dinsel hareketler ve dinsel milliyetçilik almıştır. Söz konusu coğrafyalarda küresel güçler karşısındaki güçsüzlük ve çaresizlik, ancak tehdit altında olduğu düşünülen bir geleneğin üzerine bina edilmiş

⁷ Michael Hardt ve Antonio Negri tarafından 2000'de yayınlandığında oldukça tartışılan kitap. Hardt ve Negri bu kitapta dünyanın mevcut durumunu açıklamakta emperyalizm kavramının yetersiz kaldığını belirler. Bu süreçte yeryüzünü ele geçirmekte olan merkezsiz ve topraksız egemenlik aygıtını *İmparatorluk* olarak adlandırırlar. *İmparatorluk* döneminde egemenlik, tek bir yönetim mantığına göre işleyen ulus-üstü organların eline geçmiş ve sömürü mekanizmaları artık ulus-devletin sınırlarıyla yetinmeyerek yeryüzünün her köşesine yayılmıştır.

⁸ Hardt ve Negri'nin *İmparatorluk* tan sonra yayınladıkları kitaptır. Çokluk, İmparatorluğa karşı tekilliklerden doğan özneliktir. Bu tekilliklerin hareketi, küresel kapitalist hiyerarşiler için en temel mücadele yöntemi olarak dile getiriliyor. Tekilliklere dayanan mücadele, ağ tipi yeni örgütlenmeyi esas almaktadır.

güçlü ve bütünleştirici bir kimlik yaratma mücadelesi yoluyla giderilebilirdi. Bu tespit, yükselen İslami radikalizmin ve son yıllara damgasını vuran saldırı ve şiddet olaylarının gelişimini de açıklamaktadır (Kalouche ve Mielants, 2008: 241).

Bireyler, kendilerinden önce kurulmuş ilişki ağlarına, inanış formu ve değerler sistemlerine, davranış ve ahlak kurallarına, kurumsal düzenlemelere sahip, mevcut toplumsallığın içinde doğarlar. Böylelikle içine doğdukları toplumsallıklar tarafından belirlenen “yerleştirilmiş benlikler” olarak yaşamlarına başlarlar (Tok, 2003: 127). Ancak bireylerin dünyaya gelişleriyle verili olan bu kimlikler de mutlak değildir; değişir ve dönüşürler. Bireylerin toplumsallaşma ve kültürlenme süreçleriyle beraber farklı kimliklere yönelimler neticesinde bireyler birden fazla kimlik sahibi olurlar.

Kimlikler, bireyler açısından bir kolektifle özdeşleşme ilişkisi üzerinden kendini tanımlamalarıdır. Bu tanımlamaya ‘aidiyet’ adı verilir. Aidiyet, bireyin gelişim süreçlerinde psikolojik olarak belirlenen kendi olma, kişilik kazanma ve bununla birlikte içinde var olduğu *habitus*’u⁹ içselleştirerek geliştirdiği ona ait olma duygusudur. Kimliğin bir diğer boyutu ise bireyin kim olduğuna dair hukuki tanımlamaları içermesidir (Gürses, 1999).

Kimlik konusundaki bir diğer yaklaşıma göre ise; kimlik düşüncesi, üretilmiş bir kurgudan ibarettir. Kurgulanmış olan bu düşüncenin ima ettikleri, hatırlattıkları ve harekete geçirdikleriyle birlikte bir boşluğu doldurmak amacıyla gerçeğe dönüşür ve verili hale gelir. ‘Kimlik fikri’ bireyin aidiyet krizinden ve bu krizin ‘olması gereken’ ile ‘olan’ arasındaki uçurumunu kapatmak ve gerçeği bu düşünce tarafından oluşturulmuş standartlar düzeyine ulaştırmak için tetiklediği çabadan doğmuştur (Bauman, 2017: 30). Bu görüş, bireylerin kendilerini birtakım anlam evrenlerine ait hissetme ihtiyacından doğduğuna vurgu yaparak, bu anlam evrenlerinin aynı zamanda bireylerin yaşamlarını idame ettirmede önemli birer dayanak noktası olduklarına ve bireyleri harekete geçirme potansiyellerine işaret etmektedir.

Kimlik, insan topluluklarının birbirleriyle oluşturdukları ortak anlam dünyasıdır. Dolayısıyla bir yandan birbirleriyle “aynı” olmaya dair bir anlamın yanı sıra,

⁹ Habitus: Pierre Bourdieu’nun ortaya koyduğu kavram, bireylerin yaşadıkları çevrede kültürlerinin rolü ile kendi zihinlerinde oluşan temel bilgilerdir. İnsanlar bu bilgiye göre hayatlarını sürdürürler. Habitus en temelde, bireyin dışındaki toplumsal yapıların birey tarafından içselleştirilmesiyle meydana gelir. Habitus bireyin toplumsal deneyimlerinin bir sonucu olmasının yanı sıra onun zihnindeki sürekli eğilim setini niteleyen dil, etnik kimlik, mezhep vb gibi faktörleri de ifade eder.

başkalarıyla kurulan “farklılıkları” da içerir. Sosyal bilimlerde genel kabul gören bu bakış açısına göre, insanlar ne olduklarına dair bir kimliği, ne olmadıklarını gösteren ‘ötekiler’ ile kıyaslayarak ortaya koyarlar. Mouffe (2015) buna “kurucu dışarısı” adını verir. Bu yaklaşıma göre ‘biz’ kimliğini inşa etmek için başkalarıyla olan farklılıkların da tesis edilmesi gerekmektedir. Böylece oluşturulan ‘biz’ ve ‘onlar’ ikiliği (karşıtlığı), “siyasetin kurucu özelliği” olmaktadır. Ancak oluşturulan bu kimlikler birbirlerini dışlayan kimlikler olmaktan ziyade, birbirini gösteren kimlikler olmaktadır (Mouffe, 2017). Nihayetinde bir kimliğin tanımlanabilmesi için, onun kimliğin verili sosyal sınırlarına, onu çevreleyen diğer kimliklerle kesiştiği alanlara bakılmalıdır. Buradaki en kritik nokta, toplumsal grupları belirleyen ve onlara içerik kazandıran şeyin, sahip oldukları kültürel form değil, kimliğin ‘öteki’ ile karşılaştığı sınırlar olmasıdır. Söz konusu sınırlar günümüz modern devletler çağında çoğunlukla coğrafik sınırları imliyor gibi görünseler de; esasen bu sınırları değil, kimliklere dair sosyal sınırları göstermektedir (Gezik, 2012: 8). Tek tek bireylere dair kimlikleri aşan boyuttaki kolektif kimlikler, öznelere bağımlı, ilişkisel ve politik inşalardır. Söz konusu inşa süreçleri ise tarihsel ve toplumsal bağlamlar içerisinde hareket ederler.

Bu tezin araştırma sorunsalı olarak ele aldığı iki temel kolektif kimlik bulunmaktadır. Bunlardan ilki etnik kimlik ve onun milliyetçilik biçimindeki daha ‘gelişmiş’ tezahürü; ikincisi ise dinsel kimliktir.

Etnik kimlik ve etnisite konusu, 1960’lardan bu yana sosyal antropoloji ve sosyoloji bilimlerinin başlıca çalışma alanlarından biri olmuş, özellikle 1990’lı yıllardaki reel politik gelişmelerden sonra ise sosyal bilim araştırmalarının merkezine oturmuştur (Eriksen, 2004: 11).

Etnik gruplar, tek tek bireylerin gönüllü olmaksızın dâhil olmasıyla meydana gelmiş, ortak çıkar bilincine sahip ve biçimsel olmayan bir örgütlenmeye dayalı birliklerdir. Bu grupların üyeleri hem birincil, hem de ikincil ilişkiler yoluyla bir araya gelmişlerdir ve üyelerinin sayıları konusunda nispeten sınırsız oldukları söylenebilir. (Yelken, 1999: 94). Etnik bir gruba dâhil olmak aynı zamanda etnik bir ağıdır. Etnik aidiyet kümesi içinde yer alan bireyler sürekli bir temas ve iletişim içinde olurlar. Bu türden bir iletişim ağı, etnik kategorizasyona dayanırken, aynı kategorinin üyeleri arasında güçlü kişisel bağlar yaratır. Yine bu iletişim ağı, söz konusu etnik grubun dışında kalan yabancılarla temas edilmesini örgütleyecek bir şekilde de işleyebilmektedir (Eriksen, 2004: 70). Bu noktadan hareketle, bir kimliğin sosyo-

ekonomik ya da politik sınırlarıyla uğraşmak, onun kendisine özgü içsel özelliklerinin göz ardı edilmesi anlamına gelmez. Tam aksine etnik kimliklerle ilgili her uğraşı, bu kimliklerin yapısal özellikleriyle sürekli bir karşılaşmayı ve ilişkilenmeyi zorunluluk haline getirir. Bu karşılaşma ve ilişkilenmede bakış açısı kimliğin kendi içinden değil, diğer kimliklerle bulunduğu alanlara yönelir (Gezik, 2012: 8). Etnik sınırlar aynı zamanda her durumda yalnızca coğrafi bir bölgeye ait sınırlar değil, sosyal sınırlardır. Bu sınırlar toplumsal grupları birbirlerinden tamamen koparıp izole etmezler. Aralarında süreklilik arz eden bir bilgi, iletişim, teknoloji ve alışveriş akışı bulunur. İstisnai durumlar olmakla birlikte kimi zaman insanlar bir sınırdan diğerine de geçebilirler (Eriksen, 2004: 66). Sonuç olarak kimliklerin birbirleriyle olan temaslarını sosyo-ekonomik, politik ve coğrafi koşullar bağlamında incelemek, kimliğe daha esnek bir yapı olarak bakabilmeyi de sağlamış olmaktadır.

Yukarıdaki tanımlamalardan hareketle etnik grupların başlıca özelliklerini şu biçimde sırlamak mümkündür:

- Etnik gruplar kendi içinde kültürel bir bütünselliğe (ethos) sahiptirler,
- Büyük oranda kendi varlıklarının devamlılığını sağlarlar,
- Etnik gruplar, grubun içi ve dışı ile etkileşim ve iletişim içerisinde olurlar,
- Kendileri ve kendilerinin dışında yer alan başkaları tarafından tariflenen kategorik bir üyelik biçimine sahiptirler (Barth, 2001: 10-11).

Kimlik ve etnisite konularındaki araştırmalarıyla tanınan Fredrik Barth'a (2001) göre etnisite bir oluş hali ve de inşadır. Dolayısıyla da birbirinden farklı içerme ve dışlama süreçlerini içeren toplumsal ilişkiler zemininde ele alınmalıdır. Ona göre coğrafi ve sosyal anlamdaki izole olma halleri de etnik farklılıkların korunması ve sürdürülmesinde önemli bir işleve sahiptir. Fakat bu tespit, etnik farklılaşmaların sosyal iletişim ve etkileşimler içerdiğini de yadsımaz; bahsettiği oluş ve inşa hali tam da söz konusu temas ve etkileşimlerin bir sonucu olarak görülmelidir. Toplumsal sistemler, içerme ve dışlama mekanizmalarını içeren sosyal süreçlere bağlıdır ve grup üyeliklerine dair mekanizmalar ya da gruba katılımlar değişse bile, tüm bunlar gerçekleşirken gruplara dair ayrık kategoriler varlıklarını korumaya devam ederler (Barth, 2011). Burada da görüleceği üzere, etnik sınırların inşasında önem arz eden özgün kültürel değerler, üyelerin kültürel karakterleri ya da etnik grubun sahip

olduğu organizasyon yapısı zaman içinde değişebilmektedir. Fakat her halükarda etnik grubun üyeleri ve dışında yer alan ötekiler arasındaki ayrışma -yani biz ve onlar ayrışması-süreç içerisinde kültürel formlar ve içerikleri değişse bile etnik grupların ve sınırlarının korunduğuna işaret etmektedir (Çiçek, 2015: 86).

Etnisite ve etnik sınırlara dair araştırma ve güncel tartışmaların çoğunun odak noktasında milliyetçilik (ulusçuluk) kavramı bulunmaktadır. Modern ulus-devlet sistemlerinin oluşumuyla paralel bir gelişime sahip olan bu kavram, 19. yüzyıldan başlayarak günümüze kadar devam eden süreçte siyasi tarih ve siyaset sosyolojisinin üzerinde en fazla tartışma yürüttüğü konuların başında gelmektedir. Bir başka deyişle aslında 20. yüzyıl, milliyetçiliğin yüzyılı olmuştur.

Kavrama dair kısa bir açıklama yapmak gerekirse; milliyetçilik, “milletin (ulusun) ve milli devletin kurulma-kendini idame ettirme süreci; aidiyet duygusu; millet rolüne ilişkin dil ve sembolizm; millete dair kültürel doktrin ve ideoloji; milli iradeyi gerçekleştirecek bir toplumsal ve siyasi hareket” anlamına gelmektedir (Smith, 2014: 119). Başka bir deyişle millet veya ulus olarak tanımlanan birlik, türdeşliğe dayalı modern bir topluluktur (Vali, 2013: 15). Bu birliğin oluşumunda ise temelde dil, toprak ve kültürel birliğe; bazı örneklerde ise ikincil bir unsur olarak dinsel birliğe atıf yapılır. Dine ve dinsel tahayyüllere atıf yapılması, idealize edilen milliyetçilik ve onun alametifarikası durumundaki ulus-devlet tanımıyla çelişiyor gibi görünmektedir. Çünkü etnik topluluk olma durumundan ulusal kimliğe geçişte, bu kimliği oluşturan unsurların bazıları ortadan kalkmakta veya dönüşüm geçirmektedir. Bahsi geçen unsurların başında ise modernite öncesi toplumsal ve siyasal hayatın başlıca belirleyenlerinden biri olan din olgusu gelmektedir. Etnik kimliklerin önemli bir unsuru olan dinin, ulusal kimliğe geçiş süreçlerinde modernitenin dönüştürücü etkisine maruz kaldığı varsayılır (Yelken, 1999: 136). Ancak yukarıda da belirtildiği üzere toplumsal bir olgu olarak din, modern çağda da varlığını ve toplumlar üzerindeki etkilerini korumakta ve bazı hallerde ‘seküler’ olduğu varsayılan ulus-devletler tarafından kurtarıcı olarak görülebilmektedir. Din olgusuna en çok başvuru durumları ise siyasi toplulukların yaşadıkları kriz ve buhran dönemleri olmaktadır.

Milliyetçilik, etnisite ile devlet sistemi arasındaki özel bir ilişkiyi ifade eder. Bu ilişkiye göre milliyetçilikler, kendi kimlik gruplarının devlete egemen olmasını savunan etnik ideolojilerdir (Eriksen, 2004: 152). Modern milliyetçilik teorileri de bu

tespiti doğrular ve modern toplumların dilsel ve kültürel bir homojenliğe sahip olmalarının işlevsel bir zorunluluk olduğunu belirtirler. Bu yaklaşım biçimine göre ideal ulus, tek tek bireylerin geleneksel veya modern cemaat kimliklerinden sıyrılıp doğrudan devlete bağlandığı seküler ve bütünsel bir oluşum biçiminde tahayyül edilmektedir. Ancak ulus-devlet bununla da yetinmeyerek, etnisite veya dinsel temele dayalı biçimde düşünülen bir homojenlik arayışını sürdürmektedir (Gülalp, 2015: 27). Burada ifade edilen teorilerin millet imgesine göre, milli kimliği oluşturan asli öge de milliyetçiliğin kendisi olmaktadır (Smith, 2014: 117).

Milliyetçilik tartışmalarında önemli bir dönüm noktası olarak kabul edilen Benedict Anderson'un (2009) yaklaşımı da milliyetçilik konusundaki çalışmalara önemli bir katkı sunmaktadır. Ulusun üretilmiş ve hayali bir cemaat olduğu fikri, onun hem modern çağın siyasal sistemleri açısından bir zorunluluk ve hem de etnisite tartışmasında dile getirilen biz/onlar ayrımında devlet mekanizmasının toplumsal yapıyı türdeşliğe doğru yönlmesi durumu daha da görünür hale gelmektedir:

Ulus, hayal edilmiş bir siyasi topluluktur, kendisine aynı zamanda hem egemenliğin hem de sınırlılıkların içkin olacağı şekilde hayal edilmiş bir cemaattir. Hayal edilmiştir, çünkü en küçük ulusun üyeleri bile diğer üyeleri tanımayacak, onlarla tanışmayacak, çoğu hakkında hiçbir şey işitmeyecektir ama yine de her birinin zihninde toplumlarının hayali yaşamaya devam eder (Anderson, 2009: 20).

Milliyetçilik tartışmalarına katkı sunan bir diğer isim olan Ernest Gellner, milliyetçiliğin 'toplumun yeni dini' olduğunu ilan etmektedir (Gellner, 2013). Bu yeni dinin tapınmada kullandığı araçlar da eski halk kültürlerinden derlenen kahramanlık destanları, efsaneler, türküler, danslar, törenler ve marşlar olmaktadır. Bu semboller aynı zamanda ulusal coşkunun esin kaynakları ve simgeleridir (Yelken, 1999: 135). Kadim semavi dinler ve modernite öncesi inanç biçimleri öğreti ve söylemlerinde çoğunlukla evrenselliğe vurgu yaparak etnik, dilsel, politik farklılıklardan uzak durmuşlar, üst kimlikler inşa etmişlerdi. Ancak milliyetçilik fikri ve modern ulus, bu noktada onlardan ayrılarak türdeşliğe ve homojenliğe güçlü bir vurgu yapmakta, bu amaca hizmet etmesi için de sürekli bir ideolojik ve kültürel üretime soyunmaktadır.

Milliyetçilik ve ulus-devletin gelişimleriyle paralel bir biçimde etnik kimlik temelli sorunlar ve bunlara bağlı gerilim hatları da devam etmektedir. Buna sebep olarak en

başta etno-kültürel grupların, ulusal kültür ve kimlik oluşumundan dışlanmalarının bir sonucu olarak, birlik olgusunun sadece devlet ve egemen etnik grup arasında kurulmasına ve bu kimliğin kendilerinininkileri yansıtmadığına dair ortaya konulan tespittir (Tok, 2003: 231). Bu nokta, günümüzde ve geride bıraktığımız iki yüz yıllık süreçte dünyada cereyan eden etnik sorunların ve çatışmaların da başlıca kaynaklarından birini teşkil etmektedir. Burada milliyetçiliğin geçmişten devraldığı miras bir “Janus”¹⁰ gibi iki yönlüdür (Anderson, 2009: 178). Janus’un bir tarafı “resmi milliyetçilik” olarak muktedirlerin çıkarlarını korumakla mükellef iken, diğer tarafı ise herkesin görebileceği ve ilişki kurabileceği bir realite durumudur.

Ulusal bilincin ve milliyetçiliğin elit ve aydın kesimlerden başlayıp geniş halk kitlelerine yayılarak toplumsal taban bulması için tarihte örnekleri görülen çeşitli mekanizmalara ihtiyaç duyulur. Söz konusu mekanizmalar tarihsel ve toplumsal koşullar çerçevesinde değişiklikler gösterse de, en fazla ve etkili biçimde kullanılan örgütlenme ve mobilizasyon araçlarının başında siyasal partiler ve silahlı mücadele örgütleri gelmektedir (Kaya, 2013: 25). Siyasal partiler, legal yöntem ve araçlarla sistem içerisinde ulus bilincinin yaygınlaşması ve toplumu harekete geçirmesi için çalışırken; silahlı ve illegal örgütler ise şiddeti toplumsal dönüşümün aracı olarak kullanmak gayesi güderler. Bu şekilde milliyetçilik janus’u, hem egemen siyasal organizasyonlar ve hem de toplumsal muhalefet güçlerinin ayrı yüzlerinde yer aldığı bir örgütlenme ve mobilizasyon kaynağı olabilmektedir.

Bugün için milliyetçi düşünce ve hareketlerin durumu irdelendiğinde ortaya çıkan en genel sonuç, bu olgunun yeni değişimlere gebe olmasıdır. En somut örnek olarak Avrupa örneğinde, ulus-devletlerden federal yapıya sahip bir ulus üstü Avrupa örgütlenmesine doğru gerçekleşen değişimdir. Böylece ulus-devletlerin tek meşru egemenlik kaynağı olduğuna dair düstur terk edilmeye başlanmıştır. Ancak görülüyor ki bu süreçle eş zamanlı bir biçimde, Avrupa’da ve farklı coğrafyalarda ulus-devletin altında yer alan etnik, dinsel vd. kimliklere referans veren toplumsal yapılarda da çözümler ve ayrışmalar ortaya çıkmaktadır (Chatterjee, 2006: 150). Böylece modernleşme sürecine yalnızca artan heterojenleşme değil, aynı zamanda homojenleşme de damgasını vurmaktadır. Özellikle de kültürel alanda bu olgu bariz

¹⁰ Janus: İki yüzlü ve her iki yüzü farklı yönlerde bakan Roma kapılar tanrısıdır. Bu tanrının resmine Roma paralarında rastlanır. Janus'a ait olan bu resimde yüzlerden biri kentten içeri girenlere, öteki ise kentten çıkanlara bakar. Böylece kent güvenlik içinde yaşamasını sürdürür.

bir şekilde gözlenebilir bir olgudur. Elbette burada dile getirilen heterojenleşme ve homojenleşme kavramları karşıt anlamlara gelmektedir (Özdalga, 2007: 92). Fakat toplumsal kontekst içerisinde her iki kavram tarafından icra edilen gelişmelerin aynı zamanda gerçekleştiğini görmek de mümkündür. Bu yönüyle her iki kavram, kimi durumlarda birbirine karşıt olmaktan çok, birbirlerini destekleyen veya tamamlayan süreçler de olabilmektedir.

Küreselleşme süreci modern ulus-devletlerin politika üretme ve egemenlik kaynaklarını sürdürme konularındaki gücüne ket vurup onu zayıflatırken, alt kimliklerin ve kültürel hak taleplerinin ivme kazanan gelişimi, ulus ve sınıf gibi kimliklere meydan okumaktadır. Söz konusu meydan okuma, ulus-devlet vatandaşlığı tanımının karşısına ‘çokkültürlülük’ ve ‘dünya yurttaşlığı’ gibi nosyonlarla çıkmaktadır. Bu durum karşısında devletler, belli bir ulus kimliğine dayanan yurttaşlık tanımlarını yeniden değerlendirmek ve kimlik üzerinden daha kapsayıcı atıflara başvurmak durumunda kalmaktadır (Gülalp, 2015: 15).

Din ve milliyetçilik arasında belli bir toplumsal yapı ile özdeşleşme ve bu toplumsal yapıya dair kurulan aidiyet hissi ile sadakat duygusu konusunda bir benzerlik bulunur ve söz konusu benzerlik bir süreklilik durumu gösterir. Böylesi bir süreklilik hali Anderson’un *Hayali Cemaatler*’de ortaya koyduğu gibi dinle milliyetçiliğin bir karşıtlık hali olmaktan ziyade birbirini bütünleme durumunda oluşlarına denk düşmektedir (Anderson, 2009). Din ve milliyetçilik arasındaki süreklilik aynı zamanda ikisi arasında süregiden çatışmanın da kaynağıdır ve bu çatışmadan dinsel milliyetçilik olgusu meydana gelmektedir. Dinsel kimliğin milliyetçilikle olan bağı, bazen grup kimliğini güçlendirme, bazen de tersi biçimde ayrıştırma aracı olarak kullanılabilmesidir (Aktoprak, 2014: 214). Geçtiğimiz yüzyıldaki milliyetçiliklerin yükselişi incelendiğinde, hemen tümü kültürel temele dayanan bu milliyetçi akımların iki farklı formasyonda geliştiği görülür. Bunlardan ilkinde eğer milliyetçiliğin dayandığı kültür, din dışındaki bir unsura ilişkinse (örneğin etnisite gibi) seküler bir çizgiye sahiptir. Eğer söz konusu kültür, dinle ilişki içinde ise de buradaki milliyetçilik dinsel bir milliyetçilik olmaktadır. Dinsel bir temele dayanan milliyetçi hareketler, genel olarak günümüzün toplumsal yapısında yaşanan dejenerasyonu ve moral değerlerin yitirilişini de seküler milliyetçi anlayışa bağlamaktadırlar (Sarıbay, 2001: 187). Neticede, dinsel kimlikler, milliyetçi hareketler eliyle ulus inşa süreçlerinde kurucu bir işleve ve role sahip olmaktadır.

Son tahlilde din ve inançlar alanı ile etnisite birbirini kuvvetlendiren, etnik kimliğin oluşum sürecinde ve politik belleğin oluşturulmasında birbirleri için manivela görevi görebilen olgulardır (Gellner, 2013: 101). Etnik topluluklar, ulus inşa süreçlerinde etnik aidiyet bilinci oluşturmak, sosyo-kültürel türdeşliği geliştirmek ve anonimleşen bir toplumsal güven hali teşekkül etmek amacıyla din ve inanç örüntülerinden istifade etmektedir. Bütün dinsel anlayışlar, kendilerinin meşruiyetlerine dair imge ve sembolleri, bu inanca mensup insanlar açısından rıza üretme, otorite sağlama ve harekete geçirmeye dair zorlayıcı gücü içlerinde barındırırlar. Kolektif olarak üretilmiş ve toplumsal alana aktarılacak somut uygulamalarda veya ritüellerde anlam kazanmış dinsel örüntüler olmadan dindarlık da vücut bulmayacaktır. Yine bu örüntülerin geçirdiği evrimleşme ve değişim süreçleri, aynı zamanda içkin olduğu milliyetçiliğin değişim ve dönüşümlerine de eşlik etmektedir (Geertz, 2012, s. 29). Dinsel ritüeller ile kimlik ilişkisine baktığımızda, ritüellerin grup kimliğini koruyan bilgilerdeki devamlılığını ve gelecek nesillere aktarılmasını gözlemlemek mümkündür. Dinsel ritüeller, sürekli tekrarlar yoluyla dinsel kimliğin aktarılmasını ve geleceğe devredilmesini sağlayarak kültürel yeniden üretimi sağlamış olurlar (Assmann 2015: 99). Topluluklara ait kolektif belleğin sacayakları olan toplumsal, politik ve kültürel belleğin taşınmasında dinsel simge ve ritüellerin özel bir yeri bulunur (Demirer, 2012: 54). Böylece bir yandan milliyetçi- ideolojinin, özneyi kurucu niteliğine vurgu yaparken, diğer yandan ideolojilerin de yalnızca özneler için var olduğu ve bu öznelerin de birer 'ideoloji taşıyıcı' oldukları orta çıkmaktadır (Althusser, 2010: 99). Özne tarafından oluşturulan kimlikler, politik aktörlerce hak ve talepler mücadelesinde araçsallaştırılır ve bu kimlikler politik anlamlar kazanmış olurlar. 'Kimliğin siyasallaşması' süreci diyebileceğimiz bu dönem boyunca, din yalnızca bir inanç formu olarak değil, sosyal bir kimlik aracı olarak da kullanılır. Yani burada din yalnızca din olarak değil, toplumsal bir kimlik aracı olarak da işlemeye başlar (Mardin, 2010: 156). Din ve inançlar, toplumsal kültür krizleri yaşanırken belli bazı kodlar bulmamızı sağlar ve bir adım sonrasında yeni bir kimlik bulmaya imkân sunarlar. Başka bir deyişle din, yerinden edilmiş, çok etnili ve kültürel krizlere uğramış Müslüman toplumların hayali bir cemaat inşasına olanak sunmaktadır (Roy, 2001: 92).

Bu araştırma, toplumsalı harekete geçirmede oldukça etkili olan dinin, yurttaşlığın sunduğu hak ve özgürlüklerden yeterince istifade edemeyen yoksullar nezdindeki

gücünü ve etkinlik alanını sorgulamaktadır (Konda Araştırma, 2011: 114). Örnek olarak Türkiye’de enformel alanda sigortasız ve güvencesiz çalışmak durumunda olan yoksul kesimler için Müslümanlık kimliği, onların ulus kimliğiyle rekabet içerisine girerek ve mevcut yurttaşlık tanımı karşısında muhalif bir noktada konumlanarak örgütlenmenin ve karşı koymanın aracı olabilmektedir. Bunun yanı sıra din kimliği, ona farklı biçimlerde inanan kesimler arasında süren bir çatışmanın öznesi haline de gelebilmektedir. Belki de bu tespitin en bariz örneği yine İslam dininin kendisidir:

Kadınlar, gençler, orta sınıflar, yoksullar ve mukteditler, modern ve geleneksel din adamları ve din adamları sınıfına mensup olmayanalar, bunların hepsi ya günlük sıradan pratikleri ya da tasarlanmış kampanyalar aracılığıyla kendi inançlarının hakikatini yeniden tanımlama çabası içindedir. Bunu yaparak dini çok anlamlı çoğul bir gerçekliğe çevirirler (Bayat, 2015: 307).

Son yıllarda dinin ve dinsel argümanların politik hareketler açısından daha fazla başvurulan bir kaynak haline gelmesi, konu üzerinde daha derinlemesine tartışmalar yapmayı zorunlu hale getiriyor. Başta İslam dini olmak üzere Batı medeniyetinin periferisinde kalan toplumlar “değişim karnavalı”na katılamadıkları ve dolayısıyla “kültürel şizofreni”ye girdikleri için, tarih ve bilgi alanlarının dışında kalmaktadırlar. Bu toplumların “zayıf bir tarihselliği” söz konusudur. Bu zayıf tarihsellik nedeniyle de içinde yaşadıkları koşullara dair köklü bir değişim ve yenilenmeye de giremezler (Shayegan, 2007). Böylece tarihleri sürekli bir Batı’yı taklit ediş ve onun üstünlüğüne göre kendi konumlarını belirleme çabası içindedir. Kısır bir döngü biçiminde Doğu ile Batı’nın karşılaşması karşılıklı bir alışverişe değil, yakın dönem Ortadoğu örneğinde İslam kimliğin gerilemesinde görüldüğü gibi, görece zayıf olanın daha da gerilemesine yol açan bir tablo ortaya çıkmaktadır (Göle, 2010: 87). Mevcut durumu bir İslamcılık açmazı olarak değerlendirmek gerekirse, İslamcılık, ne milliyetçilikleri ne de Batılıların komplosu olarak gördükleri etnik sorunları aşma konusunda mesafe kat etmeyi başaramadı. Bütün bunların sonucunda:

İslamcı hareketler ulus devlet çerçevesine kayıyor ya da büyük devletlerin dış siyasetlerine alet oluyorlar. İslami-milliyetçilik, Pan-İslamcılığa ağır basıyor. (...) İnce taktisyen uygulamalar ile kuramsal şizofrenlik arasındaki mesafe giderek açılıyor. İslamcılık kendi sosyopolitik gerçekliği, dolayısıyla fundamentalizme kayışı üstüne düşünmeye yarayacak kavramsal bir yapılanmaya gidememiştir (Roy, 1994: 259).

Yakın dönem reel politik gelişmelere ve dünya üzerinde cereyan eden gerilim ve çatışma alanlarına bakıldığında, kahir ekseriyetinin yukarıda dile getirilen açmazı (bazı durumlarda *şizofreni* durumunu) yaşadığı görülmektedir. Geertz'in (2012) ifadesiyle önceden durum itibariyle Müslüman olan insanların yerini bugün fikir itibariyle Müslüman olan insanlar almaktadır (Geertz, 2012: 75). Bu da gösteriyor ki din ve inanç, daha etkili bir vurguyla toplumsal hareketlere sirayet ederek, onları kendi anlam dünyası ile *büyülemeyi*, dönüştürmeyi başarıyor ve son tahlilde başat toplumsal kimliklerden biri olmayı sürdürüyor.

2.3 Çatışma Kuramı ve Hegemonya Mücadelesi Olarak Dinsel Alan

Geç modern dönem olarak da ifade edilen ve içerisinde bulunduğumuz sürece de uzanan zaman diliminde insanlar, ulus sınırlarını aşan yeni oluşumların ve ulus-altı yerel bağıllık ilişkilerinin peşine düşmüşlerdir. Paradoksal bir durum gibi görünmekle birlikte bu ikili durum, günümüzde insanların ve toplumsal grupların kimlik arayışlarının genel bir ifadesi gibidir.

Tekil anlamda bireyleri ve toplumsal grupları mobilize etme potansiyelleri oldukça güçlü olan dini ve/veya mezhepsel kimliklerin kendilerini tanımayan ya da baskılayan -başta ulusal hâkim kimlikler olmak üzere- kendilerini tanımayan kimliklere rakip olarak ortaya çıkması çağımızın sosyolojik ve politik eğilimlerine uygun düşmektedir. Bugün için etnik kimlikten farklı olarak dinsel kimliğin toplumsal sınıflara ve yerleşik diğer kategorilere nazaran çok daha fazla bir kapasiteye sahip oldukları düşünülmektedir. Özellikle ulusal kimliklerle çatışmaya girildiği durumlarda etnik ve dinsel kimlikler ön plana çıkmaktadır. Bugün dünyada farklı coğrafyalarda tanık olduğumuz toplumsal çatışmaların ve gerilimlerin neredeyse bütününde dinsel referanslar temel bir dinamik olarak karşımıza çıkmaktadır.

Din kavramı, kutsallık atfedilen bir duyguyu hatırlatır. Bu kutsallık hali, sahip olunan veya edinilen kimliklerin muhalif yanına güçlü bir anlamsal boyut katar. Kutsallık içeren dinsel göndermeler; olay ve olguları, ruhsal süreçleri açıklamak ve meşruiyetlerini güçlendirmek için önemli birer kaynaktır. Kutsallığa yapılan atıf ile birlikte diğer kaynaklardan edinilmesi zor ideolojik kesinlikler de elde edilebilir hale gelir.

Bütün dinsel ve mezhepsel öğretiler, insanlara belirli ideolojik perspektifler ve ahlaki yönelimler sunarlar. Gündelik hayat içerisine kolaylıkla sızan bu perspektif ve yönelimler tarihsel ve kültürel bağlamla sentezlenerek sürekli bir yeniden üretime de konu olurlar. Bu üretimin başlıca birer unsuru olan dinsel gelenekler ve ritüeller, kitlelerin mobilize edilmeleri için başvurulmuş en önemli birer araca dönüşebilme potansiyeline sahiptirler. Dinsel gelenek ve ritüeller, toplulukların hayal ettikleri grup kimliklerine dair imaj ve imgelere kaynaklık ederler. Bazı örneklerde ise etnik kimliği meşrulaştırmak, onu güçlendirmek amacıyla dinin veya inanca dair düsturların birer manivela olarak işlev kazandığı görülebilir. Etnisiteyi güçlendirmek amacıyla ona ona içerik kazandırmada tarihsel yaşanmışlık ve dilsel birlik dışında başvurulabilecek diğer bir kaynak olarak din, temel bir parametreye tekabül eder. Hatta bazı hallerde dindarlık kategorisinde yer almayan kimseler bile etnik kimliklerini güçlendirmede dinsel göndermelerde bulunurlar. Karşılıklı ve çok yönlü bir ilişki içerisindeki din ve etnisite kimlikleri, zaman içerisinde birbirini dönüştürerek yeni anlamlar kazanır veya toplumsal işlevlerini değiştirebilir.

Bireyler açısından dinin aynı zamanda varlık bilgisinin, kültürün ve geleneğin bir birikimi olduğunu kabul ettiğimizde, onun kimlikler bağlamında biz ve onlar ayrımını sağlayan bir karaktere sahip olduğu da ortaya çıkmaktadır (Mitchell, 2014: 543-551). Sonuç olarak din ve etnisite, çok yönlü ve çok boyutlu bir ilişki düzlemi üzerinde, kimlik mücadeleleri açısından güncel ve tarihsel olanla bağ kurarak toplumsal mobilizasyonlar için anahtar birer kavram olarak değerlendirilirler.

Tezin kapsamı içerisinde yer almamakla birlikte dinin toplumsal mücadeleler ve mobilizasyon süreçlerindeki rolüne dair en bilinen örneklerden biri olarak Latin Amerika’da cereyan etmiş olan “kurtuluş teolojisi”ne¹¹ vurgu yapılabilir. Bu doktrin, 1960’larda yükselen devrimci kurtuluş hareketlerinin adeta ideolojik bayraktarlığını üstlenerek tarihsel bir misyona sahip oldu. Kurtuluş teolojisi, Hristiyanlığın Katolik mezhebine mensup dinsel aktörler aracılığıyla, Latin Amerika ülkelerinde gelişen sömürgecilik karşıtı sosyalist ve milliyetçi karakterli hareketlerin önemli bir dinamiği haline geldi. Dinsel öğretilerle yoğrulan bu hareketler, Hristiyanlık teolojisine dayanarak ezilenlerin ve yoksul toplumsal kesimlerin kitlesel olarak mücadeleye katılımlarını sağladı. Dinsel mekânların, ritüellerin ve dini kimlik

¹¹ Kurtuluş teolojisine dair detaylı inceleme için bkz. Rowland (2011); Löwy (1996).

sahibi bireylerin birer toplumsal mücadele unsuru olarak işlev gördüğü bu hareketler, dinin -yukarıda tartışılan- kimliklerle olan karşılıklı ilişkiler temelindeki dönüşümüne ve dönüştürme gücüne dair önemli bir referans olarak teşekkül eder (Kalouche ve Mielants, 2008: 237).

Toplumsal hareketlerin dinle kurduğu ilişkilere dair en güncel veriler ise kuşku yok ki günümüzde devam eden politik çatışma ve gerilimlerin de odak noktasını teşkil eden İslamiyet inancı ve bu inanç üzerinden tartışılan örgütlenmelerdir.

Aynı tarihsel kaynaklara dayanıyor olmakla beraber günümüzde İslam coğrafyasında ve özel olarak da Ortadoğu’da görülen iki yaklaşım bulunmaktadır. Bunlardan ilki radikal İslam, ikincisi ise ılımlı İslam olarak adlandırılan yaklaşımlardır.

Radikal İslam çizgisi, çoğu zaman “siyasal İslam” olarak da ifade edilebilmektedir (Hassan, 2015: 211). Bu çizgi, 20. yüzyılın başlarında emperyalist sömürgeciliğin hükümranlığına karşı gelişen Arap milliyetçi akımlara paralel bir süreç içerisinde şekillenmiştir. Farklı ülkelerde ortaya çıkan bütün radikal İslamcı hareketler, - aralarında bazı nüanslar bulunmakla birlikte- İslam öğretilerine dayanarak dinsel ve politik argümanlar üreterek, bu argümanların İslam coğrafyasını da aşarak evrensel düzeyde bütün sorunlara dair temel çözüm perspektifi olduğunu iddia ederler. Bu iddialarını gerçekleştirmek ve dünya ölçeğinde İslami bir hegemonya inşa etmek için de her türlü şiddet aracını meşru kabul etmektedirler.

Radikal İslamcı yaklaşımın karşısında ılımlı İslam çizgisi ise kendisini şiddet ve radikalizm karşıtı bir noktada konumlandırır. “Liberal İslam” yaklaşımı olarak da adlandırılan bu kesimler, radikalizme karşı eleştirel bir pozisyon alarak, barışçıl ve çoğulcu bir tutum sergilemektedir. Dinsel hoşgörü, diyalog ve uzlaşma gibi nosyonlara referans veren ılımlı İslamcı hat, radikal İslamcılığın temerküz ettiği bütün ülkelerde bir alternatif olarak kendisini ortaya koyarak, siyasal sistemler dâhilindeki dinsel ve politik mecralarda örgütlenmektedir.

Bu iki İslam yorumu ve İslam’a referans vererek kendisini idame ettiren yaklaşım, esasen aynı tarihsel ve dinsel kaynaklardan beslenmekle birlikte temelde örgütlenme ve mücadele yöntemlerinde birbiriyle oldukça çelişen iki zıt konumu paylaşmaktadır. Ancak bu noktada belirtmeliyiz ki, İslam dünyasında bu iki temel yaklaşımın dışında kalan farklı yorumlar ve hareketler de görülebilmektedir. Siyasal İslam’ın farklı yaklaşımlar sergileyen biçimleri olmakla birlikte son tahlilde kapitalist sistemin

kompradorlaşma sürecine uyum sağlamaktan başka bir şey olmadığı görüşü de yaygın bir biçimde dillendirilmektedir (Amin, 2017: 69). Bu görüşe göre İslamiyet'in "ılımlı" versiyonu, kapitalist tahakküm ve sömürü düzeninin sürmesi bağlamında Müslüman halklar ve topluluklar için asıl büyük 'tehlike'yi barındırmaktadır.

İslam dini, diğer semavi inançlara benzer şekilde evrensel olma iddiasına dayanır. Bu iddia, her türlü toplumsal, sınıfsal ve etnik farklılaşmanın ötesinde ve üzerinde bulunan "ümme" olma haline gönderme yapmaktadır. Yukarıda da dile getirildiği üzere, toplumsal ayrışmalara dair farklı bakışlar olmakla birlikte, tümünde ortak olan bir ümme nosyonu, öğretinin merkezinde yer almaktadır. Ancak İslam'ın öngördüğü "bütünsel düzen" in değişiminde insan iradesinin önü kapatıldığından, bu bakış modern sivil toplum ve demokrasi kavramlarıyla çelişki arz etmektedir (Sarıbay, 2001: 199). İslam dünyasında cereyan eden ulusal veya etnik hareketlerin 'demokrasi' tahayyülleri de İslami yorumlar arasındaki farklı bakış açıları üzerinden şekillenmektedir. Dolayısıyla bu alanda birbirine zıt veya paralel çok sayıda görüş bulunmaktadır. Tez kapsamında tartışılan Kürt hareketi örneğinde de görüleceği üzere; din, farklı dünya görüşlerinin ışığında hem birbirine karşıt tutum, söylem ve hareketlerin kaynağı hem de politik çatışmalar/kutuplaşmalar bağlamında farklı kabuller üreten bir kurum durumundadır. Her halükarda bütün "taraf" lar açısından meşruiyet ve aidiyet kaynağı olarak yeniden üretilmekte, dönüşmekte ve dönüşürken aynı zamanda dönüştürmektedir.

Bütün dinler, birer dünya görüşü olarak ideolojik birer düstur kabilinden kabul edilir. İdeolojilerin çifte ayna nitelikli yapıları gereği de aynı anda hem bireylere özne olarak seslenmekte ve hem de bu öznelere tabi olmaktadır. İdeoloji, bireylerin birer özne olarak kabulü ile birlikte onların bu fanus içerisinde birbirlerini tanımlamalarına, birbirlerini kabul etmelerine ve bu kabullere uygun davranmaları şartıyla toplumsal sürekliliğe dair bir teminat sunar (Althusser, 2010: 207). Bu yaklaşım ışığında, din de seslendiği evrende kendi düsturlarına biat temelinde yaşamayı kabul eden herkese mutlak bir güvence sunar.

Dine dair belirtilmesi gereken bir diğer olgu ise onun toplumsal düzlemde temel bir iktidar kaynağını teşkil etmesi durumudur. Pierre Bourdieu'nun "dinsel sermaye" biçiminde kavramsallaştırdığı bu iktidar kaynağı, birikmiş bir simgesel emeği temsil eder ve dinsel bir alanın oluşturulmasıyla ilişkilidir (Aktaran: Swartz, 2013: 67). Toplumsal bir grubun dinsel mal ve hizmetleri kendi denetimi altında

bulundurmasına dayanan bu iktidar kaynağı, günümüz modern toplumlarında bütün dinler için geçerliliğini korumakta ve özellikle de kriz süreçlerinde daha fazla öne çıkabilmektedir. Çoğu durumda bu iktidar kaynağı, devlet mekanizması eliyle de sürdürülmekte ve devletle kurulan bu ilişkide din, toplumsal alan üzerinde bir üstyapı kurumu olarak devletin ideolojik aygıtına dönüşmektedir (Althusser, 2010: 167).

Dinin toplum ve toplumsal hareketlerle kesişimine dair bir diğer önemli açıklama olarak Antonio Gramsci'ye başvurmak mümkündür (Gramsci, 2014). Post Marksizm yaklaşımının öncülerinden kabul edilen düşünür, “hegemonya” ve “pasif devrim” yaklaşımları üzerinden din olgusunu en ciddi düzeyde analiz ederek katkı sunan düşünürlerden biri olarak kabul edilir (Löwy, 1996: 35).

Gramsci'ye göre hegemonya, bir sınıfın diğer sınıfları kendi egemenliği altında tutma, kendisine dair değerleri ve yargıları evrenselmiş gibi sunarak toplumsal rıza üretme gücüdür. Bu güç aynı zamanda ideolojik, siyasal ve kültürel bir önderlik manasında kullanılarak ezen ve ezilen sınıf dikotomisinde hangi tarafın egemenlik kurduğuna bağlı bir meşruluk üretmeye de olanak sunar. Başka bir deyimle hegemonya, devletin veya bir sınıfın başka devlet veya sınıflar üzerinde tesis ettiği siyasi ve askeri egemenliğin ötesinde bir iktidar kaynağına işaret etmektedir (Atabay, 2017: 22). Gramsci'nin burada ortaya koyduğu tez, madunluk durumunda sınıf'ın tek başına bir kategori olarak özgürleşme kaynağı olamayacağıdır (Spivak, 2016: 120).

Althusser (2010) tarafından “baskı aygıtları” ve “ideolojik aygıtlar” olarak ifade edilen sistemi, Gramsci “tahakküm” ve “hegemonya” kavramlarıyla tanımlar. Bu yaklaşıma göre “polis, ordu ve hapishane gibi aygıtlar birer baskıcı aygıt iken, kilise (din), okul (eğitim), hukuk sistemleri vb. aygıtlar birer ideolojik hegemonya alanını meydana getirirler (Gramsci, 2014). Gramsci'ye göre yönetici sınıf olan burjuvazi, kendi ideolojisini çoğunlukla çıplak bir güce veya zora başvurmaksızın empoze eder. Söz konusu tahakkümü sağlamak için ise kendisinin dışındaki farklı söylem ve bakış biçimlerini dışlayıp onları marjinal bir noktaya iterken, kendisinin düşünce ve bakış açısını yeniden üretip toplumsal alanda yerleşik bir hale getirir ve bunu da toplumsal rızayı sağlayarak gerçekleştirir. Bu noktada toplumsal rızayı sağlama ve üretmenin başlıca aracı ise sivil toplumdur. Sonuç olarak egemenliği elinde bulunduran hakim sınıflar, politik ve ekonomik egemenliğini sürdürmek için toplum üzerinde hegemonya kurarak kendi “tarihsel blok”unu da meydana getirmiş olmaktadır. Buna karşılık, egemen sınıfların karşısında mücadele yürüten kesimlerin de bu hegemonya

alanına dair strateji üretmeleri ve bir karşı-hegemonya alanı inşa ederek mücadele etmeleri gerekir. Devlete işaret eden politik toplum ile bunun dışında kalan sivil toplumun organik bir bütünlük durumuna tekabül ettiğine işaret eden bu yaklaşım, hâkim statükonun ortadan kaldırılması için tarihsel blok'un üstünlüğünü sağlayan oydaşmanın kırılması ve etkisizleşmesinin yolunun yeni bir tarihsel blok ve karşı hegemonya oluşturmaktan geçtiğini savunmaktadır:

Bir toplumun bilincine derinden sirayet eden bir şey olarak hegemonya mefhumunun temel olduğunu düşünüyorum. Hegemonya tahakküm gerçekliklerini de vurgulaması bakımından genel bütünsellik mevhumlarından üstündür. (...) Hegemonyanın tekil olmadığını, hatta iç yapılarının son derece karmaşık olduğunu ve sürekli yenilenmesi, yeniden yaratılması ve savunulması gerektiğini vurgulamamız gerekir. Keza bu yapılara sürekli meydan okunabileceğini ve belli açılardan bu yapıların değiştirilebileceğini de vurgulamalıyız. Bu nedenle basitçe "hegemonya"dan, "bir hegemonya"dan bahsetmek yerine, bu tür bir çeşitliliğe ve çelişkiye, onun alternatiflerine ve değişim süreçlerine olanak tanıyan bir model önereceğim (Williams, 2013: 52).

Toplumlar nezdinde din ve inancın, dinsel mekanizmaların bir karşı hegemonya oluşumundaki rolü ve önemi hiç kuşku yok ki bu başlıklar altındaki kutuplaşmaların doruk noktasına ulaştığı günümüz siyasal konjonktürü için daha da önem arz eden bir konuma gelmektedir (Atabay, 2017: 30). Böylece klasik Marksist teorinin salık verdiği sosyalist devrime yeni bir boyut kazandıran Gramsciye "pasif devrim" de gerçekleşmiş olacaktır.

İktidar kaynaklarını ellerinde bulunduran siyasal sistem ve hâkim hegemonya karşısındaki direnme arayışlarına dair bir diğer açıklamayı da Laclau ve Mouffe (2012) yapmaktadır. Bu yaklaşım, hiyerarşik toplumun kendisini yeniden üretmesi karşısında tek alternatifin ancak, kendini demokratik devrim alanına yerleştirerek mevcut baskıya karşı verilen farklı mücadeleler arasında "eşdeğerlik zincirlerini" daha da geliştirmekten geçtiğini iddia eder. Dolayısıyla alternatif hareketlerin görevi, mevcut neoliberal ideoloji ve sistemleri kabaca reddetmek değil, aksine onları daha çoğulcu ve radikal bir demokrasinin tesisi noktasında derinleştirmek olmalıdır (Laclau ve Mouffe, 2012: 270). Bu yorum, hegemonya karşısında farklı farklı düzlemlerde yürütülen demokratik mücadele örüntülerinin, kendilerine özgü programlarını saklı tutarak ortak bir politik ve toplumsal hat oluşturmayı önermektedir. Bunu da sistemi total bir reddiye ile karşılarına alarak değil, onun içinde kalarak sürdürecekleri toplumsal mobilizasyon ile sağlayacaklardır.

Radikal demokrasi yorumu, evrensel anlamda bir sınıf bakış açısının yerine “işçi mücadeleleri” başlığı altında bir araya gelecek olan antagonizmaların çoğulluğuna ve bu çoğul mücadele odaklarının demokratik mücadelenin toplumsal alanda geliştirilip hâkim kılınması için taşıdığı potansiyele atıf yapar (Laclau ve Mouffe, 2012: 257). Buradan hareketle din ve inançlar alanındaki birbirinden farklı grup ve eğilimleri ortak bir politik düzlemde buluşturarak demokratik mücadelede önemli bir mevziyi; hegemonya karşıtı bir mücadele dinamiğini meydana getirmek mümkün görünmektedir.

Bu tezin sorunsalını teşkil eden Kürt hareketinin farklı dinsel/mezhepsel anlayışların tümüne eşit mesafeden seslenmeye çalışan özgün diskuruyla din ve inanç alanını siyasallaştırması ve sürdürdüğü hegemonya mücadelesinin bir öznesi haline getirmesi durumu, radikal demokratik söylemin sunduğu perspektifi esas almaktadır. Bunun bir sonucu olarak din, mabetlerden dışarı çıkarak siyasal bir argüman olarak sokaklarda, meydanlarda ve diğer toplumsal mücadele zeminlerinde kendisine alan açmaktadır (Bayat, 2006: 143). Toplumsal yaşamın bütünü açısından temel bir dinamik olarak icra edilen çatışma ve iktidar mücadelesinde, maddi kaynaklar kadar simgesel kaynakların da önemine binaen din olgusu harekete geçmekte ve sonuç alabilmektedir (Swartz, 2013: 193).

Dinin hegemonya mücadelesinde araç olarak ele alınmasının başka bir örneği olarak Türkiye’de İslamcı harekete kısa bir vurgu yapmak yararlı olacaktır. Türkiye’deki İslamcı hareket, ortaya çıkışından bugüne değin, mobilizasyonunu gündelik hayatı dönüştürme stratejisinin üzerine kurar. Yani İslamcı mobilizasyonda devlete karşı halkın meydan okuma eylemleri, İslami repertuvarda önemli bir yer kaplamaz. İslamcı akımlar devlete meydan okumaktan genellikle uzak durmuşlardır. Diğer toplumsal hareketler çoğunlukla devleti odak noktası olarak hedefleyerek mobilizasyonu sürdürürken, İslamcı akımlar devletten görece uzak durarak sivil toplum üzerinde odaklanmayı tercih etmiştir. Devletle ve bürokratik mekanizmalarla karşı karşıya gelmek yerine gündelik hayatın dönüştürülmesini esas alan Türkiye’deki İslamcı akımların alternatif mobilizasyon yöntemleri 1997 sonrasının görece sertleşen koşulları¹² altında bile hareketin kendisini koruyabilmesini sağladı.

¹² Siyasi tarihe Postmodern Darbe ve 28 Şubat Darbesi olarak geçen; Necmettin Erbakan'ın Başbakan, Tansu Çiller'in Dışişleri Bakanı olduğu 28 Şubat 1997'de olağanüstü toplanan Millî Güvenlik Kurulu toplantısı sonucu açıklanan kararlarla başlayan ve irticaya karşı, ordu ve bürokrasi merkezli süreçtir.

Nihayetinde kimi dönemler zorlu politik koşullara rağmen İslamcı akımlar son otuz yıllık süreçte Türkiye’yi yavaş yavaş muhafazakâr bir dönüşüme tabi tutarak kendilerini iktidara taşıyan yolu açmayı başardılar. Kurulan neo-İslamcı hegemonya, devletin kuruluş kodlarını karşısına almadan, kimi durumlarda onlarla ‘ortak’ bir dizge içerisinde yer almaktan kaçınmayan, en önemlisi de İslamcı anlayışın kendi içerisinde pragmatik dönüşümler geçirmekten imtina etmeyen bir tutumla iktidara gelmiştir (Tuğal, 2013: 75).

2.4 Radikal Demokratik Dönüşümün Dinsel Tasavvuru

Marksizme içkin radikal demokrasi yaklaşımı¹³ 1970’lerin sonlarında ortaya çıkmış ve belli bir değişim geçirerek bugüne kadar süren yolculuğunu sürdürmüştür. Son kertede radikal siyasi düşünce ‘devletin ötesindeki bir siyaset, partinin ötesindeki bir siyasal örgütlenme ve sınıfın ötesindeki bir siyasi öznellik’ biçimindeki bir telakkiye ulaşmıştır (Akkaya ve Jongerden, 2012: 147).

Radikal demokratik siyaset düşüncesinin öncüleri Laclau ve Mouffe, yeni toplumsal hareketler ismi altında yer alan bütün hareketleri (ekolojik, nükleer karşıtı, hayvan hakları, otorite karşıtı, çevreci, kentsel, cinsel azınlık, etnik ve bölgesel mücadeleler) “yeni demokratik mücadeleler” olarak adlandırmayı tercih ederler. Bu mücadele dinamikleri, neoliberal demokratik toplumlarda yeni baskı biçimleri karşısındaki direnişin temsilleri durumundadırlar. Yeni demokratik mücadelelerin ortak noktası ise, klasik işçi mücadelesi yaklaşımından farklı oluşları ve söz konusu yaklaşımda ısrar etmenin anlamsızlığına vurgu yapmalarıdır (Demir, 2014: 144). Radikal demokrat siyaset, düşünsel anlamda Gramsci’nin ortaya koyduğu sivil toplum ve hegemonya yaklaşımından ayrılan yanları bulunmakla birlikte, teorisini bunlar üzerine bina ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Başlıca farklılık noktası ise Gramsci’deki her toplumsal hareketin kendisini bir tek hegemonik odak çevresinde yapılandığı biçimindeki görüşün yerine radikal demokraside hiçbir toplumsal grup formunun hegemonik bir güç sahibi olmaması gerektiği biçimindeki düşüncedir.

¹³ Bu anlayış Batı merkezli liberal demokrasi anlayışına alternatif olarak ortaya çıkmıştır. Latin Amerika merkezli kurtuluş hareketlerinden Amerika ve Avrupa’daki antikapitalist küreselleşme karşıtı gruplara kadar tüm toplumsal ve politik hareketleri etkilemiştir. Radikal demokratik yaklaşımın en bilinen öncüleri olarak Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe ilk defa 1985’te yayınlanan Hegemonya ve Sosyalist Strateji: Radikal Demokratik Siyasete Doğru adlı çalışmada bu yaklaşımı ortaya koydular.

Radikal demokraside temel antagonizma, herhangi bir kimliğin tamamlanmasını engelleyen başka bir ‘öteki’nin inşa edilmiş olmasıdır. Böylece de antagonizma, kimlik oluşumunda ortaya çıkan baskı, şiddet ve dışlama bağlamında kurucu bir rol üstlenir. Dolayısıyla bir hegemonyayı meydana getirebilmek için öncelikle bir halkın inşa edilmesi, bu halkın inşası içinse onu sürekli olarak olumsuzlayan bir öteki’nin varlığı gerekir. Bu iki dinamik birbiriyle çatışma zemininde buluşarak aynı zamanda yeni olanın ortaya çıkmasına da vesile olmaktadır (Prentoulis ve Thomassen, 2016: 315). Oluşan yeni antagonizmalar, toplumsal hayatın homojenleşmesine ve bürokratikleşmesine karşı birer direnme biçimi olarak kurgulanır. Radikal demokrasinin partikülarizmin artmasına ve özerkliğe yaptığı atıf da belirtilen direniş biçimlerinin ve odaklarının geliştirilmesini açıklamaktadır (Laclau ve Mouffe, 2012: 252).

Radikal demokrasi yaklaşımı, “çoğul” terimine sık başvurmaktadır. Bu kavramla politik kimliklerin çok katlılığının vurgulanması, kimliklerin doğaları gereği özerk oldukları ve bu kimliklerin birbiriyle ilişkileri ölçüsünde ‘radikal’ hale geldikleri, herhangi bir grubun diğerleri karşısında imtiyazlı olamaması ve bunların her birinin, demokratik devrimin toplumun tüm sathına yaygınlaştırılması ölçüsünde ‘demokratik’ olduğu fikri Laclau ve Mouffe düşüncesinin çerçevesini meydana getirir (Erdal, 2017: 14). Onlara göre zaten sosyalizm (ve radikal demokrasi) kapitalizmden radikal bir kopuş olmaktan ziyade yine kapitalizmin başlattığı demokratik devrime ‘içsel bir uğrak’ durumundadır.

Bu yaklaşıma göre özerklik, hegemonyaya karşıt bir kavram değildir. Aksine özerkliği daha geniş bir hegemonik var oluşu mümkün kılabilecek içsel bir moment olarak değerlendirmek gerekir. Chatterjee (2006) bu noktada şöyle der:

Demokratik ulus siyaseti çok daha sağlam temellere dayanan bir eşitliği temin edebilir ancak bunun için dar olanaklar içinde yaşayanların siyasal yapıdaki azami temsiliyetini garanti altına alması gerekir. Bu durumda bağlı diziselliklerin, yani sınıfların, cemaatlerin, etnik ve diğer grupların stratejik siyaseti kaçınılmazdır. Bu yolla homojenlik bir kenara bırakılmış olmaz, tam tersine bu siyaset belli bağlamlarda yola gelmez heterojenlik sorununa getirilebilecek taksim gibi stratejik çözümlerin ipucunu verebilir (Chatterjee, 2006: 47).

