

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

KÜRT SOLUNDA KUTSALIN İNŞASI

Doktora Tezi
Abdülbaki KINSÜN

Ankara-2021

TC.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

KÜRT SOLUNDA KUTSALIN İNŞASI

Doktora Tezi
Abdülbaki KINSÜN

Tez Danışmanı
Prof. Dr. İhsan TOKER

Ankara-2021

T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

KÜRT SOLUNDA KUTSALIN İNŞASI

Doktora Tezi

Abdurbaki KINSÜN

Tez Danışmanı: Prof. Dr. İhsan TOKER

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı

İmza

Prof. Dr. İhsan TOKER

Prof. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU

Prof. Dr. Hayri KIRBAŞOĞLU

Doç. Dr. Abdullah KIRAN

Dr. Öğretim Üyesi Ahmet AKTAŞ

Tez Savunması Tarihi:

24.08.2021

T. C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim.

23.10.2023

Abdurbaki KINSÜN

ÖNSÖZ

Kutsalın seküler zeminlerdeki inşa pratiklerinin *Kürt Solu* özelinde irdelendiği bu çalışma, giriş ve üç ana bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında araştırmanın sorunsalı, üzerine eğildiği temalar, çıkış ve hedef noktaları, ehemmiyeti ve kapsamı üzerine durulurken; araştırmacının tutumu, kimliği ve araştırmanın perspektifi gibi yöntemsel hususlara da ayrıca temas edilmiştir. Araştırmanın birinci bölümü, Kutsalın tanımsal ve teorik çerçevesine ayrılmıştır. Bu bölümde evvela kutsalın ifade olanağı ve kavramsal izahatına ilişkin bir şema çizilirken akabinde kutsalın arkeolojisi üzerinde durulmuştur. Kutsalın arkeolojisiyle kökeni, tabiatı, unsurları ve meta-anlatıları kastedilmektedir. Semavi kutsallara ilişkin özel bir parantezin açıldığı bu bölümde kutsalın epistemolojik kırılma ve yeniden eklemlenme süreçlerine değinilmiş ayrıca kutsalın seküler inşa süreç ve pratikleri *siyasal teoloji*, *sivil din* ve *görünmeyen din* tezleri üzerinden irdelenmiştir.

Araştırmanın ikinci bölümü, Kürtler ve Kürt Solu üzerine bina edilmiştir. Bölümün girişinde hegemonyanın ve karşıt hegemonyanın tarih tezlerine değinildikten sonra ilk etabı teşkil eden Kürtler bahsinde, ilkin Kürtlerin; tarihsel seyri, coğrafyaları ve İmparatorlukla münasebetleri irdelenmiş akabinde ulus-devletin Kürtlere ilişkin *oryantalist*, *kolonyalist* ve *asimilasyonist* tavırları raporlar eşliğinde tedkik edilmiştir. Bölümün ikinci etabında ise; *Kürt Hareketinin* tarihsel süreçte geliştirdiği siyasal reflekslerden biri olan *Sosyalist Kürt Hareketi* incelemeye tabi tutulmuştur. Bu kapsamda evvela hareketin tarihsel arka planı irdelenmiş ardından da hareketin ideolojisi ve hareket stratejisi üzerinde durulmuştur. Üçüncü ve son bölümde ise araştırmanın temel iddiasını taşıyan Kutsalın, Kürt Solu özelindeki anlam ve inşa pratikleri değerlendirmeye konu edilmiştir. Bu itibarla Kutsalın; inanç, pratik ve sosyolojik boyutlarının hangi bağlam ve zeminde yeniden tesis edildiği detaylarıyla analiz edilmeye çalışılmıştır. Söz konusu yeni kutsalın kavram örgüsü, kutsalın yerinden edilmesi (yapı-bozumu) ve ikame kutsalın

biçemleri üzerinde durulurken; şehitlik, cihat, mücahit, nefis terbiyesi, mü'min, münafık, tevbe, bayram, cemaât ve ümmet gibi *semavi kutsallara* dair pek çok kavramla bağlama uygun şekilde analogiler kurulmuştur.

Hiçbir araştırma tekil bir çabanın ürünü değildir. Dolayısıyla bu araştırmanın gerçekleşmesinde beni cesaretlendiren ve araştırma boyunca ilgi ve desteğini her zaman hissettiğim danışman hocam Prof. Dr. İhsan TOKER'e teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca kıymetli vakitlerini ayırarak rehberlikte bulunan Prof. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU ve Prof. Dr. Hayri KIRBAŞOĞLU hocalarıma da son derece müteşekkirim. Araştırma süresince desteğini benden esirgemeyen ve araştırmanın her aşamasında eleştiri ve önerileriyle çalışmayı yönlendiren kıymetli hocam Dr. Ar. Gör. Vefa ADIGÜZEL'e minnettar olduğumu belirtmek isterim. Araştırma boyunca değerli katkılarıyla beni motive eden Prof. Dr. Kubilay AKMAN hocama ayrıca tavsiyeleri, moral destekleri ve akademik katkılarıyla bu çalışmada emeği geçen başta meslektaşlarım Arş. Gör. Hakan CAN ve Arş. Gör. Özkan ŞİMŞEK olmak üzere tüm arkadaş ve dostlarıma teşekkürü bir borç bilirim.

Abdülbaki KINSÜN

Bingöl 2023

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	I
İÇİNDEKİLER	III
KISALTMALAR	VI
GİRİŞ	1
1. Araştırmanın Problemi	3
2. Araştırmanın Konusu ve Kapsamı.....	8
3. Araştırmanın Amacı ve Önemi.....	10
4. Araştırmanın Yöntemi	13
5. Veri Toplama ve Analiz Teknikleri.....	15
6. Araştırmacının Rolü	16

BİRİNCİ BÖLÜM

KUTSALIN KAVRAMSAL VE TEORİK ÇERÇEVESİ

1. Kutsalın Arkaik İzleri	20
2. Kutsal: Bir Tinsel-Kültürel Yaratımın Anlamı	21
2.1. Kutsal Kavramı.....	22
2.1.1. Etimolojik Tâhlil (Mantuk).....	22
2.1.2. Epistemolojik Tahlil (Mefhum).....	23
2.1.3. Semantik Tahlil (Masadak).....	24
3. Kutsalın Arkeolojisi.....	25
3.1. Kutsalın Keşfi.....	28
3.2. Kutsalın Kaynağı.....	31
3.3. Kutsalın Tabiatı.....	34
3.4. Kutsalın Unsurları.....	36
3.5. Kutsalın Tecellisi.....	42
3.5.1. Kutsalın Tezahürleri	43
4. Semavi Gelenekte Kutsallar.....	45
4.1. Semavi Kutsalların Meta-Anlatıları.....	48
5. İdeolojik Yeniden Üretim ve Kutsal	52
5.1. Seküler Kutsallıklar.....	53

5.1.1. Siyasal Teoloji	54
5.1.2. Sivil Din.....	57
5.1.3. Görünmeyen Din.....	63
5.1.3.1. Görünmeyen Seküler Bir Din Olarak Kemalizm	64

İKİNCİ BÖLÜM

KÜRTLER VE KÜRT SOLU

2. Kürtler	84
2.1. Tarih Seyrinde Kürtler.....	84
2.2. İmparatorluk ve Kürtler.....	90
2.3. Ulus Devlet ve Kürtler.....	96
2.3.1. <i>Ulus Devlet</i>	96
2.3.2. Ulus Devletin Uygarlaştırma Vazifesi: Oryantalizm	108
2.3.1. Bir Toplumsal Mühendislik Söylemi: Ret ve İnkâr.....	111
2.3.2. Kolonyalist Bir Yaklaşım Tekniği: İskân ve Asimilasyon.....	115
2.4. Kürt Siyasalı.....	117
2.4.1. Geleneksel Kürt Hareketi.....	119
2.4.2. Kürt Ulusal Hareketi.....	124
2.4.3. Kürt Solu.....	131
2.4.3.1. <i>Bir Kürt Solu Klasığı: PKK</i>	137

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ROMANTİZMDEN SEMANTİZME KÜRT SOLUNDA

KUTSALIN İNŞASI

3. Kürt Solunda Kutsiyetin Anlam Evreni.....	155
3.1. Kutsal Bir Şemsiye: “Önderlik”	156
3.1.1. Kişi Kültü: Apoizm	170
3.1.2. Öcalan Mistisizmi.....	177
3.1.3. Önderliğin Yeni İnsanı: Militan	181
3.1.4. Canım Sana Feda	188
3.2. Kutsalın Yapı-Sökümü ve Yeni Kutsalın Kavram Örgüsü.....	191
3.2.1. Şiddetin (Savaşın) Kutsiyeti.....	195
3.2.2. Seküler Mücahit: Devrimci	200

3.2.3. Cihad-ı Ekber (Nefis Terbiyesi).....	202
3.2.4. Ölümün Kutsiyeti.....	205
3.2.5. Bir Siyasal Lehçe: Şehîd Namının	207
3.2.6. Seküler Kutsalın Ceza Pratiği: Seni Parti Adına Ölüme Mahkûm Ediyorum	218
3.2.7. Seküler Bir Tevbe Mekanığı: Özeleştirir.....	222
3.3. Kutsiyetin Simgesel Evreni: Ritüel, Ayin ve Tören.....	224
3.3.1. Yas ve Anma Törenleri.....	227
3.3.2. Newroz Şöleni.....	231
3.4. Kutsalın Sosyolojik Evreni.....	237
3.4.1. İdeal Bir Cemaat Tasavvuru: PKK.....	238
3.4.2. İdeal Bir Ümmet Tasarımı: Ahlaki-Politik Toplum.....	244
KAYNAKÇA.....	254
ÖZET	278
ABSTRACT.....	279

KISALTMALAR

ARK: Arteşa Rızgariya Kurd

ARGK: Arteşa Rızgariya Gelê Kurd

DEVSOL: Devrimci Sol

DEVGENÇ: Devrimci Gençlik

DDKO: Devrimci Doğu Kültür Ocakları

DHP: Demokratik Halk Partisi

DTK: Demokratik Toplum Kongresi

KADEK: Kürdistan Demokratik ve Özgürlük Kongresi

KCK: Koma Civaken Kurdistan

KKK: Koma Komalen Kurdistan

KSH: Kürt Silahlı Hareketi

KOMA GEI: Kürdistan Halk Kongresi

KUK: Kürdistan Ulusal Kurtuluşçuları

MLKP: Marksist-Leninist-Komünist Parti

TDP: Türkiye Demokrasi Partisi

TİP: Türkiye İşçi Partisi

TKP: Türkiye Komünist Partisi

TKDP: Türkiye Kürdistanı Demokrat Partisi

PKK: Partiya Karkerên Kurdistan

PSK: Partiya Sosyalista Kurdistan

STK: Sivil Toplum Kurulu



GİRİŞ

Bir ideoloji yaşamak için nedenler koyar ortaya... Hayatını tehlikeye atmak için de... Başkalarını ezmek ve öldürmek için de nedenler bulur. İdeolojiler kıyııcıdır, hele başka ideolojilerce tehdit edildiklerinde. İnsanlar çıkarları için, bu çıkarlar fikirlerle haklı gösterildiği oranda, haince dövüşürler. İdeolojiler fetihçidir, sefere çıkılmasını isterler, hele güç istencini dile getirdikleri toplumsal kuvvetler yeni ortaya çıkmış iseler. Ayırmsız bütün ideolojiler kan kokar, sadece uğruna canlarını tehlikeye atan veya hayatlarını yitirenlerin kanı değil daha çok bunların üstünlük sağladıkları yerlerdeki kurbanların kanıdır alabildiğine kokan... William Lapierre¹

Kutsalın inşası çağımıza ait, özgün bir keşif değildir. Kutsalın serüveni boyunca inşa ve üretim süreçleri bir şekilde gerçekleşmiştir. Söz konusu inşa faaliyeti modernite öncesinde din temelinde gerçekleşirken modern dönemde daha çok seküler ideolojiler içerisinde ifade zemini bulmaktadır. Ergil'in (2015: 19) tabiriyle dersek; "müntesiplerine bir anlam zemini ve değerler sistemi sunan ideolojilerin kutsalla" kaçınılmaz bir ilişkisi vardır. Zaten herhangi bir ideoloji kendinden önce genel bir ahlaksal ve bilişsel ilkeler modeli olmadan varlık kazanamaz. O halde ideoloji ya var olan bir inanç sisteminin bağrından doğar ya da ona karşı gelişerek bir müddet sonra dinselleşir. İdeoloji, tıpkı kutsalda olduğu gibi kendinden başka bir makuliyet ve makbuliyet çerçevesi tanımaz. Kuşkuyla mahall bırakmaz, kanıt gerektirmez. Neyin doğru neyin yanlış, neyin iyi neyin kötü ve neyin güzel neyin çirkin olduğunu net bir şekilde belirtir ve belirttiği an bir değerler hiyerarşisi vazeder. Bu değerler hiyerarşisinin dışına çıkılamaz. Çıkıldığı ansa onlardan biri olunur.

¹ Söz konusu ifadeler, Doğu Ergil'in *İdeoloji Üzerine Düşünceler* adlı makalesinden alıntıdır.

Diğer taraftan seküler ideolojinin başlıca özelliği, tıpkı kutsalda olduğu gibi, onun bir simgeler sistemi oluşturmastır. Bu iletişim ağı, o terminolojiye aşina olanları ve benimseyenleri birleştirirken anlamayanları ve benimseyenleri de dışlar, onları saf dışı bırakır. *Bizi* oluşturan ortak dil ve düşünme; inanma ve tutum birliğini besleyerek özel merasimlerle pekişerek kendine dönük kuvvetle dayanışmacı bir cemaat yaratır. İdeoloji, tıpkı din gibi arzuları karşılamak, gereksinimleri doyumak yoluyla bireyin içgüdüsel davranışlarını bir ölçüde denetler ve onu suçluluk duygusundan kurtarır. Yaşamın belirsizlikleri karşısında bireyin tedirginliğini yatıştırır, huzur ve güven duymasını sağlayarak onun topluma yabancılaşmasını önler. Gerçek yaşamda sağlanamayan adalet ilkelerinin geçerli olduğu bir ahlak yasasını tarihin diyalektiği adına toplumsal vicdana sunar. Ayrıca varlığın gelecekte süreceği inancını, güzel, adil ve eşitlikçi günlerin bir gün mutlaka gerçekleşeceği umudunu inanırlarına aşılır (Ergil, 2015: 21-22).

Dolayısıyla seküler ideolojilerin, pek çok açıdan dinsel/kutsiyet arz ettiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Seküler ideolojiler, neredeyse kutsalın tüm veçhelerini haizdir: anlam evreni, simgeler sistemi, değerler dizgesi, ayin, ritüel ve cemaat gibi. Dolayısıyla seküler ideolojiler, kendi örgüsünde dinsel arz ederler. Kant'ın (2017) tabiriyle söylersek saf aklın sınırları içerisindeki dinlerdir. İdeolojilerin içeriği kutsal metinlerinkinden daha ussal değildir. Seküler ideolojiler her ne kadar belli bir zümrenin egemenliğini haklı çıkarıyor olsalar da evrensel olduklarını iddia edip kendilerini bütün insanlığa arz ederler. Yani tıpkı dinler gibi kendilerini herkes için her yerde ve her zaman geçerli görürler. İdeolojiye dair söz konusu ifadeler dikkate alındığında; kutsalın, seküler ideolojiler (solculuk, ulusçuluk gibi) içerisinde yeni yüzlerle ve ara formlarla inşa edildiğine tanık olunmaktadır. Bu sebeple araştırmanın problemi, seküler bir ideoloji olan *Kürt Solunda Kutsalın İnşası* problematiği üzerine ikame edilmiştir.

1. Araştırmanın Problemi

Yüceltim duygusu, yani kendi dışında esrarlı ve kontrol edici bir güce duyulan iman ile bu güce korku ve huşu duygularıyla birleşen ritüeller, tarihin başlangıcından beri var olagelen bir özelliktir. Fakat insanın zorunlu değişimiyle yüceltim duygusunun dönüşümü, yeni kutsiyet biçimleri ortaya çıkarmıştır. Özellikle seküler ideolojiler (faşizm, sosyalizm, militarizm vb.) yeni kutsiyet formları ihdas etmiştir. Şöyle ki her ideoloji, kutsal ihtiyaç duyacağı şekilde dönüştürmüş daha rijit bir ifadeyle ihtiyacı olan kutsal yeniden üretmiştir. Nitekim karakteristik özelliği kutsal ile mesafesi olan *Kürt Solu* ideolojisi de kendi kutsallığını inşa etmek durumunda kalmıştır. Ancak her inşa bir meta-anlatıya ihtiyaç duyar. Kürt Solunun meta-anlatısı da, mazlumluk (mahrumiyet, mağduriyet ve ezilmişlik) söylemidir.

Esasında mazlumluk/ezilmişlik ethosu (mazlum halklar *söylemi*), Ekim Devrimi'nden (1917) beri kullanılmaktadır. Fakat mazlumluk ethosunun kutsallık halesine bürünerek dolaşıma sokulması yeni bir inşadır. Dolayısıyla burada Fethi Açıkel'in (1996) *kutsal mazlumlukun psikopatolojisi*'nden hareketle mazlumluk psikolojisinin, ezilmişlik söylemlerinin ve intikamcı tazmin eğilimlerinin bir siyasal söylem özelinde (Kürt Solu) hangi biçimlerde şekillendiği gösterilmeye çalışılacaktır. Farklı bir anlatımla kutsal mazlumluk (romantizmin), Kürt Solunda kutsileşme eğilimlerini nasıl gerçekleştirdiği (semantize ettiği) çözümlenmeye gayret edilecektir.

Mazlumluk, etnik söylemlerden dinsel milliyetçiliğe, yurtseverlikten ekolojiye, kadın haklarından çevrecilik söylemlerine kadar pek çok politik söylemin kurucu ögesidir. Latin Amerika'nın ulusal-kurtuluşçu ideolojilerinden *Marxist-sosyalist* siyaset söylemlerine uzanan pek çok siyaset kavrayışı bu temelde biçimlenir. Burada "mazlumluk-ezilmişlik" söylemini kuran temel unsur, kutsal değil; tersine tinsel kozmolojiyi temellendiren bu ezilmişlik söylemidir (Açıkel, 1996). Bu durum, Kürt Solunda *Kutsal Mazlumluk* özelinde daha da somut

bir şekilde karşımıza çıkar. *Kutsal Mazlumluk*, içerisinde ulusal değerlerin yüceltiminden komünal toplumun asrı-saadet arayışına, anti-emperyalist yönelimlerden nostaljik tarih tasavvuruna, ideal bir dünya tasarımıdan ezilmişliğin kolektif görüntülerine dek pek çok söylemsel ögeyi zımında barındıran ve modernleşme süreci içinde *Ulus-Solun* katkıda bulunduğu önemli bir ideolojik dizgedir.

Bu sayede; itilmişlik, dışlanmışlık, ezilmişlik, hınç duygusu, hesaplaşma istenci ve iade-i itibar beklentisi içerisinde olan toplum birimleri, baskıcı sosyalizan hareketlere ve radikal ulusçu söylemlere tahvil edilir. Ezilmiş, horlanmış, dışlanmış, adaletsizliğe ve haksızlığa uğramış kesimler, ideolojik erklerin içinde kendini yitirmiş birer taşıyıcıya dönüşerek; tarihin önüne müntekim birer özne olarak çıkmının koşullarını aramaya başlar. Kutsal Sentezin (ulus-sol) öznesi; böylece, Kürtlük dramını ve trajedyasını kendine ideal seçerek; acıyı eklektik bir biçimde bir araya getirerek; öznel-toplumsal deneyimini kamusal mecraya taşıyarak kendi uluSol söylemini yaratır (Açıkel, 1996).

Kutsal sentezin ideolojik gücü, “yığınların negatif enerjisini daha üst bir siyaset içinde mobilize edebilmesinde; toplumsal olumsuzluğu daha büyük bir hedefle çözeceğine dair iyimser inancı yaygınlaştırabilmesinde” yatar (Açıkel, 1996). Kutsal sentez, sosyo-politik negativiteden kaynaklanan “muhalif enerjiyi” gelecekteki bir kazanım vaadiyle erteleyebilmekte ve söz konusu karşıt enerjiyi büyük idea için kanalize ederek bir negatif süblimasyon aygıtına dönüştürebilmektedir. Ezilen kesimleri, “tinsel olarak da içselleştirebilecekleri otoriter-saldırgan bir telos etrafında mobilize edebilen” kutsal sentez, Walter Benjamin’in tabiriyle bir *sıçrayış* gerçekleştirerek toplumsalın negatif enerjisine hükmedebilmektedir (Açıkel, 1996). Onun başarısı, ideolojik aktivizmi bir üst ahlâkî ereğe (kapitalist ulus devletin ve sömürgeci “haram” ideolojilerin aşılması ereğine) bağlayabilmesinde yatar. Daha somut bir ifadeyle başarısı, Kürt coğrafyasında; baskılanmış,

tutuklanmış, işkence ve eziyet edilmiş, horlanmış, tıkanmış negatif ve saldırgan enerjiyi üst bir erek içinde biriktirip yönlendirerek ideolojik bir erek etrafında organize edebilmesindedir.

Sembolik olarak ezilmiş özne diğer bütün mazlumluk örnekleriyle özdeşleşmeye eğilimlidir. Örneğin bütün ezilenlerin (tüm işçi ve emekçilerin) kardeş olduğu onlarla kader birliği içerisinde bulunulduğu sürekli yinelenir. Kutsal sentezin ezilmiş öznesi, ayrıca sadece aidiyet hissinin ve tarihsel trajedisinin yeniden inşa edilmesi anlamında değil aynı zamanda geçmişteki mutlu ve müreffeh günlerinin yeniden ihya edilmesine de aynı mantık içinde yaklaşır. Tarih kurgusu içinde, geçmişin; mutlu, huzurlu, barış dolu ve benliğini kabartan imgesi her zaman kullanılabilir durumdadır. Eskinin bütünlüğüne, saflığına ve eşitliğine dönüş ideali, mazlumluk ethosu kadar önemli yer tutar. Kutsal Sentezin öznesi için sömürgeci kapitalist modernitenin öncesi emperyal geçmiş, bu nedenle “simbiyotik huzur” anlamı taşır (Açıkel, 1996).

Kutsal Sentezin, tarihi değerlendiriş biçimini anlamak onun gelecek kurgusunun ortaya çıkarılmasında önemli ölçüde katkıda bulunacaktır. Onun “tarihsel bir haksızlığa uğramışlık ideolojisinden” “adaletin tecellisi ideolojisine” ve “güç istemine” geçişini anlamamıza da yarayacaktır. Bugünden hoşnutsuz edici ve acı dolu koşullarının perspektifinden bakan yaralı özne, “uğradığı haksızlıkları” mistisize bir anlatı yardımıyla diri tutar. Tarihin derinliklerinden “bir tanıdık ses” ona şanlı ereğini gösterir; “tarihsel haksızlığı”, tarihin diyalektiğiyle gidermelidir. Yaralı özne bir yandan kendi geçmişine her baktığında zulme maruz kaldığını hisseder; zulme uğradığını her düşündüğünde de tekrar geçmişe döner. Bu yüzden, “geçmişe dönük hatırlama” sadece bugünün hoşnutsuzluğundan “bir kaçış değildir; aynı zamanda arzu edilen ideal pratiklerin kurulması ve siyasal erek için gerekli ivmenin kazandırılması” sürecidir (Açıkel, 1996: 164).

İşte ulus-solun, kitlelerin “hayal kırıklığını”, “mazlumluk söylemleri” aracılığıyla hegemonik bir siyasal aygıtı dönüştürmesi bu sayede mümkün olabilmiştir. Kitlelerin ezikliğini, kendi ideolojik zeminin hazırlamak için kullanmıştır. Kutsiyetini kaybeden ve umutlarını yitiren bu insanlara, yeni kutsallar (anlam/mana modeli) ve yeni umutlar sunmak suretiyle onlara tutunabilecekleri bir ortam temin etmiştir. Dolayısıyla geleneksel kutsi bağların tahribatı neticesinde “dönüşü olmayan bir biçimde yitirilmiş eski bir düzenin ikamesini arayan ezilmiş bir halkın” ulus-solda kendisini bulduğunu söylemek mümkündür.

Tam da bu noktada güçlü sembol setlerinden birini sunan Kürt uluSol² dini bir hüviyet kazanır ve hatta hareketin kolektif bilincinde eski kutsalın yerini alır. Tarihi doğaüstü dine bir alternatif veya ilave sunar. Burada romantize edilen duygulara (sömürü, hak, eşitlik, adalet, özgürlük ve doğa-l yaşam) bir müddet sonra kutsiyet atfedilmeye başlanır. Kutsal mazlumluk, mahrumiyet ve ezilmişlik bambaşka bir retorikle yeniden inşa edilir. Bu yeni retorikte Giddens’in tabiriyle eski kavramlar yerinden edilir ve içi vaziyete göre yeniden doldurulur ya da Derrida’nın deyişiyle yapı-söküme uğratılır. Risalet, ayetler, tanrısallık, cihad, şehadet, tevbe, ashap, münafık, mürted, cemaat vb. kavramlar içeriğinden edilerek yahut yapı-söküme uğratılarak yerini; “Önderlik”, Apo’nun ayetleri, yoldaş, militan, devrim, öz-eleştiri, ajanlık ve komünal toplum gibi kavramlara terk eder. Ayrıca Erving Goffmann’ın tespitiyle birtakım yeni etkileşim ritüelleri de icat edilir. Yas ve ölüm törenleri, şehit, bayrak ve nevrüz anmaları gibi.

Bu kapsamdan hareketle söz konusu çalışma şu ilişkisellikler üzerinden incelenmektedir. Öcalan’ın peygamberlerle analogisi kült inşası bağlamında, onun Kürtlerin

² Burada UluSol kelimesi ve yazımı bilinçli tercih edilmiştir. Ulus ve sol kavramların bileşiminden oluşan bu kelime simbiyotik bir ilişkiye işaret eder. Zira Kürt Solunun kutsiyetinde iki dil belirgindir: biri ideolojinin kök dili olan ulus diğeri kök dilin lehçesi olan solculuktur. Ulus ezilmişlik/mağduriyet diliyken sol kurtuluş dilini teşkil etmektedir.

güneşi olarak lanse edilmesi “önderlik mistisizmi” bağlamında, Kürtler için bir kurtarıcı gibi sunulması da kutsal alana ilişkin kurtarıcı beklentisi bağlamında değerlendirilebilir vaziyettedir. Öte yandan şehit namûnı söyleminin; şehitlik ve cihat kültürü, Nevruz (Kürtlerin ulusal bayramı) kutlamaları ile şehitlerin anma günlerinin, dini gün ve geceler; Diyarbakır, Sur, Cizre, Nusaybin gibi mekânların (bellek mekânları) da kutsal mekân telakkisi bağlamında ele alınması makul görünmektedir.

Ayrıca ideolojik tezlerin haklılaştırılmasını, dini sektlere atfedilen *fırkay-ı naciye*³ anlayışıyla, “liderin” kimi sorun teşkil eden eylem ve söylemlerini, kurucu metin ve önderlerine uygulanan te’vil etme⁴ mekanizmasıyla; ahlaki-politik toplum özlemini, asrı-saadet beklentisiyle; yoldaşlık mefhumunu da *kutsal alana* ait sahabe ve havari kavramlarının muhtevasıyla ilişkilendirerek değerlendirmek mümkündür. Seküler Kutsalın kapsamına, bir tevbe mekanizması olarak özeleştiriyi, ideal bir mü’min olarak militan kişiliği, mürted ve münafık biçimi olarak ajanlığı (aktif-pasif ajanlık) ve ideal bir cemaat tasavvuru olarak da PKK’yi ekleyebiliriz. Bu ve benzeri daha pek çok ilişkisellik-eyleşimsellik biçiminden hareketle araştırmanın problemini *Kürt Solunda Kutsalın İnşası* olarak belirledik.

³ Fırkay-ı Naciye mezhepler tarihi ile alakalı teknik bir ifadedir. Dini literatürde hangi mezhebin-fırkanın kurtuluşa ereceği, hangisinin hakkı temsil ettiği doğru yolda olduğu sorunsalıyla alakalı durumu ifade eder.

⁴ Kur’an ayetlerinin yorumlanmasıyla ilgili teknik bir tabir olan bu ifade terim olarak “naslarda geçen bir ifadeyi teknik bir lafzi delile dayanarak aslî manasından alıp taşıdığı muhtemel manalardan birine nakletmek” şeklinde tanımlanır. Diğer bir ifadeyle te’vil, zahiren sorun teşkil eden ifadeleri (ayetler, metinleri vs.) makul ve kabul edilebilir bir surete kavuşturma ameliyesidir.

2. Araştırmanın Konusu ve Kapsamı

Konuya ilişkin kavramsal ipuçları ve konunun başlığı, söz konusu araştırmanın hangi eksen çerçevesinde temellendiğini göstermektedir. “*Kürt Solunda Kutsalın İnşası*” adlı bu çalışmada, ana hatlarıyla Kürt Solunun düşünsel yapısı, dünya görüşü, ideolojisi, kutsal telakkisi, kutsalın üretimindeki ideo-politik rolü, ritüelleri, ayinleri, kısacası gündelik yaşam ve hayat bilgisinin kutsalın üretimiyle kurulan ilişkisi üzerinde durulmaktadır. Biraz daha somutlaştıracak olursak mevzu bahis çalışmada, Kürt Solunun kutsalla olan münasebeti şu hususlar üzerinden incelenmektedir:

- * Seküler kutsiyetin ideolojik-düşünsel yapısı ve inşa pratikleri
- * Seküler kutsalın kavram örgüsü
- * Kürt Solunda kutsiyetin anlam evreni, sembolik ve sosyolojik boyutları
- * Kürt Solunda kutsalın seküler formları: mitik, mistik ve ritüalistik yapı
- * Kürt Solu yazınında yapı-bozum ve kutsallık

Diğer taraftan bir sosyal bilim araştırmasında tüm sorunların halledilemeyeceği malumdur. Bu yüzden herhangi bir sorunsalı betimlemeye veyahut çözümlemeye çalışan bir sosyal araştırmanın kapasitesinin iyice belirlenmesi gerekir. *Kürt Solunda Kutsalın İnşası*; gerek Kürt uluSolun eklemlili yapısı, hareketin ideo-politiği, zihin ve kavrayış dünyası gerekse kutsalın doktrin, ritüel ve sosyolojik boyutunun politik cihette yeniden kurulumu itibarıyla pek çok açıdan izah edilmeye müsaittir. Geniş bir ilişkiler ağını (solun kutsileşme biçimleri), kavramsal ve teorik muhtevayı havi bu alanın tüm yönleriyle incelenmesi araştırmanın sınırlarını aşacak mahiyettedir. Bu sebeple araştırma birkaç açıdan sınırlandırılmıştır. Sınırlamaya tabi ilk açı, kutsalın çerçevesiyle ilgilidir. Kutsal, geniş ve arkeolojik kapsamıyla ele alınmakla birlikte onun seküler zeminlerdeki inşası, araştırmanın analogileri bağlamında,

İbrahimi dinlerle sınırlı tutulmuştur. Aynı durum, seküler kutsalın inşa zemini ve pratikleri için de geçerlidir.

İkinci sınırlama Kürt Solu ile alakalıdır. Araştırma, etkileşimselliği de dikkate alınarak, Türkiye'deki Kürtler ve Kürt Solu ile sınırlandırılmıştır. Ayrıca Kürt Solu da, 1950'lerin sonlarından itibaren gelişen geniş bir hareket ağını değil 1970'lerin sonlarına doğru ortaya çıkan Apocu gruba yani PKK'ye atfen kullanılmaktadır. Dolayısıyla solcu legal Kürt siyasal partileri kapsam dışı bırakılırken Kürt uluSol hareketinin en etkin ve varlığını kesintisiz devam ettirebilen tek aktörü PKK ile sınırlı tutulmuştur. Tabi bunun birtakım nedenleri vardır. PKK'nin uzun soluklu olması, süreç içerisinde rakiplerini egale ederek tek aktör konumuna yükselmesi, diğer siyasi hareketlerin benzeri bir söylem ve varlık geliştirememesi ve Kürt Soluna mensup diğer hareketlerde kutsileşme temayüllerinin yeterince görünürlik arz etmemesi gibi. Bu vb. sebeplerden ötürü araştırma, Türkiye'deki Kürtler ve Kürt Soluyla sınırlandırılmış fakat gerektiğinde eyleşiği ve etkileşimselliği bulunan meselelere de temas edilmiştir.

Burada sınırlamaya tabi önemli diğer bir husus da *Kürt Solunun* Kutsalla irtibatı üzerinedir. Araştırma, seküler kutsiyetin Kürt Solu özelindeki inşa süreç ve pratiklerine odaklanmayı esas aldığından söz konusu hareketin din istismarı, din sömürüsü, Demokratik İslam Kongresi, Medine Şurası ve sivil cumalar gibi pragmatik ve konjonktürel hususlar başka bir araştırmaya tevdi edilerek kapsam dışı bırakılmıştır. Araştırmaya ilişkin son sınırlama ise veri toplama süreciyle alakalıdır. Başlangıçta saha çalışması olarak tasarlanan söz konusu araştırma, verilere ulaşmanın güçlüğü, katılımcıların katkı sunmaya yanaşmaması ve katılımcı profilinin hedef kitleyi bütünüyle yansıta-maması gibi sınırlayıcı etkenlerden ötürü teorik bir zemine evrilmiştir.

3. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Araştırmamızda ön plana çıkan husus, kendisini kutsal karşıtı olarak konumlandıran seküler ideolojilerin kutsalın üretiminde ve yeniden inşasında aktif rol oynamasıdır. Yakın çağımızın yarattığı ulusçuluk, Marksizm ve solculuk gibi seküler ideolojiler bu hususta oldukça önemli bir yerde durmaktadırlar. Dolayısıyla araştırmamızın odak noktasını oluşturan *Kürt Solu* (görünürde iki ayrı ancak birbirini bütünleyici ve inşa edici iki bileşenden oluşmaktadır) hem Kürtlükten kaynaklanan ulusçuluk damarı hem de Marxist-Sosyalist düşünceden kaynaklanan düşün/zihniyet dünyası itibarıyla kutsalın inşasında çift yönlü etkin bir karaktere sahiptir. Diğer bir anlatımla *Kürt Solu* biçiminde karşımıza çıkan mevzu bahis dünya görüşü, kutsala dair unsurları barındırmaktadır ancak şu farkla söz konusu unsurlar seküler bir formda inşa edilmiştir. Örneğin “önderlik”, seküler kült ihtiyacına matuf kutsal bir içerikte yeniden üretilirken; şehitlik, kutsal mazlumluk ve cihat formunda; eski halkların bir mito-ritüeli olan Newroz şöleni ise politik bir uzamda (kimlik inşası bağlamında) yeniden üretilmiştir.

Ayrıca emeğin kutsallığı, haklılık teolojisi (kurtuluş ve hak yolda mücadele gibi), yoldaşlık, efdaliyet/seçkinlik, adanmışlık, ideal cemaat, komünal toplum özlemi vb. unsurlar *Kürt Solu* özelinde kutsalın ideo-politik çehreyle yeniden belirlenmesi ve birtakım seküler formlarda yeniden inşası olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla bu çalışma temelde *Kürt Solunda Kutsalın İnşa* serüvenini ortaya çıkarmayı hedeflemektedir. Araştırmadaki temel gaye, seküler bir yapı ve ideoloji olan Kürt Solunun kutsalla irtibatının incelenmesidir. Aşağıda yer alan sorular da, araştırmamızın ulaşmayı hedeflediği noktalar arasındadır:

* Kürt Solunun kutsalın inşasındaki rolü nedir?

* Kutsal hangi seküler formlarda inşa edilmektedir?

* Doğrudan inşa mı yoksa kutsalın ya-sökümü mü söz konusudur?

* Kutsalın üretimi Kürt Solu yazınında nasıl işlenmiştir?

*Son olarak, ideolojiye mensup militanın zihin dünyasında söz konusu insanın nasıl gerçekleştiğini tespit edip ortaya çıkarmaktır.

Ancak tüm bu süreçlerin irdelendiği yegâne çalışma örneği bu değildir. Dolayısıyla Kutsalın seküler zeminlerdeki değişik açılardan irdelendiği pek çok çalışma örneğinden bahsedilebilir. Söz gelimi Hayes’in *Milliyetçilik: Bir Din* (2010) adlı eseri konuya dair ilk ciddi örneklerden bir tanesidir. Hayes, söz konusu eserinde, milliyetçiliğin kutsaldan boşalan yeri dolduran ikame bir din olduğu tezi üzerine yoğunlaşır. Ona göre milliyetçilik, kutsalın hem teolojisi hem de pratikleri açısından tahakkuk ettiği kapsamlı bir dindir. Yine Bellah’ın *Sivil Dini* (1967) bu anlamda ciddi analogiler sunmaktadır. Onun tezine göre Milliyetçilik ABD örneğinde sivil bir din olarak belirmiştir. Schmitt’in *Siyasal İlahiyat’ı* (1996) da mevzuya dair kült eserler arasında zikredilir. Bilhassa Schmitt’in söz konusu eserin girişinde kaydettiği; “modern devlete ait tüm önemli kavramlar Hristiyan ilahiyatından alınmadır” şeklindeki ifadeler, seküler kutsiyetin merkezi-politiğinde yer almaktadır.

Seküler kutsiyetin inşa pratiklerinden bahsederken Onur Atalay’ın *Türk’e Tapmak* (2018) adlı eserini anmadan geçmek büyük bir eksiklik olur. Zira Atalay’ın adı geçen eseri, Kutsalın; seküler bir ideoloji olan Kemalizm özelindeki inşasının muhtelif cihetleriyle kapsamlı bir şekilde analiz edildiği örnek bir çalışmadır. Kemalizmin diğer siyasal ideolojilerle mukayese edilerek irdelendiği bu çalışma, tarihsel kayıtlara, arşivlere ve birinci ağızdan tanıklıklara dayanması cihetiyle son derece mühimdir. Sözü edilen eserde, tarihsel dinlere alternatif, ikame bir din olarak Kemalizmin inşa süreci ve pratikleri şu başlıklar üzerinden irdelenmektedir: seküler bir din olarak Kemalizm, Kemalizmin mitleri, mü’minleri, mücahitleri, mabedi, Gazi kültü, Gazi mistisizmi vb.

Atalay'ın araştırmamıza ışık tutan kapsamlı çalışmasının yanı sıra; Selim Çürükkaya'nın *Apo'nun Ayetleri* (1994), Burhan Semiz'in *PKK ve KCK'nin Din Stratejisi* (2013) ile Muhittin İmîl'in *Ulus İnşa Sürecinde PKK ve Din* (2016) adlı eserleri, konumuzla (uluSolun teolojisi) yakın ilişkileri ve paralel tespitleri bakımından önem arz eden diğer çalışmalardır. Ancak söz konusu eserler, PKK'nin dinle münasebeti, dine pragmatik yaklaşımı, din istismarı, din sömürüsü ile hareket içerisindeki kültün oluşumu ve tahkimi gibi hususlarla sınırlı tutulmuştur. Mezkûr eserlere ek olarak; Arafat Deniz'in *Milliyetçiliğin Kutsallaşması* (2019), Mesut Düzce'nin *Türkiye'de Sivil Din Olgusu* (2016) ile Kemal Ataman'ın *Ulus Olmanın Kutsal Temeli: Sivil Din* (2014) temalı çalışmaları da Kutsalın seküler zeminlerdeki inşa pratiklerine örnek olarak gösterilebilir. Ayrıca Yasemin Akyol'un *Dinsel Ritüeller ve Modern Milliyetçilikte Ritüel İnşası* (2009) ve İhsan Toker'in *Teolojik Bir İnşa Olarak Laiklik* (2009) adlı eserleri de bu bağlamda değerlendirilebilir.

Bu kapsamdan hareketle araştırmanın önemine geçecek olursak, bir araştırmayı ehemmiyetli kılanın; o araştırmanın hangi sorunlara odaklandığı/araştırma problemi, problemin orijinalliği, problem hakkında farklı olarak neler söylediği, problemi nasıl çözümlediği, ona getirdiği öneriler, yaptığı kavramsallaştırmalar, ulaşılan teorik perspektif vb. şeyler olduğu söylenebilir. Söz konusu araştırma, evvela konusu itibarıyla farklı bir sorun alanına (Kürt Solunda Kutsiyetin İnşa Pratikleri) temas etmektedir. Kutsalın inşasıyla ilgili dolaylı (milliyetçilik, Kemalizm, kapitalizm vb.) birtakım çalışmalar bulunmakla birlikte genel anlamda Solun özel anlamda ise Kürt Solunun kutsalla ilişkisi ve kutsalın inşasındaki rolü pek incelenmemiştir. Dolayısıyla söz konusu araştırma alanda bir ilk olma niteliğine sahiptir.

Bu yönüyle söz konusu araştırma, alanda gerçekleştirilecek olan çalışmalara, tasarlanan teorik-perspektifler ve hedeflediği kavramsallaştırmalar bakımından öncülük etmeyi tasarlamaktadır. Araştırma ayrıca yöntemsel açıdan da önem arz etmektedir. Araştırma verilerinin, teoriden hareketle değil teoriler eşliğinde çözümlenmesi araştırmaya özgü

yöntemsel bir farklılıkken araştırma verilerinin çözümünde; nitel yöntem, söylem ve içerik analizi tekniklerine ek olarak yapı-söküm perspektifinin tercih edilmesi araştırmayı farklı ve özgün kılan bir başka boyuttur.

4. Araştırmanın Yöntemi

Burada tercih edilen teorik ve metodolojik çerçeveyi açıklamadan evvel ifade edilmesi gereken en temel husus, her koşula uyan mükemmel bir teori veya metodun olmayışdır. Zira teorik ve metodolojik uygunluk, yapılan araştırmanın doğası çerçevesinde belirlenir. Bu sebeple tercih edilen metodun en doğru metot olduğunu iddia etmekten ziyade, kullanılan metodun çalışma konumuza uygun düşen bir metot olduğunu söylemek daha isabetli olur (Kurt, 2014: 9).

Teorik bir zeminde tasarlanan bu araştırma, temelinde nitel araştırma planına dâhildir. Bilindiği üzere nitel araştırma; gözlem, mülakat, odak grup, doküman ve içerik analizi gibi farklı nitel veri oluşturma süreçlerinin takip edildiği ayrıca kişisel deneyimlerin, algıların ve olayların doğal ortamda bütüncül ve derinlikli biçimde ortaya konmasına yönelik nitel bir sürecin izlendiği araştırma yöntemidir.

Bu doğrultuda söz konusu araştırmada, nitel ve yorumsamacı araştırmanın metodolojisi ve teknikleri esas alınmıştır. Betimsel yönü bulunmakla birlikte daha çok keşfedici ve eleştirel bir analiz tercih edilmiştir. Diğer bir deyişle söz konusu araştırmada; keşfedici ve eleştirel yaklaşım sergilenmeye çalışılmıştır. Öte yandan araştırmaya uygun düşmesi cihetiyle yaklaşım

biçimi olarak yapı-söküm⁵ ve kimi yerlerde fenomenolojik⁶ yaklaşım biçimi takip edilmiştir. Zaman zaman örgüt üyelerinin ifadeleri paranteze alınmak suretiyle yer yer de bu ifadelerin, onların zihin dünyalarındaki anlamlandırılma biçimleri dikkate alınarak birtakım değerlendirmelere gidilmiştir.

Tabii burada nitel yaklaşım tarzının tercihinde birtakım faktörler etkili olmuştur. Bunların başında araştırmanın konusu gelmektedir. Araştırmanın, ulusal ideolojinin kutsalla bağlantısını, derinlemesine ve yoğunlaşarak incelemeyi esas alması nitel bakış açısını gerekli kılmıştır. Çünkü nitel yöntem, geniş kapsamda ele almaktan ziyade derinliği araştırır. Nitel yöntem, insanların ne yaptığı veya neye inandığının ötesinde onların nasıl ve neden davrandığını, davranışları nasıl anlamlandırdıklarını, anlamın kendisini nasıl inşa ettiklerini inceler (Fossey vd. 2002: 718). Nicel yolla bu anlamlandırma pratiklerinin yeterince aktarılabilmesi pek de mümkün değildir. Zira bunlar daha derinde yatan anlam ve zihin dünyalarıyla ilgilidir. Araştırma konusunun nitel tekniklere uygun doğasının yanı sıra araştırmanın amacı da nitel prensiplerin tercih edilmesinde etkin bir rol oynamıştır.

⁵ Dilin geleneksel dünya görüşü tarafından yönlendirilen ve kesin hatlarının olmadığı kabulüne dayanan bu yaklaşım, temelinde eski metinleri (genellikle kutsal metinler bunlar) yapı-söküme uğratarak ve onları yeniden yapılandırarak metni yeniden inşa etmeyi ve yeni anlamlar üretmeyi hedefleyen post-modern bir yaklaşım biçimini esas alır. Yapı-söküm bir bakıma metni bozarken, yıkıma uğrattırken yeniden yapmayı tasarlar (Yanık, 2016: 91).

⁶ Edmund Husserl'in kurucusu olduğu fenomenolojik Perspektif ise sosyal olguların dışa yansıyan yönlerinden hareketle onların anlam dolu iç dünyalarını keşfetmeyi çıkış noktası kabul eden bir yaklaşım tekniğidir. Fenomenolojik yaklaşıma göre dışsal gerçeklik diye bir şey söz konusu olamaz. Zira gerçeklik burada dışsal yönelmiş bir bilinç tarafından bilinen bir gerçekliktir. Diğer bir deyişle gerçeklik, öznel- bilinç tarafından algılanan ve bilincine varılan şeydir. Dolayısıyla bu bakışa göre gerçekliğe erişmenin yolu ifadeleri paranteze alarak anlam ve bilinç süreçlerine odaklanmaktan geçer (Tekindal & Arsu, 2020: 155-156).

Araştırmanın belirlemeden çok anlamayı, nedensellik ilişkilerinden öte durumları, genellemeden çok öznel amaçları, tekil gerçeklikler yerine çoklu gerçeklikleri esas alması (Toker, 2005: 11) da nitel araştırma tasarımını gerekli kılmıştır.

5. Veri Toplama ve Analiz Teknikleri

Bu araştırma daha evvel belirtildiği üzere nitel araştırma prensipleri doğrultusunda planlanmıştır. Nitel yöntemin erişmek istediği sonuçlar ve bu sonuçlara ulaşmak için kullandığı araçlar nicel yöntemden oldukça farklıdır. Nitel yöntemin verileri elde etme ve analiz etme yolları da bu farklılığın sonucu olarak nicel yöntemin veri elde etme yollarından ayrılır. Nitel yöntem temel olarak verilerini aşağıdaki kaynaklardan elde eder: sözlü ifadeler (diyalog, monolog vb.), yazılı metinler (belge, doküman, arşiv kayıtları vs.), saha verileri (gözlem, mülakat vd.), yaşam öyküleri ve görsel kayıtlar (fotoğraf, görüntü ve video kaydı gibi) (Ambert vd. 1995: 880-881).

Nitel olması hasebiyle araştırma verilerinin toplanması aşamasında şöyle bir usul takip edilmiştir. İlk etapta konuya ve kavrama ilişkin birincil ağızdan yapılan açıklamalar derlenmiş, ardından gazete ve dergi yazıları, internet haberleri, söyleşiler ve yazılı kaynaklar gibi bu hususta teşekkül eden literatür ana hatlarıyla incelenmeye tabi tutulmuştur. Bu hususta *Kürt Soluna* dair asıl kaynakların incelenmesi ve bu asıl kaynaklar üzerine yazılmış tali kaynakların taranması önemli bir yer tutmaktadır. Söz konusu asıl kaynaklar, Kürt Solunun kutsal metinleri olarak nitelendirilen Öcalan'ın eserleri ile Serxwebun Dergisinde yer alan örgütsel dokümanlardır. Tali kaynaklar ise söz konusu hareketin analizine ilişkin doğrudan ve dolaylı olarak gerçekleştirilen; kitap, tez, makale, bildiri ve tanıtım çalışmaları üzerinden yapılan okumaları kapsamaktadır. Veriler toplanırken; “Akademik.yok.gov.tr, YÖK Tez, Ulakbim, İSAM, academia.edu.tr. Serxwebun, Berxwedan, lekolin.org. Google Akademik, Jstor ve semanticscholar.org” gibi sitelerden yararlanılmıştır.

Araştırma neticesinde elde edilen veriler, bağlama uygun düşecek şekilde; metin, içerik ve doküman analizi teknikleri çerçevesinde değerlendirilmeye tabi tutulmuştur. Kürt Soluna ait örgütsel dokümanlardan, arşiv belgelerinden, söylem ve demeçlerden sağlanan bulguların analizinde şu basamaklar takip edilmiştir: belli başlıklar altında toplanan verileri araştırmanın konusu paralelinde kodlama, kategorileştirmeye gitme, verilerin tasnifi ve yorumlanması, dini kutsal ile seküler kutsal arasında bağlantılar kurma ve kimi yerlerde karşılaştırmalar yapma. Kodlama esnasında örgütsel dokümanlarda geçen bağlama uygun anahtar kavramlar seçilirken kategorileştirme işleminde bu kavramlar birer araştırma başlığına dönüştürülmüştür. Araştırmada analiz tekniği olarak; metin ve içerik analizleri tercih edilmiş fakat bazı yerlerde bir fenomenolojik yaklaşım tekniği olan paranteze alma⁷ işlemi de uygulanmıştır. Literatürden elde edilen veriler ayrıca benzer bulgularla desteklenerek yer yer eleştirel ve karşılaştırmalı analizlere de başvurulmuştur.

6. Araştırmacının Rolü

Sosyal bilim araştırmacısının tavrı araştırılmaya değer özgün bir problemi ana hatlarıyla ele alıp bilimsel bir çerçevede incelemeye çalışmaktır. Kürt Solunun ideolojisi ve teolojisi bu açıdan bâkir ve araştırılmaya değer bir problem olarak karşımızda durmaktaydı. Biz de sosyal bir olguyu görmezden gelmek yerine probleme odaklanmayı seçtik ve tüm risklere (konunun ve sürecin mahiyeti itibarıyla damgalanma, polis dinleme ve teknik takibine takılma ile katılımcılar tarafından ajan olarak algılanma riski vb.) rağmen araştırmaya değer bulduk. Nitekim alan araştırması olarak tasarlanan bu çalışma söz konusu riskler yüzünden teorik bir çerçeveye evrildi. Gerek odaklandığı sorunsal gerekse içerdiği kavram üçgeni (Kürtler, sol,

⁷ Fenomenolojik yaklaşımın temel iki tekniğinden (diğeri ise empatidir) biridir. Bir metnin ya da ifadenin paranteze alınmak suretiyle derinlemesine incelenmesini esas alır.

kutsal inşa) bakımından araştırma esnasında pek çok güçlük ve tepkiyle karşılaşıldı: “bu süreçte başına bela alacaksın”, “sakın oralara kaymayasın”, “solla kutsal nasıl bir araya gelebilir”, “solun kutsal varmış” gibi. Bu da araştırmanın sağlıklı bir zeminde yürütülmesinde birtakım güçlükler neden oldu. Ancak Gurvitch’in, “sosyal olgular, hemen gidilip toplanıverecek kır çiçekleri değildir. Ancak birtakım gözlem ve incelemelerden sonra sosyal olguların işleyiş biçimleri görünür kılınabilir”⁸ esnasından hareketle görmezden gelinen ve geldiği oranda yakıcı ve yıkıcı hale bürünen sosyal bir gerçekliğe eğilmeyi tercih ettik.

Diğer taraftan Nietzsche’nin “büyük bir gerçek eleştirilmeyi hak eder, tabulaştırılmayı değil”⁹ sözünü referans alarak araştırma sorunsalına odaklandık. Meselenin hukuki-politik boyutunu bir kenara bırakarak mevzuyu sosyal bir olgu çerçevesinde değerlendirmeye çalıştık. Araştırmanın temel iddiasının tespiti ve amaçlarının gerçekleştirilmesi için Durkheim’in (2014) “sosyal olgulara şeyler gibi yaklaşmalıyız” prensibini dikkate almaya çalıştık. Ancak Repstad’ın (2011: 31) “bir sosyal bilim araştırmacısı her ne kadar nesnel olmaya çalışsa da hiç kimse, kendi tecrübelerinden, kültürel mirasından ve daha önceki anlamlandırma ve algılayış biçiminden tümüyle sıyrılamaz” uyarısını da göz ardı etmedik. Ayrıca Layder’in (2010: 147), “her söylem sadece bir perspektiftir. Bu perspektif, gerçeklik yorumlamamızı her zaman etkilediği sürece hakikat hakkında kısmi iddialardan öte bir şey değildir ve bunun neticesi farklı perspektiflerden bakılan birçok hakikatin bulunmasıdır” söylemini aklımızda tutarak öznenin zihninden hareketle konuya eğilmeye çalıştık. Bu sebeple Kürt Solunda kutsileşme temayüllerini bütünüyle anlama ve açıklama iddiasından ziyade söz konusu iki olgu arasındaki eyleşim süreçlerini temel manada izah etmeye gayret ettik.

⁸ Abdurrahman Kurt’un *Din Sosyolojisine Giriş* adlı kitabından alıntılanmıştır.

⁹ Metin Becermen’in Adorno Ahlak Düşüncesi adlı tezinden alıntılanmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

KUTSALIN KAVRAMSAL VE TEORİK ÇERÇEVESİ

Herhangi bir bilimsel araştırmada mevzu bahis kavramların ne anlama geldiği, o kavramlara hangi anlamlar yüklendiği ve kavramların nereye yerleştirildiği son derece mühimdir. Bu itibarla araştırmamızda önemli bir yekûn tutan “kutsal” kavramının çerçevesini iyi çizmek ve anatomisini iyi çözümlemek gerekir. Araştırmamızın birinci etabını teşkil eden kutsalın kavramsal zeminini araştırma problemimize uygun bir biçimde ortaya koymak gerekir ki tutarlı ve geçerli bir sonuç elde edebilelim. Ayrıca son bölümde ileri sürülen tezin hangi zeminde şekilleneceğini göstermesi bakımından böylesi bir kavramsal izaha ihtiyaç vardır. Dolayısıyla çalışmamızın çerçevesini teşkil eden kutsalın kavram haritasını, ilmi bir çerçevede ortaya koymamız gerekecektir. Bu kapsamdan hareketle kutsal kavramının tahliline ilişkin yaklaşımımızı şöyle zikredebiliriz.

Kavramsal izahat mevzuunda, geleneğin; “bir kavramın izahatında üç temel kriteri esas almak gerekir: kavramın mahiyeti, hüviyeti ve hakikatı” prensibi dikkate alınmıştır. Kutsalın mahiyetiyle tanımsal çerçevesi kastedilirken kutsalın hüviyetiyle bileşenleri hakikatiyle ise reeldeki unsur ve tezahürleri kastedilmektedir. Burada dikkate alınan diğer bir husus eskilerin tabiriyle kavramın *mantuku*, *mefhumu* ve *masadak’ının* tahlilidir. Tümceyi modern dille ifade edecek olursak kutsalın etimolojik, epistemolojik ve semantik tahliline ihtiyacımız vardır. Kutsalın mantuku etimolojisine tekabül ederken mefhumu epistemolojisine denk düşmektedir. Kavramın masadakı ise onun semantik izahına atfen kullanılmaktadır. Bu kapsamdan hareketle kutsal nedir? Bir şey hangi koşullarda yani nasıl ve ne zaman kutsal hale gelir? Kutsalın tabiatı, unsurları ve tezahürleri nelerdir? Kutsal nasıl tecelli eder gibi kutsalın arkeolojisine dair sorular gündeme gelmektedir.

Ayrıca kavramsal tahlillere geçmeden önce kutsal hakkında konuşma imkânına sahip miyiz veyahut ne kadar sahibiz? Kutsalı, kapsam ve dilsel kodlama bakımından hangi çerçevede kullanmaktayız, soruları önem kazanmaktadır. Dolayısıyla burada birkaç temel hususa değinmemiz gerekmektedir. Birincisi, kutsal hakkında konuşabilme olanağımız ile alakalıdır. İkincisi, kutsal kavramının (kapsam ve işlemiyle alakalıdır) hangi çerçevede kullandığımıza ilişkindir. Diğer bir husus da kutsal kavramının dilsel kodlaması ile kutsalı kullandığımız bağlama uyumlu sözcük tercihimize dair muhtevayı esas almaktadır.

Kutsalı ifade etme olanağına sahip miyiz? Mantıkçı pozitivistlerin sunduğu çerçeveden yaklaşırsak kutsalı ifade etme olanağından yoksunuz demektir. Mantıkçı pozitivistler, temelde kutsal özelde ise tanrı hakkında konuşmanın boş veya anlamdan yoksun olduğu, daha açık söylemek gerekirse bunların hakiki ifadeler olmadıklarını öne sürmektedirler. Bunlara göre metafizik ifadeler, tecrübe verileriyle ya da bir zihin işlemi yoluyla doğrulanmaya açık olmadıklarından, bize hiçbir şey söylemezler. Bunlar; araştırmaya ve üzerinde durmaya değmeyen önermelerdir. Dolayısıyla değer yüklü; dini, estetik ve ahlaki olgular dış dünyada herhangi bir şeye tekabül etmediğinden, bir anlama sahip değildirler bu nedenle dilden elenmelidirler. Sözelimi “Tanrı var mıdır” tümcesi anlamsızdır. Herhangi bir değer içermez çünkü tanrının varlığını veya yokluğunu doğrulamak veya yanlışlamak söz konusu değildir (Yavuz, 2014: 257-260).

Ancak Alvin Plantinga ve John Hick gibi din bilimcilerinin sunduğu çerçeveden olaya bakarsak *Kutsal* hakkında konuşmak pek tabiidir. Anlamalı fakat doğrulanamaz ifadeler olduğu (Plantinga) gibi kutsala dair ifadelerin eskatolojik olarak nihayetinde doğrulanabilmesi (Hick) söz konusudur. Kutsal hakkında konuşabilme imkânı sunan tezlerden birisi de Wittgenstein’e aittir. Wittgenstein, mantıkçı pozitivistlerin doğrulama ilkesini eleştirerek ona mukabil *dil oyunları* teorisini geliştirmiştir. Ona göre tüm dillerin kendisine indirgendiği evrensel ideal bir dil oluşturmak mümkün değildir. Her alanın (sanat, din, bilim vb.) kendine has birbirinden

bağımsız dil sahaları vardır. Bir kelimenin mutlak bir anlamı yoktur. Kelimenin anlamı kullanımda yani belli bir oyunda belirginleşir ve her oyunun kendine özgü kuralları vardır dolayısıyla kelimeyi yer aldığı oyunun kuralları çerçevesinde değerlendirmek gerekir (Yavuz, 2014: 260-266). Kutsal hakkında konuşurken Wittgenstein'in dil oyunları teorisinin yanı sıra metodolojik perspektifte W. C. Smith'in "her ifade kendi muhitinde anlamlı hale gelir" prensibini esas aldığımızı belirtelim.

Kutsal kavramı hakkında diğer bir husus, kavramı hangi çerçevede kullandığımızla ilişkindir. Burada kutsalı umum kalıbı olarak ele almak daha doğru olur. Kutsalın herhangi bir teoloji ya da inanç dizgesiyle ilişkilendirilmesi onun sınırlandırılması ve anlam daralmasına yol açar. Dolayısıyla kutsalı burada dini kapsayacak bir biçimde kullandığımızı belirtelim. Zira din, kaba tabiriyle, daha kuşatıcı olan kutsalın sistemleşmiş ve kurumsallaşmış şeklinden ibarettir. Kutsal kavramını kullanırken özel manada kutsallık (dini kutsallar) için büyük, genel manada kutsallık içinse küçük harfin tercih edildiği, belirtilmesi gereken önemli başka bir husustur. Yöntemsel tutuma böylece değinildikten sonra kutsalın arkaik izleriyle kutsalın anlam ve ifade sahasına giriş yapabiliriz.