Demokratik özerklik talebinin bir başka yönü de sosyal, kültürel ve ekonomik alanda dekolonyal bir arayış hali olmasıdır. Hardt ve Negri’nin (2008) ortaya koyduğu üzere sömürgecilik, toplumsal ve kültürel tarihin, yaşam tarzı ve kolektif belleğin yok

edilmesi anlamına geldiği kadar; kendi düşünce ve yaşam formlarını üreten bir biyo-iktidar biçimidir. Sömürgeleştirilmiş ve tahakküme tabi kılınmış toplumlar açısından radikal demokratik arayış, kendilerine dair kimlik, dil, tarih ve kültürün de yeniden hayat bulması çabası ve kendi içindeki farklılıkları canlı tutabilme konusundaki bir biyo-politik direnme mekanizmasına sahip olmaktır (Gürer, 2015). Bu anlamda radikal bir demokratik sistem (veya Kürt hareketinin mottosu olarak radikal özerklik), katılımcı yurttaşlığa dönük bir strateji olduğu kadar, kendi toplumsal ve kültürel tarihini canlandırmak, onu yaşatmak ve geleceğe aktarmak bağlamında dekolonyal bir direnme olarak da ele alınmalıdır.

Kürt hareketi 2010'ların başından itibaren söylemsel ve örgütlenme düzeylerinde radikal demokratik yaklaşımı kendisine politik mücadele için bir çerçeve olarak ele alırken en başta kapitalist moderniteye dair bir eleştiri yaparak yola çıkmaktadır. Son tahlilde ise kapitalist modernitenin alternatifi olarak 'demokratik modernite'yi kavramsallaştırmakta ve bunun içini doldurmaya yönelmektedir. Demokratik modernitenin inşası için hâkim devlet hegemonyası karşısında kendisine dair alternatif bir karşı hegemonya alanını oluşturmaya ve bunu yeniden üretmeye çalışmaktadır. Şiddet, baskı ve tahakkümün karşısında kendini geliştirme ve yeniden üretme yöntemi olarak kurucu direniş mücadelesine başvuran Kürt hareketi, direnişin öznelerini geliştirerek daha çoğulcu direnme pratiklerine olanak tanıyacak siyasal bir zemine yaslanmaktadır (Uçarlar, 2012: 258).

Tezin ilerleyen bölümlerinde Kürt siyasal hareketinin tarihsel süreçte geçirdiği dönüşümler sonuncunda ulaştığı son nokta olarak radikal demokratik perspektifin dinsel tahayyülleri ve pratikleşen örüntüleri detaylı olarak ele alınacaktır. Ancak nihayetinde böylesi bir politik ve toplumsal dönüşümün oldukça ceberrut bir devlet hegemonyası altında iken ortaya koyduğu söylem ve örgütsel davranışlar oldukça sınırlı kalmakta ve sürekli bir korunma halinde olmak durumundadır. Bu noktada mutlak ya da kesinlik içeren sonuçlara ulaşmak –henüz- mümkün görünmemektedir. Ortaya çıktığı Avrupa siyasal haritası, liberal demokratik düzey ve toplumsal yapılar arasındaki bariz farklılıklar, radikal demokratik mücadelenin her yerde farklı kontekstlere oturması sonucunu getirmektedir. Mevcut durumda radikal İslamcı ve cihadist örgütlerin ve küresel/bölgesel hegemon devlet yapılarının baskısı altında

olsa bile Kürt hareketi bağlamında radikal demokratik yaklaşımın pratikleşmesinin nüveleri ve izleri Rojava'da¹⁴ takip edilebilir:

Radikal demokrasi tezi bugün artık çeşitli bağlamlarda deneyimleniyor ve bu deneyimler paylaşıyor. Bunlardan en önemlisi de muhakkak ki Rojava deneyimi. Üstelik Rojava deneyimi radikal demokrasi kuramını feminizm ve etnik ezilmişlik bilgisiyle birleştirerek devleti sadece politik değerler konusunda değil aynı zamanda din, dil ve cinsiyet konusunda da ezilenlerin tarafına yerleştiriyor. Az olan grupların demokratik mekanizmalarda temsiliyetini artırarak gerçekten kader belirleyici olmalarına çabalıyor. Bu çaba kanımca etnisitenin tanımını 'bir kurgu' olmaktan çıkartarak, bedenlere işlenmiş, bedenlere yazılmış bir evrimsel bilgi olarak kavramsallaştırıyor. Bu bir yandan etnik kimliklerin yeniden üretilmesi ve ulusalcı bir hatta tekrar örgütlenmesi tehlikesini taşıırken, bir yandan da farklı etnik grupların arasındaki ilişkilene çeşitlendiği, komünal ve komünar olanlar müzakereye girdiği ölçüde, bu evrimsel bilginin ortaklaşmasına ve katmerleşmesine de vesile olabilir (Üstündağ, 2017: 66).

Kürt siyasal hareketinin dinle kurduğu ilişkideki dönüşümleri, gerilimleri, aktörleri, kurumsallaşma çabalarını ve tüm bunların toplamındaki mobilizasyonu ele almadan önce, bir etnik toplumsal grup olarak Kürtlerde din olgusunu ele almak gerekiyor. Bunun da ötesinde modern anlamdaki milliyetçi Kürt hareketinin ortaya çıkışından radikal demokrasi ve demokratik özerklik söylemine uzanan tarihsel silsileyi ortaya koymak zorunluluğu bulunmaktadır.

¹⁴ Rojava; "Suriye Kürdistanı" ya da "Güneybatı Kürdistan" olarak da adlandırılan bölgedir. Suriye'nin kuzeydoğu kesiminde Arap, Çerkes, Kürt, Süryani ve Türkmenlerin yaşadığı yerlerdir. Suriye iç savaşı ve IŞİD saldırıları ile gündeme gelen ve Kürt hareketinin ilan ettiği, ancak geleceği oldukça belirsiz olan 'demokratik özerklik' bölgesidir.

3. KÜRT SİYASAL HAREKETİNİN DİNLE KURDUĞU İLİŞKİNİN TARİHSEL ARKA PLANI

Kürtler, Ortadoğu coğrafyası üzerinde yaşayan diğer otokton halklara benzer biçimde girift bir toplumsal ve politik tabakalaşmaya sahip etnik topluluklardan biridir. Üzerinde yer aldığı topraklar, kadim halk topluluklarının ve inanç örüntülerinin kimi dönemler iç içe kimi dönemler yan yana yaşadıkları, sosyo-politik etkileşimlerin ve gerilimlerin yoğunca gerçekleştiği bir özelliğe sahiptir. Bütün semavi inanç biçimlerine kaynaklık eden Ortadoğu, tarihsel akış içerisinde etnisite ve inanç olguları bağlamında gerçekleşmiş altüst oluş süreçlerine, savaş ve çatışmalara sahne olmuştur. Günümüzde dahi etnisite ve din üzerinden bölge düzeyinde cereyan eden olaylar, bu coğrafyanın ve üzerinde yaşayan siyasal-dinsel-kültürel sistemlerin hala oldukça karmaşık fay hatları üzerinde bulunduğuna işaret etmektedir.

Kürtlerin yaşadıkları bölgeler, tarihsel süreçte birçok etnik ve dinsel topluluğa, semavi veya pagan inanç gruplarına, senkretik kültürlere ev sahipliği yapmaktadır. Bu tezin araştırma evreninde olmamakla birlikte, etnik Kürtlük dairesi içerisinde farklı din ve inanç biçimlerinin yaşamayı sürdürdüğünü; buna mukabil farklı etnik kökenlere sahip olan ama Kürtlerle aynı inanç dairesi içerisinde bulunan farklı grupların da aynı topraklarda kendilerini idame ettirdiklerini söyleyebiliriz (Bruinessen, 2009: 17). Bu oldukça kozmopolit ve iç içe geçmiş toplumsal yapı, bir yönüyle farklılıkların birlikte var oldukları dinsel ve kültürel bir zenginliğe işaret ederken diğer yönüyle de kutuplaşmalara, çatışmalara, etnik ve dinsel savaşlara kapı aralamayı sürdürmektedir. Çoğu zaman ‘mozaik’ metaforuyla anılan Mezopotamya ve Ortadoğu, birçok bölgesinde hala devam etmekte olan gerilimler vesilesiyle bundan sonrası için de birçok bilinmezliği içerisinde barındıran bir potansiyel olarak mevcudiyetini sürdürmektedir.

Söz edilen mozaik yapı, yalnızca Kürtler’i ele alırken dahi araştırmaya dair birçok kısıtlılığa mahal verir. 20. yüzyılın başlarından itibaren bölgedeki emperyal sömürgecilığe karşı ortaya çıkan milliyetçilik hareketleri ve mücadelelerin sonucunda, yine aynı emperyal merkezlerin çerçevesini çizdikleri Ortadoğu devletler sistemini meydana getirmiştir. Bu ulus-devletler sistemi içerisinde müstakil bir ulus-

devlet sahibi olamayan Kürtlerin yaşadıkları coğrafya Türkiye, İran, Irak ve Suriye devletleri arasında taksim edilmiştir. Böylece Kürtlere dair zaten oldukça parçalı dinsel, dilsel, kültürel ethos dört egemen ulus devletin izlediği politikaların birbirinden kopardığı ve farklılaşmaların daha da belirginleştiği bir düzeyde devam etmiştir. 1960’lardan itibaren ivme kazanan etno-milliyetçi hareketler sarmalı, Kürtleri bölgesel reel politik sorunların merkezine oturtmuş ve bu durum günümüze kadar da devam etmiştir. “Ulus-öncesi halklar” olarak tarif edilen bu toplulukların Ortadoğu’da en bilinen örneklerini Kürtlerin ve Filistinliler oluşturmaktadır (Eriksen, 2004: 30).

Ulus-öncesi bir halk olarak Kürtler, dünya genelinde ve özel olarak da Müslüman dünyasında devletsiz en büyük toplulukların başında gelmektedir. Bu durum kimi Kürt İslamcı kesimler tarafından “ümmin yetimleri” tabiriyle anılmalarını getirmektedir (Bilici, 2017: 200). Osmanlı İmparatorluğu’nda geleneksel aşiret yapılanması altında ve görece ‘özerk’ bir yapıda yaşamış olan Kürtler, kahr ekseriyeti dindar olan ve tarikat ve şeyhlik gibi dini oluşumların da oldukça güçlü oldukları bir toplumsallığa sahipti. Öyle ki Kürt ve İslam kimlik mücadeleleri sık sık çakiştı ve bazı örneklerinde İslami kimliğin Kürt kimliğini ikincil düzeye ittiği de bilinmektedir (Kutlay, 1997: 260). Kürt proto milliyetçiliğinin oluşum süreçlerine de tekabül eden ve 18.-19. yüzyıllar boyunca Osmanlı devletine karşı gelişen Kürt isyanlarının tamamında din ve dinsel aktörler önemli bir rol oynamıştır (Semiz, 2013: 73). Buna paralel Cumhuriyet’in kuruluşundan sonra cereyan eden başta Şeyh Sait İsyanı olmak üzere diğer kalkışma ve ayaklanma girişimlerinde de Kürt milliyetçiliğinin yanında dinsel faktörler göze çarpmaktadır.

Yukarıda dile getirilen dört parçalı olma halinden mütevellit, Kürtlerin bir inanç haritasının çıkarılması oldukça güçleşmektedir. Ancak konu üzerinde inceleme yapmış araştırmacıların çoğuna göre Kürt halkının belki üçte ikisi veya dörtte üçü Sünni Müslümandır (Bruinessen, 2009). Sünni Müslüman olan Kürtlerin çoğunluğu da Şafii mezhebinin izleyicileridir. Ortodoks İslam’ın diğer bir kolu olan Hanefi mezhebine mensup Kürtler, görece daha az sayıda ve sınırlı bölgelerde yaşamaktadır. Bu iki mezhebi birbirinden ayıran farklar çok olmamakla birlikte Şafii’liğin görece daha dindar ve muhafazakâr bir özelliğe sahip olduğu belirtilebilir. Kürtlerin yaşadığı bölgelerde bu iki İslam kolunun dışında daha heterodoks özelliklere sahip farklı inançlar da bulunmaktadır. Söz konusu inançlara mensup gruplar Aleviler, Ezidiler,

Hristiyan Ermeniler, Süryaniler ve Keldaniler'dir (Bruinessen, 2010: 17; Jwaideh, 2014: 52). Yine bugünkü İran'da Horasan bölgesinde Şii Kürtler'in varlığı ve Irak ve İran'da Ehli Hak ve Kakailer olarak tanımlanan inanç mensuplarının varlığı da bilinmektedir (Bruinessen, 2009: 13). Kürtlerin ve Kürt coğrafyasının bu oldukça karmaşık inanç haritasındaki en son halka ise Irak ve İsrail devlet sınırları içerisinde Yahudi Kürt toplulukların varlığına dair bilgidir (McDowall, 2004: 33; Bruinessen, 2010: 43). Konu ile ilgili araştırmacıların çoğuna göre Kürtlerin yaşadığı coğrafyadaki bir yüzü etnik, öteki yüzü ise dinsel olan bu farklılıklar, bölünmeler, ayrışmalar, birbirinden kopmalar günümüzde sürmekte olan Kürt meselesinin de toplumsal arka planına dair önemli ipuçlarını barındırmaktadır (Bruinessen, 2009: 13; Fuller ve Barkey, 2011: 106; Tori, 2008: 39).

Tez çalışmasının araştırma evrenine tekabül eden Türkiye sınırları içerisindeki Kürtlerin yoğun oldukları bölgelere bakıldığında yukarıda belirtilen Sünni ve Hanefi mezhebine sahip Müslümanların dışında; (Kürt) Aleviler, sayıca oldukça azalmış olmakla birlikte Ezidiler, Hristiyan Ermeniler gibi inançların yanında Mardin'de yaşayan Arap Mihellimeler topluluğu gibi daha özgün grupların varlığından söz edilebilir. Elbette inanç kimliğine eklenen Kürtlük, Türklük, Araplık, Ermenilik gibi etnik kimliklerin varlığını ve bu tabakalaşmayı daha girift bir hale getirdiğini de belirtmek gerekmektedir.

Türkiye'de yaşayan Müslüman Kürt dairesinin dışındaki en büyük ikinci inanç grubu olan Kürt Alevilerinin çoğunluğu Kürt bölgesinin¹⁵ kuzey ve batı kısımları ile Türkiye ve Avrupa metropol kentlerinde yaşamaktadır. Genel olarak Dersim (Tunceli), geniş bir coğrafik dağılıma sahip Kürt Alevilerinin politik ve kültürel merkezi olarak kabul edilir¹⁶. Burada belirtilmelidir ki Kürt Alevileri¹⁷ de tıpkı Sünnileri gibi kendi aralarında farklılıklar barındıran “çok sesli ve çok renkli” bir toplumsal grup olma özelliği taşımaktadır (Çiçek, 2015: 122).

¹⁵ Kürt Bölgesi; İdari Türkiye haritasında Doğu Anadolu ve Güneydoğu Anadolu bölgeleri içinde kalan ve nüfus bakımından Kürtlerin diğer etnik gruplara göre çoğunlukta olduğu illeri kapsamaktadır.

¹⁶ Dersim: Merkezinde bugünkü Tunceli kentinin olduğu; Sivas, Elazığ, Bingöl, Malatya ve Erzincan topraklarının bazı kısımlarını da kapsayan Kürt ve Türk Alevilerinin hâkim olduğu bölgeye atıf yapılmaktadır. Bu bölgeyi belirleyen, Alevi inancının demografik sınırlarıdır. Osmanlı döneminde bu bölge Dersim Sancağı olarak adlandırılmıştır.

¹⁷ Alevi Kürtlerin etno-kültürel özellikleri ve yaşadıkları coğrafyanın geniş bir açıklaması için bkz. Gezik (2014); Bruinessen (2009).

Sonuç olarak hem Türkiye genelinde hem Kürt bölgesinde yaşayan ve hem de Türkiye dışına göç etmiş Alevi ve Sünni gruplar arasında tarihsel bir ayrışma durumunun vaki olduğu bir gerçekliktir. Her iki inanç grubu bağlamında dinsel kimliğin sahip olduğu tarihsel ve kültürel bellekten beslenen dikkate değer ayrışmanın bugünkü Kürt meselesine de birçok etkilerinin olduğu kabul edilmektedir (Çiçek, 2015: 45).

Kürtlerdeki İslami inanın İslam Ortodoksluğuyla çelişen birçok yönü vardır. Bunun başlıca nedeni ise Kürtlerin İslamiyet öncesinde güçlü bir inanca (Zerdüştlük) sahip olmalarıdır¹⁸. Ancak bu tespit, Kürtlerin İslamiyet'e zayıf bir bağlılıkları olduğu anlamına da gelmez. Kimi heterodoks yönlerine rağmen Kürtlerde İslami inanın ve bağlılığın oldukça güçlü olduğu bilinmektedir. Daha önce belirtildiği üzere bu bağlılık, 19. ve 20. yüzyıllarda farklı temellerde gerçekleşmiş pek çok toplumsal direniş ve ayaklanma süreçlerinde din ile etnik kimliğin birbirine oldukça sarmalanmış olarak cereyan etmesini beraberinde getirmiştir.

Tarihsel Kürt bölgesinde ortaya çıkmış ve bir arada bir arada yaşamış birçok inanç biçimi bulunmasına rağmen bu bölgede toplumsal hayat içerisinde modern dönem öncesine dair din temelli ciddi düzeyde bir çatışma olgusu bulunmamaktadır. Milliyetçilik düşüncesinin henüz sirayet etmediği dönemlerde Kürtlerin, kendileriyle aynı coğrafyada yaşayan Hristiyan, Yahudi ve Ezidi topluluklar karşısında belli bir “bizlik” duygusu içerisinde yaşarken, onlarla görece bir hoşgörü ve karşılıklı anlayış çerçevesinde yaşamış oldukları belirtilmelidir (Uşak, 2005: 180). Belirtilen bir arada barış içinde yaşama durumu, 19. yüzyılda bozulacaktır. 1840'lı yıllarda Mir Bedirhan öncülüğünde gerçekleştirilen Nasturi katliamları, 1850'li yıllardan itibaren bölge genelinde Kürt yerel yöneticilerinin de katıldığı ve gayrimüslimler yönelen saldırı ve katliamlar, nihayetinde 1915'teki Ermeni jenosidine kadar ulaşmıştır. Bütün bu süreçlerde Kürtlerin de rol oynadıkları, yadsınamayacak bir gerçekliktir (Kieser, 2013).

¹⁸ Zerdüştlük; ortaya çıkışı M.Ö. 1000'li yıllara dayanan, Avesta adlı kutsal kitaba sahip ve bugünkü Irak-İran coğrafyalarının merkezinde olduğu geniş bir bölgede etkili olmuş inanca verilen addır. Kurucusu Zerdüş'tün (Zarathustra) adıyla bilinir. Düalist (ikili) bir öğretiye sahip inancın tek tanrılı dinlere de güçlü etkileri olmuştur. Ateşe ve güneşe kutsallık atfedilen bu inanç, Müslümanlar tarafından Zerdüştilik, Mecusilik, Ateşperestlik gibi yaftalarla tarif edilebilmektedir.

Kürt toplumsal yaşamı içerisinde dinin önemli bir yeri olduğu ve günlük yaşam içerisinde dinsel etkilerin kolayca izlenebildiği söylenebilir. Bunun tarihsel geri planında Kürt coğrafyasında ciddi bir etkinlik alanı oluşturmuş olan Sünnilik şemsiyesi altındaki Nakşibendi ve Kadiri tarikat örgütlenmelerinin etkileri bulunur. Bu tarikatlara bağlı şeyhlerin geniş bir coğrafyada oluşturdukları ve aşiret örgütlenmesi ile paralel biçimde sürdürdükleri hâkimiyetin toplumsal izleri günümüze değin uzanabilmektedir (Uşak, 2005: 134; Jwaideh, 2014: 104). Öyle ki 1990'lı yıllarda dahi Kürt bölgesindeki Sünni demografinin yaklaşık %14-15'inin tarikatlarla doğrudan ilişkili olduğu ifade edilmektedir (Peköz, 2001: 213). Kimi kaynaklarda bu oran Kürt bölgesinde % 30, Türkiye'deki Kürtler genelinde ise % 11 olarak tespit edilmektedir (Kırmızı ve Bölme, 2007).

Kürtlerdeki bir diğer önemli dinsel kurum da medreselerdir. Kimi yukarıda belirtilen Nakşi veya Kadiri tarikatlarına doğrudan bağlı, kimiye teolojik olarak onlara dayansa da nispeten daha bağımsız sayısız medresenin bölgede ciddi bir dinsel otorite sağladığı bilinmektedir (Siverekli, 2008; Semiz, 2013: 61). Belirtilmesi gereken bir olgu da Kürtlerdeki geleneksel medrese sisteminin Kürtlük bilinci, Kürt tarihi, dili ve kültürünün devamlılığının sağlanmasında da ciddi rol oynamasıdır. Kuran-ı Kerim ve diğer dinsel eğitimlerini Kürtçe ve Arapça dillerinde yapan medreselerde, bunların yanı sıra Kürt dili, edebiyatı, tarihi konularında da eğitim verildiği bilinir (Gündoğan, 2012: 128; Bruniessen, 2010). Medreselerin devamlılığını sağlayan şeyhler ve seyitler, toplumsal bağlamda da birçok konuda işlevsel rollere sahiptir. Örneğin insanlar veya aileler arasında yaşanan çatışmaların, kan davalarının sona erdirilmesinde, çeşitli husumetlerin sulh yoluyla giderilmesinde şeyhlerin ve seyitlerin oynadıkları misyon, onları toplumsal alanda daha etkin bir duruma taşımıştır.

Medreselerde eğitim görerek din adamı olan kimseler de Kürt toplumundaki dinsel öncülük misyonunu sürdürmüşlerdir. İslamiyet'in ve İslami kültürün Kürtler nezdindeki fonksiyonunun diğer sürdürücüleri olarak, medreselerde yetişen melle'ler, seyda'lar, feqi'ler (fakih) ve rûspi'ler (aksakallı) bulunmaktadır¹⁹.

Kürt medreseleri 20. yüzyılın ortalarına kadar genel olarak benzer bir doğrultuda hareket etmişler, ancak özellikle de milliyetçi temeldeki Kürt hareketlerinin ivme

¹⁹ Konuyla ilgili yapılmış bazı çalışmalar için bkz. Minorsky (1992); Subaşı (2003); Çiçek, (2008).

kazandığı 1960'lı yıllardan itibaren Kürtlük ile devlet tarafları arasında tercih yapmaya zorlanmışlardır. Bu yıllardan sonra gelişen modernist Kürt milliyetçi hareketlerinin birçoğunda medreselere ve medreselerden yetişen din âlimlerine yaklaşım 'dincilik', 'gericilik' gibi bir eksene sahip olmuştur. Buna koşut biçimde, medreselerde eğitim gören din âlimleri de modern hareketler karşısında oldukça mesafeli durmuştur. 1990'lı yıllarda Kürt hareketinde önemli roller üstlenmiş ve tanınan bir din âlimi olan Feqi Hüseyin Sağnıç'ın sözleri bu tespiti doğrulamaktadır: "Biz medreselerde yetişenlerin, 1959-60 yılına kadar, Türk okullarında okuyan Kürt aydınlarıyla ciddi ilişkileri yoktu. Türk okullarında okuyan Kürtlerin kendi kimliklerinden uzaklaştıklarını, onlardan bize bir hayır gelmeyeceğini düşünüyorduk" (Aktaran: Gündoğan, 2012: 142).

Cumhuriyetin kurulması ve eğitim öğretim sistemlerinin birleştirilmesi sonrasında da devletin gözetiminde enformel varlığını sürdüren medrese kurumu, zaman içinde sayıları ve etkileri azalmış olmakla birlikte çeşitli biçimlerde devamlılığını sürdüren kurumlar olmuştur. Nihayetinde devletin Cumhuriyetin kuruluşundan itibaren bu medreseleri tamamen ortadan kaldırmamış olmasının iki yönü bulunmaktadır. Bunlardan ilki, aslında medreselerin ve buralardaki dini kimliğe sahip insanların devlet ve onun resmi politikalarının hegemonyasının yerellerdeki sürdürücüleri olarak kabul edilmeleridir. İkincisi ise varlığını güçlü biçimde koruyan 'halk İslamı'nın dini kurumlara ve dini kimliğe sahip insanlara dair destekleyici tutumudur. AKP'nin iktidar olduğu süreçte devletin tarikat ve medreselerle, şeyhler ve diğer din adamlarıyla kurduğu ilişkide hem ideolojik ve hem de politik hegemonyanın sürdürülmesindeki rolleri daha da görünür hale gelmiş bulunmaktadır.

Bunların sonucunda günümüzde Şırnak'tan Diyarbakır'a kadar neredeyse Sünni Kürtlerin yaşadığı bütün kentlerde hala aktif yüzlerce medrese bulunmakta ve faaliyetlerini sürdürmektedir.²⁰ Başta seçim süreçleri olmak üzere politik tüm süreçlerde Norşin (Bitlis), Bahçesaray (Van), Tillo (Siirt), Kızıltepe (Mardin) ve daha yüzlerce farklı yerdeki medreseler ve buraları temsil eden şeyhler kendilerini idame ettirmektedirler.

²⁰ Yeni Şafak Gazetesi'nde 5-6-7 Mart 2013 tarihlerinde yayınlanan üç günlük yazı dizisi, Kürt bölgesinde faaliyetlerini sürdüren medreselerin ve buralarda dini eğitim veren mellelerin duruşlarını, politikaya dair tahayyüllerini ve devletle Kürt hareketi arasında süregiden sıkışmışlık hallerini göz önüne sermektedir. Detaylı inceleme için bkz. <https://www.yenisafak.com/yazidizileri/artik-onlar-konusacak-496393>

Cumhuriyet rejimin kurulmasından sonra Türkiye’de devletin karşısındaki iki temel direniş alanından biri, o güne değin siyasal sitem ve toplumsal yapının din merkezinde sürdürülmüş olmasından kaynaklanan İslam sorunu, ikincisi ise ulus devletin Türklük etnik dairesi üzerinden inşasına karşı direniş gösteren Kürtlere dair karşılaştığı ‘sorun’ olagelmıştır. Bazen birbiriyle kesişen, bazen çatışan, her halükarda birbiriyle ilişkili bu iki mesele Cumhuriyetin yüz yıllık tarihinin de temel iki gündemi olagelmıştır.

Cumhuriyet Türkiye’inde Türk olmayan etnik kimlik grupları içinde Türk ulusal potasında erimesi en az muhtemel olan grup Kürtlerdi. Bunun başlıca birkaç nedeni vardır: Birincisi, Kürtler demografik anlamda Türklerden sonraki en büyük Müslüman topluluktur. İkincisi, Kürtler ülkenin belli bir coğrafyasında ezici bir çoğunluğu oluşturmuş olarak bir arada yaşıyordu. Üçüncü olarak da Kürtler tarih boyunca Osmanlı devletinin Türk-Müslüman etnisiyle tam olarak özdeşleşmedikleri ve merkezi idarenin denetiminden oldukça uzaktaki dağlık ve sert bir coğrafyada özerk biçimde yaşayan otokton bir topluluk oldukları için asimile edilmeleri de zordu (Çağaptay, 2009: 31). Türkiye, Kürtler gibi Müslüman toplulukların özerk etnik topluluklar olmaları düşüncesine karşı soğuktur. Bu durum Türk milliyetçiliğinin asimile edici ve ülkedeki bütün Müslümanları kapsamayı arzu edilen yapısından beslenmektedir (Çağaptay, 2009: 258).

Böylece Türk ulus-devleti ülkede yaşayan diğer Müslüman etnik grupların Türklük lehine asimilasyonu, buna direnenlerin imhası; Müslüman olmayan etnik kimliklerin ise adeta yok sayılmasına cevaz veren bir “Türklük Sözleşmesi” etrafında bina edilmiştir. Türklük Sözleşmesi’nde:

Birinci maddeye göre, Türkiye’de imtiyazlı ve güvenli yaşayabilmek, toplumsal hiyerarşide üst katmanlara çıkabilmek ya da çıkabilme potansiyelini sürdürebilmek için Müslüman (Sünnilik) ve Türk olmak gerekmektedir. İkinci maddeye göre, Osmanlı ve Türkiye’de Gayrimüslimlere yapılanlar (tehcir, katliam, soykırım, gasp, ırkçılık, ayrımcılık vb.) hakkında doğru söylemek, bu gruplarla duygudaşlık kurmak ve bu gruplar lehine siyaset yapmak kesinlikle yasaktır. Üçüncü maddeye göre ise, Türkleşmeye direnen Müslüman gruplara, özellikle de buna kararlı ve güçlü bir şekilde direnebilmiş Kürtlere yapılanlar hakkında doğruyu söylemek, onlarla duygudaşlık kurmak ve onlar lehine siyaset yapmak kesinlikle yasaktır (Ünlü, 2018: 15).

Yeni rejimin kuruluş kodlarına göre Türkiye’nin Kürt meselesi, etnik bir mesele değil, ekonomik ve güvenlik boyutları bulunan bir konuydu. Ülkedeki ‘müesses

nizam'ın muhafazasını tehlikeye soktuğu için de bu mesele mümkün olduğu kadar kısa bir süreç içinde çözülmeliydi (Çağaptay, 2009: 165). Cumhuriyetin kuruluşu sonrasında gerçekleşen Kürt isyanlarında artık devlet ile Kürtler arasındaki tahakküm ilişkileri, Kürtlüğün sistemli bir imhasını, marjinalizasyonunu ve ötekileştirilmesini içermiştir. Ülkedeki etnik ve kültürel heterojenliğin başlıca unsuru olan Kürtlük, yeni Cumhuriyette yok edilecek asıl bir hedef ilan edilecektir (Zürcher, 2008: 117). Böylece aynı trende ancak farklı kompartımanlarda devam eden tarihsel yolculuk, en başından itibaren problemleri kendi bağrında taşıyarak başlamıştır (Çağaptay, 2009: 257).

Yeni kurulan Cumhuriyetin etnik politikası böyleyken din konusunda da arka planında dinin devletleşmesini düstur edinen bir laiklik yaklaşımını esas almıştır. Rejimin inşasıyla başat giden aydınlanmacı hegemonya projesi için İslam ve İslamcılar “tehlikeli” kabul edilmiştir (Tanilli, 1991: 227). Böylece yeni rejimin bu konudaki resmi tutumu Anadolu'nun “dama tahtasına benzeyen” yapısını, tartışmaksızın ve kat'i biçimde reddetmektir. Bu yaklaşımı benimsemiş olan sonraki kuşaklar açısından yerel dinsel ve etnik gruplar, ülkenin karanlık dönemlerinden kalma lüzumsuz kalıntılar olarak görülüp reddedildiler (Mardin, 2006: 65). Bu şekilde yüzyıllar boyunca ülkedeki toplumsal yaşamın en önemli dayanaklarından birini teşkil eden farklı etnik ve dinsel kimliklerin bir arada yaşaması ve kendilerini yeniden üretme pratiklerine karşı takınılan total reddiye gömleği topluma giydirilmeye çalışılmıştır. Mardin'in (2010) bu konudaki tespiti Cumhuriyet rejiminin kuruluşundan bugüne kadar geçirdiği etnik ve dinsel sorunların kaynaklarına da işaret etmektedir:

Türkiye’de dini modernleşme eğilimleri, İttihatçılardan başlayarak ülkede bir tek din olduğu noktasından hareket etmiştir. Halk inançlarının kendi içinde anlamlı bir tür olduğunu kabul etmemişlerdir. Bunun için yalnız ‘hurafe’den bahsetmişler ve çabaları bu hurafeleri sökmek olmuştur. Resmi kültürün yanında gizlice yaşayan, anlamlı bir halk kültürü olduğunu keşfedenlerin, bunun yanında bir “halk dini” olduğunu görmemiş olmalarını ancak ortodoks İslam'ın uzun vadede bir etkisi olarak değerlendirmek mümkündür. Zira reformcular, halk dinini kural dışı saymakla Şeyhülislamların pek de beğenmiş olacakları bir tutum almışlardır. Cumhuriyetin modernleştirici aydınları da bu dini ikiliğe önem vermemişlerdir (Mardin, 2010: 145).

Nihayetinde Mardin'in (2008) Osmanlı İmparatorluğu üzerinden ifade ettiği din ve devlet ikilemi karşısında her zaman ikincinin belirleyici olduğu tespiti yeni rejim kuruluşunda da esas alınmıştır. Böylesini bir bakışla, toplumda yaşayan ve oldukça da etkili olan canlı bir organizma durumundaki din olgusunun –tıpkı Kürt meselesinde olduğu üzere- ‘müstakbel’ bir zamanda sorun olmaktan çıkacağı düşünülmüştür (Mardin, 2008). Ancak bunun aksine İşlam, toplumsal yapı hakkında oldukça zengin düşünce formları ve semboller dizgesidir. Aynı zamanda bireyler için günlük yaşamlarında karşılaştıkları pek çok sorunla baş etmeyi sağlayan bir araçtır. İşlam, tek tek bireyler için bir kimlik oluşturur ve yaşadıkları zihinsel gerilimler karşısında savunma ve bu gerilimleri düzenleme imknı üretir. Yine insanlar arasında iletişim kanalları oluşturarak gündelik yaşamın tıkanıklıklarını açar. Bu yönleriyle “halk İşlamı” tek tek bireylerin kişiliğinin belirlenmesinde rol oynayarak toplumun önemli bir parçasını meydana getirir (Davison, 2012: 248).

Böylelikle Cumhuriyetin kurucu elitleri eliyle inşa edilen bu yeni müesses nizam ve kültür karşısında, özellikle 1940’lı yıllardan itibaren yerel dini önderler, şeyhler, tarikatlar ve medreseler etrafında oluşan “halk İşlamı”nın Cumhuriyet rejimine karşı koyuşu başlayacaktır. Siyasal konjonktürel zeminlerden beslenerek gelişen “evre”den “merkez”doğru bu yürüyüş, yüzyılın sonunda ülkenin politik iktidarına talip olacak bir düzeye ulaşacaktır.

Cumhuriyetin din politikası konusunda yukarıdaki yaklaşımla çelişir gibi olmakla birlikte aslında bu din politikasının ikinci yüzü olarak görülmesi gereken bir diğer tutuma burada yer vermek gereklidir. Buna göre laikliğin kabul edilmesi sonrası Türkiye’de, din kurumu aslında tam olarak devlet kontrolü altına sokulmuştu. Dolayısıyla da kesinlikle söylendiği gibi din, bastırılmış veya göz ardı edilmiş değildi. Kemalizmin hedefi tam da bu noktada Osmanlı İmparatorluğu’nun hedefi ile aynıdır (Amin, 2014: 128). Bu hedef de devletin dini kendi amaçları doğrultusunda araçsallaştırmak ve ihtiyaç duyduğu durumlarda hegemonyasının bir bileşeni olarak devreye koymaktır. Sistemin yüz yıllık işleyişi incelendiğinde, devletin ona ihtiyaç duyduğu her dönem, din ve dinsel cemaat yapılarının kurulu düzenin yardımına koşmaktan imtina etmedikleri görülür. Bu da gösteriyor ki Cumhuriyet rejimi din konusunda –tıpkı Kürtler konusunda olduğu gibi- kendisine biat eden ve sistemin verili kodlarıyla açık bir çatışma içerisine girmeyen bir dini kabul etmektedir. Ancak

devletin bu hegemonik dinsel alanına girmeyen ve buna muhalefet eden dinsel oluşumlar, tarikatlar ve dinsel cemaat liderleri kati bir surette bertaraf edilmelidirler.

Nihayetinde Türkiye’deki politik sistem, Müslümanlara karşı laikliği, Kürtlere karşı ise Türk milliyetçiliğini içselleştirme perspektifini norm haline getirerek işlemiştir. Bu doğrultuda ortaya koyduğu ‘Türk Müslümanlığı’ biçimindeki kavramsallaştırma söz konusu propagandanın özet biçimi olarak düşünülebilir (Yazıcı, 2008: 125). Bir ironi teşkil eder biçimde Kürtlerin yaşadıkları ikinci bir reddiye ise, kendileri de rejim tarafından kabul edilmeyen Türkiye’deki ana akım İslamcı akımların Kürtlere dönük ürettikleri söylem ve politikalar olmuştur. Daha açık bir deyişle Türkiye’deki Türk (hatta Kürt) İslamcılarının ve İslamcı aydınların büyük bir çoğunluğunun Kürtler ve Kürt kimliği talepleri karşısında ‘ümmetçilik’ nosyonuna sığınarak ikincil bir reddiye uygulamış olmaları ama aynı tutumu Türk milliyetçiliği karşısında sergilememiş olmalarıdır (Kutlay, 1997: 259).

Bugün içerisinde yaşadığımız siyasal ve toplumsal koşullar bir bakıma yukarıda ortaya konulan rejim inşa sürecinin politika ve öngörülerinin açmazlarına da işaret etmektedir. Başka bir okuma ile de aslında rejim ve siyasal İslamcı perspektif uzun süren bir ayrılığın ardından birbirilerine dair kabul-ret ölçülerinde birtakım dönüşümler yaşayarak ortak bir zeminde buluşmuştur denilebilir. Çağaptay’ın ifadesiyle (2009) bu buluşma “asgari bir uzlaşma” olarak ifade edilebilir:

Türkiye’de bir din olarak İslam ile bir kimlik olarak İslam arasında süregelen bir gerilim mevcuttu. Bu durum, yakın geçmişteki sekülerleşme ve millileşme süreçlerinin birbirinin üzerine geçmiş olmasının bir ürünüdür. Bugün ise nominal İslam Türklüğün bir alametifarikasıyken İslam bir inanç olarak kamusal alanda varlığını sürdürmektedir. Siyasi Partiler (RP, FP) İslam’ı kamusal siyasal alana sokmaya çalıştıklarında Türk sekülerizminin direnişiyle karşılaşmıştır. AKP ile bu konuda asgari uzlaşmaya varıldığı söylenebilir (Çağaptay, 2009: 258).

Siyasal İslamcı akım, 1970’lerde Türkiye’de politik sahnedeki yerlerini almış ve 2000’lere doğru giderken de ülkenin politik iktidarına aday olacak bir duruma gelmiştir. Bu süreç aynı zamanda Cumhuriyet rejimi kurulurken topluma vaaz edilen “milli din” deki dönüşümlere ve bizzat İslamcılar eliyle “dinin millileşmesi” biçimindeki paradoksal gelişmelere sahne olmaktadır (Bozarslan, 2000). Yaşanan değişimlere mukabil, Cumhuriyetin kuruluşunda yeni rejimin iki mağdurundan biri olan siyasal İslamcılar, rejimle yeni bir mutabakat temelinde tekrar bir araya gelirken

Müslüman ve Türk kurgusuyla, Kürt meselesinde Kürtler açısından çok da ‘yeni’ olmayan bir konum alışı doğru hareket etmektedirler:

Türkiye’de bir sembolik sermaye olarak ulusal kimlik konfigürasyonuna ilişkin üç özelliğin İslami kimliğin mağdurdan mağrura yolculuğunu mümkün kıldığı söylenebilir. Bunlardan birincisi ulusal kimliğin içerisinde nominal anlamda da olsa Müslümanlığın bir değer olarak korunması, kısaca laiklik prensibinin yeterince radikal bir şekilde uygulamaya konulamamış olmasıdır. Devlet, her otoritesini güçlendirmek istediğinde, Türk’ün Müslümanlığı varsayımından yola çıkarak din kozuna başvurmuştur. İkinci olarak, İslami sermayenin ulus-devlet alanında iktidardan dışlanması, mağduriyet ve muhalefetin tercüme edilebileceği, aynı zamanda da Türk’ün Müslümanlığı varsayımından meşruiyet devşirebilen bir dil haline gelmesini sağlamıştır. Üçüncü nokta, eyleyicilerin ulus-devlet alanındaki hareketi için meşruiyet sağlayan ve ulusal kimliğin kurucu unsurlarından biri olan ‘modernlik ideali’ne değinilebilir (Koyuncu, 2014: 46).

Sonuç olarak 1970’lerde MNP-MSP ile partileşen siyasal İslamcı akım, bir yandan devletin ‘mukaddes beka’sını ve yüceliğini savunurken, diğer yandan Kürt kimliği ve kültürünün ifade edilmesini de yarım ağız bir şekilde önermeye başladı (Kutlay, 2013: 233). Söylemlerinde çoğunlukla hem Kürt hem de Türk milliyetçiliğinin İslamlıkla ve ümmetle törpülenmesi gerektiğini ifade etseler de, bu tutumun arkasında Kürt kimliğinin din eliyle Türk Müslümanlığı içerisine massedilmesi düşüncesi yatmaktadır.

3.1 1970’lerden 1990’lara

1960’lı yıllar, dünya ölçeğinde köklü siyasal ve toplumsal dönüşümlere sahne oldu. Dünyanın birçok coğrafyasında baş gösteren milliyetçilik ideolojisinin etkisindeki ulusal kurtuluş mücadeleleri, Avrupa ve Amerika’dan başlayarak tüm dünyaya yayılan radikal gençlik hareketleriyle birleşerek küresel düzeyde anti-emperyalist, anti-kolonyalist özgürlükçü talepler silsilesi kapitalist sistem karşısında nevezuhur oldu. İki kutuplu dünya dengesinden beslenen bu sol ve milliyetçi tandanslı mücadeleler, 1970’lerin başında yaşanan kapitalist ekonomik krizle birlikte daha geniş halk kitlelerine ulaştı. Latin Amerika, Afrika, Uzakdoğu ve Ortadoğu’da sayısız yerde cereyan eden sol/sosyalist siyasal ve toplumsal hareketler; ezilen sınıflar, muhalif gençlik örgütleri, sömürge ülke halkları, çevre ve kadın hareketleri gibi birçok dinamiği etkileyerek dünya ölçeğinde bir mobilizasyonu ortaya çıkardı.

Tüm dünyada olduğu gibi Ortadoğu coğrafyasında da 1960 ve 70’li yıllar sayısız politik çalkantılara, etnik ve dinsel gerilimlere, devrimci gençlik hareketlerine sahne oldu. Çeşitli ülkelerdeki Arap milliyetçi hareketleri, Filistin ve Kürt siyasal kimlik mücadeleleri, İran’da Şah rejimine muhalif mücadeleler ve bütün bunların etrafını çepeçevre kuşatan özgürlük ve eşitlik talepleri Ortadoğu’nun kaotik görünümünü daha da derinleştirdi.

Kürtler bağlamında bu sürece bakıldığında, Kürtlerin dört ulus devlet sınırları içerisinde birbirilerinden kopuk olmakla birlikte, bu dönemden itibaren etnik milliyetçi hareketler etrafında örgütlendikleri görülür. Irak’ta ve Suriye’de Arap milliyetçiliği üzerine kurulu Baas rejimlerine, İran’da Şah yönetimine, Türkiye’de ise Kemalist rejime karşı Kürtlerin bu dönemde ideolojik perspektifleri ve öncülükleri birbirinden farklı birçok örgütlülüğün ortaya çıktığını ve birbirlerinden farklılaşan seyirler izlediklerini görmekteyiz.

Bilindiği gibi Türkiye’de Cumhuriyet rejimin kurulmasıyla birlikte, başta Kürtler olmak üzere ülkedeki diğer etnik grupların Türklük dairesinde asimilasyona tabi tutulması politikası hâkim olmuştur. Benzeri bir yaklaşım Osmanlı İmparatorluğunun bakiyesi gayrı-Müslim dinsel toplulukların bir yandan azınlık statüsü içerisine alınması ve bunun sonucunda üretilen ötekileştirici politikalarla; diğer yandan Varlık Vergisi uygulaması ve 6-7 Eylül Olayları gibi şiddet olayları sonucunda adeta yaşadıkları ülkeyi terk etmeleri sağlanarak ülkede etnik ve dinsel bir temizliğe girişilmiştir.

Türk ulus devlet politikaları karşısında Kürtler Şeyh Sait ve Ağrı isyanları başta olmak üzere birçok defa ayaklanmış ve bütün ayaklanmalar askeri cebirle bastırılmıştır. Yine Kürt Alevilerinin merkezinde olduğu Dersim ve Koçgiri’de gelişen direnişler de kanla bastırılmış ve kurulan İstiklal Mahkemeleri eliyle isyan süreçlerinde yer alan bütün yerel Kürt liderler ve aileleri ya idam edilmiş veya sürgüne gönderilmiştir (Kutschera, 2001).

Etnik, dinsel veya daha farklı saiklerle ortaya çıkmalarına rağmen bütün Kürt kalkışmalarının kaynağında Cumhuriyet rejiminin inkârcı, tekleştirici ve asimilasyonist politikalarının olduğunu söylemek mümkündür. Nihayetinde yüzyılın ortalarına doğru Kürtlüğe dair ne varsa imha edildiği, ülkedeki diğer muhalif kesimlerin susturulduğu ceberrut bir müesses nizamın inşası tamamlanacaktır.

Ancak yüzyılın ikinci yarısından itibaren gelişen iç ve dış göç hareketleri, Kürt gençlerinin metropol kentlerine üniversite eğitimi için gitmeleri ve bunların sonrasında ortaya çıkan sol, seküler ve aydınlanmacı eğilimlerin artması Kürt milliyetçi hareketlerinin doğuşuna ve ivme kazanmasına yol açmıştır (Semiz, 2013, s. 89). Sözü edilen etnik ve teritoryal Kürt milliyetçiliğinin ortaya çıkışına, Türkiye metropollerinde gelişen sosyalist gençlik ve işçi hareketlerinin ivme kazandırdığı genel kabul gören bir düşüncedir. Dönemin birçok legal/illegal Kürt muhalif grubu sol hareketlerden etkilenmiş, bazıları ise doğrudan bu sol hareketlerden ayrılarak ortaya çıkmıştır. “Kürt Hareketi” ve “Kürt Solu” terimlerinin neredeyse birbirine özdeş kabul edilmesi de bu olguya işaret etmektedir (Akkaya ve Jongerden, 2012: 63). Bu süreçleri destekleyen bir başka etken de Martin Van Bruinessen’in 1970’ler sürecinde Avrupa’ya göç etmiş Kürtlerin “kültürel Rönesans” yaşayarak mücadeleye yoğun bir destek ve katılım sunduklarına dair tespitidir (Bruinessen, 2012: 157).

Elbette Kürt muhalefetinin tamamı sol/sosyalist bir angajmana sahip değildir. Sözü edilen dönem, aynı zamanda Cumhuriyetin bir diğer ‘öteki’si olan İslamcı kesimlerin de hem legal demokratik araçlar ve hem de illegal örgütlenmeler yoluyla görünür olmaya başladığı ve kitlelerle buluştuğu bir dönemdir. Kürtlerin öncülük ettiği müstakil bir İslamcı örgütlenme görülmemekle birlikte, birçok İslamcı Kürt şahsiyetin Türk İslam çizgisindeki siyasi parti, dernek, dergi çevresi vb. örgütlenmelerde yer aldıkları görülmektedir.

Kürt siyasal hareketinin politik iddiasının hedefi olan Kürtlerin yaşadıkları Kürt bölgesinde, yukarıda tartışılan dinsel kurumların yanı sıra geleneksel aşiret yapıları da oldukça etkilidir. Aşiret örgütlenmelerinin başındaki ‘mir’ ve ‘beg’ler bir yandan devletle, diğer yandan bölgelerindeki şeyhlerle kurdukları ilişkiler üzerinden, bölgede süren feodal toplumsal ilişkilere dayalı düzenin ve ‘asayiş’in sürdürülmesinde önemli bir noktada bulunurlar. Bu da aslında bölge düzeyinde ve bilhassa kırsal alanlarda geri feodal ilişki ve geleneklerin, gelir dağılımındaki adaletsizliklerin, ekonomik yoksulluk ve yoksunluğun devletle işbirliği içerisindeki bu kesimler eliyle korunduğuna dair iddiayı güçlendirmektedir (Sönmez, 2012: 189).

1973-1975 dönemlerinde Ankara’da bir grup Kürt üniversite öğrencisinin bir araya gelerek başlattığı hareket, Türkiye ve bölge tarihinin son çeyrek yüzyılına damgasını vuracak bir kimlik mücadelesi, toplumsal mobilizasyon ve nihayetinde on binlerce insanın yaşamına mal olan şiddet döngüsünün ilk hareket noktasıdır. Hareketin

ortaya çıkış süreci Kürt orjinli gençlik gruplarının kentlerde, dernekler, üniversite ve dergi çevrelerinde yoğun bir arayış ve örgütlenme içerisinde oldukları bir dönemdir. Sözü edilen gençler, farklı Türk ve Kürt sol/sosyalist gençlik gruplarından, Kürt meselesine bakış ve mücadele yöntemleri konularında ayrışmalar yaşayarak bir araya gelmiştir. Çekirdek grupta yer alan gençlerin yarısına yakınının Alevi inanç kimliğine sahip kişilerden oluşması, ayrıca gruptaki Türk kökenli kişilerin varlığı hareketin en başında etnik veya dinsel kimliklerden çok, ideolojik bir temele dayandığına işaret eder. Bugünkü ana akım Kürt hareketine öncülük eden grup, kendileri dışındaki Kürt oluşumlarını “reformist, revizyonist, liberal” olarak değerlendirmiş, Kürt meselesinin bir sömürgecilik meselesi olduğunu ve buna karşı yürütülecek tek mücadele yönteminin ‘uzun süreli silahlı halk savaşı’ olduğunu iddia etmiştir. 1973’lerde başlayan grup oluşum süreci yıllar geçtikçe niceliksel olarak büyümeye başlamış ve 1976’dan Ankara’dan çıkıp itibaren Türkiye’nin doğu ve güneydoğusundaki kentlere dağılarak buralarda hareketin ideolojisini yaymaya başlamıştır (Güneş, 2013). İlk dönemlerinde daha çok “ulusal kurtuluşçular” veya “Apocular” adlarıyla anılan ve fazla radikal bulunan bu hareket, başlangıçta çoğu sol/sosyalist yapı ve elbette devlet tarafından da pek ciddiye alınmamıştır. Ancak grup 1978’den itibaren özellikle Hilvan ve Siverek’te kendisine hedef olarak belirlediği bazı aşiretlere yönelik ilk silahlı saldırıları gerçekleştirdiğinde kamuoyu tarafından tanınmaya başladılar. Aynı yılın Kasım ayında bu grup partileşme kararı alarak Lice’de yapılan birinci kongrelerinde PKK (Partiya Karkeran Kurdistan) adını alarak ilk kurumsallaşma adımlarını da attı. 1984’te gerçekleşen Eruh ve Şemdinli baskınlarıyla örgütün, devlete karşı ilk silahlı eylemlerini gerçekleştirmesiyle Türkiye’nin sonraki kırk yılının en yakıcı ve şiddetli sorunu –diğer deyişle Son Kürt İsyanı’- da başlamış olacaktır (Jongerden ve Akkaya, 2015; Yeğen, 2011; Güneş, 2013).

Kürt hareketinin ortaya çıktığı koşullar, iki kutuplu dünya dengesine dayalı dünyada gelişen çoğu sosyalist veya milliyetçi kimliklere sahip etnik veya toplumsal mücadelelerin en etkili oldukları dönemdir. Aynı etkilenmeler, Türkiye’deki sosyalist hareketler bağlamında da geçerlidir. Dolayısıyla “sömürgecilik ve feodalizm karşısında ulusal demokratik devrim” perspektifine dayalı hareketin Marksist ideolojik bakış açısını benimsemesi, dönemin siyasal ve toplumsal

koşullarıyla da ilişkilidir (Güneş, 2013: 156). Bu noktada kuruluş süreçlerinde din meselesi, etnik milliyetçi kavramsallaştırmalar üzerinden ele alınmaktadır:

Kürt siyasal hareketinin ortaya çıkış döneminde seküler mi yoksa Marksist mi değil mi soruları ne kurucu kadrolar arasında ne de kitleler arasında o dönem için önemli değildi. Çünkü mücadele bir varlık yokluk mücadelesi olarak ortaya çıktı. O dönem, diğer hareketler gibi milli veya milliyetçi bir temeldeydi.²¹

Marksist diyalektik ve tarihsel materyalist bakış açısına göre de din bir “üstyapı” kurumu olarak egemenlere hizmet eden, toplum üzerindeki sömürü ve tahakküm ilişkilerinin sürdürülmesini sağlayan en önemli olgulardan biri durumundadır. Marksist terminolojide “din halkın afyonudur” cümlesinde kristalize olan bu bakış, dini “örtü”, “kisve”, mistik sis” gibi kavramlarla tanımlamış ve komünizme gidilen yolda tıpkı devlet gibi dinin de sönmüneceğini ortaya koymuştur (Löwy, 1996: 28-32).

İdeolojik politik perspektifi değerlendirildiğinde bu dönem Kürt hareketinin Marksizm’i rehber edinen, etno-Kürt milliyetçiliğine dayalı seküler ve modernist çizginin kendine özgü biçimde harmanlanmasıyla ortaya çıkardığı bir formasyonun sahibi olduğu belirtilebilir. Bu formasyon, devletin yanı sıra “sömürgeciliğin ajan kurumları” olarak dillendirdiği dine, dinsel cemaat ve tarikatlara, feodal aşiret yapılarına ve tüm bunları temsil eden bireylere de savaş başlatmış olmaktadır. Bu yaklaşım, hareketin kuruluşunda kabul edilen Manifesto’da²² şöyle ifade bulur:

İslamlık, Kürt’ün beyninde ve yüreğinde milli inkârı hazırlayan ve kaleyi içten fethetme rolü oynayan bir ‘Truva Atı’ gibidir. Düşünce ve duygu alanında günümüze kadar etkisini duyuran İslamlık, Kürdistan’ı her işgal edenin elinde aynı rolü oynamıştır. Mezhepleri ve tarikatlarıyla yerli ve feodallerin elinde sömürüyü gizleme, ümmetçiliği geliştirme, milli değerleri unutturma aracı haline gelen İslamlık, Ortaçağ’dan günümüze kadar Kürtlerde milli direnme ruhunu öldüren en büyük ideolojik araçtır (Manifesto, 1978: 25).

Görüldüğü gibi, hareketin dine bakış açısı, onun Kürtler içine sokulmuş bir “Truva atı” olduğu biçimindedir. Din, burada kendisini feodal aşiret yapıları ile ittifak yaparak Kürtlük kimliğinin ve onunla ilişkili ethosun ortadan kaldırılarak, dört ulus

²¹ Mithat Sancar ile Görüşme.

²² Kürdistan Devriminin Yolu (Manifesto); illegal Kürt hareketinin ortaya çıkışında 1978 yılında Abdullah Öcalan tarafından kaleme alınan, örgütün kuruluş kongresinde kabul edilen ve hareketin ideolojisini, Kürtlere dair tarihsel toplumsal analizlerini, devrim stratejisini ortaya koyan metindir. Kelime anlamı olarak; toplumsal bir hareketin duyurulması ve savların belirtilmesi üzerine kurulan, bir akımın, bir hareketin oluşunu bildiren bildirilere verilen isimdir.

devlet içerisinde Araplaştırılması, Farslaştırılması ve Türkleştirilmesi için manivela olarak görülür. Dolayısıyla dini kimlik sahibi kimseler ve aşiret reisleri de söz konusu süreçlerin asla taşıyıcıları olarak kodlanmakta ve Kürtlere “ihanet” ettikleri belirtilmektedir:

Feodal dönemde Kürtlerin tarihine İslamlık gibi sokulan başka bir ‘Truva Atı’ da, hainleşen aşiret reisleri ve feodallerdir. Arap egemenliğinin temsilcileri olarak Arap ve Kürtlerden oluşturulan ve kendilerine ‘şeyh’, ‘seyit’, ‘mir’, ‘emir’ gibi lakaplar takılan bu feodaller güruhu, Kürdistan tarihinde en hain kuşaklardan birini oluşturur (Manifesto, 1978: 24).

Ulusal hareketin modernist ve milliyetçi diskurunda Kürt halkı çoğunlukla geri bırakılmış, cahil, işbirlikçiliğe ve ihanete zorlanmış, kendi kimliğini meydana getirememiş olarak tarif edilir. Hareketin ilk dönem öncülerinden Mazlum Doğan (2013)’ın tespitleri bu bakış açısını ortaya koymaktadır:

Kürdistan köylülüğü Orta Çağ’dan kalma koyu bir cehalet içinde olup, İslam ideolojisinin çeşitli mezhep ve tarikatlarının ağır etkisi altındaki feodal kültürden arınabilmiş değildir. O, dün olduğu gibi bugün de kendisine özgü bir kültür ve ideoloji yaratabilmiş değildir. Esasen içinde bulunduğu maddi yaşam koşulları onun ayrı bir değerler bütünü oluşturmaya da el vermemektedir (Doğan, 2013).

Buraya kadar ortaya konulan ideolojik ve politik yaklaşım, Kürt bölgesinde yaşayan halkın sosyal, kültürel ve dinsel dokusuyla oldukça ciddi düzeyde bir tezatlık oluşturur gibidir. Çünkü daha önce de belirtildiği üzere dönem koşullarında Kürtlerin kahr ekseriyeti inanç boyutuyla oldukça dindardı. Hareketin seslendiği ana kitle de Sünni, Şafii ve Nakşibendi öğretisinin salık verdiği nispeten ‘tutucu’ denilebilecek bir topluluktur. Bu ana kitle, tarihsel süreçler içinde geleneksel Kürt kimliğinin oluşup içinden aktığı asıl damardır (Tan, 2011: 371). Kürt Hareketinin üzerinde siyaset yaptığı ana kitlenin geleneksel alt dokusu büyük bir çoğunluğuyla Sünni, Nakşibendi ve Şafii’dir. Bu zemin aynı zamanda tarih boyunca geleneksel Kürt kimliğinin oluşup aktığı ‘ana damar’dır. Yine bölgenin kadim inançlarından Alevilik mensubu olan Kürtlerin de kendi inançlarına yönelik bir taassup içinde oldukları da söylenebilir. Dolayısıyla ortaya çıkış koşullarında hareketin sahip olduğu ideolojik formasyon ve kullandığı dinsel söylemler oldukça radikal ve toplumsal mobilizasyonu amaçlayan bir perspektifle çelişir görünmektedir. Ancak söz konusu çelişki, Kürt siyasal hareketinin çıkış koşullarında başat değil, tali bir çelişki olarak görülmektedir:

KSH'nin ortaya çıkış döneminde seküler mi yoksa Marksist mi değil mi soruları ne kurucu kadrolar arasında ne de kitleler arasında o dönem için önemli değildi. Çünkü mücadele bir varlık yokluk mücadelesi olarak ortaya çıktı. O dönem diğer hareketler gibi milli veya milliyetçi bir temeldeydi.²³

Kürt hareketinin dine yönelik ilk dönem politikası, esasen öncesinde ve sonrasında ortaya çıkmış Kürt siyasi hareketlerinin çoğunun yaklaşımına benzer. Çok partili dönemden bugüne kadarki doğrudan İslamcı olmayan bütün Kürt orjinli hareketler dinsel konulara pek ilgi göstermemiş, hatta bunun bir sonucu olarak da dini bu hareketlerin önünü kesmek için kullanmayı amaçlayan devletin elinde bir “kart”a dönüştürmüştür. Büyük kısmını dindar veya muhafazakâr kitlenin meydana getirdiği Türkiye’de Kürtlerin dinle kurduğu ilişkinin ülke ortalamasının üzerinde olduğu da hesaba katılırsa devletin bu konuda pek de yanlış yapmadığı ortaya çıkar (Çakır, 2011: 13).