1. Kutsalın Arkaik İzleri

Bu ifadeyle hangi evrelerden geçilerek kutsala ulaşıldığı yahut hangi basamakları takiben kutsala geçildiği kastedilmektedir. Din bilimcilerinin tasnifinde, kutsalın ilk-el formları yani arkaik izleri olarak mitler gösterilir. Örneğin ünlü din bilimcisi Eliade'ye göre, arkaik insan için dünyada yaşamın dinsel bir değeri varsa bu kutsal olarak nitelendirebileceğimiz mitsel şeylere dayalı özel bir deneyim sayesinde. Onun deyişiyle "kültürün arkaik seviyelerinde insani yaşam, tinsel bir faaliyettir. Üremenin, beslenmenin, cinsel hayatın, çalışmanın ve ölümün" kısacası her şeyin mitsel bir değeri vardır (Eliade, 2015: 14). Bu bakımdan mitler, arkaik bir anlam evreni ve yaşam tarzının ilk düşünsel formlarını yansıtır. İlk insanların;

muhayyileleri, düşünme tarzları, mantık kategorileri ve kültürel tasnifleri ile ilgili veriler sunan mitoslar; metafizik inanç, öğreti ve göndermeleri itibariyle, evrimci kuramlara göre, kutsallığın başlangıcı yani ilk formu sayılmaktadır (Kaynak, 2016: 147-48).

Öncelikle mitosların herhangi bir tarihsel olay, hikâye, masal veya efsaneden farklı yapıda olduğunu belirtmek gerekir. Kutsala ilişkin anlatıları ifade eden mitoslar, bağluları açısından kurmacadan çok bir gerçekliği ifade etmektedir (Gündüz, 2009: 20). Eliade'ye referansla söylersek, mitler; tarihsel olarak insanlığın ilk-el devirlerinde üretilen kurgusal olaylar olarak değil insanın varoluşu hakkında derin hakikatleri içeren birer anlatı olarak değerlendirilmelidir (Eliade, 2017: 83-87). Buna göre mitler; gerçekliğin algılanmasını, dini, metafizik fikirlerin aktarılmasını, hayali ve tasviri fikir kalıpları içerisinde sunan anlatım şekilleridir. Diğer bir anlatımla mitler, “evrenin ve insanın yaratılışı, insanın doğa ve toplumla, yani sosyal çevre ile ilişkisi çerçevesinde oluş(turul)muş izah ve anlatım biçimleridir. Evrenin oluşumu, tanrılar, tanrıların doğa ve toplumla ilişkileri, doğal afetler, savaş, kıtlık, hastalık, ölüm vs. hep mitolojik düşünce içerisinde” ifade imkânı bulmuştur (Kaynak, 2007: 447-448).

Strauss (2013: 37-39), bu sebeple kutsalın ifadeleri olarak görülen mitosun, hakikatin epistemolojisini sağlayan en önemli referans kaynağı olduğunu belirtir. Ona göre mitler, soyut olan doğaüstü olaylarını; nesnel ve görünür kılma, somutlaştırma, biçime sokma, denetim altına alma ve en önemlisi anlamlandırma ihtiyacına binaen ortaya çıkan evrene ve yaşama dair birtakım öykülerdir. Hülasa mitleri; evrenin, insanın ve yaşamın anlamlı, değerli ve örnek gösterilecek nitelikte doğaüstü bir kökeni ve öyküsü bulunduğunu ortaya koymak üzere oluşturulmuş varlığa dair tasavvurlar olarak değerlendirebiliriz.

2. Kutsal: Bir Tinsel-Kültürel Yaratımın Anlamı

Her kavramın tarihsel bir geçmişi vardır. Burada amacımız sadece kutsalın doğasını özel ve varoluşsal boyutlarını tartışmaya açmak değildir bilakis kutsalı bir ürün-olgu-nesne ve

inşa olarak bizzat tartışma mevzuu edinmektir. Burada kutsal, kavram haritası ve semantik bileşenleriyle tartışmaya açılarak bu hususta farklı bir uzam yaratılacaktır.

2.1. Kutsal Kavramı

Kutsal nedir? Kutsal kategorisinin bütünüyle açıklanma imkânı var mıdır? Diğer bir anlatımla kutsal olarak kabul edilen kavramsal ve olgusal gerçekliğin ortak bir özü olduğunu söyleyebilir miyiz? Bu vb. sorulara herkesi tatmin eder bir surette cevap vermek güçtür. Kutsal, üzerinde farklı fikirlerin üretildiği bir kavramdır. Kutsal hakkında konuşmanın güçlüğü; müphem-irrasyonel (aşkın/müteal/metafizik), eskilerin tabiriyle “mâ be’de-tabîa” bir alandan bahsediyor oluşundan kaynaklanmaktadır. Kutsalın izahı, evvela kutsala dair dil kümesinin belirlenmesi ve çözümlenmesiyle mümkündür. Biz de burada kutsalın kavram haritasına odaklanmak suretiyle söz konusu kavramın; etimolojik, epistemolojik ve semantik tahlillerini gerçekleştireceğiz.

2.1.1. Etimolojik Tâhlil (Mantuk)

Kutsal kelimesinin etimolojisi hakkında iki anlatım mevcuttur. Birinci anlatıma göre kutsal Arapça k-d-s (ق د س) kökünden türemiştir. Bu kökten türeyen kutsal kelimesi, sözlükte; aziz, mutahhar, münezzeh, mukaddes, mübarek, uğur, baht, talih, mutluluk, hayır, bereket vb. anlamlara gelmektedir (Ragıp, 2009: 660). Diğer bir anlatıma göre ise ‘kutsal’ sözcüğü, ‘kutsî’ kelimesinden değil ‘kut’ kelimesine ‘sel-sal’ eklenerek oluşturulmuş eski Türkçe’ye ait, fırsat, hayır ve bereket anlamlarına gelen bir kelimedir.¹⁰ Terim anlamı itibarıyla ise Kutsal; “güçlü bir dini saygı uyandıran veya uyandırması gereken... Tapınılacak veya yolunda can verilecek

¹⁰ Kutsal, Batı dillerinde de benzeri bir kullanıma sahiptir. Batı dillerinde Kutsalın etimolojik karşılığı olarak kullanılan; ‘sacred’, ‘holy’ ve ‘das heilig’ ifadeleri pek çok sözlükte mübarek ve mukaddes diye çevrilmektedir (Çevik, 2007: 130-131).

derecede sevilen... Bozulmaması, dokunulmaması, karşı çıkılmaması gereken, üstüne titrenilen; Tanrı'ya adanmış olan, tanrısal olan" şeklinde tanımlanmıştır (Güç, 2000).

Burada kutsalın kavramsal bileşenleriyle alakalı bir hususa dikkat çekmekte yarar vardır. Kutsalın kavramsal bileşenleri dikkate alındığında, mukaddes, mübarek, münezzeh, mutahhar ve takdis gibi olumsuzluk arz eden sözcüklerin, kavramın tarifinde tercih edildiği görülmektedir.¹¹ Ancak kutsalın anlamında her zaman iyilik ve tanrısal bir yönü esas almak mümkün değildir. Nitekim Freud'a (1980: 72) göre kutsal, asıl iyi (mainly good) değildir. Kutsalı ifade eden *sacer* sözcüğü yalnızca kutlu/mukaddes anlamlarını içermemektedir. Aynı zamanda *mel'un* (lanetli) ve *menfur* (nefret edilen) sözcükleriyle tabir edebileceğimiz bir anlamı da kapsamaktadır. Yani kutsal mukaddesliğin yanında mel'unluğu da içinde barındırır. Dolayısıyla kutsalın olumsuz ciheti kadar negatif yönlerini de göz önünde bulundurmakta yarar vardır.

2.1.2. Epistemolojik Tahlil (Mefhum)

Kutsal kavramı; din bilimcileri, sosyologlar, antropologlar ve etnologlar tarafından kullanılmış ve incelenmiştir. Din bilimlerinde kutsal; "dinî ayin, teşkilat, his ve gösterilerin konusunu oluşturan" her şeyi içine almaktadır. Kavram, sadece "mistik bir niteliğin mânâ ve pratiklerini değil, aynı zamanda sır, müneccimlik, falcılık, kâhinlik ve şeytanî kültlerle ilgili" tüm faaliyet ve tutumları da içermektedir (Vergote, 2002: 207-208). Dolayısıyla Kutsal kavramı hakkında farklı tanımlamalar yapılmıştır. Örneğin Eliade kutsalı tanımlamada "ganz

¹¹ Âziz, şanlı-yüce olan; mukâddes, muhterem-saygıya layık olan; mübarek, hayırlı-bereketli olan; münezzeh, her türlü noksanlıktan uzak olan, mutahhar, pak-temiz olandır. Takdis ise, şeylere ve olaylara anlam temelli bir değer atfetme yani dünyevi olanı bir anlamda nitelendirme edimidir (Özben, 2015: 130)

andere’’ (tamamen başka) sözcüğünü kullanmaktadır. Ona göre kutsal, kendini her zaman, doğal gerçeklerden tamamen farklı sunan bir gerçeklik alanıdır.

Rudolf Otto ise, kutsalı anlamlandırmak için “numinous” terimini icat eder. Otto için numinous, bir kimsenin yüce ve ulvi bir azametinin huzurunda bir kul olarak hissettiği duygudur. Bu duygu; insandan bütünüyle farklı (ganz andere) , insanın içine korku ve ürperme salan (tremendum), şan, heybet ve azamet sahibi (majestas), büyüleyici (fascinas), kendisiyle iletişim kurmak için insanı cezbeden bir gizemin (mystery) farkında olmayı gerektirir. Ona göre Kutsal, daima “büyüleyen ve korkutan, cezbedici ve itici, yararlı ve tehlikeli olarak” deneyimlenmektedir (Otto, 2014: 35-65). Bu kapsamdan hareketle kutsalı, epistemolojik cihetiyle, şöyle tanımlayabiliriz: Kutsal; bütünüyle farklı olan, nihai gerçeklik, sonsuz kudret, ezeli, ebedi, ilahi, kültürün ve tarihin ötesinde, yaşamın ve doğurganlığın kaynağı ya da insanı aşan ve mutlak bir değere sahip olan bilinmeyene karşı duyulan hayranlık, merak, korku, saygı ve iltişam duygularının bütünüdür.

2.1.3. Semantik Tahlil (Masadak)

Kutsal anlatılar, tarihsel olayların doğal akış süreçlerinin dışında kendine özgü bir anlam, değer ve hakikati inanç temelinde inşa eder. Tillic’in (2014: 18) tabiriyle kutsal, tarihsel hakikatin iman boyutuna transfer edilmesidir. Diğer bir ifadeyle hakikatin, insanın nihai kaygısı olan inancı noktasından yorumlanmasıdır (Topaloğlu, 2018: 74-75). Kutsalı karakterize eden şey, onun içkinle aşkın, dünyeviyle uhrevi (tanrısal) arasındaki aracılık halidir. Kutsal, varlığın hususî bir boyutu olarak ortaya çıkmaktadır. Semantik veriler üzerine yapılan tahkikatlar, kutsalı değişik derunî manaların nitelediğini ortaya koymaktadır. Bunlar; mutlaklık, aşkınlık, içkinlik, derinlik, gizlilik (sır), gizemlilik, anlamlılık (mânâ), büyüleyicilik, muğlaklık, bilinmezlik, aslilık (asli kaynak), mukaddeslik ve münezzehliktir. Mezkûr vasıflardan anlaşılacağı üzere kutsal sadece derinlik boyutuyla belirlenmez. Kutsalın aynı zamanda aşkınlık

boyutuyla belirlenmiş bir yücelik hali vardır. Bu bağlamda yüce, azametli, gizemli, büyüleyici ürkütücü ve hayranlık uyandırıcı şeklindeki tavsifler; kutsalın aşkınlık boyutuna ilişkin nitelendirmelerdir (Vergote, 2002: 207-210). Kutsalın; kökeni, tabiatı, unsurları, tezahürleri gibi birtakım temel unsurları ve bileşenleri bulunmaktadır. Kutsalın inşasından bahsederken bunları dikkate almak gerektiğinden burada bunların üzerine eğilmek icap eder. Bir şey “neden ve nasıl kutsallaşır” sorusunu merkeze alarak kutsalın arkeolojisine giriş yapabiliriz.

3. Kutsalın Arkeolojisi

Tarihsel bir anlatıda insanlığın var oluş serüveni analiz edilmek istendiğinde, her kerte de altı çizilerek vurgulanan olguların başında kutsallık gelir. Herhangi bir eşyaya, zamana, güne, olaya veya kişiye kutsiyet atfetme, tarihsel olanın ötesinde telakki etme ve çoğu zaman da dokunulmaz kabul etme ve tabulaştırma, kutsalın tarihinde insanların yapageldiği bir olgudur (Yavuz, 2007: 75). Madem kutsal/kutsallık insani evrensel bir olgudur, insanlığın beşer sahasına çıkışıyla vücut bulmuş her dem her kültürde var olagelmıştır. O halde kutsalın arkeolojik kazısını gerçekleştirmemiz gerekir ki, onun temeline inebilelim. Kutsalın arkeolojisi, bir nevi onun öyküsünü yazmak, mahiyeti, hakikati ve hüviyetine dair muhteva analizi yapmak anlamına gelir. Kutsalın arkeolojisiyle bu tinsel-kültürel yaratımın izini sürüp kavramın anlam katmanlarını, anlama düzeylerini ve kutsal sözcüğünün ardındaki saklı anlamı ortaya çıkarmaya çalışacağız.

Kutsalın arkeolojisine dair temel sorumuz şudur: Onca şey arasında neden sadece bazı şeyler kutsal kabul edilmiştir? Buna bağlı olarak herhangi bir şey neden nasıl ve ne zaman kutsal hale gelir? Bu soruya tekil bir perspektiften (bir netlik içerisinde) yanıt üretmek yerine ona bu değeri yükleyen kutsallık halesine yani kutsallaşma ameliyesinin anlam katmanları ve süreçlerine odaklanmamız daha makul olacaktır. Kutsallık halesi, onu mukaddes kılan öznel, özgül nitelik veyahut değerdir. Bir şeyin kutsallık halesini kazanabilmesi için birtakım

gerekçelere ihtiyaç vardır: inanca dayalı olması, değer taşıması, müteal olanla irtibatı, büyüsel doğası, mânâ içermesi, ata kültürüne dayandırılması gibi. Herhangi bir nesne (taş, ağaç, bitki), yer (mabet, mekân, bölge) eylem (ayın, ibadet) veya şahıs (büyücü, kâhin, peygamber) ancak kutsallık halesi içerisinde kabul görür, anlam kazanır.

Herhangi bir şeye kutsallık halesini katan şeylerin başında inanç gelir. Kutsal olan varlığı (zahiren farklılık arz etmese bile), hemcinslerinden ayıran şey, imani bir bakış açısına sahip olanların onu kutsal olarak telakki etmesidir. Diğer bir ifadeyle kutsalı saygın bir olgu olarak kabul ettiren, zihinsel algıdır. Kutsalı kabul etmeyen açısından sıradan görünen bir şey, onu kutsal kabul eden açısından sıra dışı bir gerçek olarak algılanabilmektedir. Dolayısıyla kutsalın imani bir olgu olduğunu ifade etmek gerekir (Güç, 2013: 13). Peki, bu imanı sağlayan etmen nedir. Bunu kutsallık halesi üzerinden izah etmeye devam edelim. Eliade açısından bunu sağlayan üç öge vardır. Bunların ilki değerdir. Eliade *Ebedi Dönüş Miti'nde* dış dünyadaki nesnelerin ya da insan eylemlerinin tek başına bir değeri olmadığını söyler. Ona göre bir nesne ya da eylem değer edinir ve böylelikle kendisini aşan bir gerçekliğe kavuşur (Eliade, 2017: 15-17). Örneğin ekmek, bir buğday başağyken üzerine basılıp geçilebilir ancak emekle yoğrulup ekmeğe dönüştüğünde kültürel bir değer edinir ve öpülüp başa konur.

İkincisi müteal olanla irtibattır. Nesneler veya pratikler aslında kendilerini kuşatan müteâl bir hakikate bir şekilde katılarak değer kazanırlar. Eliade'ye göre kutsallık dünyasında var olan hiçbir şey insan için sadece doğal değildir (Tuğrul, 2010: 82). Bazı kişi, nesne veya bölgeler bütünüyle farklı bir ontolojik sisteme dâhil olurlar ve bunlara dokunmak yasak hale gelir. Örnekse bir modeli bulunmayan her şey anlamdan yoksundur yani gerçekliği eksiktir (Eliade, 2009: 49). Nitekim bir kaya kutsal olarak görünür; çünkü onun gerçek varlığı aslında

bir hiyerofanidir, insanlara tanrılar tarafından sunulmuş, gücü ve sertliği sembolize eden bir simgedir¹² (Yavuz, 2007: 70).

Üçüncüsü ise mânâdır. Eliade'ye göre kutsal hakkında genel olarak söylenebilecek pek çok şey bu terimin tanımında saklıdır. En ilkelinden en uygarına kadar dinler yalnızca mânânın uygulamalarından ibarettir. Mânâ, belirli bir çerçevesi olmayan ama her tür çerçeveye oturmaya hazır, tanımlanamayan fakat söyleme aktarılması nedeniyle her yere yayılmış gizemli bir güçtür. Nesneler veya şeyler gizemli bir şekilde manaya bulaşır ve bu ölçüde kutsallık kazanırlar. Örneğin bir taşta olağan-üstü bir kudret gözlemlendiğinde bunun anlamı o taşın herhangi bir ruhla birleşmiş olduğudur. Tanrılar, kahramanlar, ölümlerin ruhları, kutsalla belli bir ilişkiye girmiş insanlar, nesneler, fetişler, putlar vb. bütün bunlar mânâyâ sahip olabilirler (Eliade, 2009: 43-45).

Eliade'nin yanısıra Otto'nun kutsal anlayışı da mânâ modeline dayanır. Otto, kutsal gizemli biçimde öteki olan, farklı nesnelerde kendini tezahür ettiren bir güç olarak tanımlar. Ona göre yüce mânâ katmanlarıyla hâleleşen eşya, olay veya kişi gizemlilikle yüceltilerek sorgu ve sual çerçevesinden çıkar (Kuşçü, 2011: 165-167). Kutsalın arkeolojisi bağlamında buraya

¹² İnsanların taşta taş olduğu için taptıkları bir dönem olup olmadığı bilinmemektedir ancak bir kaya parçası belli bir dinsel saygı görür çünkü bir şeyi temsil eder ya da canlandırır. Ya da bir ağaç, dini sembol halini aldığı anda o sadece ve basitçe bir ağaç olarak değil, kutsalın kendisinde tezahür ettiği bir nesne olarak algılanır ve değerlendirilir. Çünkü kutsal kendisini buralarda ifşa etmiştir. Bunlar *bir yerlerden* gelmektedir, kutsal oluşu özellikle bir şeye ya da yere bağlıdır. Sonuç olarak taş veya ağaç somut varlığıyla bir tapıma sahip değildir. Bunlara bağlı tapımlar, onlarda canlanan ruha ve onları kutsayan simgeye yöneliktir. Dilek Ağacı, Dikilitaş Kâbe'deki Haceru'l-esved vesaire nesneler, temsil ettikleri kutsal güç sayesinde kutsal olmuşlardır (Eliade, 2009: 225). Dolayısıyla kutsallaşan nesne, kendi başına değil, maddi varlığından daha büyük bir anlamı görünür kılmasıyla kutsaldır.

kadar imani bir olgu olarak ifade edilen kutsalın, kutsiyetini kutsallık halesi (değer, mânâ, aşkınlık) üzerinden edindiği belirtildi. Bundan sonra kutsalın arkeolojisine dair öteki bileşenleri de dikkate alarak boyutu genişleteceğiz.

3.1. Kutsalın Keşfi

Kutsalın dünyayı ontolojik açıdan kurduğunu ileri süren Eliade, “anamlı bir dünyanın ancak kutsalın keşfi ile mümkün olabileceğini” iddia eder. Ona göre Kutsal, insanın; kendisini, yaşamı ve evreni keşif yolculuğunun bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla anlamlı bir dünya ancak kutsalın keşfi ve tecellisi olarak nitelendirebileceğimiz diyalektik bir sürecin ürünüdür (Eliade, 2015: 13). Kutsalın keşfi, bünyesinde çok uzun bir tarihi barındırmaktadır. Kutsalın keşif yolculuğunda dinler tarihi ve antropoloji verileri dikkate alındığında hayli uzun ve netameli bir seyrin takip edildiği gözlenir. İnsanın, müphem ve esrarengiz olanı anlamlandırmak adına çeşitli izah yöntemleri kullandığı bilinmektedir (Özben, 2013: 28). Neil Armstrong, *Tanrının Tarihi’nde* şunları yazar:

Büyüdükçe dinde korkudan daha fazlasının bulunduğunu anladım... Bütün dinsel deneyimim bir biçimde duygularım ve imgelemim üstünde uğraşmakla kendi yarattığım bir duygu olduğu bilincine vardım. Sonunda hayal kırıklığı içinde din yaşamını terk ettim, elimden geleni yapmış olmama karşın, tanrı yaşamımda hiçbir gerçek iz bırakmamıştı. Artık endişeli değildim, kendimi suçlu da hissetmiyordum. Çocukken sormadan kabul ettiğim öğretiler, gerçekten uzun bir zaman içinde ortaya çıkmış bir insan işiydi. Benim özsel dinsel geçmişime sahip olmayan insanlar da tanrı hakkındaki düşüncelerinin çocuklukta oluştuğunu farkedebilirler... İnsanoğlu başlangıçta, her şeyin ilk nedeni, gökyüzü ve yeryüzünün hâkimi bir tanrı yarattı. Bu tanrı biçimsel olarak betimlenmedi; hizmetinde ne bir tapınak ne de din adamları vardı ve o insan kültürle ilişkilendirilmeyecek kadar yüceydi. Zamanla insanların bilincinden silindi. O derece uzaklaştı insanlar artık ona ihtiyaç duymadıklarını düşündüler. Sonunda kaybolup gittiği söylendi (Armstrong, 2017: 17-19).

Hikmet Kıvılcımlı ise, *Tanrı, Tarih ve Tabiat* ‘ında kutsal hakkında şunları ileri sürer:

Din (kutsallık) sadece toplumun çatısında tıkrıdayan bir kültür meselesi değil, insan beyninde, düşünce mekanizmalarında işleyen adeta sistemleşmiş canlı bir düşünce biçimidir ve insan beyninde kolayca sökülüp atılamayacak derinliklere yapışmış köklere sahiptir. Söküldü sanıldığı yerde, başka bir nesnenin veya konunun fetişe edilmesine, tapımına dönüşmüştür... İnsan toplumu ve düşünüş sistemi, hasbelkader tesadüfi olarak tanrısallaştırmalara kapılmadığı gibi; "Matah" [meta] fetişizmine veya nesnelerin tapıncına, illüzyonlarına da öyle gelişigüzel düşmez veya düşürülemez (Kıvılcımlı, 1974: 6).

Düşünce tarihinde her iki izah biçimine kayıtlar düşülmüştür. Her iki anlatıya tarihsel bir temel bulmak veya veri sunmak mümkündür. Hal böyle olunca çıkış noktamızı iyi belirlememiz gerekecektir. Burada dikkate alınması gereken temel sorular şunlardır: Kutsiyet insana içkin bir zorunluluk mudur yoksa inşa edildiği için mi var olmuştur? Kutsal, varlığın öz değeri olarak mı ele almamız gerekir yoksa kutsallaşma kelimesinin içindeki zamansallık ifadesi mi kutsalın inşa öyküsünü bize gösterecektir? Diğer bir deyişle Kutsal bir şeyin kendisinden mi kaynaklıdır yoksa bir yükleme midir? Klasik tabirle verili-özel bir durum mu yoksa eşyaya yüklenen zaid (artı) bir anlam mıdır?

İlk anlatıya (Kıvılcımlı) göre kutsal varlığın öz değeri (özel bir durum), kozmosa ve insana içkin ontolojik bir kategoridir. Tarihin başlangıcından itibaren insan, kutsiyet hissi denebilecek bir şeyle bir inançla diğerlerinden ayrılmıştır. Kutsal, insanın olduğu yerde bitmiş insanın evrimiyle varlığını değışe-dönüşe bugüne dek sürdürmüştür. Dolayısıyla kutsalın bir yerden sonra başladığını aramak beyhude bir arayıştır. Formları ve biçimleri değışmekle birlikte kutsalın ilkelinden en gelişkinine dek tüm sosyal birimlerde yer aldığı bilinen tarihsel bir gerçektir. Nitekim Eliade'ye göre bütünüyle kutsal-dışından söz etmek olanaklı değildir. Kutsallıktan bütünüyle arındırılmış bir kozmos fikri, insan zihninin yeni bir keşfidir. Dünya, kutsallığını yadsıyan her türlü dinsel ön kabulden sıyrılmış bir varoluşu benimseyen bir insan tarafından yaşandığı şekliyle, sadece bir uzam deneyiminden ibaret kalır. Böyle bir kutsal-dış varoluşa asla saf halde rastlanmadığını belirtmek gerekir.

Dünyayı kutsallığından arındırmakta hangi dereceye erişmiş olursa olsun, kutsal-dışı bir yaşamı yeğleyen insan, dinsel davranışı tamamen yok etmeyi başaramaz. Kutsallık hissi insanın içine öyle kök salmıştır ki insan şu veya bu yolla o duygusunu mutlaka dışarı vurur. İnsan belli bir dine olan inancını kaybetse dahi şuurlu veya şuursuzca huşu duyacağı ve tapacağı yeni bir kutsal mercie adanmaya meyillidir. Bu, Buda veya İsa'ya tapınma olabilir, bir toteme veya fetişe tapınma olabilir ya da soyut bir hakikate tapınım şeklinde olabilir (Aydın, 2009).

İkinci anlatıya (Armstrong) göre kutsal öğreti değil üretidir. İnsan bilincinin, kültür ve toplumun tarihsel bir keşfi yani üretisidir. Kutsal, gerçekte nesnenin kendisinde değil, onun kutsal olduğuna inanan insanın bilincinde yaşar. Nitekim Durkheim'a göre hiçbir şey özünde Kutsal değildir, aksine Kutsal; bir toplumun bir nesneye kutsallık karakterini nakşetmesiyle vücuda gelmiştir. Kutsal, kültürden kültüre değişebilmektedir. Sözgelimi birbirine yakın iki kültürel varlık bile, kutsalın içeriği hakkında aynı fikirde olamayabilir (Durkheim, 2011: 172-173).

Peki, kutsal insanın hangi gereksinimini karşılamak üzere doğmuştur? Doğanın belirsizliği ve endişe verici durumlarında yüce bir varlığa sığınma veya onun vasıtasıyla korunma insan doğasının önemli bir özelliğidir. Kendi gücü, imkânı ve kapasitesini aşan durumlarda daima daha üstün olana hürmet etme ve onun mukaddes bilme durumu insan için hem bir terapi görevi ifa etmiş, hem de endişenin ümide dönüşme imkânlarını hazırlamıştır. İnsanlar yüksek kıymetler biçtikleri birtakım şeyleri mukaddes sayıp onlara dokunulmazlık atfetmişlerdir (Yavuz, 2007). Buna göre her toplum, kendi ufku çerçevesinde kendi kutsalını inşa etmiştir. Dinlerin hiçbiri gökten inmemiştir, hepsi sosyal bir bağlamda inşa edilmişlerdir. Bir şey, özsel niteliğinden dolayı değil, cemaatin kimliğine işaret eden sembolik işlevi nedeniyle kutsaldır.

3.2. Kutsalın Kaynağı

Kutsalın merkezinde Tanrının mı yoksa insanın mı olduğu sorusu, kutsala dair köken arkeolojisinin odağında bulunmaktadır. Kutsalın kökeni üzerine bugüne dek pek çok şey söylenegelmiştir. Sözgelimi konuya semavi dinler üzerinden yaklaşıldığında, kutsalın özü ilahidir. Kutsalın temelinde tek tanrı inancı vardır. Öykü tanrıyla başlamıştır. Tüm kutsallar onun türevleri ve birtakım belirlemeleridir. Konuya ilk-el kabile dinleri ve milli dinler açısından bakıldığında ise kutsalın belirlenmesinde insan unsuru ön plana çıkarılmıştır. İnsan, kutsalın belirlenmesinde yegâne unsur değilse bile önemli unsurlardan biridir (Güçlü, 2017: 343).

Dolayısıyla kutsalın bir kefesinde tanrı ve ilintili kutsallar (varlık veya nesneler) yer alırken diğer kefesinde kutsalın mü'mini insan yer almaktadır. İnsanların tanrıdan geldiği düşüncesi verili ezeli-ebedi kutsalı varsayarken insanın evren merkezli olduğunu düşünen algı, kutsalı beşeri bir inşa/ürün olarak görür. Bu bağlamda Herakleitos'a atfen *Referans Çerçevesi* kavramını esas alalım. Kutsalın referans çerçevesi olarak hangi unsuru esas aldığınıza bağlı olarak kutsallık anlayışımız değişir. Tanrıyı mı yoksa insanı mı, salt aşkınlığı mı yoksa içkinliği mi, manayı mı yoksa gizemi mi esas alacağız? Şayet birini merkeze alırsak kutsalı hem indirgemiş hem de ötekini dışlamış oluruz. Örneğin tanrıyı merkeze alırsak bu tarz bir girişim kutsallığın tanrı fikrinden daha köklü olduğuna ilişkin tezleri yanıtsız bırakmış olmaz mı? Zira kutsallık ediminin tanrı fikrinden daha köklü olduğunu ileri süren din bilimcileri bulunmaktadır.

Örneğin Durkheim (2011: 48), tanrı kavramından önce geniş bir kutsal kategorisinin varlığından söz eder. Ayrıca Budizm gibi inanç sistemleri dışarıda bırakılmış olur. Şöyle ki bu tür inançlarda nimetler karşılığında hamledilecek, şükredilecek herhangi bir tanrı yoktur aynı zamanda dara düştüklerinde yardım isteyebilecekleri, sığınabilecekleri bir tanrıları da yoktur.

O halde diğerlerini de dikkate alacak bir referans çerçevesi belirlememiz gerekir ki kutsalın köken meselesini kapsayıcı bir tarzda çözümleyebilelim.

Referans Çerçevesi olarak *tanrıyı* veya *diğerini* esas aldığımızda ön plana çıkan husus semavi kutsal/beşeri kutsal ayrımıdır. Semavi kutsal, eşyayla kutsal arasında dikey bir ilişki varsayarken beşeri kutsal, kutsalla şeyler arasında yatay bir ilişki kurar. Diğer bir anlatımla semavi kutsal dikey bir düzlemde gerçekleşirken beşeri kutsal yatay bir eş-değerlilik muvacehesinde gerçekleşir. Bu kapsamdan hareketle kutsalın kaynağına incek olursak, dikey düzlemde kutsalın kaynağında tanrı yer alır. Kutsalın yegâne mercii tanrıdır diğer şeyler ona nazaran ve onunla irtibatı nispetince kutsiyet kazanırlar. Buna göre tanrı, bütün kutsallıkların merkezi ve tek kaynağıdır; yani en üstün kutsaldır (Gündüz, 2011: 10).

Dinî kutsalın ne idealle ne değerle ne de başka bir şeyle ilişkisi vardır. Aslında o, yalnızca Tanrıdan dolayı dokunulmazdır. Din onu takdis ettiği için kutsaldır. O ilahî kudsiyete ve ilahî kudrete bağlıdır. Diğer şeyler kutsaldan pay aldıkları ölçü nispetince kutsiyet kazanır. İbrahimî geleneğin Kudüs'ü ya da Müslümanların Kâbesi buna örnek gösterilebilir (Yavuz, 2007: 95). Dolayısıyla bu hikâyede asli kutsal tanrı, diğerleri de arızı yani nisbi/izafi kutsallardır. Diğer bir anlatımla tanrı, özsel kutsal; onunla ilişkili kutsallarsa ilintisel kutsallardır.

Yatay düzlemde ise insan kutsalın merkezindedir. İnsan tanrısal öze sahiptir tanrı ile insan arasında herhangi bir uçurum mevcut değildir. Tanrılar ontolojik olarak insandan ayrı bir kategori oluşturmamaktadır. Tanrısallık da insanlıktan farklı değildir. Bu nedenle tanrıların yukarıdan aşağıya indirdiği özel bir vahye ya da yasaya gerek yoktur (Armstrong, 2017: 34). Dolayısıyla kutsallık, insanın kendinden yüce, üstün ve aşkın gördüğü, kendisini aşan, onu ürküten şeylere kutsiyet atfetme eğiliminden hareketle ortaya çıkmıştır. Nitekim bu durum, klasik antropologlarca farklı düzlemlerde izah edilmiştir: animizm, büyü inancı ve natürizm

gibi. Sözelimi Tylor'a göre kutsalın temelinde birtakım spiritual (manevi) ve ruhsal varlıklara inanç bulunmaktadır. Animizm düşüncesi, rüya ve ölüm gibi psikolojik ve biyolojik işleyişlerinin iyice bilinmemesinden ileri gelmektedir. İnsanoğlu; rüyaları, hayalleri, bilimdsını ve ölümü izah etmek için birtakım inançlar geliştirir. Geçmişte tüm insanların ruha sahip olduğuna yönelik inanç ruhlara, tanrılara, şeytanlara ve diğer ruhsal varlıklara ilişkin inancı doğurmuştur. Daha sonraları bunlar; belirli yer, zaman ve nesnelerle ilişkilendirilerek bağımsız hale dönüşmüşlerdir (Furseth, 2006: 46).

Frazer, *Büyü ve Din* başlıklı çalışmasında kutsalın kökeninde bir sihir-büyü aşamasının var olduğunu, bunun daha sonra gelen dini inançlar tarafından ortadan kaldırılmaktan ziyade tedrici bir şekilde üstünün örtüldüğünü ileri sürer. Ona göre, büyü etrafında olup bitenlerin nedenlerini izah edemeyen ilkel insanın, çevresiyle kurduğu en eski bağlantı biçimidir. Müller'in, kutsalın kökeni hususunda ileri sürdüğü teori, natürizm veya animatizmdir. Naturizm, doğaya tapınma ve fiziki çevrede rastlanan güçlerin kutsileştirilmesi anlamına gelir. Kutsala dair ilk kavramlaştırmalar doğal olguların kişileştirilmesi sonucu ortaya çıkmıştır. İnsanlar; gök gürültüsü, yıldırım, fırtına, kasırga, güneş ve ay tutulması, yanardağ patlaması vb. büyük doğa olayları karşısında hayranlık, haşyet ve saygı duyarak bir müddet onlara tapınmaya başlamışlardır (Akyüz & Çapcıoğlu, 2016: 78-79).

Bütün bunlar dikkate alındığında kutsal, temelinde semavi olsa bile beşeri birtakım müdahalelere maruz kaldığı tarihsel bir gerçektir. Yani kutsal bütünüyle semavi olamayacağı gibi ona bütünüyle beşeridir demek de indirgemeci bir yaklaşım olur. Kutsalın bu basamağı, *Epistemolojik Kırılmadan Eklemlenmeye Kutsalın Yeniden İnşası* başlığında detaylıca izah edileceğinden burada şu kadarıyla iktifa edelim.

3.3. Kutsalın Tabiatı

Bu ifade kutsalın hem mahiyetini hem de hüviyetini yansıtan bir nitelemedir. Eskilerin tabiriyle kutsalın haysiyetini (min haysu) ortaya koyan bir ifadedir. Kutsalın nasıl bir yapıda olduğunu, nasıl işlediğini, içsel mantığını anlatır. Kutsalın imgesel, simgesel, paradoksal, gizemli, büyüleyici, ürkütücü vs. yönlerine vurgu yapar. Kutsal, anlatıları (cin, melek, cennet, cehennem, yaratılış, mucize vs.) itibariyle imgeseldir. Usa değil muhayyileye hitap eder. İnsanın hakikatle buluşması imge düzeyindedir. İmgeler muhayyile aracılığıyla hakikatle temas edebilir. Kutsal tabiatı icabınca irrasyoneldir.¹³ İmani bir durum olduğundan düşünceye açılmaz. Dücane Cündioğlu'nun tabirleriyle söylersek; rasyonalizasyona ve sınanmaya tabi tutulamaz. Analize ve bilimsel izaha tabi değildir yani herhangi bir açıklama içermez. Kutsal izaha değil anlamlandırmaya yöneliktir dolayısıyla kutsal ısıtmaz ısıtır. Bu nedenle kutsalın mantığı olmaz (ama hikmeti olabilir) olması da gerekmez (Cündioğlu, 2020: 57). Gerekçesinin açıklanma mecburiyeti yoktur. Sözelimi cinlerin rasyonel teolojisi olmaz.

Kutsal, bileşenleri (ibadet, ayin, kutsal yerler vb.) itibariyle mutlak manada bir simgeselliğe/sembolizme dayanır. Nitekim Eliade'ye göre kutsalla ilgili olup şu veya bu biçimde belli bir simgesellik/sembolizm taşımayan olguya çok ender rastlanır (Eliade, 2009: 416). Semboller, arkaik insan için kutsal ile eş anlama gelmekte ve kutsalı ifade eden objeler olmaktadır. Semboller onlar açısından, kutsalı anlamada bir köprü veya bağlantıdır (Yıldırım, 2007: 66-67). Elle tutulur kutsalları anlamamanın yolu, elle tutulamayan doğa-üstü düzenin gözle görülür sembolleri olduklarını bilmektir. Kutsal sembolizme en güzel örnek ibadetlerdir.

¹³ Burada irrasyonelle kastın kutsalın akla hitap etmediği ve akli işletmediği veya onun tamamen akıl dışı olduğu anlaşılmamalıdır. Zira kitabı kutsalların ama özellikle de Kur'an'ın akla hitap ettiği bilinmektedir. Ancak buradaki akıl ehlileştirilmiş akıldır. Burada akıl kutsalın içerisinden konuşur. Tanrıdan ve nakilden bağımsız düşün-ül-emez. Nitekim kelami ve felsefi yaklaşımların (istisnalar hariç) Tanrıyı merkeze alan bir paradigmayı esas aldıkları bilinmektedir. Tanrıyı varsaymadan evrene ve insana dair bir okuma pek yapılamamıştır.

İbadetlerin çoğu simgesellik arz eder. Mesela İslam'ı esas alırsak Hac ibadeti neredeyse bütünüyle simgeselliğe dayalı bir ibadettir. Diğer bir örnek de kutsal mekân (tapınak, mabet vb.)'lardır. Bu konumdaki yerler, kendilerine yüklenen sembolik anlamlarla, bağlarına yoğun coşkun duygular yaşatan yerlerdir.

Kutsal daima kendini birtakım dikotomiler üzerinden ifade eder. Merhamet-gazap, sevap-günah, dua-lanet, iyi-kötü, hak-batıl mü'min-kâfir gibi. Kutsal paradoksaldır, tabiatı gereği içinde zıtlıkları barındırır, onları bir araya getirir. Hemen her zeminde, birbiriyle çelişkili olabilecek sıfatları bünyesinde toplayabilir. Öldürmeyle yaşatma fikri lanetlemeyle yüceltme teması aynı içerikte ve eşikte cem olabilmektedir. Kierkegaard, İbrahim hikâyesinden hareketle söz konusu paradoksallığa şöyle işaret eder: “İnanç ne büyük paradokstur ki bir öldürme hikâyesini kutsal ve tanrıyı hoşnut bırakacak bir hikâyeye dönüştürebilir? Etik açıdan evlat sevgisi ön planda iken inanç açısından tanrı sevgisi en yüce erdemdir ve tanrı sevgisi mutlaklığı talep eder” (Akt. Tuğrul, 2010: 182).

Kutsallık aynı zamanda radikal ayrımların alanıdır. Hem temiz hem murdar alanı içerir. Hem korkutucu hem büyüleyicidir. En ilkelinden en karmaşığa dini inançların hepsinde kutsal ve kutsal olmayan birbirine zıt iki türde yapı vardır: kutsal-profan. Bu ikili insanlık tarihindeki en radikal karşıtlıktır. Durkheim, “kutsal ve din dışı görünen dünyanın yalnız rakipler değil birbirine düşman ve kıskanç rakipler olarak” tasavvur edildiklerini söyler. Ayrımın olmadığı bir din yoktur ve her ayrımın dini bir çekirdeği vardır (Tuğrul, 2010: 67).

Kutsalın tabiatını karakterize eden kavramlardan biri de bilinmezliktir. Rudolf Otto, kutsalın tam bir bilinmezlik özelliğine sahip olduğunu söyler. Ona göre bütünüyle öteki hissiyatını uyandıran kutsal algımızın ve hissiyatımızın ötesindedir (Otto, 2014: 17). Spencer'a göre kutsal, zekâ ile kavranması mümkün olmayan her yerde hazır ve nazır olan bir şeyin varlığına inanmaktan ibaretken (Durkheim, 2011: 35) Eliade'ye göre kutsal, doğrudan

kavranamayandır (Atay, 2011: 21). Yani Kutsal, insanı aşan ve kuşatan, üstesinden gelemediği, kavramakta, nüfuz etmekte ve tüketmekte zorlandığı, kendi dışında kalan bir ‘gerçeklik’ alanıdır. Kutsal aynı zamanda anlaşılmaz esrarlı şeyler dünyası demektir. Gizemlidir, mahiyeti bilinemez, hikmetinden sual olunamaz olandır. Mesela ritüelleri esas alırsak, fizikçinin gözünde yer çekimi neyse ritüeller de ondan daha akıl-sır erdiremeyecek değildir (Durkheim, 2011: 51).

Kutsalın tabiatını karakterize eden diğer bir kavram da onun göksel olmasıdır. Hemen hemen tüm inanışlarda evreni yaratan, toprağa bereket veren, göksel bir varlığın mevcudiyetidir. İnsanın ulaşamadığı yukarı bölgeler, tanrılara özgü aşkınlık, mutlak gerçeklik, sonsuzluk gibi ayrıcalıklara sahiptir. Gök doğal olarak varlığıyla; aşkınlığı, gücü, değişmezliği ve dokunulmazlığı simgeler (Eliade, 2009: 61-62). İnsanoğlu, gökyüzüne ilişkin deneyimlerinden yola çıkarak kutsalın aşkınlığına ve kadiri mutlaklığına hükmetmiştir. Kutsal bu nedenle daima aşkın-müteal varlık alanı olarak tasavvur edilir. Geleneksel yapılarda kutsal, özellikle doğaüstü varlıklara yöneliktir. Metafizik âlemle ilgili her tür algı ve tanrısal iradeyle her tür ilişki kutsal alanın kapsamındadır. Yaratılış, vahiy, cennet, cehennem, haşır ve hesap tanrısal iradenin her tür açılımı kutsalla açıklanır.

3.4. Kutsalın Unsurları

Eliade *The Sacred and The Profane The Nature of Religion*’da tüm kutsalların birtakım ortak unsurları olduğunu ileri sürer. Hemen her kutsalın bir merkezi mitosu, kavramları, iletisi, ritleri, ayinleri ve kuralları vardır. Bunlar, kutsal olanın kutsallıkla ilişki içerisinde yarattığı, kutsalı kutsal yapan kurucu veya temel esaslardır (Eliade, 1994: 122, 155, 162). Klasik mantığın tabiriyle ifade edersek, kutsalın zati ve arızı yapıtaşlarıdır. Kutsal bu unsurlar üzerinden görünürlük kazanır. Herhangi bir şeyin kutsalın kapsamına dâhil edilmesi yahut haricinde bırakılması bu unsurlar üzerinden gerçekleşir. Söz konusu unsurlar şöyledir: iman, itaat,

sadakat, dua, korku ve saygı, öte âlem, kutsal metin, değerler manzumesi, kutsalın arabulucuları, ritüeller, ayinler, kurban vb. Sırasıyla irdeleyecek olursak;

İnanç/İman: Kutsalın en temel unsuru inançtır. İnanılmadığı takdirde tüm kutsallar sadece şeylerden ibaret kalır. İnanç/iman, kutsalı insan için anlamlı kılan temel kaynaktır. Tersinden söylersek insanın inandığı şeye; anlam, kutsallık ve aşkınlık katan ve ona bağlayan şey inançtır (Özben, 2015: 18). İnanç, dini geleneklerin kutsalın doğası hakkında ne düşündüklerini tanımlarken, iman bu geleneklere bağlılığı ifade eder (Cox, 2004: 206).

İtaat: Prensip olarak bir otoritenin isteklerine boyun eğmek, emrine uymak, talebini yerine getirmek veya yasakladığı bir şeyi terk etmektir. Kutsal otorite, en üst merci kabul edildiğinden kendisine mutlak manada bir itaati bekler. Belirleyici, buyurucu ve bağlayıcı konumdadır. İtiraz kabul etmez, eleştiri ve sorgunun olmadığı yerde biter. İtaatle esas test edilen bağhların sadakatidir. Bu nedenle Kutsal, bağhlarının her daim kendisine sadık kalmalarını talep hatta emreder. Sadakat kutsala olan güvendir. Sadakat zedelendiğinde diğer bağlar da kopmaya başlar. Zaten sadakatin olmadığı yerde taâtn ve itaatın da bir öneminden bahsedilemez. Dolayısıyla tüm kutsi bağlar ve eylemler (ibadet, ayin, ritüeller vs.) bir bakıma sadakatin güncellenmesinden ibarettir. Bunlar sayesinde kutsi bağın tazelenmesi ve yeniden teyit edilmesi sağlanır.

Dua: Kutsala ihtiyacın en saf, en belirgin hali duadır. Dua kutsalın iletişim dilidir. Ruhun maddi olmayan merkezine doğru çekilmesidir. Dua genel manada “yalvarıp yakarmaktan, ıstıraplı inleyiş ve yardım dileyişten, kimi zaman da duygu dünyasının uzağında açık, dingin, içsel ve sürekli bir buluş ve sezinleyiş halinden” ibarettir (Şeriatı, 2012: 28). Yani dua kutsalla samimi ilişki kurma biçimidir. Kutsala karşı aczin ve teslimiyetin itirafıdır. Dua

kutsalın bir yüzüysen lanet de kutsalın öteki yüzüdür¹⁴. Kutsalın merkezi-politiğinde lanet önemli yer tutar. Berger bu sebeptendir ki laneti, kutsalın en önemli direnç kaynaklarından biri olarak zikreder (Dereli, 2012: 162). Lanet zaten daha evvel belirtildiği üzere kutsalın etimolojisinde ve semantiğinde yer alan bir anlamdır. Lanet kutsalın dışında kalan yani din dışı kalan değildir. Aksine lanetli kutsala dâhildir. Ancak lanetli kutsalın içindeki kirlidir, tehlikelidir, dokunulması yasak olandır. Kutsal anlatıda ilk lanetli şeytandır (ismi kültürden kültüre değişebilir ama sembolize ettiği şey ortaktır: kötülük). Zira o, kutsala hürmetsizlik etmiş, emri çiğnemiştir. Bu nedenle ebedi lanetlenmeye mahkûm edilmiştir.

Saygı ve Korku: Kutsalı belirleyen diğer önemli bir unsur; kişinin, kaynağı ilahi sayılan varlığa korku ve saygıya dayalı bir duyguyla bağlanma eylemidir (Demirci, 2002; 495). Diğer bir deyişle kutsalı belirleyici unsur saygıyla kaygı arasındaki devinimselliktir. Kutsal hem korku hem de saygı çağrışımı yapar. Bu da insanın sürekli eylem ve teyakkuz halinde olmasını gerektirir. Kutsal, dokunulmazlığını; kurucu ve büyüleyici olmasının yanı sıra, aynı zamanda korkutuculuğuna ve tehdit ediciliğine borçludur. Sonsuz inayetin kaynağı olarak kabul edilen Tanrı'nın en kolay ve en sık biçimde vazgeçebildiği özelliği bağışlayıcılıktır (Tuğrul, 2010: 61-62). Dolayısıyla kutsalın huzurunda, dikkatli bir biçimde davranılmalıdır.

Öte Âlem: Kutsalın tarihinde belirgin unsurlardan biri öte dünya inancıdır. Öldükten sonra hayatın devam ettiği düşüncesi tüm kadim kültürlerde öyle veya böyle hep olmuştur. Öte dünya, ölümden sonra gidileceğine inanılan sonsuz yaşam âlemidir. Beden ölümlü ve çürümeye müsait bir yapıda olduğundan öte âlem inancı, insanı ölüme ve çürümeye teslim olmaktan

¹⁴ Lanetleme daha sonraları politik bir erginlenme yaşayacak ve muhalif görüşe teşmil edilen bir mekanizma haline gelecektir. Lanetleme giderek dışlama, düşkün ilan etme pratiğine dönüşür. Teo-politiğe hizmet eder. Lanetleme pratiği bir ötekiler topluluğunu var kılar ya da kılmak zorundadır. Zira ancak “bizim” dışında bırakarak, öteki kabul ederek lanetleyebilir.

kurtarıp ölümsüzlüğe inanmasını sağlar. Bu anlamda ölüm, öte âleme açılan bir kapı ve yeni bir hayatın başlangıcıdır. Öte âlem inancının nihai gerekliliklerinden biri, iyilerin gideceği bir cennet ve kötülerin gideceği bir cehennemnin bulunmasıdır. Madem dünya hayatı kısadır, geçici, oyalayıcı zevklere sahiptir ve yeryüzü kötülük, zulüm, adaletsizlik, yoksulluk, yoksunluk ve eşitsizliklerle doludur o halde bunların giderileceği başka bir âlemin olması gerekir. Diğer bir deyişle hakkın yerini bulacağı, adaletin tecelli edeceği, tüm problemlerin giderileceği ebedi haz ve nimetlerin yer alacağı bir saadet diyarına ihtiyaç vardır.

Buradan hareketle Cündioğlu, öte dünya inancının iki temel saikten doğduğunu ileri sürer: arzuların devamı ve adalet talebi. Buna bağlı olarak cennet ebedi arzuları temsil ederken cehennem hınç ve öcü karakterize eder. Sözgelimi haksızlığa uğranılmışsa ve öcü alınamıyor adalet de gerçekleşmiyorsa insan muhayyilesi ister istemez yeni yanıtlar aramaya başlar. Buna ilişkin temel yanıt yaşamın böyle bitmeyeceğidir. Bir gün gelecek tüm bu olanların hesabı görülecektir (Cündioğlu, 2020: 50).

Kutsal Metin: Hakikat öğretisi içermeleri, “insanın kutsallarla olması gereken ilişkilerini konu almaları ve aşkın bir kaynakla irtibatlı olmaları” nedeniyle kimi metinler kutsal olarak kabul edilir (Gündüz, 2011: 12-14). Bu metinler, kutsalın dile gelmiş, söz-sel-leşmiş yani morfoloji kazanmış halidir. Kutsal metinler, inanç sisteminin teorik bir çatı altında şekillenmesini sağlayan metinlerdir. Kutsal metin açısından bunu sağlayan iki temel unsur vardır: mitik-mistik anlatılar ve öğretiler.¹⁵ Mitik-mistik anlatılar, dinlerdeki birinci teorik ifadeleri oluşturlar. Dinî kıssalar, dindar insanların dünyaya bakışını anlatan ve bu dünya

¹⁵ Kutsal metnin görece sonraki aşamalarda ortaya çıktığı söylenebilir ki bu iddianın kurumsal dinler düşünüldüğünde haklılık payı vardır. Ancak kutsal metinleri yazılı kitabi metinler olarak algılamamak gerekir. Ayrıca bu, kutsal metnin öğreti kısmına yani hukuki-etik-politik kısmına nazaran öyledir. Yoksa kutsalın mitik-mistik anlatı kısmı, kutsalın tüm ilkel formlarında bir biçimde mevcuttur.

içindeki yerlerini kapsayan dinî hikâyeler hükmündedir. Öğretilerse, dinin tarihsel süreci bağlamında daha sonraki safhalarda ortaya çıkar ve dini mitlerdeki anlatım ve öğütleri inanırı için tutarlı ve anlaşılır kılmaya gayret eder. Öğretiler, birtakım hayal ürünleri olmaktan ziyade, ilmi bir gayret içerisinde, dinde ortaya çıkan pek çok problemin yanıtını bulmaya çalışır. Öğretiler, mahiyetleri itibariyle mitsel olmaktan öte önermeseldir ve dinin temel esaslarını, teoloji ve teorilerini kapsarlar (Alıcı, 2005: 95-96). Dini emir ve yasaklar, ahlak ilkeleri, ibadet ve hukuk formları da öğreti kapsamında yer alır.

Değerler Manzumesi: İnanım en saf şekilde bir amentü içerisinde formüle edildiği malumdur. Tüm inanışların kendi bağlılarını bir çatı altında topladığı, bütünleştirip birleştirdiği bir kutsal değerler ve ölçüler dizgesi bulunmaktadır. Bir inanç bildirgesi (credo) olarak ifadesini bulan bu dizgeler, bağlıları tek bir merkeze doğru çekmekte ve ondan hareketle bir yaşam tarzı oluşturmaktadır. Bu ölçüler hukuki ve ahlaki formlardan müteşekkil birtakım emir ve yasaklardan oluşur. Bunlar, bireyin ve toplumun hayatını tanzim etmek için vaz edilmiştir (Tuğrul, 2010: 59). Değerler manzumesinin illa yazılı olması gerekmez. Zaten ilk kutsi değerler ve ölçüler şifahi niteliktedir. Bunların sistemleşmesi zamanla gerçekleşen bir hadisedir. Kaldı ki yazılı bir dizge ya da metin için kutsalın hatta insanlığın tarihinde yazının icadını beklemek gerekecektir.

Kutsalın Uzmanları/Arabulucuları: Kutsal kozmosla alakalı tüm icralar, arabulucuların denetimi altında icra edilen bir liturjide sabitlenir. Dini uzmanlar, belli kutsal görevleri yerine getirmeleri bakımından topluluğun diğer fertlerinden daha becerikli olan kimselerdir. Dinler tarihinde Kutsal'ın temsilcileri olarak addedilenler arasında çok farklı türden şahsiyetlerle karşılaşmak mümkündür. Kutsalın söz konusu temsilcilerini şöyle zikredebiliriz: peygamber, mistik, büyücü, reformcu, rahip ve şaman. Peygamber, kendisine birtakım ilhamlar şeklinde ya da vahiyle nakledilen tanrısal mesajı ileten ya da yorumlayan

kimsedir; ayırt edici özelliğiye bu tarz bir mesajı nakletmesi için tanrı tarafından yetkilendirilmiş olmasıdır (Dhavamony, 2006: 145).

Reformcu, kökenlere geri dönüşü temsil eden kimsedir. Öze ulaşmak gayesiyle yerleşik gelenekleri günün ilmi seviyesini de dikkate alarak eleştirel bir şekilde yeniden yorumlayan bir yenilikçidir. Mistik, yüce varlıkla birleşmeyi tecrübe eden kişidir; mistik zaman, mekân ve değişim gibi şeyler tarafından belirlenmemiş bir durumda yaşayarak dini değerleri kendisinde derinleştirmeye ve gerçekleştirmeye çalışır. Rahip, vazifesi kutsal ve toplum arasındaki ilişkiyi tesis ve devam ettirmek olan kimsedir. Kutsal topluluğun uzmanı olması hasebiyle, ayinlerin icra edilmesini idare etmek maksadıyla tayin edilir. Ayin meselesinde merkezi bir rol üstlenir ve dini geleneğe bağlılığı korur. Şaman, rahibe benzetilmekle beraber ondan ayırt edilmesi gerekir. Şamanlar, kendi güçlerini doğrudan tanrılardan ya da ruhlardan alırlar ve statülerini tabiatüstüyle kişisel iletişimlerini vasıtasıyla elde ederler; rahip ise, yalnızca uzmanların yerine getirebileceği uygulama ya da ayinler hususunda eğitilmiş bir tören yöneticisidir (Dhavamony, 2006: 145-146).

Ritüeller: Ritüeller, kutsalın karşısında paylaşılan sembolik eylem kalıpları ve anlam evrenleridir. Kutsalın karşısında saygı ve tazim içeren, tümüyle aktörler tarafından kodlanmış az çok sabit bir dizi formel davranışın uygulamalarıdır (Özbolet, 2014: 42). Ritüeller, tipik bir biçimde dini sistemin uygulamaya dönük yönlerini oluşturur ve kutsala karşı belirli zamanlarda yerine getirilir. Kutlanmaya değer olay her defasında ilk defa yaşanmış gibi yeniden yaşanır ve gerçekleştirilir (Eliade, 1993: 9-24). Rappaport'a göre ritüeller, insanoğlunun en temel eylemidir. Ritüeller ister ilkel ister gelişmiş olsun tüm toplumlarda bulunur. Toplumun kimliğini ve ahengini korur ve onu ayakta tutar (Ataman, 2014: 44).

Ayinler: Ritüellerin gelişip kurumsallaşma sürecine ayin denir. Bir yetkenin buyurduğu zekâyâ yer kalmadan mekanik olarak tekrarlanan eylemler ayindir. Ayin, ilkel toplumların başat

faaliyet yöntemidir. İlkel toplumda ayinler vasıtasıyla; korku, yetkeye saygı, geleneğe boyun eğme ve disiplinli işbirliği öğretilir. Ayinler bu itibarla törensel ve ciddidir. Ayrıntılı ve titiz kurallara tabi olup hiçbir istisna ya da sapmaya yer bırakmazlar. Ayin; sözcük, jest, simge ve imlerle bağlantılıdır. Bağlantılı olduğu konuyu kutsallaştırma eğilimindedir. Ayinin imanla koparılmaz bir bağı vardır ancak inançların değişmesiyle rasyonalize edilebilir. Ayin sürekli bir önerme işler ve önerme derhal eylemlerde işleyişe geçirilir. Bu nedenle duygular duyumsatır ama asla öğretiler vaaz etmez. Ayin ritmik olduğunda daha da kuvvetlenir. En mekanik olduğunda ve hiçbir düşünce uyandırmadığında en güçlüdür (Özbudun, 1997: 18-19).

Kurban: Kurban bir şeyin nesnelüğünden ve işe yararlığından kutsal diye bilinen tinsel dünyaya geçişi sağlar. Kutsallık, zorunlu olarak kurbanların varlığıyla bir düşünülmemektedir. Zira kurban (edilme) kutsallığı sürekli canlı tutmak demektir. Kurbanların varlığıyla birlikte kutsal olan alan her daim yenilenir ve kendini inşa eder. Kurban edimi olmadan kutsallık ve kutsallığın olmadığı yerde ise kurban ediminden söz edilemez (Saygılı, 2015: 33). Kurban kutsallıkla yaşattır ve evrensel bir olgudur. Arkaik dinlerde kurban edimi, ayinler ve belirli ritüeller yoluyla gerçekleştirilirken tek tanrılı dinlerde tanrı ve onun mukaddes kıldıkları adına kurban verme geleneği vardır (Tuğrul, 2010: 26). Kurban hep en değerliye taliptir. Güzide olanın kendisine kurban edilmesini ister. Çünkü en kıymetliyi öldürmek ikame edilemez bir eylemdir. Kurban edimi her zaman kanlı değildir. Kutsala adak hep yıkımla olmayabilir. Kutsala canlı (kanlı) varlıklar sunulabildiği gibi değerli mallar ve kıymetli eşyalar da kutsala sunulabilir.