Kürt hareketinin toplumsal periferisini teşkil eden kitlenin dinsel görünümüne dair tespitler, hareketin 1980’lerin sonlarına doğru özellikle de kırsal alanlarda yaşayan kitlelerle buluşmaya başladığı dönemlerde kendisini daha fazla hissettirmeye başladı. Öncü kadroları genellikle eğitilmiş orta sınıflara veya köylülüğe dayanan hareket halk ile buluşmaya ve kitleleşmeye başladı, örgütlülüğün katı ideolojik formasyonuna dair ilk değişimler de kendini hissettirmeye başlayacaktır. Kitleleşme tabanını genişletme arzusuyla gelişen süreç, hem bu tabanın hassasiyetlerinden istifade etmeye ve hem de hareketin halk nezdinde daha etkili hale gelmesine kapı aralayacaktır. Bunun bir yansıması olarak, başlangıç metinlerinde pek yer bulmayan dini Kürt toplumsal muhalefetine bir meşruiyet kaynağı olarak analiz eden yaklaşım ve söylemler ortaya çıktı. Söz konusu değerlendirmeler, İslam dinini bir ‘ideoloji’ olarak tanımlamaktadır. Buna göre İslamiyet, ortaya çıktığı döneme nazaran “devrimci” ve “ilerici” bir inançtır. Ancak Emeviler süreciyle birlikte Arap milliyetçiliği ile İslam dini özünden boşaltılmıştır sonucuna varır: “(Kürtler) İslamiyet’in ideolojisiyle ve İslamiyet’in etkisi altında Kürt feodalitesi aşiret reisliğinden feodaliteye dönüşmüştür ama bu, tamamen kendi milli gelişmesini inkâr temelinde olmuştur” (Aktaran: Memdoğlu, 2014: 188). Bu dönemden sonra yapılan değerlendirmelerde Kürt ulusal kimlik talebinin İslam’la çatışmadığı, aksine İslam öğretisinin buna cevaz verdiği dillendirilir:

²³ Mithat Sancar ile Görüşme.

Halkımızın İslamiyet'e inancı; onun adil oluşu ve özgürlüğe verdiği değerden ötürüdür. İslamiyet bütün insanlık içindir. Bütün halklar içindir, İslam'ın rafi yalnız Arap'ın, Acem'in, Türk'ün rafi değildir. Bütün insanlığın rafidir; peygamberi de bütün insanlığın peygamberidir. (...) Her halkın kendi Müslümanlığına sahip çıkması, kendi ulusunun eşitliği ve özgürlüğü içindir. Düşünün, kendi kavmini ve mezhebini inkâr eden, nasıl Müslüman olabilir? Kaldı ki Hz. Muhammed, 'mezhebini inkâr eden bizden değildir' der (Aktaran: Memdoğlu, 2014: 190).

1990'lara gidilen süreçte Doğu ve Güneydoğu'da kitleler nezdinde kabul görmeye başlaması, hareketin öncü kadrolarının beklemediği düzeydeki hızlı bir büyüme ile etki alanlarını daha da geliştirecek, buna paralel Suriye ve Irak'ın kuzey bölgelerinde yaşayan Kürtler arasında da kitle faaliyetleri yürütecek bir düzey kazanılacaktır. Hareket mensupları, bu faaliyetler esnasında örgüt içerisinde eğitimini aldıkları Manifesto'da ortaya konulan program çerçevesinde yoğun bir propaganda geliştirirler. Özellikle kırsal alanlarda köy ve mezralarda insanları bir araya toplayarak propaganda yapmak amacıyla camilerin mekân olarak seçilmesi kendi içinde politik bir anlam barındırmaktadır. Bu tercih ile aslında kendilerinin dine karşı olmadıklarını söyleyerek, dinin toplum için birleştirici ve mazlumun zalimler karşısında mücadele etmesine kutsallık atfedilen rollerine dair ajitatif konuşmalar yaparlar. Hareketin halkla bulunduğu noktalarda kadrolar yeri geldiğinde ideolojik propaganda yapmak yerine, sadece Kürt dili, kimliği ve kültürünün inkârına karşı mücadeleyi salık veren bir retoriğe başvururlar. 1980'lerin sonundaki örgütlenme süreçlerini anlatan bir tanığın sözleri bu durumu daha belirgin kılmaktadır:

Eğer ilgi gösteren biriyle karşılaşırsak Marksizm-Leninizm hakkında konuşuyorduk, ama değilse, ulusal mücadeleden bahsediyorduk. İnsanların ilgilendiği buydu. Ya sosyalizm hakkında gerçekten bir şey anlayabilecek durumda değillerdi ya da İslam karşıtlığı olarak gördüklerinden, sosyalizme muhaliftirler (Marcus, 2015: 111).

Bu dönem, aynı zamanda siyasal İslamcı fundamentalizmin milletler üstü bir hale geldiği, Batı ülkelerinde dinsel cemaat ve tarikat örgütlenmelerinin de taban bulmaya başladığı bir süreçtir. Siyasal demokratik alanın hem Türkiye'de hem de diasporada İslamlaşma eğilimine girmesi, kaçınılmaz olarak Kürt etnik milliyetçiliğine de sirayet edecek ve etnik milliyetçilik kimliğiyle birlikte Müslüman kimliğini de ön plana çıkarmaya teşvik edecektir (Natali, 2009: 244).

3.2 1990 – 2000 Arası Dönem

1991 yılında Sovyetler Birliği'nin (SSCB) yıkılması, Ortadoğu başta olmak üzere bütün dünyada reel politik dengelerin alt üst olmasını beraberinde getirdi. Bu alt üst oluş, Sovyetler'i kendilerine esin kaynağı kabul eden; ondan ideolojik, politik ve ekonomik destek alan sınıfsal ya da etnik temelli kurtuluş hareketleri açısından bir dönüm noktasını teşkil eder. Diğer yandan Sovyetler Birliği'nde kristalize olan Doğu blokunun dağılması, ABD öncülüğündeki kapitalist hegemonik düzenin bir zaferi olarak değerlendirilmiş ve kimilerince “tarihin sonu” ilan edilmiştir (Fukuyama, 2016).

Kürt politik mobilizasyonunun ivme kazandığı böylesi bir evrede dünya ve bölgede yaşanan köklü dönüşümler, kuşku yok ki hareketi de derinden etkilemiştir. O tarihe kadar diyalektik ve tarihsel materyalizme dayalı toplum, sınıf ve mücadele üzerinden şekillenen teorik bakışta yeni arayışlar ortaya çıktı (Jongerden ve diğ, 2015: 67). Hareketin lideri ve ideolojik formasyonunun tek belirleyeni durumundaki Abdullah Öcalan'ın bu yıllardan itibaren bilimsel sosyalizm ile Sovyetler'de gerçekleşen ‘reel sosyalizmi’²⁴ kıyaslayarak, başarısızlık nedenlerine dair yoğun analizler yaptığı görülür. Ona göre emperyalizm ile rekabete giren, halklara özgürlük ve eşitlik siyaseti üretmekten ziyade gittikçe bürokratikleşen ve inançlara karşı kaba dogmatik yaklaşan reel sosyalizm, bilimsel sosyalizmin zihniyet devrimini de gerçekleştiremediğinden yıkılmaya mahkûm olmuştur. Bu noktada, reel sosyalizmin ve onun düsturu çerçevesinde Ortadoğu'da yürütülen mücadelelerin en kritik zafiyet noktalarından bir olarak din konusu gündeme getirilmektedir:

Din gerçeğine komünizm adı altında inkârcı yaklaşım, genelde olduğu kadar, özellikle Ortadoğu halklarında çok tehlikeli bir etki yaratmıştır. Hatta denilebilir ki din gerçeğini inkârcı yaklaşım, diyalektik materyalizmin kabulü, uygulaması anlamında olup Ortadoğu devrimlerinin gelişmeyişinin de önemli nedenlerinden biridir (Aktaran: Çalmuk, 2001: 76).

Yukarıdaki tartışmaların ulaştığı bir sonuç olarak Kürt hareketi reel sosyalizmi, bilimsel sosyalizmin “emekleme” aşamasına tekabül eden bir deneyim olarak tariflemektedir.

²⁴ Reel Sosyalizm; Sosyalist doktrinin (1917 Ekim Devrimi sonucunda) Rusya'da hayata geçirilmiş halidir. Bu kavram Brejnev döneminde Doğu Bloku ülkeleri ve Sovyetler Birliği'nde yaygınlaştırılarak bir ideolojik slogan haline getirilmiştir.

Kürt hareketinin halk arasında taban bulmasını sağlayan önemli bir diğer husus da 12 Eylül 1980 askeri darbesinin getirdiği yasakçı, baskıcı politikalar ve özellikle Kürt illerinde gerçekleşen kitlesel tutuklamalar ve sonrasındaki cezaevleri direnişleri oldu. Darbe öncesinde önemli bir kadro yapısını Suriye, Lübnan ve Kuzey Irak’a çıkaran hareket, diğer Türk ve Kürt muhalif örgütleri kadar darbeden etkilenmese de, birçok merkezi yöneticisi yakalanarak tutuklandı. Bundan daha önemlisi ana akım harekete ve diğer Kürt muhalif gruplarına mensup, sempatizan veya sadece muhalif kimliğiyle tanınan binlerce insan, askeri cuntanın işkencelerinden geçirildi ve önemli bir kısmı da tutuklandı. Başta Diyarbakır Cezaevi olmak üzere birçok yerdeki insanlık dışı koşullar, yaşanan işkence ve ölümler, Kürtlerin devlete karşı direnmelerine dair bir meşruiyet alanını da yaratmış oldu. Diğer birçok muhalif örgütlenme, bu darbe ve cezaevi koşullarında sindirilirken, ana akım Kürt hareketine mensup kadrolar cezaevinde geliştirdikleri siyasi savunmalar, açlık grevleri ve ölüm oruçları sayesinde dışarıdaki kitleler nezdinde sahicilik kazandılar. Böylece aslında devlet, Kürt muhalefeti imha etmeyi hedefleyerek ürettiği uygulamalar sonucunda, kendi eliyle ona ‘zulme karşı direnen mazlum’ bir kimlik üretti (Jongerden ve diğ, 2015: 117).

1990’lar Kürt hareketinin kitleselleşerek yeni boyutlar kazandığı ve Kürt bölgesinin sınırları aşarak metropollerdeki Kürtlere sirayet ettiği, Türkiye dışında Suriye, Irak ve İran’ın yanı sıra Avrupa ülkelerinde taban bularak aktivasyon sağladığı dönemdir. Başka bir tabirle, hareketin kurucu metinlerinde ifade edilen “üç aşamalı devrim stratejisinin” ikinci aşamasına bu dönemde geçilmiştir. Artık “stratejik savunma” pozisyonundan “stratejik denge”ye gelinmiştir. Bu aşama, hareketin toplumsal alanda halklaşma ve kitleselleşmeyi gerçekleştireceği dönemdir. “Serhildan” olarak adlandırılan bu dönemin sonunda “pata” durumuna ulaşılacak ve son hamlede ‘devrim’ gerçekleştirilmiş olacaktır (Güneş, 2013: 203).

Kürt toplumunda 1990’lara dair hafıza, devlet ile silahlı Kürt kalkışmasının geniş bir coğrafyada kıyasıya mücadele ettiği ortamda insan hakları, temel hak ve hürriyetler, örgütlenme ve basın özgürlükleri, nihayetinde demokrasi adına ne varsa hepsinin askıya alındığı karanlık bir süreci imler.²⁵

²⁵ 1990’lı yıllarda Kürt toplumunun ve aslında bütün Türkiye halklarının içinden geçtiği şiddet sarmalının analizi tezin araştırma evreni içerisinde değildir. Sürecin tanıklıklarına ve sosyal, siyasal,

Bir başka boyutuyla 1990'lı yıllar, Türkiye'de 12 Eylül askeri darbesiyle dağıtılan sol/sosyalist hareketler ve sivil toplumun, yeniden toparlanma eğilimi içerisinde girdiği ve ivme kazandığı dönem olarak kabul edilir (İbrahim ve Wedel, 1997: 142). Sol ve sosyalist oluşumların gelişimine paralel şekilde yerel demokrasi, kent hakları, kadın, ekoloji, LGBTİ gibi yeni toplumsal hareketlerin gelişim göstermeye başladığı bu süreç, Kürt hareketi açısından aynı zamanda kendi tabanını özellikle metropol kentlerde mobilize etmek, bu hareketlerle ortak mücadele ve ittifak dinamikleri geliştirerek Türkiye toplumunda rıza üretme aracı biçiminde bir arayışa da zemin sunmaktadır.

Hareketin geniş halk kitleleri nezdinde kabul görmeye başlamasına koşut, demokratik mücadele araçlarının devreye sokulduğu dönem de yine 1990'ların ilk yıllarına tekabül eder. Kürt bölgesinden çeşitli nedenlerle Batı illerine ve metropol kentlere göç etmiş Kürtlerin yanı sıra, bu dönemde uygulanan köy boşaltmalar ve koruculuk sistemi, milyonlarca Kürdün yaşadıkları yerlerden kopmasına yol açmıştır. Kürt hareketi kentsel alanlardaki bu kitleler üzerinden de toplumsal mobilizasyonu oldukça güçlü biçimde sağlayacaktır. Söz konusu örgütlenmenin ise, salt illegal örgütler veya kadro yapısıyla sürdürülmesi artık olanaklı ve gerçekçi değildir. Hareketin meşruiyet kaynaklarını geliştirme arzusu ile bir araya gelen kitleleşmenin sonucu, günümüze kadar sayısız kere kesintiye uğrasa da devamlılığını koruyan legal siyasal partiler meydana gelecektir. Türkiye'de 1990 yılında kurulan Halkın Emek Partisi (HEP) ile başlayıp günümüzde Halkların Demokratik Partisi (HDP) ile devam eden parlamenter mücadelenin analizi tek başına bu tezin sınırlarını aşmaktadır. Ancak Kürt etnik kimliğine dayanan siyasi partileri ve diğer sivil toplum kuruluşlarının bütünü, hareketin din alanında yaşadığı dönüşümlerin, dinsel kurumsallaşma eğilimlerinin, din ve inanç konularında ürettiği politikaların ve söylemlerin legal demokratik uzamdaki yansımaları olarak şekillenmiştir (Fuller ve Barkey, 2011: 129-137; Kaya, 2016: 395-421; Aktaş, 2012: 84-110). Tezin bir sonraki kısmında söz konusu siyasi partilerin din ve inançlarla kurduğu ilişki ve yaklaşım biçimleri ortaya konulacaktır.

Kürt hareketinin, kitleleşme döneminde yeni politik mevziler kazanmak için başvurduğu ilk araçlardan birinin din ve inanç meselesi olduğu yukarıda belirtilmişti.

ekonomik hayata yansımalarına dair daha geniş bir okuma için bkz. Akın ve Danışman (2011); Işık ve diğ. (2015).

Bu hamlenin ilk ayağında, günümüze kadar da hareketin en temel metinlerinden biri olarak kabul edilen “*Din Sorununa Devrimci Yaklaşım*” adlı broşür yayınlandı. Broşür, hareketin o güne kadarki politik çizgisini korumayı sürdürürken, bu çizginin dine bakışını, dinleri yorumlayışını, dinin nasıl bir örgütlenme alanı olarak kullanılması gerektiğini salık vermektedir. Metnin girişinde ortaya konulan dinler tarihi okuması, dini bir üstyapı kurumu olarak analiz eden Marksist bir doğrultudur. Sonraki bölümde üç büyük dinin (Hristiyanlık, Yahudilik, Müslümanlık) tarihsel gelişimleri anlatıldıktan sonra İslamiyet’in Türkler eliyle Kürt toplumunun kendine yabancılaşması, kimliğini inkâr etmesi ve feodal-kapitalist dönemlerde Kürtler üzerinde tahakküm aracı olarak kullanılmasına dair savlar ortaya konulur. Metnin son bölümü hareket mensuplarına perspektif sunma amacındadır. “Dinin kaba materyalist yorumu tehlikelidir” başlığı altında ortaya konulan tutum, hareketin bu dönemden itibaren dinsel argümanlara dayalı bir retorik kullanacağına ve din alanındaki devlet hegemonyasını kırmak için bir karşı hegemonya alanı oluşturulacağına işaret etmektedir:

Dinin bu biçimdeki saptırılmışlığına, ikiyüzlü kullanılmasına karşı olmak, İslam dininin Ortadoğu halkları gerçeğinde önemli bir ağırlığı olduğunu görmek, bu ağırlığı olumlu yönden değerlendirmek, gerici özünü tasfiye edip ilerici-olumlu özüne sahip çıkmak, günümüzde halkların kimlik bulmasında ve ulusal kurtuluşlarında bunu böyle benimseyip değerlendirmek önem taşır. (...) Kendi tarihi gerçekliğine bu biçimde sahip çıkmak, aynı zamanda günümüzün sınıfsal ve ulusal çelişkisini gidermede, kendi kimliğini doğru kullanmada ve tanımlamada özenli ve bilinçli davranmasını bilmek, bundan sonraki ulusal kurtuluş faaliyetlerinde İslam dininin olumlu özelliklerini iyi yakalayarak daha şimdiden bir cephesel kol halinde örgütlemek, İslam dini ve ulusal kurtuluş arasındaki doğru ilişkiyi Kuran ayetlerine dayanarak açıklamak, bunda giderek doğru bir programa kadar ulaşmak, bütünüyle halkımızı ve dürüst din adamlarını bu temelde ulusal kurtuluş çatısı içinde örgütlemek doğru ve yerine getirilmesi gereken bir görevdir (Öcalan, 2008).

Seküler ve modernist bir çizgiye sahip hareketin sınıf mücadelesi ve ulusal kurtuluşu sentezleyen ideolojik formasyonundaki bu oldukça önemli dönüşüm, bir yönüyle toplumsal tabanını büyütme dayalı bir pragmatizme içkin olsa da, baskın olanın harekete yoğun katılımlarla birlikte ilk dönemki birbiriyle türdeşliğe sahip ideolojik ve sınıfsal kadro yapısının değişmiş olması olgusu gibi görünmektedir. Bu değişim sürecini anlatırken söylenen “aydın, köylüye yenildi” belirlemesi de bu düşüncüyü kanıtlar niteliktedir (Güler, 2010: 113). Buradaki özgünlük, bir yandan İslamiyet başta olmak üzere din ve inançların toplumsal mobilizasyondaki rolüne atf

yapılırken, buna iliştirilen sınıfsal ve etnik milliyetçi muhteviyatla birlikte ortaya çıkan kendine has eklektik retorik olmaktadır:

Özellikle bundan sonra da geliştirilecek örgütlü çalışmalarla ulusal kurtuluş mücadelemiz ve de onunla iç içe sınıfsal kurtuluşumuz önemli bir aşamaya gelebilecektir. Bu aşamaya gelirken, dinin devrime karşı tehlikeli bir biçimde kullanılmasını engellemek ve İslamiyeti devrimin hizmetinde iyi bir işleve kavuşturarak bu silahı gericiliğin kendisine karşı, emperyalizme, sömürgecilğe ve tüm işbirlikçilerine karşı ustaca çıkarmak gerekir (Öcalan, 2008: 51).

1990 yılında gerçekleşen PKK IV. Kongresi ile birlikte söylemsel alanda görülen değişimin örgütlülük alanında da somutluk kazanmaya başladı. Kongrede reel sosyalizmin Rusya’da çözülmesi ile birlikte Ortadoğu’da değişen güç dengelerine yapılan atıftan sonra yeni dönemin politik örgütlenmesinin nasıl olacağına dair tespitler ortaya konulur (Güler, 2010: 52). Kongre kararları arasında en dikkat çeken ise “Dini ve mezhepsel örgütlenmelere ağırlık verilmesi, bu amaçlara uygun teşkilatların oluşturulması”dır. Aynı yıl içerisinde yapılan 2. Konferansta, Kongrenin yukarıdaki perspektifin hayata geçirilmesi için şu kararlar alınır:

- 1- Dinsel mezhepleri örgüt çevresinde toplamak
- 2-Aleviliği bir ulusal direniş motifi olarak ele alıp özgün bir yaklaşımla değerlendirmek, Aleviler’i bir direniş gücü olarak örgütlemek
- 3-İmamlar Birliği’ni kurumlaştırmak, dini kurumlarda çalışmak ve bunları ulusal kurtuluş kurumları haline getirmek. Bu amaçla camileri ulusal propaganda merkezleri olarak siyasal amaçla kullanmak, hutbeleri propaganda amacıyla değerlendirmek
- 4- Ezidileri, Hristiyanları ve diğer mezhepleri örgütsel ideoloji etrafında örgütlemek (Aktaran: Semiz, 2013: 154).

Pratikte görülen ilk örgütlenme, 1991 yılında kurulan ‘Yurtsever İmamlar Birliği’ adındaki oluşumdur (Siverekli, 2008: 134; Semiz, 2013: 158). Bu oluşum da 1993’te yerini ‘Kürdistan İslami Hareketi’ne (KİH) –Hareketa İslamiya Kurdistan (HİK) bırakmıştır. Öncülüğünü eski bir müftü olan din âlimi Abdurrahman Dürre yapmaktadır. KİH, 1993 yılından 2004’e kadar faaliyetlerini sürdürmüştür. Söz konusu faaliyetler, örgütün genel politik çerçevesi içerisinde kalarak din adamları ve dindar kitleler arasında örgütlenmeyi esas almaktadır (Semiz, 2013: 158-159). İlegal yürütülen faaliyetler, bölgedeki camilerde, mescitlerde ve evlerde yapılan toplantılarda ajitasyon ve propagandayı esas almakta, böylece devletin Diyanet kadroları ve diğer devlet yanlısı cemaat/tarikatların halk nezdindeki etkileri kırılmaya çalışılmaktadır. Bu dönem Mele Abdullah Timoqi (Abdullah Beğik), Abdurrahman

Dürre, Kerem Soylu gibi isimler başta olmak üzere bölgede tanınan dini önderlerin hareket ile ilişkilennemeleri ve destek vermeleri, toplumsal alanda ciddi düzeyde bir kabul sağlamaya olanak sunmuştur (Yücel, 2014: 426).

Önceki bölümde Kürt toplumunun dindar yapısı ve bu yapının önemli bir figürü olarak geleneksel Kürt medreselerine ve medreselerden eğitim alan din adamlarının bölgede dinsel/toplumsal rollerine vurgu yapılmıştı. Birkaç yüzyıllık bir maziye sahip bu otonom medrese kültüründe yetişen melleler sadece dinsel alanda değil, bunun yanında Kürt dili, edebiyatı ve tarihi hakkında da eğitilirdi. Oldukça etkili bir belagat ve ikna yeteneğine sahip oldukları bilinen bu mellelerin birçoğu, halk arasında etnik ve ulusal kimliklerin eşitliğini, İslam ümmetindeki kültürel çoğulculuğu insanlara vazederek örgütün salık verdiği biçimde Kürtlerin politik, sosyal, kültürel ve ekonomik haklarının savunusunu yaptılar (Çiçek, 2015: 115). Bu noktada Kürtlerin din ve inanç kimliklerinin sürdürülmesinin yanında, Kürt hareketinin bu konudaki dönüşümlerinin tabanda karşılık bulmasında önemli bir rol üstlenen melle'ler, feqi'ler ve seyda'lar Carnoy'un (2001) Gramsci analizindeki "organik entelektüel'lere tekabül etmektedir (s. 273).

Kürdistan İslami Hareketi'nin 1993'teki ilk kongresinde "kurulması tasarlanan devlette dil, din, mezhep, ırk, görüş ve inanç ayrımı yapılmayacağı" tespitini yapan oluşum, temel örgütsel perspektifi de tüzüğünde şu cümlelerle ifade etmektedir:

İslamiyet'in Asr-ı Saadet'teki devrimci, dinamik, özgürlükçü, zulme ve sömürüye karşı mücadelecî özünün; ihlas, fedakârlık gibi prensip ve ahlaki kurallarının, Kürdistan ulusal kurtuluş mücadelesi ve bireylerine örnek ve rehber alınmasını sağlamaya çalışmaktır (KİH Tüzüğü).

Başlıca hedef olarak "kadın-erkek ayrımı yapmaksızın her Kürt'ün canıyla ve malıyla cihada katılmasını" emreden ayrılıkçı hareketin üyelik için belirlediği şartlar: "Müslüman ve Kürt yurtseveri olmak, Kürt mücadelesinde herhangi bir hıyaneti saptanmamış olmak, gücü oranında hareketi desteklemek" biçiminde formüle edilmektedir. Kendisi dışındaki diğer İslamcı grup, cemaat ve dini kurumlarla her düzeyde temas ve ilişkiden yana olduğunu ilan eden bu yapı, illegal hareketin politik perspektifi dışına çıkmayan bir oluşum olarak, diğer dini kurum ve oluşumlarla ciddi bir ilişki geliştir(e)meyecektir (Siverekli, 2008: 134).

HİK'in faaliyetleri arasında en dikkate değer olanlardan biri 1994 yılı içerisinde Almanya'da organize edilen toplantıdır. Toplantının esas amacı da Kürt hareketinin

Hizbullah’la o dönem yaşadığı çatışmalı süreçten etkilenererek kendilerinden uzaklaştıklarını düşündükleri dindarları yeniden kazanmadır. Toplantının tam da örgütün 1993’te ilan ettiği ateşkesin ardından yapılması bu noktada bilinçli bir tercih olarak okunmalıdır. Berlin’de gerçekleşen “Kürdistan Sorunu ve İslami Çözüm” başlıklı bu toplantıya Türkiye’deki İslami camianın da yakından takip ettiği bazı isimler katılmıştır. A.Melik Fırat, Altan Tan, Sabah Kara, Avrupa Milli Görüş teşkilatı temsilcileri, Avrupa Aleviler Birliği temsilcileri, Kürt hareketine yakın İslamcı aydınlardan Abdurrahman Dürre, DEP milletvekili Nizamettin Toğuç toplantıya katılan bazı isimlerdir. Üzerinde en fazla konuşulan konu ise, Abdullah Öcalan’ın kendi sesiyle toplantıya gönderdiği mesaj olmuştur. Öcalan bu mesajda “gerçek İslam”ı ve “İslam enternasyonalizmi”ni överek, kendilerini İslam’a en yakın hareket olarak ilan etmekte, mücadelelerinin İslam mücahitlerinin mücadelesiyle aynı öze sahip olduğunu iddia etmektedir: “Bugün bizim yürüttüğümüz mücadele İslam’ın ortaya çıktığı zamanlardaki mücadele kadar önemlidir. Bizim mücadelemiz sonucunda bütün Müslümanların özlediği Asr-ı Saadet’e yakın bir biçim ortaya çıkabilir. Ortadoğu’da Kürt sorununu çözmek, Kürdistan’ı İslam enternasyonalizminin beşiği yapmak anlamına gelir” (Çakır, 2011: 70).

1995 yılının başından itibaren Kürt Hareketinin siyasi yönelimindeki ciddi değişim çok daha görünür hale gelmiştir. Bu süreçte dışarıdaki siyasal uzlaşma çabaları, müzakere arayışları ve bunlara bağlı olarak gelişen ateşkes ilanlarına paralel biçimde kendi içinde demokratik merkezîyetçiliğe dönük yaklaşım, dine yönelim, kadın ve ekoloji konularındaki açılımlar geliştirilmiştir (Fuller ve Barkey, 2011: 50). 1995’teki PKK 5. Kongresinde yayınlanan ve baskıya karşı mücadele etmenin İslam karşısı olmadığına vurgu yapan uzlaşmacı ifade ve devamındaki dinsel referanslar, söz konusu açılımların daha da kristalize olmasını beraberinde getirmektedir (Marcus, 2015: 328). Bir sonraki adımda kendisini aynı zamanda İslam adına ‘görevler’ üstlenen ve mücadeleyi dini kavramlarla harmanlayarak tarif eden bir yaklaşım sergilenmektedir:

Ve yine denilebilir ki bütün mezheplerden Müslümanları; Alevi’sini, Sünni’sini, Şafii’sini, Hambeli’sini biz bir araya getirdik. Hatta diğer dinlerden olan kesimlerin de dostluğunu biz sağladık. (...) Bu bir rüyaydı ve gün geçtikçe gerçekleşiyor. Bu aslında siz İslam aydınlarının ve mücahitlerinin yerine getirmesi gereken bir görevdir. (...) Tarih her zaman insanın önüne böyle şerefli görevler çıkarmaz. Bir Asrı Saadet olur, ne mutlu o zamanın mücahitlerine! Bir

de işte bizim Kürdistan'ın Asr-ı Saadeti böyle olur ve ne mutlu bu döneme katılanlara!
(Aktaran: Memdoğlu, 2014: 193).

Kürt hareketinin öncülük ettiği toplumsal dönüşümde kadının yeri, özel olarak vurgulanması gereken bir olgudur. Başlangıcından itibaren kadın mücadelesine, özgün kadın örgütlenmelerine özel anlam atfeden hareketin kadın pespektifi, toplumsal mobilizasyonun sağlanmasında ve bilhassa 1990'lardaki hızlı gelişme çizgisinde önemli bir paya sahiptir. Mücadelenin her alanında erkeklerle eşit düzlemde temsil edilen ve toplumsal alanda kendi özerk örgütlenmelerini sağlayarak büyüyen Kürt kadın hareketi, toplumdaki dinsel dogmaların ve geleneklerin de dönüşümünü beraberinde getirmiştir. Bu şekilde bir yandan hareketin seküler ve modernist kodları sürdürülürken diğer yandan İslam ikincil ve tali konuma ittiği kadın, mücadeledeki değişimin sağlanması ve rıza üretilmesinde öncülük rolünü üstlenmesi sağlanmıştır. Bölgenin oldukça dindar ve muhafazakâr toplumlarından biri olan, feodal ve geleneksel değer yargılarının hala hükmünü koruduğu, hatta devletin dini kurumlar ve argümanlarla hareketin toplumsal alandaki varlığını ketlemek için özel bir çaba yürüttüğü düşünüldüğünde, hareketin sağladığı dönüşümün derinliği daha anlaşılır olmaktadır (Marcus, 2015: 231).

Kürt hareketinin kitleselleşmesi ve örgütlenme zeminlerinin artışı devletin bölgedeki siyasal ve kültürel hegemonyasına karşı etkisini artırdıkça, buna mukabil devlet de bir yandan yeni güvenlik doktrinlerini devreye koymakta diğer yandan başta din ve ekonomik kalkınma araçları olmak üzere birçok aygıtı devreye koyacaktır. O güne kadar 'Kürt realitesini' kabul etmeyen ulus devlet istemsizce bu olguyu kabul ederken, Kürt hareketiyle mücadelesinde bir kurtarıcı olarak İslamcı örgütler, İslamcı siyasi partiler, cemaatler, tarikatlar, şeyhlerden müteşekkil bir mücadele konfigürasyonuna başvuracaktır.

Türkiye devleti Kürt etnik kimliğini boğarken, Sünni Müslüman topluluklara da yeni bir siyasi alan açmaktadır. Bunun ilk adımı 1984'ten itibaren başlayan Turgut Özal döneminde devlet ile din arasında Türk-İslam sentezine dayalı ilişki yeniden yapılandırıldı. Devletin siyasal ve ekonomik ağlarında Sünni Müslüman cemaatlerin ve tarikatların konumu yükseltilerek, imam hatip okullarına güçlü bir destek sunuldu, İslami projelere kamu finansmanları sağlandı. Dinselleştirilen siyasi alan, devlet bürokrasisine Müslüman Kürt toplumunu etkilemede ve onları ayartmada daha büyük imkânlar sundu. Özal döneminde başlatılan bu politikalar, sonrasında RP/FP

ve en sonunda AKP ile birlikte daha da derinleştirilerek sürdürülecektir (Natali, 2009: 165-166).

Belirtilmelidir ki hangi partilerin siyasal iktidarda olduğuna bakılmaksızın, 1990'lerden bugüne değin Kürt bölgesine yönelik devlet eliyle sürdürülen politikaların önemli bir bölümü, Kürtler üzerinde dinsel bir hegemonya kurmaya ve bu hegemonyayı Kürt hareketinin aleyhine mobilize etmek gayesi güdülmektedir. Bugüne kadar uzanan tarihsel dizgede devletin Kürt illerinde Nakşibendiliği örgütlemesi, cemaat ve tarikatları siyasal araçlar olarak kullanması, Hizbullah hareketinin ortaya çıkışı, bu alanda yaşanan gerilim ve çatışmaların temelinde bu tespit yatmaktadır (McDowall, 2004: 572; Çiçek, 2015: 117).

1990'lerden itibaren Kürt coğrafyasında açılan İmam Hatip okulları ve Kuran kurslarının sayısında ve buralarda eğitim gören öğrenci sayılarında görülen patlama, devletin eğitim politikasının da bölgeye özel bir biçimde ele alındığını göstermektedir (Özdalga, 2007: 180-192). Böylece Cumhuriyet rejiminin Yatılı İlköğretim Bölge Okulu (YİBO) eliyle sürdürdüğü Türkleştirme eğitimi, bu dönemde Sünni İslama dayalı din eğitimi ile pekiştirilerek hem asimilasyon politikalarını sürdürmekte hem de buna İslamcı bir formasyon kazandırmaktadır (Işık ve Arslan, 2012: 107).

1970'lerden itibaren siyasal sahnedeki etkinliğini artırarak gelişen Milli Görüş Hareketi ve onun siyasal anlayışının, söz konusu dinsel hegemonyanın üretimi için etkili araç olarak işlev gördüğü söylenebilir. Bunda, Milli Görüş'ün Kürt kimliğini doğrudan reddetmeyen ancak onu tali plana iterek 'ümme't' kimliğini öne çıkaran anlayışın payı büyüktür. Böylece devlet bu kez Kürtlerin karşısına Türk milliyetçiliğinden daha etkili bir silah olan 'İslam milliyetçiliği' ile çıkmaktadır. Kürt hareketinin dayandığı sol/sosyalist paradigma ve seküler kimlik karşısında toplumun dinsel hassasiyetlerine seslenen bu yaklaşım, kuşku yok ki ülkenin bütününde cereyan eden Türk milliyetçiliği ile İslam milliyetçiliğinin birlikteliğini de güçlendirmekte ve toplumun bütünü üzerinde milliyetçi-muhafazakar bir inşa geliştirilmektedir (Çalmuk, 2001: 220). Bu inşada misyon üstlenen Kürt etnik kimliğine mensup dinsel ve siyasal aktörlerin de kamuoyu önündeki temsilleri, sonuç alma düzeyini daha da artırmaktadır. İslamcı yazar ve sosyolog Ali Bulaç, Kürt menşeli siyasal İslamcı aktörlerin Milli Görüş çizgisindeki duruşlarını çarpıcı bir biçimde ortaya koymaktadır:

Kürtler, herkesten biraz fazla katkı sağladılar ve İslam'ın politik mesajını hep omuzladılar. Bütün tarafsız gözlemcilerin de kabul ettiği gibi MNP, MSP ve RP'yi parti durumuna çıkartan ve bugünkü hale getiren Türkiye'de yaşayan ve adeta karşılıksız olarak destek veren Kürtlerdir. Üstelik bu partinin önde gelen zatlari, son aylara kadar 'Kürt' sözcüğünü ağızlarına bile almadılar. Tam aksine Kürt bölgelerinde Kürtlere 'Fatih torunları' dediler, onları da bin yıllık tarihin içinde kattılar (Aktaran, Çalmuk, 2001: 42).

Necmettin Erbakan liderliğindeki RP'nin, 1995 genel seçimlerinden sonra koalisyon hükümetinde yer almasıyla birlikte siyasal İslamcı hareketin Kürt coğrafyasındaki palazlanmasının da önü tamamen açılmıştır. Bu dönemde RP bir yandan bölgedeki cemaatler ve dini aktörlerle ilişkilerini geliştirerek Kürt toplum yapısında etkinlik alanını genişletmeye çalışmaktadır (Olson, 2010: 80). Aynı süreç, Türkiye'deki Kürtler arasında en fazla taban bulan yapılar olan Nur hareketi, Fethullah Gülen ve Menzil cemaatlerinin devlet eliyle örgütlenmelerine ve güç kazanmalarına alan açacaktır²⁶ (Bruinessen, 2010: 385).

Türkiye'de siyasal İslamcı çizginin, ortaya çıkışından günümüze kadar Kürt meselesi, etnik kimlik sorunu ve son tahlilde demokrasi konularındaki politikaları incelendiğinde, konjonktürel farklılaşmalar olmakla birlikte arka planda Türk milliyetçiliğine dayanan muhafazakâr ve devletçi bir seyir izlediği anlaşılır. Dolayısıyla tezin önceki bölümlerinde ortaya konulduğu üzere Cumhuriyetin laik kurucu aklı ile yeniden buluşan ve onunla bütünleşme eğiliminde olan bu akımın kimi dönemler ortaya koyduğu 'demokratik' tutumların stratejik olmadığı anlaşılmaktadır. Örneğin 2011'de Kürt hareketiyle girdiği diyalog ve 'müzakere' süreci sonunda bir 'Kürt Açılımı' yapan AKP, 2015 seçimlerinde bölgede yaşadığı zayıflamaya mukabil, yeniden ve çok daha derin bir çatışma sürecinin ve 90'ları çağrıştıran bir güvenlik konseptinin öznesi olabilmektedir. 1991 yılında, R. Tayyip Erdoğan'ın Türkiye kamuoyunca tanınmaya başladığı RP İstanbul İl Başkanlığı döneminde hazırladığı Kürt Raporu'ndaki vizyonun, son yıllarda sürdürdüğü tutum ile taban tabana zıt oluşu yukarıdaki 'tutarsızlık' tespitini de doğrulamaktadır (Çakır ve Çalmuk, 2001: 196; Çiçek, 2008: 48).

Bütün bu dönem boyunca Kürt hareketi, her geçen gün daha da etkili araç ve metotlar kullanarak devletin dinsel hegemonyasına alternatif, Kürt milliyetçi

²⁶ Türkiye'de cemaatler, tarikatlar ve diğer İslamcı yapıları incelemede daha detaylı bir inceleme için bkz. Çakır (2002).

kimliğine dayalı bir “karşı hegemonya” kurma hedefini gerçekleştirmeye çalıştı. Ancak bu noktada hareketin din ve inançlar konusundaki değişiminin salt pratik veya taktik bir hamle olmadığı görülmektedir. Ortaya çıkan durum, yeni yüzyılın başından itibaren çok daha radikal bir biçimde yaşanan paradigma değişimini önceleyen stratejik bir dönüşüme işaret eder. Dünya ve bölgedeki reel politik gelişmelerin de katkısıyla Kürt hareketi, dini -kimi örneklerinde Kurtuluş Teolojisi’ni çağrıştıran bir biçimde- toplumsal çatışma ve karşı hegemonya inşasının kurucu bir unsuru olarak değerlendirmektedir:

İslam adı altındaki bütün o sahte kurumları, tarikatları, gerici imamları, benzeri kuruluşları tasfiye edip, bunun yerine halkımızın anti-emperyalist, anti-kapitalist İslam duygularını, moral değerlerini, eşitlik anlayışını, adalet anlayışını İslam’ın doğru yorumu, doğru değerlendirmesi ve doğru sahiplenilmesi biçiminde halka götürmek, bu temelde halkı bilinçlendirmek, kaba materyalist yaklaşımı aşarak bilimsel sosyalizmin kendi halk gerçeğimize başarıyla uygulanmasını bilmek gerekir (Öcalan, 2008: 537).

Kürt siyasetindeki ‘ikinci ana damar’ olan İslamcı anlayışın gelişip toplumsal taban bulmaya başladığı 1990’lı yıllar, Altan Tan’ın deyişiyle “laik-ulusalcı” anlayış ile kimi yerlerde rekabet kimi yerlerde ise doğrudan çatışma içerisinde oldu (Tan, 2011: 578). İslami referanslara sahip Kürt örgütlenmeleri için, bu dönem boyunca Kürt meselesine ve ana akım Kürt hareketine karşı konum alışları üzerinden bir tasnif edilme durumu gerçekleşti. Bu durum, yalnızca Kürt İslamcı oluşumlarla sınırlı kalmayıp, bölgedeki cemaatler, İslamcı aydın ve yazarlar, İslami nosyonlara sahip sivil toplum örgütleri, son kertede bölgelerinde tanınırlığı bulunan bütün din adamları; şeyhler, melleler ve seydalar için de geçerli hale geldi. Dinin her iki ‘taraf’ eliyle olabildiğince politik bir düzleme çekildiği ve taraf olmaya zorlandığı bu koşullarda, “taraf olmayan bitaraf olur”²⁷ mottosunun hayat bulduğunu belirtmek mümkündür.

Devlet ile Kürt hareketi arasında her alanda süregiden gerilim ve çatışmaların dışında gibi görünmekle birlikte 1990’larda bölgede ciddi düzeyde karşılıklı çatışma ve ölüm olaylarına sahne olan Kürt Hareketi-Hizbullah gerilimine vurgu yapmak elzemdir. 1990’ların hemen başlarında bölgenin birçok kentinde görünür olmaya başlayan şiddet eylemleri, Hizbullah’ı kısa bir sürede ülke gündeminin de ön sıralarına taşıdı.

²⁷ Bu slogan radikal islamcı bir illegal örgüt olan İslami Büyük Doğu Akıncıları Cephesi’nin (İBDA-C) yayınlarında kullandığı ve İslami yaşam biçimini kabul etmeyen, buna karşı gelenlerin hedef olarak görüldüğüne işaret eder.

Tarihsel arka planı 1980'lerin başlarına kadar uzanan bu yapı, tamamen illegalite sınırları içinde kaldığından, 2000'li yıllardaki çözülme sürecine kadar hakkında neredeyse hiçbir bilgi dahi bulunmamaktaydı.²⁸ Yaklaşık on yıllık süreç içinde örgüt eliyle gerçekleşen ve büyük bir kısmı Kürt hareketine yönelen Hizbullah saldırıları ve Kürt hareketinin karşı saldırıları, bölgedeki gerilimi artırmakla kalmadı, devletle yaşanan güvensizliğin üstüne toplumun bütün kesimlerinde birbirlerine karşı bir korku ve güvensizlik halinin de ortaya çıkmasına sebep oldu (Akın ve Danışman, 2011: 33). Hizbullah'ın dindar Kürtler üzerinden kendine yönelen Kürt hareketi de örgüte karşı birçok defa saldırı düzenlemiş ve Hizbullah üyelerine yönelik şiddetin boyutlarını artırmıştır. Buna paralel, kendisine yakın din adamları eliyle Hizbullah'ın “gerçekte İslam'la bir ilişkisi bulunmayan, devletin tetikçisi olan paramiliter bir çete örgütlenmesi” olduğu propagandasını geliştirmiştir. Bu noktada bölgede Hizbullah'ı işaret eden “Hizbulkontra” ve “Hizbulşeytan” isimleri dolaşıma sokulmuş ve Kürt kamuoyunda bu isimlerle bilinir hale gelmiştir (Siverekli, 2008: 153).

Hizbullah, Kürt hareketine mensup milletvekillerinden tutalım, siyasi parti yöneticilerine, harekete yakın mellelere ve sıradan sempatizanlara kadar her kesime yönelik binlerce saldırı gerçekleştirdi.²⁹ Bu saldırıları yaparken de Kürt hareketinin “kâfir”, “dinsiz”, “ateist”, “komünist” olduğu propagandasını geliştirmeye çalıştı. Ancak, örgütün kendi içinde İlimciler-Menzilciler adıyla iki hizbe bölünmesi sonrasında İlim kanadının Menzilciler grubuna yönelik saldırı ve cinayetleri, Hizbullah tartışmasına farklı boyutlar kazandırdı ve örgütün marjinalizasyon süreci daha da hızlandı. Söz konusu marjinalizasyon, 2000'li yıllara giderken örgütün Gonca Kuriş gibi bağımsız İslamcı aydınlara ve Med-Zehracılar olarak bilinen Kürt hareketine nispeten pozitif bakmakla birlikte ondan bağımsız olan grubun liderlerine yönelik cinayetler serisiyle doruk noktasına vardı. Nihayetinde 1990'ların kaotik siyasal ortamında bu örgütün Kürt hareketine yönelen radikal söylemleri ve şiddet eylemleri, yine toplumsal alandan izole paramiliter bir görüntüye sahip olması, onun devlet eliyle Kürt hareketine karşı kullanıldığına dair güçlü emareler olarak

²⁸ Hizbullah hakkındaki detaylı inceleme için bkz. Kurt (2015); Çakır (2011).

²⁹ Tez araştırması sırasında incelenen Diyarbakır 6. Ağır Ceza Mahkemesi 'nin 31 sanıklı 2009/27 sayılı 1203 sayfalık Hizbullah Ana Davası İddianame ve Karar dosyaları, bu örgütün 1990'lı yıllar boyunca gerçekleştirdiği sayısız saldırı, cinayet, yaralama, tehdit, kaçırma eylemlerini gözler önüne sermektedir. Elbette bu dosyada yargılanan olayların ve failerin dışında kalan sayıları belirsiz vakalar, buzdağının görünmeyen daha büyük yanına işaret ediyor.

görölmeye başlanacaktır. Nevzat Çiçek (2008) tarafından yapılan analiz, bu bağlamda oldukça dikkat çekicidir:

Hizbullah Hareketinin, bir cinayet şebekesi gibi işlemleri aslında zorunlu bir sonuç değildi. Bu durum, hegemonik gücün koşullarını oluşturduğu bir tarihsel olaydı. Bunun sonucunda Kürtlerin resmi din etrafında şekillenmeyen devrimci İslami dinamikleri, taşeronlaştırılan bir örgütsel yapının sonucunda etkisizleştirildi. Bölgede çoğulcu bir İslami anlayışa sahip olan İslami yapılar güç kaybetti ve 28 Şubat süreciyle tamamen tasfiye edildi. 28 Şubat sürecinin tasfiye ettiği örgütlerden biri de, belki de üzerine düşeni yaptığına inanılan Hizbullah örgütüydü (Çiçek, 2008: 16).

Hizbullah üzerine yapılan az sayıdaki araştırmalar, devletin doğrudan onu yönlendirmese bile saldırılarına ve örgütlenmelerine göz yumduğu sonucuna ulaşmaktadır (Çakır, 2011: 88). Kürt hareketinin din konusunda toplumsal duyarlılıklara seslenmeye başladığı ve dindar kesimleri etkilediği bu dönemde; devletin, Milli Görüş partileri ve Gülen cemaati başta olmak üzere bölgedeki bütün dini mecraları ve kurumları bu gelişime karşı harekete geçirmeye çalıştığı düşünüldüğünde bu görüş de gerçeklik kazanmaktadır (Siverekli, 2008: 162). Yine diğer bütün radikal İslamcı yapılar, devleti “tağut”³⁰ olarak görürken, Hizbullah’ın kimi sınırlı örnekler dışında –bu örneklerin en bilineni Diyarbakır Emniyet Müdürü Gaffar Okkan cinayeti iddiasıdır- devlete ve güvenlik güçlerine yönelim sergilememesi de dikkate değer bir durumdur. Yine Hizbullah-Kürt hareketi çatışması sürecinde devlet güçlerinin Hizbullah’a yönelik ilk operasyonlarının - oldukça geç bir tarihte- 1994’te başladığı ve tansiyonun en yükseğe çıktığı dönemlerde dahi Hizbullah’ın diğer siyasal iktidarlara ve partilere nazaran RP-SP-AKP’ye sert bir dil ve üslup kullanmadığı da bilinmektedir (Çakır, 2011: 267).

Hizbullah örgütü 2000 yılında gerçekleşen ve örgütün lideri Hüseyin Velioğlu’nun öldüğü baskın sürecinden sonra örgütsel bir dönüşüm geçirmiştir. Bu dönüşümün sonucu 2004’te sivil toplum alanında faaliyet yürütmek amacıyla Mustazaflarla Dayanışma Derneği (Mustazaf-Der) kuruldu. Dernek kısa bir sürede Doğu ve Güneydoğu kentlerinin neredeyse tamamında örgütlendi ve İstanbul, İzmir, Adana, Konya gibi Batı kentlerinde de şubeleri kuruldu. 2006 ve sonrası yıllarda özellikle Kürt hareketinin etkin olduğu bölge kentlerinde yüzbinlerce insanın katıldığı

³⁰ Tağut; Allah’ın dışında ibadet odaklarını ifade eden İslami bir terminolojidir. Geleneksel teolojide, terim genellikle putları, şeytan ve cinleri de ifade eder.

Peygambere Saygı Mitingleri, Kutlu Doğum Haftası etkinlikleri yaptı. Derneğin 2010'da mahkeme kararıyla kapatılmasından kısa süre sonra ise partileşme sürecine girildi ve Hizbullah hareketi, Hür Dava Partisi (HÜDA-PAR) adı altında bugüne kadar sürecek faaliyetlerini bu parti eliyle gerçekleştirdi (Kurt, 2015: 71-94).³¹

Hizbullah'ın Kürt hareketine dönük silahlı saldırılarla başlayıp bugün bölgede Kürt hareketi bileşeni siyasi partilere karşı genellikle iktidardaki AKP'yi destekleyen bu oluşumun yukarıda kısaca özetlenen tarihi, aslında Kürt hareketinin geçirdiği dönüşümlere paralel bir hat gösterir. Silahlı mücadelenin arka plana konulup, sivil topluma yönelmesi, sonrasındaki partileşme süreci gibi gelişmeler, adeta Kürt hareketinin dönemsel politik çizgisindeki değişimlere koşutluk biçimindedir. Yine son yıllarda HÜDA-PAR'ın, Kürt hareketinin kendisi dışındaki Kürt sol ve sağ oluşumlarıyla ortaklıklar kurma girişimlerinin tamamen dışında kalmaya dönük tutumu da söz konusu koşutluk halini destekler biçimindedir.

Yukarıda özetlemeye çalışılan 1990'lı yıllar Türkiye'sinde yaşanan toplumsal dönüşümler ve bu dönüşümler içerisinde Kürt hareketinin konum alışı, daha spesifik çalışmalara konu olabilecek düzeyde geniş ve önemli bir sosyolojik araştırma evrenine tekabül eder. Çiçek'in (2015) ortaya koyduğu çerçeve, tez kapsamında tartışılan bu bölümü toparlamakta ve sürecin ana hatlarını tespit etmektedir:

1990'lardan beri, PKK din konusunda yeni bir yaklaşım geliştirmeye çalışıyor. PKK'yi böyle bir siyasi inşaya yönelten iki ana dinamikten söz edilebilir. İlk olarak, bu dönemde Hizbullah agresif bir yükselişe geçmiştir. Çoğu seküler Kürt grubu ve destekçilerine göre Hizbullah, faili meçhul cinayetlerle ulusal mücadeleyi bastırmak amaçlı devletin kullandığı bir İslami gruptur ve köktenci İslamcı grubun bölgede hızla örgütlenip Kürt hareketiyle çatışması büyük oranda devlet politikalarına bağlıdır. İkinci olarak, Kürt hareketi küçük bir silahlı sol örgütten çıkıp kitlesel bir halk hareketine dönüşmüştür. Bu iki faktör, Kürt hareketini din konusundaki Ortodoks seküler duruşunda değişime zorlamıştır. Nitekim bu yıllarda hareketin liderine göre İslam, baskı ve zulme karşı bir adalet dinidir. Bu eğilim İslamla sınırlanmamış, ana akım Kürt hareketi mücadelenin cephesini genişletmek için diğer dinlere mensup Kürtlere de hitap etmeye başlamıştır. Kurdi İslami örgütlenmeler kurarken Alevi ve Ezidi Kürtlere yönelik sosyokültürel ve sosyopolitik örgütlenmelere gitmiştir (Çiçek, 2015: 95).

³¹ Hüda-Par'ın Türkçe'deki açılımı "Hür Dava Partisi" olmakla birlikte, Kürtçe okunduğunda "Allah'ın Partisi" olarak ve Hizbullah ile eş anlamda kurgulandığı görülür. Bu adlandırma, bir kelime oyunu yoluyla Kürtlere yine Hizbullah adıyla seslenme isteminden hareket etmektedir.

En yalın haliyle bu süreç, hareketin toplumsallaştığı, buna paralel mobilizasyon alanlarını ve araçlarını genişlettiği, din ve inanç üzerinden devletin geliştirdiği politik yönelimlere karşı kendi dinsel hegemonyasını inşa ettiği oldukça gerilimli bir tarihsel kırılmadır. Her halükarda hareketin ortaya koyduğu dönüşümler, devlete dönük bir “karşı koyuş” olarak görülebileceği gibi, esasen toplumsal hareketin doğasında var olan bir “zorunluluk” biçiminde de okunmalıdır:

KSH 90’larda “kurucu güce” sahip bir aktör haline geldi. Bu da ona kendi destekçilerine bir vizyon sunma mecburiyeti ile karşı karşıya bırakır. Daha öncesinde tarihle siyaset arasında kurulan bağın yerini, 90’larda siyasetle sosyolojinin bağı aldı.”³²

Bu dönüşüm, sadece hareketin üstten bir biçimde toplumsal alanı belirlemesi biçiminde olmamış, toplumda canlı bir organizma olarak yaşayan din ve inanç örüntüleri, ritüeller ve semboller, toplumsal hareketi de belli düzeylerde dönüşüme sevk etmektedir. Dolayısıyla Kürt hareketinin din konusundaki politika söylemlerinde daha “ılımlı” bir çizgiye doğru evrilmesini salt dönemsel bir ihtiyaç ve/veya pragmatik bir tutum olarak değerlendiren yaklaşımlar³³, hareketin epistemine içkin toplumsal mobilizasyonu okumaya bigane kalmaktadır.

3.3 2000 Sonrası Dönüşüm

Kürt hareketinin 2000’li yılların başından başlayarak günümüze kadar devam eden ideolojik ve politik dönüşümlerinin merkezinde 1999 yılında Kenya’da yakalanarak Türkiye’ye getirilen ve yargılanarak İmralı Cezaevi’nde müebbet hapse mahkûm edilen Abdullah Öcalan yer alır. Onun İmralı yargılamaları sırasında ortaya koyduğu “Demokratik Cumhuriyet” yaklaşımı, Kemalizm’e ve cumhuriyete dair yeni tarifleriyle başlayan süreç, 2004’ten itibaren “Demokratik Özerklik” ve “Konfederalizm” tartışmalarına kadar uzanır. Bu tartışma uzamı, zaman içinde Kürt siyasal hareketinin etki alanında bulunan bütün yapıları ve toplumsal tabanı yeni bir paradigmanın tesisine doğru götürecektir. Abdullah Öcalan, Kürt hareketinin geçirdiği bütün bu düşünsel ve yapısal deönüşüm süreçlerinin başlatıcısı ve sürükleyici aktörü olarak görülmektedir. Hareketin dışındaki politik dinamiklerin kısmi ve taktik etkileri olduğu tespitini yapan Kadri Yıldırım da “Dönüşümün ilk

³² Mithat Sancar ile Görüşme.

³³ Böylesi bir yaklaşım örneği olarak bkz. Kökçe (2011).

kaynağı Öcalan'dır. Ondan da Kandil'e sirayet etti. Ordan da DTK'ya, siyasal partiye ve topluma yansıyor. Kürt hareketinin dönüşümünde AKP'nin etkisi var ama tek etken değildir" belirlemesiyle dönüşümün merkezinde Öcalan ve onun düşünsel yaklaşımlarının bulunduğunu belirtmektedir.³⁴

2000'li yıllarla beraber Kürt hareketinde görülen ideolojik ve yapısal dönüşümün nüveleri, 1990'lı yıllarda görülmeye başlanan ve "etnik ayrılıkçı" diskurun yerine, demokratik bir toplum sözleşmesi üzerinde bir arada yaşamayı salık veren söylem ve politikalarda görülmektedir. Öcalan'ın mahkeme savunmalarında başladığı ve sonrası yıllarda yazdığı kitaplarla olgunlaştırdığı görüşleri, dünyadaki yeni toplumsal hareketlerin düşünsel yaklaşımlarını takip etmekte ve bu yaklaşımları Kürt meselesiyle ilişkilendirerek harmanlamaktadır. Post-Marksist düşüncenin günümüzdeki öncülerinden Murray Bookchin, Ernesto Laclau, Chantal Mouffe gibi

Düşünürlerden etkilenen bu düşünsel kurgu, Kürt hareketinde "Demokratik Ekolojik Cinsiyet Özgürlükçü" paradigma olarak ifadesini bulmaktadır. Paradigmanın esası, kapitalist modernite eleştirisine ve ulus-devletçiliğin yerine demokratik ulusu ikame etme düşüncesine dayanır (Güneş, 2013: 257). Teorik göndermeleri analiz edildiğinde, yeni politik hattın İtalyan devrimci ve düşünür Antonio Gramsci'nin sivil toplum ve hegemonya yaklaşımlarının üzerinden geliştirdiği "metapolitik çağrıya" referans oluşturduğu da anlaşılr (Bar-On, 2017: 87). Neticede içerdiği terminolojik ve semantik bütün muğlaklıklarına karşın 2010'da ifade bulduğu şekliyle Kürt hareketinin "Demokratik Özerklik" önerisi başlıca üç sacayağı üzerine bina edilmektedir. Bu ayaklar etnik ya da dini temelde tanımlanmamış yeni bir ulus düşüncesi; etnik ya da coğrafi temele dayanmayan bir yerinden yönetim ve radikal bir katılımcı demokrasi anlayışıdır (Yeğen, 2011: 94). Böylece radikal demokratik bir tahayyülün alternatif bir yönetim sistemi olarak "Demokratik Konfederalizm" öne sürülmekte ve onun ilkelerine dair tespitlere ulaşılmaktadır (Güler, 2010: 123). Kürt hareketinin ulus-devlet milliyetçiliği eleştirine dayalı geliştirdiği radikal özerklik projesi şöyle tanımlanmaktadır:

Ulus, ortak zihniyet dünyasını paylaşan insan topluluğudur. Bu ulus tanımında dil, din, kültür, pazar, tarih, siyasi sınır belirleyici rol oynamaz. Bedensel rol oynarlar. Ulusu esasta zihniyet durumu olarak tanımlamak dinamik bir karakter taşır. Devlet ulusunda ortak

³⁴ Kadri Yıldırım ile Görüşme.

zihniyete damgasını vuran milliyetçilik iken, demokratik ulusta özgürlük ve dayanışma bilincidir. Fakat uluslar sadece zihniyet durumlarıyla tanımlanırsa bu eksik bir tanımdır. Nasıl zihniyetler bedensiz olmazsa uluslar da bedensiz olamaz. Milliyetçi zihniyetli ulusların bedeni, devlet kurumudur. Özgürlük ve dayanışma zihniyetli ulusların bedeni demokratik özerkliktir. Demokratik özerklik esas olarak birey ve toplulukların kendilerini öz iradeleriyle yönetmeleri anlamına gelir. Demokratik yönetim veya otorite demek de mümkündür. Evrensellğe açık bir tutumdur (Öcalan, 2011: 10).