3.5. Kutsalın Tecellisi

Kutsal, bir yönüyle zihinsel olarak kabul edilen bir kategori, diğer yönüyle dış âlemden kendini gösteren bir varlık olma boyutudur. Kutsalın ortaya çıkışını ifade eden bu duruma Eliade *hiyerofani* demektedir (Güç, 2013: 17-18). *Hiyerofani*, “ontik bakımdan bizim

dünyamıza ait olamayan bir gerçeğin, doğal ve dini bir nesnenin içinde açığa çıkmasıdır.” Kutsal ister müteal aşkın bir varlık olarak ele alalım isterse mana, gizem, korku, ya da sır olarak ele alalım onun her halükarda birtakım şeylerde tecelli ettiğini görürüz. Kutsal kendinde yani kendi başına soyuttur ancak bir şeyde tecelli ederek somutlaşır-açığa çıkar. Kutsalın vücut ve hayatiyet bulması bu bakımdan tecelli ettiği şeye bağlıdır (Özbolet, 2014: 129-130).

Eliade’ye göre temelde kutsalın diyalektiği hep aynıdır. Her türlü dinsel fenomen, kutsalın bir şekilde kendini görünür kılmasına, batını olmaktan çıkıp zahirleşmesine karşılık gelmektedir. Kutsal, zahirleşmek yoluyla bir gizemin, gizem olarak kendini yeniden var etmesine kapı açmaktadır. Başka bir ifadeyle, dünyamızdan olmayan bir hakikat, bizim fiziksel, dindışı dünyamızın ayrılmaz parçaları olan nesnelerde kendini açığa vurmaktadır. Bu çerçevede “kutsal bir taş, Hint dini inancındaki Vişnu’nun bir avatarası, eski Roma’nın Jüpiter’inin bir heykeli ya da Yahudi geleneğinin Yahve’sinin hişefanisi” aynı değere sahiptir (Eliade, 2003: 49). Zira hişerofani özelliğı taşıyan taş, taş olduğı için kutsal değildir, dini hürmetin kendisine odaklanmasından ve kutsalın kendisinde tecelli etmesinden dolayı kutsaldır.

3.5.1. Kutsalın Tezahürleri

İnsanlık tarihinde kutsallık halesine bürünmemiş herhangi bir şeyin var olup olmadığı tam olarak bilinmediğinden bir insanın düzenlediğı, hissettiğı, karşılaştığı veya sevdiği her şeyin bir hişerofani olma ihtimali vardır. Eliade’ye göre, kutsalın tezahürleri karşısında son derece geniş ve hiçbir kurala uymayan bir kaynakça ile karşı karşıyayız. Her belge kutsalın durumunu ve tarihten bir anı ortaya koyduğı sürece, yani sayısız çeşitlilik içinde kutsalın deneyimlemesini ifade ettiğı sürece, bir hişerofani olarak kabul edilir (Eliade, 2009: 28). Bununla birlikte kutsal, her daim belirli şeyler aracılığı ile tezahür eder, bu tezahürler gerçek dünyadan bir nesne olabileceğı gibi kozmik âlemden tanrısal bir figür, bir simge, ahlak kuralı ve hatta düşünce olabilmektedir (Yıldırım, 2007: 66-67).

Diğer bir anlatımla kutsal; bazen bir nesnede, bazen bir şahısta, bazen bir zaman ve mekânda bazen de bir olayda farklı görünüşleriyle karşımıza çıkar. Her ne kadar kutsalın tezahürleriyle alakalı geniş bir yelpazeye sahipsek de sistematik anlamda kutsalın tezahürleriyle ilişkili dört kavramdan söz edilmektedir: kutsal nesneler, kutsal varlıklar, kutsal mekânlar, kutsal zamanlar. Kutsal kendini pek çok şekilde ifade edebilmekle beraber varlığını, kendine ait birtakım nesneler (kült nesneleri), kişiler (peygamber, rahip), mekânlar (tapınak, ibadet yerleri) ve zamanlar (bayramlar, şölenler) içerisinde devam ettirir (Tuğrul, 2010: 64). Daha evvel değinildiğinden burada kişi ve nesne kategorileri kapsam dışı bırakılarak yalnızca mekân ve zaman hiyerofanileri sınırları dâhilinde kutsalın inkişafının izini süreceğiz.

Eliade'ye göre, sonsuz uzayda kutsalın tezahürü mutlak sabit bir noktayı, bir merkezi açığa vurur. Ona göre, kutsallığın belli bir merkezde tezahür ettiğine olan inanç ve mekâna kutsallığın atfı oldukça eskidir. Arkaik insan için dünyada yaşamının dinsel bir değeri varsa bu, kutsal bir mekân olarak adlandırabileceğimiz şeye dayalı özel bir deneyimin ürünüdür (Eliade, 2016: 36). Kutsal kendini daima bir merkez aracılığıyla kurgular. Burası din dışı olanı dışarda bırakarak dünyanın merkezi olarak tasarlanır, günahattan azade ve steril bir mekandır. Bu mekân, kendisini diğer mekânlardan farklı kılan semboller vasıtasıyla ayrılır (Cox, 2004: 130-131).

Ritüel bu kutsal mekânda vuku bulur. Kutsalın tezahürü, inkişaf ettiği mekânı dönüştürür. O güne kadar kutsal olmayan mekâna kutsiyet kazandırır. Yalnızca mekânı kutsamakla kalmaz burada kutsallığın daimi olacağını da garantiler. Böylelikle mekân tükenmez bir güç ve kutsallık merkezi haline gelir. Aslında mekân, “asla insan tarafından seçilmez yalnızca onun tarafından keşfedilir başka bir deyişle kutsal mekân” insana kendini şu veya bu biçimde gösterir (Eliade, 2009: 355-357). Sözgelimi Kutsal hissinin somut göstergesi olarak mabetler, insan, kâinat ve kutsallık kaynağı ilişkisinde merkezi bir rol oynarlar. Tapınak sadece bir dünya imajı veya tasarımı değil aynı zamanda aşkın bir modelin yersel bir yeniden

üretilişidir. Tapınak, tanrının inayetini imler. Bu yüzden yıkıldığında tanrının inayetinin yeryüzünden ayrılacağına inanılır (Güç, 2013: 36).

Aynı şekilde kutsal, her zaman belli bir tarihsel zaman dilimi içerisinde kendisini gösterir. Kutsal zaman, kendinde kutsal güçlerin tecelli ettiği zaman dilimidir (Eliade, 2009: 28). Diğer bir ifadeyle kutsal zaman, kendisinde diğer zamanlardan farklı olarak önemli bir hadisenin meydana geldiği zamandır. Kutsal zaman, kutsal olmayan zamandan niteliksel olarak farklı kabul edilmektedir. Doğası gereği türdeş olmadığından tersine dönebilir, başlangıçtaki haline getirilebilir. Kutsal zamandaki her başlangıç sonsuzluğa doğru çıkar, sonsuza kadar insan zihnindeki ilk örnekleri yineleyip durur (Güç, 2013: 21-22). Bu çerçevede her dini bayram, her dini tören; zamanı, önceden meydana gelmiş olan kutsal bir olayın yeniden güncelleştirilmesi demektir. Kutsal zaman diyalektiğinde her zaman kutsal zaman olmaya adaydır. Kutsal zamanda gerçekleşen bir takım ritüeller kutsal zamanın dilimini oluşturmaktadır (Yıldırım, 2007: 70-74). Bu nedenle kutsal zaman anlayışında talihli günler talihsiz günler, mükemmel anlar, yoğun dönemler, bölünmüş, güçlü ve zayıf dönemler bulunur (Eliade, 2009: 374).

4. Semavi Gelenekte Kutsallar

Semavi kutsallık ifadesi, temelde kitabi, kurumsal dinlere sahip İbrani-İbrahîmi geleneğe atfen kullanılır. Üç büyük dini geleneği (Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam) ve temel metinlerini (Tevrat, İncil, Kur'an) esas alır. Semavi kutsallar İbrahîmi geleneğin devamı olup kavram, ilke ve ufuk olarak birbirini destekleyen (musaddık) temalara sahiptir. Semavi kutsalların; ulûhiyet, nübüvvet ve ahiret gibi ortak ana temaları bulunmaktadır. Dolayısıyla semavi kutsalları tek tek anlatmak yerine birkaç ortak tema üzerinden izah etmeye çalışmak daha isabetli olacaktır. İbrahîmi gelenekte; bir kutsal zamana, mekâna, şahsa veya fenomene mazhar olan mukaddeslerin genel panoramasını şu şekilde özetlemek mümkündür: İnanç, inanan toplum, ilkeler, ibadetler ve işaretler-semboller (Yavuz, 2007: 108).

Bunları serimlersek karşımıza şöyle bir tablo çıkar: Tanrı fikri, gaybe iman, kutsal metin, peygamberlik, akide esasları, cemâat, ilk mü'minler topluluğu (eshab/havari) emirler ve yasaklar, ibadetler, ayinler, kutsal zaman-kutsal mekân, mehdi-mesih vb. Semavi kutsallığın merkezinde tanrı fikri yer alır. Doktrin ve pratikler bu prensip etrafında şekillenir. Kutsal kitaplarda kutsallık en yüce manada Tanrı'ya verilmiştir. Kutsallığın yegâne kaynağı ve dağıtıcısı Tanrı'dır. Bu dinlerin kutsallık anlayışı ve alanları Tanrı tarafından belirlenir. Onsuz bir kutsiyet anlayışı düşünülemediği gibi diğer kutsal şahıs, mekân, zaman ya da nesnelerin de kutsallığı ona bağlıdır (Şeker, 2016: 45).

Gaybe iman, semavi kutsalların alametifarikasıdır. Hatta varoluş sebebidir de denebilir. Vahyi unsurlar tamamen gaybi hususlardır. Başta tanrı olmak üzere, şeytan, melek, öte âlem, cennet, cehennem vb. öğeler gaybe imanın kapsamında yer alır. Semavi kutsalların baskın ve ayrıcalıklı yönü yazılı kutsal metinlere sahip olmasıdır. Dinin muhteviyatı ve öğretileri bu metinlerde gizlidir. Tanrının metinlerdeki muradı mutlak manada tam olarak bilinmez ancak tefsir ve te'vil edilebilir. Dolayısıyla kutsal metinler dokunulmaz ve de dogmatik bir otoriteye sahiptirler. Bu metinlerin iletilicileri ise peygamberlerdir. Peygamberlik semavi kutsalları belirginleştiren (bilhassa hukuk çerçeveleri bakımından) makam ve mekanizmadır. Peygamberlik manevi bir otoritedir. Tanrı tarafından gözetilmektedir. Bu nedenle yanılmazlığa ve dokunulmazlığa sahiptir.

Semavi kutsalların birtakım inanç esasları bulunur. İnanç esasları, kutsal şeylerin yapısını belirleyen inancın doktrinel boyutunu teşkil ederler. Müntesiplerinin neye inanmaları (dolayısıyla neye inanmamaları) gerektiğini ve hangi esaslar-ilkeler çerçevesinde birleşmeleri gerektiğini belirtirler. İnanç esasları, tarihsel süreçte şekillendiğinden farklılaşabilmektedir. Ama yine de inananları aynı bağlar çerçevesinde bir arada tutabilme potansiyeline sahiptirler. İnsanları bir arada tutan başka inanç unsurları da vardır. Ritüel, ayin ve semboller. Bunların formları değişebilmekle beraber, maksatları ve hedef noktaları birdir. Ritüellerin başında

ibadetler (oruç, dua, kurban vs.) gelmektedir. İbadetler, kutsal şeylere karşı nasıl hareket edilmesi gerektiğini emreden davranış kaideleridir. Ayinler/şölenler, ibadet ritüelinin kitleselleşmiş seremonileridir. Doğum, sünnet, erginlenme, evlilik ve ölüm ayinleri gibi. Ayinler, kolektiviteyi ve dayanışmayı sağlar; ortak coşkuyu, hüznü, yassı ve hafızayı oluşturur. Semboller ise, herhangi bir semavi kutsalın iktidar belirteçleri olarak okumak mümkündür. Sözelimi Kudüs her üç dinin ortak iktidar yani egemenliğini/varlığını kanıtlama sembolüdür.

Semavi kutsallıkta hukuki ve ahlaki zeminde biraradalığı sağlayan birtakım ilahi emir ve yasaklar bulunmaktadır. Emirler, gereklilikleri yasaklarsa terkleri/menhiyatı belirtir. İlahi emir ve yasaklar bir nevi semavi kutsalların kırmızıçizgileridir. Aşılması, çiğnenmesi asla kabul edilemez çiğnendiği takdirde birtakım ekonomik (fidye), hukuki (had cezaları) ve ahlaki yaptırımları icap ettirir. Semavi kutsalların sosyolojik ifadesi ise manevi bütünlüğü sağlayan müminler cemaâtidir. Cemaât merkezi bir kutsallık anlayışı geliştirir. Cemaâtin ruhunu ve birlikteliğini bozmaya yönelik kaprislere tahammül edilmez, heretik eğilimler birtakım yaptırımlara (nikâh, yemek, defin vs.) maruz kalır. Geniş düzlemdeki manevi bütünlüğün adı ise belli bir ekonomi-politiğe matuf ümmet kurgusudur. Ümmet düşüncesi, birleştirici ortak semboller ve anlamlar veçhesinde inananların birbirine kenetlenmelerini sağlar.

Kutsal zaman ve mekân mefhumları bakımından semavi kutsalların ortak temaları bulunmaktadır. Bu minvalde Hristiyanlığın Yahudilikle ve İslam'ın diğer ikisinin çizgisiyle örtüştüğü ve aynı geleneğin mirasçısı olduğu söylenebilir. Zira yaratılış, dünya hayatı, kıyamet, ölüm, yeniden diriliş, hesap günü, ebedi mutluluk/cennet ve ceza/cehennem ve Kudüs gibi zaman ve mekânla alakalı inançların her üç dinde de ortak olması sebebiyle yukarıdaki yargı geçerlilik kazanır görünmektedir (Güç 2000: 246). Fakat zaman ve mekânla alakalı tekil durumlarda ayrışabilmektedirler. Her birinin kendine has özel gün ve geceleri ve birtakım kutsi mekânları bulunmaktadır. Örneğin İslamın ibadet günü Cuma, Hristiyanlığın Cumartesi

Yahudiliğınse Pazardır. Müslümanlar için Cami, Hristiyanlar için Kilise, Yahudiler içinse Havra kutsal mekândır (Kaynak, 2016: 451-453).

4.1. Semavi Kutsalların Meta-Anlatıları

Kutsalın anlam stoklarının tarihsel-toplumsal koşullarda kendini açılımlayabilmesi, dinin anlam ve ifade zemini birtakım meta-anlatılara borçludur. Kutsallığın yerleşmesi ve kökleşmesi açısından her zaman teolojik-kültürel inşayı gerçekleştiren birtakım meta-anlatılara ihtiyaç hâsıl olur. Dolayısıyla tüm kutsalların öyle veya böyle birtakım meta-anlatıları bulunur. Ancak burada biz semavi kutsalların meta-anlatılarını dikkate alacağız. Semavi kutsalların temel meta-anlatıları şöyledir: ilk eylem tasarımı, kutsal şiddet, kurtuluş teolojisi, mehdi-mesih anlatısı, ideal çağ ve hakikat söyleni. Söz konusu meta-anlatıların birtakım kurucu ilkeleri vardır. Meta-anlatılar; üst-perdeden anlatılardır, kurucu ve inşacı anlatılardır, genellemeci yapıdadırlar. Bunların dili keskin ve nettir. Kapsayıcı ve dışlayıcı pratikleri bulunur. Şimdi bunları sırasıyla irdeleyelim.

İlk Eylem Tasarımı (Kurucu Hikâye): Evrenin ve insanın yaradılışına ilişkin anlatılar, kutsala dair ilk eylem tasarımlarıdır. Kurucu öykülerde; dünyayı, doğayı ve varoluşu yaratan aşkın güçlerin ilk eylem tasarımları yer almaktadır. İlk olarak ilâhi güçlerin karar anına karşılık gelen bir hikâye anlatılmaktadır. Bu kararın temel niteliği, önce evreni kurmaya ardından doğaya, insana ve diğer tüm canlılara ve nesnelere bir bünye ihdas etmeye, birer şekil kazandırmaya yönelik olmasıdır. Kurucu hikâyede kayda değer tek varlık insandır. Kutsal metinlerde insan hariç kozmos ve onu oluşturan her şey tanrının kelamı ol emri ile oluşur. Tanrıya benzeyen ve tanrının eliyle yarattığı tek yaratık insandır. Bu nedenle insan, Tanrının evrendeki tek muhatabıdır. Şaşırtıcı bir benzerlik hatta aynılıkla insana dair ilk eylem tasarımı, onun bir suç veya günah sonucu *var olduğu* şeklindedir (Tuğrul, 2010: 93). Öykü; cennet yaşamı, yasak meyve, ilk günah, kovulma öyküsü ve eve dönüş mitosu etrafında şekillenir.

İnsanın ilk özgür tercihi, ilk günahı, ilk pişmanlığı ve tanrıyla şeytan arasındaki diyalekt, burada başlar. İnsan hatadan sonra özgürdür ancak Tanrıyla şer güçleri (şeytan) arasında bir tercih yapmak durumunda bırakılmıştır.

Kutsal Şiddet: Kutsala içkin olan kutsalla şiddet arasında zorunlu bir ilişki varsayan şiddettir. Rene Girard, şiddet ile kutsalı birbirinden ayırmanın mümkün olamayacağını söyler. Girard'a göre kutsal ve şiddet her durumda birbirine sırtını dayamak durumundadır. Kutsalın oluşması ve varlığını sürdürebilmesi için şiddet, şiddetin kendi haklılığını kurabilmesi için de kutsallık gereklidir. Zira her "türlü düzen ve otorite kurumsallaşmış bir şiddet üzerine oluşur" (Saygılı, 2015: 90). Semavi kutsallarda kutsal şiddetin iki temel biçimine rastlanır. Kutsal savaş (cihat) ve kurban edimi. İlkinde şiddet, hakikat sorunuyla bağlantılıdır. Kutsal şiddet vasıtasıyla hakikatin kurulması amaçlanır. Tanrının saltanatı uğruna kanlar dökülür ve insanlar tanrısal buyruklara kurban verilir. İkincisinde şiddet, kurban ritüeli üzerinden kendini gösterir. Tanrı burada daima kurban edilen yani kanın döküldüğü yeredir (Tuğrul, 2010: 92). Tanrısal korkutucu güçlerin neye ne zaman kızacakları belli olmadığından kurban ritüeli, tanrıların ölçülemeyecek korkutucu güçlerine karşı insanların mutmain olmalarını sağlar (Saygılı, 2015: 34).

Kurtuluş Teolojisi:¹⁶ Bu teoloji, esasında bir düşkünlük ve acizlik teolojisidir. Diğer bir deyişle zulmü, adaletsizliği ve haksızlığı engelleme gücüne sahip olamayanların kurguladığı bir ezilmişlik teolojisidir. Zulmün, yoksulluğun ve kötülüklerin baskınlığı, buna ilişkin dini-mistik bir izahı gerekli kılarken söz konusu izahın, yoksulların ve düşkünlerin yüreğine su serpecek nitelikte olması gerekmektedir. Bu nedenle Kurtuluş teolojisi, iyimser bir bakış açısı aşilayarak inananları, kötü şeylerden ziyade gelecekte iyi şeylerin olacağına dair kararlı bir

¹⁶ Bu kavramla geleneğin temsil ettiğı kurtarıcı beklentisi ifade edilmektedir. Dolayısıyla burada ifade edilen muhteva üçüncü dünyanın neo-Hristiyan temelli radikalist-devrimci kurtuluş teolojisinden farklılık arz eder.

inanca sevk eder. Üstesinden gelinemeyen durumlarda bağlarına, özlemini duydukları ve iştiyakla bekledikleri gelecekte kurtuluş vadeder. Kurtuluş teolojisi bir bakıma ertelenen düşler demektir. Kurtuluş teolojisini, ümitsiz kalplerin derinliklerindeki bir ümit kıvılcımı ya da gadre uğramış çaresizlerin motivasyonu olarak değerlendirmek mümkündür (Şimşek, 2018: 30-31).

Kurtuluş teolojisi, zayıf bir tarihsellikten neşet eder. Kriz dönemlerinde daima kurtarıcı (mesih/mehdi) beklentisi içerisine girilir. Felaket ve helaket döneminin yarattığı yaygın ümitsizlik haleti ruhiyesi, kurtarıcının zuhuruna zemin hazırlar. Maddi sebeplerden ümit kesildiği oranda halk arasında manevi işaretlere yönelik beklenti artmaya başlar. Mahiyeti tam olarak bilinmese de mucizevi bir kurtuluş/kurtarıcı beklentisi yükselir. Bu beklenti, dindar kesimler arasında ahir zamanda gelecek ve ümmeti kesin bir felaketten kurtaracak kozmik bir karakter üzerinden tanımlanır. Zira kutsal muhayyilede insan aklına güvenilmez. Kurtuluş, beşeri olanın değil tanrısal olanın yani mistiğin elindedir. Bu itibarla Kutsal metinlerde geleceği müjdelenen bir mehdi veya mesihin zuhur edeceğine inanılır (Atalay, 2019: 227).

İnanan kesimler arasında mehdi-mesih'e kurtarıcı misyonu yüklenir. Tanrının seçtiği kurtarıcı (mehdi/mesih) ahir zamanda ortaya çıkacak mevcut kötülüklere son verecek, bir saadet devri başlatacak nihayetinde dünya nitelik değiştirecektir (Şimşek, 2018: 30). Kurtarıcı inancında önemli olan kurtarıcı beklentisidir. Zaten kurtarıcı (mehdi-mesih), hiçbir zaman tam manasıyla gelmemiş, gelmesi de gerekmez. Zira gelmesi tarihsel anlatıyı sonlandırır. Dolayısıyla mehdi-mesih, daima bir beklenti, bekleyiş arzusu, bir özlemin tezahürü ve daha iyiyi aramanın mistik-irrasyonel formülü olmuştur.

İdeal Çağ: İnsan psikolojisinin doğal bir sonucu olarak ideal çağ (golden age-asrı-saadet) anlatısı yani geçmişe duyulan özlem yahut gelecekte daha yaşanılır bir dünya umudu hemen her toplumda bir şekilde kendini göstermiştir. İdeal çağ, ideal zaman olarak kabul edilen, saygı duyulan ve özlemle anılan mistisize edilmiş bir zaman dilimidir. Hep arzu edilen ama bir

türlü gerçekleşmemiş veya gerçekleşmeyen muhayyel bir zaman tasavvurudur. Geleceğin mükemmel bir tasarımı olabileceği gibi geçmişte yaşandığı düşünülen kusursuz bir dönemin özlemine de ifade edebilir. İdeal çağ kimileri için; ilklerin, öncülerin yaşadığı, geleneklerin temsil edildiği alandır. Peygamberlerin, ashabın, azizlerin çağıdır. İnsanların, huzur ve saadet içinde kavgasız-gürültüsüz yaşadığı muhayyel bir geçmiş dönemi anlatır. Kimileri içinse insanların üst düzey bir bilince ulaştığı, müreffeh, eşitlikçi ve özgür bir ütopyik geleceği betimler. Kurtla kuzunun birlikte otlayacağı, kötülöklere son verilen kurgusal alandır. Dolayısıyla altın çağ anlatısını, şimdiyle baş edemeyen topluluklar için hem bir eve dönüş mitosu hem de şimdiye alternatif olarak ileri sürölen ideal bir zaman tasavvuru olarak değerlendirmek mümkündür (Çoban, 2009: 9-13).

Hakikat Söyleni: Bu ifade hakikatin mitleştirilmesi, tekelleştirilmesi ve tekilleştirilmesi anlamına gelir. Hakikatin merkezinde ve tepesinde olmayı ifade eder. Aynı zamanda evrenselleştirilmesi anlamını da içerir. Kendi hakikatının genel-geçer hakikat olduğu iddiasını taşır. Hakikat söyleni, semavi kutsalların belirgin anlatısıdır. Hakikat söyleni temelde inancın doğruluğu ve inananların kurtuluşuyla ilişkilendirilir. Hakikat söyleninde belirli bir dinin inançları doğru kabul edilir, o dinin öğretisi/nasları hakikatin yegâne kaynağı sayılır. Bu öğretilerle örtüşmeyen veya çelişen hakikatler yanlış addedilir. Semavi kutsallarda kimlerin nasıl kurtuluşa ereceğı bellidir. Kurtuluşun tek müntesibi o dinin öğretilerine inananlardır. Fırka-i naciye onların grubudur. Ebedi saadet yalnız o inanca mensup olanlar için geçerlidir. Cennet ve diğer tüm nimetler onlara tahsis edilmiştir. Hakikat söyleni mutlak manada öteki kategorisini var kılar. Ötekiler, hak dininden sapan münkirlerdir. Bunların, malum hakikate inanmadıkları müddetçe, kurtulma şansları yoktur (Acar, 2014: 292).

5. Epistemolojik Kırılmadan Eklemlenmeye İdeolojik Yeniden Üretim ve Kutsal

Bu başlık kapsamında dikkate alınması gereken temel sorular şunlardır: Modern süreçte kutsalın arkeolojisinde neler eksilmiş veya ona eklenmiştir? Kutsallık ögesi, modern zeminlerde kaybettiklerini yeniden kazanabilir mi? Kutsal artık hangi oranda ve hangi çerçevede “anlam” ve “amaç” arayışında devrededir? Aydınlanma düşüncesiyle birlikte epistemolojik bir kırılma gerçekleşmiştir. Aydınlanma genelleşmiş bir sorunsallaştırmanın başlangıcıdır: Tanrıyı, kozmosu, doğayı ve insanı yeniden sorgular (Bahadır, 2010: 34).

Aydınlanma düşüncesinin bir ürünü olan modernite, haddi zatında; geçmişle, gelenekle, dini inançla ve kutsalla olan organik bağları koparır. Eskiyle irtibatını bütünüyle keser böylece hem zamansal hem de bilişsel (epistemik) bir kırılma meydana gelir. Ancak varoluşsal ve anlamlandırma eksenli bir savrulma beraberinde, varlığın, varoluşun ve anlam ağının kendileri tarafından dizaynedilen yeni *kutsallar* meydana getirmektedir (Yavuz, 2007: 116). Söz konusu epistemolojik kırılmayı ve kutsala yeniden eklemlenmeyi Edgar Morin'den dinleyelim. Morin *Avrupa'yı Düşünmek* adlı eserinde mevzuya dair özetle şunları kaydeder:

Diğerlerinden ayrılan her alan özerkleşmeye başlayacak ve bu kez, daha önce her şeyin temeli sayılan Tanrı yitirilince de özerkleşen her alan temelini kendi kendisinde arayacak, orada bulduğunu sanacaktır. Örneğin akıl temelini mantıksal tutarlılığında, eleştirilerinin yerindeliğinde, dünyayı açıklamaktaki yeterliliğinde arayacaktır. Doğa, onu, en üstün belirleyicilik yasasına uyan kendi yasalarında bulacaktır. Bilim ise onu deneylerinin yadsınması olanaksız kanıtlarına yaslayacaktır. İnsan, onu kendi aklında ve teknik ustalığında arayacaktır. Hümanizma da onu nesneler dünyasındaki tek özne olan insanda bulacaktır. Bu durum, imanı temelini kendinden başka hiçbir yerde arayamayacak duruma getirir. Aynı süreç içerisinde siyaset de başlı başına bir alan olarak özerkleşir: Devlet, temelini artık kendi çıkarında (devlet çıkarı), toplum kendi kendisinde ve nihayet ulus da kendi egemenliğinde bulmaktadır (Bahadır, 2010: 34).

Görünen o ki Kutsal, öylesine bir histir ki, sökülmeğe çalışıldığı takdirde başka bir nesnenin ve durumun fetişe edilişine/tapımına dönüşmeye başlar. Geleneksel anlayıştan

moderniteye evrilen süreçte değişen/dönüşen, kutsalın özü/algılanışı/doğası olmaktan ziyade formlarıdır. Şevket Yavuz'un (2007) tabiriyle Kutsalın yalnızca formları değişmiştir. Aydınlanma düşüncesiyle önce parçalanan ontolojiye eşgüdümlü olarak profanlaştırılan kutsallar, kutsiyet veya mukaddesler, modern durumda ve tarihsel seyirde seküler içerik ve formlarda tarihe yeniden döndürülmeye çalışılmaktadır. Şöyle ki, kutsalı yok sayan, öldüren, ya da sürgüne gönderen modern insan yana yakıla tekrar kutsallık araçlarına başvurmakta; tabiatındaki mitoslarla etkisizleştirilmiş kutsiyet arayışına koyulmaktadır. Dolayısıyla seküler sayısallıkta *kutsallar* çoğalabildikçe çoğalırlar. Öyle ki dinden bilime, vahiyden akla, ümmetten ulusa, iman şehidinden devrim şehidine, mabetten plazaya, minberden kürsüye kadar çeşitli kutsallıklar seküler bağlamlarla materyalleşirler (Yavuz, 2007: 115-116).

5.1. Seküler Kutsallıklar

Sekülerleşme teorisinin temeli, aydınlanma düşüncesine dayanır. Aydınlanma düşüncesinde; “doğanın mı, tanrının mı yoksa insanın mı ontik önceliği vardır” sorusu temelde yer almaktaydı. Tartışmalar, aydınlanmanın Tanrıyı denkleminden çıkarmasıyla geleneksel dinin kurumsal ve kamusal hayattan bütünüyle silineceği boyutuna evrilir. Nitekim Thomas Woolston tarihte ilk kez (1733) 1900’lerde dinin (Hristiyanlığın) tamamen yok olacağı kehanetinde bulunur. Bu kehaneti onlarcası (Feuerbach, Marx, Comte, Durkheim vd.) takip eder. Oysa ne din yok olacak ne de seküler yapılar din benzeri ikameler üretmekten kurtulabileceklerdir (Atalay, 2019: 17-18).

Dolayısıyla *Seküler kutsalın* inşası, aydınlanma düşüncesi ile başlayan yeni insanlık deneyiminin bir ürünüdür. Sekülerleşme ile beraber kutsalın etrafındaki dinsel-tinsel bağ çözülür. Ancak kutsal kaybolmaz sadece yer değiştirir. Yeni tözelliklerin içinde yeni tanımlarını bulur. Voltaire’in aklın zaferi ile müjdelediği insanoğlu, ilginç bir biçimde kutsalla arasına mesafe koymayı reddeder ama kutsalı da geleneksel formlarında kabul etmekten

çekinir. Bu süreçte *seküler kutsal*, geleneksel dinin aşkın yönlerini transfer etmek hususunda hiç çekingen davranmaz. Süreç boyunca insanlık haline ilişkin mit üretici ruh son derece canlıdır. Sözelimi doğa, insan, akıl, bilim ve ilerleme gibi unsurlar *seküler kutsallık* hâlesi içinde kabul gören kurucu mitlerdir. Aydınlanma her ne kadar eski dinin yerini boşaltmış olsa da ondan boşalan yerin, yeni baskı modelleri ile *seküler kutsallarla* dolmasının önüne bir türlü geçemez (Atalay, 2019: 22).

Söz konusu *seküler dinin/kutsallığın*, kurucu kategorilerini incelemek için en iyi seçenekler; insan, doğa, bilim, akıl ve ilerleme olmakla birlikte büyüünün bozulması ve yeniden (kırılma ve eklemleme) büyülenme süreçleri, asıl siyasi alanda ciddi yansımalar bulmuştur. Devlet, egemenlik, halk iradesi, ulus, vatan ve millet kavramları etrafında yeni bir *kutsal* alan tesis edilir. Bu alanda *kutsalın* sembolik evreni, birtakım seküler formlar ve içerikler tarafından yerinden edilir. Eski kutsal, deyim yerindeyse, *kutsallaşan* yeni örgütlere kurban verilir. Artık uğruna ölünecek olan; devlet, vatan, ulus ve milliyetçilik gibi soyut ideolojik örüntülerdir. İdeolojik örüntüler (Marksizm, sosyalizm, faşizm, nasyonalizm vb.), bu aşamadan itibaren seküler kutsallığın yeni adresleri olacaktır.

Bilindiği üzere *Seküler kutsalı* ifade etmek üzere pek çok kavram veya teori ortaya atılmıştır. Grace Davie'nin *Ait Olmadan İnanma*, Casanova'nın *İnanmadan Ait Olma*, Schmitt'in *Siyasal Teoloji*, Luckmann'ın *Görünmeyen Din* ve Bellah'ın *Sivil Din* teorileri gibi. Burada yalnızca *Siyasal Teoloji*, *Sivil Din* ve *Görünmeyen Din* teorilerine odaklanılacak ilk ikisinin *kutsiyeti* genel mahiyette üçüncüsünün *kutsiyeti* ise özel cihette analiz edilecektir.

5.1.1. Siyasal Teoloji

Siyasal teoloji bize bütün toplumlarda siyasal ve kutsal arasında kökensel bir bağın var olduğunu, siyasetin her koşulda belirli kutsallık kategorileri üzerinden kurulmak durumunda olduğunu göstermektedir. Bu ortaklık modern devletle birlikte kaybolmamış, yalnızca biçimsel

bir değişikliğe uğrayarak varlığını sürdürmüştür (Çoban, 2010). Din, siyasal olanın ortaya çıkmasıyla birlikte kutsallık kisvesinden sıyrılarak iktidarı siyasala devretmek zorunda bırakılmıştır. Fransız Devrimiyle beraber dinin kutsallığını yitirdiği, diğeri bir deyişle, kutsallığın dini olana atfedilmekten ziyade bizatihi siyasal olana yüklendiği dolayısıyla yeni bir ufku açıldığı görülmektedir. Antik dönemde din, hayatın tüm alanlarına nüfuz etmişken devrimle birlikte kutsal Kiliseye içkin olmaktan çıkarılmıştır. Devrim'in inşa ettiği *ulus*, *egemenlik*, *hak*, *vatandaşlık* gibi kavramlara kutsallık vasfının yüklendiği; bu anlamda da *kutsalın* ciddi biçimde dönüştüğü gözlenmektedir (Parlak, 2012: 7, 31-32). Varlığının anlamını kendinden öte bir dışallığa atfeden din, siyasal olanın iktidarıyla birlikte kutsallığından arındırılarak yeryüzüne indirilmiş, akabinde modernliğin fethettiği dünyada başkalaştırılmıştır.

Siyaset felsefesi açısından bakıldığında, modern düşüncenin temel kavramlarının (egemen, yasa koyucu, hak, yemin, olağanüstü hâl gibi), Hristiyan teolojisinde mevcut olan kavramların yeniden tanımlanmasıyla oluşturulduğu dikkati çeker. Bir başka deyişle, söz konusu kavramlar, dinî içerikleri boşaltılmak suretiyle yeniden tanımlanmıştır (Çınar, 2006: 18). Nitekim Carl Schmitt, *Siyasal Teoloji'nde* modern devlet teorisinin kayda değer bütün kavramlarının, sadece tarihsel gelişimleri yüzünden değil aynı zamanda sistemik yapıları sebebiyle sekülerleşmiş teolojik kavramlar olduğunu ileri sürer. Ona göre her siyasi yapı, dünyanın metafizik bir imajı ile desteklenmek durumundadır. Bu nedenle modern devletin önemli kavramları teolojiden devlet teorisine transfer edilmişlerdir. Mesela kadiri mutlak tanrı yerini kadiri mutlak yasa koyucuya bırakmıştır. Schmitt, az da olsa, pozitif hukukla uğraşan kimsenin, devletin kadiri mutlaklığını yani her yere müdahale edişini net bir şekilde göreceğini söyler. Ona göre devlet, bazen kanun yapmayı bunu akla uygun olarak çözüme bağlamayı bazen de “mağfiret ve af yoluyla kendi kanunlarının üstünlüğünü kanıtlayan lütfkâr ve şefkatli bir hükümdar olarak daima aynı açıklanamaz kimlikle; kanun koyucu, yürütme gücü, polis, af ve sosyal yardım merkezi” olarak karşımıza çıkar (Schmitt, 1996: 43-45).

Görüldüğü üzere siyasal ilahiyatın en temel *kutsal* devlettir. Modern devlet aslında yeni bir *kutsallığın*, yeni bir dışsal anlam odağının inşası sorunundan başka bir şey değildir. Kuralların kaynağını; dinde, inançta bulamadığı noktalarda, kurallar köksüz kaldığından devreye modern devlet girmektedir (Çoban, 2010: 94-95). Nitekim “ölüm ve diriliş sembolizmi, ulusa bağlılık, kan ve fedakârlığın mistik nitelikleri kahraman ve şehit kültü, silah arkadaşlarının oluşturduğu cemâat” tüm bunlar modern devletle beraber var oluştun tüm yönlerini yeniden tanımlayacak *kutsal* birer nitelik kazanır (Atalay, 2019: 41).

Siyasal teolojinin; egemenlik, ulus, vatan, yasa ve karar gibi başka *kutsalları* da bulunmaktadır. Siyasal ilahiyatın, modern devlete ait en üst meta-anlatısı egemenliktir. Egemenlik bir bakıma modern devletin var oluş zeminidir. Tanrıdan meşruiyetini alan siyasi iktidar, artık yeni meşruiyet zeminini egemende bulacaktır. Egemenlik siyasi iktidarın hem meşruiyet sağlayıcısı hem de ona kutsiyet atfeden bir niteliğidir. Egemenliğin ayrıca mutlaklık, birlik (vahdet) ve süreklilik (daimilik) şeklinde üç kutsi özelliği bulunmaktadır (Çoban, 2010: 89). Bu çağrışımlarıyla modern egemenlik, monoteizmle ortak vasıflara sahiptir.

Egemenliğin varlık kazanabilmesi için muhayyel bir yapının varlığına yani ulusa ihtiyaç vardır. Ulus, modern devlete ait siyasal tapınının yeni adresidir. Bu ulusa tapınım Schnapper’e göre, “yepyeni bir cemâat oluşturmayı hedefleyen siyasî bir projedir. Bu cemâat, yurttaşlar cemaâtidir. Böyle bir cemâatin oluşturulabilmesi, toplumsal bağın artık dinî değil, ulusal, yani siyasal olması” gerektiğini zaruri kılar. Nitekim Fransız devrimiyle birlikte ulusal egemenliğin ilan edilmesi ve kutsalın anlamının dinden ulusa devredilmesiyle, ulus gerçek bir kült haline gelir. Ulus; ayinleri, sunakları, tapınakları ve azizleri ile yurttaşlığa dayalı bir dine dönüştürülür (Schnapper, 1995: 132). Kısa sürede kendi ritüellerini oluşturan ulus düşüncesi, “bayrağı, ulusalcı ibadetin merkezi nesnesi biçimine getirmiştir. Bayrağı selamlamanın, yarıya indirmenin, göndere çekmenin, hemen hemen her ülkede ayinsel bir tören biçiminde

gerçekleştirilmesi bayrak için ibadet sözcüğünün kullanılmasını” mümkün kılmaktadır (Deniz, 2019: 49-50).

Ulus ise sınırları çizilmiş bir vatan toprağını elzem kılar. Vatan, “manevi bir gerçek” bir “misyon” ve bir “amaç” olarak kabul edilen; varlığı varlığına armağan edilen ve gerekirse uğrunda ölünen ulusal sınırlardır. Vatan, sınırlarını yalnız uyruklarına açar. Vatan sınırları içerisinde simge haline gelen kişiye vatandaşdır. Vatandaş, vatan için doğan, vatan için yaşayan ve vatan için ölen kişi demektir. Bu sebeple vatandaşın mezar taşına *vatan için öldü* yazılır. Siyasal ilahiyatın en temel motiflerinden birisi de yasadır. Yasa pozitif de olsa *ilahi kutsallık* zırhıyla donatılmıştır. Mutlak bir otoriteye sahiptir. Yasaya sadakat ve bağlılık şarttır. Ancak ona güvenilir ve onun üzerine yemin edilebilir. Onun üzerine yemin etmeyi reddedenler, sivil aforozla cemâatten atılır ve ona sadakat yemini eden yabancılar müminler safında kabul edilir ve azizler komünionuna dâhil edilir (Hayes, 2011: 70). Egemen devlet aynı zamanda karar merciidir. Devletin kararı dini bir emre benzer ve kendi mevcudiyeti dışında bir referansı yoktur.

5.1.2. Sivil Din

Durkheim’in, *kutsal* yalnız tanrılara özgü bir nitelik olarak değil de her şeyin kutsal olabileceğine yönelik tasarımı, ‘kutsal’ın modern dönemdeki anlamına kavuşmasını sağlayan önemli bir adımdır (Hançerlioğlu, 1993: 279). Toplumlarda birtakım anlam ve değerler sistemi içinde bir arada tutan kutsallık kategorilerinin modern süreçte ciddi maddada erozyona uğraması, yeni bir dışsallığı, yeni bir anlam ve değerler sistemini zorunlu kılmıştır. Sivil din düşüncesi, genel iradenin kuruluş anını tarih ötesi bir zamana atmanın yanı sıra, bu iradenin tartışılmaz ve dokunulmaz niteliğini de kan ve soy gibi biyolojik köken argümanlarıyla güçlendirecek, modern zamanlar öncesinde dinsel düşünce ve inanç biçimleriyle özdeşleşen kutsallığa, yeni bir mekân açacaktır (Çoban, 2010: 103-104). Sivil din, kutsallığın yeni adresi olması hasebiyle,

dinsel yaşamın belirli pratiklerini ve düşünce kalıplarını da kendi bünyesinde toplamıştır. Daha radikal bir ifadeyle sivil din, tarih üstü dinin yerini milliyetçiliğin aldığı seküler bir din hâline gelmiştir.

Sivil din, temelde belirli siyasal ve sosyal düzenlemelere kutsal bir “aura” yükleyerek bunların itibarlarını arttıran ve kalıcılığını sağlayan bir olgudur. Özelde ise bir ulusun paylaşılan inancı için referans noktası olarak değerlendirilebilir. Diğer bir ifadeyle ulusal kimliklerin dini çizgilerde yeniden inşa edilmesidir (İmıl, 2009: 47). Onun dinî yönü toplumu bir arada tutan sosyal tutkale yerleşmiş semboller, merasimler, kutlamalar, mekânlar ve değerler manzumesi vasıtasıyla aşkın bir amaç ve meşruiyeti sivil düzene aşılama niyetine dayanır. Bu yönüyle topluma kapsayıcı bir manevi birlik, Peter Berger’in tabiriyle “kutsal bir kubbe” sağlar, mücadele ve hayatta kalabilmeye dair ortak anılar için bir odak noktası oluşturur.

Sivil din taslağı Rousseau’ya aittir. Kavram, ilk defa Rousseau’nun *Tophum Sözleşmesi* adlı eserinde kullanılmıştır. Rousseau’ya göre tarihte temelinde dinin bulunmadığı hiçbir devlet var olmamıştır (Rousseau, 2008: 184). Devletin temelini sağlamlaştırmak için, zorunlu olarak, bir dine ihtiyaç vardır. Şayet geleneksel din bu ihtiyacı karşılamıyor hatta devletin temelini sarsan bir etkiye sahipse, bu durumda yeni bir dini dinamizme ihtiyaç hâsıl olur. Bu hususta Rousseau’nun getirdiği öneri, bir sivil din kurulması yönündedir. Sivil din, Kilisenin aşkınlığının devletin aşkınlığına devredilmesiyle gerçekleşir. Buna sivil din demesi, inancın uhrevi değil dünyevi, yani siyasi ve sosyal amaçlara hizmet etmesinden kaynaklanmaktadır. Burada, “dini ve vatani vazifeler ayrı değildir. Vatan sevgisi ile Tanrı sevgisi örtüşür. Vatana hizmet” Tanrı’ya hizmetle eşdeğerdir. Vatan için ölmek Tanrı için şehit düşmek demektir (Düzce, 2019: 10-11).

Sivil dinin ilk detaylı analizi için Durkheim’i beklemek gerekir. Durkheim, tarihsel dinlerin seküler bir dünyada kadim rollerini oynayamadığı kanaatini taşımaktaydı. Durkheim,

modern toplumunda geleneksel dinlerin ifa ettiği bütünleştirme misyonunu üstlenen seküler dinlere ihtiyaç duyulduğunu savunmaktadır. Seküler dinin dođauřtú veyahut tanrı gibi düşüncelele yaslanamayacağını zira modern toplumların artık “yaşlı ve ölü olan eski tanrılara” tapınmadığını bu nedenle seküler formları kutsadığını ileri sürmektedir. Ona göre dinlerin temeli dayanışmadır. Modern dünyada tarihsel dinlerin bu rolünü; bayrak, milli marř, milli bayram vb. pek çok unsurla sağlayan yeni bir gerçeğlik almıştır. İşte bu bağıntıyı kuran gerçeğliğin (ulus-vatan-daşlığa dayalı) adı sivil dindir (Hayes 1960:176). Durkheim’in “1789’un prensiplerine teoremler olarak değil iman vesikaları olarak inanıldı” demesi buradan ileri gelmektedir. Ona göre;

Toplumun kendini tanrı düzeyine çıkarma ya da tanrılar yaratma yeteneği hiçbir yerde Fransız devriminin ilk yıllarındaki kadar göze çarpacak bir biçimde olmamıştır. Gerçekten o sırada genel coşkunun etkisi altında yurt özgürlük ve akıl gibi tam anlamıyla laik nitelikteki şeyler kamuoyunda kutsal şeylere dönüştürüldü. Kendine özgü inakları (doğmaları), simgeleri, tapınakları ve bayramları olan bir din kendiliğinden kurulmaya koyuldu. İşte bu içten gelen özelemlere akıl ve üstün varlık hissi bu yoldan bir tür doyum sağlamaya çalıştı (Akt. Düzce, 2019: 649-650).

Görüldüğü üzere Durkheim, günümüzde vatanseverlik ve ulusal sadakat gibi değerler yoluyla tecrübe edilen kolektif coşku hallerinin, geleneksel dinî duygularla yakın bir ilişki içerisinde bulunduğu kanaatinde-dir. Bu nedenle, modern dönemlerde milliyetçilik üzerinden kendini gösteren ulusa yönelik sadakat duygularını geleneksel dine gösterilen sadakat ve ahlaki dayanışmanın modern eşdeğer-i olarak görmektedir (Cristi, 2001: 35). Vatanın kendisi kutsal olmakla beraber toprağın üstündeki ulus da kutsal bir ayrıcalık taşımaktadır. Ulus, tapılacak yeni bir din formudur. Tapınmanın gerçeğleşeceği mabet ise vatandır. Burada yurt (vatan), tarihi bellek ve çağrışımların mekânı haline gelir. Vatan bir bakıma “*bizin* bilginlerinin, azizlerinin ve kahramanlarının yaşadıkları, çalıştıkları, dua edip savaştıkları yerdir. Bunlar, yurdu yeryüzünde biricik kılar.” Yurt; dereleri, denizleri, gölleri, dağları, ovaları ve şehirleriyle kutsal hale gelir (Smith, 2016: 25).

Sivil dini akademik tartışmanın odağına yerleştiren isimse Bellah olur. Bellah sivil dini, yeni moral bilinç kaynağı olarak sunar. Ona göre sivil din, temelde toplumların kendi tarihsel deneyimlerini, onun vasıtasıyla, aşkın gerçekliğin ışığında yorumladıkları dini boyuttur (Atalay, 2019: 29). Bellah'ın sunduğu şekliyle sivil dinin (tıpkı diğer dinler gibi) birtakım; sembolleri, ritüelleri, kutsal mekânları, mitleri ve kahramanları vardır. Fakat “diğer dinlerden farklı olarak ritüeller, geleneksel ve kurumsallaşmış mabetlerde (cami, sinagog), değil halkın katılımıyla siyasi arenada ve toplum içindeki sivil-seküler mabetlerde” gerçekleştirilir (Atman, 2014: 60-61). Bellah, sivil din kavramıyla Amerika'daki dini olgunun; kurumsal olmayan, herhangi bir kutsal metinden bağımsız sosyolojik boyutunu kastetmektedir. Bellah'a göre, Amerikan sivil dini; *göç, seçilmiş halk, vâ'dedilmiş toprak, Kuddûs, kutsanmış ölüm ve yeniden doğum* gibi tamamen Biblikal arketiplere dayanmaktadır. Kendi ifadesi ile söylersek; “onun kendi peygamberleri, kendi şehitleri, kendi kutsal olayları ve mekanları, dinsel ritüel ve sembolleri vardır” (Düzce, 2020: 647).¹⁷

Milliyetçiliğin en yaygın sivil din olduğu savı neredeyse genel kabul görmüştür. Milliyetçiliğin, tıpkı diğer dinler gibi, kendi mit ve dogmalarına sahip olması, insanların duygularına hitap etmesi, merkezi ritüeller ve törenler vasıtasıyla toplumu birbirine bağlaması ve son tahlilde bütün bunların kaynağının insan unsuru olması hasebiyle onun bir sivil din olarak nitelendirilmesine yol açmıştır. Nitekim Baumann'a göre, milliyetçilik, kaynağını

¹⁷ Sözelimi Amerikalılar George Washington'u, İsrailoğullarını tutsaklıktan kurtaran Hz. Musa'ya benzetirler. Abraham Lincoln'un hayatı ve köleliğin kaldırılması uğruna verdiği mücadele, Hristiyanlığın sembolizmine büründürülerek İsa ile özdeşleştirilir. Lincoln ile birlikte kurban, görev, fedakârlık, örnek olma, adanmışlık, sadakat ve şehitlik gibi konular sivil dinin önemli temaları haline gelir. Milli bayramlar, Amerikan sivil dini oluşturan unsurlar arasında yer alır. Keza ABD anayasası kutsal ve yanılmaz bir otorite olarak kabul edilir (Ataman, 2014: 72-83).

tanrının aksine milletten alan kutsiyetin yeni bir formu/biçimidir. Büyüsünü kaybeden dünyayı tekrar büyülendirme noktasında milliyetçilik kavramı oldukça güçlü etkiler yaratmış ve sonuçlar üretmiştir.

Din ve milliyetçilik ilişkisini etrafıca inceleyen isimlerin başında Carlston Hayes gelir. O, *Milliyetçilik Bir Din* adlı çalışmasında söz konusu ilişkinin detaylı bir analizini sunar. Hayes milliyetçiliğin büyüünü onun dinsel, tinsel, mistik ve mitik boyutlarında arar. Bir ulus uğruna yaşama, kavga etme ve ölmeye gönüllü olmak gibi milliyetçi temalarla ilişkili olan duygulardan ötürü onun diğer ideolojilerden ayrıldığını ileri sürer. Ona göre, çağımızın her noktaya yayılmış özelliği milliyetçiliğin cihanşümul coşkuluğudur. Bu özelliğiyle milliyetçilik bir din mahiyeti kazanmış bulunmaktadır. Öte yandan çağdaş milliyetçilik insanın din duygusuna seslenir. Tarihi tabiatüstü dine ikame yahut ilave sunar. Tabiatüstü dinlere kayıtsız yahut düşman olan kimseler, dünyevi nitelikteki milliyetçilikte bir telafi edici tatmin ve adanma bulmaya yatkındır (Hayes, 2016: 203).

Tarihsel dinlere benzer bir şekilde milliyetçilik sivil dini de sadece akla ve iradeye değil aynı zamanda muhayyileye ve duygulara da seslenmektedir. Akıl spekülâtif bir milliyetçilik teolojisi ve mitolojisi inşa ederken muhayyile, milletin ezeli geçmişi ve ebedi geleceği çerçevesinde bir âlem kurgular. Duygular, hayrı mutlak, hafız-ı mutlak olan milli mabudun tefekküründe bir vecd ve huşu uyandırır. Yeni mabudun rızasını kazanma iştiağı içindedir ve nimetlerine mukabil şükranlarını sunar. Ona karşı gelmekten sakınır onun hikmet ve azametinin ihatası karşısında ise huşuya kapılır. Tabii duygular tıpkı dinlerdeki gibi ferdi ve cemâat halindeki tapınmalarla kendisini ifade eder. Zira milliyetçilik yine tarihsel dinler gibi sosyaldır ve başta gelen ayinleri bütün topluluğun adına ve kurtuluşu için icra edilen cemâat halindeki ayinlerdir (Hayes, 2010: 189-190). Hayes'e göre çağdaş milliyetçilikle ile ortaçağ Hristiyanlığı arasında çarpıcı bazı paralellikler bulunmaktadır:

Günümüzde fertler artık milli devletler içerisine doğmakta, doğumun laik tescili, milli vaftiz ayinini teşkil etmektedir. Sonrasında devlet onun hayatını tüm hayatı boyunca tecessüsle takip eder. Ona milli ilmiyal dersi verir, muttaki bir okul eğitiminden geçirir ve milli kutsiyetin güzelliklerini öğretir. Onu devlete kulluk hayatına uygun hale getirir yalnızca doğumunu değil, evliliğin çocuklarının doğumunu ve ölümünü de (ücret karşılığında) resmi kayıt altına alarak onun hayati krizlerini yâd eder. Eğer milliyetçilik adına savaşmışsa kabrine kulluğunun alameti koyulur. Milli kahramanların ve hükümdarların cenaze törenleri muazzam bir geçit resmiyle ve muhteşem şekilde gerçekleştirilir... Milli devlete üyelik mecburidir. Fertler dünyevi cebbar devletten ancak ölümle ya da göçle çıkabilirler... Dinlerini değil olsa olsa mezheplerini değiştirebilirler... Harici milli tapınmanın popüler cibri karakteri ise şüphe götürmez. Küfür, hürmetsizlik adet olduğu üzere çirkin suçlar olarak görülmüştür... Tıpkı evrensel Kiliseye olduğu gibi milli devlete de necata erdirmiş misyonu ve ölümsüzlük ideali atfedilmektedir. Millet baki kabul edildiğinden sadık evlatlarının ölümü olsa olsa onun ölümsüz ihtişamını artırmaktadır... Milli devletin rolü her şeyden önce manevidir hatta uhrevidir ve itici gücü kolektif imandır. Onun misyonu ve mukaddesatına gaybi şeylerdir. Dağları yerinden oynatacak imandır bu (Hayes, 2016: 190-191).

Yukarıda zikredilen paralelliklerin yanı sıra milliyetçiliğin, tıpkı kutsaldaki gibi, kendine ait birtakım ayinleri (bayrak ayini vd.), bayramları (ulusal zafer bayramı vb.), mübarek günleri (gaziler günü vs.) ve tapınakları (ulusal kahramanlık müzesi gibi) olduğundan söz edilebilir. Hatta milliyetçilik; kendi ayinlerini, bayramlarını, ibadetlerini ve dualarını oluşturmakla kalmaz, şahadet kurumu gibi dinsel temaları dahi dinsel kıyafetinden çıkarıp ulusal bir zemine taşır. Ayrıca milliyetçiliğin sayıları giderek artan kavgacı mezhepleri (liberal, muhafazakâr, faşist ve sosyalist milliyetçilikler gibi) söz konusudur. Bununla beraber milliyetçilik dini, hiçbir muhalife hoşgörü göstermez. Oldukça mutaassıp bir inanç olan milliyetçilik, her türlü muhtemel rakip dine hoşgörüsüzlüğe meyillidir. Hayes'in tabiriyle dersek "modern milliyetçilik, gerçekten de eşine az rastlanır derecede eli kanlı bir dindir" (Hayes, 2016: 192-197).

5.1.3. Görünmeyen Din

Bu teori, Thomas Luckmann'ın; “modern toplumda iddia edildiği gibi kutsalın çöküşünden ziyade görünenin dışında görünmeyen bir dinin var olduğu” şeklindeki hipotezine dayanır. Luckmann, toplumların giderek karmaşıklaşması ve kurumların uzmanlaşıp dar alanda etkili hale gelmesiyle geleneksel dinlerin insan davranışı ve düşüncesi üzerindeki etkisinin zayıflayacağına inanmaktadır. Bu nedenle sekülerleşme süreciyle birlikte kurumsallaşmış dini geleneklerin dışında *görünmeyen din* adını verdiği birtakım gelişmelerin yaşanacağını iddia etmektedir. Luckmann'ın görünmeyen din yaklaşımı, modern toplumda geleneksel dinin konumuyla alakalı iki temel soruyla odaklanır: 1- Geleneksel Kilise dinini toplumun kıyasına iten sebeplerin neler olduğu 2- Modern toplumda geleneksel Kilise dininin yerini alan herhangi bir şeyin, din diye adlandırılıp adlandırılmayacağı meselesi. Luckmann, din fenomeninin kökeninden bahsederken onun esasında sembolik bir evren olduğunu ileri sürer. Sembolik evren bir yandan gündelik hayata diğer yandan onu aşan nesnelleşmiş anlam sistemlerine gönderme yapar. Dinin öteki anlam sistemlerinden farkı ise diğerlerinin gündelik hayatın sınırları içerisinde kalmalarıdır (Luckmann, 2016: 88-90).

Luckmann'a göre, insan anlatımcılığının nesnelleşme yeteneği vardır. Tüm anlam sistemlerinin müşterek vasfı nesnelleşmelerden oluşan bir yapı oluşturmalarıdır. Nesnel anlam evreninin inşasıyla biyolojik organizma, kendi doğasını aşar. Ancak insan organizması sıfırdan nesnel ve ahlaki anlam evrenleri inşa etmez bilakis onların içine doğar. Din ona göre, insan tabiatının biyolojik organizmasının aşılmasıyla ilgili bir durumdur. Kendi tabiriyle söylersek; “beşeri organizmasıyla birlikte biyolojik doğanın aşkın olduğunu söylemek dini bir fenomendir.” Luckmann, sosyal süreçlerle ortaya çıkan ve bireylerden bağımsız onu aşan tarihsel bir gerçeklik haline gelen sembolik anlam evrenini dünya görüşü olarak adlandırır. Nesnel ve tarihi toplumsal gerçeklik olarak dünya görüşü bireyi aşan yönüyle dini bir işlev görür ve dinin temel toplumsal bir formu olarak yerini alır.

Dünya görüşünün dinin toplumsal formu olarak belirmesi iki nedene bağlıdır: 1- dini bir işlev görmesi, 2- toplumsal olarak nesnelleşen gerçekliğin bir parçası olması. Dünya görüşü toplumsal olarak ilgili zaman, mekân, gaye ve nedensellik kategorilerini içeren kapsamlı bir anlam sistemidir. Dünya görüşü içselleştirildiğinde birey için anlamlı bir gerçeklik haline gelir. Ayrıca anlam yansıtan kurumsallaşmış toplumsal kontroller vasıtasıyla bireyin tutum ve tavırları üzerinde dolaylı ve dışsal bir etki icra eder. Birey için öznel gerçeklik olduğu kadar aynı zamanda nesnel ve tarihseldir (Luckmann, 2016: 17-19, 27, 105).

Luckmann'ın tezinden anlaşılacağı üzere dünya görüşleri ve seküler ideolojiler, çağdaş yaşamda görünmeyen birer din ikamesi konumundadır. Bu kapsamdan hareketle söz konusu tezi kristalize edip yakın tarihimizi ilgilendiren ve şekillendiren en güzel örneklerden birisi Kemalizm üzerinde duracağız. Kemalizm'i tercihin bir başka nedeni bir dünya görüşü ve seküler bir ideoloji olan solun teolojisi bağlamında bize ışık tutacağına ilişkin hâsıl olan kanaattir. Zira *Kürt Solu* içerik olarak farklılaşsa bile biçim ve zihniyet olarak Kemalizmin bir aksül ameli mahiyetindedir. İleriki bölümlerde ifade edileceği üzere Kemalizmin zihniyet dünyası, tarih ve dil tezleri, ideolojik misyonu vb. etmenler Kürt ulusalcılığına sirayet edecek ve bunların *Kürt Solunun* bilhassa *Apoizmin* şekillenmesinde ciddi payları olacaktır.