2000’li yıllarda Kürt meselesinin Türkiye dışında Suriye, Irak ve İran’da ulaştığı düzeyin küresel ve bölgesel aktörler tarafından reel politik bir aktör olarak hareketi kabul etmesi karşısında artık bu konu ulus-devlet içi çözümleri aşan bir mahiyet kazanmıştır. Bir diğer yaklaşıma göre de İslamcılardan sonra Cumhuriyetin ‘mağdur’ ettiği diğer kesim olan Kürtler, artık “çevre hareketi olmaktan çıkıp merkeze gelmekte”dir (Kutlay, 2005: 273). Buna mukabil, artık Kürtlerin kategorik olarak inkârına dayalı geleneksel resmi politikalar artık devletin kurumları ve yönetici elitler açısından da işlev ve itibarını kaybetmiştir. Dolayısıyla Kürt meselesi konusunda köklü bir reform ihtiyacı her geçen gün kendisini daha yakıcı hale getirmektedir (Saraçoğlu, 2011: 7). Her ne kadar çatışma ve gerilimlerin artış gösterdiği bazı olaylar sonucunda, daha önce “müstakbel” kabul edilen Kürdün “sözde vatandaş” biçiminde tasavvur edildiği örnekler yaşansa da, sürecin genelinde Kürt etnik kimliğinin artık asimile edilemeyeceği ve inkâr yoluyla yok edilemeyeceği anlaşılmış bulunmaktadır (Yeğen, 2006: 79). 2009’dan itibaren başladığı kabul edilen “Oslo Görüşmeleri”nden de anlaşıldığı üzere, devlet Kürt meselesinde nihai bir sonuca ulaşmak gayesi içine girdiğinde başvuracağı muhatap olarak da artık hareketin kendisini kabul etmek durumundadır.³⁵ “Kürt Açılımı” olarak lanse edilen; kimi zaman “Demokratik Açılım”, çoğu durumdaysa söylemsel bir belirsizlik içeren “Milli Birlik ve Kardeşlik Projesi” adıyla ifade edilen süreçlerde devlet, Kürt hareketini ve onun sözcülerini sorunun muhatapları olarak kabul etme eğilimi göstermiştir (Koyuncu, 2014: 216). Ancak sonrasındaki yıllar boyunca yurt içinde ve dışında cereyan eden politik gelişmeler, meselenin ele alınış biçimlerinde keskin gel-git’ler yaşanmasına yol açmış ve çözüm arayışları akamete uğramıştır. Ancak Kürt hareketi geliştirdiği yeni paradigma ve söylemlerin stratejik değişim içeren yönüne vurgu yaparak, kurumsallaşma düzeylerini bu çerçevede dönüşüme

³⁵ Oslo Görüşmeleri ile ilgili detaylı inceleme için bkz. Dicle (2017).

uğratmış ve toplumsal alandaki retorikini bu temel üzerinden inşa etme faaliyetlerine girişmiştir. Bunun sonucunda 2008 yılında Demokratik Toplum Partisi'nin (DTP) açıkladığı âdemi merkezileştirme projesi, günümüze kadar hareketin siyaset yapmada ve halkı bu siyasete uygun biçimde mobilize etmedeki çerçevesini teşkil etmektedir (Norman ve Topçuoğlu, 2016: 88).

Çalışmanın bu noktasında Kürt hareketinin son on yedi yıllık süreç içinde muhalefet yürüttüğü AKP'nin meseleye bakışındaki ontolojik, tarihsel ve konjonktürel kimi hususları analiz etmek gerekir. 2002 yılında yapılan seçimlerde tek başına iktidara gelen ve bugüne kadar kesintisiz iktidarını koruyan AKP'nin, neoliberal dönüşümün bir sonucu olarak hem cumhuriyetin bir devamı hem de onu dönüştüren bir parti olarak tanımlanması yanlış olmayacaktır (Teazis, 2010: 129). AKP'nin iktidara doğru hızla yürüdüğü süreç, Milli Görüş geleneği ve RP'nin 'arkaik' görülen tutumu karşısında; 'yenilikçi', sermayeyle, sistemin asli kurumlarıyla, ABD ve AB gibi küresel güç odaklarıyla ve IMF programlarıyla daha uyumlu bir Müslüman parti arayışı söz konusudur. 2001'deki neoliberal kriz sonrası politik alanda ortaya çıkan çöküntü karşısında düzenin meşruiyetinin tesis edilmesi ve neoliberal projeye yeniden 'can suyu' verilmesi için aranan profile en uygun siyasal aktör AKP idi. Program ve söylemlerinde AB projesini birincil hedef olarak benimseyerek Milli Görüş *gömleğini* çıkaran AKP'nin, radikallikten uzaklaşan yaklaşımı, ona küresel kapitalizmle uyumlu bir siyasi parti izlenimi sağlamaktadır. Demokratikleşme adımlarının atılmasıyla ülkedeki sivil otoritenin, bürokrasi ve ordu karşısında güçlenmesini öngören yeniden yapılanma yaklaşımı, AKP'nin hegemonya inşa sürecinde kolaylıkla kendine alan açabileceği bir politik zemine yerleşmesini sağlamıştır (Saraçoğlu, 2011: 33-35). Dolayısıyla AKP iktidara gelirken devlete ve kurulu statükoya rağmen gelişmemiş; tam tersine devletin siyasal İslam ile geliştirdiği bir işbirliği sonucunda iktidara gelmiştir (Tuğal, 2010: 35). Elbette böylesi bir işbirliği için devletin kurucu kodlarını taşıyan Kemalist milliyetçi yaklaşım ile İslamcı muhafazakâr politikanın kimi *asgari* müştereklerde buluşması gereklidir. Tam bu noktada, her iki anlayışta da ortak olan abartılı "voluntarist gelenekleri" ve "korporatist" zihniyetleri devreye girmektedir (Taşkın, 2007: 385). 12 Eylül sonrasında kristalize olan Türk-İslam Sentezi ile ülkedeki kültür krizinin çözülebileceğini düşünen bu akla en uygun formülasyon böylece vücuda gelmiş olmaktadır. İki iki politik hattı buluşturan bu sentezi, -en azından başlangıç

dönemlerinde- bir tekleşme ve/veya birleşme olarak değil, etkileşim içerisinde şekillenen bir Türklük ile İslamlık harmanlanması biçiminde okumak oldukça mümkün görünmektedir. Berna Turam'ın (2011) "seçmeci yakınlıklar" olarak kavramsallaştırdığı üzere, Türkiye'de devlet ile İslamcı aktörler arasında son yıllarda artan milliyetçi ve devletçi temelde bir duyarlılık bulunur:

Yirmi yıl süren bir etkileşim politikası deneme sürecinin ardından, İslami toplumsal güçler ile Türk devleti 2000'lere gelindiğinde kısmi bir uzlaşmaya varmıştır. Zira İslami bir devleti amaçlayan İslami toplumsal güçler, devletle gerçekleştirdikleri etkileşimler ve müzakereler neticesinde, yakın zamanda Cumhuriyet'in birtakım temel ilkeleriyle seçmeci bir mutabakata varmıştır (Turam, 2011: 166).

Yukarıdaki açıklamadan da anlaşıldığı üzere AKP, en temelde İslamcılık üzerinden değil, muhafazakârlık üzerinden Türk ulus yapısını yeniden düzenlemek ve dinin toplumsal yapıdaki yerini güncellemek şeklide formüle edebileceğimiz bir kontekst içerisinde yer almaktadır. Cihan Tuğal doğru bir tespitle, bahsi geçen konteksti "İslamcılaşıma, piyasalaşıma ve milliyetçileşme" biçiminde formüle etmektedir (Tuğal, 2013: 75). Ancak bu bağlam, gerek AKP içerisinde yer alanlar gerek takipçileri ve gerekse hareketi analiz eden araştırmacılar açısından, henüz en başında partiye dair bir tanımlama getirirken hâsıl olan ciddi bir kafa karışıklığı yaratmaktadır (Bulaç, 2010: 95). Partiyi işaret ederken kullanılan sekiz ayrı tanımın kullanılabilirliği olması bile tek başına bu kafa karışıklığının göstergesi olmaktadır.³⁶ Türkiye siyasal tarihinin kırılmalarından birine tekabül eden AKP hegemonyasının dünya ve ülke tahayyülüne göre İslamcılık, milliyetçilik ve muhafazakârlık birbirleriyle karşılıklı bir etkileşim içindeki içeriklerini karşılıklı olarak etkileyen uyumlu bir bütündür. Bu bütünlük hali, Türk-İslam Sentezinde birbirlerinden farklı ontolojik varlıklar olarak yan yana bulunan ulus ve din kimliklerinin bu defa birbirleriyle hemhal olarak meydana getirdikleri ortak bir senteze dayalıdır. Bunun sonucunda "vatan, millet, devlet, bayrak, beka, yerli ve milli" gibi kavramlar AKP milliyetçiliğinde İslam kimliğiyle dolayımınarak kullanılmaktadır. İslamcı camiada içerisinde AKP'ye muhalif az sayıdaki aydın ve entelektüelin AKP'nin sisteme katılması olarak görerek eleştirdiği bu tutum, aradan geçen yıllar içinde çok daha rafine bir hale evrilmiştir (Bulaç, 2010: 439).

³⁶ AKP'ye dair yapılan tanımlar: İslami Parti, İslamcı Parti, Siyasal İslam Partisi, Ilımlı İslam, Müslüman Demokrat, Muhafazakâr Demokrat, Demokrat, Merkez Sağ Parti.

AKP ile Kürt hareketinin karşılıklı olarak yürüttükleri hegemonya mücadelesine ve bu mücadeledeki din olgusuna yeniden dönersek; en başta AKP'nin 2000'li yıllardan bugüne değin süren iktidarı süresince ülkenin tamamında görüldüğünden daha katmerli bir düzeyde, Kürt toplumsal yapısındaki siyasal ve kültürel dokunun parametrelerini etkilediğini ve dönüşüme maruz bıraktığını görürüz. Siyasal söylemlerinde Kürtler dışındaki kesimlere seslenirken en sık başvurduğu milliyetçilikle bezeli nosyonların yerini Kürtlere seslenirken “İslam ve ümmet kardeşliği” orijinli dil almaktadır. Özellikle kutuplaşmanın artış içerisinde olduğu süreçlerde sıkça başvurulanan “toplumun çimentosu olarak İslam” seslenişinde aslında Kürt meselesine dair bir acizlik durumu saklı olduğunu belirtmek mümkün görünmektedir (Yavuz, 2009: 209). Nihayetinde bütün bu dönemin toplamında Türkiye’de cereyan eden etnik ve kültürel tandanslı ve demokratikleşme sürecine bağlı sorunlarda ciddi bir aşama kat edilemediği; Türkiye toplumsal yaşamına massedilen *liberalleşme*, *muhafazakârlaşma* ve *piyasalaşma*’nın ülkedeki Kürt meselesinde ileriye dönük adım atmada olumlu bir neticeye ulaşmadığı görülmektedir.

Kuruluşundan bugüne kadarki tüm süreçlerde AKP’nin Kürtlere, Kürt siyasal hareketine ve legal alanda faaliyet gösteren Kürt orijinli partilere dönük ürettiği politikaların toplamını “tutarsızlık” olarak tespit etmek olanaklıdır (Yavuz, 2009: 221). Söz konusu politikaların din ve inanç boyutu incelendiğinde, bu tutarsızlığın konjonktürel gelişmeler ya da zorlanmalardan kaynaklı olmaktan ziyade, AKP’nin sistemle iç içe geçmesiyle ortaya çıkan yeni politik tasavvurun Kürt meselesinde devletin kadim nihai hedeflerini gerçekleştirme amaçlı düsturunun bir gereği olduğu görülür.

AKP’den de önce onun içerisinde geldiği İslamcı Milli Görüş çizgisinin ve ülkedeki ana akım İslami camianın Kürt meselesine bakışından söz etmek gerekir. Kendi içerisinde ortak ve sistematik bir görüş birliğine ulaşamayan, ortak bir tavır sahibi olamayan İslami bakış, Kürt meselesinin son kırk yıldaki derinleşmesinin de müsebbiplerinden biri olarak kabul edilmelidir (Cizre, 2005: 143). Kısaca ifade etmek gerekirse bu bakış “sözde” Kürt sorununu en başta bir ‘dış mihraklar’ çemberine sıkıştırır. Dolaylı olarak ulus devletin Türk milliyetçiliğine dayalı politikalarına yaslanan bu bakış, meselenin tanımında “ümmet”e sığınarak *yeni* bir kavram etrafında hiç de yeni olmayan bir duruş sergiler. İslamcı analizin bu körlüğü,

meselenin detayları konuşulmaya başladığında çoğu zaman ortak biçimde savundukları “ekonomik gelişme, işsizliğin azaltılması, eğitim seferberliği, Kürtlerin ‘kabile duyguları’ndan arınması biçimindeki önerilerde somutluk kazanır (Arslan, 1999: 322; Kutlay, 2005: 92). Problemin tarihsel, toplumsal ve kültürel arka planını görmezden gelen bu yaklaşım, çoğu durumda devletin kuruluşundan beri süregelen inkâra dayalı teorilerle buluşmakta ve çözümü de çoğu durumda güvenlik ve ekonomik referanslara dayandırmaktadır:

Soruna ilişkin teorisini, sorunun tabiatını ve hakikatini tümünden görmezden gelip ‘sözde’ olarak oluşturunca, kaçınılmaz olarak ona ilişkin çözümünü de ‘sözde’ olarak pratikleştirmiştir, yani uydurmuştur. İslami camianın çözümü de soruna bakışı gibi uydurulmuştur (Özdoğan ve Akkoç, 2013: 245).

Türk ve Kürt kökenli ana akım siyasal İslamcı entelektüellerin 2000’li yıllardan sonra kimi söylemlerinde ve yazdıkları metinlerde Kürt meselesine dair “utangaç” bir biçimde bile olsa farklı tanımlamalara getirmeye başladıkları görülür. Böylece Kürt meselesi de İslamcı havsalada “Güneydoğu’da etnik problemler” boyutuna ulaşmış olmaktadır (Aydinkaya, 2012: 140). Yine özellikle 2010’lu yılların ilk yarısında İslami camianın (ve AKP’nin fikir erbaplarının) bir araya gelerek kurdukları Abant Platformu adlı çalışma grubunun gerçekleştirdiği toplantı ve konferanslarda Kürtlerin ve kamuoyunun o güne değin bu camiadan duymaya pek alışkın olmadıkları ölçüde konuyu demokrasi ve kimlik hakları temelinde ele alan yaklaşımlar oldukça dikkate değer gelişmelerdi. Ancak Çözüm Süreci’nin sonlanması ve yeniden alevlenen şiddet ortamında, AKP sözcülerinin yaklaşımlarına paralel bir noktada, bir kez daha terör ve güvenlik eksenli politikalara rücu etmiş görünmektedirler.

Böylesi bir İslami yorum ve tahayyülden beslenen AKP, henüz ilk kurulduğunda ortaya koyduğu parti programında “Doğu ve Güneydoğu” başlığı altındaki ilk cümlesinde “Kimimizin Güneydoğu, kimimizin Kürt, kimimizin de Terör sorunu dediğimiz olay maalesef Türkiye’nin gerçeğidir.” diyerek meseleye hem ne kadar muğlak hem de kadük baktığını gösterir (Çakır ve Çalmuk, 2001: 200). Programın tamamında öne çıkarılan başlıca vurguların ülkenin bölünmez bütünlüğü, üniter devlet yapısı, terörle mücadele ve ekonomik kalkınmaya dair oluşu da söz konusu bakışın çözüm odaklı politikalara mesafe alışının göstergeleridir.

AKP'nin iktidar olduğu dönem bütününde ürettiği politikaları üç başlık altında ele almak mümkündür. Bunlardan ilki, kamu imkânlarının kullanılarak Kürtlerin yaşadıkları bölgelere yapılan hizmetler ve sosyal yardımlar vb. hayırseverlik organizasyonları eliyle Kürtler nezdinde toplumsal rıza üretme politikasıdır. İkinci olarak AKP, konjonktürel koşullardan beslenerek kimi dönemlerde Kürt kimliğini, dilini, kültürünü tanıma konusunda adımlar atarak Kürt halkının kendi hegemonya alanına dâhil olması için politikalar üretmiştir. Üçüncü ve son başlıkta ise Kürt hareketine yönelerek siyasi, askeri ve ideolojik alanlarda kendinden önceki iktidarlardan daha yaygın ve kapsamlı bir tasfiye programı uygulaması belirtilebilir (Saraçoğlu, 2011: 48-49). Bu her üç politikanın pratik uygulamalarında ortak bir nokta olarak Kürtlerin dinsel ve inanşsal kodlarına seslenen ve bu kodları kendi hegemonyasını pekiştirmek amacıyla Kürt hareketine karşı kullanmaya çalıştığı da aşikârdır.

Türkiye devletinin kuruluşundan itibaren ülkedeki Kürt bölgesinde resmi/sivil dinsel yapılanmalar eliyle Kürtleri etnik kimliklerinden arındırmaya dönük çabada din olgusu, birincil araç olarak işlev görmüştü. Ancak AKP döneminde bu işlev, çok daha katmerli bir hegemonya projesi haline dönecektir. Bölgede bulunan cemaat örgütlenmeleri, dersaneler, yurtlar, vakıflar, dernekler ve diğler sivil toplum örgütlenmeleri hep bu amaçla kullanılmaya çalışılmıştır. Bu amacın gerçekleşmesi için bölgede dindar kitleler üzerinden örgütlenen AKP, devletin bütün olanaklarının seferber ederek Kürt siyasi hareketinin mobilizasyonuna ket vurmak ve etki alanını ortadan kaldırmak istemiştir. Ancak zaman içinde görülecektir ki AKP'nin valilikler, kaymakamlıklar ve diğler resmi kurumlar üzerinden yapmaya bölgeye yaptığı yardım faaliyetleri, Kürt hareketinin karşıt siyasal faaliyetleri yüzünden bilhassa Kürt yoksullarıyla istenilen düzeyde ideolojik bağ kurulmasını engellemiştir. Bunun neticesinde AKP, sivil toplum örgütleri ve vakıflar altında örgütlenen başta Nurcular ve Gülenciler olmak üzere dini hareketleri devreye koyarak alanı doldurmaya çalışacaktır (Saraçoğlu, 2011: 48-49).

İktidara geldiği 2002 yılından 2012'ye kadarki süreç boyunca AKP'nin, en fazla Fethullah Gülen Cemaati eliyle Kürt illerinde örgütlenme faaliyetleri ve Kürt hareketine karşı mücadele yürüttüğü belirtilebilir. Politik perspektiflerindeki benzerlikler, bu iki yapının Kürt kitlelerini etki alanına sokarak toplumsal alanda cemaatin, siyasal alanda ise AKP'nin hegemonik güçler olması konusunda ittifak

kurmalarını sağlamıştır (Olson, 2009: 83). Bu noktada Kürt hareketinin, özellikle toplumsal alanda etkinlik kurmaya çalışan Gülen cemaatine dönük söylemleri oldukça keskindir: “Büyük Ortadoğu Projesi’nin “ılımlı İslam” yaklaşımının temsilcileri olarak AKP ve Fethullah Gülen örgütlenmeleri ‘gerçek Müslümanlar’ ve ‘toplumcu demokratik tarikatlar’ karşısında topyekûn savaş yürütmektedir. (...) Onun için Fethullah Gülen ve cemaatini teşhir ve tecrit etmek, gerçek yüzünü ve niyetlerini topluma göstermek gerekir” (Şahin, 2011: 171). Bölgede eğitim, sağlık, hukuk başta olmak üzere bütün kamu kurumlarında, özel olarak da kolluk kuvvetleri içerisinde Cemaatin oldukça etkin hale ge(tiri)ldiği bu ittifak, nihayetinde ülke genelinde bir iktidar çatışmasına döneceği 2012’den itibaren çözülmeye başlamış ve Cemaatin 2016’daki darbe girişimine kadar da devam etmiştir (Yelkenli, 2016: 123). Alan çalışmasında görüşme yapılan hemen tüm Kürt hareketi temsilcileri, AKP ve din konusuna değinirken, iki yapının geçmiş ilişkilerine ve Kürt hareketine dönük “ortak” siyasetlerine vurgu yapmaktadır:

AKP ile Fethullah Gülen cemaati aynı caddede kol kola yürüyen iki aktördü. Ancak zihinsel olarak aynı değillerdi. Biri Milli Görüş’ten diğer ise Nurculuktan teşekkül Turancı bir görüşten geliyordu. Ancak uyuşmazlığa düştükleri noktada aslında devlet AKP’yi ona tercih etti.³⁷

Nihayetinde günümüzde ülkenin makro düzeydeki güvenlik politikasında FETÖ adıyla müsemma Gülen Cemaati, 1970’lerden itibaren dini bir oluşum görüntüsü sunması kadar, politik süreçlerin ve tartışmaların önemli öznelerinden bir olageldi. Kürt hareketi, metinlerinde ve topluma seslendiği birçok alanda bu cemaatin 1990’lar öncesinde sol/sosyalist toplumsal hareketlerin, 1990’lardan günümüze değin de özel olarak Kürt hareketinin tasfiyesi amacıyla MİT ve Özel harp Dairesi’nce kullanılan “ikiyüzlü” bir yapı olduğunu iddia etmektedir (Şahin, 2011: 201). Özellikle 2009’da başlayan ve KCK Operasyonları adıyla anılan süreçte bölgede ve Türkiye kentlerinde binlerce sivil siyasetçinin ve aktivistin cezaevine konulduğu kitlesel tutuklama furyası sürecinde hareketin cemaate dönük söylemlerindeki şiddet dozu daha da yükselecektir:

Fethullahçılar, Ak Parti ile birlik olup Kürtler içinde KSH’nin altını oymaya çalışıyor. (...) devlet sistemine yerleşmek istiyorlar. AKP ile bunun için yakınlaştılar. Güç Kazandılar. (...)

³⁷ Nimetullah Erdoğan ile Görüşme.

AKP içinden geliyorlar. Poliste, öğretilmekte yaygınlar. Dine sıcak bakan kesimlerde yaygınlar. İslamcı hareketi alternatif olarak geliştirmek istiyorlar (Murat Karayılan'dan aktaran: Cemal, 2011: 60).

Kürt hareketinin bölgedeki hegemonyasını kırmak için bir yandan devletin bölgedeki ekonomik gücünü kullanarak yoksul kesimlere yönelik popülist yardım politikaları ile halkı etkilemeye çalışan AKP, diğer yandan bununla tezat bir şekilde genel ve yerel seçimlerde Kürt toplumsal yapısıyla oldukça kopuk bağlara sahip tüccar, iş insanı veya bürokrasiden gelen isimler üzerinden temsiliyet sağlamaya çalışacaktır. Bu noktada Kürtlerdeki sınıfsal ayrışmanın bir göstergesi olarak bölgedeki burjuvazinin ve geleneksel elitlerin önemli bir kısmı AKP politikalarının yanında durmuştur. Bunun piyasa yönelimleriyle bağı olduğu kadar, Kürt hareketinin ideolojik formasyonuna içkin sınıfsal yaklaşımıyla ve hareketin hem kentlerde hem de kırsal alanlarda yoksul işçi ve köylülüğe dayanmasıyla da ilişkisi vardır (Şahin, 2011: 176; Yavuz, 2011: 213). Bu noktada ortaya çıkışından itibaren karşısına aldığı yerel dinsel aktörlere ve Nakşibendi tarikatlarına dönük propaganda, AKP döneminde de sınıfsal göndermeler içerir biçimde kullanılmaya devam etmiştir:

Kürdistan'ın bugünkü statüde kalmasının da temel nedenlerinden en önemlisi bu tarikat (Nakşibendilik) olmuştur. Kürdistan benzeri yöntemlerle bugün de aynı statüde tutulmaya çalışılmaktadır. Devletin AKP yoluyla dini kullanarak siyasal sömürgeciliği inşa etmeye çalışmasını böyle değerlendirmek gerekir (Şahin, 2011: 144).

Kürt hareketi ile sürdürülen mücadelede dinin bir araç olarak kullanılması konusundaki temel argümanlardan bir diğeri olarak bölgede yürütülen “irşad faaliyetleri”ne vurgu yapılabilir. İrşad faaliyetleri, kimi zaman adı konularak kimi zamanlar ise üstü örtülerek, Diyanet’e bağlı imam ve vaizlerin “bölücülüğe karşı milli birlik ve beraberliği” esas alan dini çalışmalar yürütmeleri şeklindeki devlet politikasıdır. 1990’lardan günümüze kadar bölge illerinde Hizbullah başta olmak üzere İslamcı cemaat ve gruplardan camileri ve dindar kesimleri Kürt hareketine “kaptırmamaları” istenmiş, bunun için teşvik edilmiş, önleri açılmış, hatta bazı durumda alenen destek sunulmuştur (Çakır, 2011: 14).

Devletin bölgedeki irili ufaklı bütün yerleşim yerlerine camiler yapması, buralara Diyanet kadroları göndermesi, özellikle Kuran kurslarının ve imam hatip okullarının teşvik unsuru olarak kullanılmaları hep bilinen gerçeklerdir. Öyle ki Diyanet İşleri Başkanlığı’nın 2011 bütçesinde onaylanan taslağında “ülkeminin birlik ve

beraberliğinin korunması, bölücü ve yıkıcı faaliyetlere karşı görevlilerimizin doğru bilgilerle donatılarak özellikle hizmet bekleyen vatandaşlarımıza cami içinde ve dışında din hizmetlerinin sıhhatli ve verimli şekilde kasaba ve köylere kadar ulaştırılması amacıyla Doğu ve Güneydoğu'ya acilen 1364 adet cami yapılması için 52 milyon YTL bütçe ayrılması” kararında ortaya çıkan tutum, dinin ve ibadethanelerin ideolojik hegemonya araçları olarak kullanılmalara dair çarpıcı bir bilgi sunmaktadır (Şahin, 2011: 223).

Kürt toplumsalı üzerindeki hegemonya mücadelesinin bir diğer unsuru olarak bölgede her geçen gün sayıları artan İslami dernek, vakıf, okuma evi, yurt vd. sivil toplum örgütü enflasyonu dikkat çeker. Temmuz 2007 yılında sadece Diyarbakır’da bunların sayısının 1600’ü aştığı; aralarından 600’ünün “aktif”, 100 kadarının ise “çok aktif” olduğu düşünüldüğünde tablo daha da çarpıcı hale gelmektedir (Çiçek, 2008: 63).³⁸ Farklı eğilimlere, farklı faaliyet alanlarına ve İslam yorumlarına rağmen bütün bu oluşumları aynı potada bir araya getiren yegâne şey, Kürt hareketine olan karşıtlıkları ve son tahlilde bunun karşısında AKP iktidarına destek vermeleridir. Diyarbakır başta olmak üzere bölge kentlerinde yüzbinlerce insanın katılımıyla organize edilen Peygambere Saygı Mitingleri ve Kutlu Doğum haftası etkinlikleri de göstermiştir ki bu oluşumlar Kürt toplumunda ciddi denilebilecek düzeylerde bir kitleliliğe ulaşabilmektedir (Siverekli, 2008: 168). Bahsi geçen dindar kitleler, siyasal seçim süreçlerinde çoğunlukla AKP’nin yerel örgütlenme stratejilerine eklemlenerek taban mobilizasyonuna hizmet etmektedir.³⁹ Her ne kadar bu kitleler nezdinde Hizbullah’ın bugünkü siyasal uzantısı durumundaki Kürt İslamcı HÜDAPAR’a yönelik bir eğilim gözlemlenebiliyor olsa da, bu partinin son yıllarda yapılan genel ve yerel seçimlerde, cumhurbaşkanlığı seçimlerinde ve referandumlarda seçime girmiş olsun olmasın, Kürt hareketinin zayıflatılmasına ve dolayısıyla AKP’nin kazanmasına hizmet eden bir tavır sergilemektedir.

Son yıllarda Diyarbakır’da kırktan fazla sayıda İslamcı oluşumun bir araya geldiği Diyarbakır İslami STK’lar Platformu ve altmışı aşkın sayıda grubu bir çatı altında

³⁸ Belirtilen sivil toplum örgütü ve oluşumların en bilinenleri Toplum-Der, Mustazaf-Der, Seher-Der, Hira Derneği, Sultan Şeyhmus Derneği, İkra, İhya, Ay-Der, Umud-Der, Kardeş-Der, Anadolu Gençlik Derneği, Has-Der, Hayır Kapısı, Şarkiyat-Der, İslam Derneği, İrşad-Der, Toplum-Der, Gönül Köprüsü, Kimse Yok Mu adlı yapılardır. Bölgede öne çıkan İslami derneklerin en önemlilerini incelemek için bkz. Çiçek (2008: 75).

³⁹ AKP’nin yerelde örgütlenme stratejilerini, iletişim ağlarını ve taban mobilizasyonunu detaylı saha çalışması olarak ele alan bir okuma için bkz. Doğan (2016).

toplayan Kardeşlik İçin Adalet Platformu gibi İslami yapıların gelişiminde AKP'nin ve AKP yöneticilerinin direkt olarak katılımının olduğu biliniyor. AKP'nin yanı sıra yine onun etkisindeki Türkiyeli cemaat ve tarikat yapılarının da bu Kürt İslamcı ağlara doğrudan destek sunmasıyla bölge düzeyinde etkinlik alanlarında gözle görülür bir büyüme gözlemlenebilmektedir (Çiçek, 2016: 384). Söz konusu örgütlenme ağlarının, Gülen cemaatiyle yaşanan ayrışmadan sonra başka cemaat ve tarikatların etkinlik alanına dâhil olduğu görülmekle birlikte, bu süreçlerin de bizzat AKP himayesinde gerçekleştiği bilinmektedir:

Devlet şu anda Nakşilik ve medreseler üzerinden müdahalede bulunuyor. Medreselere yardım ediyor, tarikat liderlerini ağırlıyor, onların taleplerini yerine getiriyor. Tillo'da, Menzil'de o gözeler üzerinde hareket ediyor. Bu noktada bizim elimizdeki en önemli silah ise ahlak silahı ve teşhir etmedir.⁴⁰

2013'ten itibaren Kürtlerin yaşadığı kuzey Suriye'deki Rojava coğrafyasında palazlanarak Suriye iç savaşının ve bölgede gerçekleşen emperyalist kuşatmanın müsebbibi durumundaki IŞİD ve El Nusra gibi Selefi cihatçı gruplara dolaylı yollardan destek verebilen, Türkiye'deki Kürt hareketiyle aynı ideolojik formasyona sahip örgütler karşısında radikal İslamcılığa oynayabilen AKP politikasının dayandığı iki temel motivasyon bulunmaktaydı. Bunlardan birincisi Kürt siyasal hareketinin bu coğrafyadaki bütün etkinlik alanlarını imha ederek, onu tamamen ortadan kaldırmak; ikincisi ise bu coğrafyada kendi siyasal İslamcı ideolojik formasyonuna en uygun işbirlikçi örgütlenmelerin etkinliklerini geliştirerek bölgesel bir aktör olma yolunda kendine alan açabilmektir (Yelkenli, 2016: 507). Ancak bu politikanın başarısı, eninde sonunda aynı etnik kimliğe sahip ve aynı dili konuşan Türkiyeli Kürt kitlelerinde AKP'nin İslam anlayışının daha fazla bir biçimde olumsuzlanması ve sahicilik kaybını beraberinde getirmektedir. İslami eğilime sahip Köprü Dergisi'nde yayınlanan bir makale bu tespiti doğrular niteliktedir: “Türkiye Müslümanlığının ‘Hepimiz din kardeşiyiz, ayrılık-gayrılık yoktur’ söylemi –bölgedeki Kürtlük bilinçlenmesinin dindar kesimde geldiği nokta itibarıyla- devletin birlik ve bütünlüğü için işlevselliğini giderek kaybetmektedir” (Kırmızı ve Bölme, 2007).

⁴⁰ Nimetullah Erdoğan ile Görüşme.

Türkiye’de Kürt nüfusunun yaşadığı bölgelerde yapılan siyasal seçim analizlerinde kitlelerin dindarlık düzeyleri ile siyasi parti tercihleri arasında belirgin bir korelasyon olduğu ortaya iddia edilir. Bu korelasyonda dindar kesimlerin HDP ve AKP’ye, dindar olmayanların ise CHP ve MHP’ye oy verme eğilimi taşıdıkları görülür (Yeğen vd., 2016: 97). Oysa seçim dönemlerinde ülkedeki ana akım medyadan ve yerellerdeki AKP’ye yakın oluşumlar eliyle Kürt hareketine din karşıtlığı yaftasının vurulmaya çalışıldığı görülür. Söylemlerinde dindar Kürtlerin dinsiz ve seküler bir partiye destek vermeyeceklerine dair tumturaklı beyanatla verilir. Oysa bölgede AKP’ye giden dindar oylar kadar –belki daha da fazlasının- Kürt hareketi partilerine verildiği görülmektedir. Dolayısıyla AKP’nin vazettiği gibi “dindarların AKP’ye, dindar olmayanların HDP’ye oy verdiği” biçiminde bir olgu söz konusu değildir. Bunun da ötesinde ne AKP’ye verilen Kürt oylarını bir bütün olarak dinsel kaygılar ile izah etmek, ne de HDP’ye verilen oyları din dışı kaygılar ile açıklamak mümkün değildir. Hatta Kürt hareketine sempati besleyen ve HDP’ye oy veren önemli bir kesim insanın bu konudaki motivasyon kaynağının dinin kendisi olduğu da bir gerçektir (Bayer, 2015: 21). Ancak bölgede uzun yıllardan bu yana bu iki partinin dışındaki siyasi eğilimlerin oldukça zayıf kaldığı ve kitlenin bu iki dinamik arasında bölündüğü, son kertede ikili bir kutuplaşma ortaya çıktığı da görülmektedir:

2007, 2009, 2011 ve 2014 seçimlerinde yapılan parti tercihlerinin dindarlık kategorileri üzerinden analizi şunları göstermektedir: Evvela Ak Parti mutaassıp dindarların birinci partisiyken, HDP orta düzey dindarların ve sembolik dindarların birinci partisidir. Bununla beraber, HDP AKP’nin gerisinde kaldığı mutaassıp dindarlardan da istikrarlı bir biçimde kayda değer bir oy almakla kalmayıp her üç grupta da oylarını AKP’den daha fazla artırmıştır. Bu durum, dindarlıkla HDP arasında kurulan asimetrik ilişkinin iddia edildiği kadar kuvvetli olmadığını, dindarlığın parti tercihlerinin oluşumunda önemli olmakla birlikte, tek başına çalışan bir değişken olmadığını göstermektedir (Yeğen vd., 2016: 101).

Kürt hareketinin dine ve özelde İslam’a dair geliştirdiği teorik çerçeve, A. Öcalan’ın 2000’li yıllardan itibaren ortaya koyduğu tarihsel ve toplumsal yaklaşımlardan beslenir. En son kendisini radikal demokratik teoride tanımlayan demokratik komünalist anlayış, en temelde “Batının oryantalist materyalizmine, ideolojik hegemonyacılığına ve kültürel emperyalizmine” ve Avrupa’nın yaklaşık bin yıllık geçmişi karşısında Ortadoğu ve Mezopotamya kültürünün kadim bilgelikliğini öne sürer. İslam inancını da bu kadim bilgelikle mayalanmış, ancak iktidara geçtiği noktada özünden boşaltılmış devrimci bir öğreti olarak formüle eder. Buna göre Hz.

Muhammed'den sonraki dört halifenin yönetimi sürecinde İslam'ın temel ilkelerinin iktidarcılığa terk edilerek yönetimin hegemonik bir karaktere bürünmesi süreci, sonuçları bugüne kadar devam eden bir gerileme olarak görülür. Bu yaklaşım, aynı zamanda sosyalizmi, İslam'ın içerisinde aramayı salık verir. Ortadoğu topraklarında sosyalizmin ancak İslam tarihindeki eşitlikçi ve özgürlükçü nüvenin yeniden canlandırılarak geliştirilebileceğini belirtir. Ve en sonunda da solun bu eşitlikçi ve özgürlükçü nüveyi açığa çıkarıp topluma mal edemediği için kaybettiğini iddia eder. Burada Batı-merkezci olarak lanse edilen dini-laik ikilemini reddeden ve İslam'ı bir yandan eşitlikçi-özgürlükçü bir politikanın kaynağı olarak görürken, diğer yandan onu siyasetin de dışına taşıyan bir hareket alanı elde eder. Böylece başta İslamiyet olmak üzere, diğer bütün inançların ortak bir mecrada bulunduğu, “İslam anarşizmi” olarak da tarif edilen *senkretik* din ve inanç yorumu geliştirilmektedir:

Öcalan, bu yüzyılda İslam anarşizmine ışık tutabilecek yeni bir sayfa açıyor. Şeyh Bedrettin, Hasan Sabbah, Babai İsyanları, Alevi Kızılbaş halk hareketleri, sufi akımları... Toplamda Ortadoğu'da dinle ilişki kurmuş bütün hareketleri sentezleyen, kendi içinde otoriterleşmeye en mesafeli bir düşünce ortaya koyuyor. Bence buna İslami camianın ihtiyacı var.⁴¹

Nihayetinde Kürt hareketinin kendisinde doğrultu olarak kabul ettiği bu yaklaşım, iktidarcılığa ve devletçiliğe cevaz veren her türlü anlayışa reddiye temelinde demokratik konfederal bir inşayı esas alır. Ona göre kendi döneminin en büyük “devrimcisi” olan Hz. Muhammed'in temsil ettiği anlayış tam da bu iktidar olgusuna karşı çıkan halkçı-demokratik bir “kültürel İslam”dır (Bora, 2018: 893). Son olarak İslam eksenindeki Türk-Kürt ilişkilerinin bin yıllık arka plana sahip kardeşlik hukuku ve dayanışma ilkesi esaslarına dayanan bir geçmişe sahip olmasına özel atıf yapılmakta ve gelecekte olacak olan bir barışın da bu tarihsel geçmişin yeniden canlandırılması temelinde Ortadoğu'ya eşitlik ve özgürlük getirecek hamlenin başlangıcı olarak tarihlenmektedir:

İslam ve ümmetini, demokratik modernitenin kapsamında gerçek bir reformdan geçirerek kanlı, fetihçi ve iktidarcı (Saltanat İslamı) istismarından kurtarıp, ulus-devlet ötesi demokratik, eşit ve özgür bir ümmet olarak yenilemek, en kutsal-tarihsel, toplumsal görevlerdendir (Öcalan'dan aktaran: Aras, 2016: 180).

⁴¹ Ayhan Bilgen ile Görüşme.

Kürt hareketi tarihsel süreç içinde cereyan eden siyasal İslam'ın, kültürel İslam'ı ortadan kaldırmak amacındaki “karşı İslam” olarak değerlendirir. Bu analizdeki kültürel İslam, toplumun bütününe ait ahlak, vicdan ve adalet ölçüleridir. Bu ölçülerin değer görmesi gerektiği de açıktır. Ancak siyasal İslam toplum karşıtıdır; toplumu değil, egemen sınıfları, yani özünde devleti meşrulaştırır ve güç haline getirir. Bu bağlamda siyasal İslam'a karşı mücadele, bütün dinlerin çıkış koşullarındaki devrimci imgeye de en uygun tutum olmaktadır. Bu tutum aracılığıyla dine yeniden –kaybettiği- toplumsal işlevleri kazandırılacaktır. Bu da ancak dinin iktidar ve devletten uzak tutulduğu, yani siyasetin bir enstrümanı haline getirilmediği zaman mümkündür (Şahin, 2011: 229; Aras, 2016: 61).

Hareketin geliştirdiği bu yeni bakışında, etnisitenin komünal değerlerine dayalı demokratikleşme formülü, etnik merkezci bir tasavvura alan açmaktadır. Böylece diğer etno-dinsel toplulukları ve bu topluluklara dair inanç örüntülerini gözetken Kürtlük odaklı bir perspektif geliştirmektedir. Kürt hareketi, demokratik konfederalizmin kendi özgün koşullarına uyarlanabileceği düşüncesinden hareketle, bu seçeneğin Ortadoğu'daki ulus-devlet seçeneğinden daha demokratik ve çoğulcu bir seçenek olduğunu ileri sürer. Radikal özerkliğe dayalı reel siyasette bir çeşit “toplumsal sözleşme” önerisi geliştiren hareket, Kürtlerle bir arada yaşama noktasında Ezidi, Ermeni, Arap, Mihellemi gibi bölgedeki otokton toplulukları sıralayıp, bunların toplamını “Kürdistani halklar” jargonuyla çağırmakta ve böylece etnik sınırları aşan bir kurgunun birlikteliğine dair iddiasını geliştirir (Bora, 2017: 875). Kürt siyasal hareketinin yaklaşık son on yıllık süreçte kesintiler yaşamakla birlikte bölgede elinde bulundurduğu yerel yönetimler aracılığıyla böylesi âdemi demokrasi arayışına uygun bir hat ortaya koyan dinsel grupların ve inanç örgütlenmelerinin daha da görünür özneler durumuna gelebilmesinin önünü de açmış olmaktadır (Baran, 2003: 236-238).

“Kaybettiği yerde kazanmak” cümlesini politik mücadelesinin her alanında temel bir düstur olarak belirleyen Kürt hareketi, din ve inanç alanına dair geliştirdiği açıklamada Kürt toplumunun kimliğine yabancılaşması, sömürgeleştirilmesi ve iktidarcı ideolojilerin hükümranlığı altına girmesi konusunda salt İslamiyet bağlamında değil, bölgedeki diğer otokton inanç topluluklarının da benzer süreçler geçirdiklerini ifade eder. Dolayısıyla bu inanç grupları için de kazanacakları yer, yitirdikleri yere dönüşleriyle gerçekleşebilecektir:

Kürt toplumunun manevi dünyası üzerinde ortaçağ İslamiyet ideolojisinin Sünni yorumunun olumsuz bir rol oynadığı açıktır. Bu rolün toprak ağalığı ve aşiret reisliği gibi kurumlaşan üst tabakanın eliyle yürütülmesi, olumsuzluğu ezici bir baskıya ve karanlık bir dünyaya taşımıştır. (...) Alevilik ve Zerdüştlük inanç ve düşüncesinin de benzer kurumlaşması ve başa çoğunlukla işbirlikçi ailelerin getirilmesiyle, bu kanallardan beslenen aydınlanmanın ve özgürlüğün yolu da tıkanmıştır (Öcalan'dan Aktaran Memdoğlu, 2014: 187).

Böylece Kürt hareketi radikal demokrasi yaklaşımına koşut bir biçimde, günümüzde AKP'nin temsil ettiği İslamcı hegemonya inşası ve iktidarcı din anlayışına karşı “radikal İslam” söylemine ulaşan bir doğrultuyu benimsemektedir. Radikal İslam’a göre, ne İslami temeldeki bir cumhuriyet ne de cemaat yapıları, teorik ve pratik olarak moderniteyi aşma derdinde değildir. Bu yaklaşımların esas programı, yalnızca ‘İslam cilalı’ birer kapitalist modernitedir. Dolayısıyla: “Yeni İslam’ın ya Selefleri ya da Protestanları, Kalvinistleri olmak, devlet ve toplumu bu temelde ele geçirmek derdindedirler. Laiklerin seküler dini olan milliyetçilikle yapmak isteyip de tam başaramadıklarını İslami maskeyle tamamlamak istemektedirler. Özleri aynıdır ve kapitalist modernitedir” (Aras, 2016: 197).

4. DÖNÜŞÜMÜN ÖZNELERİ

Kürt siyasal hareketi, kırk yılı aşkın tarihinde pek çok ideolojik, politik ve örgütsel değişim dönüşüm süreçlerinden geçti. Hareketin, bugün Ortadoğu coğrafyasında ulus aşırı bir siyasi aktör durumuna gelmesini açıklayan da temelde bu olgudur. İçinden geçtiği reelpolitik konjonktüre bağlı olarak her dönem yapılan değerlendirmelerin sonucunda, yeni koşullara uygun olduğu düşünülen hatta bağlı yeni bir mücadele hattı ve buna bağlı örgütsel düzenlemelere gidildiği görülmektedir. Hareketin legal demokratik sahasında parti genel başkanlığı dâhil olmak üzere uzun yıllar önemli görevlerde bulunmuş olan Hatip Dicle, Kürt siyasetinin değişim dinamiklerini şöyle betimlemektedir:

Özelde Kürt hareketi genelde de sosyal hareketleri dondurulmuş tutumlarla tarif etmek hatalıdır. Kendi toplumuyla ilgili bir mücadele süreci, bir tanıma ve anlama sürecidir. Esneme, değişme, farkına varma, kendini ona göre yeniden yapılandırma kavramlarıyla tanımlanabilecek bir değişim var. İkincisi de bunu çok basit bir taktik ya da pragmatik ele alamayız. Bu boyut da vardır ama ben daha doğal bir ilişki olduğu kanaatindeyim.⁴²

Hareketin değişim dinamiklerine bakıldığında, bu konuda başlıca etmenler olarak geleneksel ve karizmatik öncülüğün rolü, etkilediği kitlenin harekete dönük güçlü bağlılık duygusu, teorik ve örgütsel formasyonundaki dogmatizm karşıtlığı ve nihayetinde harekete alternatif teşkil edecek farklı Kürt siyasal oluşumlarının ortaya çıkmayışı belirtilebilir. Bu faktörler, son kırk yıl boyunca Kürt siyasetinde “ana akım” olmayı başarmış hareketin stratejik ve taktik değişimler konusunda yetkinleşmesini sağlamıştır. Bu anlamda kendisini Kürt halkının politik talepler silsilesinin temsilcisi olarak konumlandıran Kürt siyasi hareketi, mobilize ettiği ve etkilediği kitleler nezdinde hegemonik şemaların üretimi ve yeniden üretimi üzerinden Kürt kamusalının tekeli elinde bulundurmakta ve Kürt politik hafızasına hükmetmektedir (Watts, 2014: 199).

Bu bölümde Kürt siyasi hareketinin din ve inanç konularında 1990’larda başlayan ve 2000 sonrası dönemde kitlesel bir mahiyet kazanan din ve inançlar konularındaki değişimin öznelere ele alınmaktadır. Sembol ve ritüellerin üretimi, eylem ve

⁴² Mehmet Hatip Dicle ile Görüşme.

etkinlikler dizgesi, hareketin din ve inanç konularında örgütlenme pratikleri ve son olarak üretilen söylemler incelenmektedir. Bunların yanı sıra hareketin legal siyasi partilerine ait Tüzük ve Program metinlerinde din konusunu ele alış ve ifade ediş biçimleri ortaya konulmaktadır.

4.1 Semboller ve Ritüeller

Araştırmanın ilk bölümünde din olgusu tanımlanırken onun her şeyden önce ‘bir semboller dizgesi’ olarak bireyler açısından güdüleyici fonksiyonuna atıf yapılmıştı. Din, söz konusu kalıcı ve uzun soluklu motivasyonları sağlayabilmek için kendisine dair sistemli bir kavrayışı formüle eder ve bunları pratik yaşam görüngüleri haline getirir.

Milliyetçilik de diğer ideolojiler gibi, kolektif bir bilinci inşa etmek maksadıyla, insanların gündelik tecrübelerinde önemli bir karşılığı bulunan kültürel gönderimlere sahip sembolleri ve anlamları kendisine mal etmeye çalışır (Eriksen, 2004: 164). Toplumsal hareketlerde ve kitle seferberliklerinde böylesi bir sembolizmin ciddi bir etkisi olduğu kabul edilir. Tek tek bireylerin belleklerine seslenen ve ortak anlamlar yüklenen semboller ve bu sembollerin gündelik hayatta ritüel biçimine kavuşmalarıyla birlikte, toplumsal hareketin *ethos*u meydana gelmektedir. Söz konusu ethos, bir yandan toplumsal dönüşüme dönük bir etkileme potansiyelini kendi içinde barındırırken öte yandan kendisi de dönüşüm geçirmekte ve dönüşüme ortaklık eden bir yeniden üretime cevaz vermektedir.

Modern ve primordial etnik ya da dinsel milliyetçi hareketlerin tamamının ortak bir özelliği olarak, toplumsallığa doğru yönelirken yukarıda belirtilen sembollere, anlam üreten simgelere ve bunların günlük hayattaki ritüellerine dair güçlü atıflar yapmalarıdır.

Türkiye’de Kürt hareketi toplumsal düzeyde karşılık bulduğu ve kitleselleştiği 1980’li yılların sonu ile 1990’lı yılların başından itibaren bu konuda ikili bir seyir izlemektedir. Bunlardan birincisi Hobsbawm’ın “geleneğin icadı” biçiminde formüle ettiği ve geçmişe yapılan atıflar ve referanslarla tekrarlama yoluyla yeniden üretime koşulan sembollere ve anlam örüntülerine olan yönelimdir (Hobsbawm, 2006). İkinci olarak da Hareket, Kürt toplumsal meşruiyet kaynaklarını artırmak ve buna dayalı rızayı geliştirmek amacıyla siyasal mücadele tarihi içerisinde yeni semboller imal etmekte ve bu sembolleri kitle mobilizasyonu üzerinden hedeflediği amaçlara

ulaşmanın etkili birer aracı haline d n st rmektedir. Araştırma kapsamındaki sembol ve ritüeller; dinsel içerikte olan ve/veya inanca dayalı atıflar içeren örüntülerdir.

Kürt hareketi, oluşum sürecindeki metinlerinde ortaya koyduğu seküler ve modernist yaklaşımla birlikte din ve inanç konularına belli bir mesafe koyarak yola çıkmıştır. Kurucu metinlerde daha ziyade Kürtlüğün etnik yönüne vurgu yapan efsanelere ve kahramanlara atıf yapıldığı görülmekle birlikte bunlar da çok güç değildir (Güneş, 2013: 215).

Hareketin ilk dönemlerinde Kürtler için güçlü sembolik değerler atfettiği temel olgulardan ilki, “bahar bayramı” olarak başta Kürtler olmak üzere Ortadoğu ve Asya coğrafyasındaki birçok halkın her yıl 21 Mart tarihinde kutladığı Newroz (Nevruz) bayramıdır. Kürt hareketi, ortaya çıkışından itibaren Newroz mitini ve kutlama ritüellerini kolektif kültürel kimliğin inşasında kurucu bir öge olarak ele almıştır. Newroz’a atfedilen “diriliş ve kurtuluş” bayramı anlatısı da kitleler için coşkun bir esin kaynağı olarak işlev görmektedir. Newroz’un doğa ve canlılar için “yeniden uyanış, yeniden doğuş” içeren anlamının kendisi, hareketin imgeleminde oldukça güçlü bir karşılık üreterek mücadeleye kanalize edilmektedir. Yine Newroz mitinde yer alan “köleci ve zalim Dehak’a karşı direnişe geçen ve onun zulmüne son veren Demirci Kawa” anlatısı, Kürt hareketinin metin ve söylemlerinde sıkça başvurduğu bir kaynak durumundadır. Hareket propagandası içeren metinlerde mücadele yürüttükleri güçleri “Dehak”, kendilerini ise “ ağdaş Kawa” figürleriyle özdeşleştiren bu bakış, oldukça etkili bir sonuç üretmektedir. Bu bağlamda 1990’lı yılların başında gerçekleşen *serhildan* süreçlerinin neredeyse tamamının Newroz bayramı kutlamalarına tekabül etmesi bir tesadüf değil, aksine söz konusu sembolizmin toplumsal hareketi canlandıran, motive eden ve kurucu bir direnişe sevk eden dinamiklerinden beslendiğinin işaretidir. Yine sonraki yıllar boyunca Kürt hareketi için her yıl Newroz, isyan ve özgürlük temaları eşliğinde çok büyük kitlelerin mobilizasyonu ile gerçekleştirilmeye çalışılmış, bu etkinliklerde Kürtlerin geçmiş hafızasının günümüze çağrılarak mücadelenin hizmetine koşulması sağlanmaktadır. Newroz bayramında en temel simgelerden biri olan “ateş” imgesi de bu hafızada Kürtlüğün İslam  ncesi inanişı olan ve ateş ile güneşin kutsandığı Zerd şt k inancına atıf yapmaktadır. Burada dikkat çeken konulardan biri de, dindar Müslüman Kürtlerin de çoğunlukla bu etkinliklere katılım göstermeleri ve Newroz’un kendi inanç evrenlerine karşıtlık içermediğini düşünen bakış açılarıdır. Kimi dönemler devletin yasaklamasına rağmen hemen her sene bölgedeki bütün

kentlerde ve Kürtlerin yoğun yaşadıkları metropollerdeki Newroz kutlamalarında yüzbinlerce kişilik –bazen milyonları bulan- bir kitleselliğin sağlanması, hareketin Newroz ritüelini ve içerdiği güçlü sembolizmi, kolektif kültürel inşanın kurucu bir öznesi olarak değerlendirmesine imkân sunar. Bu, aynı zamanda on yıllardır devletin Kürt hareketiyle çatıştığı ve hegemonik bir mücadele sürdürdüğü bir ihtilaf konusudur.⁴³

Kürt hareketi, Newroz mitinin yanı sıra, Kürtlerin kadim ‘ulusal’ inanç biçimi olan Zerdüştlüğe özel bir önem vermekte ve bu inanca dair sembolizmi inşaya yönelmektedir. Zerdüştlüğün kutsal meleği olan Melek Tavus figürleri hareket tarafından organize edilen etkinliklerde, hareket basın yayın araçlarında, hareketi temsil eden kimi logolarda sıkça kullanılmakta ve harekete mensup genç bireyler tarafından takı, dövme vb. biçimlerde kullanıldığı görülmektedir. Yine 2010’lu yılların başında Diyarbakır Lice’de inşa edilen ve çatışmalarda yaşamını yitiren hareket mensuplarının mezarlarının taşındığı/defnedildiği mezarlığın girişi kapısının üzerine inşa edilen Melek Tavus figürü bu inanç sembolizminin bir göstergesi olmuştur. Çözüm süreci son bulduktan sonra bu mezarlık havadan bombalanarak ortadan kaldırılmıştır (Resim 1 ve 2).

Kürtlerin bahar bayramı Newroz ritüeli ve Kürt hareketinin Newroz mitini kolektif kültürel kimlik inşasında ele alması. Newroz, devletin de yukarıda belirtilen cereyana karşı başka bir “Nevruz” adını atarak politik alanda sürdürdüğü bir politik ihtilafın da konusudur. İlk yıllarında bu bayram etkinliklerine fazlaca bir anlam atfetmeyen devlet bürokrasisi, zaman içerisinde kendi “Nevruz”unu icat etmiş, hatta bunu bir adım daha ileriye götürerek Nevruz’un aslında Orta Asya kökenli bir “Türk bayramı” olduğu savına başvurmuştur. Sünni Müslümanlık temeli üzerine kurulu ve diğer inançlara oldukça mesafeli olduğu bilinen Diyanet İşleri Başkanlığı’nın dahi Newroz gibi pagan bir ritüel ile ilgili olarak Kürt illerine yönelik çalışmalar yürütmesi, meselenin aldığı boyutu görmek bağlamında dikkat çekici bir örnektir (Demirer, 2012). Newroz/Nevruz üzerinden gelişen hegemonya mücadelesi, öyle görünmektedir ki Kürt meselesi ve etrafında cereyan eden politik gerilimler nihai bir sonuca ulaşmadığı müddetçe varlığını koruyacaktır.

⁴³ Newroz/Nevruz geleneğinin, onun toplumsal ve politik alanda görülen yansımalarının geniş bir okuması için bkz. Demirer (2012).

Türkiye’de farklı etnik gruplar üzerinden dindarlık ve dini pratikler konularında Kürtlerin oldukça yüksek bir frekansa sahip oldukları görülmektedir (Yeğen, 2016: 72). Vakit namazları, Cuma namazları, Ramazan ayında oruç tutma, teravih namazları, başörtüsü (geleneksel formlarını da içerir biçimde), fitre ve zekât verme, son tahlilde hacca gitme (veya gitme arzusunda bulunma) konularında Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesinde yaşayan kitlelerin ülke genelinin üstünde bir katılım gösterdiği, tezin saha araştırması esnasında bir kez daha görülmüştür. Kürt hareketinin söz konusu dinsel ritüeller karşısında bir pozisyon almamış ve karşı söylemler üretmemiş olması; onun yukarıda tartışılan İslam yorumunun getirdiği bir tutumdur. İslam’ın devlet ve cemaatler eliyle siyasallaştırılmadığı durumlarda, hareketin Kürt toplumunun dindarlığına ve dindarlık pratiklerine karşı olumsuz bir diskur kullanmamaya özen gösterdiği görülmektedir. Hatta kimi noktalarda dinin “özü”ne dair tespitlerden hareketle, onu kendi ideolojik kurgusuna dâhil etme çabaları içerisinde olmuştur.

Türkiye’de camiler, anlam ve pratikler için yürütülen mücadelelerde merkezi bir noktada dururlar. Devlet, verili koşullarda camileri milliyetçi ve laik mesajlar vermek için kullanır. Özellikle cuma hutbeleri cumhuriyetin laik hegemonyasının yeniden üretimi için kullanılarak, en çok da kriz dönemlerinde birer mücadele alanına dönüşürler (Tuğal, 2013: 75). Ancak devlet ve AKP’nin 2000’lerden başlayan hemhal oluş süreçleriyle beraber camiler, Batı bölgelerinde kısmen, doğu ve güneydoğu bölgelerinde ise bir bütün olarak AKP’nin toplum üzerinde hâkim kılmayı hedeflediği Türk milliyetçiliğine dayalı siyasal İslamcı doktrinin üretim yerlerine dönmüştür. Bu dönüşümün başlıca belirleyeni ise Kürt hareketine karşı farklı alanlarda sürdürülen mücadele olmaktadır.

Hareketin dini bir sembol olarak camilere yaklaşımı ise yukarıda kısaca ifade edilen bakışa paralel seyreder. Bu bakış, camileri salt ibadet yapılan yerler olarak değil, “toplumsal inşa” merkezleri olarak da değerlendirir. Böylece hareketin ilk yıllarında özellikle kırsal bölgelerde ve köylerde toplantı, ajitasyon ve propaganda yapma yerleri olarak camilerin seçilmiş olmasını da açıklar niteliktedir:

İbadet yerleri en çok toplumsal ahlakın işlendiği kurumlar olmak durumundadır. Başta kilise ve camiler olmak üzere, ibadethaneleri birer pratik ahlaki kurum olarak değerlendirip, ahlaki toplumun inşasında kullanmak en doğrusudur. Özellikle camileri Hz. Muhammed dönemindeki yaygın ahlaki merkezler olarak icra edilen işlevlerine yeniden kavuşturmak

önemlidir. Camiler sadece namaz gibi sadece basit bir ritüelin yeri değildir (Öcalan, 2009: 360).