5.1.3.1. Görünmeyen Seküler Bir Din Olarak Kemalizm

İdeolojilerin kutsallaşması sekülerin ortaya çıkışıyla doğrudan irtibatlıdır. Ortaçağ ve öncesinde dini ve seküler olarak bütünüyle birbirlerinden ayrılabilen alanlar mevcut değildir. Sekülerleşmeyle birlikte önce tarihsel dinin sembolik evreni dağılır ardından seküler bir anlatıda tekrar şekillenme süreci içerisine girer. Bu seküler anlatıda, halkın kültürü veya geçmişin mirası, yeni kültür yaratımı adına vazgeçilir veya yok edilebilir yükler olarak algılanır. Tarihsel dinin (Türkiye özelinde İslam) denklemden çıkarılmasıyla Kemalizmin bir seküler milliyetçilik kurgusu vasıtasıyla siyaseti ve ulusu kutsallaştırması ve yepyeni bir rıza

mekanizması sunması son derece mühimdir. Halkın ihtiyacı olduğu düşünülen yeni din, dönemin siyasal tecrübesiyle uyum içerisinde, Kemalizm kavramı etrafında şekillendirilmeye çalışılır. Kemalizm, bağlarına geleneksel kutsallık formlarının içerisinde konuşmuyor olsa bile giderek artan oranda onların yöntemleriyle konuşmaya başlar (Atalay, 2019: 97).

Hal böyle olunca geleneksel dinin tabirlerinden “Kemalist kutsallara doğru hızlı bir kutsiyet nakli yaşanacak ve nihayetinde Kemalizm bir seküler din ikamesi olarak” tarih sahnesine çıkacaktır (Atalay, 2010: 97). Söz konusu seküler din ikamesi hususunda bir hayli emeği geçen Ahmet Ağaoğlu, Kemalist İnkılapta şöyle bahsedecektir: “Efendiler Cumhuriyet İnkılabı baştanbaşa bir dindir (ona şüphe yok sesleri). Bu dinin bu imanın bir kitabı olacaktı, bir ibadeti olacaktı, dâhileri olacaktı, müminleri olacaktı, Cumhuriyetin faziletlerini, fikirlerini Cemaât arasında geceli gündüzlü çalışarak neşru tamim edecek, bu cahil cemâati yürütecek adamlar olacaktı” (T.B.M.M. Zabıt Ceridesi, 3. Dönem 24.01.1931).

Şerafettin Aykut, *Kemalizm’inde* aynı iddiayı sürdürür. Kemalizmin, yalnız *yaşama dinini* aşılayan ve bütün prensiplerini ekonomik temeller üzerine kuran bir din olduğunu ileri sürer: “Biz Kemalizmin inanlı tapkanları şunu çok iyi anlamak kadar inanmak gerektiğini gönlümüzde taşımamız ki Türk tarihini Atatürk’e gelinceye kadar kimse içinden eleyerek onun büyük ulusa yüksek bir terbiye kaynağı (olarak) anlayamamıştır... İşte bu tarihtir ki bugün kutsal bir kitap gibi önümüzde açılarak yüce partimizin koruyucusu Atatürk’ün parti prensiplerini kavrayan şimdi çözümlemeye çalıştığım musafını yapıyor.” (Aykut, 1936: 3) ifadelerinde yer verdiği üzere; Türk tarihini kutsal bir kitap, parti programını bir Mushaf, Kemalizm’i bir din, Kemalist kadroyu da o dinin müminleri olarak görür.

Yakup Kadri’de, Kemalizm dininin yanı sıra bir de Kemalizm mezhebinden¹⁸ bahsedilir. Kadri, Kemalizm mezhebi için ayrıca özel bir “mabet” ve “kitap” da önermektedir. Nitekim daha sonraları buna, Kemalizm tarikatı ifadesini de ekleyecektir (Akt. Atalay, 2018: 99-100). Kemalizm, kemale erdikçe; seküler bir din ikamesi vaziyetini tahkim edecektir. Yalnız doktrini itibarıyla değil, kavramları, ilkeleri, eylem ve pratikleri itibarıyla da kurumsal bir din halini alır. Nihayetinde Kemalizm; “tanrısı”, “peygamberi”, “kutsal metni”, “kâbesi”, “mesihi”, “mitleri”, “amentüsü”, “müminleri” ve “mücahitleri” olan seküler bir dine dönüşür.

Kemalizmin Mitleri: Kemalizmin ilk miti/kutsalı medeniyettir. Kemalist kadronun asli vazifesi genç Cumhuriyeti, çağdaş muasır medeniyetler seviyesine yükseltmektir. Medeniyet (Batı da bu kapsamdadır), Kemalist projenin ütopyasıdır, inkılabın umde asliyesidir. Osmanlı modernleşmesiyle hayat bulan medeni-vaşî ayrımı Kemalizmle birlikte uç noktaya taşınır. Kemalist elitler görece batılı çağdaş, medeni olmakla yetinmez kendilerini Batı medeniyetinin bu topraklardaki taşıyıcıları olarak konumlandırır. Kırsala medeniyet taşıma misyonu artık bir cihat bir fetih¹⁹ hareketi olarak telakki edilir. Medeniyet cihadında Kemalist mücahitlerin tavrı

¹⁸ Yakup Kadri’ye göre dünyada “Marksizm, Komünizm başka bir de Leninizm mezhebi vardır. Gündelik politika haricinde yaşayanların inandığı inkılap prensibi budur... Günün birinde Komünizm geçirmekte olduğu birçok istihalenin neticesinde büsbütün başka bir şekle girecektir. Fakat bunun banisi olan adamın mezarı büyük inkılap prensiplerinin yegâne kaynağı ve büyük inkılapçıların yegâne ziyaretgâhı olacaktır. ... Gaziye bekleyen ebediyet de budur. O bizim malımız olduğu kadar insaniyetin de malıdır... Onun içindir ki bizimde umumi hayatımızda başlı başına her umdeden, her siyasi mezhepten ayrı bir Kemalizm faslının açılması ve bunun insani ve vicdani bir iman haline gelmesi lüzumu pek tabidir” (Karaosmanoğlu, Milliyet; 28.6.1929).

¹⁹ Nitekim medeniyet cihadı ve fetihçi zihin, Behçet Kemal’in bir şiirine şöyle yansıyacaktır: “Özyurdu fethi çıktık işte manen yeniden, bir gönüllü zabittir burada her köye giden, bir zevkin zaferidir köyde her bando sesi, bir büyük fethi çıktık yüz altmış yedi koldan halk evi genci nedir işinde gören, bilir o hep böyle yükseltir tanrı biraz eğilir” (Çağlar, 1937: 88).

katidir. Bir hayli zamandır istenen ve uğrunda çok sayıda şehit verilen bu fikir ve medeniyet fütuhatında en ufak bir tavize yer yoktur.

Mustafa Kemal'in ifadesiyle "... Medeni insan olma yolunda olduğumuzu ispat ve göstermek için gerekenin yapılmasında asla tereddüt gösterilmeyecektir. İnkılabımızın umde-i asliyesi budur. Bu hakikati kabul etmeyen tarumar edilmelidir." Kemalist seküler dinin kurucu unsuru olan medeniyetin/batının ondan mahrum kalanlara ulaştırılması cihat olarak telakki edildiğinden medeniyet cihadının mabetleri olarak okul ve halkevleri; içlerindeki mürşitler, misyonerler ve havarilerle Anadolu'yu fethetmek için çıkar, halkı hidayete çağırır. Yeni yaşamın bayrağını fethettiği topraklara diker. Medeniyetin cihadı olduğu gibi resulü, mücahitleri ve şehitleri de vardır. Medeniyetin resulü, Atatürk, mücahitleri muallimler, sembol şehidi ise Kubilay'dır (Atalay, 2019: 116-131).

Kemalizmin ikinci miti/kutsalı bilimdir. Bilim, medeniyetin etrafındaki kutsallık halesinin mütemmim cüzü olarak okunabilir. Bilim, seküler dinin inşasında medeniyet ile birlikte Osmanlı'dan Cumhuriyet'e intikal eden düşünsel alt yapının en önemli iki unsurundan biridir. Garpcıların nezdinde "bilimsel hakikatin materyalist ilkeleri, medeniyetin büyümesini haizdi. Onlar batının aşikâr ilerlemesinin ideolojik payandaları olarak algılanıyordu" (Hanioglu, 2005: 80).

Esasında faziletleri saymakla bitmeyen medeniyet ve ilerleme ile bilgi ve bilim kavramları arasında güçlü bir ilişki kurulmaktaydı. Batının gücünün arkasındaki saik olarak bilim öne çıkarılmaktaydı. Bu sebeple seküler Cumhuriyeti aydınlatacak olan; dini metinler, mitik-mistik anlatılar olamazdı. Muasır medeniyeti hedefleyen Kemalizmin yeni kutsalı bilim olacaktır. Bilim Kemalist uzmanlar tarafından yeni insanın; "seküler, medeni yeni Türkün yaratılmasında" kendisine başvurulacak temel amaçtır. Burhan Belge bunu şöyle ifade eder: "Bilim tarafından yaratılmış yeni insanoğlu, modern Türkiye'nin kendisine doğru ilerlediği

hedefir ve bilim de Doğu-Batı arasındaki çatışmaya son verecek mayadır” (Belge, 1939: 756). Bu yaklaşımın en önemli göstergelerinden birisi “hayatta en hakiki mürşit ilimdir” deyişidir. Bilim, genç cumhuriyeti bilinmezliklerden kurtaracak ve aydınlığa taşıyacak olan yeni meşale ve hakiki rehberdir. Bilimin ilerlemesiyle dinin eski kudretinde görülen azalmaya binaen bir gün bilimin açıklayamayacağı hiçbir şeyin kalmayacağına iman edilir.

Kemalizmin üçüncü miti/kutsalı laikliktir. Kemalizm elitleri, tüm batılı değerler manzumesi içerisinde laikliğe istisnai bir değer atfetmişlerdir. Zira laiklik diğer mitlerle ilintili bütünüleyici bir umdedir. Temelleri akıl ve bilim mitleri üzerine yükselir ufku ise batı medeniyetine dönüktür. Laiklik yeni kutsalın en hassas ve en otokrat yönlerini temsil eder. Laiklik rejimin yeni kimliği, yüzü ve gösterenidir. Yeni rejimin akli ve bilimi esas alacağı, dini kutsalların yönetim erkinde söz sahibi olamayacağı (yani Kemalist Cumhuriyetin bir şeyhler, dervişler ve tarikatlar ülkesi olamayacağı), iddiasını taşır. Nitekim saltanat ve hilafetin kaldırılması, tekke, zaviye ve medreselerin kapatılması, kılık-kıyafet ve harf devrimi gibi pek çok radikal uygulamanın zemininde laiklik prensibi yer alır (Şan, 2012: 5-7). Laiklik aynı zamanda yeni rejimin doğmalarından biridir. Az sayıda ilkeye nasip olmuş bir kutsılığı haizdir. Kanun sayesinde dokunulmazlığa nail olmuş ender ilkelerdendir. Dokunulması, değiştirilmesi düşünülemez ve teklif edilemez bir ilkedir.

Kemalizmin dördüncü miti/kutsalı milliyetçiliktir. Kemalizmin bidayetten tektanrıcılığa tapımı milliciliktir. Seküler Cumhuriyetin kurulmasıyla birlikte milliyetçilik gerçek bir kült haline gelir. Ulus ve cumhuriyet; ayinleri, sunakları, tapınakları ve azizleri ile yurttaşlığa dayalı bir dine dönüştürülür. Laikleşmenin etapları adeta bir din savaşı havasında gerçekleşir (Schnapper, 1995: 132). Dünyayı artık islam prizmasından algılamayan Cumhuriyet ideologları, yoğun bir şekilde yeni bir prizma arayışındadır. İnsanlara arkasından gidecekleri, kendilerini adayacakları bir hikâye/mit sunmaları gerekmektedir. Bu noktada Kemalist elitler, seküler din olarak Türk milliyetçiliğini seçeceklerdir. Türk milliyetçiliği, İslam dışı rıza-itaat

mekanizmasının yeni adresidir. Sözelimi Mustafa Kemal'in "bir gün gelecek insanlar Türk doğmadığına teessüf edecektir. Benim hayatta yegâne fahrim, servetim Türklükten başka bir şey değildir. Bana insanlar üstünde bir doğuş atfetmeye kalkışmayınız. Doğuşumdaki tek fevkaladelik, Türk olarak dünyaya gelmektir" (Atalay, 2019: 221-222) tarzındaki ifadeleri seküler kutsiyetin yeni adresini gösterir mahiyettedir.

CHP genel sekreteri dâhiliye vekili Şükrü Kaya'nın 1937'deki kanun teklifi hakkında (altı okun anayasaya ilavesi) söyledikleri kurgulanan Türk için, milliyetçiliğin nasıl dinselileştiğinin bariz bir örneğidir: "Zaten insanlık tarihi Türklerle başlamıştır. Türk olmasaydı belki de tarih olmazdı ve muhakkak ki medeniyet de başlamazdı" benzeri dönemin ezberleriyle açan ve medeniyeti Türklüğün tarihsel türevi olarak tasvire özen gösteren Şükrü Kaya konuşmasında Türk İslamın beş iman esasından biri olan kaza ve kaderin üzerine yerleştirir. Kaderin dizginleri artık Tanrı'nın elinde değil milletin özellikle de Türk milletinin ellerindedir. Kaya, devamında şunları söyler:

Atatürk'ün vazettiği prensipler Türk'tür. Yani asliyesi ve menşei itibariyle tamamiyle milletin kendi seciyesinden alınmış ve onun bütün ihtiyaç ve zaruretlerine uygun olarak vaz edilmiştir. Bu prensipler aynı zamanda Türkçüdür de... Türk milleti behemhal Türkçü ve millici olmak zorundadır. Bu esaslar, daha sonraları resmîyet kesbedecek, ulusun sınırları içerisinde kalan bütün vatandaşların, bu esaslara inanma, bunları sevmek ve bunlara itaat etme zorunluluğu getirilecektir (T.B.M.M. Zabıt Ceridesi, 1937: 59-60).

CHP genel sekreteri Recep Peker'e göre bu gereklidir. Türkiye tehlikeli bir coğrafyada bulunduğu için; "ancak sıkı bir ulusçuluk imanına sarılmış olmakla" kendini zehirli cereyanlara karşı koruyabilir (C.H.P. Dördüncü Büyük Kurultayı: 1937: 45). Milliyetçi olmayan bir Türk, daima zayıf ve topal kalmaya mahkûm yaşayacaktır. Yeni Türk ancak tek bir manevi kuvvete itaat etmektedir: milliyet aşkı (Alp, 1936: 59). Sonuç itibariyle ilay kelimesi yerini bu dönemde ilay ulus, milliyet ve Türklük gibi kavramlara terk edecek

Cumhuriyetin kuruluş yıllarında kurgulanan etno-seküler milliyetçilik, bu aşamadan sonra seküler dinin en temel rûknünü oluşturacaktır.

Beklenen Mesih: Genel planda kutsal kendisinin vücut bulmuş hali olacak bir kişiyi ima eder. Bu kişi tüm mitlerin kendinde tecessüm ettiği ve toplumun iştiyakla beklediği yüce bir kahramandır. Kahraman, tarihsel kırılmaların ve akabindeki beklentilerin ortaya çıkardığı mistik bir kurtarıcıdır. Tüm mitlerin kendisinde cisimleştiği mistik kurtarıcı kahramanın bu topraklardaki döl yatağı uzun süren savaş (Trablusgarp Harbi, Balkan Savaşları, Birinci Dünya Savaşı ve Kurtuluş Savaşı) yıllarıydı. Zira savaş yılları kurtarıcı (mesih) beklentisi için oldukça uygun bir zemindir. Tam bu noktada kurtarıcı beklentisine cevap verdiği oranda Mustafa Kemal'e mesihlik vasfı yüklenmeye başlanır. Bilhassa Kurtuluş Savaşıyla birlikte bu algı Kemalistlere iyiden iyiye sirayet eder (Atalay, 2019: 225). Nitekim Atatürk'ün yaveri Cevat Abbas Gürer, savaş yıllarında oluşan Mustafa Kemal algısından şöyle bahsedecektir:

Atatürk; oturduğu, gezdiği, yürüdüğü yerlerde hastalara şifa dertlilere deva veren bir mesih, temiz ruhların kâmil imanlarını takviye eden bir mürşit, ümitsizlikleri köklerinden söküp atan ve milli cevherin hakiki kudret ve kabiliyetini temsil eden kahraman bir mücahit olmuştu (Gürer, 2006: 208-209).

Mesihi beklentiye dair döneme damga vuran asıl ifadeleri Abdullah Cevdet sarf edecektir. O, mealen şöyle der: “fakat beklediğim gelecek demiştim beklediğim geldi beklediğim bir dehayı-askeri fikri idi geldi... Beklediğim gelecek diyen bir ben değildim, milletin yüreğinde coşan ateş ve imanı idi. Onun kerameti ve gayb aşinalığı bariz ve zahiridir. Türkün beklediği geldi ve nur kılıcıyla zulmetleri deldi” (Akt. Cündioğlu, 1999: 70). Yakup Kadri ise mesihi beklentiyi daha radikal uçlarda ifade edenler arasındadır:

Yeryüzünde bir milletin hakları, hakikati, yurdu ve tanrısı vardı. Yalnız Türk milleti haksız hakikatsiz, yurtsuz ve tanrısızdı. Gökten inecek mesihi bekliyorduk ve iki asır hasretiyle yandığımız

kahraman hala bir türlü görünmüyordu... Hatta ara sıra çatısı altına iltica edebileceğimiz bir mabet bile kurmuştuk: Türk Ocağı. Lakin bu mabet henüz bomboştı. Ne tanrısı ne hakikati vardı. Fakat içerisinde bir adam... Bize mutasıl gelecek olan bir kurtarıcıdan bir kurtuluş gününden bahseder dururdu... Nihayet her Türk idealisti gibi o da bütün noksanını mesihsiz bir havari oluşunda hissetmiyor muydu? (Karaosmanoğlu, 1946: 13).

Bu vb. aktarımlardan anlaşılacağı üzere mesih anlatısı dönemin en yaygın mitsel nişanelerinden birisidir. Mesih iddia Kemalist münevverlerin ortak inanıdır. Dolayısıyla dönemin tarihsel eklentisine (koyu ümitsizlik yılları) eşlik eden kurtarıcı beklentisi ve akabinde gerçekleşen “mucizevi” kurtuluşu dikkate almadan Mustafa Kemal’e neden mehdilik vasfının yüklendiği ve onun neden kutsallaştığını anlamak mümkün görünmez. Nitekim Mustafa Kemal etrafında oluşan bu “kurtarıcı-mesih” halesi, gazi kültü ve gazi mistisizminin oluşumunda da son derece etkin rol oynayacaktır.

Gazi Kültü: Kemalizm seküler bir din ikamesiydi ve bu yeni dine bir peygamber lazımdı. Bu nedenle Kemalist münevverler, Mustafa Kemal’den yeni dinin peygamberi olarak bahsedeceklerdir. Türk Neşriyatı müdürlerinden Naci Kasım, onun zuhurunu cihanın en büyük hadisesi olarak anlatır (Türk Neşriyatı Yurdu, 1928: 5-6). Sözelimi Abdullah Cevdet, Atatürk’ten bugünün peygamberi olarak bahsetmekten çekinmez. Ona göre Mustafa Kemal “medeni ve asri bir peygamberdir ve peygamberi bir akılla gelmiştir.” Onu sema değil Türklük göndermiştir. Suat Tahsin’se Mustafa Kemal’i tarihteki diğer büyük isimlerle karşılaştırır: “Muhammet büyük bir mürşit, Aristo âlemşümül bir filozof, İskender muhteşem bir asker, Bismark yaman bir siyasi, Lenin dehhaş bir inkılapçı, Danton sehhar bir hatip ve fakat Mustafa Kemal bir fevkaldehhadır” (Tahsin, 1933: 3-4).²⁰

²⁰ Agâh Sırrı Levend (1938: 116), kurtuluş savaşı yıllarındaki Mustafa Kemal algısını “Anadolu’ya geçen Atatürk birdenbire kavmini inkırazdan ve dalaletten kurtarmağa gelen bir nebi gibi görünür” şeklinde ifade edecek Cafer

Ahmet Ağaoğlu 1926 tarihli bir mektubunda, “dünyada hiçbir hükümdar veya peygamberin bu kadar derin ve şümullü bir inkılabı bu kadar süratle ve bu kadar suhuletle icra edemediğini bu mucizenin yalnız Türk dehasına müyesser olduğunu” yazacaktır. Mehmet Emin Yurdakul ise bir şiirinde Mustafa Kemal’e şöyle seslenir: “Türk’ten peygamber çıkmaz diye Türk’ün ruh ve dehasını inkâr edenler seni ve yakındakilerini göstererek işte diyorlar. Mikelanj’in yonttuğu Musa Heykeli nasıl bir ilhamın eseri ise bu büyük sanatkârın becerisi kronikanın tunçlara dil veren bir ruh ile canlandırdığı Mustafa Kemal de aynı menbain bir harikasıdır. Çünkü Musa ve Mustafa Kemal aynı cinsten kurtarıcılardır. Mustafa Kemal bu asra göre Musa’nın yaptığını yapmıştır.” Yine Mehmet Emin 1928’de kaleme aldığı bir Mustafa Kemal şiirinde; “bu susmaz yanık sese doğru/beklenen bir resul ruhuyla geldin... Peygamber Muhammed gibi senin de kalbinde halk için bir acı vardır” demek suretiyle Mustafa Kemal’i bu kez de İslam peygamberiyle karşılaştırır (Akt. Atalay, 2019: 242-245).

Yusuf Akçura kaleme aldığı Gaziye ilişkin makalesinde ta’zimi daha ileri boyutlara taşır. Şöyle ki; “ona gazi diyorlar, mürşit, rehber, muallim münci diyorlar, lakin bütün bu sıfatlar hatta bu sıfatların mecmuu onu tamamiyle ifade edebiliyor mu? Ben zannetmiyorum bence o ancak o’dur ona izafe edilen sıfatların hepsi onu tavsiften acizdir... O, âdemoğullarının büyük bir kısmına hayır yalnız büyük kısmına değil belki hepsine yeni bir hayat yaratıyor... Yeni bir hayat yaratana bilmem ne derler?” (Karaosmanoğlu vd. 1927: 129-130). Faruk Nafiz’e göre onun gibi bir tanrıyı insanlara ancak İsmet Paşa anlatabilirdi: “tanrının dilinden ancak ermiş olanlar anlar... /onun dilinden ancak sen yalnız sen anlarsın/onu sen anlatırsan senden anlar duyanlar” (Çamlıbel, 1932: 1) diyerek fanilerin onu idrak etmekten bir nevi aciz kaldığını ifade eder. Edip Ayel, Atatürk’ün vefatından sonra kaleme aldığı bir şiirinde onun aslında tanrı

Seno (1938: 140) ise “felaket yıllarında gizli bir ibadet gibi onun mukaddes ismini heyecandan titreyerek ümitle andık” diye yazacaktır.

olduğunu ve tanrınınsa ölmeyeceğini söyler. “...Zindan kesilen ruhlara bir nur gibi doldun/Türk ırkının en son ulu peygamberi oldun/tutsak seni lâyük yüce Tanrı’yla müsavi/toprak olamaz kalp doğabilmişse semâvi/ölmez bize cennetlerin ufkundan inen ses/insanlar ölür, Türklüğe Allah olan ölmez!” (Ayel, 1938: 7).

Tüm bu katmanlar üzerinde Mustafa Kemal artık bir kahraman, fevkalbeşer, üst-insan, güneş, peygamber olmuş hatta tanrılık mertebesine yükselmiştir. Ancak ulviliğinin tescili (resmiyet kazanması) Nutuk’la *kelam* sahasına iner. Nutuk’la birlikte gazi kültü artık bütünüyle tahkim edilmiş olur. Nutuklarından Mustafa Kemal, tartışmasız biçimde Kemalist mitolojinin eşsiz kahramanına dönüşür. Taha Parla’nın anlatımıyla Nutuk’ta şöyle yer alır: “O, eşsiz bir komutandır (halaskar), koruyandır (hami), kurandır (bani), yetiştirendir (mürebbi), yol gösterendir (mürşit), denetleyendir (vasi), önder olandır (pişuva), layık olandır (liyakatli), şaşmaz olandır (layetezelzel), baş-başkandır (reis), havarileri olandır, tekdir (ben) ve en büyük babadır (Atatürk). Atatürk’e yakıştırılan bu yüceltici, ululayıcı sıfatların hepsi zaten Nutuk’ta açık veya örtük biçimde Atatürk’ün öz yakıştırmaları olarak; kendileri, tanımları, izleri ve gerçekleri vardır” (Parla, 1991: 167-168).

Kaldı ki *Gazi Kültünü*²¹kutsallaştıran yazılar elbette bunlarla sınırlı değildir listeyi daha uzun tutmak mümkündür. Sadece ölümünü müteakip 1938 yılında çıkan bazı yayımların başlığı

²¹ Yaşar Nabi’nin *İnkılap Çocukları* piyesinde gazi kültünün tanıdık iki teması vardır kutsal kitap olarak nutuk ve din olarak inkılap “... Bir kitap biliyorsun nutuk adı eserdi/yeni din imanını bize bu eser verdi.” Burada artık yalvarılan hak değil halktır. “Başımız önünüzde birer günahkâr gibi/çıkacağız yoluna tanrıya çıkar gibi/ kibleye varır gibi önüne varacağız/bizi affetsin diye halka yalvaracağız.” Piyesin son sayfasında “...O, verdi nesi varsa bugün on beş milyona/taparsa sanki çok mu bir millet ona/Sakarya afyon Lozan bütün bir inkılap/bir eşini yazmadı yazmayacak” şeklinde ifadeler yer alacaktır. Halit Fahri’nin *Onuncu Yıl Destanı* piyesinde ise şunlara yer verilir: “Gönül: evet onun eseri o en büyük insanın/ Turgut: ölüye can veriş i iş mi ki insanın/ en büyük peygamberdir bir milleti diriltlen/borcun yalnız onadır, onundur bu can bu ten!” (Nayir, 1933: 9-28).

ve yayınlandığı mecralar dikkate alındığında vaziyet daha net anlaşılacaktır. “atam sen peygamberlik ididasıyla yaşamadın fakat...”, Ulus; “cismi de fani değildir!”, Akşam; “ırkının peygamberi”, Tan; “milli peygamberin aziz hatrası”, Yeni Türk; “fani tanrı”, Bolu, “ezeli Kemal-ebedi Ata”, Bilgi Yurdu, “Atatürk ilah oldu” (Akseki, 2016: 204).

Gazi Mistisizmi: Lord Kinross, Mustafa Kemal’in yaşadıkça ve eseri sona yaklaştıkça kendine ait bir mistisizme ihtiyaç duyduğunu belirtir. Manevi inançları olmamasına rağmen kendini kendisinin dışında ve ötesinde bir şeyle tanımlamak ihtiyacı hissetmiştir. Kimdi, nereden gelmekteydi ve neye dönüşmüştü? Kinross’a göre Atatürk, Türkün cesetlenmiş ruhuydu. Tekrar onun gövdesine sindi. Şimdi Türk milleti kitle halinde Atatürk’tür (Kinross, 1981: 474). Nitekim Mustafa Kemal Atatürk, “iki Mustafa Kemal var biri ben fert olan fani olan Mustafa Kemal... İkinci Mustafa Kemal’den ise ben diye bahsedemem, ondan ancak biz diye bahsedebilirim. O Mustafa Kemal yani sizler... O Mustafa Kemal ölmez. O, Türk milletinin ihtiyaçlarıyla beraber git gide uyanan şuuruyla beraber tekâmül ede ede ebedi olarak yaşayacaktır” (Cumhuriyet, 1933: 1) şeklindeki ifadeleri Türk milletinde fena bulan gazi mistisizminin bir deklaresidir²².

Bundan ilham almış olacak ki Nurullah Ataç daha sonraları Mustafa Kemal hakkında şu sözleri sarf edecektir: “O, bir fert bir şahıs değil bir millet hayatının, kudretinin insan şeklinde tecelli etmesiydi... Türk milleti... Mustafa Kemal’i kendi suretinde yaratmıştı.

²² Gazi mistisizmine dair anlatılar oldukça kabariktır. Örneğin Gazinin samsuna çıktığı gün için; “böyle çıkmamıştır gemiden o dağa Nuh/nasıl girse girsin ki bedene o ruh/Gazi Anadolu’ya girer gibi girmiştir/bu tanrı aklının da zor aldığı bir iştir... Neyin eşi deseler Gaziyi kıskanırım/ne ilk ruhu anarım ne de Nuh’u tanırım.” On yıldan sonra şiirinde; “diyorum kapılmadan softaların huyuna/dünya yaratılmıştır onun yüzü suyuna/hakikatteki en büyük maksadı anacağım/haydi kalkın ayağa o adı anacağım.” Listeyi böyle uzayıp gider (Atalay, 2019: 275-276).

Mustafa Kemal de milletini kendi suretinde yarattı.” Ataç’a göre o, hem tabiat olur hem de tanrıdır. Mustafa Kemal, bu toprağın her zerresinde bu insanların hepsinin kanında yaşamaktadır. “Teneffüs ettiğimiz hava o’dur, yediğimiz ekmek o’dur, üzerine bastığımız toprak o’dur, gözümüzün görebildiğinden öte gönlümüzün sezebildiği ufuk o’dur, hülyamız o’dur, rüyamız o’dur. Türk’ün evladıydı, atası oldu; öldü ve Türk’ün eti, kemigi, kafası, gönlü her şeyi oldu... Bu vatanın her yerinde bulunduğu için... Sesini her dinleyenin gönlünde duyduğu için bir ağızla hitaba lüzum görmeyen tanrı Türk olmuştur (Halkevi, 1939: 297-298).

Gazi mistiği bir şair olan Çamlıbel’in (1932) “memleketinizde doğru, yeni, güzel her şeyin tarihi hemen onunla başlıyor... Her şeyde onu görüyoruz” ifadeleri böylesi mistik anlayışın bir ürünüdür. Cemal Granada (1973: 255) anılarında; “Atatürk üç kadeh içtikten sonra ona vahiy geliyordu. Peygamberler gibi. Bütün kararları o zaman veriyordu. Hepsi de isabetli şeylerdi” derken benzeri bir mistisizmin etkisi altındadır. Dönemin ekonomi bakanı Celal Bayar, Atatürk’ü sevmenin, Türk milleti için milli bir ibadet olduğunu Behçet Kemalse onun adının besmele olduğunu her işe ismiyle koşulması gerektiğini, hastalara şifa dertlilere deva olduğunu söyleyecektir²³ (Cumhuriyet, 1938: 9).

Ali Rıza Seyfi, gaziye bir başka mistisizm teması ekleyecektir: ölümsüzlük. *Gazi ve İnkılap* (1933) kitabında peygamberlerin fevkinde olan gazi ölümsüz olarak tanıtılır: “O, ezelden mevcut ve kendisine ebediyet mevcut bir kuvvetin, beşeriyet idrakinin müşahhasıdır. Bildiğimiz şahıslara, fertlere taalluk eden hayat ve ölüm onun ayağının dibinde silinir ancak bir

²³ Behçet Kemal 1939 kaleme aldığı bir şiirinde yine mistiktir : “ sıyrıldık sayısız efsanelerden/tek sana inanan akıllarız biz... Seninle gönüller her an temasta/Atatürk dendi mi doğrulur hasta... Adın besmeledir her işimizde” Behçet Kemal’in izinde şiiri ise mistisizmin doruklarındadır: “kaç yıldır Türkçeydi tanrının dili/sana ne ilah ne de sevgili/ne de ana baba aratıyordu/her an yaratıyor yaratıyordu/birlikti gönüller ona imanda/o ateş yanardı her damla kanda... Ecel alçak ecel ne yüzle kıydı/fani olmasaydı o da tanrıydı” (Çağlar, 1937: 41-42)

tabirden ibaret kalır.” Nitekim Atatürk ölünce idealciler “tanrılar ölmez diye haykırmış ve onun ölümünü kabul etmemişlerdir. Atatürk... Bizi kültür yolunda hızla ilerletiyordu, ilahileriyle Olimpi, Ehramlarıyla Nil-i ve Panteoniyle Sümer’i geride bıraktı. Atatürk ölür mü? Elbetteki ölmez!” Niğde milletvekili milli mabud nasıl da ölmüş diye sorar ve bir anlamda kendi sorusunu şöyle yanıtlar: “Atatürk ölmemiştir, Atatürk ölmez ve ölmeyecektir. O, bizim varlığımızdır. Ebediyete kadar yaşayacaktır. O bizim milli mabudumuzdur. Kıyamete kadar kalacaktır.” Mesela Naci Sadullah’a göre ölüm onun huzuruna bir uşak gibi divan durarak girmiştir. Mustafa Kemal böylesine sefil bir düşmanla döğüşmeye tenezzül etmediği için ölmüştür. Ölüm Atatürk’ün kendi kararıyla ihtiyar ettiği uzun bir istirahatıdır. Edip Ayelse ölmez şiirini şöyle bitirir: “İnsanlar ölür Türke ilah olmuş er ölmez” (Akt. Atalay, 2019: 316-319).

Mustafa Kemal’in ölümü üzerine dönemin gazetelerinden *Yeni Sabah*’ta Murat Sertoğlu, Ebubekir’in Muhammed peygamberin ölümü sonrasında bu ölümü kabullenmekte zorlanan sahabeye yaptığı konuşmayı değiştirerek yazısına alır: “her kim Atatürk’e iman ediyordu bilmiş olsun ki, Atatürk ölmüştür. Her kim ki Türk milletine, Türk soyunun kudretine inanıyor, bilmiş olsun ki, Türk milleti ölmeyecektir.” Orijinalinde Allah’ın yerine Türk milleti ve Türk soyu peygamberin yerine de Atatürk konulmak suretiyle hemen her müslümanın bildiği bu kıssa yeni kutsallar çerçevesinde tekrara fakat farklı bir içerikle hayat bulur (Halkevi, 1939: 53). Tüm bu anlatılanlardan anlaşılacağı üzere, tümelde Kemalizm özelde ise gazi kültü ve mistisizmi, Luckmann’ın tabiriyle *Görünmeyen Din’in* seküler bir ikamesi olarak hayat sahasına nazil olmuştur. Üstelik Kemalizm dini, tarihsel din (İslam) karşısında bir hayli mesafe kat etmiş gözükmektedir.

İKİNCİ BÖLÜM

KÜRTLER VE KÜRT SOLU

Tarih büyük ölçüde ideolojik yaklaşımların ve spekülâtif tutumların belirleyici olduğu bir alan olmuştur. Tarihin anlatılması, onun yeniden kurulması demektir. Anlatılan, tarihin hep bir kısmı üstelik göreceli bir kısımdır. Anlatılan öykü, aktaranın tarih anlayışını ortaya koyar ve bu sebeple de kimlikle sıkı bir bağ içerisindedir. Ulus-devletlerin tarihle kurdukları ilişkileri çerçevesinde *vatandaşın* bilincine yerleşen tarih, ulusal kimliğin benimsenilmesindeki başarıyı ortaya koyması açısından önemlidir. Homojen bir ulusal kimliğin inşası bakımında tarihin araç olarak kullanılması oldukça etkili bir yöntemdir. Tarih biliminin, ulus-merkezci yazılabilmesinde, resmi ideolojinin çok büyük bir payı vardır. Zira resmi ideoloji için tarih, siyasi bir meseledir bu nedenle resmi ideoloji, bir yandan tarihi keyfi yazarken diğer yandan objektif tarih yazımını engeller (Aksoy, 1996: 7-8). Resmi ideolojinin keyfi tarih yazımı hususunda en görünür olduğu alanların başında Kürtler gelir. Kürtlerin varlığına ilişkin tezler (görünürde ilmi-tarihsel ama hakikatinde ideolojik-politik) böylesi bir zeminde üretilmiş, tarih yazımı da ulusal-siyasal-resmi hafızanın oluşturulmasında, ulus devlet tarafından benimsenecek hatırlama politikasına göre belgelendirilmiştir (Çeviker, 2009: 43-44). Bunun en çarpıcı örneği, Mehmet Şerif Fırat'ın General Cemal Gürsel'e sunmuş olduğu tarih tezinde geçen takdim ifadeleridir:

Bu eser Doğu Anadolu'da oturan Türkçe'ye benzemeyen bir dil konuştukları için kendilerini Türk'ten ayrı sayan bilgisizliğimiz yüzünden bizim de öyle sandığımız vatandaşlarımızın su katılmamış Türk olduklarını bir defa daha ispat etmektedir. Hem de inkârına imkân bırakmayan deliller ile... Dünya üzerinde Kürt diye adlandırılabilir müstakil hüviyetli bir ırk yoktur... Ashı astarı olmayan propagandalara kanmış, aldanmış, neticede yollarını şaşırmış Doğu Türklerinin kendilerini aydınlığa çıkaracak bu kitabı dikkatle okumaları, can evine çekilip derin derin düşünmeleri lazımdır (Fırat, 1970: 67).

27 Mayıs darbesinden hemen sonra yayımlanan Mehmet Şerif Fırat'ın *Doğu illeri ve Varto Tarihi* adlı çalışmada yer alan bu takdim cümleleri, dönemin askeri rejiminin devlet ve hükümet başkanı sıfatını taşıyan Cemal Gürsel'e aittir. Gürsel'e göre Kürt diye etnik bir kimlik yoktur. Kürtler, Doğu-dağ Türk'leridir, onların Kürt olduklarını ileri sürmek Türkiye'ye ihanet demektir (Akyol, 2010: 11). Burada, yazılan tarihin yapılan tarihle bilinçli olarak örtülmesi, gizlenmesi, sapıtılması şeklinde bir gerçeklik söz konusudur. Zaten resmi tarih tezi, uzun zaman Kürtlerin Türk olduğuna ilişkin kanıtlamalar üzerine yoğunlaşmıştır. M. Şerif Fırat'ın (1970) örnek çalışmasının yanı sıra Abdülhaluk Çay'ın (2010) *Her Yönüyle Kürt Dosyası*, Fahrettin Kırzoğlu'nun (1968) *Kürtlerin Türklüğü*, Ömer Özüyılmaz'ın (2010) *Gurmnacılar'ın Kökeni* vb. leri, bu doğrultuda üretilmiş resmi tarih tezleridir. Ancak Bruinessen'in belirttiği gibi, “utanç verici olan ve yanıtı asla verilmemiş soru, Türk oldukları söylenen bu insanların neden Türkleştirilmeleri” gerektiğidir.

Objektif olması gerekirken objektiviteden bütünüyle uzak ve genellikle devletin ideolojik aygıtlarının kontrolünde olan resmi tarih yazımı, gayri resmi boyutu dikkate alınmadıkça tek yönlü ve dayatmacı bir nitelikte kalmaya mahkûmdur. Farklı bir deyişle resmi kurumlar, resmi ideoloji, resmi söylem ve en önemlisi resmi tarih algısı-dolayımında Kürtlüğü yazanlar ve ideolojik tarih üretici kurumları olduğu müddetçe öteki hakkında gerçek bilgiye (ötekinin hakikatine) erişmek mümkün değildir. Bu nedenle Kürt tarihiyle ilgili objektivite iddiası pek de kolay olmamıştır. Her ne kadar resmi ideolojinin tarih yazımında egemenden taraf davranmak gerekse de burada takınılan tarihsel ve bilimsel tutum, ahlaki ve vicdani tavır; bir halkı olgusal gerçekliğiyle kabul ederek araştırmaya konu edinmektir. Bir halk kendini nasıl tanımlıyorsa ve kendini hangi etnik gruba ait görüyorsa o kimliğiyle kabul etmek gerekir. Dolayısıyla önümüzde duran Kürt realitesinin de her toplum gibi dayandığı tevarüs ettiği gibi

tarihsel bir geçmişinin olması kaçınılmazdır.²⁴ Ancak tarihleri örseleniş ve çarpıtılmış bir halktır.

Bu nedenle egemen ile Kürtler arasındaki ilişkinin tarihine; yeni bir bakış, iktidar tarafından damgalanmamış yeni bir tarihsel anlatı, Kürtlerin şiddete uğramış geçmişleri üzerinde konuşarak yeniden hak iddia etmelerine olanak tanıyan ve ötekinin sesini bastırmayan bir tarih anlatısı gerekir. Bruinessen'in, "Kürtler ulus devlet pratiğinde farklı şekillerde tanımlanmıştır ancak artık o halkın kendi tanımını kabul etmek gerek" şeklindeki ifadesini esas alan tarihsel bir incelemeyi takip edeceğiz.

I. Köken Meselesi ve Geçmişin İcadı

K: Kürtler Kim? D: Bu soruyu şöyle sorman daha doğru olsa gerek; Kürtler insanlığa miras olarak ne bıraktı? Biraz ironik yanıtlamak istiyorum. Uzun zamandır bu konuda araştırıyorum ama sanırım tarihsel bir sonuca ulaşmak üzereyim. Eğer Âdemi Kürt yapabilirsem insan soyunu, Aristo 'yu da Kürtyapabilirsem felsefi düşüncümü, Newton 'u da Kürt yapabilirsem bilimsel devrimi miras bıraktıklarını rahatlıkla söyleyebilirim.

²⁴ Levi Strauss, "gerçekten de tarihi olmayan toplumlardan söz edilir. Oysa bu eksiltili formül, söz konusu toplumların tarihi olmadığını değil sadece tarihlerinin bilinmediğini ve bilinmez kalacağını gösterir. Onlarca hatta yüzlerce bin yıl boyu oralarda da seven, nefret eden, acı çeken, keşfeden, savaşan insanlar yaşadı. Gerçekte çocuk halklar yoktur çocukluk ve ergenliğinin günlüğünü tutamamış olanlar da dâhil olmak üzere tüm halklar yetişkindir. ... Tarihi olan toplumlar ve tarihi olmayan toplumlar diye bir ayrım yapamayız. Gerçekte her insan toplumunun bir tarihi vardır ve tüm insanlığın ortaya çıkışıyla başladığına göre her topluma eşit ölçüde eskiye dayanır" (Aksoy, 1996: 18-19).

İnsan doğası, bilimsel olmaktan çok ideolojiktir ve geçmiş dediğimiz zaman evresi ideolojilerin en büyük malzemesini oluşturur. Eğer bu malzeme yetersiz ve veya istenilen düzeyde değilse yeniden yaratılır. Geçmiş uygun hale getirilir. Hobsbawm'ın (2013: 7) deyişiyle “bize uygun bir geçmiş yoksa bu yeniden yaratılır.” Geçmişin icat edildiği ve yeniden yaratıldığı mevzuların başında *köken meselesi* gelir ve bu mesele uluslaşma temayülündeki halkların temel referansıdır. Bu nedenle ulusal tarih yazımı köken arama miti ile iç içedir. Zaten köken mitinin olduğu yerde geçmiş zorunlu olarak icat edilir. Ulusun kökeni ve gelişimi adeta bir klişe haline gelir. Tarihsel takaddüm, uygarlık, kökenlilik miti ve efsaneleri, ulusçu tarih yazımının kilit öğeleri, köken icadınmsa temel tavrıdır. Taner Akçam, kendilerini ispat mücadelesi içindeki ulusların tavrını, şu şekilde ortaya koymaktadır:

Bu tür her ulus, kendisinin köklerinin insanlık tarihi kadar eski olduğunu ispata çalışır sonra dünyanın en fazla medeniyet kurmuş medeni bir topluluğu olduğunu anlaşılmadığını ve değerinin bilinmediğini iddia eder. Tarihinde derinlikler bulmak bir zamanların büyük medeniyetler yaratmış ulus olmak büyük kahramanlıklar göstermiş olmak ne kadar iyi ve güzel varsa kendisinde sembolleştiği ulus olmak tarihin ilk bilinen dönemlerine kadar giden kök bulmak antik dönemin büyük halkları ile akrabalıklar keşfetmek. Yaşadığı toprakların binlerce yıldır sahibi olmak demokratik, adil kültürel değerlere sahip olmak bu tavrın beslediği söylemin ana damarını oluşturmaktadır (Akt. Aksoy, 1998: 59-60).

Akçam'ın belirttiği üzere kendini ispatlama çabası içerisinde olan uluslarda tarih irdelenirken “kendi dayanaklarını güçlendirmek adına dünya halkları tarihi hazinesinden mümkün olduğunca daha fazlasını kendi halkına mal etme çabası” genel bir eğilimdir. Walter Benjamin, “tarih, bir inşa faaliyetinin nesnesidir” derken yahut Hobsbawm, “geçmişin icadı” derken buna işaret etmektedir. Tarihe en fazla ihtiyaç duyan halklardan birisi Kürtlerdir. Yıllarca sürdürülen baskılar sonucu kurumsal hiçbir çalışma alanı bulunmayan Kürt toplumu, yakın tarihte açılan küçük bir kanaldan köken arama çabası içine girmiştir.

Ancak Kürt milliyetçiliğinin tarih yazımı söylemi, diğer tüm tarih yazımı söylemlerinde olduğu gibi bir inşa sürecinden ibarettir. Kendini ispatlama çabası içerisinde olan halkların başında Kürtler gelir. *Kürt Tarih Tezi* (köken miti ve geçmişin icadı) selevi olan Türk tarih tezinden son derece etkilenmiştir. Aksoy'un tespitiyle söylesek Kürt-Kürdistan kültür tarihi ortaya çıkarılırken *Türk Tarih Tezinin* özünü oluşturan *Güneş Dil Teorisinin* bir benzerini yahut Kürdi versiyonunu türetmek eğilimindedir.²⁵ *Türk Tarih Tezinde* Türkler uygarlığın başlatıcıları ve taşıyıcıları olarak gösterilirken *Kürt Tarih Tezi* de "Kürt kültür uygarlığının dünyanın tek ve temel çekirdeği olduğunu iddia etmekte" başka bir ifadeyle uygarlık tarihini Kürtlerle başlatan görüşler ileri sürmektedir (Akyol, 2010: 139).

Örneğin resmi *Kürt Tarih Tezinin* önemli simalarından birisi olan Öcalan, *Özgür İnsan Savunması*'nda Kürtlerin 20.000 yıllık tarihi olduğunu, Aryan kültürünün kök hücreğini oluşturduklarını, Sümer Kültürünün baş kurucu ögesinin Kürtler olduğunu Antik Helen kültürü ile Kürt kültürü arasında bir bağ bulunduğunu ileri sürer (Akyol, 2010: 178). Musa Aydın'ın *Kürt'ün el Kitabı*, köken miti ve geçmişin icadına dair enteresan bilgiler içerir:

²⁵ I. Türk Tarih Kongresi'nde ortaya konulan Türk Tarih Tezi (TTT) ile bu kurgu, inşa edilmeye başlanmıştır. Bu teze göre, Anadolu başta olmak üzere Mısır, Çin, Girit, Latin, Ege gibi çok sayıda büyük medeniyetin kökünde Orta Asya'dan kuraklık ve benzeri nedenlerle göç eden ve Dünya'ya dağılan Türklerin izleri vardır. İşte TTT, bu izlerin bilimsel izahatını hedeflemiştir (Yeğen, 2011: 190). 28 Nisan 1930'da 18 yapılan Türk Ocakları Genel Kurulu'nun son toplantısında Afet İnan tarafından dile getirmiştir: "Beşeriyetin en yüksek ve ilk medeni kavmi, vatani Altaylar ve Orta Asya olan Türklerdir. Çin medeniyetinin esasını kuran Türklerdir. Mezopotamya'da, İran'da milattan en aşağı 7000 sene evvel beşeriyetin ilk medeniyetini kuran ve beşeriyete ilk tarihi devri açan; Sümer, Akat, Âlâm isimleri verilmekte olan Türklerdir. Mısır'da deltanın otokton sakinleri ve Mısır medeniyetinin kurucuları Türklerdir. Mezopotamya'da, milattan evvel 2300 tarihinde şöhret bulan Sami Hamurabi, tarihte mevki alan Asurlular... Grek namını alan Doryanlar, Anadolu'nun otokton ahalisi, ilk ve hakiki sahipleri ve ataları olan Etiler, Türklerdir" (Maksudyan, 2007: 58; Beşikçi, 2013: 19).

Kürtler Kürdistan'da Köken medeniyetin temellerini atmasaydı insanlık bugünkü gelişmeyi görebilecek miydi? Kürdistan peygamber çıkarıyor, medeniyet yaratıyor... Kürt tarihi 15 bin yıllıktır... Sümerler Kürt'tür... Zerdüşt Kürdistan'da tektanrılı inancı getiren bir Kürt peygamberdir... Kürt halkının tarihi Nuh'la başlar... Kürtler; Sümer, Babil, Akad uygarlıklarının kurulmasına sebep olmuştur... Azeriler Medlerden geldiklerini söylerler Türklerle hiçbir akrabalıkları yoktur... Osmanlı devletinin kuruluşu Afgan Kürd ve Persler beylerinin Anadolu'ya göçüyle ve bu beyliklerin birleşimiyle sağlandı... Türkler Osmanlı bünyesinde çingene diye anılırdı... Tarihte Türkler yoktur bunu jön Türkleri kullanarak Avrupalılar uydurdu (Aydın, 2005).

Resmi Kürt tarih tezinin kurucularından olan İhsan Nuri Paşa, Kürtlerin kökeninden söz ederken milattan evvel Mezopotamya'da tarih yüzeyine çıkmış ne kadar kavim varsa hepsinin Kürt olduğunu ileri sürmektedir. Mesela isimleri tarihte anılan Sümer, Subari Asur, Guti, Lulu, Kassit, Nayri, Muşki, Xaldi, Mittani, Urartu, Cyrtii, Kimmer, Saka, Kardui, Med, Pers, Sasani gibi kavimler, onun tanımlamasına göre Kürt'türler. Nitekim Kürtlerin ünlü şairi Cigerxwin de bir şiirinde şöyle der: Benim o Kardoh, eskiden kalan Xaldi/benim Lulu Kardoh ve Kurdi... Benim Mad ve Goş/Huri ve Guti/benim Kırmanç Kelhor, Lor ve Gor/benim ben Kürdüm aşağıda ve yukarıda/birkaç yıldır benim ülkem/parça parça oldu düşmanın elinde/kimim ben..." (Özdemir, 2016: 43). Bu anlayışa göre dünyanın en eski halkı Kürtlerdir. Sayısız uygarlık ya da icatlar hep Kürtlerin sayesinde ortaya çıkmıştır (Aksoy, 1996: 60). Nitekim bu anlayışın önemli temsilcilerinden biri olan Cemşit Bender şöyle der:

Kürtler... Anadolu'nun en eski halkı. Yaşı bilinmeyecek kadar eski. Yaşadıkları yer Anadolu dışardan bu yörelere çıkıp gelmiş değil. 1980'lerden sonra ülkede yapılan arkeolojik kazılar bu gerçeği kesin bir şekilde kanıtladı. Yukarı Mezopotamya'nın baş yastığı Zagros'un evlatları. Yazının keşfedildiği yer burası. Atın ehlileştirildiği, ilk tekerleğin döndüğü, gökyüzüne ilkel teleskobun doğrulduğu, ilk destanın söylendiği, ilk şiirin yazıldığı tanrı ve tanrıçaların seçip ilk ayak bastıkları, aile hayatının başladığı, aritmetik, tıp, ticaret dış ilişkiler diplomasi barış antlaşmaları, ilk türküler, ilk yontular, ilk mutfakın tiyatronun yaratılması için insanlığa kucak açmış bir yöre. İşte bunların hepsinde Kürt halkının emeği var. Kürt halkının alın teri her şeyin ilki olmak kolay mı? Mezolitik

çağdan (İÖ. 11.000) günümüze intikal edebilmiş tek halk Kürt halkıdır... Demir çağına isim babalığı yapan (Demirci Kawa) yine Kürt halkıdır (Bender, 1996: 11-35).

Tüm bunlardan hareketle köken meselesine dair şunları söyleyebiliriz. Kürtlerin kökeni konusunda farklı görüşler vardır. Kürtlerin kökenini, Ermenilere, Farslara, Türklere bağlayan görüşlerin yanında Anadolu ve Mezopotamya’da çeşitli dönemlerde yaşamış olan Elam, Sümer, Hatti/Hitit Kasit, Guti, Mittani, Hurri, Urartu, Med, Luwi, Pala Mışki, Lulubi gibi birbirinden çok farklı kavimlere bağlayan görüşler de vardır. Ancak bunların, Kürt olduklarına dair kesin ibare ve belgeler mevcut değildir. Eldeki tarihi veriler, bu isimlerdeki uygarlıkları belgeleyen bu coğrafyada yaşadıklarını kanıtlayan belgelerdir. Binlerce yıl yaşamış olan uygarlıklar defalarca isim değişikliğine uğrayarak bugüne gelmişlerdir. Bu açıdan bugünkü Kürt ismiyle beş bin yıl öncesinden kanıt bulmak zordur. Bazı Kürt kaynaklarının varsayımına dayanarak neolitik devrini, Mezopotamya kültürünü Kürtlerle başlatmak ve Kürtlere mal etmek biraz abartı olsa gerek. Söz konusu bulguların bu coğrafyada bulunması ile de bunların Kürtlere ait olduğunu kanıtlamaz. Zira binlerce yıllık tarihe dönüp baktığımızda aynı bölgede farklı uygarlıkların yaşadığına tanık olmaktayız (Kurt, 2014: 23-45).

Sonuç itibariyle Kürtler, Ortadoğu’nun yaşayan en eski halklarından biridir. Tarihin derinliklerine inildikçe her kültür gibi Kürtlerin de kökeni belirsizleşmekte varsayım ve teoriler çeşitlenmektedir. Bu belirsizlikler nedeniyle diğer milliyetçiler gibi Kürt milliyetçileri de tarih-öncesine uzanan görkemli kurgular icat etmektedir. Aslında diğerleri gibi Kürtler için de saf ve net bir kökenden söz etmek imkânsızdır. Mezopotamya belirsiz pek çok kavmin birbiriyle karıştığı bir potadır (Akyol, 2010: 23). Nitekim ünlü Kürdolog Kemal Burkay’ın ifadeleri de bu savı destekler mahiyettedir: “Bugünkü çağdaş ulusların hiçbiri saf bir ırkın ya da soyun ürünü değildir. Tarih boyunca soylar, farklı halklarla karışmış, kaynaşmış ve belli yurtlar üzerinde çağdaş uluslar doğmuştur. Bu durum Kürtler için de böyledir. Bu anlamıyla Kürtler için tek bir ortak atadan söz etmek mümkün değildir” (Akt. Tan, 2009: 27).

2. Kürtler

Kürtler Kimdir? Kürtler, Mezopotamya'nın en eski ve yerleşik sakinlerinden biri olarak kabul edilir. Yazılı tarihin ve arkeoloji biliminin verilerine göre bilinen en eski tarihten beri Mezopotamya'da yaşamaktadırlar. Bugün tarih sahnesinde yer alan Kürtler, yüzyıllar boyu farklı yönetim birimlerinde bugüne dek varlığını sürdürebilmiş ender halklardan biridir. B. Nikitin'in tabiriyle "Kürtler, çağımıza kadar ayakta kalmış biricik Hint-Avrupalı gçebelendir" (Nikitin, 2013: 15). Buna rağmen Kürt'lerin aslına ve tarihlerine dair müphemlik henüz czlebilmiş değildir. Tarihlerinde (tıpkı diğer halklar gibi) geçerli bilgilerin yanı sıra; bugün için karanlıkta olan ve hakkında net olarak konuşulamayan, aydınlatılmaya muhtaç noktalar mevcuttur. Bilhassa milattan nceki Kürt tarihi için kesinkes Kürt tarihidir demenin olanağı fazla bulunmamaktadır. Bunda bilimsel incelemelerden ziyade hikyeci-hurafeci tarih anlayışı, duygusal anlatım, ideolojik ve siyasi maslahatlar, coğrafi faktörler, çok dilli ve çok kültürlü yapı gibi etkenlerin varlığından söz edilebilir.

Ancak söz konusu bilinmezliğin temelindeki ana neden; Kürtlerin, güçlü bir devlet geleneğine sahip olmayışlarıdır. İmparatorluk geleneğine sahip olmadıklarından tarihleri hep örselenmiş ve çarpıtılmıştır. Kendi tarihlerini kayda geiremediklerinden öykülerini hep başkaları yazmış onlar da dinlemek durumunda kalmış yahut bırakılmıştır. Dolayısıyla yüzyıllar boyunca egemen (lerin) tarihin (in) insafına terk edilerek tarihin sayfalarında kayıp gitmişlerdir (zcan, 2014: 19). Girizėh mahiyetindeki bu kısa bilgilerden sonra Kürtlerin tarihsel panoramasını ana hatlarıyla incelemeye başlayabiliriz.

2.1. Tarih Seyrinde Kürtler

nl antropolog Levi Stratuss, *Yaban Düşünce'sinde* tarihsiz hiçbir halkın var olmadığını sadece tarihi yazılmamış halklardan bahsedebileceğini söyler. Kürtler, Strauss'un sözünü ettiği tarihi yazılmamış (yahut geç yazılmış) halklardan biridir. Uzun ve kadim bir

geçmişleri olmasına rağmen kendi kimlikleriyle egemenlik kuramadıklarından tarihlerini kaydedememişler dolayısıyla yazı aracılığıyla kendi tarihlerini sorgulama imkânından mahrum kalmışlardır (Aksoy, 1996: 8). Yazısız tarih için en elverişli zeminlerden biri kuşkusuz coğrafyadır. Nitekim F. Braudel, tarih tezinde; coğrafi dilin bir tarihsel örgünün ortaya çıkışını sağlayan en uygun araçlardan biri olduğunu ileri sürer.

Ünlü Kürdolog Minorsky (2004: 11-13) de bir halkın tarihini (bilhassa Kürtlerin) araştırırken isim benzerliğinden (etimolojiden) çok, tarihsel ve coğrafi kanıtlar üzerinden hareket edilmesi gerektiğinin altını çizer. “Uygurlıkların grameri coğrafyada saklıdır” esasından hareketle tarihsel coğrafyalarına baktığımızda Kürtlerin; Zagroslar, Toroslar ve Ararat dağ üçgeninde tarih sahnesine çıktıkları görülür. Yani Kürtler, bugün yaşadıkları coğrafyanın otokon halklarındandır. Nitekim buna ilk temas eden Arap tarihçilerinden Mes’ûdi ve Taberi, Kürtlerin tarihsel coğrafyasının Zagros dağları çevresi olduğunu belirtirler. Bazil Nikitin (2013: 9) de, “Dicle ve Fırat’ın kayalıklarında bulunan Ararat dağ düğümünü” Kürtlerin tarihsel yurdu olarak sunar.

Tabi söz konusu tarihsel coğrafyayı Kürtlere hasretmek doğru olmaz. Burada başka halklar da yaşadığından tarihsel coğrafyaya başka bir madde daha eklememiz gerekir. O da şu; Kürtleri tek bir halk olarak değil de halklar konfederasyonu olarak kabul etmek. Bu yaklaşım hem bize Kürt tarihi açısından milattan birkaç bin yıl öncesine kadar geri gitme imkânı verirken hem de Zagros ve Mezopotamya’da yaşayan topluluklardan bazılarının Kürt olma ihtimalini sunar. Nitekim araştırmacıların mevzu bahis coğrafyada yaşamış halklardan birkaçını Kürtlerin atası olarak zikretmesi buradan ileri gelmektedir. M.Ö. Kürt ismiyle ilintili olarak şu sözcükler mevcuttur. Karda Kardaka, Guti, Kurti, Cyrti, Qurti, Karduklar, Kardukhi, Kortukh, Kardhu,

Kurt vb.²⁶ (Tan, 2009; İzady, 2011). Ancak bunların Kürtlerle bağlantısı bütünüyle tespit edilebilmiş değildir. Söz konusu kavimlerin, adlarındaki ses benzerliğine dayanarak ve bugünkü Kürdistan'da yaşamış olmalarından ötürü bunları Kürtlerin ataları saymak yanlıştır. Nikitin'in deyişiyle bunların Kürtlerin soydaşları değil de adaşları sayılması daha temkinli bir yaklaşımdır (Nikitin, 2013: 21).

Dolayısıyla Kürtlerin tarihi ile ilgili en yaygın ve uygun kanaatin, Mezopotamya'da yeşermiş olan “Subariler, Hurriler, Mittaniler, Haldiler, Urartular, Gutiler, Kurtiler, Karduklar ve Kassitler ile Hind-Avrupa kökenli Med’lerin” tarih içerisinde bir potada eriyerek günümüzdeki Kürtleri oluşturduklarına ilişkin görüş olduğunu söylemek mümkündür (Tan, 2009: 27). Görüldüğü üzere milattan öncesi bilimsel anlamda mutlak manada izi sürülebilir bir nitelik arz etmez. Ancak milattan sonrası bilhassa Kürtlerin İslam’la tanıştıklarından sonraki süreçleri tarihsel kayıtlar bakımından daha takip edilebilir bir niteliktedir.

Tarihsel kaynaklara başvurulduğu takdirde, Ortadoğu Kürtleriyle ilgili bilinen ilk kayıtlardan biri, Arap gezgin Mesudi’nin (M.S.943) kaleme aldığı *Mürucü’z-Zeheb* adlı seyahatnamesidir. Söz konusu eserin ilgili bölümünde Kürt aşiretleri ve onların yaşadıkları bölgeler hakkında şu bilgilere yer verilmektedir: Dinewar ve Hemedan’da Şuhcan Aşireti. Kangavar’da Macurdan Aşireti. Azerbaycan’da Hazbani ve Sarat aşiretleri. Cibal bölgesinde, Şadancan, Lazba, Madacan, Mazdanakan, Barhükmen, Hali, Cabarki, Cavani, Mustakan

²⁶ Yukarıda bahsi edilen halklar, birbirlerinin devamı niteliğindedir, ancak söz konusu halklar arasında kesin bir etnik bağı olduğu söylenmez. Bu halklar tek başına Kürtlerin atasını aynı ataya bağlı olmaları muhtemel bir halklar silsilesini temsil etmektedir. Dolayısıyla Kürtler, “kültürel ve genetik olarak, tarih boyunca gelip Kürdistan’a yerleşmiş tek bir halkın değil, tüm halkların torunlarıdır. Bugün yaşadıkları ülkenin yerli halkı olan Kürtlerin tarihi hakkında hiçbir ‘başlangıç’ yoktur. Kürtler ve tarihleri, binlerce yıllık kesintisiz bir sürecin, ülkelerine dağınık biçimde gelen halkların ve düşüncelerin asimile edilmesinin ürünüdür” (Tan, 2009: 24-25).

aşiretleri. Suriye’de, Babila. Musul ve Cudi’de Hristiyan Kürtler (Yakubiler ve Curkan/Gurugan) (Mes’ûdi, 2005: 96-97). Önemli diğer bir kaynaksa Kaşgarlı Mahmut’un Divanı Lügati’t-Türk adlı eseridir. Orta Asyalı Kartograf, 1074’te çizdiği dünya haritasında Kürt ve Oğuz boylarının yurt edindikleri bölgeleri gösterirken Kürtlerin yaşadıkları coğrafya için Arap alfabesiyle Kürt yurdu (toprağı, diyarı vb.) anlamına gelen *Ardu’l-Ekrad* tabirini kullanmıştır (Kaşgarlı, 2005). Dîvânü Lügati’t-Türk’te yer alan haritadan anlaşıldığı kadarıyla Kürtlerin yaşadığı yerler, Anadolu, Güney Azerbaycan, Suriye’nin doğu bölgeleri ile İran’ın Irak sınırına yakın olan bölgelerini içine alan geniş bir coğrafyayı kapsamaktadır.

Ancak Tarihsel açıdan *Kürdistan* adı, idari anlamda ilk olarak, 12. Yüzyılda Büyük Selçuklu Sultanı Sencer tarafından merkezi “Bahar” kenti olan Hemedan’da yakın bir eyalete verilmiştir (Lazarev & Mixoyan, 2013: 31). Azerbaycan ve Luristan arasındaki bu eyalet, Zagros dağlarının doğu yakasında Hemedan, Dinewar, Kirmanşah ve Senendaj’ı, Batı yakasında ise Zap suyu bölgesindeki Şehrizor ve Şengal bölgesini kapsamaktaydı (Minorsky vd. 2004: 11). Bundan (Kürdistan eyaletinden) ilk bahseden tarihsel kayıt Kazvini’ye aittir. Onun, *Nüzhet’ül-Külub* adlı eserinde (14.yy) eyaletin, 16 kazadan meydana geldiği ifade edilir.²⁷ Söz konusu eyalet, Arap Irak’ı Khuzistan, Farsi Irak’ı Azerbaycan ve Diyarbakır’ı kapsamaktadır (Özoğlu, 2009: 39).

Aynı şekilde Osmanlı Devleti zamanında Kürt ve Kürdistan tabirleri rahatlıkla kullanılmıştır. Sözgelimi Kürdistan ifadesini devrin padişahlarında Kanuni Sultan Süleyman’ın 1525 ve 1553 tarihli fermanlarında rahatlıkla görebilmekteyiz. Yine I. Ahmet’in 1604 tarihli fermanında “Umum Kürdistan” teriminin kullanıldığına şahit olmaktayız. Evliya Çelebi (17.

²⁷ 1-Alani. 2-Alişter. 3-Bahar. 4-Kuftiyan. 5-Derbend-i Taç Hatun. 7-Dezbil. 8-Dinever. 9-Sultan Abad-ı Cemcemal.10-Şehrizor. 11-Kirmanşah. 12-Krend ve Hoşan. 13-Kengüver. 14-Mahideşt veya Maideşt. 15-Hersim 16-Vestam (Özüyılmaz, 2008: 233-234).

yy) ünlü seyahatnamesinde “Kürdistan” bölgesini ve şehirlerini ayrıntılarıyla anlatabilmiştir. Seyahatname’sinde “Erzurum, Van, Hakkâri, Diyarbakir, Cezire, Amadiye, Musul, Şehrizar ve Erdelan” olmak üzere Kürdistan’ın toplam dokuz vilayetinden bahsedilmiştir. Kapsamı başta daha genişken 17. Yüzyıla gelindiğinde Osmanlı İmparatorluğu’nda, Kürdistan eyaletine Muş, Dersim ve Diyarbakir olmak üzere ancak 3 liva verilebilmiş ve sadece bu üç liva için Kürdistan ismi kullanılmıştır (Minorsky vd. 2004: 11).

Modern dönemlere gelindiğindeyse, Osmanlı Sadrazamı Mustafa Reşit Paşa tarafından 1847’de yönetim birimi olan Kürdistan eyaleti kurulmuştur. 13 Aralık 1847 tarihli Takvim-i Vekayi’de yayınlanan düzenlemedeki eyaletin merkezi Ahlât’tı ve Diyarbakır, Muş, Van, Hakkâri, Cizre, Botan ve Mardin’i kapsıyordu. Görüldüğü üzere Kürdistan ibaresi Osmanlıda hiçbir sıkıntıya mahal vermeden kullanılagelmiştir. Hatta Meclis zabıtlarında bile ‘Kürdistan’ ibaresinin kullanıldığı, Birinci Meclis’in Doğu’dan gelen üyelerine Kürdistan milletvekili dendiğini biliyoruz. Kürdistan devrin yazılı kayıtlarında öz biçimiyle yer alarak ta ulus devlet realitesine kadar mevcudiyetini ve mahiyetini korumuştur. Ne yazık ki ulus devlet pratiğiyle beraber Kürdistan ibaresi baskılanmış ve yasaklı hale getirilmiştir (Hür, 2018).

12. Yüzyıldan itibaren idari ve etnik bir anlam kazanan Kürdistana Coğrafik açıdan yaklaşacak olursak; Kürdistan, yani Kürtlerin yurdu denilen bölge, Ortadoğu’nun merkezinde yer alan hilal şeklinde bir bölgedir. Bu bölge Türkiye’nin doğusunun bir bölümünü Kuzeybatı İran’ın hatırı sayılır bir parçasını Kuzeydoğu Irak ve Kuzeydoğu Suriye’nin bir bölümünü Sovyet Ermenistan’ın Güney ve Güneydoğu topraklarını içerir (Jwaideh, 2016: 27). Yazılı kaynakların gösterdiği kadarıyla, Şerefhân Bitlisi, Kürdistan’ı Kürtlerin oluştuğu dört kolun (Kurmanclar, Lurlar, Kelhurlar ve Goranlar) anayurdu olarak bir haritasını çizen ilk isimdir. Şerefhân, Kürdistanın sınırlarını şöyle tanımlamaktadır: “Soydaşlarının oturdukları yerleri bilmek ister misin ey Kürt? Sana söyleyeyim. Kürdistan sınırları Batıda İskenderun’la Toros dağlarına kadar ve Karadenize doğru uzanırdı. Kuzeyde Karadeniz, Ardahan ve Arasa kadar

Doğuda Elvend dağlarından Arasa Güneyde ise Ahvaz'dan Fırat'a kadar. Güney sınır boyunca Hamrin-Sincar dağları yoluyla Nisibin boyunca uzanır” (Şerefhan, 2016: 75). Ancak bu mevzuda en detaylı bilgi veren isimlerin başında Şemsettin Sami gelir. Onun Kamusu'l-Alamı'nda Kürdistana dair şu bilgilere yer verilmektedir:

Kürdistan, Asya-yı garbîde kısm-ı a'zamı Memâlik-i Osmaniye'de ve bir kısmı İran'a tâbi büyük bir memleket olup, ekseriyet üzere ahalişi bulunan Kürd kavminin ismiyle tesmiye olunmuştur. Kürdler dağınık ve sâir akvâmla karışık bulunduklarından, Kürdistan'ın hududunu tamamiyle tayin etmek müşkildir. Ancak takribî olarak diyebiliriz ki Kürdistan Urmiye ve Van göllerinin sevâhilinden Kerha ve Diyale nehirlerinin menâbiine ve Dicle'nin mecrâsına dek mümted olup garb-ı şimâlîye doğru hudûdu Dicle'nin mecrâsını takiple Fırat'ı terkip eden Karasu mecrâsına ve oradan şimâle doğru Aras havzasını ve Fırat ve Dicle havzasından ayıran taksîm-i miyâh hattına kadar vâsıl olur. Bu itibarla Memâlik-i Osmaniye'de Musul vilâyetinin kısm-ı a'zamı yani Dicle'nin Musul'da bulunan yerleri ve Van ve Bitlis vilâyetleriyle Diyarbekir ve Mamûretülaziz vilâyetlerinin birer parçası ve Dersim sancağı Kürdistan'dan ma'dût olduğu gibi, İran'da dahi Kürdistan namıyla maruf olan eyâletle Azerbaycan eyâletinin nısıfı yani cenub-ı garbî kısmı Kürdistan'dır. Bu veçhile Kürdistan şimâl-i şark-î cihetinden Azerbaycan Şarken Irak-ı Acemî, cenûben Luristan ve Irak-ı Garbî, garb-i cenûbî cihetinden Cezire, garb-ı şimâlî tarafından dahi Anadolu ile mahdûddur. Bu hudud dâhilinde 34 ile 39 arz-ı şimâlî ve 37 ile 46 tûl-i şarki aralarında mümted olup büyük bir müselles ve daha doğrusu sivri tarafı garb-ı şimâlîye doğru dönüş bir armut şeklini ibraz ediyor” (Şemsettin Sami, 1896: 30840).

Burada altı çizilmesi gereken husus şudur: Tarihsel süreçte, Kürtlerin yaşadığı yerler, belli bir coğrafya ile sınırlı olmasına rağmen, Kürdistan'ın kapsamı sürekli değişiklik göstermiştir (Özoğlu, 2009: 32). Meydana gelen savaşlar, istilalar ve göçler gibi toplumsal olay ve olgular sonucunda, Kürdistan'ın sınırları hep değişe gelmiştir. Bu yüzden, *Kürdistan* kavramı, çoğunlukla Kürtlerin yaşadığı bölgelerin belli bir kısmını ifade etmek için kullanılmış ve Osmanlı'nın son dönemlerine kadar, nüfusunun büyük kısmını Kürtlerin oluşturduğu yerleri ifade etmiştir (Lazarev & Mixoyan, 2013: 31).

2.2. İmparatorluk ve Kürtler

Osmanlı devletinin imparatorluk yapısı, onun politik ve toplum algısını da etkilemiştir. İmparatorluk, kendilerini aşirete yahut etnisiteye bağlı olarak tanımlayan Kürtleri, Müslüman çoğunluk içerisinde (milleti-İslamiye) değerlendirerek imparatorluk sistemine dâhil etmiştir. Millet sisteminde, iç işlerinde serbest olan emirlikler, idari yöneticilerini kendileri belirlemişlerdir. Ortaylı (2002), bu olguyu “bu bölgelere Kürt hükümeti denirdi. Merkezi hazineye ipotek ödenmezdi ve herhangi bir biçimde düzenli askeri hizmetlerle yükümlü değillerdi” şeklinde belirtmektedir. Sultan Selim döneminden beri devletle anlaşmaya varan Kürtler, millet sistemi içinde, hükümet ve emirlikler şeklinde Müslüman milletin bir etnik unsuru şeklinde varlığını sürdürmüşlerdir. Dolayısıyla Kürt beylikleri Osmanlı devleti sınırları içerisinde yarı bağımsız bir statüye sahiptiler. Bu, 1514 yılında imzalanan Kürt-Osmanlı ittifak antlaşmasının gereğiydi. Antlaşmaya göre Kürt beyleri atadan kalma yönetim haklarını koruyacak bunun karşılığında ise kendilerine askeri ve mali birtakım sorumluluklar yüklenecekti (Kavak, 2013: 142-143).

Kürtlerin imparatorlukla olan bu ilişkisi, 19. yy’a kadar pek değişmeden devam etmiş Kürtler, Osmanlı devletinde 19. yüzyılın ortalarına kadar kaza ve sancaklar şeklinde örgütlenmiş yarı bağımsız emirlikler olarak varlıklarını korumuşlardır (Jwaideh, 2016: 41). Fakat 19. Yüzyıldan itibaren gelişen modernleşme ve merkezileşme hareketleri neticesinde bir çatışma sürecine girilmiş pek çok direniş hareketiyle karşılaşmıştır. Beyliklerin tasfiyesiyle sonuçlanan bu süreci takiben isyandan-uzlaşıya doğru farklı bir stratejik süreç takip edilmiştir. Bu kapsamdan hareketle İmparatorluğun Kürtlere yönelik tutumunu özerklik stratejisi, merkeziyetçi strateji ve uzlaşı strateji olmak üzere üçe ayırabiliriz.

Özerklik Politikası: İmparatorluğun Kürtlerle ilk teması 16. yüzyılda gerçekleşir. Bu yüzyılla birlikte bölgedeki iki ana güç dengesi olan Osmanlı ve Safevi devleti arasında yaşanan

sürtüşmeler, Kürtlerin tarihi açısından son derece önem arz etmektedir. Özellikle Şah İsmail'in etkin politikalarıyla birlikte pek çok Kürt beyliği Safeviler'in hâkimiyeti altına girmiş; bununla birlikte Safevi Devleti'nin söz konusu beyliklerle ilişkisi genellikle olumsuz olmuştur (Bruinessen, 2011: 211). Yavuz Sultan Selim, 1514'te sefere çıktığı zaman, Şah İsmail, çok sayıda Kürt beyini tutuklamış ve Kürt yerleşimlerini işgal etmiştir. Kürtlere yönelik politikası daha önceki yönetimlerle paralellik arz eden Şah İsmail, Kürtlerin hareket kabiliyetini sınırlandırma yoluna gitmiştir. Bu durumdan memnun olmayan Sünni Kürt aşiretleri, çeşitli vesilelerle, bunu dile getirip yaşadıkları sıkıntıların üstesinden gelmeye çalışmışlardır (Burkay, 2008: 172).

Kürtlerin yaşadığı bu sıkıntılar, daha sonra, Osmanlı İmparatorluğu ile Kürtler arasındaki ilişkileri olumlu yönde etkilemiş, bu da Kürt beylerinin Osmanlı İmparatorluğuyla birlikte hareket etmesine imkân sağlamıştır (Akyol, 2014: 28). Daha somut bir ifadeyle Kürtlerin, Şah'ın esaretinden kurtulma çabaları ve kaybettikleri topraklarını geri almaya çalışmaları; Osmanlı Devleti'ninse doğu sınırlarının güvenliğini sağlamak istemesi Kürt beyleri ile Osmanlı Devleti'nin beraber hareket etmesine zemin hazırlamıştır (Özer, 2009: 99).

Kürtlerin bu dönemde Osmanlı'yı tercihlerinde önemli rol oynayan isimlerin başında İdris Bitlisi gelir. Bitlisi, Osmanlı Devletiyle temasa geçmeden evvel Akkoyunlu Sarayında bakanlık derecesine kadar yükselmiş, fakat Akkoyunluların Safeviler tarafından ortadan kaldırılması ve Şiiliğin bölgede etkin mezhep haline getirilme çabaları sonrasında oradan ayrılmak durumunda kalmıştır. Özellikle Şah İsmail'in Şia mezhebini doğu beldelerinde yayma çabası karşısında, bu durumu hayati bir tehdit olarak algılayan Bitlisi ve sair Kürt beyleri, Safeviler'e karşı cephe almışlardır. Bitlisi'nin örgütlediği Kürtler ve yerli halk, şehri savunmaya geçerek; Sultan'dan istedikleri yardım gelene kadar, bölgelerini canları pahasına savunmuşlardır (Özoğlu, 2009: 65).

Osmanlı İmparatorluğu'ndan gelen desteklerle birlikte Kürtler, Şah İsmail'i ağır bir yenilgiye uğratmış ancak Kürdistan'ın büyük bir kısmı Osmanlı İmparatorluğu'na dâhil olmuş ve Kürt coğrafyası, idari olarak Osmanlı İmparatorluğu'nun denetimine girmiştir (Bruinessen, 2011: 217). Kürtler, İran'a karşı Osmanlı'yı tercih etmiş ve Kürtler ile Osmanlı Devleti'nin, uzun sürecek, birlikteliği başlamıştır (İzady, 2011). Kürt Beylerinin, Bitlisi'nin önderliğinde bir araya gelerek hazırladığı ve padişaha sundukları “ariza” ile Kürtler, Osmanlı tebaası olmayı talep ettiklerini belirtmişlerdir. Kürt beylerinin arızasını sultana sunan Bitlis'inin Farsça kaleme aldığı istimalatnamede *Bilad-ı Ekrad* (Kürd beldeleleri) hakkında şunları ifade ettiği nakledilir:

Bilad-ı Ekrad denilen Diyarbakır ve civarındaki mazlum müslümanlar Devleti aliyenizin hizmetine taliptirler ve devlet ile din düşmanlarının şerlerinden sizin yardım ve merhametinizle masun olma ümidindeler. Bilad-ı Ekradın Osmanlı devletine iltihakı İstanbul'un fethi zaferini tamamlayacak derecede ehemmiyetlidir. Zira bu bölgenin ilhakıyla bir taraftan Irak ve Basra'nın yolları diğer taraftan Azerbaycan yolları ve bir diğer taraftan Halep ve Şam yolları açılmış olacaktır. Allah'ın yardımı pek yakındır (Akyol, 2010: 32).

Kürt beylerinin bu tavrından büyük memnuniyet duyan Sultan Selim Çaldıran Savaşı'nın akabinde kendisini destekleyen Kürt ileri gelenleri ile 1515 yılında Amasya'da buluşarak tarihi Kürt-Osmanlı Özerklik Antlaşması'nı karara bağlamıştır. Kürt beyleriyle Sultan Selim arasında karara bağlanan özerklik antlaşmasına göre: 1. Kürt beyleri, atalarından kalma geleneksel düzenlerini (bağımsız olarak yaşama) koruyacaklardır. 2. Herhangi bir savaş durumunda Kürt beyleri kuşanmış silahlı süvarileriyle Osmanlı ordusuna katılacak aynı şekilde imparatorluğun birlikleri de Kürtleri, düşmanlarına karşı koruyacaklardır. 3. Kürt emirleri, imparatorluk yönetimine her yıl, belirli bir ölçüde vergi vereceklerdir (Tan, 2009: 73-79).

Yapılan özerklik antlaşmasıyla Kürtler için yeni bir süreç başlamış ve Kürt beylikleri, İmparatorluğun egemenlik sınırına dâhil olmuşlardır. Kürtlerin idari, mali ve askeri yetkileri, yeniden düzenlenmiştir. Kürtler vergi vermiş, savaş halinde orduya asker göndererek halifenin

meşruluğunu kabul etmişlerdir (Koyuncu, 2014: 206). Her ne kadar Osmanlının tavrı, “böl ve yönet” türünden değil de “mümkün olduğu ölçüde kendi kendilerini yönetmelerine izin ver” politikası şeklinde anılsa da Kürtler, çok dilli ve çok kültürlü Osmanlı İmparatorluğu’nun bir parçası haline gelerek, de facto olarak bağımsızlıklarını kaybetmişlerdir (Yeğen, 2011: 226).

Merkezileşme Politikası: İmparatorluğun Kürtlerle ilişkisi, başlarda esnek tutulurken II. Mahmut’la beraber söz konusu ilişkiler, giderek merkezi ve sistemli bir hal almaya başlamıştır. Osmanlı İmparatorluğu Tanzimat’la birlikte daha evvel geniş bir özerklik tanıdığı bölgeleri merkeze daha sıkı bir şekilde bağlamaya çalışmıştır. Nitekim II. Mahmut’un temel gayesi, bağımsız Kürt emirliklerini ortadan kaldırıp bunların merkezi devlete yönelmelerini sağlamaktı (Özer, 2009: 170). Bu itibarla 1830’lu yıllarda yerelde merkezi hâkimiyeti sağlamak amacıyla harekete geçilmiş daha evvel özerk bir şekilde yaşayan Kürt beylerinin yetkileri azaltılarak onlarla yapılan anlaşmalar, tek taraflı feshedilmiştir. Özellikle resmi modernleşme hamlesi olarak formüle edilebilen Tanzimat Fermanı, kırılma noktası olmuştur. Fermanla birlikte yerleşen merkezi yönetim anlayışı neticesinde yüzyıllardır sürdürülen âdem-i merkeziyetçi yapıdan, merkeziyetçi yapıya geçilmiştir. Böylece Osmanlı Devleti, siyasi ve iktisadi denetimi sağlamak için güçlü ve yarı otonom beylikleri tasfiye etmeye başlamıştır²⁸ (Yeğen, 2011: 66).

²⁸ Tanzimat Fermanı batılılaşma yönünde önemli bir dönüm noktasını teşkil eder. Fermanla birlikte siyasi, hukuki ve mali birtakım yeni düzenlemelere gidilmiştir. Tanzimat Fermanı’nda yer alıp beyliklerin tepkilerini çeken düzenlemeleri şu özetlemek mümkündür: 1.İdari örgütlemeye yenilikler yapılması, eyalet, sancak ve kaza sınırlarının yeniden düzenlenmesi, 2.Her valinin yanına bölge kuvvetlerine komuta edecek bir muhafız ve maliye işleri için bir defterdar verilmesi. 3.Eyalet ve sancaklarda yerel meclisler kurulması, Hristiyan ve Müslümanların nüfus oranlarına göre bu meclislerde temsil edilmeleri, 4.Aşar vergisinin maliye memurları tarafından, cizyenin ise patrikhaneler vasıtasıyla toplatılması. Tanzimat’a kadar gayrimüslimlerden alınan tüm vergileri Kürt

1845'lere doğru gelindiğinde, merkezileşme siyaseti, kısa zamanda Kürdistanın bütününde uygulanmaya konulmuştur. Merkezileşme bağlamında, II. Mahmut ve Tanzimat döneminin vazgeçilmez uygulamalarından biri de askerlik meselesi olmuştur. Tanzimat'la birlikte askerlik zorunlu hale getirilmiş 1841'de eyalet orduları kurulmuş ve İstanbul'daki seraskerin emrine verilmiştir. Yerel beylerin, mahiyetindeki askeri güçlerin üzerindeki yetkileriye sona erdirilmiştir. Modernleşmenin tezahür ettiği diğer bir alan ise mülkiye işlemleriyle alakalı vergi sistemi olmuştur. Tanzimat'la birlikte iltizam sistemi ortadan kaldırılırken yöredeki vergileri toplayan Kürt beyleri de, fermanın; “aşar vergilerinin maliye memurları, cizyeninse patrikhaneler vasıtasıyla toplatılması” maddesi ile bu yetkilerinden mahrum bırakılmışlardır (Arslan, 2016: 25-26).

Bu durum, birtakım huzursuzluklara sebebiyet vermiş; idari, askeri ve mali yetkilerini kaybeden Kürt beylerinin gönlünü almak pek kolay olmamıştır. Maaş karşılığında yetkilerini merkeze devretmek istemeyen bölgenin yerel sahipleri, merkeze karşı alternatif dirençler göstermişlerdir. Revanduz'lu Muhammed Paşa, Botan emiri Bedirhan Bey ve Nehrili Şeyh Ubeydullah gibi yetkilerini merkeze devretmek istemeyen Kürt seçkinleri, Osmanlı Devleti'nin Tanzimat ile getirilen merkezileşme politikalarına karşı çıkmışlardır (Jwaideh, 2016: 116-200). Fakat yine de Tanzimat devriyle birlikte yerleşen merkezi yönetim anlayışı, geleneksel mirlik yapılarının aşamalı olarak ortadan kalkmasına mani olunamamıştır.

emirlikleri toplamaktaydı. Beglerin kendi bünyelerinde müstakil orduları ve idari teşkilatları vardı. Tanzimat la birlikte beliren bu yeni durumu kendi statülerine yönelik bir tehdit ve tasfiye sürecinin başlangıcı olarak değerlendiren Kürt begleri yeni düzenlemelere itiraz ederek direnmeye ve yer yer de isyan etmeye başlarlar. Bu dönemdeki belli başlı isyanları şöyle sıralamak mümkündür: Abdurrahman Paşa, Revanzulu Mehmet Paşa, Garzan ve Sincar isyanları, Bedirhan Bey İsyanı, Yezdanşer İsyanı ve Şeyh Ubeydullah Nehri İsyanı (Tan, 2009: 87-94).

Uzlaş Politikası: Osmanlı'nın Kürt geleneksel seçkinlerine yönelik yürüttüğü çatışmaya dayalı merkezileşme politikası II. Abdülhamid zamanında tersine dönecektir. Abdülhamit, seleflerinin başlattığı reformları devam ettirmekle birlikte, Kürtlere ilişkin politikasında farklı bir strateji izlemiştir. Güvenlik politikası ekseninde şekillenen yeni strateji, siyasal konjonktüre bağlı olarak çatışmadan-uzlaşya doğru evrilmiştir. II. Abulhamit'in *Hamidiye Alayları* ve *Aşiret Mektebi* projelerini bu bağdamda değerlendirmek gerekir. Söz konusu politikalar Kürtleri içeri almaya yönelik politik manevralar olarak değerlendirilmektedir. Bilhassa Rus Kazak Alayları model alınarak, büyük bölümü Kürtlerden müteşekkil milis güçlerden oluşturulan *Hamidiye Alayları* söz konusu stratejinin en bariz örneğidir (Bruinessen, 2011: 19).

Merkezileşme politikasıyla, göçerlerin yerleşikliğe geçmesi ve aşiret yapısının çözülmesi amaçlanmışken, Abdülhamid, 1891'de Şark vilayetlerinde güçlü bir set oluşturmak için, Doğudaki kimi aşiret reislerinin denetiminde bir tür jandarma kuvveti kurmuştur. Söz konusu milis kuvvetlere Sultanın isminden esinlenilerek, *Hamidiye Alayları* adı verilmiştir. Hamidiye Alaylarının kuruluş amaçlarını şöyle özetlemek mümkündür: 1-Ermeni milliyetçiliğini önleme, 2- Kürdi aşiretlerin denetim altında tutulması 3- Yeni belirmekte olan Kürt ulusalcılığını kontrol altına alınması ve aşiretlerin birbirinden izolasyonu, 4- İmparatorluğu tehdit eden İran'a karşı bir tampon bölge oluşturulması ve İmparatorluğun Doğu sınırlarının Rusya'ya karşı korunması (Özer, 2009: 234-235).

Sultan II. Abdülhamid'in Kürtlerle ilişkisini açıklayan bir diğer projeyse, aşiret çocuklarının eğitimi için ön görülen Aşiret Mektebi'dir. 1892 yılında kurulan Aşiret Mektebinde, ilk başlarda, Arap aşiretlerin çocuklarına eğitim verilmiş zamanla Kürt Aşiret çocuklarının okutulduğu bir eğitim merkezi olmuştur. Özellikle, Hamidiye Alayları'nda görev almış Cıbranlı, Zilan, Şemski ve Celali aşiretleri gibi Kürt ileri gelenlerinin çocukları mektebe alınmıştır. Aşiret Mektebinin, bir nevi mühendislik politikası yürüttüğü ifade edilebilir. Mektep

bir bakıma Osmanlı Devleti'nin uzak yerlerinde hâkim olan aşiretlerin devlete bağlılığını sağlamak amacıyla kurulmuştur. Bu sebeple Mektebe, aşiretlerin fakir kesimlerinden ziyade, toplumun ileri gelenlerinin çocukları alınmıştır. II. Abdülhamid, bu politikayla aşiret liderlerinin gönlünü kazanmayı hedeflemiş, mektep de bu bağlamda bir tür ikna aracı olarak düşünülmüştür (Arslan: 2016: 29-31).

2.3. Ulus Devlet ve Kürtler

Bu kavramın biri hukuki-politik diğeri tarihi-etnik olmak üzere iki yüzü vardır. Ulus ve devlet sadece ikiz kardeş değildir birbirinin içine yerleşiktir. Madalyonun bir yüzü devletse diğeri yüzü de ulustur (Hallaq, 2020: 190). Ulus ile devletin iç içe geçtiğini gösteren bu terimin de ifade ettiği üzere, ulus-oluşumu ile devlet-oluşumu süreçleri, sıkı biçimde birbirine bağlanmıştır. Hem tarihi-etnik bir belirleme olan ulusun hem de hukuki-politik bir belirleme olan devletin özgül mantığı açısından baskı ve şiddet içerdiği açıktır. Kürtlerin hem ulus olmaktan kaynaklı hem de devlet destekli çifte bir mağduriyet yaşadıkları düşünülmektedir. Şiddet mekaniğini üreten ve yürüten modern devletin yurttaş karşısındaki tavrına ulus ögesinin etkisi eklenince sonucu tahmin etmek zor olmasa gerek. Her iki baskı aygıtının Kürtler üzerinde ne tür mühendislik pratikleri uyguladığını ulus-devlet mekanizması örneğinde etkileşimsel tahliliyle ortaya koymaya çalışacağız.

2.3.1. Ulus Devlet

Bütün devrimlerin en büyük hatası erdem denen şeyi yeryüzünde kurumsallaştırmaya çalışmaktır. Bir halkı devlet gücüyle iyiden yana, bilge, özgür, ılımlı ve adil yapmak istediğinizde herkesi öldürmekten başka çareniz yoktur! İster

*İslamcı olsun, ister komünist isterse pozitivist, bütün devrimlerin çelişkisi burada yatıyor: Yeni bir insan ve yeni bir halk yaratmak. Anatole France*²⁹

Ulus devlet nedir? Ulus devlet, “sınırları bir toprak parçası içinde yasal güç kullanma hakkına sahip ve yönetimi altındaki halkı türdeleştirerek ortak kültür, simgeler, değerler yaratarak geleneklerle köken mitlerini canlandırarak birleştirmeyi amaçlayan” bir yönetim aygıtıdır (Akın, 2014: 29-32). Başka bir deyişle Ulus-devlet, sınırları muayyen bir toprak parçası üzerinde, merkezileşmiş, farklılaşmış ve özerk siyasi yapılar yoluyla yönetim ve denetim sağlayan bir devlet biçimidir. Dağınık ve birbirleriyle çatışan otoriteler içinde yer alan ayrılmış insanları vatan ve millet gibi ortak kavramlar etrafında birleştiren yeni bir kuruluştur. İçinde bütünlüğü, tekliği ve benzerliği barındıran ulus devlet, siyasi bütünleşmeye dayanan yeni ve değişik bir örgütlenme modelidir.

Ulus devlet, “devletin ülkesi ve milletiyle bölünmez bütünlüğü” ifadesiyle formüleleştirilebilir. Bir milletin bağımsız bir devlet şeklinde siyasi olarak örgütlenme iradesinden doğan ulus devletin kuruluş amacı, ülkeyi ve milleti bütünsel bir yapının içinde birleştirmenin yanı sıra toplumsal farklılıkları ve ülke içindeki ayrımları ortadan kaldırmaktır. Geniş anlamda ulus devlet, bütün siyasi karar yetkisinin tek merkezde toplanmasını yani merkezi iktidarın tekliğini ifade eder. Ulus devlet dar anlamıyla, varlık koşullarının bir gereği olarak tek ülke, tek millet ve tek bir siyasi ve hukuki örgütlenmeyi öngörmektedir. Bu üçlü birlik ilişkisi, “devletin ülkesi ve milletiyle tekliği ve bölünmezliği” şeklindeki ifadeyle Kemalist ulus devletin anayasalarına girmiştir (Bingöl, 2011: 4-5).

Ulus devletin inşa sürecinde; geleneksel mirasın (Osmanlı-İslam geçmişinin) bir bütün halinde reddi, antropolojik olarak köken bulma arayışı, ulusun sanat ve edebiyat eserleri ile

²⁹ Derin Düşünce Platformu sitesinin Ulus adlı kitapçığının giriş kısmından alınmıştır.

kutsanması gibi önemli hadiseler cereyan etmiştir. Ayrıca ulus devlet ile yurttaşları arasında “moral bir bağın kurulması, ulusun yegâne olarak temsil edilmesi, aidiyet hissinin oluşturulması için mitolojik destekler sunulması ve taşıyıcı elitlerin toplum için neyin iyi neyin yanlış olduğuna karar verecek kurucu kadroya dönüşmesi” gibi pek çok hadise meydana gelmiştir (Çiftçi, 2012: 32-33). Biz burada ulus devletin moral kaynakları denebilecek dört önemli unsur üzerinde duracağız. Bunlar; abidevi tarih, ulusal kimlik, Türklük sözleşmesi ve makbul yurttaşdır. Şimdi söz konusu moral kaynakları Kemalist ulus-devlet bağlamında sırasıyla irdeleyelim:

Abidevi Tarih: Osmanlı-İslam bakiyesinin tasfiye edilip yerinin Türki unsurlarla yeniden ikame edilmesinde motor güç tarih olmuştur. Ulus-devlet siyasal hafızasını inşa ederken, negatif izler taşıyan hadiselerin unutulmasını hedefler. Ulus-devletin kendi muhayyel kimliğini kurgulayabilmesi için ihtiyaç hissettiği tarih yazımı, tarihin; devletin hatırlama politikası muvacehesinde odak noktalarının belirlenip, belirli yöntemlerle yazılmasını anlatır. Gündümlü (belli bir maksada binaen) tarih yazımı, genellikle milliyetçi bir pratiktir ve “tarihle oynama”yı potansiyel olarak içinde barındırır. Tarihi ‘yeniden kurma’nın yolu devletin, aygıtları aracılığıyla toplumsal bellek üzerinde hegemonya kurmasından geçer. Toplum belleğindeki kimi hadiseler silinerek, sistemli bir unutturma politikası takip edebileceği gibi, kimi mühim hadiseler de sürekli yeniden tekrarlanmak suretiyle unutulmasına izin verilmeden hafızalarda canlı tutulabilir. Leyla Çeviker’in açılımcı sözleriyle ifade edecek olursak;

Tarihin unutturulması ya da çarpıtılması, ulus devletin inşasında oldukça önemli bir yere sahiptir. Tarihi yanlış yazmak bir millet olmanın parçasıdır. Bu sayede toplumun geçmişle bağı koparılır. Geçmişle bağı koparılan geleneksel toplumsal bellek, devletin terbiyesinden geçirilerek istenen ulusal tarih benimsetilmiş olunur. Böylece, tarihin tedrisinden geçirilerek “abidevi bir tarih” icat edilir. Burada gaye sadece “resmi bir tarih” oluşturmak değil aynı zamanda “resmi bir ideoloji” oluşturmak ve bu ideolojiyi benimsetmektir. Devletin sürekli dolaşıma soktuğu mitleri aracılığıyla yarattığı “abidevi tarih”, tarihi devlet tekeline alma çabasının bir sonucudur. Devletin dolaşıma

soktuğu bu mitler geçmişle yüzleşmenin önündeki en büyük engel olarak ortaya çıkarlar. Bunun etkisiyle “abidevi tarih”; “tarafardan devlet olmayanın sesini sürekli kısacak, hafızasını sürekli bastıracaktır (Çeviker, 2009: 47).

Özellikle 1930’lar Türkiye’si bu havadan oldukça etkilenmiştir. Söz konusu yıllar, “kurgulanan yeni Türk tarihinin ulus inşasında kullanıldığı ve milli bilinç oluşturmada araçsallaştırıldığı” bir dönem olmuştur. Kurgulanan yeni Türk tarihinin merkezi-politiğinde, *Türk Tarih Tezi* ve önermeleri bulunmaktadır. Genç ulus devlet için, bir nevi “milli tarihçilik” yapılmış” ve Türk ulusal tarihi tekrardan yazılırken Türklerin dünya medeniyetine katkıları vurgulanmıştır (Maksudyan, 2005: 56). *Türk Tarih Tezinin* kurgulanış amaçlarından birisi şüphesiz manevi boşluk tedirginliğini dindirmek üzere İslam haricinde yeni ortak bağ anlatısı sunmaktır. Alelade üretilmiş Türk ulusunun yüce nitelikleri, bilimsel bir zeminde tanımlanmak istenmiştir. Hedef sadece dünyaya Türklerin (dolayısıyla Türklüğün) azametini göstermek değil aynı zamanda içeride insanları yekpare bir kalıba sokarak ortak köken anlatısında birleştirmektir. *Türk Tarih Teziyle* şunlar amaçlanmıştır: 1-İslamla irtibatlı Osmanlı mirasının yeni Türk’ün tarih bakiyesinden silinmesi, 2- İslam’a alternatif mistifiye edilmiş yeni bir hikâyenin anlatımı, 3- Türk’ün yeniden kurgulanışı ve yeni bir mitik-mistik tarih içine yerleştirilmesi (Atalay, 2019: 202-203).

Kemalist ulus devletin kurgulanmasıyla beraber tarih, linguistik, arkeoloji ve antropoloji bilimleri devletleştirilmeye başlanmıştır. Ulus devletin misyoner disiplinlerine dönüşen fiziki antropoloji ve arkeoloji vasıtasıyla Türkler’in *âri* ırkın mensupları, Anadolu’nun otokon halkı ve uygarlığın taşıyıcısı oldukları; ayrıca güneş dil teorisinin ispatladığı üzere tüm dillerin, kurucu atası proto-Türkçeden neşet ettiği ispatlanmaya çalışılmıştır. Bu tarz gayretler, Maksudyan’ın tabiriyle “bilim değil bilimkurgusaldı çünkü kalıba uyacak Türk’ü bulmaları ancak masal âleminde” mümkün olabilirdi (Akt. Atalay, 2019: 210-212).

Ulusal Kimlik: Bir ulusun varlığını sürdürebilmesi için mensuplarının aidiyet hissettikleri bir ulusal kimliğin kurulması, korunması ve sürekli tahkim edilmesi gerekir (Aktoprak & Kaya, 2016: 398). Bu nedenle Türkiye Cumhuriyetinin kuruluş akdindeki kimlik tanımı, homojen ve sabit bir ulusal kimlik tarafından kayıtlanmış ve yeniden inşa edilmiştir. Cumhuriyetin kurucu eliti, toplumu; yeni ve “modern” olarak gördüğü Türk ulusal kimliği üzerinden dönüştürmeye çalışmıştır. Milli mücadele döneminde din birlikteliğine dayalı etnik çoğulculuğu esas alan Kemalizmin, yerini zamanla etnik türdeşliğe dayalı Türklük anlayışına bırakması, ulusal kimlik inşasında bir dönüm noktası olmuştur. Milli mücadelenin bitimi, dönemin taktik oluşumu olan Müslüman etnik koalisyonunun varlık sebebini ortadan kaldırdığından Kemalist ulus devlet için kartları açık oynamanın zamanı artık gelmiştir (Atalay, 2019: 87). Nitekim Mustafa Kemal Atatürk’ün, 5 Kasım 1925 tarihinde Ankara Hukuk Fakültesi’nin açılış konuşmasında sarf ettiği cümleler bunun bariz bir göstergesidir:

Milletin, idame-i mevcudiyet için efradı arasında düşündüğü rabitai müştereke, asırlardan beri gelen şekil ve mahiyetini tebdil etmiş, yani millet, dini ve mezhebi irtibat yerine, Türk milliyeti rabitasıyla efradını toplamıştır. Türkiye Cumhuriyeti, Osmanlı Devleti gibi çok milletli ve çok kültürlü bir devlet değil; insan unsuru Türk milletine dayanan milli bir devlettir. Merkezi milli devlet, ülkenin ve milletin bölünmezliğini, birliğini ifade eder... Türkiye Cumhuriyeti sınırları içerisinde yaşayan herkes Türk milletinin bir parçası olarak Türk vatandaşlığıyla Türk devletine bağlıdır. Türkiye Cumhuriyeti vatandaşları, etnik köken bakımından; Kürt, Türkmen, Tatar, Azeri, Laz, Çerkes, Abaza, Gürcü, Boşnak vesaire olabilirler; ancak bu saydığımız unsurların hepsi Türk’tür. Türk milli devleti içinde Kürt kökenli vatandaşlarımız elbette vardır; fakat bunlar esas olarak Türk’türler (Bingöl, 2011: 11-13).

Kemalist ulusçuluğun muhayyel kimlik kurgusu Türklüktü. Yukarıdaki metinden de anlaşılacağı üzere Kemalist ulus devletin ulusal kimlik kurgusu, etnikliğe; modernleşme yolunda yapısal bir araçsallık rolü atfederek objektif Türklüğü öncelemiş, bütüncül ve yekpare bir Türklük tanımlamasını esas almıştır. Bu nedenle Kemalist ulus devlet, Cumhuriyet serüveni

boyunca Türklüğü tüm mülhazaların üstünde kıymetlendirmiştir. Ahmet Yıldız'ın yerinde tespitiyle;

Türk ulusal kimliğinin Kemalist inşa sürecinde siyasi, hukuki ve teknik olmak üzere üç kurucu bileşeni vardır. Ulusal kimliğin inşa süreci uzun bir tarihi arka plana sahip olmakla birlikte esas itibariyle milli mücadele ve onu takip eden devrim yıllarında biçimlenmiştir. 1924 yıkım yılıyla ivme kazanan bu biçimleniş 30'lu yıllarda tekâmül etmiştir. Birinci dönemi 19-23 yılları arasında Türk ulusal kimliği baskın bir dini karaktere sahip olmuş milliyet Müslümanlıkla tanımlanmış reel politığın bir yansıması olarak resmi politik söylem etnik çoğulculuğu veri olarak almıştır. 24-29 döneminde dini tanımdan radikal bir kopuş gerçekleşmiş, çoğulcu söylem terkedilmiş, Türk ulusal kimliğin Cumhuriyetçi karakteri temel tanımlayıcı olmuştur. Bu tanımın şiarını dilde kültürde ve ülküde birlik oluşturur. Bu tanıma göre Türkiye cumhuriyeti vatandaşı olan ve Türkçe konuşan Türk kültürüyle yetişmiş ve cumhuriyet ülküsüne sadık herkes Türk olarak kabul edilmekteydi. İnşa sürecinde üçüncü safhayı, 29-38 ulusal topluluğu etniklik ekseninde tanımlayan ve ortak köken duygusunu temel alan ırki soya dayalı motiflerin Cumhuriyetçi tanıma eklenmesi çabaları oluşturmuştur. Bunun sembolik düzeydeki yansıması; dilde, ekinde, kanda birliğin yeni ulusal şiarı olmuştur. Bu süreçlere binaen ortaya çıkan nihai tanım. T.C. vatandaşı olup Cumhuriyet ülküsünü benimsemiş, Batılaştırılmış, Türk kültürüne bağlı, Türkçe konuşan ve köken itibariyle Türk olan herkesim kâmil, hakiki ya da öz Türk'tür... Kemalist ulusçuluk esas itibariyle ırkçı değil etnisisttir. Etno-seküler açıdan farklı olmakta ısrar edenlere karşı ısrarcıdır. Bu nedenle Kemalist ulusal bütünleşme sürecinin muharrik gücünü asimilasyon, tehcir vs. gibi etnik yönetim stratejileri oluşturmuştur (Yıldız, 2019: 16-18).

Owen, kurgulanan yeni ulusal kimliğin, kendi “ötekisine” ihtiyaç duyduğunu belirtir. Yeni kurulan ulus-devlet, ulus tanımı içerisinde Türkleri ön plana çıkararak diğer etnik unsurları “zamana yaydığı inkâr ve asimilasyon politikası ile ulus-devlet potasında eritmeyi” amaçlamıştır. Zamanla “*tek bayrak, tek dil, tek millet, tek devlet prensibi*” doğrultusunda hareket eden Kemalist ulus devlet, kapladığı farklı etnik ve dini grupları ‘Türklük’ üst-kimliği çatısında birleştirmeye çalışacak, “*Ne Mutlu Türküm Diyene*” sloganıyla, aynı potada erimiş ve tek bir kimlik etrafında bütünleşmiş” makbul yurttaşlar yaratmaya çalışacaktır. Kemalist

kurucular, “gayrimüslim azınlıklara yönelik bezdirme ve sürgün politikası güderken, ülke içerisinde bulunan gayri Türk unsurlara karşı da kimliklerini yok sayma ve Türk kimliği etrafında birleştirme” politikası uygulayacaktır (Sazan, 2007: 13-15).

Özellikle 1923’ten itibaren Türklük sair anasırı İslamiyye’nin erime potası yapılmaya çalışılmıştır. Bu tarihten itibaren artık kanunlarda, resmi belgelerde, parti programlarında Kürtler ve müslümanlar ibareleri, görünmez olur. Bilhassa Şeyh Said isyanıyla birlikte Türklüğün sınırları yeniden çizilir. 1925’te İsmet İnönü Türk ocakları ikinci kurultayında; “bugün gerek dâhilde ve gerek hariçte söylemek için artık vehm edecek bir noktai endişemiz yoktur. Milliyet yegâne vasıkai iltisakımızdır. Diğer anasır Türk ekseriyeti karşısında haizi tesir değildir. Vazifemiz Türk vatani içinde bulunanları behemehâl Türk yapmaktır. Türklere ve Türklüğe muhalefet edecek anasırı kesip atacağız. Vatana hizmet edeceklerde arayacağımız evsaf her şeyden önce Türk ve Türkçü olmasıdır” (Atalay, 2019: 181-185). Dönemin etkili figürlerinden biri olan Recep Peker de 1930 yılında yaptığı bir konuşmasında; “benim fikrim, kanaatim şudur ki, bu memleketin kendisi Türk’tür. Öz Türk olmayanların Türk vatanında bir hakkı vardır, o da hizmetçi olmaktır, köle olmaktır” diyebilecektir (Sazan, 2008: 15-20).

Türklük Sözleşmesi: Bu kavram Barış Ünlü’nün meşhur Türklük Sözleşmesi adlı eserinden alıntılanmıştır. Türklük sözleşmesi bir nevi Kemalist ulus devletin yazılı olmayan anayasasıdır. Kurumların zihniyeti, işleyişi, içirme-dışlama pratikleri bu sözleşme tarafından belirlenmiştir. Ünlü, mevzu bahis eserinde Türklükten kastını şöyle açıklar:

Kastım Türk bir anne-babaya doğmak veya anadilinin Türkçe olması değil. Türklük belli bir iktidar hiyerarşisi içinde egemen etnik gruba ait olarak veya ona asimile olma rızası göstererek Türk gibi düşünmeyi, konuşmayı, yapmayı, eylemeyi, duygulanmayı veya duygulanmamayı, eylememeyi, yapmamayı öğrenmektir... Çoğu zaman farkında olmadan içselleştirdiğimiz belli düşünme, görme, duygulanma, ilgilenme ama aynı şekilde düşünmeme, görmeme, duygulanmama, ilgilenmeme halleri... Türklüğü su gibi düşünürsek, Türkler de suyun içinde yaşayan balıklar gibidir. Türklüğün

içine doğmuş, onun içinde yetişmiş, büyümüş ve Türklük hallerini içselleştirmişlerdir. Türklük, evde anne-babanın verdiği eğitimle başlar, mahalledeki sosyalleşmeyle, okulda, orduda, camideki eğitimle devam eder. Keza kişinin çalıştığı veya çalışacağı kurumların belli rol ve performans beklentileriyle de öğrenilir ve içselleştirilir (Gazeteduvar, 20.12.2019).

Ünlü'ye göre, Tüklüğü; ‘etnisite, vatandaşlık, ulusal kimlik ve ideolojik aidiyet olarak’ ele almaktansa Tüklüğü; ‘sınıflar-üstü, ideolojiler üstü ortaklıklar ve benzerlikler gösteren, belli görme, algılama, bilgilenme, duygulanma tavır alma halleri ve biçimleri olarak’ ele almak daha makuldür. Ona göre Türklük; ‘belli görme, duyma, bilme, ilgilenme, duygulanma halleri olduğu kadar aynı zamanda belli görmeme, duymama, bilmeme, ilgilenmeme, duygulanmama’ halleridir. Bu roller o kadar özümseir ki bunları içselleştiren kişi öyle bildiğini, gördüğünü, hissettiğini ve davrandığını fark etmediği gibi neyi bilmediğini, neyi görmediğini ve neyle ilgilenmediğini de fark etmez. Türklük halleri çoğunda otomatik olarak yaşanır. Bunun arkasında kişinin Türklük halleri içine doğduğu, yetiştiği toplumsal çevre ve kurumlar yatmaktadır. Türklük halleri ve performansları bir süre sonra habitusa dönüşür (Ünlü, 2018: 13-17). Ünlü açısından *Türklük Sözleşmesi*, maddi-manevi tam bir imtiyazlar dünyasıdır. Ona göre;

Türkleşmiş birey olmayana nispetle hayatın tüm alanlarında devletin ve sözleşmenin garanti ettiği üzere avantajlı ve imtiyazlıdır. Türklükte iş bulma güvenli yaşama, sınıf atlama gururlanma, haklılık normallik gibi pozitif çıkarlar ve işten atılma, güvenliksiz yaşama utanma, dışlanma, haksızlık ve anormal olma gibi negatif çıkarlar vardır. Tüklüğün potansiyel imtiyazlarını gerçekleştirip pozitif ve negatif çıkarlara dönüştürmenin yolu Türkleşmekten geçer. Ancak Türklük ve Türkleşmiş kişi avantajlı ve imtiyazlı olduğunu bilinçli olarak bilmez çünkü Türklük bir normdur ve normallik duygusunu beraberinde getirir (Ünlü, 2018: 231).

Nitekim 1930’larda işlerince valiliklere gönderilen bir yazıda Tüklüğün maddi ve manevi imtiyazlarını gösteren şöyle bir madde yer alır: “Tüklüğe ve Türkçeye pay ve paye vermek som Tüklüğün ve özellikle Türkçe konuşmanın yalnız şerefli olduğunu değil maddeten kârlı olduğunu da kendilerine bilfiil göstermek icap eder.” Tüklüğün, doğuştan gelen şartı

Müslümanlıksa öğrenilen temel şartı da Türkçe konuşmaktır. Bireyler en başta Türkçe konuşarak Türkleşirler. Celal Nuri 1932’de Türklüğün şartlarından şöyle bahseder: Türk olmak için şu şartlar vaciptir. “Türkçe bir ferdin, kendi dili olmalı evinde ailesi içerisinde Türkçe konuşmalı, Türkçe düşünmeli... Rüyasında Türkçe sayıklamalı, bir not tutarsa Türkçe tutmalıdır...” (Ünlü, 2018: 187-210).

Özellikle 1924 anayasası, Müslümanlık sözleşmesinden Türklük sözleşmesine geçişin en önemli yazılı belgesidir. Bu evreden itibaren Türklük sözleşmesi, birtakım toplumsal mühendislik kurumları vasıtasıyla yürürlüğe konulur. Söz konusu kurumlarının başında Milli Eğitim gelir. Örneğin dönemin Milli Eğitim Bakanı Esat Sagay 1931’de eğitimin amacını şöyle tarif eder: “Türk mektebi teslim edilmiş olan her Türk çocuğunu; Cumhuriyet rejiminin psikoloji ve ideolojisini tamamiyle kavramış Türk milleti ve Türkiye Cumhuriyeti için azami derecede faydalı Türk vatandaşı haline getirmeye mecburdur.” 1932’de kurulan Halkevleri ise eğitimi ve halk terbiyesini okulun dışına taşımıştır (Ünlü, 2018: 191-192). Bu evrede Türklük Sözleşmesi üzerinden;

Kültür-dil piyasası tekelleştirilir, birleştirilir, egemen kültüre ve meşru dile sahip olanlar ve asimile edilenler çeşitli maddi avantajlar beklentiler elde ederler. Devlet sadece bir kültürü ve dili meşru ilan ederken diğerlerini gayrı meşru, ilkel ve değersiz ilan eder. Kendi dilinin ve kültürünün kullanım kendi çevresinde kabul görse de piyasa değeri nerdeyse sıfırlanır. Çünkü o dille ne eğitim ne de iş bulmak mümkündür. Kişi böylece emek piyasasının dışında kalır. Sadece kendi dilini bilmek psikolojik bir cezayı da beraberinde getirir. Çünkü o dil ilkelikle kültürsüzlükle ve talihsizlikle özdeşleştirilir. Meşru dil ve kültür uygarlık demektir gayrı meşru olan ise barbarlıktır (Ünlü, 2018: 196).³⁰

³⁰Âzâdinin şikâyetleri bu bağlamda dikkate değerdir: “zorunlu iskânla çok sayıda Kürdün bölgeden çıkarılması ve yerine Türklerin yerleştirilmesi planlanmaktadır. Türklerle Kürtler arasında kalan birkaç bağdan bir tanesi olan halifelğin kaldırılması bu bağı koparmıştır. Mahkemelerde ve okullarda Kürtçe yasaklanmış, Kürtlerin tek eğitim

Görüldüğü üzere Kemalist ulus devlet, *Milli Eğitim* nosyonuyla bireylerin içinde Türk varlığı ve egemen Türk habitusu yaratmaya çalışmıştır. Yani bir nevi ortak düşünme, duygulanma, algılama ve görme biçimlerine sahip Türk bireylerini yaratırken aynı zamanda bir duygu ve düşünce eleği oluşturarak bazıları dışarıda bırakmayı hedefler. Resmi ideoloji Kürtleri kendi tarihlerinden utandırıp Kürtlüğü reddetmeleri ve Türkleşmelerini amaçlar. Kendi tarihlerinden utananların, Kürtlüğünü terk edip Türkleşecekleri varsayılmıştır. Nitekim *Şark Islahat Planı*’na göre: “Kürdistan coğrafyası inşa edilecek, bölgede yargı ve bürokrasi tamamen Türkleştirilecek, Türk memurlarına zamlı maaşlar verilecek, Kürt çocukları okullar ve Türk ocakları aracılığıyla asimile edilecek ve isyankâr aşiretler aşiret liderlerinden kopararak göç ettirilecektir. Boşalan yerlere Kürtler yerleştirilecek ve Kürt dili konuşulması dahi yasaklanacaktı” (Bayrak, 2009: 125-126).

Makbul Yurttaş: Türk ulusu ideal vatandaşın; resmîleştirilmeye, disiplin altına sokulmaya ve üretilmeye çalışıldığı bir çekirdek aile olarak tasavvur edilmiştir. Ulus devleti vücuda getirmenin en temel ilkelerinden birisi, elbette vatandaşlık kurumudur. Bu nedenle modern Türk öznesinin kuruluş anı *yurttaşlık* kapsamından hareketle teşekkül eder. Çınar’ın (2005: 34) belirttiği gibi başından beri Türkiye’de devlet, “kendi vatandaşlarının kimliğini oluşturmanın yanı sıra modern ve makbul özneyi şekillendirmekle yoğun biçimde alakadar olmuştur.” Nitekim *makbul yurttaş* 1935 parti programında şöyle yer alacaktır: “Türk gençliği onu temiz ahlak yüksek bir yurt sevgisi ve devrim aşkı içinde toplayacak ulusal bir örgüte bağlanacaktır. Bütün Türk gençliğine, şevk ve sıhhatlerini nefse ve ulusa inan(ç)larını besleyecek beden eğitimi verilecek ve gençlik, yurdu korumayı en üstün ödev tanıyan ve bu

kurumu olan medreseler kapatılmıştır, Kürdistan kelimesi kullanımdan kaldırılmış ve Kürtçe coğrafi isimlerin yerine Türkçe isimler konmuştur. Türkler bürokraside işi Türk milliyetçisi olduğunu düşündükleri kimseleri atamaktadırlar. Kürt bölgesinden seçilecek mebusları Türk hükümeti belirlemektedir. Kürt aşiretleri birbirlerine karşı kışkırtılmaktadır” (Ünlü, 2018: 177-178).

ödev uğrunda bütün varlıklarını vermeye hazır bir düşünüşle yetiştirilecektir.” Ulus devlet bu yaklaşımla özneyi içeriden fethetmeyi amaçlanmaktadır. İktidar teknikleriyle fethedilen özneler, böylelikle otoriteyi içselleştirir (Yıldız, 2013: 28).

İhsan Yılmaz, Kemalist ulus devletin yarattığı politik özneyi-makbul yurttaşı *Homo LASTus* olarak tanımlar. Onun *Homo LASTus* ile kastettiği; *Laikçi, Atatürkçü, Sünni-Müslüman-Türk* öznesidir. Ona göre iyi ve makbul yurttaş bu dört parametreyi aynı anda karşılayandır. Bunlar medenileştirme misyonunun ana taşıyıcılarıdır ve tabir yerindeyse bunlar vasıtasıyla *Anadolu halkı* “adam” edilecektir. Yılmaz’ın tespitiyle söz konusu sosyal mühendislik modeli iki aşamadan oluşur:

Birinci aşamada Kemalist ulus devlet, mükemmel ya da “en makbul” vatandaş (LAST) hatta insan (*Homo LASTus*) tipini hayata geçirmek için çalışırken diğer yandan, geniş kalabalıklar için iyi ya da “makbul” vatandaş (*Lozan Müslümanı*) tipolojisini yaratmak için uğraş vermiştir. Bu amaçla bir yandan devlette ve bürokraside sadece tek tipin (yani en makbul vatandaşın) hâkimiyeti sağlanmış, diğer yandan ise halk (devlet gücü ve imkânları ile) dönüştürülmeye devam edilmiştir. Bu dönüştürmenin vasıtası olan asimilasyon, başkalaştırma ve disimilasyon, Jön Türkler döneminde başlayacak ve Cumhuriyet dönemi boyunca da devam edecektir. Kemalist dönemde devlet, en makbul vatandaşın inşa için (başta anayasa ve medeni hukuk olmak üzere) hukuku bir sosyal mühendislik enstrümanı olarak kullanmıştır. Eğitim, cami ve medya da bu amaçla istihdam edilenler arasındadır. Bu dört parametrenin (Laikçi, Atatürkçü, Sünni ve Türk) hepsini aynı anda taşımayan hiçbir sosyal kimlik sahibi, Kemalistler ve onların devleti tarafından en makbul vatandaş olarak addedilmemiş ve kendilerine tam olarak güvenilmemiştir. Bu “öteki” kimliklerin (Hristiyan, Ermeni, Rum, Müslüman, solcu, liberal, Alevi, Kürt) her biri çeşitli zamanlarda ve farklı yoğunlukta da olsa Kemalist devletin ayrımcı ve baskıcı yüzüyle tanışacaktır (Yılmaz, 2015: 10-11).