Hareketin söylemlerinde karşılık bulan bir diğer dini imgelem, semavi veya pagan birçok dinin, dinsel temelli devrimci hareketlerin bu coğrafyada ortaya çıkışına yaptıkları atıftır. Bütün dinlerin ilk ortaya çıkışlarına ‘devrimci’ bir anlam atfeden hareket, bu hareketlere öncülük eden dinsel misyon sahibi liderleri de sık sık zikretmekte ve kendilerinin bu hareketlerin savundukları “öz”ün günümüzdeki timsali olduklarını savlamaktadır. Farklı metinlerde kendilerine dair yaptıkları betimlemelerde görülen “İbrahimî hareket, peygamberliksel çıkış” gibi nosyonlar buraya tekabül etmektedir. Yine hareket söylemlerinde sıkça karşılaşılan “Ebu Müslim Horasani, Hasan Sabbah, Hallac-ı Mansur, Suhreverdi, Selahaddin-i Eyyübi” gibi tarihsel isimlerin yanı sıra “Mutezile, Zenc Hareketi, Karmatilik” gibi tarihsel imgeler de genellikle dinsel atıflar içermekte ve inanç alanına dair anlam üretimine dâhil olmaktadır.

Ölüm kavramı milliyetçi sembolizm tarafından genelde önemli görülen, kimi biçimlerinde kutsallaştırılan bir olguya tekabül eder. Etnik, milliyetçi ve dinsel hareketler, yürüttükleri mücadelede yaşamını yitiren kimseleri “şehit” kavramı altında ele alarak, onlar üzerinden kahramanlık anlatıları geliştirme eğilimi gösterirler. Bu noktada Kürt hareketi de kendi mücadelesinde yaşamını yitirenler üzerinden ürettiği sembolizm üzerinden güçlü bir “şehadet kültü” meydana getirmiştir. Hareketin İslam yorumunu ortaya koyan din adamlarının Kuran-Kerim’deki ayet ve surelere, hadislerle ve peygamberin yaşamına referanslar üreterek, bu mücadelede yaşamını yitiren “şehitler” için kutsiyet ürettiği görülür. O yüzden özellikle hareket mensubu kimselerin cenaze törenlerinin görkemli ve kalabalık biçimde yapılması, bu kimseler için mevlitler okutulması, taziye ve anma programları yapılması gibi etkinlikler, kitle mobilizasyonundaki sembol üretimlerinin önemli birer vechesi olmaktadır:

Bu insanların savaşan çocukları bambaşka bir dünyanın unsurları gibi var olamazlar. Yani yaşamları gibi ölümleri de o hayatın bir parçası olarak yaşanmak zorundadır. Özellikle 2012’den itibaren Rojava ile birlikte yeni bir ivme kazandı bu. Eskiden devrimci törenlerle gömülen ve anılan çocukların –bu kadar kitleselleşmiş bir harekette- aileleriyle yaşadıkları toplumla bağlarının kesildiği böyle bir ritüelle sürdürülmesi zordu. Ve doğru da değildi

zaten. Bu bizatihi toplumun içinde var olma mecburiyetinin yarattığı bir sonuçtur. (...) Evrensel bir şehitlik kültürüdür bu. İslam için şehit olduğu biçiminde bir tasavvur değildir.⁴⁴

Son yıllarda Kürt illerindeki belediyelerce yaygın biçimde inşa edilip hizmete açılan “taziye evleri”, belirtilen mevlit, taziye ve anma programları için kullanılmaktadır (Resim 3). Bu tür etkinlikler için kimi yerlerde taziye çadırları kurulduğu görülmekte; kimi örneklerde de siyasi partinin il ya da ilçe temsilcilikleri de kullanılabilir. Harekete mensup kimselerin cenazeleri önceleri erkek katılımcıların baskın olduğu politik gösteriler biçiminde iken zamanla farklılaşmalar görülür. 1990’lardan itibaren Kürt Hareketinin kadınları güçlü bir biçimde mobilize etmesi ve toplumsal cinsiyet eşitliği söylemlerinin çeşitli biçimlerde alanlara hâkim olması neticesinde kadınlar daha etkin biçimde görünür olmaya, örgütlülük ve etkinliklerde yer almaya başlamıştır (Çağlayan, 2014: 126). Böylece özellikle kadınların da süreç içinde oldukça etkin olduğu bu cenazelerin ailesel ve dinsel yönlerinin etkileşimiyle ortaya çıkan sosyal ve politik nitelikte faaliyetler olarak gerçekleştiği görülür. Özellikle harekete mensup kadınların yalnızca kadınlar tarafından mezarlığa taşınması ve defnedilmesi gibi tutumlar, dindar Sünni Kürtler nezdinde, kadın hareketi öncülüğünde gerçekleşen dönüşüme de işaret etmektedir (Resim 4). Kendisi de uzun yıllar boyunca müftülük yapan Nimetullah Erdoğan kadın hareketindeki bu dönüşüme vurgu yapmaktadır:

Kürt kadın hareketinin kendisini bu mücadelede en etkin bir özne haline getirmesinin kendisi hareketin en zor olanı başardığının bir kanıtıdır. Muhafazakâr çoğunluğa sahip bir toplumda, feodalizmin hala hüküm sürdüğü bir coğrafyada bu çok kolay bir şey değildir.⁴⁵

Burada dikkat çeken bir nokta, 1990’lı yılların sonlarına kadarki böylesi etkinliklerde din-dini söylem ve dini aktörlere nispeten sınırlı ve belirli bir dar alanda başvurulurken, süreç içerisinde hareketin din politikaları üretme etkinliğine paralel, söz konusu etkinlik ve ritüellerde dinin çok daha etkin bir pozisyona doğru evrildiği görülmektedir. Buna bir örnek olarak, geçmişte kapalı alanlarda yapılan ve daha ziyade politik muhteva taşıyan anma etkinlikleri, son dönemlerde mezarlıklarda da yapılmaya başlanmış, mekân fark etmeksizin bu anmalarda din adamları (melle’ler) tarafından Kürtçe yapılan konuşmalarda tımtırlı dini söylemlere başvurulduğu

⁴⁴ Mithat Sancar ile Görüşme.

⁴⁵ Nimetullah Erdoğan ile Görüşme.

görülmektedir. Bu anmalarda İslam dininde bir karşılığı bulunmayan; Hristiyanlık, Alevilik ve kimi pagan inançların bir fenomeni olan “mum yakma” gibi ritüeller, hareketin inanç episteminde ortaya çıkan eklektik bir temsil biçimi olarak görülebilir. Belirtilmelidir ki burada ortaya konulan dönüşümler ve dinin hegemonya aracı olarak işlev görmesi olgusu, en çok da devletin özellikle AKP iktidarı boyunca siyasal aktörler, yazılı-görsel medya ve diğer dinsel/politik mekanizmalar eliyle Kürt hareketine yönelmesiyle koşutluk içerir bir biçimde açığa çıkmaktadır.

Kürt hareketinin din konusundaki değişim süreçlerinin en belirgin tanımlayanlarından bir diğer de, geçmiş süreçlerde farklı –genellikle olumsuz – yorumlanmış bazı tarihsel Kürt kişiliklerine dair farklılaşma ve onlara yönelik atıflardır. Buna dair en bilinen örneklerden biri olarak Bediüzzaman Said Nursi’den söz edilebilir. 1990’lı yılların sonlarına kadar Kürt hareketinin genellikle görmezden geldiği Said Nursi imgesi, 2000’lerden itibaren hareketin dine yöneliminin bir sonucu olarak yeniden tanımlanmaya başlanacaktır. Tanımlamaya onun adını “Said-e Kurdi” biçiminde ifade ederek başlayan bu yaklaşım, Türkiye’de başta Güleciler olmak üzere Nurcu hareketlerin Said Nursi’nin “Risale-i Nur” adlı külliyyatını tahrif ederek Türk İslamcılığının ve Türk milliyetçiliğinin hizmetine koştuklarını iddia eder. Bu değerlendirmeye göre Said-e Kurdi’nin kendisini “Kürt ve Kürdistanlı” olarak tanımladığı parçalar risalelerden çıkarılmıştır. Yine onun Kürtlere ilişkin metinlerinde yer alan sosyal ve politik ifadeler ve kavramlar da çarpıtılarak başka kavramlarla yer değiştirilmiştir. Son yıllarda Hareketin bu iddialarını doğrulayan kimi çalışmalar ortaya çıkmıştır (Aydıncaya, 2012). Bu konu, Kürt hareketinin kendi kitlesine yönelik propaganda ve tartışma pltaformlarında daha fazla yer ayrılan ve önemsenen bir mesele olarak yer bulmaktadır. Said Nursi’nin yaşamını, savunduğu inanç yaklaşımlarını öne çıkaran ve kendi ideolojik tahayyülü ile ortak yönlerini vurgulayan Kürt siyasal hareketi onu, İslam dairesinin de dışına taşıyarak günümüze ulaştırmaktadır. “Bediüzzaman’dan bir sosyalistin de bir Alevi’nin de faydalanabileceğine inanıyorum”⁴⁶ belirlemesi de bu bakışa dayanmaktadır.

Bediüzzaman Said Nursi dışında geçmiş dönemlerde hareket literatüründe “dinci”, “geleneksel” ve “feodal” yaftalarıyla tarif edilen Şeyh Sait İsyanı ve isyanın öncüsü olan Şeyh Sait konusundaki yorumlayış biçimindeki değişimdir. Yakın dönemde Şeyh Sait İsyanı’na daha fazla atıflar yapıldığı, onun dinsel kimliğinin yanı sıra Kürt

⁴⁶ Ayhan Bilgen ile Görüşme.

ulus kimliğinin savunusu anlamında da özel bir karaktere sahip olduğu vurgulanmaktadır. Kürt siyasal hareketine mensup sivil toplum örgütlerinin son dönemlerden itibaren Şeyh Sait ve arkadaşlarının idam edildikleri Diyarbakır'daki Dağkapı Meydanında anma etkinlikleri organize etmeleri, Şeyh Sait İsyanı'na "Kürt ulusal hareketi tarihi"nde özel bir yer verilmesi, hakkında panel-seminerler düzenlenmesi söz konusu dönüşümün işaretlerinden birkaçıdır (Resim 5). Aynı durum, Kürt hareketinde eskiye nazaran daha çok görünür kılınan ve dinsel masyonuna da referanslar verilen Dersim İsyanı'nın öncüsü Seyit Rıza için de geçerlidir. Bu kişiler, günümüzde Kürt hareketi tarafından birer sembol olarak dini hegemonya mücadelesine tahvil edilen ve sayıları oldukça fazla olan dini tarihsel aktörlerin en bilinen örnekler olmaktadır. Burada dikkat çeken bir husus da, 2017 yılında gerçekleşen Referandum öncesinde AKP'nin Diyarbakır'da caddelere astığı pankartlarda "Her Evet Şeyh Sait ve arkadaşlarına bir Fatihadır" sloganıyla Kürtlerden destek istemesi olmuştur (Resim 6). Türk milliyetçisi kesimler tarafından tepkiyle karşılanan bu hamle, AKP'nin Kürt halkı tarafından saygı duyulan Şeyh Sait gibi bir karakter üzerinden seçim desteği almak kadar, Kürt hareketinin Şeyh Sait'e yönelik ilgisinin etki alanını kırmayı da amaçlamaktadır.

Kürt siyasal hareketi temsilcileri ve kimi yazarlar, İslam ve Ortadoğu tarihinde önemli roller oynamış olan kimi tarihsel kişiliklerin etnik olarak Kürt olduklarını iddia etmektedir. Bu konularda kesin yargılara ulaştıracak tarihsel belge ve araştırmalar yetersiz olmakla birlikte, özellikle kitleye dönük etkinliklerde ve hareketin eğitim alanlarında Selahaddin-i Eyyubi⁴⁷, Ebu Müslim Horasani'nin⁴⁸ Kürt oldukları dillendirilmiştir. Alan çalışması sırasında görüşülen Nimetullah Erdoğan de "Mevlana Halidi Bağdadi'nin⁴⁹ bir Kürt olduğu" tespitinde bulunmaktadır.⁵⁰ Bu

⁴⁷ Selahaddin-i Eyyubi; 1138 – 1193 tarihleri arasında yaşamıştır. Mısır ve Suriye sultanı, Eyyubi hanedanının kurucusudur. 1187'de Kudüs'ü Haçlı kuvvetlerinden geri alarak kentte 88 yıl süren Hristiyan egemenliğine son vermiş, III. Haçlı Seferi'nin başarısızlıkla sonuçlanmasını sağlamıştır. Adil oluşu, cesareti ve zekâsıyla İslam tarihinde özel bir yer tutan komutanlardandır.

⁴⁸ Ebu Müslim Horasani; asıl adı Ebû Müslim Abd-ur Rahman bin Müslim El-Horasani olan İranlı Müslüman siyasetçi ve komutandır. Emevî Saltanatının yıkılmasında en önemli rolü üstlenmiş ve ayaklanmanın başkomutanlığını yapmıştır. Abbasî Devleti'nin kuruluşundan sonra nüfuzunun giderek artması, yönetimi rahatsız etmiş ve bir komplo sonucu öldürülmüştür. Kendinden sonraki muhalif İslam ekollerini etkilemiş ve İslam toplumu tarafından bir 'kahraman' olarak kabul görmüştür.

⁴⁹ Mevlana Halid-i Bağdadi; 1779-1827 tarihleri arasında yaşamıştır. Mevlana Halid, Nakşibendiliğin Halidiye kolunu kurmuş olan İslam âlimi ve mutasavvıftır. Süleymaniye'de doğmuş, Hindistan'da 4 yıl Nakşibendilik tarikatının eğitimini aldıktan sonra Süleymaniye, Bağdat ve Şam'da yaşamış; binlerce öğrenci ve mürit yetiştirmiştir.

⁵⁰ Nimetullah Erdoğan ile Görüşme.

ve buna benzer söylemler, etnik milliyetçiliğin uç düzeyde popülist bir araçsallaştırmasını temsil ettiği belirtilebilir.

Geertz'in (2012) deyimiyle Devlet ve AKP iktidarının sürdürdüğü "müesses din" tesis etme ve bunun hegemonik bir inşa unsuru olarak tahakküme hizmet etmesi arzusu, kamusal alana seslenen birçok mekanizma eliyle sürdürülür. Kuşku yok ki bu mekanizmaların toplum üzerinde en etkili olanlarından biri görsel ve yazılı medya organlarıdır. Kürt hareketi de benzeri bir perspektifle Avrupa ülkelerinden yayın yapan Med Tv, Roj Tv, Cudi Tv gibi kanallarda dini programlar yayınlarken, dinsel misyon sahibi kişiler ve kanaat önderlerini görünür kılarak, Kürt toplumsal yapısındaki inanç farklılıklarına dayalı 'zenginlikleri' daha fazla vurgulayarak karşılık vermektedir. Özellikle Ramazan ayları içerisinde yapılan dinsel yayınlar, iftar ve sahura özel programlardaki ivme bu tespitimizi doğrular niteliktedir. Bir diğer husus olarak da, milliyetçi karakterine rağmen Kürt hareketi kendi iç ilişkilerinde ve siyasal örgütsel faaliyetlerinde Türkçe dilini kullanmış olmasına tezat bir biçimde özellikle dinsel içerikli eylem, etkinlik ve programlarda Kürtçe (duruma göre Zazaca) dilinde seslenmeye başlaması, hareketin toplumsal alandaki bir zayıflığının da giderilmeye çalışılmasına vesile olmaktadır (Bruinessen, 2009, 84). Dinle ve dinsel ritüellerle yaşanan 'yakınlaşma' o dönemin siyasi partisi olan Demokratik Toplum Partisi (DTP) yöneticilerinin daha sık biçimde camilere gittikleri ve dini liderlerle, kanaat önderleriyle buluşmalar yaptıkları biçiminde haberler dolaşıma girmiştir (Olson, 2009: 94).

Konunun yazılı ve günlük medyadaki yer alış biçimi ve sıklığı üzerinden bakıldığında da tarihsel ve politik sürece paralel bir seyir izlediği görülebilir. Kürt siyasal hareketine yakınlığıyla bilinen Özgür Gündem gazetesinde bir dönem ilahiyatçı bir köşe yazarının yazıları düzenli yayınlanırken, bu gazete ve diğer yazılı medya organlarında dini kanaat önderlerinin yazılarına yer verilmiştir (Kırmızı ve Bölme, 2007). Bunların yanı sıra Kürt hareketinin süreli ve süresiz yayınlarında din(ler) ve dini tarihsel kişilikler hakkında sıkça yazılar yazıldığı ve bu alanda etkin bir propaganda yürütüldüğü bilinmektedir.

Hareketin dinsel sembol ve ritüeller üzerinden sergilediği -karşılıklı- dönüşümün hem bir aracı hem de bir sonucu olarak örgütlenme süreçlerinde yapılan eğitimler de rol oynar. Bunun en somut örneği, araştırma süresi boyunca araştırmacının bizzat içerisinde yer aldığı BDP ve HDP Siyaset Akademilerinde sürdürülen örgütsel eğitimlerde "Dinler Tarihi" derslerine yer verilmesidir. Parti üyeleri, yöneticileri ve

sempatizanları bu eğitimlerde toplumlar tarihi boyunca din ve inanç olgularının gelişim seyrini; dört semavi dinin tarihini; özel olarak İslam tarihini; Alevilik, Ezidilik ve Zerdüştlük inançlarına dair bilgileri; Marksizmin dine yaklaşımını; siyasal İslam'ı, son olarak da hareketin din konusundaki ideolojik yaklaşımlarını içeren eğitimler almakta ve tartışmalar yürütmektedir. Bu eğitimlerin süresinin bir günden beş güne kadar değişen bir aralıkta veriliyor olması, hareketin toplumsal mücadelede din meselesine atfettiği öneme işaret etmektedir.

4.2 Eylemler

Tahakküme dayalı ilişkiler, aynı zamanda direniş ilişkileri olarak tanımlanır. Süreklilik arz eden bir takviye, düzeltme ve güçlendirme çabasıyla ayakta durabilen tahakküm ve hegemonya ilişkileri bu biçimde simgesel boyutlar kazanmış olur (Scott, 1995: 77). Devlet ile Kürt hareketi arasında sürdürülen mücadelede dine, her iki cenahın da oldukça yüksek sembolik değer atfetmesiyle birlikte ortaya ciddi düzeyde bir hegemonik mücadele alanı çıkmıştır. Bu mücadelede toplumsal rızayı kendi lehine çeviren tarafın hegemonik inşa kadar, seslendiği toplumsal kesimlerin dönüşümüne aracılık edeceği de ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla mücadele aracı olarak benimsenen sembollerin ve ritüellerin daha etkin bir sonuç elde edebilmesi için aktörler kimi dönemlerde daha radikal kararlar almakta; günlük hayatın akışı içerisindeki eyleyışlerin şiddet dozu artırılabilir. Kürt hareketi ile devlet arasında din üzerinden yürüyen gerilimler, bir noktadan sonra radikalleşerek günlük hayat düzlemine kanalize olabilmektedir.

Dini hegemonya mücadelesinin Kürt hareketi ile AKP iktidarı arasındaki gerilim hattının en fazla görünür olduğu dönem, kuşku yok ki 2011 yılında bölge illerinde başlatılan “sivil cuma namazları” adıyla anılan itaatsizlik eylemleri süreci oldu. Bu dönem Kürt hareketi, devlet tekeli ve hegemonyasına bağlı işleyen Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı camilerde ve yine maaşlarını devletin ödediği *memurlar* durumundaki imamların arkasında namaz kılınmaması biçimindeki propagandayı oldukça hızlı bir biçimde dolaşıma sokmuş ve böylece eylem repertuarında ilk defa yer alacak olan Sivil Cuma namazlarını başlatmıştır (Çiçek, 2015; Semiz, 2013). Sivil Cuma namazlarına öncülük eden Din Âlimleri Dernekleri ve bunlara mensup mellelerin öncülüğünde sürdürülen bu dini ritüeller, şiddet barındırmayan sivil itaatsizlik eylemleri olarak hayata geçirilir (Resim 7). İlk başladığı dönemlerde

bölgedeki kentlerde ve kimi ilçelerde, oranın merkezi meydanları veya namaz kılmaya uygun açık alanları seçilerek gerçekleşen bu eylemler, hareketin daha önce geliştirdiği pek çok eylem ve etkinliğe nazaran, Türk ve Kürt kamuoyunda oldukça ciddi etkiler yaratacak, politikadan ilahiyata uzanan bir evrende tartışmaların önünü açacaktır. Bu eylem hattı, yalnızca Cuma namazı kılınmasıyla sınırlı kalmamış, Ramazan ayına denk gelen dönemlerde benzer bir çerçevede ‘sivil teravîh namazları’ kılınmıştır (Resim 8). İlk bölge şehirlerinde başlayan eylemlerin, daha sonra İstanbul, İzmir, Adana, Mersin, Antalya ve başka kentlere de yayılmasıyla beraber, devletin de kolluk kuvvetleriyle bu eylemlere müdahaleleri başlayacaktır. Ancak kesintilere ve devlet müdahalelerine rağmen, sivil Cuma eylemleri 2013 yılı ortalarına kadar devam etmiş ve 2013’te Demokratik İslam Kongresi’nin açıklamasıyla son bulmuştur.⁵¹ Yaklaşık iki yıl boyunca sürdürülen sivil Cuma namazlarında sivil itaatsizlik kuramlarının genel kabulleri olan “yasadışılık, alenilik, şiddetin reddi, politik ve hukuki sorumluluğun üstlenilmesi, kamu vicdanına seslenme, haksızlıkla makul ilişki” biçimindeki temel nitelikleri görülebilmektedir (Coşar, 2014: 9). Sivil cumaları birer “eylem” biçiminde kodlayan bu süreçte, sivil cumaları destekleyen ve/veya karşı çıkan herkes açısından ortak olan yön, dinsel bir ritüelin politik hegemonya mücadelesinde bir ‘eylem’ şeklinde hayata geçiren *radikalizm* olmuştur.

Sivil Cuma namazlarını Kürt illerinde camilerde kılınan namazlardan ayırt eden çeşitli özellikleri bulunur. Bunlardan ilki, bu namazlarda vaaz veren kimselerin hepsi, geleneksel Kürt medreselerinde yetişmiş ve halk arasında “melle”, “seyda” adlarıyla çağrılan kimseler olmasıdır. Bu din adamları, devletin ve Diyanet’in kapsadığı alanın dışında kalmakla birlikte, Kürt toplumu arasında dinsel fonksiyona sahip oldukça *muteber* kabul edilen kimselerdir. Sivil cumaların ikinci bir niteliği ise verilen vaazların ve yapılan konuşmaların dilinin tamamen Kürtçe olmasıdır. Kürt hareketinin günlük yaşamda ve politik faaliyetlerde Kürtçe’nin kullanımı konusundaki zayıflığına binaen, bu eylemler Türkçe anlama düzeyleri yüksek olmayan, çoğunlukla politik protesto eylemlerine de katılmayan görece orta yaşlı ve yaşlı dindar Kürtler nazarında ciddi bir sahicilik içermektedir. Son bir özellik olarak da sivil cumalara kadınların katılımının da gözlenmesi olarak belirtilebilir. Büyük

⁵¹Sivil Cuma namazı eylemleri için detaylı bir çalışma olarak bkz. Çiçek (2015).

oranda Sünni Şafii mezhebine mensup Kürtler’de kadınlar genellikle camiye ve cuma namazına gitmezler. Ancak bu eylemler sürecinde kadınların da -sayıca kalabalık olmamakla beraber- cuma namazı kılmaya gitmeleri, yeni bir olgu olarak görülmelidir. Katılım motivasyonları namaz kılmaya gitmekten daha ziyade politik ve sivil bir eyleme gitmek biçiminde bile olsa, bu süreç dindar Kürtler açısından kadının mücadelede yer alış formlarına dair özel bir *istisna* teşkil etmektedir.

Sivil Cuma namazlarını önceleyen bir biçimde, Kürt hareketi dindar kitlelere seslendiği bazı metinlerinde devletin hegemonyasına hizmet eden Diyanet’i, onun camilerini, imam ve müezzinlerini reddetmek temelinde bir İslam’ın “gerçek” İslam olduğunu salık vermektedir:

Dini bütün halkımız, demokratik İslami zihniyetle İslamiyet’in esaslarını Kürtçe anlatarak, gerekirse parasını kendileri karşılayarak mahallelerde kuracakları mescitlerle camilerle ve kendi evlerinde toplanıp kendi cemaatleriyle ibadetlerini, dini vecibelerini kendi dilinden gerçekleştirmelidir (Şahin, 2011: 227).

Ortadoğu’daki toplumsal hareketler üzerinde çalışma yapan bazı sosyal bilimcilere göre, bu coğrafyada toplumsal hareket aktivizmi ile devlet iktidarı arasındaki karşılıklı etkileşime ilginin genellikle düşük olduğu belirtilir (Bayat, 2015: 316). Sivil cuma namazları sürecinden sonraki dönemlerde AKP’nin bölge illerinde kendisini örgütlerken –bundan önceki dönemlerden daha yoğun biçimde- melleler başta olmak üzere, bölgedeki dinsel aktörlere seslenme ve *ikna* etme faaliyetlerine ağırlık verdiği düşünüldüğünde, söz konusu karşılıklı etkileşimin gücü ve düzeyi de anlaşılacaktır.

Kürt hareketinin dinsel hegemonya alanında ortaya koyduğu eylem repertuvarının diğer bileşenleri olarak; son yıllarda daha organize ve daha kitlesel gerçekleşen Kutlu Doğum etkinlikleri sayılabilir (Resim 9 ve 10). Kürt hareketi, siyasal kurumlar eliyle açık alanlarda Kürtçe ilahiler eşliğinde bu programları düzenlemeye başladı (Çiçek.2008: 65). Yine belediyeler eliyle Ramazan aylarında düzenlenen iftar çadırları, organizasyonunu sivil bireylerin veya grupların yaptığı Yeryüzü Sofraları ve son olarak da kimi süreçlerde Kürt hareketine mensup din âlimlerinin geleneksel kıyafetlerini giyerek yaptıkları basın açıklamaları ve sembolik yürüyüşler de bu tür etkinliklerden birkaçıdır (Resim 11) .

Avrupa’da oldukça etkin dernekler ve kültür merkezleri ağı aracılığıyla yasal olarak örgütlenen Kürt hareketi, gerçekleştirdiği kolektif gündelik direniş ile (yürüyüşler ve

gösteriler, toplantılar, protestolar, açlık grevleri, müzik festivalleri, kültürel faaliyetler, Newroz kutlamaları ve anma etkinlikleri vb.) kitlelerin inanç farkındalığının artmasını sağlamıştır. Bu geniş eylem repertuarı sayesinde Kürt hareketinin söylemi içinde bu grupların din ve inanç alanındaki özel taleplerini siyasal taleplerin parçası olarak eşdeğer bir zincirde ortaya koymasına kaynaklık etmektedir (Güneş, 2013: 205).

Devlet ile mücadelesinde alternatif bir hegemonya inşa etmek isteyen Kürt hareketinin, dinle karşılıklı etkileşimin sonucu olarak daha farklı eylem biçimlerine yönelmesi de bu bağlamda karşımıza çıkabilecek bir olgu olarak durmaktadır.

Kürt siyasal hareketinin dinsel zemin üzerinden geliştirdiği eylem ve etkinlikler; dinsel kimliğe sahip bazı aktörler, yönetici kadrolar, son tahlilde takipçileri arasında kimi gerilimlerin ortaya çıktığı ve görünür olduğu bir mecradır. Bazen bir ritüelin veya sembolün yorumu/uygulaması, bazen dinin teorik yorumu, bazen dinsel şahsiyetler, bazen de dinin siyasal alanda temsiline dair tartışma ve/veya farklı yorumlamadan kaynaklı gerilim alanları ortaya çıkmaktadır.

Bunun bir örneği olarak, alan çalışması sırasında üst düzey bir siyasi parti temsilcisinin “Sivil Cuma namazların katılanların bir kısmı normal günlük yaşamlarında namaz kılmıyorlar” biçimindeki ifadesi, işaret ettiği hareket mensuplarını samimi olmamakla ve dini kullanmakla itham etmektedir. Aynı kişiye bu durum sorulduğunda “din ile hareket arasında gerilimler oluyor ama çok görülür hale gelmiyor” biçimindeki cevap, söz konusu gerilim alanlarına işaret etmektedir.

Bir diğer örnek de, İslam dininin kutsallarından olan “Tekbir”e hareket mensuplarının mesafeli oluşu, bunu salt İslamcılara ait bir şeymiş gibi görmeleri ve hareket tarafından hiç kullanılmıyor olması üzerinden eleştiri yapılabilmekte ve “Bizim Tekbir’i normalleştirmemiz gerekiyor” denilebilmektedir.

Başka bir örnek olarak alan çalışması sürecinde HDP milletvekili olan İslam âlimi ve akademisyen Prof. Dr. Kadri Yıldırım’ın dinsel ritüellerin politize edilmesi karşısındaki tutumu verilebilir:

Sivil cumalar, kabristan olayları cenaze defin olayı biraz fazla politize ediliyor. Burada çok fazla politik konuşmalar yapılıyor. Cenazenin öbür tarafa göç etmenin manevi havasına tezat oluyor. Bunu fazla doğru bulmayan biri olarak ben bile yapıyorum. O konuşmaların yeri orası değil.⁵²

⁵² Kadri Yıldırım ile Görüşme.

Kadri Yıldırım, temelde dinsel ritüellerin politik eylem alanından uzak tutulması ve salt dini olan ile politik olanın ayrıştırılması konusunda net bir tutum almaktadır. Aynı zamanda Demokratik İslam Kongresi'nin de öncülerinden olan Yıldırım, parti içinde bu konularda yeterli hassasiyetin gösterilmiyor olmasının hem İslam'a hem de dindar Kürt kitlesine bir "haksızlık" olduğu tespitinde bulunmaktadır: "Bayramların arifesinde 'mezarlıklarda şehitlerimizi anacağız ve bu anmada Yasin okuyacağız' dedik. Bunu çok beğenenler de oldu fakat 'ya bu Yasin de nerden çıktı!' diyenler de oldu."⁵³

Ortaya çıkan gerilim alanlarının, İslam'ı ve İslami ritüelleri yorumlama konusunda da görüldüğü belirtilebilir. Bunun bir örneği saha çalışmasında görüşme yapılan – ikisi de İslami bir geçmişe sahip- milletvekilleri Kadri Yıldırım ile Ayhan Bilgen'nin cenaze törenleri ile ilgili yorumlarının farklılığında görülmüştür. Ayhan Bilgen, cenazenin "ölen" kişi ile değil, esasında "kalanlar" için yapılan bir merasim olduğunu ifade ederken; Kadri Yıldırım aksine cenazenin "ölen" için yapıldığını, dolayısıyla "kalan"ların onun arkasından dua etmek dışındaki slogan atmak, marş okumak, cenazeyi protesto gösterisine dönüştürmek gibi etkinliklerden uzak durulması gerektiğini söylemektedir.

Bir diğer gerilim alanı ise, dine mesafeli duran ya da Sünni İslam dışındaki din ve mezheplere mensup bazı yönetici ve aktivistlerin, hareketin dine –özel olarak da İslam'a- yönelimini "dincileşme" zemini olarak görmelerinden ortaya çıkmaktadır. Bu kimselerin seküler/laik tutum alışları, hareket tarafından organize edilen ve dinsel mahiyeti olan eylem-etkinliklerden, toplantılardan ve kitle çalışmalarından kendilerini uzak tutmalarını beraberinde getirmektedir.

4.3 Örgütlenmeler

Bütün hegemonyacı projeler devlet ile toplum arasında aracılık yapmak üzere hem bir sivil toplum hem de bunun taşıyıcısı olacak bir siyasal toplum inşa ederler. Bu bağlamda toplumsal hareketler de kendi politik ethoslarını topluma mal etmek ve yaygınlaştırmak amacıyla belirtilen hegemonik inşa süreçlerine yönelirler (Tuğal, 2010: 49). Dernekler, birlik örgütlenmeleri, meclisler, vakıflar, platformlar, dinsel cemaatler, inanaç grupları, mahalle örgütlenmeleri, meslek ağları ve daha birçok sivil

⁵³ Kadri Yıldırım ile Görüşme.

toplum oluşumu yoluyla söz konusu hegemonyanın inşası ve geniş kitlelere ulaşması hedeflenir. Bu örgütlenme ağlarının bir kısmı hukuki statü bağlamında kayıtlı örgütlenmeler iken, büyük bir kısım da kayıt dışı enformel örgütlenme ve ağlar biçimindedir. Kürt hareketi örneğinde de görüldüğü üzere söz konusu sivil toplum, hareketin vaaz ettiği çerçevede günlük yaşamdan toplumsal ilişkilere kadar uzanan geniş bir yelpazede bireylerin ve toplulukların yaşamlarını düzenleyici ve yönlendirici bir işlev sağlar. Bu işlevlerin nihai politik çıktısı olarak üretilen hegemonik alan, devlete karşı sürdürülen mücadelede oldukça önemli bir seferberlik, motivasyon, duygusal ve etkileşimsel katılım imkanı sunar. Kürt siyasal hareketi örneğinde görüleceği üzere sivil toplumun bir yönü toplumsaşelenir ve onu düzenlerken, diğer yönü ise taşıyıcısı olduğu hegemonya projesini aktive ederek siyasal toplumun (politik örgütlenme ve/veya parti) toplumsal zemini haline getirir. 1990'lı yıllardan itibaren genişleyerek devam eden bu mobilizasyon sonucunda günlük yaşam, cinsiyet ilişkileri, ekonomik örüntüler gibi sivil toplumca belirlenen hattın politik temsil ve örgütlü öncülükle birleştirilmesinin başarısı, politik hareketin küresel bir aktör haline dönüşmesi olgusunu beraberinde getirmektedir.

Kürt siyasal hareketinin sivil toplum ağları ve örgütlenmeleri arasında süreklilik ve etkileme potansiyeli noktasında en ciddi düzeye sahip araçlarından biri de hiç kuşku yok ki din ve inanç alanında ortaya koyduğu pratikler olmuştur. Bundaki belirleyici faktör ise -tezin önceki bölümlerinde tartışıldığı üzere- Kürt halkının önemli bir kesiminin dindar veya inançlı bir toplumsal mahiyete sahip olmasıdır.

Kürt siyasal hareketi 1990'lı yılların başlarından itibaren kadın, gençlik, basın, yayın, dil, folklor, müzik gibi birçok toplumsal mobilizasyon kanallarında örgütlenmesiyle paralel bir biçimde dinsel alanda da kendi öz örgütlenmelerini gerçekleştirmiştir. Bu noktadaki ilk kurumlaşma adımının 1991'de Yurtsever İmamlar Birliği'nin kurulmasıyla atıldığı, önceki bölümde belirtilmişti. Bu birlik, 1993 yılında yerini Hareketa İslamiya Kurdistan (HİK) Kürdistan İslami Hareketi'ne bırakmıştır. Böylece öncesinde ciddi bir etkinlik alanı sağlayamayan İmamlar Birliği, Dindarlar Birliği gibi İslami motifli –kısmen dağınık bir görüntüye sahip- oluşumlar ve tekil dini öznelere üzerinden devam eden yapılar, HİK adı altında tek bir çatı altında birleştirilmiştir. HİK'in oluşum süreçlerinde de öncülük rolü oynayan ve eski bir müftü olan Abdurrahman Dürre, oluşumun ilk temsilcisi olarak görev üstlenmiştir (Semiz, 2013). 2004 yılında ismini değiştirerek Federasyona Civaka İslamiya

Kurdistan (CİK) Kürdistan İslam Toplumu Federasyonu adını alan örgütlülük, bugün de kendisini devam ettirmektedir. Irak, İran, Suriye, Mısır gibi ülkelerin yanı sıra Kanada'dan Avustralya'ya kadar Kürtlerin yaşadıkları oldukça geniş bir düzlemde kendisini örgütleyebilen bu oluşum, hareketin sahiplendiği dinsel referansa dayalı politika, söylem ve pratikleri üreterek toplumda daha geniş bir karşılık bulmasına aracılık etmiştir. Bulunulan ülkenin politik ve hukuki koşullarına göre değişen biçimlerde örgütlenen HİK; kendi camilerini ve mescitlerini kurmuş, çeşitli süreli yayınlar çıkarmıştır. Ramazan aylarında, dini bayramlarda oldukça aktif çalışmalar yürütmüş, hac ve umre organizasyonları yapacak düzeyde geniş bir alanda çalışmalar yapmıştır. HİK içerisinde aktif roller üstlenen din âlimleri, seydalar ve melleler bütün bu süreçlerin öncülüğünü üstlenmiştir. Hareketin dini/politik propagandasını daha geniş kitlelere duyurabilmek için Avrupa ülkelerinden yayın yapan Med Tv, Roj Tv, Cudi Tv gibi televizyon kanallarında, din âlimlerinin katıldığı dini sohbet programları gerçekleştirilmiştir (Mendoğlu, 2014: 226). Yine hareketin cevaz verdiği miting, toplantı, protesto gösterisi, kutlama ve anma etkinliklerinde boy gösteren bu din alimleri, İslami referanslara dayalı ajitasyon ve propaganda faaliyetleri yürütmüştür. Bir diğer faaliyet konusu olarak da gerek hareketin seslendiği kitleye dönük yapılan, gerekse farklı dini çevreler ve örgütlenmelerle ortaklaşa yapılan panel, seminer ve konferanslar gerçekleştirilmektedir. Dini örgütlenmelerin hareketin ekonomik kaynaklarından biri olarak kimi dönemlerde yardım ve bağış kampanyaları düzenlediği, fitre ve zekât topladığı, kurban bayramlarında deri topladığı da bilinmektedir:

90'larda Avrupa'ya göç eden Kürtlerin zaman içerisinde kendi camilerini oluşturma, kendi hac organizasyonunu yapma, kendi kurban ve zekât organizasyonunu yapma gibi ihtiyaçları doğdu. Hareket bunun hem bir toplumsal talep/ihtiyaç olduğunu hem de devletin propagandasını kırma amacını güttü. Bu kendi kitlesini daha yakın birebir ilişkiyi, beraberinde onu tanımayı, anlamayı sağladı. Oradaki yapı 2000'lerden sonra Türkiye'ye de yansdı.⁵⁴

Kürt hareketinin dinsel hegemonya inşasının en etkili olduğu alanların başında diasporada yaşayan Kürtlere ev sahipliği yapan Avrupa ülkeleri gelmektedir. Kuşkusuz bundaki başlıca faktörler legal demokratik özgürlük imkânlarının sunduğu geniş alan ve yoğun bir Kürt nüfusunun varlığı olmaktadır. Ancak bir diğer boyut

⁵⁴ Ayhan Bilgen ile Görüşme.

olarak Avrupa ülkelerinde yaşayan Kürtlerin kültürel alanda yaşadıkları ‘farklı’ olma halinin, din temelindeki *biz-onlar* ayrımının ideolojik düzeydeki yeniden üretimi ve günlük yaşamda karşılaşılan (bazı durumlarda açık veya gizli bir ‘ayrımcılık’ halini de alabilen) kimliğin inşasındaki rolüdür (Atacan, 1993: 28).

Hareket, din ve inanç alanında coğrafyaya özgü örgütlenme biçimlerini geliştirmiş olmakla birlikte, savunulan ortak politik hattı sürdürmek amacıyla yazılı olmayan bir hiyerarşik düzen oluşturmuştur. Kuruluş süreçlerinden itibaren dinsel oluşumlar, hareketin “Cephe” örgütlülüğü altında ve ona bağlı biçimde dizayn edilmiştir. Bu hiyerarşik düzlemin merkezinde hareketin ideolojik ve politik öncülüğü yer almakta, bunun etrafında dinsel örgütlenmenin merkezi durumundaki kurul (veya meclis) bulunmaktadır. Dinsel meclisin örgütlü olunan her coğrafyada temsil hüviyeti sağladığı din âlimleri ve melleler, bulundukları alanda merkezi kurulu da temsil etmekte, onunla taban arasındaki dolayımı sağlamaktadır. Kürt siyasi hareketinin Avrupa’daki faaliyetlerinin merkezi olan CİK’in Genel Başkanı Hafız Ahmet Turhallı’nın gazete röportajındaki ifadeleri, hareketin dini örgütlenme ve mobilizasyon potansiyelini göstermesi açısından çarpıcıdır:

Bizler Cevka İslamiya Kurdistan olarak, camiler, dernekler, komiteler ve temsilcilikler biçiminde cemaatleşiyoruz. Avrupa’da camilerimiz, derneklerimiz ve temsilciliklerimiz var. Avrupa’daki cami ve derneklerimiz resmidir, yasaldir ve biz yasal olarak içinde yaşadığımız ülkelerin kanunlarını esas alarak cemaatleşmekteyiz. Her gün yeni alanlara açılım yapmaktayız. İhtiyaç olan yerlerde camiler ve dernekler açmakta, her alanda idari yönetimler ve temsilcilikler kurmaktayız. Merkezimiz Köln’dedir ve çalışmalar bu merkezin delegeleri tarafından seçilmiş Şura rehberliğinde sürdürülmektedir. On bin dolayında üyemiz mevcuttur. Allah’ın izni ile bu sayı çok kısa bir zamanda yüz bini bulacaktır.⁵⁵

Kürt hareketinin başlıca örgütlenme alanı olan Türkiye’de yasal çerçevenin imkan vermemesinden ötürü Kürt bölgesinde ve batı metropollerinde ‘HİK’ adıyla bir örgütlenme gerçekleşmemiş, ancak yukarıda dile getirilen biçimdeki enformel –kimi durumlarda illegal- örgütlenme modeli bir biçimde sürdürülmüştür. 2000’li yıllarda ise siyasi partiler ve Demokratik Toplum Kongresi (DTK) ya da Halkların Demokratik Kongresi (HDK) gibi *defakto* kurumların çatısı altında örgütlenme adımları atılacaktır.

⁵⁵ Ramazan Marankoz, Yeni Özgür Politika Gazetesi, CİK Genel Başkanı Hafız Ahmet Turhallı ile Röportaj, 20/05/2019. <http://yeniozgurpolitika.net>

Kürt siyasal hareketinin tarihsel süreci içerisinde din alanındaki en ciddi organizasyon ve örgütlenmeleri 2000’li yıllardan sonra görülmeye başlanmıştır. Abdullah Öcalan’ın İmralı Savunmaları ve sonrasındaki süreçte ortaya koyduğu teorik yaklaşım ve perspektifin odağında yer alan ve sivil topluma dayalı “3. Alan” söylemi çerçevesinde kurulan Demokratik Toplum Kongresi (DTK) ve Halkların Demokratik Kongresi (HDK) oluşumları, hareketin legal demokratik alandaki din ve inanç örgütlenmelerinin de çatı örgütleri olarak kurgulanmıştır. Hareketin 2000 sonrası dönüşüm sürecinde ortaya çıkan yeni örgütlenme modelinde “Siyasal Alan Merkezi”ne bağlı olarak ifade edilen “Azınlıklar ve İnanç Grupları Çalışma Alanı” din ve inanç örgütlenmelerinde geçmişteki “Cephe” merkezinin yerini almıştır (Güler, 2010: 215). Bu süreçle birlikte DTK ve HDK gibi çatıların bünyesinde “Halklar ve İnançlar Komisyonu” adıyla kurulan oluşumlar, hareketin din politikalarının Türkiye’deki seyrinde oldukça önemli bir misyona sahip olmuştur (Aktaş, 2012: 106).

Türkiye’de din ve inanç alanında devlet İslamına karşı alternatif bir hegemonik alanın inşasına dönük sivil toplum örgütlenmelerinin en yaygını din alimleri dernekleridir. İlk kez 2007 yılı içerisinde Diyarbakır’da kurulan Din Adamları Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği’ni (DİAYDER) İstanbul, İzmir, Van, Adana, Batman, Ağrı ve başka kentlerde açılan dernekler izlemiştir. Örgütsel hiyerarşi bağlamında ayrı dernek örgütlenmeleri olmakla birlikte bütün bu dernekler, hareketin bu dönem temel sivil demokratik örgütlenme çatısı durumundaki Demokratik Toplum Kongresi’nin (DTK) şemsiyesi altında yer almaktadır. 2011 yılına gelindiğinde onun üzerinde kentte şubeler açan ve şube açılmayan yerlerde de mellelerin öncülüğünde temsilcilikleri bulunan DİAYDER, bu dönemde 2000’den fazla melle üye sayısına ulaşmıştır (Diken ve Baysal, 2015: 344; Çiçek, 2015: 115). 2011 yılında bu derneklere benzer biçimde yine DTK bünyesinde Ankara merkezli olarak kurulan Anadolu Din Adamları Derneği (ADA-DER), DİAYDER’den farklı bir olarak kuruluş bildirgesinde herhangi bir politik düşünce ya da örgütlülüğün taraftarı olmadığını ifade etmiştir (Semiz, 2013: 180). Günümüze kadar faaliyetleri sürmekte olan bu dernek örgütlenmelerinin kamuoyu önünde en görünür oldukları süreçlerin, yukarıda dile getirilen Sivil Cuma Namazı eylemleri olduğu belirtilebilir. Türkiye kamuoyu ve medya organları bu eylemlilik süreçlerinin dışında melle derneklerinin faaliyetlerinden uzaktır. Ancak tezin araştırma süreci boyunca bu derneklerin ve üye mellelerin, Kürt hareketinin etki alanında yer alan kitleler

arasında oldukça yoğun bir faaliyet sürdürdükleri gözlenmiştir. Bu yapılar, seçim süreçlerinde Kürt hareketinin legal siyasi partileri ve adayları için bütün alanlarda özel “ikna komisyonları” kurarak seçim çalışması yapmakta, gayri resmi cami ve mescitlerde imam ve müezzinlik görevlerini üstlenmekte, Kuran kursları vermekte, halk arasında yaşanan ihtilafları çözme faaliyetleri yapmakta, günlük hayatın akışı içerisinde bulundukları her alanda Kürt hareketinin kendine özgü İslam tahayyülünden beslenen politik ajitasyon ve propaganda çalışmalarını sürdürmektedirler. Öyle ki bazı seçim süreçlerinde bu dernek üye ve yöneticilerinin milletvekili, belediye başkanı, meclis üyeliği için aday oldukları ve seçimlere katıldıkları gözlenmiştir (Resim 12).

DTK bünyesinde yer alan Halklar ve İnançlar Komisyonu hem bir sivil toplum örgütü olarak kendi bünyesinde çalışmalar yapmakta hem de ülkede oldukça yaygın bir örgütlülüğe sahip din âlimleri derneklerinin faaliyetlerinin merkezileştiği bir ideolojik politik mecra görevi görmektedir. Siyasi partilerin bünyesindeki İnanç Komisyonları ile de ortak bir çalışma perspektifi güden bu yapılar, son dönemde sayısız panel, seminer, konferans ve kongreler yaparak inanç alanında Diyanet İslamının, cemaatlerin ve diğer radikal İslamcı örgütlenmelerin birbiriyle örtüşen hegemonik inşasına karşı ‘mücadele’ yürütmektedirler. Kürt siyasal hareketinin bu alana dair yaklaşımı, salt sembolik bir tutumun ötesinde teorik alana da yönelmekte ve din konusundaki mevcut tartışmaları derinleştirmeyi amaçlamaktadır:

Sadece taziye ziyareti yapan, sadece Kürtçe mevlit okuyan bir hocanın varlığı, melle’nin varlığı 1990’lı yıllarda ve 2000’lerde çok değerliydi. Bu büyük bir inkâra karşı duruştu. Ama şimdi mesele içeriğe dair bir durum var. Bugün ‘okuduğunuzu nasıl anlıyorsunuz, nasıl yorumluyorsunuz’a geldi durum. Sadece Kürtçe olması, sadece muhalif olması, harekete sempatiyle bakması yetmiyor artık. Ne söylediği, neyi tartıştığı da önemli hale geldi.⁵⁶

Söz konusu edilen organizasyonların en önemlilerinden biri DTK’nın 8-9 Eylül 2012 tarihleri arasında Diyarbakır’da gerçekleştirdiği Birinci Kürdistan İslam Konferansı olmuştur. Yurt içinden ve yurt dışından 150 din adamının, DTK temsilcilerinin, BDP milletvekillerinin katıldığı iki günlük konferans, “İslami açıdan Kürt meselesi ve

⁵⁶ Ayhan Bilgen ile Görüşme.

çözümü”nün tartışıldığı, ileriye dönük planlama ve kararlaşmaların sonuç deklerasyonu ile edildiği kapsamlı bir çalışma olarak değerlendirilmiştir.⁵⁷

Yine Demokratik Toplum Kongresi (DTK) bünyesinde 6-7 Şubat 2010 tarihlerinde Mardin’de yapılan ‘1. İnanç Çalıştayı’; 19-20 Şubat 2011 tarihlerinde farklı inanç gruplarından yaklaşık 50 kişinin katılımıyla "Anayasa çalışmaları ve laiklik ekseninde talepler, demokratik özerklik ve inançların kamusal alandaki varlığı, inanç gruplarının toplumsal barıştaki rolü" konularının ele alındığı ‘2. İnanç Çalıştayı’ gerçekleştirilmiştir (Mendoğlu, 2014: 226).⁵⁸

Kürt hareketinin ortaya çıkışından günümüze kadar Türkiye içinde din ile ilgili olarak geliştirdiği en örgütlü, kapsamlı, geniş katılımlı ve sistematik organizasyon ise, bundan önce ortaya konulan bütün faaliyet ve örgütlenmelerin de kristalize olduğu Demokratik İslam Kongresi (DİK)’dir. Siyasal alanda radikal demokrasi ve demokratik özerklik yaklaşımının dini örgütlenme alanına yansımalarının bir sonucu olarak da okunması mümkün olan DİK, öncesindeki kısmen dar kapsamlı ve yüzeysel gerçekleşen İslam tartışmalarında daha gelişkin bir düzeye gelinmesine olanak sunmuştur. Ayhan Bilgen; “Demokratik İslam Kongresi, çerçevesi keskin çizilmiş bir yapı değil aslında. Bir arayış, buluşmayı daha sistematik ve kurumsal hale getirme çabası. Kendini de sürekli yenileyen bir yapı” tespitiyle DİK’in bir “arayış” mecrası olduğunu ifade etmektedir.⁵⁹

DİK içerisinde öncü misyonlar üstlenen ve Türkiye İslami kamuoyunun da yakından tanıdığı Ayhan Bilgen, Hüda Kaya, İhsan Eliaçık gibi isimlerin yanı sıra Alevi, Ezidi, Süryani, Ermeni, Caferi ve diğer inanç/etnisite topluluklarının temsilcileri de iki kez düzenlenen Kongrede yer almışlardır. İkinci kongreden sonra kurumsallaşma yönünde kararlar alan bu oluşum, Demokratik İslam adında bir dergi çıkararak din ve siyaset konularındaki görüşlerini ortaya koymaktadır.

İlki 10-11 Mayıs 2014 tarihleri arasında Diyarbakır’da gerçekleştirilen 1. Demokratik İslam Kongresi, Türkiye’nin yanı sıra İran, Arap coğrafyası ve Avrupa ülkelerinden çok sayıda İslam âlimi, kanaat önderi, akademisyen, siyasetçi yaklaşık 350 delegenin katılımı ile toplanmıştır (Resim 13). Bu kongrenin en fazla ses getiren ve gündem oluşturan yönü ise, Abdullah Öcalan’ın kongrenin açılışında okunan

⁵⁷ Konferansın katılımcıları, yapılan tartışmalar ve sonuç bildirgesi için bkz.

<https://www.haberler.com/kurdistan-islam-konferansi-sonuc-bildirgesi-3925470-haberi/>

⁵⁸ Çalıştay ile ilgili detaylı bilgi için bkz. <https://www.haberler.com/diyarbakir-dtk-inanc-calistayi-sonuc-bildirgesi-2548219-haberi/>

⁵⁹ Ayhan Bilgen ile Görüşme.

mesajı olmuştur. “*Mümin kardeşlerim*” hitabıyla başlayan mesajda şu vurgular öne çıkmaktadır:

Çağdaş İslami ümmetin “millet birliğini” anlamlı buluyorum. Ama bu asla “Tek devlet, tek millet, tek bayrak” zıvalamaları anlamına gelmemektedir. Tersine ilgili ayetteki “birbirinizi tanıyasınız diye sizi farklı kavimler halinde yarattık” hükmü gereğince çoğulcu demokratik eşit ve özgür bir İslami ve birliğinde olan diğer kavimlerin “milletler birliğini” ifade etmektedir.

Eğer illa genel bir güncel İslami tanımlamada bulunma gereği varsa bunu kültürel İslam olarak belirlemek kanımca herkesi içermesi nedeniyle doğruya daha yakındır. Kültürel İslamla kast edilen hem gerçekleşmiş hem de anlamını sürdüren İslam toplumu olmaktadır.

İslami diyarların genelinde olduğu gibi, Kürdistan’da sürekli yeni bir İslami kurumlaşmaya şiddetle ihtiyaç vardır. Küresel kapitalizmin türevleri olmaktan öteye gidemeyen, sulta kökenli Şia, Selefî ve İhvan’i kökenli cemaatleri aşmak, yeni kurumsallaşma için gereklidir.

Çare elbette resmi Diyanet İslam’ı değildir. Resmi Diyanet İslamı iğdiş edilmiş İslam olup gayri resmi İslam’dan daha anlamsız, zıddına hizmet eden bir İslam karikatürüdür.

Son olarak, bazıları, hareketimizi, ateist, komünisti materyalist gibi batılı kavramlarla tanımlamak istemektedirler. Bunlara “kavram kölesi” demek daha uygun düşer. Yalnız şu kadarını söylemeliyim ki; eğer İslami toplum doğası bir gerçekse, İslam’ın dindarı ve ateisti olmaz.

Kürt halkının, sahte İslam’ın zulmüne, sömürüsüne en çok maruz kalmış bir toplumum savaşılarına ancak Hz. Ali timsalinde kahramanlık yakıştırılabilir, eş kılınabilir.

Çağdaş bir Hüseyini, çağdaş bir Selaheddini hareketin sentezi olmak, en önemli mutluluk, dolayısıyla iman kaynağıdır (Aktaran: Mendoğlu, 2014: 230).⁶⁰

Birinci Demokratik İslam Kongresinde yapılan sunumlarda radikal İslam ve ılımlı İslam ikilemi altında yaşamaya mahkûm edilen Müslüman dünyanın bir çıkmaza doğru sürüklendiği tespiti yapılmıştır. İslam’ı iktidar ve devletle özdeşleştiren yaklaşımların kapitalist moderniteye hizmet ettiği düşüncesine mukabil “Kongremiz çağımızda egemen kapitalist moderniteye alternatif olarak adil, demokratik, çoğulcu, eşitlikçi ve özgürlükçü İslam anlayışını önemsemektedir” cümlesi sonuç bildirgesinde yer almaktadır. Yine sonuç bildirgesinde kongrenin “Melle Abdullah Timoki, Şeyh Said ve Said-i Kurdi şahsında İslam’ın öğrenilmesinde emeği geçen medrese mensuplarına ithaf edildiği” vurgulanmaktadır. Ayrıca sonuç bildirgesinde “günümüzde yaşanan sorunların çözümünde diyalog, müzakere, istişare ve anayasal

⁶⁰ Kongrede okunan ve günün siyasi koşullarında oldukça ses getiren mesajın tamamı için bkz. <https://bianet.org/bianet/siyaset/155582-ocalan-dan-islam-kongresi-ne-mesaj>

düzenlemeler çerçevesinde Medine Sözleşmesi'ni model olarak" öneren bir tutum ortaya konulmaktadır (DİK 1. Kongre Kitapçığı).

İkinci Demokratik İslam Kongresi de 18-20 Aralık 2015 tarihleri arasında yapılmıştır. Üç gün süren kongrede yurt dışından katılan din âlimi ve politik temsilcilerin dışında Alevi, Ezidi, Caferi ve Hristiyan inanç gruplarının temsilcileri de sunumlar yapmıştır (Resim 14). İlkinden farklı olarak bu kongrede DİK Kadın Komisyonu adına da bir sunum gerçekleşmiştir. İmralı'da uzun zamandır avukatları ve ailesiyle görüştürülmediği için kongreye mesaj gönderemediği vurgulanan sonuç bildirgesinde Öcalan'ın "...kendisiyle birlikte tüm siyasi ve düşünce tutuklularının bir an önce özgürlüklerine kavuşturulmasını gerekli görmektedir" ibaresi yer bulmuştur (DİK 2. Kongre Kitapçığı).

Kürt siyasi hareketinin 1990'lı yıllar boyunca siyasi partilerinin yönetimlerinde, parlamento gruplarında, belediye başkanlıklarının tespitinde temsiliyetler kurulurken genel olarak hareketin ideolojik formasyonunu taşıyan, hareket örgütlenmeleri içinde belli bir emek ve tecrübe sürecinden geçen, inanç kimlikleri olsa da bu kimliklerin arka planda tutulduğu bir yaklaşım sergilenmekteydi. Ancak 2000'li yıllarda bu yaklaşım, paradigmal dönüşümlere paralel biçimde değişmeye başlamıştır. Bu dönemden itibaren dini hegemonya inşa mücadelesinde AKP'ye karşı din ve inanç kimlikleri ön planda bulunan, Kürt toplumu nazarında dindarlığıyla bilinen, söylem ve yaşam biçimlerinde dindar çizgiye sahip kimseler öne çıkmaya başlamıştır. Altan Tan, Osman Baydemir, Kadri Yıldırım, Nimetullah Erdoğan, Seher Akçınar Bayar, Mahmut Celadet Gaydalı gibi isimlerin milletvekili seçilmeleri ve Parti temsiliyetlerinde öne çıkmaları bu yaklaşımın tezahürü durumundadır. Aynı biçimde Alevi olan Gültan Kışanak, Sebahat Tuncel gibi eşbaşkanlık düzeyinde görev alan siyasetçilerin inanç kimliklerinin daha görünür olduğu ve söylemlerinde inanç retoriğine daha sık başvurulmaya başlandığı da görülebilmektedir. Aynı durum, Parti teşkilatında yukarıdan aşağıya inildikçe merkezi yönetimlerde ve yerel yönetimlerde görev üstlenen kimseler için de geçerli olmuştur.