Kemalizm’in makbul vatandaş projesi öteki üzerine kurgulanmıştır. Kemalistler evvela, öteki olarak addettikleri kimlikleri kendi *makbul yurttaş* kurulumuna asimile etmeye çalışmışlardır. Bu amaçla, “devletin sert ve yumuşak güçleri, mümkün olan en üst seviyede ve

yoğunlukta” devreye sokulmuştur. Daha açıklayıcı bir ifade ile “bazen tehcir, nüfus mübadelesi, hukuki yaptırımlar ve cezalar yolu ile devletin sert gücü”, Türkiye’de yaşayan kimliklerin homojenleştirilmesi için kullanılmıştır. Buna ek olarak, Althusser’in “devletin ideolojik aygıtları” dediği; medya, eğitim, din, hukuk, sanat ve benzeri kurumların imkânları, söz konusu makbul yurttaşlık ve ulus-yaratım süreci için sonuna kadar zorlanmıştır. Bu sürecin ideolojik meşruiyet üreticileri olan ve Kemalist hegemonik zamanlarda üretilen başta ders kitapları olmak üzere; dergi, gazete, öykü, roman, tiyatro oyunu, film vb. basın yayın faaliyetleri, Homo LASTus olmayan kesimleri aşağılayan, ötekileştiren, düşmanlaştıran içerikle dolup taşar. Söz konusu eserlerde, Homo LASTus bireyler, ne denli mükemmel resmediliyorsa, Homo LASTus olmayanlar da o denli kusurlu ve kötücül tipler olarak gösterilirler (Yılmaz, 2015: 19).

Homo LASTus kimliğinin tasarımcıları, bir yandan öteki kimlikleri baskılama ve şeytanlaştırma gayretlerini sürdürürken öte yandan aksi bir iddiada bulunanları ise kriminalize etmeye çalışmıştır. Homo LASTus olmayan vatandaşlar, varlıkları yok sayılmasa bile adam yerine konulmamışlardır. Önemli bürokratik konumlar, sözü edilen kesimlere; vatandaşlık hakları olduğu ve liyakatleri de bulunduğu halde, uzunca bir müddet söz konusu ayrımcılık yüzünden verilmemiştir. Bu psişe, “öz vatanında parya” hissiyatını bilhassa etnik azınlıklarda (Kürtler, Ermeniler vb.) en fazla paylaşılan bir duygu biçimi olarak ortaya çıkar. Özellikle Homo LASTus çerçevesinin dışında kalanların girmesinin söz konusu dahi edilemeyeceği “askeriye, dışişleri, yüksek mahkeme ve istihbarat teşkilatı gibi alanlarda, yani devletin stratejik noktalarında görev yapan bürokratlar için adeta olmazsa olmazdır” (Yılmaz, 2015: 29-31).

Bu vb. teşebbüslerin (oran ve şiddet bakımından) en sert muhatabı kuşkusuz Kürtler olmuştur. Medenileştirme gayreti çerçevesinde tüm öteki kesimleri, seküler bir Türklük potasında eritmeye kararlı kurucu irade tarafından Kürtler yok sayılırken Kürtçe dilinin konuşulması engellenmeye çalışılmış ve hatta suç kapsamına dahi alınmıştır. Bu kapsamdan hareketle Kemalist Ulus devletin Kürtlere yönelik inşa ve pratiklerini inceleyeceğiz. Ancak inşa

ameliyesine geçmeden evvel ulus devletin Kürtlere ilişkin politik manevraları olduğunu belirtmekte yarar vardır. İlk başlarda oryantalist tavır sergileyen Kemalist seçkinler zamanla ret, inkar, tehcir, asimilasyon ve protez akıl gibi farklı seçeneklere başvurmuştur.

2.3.2. Ulus Devletin Uygarlaştırma Vazifesi: Oryantalizm

Oryantalizm, ulus devletin muhayyel kurgularını pekiştirmek için hep bir strateji olarak kullanılmıştır. Strateji olarak kullanılan oryantalizm, egemen kimlik haricinde kalan yerli halkları kendi kültürel kimliklerinden sıyrıp onları uygarlaştırmak misyonu ile hareket eder. Ulus devletin başarısı, hâkim öz halkası içine dâhil edilmeyen diğer toplum organizmalarını ehlileştirebilmesidir (Çiftçi, 2012: 34). Taşıyıcı elitler tarafından Batı tipi değişim zorunlu bir metot olarak görülürken hâkim öz olarak da Türklük tercih edilmiştir. Nitekim kurucu elitlerin kurgulmuş olduğu hâkim kültürel öz ya da aidiyet merkezi, diğer bir deyişle self oryantalist strateji, 1923 te tescillendikten sonra bu aidiyet merkezinin dinsel-dilsel-hukuksal-etnik-sosyal kültürel sınırları Cumhuriyetin ilk on yılında yapılan yasal düzenlemelerle belirlenmiştir.

Yeni Türkiye 1920’li ve 30’lu yıllar arasında kâğıt üzerinde bir yasalar cenneti olarak kurulmuştur. Bu yıllarda bütün değer-norm-kurumlar çekirdeği, üst yapı yasalar zinciri ile yeniden oluşturulmuştur. Etnik olarak Türk, din olarak Sünni-Müslüman ve dil olarak Türkçe hâkim kültürel öz dairesinin içeriğini oluşturmuştur. Daha sonraları Kemalist milliyetçilik içerisinde meydana gelen Türk tarih tezi ve güneş dil teorisi gibi varsayımsal metinler ile kurgulanan hâkim kültürel öz kutsanmaya başlanmış medeniyet adı altında insanlar hâkim kültürlerinden soyulmaya başlanmış ve kimiksizleşmeye itilmişlerdir (Çiftçi, 2012: 81-85).

Bu kurguda Kemalist oryantalizmin ileri karakolu olarak tasavvur edilen *Halkevleri* ve *Köy Enstitüleri*, yeni yaşamın bayrağını fethettiği topraklara dikme gayreti içerine girer. Nitekim dönemin ünlü Kemalist şairi Behçet Kemal’in bir şiirinde söz konusu fetih çabası şöyle tasvir edilir: “Özyurdu fethi çıktık işte manen yeniden, bir gönüllü zabittir burada her köye

giden, bir zevkin zaferidir köyde her bando sesi... Bir büyük fethe çıktık yüz altmış yedi koldan halk evi genci nedir işinde gören... Bilir o hep böyle yükseltir tanrı biraz eğilir” (Akt. Atalay, 2019: 126).

Oryantalizmin Türkiye içinde yeniden üretim süreci, Türkiye’deki Kemalist seçkinlerin, Türk Ulusunu tahayyül biçimine ve Osmanlı’dan miras alınan etnik ve dinsel çeşitliliğe sahip toplumu algılama yöntemine gönderme yapar. H. Bülent Kahraman’ın altını çizdiği üzere, “Kemalizmin içinde doğduğu topluma ve kendisini üreten koşullara Batılı bir Oryentalist muhakeme ve mantıkla yaklaşması sürecidir” (Kahraman, 2002: 177). Kemalistler, “muasır medeniyet seviyesine erişmek” adına bu projeyi ulus-devlet aygıtı vasıtasıyla yukarıdan ve hızlı bir şekilde uygulayarak, “Batı’yı taklit etmeksizin modernleşme imkânlarını ortadan kaldırdılar. Kemalizmin çağdaşlaşma misyonu, tarihsel olarak, acilen kendi Doğululuğunu yok ederek homojen bir Türk Ulusu yaratmaktı. Buna kırsal yapı ile aşiret yapılarının, özellikle toplumun etnik-dinsel ekseriyetin ötekileştirilmesi eşlik etmekteydi” (Bora, 1998: 39-42).

Tam da bu noktada Avrupa’nın Müslüman ve Türk’e yaptığını Türk ulus devleti de Kürtlere uygulamıştır. Avrupa nasıl kendini merkeze alıp diğerlerine Orta-doğu adını layık gördüyse Türkiye’de Kürdistanı Güneydoğu adını layık görmüştür. Doğuyu vahşilik, terör, eşkıyalık, duygusallık, kardeşlik gibi ancak acımacak veya nefret edilecek hususiyetlerin tasvir ettiği yer olarak görmüştür (Bilici, 2015: 48-49). Sözelimi *Şark Islahatı* Kemalizmin temel refleksi olan terakki ve medeniyet problematiği etrafında şekillenecektir. Şark vilayetlerinin geri ve gerici karakteri cumhuriyet nimetlerinin sunulmasıyla ıslah edilecektir (Yıldız, 2013: 243-247).

Kemalist ulus devlet, Türkiye’nin gizli ve görünmeyen *Şark’ı* olan Kürdistanı; hurafelerle ve feodal bağlarla yönetilen, irticanın ve eşkıyalığın hüküm sürdüğü, gayrı medeni bir “vahşiler” coğrafyası olarak resmetmekteydi. Devlet destekli kimi yayınlar bilhassa dergi,

gazete ve romanlar, ayaklanma dönemlerinde, Kürtleri dağ Türkleri, gayri medeni taş devrinin temsilcileri olarak nitelemekteydi. Dönemin Genel Kurmay Harp Başkanlığı tarafından yayınlanan Türkiye Cumhuriyetinde Ayaklanmalar (1924-1938) adlı çalışmada bu hususa dair pek çok örnek sunulmaktadır:

Çünkü bu halk tabakası her Kürt köylüsü gibi cahil ve ilkel bir halde yaşıyor, senelerden beri sadık kaldığı aşiret hayatından silkinip sıyrılamıyordu [...] insanlığa bile idrak etmemiş bu kitleye Kürtlük telkin etmeye imkân yoktu [...] Bu kitle varlığının manasını bir avuç gulgul (darı) bir avuç arpa yemekten ibaret zanneder. Cumhuriyet nedir? Yaşadığı dağın ardında ne vardır, bilmez ve bilmek istemezdi [...] Bölge halkı tam anlamıyla cahil köylü gurupları idi. O sıralarda ortaçağ hayatı yaşayan bu halkın, işlenmemiş dimağında milliyet ülküsü diye bir şey yoktu [...] Dağların aralarında yaşamaktan doğan zihniyet, hükümet kuvveti, kudreti ve kültürünün, bunlara devamlı suretle ulaşamamış ve işleyememiş olması, bu halk arasında aşiret ruhunu ve hayatını devam ettirmiş, seyitlerin telkinleri, şerirlerin tehditleri bu halkı ilkelliği ve fakirliği içinde bırakmış ve ağaya, reise, ister istemez uymaya mecbur etmiştir (Beşikçi, 1991: 82-83).

Kemalist söylem, Kürt realitesinin irticai siyaset, aşiret yapısı ve bölgesel gerilik meselelerinin bir türevi olarak kurgulandığını gösteren metinlerle doludur. Örneğin dönemin gazetecisi Yusuf Mazhar'ın 1930 Zilan katliamı üzerine yaptığı yorumlar klasik Avrupa sömürgeci söylemini aratmayan cinstendir:

Bunların alelade hayvanlar gibi basit sevk-i tabiiyle işleyen his ve dimağlarının tezahürleri, ne kadar kaba hatta abdalca düşündüklerini gösteriyor [...] Çiğ eti biraz bulgurla karıştırıp öylece yiyen bu adamların Afrika vahşilerinden ve Yamyamlardan hiç farkı yoktur [...] Bunlar, tarihin şهادeti ile sabittir ki, Amerika'nın kırmızı derililerinden fazla kabiliyetli oldukları halde ziyadesiyle hunhar ve gaddardırlar [...] Dessas ve bedii hislerden, medeni temayüllerden tamamiyle mahrumdurlar. Bunlar asırlardan beri ırkımızın başına bela kesilmiştirler [...] Rusların idaresi altında, bir kısmı insani ve medeni haklardan mahrum tutularak, dağlardan aşağı inmelerine müsaade olunmayan bu mahlûkat hakikaten medeni haklardan istifadeye şayan değildir [...] Siyasî ve medeni teşkilata istinat eden buradaki Türk köylüleri, hükümet ve idare nüfuzunun za'fa uğraması üzerine

başkaldıran vahşi Kürt aşiretlerinin önünden ya kaçmışlar yahut Kürtleşmişler de yalnız köylerinin isimlerini bırakmışlar’ (Mazhar, 1930).

Mesut Yeğen’e (2013) göre amaç zaten “Kürt sorununu etno-politik bir mesele olarak değil gericilik, mürtecilik, eşkıyalık, aşiret direnişi, ecnebi kışkırtması veya bölgesel geri kalmışlık meselesi olarak lanse” etmektir. Kürtler, Türkleştirilmek suretiyle uygarlaştırılacaktı. Nitekim bu durum, bir projenin paralel yürüten ve önemli iki söylemsel dayanağı olan “temdin” (medenileştirme) ve asimilasyon)ikilinde ifadesini bulacaktır. İsmail Beşikçi’nin de vurguladığı gibi; “Cumhuriyetten sonraki bütün Doğu isyanlarında, Doğu’daki askeri harekâtın ve Doğu’ya asker sevk edilmesinin nedeni, Doğu’yu medenileştirmek ve terbiye etmek olarak gösterilmektedir. Terbiye etmek ve medenileştirmek eylemleri Kürtler üzerinde sık sık uygulanmış, kitle katliamları bu maske ile gizlenmeye” çalışılmıştır (Beşikçi, 1977: 79). Kürtler özetle Türkiye’nin modernleşmemiş yüzünü temsil ediyordu. Türkiye toplumuna ait arkaik ne varsa Kürtler üzerinden anlatıldı. Kürtler medeni kentleşmiş Türkler karşısında henüz modernleşmeden nasibini almamış ve ehlileşmemiş karakterler şeklinde tasvir edildi (Aktan, 2019: 104-105).

2.3.1. Bir Toplumsal Mühendislik Söylemi: Ret ve İnkâr

Bir insan için tahammülü hakaretten daha zor bir şey varsa o da yok sayılmaktır. Fiziksel bir saldırıya uğramak bile yok sayılmaktan daha kolay
Malcolm Crowe³¹

Kemalist ulus devletin kuruluşu; merkezileşme, medenileşme, laiklik ve batıcılık fikirlerinden hareketle şekillenmiştir. Bu dönemin politikaları, planlı bir toplumsal mühendisliğin ürünü olmuştur. Yukarıdan belirlenen ve modern bir tarzda tasavvur edilen

³¹ Bu ifade Derin Düşünce Platformu’nun Milli Devlet ve Kürtler adlı sayısından alınmıştır.

vatandaşlara dayatılan bu toplumsal mühendislik, geleneksel değerleri ve kimlikleri ötekileştirirken; milliyetçilik ve ulus devlet imgeleminde yeni değerler ve kimlikler üretmiştir. Cumhuriyetle birlikte Kürtlerin yeni muhatabı artık modern ulus devlet olmuştur. Geleneksel yönetimde, kayda değer bir dışlanma yaşamayan Kürtler, ulus devlet ile birlikte baskı görmüş, sindirilmiş hatta kimi zaman yok sayılmışlardır. Cumhuriyetin asli unsuru kabul edilmesi gereken Kürtler, Türk olarak tasavvur edilmiştir. Cumhuriyetin kuruluşuna kadar, Kürt ve Kürdistan kavramları başta olmak üzere, Kürtlüğe diğer öğeler rahatlıkla ifade edilmiştir. Nitekim dönemin yöneticileri tarafından kaydedilen çeşitli belgelerde “Kürt”, “Kürdistan” kavramları yer almıştır. Kürtlerin ontolojisi başta Mustafa Kemal olmak üzere dönemin politikacıları tarafından kabul görmüştür;³² fakat ulus devletin kuruluşu ile birlikte bu imgelemden vazgeçilmiştir. Ulus devletin modern Türk kimliği ve homojen ulus tasavvurundan ötürü Kürtlerin varlığı, Müslüman Türk tasavvuruyla uyuşmamıştır (Arslan, 2016: 43-45).

Özellikle 1924 Anayasası Kürtler için yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. 1924 Anayasasıyla bu yeni politikanın hukuki dayanağı da oluşturulmuştur. Kürtlerin bütünüyle yok

³² Gazi Mustafa Kemal’in 16 Ocak 1923’te İzmit basın toplantısındaki açıklaması bunun en bariz örneğidir: “Kürt meselesi, bizim yâni Türklerin menfaatine olarak da kat’îyyen mevzubahis olamaz. Çünkü mâlûmu âliniz, bizim hudut-u millîyemiz dâhilinde mevcut Kürt anâsır o surette tavattun etmiştir ki, pek mahdud yerlerde hâiz-i kesâfettir. Fakat kesâfetlerini kaybede ede ve Türk anâsırının içine gire gire öyle bir hudut hâsıl olmuştur ki, Kürtlük nâmına bir hudut çizmek istersek, Türklüğü ve Türkiye’yi mahvetmek lâzımdır.(...) Binâenaleyh başlı başına bir kürtlük tasavvur etmektense, bizim Teşkilât-ı Esâsiye Kânunu mucibince zâten bir nevi mahallî muhtâriyetler teşekkül edecektir. O hâlde hangi livânın ahâlisi Kürt ise onlar kendi kendilerini muhtar olarak idâre edeceklerdir. Bundan başka Türkiye’nin halkı mevzuu bahis olurken, onları da berâber ifâde etmek lâzımdır. İfâde olunmadıkları zaman, bundan kendilerine ait mesele ihdâs etmeleri dâimâ vâridir. Şimdi Türkiye Büyük Millet Meclisi, hem Kürtlerin ve hem de Türklerin sâhibi salâhiyet vekillerinden mürekkebdır ve bu iki unsur bütün menfaatlerini ve mukadderatlarını tevhid etmiştir. Yâni onlar bilirler ki, bu müşterek bir şeydir. Ayrı bir hudut çizmeye kalkışmak doğru olamaz” (Koçak, 2013: 370; Yeğen, 2009: 51).

sayılmadığı; ancak Kürt olarak da kabul görülmedikleri bir dönemdir. Mesut Yeğen'in ifadesiyle "1924 Anayasası'nda Kürtlerin fiziksel mevcudiyeti henüz sorgulanmamakla birlikte, Kürtlerin ve öteki kavimlerin etnik unsurları olarak hukuki ve siyasi mevcudiyetlerinin tanınması yeni rejim için artık mümkün değildir. Kürtler hukuki ve siyasi özneler olarak artık Kürt değildirler. Ülkenin öteki yurttaşları için artık Türk olmuşlardır" (Yeğen, 2009: 53).

1924'te yapılan toplum sözleşmesiyle Kürtlerin görünmez hale gelmesi, Kürt realitesini de dönüştürmüştür. İnkâr endeksli bu sert hukuki uygulamalar, Kürt kimliğinin ve kültürünün yasaklanmasını beraberinde getirmiştir. Benimsenen ulusalcılık anlayışı ve dinin toplumsal alandan özel alana itilmesi ile uygulanan seküler projeyle birlikte, sorun etno-politik bir hal almaya başlamıştır. Nitekim 1930'lara gelindiğinde, Cumhuriyetin laikçi, merkeziyetçi ve devrimci modernleşme projesi egemen politika haline gelmiştir. Milli Mücadele Dönemi'nde ve Lozan'da uygulanmak istenen çok kültürlü yapı terk edilirken yerine ulusal bir kimlik kurgulanmıştır. Ancak bu kurgu, devlet ile Kürtleri karşı karşıya getirmiştir. Çünkü tüm alternatif kimlikler bastırılmış ve tekçi bir devlet felsefesi ortaya çıkmıştır. Bu dönemde, ayrıca Kürdün varlığı tartışmaya açılmış yapılan tartışmalarda, "Kürtlerin olmadığı, Kürtlerin aslında Türk olduğuna dair çok sayıda çalışma, bilimsel faaliyetler adı altında" yürütülmüştür. Bu dönemin temel diskurunu "Türk vatanında Kürt yoktur" oluştururken Kürt kimliğinin fiziki mevcudiyetine dair çabalar da yanlış bilinç olarak ifade edilmiştir (Yeğen, 2009: 53). Dönemin, resmi anlayışına göre Kürtler, Türk asıllıdır. Türk asıllı bu halk, tarihsel süreçte kültürel ve dilsel olarak yozlaşmıştır. Arapça, Farsça ve Türkçe karışımı bir dil kullanan Kürtlerin dilsel olarak yozlaşmaları, onları geri bırakmış ve gelişmelerini engellemiştir. Aslen Türk olan; fakat Kürt olarak bilinen bu halk, Türkçe öğrenerek bu geri kalmışlık halinden kurtulabilir (Bruinessen, 2013: 297).

Nitekim Kürtlere ve Kürtlüğe dair hakim paradigma Kemalist seçkinlerin beyanatlarına da yansımaktadır. Örnekleme gerekirse *Zilan* katliamı³³ üzerine dönemin Başbakanı İsmet İnönü'nün gazetelerde şu beyanatı yer alır: “Bu ülkede sadece Türk ulusu etnik ve ırksal haklar talep etme hakkına sahiptir. Başka hiç kimsenin böyle bir hakkı yoktur. Kürtler aslı astarı olmayan propagandalara kanmış, aldanmış, neticede yollarını şaşırmış Doğu Türkleridir” (Milliyet, 31 Ağustos 1930). Hadise üzerine dönemin Adalet Bakanı M. Esat Bozkurt ise şöyle diyecektir: “Biz, Türkiye denen dünyanın en hür ülkesinde yaşıyoruz. Mebusunuz inançlarından samimiyetle bahsetmek için buradan daha müsait bir ortam bulamazdı. Onun için hislerimi saklamayacağım. Türk bu ülkenin yegâne efendisi, yegâne sahibidir. Saf Türk soyundan olmayanların bu memlekette tek hakları vardır; hizmetçi olma hakkı, köle olma hakkı. Dost ve düşman, hatta dağlar bu hakikati böyle bilsinler!” (Milliyet, 19 Eylül 1930; Akt. İzgören, 2018).

Ayrıca, 1930’larda, Türkiye’de etnik milliyetçilik, teoriden pratiğe; gazete, dergi ve kitaplardan çıkarak, devlet dairelerine, orduya, bürokrasiye, yani tüm ana aktör kurumlara teşmil edilmiştir. Türklük, herhangi bir göreve seçilen personelin temel kriterlerinden biri haline gelmiştir. “Öz Türk olmak”, personel ilanlarında liyakati vurgulayan diğer objektif

³³O dönemde yarı resmi bir gazete konumunda olan Cumhuriyet, söz konusu hadiseyi şöyle nakleder: “Ağrı Dağı tepelerinde tayyarelerimiz şakiler üzerine çok şiddetli bombardıman ediyorlar. Ağrı Dağı daimi olarak infilak ve ateş içinde inlemektedir. Türk’ün demir kartalları asilerin hesabını temizlemektedir. Zilan harekâtında imha edilen eşkiya miktarı 15 binden fazladır. Yalnız bir müfreze önünde düşüp ölenler 1.000 kişi tahmin edilmektedir. Buradaki harp pek müthiş bir tarzda cereyan etmiş, Zilan deresi lebalep ecsad (Ağzına kadar ceset) ile dolmuştur.”(Cumhuriyet Gazetesi-16 Temmuz 1930). Cumhuriyet Gazetesi özel muhabiri Yusuf Mazhar’ın aktardığına göre; Türk Ordusu iki kolordu ve 80 uçaktan oluşan hava gücü kullandı. Bütün köyler yakılırken 15.000 kadar insan Zilan Deresi’nde öldürüldü. Yerel kaynaklar bu sayıyı 47.000 olarak ifade etmektedir (Yusuf Mazhar, Cumhuriyet, 18 -20 Ağustos 1930)

şartların yanında temel kriter olmuştur. Bu dönemde, millet tanımı da değişmiştir. Millet, “Türk yurdu üzerinde yaşayan, Türk dili ile konuşan ve Türk kanını taşıyan insanların birlikteliği” olarak tanımlanarak, kan bağı ve Türk ırkına vurgu yapılmıştır (Yıldız, 2013).

2.3.2. Kolonyalist Bir Yaklaşım Tekniği: İskân ve Asimilasyon

Ulus devletin sorun olarak gördüğü Kürt nüfusunu denetleme ve düzenleme çabası, yeni bir iktidar teknolojisi gerektiriyordu. Bir yandan nüfusu denetlemeyi hedefleyen bu yeni iktidar tekniği/teknolojisi (biyo-politik düzenleme), aynı zamanda Kürtlüğün “ruhunu da bir ideal ve bu ideale uygun davranış normlarına” dönüştürmeyi hedeflemekteydi. Kurucu elitlerin “Türk milli kimliğinin yayılması ve Kürtleri milli-kimliklerinden uzaklaştırma” hedefinin altında yatan gaye, yönetilebilir bir nüfus inşa etmektir. Ulus devletin biyo-politik düzenlemelere başvurması sonucunda değişen pratiklerine iskân siyaseti yanında, Kürt coğrafyasının tümüyle denetlenebilir bir yapıya kavuşturulması amaçlanmaktaydı. Bu biyo-politik düzenin Kürtlerle ilgili aldığı karar, Kürtlerin milli kimliklerinden uzaklaştırılmasıydı. Bunun için de Cumhuriyet tarihi boyunca, bazen gizli bazen aleni bir şekilde, pratize edilecek olan “asimilasyon” tekniği/teknolojisi devreye sokulacaktı.

Bu hususta hazırlanan Kürt raporları, ulus devletin kolonyalist tekniği için bir kılavuz niteliğindedir. Dolayısıyla burada kolonyalist yaklaşım tekniği olarak homojenite ve asimilasyon pratiklerinin nasıl icra edildiğini Kürt raporları bağlamında ele almak bize birincil kaynaktan veri sağlayacaktır. Zira ulus devlet başlarda “Şark”, sonra “Güneydoğu” yakın zamanda ise “Kürt” adı konulan bir soruna değişen aralıklarla rapor yaz(dır)mak suretiyle yoğun düşünsel bir mesai harcamıştır. Askeriyeden Milli Güvenlik Kurulu’na, merkezi yönetimden muhalif kanada, siyasi partilerden sivil toplum örgütlerine dek aşağı yukarı hepsinin; Şark, Doğu, Güneydoğu ya da Kürt raporu isimleriyle anılan çok sayıda raporları bulunmaktadır. Sadece Cumhuriyet’in ilk 20 yılında hazırlandığı bilinen rapor sayısı yirminin

üzerindedir. Yazılan en erken rapor, 14 Eylül 1925 tarihli Meclis Başkanı Abdülhalik Renda'nın İsmet İnönü'ye sunduğu rapordur. Şeyh Said isyanının hemen akabinde hazırlanan bu rapor, hükümete bir tavsiye niteliğinde olup Şark Islahat Planı'na hazırlık amacıyla yürütülen bir çalışmadır. Renda, söz konusu raporunda, “elimizde kalan Türkiye arazisinde iki milletin aynı ırktan ve salahiyetle hâkim bulunması imkânını katiyen görmüyorum. Binaenaleyh bütün memlekette Türk nüfuz ve nüfusunu hâkim kılmayı mecbur ve zaruri görüyorum” demek suretiyle çözümü, Türklüğün yaygınlaştırılmasında gördüğünün altını çizmektedir (Kızılkaya, 2014).

İskân ve asimilasyon politikalarında en etkili ve kapsamlı adım, *Şark Islahat Planı* olmuştur. Cemil Ubaydın tarafından hazırlanan ve *Şark Islahat Planı* adı verilen rapor, “içeriği önerileri ve tespitleriyle” ulus devletin Kürt siyasetinin esin kaynağı ve esaslarının belirlendiği bir metindir. Şark Islahat Planında öngörülenler özetle şöyledir: sürekli sıkıyönetim, genel valilik ve mahkemenin Türkleştirilmesi, göç uygulaması ve iskân, bürokrasinin Kürt kökenlilerden arındırılması, Türkçe dışındaki diğer dillere konuşma yasağı, eğitim yoluyla Türklüğü özümseme ve Batıdaki illerde Kürtçe konuşmanın yasaklanması (Yıldız, 2001: 243-247).

Ubaydın'ın raporunda ayrıca, “Kürt bölgesinin bir umumi müfettişçe, bir sömürge gibi idare edilmesi ve zorunlu iskân yoluyla Türkleştirilmesi” önerilmektedir. Programın 11. Maddesinde, “Kürtlerin gönderildikleri yerlerde seyrek şekilde dağıtılacakları ve nüfusun yüzde 10'undan fazlasını oluşturamayacakları” emredilmektedir. Türkiye çapında dağıtılmış Kürt ailelerinin, birbirleriyle iletişime geçmelerine pek müsaade edilmemiştir. Hatta kimi Kürt çocukları yalnızca Türkçe konuşabilecekleri yatılı okullara gönderilmişlerdir. Dönemin İçişleri Bakanı Şükrü Kaya'ya göre bu, “Türkiye'nin aynı dille konuşan, aynı çizgide düşünen ve aynı duyguları taşıyan” bir ülke olmasını sağlayacaktı (Yıldız, 2001: 242-253). Nitekim dönemin Başbakanı İsmet İnönü'nün görevlendirdiği 1. Umumi Müfettişi Abidin Özmen, hazırladığı

gizli Kürt raporunda şunları önerecektir: “Türk camiası içinde kaynaştırmak istediğimiz kimseleri Kürtçe yerine Türkçe ile konuşur hale getirmek icap eder. Bu söz götürmez bir gerçektir” (Öztürk, 2007: 79).

Zaten İnönü’nün kendisi de 1935 yılında hazırladığı Kürt Raporunda; diğer raporlarda da sık sık vurgulanan, bölgeye Türklerin yerleştirilmesi suretiyle *Türk kütelleri* oluşturulması düşüncesi, açık açık ifade edilecektir. Raporda ayrıca eğitime ilk tahsille başlanması gerektiği beyan edilmekte “Kürtleşmiş” yöre halkını “Türklüğe döndürmek” için ilk ve orta düzeyde eğitim verecek hocaların öneminden bahsedilmektedir. Ancak Fevzi Çakmak’ın 1931 yılında Genel Kurmay Başkanı sıfatıyla hazırladığı rapor daha da çarpıcıdır. Çakmak sunduğu raporda (yoğunlukla Dersimle alakalıdır), zorunlu iskânın uygulanması gerektiğini vurgulamıştır. Bununla birlikte Çakmak, “Dersimli okşanmakla kazanılmaz. Silahlı kuvvetlerin müdahalesi Dersimliye daha çok tesir yapar ve iyileştirmenin esasını oluşturur”, “Dersim’in yönetimi, koloni (sömürge) yönetimi gibi ele alınmalı ve burada koloni idaresi kurulmalıdır” görüşünü savunmaktadır. Nitekim 1938 Dersim’de yaşananlar, bu anlayışın pratikte de uygulandığını göstermektedir (Kızılkaya, 2014).

Tüm bunlar dikkate alındığında *raporların* kurucu elitler için uluslaşma süreci ve toplum mühendisliğinin parçası olduğu ve zorla asimilasyon yoluyla otoritelere nüfusun yapısını “ayarlama” olanağı sağladığı çok açıktır. Ulus devletin Kürtleri asimile ederek Türklük hudutları içine dâhil etmeye çalıştığı net bir şekilde görülmektedir. Ulus devlet kolonyalist iktidar tekniğiyle *Kürtleri* “millî” kimliklerinden sıyırmak ve böylelikle “yönetilebilir” bir kategoriye çekmek suretiyle *Türklük* çemberine dâhil etmeye ve bu potada eritmeye çalışmıştır.

2.4. Kürt Siyasalı

Siyasi Kürt Hareketi modern dünyanın uzun soluklu toplumsal hareketlerinden birisidir. Hareketin toplumsal alanı yeniden yapılandırmak ve siyasal bir rol oynamak arzusuyla ortaya

çıkışı 19. Yüzyılın ortalarına denk düşer. Bu tarihten günümüze dek mevcudiyeti devam eden bu hareket, değişen tarihsel ve toplumsal koşullar altında farklı ideolojik biçimler olarak gerek Kürt kimliğini gerekse bu kimlikle ilgili toplumsal ve siyasi talepleri farklı şekillerde temsil etmiştir. Kürt hareketinin bugüne nasıl geldiğini ve Kürt hareketinin bugün temsil ettiği Kürt kimliği ve taleplerini anlamak için, hareketin tarihsel seyri boyunca geçirmiş olduğu ideolojik dönüşümleri ortaya koymak icap eder. Hareketin ideolojisi ve stratejisi, 1923 öncesinde dönemin ruhuna uygun olarak modernleşirmeci ve milliyetçi bir biçim alırken, 1923 sonrasının tek parti döneminde koyu bir milliyetçiliğe bürünmüştür. Belli bir süre kamusal görünürlüğe sahip olamayan hareket, siyaset sahnesine tekrar döndüğü 1960'lardan 1990'lara kadar Marxist-Leninist temaların ağırlıkta olduğu bir ideoloji geliştirmiştir. 1990'lardan günümüze uzanan süre zarfında ise hareketin ideolojisi ve stratejisi liberal-demokratik temalar çerçevesinde şekillenmiştir. Tüm bu süreçler dikkate alındığında Kürt Siyasalını şekillendiren üç ana dinamikten bahsedilebilir. Geleneksel tepki, ulusal tepki ve sosyalist tepki.³⁴ Buna Kürt siyasalının üç hali de diyebiliriz. Bunlar tarihsel ardışıklık arz etse de bunların iç geçtiği durumlar olmuş hala da olmaktadır. Söz konusu geçişkenlikleri de dikkate alarak Kürt siyasalının tarihsel üç veçhi üzerinde duracağız.

³⁴ Burada geleneksel tepkiyle; geleneksel yöneticilerin (mir, ağa, şeyh) ve unsurların görece daha baskın olduğu Kürtlük/Kürdilik faaliyetleri kastedilmektedir. Ulusal tepkiyle, etnik-kültürel ve eğitim taleplerinin yoğunlaştığı entelektüel bir faaliyet alanı nitelenirken Sol tepkiyle içerisine Marxizan-sosyalist ideolojik terminolojinin daha etkin ve ön planda olduğu ulus-solcu tepkiler ifade edilmektedir. İlk isyan ve direniş faaliyetleri (1930'lara kadar) daha çok geleneksel çevrelerde teşekkül ederken ulusal kimlik, kültür ve eğitim faaliyetleri daha entelektüel, sivil ve siyasal dinamikler düzeyinde gerçekleştirilmiştir. Ulusal-sol faaliyetlerse (hakiki manada) 1960'ları bekleyecektir.

2.4.1. Geleneksel Kürt Hareketi

Kürtler imparatorluk bahsinde değinildiği üzere 16. Yüzyıldan beri, çok etnisiteli Osmanlı devletinin hâkimiyetinde otonom bir şekilde yaşamaktaydılar. İmparatorluğun egemenlik sınırına dâhil olan Kürtlerin; idari, mali ve askeri yetkileri yeniden düzenlenmiş Kürtler vergisini vermek ve savaş halinde orduya asker göndermek suretiyle halifenin meşruluğunu kabul etmişlerdir. Buna karşılık bölgenin idaresi Kürtlere bırakılmıştır. İç işlerinde serbest olan bu beylikler, idari yöneticilerini kendileri belirlemişlerdir. Kürtler, Millet sistemi içinde, hükümet ve emirlikler şeklinde Müslüman milletin bir etnik unsuru olarak, modernleşme ve merkezileşme hareketlerinin başladığı son döneme kadar merkezle pek sorun yaşamadan varlıklarını sürmüşlerdir (Kökce, 2011: 82). Yerel yetkilerin merkeze aktarımını ifade eden merkezileşme, geleneksel Kürt seçkinlerini önemli oranda etkilemiştir. Merkezileşme hamleleriyle (idari, askeri ve mali yetkilerin merkeze devri) birlikte Osmanlı Devleti, siyasi ve iktisadi denetimi sağlamak adına güçlü ve yarı bağımsız Kürt beylerini tasfiye etmeye başlamıştır (Yeğen, 2011: 66).

Maaş karşılığında yetkilerini merkeze devretmek istemeyen bölgenin yerel sahipleri tarafından, de-facto olarak merkezi hükümete karşı alternatif siyasi ve idari faaliyetlere girişilmiş bu nedenle bölgede pek çok isyan hareketi meydana gelmiştir (Kutlay, 2011: 49). Bu tarihlerde başlayan Kürtlerin isyan hareketleri, belli aralıklarla cereyan ederek Cumhuriyetin 1940'lı yıllarına dek sürmüştür. Bu süreçte vuku bulan her isyanın kendi içinde belli başlı şartları olmakla beraber ortak noktaları da mevcuttur. Biz burada etki düzeyi ve kapsamı açısından Bedirhan Bey, Şeyh Ubeydullah Nehri, Şeyh Said ve son olarak Seyid Rıza'nın öncülük ettiği başkaldırı hareketlerine değineceğiz.

Osmanlı modernleşmesine tepkisel olarak gelişen ilk etkili Kürt isyanı, 1843-47 yılları arasında Bedirhan Bey ve destekçilerinden gelmiştir. İdari ve mali yetkilerini merkeze

devretmek istemeyen Bedirhan Bey, Nesturi tehlikesinin baş göstermesiyle harekete geçmiştir. Kısa bir sürede bölgeyi denetim altına almış, gücünü tahkim etmiş ve Nesturileri de kanlı bir şekilde bastırmıştır. Ancak Osmanlının bölgeye eğilmesiyle Bedirhan Bey'in kurduğu yeni güç dengeleri sarsılmaya başlamış fakat güçler arasındaki çatışmalar 1847 yılına kadar devam etmiştir. Bu süreçte Hakkâri Beyi Nurullah'ın ittifaktan çekilmesi, Han Mahmud' un kardeşi Han Abdal'ın Osmanlı safına geçmesi ve daha da önemlisi Bedirhan Bey'in amcazadesi olan Yezdan Şer'in Botan Beyi olması karşılığında Cizre'yi Osmanlı kuvvetlerine teslim etmesi sonucu Bedirhan Bey geri çekilmek zorunda kalmıştır. Padişah tarafından İstanbul' a getirilen Bedirhan Bey, Paşa ünvanı verilerek Girit Adası'na sürülmüştür (Tan, 2009: 92). Niteliğine bakılacak olursa 1843-1848 yılları arasında imparatorluğu uzun süre meşgul eden Bedirhan Bey isyanının kimi araştırmacılara göre milli saiklerle gerçekleştiği vurgulanmıştır. Fakat isyan hareketinden çıkan sonuç, isyan hareketinin milliyetçilik düşüncesinden ziyade Bedirhan Beyin bölgedeki otoritesini zayıflatan merkeziyetçi uygulamalar olduğu anlaşılmaktadır (Tan, 2019).

İmparatorluğun otonom Kürt beylerini tasfiye etme girişimi, bölgede bir iktidar boşluğu meydana getirmiştir. Mirlerin bıraktığı iktidar boşluğunu geleneksel-dini otorite olan şeyhler doldurmuştur. Şemdinan şeylerinden Şeyh Taha'nın oğlu şeyh Ubeydullah, bu zeminde dini ve dünyevi lider olarak sıyrılmayı başaran yeni aktörlerin başında gelir. Özellikle 1877-1878 tarihli Osmanlı-Rus savaşının Kürt coğrafyasında yarattığı büyük yıkım ve akabinde gerçekleşen ağır vergiler ve ardından gelen yenilginin ekonomik yıkıma, açlığa ve sefaletle sebep olması vb. etkenler şeyhin güçlü bir dayanak olarak ortaya çıkmasını sağlamıştır (Celil, 2017: 55-60).

Şeyhin şikâyetçi olduğu husus Osmanlı ve İran'ın bölgedeki kötü idaresinin yaşamı zorlaştırmasıdır. Fakat Şeyh'in huzursuzluğunu pekiştiren ve isyanına sebep olan en mühim hadise bölgede bir Ermeni Devleti'nin kurulacağı söylentisidir. 1880'de isyan ederek Kürtleri birleştirme ve bağımsızlaştırma teşebbüsünde bulunan Şeyh Ubeydullah'ın bir Türk memuruna

serzenişı bu ruh halini açıkça yansıtır: “bu duyduklarında ne, Ermeniler Van’da bağımsız bir devlet kuracaklarmış ve Nesturiler de kendilerini İngiliz tebaası ilan edip İngiliz bayrağını yükselteceklermiş. Kadınları silahlandırmak zorunda kalsam da buna asla izin vermeyeceğim.” Jwaideh’e göre Şeyh’in hassasiyetini ve tepkisel tavrını anlamak güç değildir. Zira “Berlin Antlaşması ile Ermenilere vaat edilen iyileştirme reformlar, muhtemel bir Kürt Devleti’nin imkânsızlığını ima ederken aynı topraklar üzerinde kurulacak Ermeni devletine dair olumlu izlenimler” taşımaktaydı (Jwaideh, 2016: 157).

Tüm bu mücbir sebeplerden dolayı Şeyh Ubeydullah Kürtleri birleştirecek bağımsız bir Kürt devleti kurmak için 1880’de harekete geçmiştir. Zira Şeyhe göre “Kürdistan hiçbir yıkıcı bahane ile ertelenmemesi gereken birleşme zorunluluğu” ile karşı karşıyaydı. Önceleri isyana olumlu bakan Osmanlı Devleti, Şeyh’in nüfuz alanının genişlemesi ve Rusların olaya müdahil olması üzerine tavrını değiştirmiştir. Bölgeye kuvvet gönderen Osmanlı devleti isyanı kısa sürede kanlı bir şekilde bastırmıştır. İsyanın niteliğine gelince McDowall ve Nikitin gibi araştırmacılar söz konusu isyanın milliyetçi saiklerle ortaya çıkmadığını iddia ederlerken Robert Olson da isyanı Kürt milliyetçiliğinin çıkışı olarak lanse etmektedir.³⁵ Ancak isyana yalnız Kürtlerin değil, aynı zamanda Türkmenlerin de katıldığı ve devlet isteğinin geleneksel güç-otorite istenciyle ilişkili olduğu dikkate alındığında milli bir isyan (bazı milli öğeleri taşısa bile) olmadığı anlaşılabacaktır (Paksoy, 2018: 14)

³⁵Jwaideh göre Kürt elitlerinin önemli bir yekûnunu teşkil eden şeyhler, aynı zamanda ateşli birer milliyetçiydiler. Nitekim Bahdınan yöresindeki şeyhlerin ve Kürt seçkinlerinin Bab-ı âliye gönderdikleri bir arzuhalde talep edilen reformlar bunu somutlar mahiyettedir: 1-Beş Türk kazasında resmi dil olarak Kürtçenin kabul edilmesi. 2-Kürt bölgelerinde eğitim dilinin Kürtçe olarak kabul edilmesi. 3-Kürtçe konuşan kaymakam ve nahiye müdürlerinin atanması 4-Hukuk ve adalet işlerinin şeri hukuka göre yapılması 5-Kadı ve müftülerin Şafii mezhebine göre seçilmesi 6-Vergilerin şeriata uygun konulması (Jwaideh, 2016: 215-216).

Yaratmış olduğu travma itibariyle geleneksel anlamda Kürt siyasi hareketinin meydana getirdiği en kapsamlı başkaldırı şeyh Said İsyanıdır. Cumhuriyetin ilk yıllarındaki en büyük ayaklanma şeyh Said öncülüğünde gerçekleşmiştir. şeyh Said isyanında asıl kırılma 1924'te yaşanır. Halifeliğin kaldırılması ve Tevhid-i Tedrisat Kanunun çıkarılmasıyla; medrese, tekke ve zaviyelerin kapatılması kırılmayı sağlayan asıl nedenlerdir. Tabii isyanı tetikleyen kırılma sadece bunlarla sınırlı değildir. Mustafa Kemal'in Kürtler'e vadettiği özerklik sözünün tutulmaması, bölgeye yavaş yavaş yerleşilmesi, karakollar yapılması gibi etkenler de 1925'te şeyh Said isyanının çıkmasına sebep olur. 1925 yılı şubat'ında Bingöl'de başlayan söz konusu isyana yaklaşık 7000 silahlı insan katılmış, sonrasında sayı 30.000 civarlarına ulaşmıştır. İsyân, kısa sürede bölgeye yayılmış, başta Bingöl olmak üzere Muş, Elazığ ve Diyarbakır'ın bazı kesimleri şeyh'in milis güçleri tarafından ele geçirilmiştir (Paksoy, 2018: 14-15).

Ancak *takriri skn* yasasıyla bölgede alınan geniş önlemler sayesinde isyan kısa sürede bastırılmış, bölgede asayiş ulus devletin dipiğiyle sağlanmışır. İsyânın nihayete ermesiyle şeyh Said ve onunla birlikte yakalanan 46 kişi, İstiklal Mahkemelerinde yargılanarak idama arpıtılmışır. Söz konusu isyanın temel sebebi olarak hilafetin kaldırılması ve dış mihraklar gösterilmiş ancak isyana siyasi Kürt milliyetçiliğini benimseyen ve 1921 ile 1924 yılları arasında kurulmuş olan Âzâdi rgtnn katılması, isyanın yegâne sebebinin hilafetin kaldırılması olmadığını göstermektedir. şeyh Said İsyânı, tümüyle ulusal aidiyetler üzerinden okunabildiği gibi bütünüyle gelenek-İslâm-hilafet üçgeninde de yorumlanabilmiştir. Ancak isyanın niteliğine bakıldığında; "din ve aşret asabiyetinin oluşturduğu kolektivit, Kürt seçkin sınıfı içerisinde yükselen değer olan etnik milliyetçilik, yeni Türkiye'nin hızla hayata geçirdiği devrimler ve bölgesel güçlerin amaçsal hedefleri" bağlamında söz konusu isyanı, kapsamlı bir zeminde değerlendirmek daha makuldür (Arslan, 2016: 43-44).

Geleneksel anlamda gerçekleşen son isyan Seyit Rıza'nın nclnde gelişen Dersim İsyanıdır. Bu isyan diğer Kürt siyasi hareketlerinden görece farklılık arz eder. Alevilerin

öncülüğünde gerçekleşmesi, tarihsel kök ve gelenekler, coğrafi ve kültürel izolasyon söz konusu farklılıklardan birkaçıdır. Seyit Rıza ve Ali Şir önderliğinde gelişen isyan 1930'ları kapsar. İsyan ulus devletin hegemonik söyleminde şöyle yer alacaktır. Mülkiye Müfettişi Hamdi Bey, 2 Şubat 1926 tarihinde İçişleri Bakanlığı'na sunduğu raporda özetle şunları belirtmiştir:

Seyit Rıza'nın bütün aşiretleri ittifakına alması ve harekete Şubat'ta geçmeleri ihtimali hakkındaki keyfiyeti teyit ve tevsik kabil olmamıştır. Yakın bir mülakatın vereceği netayiç ve malumatı arz edeceğim gibi Dersim gittikçe Kürtleşiyor... Tehlike büyüyor. Seyit Rıza'nın hükümete karşı takındığı vaziyetten kendisine husumetleri hesabile müteessir olan bazı aşairin hissiyatından da aşiretlerin tutumlarından istifadeye çalışılacaktır. Hükümeti senelerden beri işgal etmekte bulunan Dersim meselesi idarei sabıkanın bir mirası seyyiatından başka bir şey değildir... Dersim Hükümeti, Cumhuriyet için bir çıbandır. Bu çıban üzerinde kat'i bir ameliye yapmak ve ihtimalatı elimiyeyi önlemek... Cehaletin, maişet darlığının, dâhili ve harici tesvilatın, Kürtlük temayülâtının son irtica hareketinin te'dipten mütehassil intikam hissiyatının, dini ve içtimai inkılabat vesilesiyle kara kuvvetlerinin uyandırdığı aksi telkinatın tahtı tesirindeki avam halk; reis, şeyh, bey ve ağanın esir ve bazicesidir. Şekavet bunların teşvikileridir... Silah toplamak, her türlü vesaiti mukavemet ve müdafaadan tecrit etmek... Silah topladıktan sonra halkın bir esareti hayvaniye ile merbut ve emirlerinde tamamen münkat bulundukları reis, şeyh, bey, ağa namlı eşhas ve mütegalibeyi ve bunları akarip ve müteallikatını derhal uzak vilayetlere nakil ve iskân etmek... Halka arazi vermek, sermaye ve tohumluk tevzii ile müstahsil hale getirmek; esir halkı, bu şerirlerin tahrikâtından kurtarmak... Şuurlu bir surette hareket olunursa, Dersimliler, Cumhuriyetin çok sadık ve fedakâr hadımları olabilirler... Dört yüz seneden beri Dersim'e hükümet nüfuzu girmemiş, ilmi mana ve şumulile bir otorite teessüs etmemiştir (Akçura, 2009: 65-66).

Ulus devletin bölgeye dair düzenlemelerinden rahatsız olunmasından ötürü yörede isyan bayrağı çekilmiş fakat bu isyan diğer Kürt bölgelerine yayılmamış sadece Dersim bölgesindeki Alevi aşiretler ile sınırlı kalmıştır. 1937'de başlayan isyan ulus devletin demir yumruğuyla (Tunç-Eli operasyonu) henüz 1939'a gelinmeden oldukça sert bir şekilde bastırılmıştır. İsyan üzerine 1935'te "Tunç Eli Kanunu" çıkarılır. 1937'de de İsmet İnönü'nün kumandasında bir

harekât başlatılır. Bu harekâta birçok insan ölür. Ancak yaklaşık kırk bin kişinin öldüğü iddia edilen asıl harekât Celal Bayar başbakan olduktan sonra gerçekleşir. Bu harekâtle birlikte “hareket halindeki tüm canlıları yok edebilirsiniz” emri verilir. İsyanın neticesinde Seyyid Rıza teslim alınarak³⁶ beraberindekilerle idam edilir ve yaklaşık elli bin insan da bu süreçte değişik bölgelere sürgüne gönderilir. Aslında Dersim İsyanının hem dinamikleri hem de isyanın bastırılma stratejileri söz konusu raporda mündemiçtir. İsyân ulus devletin söylemsel kurulumuyla gericilik, cehalet ve eşkıyalık temalarıyla nitelenmiş Kürdi mahiyeti kasıtlı bir şekilde dışarda bırakılmıştır. Özerk yönetim, mali, sosyal ve mezhebi kaygılar, coğrafi yalıtım vb. faktörler etkili olsa da isyanın dönemin ruhundan (Âzâdi ve Xoybun cemiyetlerinin örgütsel faaliyetleri ile ulus devletin Kürtlere yönelik bastırma pratikleri) etkilenmediği düşünülemez.

2.4.2. Kürt Ulusal Hareketi

Bir siyasal hareketin ulusal harekete dönüşebilmesinin bazı dinamikleri vardır. Bunlar; ulusal kimliğin kurulumu, entelektüel camia/entelijansiya ve örgütsel faaliyetlerdir. Dolayısıyla bir ulusal hareketin başlaması, evvela mensuplarının aidiyet hissedecekleri bir ulusal kimliğin inşasıyla gerçekleşir. Ulusal kimliğin inşasındaysa grup entelektüellerinin önemli bir payı vardır. Zira milliyetçi düşünceler öncelikle entelektüel çevrelerde gelişir ve yaygınlaşır. Bu aşamanın araçları ise genellikle dernek ve cemiyetler gibi kapsamlı ve sınırlı oluşumlardır (Aktoprak & Kaya, 2016: 398). Tüm bunlar dikkate alındığında Kürt ulusal hareketinin; Kürtlük bilincini, 20. yüzyılın başlarında kazandığını söylemek mümkündür. Diğer bir ifadeyle Kürt ulusal hareketinin ilk çıkış dönemi, gerçek manada 20. yüzyılın başlarına rastlar. Elit Kürt

³⁶ Esasında harekâtın öncesinde Seyid Rıza çözüm arayışı ve orta yol bulunması için çağırılır. Seyid Rıza da bir iyi niyet göstergesi olarak gidip teslim olur. Fakat hem Seyid Rıza hem de beraberindekiler idam edilmekten kurtulmaz.

aydınlarının ve yöneticilerinin faaliyetleri ve örgütlenme çalışmaları ile ulusal hareketin temelleri atılır.

Kürt kültürel kimliğine vurgu yapılması ve bu kimlik etrafında çeşitli taleplerin dile getirilmesi 19. yüzyılın sonlarında başlamakla birlikte, belli bir ortak tarih, dil, edebiyat gibi vurgularla milli bir Kürt kimliğin inşası daha ziyade II. Meşrutiyeti takip eden dönemde ağırlık kazanmıştır (Özen, 2014: 11). İkinci meşrutiyeti takip eden görece özgürlük zemininde Osmanlı'nın Arap, Arnavut, Ermeni gibi diğer unsurlarına benzer şekilde Kürtler de dernekler kurarak, yayınlar çıkararak ve okullar açarak Kürt dili ve tarih çalışmalarının geliştirilmesine ve Kürt nüfusun eğitime ve ilerlemesine katkıda bulunmayı amaçlamışlardır (Malmisanij, 2002). Bu yıllarda çıkarılan *Yekbun*, *Hetawi*, *Roji Kurd* gibi gazete ve dergiler aracılığıyla girişilen 'millet inşası' çabalarıyla şunlar üzerine yoğunlaşmıştır. Kürt dilinin standardize edilmesi, Kürt edebiyatının geliştirilmesi, tarih yazımı, milli duyguların yaratılması, Kürtlerin 'cehaletinin ve eğitimsizliğinin giderilmesi ve oldukça heterojen ve birbirinden kopuk olan Kürt nüfusunda birlik ve beraberlik yaratılması (Kaya vd. 2009: 33-41).

Nitekim dönemin en etkin kuruluşlarından birisi olan *Kürt Talebe-Hevi Cemiyetinin* (1912) kuruluş gerekçeleri arasında şunlara yer verilecektir: Kürt öğrencileri birbirlerine tanıtarak aralarında bir birlik sağlamak, Kürt dilini ve edebiyatını düzenleyip kitaplaştırmak, geliştirilmesini sağlamak. Ayrıca İstanbul'a eğitim için gelen öğrencilere yol göstermek, maddi durumu iyi olmayan öğrencilere yardımcı olmak, özetle Kürtlerin bilimsel ve toplumsal ilerlemeleri ile gelişmesi uğrunda emek sarf etmek ve ek olarak vilayetlerde bu amaca uygun şubeler açmak da cemiyetin amaçları arasında yer almaktaydı (Tan, 2019: 9-13). Kültürel Kürt milliyetçiliği açısından ilk önemli oluşum, İkinci Meşrutiyet döneminde kurulan Kürt Teavün ve Terakki Cemiyeti'dir. Cemiyetin başkanı Seyyid Abdülkadir; Osmanlı ayanlarından. Seyit Abdülkadir sadece özerklik istemekle beraber Türk-Kürt birliği tezini savunanlardandır. Örgütün kuruluş gayesi, nizamnamesinde şöyle yer alır:

İslamiyet'in ulu hükümlerine uygun ve ulusun mutluluğu ile vatanın güvenliğini güvence altına alan Kanun-i Esasi'nin kural ve faydalarını bu gerçeklere vakıf olmayan bir takım Kürtlere anlatmak ve Osmanlılık yüce sıfatını her zaman korumakla birlikte din ve milletin başlıca ilerleme ve yaşama nedeni olan meşrutiyet sistemini koruyup ilerletmek. Yüce hilafet ve saltanat makamına Kürtlerin bağlılıklarını arttırmak vatandaşları olan Ermeni, Nesturi ve diğer Osmanlı halkları ile iyi geçinmek. İlişkilerini daha da geliştirmek ve kabile ve aşiretleri arasındaki düşmanlıkları ve çekişmeleri gidermek ve tümünün birden meşru bir merkez çerçevesinde ilerleme ve gelişme koşullarını yaratmak ve eğitim, sanayi ticaret ve tarımı yaratmak ve düzenlemek... (Bozarslan, 2002).

Cemiyetin tüzüğünde ise Kürtlüğe dair amaçlar ön plandadır. Kürtçe ilköğretimi kolaylaştırmak amacıyla Kürt dilini yazıp kitap haline getirmek, Kürtçe dil-bilgisi ve tam teşekküllü bir sözlük hazırlamak, Kürtçe ders kitaplarını yazarlara maddi destek vererek teşvik etmek öncelikli amaçlardır. Ayrıca o zamana dek “basılmış ve basılmamış ne kadar yararlı Kürtçe eser mevcutsa derleyip tasnif ederek yayımlamaya ve okutmaya, Kürt edebiyatının tarihçesini bir kitap haline getirerek yayımlamaya özen” gösterileceğinden özenle bahsedilir. Burkey (2008), söz konusu yapılanmanın Kürt ulusal hareketinin başlamasında önemli bir yeri olduğunu söylerken nizamnamede yer alan Halifelîğe ve Osmanlılığa bağlılık fikirlerinin derneğin meşrutiyet kazanması amacıyla konduğunu iddia eder.

Bu yılların Kürt milliyetçiliği, İttihat ve Terakki'nin Osmanlılık yerine Türk milliyetçiliğini benimsemesi ve devlet politikalarını bu çerçevede oluşturmalarının Kürtler nezdinde yarattığı huzursuzlukla yakından ilişkilidir. Dönemin önde gelen Kürt milliyetçi figürlerinden birisi olan Kadri Cemil Paşa (2014: 41-42) tarafından belirtildiği üzere, dönemin hükümeti ‘Türkçülüğü ve Turancılığı devletin temel ilkesi’ yapmış ve ‘Kürdistan olarak bilinen ve yerlisi Kürt olan o günkü altı büyük vilayeti “Vilayet-i Şarkiye” deyiimiyle nitelendirerek “Kürt” sözünü ortadan kaldırmıştı. Türk resmi tezi ve tarih yazıcıları Kürtleri inkâr edip aşağıladıkça Kürtler de reaksiyoner olarak köklerini eskiye götürüp abartılı bir şekilde çok köklü ve özenilesi bir tarihe sahip oldukları ispatlama çabalarına girerler. Osmanlının son

döneminden itibaren Türkçülük politikaları karşısında, tahsilli Jön Kürtler³⁷ birtakım zihinsel kırılmalar yaşamış ve bu durum onları Kürtçülük politikalarına yönlendirmiştir:

Türkiye'de “Osmanlı” kavramı bütünüyle ortadan kaldırıp yerine “Türk” ve “Turan” kavramları kullanılmaya başlandığı andan itibaren, ben de Türk olmayan her Osmanlı vatandaşı gibi doğal olarak Türklere ayrı bir ulusal kimliğin bilincine vardım. Bu bilinç, beni duygusal ve duyarlı bir ulusçuluğa ve ulusal nitelermeleri ön plana çıkarma eğilimine yöneltti. Ne var ki, mensup olduğum ulusun kökeni hakkında hiçbir şey bilmiyordum. Çünkü o güne kadar, hiçbir şekilde Kürt ulusunun tarihini araştırma, tarihsel bulguları değerlendirme gibi bir düşünce uyanmamıştı zihnimde. Ne eğitim esnasında, ne de daha sonraki dönemler de böyle bir ihtiyaç duymamıştım.. Bunun üzerine kendime sorup durdum: Kürtlerin doğal kökeni nedir ve onların başına neler gelmiştir (Zeki Beg, 2012: 13).