4.4 Söylemler

1990'lı yıllarda küresel düzeyde yaşanan dinselleşme ve radikalizmin yükselişine koşut olarak ortaya çıkan ılımlı İslam ile birlikte özellikle Ortadoğu'da yaşanan

bütün gerilimlerde etno-dinsel özellikler öne çıkmaya başlamıştır. Türkiye’de aynı dönemde önce koalisyon hükümetlerinde yer alan, sonrasındaysa tek başına iktidara gelen Milli Görüş geleneği de İslamcı ve muhafazakâr bir dünya tahayyülü üzerinden şekillenmiştir. Her ne kadar demokrasiye, serbest piyasa ekonomisine ve AB müktesebatına uyumlu bir siyasal organizasyon olsa da, nihayetinde Sünni İslamcı ve muhafazakâr bir ideolojik formasyona sahip AKP, devletin din konusundaki arkakik politikalarıyla asgari bir buluşmayı sağlayarak yeni dönemin siyasal İslamcı - Türkçü hattını inşa etmiştir.

Toplumsal hareketlerin bağlamında dil ve söylemler, ideolojinin yeniden üretildiği ve toplumsal anlamlandırma süreçlerine kaynaklık eden bir özelliğe sahiptir. Kamusal söz ve bilgi üretme, algı oluşturma ve tutumları meydana getirme gücüne sahip olan söylem ve yazılı metinler, bir toplumsal dinamiklerin tahakküm yapılarını ve hâkim ideolojileri kamusal olarak üretme gücünü barındırırlar. Böylece kullanılan dil ve söylemler, anlamın üretme veya verili anlamları manipüle etme konularında doğrudan etkili olurlar (Şur, 2016: 112). Kürt siyasal hareketinin devlet ve iktidar aygıtları karşısında sürdürdüğü mücadelenin önemli bir vechesi olarak dil ve söylemlerin ele alınması mümkündür.

Kürt siyasal mücadelesinin çıkış metinlerinde Kürtler nazarında “Truva atı” rolü atfedilen İslam, bugün hareketin bütün alanlarında ve söylemlerinde ciddi düzeyde ele alınan, toplumsal mobilizasyonun asıl kaynaklarından birine dönüşen bir karaktere sahiptir. Hareket burada dini sadece bir inanç meselesi biçiminde değil, sosyal bir olgu olarak da ele almaktadır. Dolayısıyla din, içinde bulunduğu tarihsel koşullara ve döneme göre karakter değiştirir. Bunu toplumsal dönüşümün bir vechesi biçiminde görmek gerekir. Kürt siyasal hareketi de, seslendiği kitlenin taşıdığı toplumsallığa içkin kimi dönüşümler yaşamış ve din konusunu yürüttüğü mücadelenin bir parametresi olarak analiz etmiştir. Din konusunda hem örgütsel hem de söylemsel düzeyde değişimin nüvelerinin görülmeye başlandığı 1990’lar, aynı zamanda devletin yoğun bir biçimde ürettiği olumsuz propagandadan da etkilenmiştir. Devlet söylemine karşı kendini korumayı da hedefleyen bu yaklaşım Ayhan Bilgen tarafından şöyle tarif edilmektedir: “90’larda resmi söylemin ürettiği

‘sünnetsizler’, ‘Ermeniler’ söylemlerine karşı bir korunma ve öyle bir pozisyonda olmadığını topluma beyanla başladı değişim.”⁶¹

Kuşku yok ki bütün bu süreçler boyunca, devletin -özel olarak da AKP iktidarı boyunca- dini bir hegemonya inşa aracı biçiminde kurgulamış olması önemli bir belirleyen olmaktadır. Sonuç olarak ortaya devlet ile toplumsal hareket –spesifik olarak Kürt hareketi ile AKP- arasında sürdürülen bir mücadele aracı ve hegemonya mücadelesi, her iki aktör bağlamında da toplumsal rıza üretilmesine dayalı bir dinsel politik gerilim hattı temerküz etmektedir. HDP milletvekili Sırrı Süreyya Önder’in deyiimiyle aynı din “Ebu Zer’in ve Şeyh Bedrettin’in dilinde eşitlik ve manevi birlik dini olabilir. Veya bugün ülkemizde çokça görüldüğü gibi paranın ve siyasi gücün aracı haline getirilebilir” (Önder, 2011). Önder’in ifadesinde ‘paranın ve siyasi gücün aracı’ durumuna gelen din, hareket metinlerinde bugün de AKP eliyle kullanılmaktadır. Popüler deyiimiyle ifade etmek gerekirse AKP iktidarı boyunca sürdürülen din politikalarını “abdestli kapitalizm”⁶² kavramı üzerinden tanımlayan Kürt hareketi, karşısındaki siyasal İslamcı-Türkçü tezahür karşısında kendisini din konusunda topluma daha fazla anlatmak ve bir yandan kendi kitlesini konsolide etmeye çalışırken diğer yandan birlikte hareket ettiği sosyalist kesimlerde ve Alevilik başta olmak üzere diğer inanç mensuplarından rıza üretmeye çalışmaktadır.

Kürt hareketinin geçmiş terminolojisinde İslamiyeti Kürtler nazarında bir “Truva atı” olarak tanımlayan bakışın yerini, günümüzde AKP ve onun İslam anlayışını “Truva atı” olarak gören bir bakış açısı almıştır:

AKP, gerçek İslam’a ve Ortadoğu komünalitesine, Batı modernitesinin dayattığı Truva atıdır. İslam adına, İslam’ın devrimci-hümanist özüne ihanettir. Demokrasi adına demokratik modernite ve toplumculuğuna da ihanettir. AKP, Batı neoliberalizmi tarafından Ortadoğu’da ulus-devlet milliyetçiliğine dayalı statükoyu korumak ve demokratik modernitenin yükselişini engellemek ile radikal İslam’ın bölgede yaygınlaşmasını önlemeye dönük planların sonucu hazırlanarak Türkiye’de iktidara getirilmiştir. AKP bu statükonun gerektirdiği restorasyon projesidir (Aktaş, 2012: 35).

⁶¹ Ayhan Bilgen ile Görüşme.

⁶² Abdestli Kapitalizm; İslamcı entelektüel ve Anti-kapitalist Müslümanlar grubunun öncülerinden R. İhsan Eliaçık tarafından dillendirilen bu kavram, kapitalizmin mülkiyet, para, emek ve sermaye ilişkilerine hiç dokunmadan, onun dini argümanlarla yeniden üretilmesine atıf yapmakta ve AKP iktidarını işaret etmektedir. Bkz: <http://www.ihsaneliacik.com/2011/08/12/soylesi-radikal/>

Bu bakış açısı, dinin bir mücadele alanı haline dönüştüğünde nasıl farklı okumalara, farklı yorumlara veya ideolojik tasavvurlara dâhil edilebileceği hakkında fikir vermektedir. Dini bir muhalefet biçimi olarak ele alan Kürt hareketi, İslam tarihinde oynadıkları rollere atıf yaparak Hz. Ali’ye, Ebu Zer’e, Hallacı Mansur ve Sureverdi gibi tasavvufi hareket öncülerine, Hasan Sabbah ve Ebu Müslim Horasani gibi isyan liderlerine, Kürt olduğu iddia edilen Selahaddin-i Eyyübi gibi tarihi karakterlere sıkça atıflar yapmakta ve bunların mücadelelerini ‘meşru devrimci karşı duruşlar’ olarak tarif etmektedir. Dinler tarihinden alıntıyla kendisini “Nemrutlara karşı İbrahimî direniş” söylemi üzerinden tanımlayan hareket, benzeri tespitleri Hz. İsa, Martin Luther ve diğer dinsel reform hareketleri için de yapmaktadır (Aras, 2016: 13).

Devletin ve özel olarak AKP’nin Kürtlere dönük dinsel politikalarını kimlik inkârının ve kültürel asimilasyonun bir parçası olarak dile getiren Kürt hareketi, kendine özgü bir din ve İslam yorumu geliştirmeye, bunu yine kendi ideolojik politik dünya görüşü ile uyumlulaştırmaya dönük bir arayışa girmiştir. Bunun sonucunda hareket adına sözcü/temsilci olan bireylerin ve hareket yayınlarının din ve inanç temalı söylemleri öne çıkmaktadır. Hareketin farklı alanlarındaki hem İslam hem de diğer inançlara mensup kimselerin siyasetteki görünürlüğü artışı, söz konusu söylemlerin ve eylem etkinlik pratiklerinin artışına da zemin sunmaktadır. Böylece aslında Kürt hareketi, ortaya koyduğu din yaklaşımlarını kendi bünyesinde yer alan aktörler üzerinden toplumun farklı kesimlerine seslenen bir noktadan hareket etmektedir. Bu noktada dinin siyasetle ilişkisine vurgu yapan Mahfuz Güleryüz, dinin siyasetten bağımsız ele alınamayacağını ifade etmektedir:

Din zaten politik bir duruştur. İlk ortaya çıkışı da böyledir. Bu devrimci, mazlumun yanında, zalime karşı bir duruştur. Her dönem böyledir, her dini çıkış böyledir. Ama o zaman mazlumun elinde olan bir din şu anda zalimin elinde bir kılıç olmuştur, köleleştirmenin aleti olmuştur. Dini siyasetten ayıklayamazsınız.⁶³

Hareketin dinsel alanda ortaya koyduğu genel çerçeveyi salt söylemler üzerinden anlamak eksik kalacaktır ancak kullanılan söylemlerin dinsel hegeonya inşasını anlamadaki katkısı da yadsınamaz. Bu noktada tez çalışmasının iddiası, bir söylem analizi yapmaktan ziyade, hareketin bu alandaki yönelimini ve temel dinsel

⁶³ Mahfuz Güleryüz ile Görüşme.

söylemlerini ortaya koymak biçimindedir. Pratik mücadele alanlarında ortaya konulan söylemlerin büyük bir kısmı ‘İslam’ tartışmaları ekseninde görülmekle beraber, Kürt hareketi din ve inanca dair bakışını ‘evrensel’ bir düzlemde ele almaktadır. Bu şekilde, dini çokluk ve bir aradalık üzerinden değerlendiren ”demokratik” bir bakış ortaya çıkmaktadır:

Farklı din ve inançların yan yana, eşit bir biçimde yaşamalarına olanak veren yegane sistem demokrasidir. (...) Süryani, Ortodoks, Ezidi, Hristiyan, Müslüman, bunun içinde Alevi, Sünni vb. birçok din ve mezhep tarihin birçok dönemlerinde ya yana, birlikte yaşamışlardır. Bu yan yanalık, birer özerk adalar topluluğu biçiminde değildir. Geçişkenlik katsayısı yüksektir, yoğun şekilde birbirlerinden etkilenmişlerdir. Bunun için sivil dini geliştirmek kadar, çok farklı dini grupların yan yana gelebilmelerini sağlamak da önemlidir (Aras, 2016: 263).

Kürt hareketi, dini bir ideoloji olarak ele alır. Bu bağlamda İslamiyet, çıkış ve gelişme koşullarında oldukça devrimci ve ilerici bir ideoloji olarak kabul edilir. Ancak İslamiyet, halifeler döneminden itibaren devrimci özünü kaybederek gerilemeye, bir baskı ve tahakküm aygıtına doğru evrilmeye başlamıştır. Harekete göre bu tespit, İslamiyet dışındaki diğer dinler açısından da geçerlidir; iktidarlaşan ve tahakküm eden duruma gelen bütün dinlerin gericiliğe matuf oldukları ifade edilir:

Demokratik uygarlık, paradigmasal olarak bütün iktidar yapılarının karşısındadır. Bir inanç veya din, iktidardan uzak kaldığı müddetçe, bu sürecin parçası haline gelebilir. Demokratik uygarlık paradigmasında bir inancın diğer bir inanca üstünlüğü söz konusu olamaz. Hiyerarşi, altlık-üstlük durumları bir iktidarcılığa işaret eder. Her kültürün, etnisitenin ve inancın kendi rengiyle yer aldığı sistemin adıdır Demokratik Ortadoğu Konfederasyonu. Etnik bakımdan bir Arabin bir Aceme üstünlüğü olmadığı gibi, dini açıdan da bir Müslüman bir Museviye, bir Hristiyana, Yezidiliğe üstünlüğü yoktur. Belli ilkeler etrafında daha demokratik, çoğulcu bir yapının kurulması pekâlâ mümkündür (Aras, 2016: 48).

Yukarıdaki alıntıda ifadesini bulan yaklaşım, Kürt hareketinin 2000 sonrası geliştirdiği yeni paradigmanın temel kavramlarından biri olan “ahlaki politik toplum” söylemine denk gelmektedir. Kapitalist modernitenin din ve inançlar üstü bir ideolojik temerküz gücü olarak toplumsal alan üzerinde kurduğu hegemonyanın önemli bir bileşeni olarak kabul edilen din olgusu, burada kilit bir rol oynamaktadır. Özellikle de Ortadoğu coğrafyası gibi, kadim dinlere kaynaklık eden ve günümüze kadar süren dinsel gerilimlere, çatışmalara şahitlik eden bir coğrafyada ‘toplumsal kurtuluş’ yolunu açacak bir araç olarak dine farklı bir bakış açısıyla yaklaşmak

gereklidir. Bunun yolu da en nihayetinde ‘egemenler tarafından yazılan’ dinler tarihinin de ‘ezilenler’ lehine yeniden yazılması gereklidir. Kürt hareketi içerisinde önemli siyasal görevler üstlenmiş olan Ayhan Bilgen bu konuda şöyle bir tespitte bulunur: “Varlık sebebi ve anlamını yitirdiğinde Kuran ve vatan üzerine söylenen her söz yalandan ibarettir. İnananları, aynı vatanda yaşayanları oyalamaya, kandırmaya dönük kocaman bir yalan. İnsanlık tarihi, egemenlerin üzerinden okunduğunda bu büyük yalanın tarihidir” (2018: 89). Buradan da anlaşıldığı üzere Kürt hareketi, dine dair yeni bir tarihsel okuma yapmakta ve bu okuma ile birlikte dini de kendi politik kimliğinin bir vechesi olarak yeniden üretmektedir. Hareketin inanç tanımına bakıldığında, kimlik inşasında ona atfedilen rol daha sarıh bir hal almaktadır:

İnanç bir kimliktir ve toplumsallaşarak insanlaşan yani kendi farkına varan insanın toplumsal bilincidir. Doğal olarak da bu kimlik üzerinden şekillenen insan hep toplumsallığı arayacaktır ve kendisine dayatılan toplum dışılığı mutlaka aşmaya çalışacaktır (Şahin, 2011: 177).

Kürt hareketi pagan inanışlardan düalist Zerdüştlük’e ve semavi dinlere kadar bütün inanç örüntülerini benzer bir özcü bakış açısıyla ele almakla birlikte İslamiyet üzerinden ortaya koyduğu analiz, bunların tümünün sonucu olarak görülebilecek bir “sentez” a ulaşma gayretindedir. Harekete göre Hz. Muhammed’in inşa ettiği sistem hem dini hem de felsefik bağlamda bir sentezdir. Toplum ve din analizinde tez-antitez-sentez üçlemesine özel bir alan ayıran hareket, kendisini bu noktada evrensel bir sentez arayışı olarak tanımlamaktadır (Aras, 2016: 78). 21 Mart 2013’te Diyarbakır’da yapılan Newroz kutlamasında okunan Abdullah Öcalan’ın mektubundaki⁶⁴ bazı cümleler söz konusu evrensellik arayışına dair önemli tespitler içermektedir:

Bizim kavgamız hiçbir ırka, dine, mezhebe veya gruba karşı olmamıştır, olamaz. Bizim kavgamız ezilmişliğe, bilgisizliğe, haksızlığa, geri bırakılmışlığa her türlü baskı ve ezilmeye karşı olmuştur. (...) Tüm ezilen halkları, sınıf ve kültür temsilcilerini; en eski sömürge ve ezilen sınıf olan kadınları, ezilen mezhepleri, tarikatları ve diğer kültürel varlık sahiplerini, işçi sınıfının temsilcilerini ve sistemden dışlanan herkesi çıkışın yeni seçeneği olan Demokratik Modernite Sistemi’nde yer tutmaya, zihniyet ve formunu kazanmaya çağırıyorum. (...) Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed’in mesajlarındaki hakikatler, bugün

⁶⁴ Bu mektup Türkiye Cumhuriyeti ile Kürt Hareketi arasında 2012-2015 arasında gerçekleşen ve Çözüm Süreci adı verilen diyalog ve müzakere sürecinin Kürt kamuoyuna deklare edildiği metindir. Mektubun tamamını okumak için bkz. <https://www.internethaber.com/ocalanin-mektubunun-tam-metni-514755h.htm>

yeni müjdelere hayata geçiyor, insanoğlu kaybettiklerini geri kazanmaya çalışıyor. (Öcalan, 2013 Newroz mektubu).

Kürt hareketinin kimi metinlerinde kendisini ortaya koyarken yaptığı “Muhammedî hareket” tanımlaması, İslam tarihinde Hz. Muhammed dönemini betimleyen “Asr-ı Saadet”e göndermede bulunmaktadır. İslamiyet öncesi Arap toplumundaki egemenlik ilişkilerine karşı ilerici ve eşitlikçi bir iddia taşıyan Hz. Muhammed’in, ‘ümme’ kimliği etrafında birleştirdiği İslam toplumuna dair yapılan bu tanımlama, kendi dönemi için demokratik bir mahiyet taşımaktadır. Ancak bir yandan propaganda içerikli metinlerde Asr-ı Saadet’e kimi göndermeler yapılırken öte yandan bunu ‘ütö’ olarak değerlendiren bir analize de yönelmiştir. Günümüzde kimlik olgusunun ve bunun etrafında cereyan eden siyasal toplumsal soruların çözümünde bu kavramın gerçekçi olmaktan uzak görüldüğü ve ‘metaforik’ bir temsil olarak ileri sürüldüğü anlaşılmaktadır. Öcalan’ın söylemi de, bu tespiti doğrulamaktadır:

Hz. Muhammed’in ümme esasları, çok daha mantıki ve sosyolojik bir temele oturmaktaydı. Bu kesimlerin ümme olarak savunduğu ise, en üstte bir din tabakasının alta doğru tüm toplumu sömürüye tabi tutmasından başka bir şey değildir. Günümüz sorunlarını, geriye dönük bir Asr-ı Saadet, bir ümme ütopyasıyla çözmeye kalkışmanın, gerek siyasi gerekse de toplumsal olarak iler tutar bir yanı bulunmamaktadır (Aktaran; Aras, 2016: 247).

Kürt meselesi etrafında süren tartışmalarda İslamcı kesimler ile Kürt hareketi arasında en büyük ihtilaf kaynaklarından biri de “ümme” kavramıdır.⁶⁵ Kürt meselesinde ‘çözüm’ yolu olarak Türk ve Kürt siyasal İslamcı kesimlerin en fazla referans verdiği bu kavram, etnik kimlikleri yok saymakta ve İslam’ı üst kimlik olarak belirlemektedir. Ancak bu yaklaşım, etno-politik kimlik taleplerini yok saymakla yetinmemekte; Kürtler örneğinde bu kimliklerin üzerini örten ve onları görünmez kılan bir muğlaklık alanına tekabül etmektedir. Diğer yandan Kürt meselesinde çözüm önerisi olarak ümmeçiliğ sunulan referansların hemen tamamında gizli bir Türk milliyetçiliği de bulunmaktadır. Keza AKP örneğinde

⁶⁵ Ümme; İslam toplumunun tamamını ifade eden bir kavramdır. “Ümm” kökünden gelmektedir. Kelime olarak bir anneden doğan çocuklara verilen isimdir. Daha sonra İslam inancına sahip herkesi içine alan bir anlama kavuşmuştur ve “yol, niyet” gibi anlamları da vardır. Bundan dolayı ümme; ortak bir inancı, ortak bir amacı paylaşan insanların, bu amaca ulaşmak niyetiyle, ahenkli bir biçimde bir araya geldikleri toplum anlamına gelir.

meseleye dönük bakışta ‘ümme’ın Araplara, Farslara ve diğer Müslüman toplumlara değil, Türkiye sınırları içinde yaşayan ve Türklük dairesi dışında kalan etnik kimliklere seslenirken *a priori* olarak Türklük kimliğine çağrı yapan bir anlayış olarak telakki edilmektedir. Öcalan’ın söyleminde bu yaklaşım, Kürtlük kimliğinin inkârından başka bir şey değildir: “Bugün modern çağın İslamcılar Kürtler’i ‘ümmeçilik’ adı altında Kürtlüklerinden koparmayı hedeflemektedir. Bu amaçla Kürtlerde yaygın olan inanç ve tarikat kültürü, yoğun şekilde istismar edilmektedir” (Aktaran: Aras, 2016: 249).

Kürt meselesi ve çözüm tartışmalarında öne çıkan ve özellikle son yıllarda daha sık telaffuz edilen bir diğer kavram ise Medine Vesikası (Sözleşmesi)’dir. Tez çalışması sürerken gerçekleştirilen Demokratik İslam Kongrelerinde yapılan sunumlarda üzerinde en fazla konuşulan ve tartışma yürütülen konuların başında Medine Sözleşmesi gelmekteydi. İslam’da çok kültürlülük ve çok kimliklilik üzerine Hadis ve Ayetlere dayanan söylemlerin yoğunca üretildiği bu tartışmalarda, senkretik bir bakış açısı öne çıkmaktadır (Yıldırım, 2015). Son tahlilde bu kavram etrafında bir konsensüsün sağlandığı söylenemez. İslamcı aydınların da kimi zaman savunduğu bu modelde, toplumsal grup hakları ile bireysel hak ve hürriyetler arasındaki gerilim ve çözümsüzlük ortadan kaldırılamamaktadır (Gülalp, 2003: 163). Bu noktada Kürt hareketi, kendi dönem koşulları içerisinde bu vesikayı “yeni bir toplum sözleşmesi” olarak kabul etmekle beraber (Mendoğlu, 2014: 70), meselenin çözümü için ne derece etkili olacağı konusunda müphem bir tutum takınmaktadır. Kuşkusuz bundaki temel hareket noktası, -vesikanın kendisinden ziyade- ona referans veren siyasal İslamcı kesimlerin Kürt kimliği etrafındaki hak talepleri karşısında aldıkları olumsuz tutum olmaktadır. Bu tespit Öcalan’ın söyleminde daha keskin bir karşı çıkışa yol açmaktadır:

Kürt sorununu ‘ümme’ kurnazlığıyla ‘çözmek’ isteyen bu kesimin, en fazla başvurduğu referans ise Medine vesikasıdır. Aslında burada yapılmak istenen, İslam modernitesini kimi tarihsel referanslarla cilalamaya çalışmaktır. Demokratik, eşitlikçi halk eğiliminden ziyade; İslami referanslar üzerinden, iktidarcı bir paradigma esas kılınmaya gayret edilmektedir (Aktaran: Aras, 2016: 247).

Kürt meselesinde şiddet ve ölümlerin en fazla gerçekleştiği 1990’lı yıllarda Türkiye’deki ana akım medya organlarında Kürt hareketine yönelik söylemlerinde ağırlıklı olarak hareketin bir “Ermeni terörü” olduğu vurgusu öne çıkmaktaydı. Bu

propaganda, yaygın bir mit şeklinde Abdullah Öcalan'ın bir Ermeni olduğunu, esas amacının Sünni Müslümanları ortadan kaldırmak ve bir Ermeni devleti kurmak olduğunu savlamaktaydı (Natali, 2009: 167). Söz konusu dönemde çatışmalarda ölen militanların “sünnetsiz” olduğu, bu propagandanın sıkça dile getirilen uzantısı durumundaydı. Buna karşılık, Kürt hareketi ise İslami nosyonlara daha fazla yönelim içerisine girmekte ve tabanının dindar yapısına paralel politik söylemler kullanmaktaydı.

Devletin 2000'lerden sonraki propagandasında özellikle AKP, Hizbullah ve bölgede yaygınlaştırılan diğer İslamcı tarikatlar eliyle öne çıkarılan diğer kavramlar ise Kürt hareketinin ve temsilcilerinin “dinsiz, Zerdüş, ateist, İslam düşmanı” oldukları şeklindeydi. Kürtlerin Hristiyanlığa yakın oldukları, zamanında zorla Müslüman oldukları, sabah namazında insanları öldürdükleri, imam hatip öğrencilerine saldırdıkları, cami ve türbeleri tahrip ettikleri gibi söylemlerle Kürt bölgesindeki iktidar mücadelesinin dinsel alana çekildiği yoğun bir propaganda üretilmekteydi (Koyuncu, 2014: 227). Bu propagandalar günümüzde de devletin en üst temsilcilerinin söylemlerinden tutalım; televizyon programları, popüler diziler ve yazılı/görsel diğer medya unsurları üzerinden yapılmaktadır (Resim 15, 16 ve 17). Söz konusu söylemlerin bir kısmını Kürt hareketine muhalefet eden Kürt İslamcı grup ve örgütlenmeler de yapmakta ve bu örgütlenmelerin önemli bir kısmının AKP ile etkileşim içerisinde olduğu bilinmektedir.

Kürt hareketi kendisine yönelen olumsuz propagandaları bertaraf edebilmek amacıyla din ve İslam konularındaki söylem ve referansları güçlendirmekte, bu alandaki taban örgütlenmelerini geliştirmeye çalışmakta, dinsel motifler ve öznelere içeren organizasyonlara yönelmekte ve başta AKP olmak üzere kendisine karşıt yapıları “dini faşizm”in unsurları olarak lanse etmektedir:

“İslam-İslamdışı” biçiminde uygulanan din faşizminin tarihsel kökenleri çok daha eskilere dayanmaktadır. Bu, sistemin kendisini üzerinde inşa ettiği, en önemli ideolojik saha durumundadır. ... Günümüz gerçeğinde, Kürt hareketi bu zihniyet tarafından ‘şeytanlıkla’ eşdeğer tutulmaktadır. Terminoloji ve uygulamalar zamana göre değişim geçirir, ama iktidar mantığı değişmez (Öcalan'dan Aktaran: Aras, 2016: 246).

Kürt hareketini yakından takip eden birçok yazar ve araştırmacıya göre son dönemlerde Kürt hareketi sosyalist bir dünya görüşüne sahip olduğu halde söylemlerini dinsel bir retorikle uyumlu hale getirmektedir. Özellikle de Kürt

hareketinin teorisyenlerinin ve temsilcilerinin dinin egemen kesimlerin elinde olmasına ve dinin halkçı-devrimci yorumunun muhakkak yapılması gerektiği biçimindeki söylemleri öne çıkmaktadır. Kuşku yok ki bu durum, en fazla da uzun yıllar boyunca Kürt hareketinin Marksist ideolojik formasyonuna işaret eden ve Kürt siyasetindeki İslami yükselişin toplumsal taban bulmasından endişe duyan AKP iktidarı ve onun arkasında duran Türk ve Kürt siyasal İslamcı kesimler olmaktadır (Aydınkaya, 2012: 125).

Kürt hareketinin dinler ve özelde İslamiyet konusunda ortaya koyduğu tarihsel okumaların bütünü incelendiğinde eklektik bir söyleme sahip olduğu sonucuna varılabilir. Ancak bu eklektisizm, hareketin kendine has tarihsel analizi ve politik tahayyülü ele alındığında, belli düzeyde bir tutarlılık göstermektedir. Hareket teorisyenlerinin metinleri ve temsilcilerinin söylemlerine bakıldığında dinleri bir “ideoloji” olarak ele alan, ancak bu ideolojinin iktidar aracı ve/veya biçimi haline dönüştüğü andan itibaren gericileştiği ve toplumlar üzerinde güç/tahakküm ilişkisine dönüştüğü belirtilmektedir. Aynı yaklaşım, pagan, düalist ve semavi bütün inanç biçimlerine dönük bir genelleme olarak kullanılmaktadır. Ortadoğu ve Türkiye özelinde yapılan analizlerde devlet İslamı’nın hegemonik yapısı karşısında halk İslamı’na başvurulmakta ve İslam’ın farklılıkları zenginlik olarak gören anlayışına referans sunulmaktadır. Harekete göre eğer bir siyasal organizasyonda toplumsal sözleşme yapılmıyor veya yenilenmiyorsa, orada siyasal-toplumsal kurum, onu kimlerin idare ettiğinden bağımsız olarak hep aynı kurumdur. Demokratik ve özgürlükçü olmayan bir yönetim sistemi, onu idare edenler Müslüman zümreler de olsa, sistemin karakteri antidemokratik ve tahakkümcü olacaktır (Delal, 2013: 247). Bu bakış, dini çoğulluklar üzerinden ele almakta ve demokratize etmeyi amaçlamaktadır:

Dinin dayatmacı tarafını kendinize esas almaya başlarsanız o zaman o da siyaset gibi olmaya başlıyor. Oysa dinin kendi literatüründe grinin bütün tonları var. Olaya ve olguya teklikle bakmadığınızda fıkıh üzerinden çözüm bulunabiliyor.⁶⁶

Yine Kürt hareketi etno-politik bir sorun olarak Kürt meselesinin çözümü ve kimlik taleplerinin karşılanması mücadelesinde siyasal İslamcı kökenden gelen AKP’nin aldığı tutum, bu anlamda ‘müesses nizam’ın idame ettirilmesine, egemen devletin

⁶⁶ Ayhan Bilgen ile Görüşme.

inkârcı ve asimilasyoncu politikalarına, nihayetinde sahip olduğu muhafazakâr-İslamcı formasyonu Kürtler üzerinde dinsel bir hegemonya alanı oluşturarak Kürt hareketini tasfiye etmeye yönelik bir zeminde değerlendirmektedir. 2000’li yıllardan itibaren yaşadığı dönüşümlerin sonucunda radikal demokratik tahayyülün alan açtığı çokluk, farklılıkların bir arada eşitliği ve sistem içerisinde kalarak ona karşı bütün demokratik mücadele enstrümanlarını kullanarak toplumsal rıza üretme ve kitle mobilizasyonu sayesinde hareketin din ve inanç konularında ciddi düzeyde bir karşı hegemonya inşasına yöneldiği belirtilebilir. Buradaki dinsele yönelimde siyaseten pragmatik bir yön olduğu görülmekle birlikte, toplumsal hareketlerin doğasında bulunan dönüştürme, dönüştürürken dönüşme ilişkisinin varlığı ve inanç alanını topluma içkin ethosun önemli bir momenti olarak ele alma durumu olduğu da görülebilmektedir.

4.5 Etnik “Kürt” Siyasal Partilerinin Tüzük-Programlarında Dönüşümün Seyri

Kürt siyasal hareketinin din ve inanç alanında ortaya koyduğu politik tutumun ve pratiğinin geçirdiği dönüşümleri takip etmenin bir yolu da hareketin parlamenter sistem içerisinde kendisini sürdürdüğü siyasi partileri incelemekten geçer. Daha önce de belirtildiği üzere, hareketin Kürt bölgesinde ve batı kentlerinde yaşayan Kürtler arasında kitlesel karşılık bulmaya başladığı dönem, aynı zamanda legal demokratik alandaki en etkin kitle mobilizasyon aracı olan siyasi partinin de kurulduğu dönemdir.

1990 yılında Halkın Emek Partisi’nin (HEP) kuruluşu ile başlayan Kürt hareketinin siyasal parti mücadelesi, kendi başına ayrı bir araştırma konusu olmakla birlikte, bugün bu politik temsiliyeti sağlayan Halkların Demokratik Partisi’ne gelinceye değin, bu alandaki mücadelenin zorluklarla dolu tezahürlere sahip olduğu bilinmektedir. Kurulan hemen hemen bütün partilerin kapatıldığı, milletvekillerinin gözaltına alınıp tutuklandığı, sayısız çalışan ve taraftarının faili meçhul cinayetlere kurban verildiği bu kırk yıllık dönem boyuca, kopukluklar yaşanmasına rağmen bu alanı korumak bağlamında kararlılık ve süreklilik sağlandığı görülmektedir.⁶⁷ Kürt hareketinin devlete karşı *meydan okumasının* tarihi olarak özetlenebilecek bu

⁶⁷ Kürtlerin 1990’da başlayan siyasi parti mücadelesi boyunca kurulan siyasi partiler şunlardır: HEP (1990-1993), ÖZDEP (1992-1993), DEP (1993-1994), HADEP (1994-2003), DEHAP (1997-2005), Özgür Parti (2003-2007), DTP (2005-2009), BDP (2008-2014), DBP (2014-...) ve HDP (2013-...).

süreklilik, aynı zamanda devlete ve onun ideolojik politik hattı karşısında “rakip hakikatler üretme” ve karşıt hegemonyasını inşa etme arayışıdır (Watts, 2014: 167). Söz konusu siyasi partilerin tamamı, kuruluş metinlerinde bir Türkiye partisi olmak iddiasıyla ülkenin sosyo-politik, ekonomik, kültürel sorunları başta olmak üzere her konuda programatik bir yaklaşıma sahip olmakla birlikte, Kürt meselesi ve onun etrafında cereyan eden demokratikleşme, insan hakları, kültürel haklar gibi konularda öne çıkmaktadır. Siyasi perspektifleri, dönem politikaları illegal Kürt hareketi ile paralel bir çizgide olduğu ve aynı toplumsal-kültürel tabana dayandıkları da bilinen bir gerçekliktir. Bu yüzden de Kürt meselesinde yaşanan bütün şiddet ve çatışma süreçlerinde devletin ve iktidarların, adliye ve kolluk güçlerinin hedefinde olmuşlardır. Nihayetinde yönetici kadrolarından, üretilen politikalara, söylemlere ve son tahlilde oy veren seçmenlerine kadar Kürt etnik kimliği üzerinden ortaya konulan pratikler, bu partilerin tümünün “Kürt partisi” olarak kodlanmasını ve “terörist, bölücü, terör destekçisi olarak yaşanan gerilimlerin müsebbibi olarak anılmalarını beraberinde getirmiştir.

Anılan siyasi partilerin tamamı “demokratik sol”, “demokratik sosyalist”, “özgürlükçü sol” bir dünya görüşüne sahip olduklarını programlarında ortaya koymaktadır. Dolayısıyla hareketin başlangıç noktasındaki tarihsel materyalizmle örtüşen seküler çizgiyle başlayan siyasi partiler tarihi, hareketin geçirdiği dönüşümlerin net biçimde izlenebildiği bir karaktere sahiptir. Tez çalışmasının gerçekleştirildiği son dönem siyasi partilerinin din ve inanç konusunda izledikleri politikalar incelediğinde Kürt hareketinin bu konulardaki genel çizgisini halen sürdürdükleri görülebilmektedir.

Siyasi partilerin Tüzük ve Programlarının din ve inançlar konusunda ortaya koydukları tutumları ele alırken, söz konusu tutumların aynı zamanda kendi dönemlerinde toplumsal hareketin pratik uygulamalarına, eylem ve etkinliklerine, bağlı örgütlenmelerine, politik aktörlerin söylemlerine de tevarüs ettiğini de belirtmek gerekmektedir. Dolayısıyla hareketin hegemonya inşa sürecinin önemli bir parametresi olarak bu tutumları ele almak gerekmektedir.

Türkiye’de kurulan ilk ‘Kürt partisi’ olan HEP’in Programında din ve inanç konusunda öne çıkan düzeyde bir vurgu bulunmamaktadır. Bu dönem hareketin ideolojik doğrultusu, ortaya çıkış döneminin Marksist ve ‘ulusal kurtuluşçu’ çizgisini koruduğundan Program da buna koşut bir izlek sergilemiştir. Bu izlek kendisini

“Türkiye Cumhuriyeti bütün kurumlarıyla laik ve demokratik esaslara uygun olarak yapılacaktır” ibaresiyle göstermektedir.

1994’te kurulan ve en uzun soluklu parti olduğu söylenebilecek HADEP Programı, hareketin ana gövdesinin din konusunda aynı yıllar içerisinde başlattığı dönüşümü ve bu alandaki örgütlenme çabalarını gören bir noktada kendisini ifade etmiştir. Temelinde ise devletin din alanıyla ayrışmasına dayalı laik bir siyaset yaklaşımı mevcuttur. Söz konusu yaklaşım Programa şöyle yansımıştır: “Devlet ve toplum laik ve demokratik esaslara uygun olarak yeniden yapılandırılacaktır Dinler ve mezhepler arasında ayrıma yol açan bugünkü politikalara son verilecektir. Dini inançlardan herhangi birine mensup bir topluluğun, diğerleri üzerinde baskı kurmasına izin verilmeyecek, laiklik ilkelerine uygun olarak, hepsine eşit davranılacaktır.” Programda yer alan bu yaklaşım, aynı zamanda hareketin dini etno-politik mücadelenin önemli veçhesi olarak görmeye başladığına da işaret eder.

HADEP’ten sonra kurulan DEHAP da Programında “Laiklik, Demokratik-Çoğulcu Bir Toplumun Gereğidir” başlığı altında laikliğe özel bir vurgu yapmakla birlikte Türkiye’de 2000’li yıllara giderken yaşanan baş örtüsü/turban sorununa özel olarak vurgu yapılmakta ve bu konuda ortaya konulan “Baş örtüsü dolayısıyla kadınların eğitim ve çalışma haklarını kaybetmelerine son verilecektir” cümlesiyle baş örtüsü yasağına karşı açık bir tutum alınmaktadır. Programın bir diğer yeniliği ise “Alevi Yurttaşların Kimliğine Saygı Duyulmalıdır” başlığı altında ilk defa Aleviliğe ve Alevi toplumunun sorunlarına dair bir perspektif ortaya konulmuş olmasıdır.

2000’li yıllar aynı zamanda legal Kurdi siyasetin ve siyasi partilerin ideolojik, programatik ve örgütsel alanlarda yeniden inşa edildiği dönemdir (Şur, 2016: 17). Kürt hareketinde paradigmal bir değişim sürecinin yaşandığı bu dönemin politik öznesi olarak DTP, kendisinden önceki siyasi partilerde görülmeyen bir adım atarak din ve inanç konusunu Programın yanı sıra Tüzük içerisinde de ifade etmiştir. DTP, Tüzüğünün “Amaçlar” bölümünde “Her türlü inancın kendisini özgürce ifade edebileceği, devletin tüm inançlara eşit mesafede duracağı, bilimsel düşünceyi esas alan, özgürlükçü, demokratik laiklik anlayışının esas alınması için mücadele eder” cümlesiyle hareketin aynı dönem içinde kendine şiar olarak belirlediği “Demokratik Cumhuriyet” hedefini gerçekleştirmede din politikasına atfettiği önemi vurgulamaktadır. Aynı duruş, Parti Programında da “Özgürlükçü Demokratik Laiklik” başlığı altında kendisini göstermektedir. DTP, o güne kadarki siyasi partilerin metinlerinde yer almamış olan Diyanet kurumu hakkında da “Diyanet İşleri

Başkanlığı kaldırılincaya kadar, farklı mezhep ve inançların varlığını da gözeterek tarzda yeniden düzenlenecektir” ibaresini kullanarak onu ilk kez sorunsallaştırmıştır.

Kürt hareketinin “Türkiyelileşme” söylemine paralel olarak farklı siyasetlerle ittifaklar geliştirdiği, Kürtler dışındaki diğer etnik ve dinsel toplulukları da temsil etme iddiası temelinde siyaset yaptığı sürecin önemli bir taşıyıcısı olarak BDP de, DTP Tüzüğü’nün “ amaçlar” kısmını aynı biçimiyle kendi Tüzüğü’nde korumuştur. Partinin Programı ise “Laiklik” ilkesine özel bir vurguyu tekrar etmekle birlikte, ilk kez “Ezidi, Süryani-Asuri-Nasturi” topluluklarını zikrettiği bu başlık altında nispeten kapsamlı bir din ve inanç politikası ortaya koymuştur:

Türkiye’de devletin laiklik konusundaki tutumu sürekli sorun olmuştur. İnanç ve vicdan özgürlüğünün sağlanmasında yetersiz kalınmış, tektipleştirici, otoriter laiklik anlayışı burada da kendisini göstermiştir. Din ve inanç grupları arasında tarafsız kalınmamış, diyanet devlet adına, tek bir inancın/mezhebin temsiline dayandırılmış ve böylelikle bireylerin ve toplulukların inanç ve ibadette özgür kılınması, inanç ve ibadetini dilediğinde yerine getirmesi engellenmiştir. (...) Diyanet İşleri Başkanlığı’nın demokratik bir düzeye kavuşturulması, zorunlu din derslerinin tercihi yapılması, Cemevlerinin ibadethane olarak tesis edilmesi, Ezidi, Süryani-Asuri-Nasturi gibi farklı inanç gruplarının kendilerini ifade etmelerinin önündeki tüm engeller ortadan kaldırılacak, gelişimleri için her türlü destek sağlanacaktır (Tüzük Program, 2008).

2012 yılında kurulan ve bugün de legal siyaset alanında kendisini sürdüren HDP, din ve inanç konularında radikal demokrasi kuramı çerçevesinde önceki bütün partileri aşan bir çizgiye sahiptir. ‘Farklılıkların bir aradalığı ve eşitliği’ biçiminde ifade edilebilecek radikal demokratik toplum tahayyülü, HDP’de bir yandan İslam’ın yeni bir bakışla ele alınıp analiz edilmesini, diğer yandan İslam dışında kalan diğer bütün inanç gruplarının, cemaatlerin, inançsızların özgürlük ve eşitlik temelinde bir aradalığını savunan bir çizgiyi ortaya çıkarmıştır. Bunun bir sonucu olarak Partinin en üst yönetim kademelerinde farklı inanç mensuplarına alan açılmış, ilk defa İslamcı geçmişe sahip Kürt ve Kürt olmayan kişiler; Ermeni, Ezidi, Süryani kimlik mensupları milletvekili olarak TBMM’ye girmiştir. HDP Tüzüğü de bu ideolojik politik formasyonun yansıması olarak Partinin amacını “Dışlanan ve ayrımcılığa maruz kalan tüm inanç topluluklarının ve inanmayanların düşünce, ifade, vicdan ve ibadet özgürlüklerinin eşit vatandaşlık hakları temelinde çözüm kavuşturulması için mücadele etmek” olarak dile getirmektedir.

Siyasal perspektif olarak “Demokratik Özerklik” sistemini temel amaç olarak ortaya koyan HDP, siyasal İslamcı muhafazakâr gelenekten gelen ve Kürtler üzerinde dinsel hegemonya inşası yoluyla Kürt muhalefetini tasfiyeye yönelik AKP karşısında din ve inanç kimlikleri konusunda proaktif bir politika sürdürmekte ve karşı bir hegemonik inşaya yönelmektedir. Programında “Halklara ve İnançlara Eşitlik ve Özgürlük İçin Mücadele” mottosuyla kendini gösteren söz konusu inşâ “Aleviler, Hristiyanlar, Museviler, Ezidiler gibi ezilen ve dışlanan tüm inanç ve kültür grupları üzerindeki baskıların kaldırılması için mücadele, (...) Diyanet’in kaldırılması, (...) aynı zamanda Sünni Müslümanların da inançlarının devlet tekelinden kurtarılması, (...) İslamiyet’in sermaye düzeninin payandası yapılmasına (...) ve Türk-İslam sentezine, ırkçı ve şoven ideolojiye karşı tutum alan” bir mücadeleyi esas almaktadır. Tüzük veya Program gibi genel ve kapsamlı metinler olmamakla birlikte tezin araştırma evrenine tekabül eden başka tespitlere de kimi rapor ve seçim beyannamesi gibi metinlerde dinsel hegemonya inşası yolunda ortaya konulan perspektif öne çıkabilmektedir. Örneğin; 2018 yılında gerçekleşen HDP 3. Genel Kurulu Faaliyet Raporunda yer alan “Halklar ve İnançlar Komisyonu” faaliyetleri incelendiğinde de yukarıda ortaya konulduğu biçimiyle din konusundaki proaktif mücadelenin yalnızca parlamento mecrasında değil, esas olarak toplumsal satıhta etkin bir biçimde sürdürüldüğü görülecektir. Faaliyet raporun yansıyan “Dönemsel siyasi kampanyalara katılım, sivil Cuma namazı eylemleri, parlamento faaliyetleri, kanaat önderleri ile görüşmeler, mezarlık ziyaretleri, cenaze-taziyelere katılım, aile-esnaf ziyaretleri, görsel ve yazılı basın üzerinden faaliyetler, konferans-panel-sempozyum programları, kan davası vb. husumetleri olanların barıştırılmaları, ‘Sulh İçin Dua Kampanyası’ başlatılması” gibi çalışmalar, Parti merkezinden yerellere uzanan silsile içinde etkin bir biçimde sürdürülmektedir.

HDP’nin farklı etnik ve inanç kimliklerinin eşitliği ve bir arada yaşaması diskuru, 7 Haziran 2015 Genel Seçiminde açıkladığı “Büyük İnsanlık” adındaki bildirgesinde topluma şöyle seslenmektedir:

Bizler ‘halklara eşitlik, inançlara özgürlük’ diyoruz.

Bizler ‘farklılığını al da gel’ diyoruz.

Bütün inanç toplulukları örgütlenme özgürlüğünü engelsiz yaşayacak.

Tüm kimlik ve kültürlerin korunması ve geliştirilmesi için çalışacağız (Büyük İnsanlık, 2015 Genel Seçim Broşürü).

Seçim bildirgesinde yer alan bu söylem 2015 ve daha sonraki yıllarda yapılan diğerk seçim süreçleri boyunca en fazla kullanılan “Biz’ler Meclise” sloganına da kaynaklık eder. Tezin girişinde kimliklerin inşası ve yeniden üretimi konusunda ortaya konulan çerçevenin tahnit ettiğı üzere, farklı kimliklerin kendinden olmayan ‘öteki’ler ile çatışması sonucu hem söz konusu kimliklerin sınırlarının sürekli kılınmasına ve hem de verili kimliklerin kendilerini geleceğre taşıyan bir yeniden üretime olanak sunmaktadır. HDP programı ve ortaya koyduğı siyasal doğrultuyu ifade eden bu görüş Chantal Mouffe’nin “ufuk noktası” olarak dile getirdiğı toplumsal ütopyanın da esasını teşkil etmektedir:

Bu görüş ‘biz’e ilişkin her bir tanımın bir ‘sınır’la sınırlanmasını ve ‘onlar’ın belirlenişini ima ettiğini kabul eder. ‘Biz’ tanımı, ardından gelen farklılık ve çatışma bağlamında oluşur. Radikal demokrat yaklaşım, ortak iyi fikrini dışlayan liberalizmin ve ortak iyi fikrini cisimleştiren yurttaşlığa dayalı cumhuriyetçiliğın tersine, ortak iyi kavramını yurttaşlar olarak eylemde bulunduğumuzda sürekli olarak başvurmamız gereken, ama hiçbir zaman ulaşamayan bir ‘ufuk noktası’ olarak görür (Mouffe, 2010: 128).

Kürt siyasal hareketinin dini hegemonya inşası konusundaki ideolojik tasavvurunun ve politik doğrultusunun Parti siyasetine yansımalarını anlamak için en çarpıcı örneklerden biri de 1 Kasım 2015’te yapılan Genel Seçimde HDP İstanbul İl Strateji Komisyonunun Parti yöneticilerine ve seçim çalışanlarına yönelik hazırladığı raporda yer almaktadır. Seçim propagandası sırasında kullanılması önerilen söylemlerin yer aldığı bu raporda ortaya konulan yaklaşım, HDP’nin AKP karşısında dini nasıl bir mücadele unsuru ve toplumsal rıza sağlama aracı olarak ortaya koyduğunu ortaya koymaktadır:

AKP’li Kürtlere şu söylemler dillendirilmelidir:

AKP, Kürtleri tamamen gözden çıkarmıştır. AKP, bundan sonra Türk milliyetçileri ile birlikte hareket. AKP, artık Tuğrul Türkeş’in partisidir.

AKP, IŞİD ile işbirliği içindedir.

AKP ve HDP, bir zıtlık şeklinde anlatılmalıdır. Biz sadece rakip değiliz, iki zıt yaşama biçimiyiz.

Alevilere:

Yüzlerce büromuz saldırıya uğradı, yakıldı. Bunu yapanların Maraş ve Sivas katliamlarını yapanlardan bir farkı yoktur. Yarın da Alevi mahallelerine saldırabilirler.

Suriye’de Irak’ta Ezidiler, Aleviler AKP beslemesi IŞİD tarafından katledildiler.

Devletin Cemevinden kalkan asker cenazelerine yetkili göndermemesi vurgulanmalı (İstanbul İl Kongresi Faaliyet Raporu, 2016).





5. DİĞER İNANÇLARA YAKLAŞIM: ALEVİLİK, EZİDİLİK

Kürt siyasal hareketinin seslendiği kitlenin çok büyük bir kısmının Sünni İslam mezhebine mensup olduğu bilinir. Buna rağmen hareketin kurucu kadrolarından bugüne kadar hemen bütün yönetim ve örgütsel temsiliyet noktalarında farklı inanç kökenlerinden gelen aktörlerin bulunduğu görülür. 1990'ların ortalarına kadarki dönemde kadro ve temsilcilerin inanç kimliği nispeten geri planda kalır ve bu alanlarda vurgu yapılmıyorken, sonraki süreçlerde bu tutum değişmeye başlamıştır. Ancak en genel manada hareketin dinsel kimliklere eşit bir mesafede durmaya çalıştığı, söylem ve pratiklerinde bunu göstermek istediği belirtilebilir. Onun bu tutumu, Kürtlerin inanç haritasının parçalılığı ve aynı coğrafyada diğer inanç ve etnik gruplarıyla yan yana yaşanmış olmanın tarihsel gerçekliğinden beslenir. Bunu bir noktada hareket açısından “zorunluluk” olarak da tespit etmek mümkündür. Abbas Vali'nin (2013) siyasal kültür yaratmak bağlamında ortaya koyduğu yaklaşım, inanç kültürü için de geçerliliğini korumaktadır:

Kürt milliyetçiliği, sadece derinden parçalanmış siyasetinin merkezkaç eğilimlerinin üstesinden gelmekten ötürü değil, aynı zamanda şiddet yanlısı saldırgan dört resmi milliyetçiliğin ezici gücüne dayanmaya karşı dayanıklı hale getirmek için milliyetçi siyasal bir kültür yaratmaktan ötürü de tarihinde olduğundan daha fazla gelişen aktif bir sivil toplumda temellenmesi gerekir (s. 53).

Hareketin kendisine temel doğrultu olarak kabul ettiği adikal demokrasi yaklaşımı, farklılıkların bir arada, kendileri olarak ve kendilerini kendilerinin temsil etmesi perspektifini esas alır. Dolayısıyla Sünni İslam dışındaki dinsel ve etnik gruplara dönük politik ve örgütsel tutum ile üretilen söylemler, hareketin radikal demokratik tasavvuru açısından turnusol görevi görmektedir.

5.1 Alevilik

Türkiye’de 1990’lı yıllarla birlikte Kürtler dışındaki diğer Müslüman topluluklar da kamusal alanda daha fazla görünür olmaya ve sınırlı da olsa kendi kültürel kimliklerinin korunması yolunda sivil toplum alanında örgütlenmeye başlamıştır. Laz,

Çerkez, Gürcü, Arap, Pomak vd. ‘etnik’ azınlıkların sivil toplumcu girişimlerine ön açan bir olgu olarak da bu dönemde yükselmekte olan Kürt muhalefeti ve onun etrafında cereyan eden etno politik tartışmaların da etkisinden söz edilebilir. Buradaki esas dinamik, Türkiye’deki geniş kitlelerin saflaşma ve çatışmadan daha ziyade, Türk ulus kimliği dışında kendilerine varlık alanları açmaya çalışan farklı kimlik gruplarının sosyal ve siyasal süreçlerdeki ortaya çıkışlarıdır (Gültekin, 2010, s. 369). Ancak bu çıkışlardan farklı olarak Alevilik konusunda yaşanan süreçler, Kürt etno politik meselesiyle iç içe geçmekte ve girift bir özellik göstermektedir. Kürt hareketinin Türkiye’de ve Kürt bölgesinde etki alanının genişlemesinin artan Alevilik tartışmaları ve bu alana seslenen çalışmalarla doğrudan ilintili olduğu görülür (Gezik, 2012: 22).

‘Etno-dini’ bir kimlik grubu olarak Alevilerle ilgili tartışma ve ‘Alevi sorunu’ Osmanlı’dan Türk ulus devletine geçmiş ve devamlılığını koruyarak bugüne kadar ulaşmıştır (Tok, 2003: 176). Ulus devletin Sünni kodlarla inşasına paralel seyreden kültürel asimilasyona en fazla tabi kılınan dinsel topluluğun Aleviler olduğunu söylemek mümkündür. Bu noktada Dersim coğrafyasının, tarihsel geçmişinden beslenen kolektif kimliğin tarihsel süreçlerde Sünniliğe uzak ve/veya karşıt bir duruşu söz konusudur.

Ötekileştirme ve itibarsızlaştırmaya paralel seyreden asimilasyona rağmen, dinsel ve kültürel devamlılığını sağlayan Alevilik, en fazla da siyasal İslamcı anlayış tarafından dışlanma ve yok sayılma pratiklerinin hedefi haline gelmektedir. Sünni muhafazakar İslamcıların sıkça dolaşıma soktuğu “mum söndü” biçimindeki söylemlere paralel; bir yandan Alevilik ısrarla İslam’a dahil edilmeye çalışılırken, diğer yandan Cemevlerini ve Alevi din adamlarını statüsüzlüğe mahkum eden siyaset ve hukuk düzleminin korunması çabası, meseleye yaklaşımdaki tutarsızlığı da ortaya koymaktadır. Olivier Roy (2003), Alevileri tanımlamak için ikili bir hareketin şekillendiğini ve söz konusu ikiliğin “Alevilik Paradoksu”nu ortaya çıkardığını tespit eder. Ona göre devlet, Aleviliğe yaklaşımda ya dinsel ya da dilsel göstergelerden yola çıkmaktadır. Böyle olunca da laik olduğunu savlayan, ancak öğretim politikalarında İslamileşerek toplumu da kendini farklılaştıracak bir kıstas belirlemeye (seçmeye) zorlayan devletin paradoksal tutumuna varılmaktadır (2003: 70).

Dersim bölgesinin Osmanlı ve Cumhuriyet dönemleri boyunca merkezi devlet otoritelerine karşı en yoğun isyan ve ayaklanma merkezlerinden bir olduğu gerçeği,

bu bölgenin gerek Kemalistler, gerekse Türk-İslamcı kesimler tarafından “lekeli” bir coğrafya addedilmesine de gerekçe sunmuştur. Bu analizi daha güncel kılan bir diğer tespit ise Alevilerin politik temayüllerinin çoğunlukla sol ve sosyalist tercihler içermesi ve en nihayetinde Kürt ulusal mücadelesine verdikleri destek olmuştur. Bu durum, Alevilerin iktidar merkezlerince her dönemde bir “çıban başı” olarak telakki edilmelerinin de nedeni olagelmıştır (Aksoy, 2016: 253). Türkiye’de 1960’lardan günümüze kadar yalnızca politik Kürt hareketleri içerisinde değilbütün radikal sol/sosyalist örgütlenmelerde ve muhalif gençlik hareketlerinde Alevilerin ve Dersimlilerin yoğun bir biçimde yer almış olması, devletin Türkçü ve İslamcı kanadının hışmına uğramasına neden olmaktadır. Her ne kadar kimi araştırmacılar Dersimli Alevilerin Kürt milliyetçiliğinden ziyade “solcu radikalizme” meyil gösterdiklerini iddia etmiş olsa da (Bruinessen, 2009: 109), Kürt hareketinin başlangıcındaki kurucu kimselerden bugüne değin harekette hem öncülük hem de kitlesel destek boyutuyla ciddi bir katılım olduğu görülmektedir. İddiyayı ortaya koyan araştırmacı, başka bir yerde Alevilik (ve Ezidilik) inanç mensubu öncü karakterlerin Kürt hareketi içerisinde yer alışlarını, Kürt kimliğinin bu inanç evrenlerindeki farkındalık düzeyini ciddi bir biçimde etkilediğini ve geliştirdiğini tespit etmektedir (Bruinessen, 2016: 352).

Türkiye’de etno dinsel bir mahiyetteki Aleviliğin yükselişi ile siyasal İslamcılığın yükselişi eşzamanlı biçimde gerçekleşmiştir. Aleviliğin yükselişinde yukarıda belirtilen politik motivasyonların yanı sıra Alevilerin kendilerine dair içsel dinamikler ve dünyadaki dinselliğin artışına paralel biçimde Alevilerin de kendi dindarlıklarına yönelim içerisine girmeleri durumu söz konusudur. Türkiye’de nasıl ki sol/sosyalist hareketlerin yayılması önünde Sünni muhafazakâr kitle bir sınır (engel) oluşturmuşsa; aynı durum Sünni İslamcılığın ülkedeki yayılmasına karşı Alevilik de doğal bir set oluşturmaktadır (Aktay, 2006: 262). Bugün de başta Dersim coğrafyası olmak üzere, Kürt Aleviliğin dominant olduğu bölgelerde İslamcı muhafazakârlığın karşılık bulamadığı ve ciddi düzeyde siyasal destek alamadığı bilinmektedir.

Genelde Alevilerin, özel olarak da Dersim Alevilerinin politik tercihlerine ve sol/sosyalist hareketlerde yer alışlarına dair tutumun bir yönü de toplumsal psikoloji ve hafıza ile ilişkilidir. Söz konusu tercihler, Alevilerin içinde doğdukları sosyal ve kültürel yapının dışına çıktıklarında hissettikleri güvenlik kaygılarının motive ettiği ‘doğal’ bir örgütlü olma haline tekabül eder (Deniz, 2014: 330-331). Türkiye’de

Aleviliğe dair hafızada bulunan katliam, sürgün, ötekileştirme uygulamaları böylesi bir psikolojik tasavvura işaret etmektedir.

Türkiye’de siyasal sistemin Alevilik karşısında aldığı yok sayan ve görünmez kılmaya çalışan tutum, 1990’lı yıllardan itibaren değişmeye başlamıştır. 12 Eylül askeri darbesiyle oluşturulan yeni hegemonyanın başlıca iki bileşeninden ilki neoliberal ekonomi politikaları, ikincisi ise toplumsal rızayı sağlamada teolojik referansların öne çıkarılması olmuştur. Böylece sistem, Sünni İslam anlayışını devletleştirmeye ve radikal İslamcı oluşumları yeni hegemonik yapıya entegre etmeye çalışmıştır. Ancak 1990’lardan itibaren yükselen Kürt milliyetçiliği ve toplumsal alanda ortaya çıkan yeni örgütlenme dinamikleri, devletin Alevi toplumuna yönelimini beraberinde getirecektir. Özellikle Kürt siyasal hareketinin Alevi toplumunda taban bulma ve örgütlenme arayışları, devletin de bu topluluğa ve Alevilik dairesine seslenmesi ihtiyacı duymasını sağlamıştır. Söz konusu değişimin başlıca tezahürü ise Kürt Alevilerinin ilgisini Pir Sultan’dan Hacı Bektaş’a yönlendirmeye çalışmak olmuştur. Pir Sultan dergâhının kendisini dinsel olarak heterojen/senkretik ve sosyo-kültürel bir alan olarak konumlandırmasına karşılık, Bektaşî inanç bağlanımının “Kur’ani” olanı vazetmesi, devletin söz konusu yönlendirme çabasının nedenidir (Kaygalak, 2013: 287).