Bu devirde Türk devlet rejimi, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin programı dâhilinde kuvvetli bir Türk siyasetine bağlı hareket etmekteydi. İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin yegâne gayesi, Türk olmayan unsurları kati suretle Türkleştirmek veyahut cebri tasfiyeye tabi tutmak siyasetine matuftu. Bu sebeple Türklüğe mensup olmayan kesimler içerisinde Türk devletine karşı bir nefret ve itimatsızlık havası esmeğe başlamıştır:

Aynı siyasetin takibi biz Kürt gençleri arasında da büyük tepkiler husule getirmişti. O zamana kadar Kürtçülük zihniyeti taslamayan Kürt gençleri bile çok büyük bir heyecana kapılarak Türkleri

³⁷ Djene Bajalan, Jön Kürt tabiriyle Osmanlı'nın son döneminde etkin olan Kürt aydınlarını tarif etmektedir. Ona göre, “*Jön Kürtler* diyebileceğimiz Osmanlı Kürt aydınlarının özellikleri Osmanlıcığın geniş ufkuna sahip olmakla beraber etnik aidiyetini keşfeden insan olma durumu arasında kalmıştır. Bu hareket Osmanlı Devletinin son döneminde seküler bakış açısını benimsemiş küçük ama etkili bir grup entelektüel tarafından başlatılmıştır. Kürt entelektüelleri zamanın siyasi ve kültürel yönelimlerine kapılmıştır. Çatırdayan bir devlet sınırları içinde ve dışında, Kürtçe ve Türkçe yazmışlar ve eserleri kültürel bir milliyetçilik tasavvuruna yol açmıştır. Yazıları etnik stereotipler içermemektedir. Dil ve kültür Kürt topluluğuna dâhil olup olmama hususunda temel belirleyiciler olsa ve tüm bunlar Kürt topluluğun sınırlarını belirlese de bu durum böyledir” (Bajalan, 2010).

düşman bilmeye başlamışlardı. İstanbul'da üniversite gençleri arasında artık bir milliyet kavgası ve mücadelesi baş göstermişti. Mektepte teneffüşhaneden dershaneye girdiğimizde, dersane büyük siyah tahtasına tebeşirle pek büyük yazılarla “Ne Mutlu Türküm Diyene”, “Yaşasın Türk” yazılmış olduğunu görmekte idik. Bu vaziyet karşısında biz de teneffüs saatleri arasında dershaneye girerek aynı tahtaya “Yaşasın Kürt ve Kürdistan”, “Ne mutlu ben Kürdüm diyene” yazılarını yazmağa mecbur olmuştuk. Aynı şekilde Arap, Çerkez, Arnavut, Ermeni vb. Türk olmayan gençler arasında da milliyet kavgası artık bütün şiddetiyle baş göstermişti Biz Kürt gençleri, İstanbul'da Çemberlitaş'ta, Divanyolu'nda, Diyarbakir Kırathanesi'nde toplanır ve bu konuda müzakereler yapardık. Hiç şüphesiz tam manasıyla Kürtlük ve Kürtçülük gayesi bütün asabımız üzerinde geceli ve gündüzlü tesirini yapmaya başlamıştı. Diğer taraftan İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin umumi kâtibi ve mesul müdürü Bahayettin Şakir de Türk gençleri arasında “Türkleştirme” siyaseti hakkında sürekli konferanslar vererek Türk gençliğini Türk'ten gayri unsurlar aleyhinde kıskırtmağa devam ediyordu. Devlet mekanizması da bu siyaset esasları üzerinde çalışmakta idi. Artık bütün Kürt aydınları hiç şüphesiz bir korunma tedbiri almaktan başka çare olmadığına kati surette mecbur kalarak arkadaşları arasında bir cephe ve birlik gayesi kurmağa başlamışlardı (Dersimi, 1992: 37-38).

Kürt siyasal örgütlenmesinin ilk ortaya çıkışı da bu dönemlere rastlar. Bu dönem içerisinde Osmanlıda üst rütbelere kadar yükselmiş olan Süleymaniyeli Kürt Şerif Paşa'nın liderliğinde *Kürdistan Teali Cemiyeti* kurulur. Söz konusu hareket, başlangıçta kültürel bir milliyetçiliği amaçlasa da ilerleyen süreçlerde siyasi milliyetçiliğe evrilir fakat ne var ki hareket Kürt halkı nezdinde çok fazla destek bulamaz, hatta tepkiyle karşılaşır. McDowall, bunu; Türkler ile Kürtler arasında güçlü bir bağ olan hilafetin varlığına bağlar (Akyol, 2009: 11-12). Kürt milliyetçiliği birinci dünya savaşının sonunda yeni bir konum kazanır. Kürt halkı için siyasi statü istenen dönem bu yıllardır. Türk milliyetçiliğindeki değişim ve gelişmeleri izlemiş olan İstanbul'daki seçkin Kürt milliyetçileri de benzeri bir konum alırlar.

Bozarslan'ın (2002) belirttiği üzere, “1919-1923 yılları arasında gelişen ilk Kürt milliyetçiliği hareketinin ortaya çıkışı büyük oranda Batılı ülkelerde veya Osmanlı

İmparatorluğunun Batı tarzında eğitim veren okullarında okuyan Kürt aydınlarının arasında İstanbul'da gerçekleşir.” İstanbul'da bulunan eğitilmiş veya aydın Kürtlerin ilk işleri dilin güçlendirmesine dönük olmuştur. Bunun için Kürtçe gazete ve dergiler yayınlanmış, ilk Kürt okulu açılmış ve birtakım kültürel faaliyetler de gerçekleştirilmeye başlanmıştır. Söz konusu faaliyetlerin başında Kürdistan Te'ali Cemiyetinin organize ettiği Jîn Dergisi yer alır. Jîn'in yazarları, Kürtlerde ulusal bir bilinç uyandırmak ve onlara tarih ve kültür bilincini aşılamak için yoğun çaba içerisine girerler. Örneğin derginin Mart-Nisan 1919 sayısında Memduh Selim, “Kürtlerin kendi geleneksel bayramlarına saygı göstermelerinin, diğer ulusların kendi bayramlarına saygı göstermeleri gibi, ulusal bir yükümlülük olduğunu” yazar. Onun söz ettiği Kürt ulusal bayram günleriye şöyledir: İslami bayramlar, Kürtlere has olan Sersal (Yeni Yıl), Selahaddin'in doğum günü ve hükümdar olduğu gün ve son olarak Kawa'nın Dahhak'ı devirdiği gün (Kadri Cemil Paşa, 2014; 68-69; Özen, 2014).

Bu dönemki Kürt hareketi; ulusal bağımsızlık ve özerklik gibi siyasi talepleri kısmen taşısa bile genel itibariyle Kürt kimliği kültürel düzlemde anlaşılmıştır. Örneğin, Kürdistan Teali Cemiyeti'nin yayın organı olan Jîn dergisinde ne Osmanlı devletine ne de, son yıllarda yükselen Türk milliyetçiliğine rağmen, Türklere karşı herhangi bir hasmane tavır vardır. Çeşitli yazılarda Türklerin ve Kürtlerin kardeşliğine vurgu yapılmakta ve Osmanlı'nın Kürtleri ihmal ederek cahil ve eğitimsiz bıraktığı belirtilmekle birlikte, Kürtlerin Osmanlı'ya sadakatlerinden söz edilmektedir (Kaya vd. 2009: 33).

Kürt hareketinin kültürel düzlemde ulusal harekete dönüşmesini sağlayan temel etmenler, Wilson Prensipleri ve Sevr Antlaşması olmuştur.³⁸ Nitekim o tarihlerde Kürt Teali

³⁸ Türkiye Cumhuriyeti'nin ilanına giden süreçte Kürtlerden özel olarak söz edilen 1920 tarihli Sevr Antlaşması'nın 62. Maddesinde, Kürtlerin çoğunlukta olduğu bölgeler için özerkliğe işaret edilirken 64. Maddesinde ise, Kürtlere bağımsızlık verme olasılığı üzerinde durulmuştur (Kirişçi & Winrow, 2011: 53).

Cemiyeti, Wilson Prensipleri doğrultusunda ‘ulusal haklar’ elde etme amacını programına aldığını bildirmiştir. Bu doğrultuda, merkezi İstanbul’da olan *Cemiyet* Kürt nüfusun yoğun olduğu şehirlerde şubeler açarak milliyetçi fikirleri yayma ve bağımsız bir Kürdistan için aşiretleri örgütleme çabalarına girişmiştir. Ne var ki, 1923 öncesi Kürt hareketi, birtakım aşiret liderleri ve dini figürlerin yanında çoğunluğu modern eğitim almış ve Jakoben eğilimler taşıyan entelektüel Kürtlerden oluşan dar bir elit çevreyle sınırlı kalmıştır. Genel olarak bu dönemin modernist Kürt milliyetçiliğinin oldukça geleneksel bir yaşam süren Kürt nüfusa hitap etme yeteneğinin sınırlı olduğunu söyleyebiliriz (Bozarslan, 2002).

Fakat asıl kırılma ulus devletin inşasıyla gerçekleşmiştir. Türkiye Cumhuriyeti’nin kurulmasının ardından başlatılan radikal sosyo-politik değişim ile birlikte Kürt hareketinin çeşitli Kürt gruplarına hitap edebileceği yeni bir dönemin başladığını söyleyebiliriz. Cumhuriyetin özellikle laiklik ve milliyetçilik ilkeleri doğrultusunda yukarıdan aşağıya başlattığı değişim bir yandan Kürtler ile Türkler arasındaki dini bağlara, diğer yandan geleneksel aşiret, tarikat ve etnik eksenli Kürt kimliklerine önemli bir tehdit oluşturarak geleneksel Kürt gruplarında dikkate değer bir huzursuzluk yaratır. Geleneksel Kürt güçleri (aşiret liderleri ve tarikat şeyhleri), bu yeni düzenlemelerden duydukları hoşnutsuzluğu ifade etmek üzere, Cumhuriyet öncesinde pek sıcak bakmadıkları Kürt hareketine yönelmeye başlarlar (Cemil Paşa, 2014).

Cumhuriyet öncesi yalnızca modern unsurları barındıran bu tanım, geleneksel unsurları da içine alacak şekilde genişler. 1920’li yılların en etkili iki Kürt örgütü olan Âzâdi ve Xoybun örgütlerinin mensupları, modern milliyetçi Kürt figürlerin yanında şeyhler ve aşiret liderleri gibi geleneksel Kürt seçkinlerini de kapsar. Hilafetin kaldırılması, tekke ve medrese gibi dini kurumların kapatılması, Kürtler tarafından kullanılan bazı arazilere el konulması, Kürt dilinin kullanımına yönelik sınırlandırmalar ve Kürtlerin bir kısmının Batı’ya sürgün edilmesi ile ilgili planlar, isyancıların dile getirdiği temel sorunlardır. Gerek Âzâdi gerekse Xoybun, Kürt

grupların çeşitli sorun ve taleplerini milliyetçi bir çerçevede tanımlayan seküler örgütlerdir. Milliyetçiliğin hareketin ideolojisindeki bu hâkim konumu, hareketin dile getirdiği çeşitli sorun ve taleplerin de milliyetçi bir renge bürünmesine yol açmıştır. Kürt halkını Türk devletine karşı silahlı isyanlara çağıran strateji değişikliği sonucunda, milliyetçi entelektüeller, eski subaylar, aşiret liderleri ve dini figürlerin başını çektiği bir dizi silahlı Kürt isyanı doğmuştur. Bu isyanlarda modern Kürt entelektüelleri, fikri “önderlik” yaparken özellikle aşiret liderleri ve dini liderler Kürt nüfus içindeki geleneksel otoritelerine dayanarak insan kaynağını sağlamıştır (Bozarslan, 2002; Özen, 2014).

Yeni rejime yönelik çok güçlü bir muhalefeti ortaya koyan bu isyanlar, Kürt nüfus üzerinde otorite kurmaya çalışan devlet tarafından sert tedbirler alınarak bastırılmıştır. Bu doğrultuda, isyanlarda liderlik yapanlara ağır cezalar verilirken, liderlik yapmamakla birlikte bir şekilde dâhil olduğu düşünülen Kürt aileleri Batı’daki illere sürgün edilmiş ve bazı yerleşim yerleri tamamen boşaltılmıştır (Özen, 2014). Âzâdi örgütünün 1925’te, Xoybun örgütünün de 1930 Ağrı İsyanından sonra nihayete ermesi ve 1938 Dersim İsyanının bastırılmasıyla birlikte Kürtler uzun bir dönem sessizlik yaşamışlardır.³⁹ Kürt ulusal hareketi bu tarihten sonra ulusal kimliğin başka kimliklere eklemlenerek (Marksist, sosyalist, muhafazakâr vs.) ifade edildiği yeni bir sürece girecektir.

2.4.3. Kürt Solu

Tarihsel Arka Plan: Siyasi Kürt aktivizmi 1950’lerin sonlarına doğru yeniden görünürlik kazanmaya başlar. 1960’ların sonuna doğru kitlesel bir harekete dönüşen bu aktivizm dile getirdiği toplumsal talepler ve mobilize ettiği Kürt grupları açısından 1940 öncesi

³⁹ Her ne kadar Dicle’nin Kaynağı (1948), Şark Postası (1954), İleri Yurt Gazetesi (1958) gibi yayımlarla görünürlik kazanılmışsa da, Hamit Bozarslan’ın (2003) belirttiği gibi, 1965 yılında kurulan Kürdistan Demokrat Partisi siyasi örgüt bağlamında Xoybun’dan sonraki ilk Kürt teşkilatı olacaktır.

Kürt muhalefetinden önemli farklılıklar gösterir. Bu yeni grubun liderliğinde Kürt hareketinin ideolojisi bir önceki dönemden oldukça farklı bir hâl alır. Tek Parti Dönemi'nde sürgüne gönderilen Kürt ailelerinin çocukları, sürgünde okuma şansı bulmuş, eğitim almış ve bir önceki kuşaktan farklılaşmıştır. Dolayısıyla hareketin hem kendisi hem de taşıyıcıları, sosyolojik olarak değişmeye başlamış geleneksel değerlerin aksine modern politikaları benimseyen bu yeni nesil, Kürt siyasi hareketinin yeni aktörleri olmuştur (Kutlay, 2012; Akkaya, 2013). Bu yeni kesim, “doğu” meseleleri kapsamında, Kürtlerin yaşadığı; siyasi, iktisadi ve kültürel sıkıntıları gündeme getirmiş yürüttüğü tartışmalarda, Kürt realitesine vurgu yaparak kamuoyu oluşturmaya çalışmıştır. Bu doğrultuda, “Dicle-Fırat”, “Liberal Barış Dünyası”, “Türk Solu”, “Yön” gibi yayımlar devreye sokularak yürütülen tartışmalar halka arz edilmiştir (Alış, 2014).

Bu dönemin leitmotivi *49'lar Olayı* olacaktır.⁴⁰ 49'lar olarak tabir edilen hadise, *Siyasi Kürt Hareketi* adına bir süredir devam eden sessizliği bozarak, Kürt sorununun kırılgan ve sınır aşırı niteliğini gözler önüne sermiştir. 49'lar olarak bilinen aktivist grup, Kürt milliyetçiliğinin ve Kürt sorununun yeni entelektüel aktörleri olmuştur. Bir örgütten ziyade “Kürtlük” ideolojisi etrafında toplanan 49'lar çevresi, Kürt milliyetçiliğinin yeni bir safhasını oluşturmuştur (Arslan, 2016: 58). 1961'de kabul edilen anayasanın verdiği örgütlenme hürriyetinden yararlanan bu yeni kesim, çeşitli siyasi örgütler bünyesinde toplanmıştır. Öğrenci ve aydınların oluşturduğu Kürt siyasi hareketi, bölgelerinde yaşadıkları sıkıntıları dile getirerek, Kürtlerin yaşadıkları sosyo-ekonomik sıkıntıları etnik sebeplere dayandırmışlardır. Ayrıca bu dönemde Kürt milliyetçisi aydınlar da sol-sosyalist eğilim ağırlık kazanmaya başlamış ve bu kesim, Marksist-Leninist ideolojiyle yakınlaşmıştır. Bu yeni aktörlere göre, Kürt meselesi;

⁴⁰ 49'lar olarak bilinen hadise Irak'ta Türkmenlerle Kürtler arasında meydana gelen çatışmalardan dolayı vuku bulur. Bunun üzerine Türkiye'de çeşitli bölgelerden 52 Kürt aydını; “yabancı devletlerin müzaheretini ile devletin birliğini bozmağa ve devletin hâkimiyeti altında bulunan topraklardan bir kısmını Devlet İdaresi'nden ayırmağa matuf fil işlemek” iddiasıyla tutuklanır (Kutlay, 2012: 408; Alış, 2014).

“azgelişmişlik”, “ağalık/feodalizm” yahut “irtica” gibi söylemlerle açıklanamazdı. Dönemin Kürt aktivistlerine göre tüm bunlar, resmi ideolojinin yanlış tezleriydi. Yeni aktörler, Kürtlerin Türk olduğu teze karşı çıkıp; sıkıntıların etnik temelli olduğunu belirterek, Kürt varlığını ispatlama çabası içerisine girmişlerdir (Güneş, 2013; Akkaya, 2013).

Musa Anter’in, *Dicle-Fırat*(1962) ve *Deng*’inin (1963) yanı sıra *Reya Rast* (1963), *Roja Newe* (1963) ve *Yeni Akış* (1966) gibi yayınlardaki tartışmalarla, Kürt sorununa dair kamuoyu oluşturulmak istenmiştir (Akkaya, 2013). Mehmet Emin Bozarslan tarafından Ahmed-i Xani’nin Mem-û Zin adlı Kürt edebiyat klasığı (1968) Türkçe’ye çevrilirken ayrıca Kürtçe Gramer kitabı (1965) ve Kürtçe-Türkçe Sözlük (1967) benzeri çalışmalarla Kürt dili geliştirilmek istenmiştir. Tüm bu entelektüel gayretler, Kürtleri kamusal alana taşımış ancak 1960’lı yılların reel şartlarında bu yayınlar uzun süreli olamamıştır. Bu yayınlar, çeşitli gerekçelerle, çok geçmeden yasaklanmıştır (Bruinessen, 2013).

1961 Anayasası, gerek sunduğu sendikal hak ve özgürlükler gerekse düşün ve yayım faaliyetlerine açtığı alan sayesinde, Kürtler de dâhil farklı toplumsal kesimlerin örgütlenme faaliyetleri için zemin hazırlamıştır. Kürt siyaseti, bu dönemde, faaliyetlerini sürdürmek için Türkiye İşçi Partisi (TİP) bünyesinde örgütlenmiştir. TİP ile birlikte sol ideoloji hem Kürtler hem de Türkler arasında etkinlik kazanmıştır. TİP, Kürt sorununa ve Kürtlerin yaşadığı sorunlara duyarlı bir tavır sergilediği için 1960’larda, Kürtler ilk olarak yaşadıkları sosyal, siyasal ve iktisadi sıkıntılarını TİP bünyesinde dile getirmişlerdir (Akkaya, 2013; Arslan, 2016; Güneş, 2017).

Kürt meselesini başlarda azgelişmişlik bağlamında değerlendirmesine rağmen, TİP içerisinde “Doğulular” olarak bilinen Kürtlerin tepkileriyle TİP, zamanla Kürtler ile ilgili eski söylemlerini terk etmiştir. Nitekim 1968’teki III. Olağan Büyük Kongresi’nde ve 1970’te gerçekleşen 4. Olağan Kongresi’nde aldığı kararlarda, Kürtlerden ve Kürt sorunundan

bahsetmiş ve sorunun gerçek mahiyetine vurgu yapmaya başlamıştır (Alış, 2014). Örneğin TİP, 1968 ve 1970 tarihlerinde gerçekleştirdiği olağan kongrelerinde, Kürtlere ve Kürt sorununun varlığına ilişkin birtakım vurgular yapılmış ve Kürtlerin anayasal vatandaşlık haklarının demokratik bir zeminde gerçekleştirilmesi gerektiğinin altı çizilmiştir. Fakat ne yazık ki TİP'in Kürtler ve Kürt sorunu hakkındaki bu yaklaşımı, Kürtçülük propagandası olarak değerlendirilerek partinin kapatılmasına sebebiyet vermiş ve parti 20 Temmuz 1971'de kapatılmıştır (Arslan, 2016: 65).

Türkiye'deki Kürt siyasi aktivizminin Türk solundan koparak yoluna devam etmesi, 1960'lı yılların sonlarına denk düşer. Kürt siyasi hareketi, Devrimci Doğu Kültür Ocakları (DDKO) olarak tabir edilen yeni bir politik oluşumla bunu sağlamıştır. 1960'lı yılların ortalarından itibaren, Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgeleri başta olmak üzere, Türkiye'nin çeşitli bölgelerinde, kitlesel katılımlarla, *Doğu Mitingleri* olarak ifade edilen birtakım gösteriler düzenlenmiştir. Geniş kitlesel katılımlarla yürütülen söz konusu gösteri faaliyetlerinde, "Doğu'nun geri kalmışlığı, askeri baskınlar, Kürtlerin dilini ve kültürlerini geliştirememesi, Kürtlerdeki iktisadi az gelişmişliğin sebepleri gibi Kürtlerce sorunsallaştırılan toplumsal olgular" gündeme getirilmiştir (Arslan, 2016: 66).

İşte DDKO, sözü edilen gösterilerin/mitinglerin mobilizasyonunu sağlamak adına örgütlenen ve Kürt meselesine duyarlı TİP'li ve TKDP'li Kürt entelektüelleri tarafından kurulmuştur. Daha evvel bahsi geçen legal kuruluşlar içinde aktif rol üstlenen çok sayıda aydın ve öğrenci, "Doğu Mitingleri'nin" organizasyonunda görev icra etmiştir (Tan, 2009: 351-353). Ankara, İstanbul ve Diyarbakır gibi illerde kurulan DDKO'ların temel amaçları şöyleydi: "... Türkiye'nin anakent merkezlerindeki üniversite gençliğini belli bir kültür çalışması içine almak, aralarında maddi dayanışmayı kolaylaştırmak, Türkiye'deki ırkçı-şoven ve faşist şartlanmaları kırmak, *Halkların Kardeşçe ve Eşitçe Yaşamalarını*, daha mutlu olmaları yolunda mücadele veren devrimci demokrat kuruluşlar yelpazesinde yerini almak" (Özer, 2009: 576).

Kurulan ilk legal Kürt örgütü olma vasfına sahip olan DDKO, farklı politik eğilimlere sahip kesimleri içinde barındırmakla birlikte söz konusu kesimler, Kürtlük ortak paydasında örgütlenmişlerdir. Mevcut siyasi iktidarların Kürt meselesine kayıtsız kaldığını ileri süren DDKO'cular, Kürt kimliği ve Kürt kültürüne vurgu yaparak, Kürtlerin sosyolojik manada var olduklarını ve köklü bir tarihsel geçmişe sahip olduklarını sıkça vurgulamışlardır. Kürtlerin ta kadim zamanlardan beri Anadolu'da yaşadıklarına ilişkin birtakım kaynaklar dayanak gösterilmiş; Atatürk'ün milli mücadele döneminde Kürtlere ilişkin sarf ettiği sözlere ilintisel göndermeler yapılmıştır. DDKO, yürüttüğü kültürel faaliyetleriyle, Kürt kimliği ve kültürüne ait çok sayıda konuyu gündeme getirmiş, böylece Kürt toplumunda milli duyguların gelişimi hızlandırmıştır (Arslan, 2016: 67).

Doğu mitingleri, bir yandan Kürt sorununun yıkıcı gerçekliğini gözler önüne sererken öte yandan ulus devletin sudan sebeplerle (silah arama gibi) yöre halkına yönelik baskınlarını ve halkı sindirmeye yönelik sert uygulamalarını da beraberinde artırarak getirmiştir (Beşikçi, 2013: 13). Güvenlik operasyonlarıyla, çok sayıda sürgün, gözaltı ve tutuklanma gerçekleşmiş, Musa Anter, Sait Elçi, Tarık Ziya Ekinci ve İsmail Beşikçi gibi Kürt sorunuyla özdeşleşen isimler, birtakım soruşturmalar geçirmiştir. Nitekim 1971 Askeri Muhtırasıyla birlikte TİP, TKDP veya Kürtlüğe dair herhangi bir duyarlılığı bulunan Kürtler tutuklanarak Diyarbakır Cezaevi'ne gönderilmiştir (Tan, 2009: 353).

Tutuklular, Diyarbakır Sıkı Yönetim Askeri Mahkemesi'nde yargılanmıştır. Toplu halde savunma hazırlayan tutuklular; savunmalarında, Cumhuriyet tarihi boyunca sürekli üretilen resmi ideolojiye ve "Kürt yoktur, Kürtçe diye bir dil yoktur" söylemine karşı çıkmışlardır. Daha evvel, iktidarların resmi söylemlerine ters düşmemek ve yaptırımlarına maruz kalmamak adına kullanılan "Doğulu" ve "Doğu" kavramları, yerini "Kürt" ve "Kürdistan" gibi yeni politik söylemlere bırakmıştır. Kürtler böylelikle "Doğu Mitingleri" ve

DDKO gibi modern siyasi enstrümanları kullanarak, kamu otoritesinin asimilasyon politikasına yönelik tepkiler geliştirmişlerdir (Yeğen, 2009: 15).

1971 Askeri Darbesi'yle tutuklanan çok sayıda Kürt aktivisti 1974'teki koalisyon hükümetinin çıkardığı af ile serbest bırakılırken, 12 Mart Askeri muhtırası sırasında Türkiye'den giden Kürt siyasetçileri de geri dönmüşlerdir. Serbest kalan ve geri gelen Kürt aktivistleri, kısa süre içinde, çeşitli gruplar kurarak, siyasi eylemlerde bulunmuşlardır. Marksist-Leninist, Maoçu gibi sol ideolojiler ekseninde gelişen yeni örgütlerin çoğu, 12 Mart 1971 müdahalesiyle dağıtılan legal ve illegal örgütlerin devamı olmuştur. 1974 affının akabinde ise Devrimci Demokratik Kültür Dernekleri (DDKD), Rızgari, Özgürlük Yolu, Kawa, KUK ve Apocular gibi birtakım yeni Kürt örgütleri kurulmuştur. Söz konusu örgütlerin ideolojik bağ bulunmakla beraber savunuları ve yöntemleri farklılaşabilmiştir (Arslan, 2016: 68).

Sözgelimi Rızgari Marksist-Leninist ideolojiyi benimseyip bağımsız Kürdistan fikrini savunurken eski DDKO'cular tarafından kurulan Kawa ve Özgürlük Yolu gibi örgütlerin savunuları daha farklı olmuştur. Maoçu ve Çin yanlısı politik tutuma sahip Kawa, bir taraftan Türk solunun Kürt sorununa yönelik tutumunu eleştirirken diğer taraftan Kürt sorununda silahlı mücadeleyi savunmuştur. Özgürlük Yolu örgütü ise Kawa'nın aksine Kürt mücadelesinde siyasi mücadeleyi onaylamış ve Sosyalist-Marksist ideolojiye sahip olmuştur (Tan, 2009: 355-357). KUK ulusal Kurtuluşu önemserken Apocularsa, Kürt siyasi hareketi içerisinde en radikal örgüt olarak ortaya çıkmıştır. Başlarda Dev Genç içerisinde örgütlenen Apocular, kısa zamanda, Kürt sorunun en etkili modern illegal Kürt örgütü haline gelmiştir. Apocular, 1978/79'da "Partiya Karkêren Kurdistan" (PKK) olarak partileşerek, Kürt sorununun silahlı aktörü olmuştur (Bruinessen, 2013: 308). PKK'nin 1970'lerin diğer radikal Kürt örgütlerinden en önemli farkı ise silahlı mücadele yolunu dile getirmekle kalmayıp doğrudan kullanmış olmasıdır. Bu nedenle PKK'ye ayrı bir parantez açmak gerekir.

2.4.3.1. Bir Kürt Solu Klasığı: PKK

PKK (Partiye Karkêren Kurdistan) yani Kürdistan İşçi Partisi, 27 Mayıs 1978 tarihinde Lice’de Abdullah Öcalan ve ekibi tarafından kurulmuş ve kuruluşundan bu yana faaliyetleriyle Kürt siyasi hareketinin başat aktörü haline gelmiştir. Örgüt, esasında Marksist-Leninist bir anlayışla, bağımsız bir Kürdistan teziyle meydana çıkmış fakat zamanla ideolojik paradigmal değişim yaşamıştır (Özen, 2014: 17-18). Hareketin kurucuları arasında Kemal Pir, Haki Karer gibi Türk sosyalistleri de yer alır. Zaten Öcalan’ın kendisi de THKP-C’nin devamı olarak ortaya çıktıklarını ifade etmektedir. PKK’yi önceki sol hiziplerden ayıran husus, “devleti silah yoluyla yıkmayı hedefleyen klasik Marksizm-Leninizm’e *gerilla savaşı, etnik milliyetçiliği ve köylü devrimini*” ekleyen Maoculuğu da benimsemiş olmasıdır (Akyol, 2014: 135).

PKK’nin programına genel olarak bakıldığında, “Türkiye’nin Kürdistan’ı sömürdüğü, örgütün de buna karşı ulusal kurtuluş siyaseti izlediği ve amaçlarının; ulusal, bağımsız ve demokratik bir Kürdistan kurmak olduğu” anlaşılmaktadır. Öcalan, eski yazılarında ve konuşmalarında ulusal kurtuluş savaşı ve self-determinasyon gibi fikirleri olduğunu kabul etmekte, söz konusu düşüncelerin yanlış olduğunu da, gerçek hayatta denedikten sonra anladığını ifade etmektedir. Devrimci sosyalist bir Kürdistan fikrini benimseyen PKK, izlediği politika ile diğer Kürt gruplarından ayrılır. Biz burada PKK’nin tarihsel seyri (kuruluş safhası), ideolojisi ve hareket stratejisi temalarından hareketle örgütün sosyo-politik örgüsünü ortaya koymaya çalışacağız.

Kuruluş Safhası: PKK’nin kuruluş safhasında yani temellerinin atılmasında üç önemli adımdan söz edilmektedir: Bunlar; 1973’teki Çubuk Barajı, 1974’teki Tuzluca’yır ve 1976’daki Dikmençayı toplantılarıdır. Öcalan, 1973 baharında gerçekleştirdikleri toplantıda ilk defa yakın çevresine bir örgüt kurma fikrinden söz eder. Toplantıda Kürdistanın sömürge olduğu tezi ortaya atılır ve Kürdistanın ulusal bağımsızlığı için demokratik mücadele başlatma fikri

üzerinde bir mutabakat sağlanır. Öcalan bu durumu, daha sonraları şu şekilde ifade edecektir: “Grubumuzun ilk şekillenışı 1973 baharındadır. Kürdistan adına anti sömürgecilik temelinde iş yapma açıklamasını, 1973’ün Nevruz’unda yaptım. Çubuk Barajı hikâyesi budur, orada yaptık fakat iki yıl kendi grubumu bir düzineye çıkaramadım...” (Özcan, 1999: 33).

İkinci toplantıda PKK’nin çekirdek kadrosu bir araya gelir. Aralarında Türk kökenli Haki Karer, Duran Kalkan ve Kemal Pir’in de bulunduğu yedi kişiden oluşan kuruluş grubunun gerçekleştirdiği toplantıda PKK’nin fikri temelleri atılacaktır. Üçüncüsü ve en önemlisi 1976’da yapılan Dikmen Toplantısıdır. PKK’nin stratejisinin temelini oluşturan ayrıca gruplaşma çabalarının da netice verdiği ilk toplantıdır. Örgütün ilk manifestosu da bu toplantıda açıklanır. Toplantıda ayrıca “örgütün isimlendirilmesi ve merkezi yapısının şekillenmesi; bugüne dek Türkiye’de faaliyet gösteren Türk ve Kürt sol örgütlerin geleneksel yapılarından kopularak ideolojinin pratik bir zemine oturtulması; siyasal çalışmalara ağırlık ve hız verilmesi; bu amaçla örgütlenmek için bazı Doğu ve Güneydoğu Anadolu illerine elemanların dağılması” vb. kararlar alınır. Alınan kararlar neticesinde Güneydoğu’da faaliyet gösterilmeye başlanır (Canko, 2019: 15). Toplantının önemiyetini Öcalan şöyle vurgular:

1976 yılı parti ve mücadele tarihimiz içerisinde çok anlamlı bir yılı temsil etmektedir. Bu yıl tamamen kendi kaderine terk edilerek unutturulmaya çalışılan bir halkın yeniden tarih sahnesine çıkarılması için, öncü güçlerin bu halk içine yayılması yıllardır. Daha sıkı ve gizli bir çalışma içerisine girip genişlemiş olan öncü grup daha netlik ve somutluk kazanmış amaçlar ve görevler temelinde toplantılarını gerçekleştirir. Ankara Dikmen’de yapılan toplantıda ülkeye dönüş kararı alınır. Yılların susturulmuş Kürdistan’ı kendisini ayağa kaldıracak taze kana ulaşmaktadır. Kürdistan’ı ayağa kaldıracak taze kanın ilk taşıyıcıları Haki ve Kemal yoldaşlar olacaklardır. Haki yoldaş Batman’a, Kemal yoldaş da Antep’e gitmektedir. Bazı yoldaşlar da Dersim, Kars ve Ağrı’ya yayılmaktadır. Marksizm’in Kürdistan’a taşınması bu ilk adımlarla atılmış durumdadır” (Pirim & Örtülü, 2000: 28; Demir, 2005: 119).

Bu toplantılar örgütün teorik ve pratik altyapısının tartışıldığı toplantılar olmakla birlikte parti kapsamından uzaktı. Bu nedenle Öcalan, bir ‘program taslağı’ üzerine çalışmaya karar verir. Elazığ’da yapılan bir toplantıda program taslağı ile ilgili konuların “Vietnam Komünist Partisi” örnek alınarak çözülmesi kararı alınır. Bu arada örgütün sempatzan ve militan sayısının artmasıyla bunlara derli toplu bilgi verecek temel bir kaynak ihtiyacı hissedildiğinden Öcalan, bu ihtiyacı gidermek için *Kürdistan Devriminin Yolu* adlı manifestoyu yazmaya başlar. Nitekim 1977’de “Kürdistan Devrimi’nin Yolu” adlı bildirinin yayınlanmasıyla gençlik örgütlenmesinden partileşme sürecine geçilecek ve 27 Kasım 1978’de Diyarbakır/Lice ilçesinin Fis Köyü’nde yapılan ve yaklaşık iki gün devam eden toplantı neticesinde PKK (Kürdistan İşçi Partisi) kurulacaktır (Özcan, 1999: 38-39). 25 civarında kişinin katıldığı ve PKK’nın 1’inci Kongresi olarak kabul edilen toplantıda, daha evvel hazırlanan parti programı ve tüzüğü kabul edilerek Öcalan oy birliğiyle Parti Genel Sekreteri seçilir.⁴¹ PKK’nın *Kuruluş Bildirisinde* örgütün çıkışı şu şekilde ifade edilmiştir. “Çeşitli bölgeleri temsil eden bir grup yoldaş, dayanışmalarının temeline, eskinin gevşek grup ilişkilerinin yerine, resmi ve profesyonel ilişkileri esas alan, belli bir program, strateji ve taktiğe, dayanan Partiye Karkêren Kürdistan adı altında bir örgüt oluşturmaya karar verdiler” (Ergül, 2007: 22).

Buna paralel olarak PKK’nın kuruluş safhasındaki temel tezi şuydu. Türkiye’nin Doğu ve Güneydoğu kesimlerinde ayrı bir ırk olan Kürtler yaşamaktadır. Kürtler, Türk ulus-devleti tarafından sömürülmekte dil ve kültürü asimile edilmektedir. Nitekim “Kürdistan Devriminin

⁴¹ Tüzüğe göre Merkez yürütme ve Merkez komite üyeleri de belirlenir. Merkez Yürütme üyesi olarak: Abdullah ÖCALAN, Cemil BAYIK ve Şahin DÖNMEZ tercih edilirken Merkez Komite ise şu şekilde atanır. Abdullah ÖCALAN-Genel Sekreter, Cemil BAYIK-Genel Sekreter Yardımcısı, M. Şahin DÖNMEZ, Mehmet Hayri DURMUŞ ve Baki KARER-Örgütlenme Komitesi Üyesi, Mehmet KARASUNGUR-Askeri Sorumlusu, Mazlum DOĞAN-Basın Yayın Faaliyetleri Sorumlusu (Demirel, 2005: 124-125). Merkez komitesinin ardından sıra ‘Bölge Hazırlık Komitelerinin’ görevlendirilmesine gelir. Burada harekât hattı üç bölgeye ayrılır: Gaziantep-İskenderun-Halfeti-Birecik, Şanlıurfa-Adıyaman-Elazığ-Diyarbakır, Tunceli-Bingöl-Ağrı-Kars (Özcan, 1999: 42).

Yolu” adlı bildiride Türkiye Cumhuriyeti Devletinin Güneydoğu ve Doğu bölgelerinde gerçekleştirdiği faaliyetler şu şekilde değerlendirilmiştir: “Kürt insanına, Kemalizm’in misak-ı milli sınırları dâhilinde “tek ulus tek dil” ülküsünü gerçekleştirmek amacıyla, ilkokuldan itibaren Türk tarihi, dili, edebiyatı, sanatı özümsettirilmeye çalışılır. Başka sömürgelerde, örneğin zengin uluslar olan İngiliz ve Fransız sömürgelerinde bile görülmeyen, ama Kürdistan’da bol ve çeşitli olan “eğitim kurumları”, diğer bir deyişle “kişisizleştirme kurumları”, bu amaçla açılmışlardır. Eğer bu amaçla çelişirse, bu okullar bir günde kapatılır. Bunun da gösterdiği gibi amaç, ülke halkını eğitmek uygarlaştırmak değil, “Türkleştirmek ve uzaklaştırmaktır.” Bu belgede *devrimin* görevleri olarak belirtilen bazı maddeler vardır:

- Kürdistan devrimini ve birliğini sağlamak
- Bağımsız ekonomik yapı oluşturmak
- Ulusal, bağımsız ve demokratik bir toplum oluşturmak
- Türkiye Cumhuriyeti devletinin Kürdistan üzerindeki sömürgeciliğine son vermek
- Kürtçeyi geliştirmek ve ulusal dil haline getirmek (Öcalan, 1978).

Bu bağlamda amaçlananın, “Türkiye’nin Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerini içine alacak şekilde, Suriye-İran ve Irak toprakları üzerinde bağımsız birleşik demokratik Kürdistan devleti kurmak” olduğu belirtilmektedir. Bu doğrultuda 1980 tarihinde PKK’nin ilk yayın organı kabul edilen *Serxwebun Dergisi*, faaliyete sokulmuştur. “PKK Bülteni” adı verilen bu ilk yayın organı, propaganda amaçlı kullanılmıştır. Fakat tüm bu amaç, hedef ve süreçler, 1980 darbesiyle derinden etkilenecektir (Cankö, 2019: 13-24).

1980’lerin ilk yıllarında darbe yönetiminin, yasakçı (Kürtçe’nin kullanımının yasaklanması gibi) ve baskıcı (Kürt aktivistlerin tutuklanarak ağır işkencelerden geçirilmesi gibi) uygulamaları, PKK’ye katılımın artmasına yol açan önemli nedenlerdir. PKK’nin 1984

yılında silahlı eylemlerini başlatmasının ardından devletin, yalnızca PKK'ye değil tüm Kürt nüfusa yönelik olarak aldığı sert tedbirlerle Kürtlerin PKK'yi kitlesel olarak desteklemelerine yol açan en kritik faktörlerden birisidir. PKK, böylesi bir zeminde (devletin Kürt nüfusunu baskıcı ve zaman zaman onur kırıcı yöntemlerle kontrol altında tutmaya çalışmasından kaynaklanan) Kürt hoşnutsuzluğunun ifade edilebileceği yegâne platform haline gelmiştir. Zira PKK, bu zeminde Kürtlerin darbe yönetimi tarafından kırılmış onurlarına sahip çıkan bir hareket olarak algılanmaktadır (Laçiner, 1991).

İdeolojisi: PKK, kuruluş ve gelişim süreci içerisinde ideolojik zeminde Marksist-Leninist fikirleri temel doktrin ve prensip olarak benimsemiştir. İlk dönem Marxist-Leninist klasik eserler, örgütün ideolojik çerçevesini belirleyen temel referans kaynaklarıydı. Öcalan (1989: 78) söz konusu ideolojinin örgüt için esas teşkil ettiğini şöyle ifade edecektir: “PKK, Marksizm-Leninizm geleneğine uygun bir gelişme yaşamıştır. Bundan sonrası açık ki etle tırnak gibi birbirinden ayrılmayan bu miras üzerine şekillenecektir” (Uluhan, 2017: 6)

Nitekim Öcalan, kendisinin “Kürt halkının mücadelesini Kürt olduğu için değil, sosyalist olduğu için başlattığını” söyler. PKK'nin ideolojisi, sadece Marksizm-Leninizm'den değil aynı zamanda Maoculuktan da etkilenmiştir. PKK'yi diğer sol fraksiyonlardan ayıran en önemli özelliği de sahip olduğu Maocu etkidir. Maoculuk, devleti silah yoluyla yıkmayı hedefleyen Marksizm-Leninizm'e “gerilla savaşı”, “etnik milliyetçilik” ve “köylü devrimi” kavramlarını ekleyen bir formüldür (Özen, 2014: 16-17). Nitekim eski bir örgüt militanı Aygan'ın mevzuyla dair ifadeleri, Marxist-Leninist-Maoist üçgenindeki ideolojik örgütü somutlar niteliktedir:

Kitaplar; Latin Amerika, Vietnam ve Maoist Çin'deki gerilla teorisyenlerinin eserlerinden oluşmaktaydı... PKK ideoloji olarak Marksist-Leninist, Kürdistan proletaryasına ve halkına bağlılık gibi söylemleri kullanmıştır. Özellikle sol örgütlerde olduğu gibi PKK içinde geçerli olan neşriyatın tekeliyeti zorunluluğunu Taşçı'nın ifadeleriyle ele alıp konuya derinlik katabiliriz; “Okunacak

kitabı, komün faaliyeti içinde olan ideolojik eğitim grubunuzdaki eğitim konunuza gerekli olan kitaplar listesinden seçersiniz. Bunlar genellikle Marksist ekonomi-politik, Marksist felsefe, Marksist sosyoloji, Marksist tarih vb. konular olur. Bu konularda nasıl bir program izleneceğini ideolojik eğitimle ilgili üst yönetim organı tespit etmiştir. Bu eğitim programında ihtiyaç duyulacak kitapların listesini de ayrı organ çıkarmıştır (Semiz, 2007: 148).

PKK, ideolojik olarak diğer pek çok Kürt örgütü gibi Marksist-Leninist ideolojiyle milliyetçiliğin eklemlendiği bir çerçeve geliştirmiştir. Klasik Marksist-Leninist örgütlerden esinlenen PKK, tüm dünya proleterlerine seslenerek onları (yani tüm Komünistleri) sınıfsız bir toplum vaadiyle kendi saflarında örgütlemeye çağırır. *Bilimsel Sosyalizmi* rehber edindiğini ve feodal düzeni yıkmaya yeminli olduğunu ifade eden PKK, bu ve benzeri ideo-politik söylemlerle dönemin siyasi ve silahlı sol fraksiyonların misyonunu taklit ederek yola çıkmıştır. Örgüt, dünyayı sosyalist ve emperyalist olarak iki kampa bölen bu ideolojik çerçevede kendisini sosyalist kampta konumlandırmış ve emperyalist kampı düşman olarak tanımlamıştır. Örgütün lideri Öcalan tarafından ifade edildiği şekliyle “PKK; aşiret, beylik, şeyhlik kurumlarını değil, ‘yoksulları’ gözetir ve bu nedenle de ‘sosyalizmi en radikal biçimde esas alan’ bir harekettir (Ballı, 1992: 221-222).

Kendisini ‘Kürdistan’ın emekçilerinin ve köylülerinin’ (Özcan, 2006: 99) partisi olarak tanımlayan PKK, ‘Kürdistan Devrimi’ yoluyla ‘bağımsız, birleşik ve demokratik bir Kürdistan’ kurarak Kürt işçi ve köylülerini kendilerine zulmeden düşmanlardan, yani Türk devleti ve geleneksel Kürt liderlerinden, kurtarmayı vaat etmekteydi. Bu ise yalnızca devlete karşı değil devletin Kürt işbirlikçilerine karşı verilecek ‘uzun vadeli bir gerilla mücadelesi’ yoluyla yapılacaktı. Nitekim Öcalan, 1988’de sosyalizm ansiklopedisine yazdığı yazıda Türkiye’yi sömürgeci ve düşman devlet şeklinde nitelerken, PKK’yi de *Kürt Proleter Devrimci Hareketi* olarak tanımlayacaktır (Özen, 2014: 19-20).

Fakat 1990'lara gelindiğinde PKK silahlı bir grup olmanın ötesine geçmiş ve Marcus'un (2009: 292) belirttiği gibi "yayınları, kültür kurumları ve kendisiyle bağlantılı bir siyasal partinin varlığıyla hakiki bir siyasi güce" dönüşmüştür. Bu durum sadece Türkiye için değil Avrupa kısmı için de geçerliydi. PKK, 1980'lerin ikinci yarısında, Avrupa ülkelerinde, bu ülkelerde yaşayan Kürtleri mobilize etmek amacıyla, örgütlenmeye ve siyasi ve kültürel faaliyetler yürütmeye başlamıştır. 1990'lara gelindiğindeyse Avrupa'daki en güçlü Kürt örgütü haline gelmiş ve birçok ülkede faâl olan kültür merkezleri, siyasi bürolar, kadın, gençlik ve işçi örgütleri kurmuş ve yayıncılık faaliyetlerine girişmiş durumdaydı (Bruinessen, 2013). Serxwebun bülteninde söz konusu süreç şöyle yer alır:

Küreselleşme sürecinin hız kazanmasına paralel olarak ulusal ve uluslararası siyasette önemli değişimlerin yaşandığı 1990'lar, Kürt hareketinin farklı bir biçime doğru evrileceği yeni bir dönemin başlangıcına işaret eder. Bu yıllarda *Kürt Hareketi*, 1970'lerden bu yana dile getirdiği 'ulusal bağımsızlık' amacı yerine, aynı çatı altında 'siyasi ve kültürel haklar' amacına yönelmeye başlamıştır. 1990'lı yıllarda başlayan değişimin ani ve mutlak bir değişimden çok, tedrici ve eski ile yeni zaman zaman oldukça çelişkili bir şekilde bir araya getiren bir değişim olduğunu belirtmemiz yerinde olur. Kürt hareketinin PKK dışındaki diğer aktörlerinde değişim daha net ve belirgin iken, PKK zaman zaman değişim isteyen zaman zaman ise değişime direnen bir görüntü sergilemiştir. Böylelikle, aslında, 1990'lı yıllarda, Kürt hareketi birbirinden bazı yönlerden farklılaşan iki ayrı hat çizmiştir. PKK 1990'lı yıllarda bir yandan, özellikle kendi tabanına yönelik olarak, 'ulusal bağımsızlık' için sosyalist mücadeleye devam ettiğini vurgularken, diğer yandan, özellikle Batılı güçlere yönelik olarak, federasyon ve demokrasi temalarına vurgu yapmaktaydı. PKK'nın bu çelişkili çizgisi, ideolojik bir dönüşümden ziyade, bu dönemde itibar kazanan birtakım ideolojik materyalleri taktiksel olarak kullandığının bir göstergesi olarak düşünülebilir. Buna karşın, PKK'nın, 2000'lerden sonra belirgin bir ideolojik dönüşümü ortaya koyduğunu söyleyebiliriz (Serxwebun, Ocak 1999).

Bu kapsamdan hareketle *Silahlı Kürt Hareketinin* 1990'lı yıllardan başlayarak kademeli bir değişim ve dönüşüm sürecine girmesinde etkili olan faktörleri içsel ve dışsal faktörler

şeklinde gruplandırabiliriz. İçsel faktörler arasında; “Türkiye’nin Avrupa Birliği’ne üye olma arzusu ve bu doğrultuda Avrupa Birliği’nin iç siyasette giderek artan etkisi, Avrupa’daki Kürt diasporasının Kürt talepleri doğrultusunda siyasal mobilizasyonu ve PKK’nın süregiden hegemonyasına rağmen çeşitli yeni siyasi aktörlerin de Kürt hareketine bir şekilde dâhil olması gibi faktörleri sayabiliriz. Dışsal faktörler ise, “reel sosyalizmin çöküşü, Doğu-Batı karşıtlığının sona ermesi, insan hakları, azınlık hakları ve demokrasi gibi unsurlara yapılan vurguların artması, liberal demokratik sistemlerin önemli aktörleri olarak görülen sivil toplum kuruluşlarının (STK’ lar) ulusal ve ulusötesi ölçekte siyaset sahnesinde ağırlıklarının artması” olarak karşımıza çıkar. Kürt kurucu eliti, yıllardır benimsemiş oldukları ideolojinin, itibarının düşmesi ile beliren ideolojik noksanlığı, “1990’lı yılların hegemonik ideolojisine, yani liberal-demokrasiye” yüzünü çevirerek aşmaya çalışmıştır. Böylelikle, Kürt milliyetçi söyleminde, radikal bir değişim olmamakla beraber, ideolojik sol unsurların yerini, yavaş yavaş liberal-demokratik ideolojik unsurlar, işgal etmeye başlar. Sözgelimi radikal bir Marksist-Leninist hareket olan PKK, Aralık 1990’ın Aralık ayında gerçekleştirdiği 4. Kongresinde; “uluslararası konjonktürdeki değişimlere paralel olarak ulusal özgürlük hareketleri ve sosyalist güçlerin yanı sıra barış hareketleri ve insan hakları grupları gibi ‘demokratik güçlerin’ de desteğini aramak gerektiği” yargısına varır (Törel, 2002: 85-87).

Öte yandan Avrupa’nın, *Kürt Sorununu* liberal-demokratik bir çerçevede; insan hakları, azınlık hakları ve demokrasi sorunu olarak algılaması ve değerlendirmesi, Avrupa’nın sunduğu çeşitli imkânları kullanmaya çalışan PKK’yi Avrupa standartlarına uymaya sevk etmiştir. Diğer bir deyişle, gerek Avrupa bağlamında Kürt taleplerinin dile getirilebileceği meşru siyasi kanalların kullanılabilmesi, gerekse çeşitli Avrupalı aktörlerin Kürt sorununa eğilmesini sağlayabilmenin yolu, Kürt meselesinin Avrupa’nın bakış açısından, yani liberal-demokratik bir çerçevede formüle edilmesinden geçmekteydi. Dolayısıyla Öcalan, çeşitli Avrupalı liderlere yolladığı mektuplarda, “PKK’nin askeri değil siyasi bir çözümü arzuladığını, sorunun diyalog

ile çözülebileceğini ve Avrupalı ülkelerin Türk devletine bu konuda baskı yapmalarını” talep edecektir (Gunter, 1997).

Takip eden yıllarda PKK, Marksist–Leninist ideolojik çerçeveyi büyük ölçüde terk eder. Bunun da ötesinde ayrı bir devlet kurma fikrinden vazgeçerek “federatif bir yapı” kurma fikrine evrilir. Örneğin Öcalan, bir Alman gazeteciyle yaptığı konuşmada federatif çözüm amacı doğrultusunda mevcut ‘Kemalist’, ‘totaliter’, ‘üniter’, ‘otoriter ve anti-demokratik’ devlet yapısını, federatif bir sisteme dönüştürmeyi amaçladıklarını belirtmekteydi:

Türkiye ile geliştirilecek federatif bir yapılanma hem mümkündür, hem de krizden çıkışın en sağlam güvencesidir. Hiç kimse federatif oluşum sağlanmadan Türkiye’de krizlerin çözüm bulacağını sanmasın. Biz bu temelde çözümsüzlüğü değil, çözümü dayatan bir hareketiz. PKK bu anlamda en demokratik, en federatif, en özgürlükçü gelişmenin kanalını teşkil etmektedir. Üniter devlet ise çözümsüzlüğün, tıkanmanın kanadını teşkil etmektedir... Bu anlamda Türkiye’deki yeni bir federatif yapılanma, Ortadoğu’daki otoriteci yapıların da aşınmasına ve geniş federal sistemlerin, örneğin bir Avrupa Birliği’ne benzer biçimlerin gelişmesine önemli katkılarda bulunabilir... Dar devletler, bir nevi aşiret şovenizmi gibi devletlerdir ve halkların hiçbir temel ihtiyacına cevap vermezler. Bu anlamda bizim partimizin gerek Türkiye için, gerek Ortadoğu için öngördüğü halkların ileri demokrasisine, onların ekonomik-kültürel açılımlarına en uygun cevabı teşkil etmektir. Belki, bu biraz hayal gibi gözükebilir, ama demokrasi çok gerekliyse, yine ekonomi ve çok gerekliyse, kültürel haklar çok gerekliyse, bunun gerçekleşecek biçimi; Ortadoğu halkları federasyonudur; Kürt Türk federasyonudur (Serxwebun, Mayıs 1995).

Nitekim PKK, 1990’lı yıllar boyunca seyreden inişli-çıkışlı çizgisini bir yana bırakarak, 1990’ların sonlarından itibaren ‘demokrasi’ vurgulu bir dil kullanmaya başlar. Bunda, Öcalan’ın 1999 yılında gözaltına alınması ve yargılanarak tutuklanması sürecinde yaptığı ‘demokrasi’ ve ‘barış ve kardeşlik’ çağrıları etkili olmuştur. Öcalan, ‘demokratik cumhuriyet’ olarak adlandırdığı bir çözüm önerisi çerçevesinde federalizmin hatta özerkliğin dahi demokrasinin sunduğu çözüm fırsatları yanında geri kalmış çözümler olacağını belirterek,

Türklerin ve Kürtlerin özgür vatandaşlar olarak yaşayacağı demokratik bir birlik önerisinde bulunmaya başlar (Pirim ve Örtülü, 1999). Öcalan'ın, PKK'nın 'Başkanlık Konseyi'ne 1999 yılında yazdığı bir mektupta;

Açık ki bu (yeni) durum, PKK'den her bakımdan dönüşüm bekleyecektir. Dönüşüme zorlayacaktır. Klasik yapısıyla Türkiye'de rol oynayamaz. Sadece yasallık açısından değil, ideolojik-politik çizgi ve uygulama biçimlerinde kapsamlı yenilik kaçınılmazdır. Direkt muhataplık beklenmemeli. Muhtemelen HEP-DEP-HADEP sürecini daha da aşan yasallığa doğru yaklaşım kadar, tutarlı bir demokrasi programı yaratıcı kültürel çalışmalar doğru örgüt ve çalışma tarzına dayalı çözümler isteyecektir. İçten tutarlı bir Türkiye vatanseverliği kadar, özüne inanmak kadar koruyup geliştirme kararlılığına dayalı bir demokratik cumhuriyet temelini esas kılacaktır. Yine politikanın, tam bir demokratik sistem altında barışçıl yürütülmesini gerekli kılacaktır. Dikkat edilirse örgütsel açıdan olduğu kadar, bireysel yaşama kadar varan bir dönüşüm söz konusudur. Bölge için derinliğine bir kültürel-demokratik program gerekecektir. Ayrılıkçı dar yaklaşımların gereksizliği açıkça ortaya konacaktır. Temelde bu hususların yeni bir üslupla, barışçıl, yapıcı ve inandırıcı biçimde devlete ve topluma yansıtılması, kabul görme sorunlarını başarıyla aşmayı gerektirecektir (Serxwebun, Ocak 2000).

Sonuç itibarıyla bu dönemde, PKK'nın ideolojisinde çeşitli dönüşümler meydana gelmiş, örgüt; amaç, araç ve ideoloji boyutlarında çeşitli dönüşümler yaşamıştır. İlk başlarda “sömürgeci Türkiye Cumhuriyeti'ne karşı bağımsız Kürdistan'ı kurmak” iddiasıyla ortaya çıkan PKK, zamanla bu anlayışını terk etmiştir. 1990'larda, örgüt, toprak talebinden vaz geçerek, üniter yapı içinde, demokratik cumhuriyet fikrini öne çıkarmıştır. Taleplerini, Demokratik Cumhuriyet'te; *yerinden yönetim* ve *çok kültürlülük* olarak değiştirmiştir (Arslan, 2016: 76-77). Özellikle 1999'da Abdullah Öcalan'ın yakalanmasıyla söz konusu paradigmat dönüşüm bütünüyle resmîyet kazanacaktır. Şöyle ki Öcalan yakalandıktan sonra çıkıp, “Artık silahlı mücadele dönemi bitmiştir. Bundan sonra silahla herhangi bir şey kazanılmaz. Bu tarihten sonra, eğer devlet de izin verirse PKK, yavaş yavaş silahlı hareketi bırakıp bir sivil toplum kuruluşuna dönüşmelidir. Kürt aydınlarının sorumluluk alması gerekiyor. Kürt

demokratik hareketinin başlaması lazımdır. Artık demokratik ekolojik toplumu kurmalıyız” diyecektir (Özen, 2014).

Nitekim 2000’lerin başlarında gerçekleştirilen PKK’nin 7. Kongresi’nde karara bağlanan bir bildiride; “Demokratik Cumhuriyet ve Barış Projesi” adı altında yeni bir program oluşturulur ve bununla “Kürt sorununun çözülmesi için, Türkiye’nin demokratik dönüşümünün sağlanması amaçlandığı” ifade edilir (Ersoy, 2017: 17-18). Dolayısıyla bundan sonra hem PKK hem de Kürt hareketi 2000’li yıllar boyunca ağırlıklı olarak dört toplumsal talebi dile getirecektir: Kürt dili ile ilgili hakların, özellikle ana dilde eğitim hakkının, tanınması, Kürtlere belli bir politik özerklik tanınması, PKK’nin Kürtlerin meşru temsilcisi olarak görülmesi ve Öcalan’ın tutukluluk şartlarında iyileştirmeler yapılması.

Hareket Stratejisi: PKK’nin kuruluş bildirgesini hazırlayan Merkezi Komite mücadeleyi stratejik ve taktik planında şiddetin kullanılması olarak belirlemiştir. Komitenin ifadesiyle PKK, kurulduğu andan itibaren “devrimci şiddet” üzerine inşa edilmiştir. Bu nedenle PKK için öncelikli husus, silahlı kadroların temini ve bunların propagandasını yapan cephe örgütlenmesini tesis etmektir.⁴² Dolayısıyla PKK’nin kuruluş beyannamesinde şiddetin ve zorun öncelikli mücadele yöntemi olduğu görülmektedir. Kuruluş Bildirgesinde; “...PKK, örgütsel varlığına musallat olan sivil ve resmi polisle, ajan ve ajan-provokatörlere karşı devrimci şiddeti vazgeçilmez bir mücadele yöntemi sayar. Barışçıl bir ortamda her gün ulus olarak eriyip yok olmaktansa, savaşla ve savaş içinde dirilmeyi bir ülkü olarak kabul eder...” (Semiz, 2007: 22).

⁴² PKK’nin hareket stratejisinin üç saçı ayağı bulunmaktadır diğer bir ifadeyle üçayaklı bir strateji izlemiştir. Bunlar, stratejik savunma, stratejik denge ve stratejik saldırıdır. PKK stratejik savunma stratejik denge ve stratejik saldırı aşamalarından oluşan “uzun süreli halk savaşını gerçekleştirmek” için üçlü bir yapılanma kurmuştur. Parti-Ordu-Cephe (Canko, 2019: 25-26).