Nitekim 1998 yılında yapılan Hacı Bektaş Veli törenlerinde ilk defa en üst düzeydeki siyasi aktörlerce yapılan “Bektaşîlik ve Aleviliğin gerçek Türk Müslümanlığı olduğu” biçimindeki açıklamalar, devletin Alevileri İslam dairesi içerisine alarak devletin kurucu kodlarına dâhil olmalarına çağrı yapmaktadır (Ocak, 2009: 157). 2000’li yıllarda bu politikaların bir uzantısı olarak devlete yakınlığıyla bilinen Cem Vakfı’nın başkanı İzzettin Doğan ile Fethullah Gülen’in görüşmesi ve bu görüşmeden çıkan “Her caminin yanına bir cemevi yapılabilir” önerisi, her ne kadar naif bir önerme gibi görülüyor olsa da, özünde Aleviliği Kur’an bağlamına dâhil etme arayışı olarak görülmektedir. AKP iktidarı boyunca daha da görülür hale gelen bu arayışın temelinde Alevi toplumunun ‘Müstakbel Sünni’den İslami neo-Aleviliğe geçiş yatmaktadır (Kaygalak, 2013: 292).

Son yıllarda devletin ve AKP iktidarının Alevi ve Bektaşî inançlarına dönük ürettiği politikalar (Alevi Çalıştayları, Alevi Açılımı vb.), Kürt etnik kimlik dairesinin dışında yeni bir kolektif Alevi ve/veya Zaza kimliğini inşa etme çabası üzerinden şekillenmektedir. Böylece devlet ve iktidar, devlet Aleviliği karşısında muhalif bir

Alevilik inşasına yönelik Kürt hareketinin Aleviler üzerinde genişleyen etkisini sınırlandırmaya ve minimize etmeye yönelmektedir (Aras, 2016: 265). Bu yönelimin arkasında Aleviliğin ve Alevilerin asimilasyonuna dayanıyor:

AKP Kürtlüğü ve Türklüğü reddetmiyor ama “Sünni İslam” asli kimliği karşısında onları tali kılıyor, “ast”laştırıyor. Aleviliği de, her ne kadar bu, bir hayli tartışmalı olsa bile, en azından sözde reddetmiyor ama tali (ikincil) kılmaktan da öte kendi “İslam”lığının ayrılmaz parçası yapmaya, hatta kendi kontrolünde pişirilip kotarılmış meşhur “Alevi Çalıştayı”nın (2009) da gayet açık şekilde fark ettirdiği üzere “Sünnileştirme”ye çabalıyor (Atay, 2017: 103).

Haziran 2009 ve Ocak 2010 tarihlerinde AKP öncülüğünde gerçekleştirilen iki Alevi çalıştayının sonucunda hazırlanan rapor, Sünni İslamcı iktidarın Alevilik kurgusu konusunda fikir oluşturur. Yayınlanan çalıştay nihai raporundada satır aralarında dile getirilen Alevilerin “itiraz kültürünü birer ana damar eğilim olarak yansıtmadaki sınır tanımaz heveskârlığı”, Marksist tarih metodolojisinin etkisinde bir toplum tasavvurunu siyasallaştırmaları”, “toplumun ortak geçmişindeki vurguyu ve buluşma arzusunu sekteye uğrattığı” biçimindeki ibareler, Aleviliği ötekileştirme politikalarının son halkasını oluşturur mahiyettedir (Doğan, 2016: 152). Sonuç olarak AKP’nin düzenlediği Alevi çalıştayları ve Alevi Açılımı’nın ortaya koyduğu çerçeve, bu inancın heterodoks niteliklerinin ortadan kaldırılarak Türk ulus devlet anlayışının asimilasyona dayalı etnik homojenleştirici tutumunun bir uzantısı olmaktan kurtulamamaktadır:

AKP şemsiyesi altında gerçekleştirilen “Alevi Çalıştayları” da belirsiz kimlik içerisinde, ne tam olarak ‘etnik’ ne de tam olarak ‘dinsel’ bir yapıymış gibi duran, ama her ikisi gibi de olan, dolayısıyla zaman zaman ‘etno-dinsel’ bir yapıymış gibi görünen bir Aleviliği sorunsallaştırmıştır. Elbette bu çetrefilli sorunsallaştırma, Türk Aleviliği, Kürt Aleviliği ve Arap Aleviliği (Nusayrilik) nedeniyle, ‘çoklu etnik yapılı bir mezhebin’ hangi etnik aidiyete bağlanacağı konusundaki belirsizliğin giderilememesiyle bağlantılıdır. Bir başka ifadeyle, Alevileri egemen ulus söyleminin kurucu parçası olan Türk etnik yapısı içinde homojenleştirme çabasının tezahürüdür (Kaygalak, 2013: 285).

1990’lı yıllardan itibaren Avrupa ülkelerinde ortaya çıkarak yayılan geleneksel kimlik kodlarının yeniden tanımlanması sürecinin bir sonucu olarak da Alevilik inancının öne çıktığı ve politik alanlarda daha çok görünürlük kazanmaya başladığı görülür (Gültekin, 2010: 368). Söz konusu görünürlük, Alevi etno dinsel kimliğin ‘gelenek’ kabul ettiği kültürel form ve pratikleri günümüze çağırmasına ve bunları

güncel politik hedeflere yönelik işlevselleştirmesine olanak sunmaktadır. Aleviliğin seküler bir yoruma açık olması özelliği, bu ‘geleneğin çağrılması’ olgusunu kolaylaştıran bir başka etmendir. Son yıllarda Alevilik inanç uygulamalarının ve örgütlenmelerinin artışı da bu savı destekler. Yine Alevi ‘dede’lerin ve ‘seyit’lerin sayısındaki ve cemevlerinin görünürlüğündeki artış, söz konusu ‘geleneğin’ bugüne çağrılması ile doğrudan ilişkilidir. Yakın dönemde Alevi kitlesine seslenen radyo-televizyon kanalları, Alevilik eksenli basılı yayınlar, Aleviliği mercek altına alan araştırmalar, Alevilikten ve beslenen sanatsal üretimler, Alevi dernek, vakıf, platform gibi sivil toplum örgütleri artmakta ve etki sahalarını genişletmektedir.

Kürt hareketi, kuruluşundan günümüze değin Alevilerin sorunlarını dile getirmiş, hak taleplerini –en azından söylem düzeyinde- savunmuştur. Hareketin ilk oluşum dönemindeki çekirdek grup içerisinde Alevi bireylerin sayısının yüksek oluşu durumu, bugüne kadar korunan bir özelliği olmuştur. Kürt siyasal hareketinin hemen bütün kurumsal yapılarının yönetimlerinde Alevi bireylere yer verilmesine dönük özel bir tutum sergilenmiştir. Kürt siyasal partilerinde eşbaşkanlık düzeyinde görevler üstlenmiş Gültan Kışanak, Sebahat Tuncel, Aysel Tuğluk gibi öncü Alevi kadınlar; Ali Kenanoğlu, Müslüm Doğan, Turgut Öker, Kemal Bülbül, Zeynel Özen gibi milletvekilleri Alevilik kimlikleriyle de tanınan kimselerdir (Resim 18). Bunlardan bazıları özgün olarak Alevi örgütlenmelerinin temsilcileri olarak da faaliyet yürütmüştür. Bunun yanında özellikle 2000’li yıllardan sonraki dönemlerde Kürt hareketi, kendi politik talepleriyle uyumlu Alevi hak taleplerini savunan Alevi kurumsallığının gelişmesine destek sunmaktadır (Çiçek, 2015: 268). 1990’ların ortalarından itibaren Kürt politikalarının Alevilikle kesişen/örtüşen yanlarından beslenen Alevi toplumsallığında, o dönem Kürt hareketinin siyasal temsiliyetini meydana getiren parti durumundaki HADEP’in ve takip eden diğer partilerin Alevi oylarında ve partilere katılan Alevi bireylerin sayısında gözle görülür bir artış ortaya çıkacaktır (Deniz, 2014: 330). Böylece Kürt hareketi, Sünni Kürt yoğunluklu bölgelerdeki kitleselleşmeye paralel olarak Alevi Kürt coğrafyasında da 1990’lı yıllardan itibaren ciddi bir toplumsal mobilizasyon sağladı. Burada hareketin sahip olduğu Kürt milliyetçiliği söylemine içkin seküler formasyon, özellikle Alevi genç kitleleri arasında karşılık bulmasında etkili olmuştur. Bu durum bir yandan da Alevilik kimliğinin politik bir anlam kazanmasına yol açacaktır (Gültekin, 2010: 355).

Kürt hareketinin teoride ve söylemde Aleviliğe dair duruşu konusunda kuruluşundan bu yana tutarlı bir çizgi seyrettiği belirtilebilir. Ancak hareket ile Alevilik arasında kimi dönemlerde öne çıkan gerilim hatları da mevcuttur. Bu gerilim hatlarından birincisi, hareketin söylem ve pratiklerinde ağırlıklı olarak Kürt Aleviliğinin yer alması ve Türk/Türkmen Aleviliğine mesafeli duruş sergilemesidir. İkinci bir gerilim hattı, bazı süreçlerde hareketin Aleviliği kendi politik hedeflerine ulaşmada araçsallaştıran bir yaklaşım göstermesi olmuştur. Yine 1990'larda özellikle Dersim'de diğer sosyalist hareketleri ile karşı karşıya gelinen ve çatışmayla sonuçlanan gerilimler de Alevi kitlesinde harekete belli bir tepki doğmasına sebep olmuştur. Bu noktada baskın bir hegemonik bir tutum takındığı düşünülen Kürt hareketi, 2000'li yıllardan sonra bu sosyalist yapılarla dayanışma içerisine girerek, bazı dönemler ittifak yaparak söz konusu tepkiyi soğurmuştur. Yine 1990'lı yıllarda hareketin İslam'la başlayan "flörtü" Alevi kitlesinde onun niyetlerinin sorgulanması sonucunu doğurmuştur (Bruinessen, 2009: 84). Son olarak 2013 yılındaki Newroz kutlamasında okunan Öcalan mektubunda, Türk ve Kürt halklarını İslam bayrağı altında toplanmaya dönük çağrı, Sünni İslam birlikteliğine dair vurgu ve metinde Aleviliğe yer verilmemiş olması da Aleviler nezdinde Kürt hareketine yönelik şüphelerin oluşmasına ve son tahlilde tedirginlik duymalarına yol açmıştır. Bu noktada hem Öcalan hem de Kürt siyasal hareketinin diğer temsilcileri sonraki dönemlerde bu konuda yeni açıklamalar yaparak oluşan şüpheleri ve tedirginliği giderme arayışına girmişlerdir. Alan çalışması sırasında görüşme gerçekleştirilen Mithat Sancar, Kürt hareketinin taşıdığı mezhepsel gerilim potansiyeline işaret etmektedir:

Hareketin dışında kalan Kürt Aleviler, üretilen siyasetin daha çok Sünni merkezli olduğunu düşünme eğilimindedir ve bu da kendi içinde bir gerilim barındırıyor. DİK'te daha çok Sünni İslam kaynaklarına referanslarına dayanan aktörler ve gruplar öne çıkıyor. Newroz mesajından sonra yaşanan tartışmalarda da bu gerilim görüldü. Bunun ciddi bir sorun olarak ele alınması gereken bir konu olduğu ortadadır. Bu bir yüzleşme sürecidir, bunlarla yüzleşilmeden yol bulmamız da mümkün değil. Burdaki dönüşümün imkânlarını ve sınırlarını görmek lazım. Hem seküler hem de özgürlükçü eşitlikçi bir yaklaşımı ilke olarak korunur ama pratik sorunların hepsi sadece bu ilkelerin pratik olarak uygulanmasıyla çözülmez. Hesaplaşmaya ihtiyaç var. Bu sadece Kürt bölgesi için değil, Türkiye'nin batısında

yaşanan inanç üzerinden yaşanan çatışma alanlarının dönüştürülmesi için de bir fırsat yaratır.⁶⁸

Kürt hareketinin Alevilik konusundaki tutumu, onun kültürel İslam yaklaşımından kaynaklanır. Tarihsel bağlamda Aleviliği, coğrafyanın kadim ve otokton bir unsuru olarak kabul eden hareket, söylemlerinde Hz. Ali başta olmak üzere tarihsel Alevi karakterlere ve mitlere sık sık göndermede bulunur. Kürt hareketinin ideolojik teorisini olarak da kabul edilen Öcalan'ın metin ve söylemlerinde Hz. Ali'nin gericileşen İslam'a karşı onun ilerici ve devrimci yanını temsil ederek mücadele ettiğini dile getirir (Öcalan, 2008: 30). Bu tespitlerden hareketle Alevilik, günümüzde de egemenlere, baskı ve tahakküm kaynaklarına karşı ahlaki bir direniş düsturu biçiminde kurgulanır:

Kürdistan'da Alevilik de önemli bir kültürel değerdir. Kuşkusuz Alevilik İslam'ın bir mezhebi değildir. Ancak İslam'ın ilk çıkışındaki değerleri temsil eden Ali'ye bağlılıkları nedeniyle ahlak, vicdan, adalet, hak ve eşitlik konusunda İslam'ın kültürel değerleriyle yakın ilişki içinde olan bir toplumsal inanç sistemidir. Bu açıdan devlete bulaşmamış kültür Aleviliği de çok değerlidir. Onun da siyasete alet edilmesine en az İslam'ın alet edilmesi kadar karşı çıkmak gerekir (Şahin, 2011: 230).

Türkiye'de İslam'ın tek bir mezhebi (Sünnilik) üzerine bina edilen Diyanet kurumunun Alevilik inancına dönük dışlayıcı, ötekileştirici ve yok sayan tutumu, Alevilerin en önemli sorunlarının başında gelir. Bu politikanın sonucu olarak cemevlerine ve buralarda görev alan Alevi din insanlarına statü tanınmamaktadır. Yine Alevi yurttaşların çocuklarına uzun yıllar boyunca sistematik olarak zorunlu kılınan din derslerinin yarattığı sorunlar ve eğitimdeki Sünni dinselleşme eğilimi de özellikle AKP döneminde Aleviler ile devlet arasındaki amakasın daha da açılmasına yol açmıştır. Kürt hareketi, bu noktada Alevilerin bu en temel demokratik hak taleplerinin taşıyıcılığını üstlenmekten geri durmamıştır:

Alevi Cem evleri daha çok ahlaki ve politik toplum kurumları rolünü oynamalarına karşılık, onların da yeniden inşa çalışmalarında öncü düzeyde yeni düzenlemelere kavuşturulması gereklidir. Devlet ve iktidarın karşıt dayatmalarına karşılık, ahlaki ve politik toplum birimlerinin kutsal ve ahlaki direnme hakkı vardır (Öcalan, 2009: 360).

⁶⁸ Mithat Sancar ile Görüşme.

Bu tespitlerden sonra Kürt hareketi, özellikle Sünni Kürtlerin Diyanet camilerinde ‘devletin memuru’ olan imamların arkasında değil kendi oluşturacakları mekanlarda ve kendi mellelerinin arkasında namaz kılmalarını salık verdiği perspektifi Alevi kitleleri için de yinelemiştir. Harekete göre Aleviler de aynı Sünni Kürtlerde olduğu gibi, “manevi soykırımcı” sisteme hizmet eden cemevleri yerine kendilerini ifade eden cemevlerini inşa ederek ibadetlerini buralarda yapmalıdırlar (Şahin, 2011: 227). Kürt hareketinin etkilediği Alevi kitlesinin ilk örgütlenme deneyimleri Avrupa kentlerinde ortaya çıkmıştır. 1990’ların ortalarına doğru Alevi toplulukları Avrupa’da beş federasyon ve Almanya’da yüzden fazla dernek kurmuş bir duruma gelecektir. Bu örgütlerin bir kısmı tümüyle Kürt iken, bazıları ise Kürt ve Türk Alevilerini ortak bir Alevi kimliği etrafında bir araya getirmiştir. Söz konusu dönemdeki örgütlenmelerin ve toplumsal aktivasyonun artması, süreç içerisinde Türkiye içerisinde yaşayan Alevilere de sirayet etmiş Kürt siyaseti bağlamında yeni bir moment meydana getirmiştir (Natali, 2009: 244-245). Daha önceki bölümlerde açıklandığı üzere, bu örgütlenmelerin ilkin Avrupa’da ortaya çıkışlarında buralardaki görece demokratik örgütlenme imkânlarının yarattığı fırsatlar kadar, etnik veya dinsel kimliklerin bu alanlarda ‘öteki’ karşısında kendi içine dönmesi ve ‘türdeş’ olanın yeniden üretimine yönelmesi etkili olmaktadır.

2001 sonrası dönemden itibaren Türkiye’de iktidarı eline alan AKP’nin Sünni ve İslamcı kimliği de, Kürt hareketinin Alevilere daha fazla seslenme olanağı bulmasını sağlamıştır. AKP’nin ideolojik formasyonu ve tarih okuması, Alevilerin kıyım ve sürgün ve asimilasyonuna cevaz veren Sünni İslam anlayışını esas almakta ve bunu sürdürdüğü görülmektedir (Çiçek, 2015: 54). AKP döneminde her ne kadar kimi süreçlerde Alevilerden oy almak amacıyla yapıldığı anlaşılan ve içeriğinde “vatanın bölünmez bütünlüğü, milli birlik ve beraberlik” gibi nosyonları esas alan bazı pratik faaliyetlere girişilmiş olsa da, iktidara yakın Alevi oluşumlar ve sınırlı kesimler dışında etki yarattığı görülmemiştir.

2000 sonrası dönemde tıpkı dindar Sünni Kürtlere yönelik oluşturulan Din Âlimleri Dernekleri örgütlenmesine benzer bir biçimde, öncülüğünü hareket mensubu/sempatizanı Alevi dedelerinin yaptığı Demokratik Alevi Dernekleri (DAD) kurulmuştur. Dersim, İstanbul, İzmir başta olmak üzere pek çok yerde kurulan bu dernekler, hareketin Alevi inancına mensup kitleler içerisinde örgütlenmesi için çalışmaktadır. Buna mukabil, 2010 yılında Dersim’de kurulan Alevilik İnanç ve

Kültür Akademisi Derneği (DAKAD) de Alevilik inancı, tarihi ve kültürüne yönelik araştırmalar ve kitleye yönelik faaliyetler yapmak amacındadır.

Kürt siyasal hareketinin Alevi örgütlenmeleri bağlamındaki bir diğer adımı DTK bünyesinde Şubat 2013'te Diyarbakır'da Mezopotamya Aleviler Birliği'nin kurulması olmuştur (Çiçek, 2015: 268). Bunun hemen akabinde gerçekleştirilen 1. Alevi Konferansında Mezopotamya Aleviler Birliği'nin kurulması karar altına alındı ve bu karar kamuoyuna deklare edildi. Aynı süreçte Avrupa'da ise otuz örgütten oluşan bir konfederasyon olan Kürdistan Alevi Birliği'nin (KAB) kuruldu (Fuller ve Barkey, 2011: 110). Birliğin Mayıs 2013'te Avrupa'da gerçekleştirdiği Genel Kurula Abdullah Öcalan tarafından gönderilen mesaj, Kürt hareketinin Alevi inancına yaklaşımını yine Alevi inanç retoriğini kullanarak ortaya koymaktadır:

Aleviler ezildi. Aleviler, Yezitler karşısında ezilen Hüseyinler, İslamcı iktidarların çok amansız saldırıları altında ezilen Zerdüştiler, Kemalizmin ezdiği Kürtler ve komünistlerdir. Aleviler, bunları çok iyi inceleyip, yüksek bir bilinç ve hassasiyetle ele alırlarsa Kerbela'lık olmayabilirler ve tarihte katlandıkları o her türlü zulmün altından ezilmeden çıkabilirler. (...) Kürt hareketi bu anlamda modern, gerçek bir cem, zikir ve semah hareketidir.⁶⁹

Hareketin Aleviler nezdinde örgütlenme adımlarının arkasında Dersim, Elazığ, Malatya, Maraş, Sivas, Erzincan, Bingöl, Antep, Adıyaman, Erzincan gibi Alevilerin yoğun oldukları bölgelerde etkinlik alanını geliştirmek kadar Türk Alevilere ve Batı kentlerinde yaşayan Alevi toplumuna dönük bir açılım geliştirme arzusu bulunmaktadır (Kısacık, 2012: 81). Kürt hareketinin Alevilere dönük açılımının bir diğer parçası da hem kendi bünyesindeki hem de etki alanındaki Alevilere seslenen Zülfikar adında bir dergi yayınlamaya başlaması olmuştur (Bruinessen, 2009: 113). Parlamenter sistemde örgütlenen legal Kürt siyasal partileri Alevi toplumunun sorunlarını Meclis gündemine taşımakta, Alevi toplumunun inanç ve kültür taleplerini kamusal alanda görünür kılmaya çalışmaktadır.⁷⁰ Bu noktada Alevi örgütlerinin öncülüğünde gerçekleşen eylem ve etkinliklere, mitinglere, anma ve kutlama programlarına özel önem verilmektedir. Son yıllarda siyasi parti teşkilatları

⁶⁹ Genel Kurul'a dair haberin içeriği ve mesajın tamamı için bkz. <https://t24.com.tr/haber/ocalan-pkk-da-bir-cem-ve-zikir-hareketidir,229751>

⁷⁰ 2017 yılında Meclis'te açıklanan ve HDP milletvekili Müslüm Doğan tarafından hazırlanan Alevi Raporu, Kürt hareketinin Aleviliğe ve Alevi sorunlarına dair tespitlerini ortaya koymaktadır. Raporun tamamını incelemek için bkz. <https://www.hdp.org.tr/tr/raporlar/hdp-raporlari/alevi-toplumunun-sorunlari-ve-cozum-onerileri-raporu/11118>

ve kendi bünyesindeki belediyeler eliyle Aşure etkinlikleri de medyada görünür hale gelmektedir. Aleviler için tarihsel hafızanın en önemli öznelere olan ve Dersim katliamında idam edilen Seyit Rıza anmaları, Dersim 1938 katliamının yıldönümleri, Hacı Bektaş-ı Veli törenleri, özel zamanlarda yapılan cem törenleri HDP tarafından özel olarak ele alınmakta ve temsili ve/veya kitlesel katılım sağlanmaktadır (Resim 19). Bu konuda Alevi kamuoyunda en fazla yankı uyandıran faaliyetlerden bir diğeri ise 2012 ve 2013 yıllarında İstanbul, Mersin ve Ankara’da yapılan ve Alevi kanaat önderleri, pirlar, dedeler ve Alevi sivil toplum örgütü temsilcilerinin katılımıyla yapılan Alevi Diyalog Toplantılarıdır. Dönemin eş genel başkanları ve parti içindeki Alevi temsilcilerinin katıldığı bu toplantılar, HDP’nin bu dönemden sonraki seçimlerde ciddi düzeyde bir Alevi oyu almasında da etkili olmuştur (Resim 20).

5.2 Ezidilik

Ezidiler, (kimi metinlerde ‘Yezîdiler’ olarak ifade edilir) çoğunlukla Kürtçe’nin Kurmanci lehçesini konuşan etno dinsel bir topluluktur. Bu topluluğun Zerdüştlük (Zarathustra) ve eski Mezopotamya dinlerinden uzanan dinî inançlarına Ezidilik (veya Yezidilik) adı verilmektedir. Ezidiler, temel olarak târihte Asurluların bir parçası olan bugünkü Irak’ın Ninova bölgesinde yaşamışlardır. Şengal (Sincar) dağlarının yüksek yerlerinde bulunan kadim Ezidi bölgesi, dünyanın farklı yerlerine dağılmış olan Ezidi toplumu tarafından kutsal kabul edilmektedir (Lescot, 2001). Son yıllarda bu bölgeye yönelik IŞİD saldırıları ve Ezidi katliamlarıyla gündeme gelen bu topluluk, Kürt hareketi açısından ilk kuruluşundan günümüze dek hep özel öneme sahip bir topluluk olmuştur.

Kürtlerin Müslümanlığı kabul etmeden önceki inançlarının Zerdüştlük olduğunu ileri süren ve Zerdüştlüğün de sonrasındaki bütün semavi dinlerin özündeki ortak ilkelerin kaynağı olduğunu vazedan Kürt hareketi, Kürt tarih yazımında ve inanç yorumunda önemli bir yerde bulunmaktadır (Tori, 1998: 139).

Ezidiler, tarih boyunca Ortadoğu’da tahakküm kurmuş bütün din ve devlet sistemleri tarafından hedef alınmış; tarihi katliamlar ve sürgünlerle yazılı bir topluluktur. Ezidi inancında bulunan düalist karakterde iyilik ve aydınlık Ahura Mazda’nın; karanlık ve kötülük ise Ehriman’ın kişiliğinde temsil edilir. Ehriman’ın Ezidilerce ‘Şeytan’ ismiyle de anılması sebebiyle İslam iktidarları tarafından bu topluluk ‘şeytana tapanlar’ olarak yaftalanmış ve bunun sonucunda Ezidiler yeryüzünden kaldırılacak

bir topluluk olarak görülmüştür (Tori, 1998). Yine Ezidi inancında güneş ve ateşin kutsanması nedeniyle bölgede yaşayan hem Müslümanlar hem de Hristiyanlar tarafından ‘ateşperest’, ‘inançsız’ ve ‘mumsöndüren’ suçlaması yöneltilmektedir (Gezik, 2012: 54).

Ezidi toplumu ve inancıyla ilgili Türkiye’de yapılmış çok az sayıda araştırma bulunmaktadır. Kuşku yok ki yukarıda dile getirilen ve yok sayılmanın, Ezidiler için her alana yayılmış hali bunun da başlıca sebebi durumundadır. Araştırma, Ezidiler ve Kürt hareketi arasındaki ilişkiler ve hareketin ezidiler konusundaki tutumlarını, siyasi partinin bu konudaki sınırlı politika ve söylemlerinin yanı sıra, esas olarak saha görüşmelerinden yararlanmıştır.

Ezidilerin etno dinsel olarak kimlikleri Kürttür ve Ezidiler de kendilerini Kürt olarak tanımlarlar. Kürtçe konuşup Kürtçe dua ederler ve Tanrıları da Kürtçe konuşur; kutsal metinleri, dinsel ritüelleri ve duaları Kürtçedir. Bu özellik, Ezidilerin kendilerini Kürtlüğün “özü” olarak tanımlamasını getiri ve “hareketin de Ezidiliğe – yani kendi özüne- dönmesini beklerler.”⁷¹

Tüm dünyada 800 bin kadar bir Ezidi nüfusunun varlığı söz konusudur. Bunların büyük kısmının Irak’ta yaşadığı bilinir. Türkiye’deki Ezidi nüfusun %98’i diasporada (Avrupa) yaşamaktadır. Türkiye’de yaşayan yaklaşık 400 Ezidi olduğu tahmin edilmektedir. Ermenistan ve Gürcistan’da, yine Rusya’da Ezidilerin yaşadığı bilinir. Suriye’de yaşanan iç savaş ve IŞİD saldırılarından dolayı Ezidi nüfusun kalmadığı tahmin edilmektedir. Avrupa’da 60 bin civarında var, yine Kanada’da, Avustralya’da yaşayan ezidiler de vardır.

Ezidi topluluğu homojen bir yapıda değildir. Saha çalışması sırasında görülmüştür ki Mardin ile Batman Ezidileri arasındaki 60-70 km’lik mesafe arasında dahi ortaya çıkan Ezidiler arasındaki bir farklılaşma söz konusu olabilmektedir. Farklılaşmalar, kendini bazı bayram ritüellerinde, tapınma biçimlerindeki nüanslarda gösterir ancak nihai olarak tüm Ezidiler için ortak bir merkezden de söz edilebilir.

Ezidiler Avrupa ülkelerinde Yek-Kom adlı çatı örgütüne bağlı örgütlenmişlerdir. Ezidilerin bu örgütlenme ve buluşma mekânlarına “Ezidi Evleri” de denilmektedir. Türkiye’den göç eden Ezidilerinin Avrupa’da 57 büyük derneğin bulunduğu belirtilmektedir. Bunun yanında Kürt hareketi çizgisinde Avrupa’dan yayın yapan ve Ezidiler tarafından kurulmuş Çıra Tv. adında bir televizyon kanalı bulunmaktadır.

⁷¹ Azad Barış ile Görüşme.

Kürt hareketinin bulunduğu alanlardaki yönetimlerinde Ezidi bireylere yer verdiği görülmektedir. Bugün hareketin illegal merkezi yapılanmasında bir kadın bir erkek iki Ezidi bireyin bulunduğu görüşmecilerden öğrenilmiştir. Yine Avrupa ülkelerindeki yönetimlerinde de Ezidiler bulunduğu tespit edilmiştir.

1982’de hareketteki ilk Ezidi bireyinin kaybı Viranşehir’de Jitem tarafından kaçırılıp kaybedilen bir cemaat mensubu olmuştur. Ezidilerin Kürt hareketiyle ilk tanışması ve ilk katılımlar bu dönemde gerçekleşmiştir. Ancak Ezidi toplumundaki kitleselleşme süreci 1990’lı yıllarda yaşanmıştır. İlk karşılaşmada, Ezidilerin yaşadıkları dışlanma, ötekileştirilme ve Müslüman Kürtlere dönük endişelerin oldukça ciddi bir etkisinin olduğu anlaşılmaktadır:

Hareketin başlattığı dönüşüm sürecini ben sessiz bir devrim olarak adlandırıyorum. Kürt hareketi biz Ezidiler için daha fazla sosyalleşmeyi ve seküler dünyayla buluşmayı, etrafımıza çizilmiş olan çembere yeni kapılar açılmasını sağlıyordu. Bizim yaşantımız komünalizme çok yakındı, dolayısıyla hareketin komünizminin iyi bir şey olduğunu, bütün dinler arasında eşitliği sağlayacağını düşündüğümüz için bizim dinsel dünyayla kurduğumuz dünyaya çok yakın bir tahayyül vardı. O yüzden ilişkimiz ilk günden itibaren pozitifti. Katı Sünniliği ehlileştirebilecek bir çıkıştı bu bizim için.⁷²

Tezin saha çalışmaları sırasında Cizre’de Kürt hareketine mensup iki Ezidi kadının mezarlarının bulunduğu öğrenilmiştir. Bu mezarları önemli kılan özellikleri ise her ikisinin de hareket tarafından yaptırılması, diğer mezarlardan farklı olarak ikisinde de güneş motiflerinin bulunması ve mezar başlarının güneşe (doğuya) dönük olmasıdır. Her iki cenazenin defin merasimleri de Ezidi kültürüne uygun bir şekilde yerine getirilmiş olması, hareketin Sünni İslam ve dindar Kürt kitlesin nezdinde Ezidiler hakkında bir kabul oluşturduğunu açıklamaktadır.

Kürt siyasal hareketi bir kültürel kimlik olarak Ezidiliği, -aslında Zerdüştlüğü- kimliğinin bir parçası haline getirmiştir. Ancak hareket bunu yapıyorken, Kürt toplumsalında bunun karşılığının üretilmiş olmadığı düşünülmektedir. Bir siyasi parti olarak HDP’nin de oy potansiyeli çok daha büyük olan Müslümanlığa, Sünni Kürt topluma yüzünü daha fazla döndüğünü belirten görüşmeci, bu durumu Kürt hareketi açısından “oportünizm” olarak değerlendirmiştir. Ancak bu tespite karşılık 2015 yılında yapılan seçimlerde HDP’nin listelerinde Ezidi adaylara yer vermesi ve

⁷² Azad Barış ile Görüşme.

sonuç olarak Türkiye tarihinde ilk defa biri kadın biri erkek iki Ezidi bireyin (Feleknas Uca ve Ali Atalan) milletvekili olarak Meclise girdiği düşünüldüğünde yukarıdaki “oportünizm” tespitin tartışılır bir iddia olduğu ortaya çıkmaktadır.

Ezidileri Türkiye kamuoyu gündemine taşıyan olaylardan biri, son yıllarda gerçekleşen seçim süreçlerinde ve politik gerilimlerin arttığı dönemlerde AKP temsilcilerinin, basın karşısında veya mitinglerde Kürt hareketini, Kürt hareketinin öncülerini itibarsızlaştırmak maksadıyla onun ‘Zerdüş’, ‘pagan’, ‘ateşperest’ olduğunu dillendirmeleri olmuştur. Ezidi inancının kutsallarının bu biçimde bir aşığılama ve karalama aracına dönüştürülmesi, doğrudan Ezidi toplumunu da kitleler nezdinde itibarsızlaştırma adımı haline gelmektedir. AKP sözcülerinin bu söylemleri, geldikleri siyasal İslamcı dünya görüşünün Zerdüşlük ve Ezidilik karşısındaki tutumlarını da aşikâr kılmaktadır. Ezidi görüşmeci bu yaşananlar karşısında Kürt hareketi temsilcilerinin de pasif bir tutum aldıklarını belirterek, aslında onların da AKP elitleriyle aynı dinsel kaynaktan geldiklerine işaret etmektedir: “Hala Kürt toplumunda dahi bir küfür olarak “zındık” kelimesi kullanılıyor. Cumhurbaşkanı da çıkıp Kürt hareketine bunu kullanıyor. Oysa bu kelime biz Zerdüştleri, Mecusileri tanımlar ve küfür ediliyor. Sahip çıkan da olmadı aslında bize.”⁷³

Ezidiler için Demokratik İslam Kongresinin takip ettiği çizgi, Kürt hareketi mensubu veya temsilcisi birçok kişiye göre çok daha ileri bir düzeyde durmaktadır. Ezidiler, Demokratik İslam Kongresinin inanç hakikatleriyle uzlaşma konusunda kendilerini el uzattığını ve birlikte eşit-özgür bir yaşama kapı araladığını düşünmektedir. 2014 ve 2015’te düzenlenen her iki Demokratik İslam Kongresine Ezidi inanç temsilcilerinin katılmış ve kongrelerde yaptıkları sunumlar, verdikleri mesajlarla etkin bir görüntü çizdikleri gözlemlenmiştir.

Kürt hareketi, radikal demokratik paradigmayı kabul ettiği 2000’li yılların ortalarından itibaren hemen bütün platformlarında Ezidi toplumuna atıf yapmakta ve farklılıkların bir aradalığına vurgu yapmaktadır.

Ezidilere yönelik gerçekleştirilen önemli etkinliklerden biri de DTK İnançlar Komisyonu tarafından 18 Ekim 2012 tarihinde Diyarbakır’da yapılan Ezidi Konferansı’dır. Yurt içi ve dışından katılımın olduğu bu toplantı, Kürt hareketinin Ezidi toplumuna dair tarihsel ve toplumsal okumasını da bizzat dönemin DTK Eşbaşkanı Ahmet Türk’ün konuşmasıyla ortaya ortaya koymuştur (Resim 21).

⁷³ Azad Barış ile Görüşme.

Konferansın açılış konuşmasını Kürtçe olarak yapan Türk; Ezidilerin tarih boyunca çok zulüm gördüğünü, katledildiğini söyleyerek, geçmişte Ezidilerin bizzat Kürtlere öldürtüldüğünü belirtti. Burada Ezidilerden özür dileyen Türk, "Ben Ezidileri gördüğüm zaman ne diyeceğimi bilemiyorum. Babamızın ve dedelerimizin ellerinde hep Ezidi kanları var, babalarımızın ve dedelerimizin alnında kara bir mühür var. Biz sizin bizi bağışlamanızı istiyoruz" diyerek hem Kürt hem de Türk kamuoyunda uzun süre tartışılacak bir tutum takınmıştır.⁷⁴

Suriye’de ve Irak’ta Ezidileri hedef alan IŞİD saldırılarına karşı Kürt hareketinin söylemde ve pratikte oldukça proaktif bir tutum takınması, Ezidilerin hareketle ilişkilerindeki dönüm noktalarından birini ortaya çıkarmıştır.

Kürt hareketi, bunun yanı sıra kendi kitle tabanına seslendiği görsel ve basılı yayınlarında Ezidiliğe yer vermekte, onların Çarşema Sor ve Ezi bayramı gibi özel günlerinde yapılan programlara katılmakta, Kürt kamuoyuna bu özel günlerde mesajlar yayınlamaktadır.

5.3 Kültürel Mozaik: Ermeniler, Süryaniler, Rumlar, Mihellimeler

Tezin araştırma sorunsalını teşkil eden inanç haritasında yer alan Sünni İslam, Alevi ve Ezidi toplulukların dışında Ermeni, Asuri, Süryani, Keldani, Rum, Nasturi, Mihellemi gibi etno dinsel grupların varlığı –bugün bazıları bulunmamakla birlikte- ortaya konulmuştur. Ortadoğu ve Anadolu kültürel mozaiki içinde bulunan bu kültürel çokluk, bir zenginlik kaynağı olduğu kadar da gerilim ve çatışma kaynağı olarak da cereyan etmiştir.

1990’lı yıllar Kürtler başta olmak üzere, aynı coğrafyada yaşayan –veya yaşamış olan- diğer topluluklar açısından da sivil topluma dayalı örgütlenme ve mobilizasyonun ivme kazandığı bir dönem olmuştur. Her ne kadar akademik ve yazınsal alanlarda yeterli düzeyde karşılık bulmamış olsa da bu topluluklar, kendi etnik veya dinsel kimliklerini sürdürdükleri, geleceğe aktardıkları yeni bir aşamaya ulaşmış bulunmaktadır. Hiç kuşku yok ki bu sürecin en genel dinamiği ise Kürt hareketinin bu etnik ve dinsel gruplara seslenen ve onların kendi kimlikleriyle birlikte siyasal platformlarda diğer gruplarla eşitlik ilişkisi içerisinde yer almalarına cevaz veren paradigmal dönüşümü olmuştur (Diken ve Baysal, 2015).

⁷⁴ Konferans hakkındaki haberi okumak için bkz. <https://www.haberler.com/diyarbakir-da-ezidi-konferansi-duzenlendi-4022574-haberi/>

Kürt siyasal hareketinin Türkiye’de ve Türkiye dışında kalan Kürt bölgelerinde yaşayan veya yaşamış bütün etnik veya dinsel gruplara dair yaklaşımında ortak bir hat görülmektedir. Hareketin metinlerinde ve söylemlerinde de Alevi ve Ezidi toplumlarının yanı sıra Ermeni, Asuri, Süryani, Keldani, Rum, Nasturi, Mihellemi topluluklarına eşit düzlemde bir yaklaşım geliştirilmeye çalışıldığı görülmektedir:

İnançlara eşitlik ve özgürlük üzerinden yaklaşıldığında muhafazakârlığın bir tür mutaassıplığa dönüşmesini de engelliyorsunuz. Böylece o muhafazakârlığı da kendi içinde yaşayabilen ama o hegemonyacı tahakkümcülüğün törpülediği bir noktaya taşıyabiliyorsunuz.⁷⁵

Aynı çaba, bu toplulukların demokratik siyasetteki temsillerini sağlamak için de geçerlidir. Son yıllarda milletvekili seçilerek Meclis’e giden HDP’li politik aktörler arasında bulunan Süryani Erol Dora, Ermeni Garo Paylan gibi bireylerin dışında söz konusu topluluk üyelerinden birçok kimseinin Kürt hareketi tarafından belediye eşbaşkanlığı, meclis üyeliği adayı yapıldığı; parti teşkilatlarında görev ve sorumluluk verildiği gözlemlenmiştir.

DTK ve HDP içerisinde kurulmuş olan Halklar ve İnançlar komisyonlarının öncülüğünde Hristiyan inanca mensup Ermeni, Süryani ve Rumların Paskalya ve Noel gibi bayramlarında ve diğer dinsel ya da kültürel takvimlerde özel programlar yapmakta, ziyaretler gerçekleştirmektedir (Resim 22 ve 23). Yine Kürt siyasal hareketi, kazandığı kimi kent ve ilçe belediyelerinde hayata geçirdiği kültürel çoğulculuk pratikleri ile kamuoyu gündemine gelmiştir. Bunun en bilinen örneği olarak da Kürtçe’nin Kurmanci ve Zazaki lehçeleri dışında Arapça, Süryanice ve Ermenice dillerinde yürüttüğü “çok dilli belediyecilik” politikasıdır. Bu şekilde etnik, dinsel ve kültürel homojenlik karşısında farklılıkları gözetken bir yerel politika ve hizmet sunumuna yönelmiştir (Güneş, 2013: 313). Bu noktada tarihsel süreç içinde hareketin paradigmal değişimleri olmakla birlikte pratik uygulama ve bakış açısında birbirini destekler ve benzer bir yaklaşım sergilendiği görülmektedir:

Ben ilk süreçten bugüne kadarki tüm yaklaşımlarını seküler bir tutum olarak değerlendiriyorum. Ama bu kaba pozitivist bir tutum da değil. Demokrasinin laikliği

⁷⁵ Cesim Soylu ile Görüşme.

önceleyen, ondan daha vazgeçilmez olduğu, demokratik bir laikliğin olmazsa olmaz olduğu bir tutum.⁷⁶

Tez araştırması süresince hareket kurumları ve Parti teşkilatlarında karşılaşılan bu topluluk üyelerinin kendi farklılıklarını kolay bir biçimde dile getirdikleri gözlemlenmekte ve kendilerine sorulduğunda kimliklerinden ötürü herhangi bir sıkıntı yaşamadıkları anlaşılmaktadır.



⁷⁶ Müslüm Doğan ile Görüşme.



6. SONUÇ

Toplumsal bir olgu olarak din ve onun etrafında cereyan eden gelişmeler, tarihin her döneminde toplumsal ve politik alanların kesiştikleri bir noktaya tekabül eder. İnsanların toplumsal birer varlık olarak yaşamaya başladıkları ilk dönemlerden bugüne değin, din ve inanç olgusu da toplumsal gelişmelerle ve dönüşümlerle paralel bir seyir izleyerek günümüze kadar ulaşmıştır.

Temelde insanın bilinmeze atfettiği anlam ve sığındığı ‘kutsal’a ruhsal tapınma ihtiyacı ve manevi borçluluğunun bir sonucu olarak ortaya çıkan din, ilahi olana yaptığı göndermelerle aslında yaşadığı çevreye düzen vermeyi hedefler. Dolayısıyla din ve inanç, salt teolojinin evreninde ele alınamaz. Bir dünya görüşü ve ideolojik formasyona içkin her inanç dizgesi, insanlara nasıl yaşamaları ve nasıl yaşamamaları gerektiği konularında doğrultu kazandıran bir özelliğe haizdir. Böylece dinsel alan, toplumun düzenlenmesi ve doğrultu kazandırılması konularında bir rehber hüviyeti kazanmaktadır.

Din de -tıpkı toplum gibi- değişime ve dönüşüme dair dinamik süreçlerle tarih içerisinde bir seyir izler. Dinin salt bir dogma biçiminde değil, sürekli devinim halinde bir dinamik olarak düşünülmesi, onun toplumsal hayatın ihtiyaçlarına cevaplar üretebilmesine dönük değerler, semboller ve simgeler üretmesine de işaret etmektedir.

Din ile toplum, birbirinin tamamlayıcısı durumunda iki olgu olarak, kendi evrenlerinde olanlar ile evrenlerinin dışında olanları gösteren bir kimlik olarak analiz edilebilir. “Çok kimlikli ve karmaşık bir kültürler ailesi” olarak tanımlanabilecek günümüz dünyasında, din ve inanca dayalı kimlikler söz konusu kültürler ailesinin en etkin üyeleri durumundadırlar (Smith, 2014: 271). Bu biçimde din, aslında kimlik kavramının da içini dolduran bir mahiyet kazanmaktadır. Verili kimlikleri bazen sınırlandıran, bazen ise dar alanlara hapsolmuş kimliklere yeni açılımlar sağlayabilen dinin, günümüzde bile dünya ölçeğinde etkileri görülen birçok gelişmede, çatışmada ve nihayetinde bütün toplumsal sitemlerde bazı karşılıklar ürettiğini söylemek mümkündür.

Her toplumsal formasyonda ve her dönemde hâkim ve etkin olduğu söylenebilecek olan merkezi bir anlam ve değerler sistemi bulunur. Bunlar salt soyut değildir ve tecrübe edilerek genel, sistemli ve hâkim duruma gelmiş değer sistemleridir (Williams, 2013: 53). Toplumsal mücadeleler tarihi, farklı grup ve hareketlerin birbirlerinden farklılaşan değer sistemleri üzerinden yürüttükleri mücadelelerden müteşekkildir.

Egemen sınıf ve zümrelerin tarihin her döneminde kendi tahakkümünü pekiştirmek, etki alanlarını büyütmek amacıyla başvurdukları bir kaynak olarak dinler, aynı zamanda siyasal ve toplumsal reform taleplerinin taşıyıcısı da olabilmektedir. Öyle ki bazı durumlarda aynı dinsel kaynaklardan beslenen veya benzer toplum tahayyüllerine sahip tek bir dinin içinde birbirine zıt yorumlardan hareket eden gerilimli alanlar oluşabilmekte, yalnızca dışındakilerle değil kendi içindekilerle de çatışma durumuna geçilebilmektedir. Tez çalışması bağlamında ele alınan bu çatışma, hegemonik güç olan devlet ile karşı hegemonya inşa etmek isteyen Kürt toplumsal muhalefeti arasında cereyan etmektedir. Kürt hareketi, burada Gramsciye hegemonya teorisini baz alan bir dünya görüşü eşliğinde demokratik mücadele ile hem kendi içinde hem de etkileşim alanına tekabül eden toplumsal mobilizasyon sahasında mevcut sorunların çözümüne odaklanmaktadır:

Bu hegemonya aygıtının kurulması; yeni bir ideolojik alan yarattığı, bilinçlerde ve bilgi yöntemlerinde bir dönüşüm meydana getirdiği ölçüde bir bilgi olgusu, bir felsefe olgusudur. (...) Yeni bir dünya görüşüne uygun bir ahlak getirildiği zaman, bu dünya görüşü de birlikte getirilmiş olur; yani tam bir felsefe reformu gerçekleştirilmiştir (Gramsci, 2014: 75).

‘Kimlikler çağı’ olarak tanımlayabileceğimiz günümüz dünyasında din, arkaik dönemlere nazaran gücünü ve önemini yitirmemiş; aksine toplumsal grupların kolektif bilincini oluşturan ve her durumda ona seslenen bir düzey kazanmıştır. Sözü edilen kolektif bilinç, egemenliği ellerinde bulunduran zümreler için, toplumsal rıza üretiminin de en esaslı araçlarından birini teşkil edebilmektedir. Böylelikle din, toplumsal ve siyasal hareketlerin içerisine sızabilen, onlara doğrultu verebilen ve son tahlilde rıza üretimi ve hegemonya inşa süreçleri açısından manivela görevi görebilen bir özne olarak görülmelidir. 1990’lı yıllardan itibaren başta Ortadoğu olmak üzere dünyanın birçok bölgesinde toplumların kırılganlaşma ve iç parçalanma süreçlerinde görülen artış, bu yönüyle söz konusu bölgelerdeki tarihsel geçmişten

bugüne taşınan bazen etnik, bazen dinsel ve bazen de etno dinsel bölünme çizgilerinin derinleşmesinden beslenmektedir (Bozarslan, 2011: 335).

Bu araştırmanın kendisine konu edindiği problematik, Türkiye’de etnik ve milliyetçi bir karaktere sahip olmakla birlikte çıkışından itibaren materyalist ve seküler bir ideolojik formasyonu benimseyen Kürt siyasal hareketi ve Türk ulus devlet milliyetçiliği ile son yirmi yıllık süreçte hemhal olan siyasal İslamcı ve muhafazakâr dünya görüşüne mensup AKP’nin din ve inanç alanında yürüttükleri hegemonya mücadelesine odaklanmıştır. Kendisi de uzun bir süre devletin kurucu rejiminin ‘mağdur’u olmuş Türk siyasal İslamcılığı, dünya ve bölgedeki konjonktürel aralıklardan istifade ederek iktidara geldiğinde karşısına çıkan başlıca açmaz, dinsel ve etnik kimlikler arasındaki gerilim olmuştur. Bu gerilimin aşılmasında ilk adım olarak devletin Türk-İslam sentezi formasyonu ile çözemediği etnik ve kültürel sorunlar karşısında, dinin tam anlamıyla sistemle iç içe geçmesiyle oluşan ‘Türk Müslümanlığı’ kimliğinin inşa edilmesi ve ülkedeki radikal İslam anlayışının bu yeni düstura massedilmesi sağlanacaktır. İslamcı kitlelerin milliyetçileştirildiği, piyasalaştırıldığı ve liberalize edildiği yeni bir ethos kurulduğunda da, bu ethosun ülkede kültürel asimilasyona direnmeyi ve kendisini idame ettirmeyi başaran Kürt etnik kimliğine yönelmesi kaçınılmaz olacaktır.

Kürt meselesi, iki yüz yıllık tarihsel arka planıyla, İttihat ve Terakki döneminde sistematik hale getirilen Kürt etnik kimliğinin kategorik inakrına dayanmaktadır (Kutlay, 2010: 147). Cumhuriyetin kurucu söyleminde “eşkıya, terörist” olarak kodlanan Kürtlerin gerek bu dönem gerekse Osmanlı’nın son dönemlerinde giriştiği bütün isyan ve ayaklanma hareketlerinin esası, devletin merkezileşme ve tek bir ulusal kimlik altındaki homojenleşme süreçlerine yönelmiştir. Bu yönüyle Kürt etnik kimliğinin inkârı, Cumhuriyetin kuruluşundan daha öncesine tekabül eden siyasal ve toplumsal dönüşüm süreçlerinin bir neticesidir (Yeğen, 2009: 111). Günümüzde devam etmekte olan ‘Son Kürt isyanı’na kadar devam eden bu kategorik inkâr karşısında Kürtlerin mücadelesi, her dönem farklı dinamikler içerse de en nihayetinde Kürt kimliğinin yeniden üretilme mücadelesi olagelmıştır. Diğer bir deyişle, benzeri örneklerin tamamında görüldüğü biçimiyle, Kürt muhalefeti görünmez oluşa karşı hareketlerdir:

1990’lardan itibaren Türkiye’de Kurdi demokratik siyaset, Türkiye Cumhuriyetinin farklılıkları yok sayan, homojenleştirici, demokratik olmayan yönüne vurgu yaparak Kurdi

demokratik talepleri bir tür eşdeğerlik mantığı ile sunar. Bu eşdeğer mantık zinciri içinde, Kurdi demokratik siyaset, Kürt etno-politik taleplerini dile getirirken bir yandan evrensel ilkelere başvurarak bu taleplerin meşruluğuna vurgu yaparken diğer yandan Kürt etno-politik taleplerini toplumdaki diğer dezavantajlı toplulukların (kadınlar, işçiler, Aleviler vb.) talepleri ile eşdeğer bir zeminde dile getirir. (...) Kurdi demokratik siyaset, Türkiye’deki uzlaşmazlıkların antagonizmacı bir yaklaşım yerine agonist bir mantıkla ele alınması gerektiğini vurgulayarak, farklılıkların çekişmeci bir demokratik düzlemde bir arada yaşayabilmeleri gerektiğini savunur (Şur, 2016: 72).

AKP ile birlikte Türkiye’de millet kavramı yeniden tanımlanmıştır. Bu tanım, eskisinden farklı olarak dönemin kültürel aurasını ve esas olarak da dini/muhafazakâr bir dünya tahayyülünü kategorize etmektedir. Kürt meselesine bakışta, ulus-devletin temel politikalarını sürdüren, bunun bir tamamlayıcısı olarak da İslamcı bir hegemonik inşayı esas alan AKP, ‘devletleşen İslam’ ve ‘İslamlaşan devlet’in çarpıcı bir örneğini teşkil etmektedir. Burada bahsi geçen “post-İslamist” inşa, İslam’ın devlete tabi oluşunun ve devletin merkezi niteliklerinin devamlılığını esas alır (Atay, 2017: 184). Ancak söz konusu devamlılıklara arasında kimi süreçlerde kopuşlar da yaşanmıştır. Tarihsel akışın bütün içerisinde bu devamlılıklar ve kopuşlar, birbirlerinin yerini ikame eden alternatifler olmaktan ziyade, sosyolojik araştırmanın konusunu teşkil eden ‘zincirleme bağ’a işaret etmektedir (Bayart, 2015: 273).

1990’lı yıllar Türkiye’sinde toplumsal alt gelir gruplarının neoliberal politikaların yoksullaştırıcı sonuçlarına karşı duyduğu rahatsızlığı örgütleyerek önce İslamcı bir radikalizme, daha sonrasında ise devletle daha uyumlu bir çizgideki neoliberal muhafazakâr bir politikaya yönlendirmiştir (Yörük, 2018: 219). Bu dönem boyunca AKP’nin hamiliğinde ‘millet’, dinsel ve kültürel içeriğiyle birlikte yeniden tanımlamaya tabi tutulmuş ve hegemonik hale getirilmiştir. İnşa edilen ‘millet’ tasavvurunda Kürtlük, kategorik olarak “ulusal” değil, “folklorik” bir öge biçiminde ele alınmaktadır. Türkiye milliyetçiliğinin aldığı bu yeni formasyon, ‘ulusal’ bağlama yerleşen hak ve özgürlük taleplerini katı bir biçimde reddetmekte, bu taleplerin taşıyıcısı olan Kürt hareketini tasfiye yoluna gitmektedir. Projenin bir diğer yönü ise, Kürt toplumsallığını İslamcı muhafazakâr referanslara dayanarak massetmeye ve Türk toplumunda bu minvalde gerçekleşen dönüşümü Kürtler nezdinde de gerçekleştirmektir (Saraçoğlu, 2011). Ancak Türkiye içinde ve dışında Kürt etnopolitikasının etkisi yıllar içinde arttıkça, Kürt kimliği algısının

vurgulanmaması ve hatta silinmesi konusundaki “sosyal inşa” stratejileri de berhava olacaktır (Watts, 2014: 16).

Geride bıraktığımız kırk yıllık sürecin sonunda Kürt siyasi hareketi Türkiye’deki Kürt kimliğine ilişkin talepleri canlı ve görünür olmayı başarmıştır. Bu da hareketin, süreç içerisinde toplumsallaştığı ve kitlelerle buluştuğu noktalarda, politik ve ideolojik yaklaşımlarında gösterdiği dönüşümlere bağlı olarak gelişmiştir. Böylece hareket, Kürt toplumsal ve siyasal yaşamında etkinlik ve eylem repertuvarını genişletirken, seslendiği alanı da dönüştürür. AKP örneğinde devlet ile İslamcı hareketin karşılıklı dönüşümüne paralel, Kürt siyasal hareketi ile Kürt toplumsal yapısı arasında da karşılıklı etkileşime dayalı bir dönüşüm seyri ortaya çıkmıştır. Kültürel ve sembolik siyaseti etkin ve yoğun olarak kullanan Kürt hareketi kendisine dair norm ve pratiklerin rutinleşmesine olanak sağlamıştır. Gündelik olarak ürettiği sembolik siyaset sayesinde temsiliyetin (sembollerin, törenlerin, ritüellerin, söylemlerin) iktidar ilişkilerini kendi politik hattının lehine dönüştürmek maksadıyla kullanmaktadır (Watts, 2014: 195). Başka bir açıdan bakılırsa, bu süreçler, aynı zamanda Kürt milliyetçiliği ve Kürt hareketi açısından bir tür “öğrenme süreci” olarak cerayan etmektedir. Öğrenme süreci, Kürt milliyetçi hareketine öncülük edenlerin ve yerelde temsiliyetini sağlayanların, hegemonik devlet otoritesi tarafından inşa edilen sistemik yapılarla müzakere/mücadele etmek için siyasete dâhil olmalarının önünü açmaktadır (Guha, 2010: 23).

1970’lerden bu yana neoliberal küreselleşmeyle birlikte dışa kapalı ekonomiler ve toplumlar açılmaya, karmaşılaşmaya, yeni kimlik ve kültürlerin birbirleri ile karşılaşmalarına yol açmıştır. Bu bağlamda dinsel kimlikler de güçlenmiştir. Kürt meselesi ise etno-kültürel bir kimliğin siyasi dışavurumu olmakla birlikte dinsel kimlikle de kesişmektedir. Bu tez çalışması, tam da bu kesişme alanlarına odaklanmaktadır.

1980 askeri darbesinden sonra Türk İslam senteziyle, 2000 sonrasındaki AKP iktidarı döneminde ise dinselleşme politikaları eliyle Kürtlere dönük sürdürülen asimilasyon politikalarının başlıca hedefi seküler bir kimlikle ortaya çıkan Kürt siyasal hareketini tasfiye etmek olmuştur. Farklı bir etnik kimliğe sahip Kürtlerin siyasal temsili, kendi kimliklerinden vazgeçerek sistemin hukuksal icazetini almak koşuluyla mümkün olabilmektedir. Esas olarak bu konuda sistemin kimliğe dair Türklük vurgusu ve tekçi bir siyasal anlayışı dayatan yaklaşımı Kürtlerin mevcut siyasal rejimde kendilerini etnik bir ulusal kimlik olarak temsil etmelerine ket vurmaktadır.

Tez çalışmasında ele alınan dönem boyunca Kürt hareketinin pratik politika alanında ortaya koyduğu yaklaşımlarla, AKP'nin Kürt bölgesinde kurmak istediği hegemonya karşısında alternatif bir hegemonya inşa etme yolunda ciddi hamleler yaptığı gözlenmektedir. Bu hamlelerde dinsel kurumsallaşmanın ve örgütlülükler oluşturma, dinsel eylem ve aktivizm biçimlerinin geliştirilmesinin, dini söylemler üzerinden muhalefet kanallarının daha etkin hale getirilmesinin ve son olarak da dinsel sembollerin, simgelerin, anlam dizgelerinin ve inanç ritüellerinin bu politik hegemonya mücadelesinde araçsallaştırılmasının çok yönlü sonuçları görülebilmektedir (Davison, 2012: 311). Sistem içinden çıkmadan sistemin verili kodlarına karşı mücadele yürütmeyi düstur edinen bu anlayış, devletin Kürtler üzerinde AKP eliyle geliştirmeye ve derinleştirmeye çalıştığı dinsel hegemonik alana karşı, kendi din ve inanç yorumunu geliştirip bunu topluma zerk etme gayretindeki Kürt muhalefeti ile karşı karşıya gelmektedir.

“Dünyayı değiştirmenin, iktidarı ele geçirmeden, tahakkümün dokusunda görülen çatlakları, retleri çoğaltarak ve genişleterek mümkün olacağını” imleyen bir pespektifi esas alan Kürt hareketi, 2000’li yıllarda yeni bir paradigma oluşturmuştur (Holloway, 2015: 211). Bu paradigma, tek kutuplu neoliberal tahakküm imparatorluğu karşısında, sistem içinde kalarak toplumsal muhalefet odaklarının ve yeni mobilizasyon kaynaklarının seferber edilmesiyle gerçekleşen post-Marksist radikal demokratik bir söyleme ve tasavvura dayanmaktadır (Jongerden ve diğ, 2015: 158). Son yıllarda artan etno dinsel gerilim ve çatışma alanlarının ürettiği ve başta Kürtler olmak üzere Ermenilere, Alevilere, Rumlara, Ezidilere, diğer ‘öteki’lere yönelen dışlayıcı kültürel milliyetçilik ve ırkçılık gibi olgular, Kürt hareketini sınıfsal veya ulusal diskurun ötesinde radikal demokratik mücadele örüntülerine başvurmaktadır (Saraçoğlu, 2011: 145; Tuğal, 2010: 122). Kürt meselesine dönük “demokratik açılım” ve ümmet söylemine dayalı çözüm önerilerinden sonra, geline son noktada Kürtlere seslenen “ya sev ya terk et” biçimindeki retorik, meselenin belirsiz geleceğine de işaret etmektedir. Her halükarda Kürt meselesinin varacağı son, geçmiş ve geleceğiyle birlikte Türkiye’nin hem imajını hem de kimliğini inşa edecektir. Bu yönüyle mesele, Kürtlerin kendi kimlik inşalarını gerçekleştirmeleri olduğu kadar, Türk kimliğinin ve rejimin yeni yönetim kurgusunun da esasını teşkil etmektedir. Türkiye, dünyayla yarınıyla, Kürt meselesi üzerine hem imajını hem de gerçek benliğini inşa etmektedir. Kürt meselesi Türk kimliğini yeniden tanımlama sürecinin merkezine oturmuştur (Cizre, 2005: 142).

Gelecek süreçlerde Kürt hareketi tarafından ortaya konulup sahiplenilen radikal demokratik paradigma ve tabana dayalı ademi demokratikleşme sürecinin farklı dinsel ve etnik kimlikleri bir arada ve birbirlerine sorun çıkarmayacak sınırlar içerisinde tutması gerekmektedir. Bunun başlıca yolu ise bu kimlik sahiplerinin belirli bir toprak parçasına dayalı ve keskin etnik sınırlar içeren klasik milliyetçi çizgiden uzak kalınabilmesinden geçmektedir.

Kürt Hareketi de liberalleştirdi ama milliyetçileştirmede. Kürt kitlesinde muhafazakâr kitle, milliyetçilik potansiyeli de en yüksek kesimdir. (...) Yeni radikal demokratik yaklaşım, inanç meselesini özgürlük üzerinden ele alır. Dönüştürücü bir etkisi de vardır. Bu süreç Kürtlerde ciddi bir liberalleşme de sağladı.⁷⁷

Kürt siyasal hareketi açısından İslam başta olmak üzere inançlar birer sosyal olgu ve politik mücadele hattı olarak her daim politik alanın içerisinde değerlendirilmiştir. Dolayısıyla hareketin din ve inançlar konusunda yaşadığı dönüşüm süreçlerinin tarihsel bir okuması yapıldığında; değişen dünya, bölge ve mücadele dinamikleri üzerinden gerçekleşen ideolojik ve politik değişimlere koşutluk içinde olduğu görülür. Böylece din ve inançların, kültürel ethosun birer parçası olduğu ve bunların her birinin ayrı birer varlık ve mücadele momenti kabilinden kabulüne dayanan yaklaşım, radikal demokratik tasavvurun bir bileşeni olarak görülmelidir. Gramsciye bakışla bu, teori ile pratik arasındaki kaynaşma ile ortaya çıkan “kolektif irade”nin politik alandaki tezahürü olmaktadır:

Her eylem, topyekûn kolektif iradeye oranla çeşitli derecelerdeki şiddetteki bilinç, bir cinslik niteliğine sahip olan çeşitli iradelerin eseri olduğuna göre, bu eyleme denk olan ve üstü kapalı şekilde onun içinde bulunan teoride, aynı ölçüde bir cinsten olmayan inançların ve dünya görüşlerinin bir bileşimi olacaktır. Bu sınırlar ve bu hadler içinde teori ile pratik arasında tam bir kaynaşma vardır (Gramsci, 2014: 74).

Devlet ve AKP karşısında alternatif bir dinsel hegemonya inşasına yönelik Kürt hareketinin, siyasal ve toplumsal koşulların bir sonucu olarak siyasal pragmatizme içkin bir yaklaşım sergilediği de ortaya çıkmaktadır. Ancak süreçler, gerilimler, çatışmalar, uzlaşmalar tarafından belirlenen söz konusu pragmatizm, burada politik ve toplumsal koşulların bir sonucudur (Bozarslan, 2014: 160). Bu noktada kimi

⁷⁷ Asiye Kolçak ile Görüşme.

araştırmacıların analizleri, hareketin dönüşüm süreçlerini stratejik değil, dönemsel politikaların zorlaması sonucunda ortaya çıkan momentler olarak görmektedir:

Kürt hareketinin İslamın bazı unsurlarını söylemi içinde benimsemesi, kısmen pragmatik bir adımdı; çünkü bu adım, Türkiye’de İslamcı hareketlerin büyümeye başladığı yıllarla eşzamanlıydı. (...) Bu yönelimin bir diğer nedeni de Hizbullah hareketidir. (...) İslami söylem, hareketin sosyalist ve laik retorikine ve bünyesindeki kadın hareketi gerçeğine karşı koymaktadır (Güneş, 2013: 238).

Ortadoğu coğrafyasında etno politik bir hareket olarak sivil toplumu ve onun taşıyıcısı siyasal toplumu inşa etmenin en önemli vechelerinden biri durumundaki din ve inanç konusu, Kürt hareketine kendi kitlesinin mobilizasyonunu geliştirmek kadar, dışındaki diğer toplumsal kesimlerin rızasını sağlamada da olanaklar sunmaktadır. Ortadoğu coğrafyasının ‘Rönesans’ının başta en yoğun çatışma kaynağı olan inanç kimlikleri olmak üzere diğer kimliklerin birlikte ve eşit biçimde yaşamalarının sağlanması perspektifi, hareketin temel bir mottosu olarak dolaşıma sokulmaktadır:

Ortadoğu’nun gecikmiş Rönesansı, aklın, insanlığın ortak paydalarını, toplumsal yararı esas alan bir yorumla olacak. Demokrasi ile tanışma, öteki ile, farklı olan ile birlikte yaşama, empati yapabilme, onu kendi ahlaki referansları ve felsefesi ile örtüştürebilme ile olacaktır.⁷⁸

Başka bir faktör olarak da radikalizme içkin şiddet unsurlarının cevaz vermediği sivil toplumcu bir manevra alanını sunan böylesi bir yaklaşım, son yıllarda Kürt hareketinin hem Kürt bölgesinde hem de Türkiye’nin diğer bölgelerinde daha fazla taraftar bulmasına imkân sunmaktadır. HDP’nin 2013 yerel seçimleriyle başlayan, 2015 ve 2018 genel seçimleri ve en son 2019 yerel seçimlerinde elde ettiği sonuçlara, örgütlenme ve etki alanlarına bakıldığında belirtilen ivme daha görünür olmaktadır.

“Din halkın afyonudur” bakışının kristalize olduğu Marksist ideolojik bir tutumla yola koyulan Kürt hareketi, seslendiği Kürt toplumunun büyük bir yekûnunun dindar ve muhafazakâr bir kitle olduğu kadar, oldukça kozmopolit kimliklere sahip birçok otokton etnisite ve inancın bulunduğu bir alana yönelmektedir. Böyle olunca da hareketin 2000’li yıllardan itibaren politik perspektif ve dünya görüşü olarak kabul

⁷⁸ Ayhan Bilgen ile Görüşme.

ettiği radikal demokrat siyasetin dinle kesiştiği noktalarda yeni bir örgütlenme yaklaşımı, eylem ve söylem repertuarı kurması kaçınılmaz olmaktadır.

Sonuç olarak, radikal demokrasi ve demokratik ulus siyaseti toplumsal çelişkilerin ve sorunların çözümünde sağlam temellere dayalı bir eşitliği inşa edebilme potansiyeline sahiptir. Ancak bunun ilk şartı, başta yok sayılanlar ve ötekileştirilenler olmak üzere toplumsal grupların tamamının siyasal yapıdaki azami temsiliyetlerinin sağlanması gerekir. Bu durumda ise etnik ve dinsel grupların, sınıfların ve diğer toplumsal aktörlerin stratejik siyasetinin yapılması kaçınılmazdır (Chatterjee, 2006: 47). Böylece toplumsal alanda cereyan eden sorunların ve homojenliği dayatan tekçi hegemonik otoritelerin bir sonucu olan inkâr, asimilasyon, kutuplaşma, çatışma gibi gerilimlere stratejik çözümlerin kapısı da aralanmış olacaktır.

Günümüzün çok kimlikli ve karmaşık dünyasında politik ve kültürel gerilimlerin kaynağında kimliklerin önemli bir etkisi bulunmaktadır. Bir yandan dünyanın çeşitli yerlerinde görülen muhafazakârlaşma eğilimi sürüyorken öte yandan da küresel etkileşimlerin bir sonucu olarak gerilim hatları ve çatlaklar ortaya çıkmaktadır.

Dinsel kimlikler arasında süregiden çatışmalar, yakın zaman içinde dünyayı bekleyen yeni çatışma alanlarına ve konularına işaret ediyor. Özellikle dinsel hegemonya sitemlerinin yaşadıkları kırılma ve hassaslaşmalar, farklı din ve inanç yorumlarına sahip olanlar ile bunları tekleştirmeye/kurumsallaştırmaya çalışanlar arasındaki ihtilaf toplumların geleceği açısından oldukça gerilimli bir fay hattının göstergeleri durumundadır. Bu bağlamda İslamı belli bir biçimde kullananlar ile daha farklı biçimlerde kullanmak isteyenlerin mücadelesinde görülen ivme önümüzdeki yıllarda dünyanın başlıca politik gündemlerinden biri olmayı sürdürecektir.

Türkiye’de devlet ile Kürt siyasal hareketi, Kürt toplumsal yapısındaki kolektif kimliklerin inşasını belirleyen iki temel aktör olarak yaklaşık yirmi yıla yakın bir süreden beri karşılıklı hamlelerle, bu alanda kendi hegemonyalarını oluşturmak temelinde toplumsal rızayı sağlamaya çalışmaktadır. Bu noktada Kürt hareketinin tarihinde programatik olarak bir dönüm noktası tespit etmek gerekirse, bu Sovyetler Birliği’nin dağılması ardından 1990’ların başı olarak belirtilebilir (Jongerden ve diğ., 2015: 67).

2000’lerin başından itibaren yükselişe geçen siyasal İslamcı ve muhafazakâr siyaseti, sadece seküler yaklaşımların zafiyeti veya başarısızlığı üzerinden okumak yanlış olacaktır. Burada yaşanan, aslında dini (Türkiye ve Kürt hareketi örneğinde

İslamiyeti) iki ayrı yoruma tabi tutan, bu farklı yorumları toplumsal alanda daha etkin kılmaya, kurumsallaştırmaya ve nihayetinde diğer tarafa baskın bir hegemonik inşaya yönelik hamleler geliştiriliyor. Seküler bir politik çizgiye sahip olan Kürt hareketinin dinle yönelmesinde, onunla kurduğu ittifakta, çıkışındaki dünya ve bölge koşullarında temel mücadele doktrini olan Marksizmin din ve diğer kimlikler karşısındaki geri çekilişinin etkisi de görmezden gelinemez.

“Kırılmalarla birlikte süreklilik” biçiminde özetlenebilecek son kırk yıllık tarihsel süreç içerisinde Kürt hareketi, Kürt kimliği eksenli hak ve taleplerin politik alandaki görünürlüğünü ve canlılığını sağlamıştır (Akkaya ve Jongerden, 2013: 255). Bu süreç aynı zamanda hareket açısından; değişen dünya, bölge ve ülke koşullarının değerlendirilmesi sonucunda yeni ideolojik ve politik paradigmalara yönelimleri de beraberinde getirmektedir. Böylelikle hareketin eylem ve etkinlik repertuvarında genişleme sağlanmakta ve buna mukabil Kürdi kamusalılığı için daha geniş mecra ve olanaklar yaratılmaktadır. Hareket, Kürt toplumundaki dönüştürücülük dinamiklerine ivme kazandırdıkça hem karşı mücadele yürüttüğü devletin ve onun ideolojik aygıtlarının etki alanını daraltabilmekte hem de kendi hegemonik inşasını geliştirmektedir.

Sonuç olarak Türkiye’deki Kürt toplumsal yapısındaki kolektif kimliklerin inşasını ve dönüşümünü belirleyen başlıca aktörler devlet ve Kürt siyasal hareketi olmuştur. 2000 sonrası dönemde iktidara gelerek, içinden geldiği siyasal İslamcı anlayışla devletin kurucu kodlarını uyumlulaştıran AKP ile Kürt hareketi arasında cereyan eden politik mücadelenin başlıca alanlarından biri din ve din politikaları olmuştur. Kürt hareketi, oluşum sürecinden itibaren benimsediği seküler bakış açısından, 1990’lı yıllardaki kitleselleşme süreciyle birlikte dönüşmeye ve dönüştürmeye yönelerek önce İslami yeni bir yorum ve kavrayışa ulaşmıştır. 2000’li yıllardan sonraki paradigma değişimiyle birlikte söz konusu kavrayışın yelpazesi genişlemiş; hareket bu dönemden itibaren Alevi, Ezidi, Süryani vd. inanç kimliklerinin temsiliyetini sağlama iddiasını ortaya koymuştur. Radikal demokrasiye içkin ‘çokluk’ kavramında ifadesini bulan bu yaklaşım, oldukça girift bir toplumsal haritaya sahip coğrafyamızda, bu girift hale tekabül eden karmaşık bir politik mücadele evreninin doğuşuna kaynaklık etmektedir.

Bu tez çalışmasının sorunsal edindiği din olgusunun toplumsal hareketle buluştuğu alanlarda ortaya çıkan yeni durum, Kürt hareketi örneğinde toplumsalın kendinde sürdürdüğü inanç örüntüleriyle hareketi dönüştürmesine; buna mukabil, toplumsal

hareketin de ürettiği yeni semboller, anlamlar, ritüeller ve son olarak dinsel kurumsallaşma eğilimleriyle beraber toplumu dönüşüme maruz bıraktığı sonucuna ulaşmaktadır. Söz konusu dönüşüm süreçlerini salt taktik ve pragmatik veçhelerle ele almak, hem dinin dönüştürücü dinamiklerini ve hem de toplumsal mobilizasyona dayalı modern hareketin geçirdiği ideolojik ve politik dönüşümleri görmemek gibi bir yanılığlı bakış açısına yol vermektedir.





KAYNAKLAR

- Akın, R. C.ve Danışman, F.** (2011). *Bildiğin Gibi Değil 90'larda Güneydoğu'da Çocuk Olmak*, İstanbul: Metis Yayınları.
- Akkaya, A. H. ve Jongerden, J.** (2012). *PKK Üzerine Yazılar* (M. Çulhaoğlu, Çev.). İstanbul: Vate Yayınları.
- Akkaya, A. H. ve Jongerden, J.** (2013). Kırılmalarla Birlikte Süreklilik, *Politik İslam Kemalizm ve Kürt Sorunu Türkiye'de Milliyetçilik ve Politika* içinde, A. Cassier ve J. Jongerden (Der.). İstanbul: Vate Yayınları.
- AK Parti Programı.** (2002).
- Aksoy, G.** (2016). *Dersim Alevilik Ermenilik Kürtlük*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aktan, H.** (2012). *Kürt Vatandaş*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aktaş, F.** (2012). *Demokratik Siyaset ve Demokratik Toplum Savunması*, Diyarbakır: Aram Yayınları.
- Aktay, Y.** (2006). *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aktoprak, E.** (2014). AKP'nin Çözüm Politikasında Dinin Rolü: Uzlaştırıcı mı? Kurucu mu? *Toplum ve Bilim Dergisi*, Haziran 2014, S.130, s.214.
- Alevi Çalıştayları Nihai Raporu** (2010). Ankara: Devlet Bakanlığı.
- Alkan, N.** (2017). *PKK'da Semboller Aktörler Kadınlar*, Ankara: Karınca Yayınevi.
- Althusser, L.** (2010). *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, (A. Tümertekin, Çev.), İstanbul: İthaki Yayınları.
- Amin, S.** (2017). *Modernite, Demokrasi ve Din Kültüralizmlerin Eleştirisi*, (F. Başkaya, U. Gürses, G. Öztürk, Çev.), Ankara: Yordam Kitap.
- Anderson, B.** (2009). *Hayali Cemaatler, Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, (İ. Savaşır, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Appadurai, A.** (2017). *Demokrasi Yorgunluğu, Büyük Gerileme* içinde, H. Geiselberger (Der.), İstanbul: Metis Yayınları.
- Aras, M.** (2016). *Demokratik İslam*, Diyarbakır: Aram Yayınları.

- Arendt, H. ve diğ.** (2014), *Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik* (Y. Coşar, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Arslan, A.** (1999). *İslam Demokrasi ve Türkiye*, Ankara: Vadi Yayınları.
- Assmann, J.** (2015). *Kültürel Bellek Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik* (A.Tekin, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Atabay, L.** (2017). Radikal Demokrasi: Karşı Hegemonya Mümkün Mü?, *Demokratik Modernite Dergisi*, S. 22, s. 22.
- Atacan, F.** (1993). *Kutsal Göç Radikal İslamcı Bir Grubun Anatomisi*, İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Atay, T.** (2017). *Parti, Cemaat, Tarikat 2000'ler Türkiye'sinin Dinbaz-Politik Seyir Defteri*, İstanbul: Can Yayınları.
- Aydın, E.** (2006). *İslamcılık ve Din Politikaları*, İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Aydinkaya, F.** (2012). Dördüncü Said Dönemi: "Nur Hareketlerinin Kürt Meselesine Bakışı", *Dipnot Dergisi*, S.11-12.
- Baran, S.** (2003). *Demokrasi Mücadelesinde Yerel Yönetimler*, Diyarbakır: Aram Yayınları.
- Barth, F.** (2001). *Etnik Gruplar ve Sınırları*, (A. Kaya, S. Gürkan, Çev.), İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Bar-On, T.** (2017). Marksizm ve Ulusalcılıktan Radikal Demokrasiye, *Kapitalist Moderniteye Meydan Okumak II* içinde, İstanbul: Amara Yayıncılık.
- Bauman, Z.** (2017). *Kimlik*, (M. Hazır, Çev.), Ankara: Heretik Yayınları.
- Bayat, A.** (2006). *Ortadoğu'da Maduniyet Toplumsal Hareketler ve Siyaset*, Ö. Gökmen, S. Deren (Der.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bayat, A.** (2015). *İslam'ı Demokratikleştirmek Toplumsal Hareketler ve Post-İslamcı Dönüş*, (Ö. Gökmen, Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bayart, J. F.** (2015). *Cumhuriyetçi İslam Ankara, Tahran, Dakar*, (E.Atuk, Çev.), İstanbul: İletişim.
- Bayer, A. F.** (2015). İslamcılığa Karşı Siyasal İslamcılık, *Mevsimlik Dergi*, S.3, İstanbul.
- BDP Tüzük ve Program.** (2008).
- Bilici, M.** (2017). *Hamal Kürt Türk İslamı ve Kürt Sorunu*, İstanbul: Avesta Yayınları.

- Bilgen, A.** (2018). *Ya Adanmış Siyaset Ya Toplumsal Felaket*, İstanbul: Vivo Yayınevi.
- Boğatepe, V.** (2014). *Apo'nun Kürt ve Din Maskesi (Ortadoğu'daki Rolü ve Kurtarıliş Operasyonu)*, İstanbul: Togan Yayınları.
- Bora, T.** (2017). *Cereyanlar Türkiye'de Siyasi İdeolojiler*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bozarslan, H.** (2000). Ortadoğu ve Türkiye'de Millî Din İslâm ve İslâmcılık, *Birikim Dergisi*, Ocak 2000, S.129.
- Bozarslan, H.** (2011). *Ortadoğu: Bir Şiddet Tarihi Osmanlı İmparatorluğu'nun Sonundan El-Kaide'ye*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bozarslan, H.** (2014). Neden Silahlı Mücadele?: Türkiye Kürdistan'ında Şiddeti Anlamak, *Türkiye'de Siyasal Şiddetin Boyutları* içinde, G. Çeğin (Der.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bozarslan, H.** (2016). *Ortadoğu'nun Siyasal Sosyolojisi: Arap İsyanlarından Önce ve Sonra*, (M. I. Durmaz, Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bozdoğan, S. ve Kasaba, R.** (2010). *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- Bruinessen, M. V.** (2009). *Kürtlük Türklük Alevilik Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri*, (H. Yurdakul, Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bruinessen, M. V.** (2010). *Ağa Şeyh Devlet*, (B. Yalkut, Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bruinessen, M. V.** (2012). *Kürdolojinin Bahçesinde Kürdologlar ve Kürdoloji Üzerine Söyleşi ve Makaleler*, (M. Topal, Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bulaç, A.** (1995). *Modern Ulus Devlet*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Bulaç, A.** (2010). *Göçün ve Kentin İktidarı (Milli Görüş'ten Muhafazakar Demokrasi'ye Ak Parti)*, İstanbul: Çıra Yayınları.
- Callinicos, A.** (2011). *Toplum Kuramı Tarihsel Bir Bakış*, (Y. Tezgiden, Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Canlı, C. ve Beysülen, Y. K.** (2010). *Zaman İçinde Bediüzzaman*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Casier, M. ve Jongerden, J.** (2013). *Politik İslam, Kemalizm ve Kürt Sorunu Türkiye'de Milliyetçilik ve Politika*, (P. Uygun ve diğ. Çev.), İstanbul: Vate Yayınları.

- Cemal, H.** (2011). *Barışa Emanet Olun: Kürt Sorununa Yeni Bakış*, İstanbul: Everest Yayınları.
- Chatterjee, P.** (1996). *Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası*, (S. Oğuz, Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Chatterjee, P.** (2006). *Mağdurların Siyaseti*, (V. F. Bozçalı, Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Chatterjee, P.** (2016). *Ütopik ve Gerçek Zamanda Halk, 21. Yüzyılda Milliyetçilik Teori ve Siyaset içinde*, E. Aktoprak ve A. C. Kaya (Der.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Cizre, Ü.** (2005). *Muktedirlerin Siyaseti Merkez Sağ-Ordu-İslamcılık*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Corm, G.** (2008). *21. Yüzyılda Din Sorunu*, (Ş. Sönmez, Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Critchly, S.** (2013). *İmansızların İmanı Siyasal Teoloji Deneyleri*, (E. Ünal, Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.
- Çağaptay, S.** (2009). *Türkiye’de İslam Laiklik ve Milliyetçilik Türk Kimdir?*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Çağlayan, H.** (2014). *Analar Yoldaşlar Tanrıçalar Kürt Hareketinde Kadınlar ve Kadın Kimliğinin Oluşumu*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çakır, R.** (2002). *Ayet ve Slogan Türkiye’de İslami Oluşumlar*, İstanbul: Metis Yayınları.
- Çakır, R.** (2011). *Derin Hizbullah İslamcı Şiddetin Geleceği*, İstanbul: Metis Yayınları.
- Çakır, R.** (2011). 12 Eylül’den 12 Haziran’a Siyasi Partiler Barış ve Demokrasi Partisi, SETA Siyaset, İstanbul: Ekonomi ve Toplum Araştırmaları Vakfı. http://file.setav.org/Files/Pdf/20140312150114_12-eylulden-12-hazirana-siyasi-partiler-bdp-pdf.pdf
- Çakır, R. ve Çalmuk, F.** (2001). *Recep Tayyip Erdoğan Bir Dönüşüm Öyküsü*, İstanbul: Metis Yayınları.
- Çalmuk, F.** (2001). *Erbakan’ın Kürtleri Milli Görüş’ün Güneydoğu Politikası*, İstanbul: Metis Yayınları.
- Çayır, K.** (2016). *Yeni Sosyal Hareketler Teorik Açılımlar*, İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Çeğin, G.** (2014). *Türkiye’de Siyasal Şiddetin Boyutları*, İstanbul: İletişim Yayınları.

- Çelik, D.** (2015). *Demokratik Özerklik ve Öz Yönetim*, İstanbul: Do Yayınları.
- Çiçek, C.** (2015). *Ulus Din Sınıf Türkiye’de Kürt Mutabakatının İnşası*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çiçek, C.** (2016). Siyasi İslam ve Dönüşen Kürt Kimliği, *21. Yüzyılda Milliyetçilik Teori ve Siyaset* içinde, E. Aktoprak ve A. C. Kaya (Der.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çiçek, C.** (2018). *“Süreç” Kürt Çatışması ve Çözüm Arayışları*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çiçek, N.** (2015). Türkiye’de "Sivil İtaatsizlik" Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme: Sivil Cumalar Örneği, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Eskişehir: Anadolu Üniversitesi.
- Çiçek, N.** (2008). *Puşi ve Sarık İslam Kürt Sorununu Çözer mi?*, İstanbul: Hayykitap.
- Davison, A.** (2012). *Türkiye’de Sekülerizm ve Modernlik*, (T. Birkan, Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- DBP Program ve Tüzük.** (2014).
- DEHAP Program ve Tüzük.** (2003).
- Delal, Y.** (2013). Umudun Bittiği Yerde, *Sol İlahiyat Dini Soldan Okumak* içinde, K. Özdoğan ve D. A. Akkoç (Der.), İstanbul: Birikim Yayınları.
- Demir, E.** (2016). *Yasal Kürtler HEP’ten HDP’ye Kürt Siyaseti*, Ankara: Ütopya Yayınevi.
- Demir, G.** (2014). *Postmarksizm ve Radikal Demokrasi*, İstanbul: Patika Kitap.
- Demirer, Y.** (2012). *Tören Simgesi Siyaset Türkiye’de Newroz ve Nevruz Şenlikleri*, Ankara: Dipnot Yayınları.
- Demokratik İslam Kongresi Sonuç Bildirgesi Kitapçığı.** (2014 ve 2015).
- Deniz, D.** (2014). *Yol/Re: Dersim İnanç Sembolizmi Antropolojik Bir Yaklaşım*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Dicle, A.** (2017). *2005-2015 Türkiye-PKK Görüşmeleri Kürt Sorununun Çözümüne “Çözüm Süreci” Operasyonu*, Almanya: Mezopotamya Yayınları.
- Diken, Ş. ve Baysal, N.** (2015). *Kürdistan’da Sivil Toplum*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Doğan, M.** (2010). *Seçme Yazılar*, İstanbul: Medya Yayınları.

Doğan, S. (2016). *Mahalledeki AKP: Parti İşleyişi, Taban Mobilizasyonu ve Siyasal Yabancılaşma*, İstanbul: İletişim Yayınları.

DTP Program ve Tüzüğü. (2005).

Duman, Y. (2016). *Rojava Bir Demokratik Özerklik Deneyimi*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Erdal, M. (2017). *Radikal Demokrasinin Politik Ontolojisi Üzerine Deneme*, *Demokratik Modernite Dergisi*, Sayı: 22, İstanbul.

Eriksen, T. H. (2004). *Etnisite ve Milliyetçilik Antropolojik Bir Bakış*, (E. Uşaklı, Çev.), İstanbul: Avesta Yayınları.

Ersanlı, B. ve diğ. (2012). *Türkiye Siyasetinde Kürtler Direniş, Hak Arayışı, Katılım*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Fuller, G. E. ve Barkey, H. J. (2011). *Türkiye'nin Kürt Meselesi*, (H. Kaya, Çev.), İstanbul: Profil Yayıncılık.

Fukuyama, F. (2016). *Tarihin Sonu ve Son İnsan*, (Z. Dicleli, Çev.), İstanbul: Profil Yayıncılık.

Geertz, C. (2010). *Kültürlerin Yorumlanması*, (H. Gür, Çev.), Ankara: Dost Yayınları.

Geertz, C. (2012). *İki Kültürde İslam Fas ve Endonezya'da Dini Değişim*, (M. M. Şahin, Çev.), İstanbul: Küre Yayınları.

Geiselberger, H. (2017). *Büyük Gerileme: Zamanımızın Ruh Hali Üstüne Uluslararası Bir Tartışma*, (M. Şahin ve diğ. Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.

Gellner, E. (2002). *Uluslar ve Ulusçuluk*, (B. Ersanlı, G. G. Özdoğan, Çev.), İstanbul: İnsan Yayıncılık.

Gellner, E. (2013). *Milliyetçiliğe Bakmak*, (S. Coşar ve diğ. Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.

Gezik, E. (2012). *Alevi Kürtler: Dinsel, Etnik ve Politik Sorunlar Bağlamında*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Göle, N. (2010). *Modernleşme Bağlamında İslami Kimlik Arayışı, Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik içinde*, S. Bozdoğan ve R. Kasaba (Der.), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Gramsci, A. (2014). *Hapishane Defterleri*, (A. Cemgil, Çev.), İstanbul: Belge Yayınları.

Gramsci, A. (2018). *Modern Prens: Machiavelli, Siyaset ve Modern Devlet Üzerine*, (E. Pars, Çev.), Ankara: Dipnot Yayınları.

- Guha, R.** (2010). Sömürge Hindistan'ın Tarihyazımı İle İlgili Bazı Hususlar Üzerine, *Toplumbilim Dergisi*, S. 25, s. 23-29, (E. Yetişkin, Çev.), İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Gülalp, H.** (2003). *Kimlikler Siyaseti Türkiye’de Siyasal İslamın Temelleri*, İstanbul: Metis Yayınları.
- Gülalp, H.** (2015). *Vatandaşlık ve Etnik Çatışma Ulus-Devletin Sorgulanması*, İstanbul: Metis Yayınları.
- Güler, N. M.** (2010). *KCK Dosyası: Küresel Devlet Devletsiz Kürtler*, İstanbul: Belge Yayınları.
- Gültekin, A. K.** (2010). *Tunceli’de Sunni Olmak: Ulusal ve Yerel Kimlik Öğelerinin Tunceli- Pertek’te Tetkiki*, İstanbul: Berfin Yayınları.
- Gündoğan, C.** (2012). Geleneğin Değersizleşmesi: Kürt Hareketinin 1970’lerde Gelenekselle İlişkisi Üzerine, *Türkiye Siyasetinde Kürtler: Hak Arayışı, Katılım* içinde, B. Ersanlı ve diğ. (Der.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Güneş, C.** (2013). *Türkiye’de Kürt Ulusal Hareketi: Direnişin Söylemi*, (E. B. Yıldırım, Çev.). Ankara: Dipnot Yayınları.
- Gürer, Ç.** (2015). *Demokratik Özerklik: Bir Yurttaşlık Heterotopyası*, İstanbul: Notabene Yayınları.
- Gürses, H.** (1999). Kimlik Kavramı Üzerine Düşünceler, *Birikim Dergisi*, Sayı 121.
- Holloway, J.** (2015). *İktidar Olmadan Dünyayı Değiştirmek*, (P. Siral, Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Hammond, P. E. ve Machacek, D. W.** (2012). Din ve Devlet, *Din Sosyolojisi Çağdaş Gelişmeler* içinde, P. B. Clarke (Der.), Ankara: İmge Yayınevi.
- Hardt, M. ve Negri, A.** (2008). *İmparatorluk*, (A. Yılmaz, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Hardt, M. ve Negri, A.** (2011). *Ortak Zenginlik*, (E. B. Yıldırım, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Hassan, S.** (2015). Siyasal İslamı Anlamak, *Kapitalist Moderniteye Karşı Alternatif Konseptler ve Kürtlerin Arayışı* içinde, İstanbul: Amara Yayınları.
- Heckmann, L. Y.** (2006). *Kürtlerde Aşiret ve Akrabalık İlişkileri*, (G. Erkaya, Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- HDP Program ve Tüzük.** (2012).
- HDP Seçim Bildirgesi.** (2015, Haziran).

- HDP İstanbul İl Kongresi Faaliyet Raporu.** (2016, Nisan).
- HDP 3. Kongresi Faaliyet Raporu.** (2018, Şubat).
- Hizbullah Ana Davası Kararı.** (2000/171 Esas, 2009/27Karar), Diyarbakır: 6. Ağır Ceza Mahkemesi.
- Hobsbawm, E.** (2006). *Geleneğin İcadı*, (M. M. Şahin, Çev.), İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Işık, A. ve Arslan, S.** (2012). Bir Asimilasyon Projesi: Türkiye’de Yatılı İlköğretim Bölge Okulları, *Toplum ve Kuram Dergisi*, sayı 6-7.
- Işık, A. vd.** (2015). *1990’larda Kürtler ve Kürdistan*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- İba, Ş.** (2008). *Kürt Sorunu ve Kemalist Hareket Sevr’den Lozan’a*, Ankara: Özgür Üniversite Yayınları.
- İbrahim, F. ve Wedel, H.** (Der.), (1997). *Ortadoğu’da Sivil Toplumun Sorunları*, (E. Özbek, Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Jwaideh, W.** (2014). *Kürt Milliyetçiliğinin Tarihi Kökeni ve Gelişimi*, (İ. Çekem ve A. Duman, Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Jongerden, J. ve diğ.** (2015). *İsyandan İnşaya Kürdistan Özgürlük Hareketi*, Ankara: Dipnot Yayınları.
- Kalouche, F. ve Mielants, E.** (2008). Dünya Sisteminin ve Sistem Karşısı Hareketlerin Dönüşümü: 1968-2005, *Toplumsal Hareketler: Dipten Gelen Dalgalar* içinde, M. G. William (Der.), İstanbul: Versus Kitap.
- Kaya, A. C.** (2013). *Ulus İnşa Sürecinde Etnik Partiler: Sinn Fein ve BDP*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi.
- Kaya, A. C.** (2016). Kürt Ulusal Kimliği ve Siyasi Partiler: HEP’ten HDP’ye, *21. Yüzyılda Milliyetçilik Teori ve Siyaset* içinde, E. Aktoprak ve A. C. Kaya (Der.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kaygalak, M.** (2013). Siyasal İslam ve Alevilik, *Sol İlahiyat Dini Soldan Okumak* içinde, K. Özdoğan ve D. A. Akkoç (Der.), İstanbul: Birikim Yayınları..
- Keneş, H. Ç.** (2014). *Yeni Irkçılığın “Kırlı” Ötekileri Kürtler Aleviler Ermeniler*, Ankara: Dipnot Yayınları.
- Kepel, G.** (1995). *Allah’ın Batısında*, (I. Ergüden, Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.
- Kırmızı, A. ve Bölme, S.** (2007). Kürt Hareketlerinde Dindarlığın Yeni Tezahürleri, *Köprü Dergisi*, S. 98.

<http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=841> (Erişim: 13.07.2017).

Kısacık, R. (2012). *Minareden Kandile PKK: Tarihi – Eylemleri - Stratejisi*, İstanbul: Ozan Yayıncılık.

Kieser, H. L. (2014). *İskalanmış Barış Doğu Vilayetlerinde Etnik Kimlik ve Devlet 1839-1938*. (A. Dirim, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.

KİH (Kürdistan İslami Hareketi) Tüzüğü. (1994).

Kioupkilois, A. ve Katsambekis, G. (2016). *Radikal Demokrasi: Kitlenin Biyopolitikası, Halkın Hegemonyası*, (E. Kartal, H. Doğan, Çev.), İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.

Konda Araştırma. (2011). *Kürt Meselesinde Algı ve Beklentiler*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Konferans Kitabı (2015). *Kapitalist Moderniteye Karşı Alternatif Konseptler ve Kürtlerin Arayışı*, İstanbul: Amara Yayıncılık.

Koyuncu, B. (2014). “Benim Milletim...” *Ak Parti İktidarı, Din ve Ulusal Kimlik*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Kökçe, H. (2011). *Ak Parti ve Kürtler*, İstanbul: Okur Kitaplığı.

Kurt, M. (2015). *Türkiye’de Hizbullah: Din, Şiddet ve Aidiyet*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Kurubaş, E. (2004), *Kürt Sorununun Uluslararası Boyutu ve Türkiye*, Cilt 2, Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.

Kutlay, N. (1997). *Kürt Kimliği Oluşum Süreci*, İstanbul: Belge Yayınları.

Kutlay, N. (2005). *Türk Siyasal İslamcılığında Kürt Damarları*, Ankara: Beybun Yayınları.

Kutlay, N. (2010). *İttihat Terakki ve Kürtler*, Ankara: Dipnot Yayınları.

Kutlay, N. (2013). *Kürtlerde Değişim ve Milliyetçilik*, Ankara: Dipnot Yayınları.

Kutschera, C. (2001). *Kürt Ulusal Hareketi*, (F. Başkaya, Çev.), İstanbul: Avesta Yayınları.

Laclau, E. ve Mouffe, C. (2012). *Hegemonya ve Sosyalist Strateji: Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru*, (A. Karam, Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.

Lescot, R. (2001). *Yezidiler: Din, Tarih ve Toplumsal Hayat*, (A. Meral, Çev.), İstanbul: Avesta Yayınları.

- Loomba, A.** (2000). *Kolonyalizm Postkolonyalizm*, (M. Küçük, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Löwy, M.** (1996). *Marksizm ve Din Kurtuluş Teolojisi Meydan Okuyor*, (İ. Cüre, Çev.), İstanbul: Belge Yayınları.
- Marankoz, R.** (2019). CİK Genel Başkanı Hafız Ahmet Turhallı ile Röportaj, Yeni Özgür Politika Gazetesi, 20.05.2019.
- Marcus, A.** (2015). *Kan ve İnanç PKK ve Kürt Hareketi*, (A. Alkan, Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş.** (2006). *Türkiye’de Toplum ve Siyaset*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş.** (2008). *Türkiye’de Din ve Siyaset*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş.** (2010). *Din ve İdeoloji*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- McDowall, D.** (2004). *Modern Kürt Tarihi*, (N. Domaniç, Çev.), Ankara: Doruk Yayınları.
- Melucci, A.** (1999). Toplumdan Toplumsal Harekete Çağdaş Hareketlerin Sembolik Meydan Okuması, *Yeni Sosyal Hareketler Teorik Açılımlar* içinde, K. Çayır (Der.), İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Memdoğlu, M.** (2014). *Öcalan’ın Din Okumaları*, İstanbul: Anatolia Kitap.
- Milli Birlik ve Kardeşlik Projesi Kitapçığı.** (2010). Soru ve Cevaplarıyla Demokratik Açılım Süreci, Ak Parti.
- Minorsky, V.** (1992). *Kürtler*, İstanbul: Koral Yayınları.
- Mitchell, C.** (2014). Etnik Kimliklerin Dini İçeriği, *Kimlik Politikaları Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık* içinde, F. Mollaer (Ed.), Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Mouffe, C.** (2010). *Siyasetin Dönüşü*, (F. Bakırcı, A. Çolak, Çev.), Ankara: Epos Yayınları.
- Mouffe, C.** (2015). *Demokratik Paradoks*, (A. C. Aşkın, Çev.), Ankara: Epos Yayınları.
- Mouffe, C.** (2017). *Dünyayı Politik Düşünmek Agonistik Siyaset*, (M. Bozluolcay, Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mouffe, C.** (2018). *Siyasal Üzerine*, (M. Ratip, Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Natali, D.** (2009). *Kürtler ve Devlet: Irak, Türkiye ve İran’da Ulusal Kimliğin Gelişmesi*, (İ. Bingöl, Çev.), İstanbul: Avesta, İstanbul Yayınları.

- Ocak, A. Y.** (2009). *Türkler, Türkiye ve İslam: Yaklaşım Yöntem ve Yorum Denemeleri*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Olson, R.** (2009). *Kan İnançlar ve Oy Pusulaları Türkiye 'de Kürt Milliyetçiliğinin Yönetimi 2007-2009*, (F. Adsay, Çev.), İstanbul: Avesta Yayınları.
- Olson, R.** (2010). *Kürt Meselesi ve Türkiye - İran İlişkileri*, (H. İlhan, Çev.), İstanbul: Avesta Yayınları.
- Öcalan, A.** (1993). *Kürdistan Devrimin Yolu, (Manifesto)*.
https://issuu.com/zerdustbaran/docs/kurdistan_devriminin_yolu_-_manifes
- Öcalan, A.** (2004). *Bir Halkı Savunmak*, İstanbul: Çetin Yayınları.
- Öcalan, A.** (2008). *Din Sorununa Devrimci Yaklaşım*, Köln: Serxwebun Yayınları.
- Öcalan, A.** (2009). *Özgürlük Sosyolojisi*, Diyarbakır: Aram Yayınları.
- Öcalan, A.** (2011). "Demokratik Ulus", *Modernite Dergisi*, S.3.
- Öcalan, A.** (2016). *Demokratik Kurtuluş ve Özgür Yaşamı İnşa*, Almanya: Mezopotamya Yayınları.
- Önder, S. S.** (2011). İslam ve Kürt Hareketi Üzerine Sırrı Süreyya Önder ile Ropörtaj, *Mesele Dergisi*, Sayı 58.
- Özdalga, E.** (2007). *İslamcılığın Türkiye Seyri Sosyolojik Bir Perspektif*, (G. Türkoğlu, Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özdoğan, K. ve Akkoç, D. A.** (2013). *Sol İlahiyat Dini Soldan Okumak*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özgür Toplum Partisi Tüzük ve Programı.** (2003).
- Paech, N. ve Topçuoğlu, S.** (2016). *Ulusların Kendi Kaderini Tayin Hakkı ve Kürtler*, İstanbul: Amara Yayıncılık.
- Peköz, M.** (2001). *Türkiye 'de Politik İslamın Gelişimi ve MNP-FP Gerçeği*, İstanbul: Gün Yayıncılık, İstanbul.
- Prentoulis, M. ve Thomassen, L.** (2016) Meydanlarda Özerklik ve Hegemonya, *Radikal Demokrasi Kitlenin Biyopolitikası Halkın Hegemonyası* içinde, A. Kioupiolis, G. Katsambekis (Der.), İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Rowland, C.** (2011). *Kurtuluş Teolojisi*, (M. F. Karakaya, S. Altınçekiç, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Roy, O.** (1994). *Siyasal İslamın İflası*, (C. Akalın, Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.

- Roy, O.** (2001). “Kimliğin Yeniden Oluşumu Neden Dinsel Bir Tabanda Gerçekleşir?”, *Terörle Yüzleşme, Birikim Dergisi*, Ekim 2001, S.150.
- Roy, O.** (2003). *Küreselleşen İslam*, (H. Bayrı, Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.
- Saraçoğlu, C.** (2011). *Şehir Orta Sınıf ve Kürtler: İnkâr’dan “Tanıyarak Dışlama”ya*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Saraçoğlu, C.** (2011). İslami-Muhafazakâr Milliyetçiliğin Millet Tasarımı: AKP Döneminde Kürt Politikası, *Praksis Dergisi*, S. 26, Ankara.
- Sarıbay, Y.** (2001). *Postmodernite Sivil Toplum ve İslam*, İstanbul: Alfa Yayınları.
- Scott, J. C.** (1995). *Tahakküm ve Direniş Sanatları Gizli Senaryolar*, (A. Türker, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Semiz, B.** (2013). *PKK ve KCK’nın Din Stratejisi: İdeoloji – Algı - Çatışma*, İstanbul: Karakutu Yayınları.
- Simmel, G.** (2009). *Bireysellik ve Kültür*, (T. Bora ve diğ. Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.
- Sivrekli, İ.** (2008). *Kürdistan’da Siyasal İslam*, İstanbul: Peri Yayınları.
- Shayegan, D.** (2007). *Yaralı Bilinç Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*, (H. Bayrı, Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.
- Smith, A. D.** (2002). *Ulusların Etnik Kökeni*, (H. Kendir, Çev.), Ankara: Dost Yayınları.
- Smith, A. D.** (2014). *Milli Kimlik*, (B. S. Şener, Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Sönmez, M.** (2012). *Kürt Sorunu ve Demokratik Özerklik*, İstanbul: Notabene Yayınları.
- Spivak, G. C.** (2016). *Madun Konuşabilir Mi?*, (D. Hattatoğlu ve diğ. Çev.), Ankara: Dipnot Yayınları.
- Subaşı, N.** (2003). *Öteki Türkiye’de Din ve Modernleşme*, Ankara: Vadi Yayınları.
- Swartz, D.** (2013). *Kültür ve İktidar: Pierre Bourdieu’nun Sosyolojisi*, (E. Gen, Çev.), İstanbul: İletişim, İstanbul Yayınları.
- Şahin, S.** (2011). *Kimin İslamı*, Diyarbakır: Aram Yayınları.
- Şur, T.** (2016). *Türkiye’de Legal Kurdi Siyaset Dahil Olma Arayışı ve Sistematik İnkâr*, Ankara: Ütopya Yayınevi.
- Tan, A.** (2012). *Kürt Sorunu: Ya Tam Kardeşlik, Ya Hep Birlikte Kölelik*, İstanbul: Timaş Yayınları.

- Tanilli, S.** (1991). *İslam Çağımıza Yanıt Verebilir Mi?*, İstanbul: Say Yayınları.
- Taşkın, Y.** (2007). *Milliyetçi Muhafazakâr Entelijansiya Anti-Komünizmden Küreselleşme Karşıtlığına*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- TDK Sözlüğü.** <http://sozluk.gov.tr/>
- Teazis, C.** (2010). *İkincilerin Cumhuriyeti Adalet ve Kalkınma Partisi*, İstanbul: Mızrak Yayınları.
- Tok, N.** (2003). *Kültür, Kimlik ve Siyaset*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Tori** (1998). *Kürtlerin Din Kültürü Tarihi*, İstanbul: Berfin Yayınları.
- Tori** (2008). *Asimilasyon Sarmalında Kürtler*, İstanbul: Doz Yayınları.
- Touraine, A.** (1999). Toplumdan Toplumsal Harekete, *Yeni Sosyal Hareketler Teorik Açılımlar* içinde, K. Çayır (Der.), İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Tuğal, C.** (2010). *Pasif Devrim İslami Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi*, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Tuğal, C.** (2013). Gündelik Yaşamı Dönüştürmek: İslamcılık ve Toplumsal Hareket Kuramı, *Dipnot Dergisi*, S.11-12, s.75, İstanbul.
- Turam, B.** (2011). *Türkiye’de İslam ve Devlet – Demokrasi, Etkileşim, Dönüşüm*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Uçarlar, N.** (2012). Kürtçenin Direnişi ve Siyasalın Geri Dönüşü, *Türkiye Siyasetinde Kürtler Direniş, Hak Arayışı, Katılım* içinde, B. Ersanlı ve diğ. (Der.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Uşak, H.** (2005). *Kürdistan’da Aşiretçilik ve Milliyetçilik*, İstanbul: Aram Yayınları.
- Ünlü, B.** (2018). *Türklük Sözleşmesi: Oluşumu, İşleyişi ve Krizi*, Ankara: Dipnot Yayınları.
- Üstündağ, N.** (2017). Liberal Demokrasi, Radikal Demokrasi ve Özneleşme Süreçleri, *Demokratik Modernite Dergisi*, S.22.
- Vali, A.** (2013). *Kürt Tarihi, Kimliği ve Siyaseti Kuramsal Bir Yaklaşım*, (İ. Bingöl, Çev.), İstanbul: Avesta Yayınları.
- Watts, N. F.** (2014). *Sandıkla Meydan Okumak Türkiye’de Kürtlerin Siyasi Yolculuğu*, (B. Sümer, Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Weber, M.** (2012). *Din Sosyolojisi*, (L. Boyacı, Çev.), İstanbul: Yarın Yayınları.

- White, P.** (2016). *PKK Dağlardan İnmek*, (M. Topal, Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Williams, R.** (2013). *Kültür ve Materyalizm*, (F. B. Aydar, Çev.), İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Yavuz, M. H.** (2011). *Laiklik Demokrasi Kürt Sorunu ve İslam*, İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Yazıcı, R.** (2008). *Milli Din Arayışı ve Türk Müslümanlığı*, İstanbul: Ekin Yayınları.
- Yeğen, M.** (2006). *Müstakbel Türkten Sözde Vatandaşa Cumhuriyet ve Kürtler*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yeğen, M.** (2009). *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yeğen, M.** (2011). *Son Kürt İsyanı*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yeğen, M. ve diğ.** (2016). *Kürtler Ne İstiyor? Kürdistan'da Etnik Kimlik Dindarlık Sınıf ve Seçimler*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yelken, R.** (1999). *Cemaatin Dönüşümü: Geç Modern Dönemde Cemaat Sosyolojisi*, Ankara: Vadi Yayınları.
- Yelkenli, M.** (2016). *AKP Demokrasi Aldatmacası ve Kürt Açmazı*, İstanbul: Vivo Yayınevi.
- Yıldırım, K.** (2015). *İslam'a Göre Çoğulculuk ve Öteki'ler*, İstanbul: Şemal Yayınları.
- Yörük, E.** (2018). *Neoliberal Hegemonya ve Tabana Dayalı Siyaset: İslâmcı Hareket ve Kürt Hareketi, Yeni Türkiye'ye Varan Yol Neoliberal Hegemonyanın İnşası içinde*, İ. Akça ve diğ. (Der.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yücel, M.** (2014). *Abdullah Öcalan Amara'dan İmralı'ya*, İstanbul: Alfa Yayınları.
- Zürcher, E. J.** (2008). *Türkiye'de Etnik Çatışma İmparatorluktan Cumhuriyete*, İstanbul: İletişim Yayınevi.

EKLER

EK-1: RESİMLER



Resim 1

15 Temmuz 2013'te Lice Mezarlığı'nın açılışı. Mezarlığın giriş kapısının üzerinde Ezidilerce kutsal sayılan Melek Tavus'un büyük bir figürü bulunuyordu.
<https://www.internethaber.com/licede-pkk-mezarligi-actilar-foto-galerisi-1198759.htm> (Erişim: 23.09.2016)



Resim 2

Sokağa çıkma yasağı ilan edilen Lice'de 140 örgüt mensubuna ait mezarın bulunduğu mezarlık, karadan ve havadan bombalandı. (22 Kasım 2015).

<https://t24.com.tr/haber/licedeki-ikinci-pkk-mezarligi-bombalandi,317578> (Erişim: 23.09.2016)



Resim 3

8 Mart 2016'da Siirt'teki Taziye Evi'nde gerçekleştirilen bir taziyeh ve anma etkinliği.

<https://www.ensonhaber.com/hdpli-belediyeden-teroriste-taziye-evi-2016-03-08.html> (Erişim: 23.09.2016)



Resim 4

Kürt kadın hareketinin sembollerinden Sakine Cansız 18 Ocak 2013'te doğduğu yer olan Dersim'de toprağa verildi. Tören boyunca yapılan yürüyüşte cenazeyi kadınlar omuzladı.
<https://www.cnnturk.com/2013/turkiye/01/18/pkkl.3.kadin.topraga.verildi/693146.0/index.html>
 (Erişim: 24.02.2017)



Resim 5

3 Temmuz 2011'de Diyarbakır'da BDP ve DTK tarafından Şeyh Said ve arkadaşları için organize edilen anma etkinliği, idam edildikleri Dağkapı Meydanı'nda gerçekleştirildi.
<http://www.milliyet.com.tr/seyh-sait-e-asildigi-yerde-anma-gundem-1409736/> (Erişim: 24.02.2017)



Resim 6

16 Nisan 2017'de gerçekleşen Anayasa Referandumunda destek için AKP tarafından Diyarbakır'da cadde ve sokaklara asılan ve Türk milliyetçilerinin yoğun tepkisini alan pankart.



Resim 7

15 Nisan 2011’de Diyarbakır’ın en merkezi noktalarından biri olan Dağkapı Meydanında DİAYDER tarafından organize edilen Sivil Cuma Namazı. <http://platformhaber.net/?p=9912> (Erişim: 13.04.2017)



Resim 8

Bir sivil itaatsizlik eylemei olarak ortaya çıkan Sivil Cuma Namazları devam ederken Ramazan ayı boyunca akşamları açık alanlarda Sivil Teravih Namazları kılındı. (2 Ağustos 2011, Mardin Nusaybin)

<https://www.demokrathaber.org/guncel/niyet-ettim-sivil-itaatsizlik-icin-teravih-namazini-kilmaya-h3124.html> (Erişim: 13.04.2017)



Resim 9

Barış ve Demokrasi Partisi (BDP) Van İl Örgütü öncülüğünde 20 Nisan 2014’te Van’da Kutlu Doğum Haftası programı düzenlendi. <http://www.haberimvan.com/van-haber/vanda-kutlu-dogum-programi-h3519.html> (Erişim: 28.09.2018)



Resim 10

Demokratik Toplum Kongresi (DTK) ve Barış ve Demokrasi Partisi (BDP), 20 Nisan 2014 tarihinde Diyarbakır'da ilk kez bir Kutlu Doğum Programı düzenledi.

<https://www.internethaber.com/bdpden-bir-ilk-kutlu-dogum-haftasi-mitingi-662307h.htm>
(Erişim: 28.09.2018)



Resim 11

2017 Ramazan ayı içinde çağrıcılığını Antikapitalist Müslümanlar'ın yaptığı ve bir gelenek haline gelen Yeryüzü Sofrasında Beyoğlu İstiklal Caddesinde iftar yapılıyor.



Resim 12

7 Haziran 2015 Genel Seçimleri öncesinde HDP Eş Genel Başkanı Selahattin Demirtaş 29 Nisan'da İstanbul Şirinevler'de bulunan DİAYDER'i ziyaret ederek mellelerle birlikte basına açıklamalarda bulundu. <https://www.haberturk.com/gundem/haber/1071775-selahattin-demirtas-sayin-cumhurbaskani-kurt-sorunu-yok-dedi-diye-yok-olmuyor#> (Erişim: 21.01.2018)



Resim 13

10-11 Mayıs 2014'te Diyarbakır'da toplanan 1. Demokratik İslam Kongresine yurtiçi ve yurt dışından 350 delege katıldı. <http://www.aljazeera.com.tr/al-jazeera-ozel/demokratik-islam-kongresi-basladi> (Erişim: 21.01.2018)



Resim 14

18-20 Aralık 2015'te İstanbul'da yapılan Demokratik İslam Kongresi (DİK) 2.Genel Kurulunda DİK Gençliği'nin salona astığı pankart.



Resim 18

26 Temmuz 2013'te o dönem BDP Eş Genel Başkanı olan Gültan Kışanak, Tunceli Belediyesi tarafından düzenlenen 13. Munzur Kültür ve Doğa Festivali kapsamında yapılan birlik ceminde semah döndü. <https://www.internethaber.com/kisanaki-boyle-gormus-muydunuz-564487h.htm> (Erişim: 11.05.2018)



Resim 19

HDP Eş Genel Başkanı Serpil Kemalbay, 3 Kasım 2017'de Tunceli'de partisinin düzenlediği Aşure etkinliğinde. <http://www.hurriyet.com.tr/hdp-es-genel-baskani-kemalbay-tuncelide-asure-40598626> (Erişim: 11.05.2018)



Resim 20

22 Şubat 2013'te, İstanbul'da düzenlenen BDP Marmara Alevi Diyalog Toplantısına BDP Eş Genel Başkanları Selahattin Demirtaş ve Gültan Kışanak'ın yanı sıra pek çok Alevi dergâhından temsilciler katıldı.



Resim 21

18 Ekim 2012’de Demokratik Toplum Kongresi tarafından Diyarbakır’da gerçekleştirilen Ezidi Konferansı.

www.demokrathaber.org/siyaset/ezidi-konferansi-ezidilik-korunmali-ve-taninmali-h12474.html
(Erişim: 19.07.2018)



Resim 22

06 Nisan 2015’te Diyarbakır Sur ilçesinde bulunan Surp Giragos Ermeni Kilisesi’nde yapılan Paskalya Bayramı kutlamasına dönemin Diyarbakır Büyükşehir Belediye Başkanı Gültan Kışanak da katıldı. <https://www.evrensel.net/haber/109706/paskalya-bayrami-kutlandi> (Erişim: 11.07.2018)



Resim 23

21 Nisan 2014 tarihinde İstanbul’daki Ermeni nüfusunun yoğunlaştığı ilçelerden olan Şişli’de HDP’li kadınların öncülüğünde gerçekleştirilen Paskalya kutlaması.



EK-2: ARAŞTIRMA SÜRECİNDE GÖRÜŞME YAPILAN KİŞİLER

Mehmet Hatip Dicle: Eski HEP Diyarbakır Milletvekili, DEP Genel Başkanı, DTK Eş Başkanı

Prof. Dr. Mithat Sancar: Hukukçu ve akademisyen, HDP Mardin Milletvekili

Ayhan Bilgen: Mazlum-Der Eski Başkanı, HDP Kars Milletvekili, MYK üyesi ve Parti Sözcüsü

Azad Barış: Ezidi sosyolog ve HDP MYK üyesi

Hüda Kaya: 28 Şubat dönemi mağduru aktivist, HDP İstanbul Milletvekili

Asiye Kolçak: Eski BDP İstanbul İl Eşbaşkanı ve HDP Bursa Milletvekili, PM üyesi

Cesim Soylu: Yazar, Eski HDP İstanbul İl Eşbaşkanı

Dr. Cuma Çiçek: Yazar ve akademisyen

Prof. Dr. Kadri Yıldırım: Akademisyen ve HDP Siirt Milletvekili

Osman Baydemir: Eski Diyarbakır Büyükşehir Belediye Başkanı ve HDP Şanlıurfa Milletvekili

Nimetullah Erdoğan: Emekli müftü ve HDP Diyarbakır Milletvekili ve PM üyesi

Müslüm Doğan: Eski Pir Sultan Abdal Derneği Genel Başkanı, HDP İzmir Milletvekili

Recep İhsan Eliaçık: Yazar ve İlahiyatçı, Antikapitalist Müslümanlar oluşumunun öncülerinden ve Demokratik İslam Kongresi Şura Üyesi

Sebahat Tuncel: Alevi kadın siyasetçi, Eski Bağımsız İstanbul Milletvekil, DBP Eş Genel Başkanı

Mahfuz Güleryüz: Eski HDP İzmir İl Eşbaşkanı, HDP MYK üyesi



ÖZGEÇMİŞ

1980 yılında Bitlis’te doğdu. İlk ve orta öğrenimini İstanbul’da, lisans eğitimini Trakya Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Kamu Yönetimi bölümünde tamamladı. 2009 yılında Mimar Sinan Güzel Sanatlar

Üniversitesi Genel Sosyoloji ve Metodoloji Bölümü’nde Yüksek Lisans eğitimine başladı.

Yüksek lisans eğitimi süresince “İstanbul’daki Çağdaş Cami Mimarlığının Yerleşim ve Biçim Özelliklerinin Araştırılması ve İleriye Dönük Öneriler” (MSGSÜ-Bilimsel Araştırma Projeleri, Proje No: 201018, Proje Yöneticisi: Yard. Doç. Dr. Kerem Özel, Eylül-Aralık 2010) ve “Emeğin Kenti İstanbul: Metropolde Çalışma Hayatının Toplumsal ve Mekânsal Pratikleri” (Proje No: 110K181, TÜBİTAK Araştırma Destek Programı, Koordinatör: Yard. Doç. Dr. Yıldırım Şentürk, Ekim 2010-Nisan 2012) projelerinde Proje Asistanı olarak çalıştı.