PKK kuruluş sürecinden itibaren 1990'ların ortalarına kadar “*Kürdistan Devrimi ve Özgürlük Mücadelesi*” olarak tanımladığı hareketi baskı ve şiddet kavramlarıyla hayata geçirmeye çalışmıştır. Halk kitlelerini “siyasal gerilik” içinde gören ve “silahlı propagandanın halk kitlelerini harekete geçirmek için bir formül” olduğunu düşünen Öcalan, zorun rolünü şöyle ifade etmektedir: “İşte bu nedenlerle Parti Örgütlenmesini ancak Silahlı Propaganda yöntemi ile gerçekleştirmek mümkün olacaktır. İkinci olarak, siyasal bir gerilik içinde olan halk kitlelerini gelişmiş bir savaş ya da ayaklanma içine de çekmek olanaksızdır. Çünkü siyasal ve askeri durum buna el vermemektedir. Bu nedenle halkın siyasal olarak canlandırılması ve bunu gerçekleştirmek için uygun araçların yaratılması gerekmektedir” (Semiz, 2007: 44). PKK, kuruluş safhasında kitlesel bir destek bulabilmek adına hitap ettiği kesimlerin, örgüt çizgisinde uyanışa geçmesi gerekmektedir. Bu nedenle örgüt *zoru* ve *şiddeti* halkın harekete geçmesi için araç olarak kullanmıştır. Nitekim Mustafa Karasungur örgüt içi eğitim faaliyetlerinde verdiği derslerde silahlı propagandanın esas amacını şu şekilde ifade etmektedir:

Kürdistan için silah sıkmaya cesaret etmek, onun istediği fedakârlıkta bulunmak bile insanları örgütlemeye bir bilinç yaratmada büyük bir değer ifade ediyor. Aslında bütün bu olaylar silahlı propagandaydı. PKK silahlı propagandayı en yaygın bir şekilde 1978–1979–1980 yıllarında uyguladı. O ajanlaşmış yapılara, kurumlara, kişilere karşı eylem tümüyle bir silahlı propaganda eylemiydi. Karşı tarafa darbe vurup zayıflatmaktan çok, gençlere umut, bilinç vermek ve onları örgüte katma rolü oynuyordu. Bir yandan silahlı, bir yandan sözlü propagandaydı. Hiç yazılı olmayan, bir basını olmayan bir hareketi geliştirdi. PKK'yı PKK yaptı. PKK görüşlerinin halka tanıtılmasına ve 1979'dan itibaren halkın büyük bir kesiminin PKK'yı tanıyıp ona umut bağlar hale gelmesine yol açtı (Özen, 2014: 55-57).

PKK, *Kürdistanda Zorun Rolü'nü* hayata geçirirken Mao'nun “uzatılmış gerilla savaşı doktrini”ni, temel savaş stratejisi olarak benimsemiştir. Öcalan, uyguladıkları yöntem ve stratejiyi, şu şekilde ifade etmektedir: “Partinin taktiği gerilladır. Gerilla çekirdeği parti çekirdeğinin daha da yoğunlaşmış şeklidir. Savaşı kurmaylık yürütür ve PKK'de savaş kurmayı

da partidir... *Kürdistan'da Halk Savaşı* herhangi bir ülkede olduğundan daha fazla *Gerilla Savaşı* biçiminde başlamak ve gelişmek zorundadır. *Gerilla Savaşı* Kürdistan'da sadece askeri dengesizliği giderme özelliği değil, bununla birlikte halkın siyasal çalışmalarını ağırlıklı olarak gerilla mücadelesi temelinde geliştirebileceğiz..." (Semiz, 2007: 44-45).

Gerillanın tam olarak neye tekabül ettiğine ilişkin soru, PKK'nin kendi kaynaklarında şu şekilde yanıtlanmaktadır: "Biz ulus olarak gerilla ile yaratılacağız. Gerilla savaş tarzı bizim her şeyimizdir. İnsanlarımızı kendine getiren, yurtseverleştiren, siyasallaştıran, cesaretlendiren, fedakârlık ruhu getiren ve bir bütün olarak onu çağdaş insan yapan eylem tarzıdır... Ulusal kurtuluş mücadelemiz, Kürdistan geneli için ancak gerilla tarzında bir silahlı savaşımın gelişebileceğini kanıtlamıştır. Gerilla, Kürdistan alanlarında yaşayabiliyor, gelişebiliyor ve bu durum asgari bir uygulamayla kanıtlanabiliyor. Kurtuluşun sağlanabilmesi için, gerillanın kalıcılığının garantiye alınması ve gerillada ısrar edilmesi şarttır" (Semiz, 2007: 44-45). Tüm bunlar dikkate alındığında gerilla hareket stratejisinin önemsendiği ve belki de ilk başlarda benimsendiği ifade edilebilir. Ancak zamanla konjonktüre bağlı olarak farklı stratejiler geliştirmek durumunda kalınmıştır. PKK'nin örgütsel süreci boyunca takip ettiği hareket stratejilerini eylem planlarını haritalamak istersek bunun için en doğru seçenek örgütün kongrelerini takip etmek olacaktır.

Parti Kongreleri: Partileşme aşamasında ilk etapta bir kuruluş kongresi yapılmıştır. Örgütün 1. Kongresinde alınan kararlar şöyledir: 1. Hazırlık döneminin başlatılmasına ilişkin bir plan ve program hazırlanması, 2. Kadro eksikliğinin yanı sıra ideolojik, taktik ve silahlı eğitime dair yetersizliklerin giderilmesi, 3. Örgütün yanlış tavır ve tutumları sonucu halkın harekete karşı tavrı almasının engellenmesi, 4. Dış bağlantı ve ilişkilerin giderilme çalışmaları. Bu kararların haricinde ayrıca bir eylem planı da hazırlanmıştır. PKK'nin başlardaki eylem planı şu şekildedir: Güvenlik kuvvetleri ve bunların istihbarat kaynaklarıyla mücadele edilecektir. Türk milliyetçi örgütleri ile mücadele edilecek ve bunların liderleri öldürülecek,

Doğu ve Güneydoğu'da nüfuzlu ve popüler kişiler sindirilecek böylelikle örgüte tavır almaları engellenecektir. Son olarak Güneydoğulu milletvekilleri, belediye başkanları ve aşiret reislerine karşı savaş ilan edilecektir (Törel, 2002: 53-54).

15-25 Temmuz 1981 tarihleri arasında gerçekleşen PKK'nin 1. Konferansı'nda "özellikle coğrafi koşulların, siyasi temelin, askeri araç ve gereçlerin, örgütlenmenin uygun olduğu alanlarda gerilla mücadelesi" gündeme getirilmekte ve söz edilen mücadelenin Kürdistan'da önemli roller üstleneceği vurgulanmaktadır. Kongre kararına göre ayrıca "gerilla savaşı'nın bir halk ayaklanmasına dönüştürülmesi" hedeflenmektedir. Nitekim 20-25 Ağustos 1982 tarihleri arasında Lübnan'ın Bekaa Kampı'nda gerçekleştirilen PKK'nin 2. Olağan Kongresi alınan en radikal karar;

Silahlı direniş hareketinin başlatılmasıdır. Bu konuda hazırlıkların yapılması, Türkiye'de seçilen bölgelere ilk "vurucu timler" gönderilmesi planlanmıştır. Bu maksatla da Irak kuzeyindeki barınma yerleri ve imkânlarının araştırılması yönünde çalışmalar başlatılır. 1984 yılına kadar yapılan süreçte yaşayan örgüt ilk eylemini 15 Ağustos 1984 tarihinde Hakkâri'nin Şemdinli ve Siirt'in Eruh ilçelerine baskın düzenleyerek gerçekleştirir. PKK tarafından yapılan bu baskınlarla hem devleti zor durumda bırakıp siyasi tavizler koparmak, hem de yurtiçinde ve yurtdışında dikkati üzerlerine çekmeyi amaçlarlar (Semiz, 2007: 74).

Örgütün 25-30 Ekim 1986'da gerçekleşen 3. Kongre'sinde alınan bir kararla, "gerilla düzeyinden *ordu* düzeyine" geçilir. Daha evvel "Halkın Kurtuluş Birlikleri (ARK) diye bilinen birimler lağvedilerek, yerlerine Kürdistan Halk Kurtuluş Ordusu (ARGK)" kurulur. Bu değişiklikteki temel gaye "ARK gibi küçük birimler yerine, ARGK gibi" sayıca daha kalabalık gruplarla eylem gerçekleştirilmesidir. Bu dönemde ayrıca siyasal alan çalışmalarını icra etmek üzere "Eniya Rizgariya Netewa Kurdistan" (ERNK: Kürdistan Ulusal Kurtuluş Cephesi) kurulur. Kurulan bu yeni yapı PKK'nin siyasi ve silahlı "eylemlerini düzenlemekle, mitingler

ve basın toplantıları yapmakla, örgüt militanlarının eğitimi için lojistik destek sağlamakla ve örgütün finans işini organize etmekle” yükümlü tutulur (Özen, 2014: 18-19).

26-31 Aralık 1990 tarihlerinde Irak’ın Haftanın bölgesinde, Abdullah Öcalan’ın katılmadığı 4. Kongre gerçekleştirilir. Kongredeki kararlar arasından en göze çarpanı dayanışmalarla kitlesel faaliyetlerin yaygınlaştırılması ve yer yer “kurtarılmış bölgeler” oluşturulmasıdır (Özen, 2014: 18-19). Bu dönemde bir yandan baskı ve cebir uygulamaları terkedilerek nispeten daha ılımlı politikalar izlenirken diğer yandan gerilla olmanın da önemli bir unsuru olarak “kurtarılmış alanlar” oluşturma gayreti içerisine girilir. Fakat sözü edilen dönemde yaşanan yoğun çatışmalar ve yürütülen askeri operasyonlar neticesinde PKK başarısız olur. 1995 yılına gelindiğinde ise vaziyet farklı bir hal almaya başlar. Parti 1995 yılındaki 5. Kongresinde “bayrağındaki orak-çekiç işaretini” çıkarmak mecburiyetinde kalır (Akyol, 2008: 21).

Bu kararın verilmesinde “Sovyetler Birliği’nin dağılması ve Marksist-Leninist rejimi simgeleyen rejimler ya da temsilcilerinin sona ermesinin” etkili olduğu söylenebilir. Dolayısıyla bu merhaleden sonra “PKK’de başkanlık ve yardımcıları” şeklinde yeni bir yapılanma içerisine girilir. Örgüt, böylece “eyaletler” şeklinde alanlara ayrılır. Kongrede alınan önemli diğer bir karar ise “dış destek” sağlanması konusundadır. Alınan kararlar gereği “örgüte yardım koşuluyla her devlet, grup veya kişi ile ittifak kurulabileceği” kararlaştırılır. Bununla uluslararası arenada alan ve prestij kazanılması hedeflenmiştir (Akyol, 2008: 21).

15 Mayıs 1996 tarihinde o aşamadan itibaren yapılacak eylemleri belirlemek amacıyla örgütün 4. Konferansı düzenlenir. Söz konusu konferansta, “şehirleri savaş alanına çevirecek saldırıları ve intihar eylemlerini başlatma” kararı alınır. Örgütün bu süreçte kırsal alandan şehirlere yönelme stratejisinin temeli, örgüt eylemlerinin Türkiye’nin batıdaki kentlerine taşınmasıdır. 15-25 Mart 1998 tarihlerindeyse Suriye’de örgütün 5. Kongresi düzenlenir.

Kongre'yi takiben 1998 Haziranında ‘TKP-ML, TKP/KIVILCIM, TKP-ML/KONFERANS, MLKP, DEVSOL, DHP ve TDP’ benzeri örgütlerle ‘Devrimci Birleşik Güçler Platformu’ adı altında güç birliğine yönelik bir protokol imzalanarak mevzi genişletilir. Fakat PKK’nin lideri Abdullah Öcalan’ın yakalanması örgüt açısından yeni sürecin başlangıcı olur. Öcalan’ın yakalandığı tarihten (1999) 2005 yılına dek uzanan süreçte, PKK’nin hem ideolojik ve örgütsel yapısı dönüştürülmüş hem de PKK kanadından bir süreliğine tek taraflı bir ateşkes ilan edilmiştir (Özen, 2014; 22-23).

Öcalan yakalandıktan bir süre sonra PKK Kandil Dağı’nda Ocak-Şubat 1999 tarihlerinde 6. Kongre’sini gerçekleştirir. Özellikle Öcalan’ın yakalanmasıyla örgütün geleceğine dair çarelerin düşünüldüğü söz konusu kongrede, Öcalan tekrar genel başkan seçilerek ebedi şef ilan edilir. Aynı zamanda Öcalan’ın, P’KK militanlarının vazgeçilmez yaşam güvencesi” olduğu vurgulanan kongrede “örgütün dağılacağı yönündeki propagandaları önlemeye yönelik” çalışmalar yapılır. Akabinde Ocak 2000 tarihinde gerçekleştirilen PKK’nin 7. Kongresi’nde karara bağlanan ve 9 Şubat 2000’de yayınlanan bildiriye göre de; “Demokratik Cumhuriyet ve Barış Projesi” adı altında yeni bir program oluşturulur ve bununla “Kürt sorununun çözülmesi için, Türkiye’nin demokratik dönüşümünün sağlanması amaçlandığı” ifade edilir. Kongrede ayrıca “örgütün dağılmasının önüne geçebilmek ve örgüt tabanını geniş kitlelere yayabilmek” adına, Filistin’deki “intifada” benzeri bir eylem olan “serhıldan-sivil itaatsızlık” kararı alınır (Alış, 2016: 22-25).

PKK, Nisan 2002’de KADEK, Kasım 2003’te KONGRA/GEL ve Mart 2005’te KKK (Koma Komalen Kürdistan-Kürdistan Demokratik Konfederalizmi) şeklinde isim değişikliklerine gitmiştir (Özcan, 2012: 49). Nitekim 2002 yılında gerçekleştirilen kongrede “örgütün yeni dönem stratejisinin klasik zor teorisi çerçevesinde olmayacağı, meşru savunma stratejisi çerçevesinde hareket edileceği” kararı alınmıştır. Öcalan söz konusu dönem içerisinde “Üçüncü Alan Teorisi” adı altında, toplumsal örgütlenmenin esas alındığı bir örgütlenme

modeli hayata geçirmiştir. Ancak 2003 yılına gelindiğinde Öcalan'ın talimatıyla KADEK isminin değiştirilmesi kararı alınır. Bu itibarla KADEK 2003 Ekiminde kendisini fesheder ve yerine “Kürdistan Halk Kongresi (KONGRA-GEL)” adı altında yeni bir yapılanma içerisine girilir. Fakat KADEK ve KONGRA-GEL tarzı yapılanmaların faaliyete geçirilme gayretleri, yönetiminin istediği başarıyı gösteremez ve yetersiz kalır. Bu sebeple 2005 Mayısında yürütülen 3. Genel Kurul Toplantısı'nda, Öcalan'ın direktifleri uyarınca “tüm Kürtçü yapılanmaları tek çatı altında toplamak iddiasıyla” KKK (Koma Komalen Kürdistan-Kürdistan Demokratik Konfederalizmi) ismiyle bir çatı yapılanması meydana getirilir (Özen, 2014: 23-24).

Nihayet Mayıs 2007'ye gelindiğinde örgüt tekrar yeni bir yapılanma içerisine girerek 5. Genel Kurul Toplantısı'nı gerçekleştirir. Genel kurulun akabinde KKK (Kürdistan Demokratik Konfederalizmi/Koma Komelan Kurdistan), ismini KCK (Koma Civaken Kurdistan/Kürdistan Demokratik Topluluğu) olarak değiştirir. Bu değişimin ardından ülke sınırlarındaki ideolojik ve silahlı faaliyetlerin de KCK/TM olarak yürütülmesine karar verilir. KCK bu çerçevede PKK'nin bir çatı yapılanması olarak hayata geçirilir. Söz konusu yapılanma, PKK de dâhil olmak üzere tüm grupların üzerinde bir konumda yer alır. Nitekim KCK, bu süreçten itibaren PKK'nin hem şehirdeki hem de dağdaki yapılanmalarını yönetecektir (Törel, 2002: 14-15).

Nitekim KCK İddianamesinde söz konusu yapının, “bir çatı yapılanma olarak kurulduğu ve PKK'nin KCK yapılanmasının bir anlamda ideolojik kimliğini oluşturduğu” iddia edilir. 2007'de KONGRA-GEL tarafından onaylanarak yürürlüğe giren “KCK Sözleşmesi” ile farklı bir “devlet” modeli hazırlanır.⁴³ Bu çerçevede DTK yani Demokratik Toplum Kongresi adı

⁴³ KCK sözleşmesi ile “toplumların var olma biçimi olan komünal demokratik değerleri ve insanlığın dinlerde, tarikatlarda, mezheplerde ve manastırlarda ifadesini bulan tüm özgürlük ve demokrasi ırmaklarını kendine tarihsel temel yapan bir demokrasi anlayışının bu topraklarda yerleştirilmesi” hedef olarak belirlenmiştir. Böylece

altında yeni bir yapı kurulur. Bu çerçevede ilk etapta KCK/TM organizatörlüğünde 2008 yılının Ocağında “Demokratik Halk Meclisi Konferansı” düzenlenir ve sonrasında “Demokratik Toplum Sözleşmesi” adlı örgütsel bir doküman onaylanır (Akyol, 2008: 26). Öcalan, örgütün temel stratejilerini ve yol haritasını oluşturduğu bu yeni stratejiyi “Dört Ayaklı Paradigma” olarak nitelendirir. Söz konusu dörtlü paradigma; “Kent Meclisleri, Demokratik Siyaset Akademisi, Demokratik Toplum Kongresi, Kooperatifler Hareketi” yapılarından meydana gelmektedir. Nitekim bunun üzerine DTK tarafından 2011’in Temmuz ayında “demokratik özerklik” ilan edilecektir (Özen, 2014: 25). Hülasa PKK’nin hareket stratejisi ve eylem planının, tarihsel seyri boyunca yeknesak olmayıp pragmatik bir öze zaman ve zemine göre değişkenlik gösterdiğini rahatlıkla söyleyebiliriz.



demokrasıyla birlikte var olabilen sosyalizm, bilimsel-demokratik sosyalizm olarak KCK sisteminin ruhu olacaktır. KCK sistemi ise doğrudan demokrasiyi kurmanın adıdır. Toplumun kendisinin demokrasi yaratacağını ve bunun için etnisite, mezhep, kültürel gruplar, emekçiler, kadın, gençlik gibi toplumun bütün kesimlerini içine alan ve bunların örgütlenmelerini kapsayan bir komünler toplamını, topluluk demokrasisini oluşturur ve bu toplulukların bir arada, özgür ve eşit yaşamasını sağlar. Farklı kültür ve inançların olduğu bir coğrafya olan Ortadoğu ve Kürdistan’da demokratik toplum konfederalizminin tarihsel ve güncel kaynakları fazlasıyla vardır. Bu model toplumsal temelde etnik, dini ve sınıfsal farklılıkları gözetken bir sistemdir” (Özcan, 2012: 264-271).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ROMANTİZMDEN SEMANTİZME KÜRT SOLUNDA

KUTSALIN İNŞASI

Araştırmamızın esasını teşkil eden, *Romantizmden Semantizme Kürt Solunda Kutsalın İnşası* temalı bu bölümde, Kürt Solunda; bir dil, kavrayış ve haleti ruhiye olarak kutsallaştırma eğilimlerinin nasıl kurulduğu ve bu süreçlerin kimlik, toplumsal muhayyile ve siyasal pratik açısından nasıl çerçevelendiği anlamlandırılmaya ve tartışılmaya çalışılacaktır. Bu tartışma yürütülürken Joachim Wach'ın doktrin, ritüel ve cemaat üçgeninde izah ettiği kutsalın üç boyutu esas alınacak söz konusu analizler bu bağlamda gerçekleştirilecektir. Kutsalın doktriner/akidevi boyutuyla Kürt Solunun düşün yapısı, ritüel boyutuyla sembolizm ve törenleri, sosyolojik boyutuyla ise tahayyül cemaati tahlil edilmeye gayret edilecektir.

3. Kürt Solunda Kutsiyetin Anlam Evreni

İdeoloji, toplumsal hayatta bir “anlam” alanı sağlar. Diğer bir ifadeyle ideoloji, seküler dünyanın değer taşıyıcısıdır. İdeolojiyi hem yarı-dinsel inançların beslediği, aşırı tutku ve belagat yüklü bir düşünce sistemi hem de toplumu yeniden inşa etmek isteyen bedensiz kavramsal sistem olarak değerlendirebiliriz. İnsan eylemlerinin düşünsel olandan beslendiği dikkate alındığında, ideolojinin “anlam” dünyamızı nasıl şekillendirdiği daha net görülecektir. Bu nedenle ideolojiyi sadece “bir düşünce sistemi olarak görmek doğru değildir; ideolojiyi, dünyayı belirli bir anlam örüntüsünde anlama etkinliği” olarak ifade etmek daha makul bir yaklaşımdır (Macit, 2016: 35).

Bir ideolojinin üç sacayağı vardır: anlamlandırma ilişkilendirme ve yerleştirme. Anlamlandırma, yaşamı etkileyen herhangi bir olgunun nereden kaynaklandığıyla ilintiliyken; ilişkilendirme, bu özel olgu ile yaşamı etkileyen diğer olgu ve kurumlar arasında bir ilişki olup

olmadığını, kurulduysa neye göre kurulduğunu anlatır. Yerleştirme ise insanın kendi yaşamını etkileyen olgular arasında gerek kendisini gerekse kendisi gibi olmayanları nereye yerleştirdiğiyle alakalıdır (Çulhaoğlu, 1998: 20-21). Tüm bu süreçlerin, *Kürt Solunda*, “önderlik” ve “öğretisi” etrafında şekillendiği görülmektedir. Diğer bir deyişle *Kürt Solunda* kutsiyetin sembolik evrenini, “önderlik” ve bu ekseninde şekillenmiş “kutsal öğretisi” oluşturmaktadır. Dolayısıyla “önderlik”, *Kürt Solu* açısından Berger’in tabiriyle *kutsal bir şemsiye* vazifesini görmekte ancak içi seküler unsurlarla bezendiğinden bir *seküler şemsiye* ikamesini ifa etmektedir.

3.1. Kutsal Bir Şemsiye: “Önderlik”

Evden gizlice kaçmıştım. Altınlarımı, en güzel, rengârenk elbiselerimi, çoraplarımı yanıma almıştım. Bir de babamın en güzel kalemlerini, misafir odasının duvarındaki heybeyi ve kardeşimin mekabını(ayakkabı) çalmıştım. Heybeye yiyecek doldurmuştu. Yüküm ağırdı. Benimle alay ediyorlardı. Sarı pembeli giysilerim kilometrelerce öteden seçiliyordu. Kamufraj nedir bilmiyordum ki. Alacakaranlıktan sabahın 5'ine kadar yürüdük. İkinci gün elime Kalaşnikof verdiler... Abdullah Öcalan olduğunu söyledi. Anlattı şöyle böyle, peygamber diye. Kafamda hayal ettim Öcalan'ı. Elini uzatsa güneşi tutabiliyordu. Ayağa kalktığında dağlar, ayaklarının dibinde olacaktı. İlk aylarımda kafamda Apo'yu uçan mitolojik bir karakter olarak çizdim. Mantıklı düşünenecek yaşta değildim. Köyden çıkmış, ilkokul mezunu bir kızdım. Ancak böyle hayal edebildim. 13 yıl boyunca hep Önderlik gerçeğini yani Apo'nun çocukluğunu, babasına isyanını, hayatını öğretiler... Dilaram⁴⁴

⁴⁴ Burhan Semiz'in PKK ve Din adlı eserinin örgüte katılım nedenleri bölümünden alınmıştır.

Zîzêk, tüm etkin siyasi ideolojilerin kendilerini birtakım yüce nesnelere atıfta bulunmak suretiyle var ettiklerini söyler. Siyasal öznelere; Tanrı, kral, führer, önderlik vb. olağanüstü anlamlara tekabül eden yüce nesneleri kendi ideolojilerinin merkezi olarak benimserler. Bu yüce nesneler adına yerleşik ahlak sınırlarını çiğner ve hatta gerekirse kendi yaşamlarını feda ederler. Bir özne siyasi bir ideolojiye inandığında bu o öznenin bağlandığı ideolojinin yüce nesnesi hakkındaki hakikati bildiği anlamına gelmez. Bilakis öznelerin, yüce nesnelerinin neden bu kadar yüce olduklarını açıklamaktaki yetersizlikleri, kendi krallarının, tanrıların, führerlerinin veya önderlerini ne denli aşkın veya büyük olduğuna duydukları yoğun bağlılığa tanıklık eder (Akt. Kaplan, 2010: 85). Dılam'ın ifadeleri bu bağlamda dikkate alındığında Kürt Solunda ideolojinin yüce nesnesi olarak Öcalan'ın şahsında somutlaşan “önderliğin” (Öcalan'ın manevi şahsiyeti) tercih edildiği görülecektir. Kürt Solunda ideolojinin yüce nesnesi “önderlik”tir. Diğer bir ifadeyle yeni kutsalın merkezi-politiğinde “önderlik” bulunur.

Zaten Kürt Solu (PKK) kuruluş sürecinden itibaren, Öcalan'ın oluşturduğu “önderlik sistemi” üzerine ikame edilmiştir. Bu sistem, kendi bünyesinde örgüt elemanlarının militan kimlik inşasını şekillendiren çatı ideoloji olarak görülebilir. Yaslandığı Marksist-Leninist ideoloji eleştirilebilir vaziyetteyken Öcalan merkezli oluşturulan bu sistemin eleştirilmesi dahi söz konusu değildir (Kılıçaslan, 1995: 70-82). Örgüt üyelerinin; sosyal hayata, kadın-erkek ilişkilerine, dine, felsefeye ve ideolojilere yaklaşımında Öcalan'ın oluşturduğu sistemin baskın etkisi görülmektedir. Öcalan, “önderlik” ile kendisini özdeşleştirirken, “önderlik” üzerinden kendisini yüceltmekte ve parti üstü bir konuma yükseltmektedir. Nitekim Öcalan'ın, örgüt üyeleriyle yaptığı konuşmaların birinde bu durum, tüm çıplaklığıyla gözler önüne serilmektedir:

Öcalan, önderlik olarak... Nereye gitsem ortaya güç çıkartacağım eminim. Ru: Evet Başkanım.

Zaten önderlik tarzıdır. Bizdeki ise nereye gittiysek, orayı mutlaka yıkıyoruz, yani umutsuz

kılıyoruz. Öcalan; Siz dağlarda o kadar imkânı ele geçiriyorsunuz, kullanmıyorsunuz, ama benim

için bu yabancı diyarlarda mezar kadar oturtulacak yer yoktu, fakat kazıya kazıya, aça aça dev gibi çalışmaları da oturtabildim. Düşünün, kendi imkân olanaklarınızı nasıl değerlendirdiğinizle, benim nasıl ele aldığım arasındaki farkı görün ve bundan sonuç çıkartın. Düşünmelisiniz ve önderlik gücünü, gerçeğini kendi güçlenmenizde kullanmalısınız. Aslında önderlik gerçeğini doğru ele alırsanız, bu büyük bir güçlenme fırsatıdır. Korkarım hiçbiriniz bunu tam ele almayacaksınız. Benimle güçlenmeyi bilmemek çok kötü bir yetersizliktir. Ru: Evet Başkanım. Önderlik zaten güç kaynağıdır. Sorun bizim Önderliği kavrayamamamızdır... (Serxwebun, Adar 1994).

Öcalan'ın örgüt içinde tartışılmaz lider olarak görüldüğünü ve zaman içerisinde her tür değeri ve ideali temsil ettiğini *Önderlik Gerçeği* isimli örgütsel dokümanda yer alan konu başlıklarından net bir biçimde anlaşılmaktadır:

Doğal Toplumun Doğal Önderi Kadından Önder Apo'ya... Önder Apo Arkadaşlığı Savunmak ve Geliştirmek için PKK'yi Kurdu... “Önderlik” Felsefesinde Zayıflıklardan Utanmak Bir İlkedir... Haki ve Kemal Arkadaşlar Benim Gizli Ruhumdur... “Önderlik” Felsefesi Bir Lokma, Bir Hırka Felsefesidir... Önder Apo'da En Büyük Savaş; Anlayış, Tarz Ve Zihniyet Savaşıdır... Önder Apo'da En Büyük Kazanç, İnsanlığı Köküyle Buluşturmadır... Önder Apo İrade, Moral Ve Güveni Daima Esas Aldı... Önder Apo, İdeoloji Ve Örgütün Gücünü Birleştirendir... Görev ve Sorumluluğa Yaklaşım, Önder Apo'ya Yaklaşımıdır... Önder Apo Gerçeği, Tekeden Süt Sağmaktır... Önder Apo'da Söz Kutsaldır ve Gerçekleştirilmek İçindir... Önder Apo'nun Savaşı Yanlışla, Haksızlığa ve Disiplinsizliğe Karşıdır... (Öcalan, 2010: 7-120).

Öcalan'ın, süreç içerisinde “önderliği” örgütün inanç sistemi haline getirmesinin temelinde, örgütü kontrolü altında tutabilme amacı yatmaktadır. “Önderliğin” kurgulanış amaçlarından bir diğeryse manevi boşluk tedirginliğini dindirmek üzere kadim kutsallığın ötesinde yeni ortak bağ anlatısı sunmaktır.

“Önderliğin” örgüt üyeleri üzerindeki bu hâkimiyeti, zamanla bir “inanç” ve “değerler sistemini” meydana getirmiştir. Kendisini “sıradan bir lider olarak görmekten ziyade ulu önder diye nitelendiren” Öcalan, örgüt içerisinde de ululuğunu tahkim etmek adına her gün

“canımızla, kanımızla seninleyiz ey başkan!” şeklinde slogan attırmak suretiyle örgüt elemanlarının kendisine ebediyen sadık kalmalarını sağlamaya çalışmıştır. Öcalan’ın örgüt içindeki otoritesi ve “önderlik” adı altında bir güç odağı haline gelen sistemi, örgüt içinde mistik bir inanç algısı olarak görülebilir. Örgüt üyelerine yoğunlaştırılmış eğitimlerle verilen mistik düşünce biçimi, zamanla “önderliğin”, mistik bir çekici güç olarak algılanmasına kapı aralamaktadır. “Önderliğe” yüklenen mistik anlam, örgüt içinde bir “oluş” olarak değerlendirilir. Nitekim örgüt içinde baskın olan “önderliksel oluş” kavramı, bir çeşit “yeniden yaratım” vurgusuna işaret eder (Semiz, 2013: 202-203).

“Önderliğin”; “rızasını kazanma iştiağı”, “nimetlerine şükran”, “ona karşı gelmekten sakınma” (hissedilen havf/korku), “affediciliğine duyulan reca/ümit” vb. yeni kutsalın duygulanım biçimleridir. “Önderliğe” katılan bireyin içinde bulunduğu durum “ümit” ve “korku” ikilemi üzerine şekillenir. Onun, “kudret” ve “hikmetinin ihatası” karşısında adeta “huşuya” kapılır. Kutsalın en temel hislerinden olan *havf* ve *reca* yeni kutsi bağların temininde itici güçlerdir. Hatta bu inanç sisteminin diktatoryal bir özelliğe sahip olması açısından korku merkezli bir bağlılık, resmi ideoloji haline gelmiştir. Selim Çürükkaya, bu durumu şu ifadelerle açıklamaktadır:

Mahsum Korkmaz akademisinde en çok işlenen derslerden biri *Parti Önderliği* ile ilgiliydi... Görevim; gerçekleri veya doğruları anlatmak değil, resmi ideolojiyi tekrarlamaktır. Parti önderliği bir kurumdur diyorduk. Bize böyle buyrulmuştu, biz de tekrarlıyorduk. “Bu kurum bütün ulusun iradesidir”, demeliydik... Çünkü Tanrı buyurur, kul dinler ve âmin der. Benim kulum olan ancak benim söylediklerimi tekrarlar. Bir de beni, benim kullandığım kelimelerle över. Bunun dışında düşünce üretmek, düşünüleni dile getirmek münafıklıktır (Çürükkaya, 1994).

Çürükkaya’nın ifadelerinden de anlaşılacağı üzere “imanlı” militanın (kulun), doğru ile yanlış ayırt etmesi, hakikat ile hakikat olmayan arasındaki farkı görmesi pek hoş karşılanmaz, onun sadece buyrukları dinlemesi ve buyrulanlar doğrultusunda hareket etmesi istenir. Ayrıca

bu yeni kutsi bağı kabul eden “dindar” militanın, yalnızca öznel olarak “önderliğe” bağlılığını bildirmesi yeterli görülmemekte aynı zamanda saygı ve hayranlık yoluyla nesnel olarak da bu bağlılığı sunması icap etmektedir. Tıpkı kutsalın özünde olduğu gibi “önderliğe” de “necata/kurtuluşa erdirmiş misyonu ve ölümsüzlük ideali” atfedilmektedir. “Önderlik”, “bâki” kabul edilmekte “sadık evlatlarının ölümü olsa olsa onun ölümsüz ihtişamını” artırmaktadır. “Önderliğin” örgüt içerisindeki rolü, her şeyden önce manevidir ve itici gücü kolektif imandır. “Önderliğin” tıpkı dinlerdeki gibi kutsal bir “öğretisi” vardır. Militanlar, bu kutsal öğretilerden geçirilerek “önderliğe” kulluk hayatına uygun hale getirilir (Çürükkaya, 1994).

“Önderliğe”, yemin töreniyle giriş yapılır. Sözgelimi aşağıda yer alan yemin örneği “önderlik” tarafından örgüt elemanlarına yaptırılmaktadır: “Kanımla canımla seninleyim ey başkan! Sen ister doğru ol ister yanlış yap, senin yüceliğine, doğruluğuna kayıtsız koşulsuz inanmışım. Sana tereddütsüz güveniyorum! Delal’ın deyişiyle “bütün yeminler, önderliğe ve zindan direnişçilerine bağlı kalacağım söz veriyorum”la bitiyordu. İslam inancında olanların Allah ve melekeler üzerine yemin ettikleri gibi, akademide cezaevi direnişçileri ile ulu önderimiz üzerine yemin içiliyordu” (Akt. Semiz, 2013: 203).

Söz konusu yemin töreni, bir nevi “vaftiz” ayinidir. Üye, böylelikle içeri alınarak tüm “feodal” bağlarından ve “kölecil-işbirlikçi” kirlerinden arındırılmış olur. “Kanımla, canımla seninleyim ey Başkan!” şeklinde her yemekten evvel ant içmek; “sen ister doğru ister yanlış yap, senin yüceliğine, doğruluğuna, kayıtsız, koşulsuz inanmışım, sana tereddütsüz güveniyorum, kanımla, canımla sana itaat ediyorum” demektir. Bu yeminde militanın aklı alınmış, militan adeta ruhsuz bir ceset seviyesine indirgenerek “başkana” sunulmuştur. Çürükkaya’nın tabiriyle dersek, bu tarz yeminler; “kulların tanrıları için içtikleri yeminlerdir.” Yeminde “sana tereddütsüz güveniyorum” şeklinde ifade edildiği üzere bu yeni kutsal anlatıya “tereddütsüz imanla” bağlılık esastır. Bu yeni dinin “mümini”, inancı uğruna canla başla başını vermeye hazırdır.

“Önderliğin” yeni insanın en belirgin vasıflarından birisi, hatta alametifarikası, “önderliğin” dogmalarına “şeksiz iman” etmiş olmasıdır. Bu tereddütsüz bağlılığın ve ta’zimin bir nişanesi olarak örgüt içerisinde; tıpkı peygamberlere yapılan “Resûlullah dedi ki, Hz. İsa bir keresinde vb.” atfılar gibi “önderliğin belirlenmesiyle”, “önderliğin dediği gibi”, “önderlik” bu hususta, “önderlik” bir keresinde...” vb. şeklinde uzayıp giden bağlılık ve referans ifadeleri sürekli tekrarlanır. Xezal buna dair somut örneklerden yalnızca bir tanesidir. Sözgelimi Xezal mektupların birinde şöyle der: “Önderliğin dediği gibi; gerçekten biz düşkünleştirilmiş, hiçleştirilmiş, objektif olarak ajanlaştırılmışız. Bir kere kendimizle önderlik arasındaki mesafeye bakalım; önderlik, Ağrı Dağı’nın zirvesinde, biz henüz dağın eteğinde bile değiliz. Zaten kulun düşünce üretmesine gerek yoktur. Tanrının sözleri karşısında kulun düşüncesi mi olur?” (Serxwebun, Çile 2013). Burada “önderlik” üzerinden sorgulama ve “muhasabe” gerçekleştirilmiştir. “Önderlik”, bağlılığın belirgin yüce nesnesi olarak tıpkı bir “peygamber”, “imam” ve “aziz” gibi bu referanslara mazhar olmaktadır.

“Önderliğin öğretilerine” itiraz kabul edilmez. “Öğretileri”, evrensel ve kuşatıcı kabul edilir. Herhangi bir çelişki ve negatif inceleme taşıdığı kabul edilmezken “öğretilerin” realiteye uyumlu olduğu düşünülür. Realiteyle çeliştiği veya yeni kabullerle çatıştığı durumlarda ise, “te’vile” başvurulur. Nitekim Adar’ın, “önderliğin” çelişik ifadelerinden bahsedildiğinde ve kimi tasfiye ve ölüm emirleri hatırlatıldığında; “aslında öyle demek istememiş, önderliği yeterince kavrayamıyoruz” şeklindeki tavrı; hermenütizmin, yeni kutsalın yorumlanmasında araçsal rolü oynadığını göstermektedir. Ona göre “önderliğin siretini” iyi takip etmek, okumak ve kavramak son derece önem arz eder, zira o, militanları için bir yani güzel bir örnek dini tabirle “usve-i hasene”dir. Yani örgüt elemanları için güzel ve ruhani bir örneklik teşkil eder. Adar’a göre, onun yaşamının her zerresini hatmetmek, onu layıkıyla anlamak önem arz etse de son derece zordur. Zira “kullar”, onu anlamada yetersizdir. Öcalan’ın, “sizin kapasiteniz beni anlamaya yetmez” tarzındaki ifadeleri Kur’an’ın, çarpıcı ifadelerinden

biri olan “tanrıyı layıkıyla takdir edemediler” ayetinin⁴⁵ bir nevi meali gibidir (Akt. Çürükkaya, 1994).

İmanla birlikte “amel” yeni kutsiyetin temel öğretisini oluşturmaktadır. Teoriyle birlikte Marxizmin en kutsi sözcüklerinden biri olan praxis yeni akidenin temel gerekliliklerinden birisidir. Zelal’ın “önder Apo, anlama ile uygulamanın tek bir süreç olarak ele alınması gerektiğini ısrarla vurguladı. Bunu herkesten önce başaran her zaman Kemal Pir oldu” şeklindeki ifadeleri bu gerçeği yansıtan sözlerdir (PKKonline, Gulan 2012). Nitekim “önderliğin halis müminlerinden” olan Kalkan’ın kutsalın merkezine atfen aktardıkları iman-amel (teori-pratik, bilinç-eylem vs.) ilişkisini somut bir şekilde ortaya koyacak niteliktedir:

Düşüncesi bizim olmayanın eylemi de bizim olamaz dedi. Anlama ve uygulamanın bir ve aynı süreç olduğunu, ikisinin kesinlikle birbirinden koparılamayacağını dile getirdi. Ancak bu noktada sorunun teori-pratik ikilemi biçiminde ortaya konulması lime lime olmuş bir toplumsal zeminde şekillenen parçalanmış kişiliklere bazen pratiği, bazen teoriyi öne çıkarma fırsatı sunuyordu. Ağırlıklı kesim teoriyi bir yana bırakıp dar pratikçiliğe yönelirken, diğer bir kesim edindiği belli bir teorik birikimle yürünebileceğini sanıyordu. Şimdi bu ikilemin gerçeği ifade etmekte yetersiz kaldığını çok daha iyi görüyoruz. İnsanın anladığı anda oluştuğunu, anlama ve oluşmanın gerçeğin bütünlüğünü ifade ettiğini, kişinin anladığı kadar yaşadığını ve anlamanın yaşayabilmek için olduğunu iyi biliyoruz (Serxwebun, Gulan 2012).

“Önderliğe” dair merasimler bireysel veya cemaat halindeki “tapınmalarla” kendisini ifade eder. Zira “önderlik” tıpkı diğer kadim dinler gibi toplumsaldır ve “başta gelen ayinleri bütün topluluğun adına ve kurtuluşu için icra edilen” cemaat halindeki ayinlerdir. Umumi ayinler ve merasimler “nezihçe icra edildiği takdirde abid fertlerin kalplerinin yakından” araştırılmasına ihtiyaç kalmaz. “Önderliğin” seküler ayini (tören), diğer bazı dinlere nispeten genç olduğu göz önüne alınırsa, oldukça iyi kurgulanmıştır. Bu ayinlerin başta gelen sembolü

⁴⁵ Bu ayet, Zümer Suresi 67 ile Hac Suresi 74’te geçmektedir.

ve merkezi “tapınma” nesnesi Öcalan’dır. “Önderliğin çözümlemeleri” de haliyle dindışı bir şey değildir dolayısıyla söz konusu çözümlemelerin (kutsal metnin) eleştirisine izin verilmez.

“Önderliğin” kendi ‘hicreti’ (yurtdışına çıkışı), ‘kutsal yolculukları’ ve ‘günleri’ (bir Mayıs, şehitler ayı, şehitleri anma günleri, nevruz bayramı vb.) vardır. Eski dinlerden esinlenilerek birtakım kutsal “gün ve geceler” ihdas edilmiştir. Ayrıca “önderliğin” tıpkı kadim dinlerde olduğu gibi kendine özgü birtakım “kutsal mekânları” (Sur, Cizre, Silopi, Amed, İmralı vd.) da bulunmaktadır. “Önderliğin” çerçevesini çizdiği örgüte üyelik mecburidir. Üyeler örgütten ancak ölümle çıkabilirler. “Önderliğin öğretisinde”, “tefrikaya” ve “mezhebi ayrılıklara” yer yoktur. Yeni “mezhepler”, bir şekilde bastırılır, sindirilir veya yok edilir. Nitekim henüz kuruluş aşamasından sergilenen tavırlar bunu kanıtlar nitelikteydi. Kutsalın dönüşeceği çehre ta o zamandan ifşa edilmişti. Şöyle ki Öcalan, ‘bir taraftan PKK’yi kurarken diğer taraftan benzer amaç çerçevesinde faaliyet gösteren diğer örgütleri de kendisine rakip olarak algılamıştır. *KAWA*, *Özgürlük Yolu*, *DDKD* ve *TKDP* diğer yapıları “işbirlikçi” ya da “revizyonist” olarak suçlamış” ve reddetmiştir. Nitekim Öcalan’a göre türedi gruplar, “Kürt ulusal hareketi için yüz karası; önderleri de kapitalist güçlere ya da Türkiye’nin taleplerine teslim olmuş hainlerdir” (Bal, 2007).

“Önderliğe” itiraz etmek büyük bir suçtur. İtiraz eden kişi/kimse “münafıklık” ve “ajanlıkla” suçlanır. Zaten ajan kutsalın dilindeki bir tür “münafıktır.” Durkheim’in (2009: 53) ifade ettiği gibi “inanç, fikir ve sembol bütün toplum tarafından ittifakla paylaşıldığında, onu reddetmek ya da yanlış olduğunu kanıtlamaya çalışmak ve bunu eleştirmek yasaktır” Çünkü bu tarz tavır ve tutumlar, kutsal olana karşı saygısızlık olarak addedilir. Bu nedenle “önderliğe” itiraz ve hürmetsizlik adet olduğu üzere çirkin suçlar olarak görülmüştür. “Önderlik dini”, hiçbir muhalife hoşgörü göstermez. Dolayısıyla yeni kutsalın anlatısı içerisinde “önderliğe” alternatif bir söylemin bırakın dile getirilmesi düşünülmesi dâhi imkânsızdır. Örneğin, tarihsel süreçte “alternatif ses olarak nitelendirilebilecek Musa ANTER, Mahsun KORKMAZ, Mehmet Cahit

ŞENER gibi isimler ya tasfiye edilmiş ya da ‘ajan provokatör’ suçlaması ile” infaz edilmişlerdir⁴⁶ (Çürükkaya, 1994).

“Önderlik sisteminde” en önemli kişisel erdemler, insanın yerini bilmesi, kime saygı duyacağını ve kime itaat edeceğini dosdoğru ölçüp tartabilmesidir.⁴⁷ Tıpkı kutsala bağlılık ve itaatin şart olduğu gibi yeni kutsalın merkezi figürüne “itaat” farzdır. “Önderliğin”, “emir ve nevahilerine” mutlak surette uyulması gerekir. Uyulmadığı takdirde “had/ceza-i müeyyide” uygulanır. “Önderliğin çözümlemeleri/nasları”, doğma niteliği taşır. Tartışmaya açık değildir. Eleştirilemez. Ancak kendisi kendini eleştirebilir. Yaptıkları, “la yuseldir” yani, sorgulanmaz buna cüret eden ise ajanlık-münafıklık ile itham edilir. Nitekim Öcalan, “ben kurallarımı koymuşum, benim söylediklerimi yine benim kelimelerimle tekrarlamayan kişi, PKK üslubuna aykırıdır ve münafıktır demişim.” Zerin’in tabiriyle dersek; “önderlik anlatısı”, bir milli “tebliğ

⁴⁶ Çürükkaya önderliğin ajanlık pratiğini nasıl işlettiğini anlatırken şunları kaydeder: “Ulu önderimiz Abdullah, hiçbir düşmanın uygulamadığı yöntemi Kürt halkının evlatlarına uyguluyor; onun bu yöntemlerini anlatanları, kendisini eleştirenleri ajanlıkla suçluyor “bunların söyledikleri düşmanın söyledikleridir” deyip yüzünü maskeliyor; bu maske ile iğrençlikler yapıyor. Bu korkunç durumla bizleri bilgisizliklerin duvarları arasına hapsediyor ve ardından; içimize korku salıyordu ulu önderimiz bizleri şöyle bir dünyaya inandırmaya çalışıyordu: Biz kullar onun yüce çizgisine ulaşmadığımız, iyi uygulayamadığımız, boşa çıkardığımız için objektif ajanlarız. Bu birinci halkayı oluşturuyor. Kürt ve Türk solunun bütün örgütleri hem objektif hem subjektif ajandır, bu ikinci halkayı oluşturuyor... Bütün bu kan emici, ürkütücü, korkutucu, ajan ve canavarların orta yerinde ulu önderimiz bir kurtarıcıdır. Eğer ona boyun eğer, Allah’ın ipine sarılır gibi ona sarılır, söylediklerini tam yaparsak bizi bunlardan kurtarır. Boyun eğmezsek başımıza gazaplar yağdırır” (Çürükkaya, 1994).

⁴⁷ Örgüt üyesi Delal’ın “benim pratiğim özel savaş pratiğidir. Benim kişiliğim düşmanın şekillendirdiği bir kişiliktir. Önderliğin yüce çizgisine ulaşamadım. Önderlik beni yarattı, her türlü olanağı sundu ama ben layık olamadım” şeklindeki inkıyad ifadeleri bu bağlamda değerlendirilebilir” (Serxwebun, Adar 2012).

miti” inşa etmiştir. “Önderliğin çözümlemeleri”, örgüt içerisinde birer “ayet” gibi algılanır. “Öğretisi” zamanla örgüt içerisinde bir “kutsal metin” halini alır. Kürt Solunun; “akidesi”, “emir ve yasakları”, “önderliğin öğretisinde” gizlidir. Bu yeni “dinin öğretilerine” mugayir hareket etmek suç bundan çıkmak ise “irtidattır” (Çürükkaya, 1994).

En büyük “günah”, “irtidat” yani “önderliğin çizgisinden” kopmadır, cezası ise ölüme sonuçlanır. Suçu işleyen kişi ölüme mahkûm edilebilir. “Önderlik” adına birileri rahatlıkla “kurban” edilebilir. Zaten insan kurbanı, bu tür kutsanmış ideolojilerin varlık zemindir. Zina, dünyevi arzulara kapılmak, tamahkârlık ve hırs, “önderlik” aleyhine konuşmak, emirlerini sorgulamak yine “büyük günahlar/kebaire” arasında yer alır. Günahları işleyene, “had” cezaları uygulanır. Suçlular, “önderlik adına ve ya parti adına” idama mahkûm edilir. Çürükkaya’nın (1994) ifadeleriyle somutlarsak; “ulu önder, ama bu büyük bir suç! Bunun için mahkeme kurun, yargılayın diye ayet indiriyorum kullarına. Savcı hemen bir iddianame hazırlıyor. Tabi bizim iddianamelerimiz PKK üslubu ile yani benim üslubumla hazırlanır. Kulluğu kabul etmeyen kişi zaten ajandır, gereği yapılır. Kimse mahkemelerimizde dayattıklarına kolay kolay karşı çıkamaz.” Ferda’nın⁴⁸ tabiriyle “ulu önderin yüce mahkemeleri ve soruşturmalarında” sadece itiraf yapılır.

“Önderlik çizgisinde” savaşmanın, en büyük “cihat” hatta en büyük “nefs savaşımı” olduğuna inanılır ve “hakiki imanın” yolunun bu olduğu düşünülür. Dolayısıyla bunun dışındaki kutsallıklar, *önderlik öğretisinde*; meşru, “cihada” ve ölüme (UluSolun jargonuyla devrimci halk savaşımına) değer görülmez (Memedoğlu, 2014: 15). Nitekim Öcalan, “devrimci halk savaşımına” ilişkin çözümlemelerinde, “önderliğin” verdiği savaşımı şu şekilde nitelendirecektir:

⁴⁸ Aralık 2019 tarihinde görüşmeciden sağlanan verilerden elde edilmiştir.

Ben uyuyan bir melek değilim. Çağın peygamberi gibi büyük savaşım içindeyim. Yani filozofluktan öteye bizimkini biraz peygamberce bir eylem olarak da tanımlayabilirim... Kendimi halkın anladığı bir peygamber olarak değerlendirmiyorum. Ama kimi özellikleriyle biraz peygambersel bir çıkışa benziyor. Tarz olarak benim yaklaşımım Hz. Muhammed'e oldukça benziyor. Çıkış, hicret, dönüş, irade olarak, azim olarak, tempo, yoğunluk olarak oldukça benziyor... Sosyolojik açıdan değerlendirmeleri de Marksist-Leninist temelde geliştirmekten ve oldukça etkilenmekten geri durmuyorum... Bunları birleştirmek, çağımızın biraz peygamberi olmakla mümkündür (Memedoğlu, 2014: 15).

Yukarıdaki metinde açıkça belirtildiği üzere “önderliğin davası” kutsal, savaşımı “ulvî” ve “peygamberanedir.” Diğer bir ifadeyle savaşımı kutsal, eylemselliği ise “cihattır.” Örgüt muhayyilesinde ölüme terk edilmiş halkı uğruna tıpkı peygamber gibi “hicret etmek” zorunda bırakılmış fakat halkın “dirilişi” için geri dönmüştür. Peygamberi bir azim, irade ve tempoyla ömrünü bu dirilişe adamıştır. Bu nedenle Xelat, “önderliği” kurtarıcı, eylemini de diriliş sembolizmiyle açıklar. Xelat’a göre;

Tıpkı İsa’nın Lazarus’u diriltmesi gibi Önder Apo da bir bakıma benzer bir eylemin peşindedir. Kürt halkının direnmesiz bir biçimde ölümünden yana değildir. Yaşam gibi ölüm de elbette anlamlı olmalıdır. Kürdistanın tüm vadilerinin Kürt insanının cesetleriyle dolması, Kürt halkının yatırıldığı ölüm döşeğindeki zavallı halinden çok daha evladır. Çıkmayan candan umut kesilmez denir ya, Kürt halkı da hala yaşam emareleri göstermektedir. Sadece saçının tek bir telinde dahi canlılık emaresi varsa, buradan tutup yaşam kavgasına atılmak gerekir. Önder Apo’nun damgasını vurduğu Kürt dirilişi, bu direnişin ürünüdür (Serxwebun, Gulan 2012).

Görüldüğü üzere “önderlik” Kürt halkını ölümden sonra “tekrar diriltten”, ona “hayat veren”, “ruh üfleyen” bir kurtarıcı olarak resmedilmektedir. Öte yandan “önderlik”, bir hayat tarzı ve bir yaşam felsefesi olarak telakki edilir. “Beni sevenler fikirlerimi yaşamsallaştırsınlar” belirlemesini kendine esas aldığı belirten Hogır, “önderlik sayesinde tarihimizi ve kendimizi

anlamaya ve tanımaya çalışıyoruz”⁴⁹ demek suretiyle bu realiteye işaret etmektedir. Bu algı ve belirleme özünde İslam peygamberinin “bana inanalar benim siretimi uygulayınlar” ifadesinde yansımaları bulmaktadır. Söz konusu yaşam felsefesinin temelinde “önderliğin öğretisi” yer alır. Söz konusu “öğretiye” bağlılık esastır. “Önderlik öğretisi” ise şu şekilde ifade edilmektedir:

Ulusal gerçekliğini inkâr etmeksizin; belli bir özgürlük bilinciyle, kendinde bir yaşam heyecanı, tutkusu yaratarak ve bunun için gerektiğinde kendi kimliğinde karar kılmaktır. Düşmanlara karşı mücadele etmenin doğru yol ve yöntemlerine sahip çıkmak, doğru kurtuluş yoluna, amaç ve örgütlenme araçlarına bağlı kalmak, gerekirse çok şiddetli bir savaş çabasını esirgemeyerek ve bunun gücünü kendinde yaratarak, bu biricik doğru yolda çok kararlı yürümektir. Eğer ölünecekse bu temelde ölmek, yaşanılacaksa da bu çabanın sonucunda yaşamaktır (Serxwebun, Kânun 2012).

Öcalan’a göre insanlığın düşünsel gelişiminin zirvesinde bulunan bir “önderlik gerçeği” vardır. Partilileri bekleyen en esaslı ve öncelikli görev “önderlik gerçeğini” tüm hakikatiyle doğru bir biçimde kavramalarıdır. Kalkan’ın dilinden aktarırsak;

Önder Apo’nun kişiliğinde, pratiğinde, eyleminde, düşüncesinde gerçekleşen somut bir şey var. Bedenleşmiş bir hakikat var. Oraya bakmak lazım O, nasıl algılıyor? Cezaevine nasıl bakıyor, cezaevlerinin anlamını nasıl çözümlüyor? Sistem cezaevlerine ne misyon yüklüyor? Önderlik bunu nasıl boşa çıkarıyor? Bu noktada da bizim çözümümüz var: Önderlik gerçeği. Yani çözüm önderlik gerçeğidir. Bu noktada önderliğe bakmak önemlidir. Üstelik Partililerin bu kaynaktan gerekli ideolojik-teorik gıdayı alma olanakları ve ayrıcalıkları bulunmaktadır. Bu en az bir çocuğun anasının ak sütüyle beslenmesi kadar besleyip büyüten bir olanak ve ayrıcalıktır. Gerisi bununla duygularınızı terbiye etmek ve kendiniz olmayı başarabilmektir (Serxwebun, Çile 2012).

Öcalan’ın, “önderlik gerçeğini ifadelendirmesi oldukça anlam yüklüdür” dediği Zilan’ın, “önderliği” kavrayışı da bu mahiyettedir:

⁴⁹ Aralık 2019 tarihinde görüşmeciden sağlanan verilerden elde edilmiştir.

Parti Önderliğimizin yaşam tarzı, fedakârlık, cesaret, derinlik, duyarlılık, zekâ, öngörü, yorumlama gücü, bağlılık, bilimsellik, tecrübe, birikim düzeyleri hiçbir önderlikle kıyaslanamayacak boyuttadır. Olayı ele alış tarzı dogmatik değildir. Parti Önderliği, Kürdistan gerçeğini dünya devrimlerini çok iyi tahlil edip sonuç çıkarmış ve Kürdistan devriminin özgünlüğünü ortaya çıkarmıştır. Taklitçi, kalıpcı, dogmatik bir tarzda değil, oldukça yaratıcı bir tarzda ele almıştır. Gerçekleşen sosyalizmi çok iyi tahlil etmiş ve kendi halk gerçekliğine uygun bir tarzda uyarlamıştır. PKK, Parti Önderliğinin şahsında ifadesini bulmuştur. Kürdistan tarihinde sağlanan bu gelişme, O'nun emeği, O'nun gelişmesidir. Kendisi sevgi kaynağı, birleştirici ve bütünleştiricidir. Kendi şahsında yeni insan tipini, profilini çizmiştir. Bir insanın ne kadar gelişebileceğini kanıtlamıştır (Serxwebun, Çile 2013).

Zilan'a göre "önderlik gerçeği", onun hayatıyla bütünleşmiştir. Zilan adeta "önderliğin" ahlakını ve yaşamını bilmek isteyenlere onun öğretilerine bakmıyorlar mı der gibidir. Onun nazarında "önderlik gerçeğine" güven duymak, "önderlik hakikatinin" temsilciliğine anlayarak katılımdır. "Önderliğin hakikatini", büyük bir samimiyetle pratikleştirmeye yönelmek ona göre, "PKK içinde yer almak isteyen her kadronun esas alacağı tutum" olmalıdır. Bager'e göre "önderlik özünde hakikati ifade ediyorsa, örgütlenmiş ve eyleme geçmiş hakikat olarak kadro da bu hakikat kapsamındadır, onun içindedir, onun ayrılmaz bir parçası" haline gelmiştir. Ona göre "önderlik" hakikatinde bir kurumdur; Apo da bu kurumun yaratıcısı, yol göstericisi ve sözcüsüdür:

Özcesi şahsında temsil etmek durumunda kaldığım bu Önderlik tanımı, herkese katılımını gözden geçirerek, yeniden nasıl bütünleşmesi gerektiğini göstermektedir. Bu çizgideki Önderlik tüm evreni, insansal varoluşu, toplumsal gerçekliğimizi, halkın demokratik özgürlüğünü bağrında taşımaktadır... Kusuru ve yanlışlıkları varsa, bu temel kategorilerde aranmalıdır. Yoksa gölgesinde yaşayarak, basit bencil veya köleci dünyalar kurarak yaşanabileceğini sanmak gaflet ve hatta sapıklıktır. Savunmam, gerçekleştirilen önderliğin tüm temel niteliklerini yansıtmaktadır. İlgi duyanlara öncelikle düşen görev kavramasını başarmaktır. "Önderlik" tarzım asla dayatma değildir. Büyük bir inanç ve bilgelikle beslenir. Bu yönlü olmayanlar uzak durmalıdır... Benim diri olmam veya ölmem belirleyici değildir. Ulaşılan anlam, irade ve ahlak belirleyicidir yalnız ben değil, bende dile gelen

tüm bir evren, var olan insanlık ve toplum gerçekliğimizdir. Ona dayalı halkımızın demokratik, özgür ve eşitlik içinde ye yapılanmasıdır (Serxwebun, Gulan 2012).

Elbette burada arzulanan ve de makbul olan katılım biçimi ilkinin bağı olarak anlam gücünü geliştirmek, bilinç düzeyini yükseltmek ve ideolojik derinliği yakalayarak “önderlik hakikatine” katılmaktır. “Önderlik gerçeğine” katılmanın yolu, yukarıdaki örnekte belirtildiği gibi, zihniyet devrimini (önderliği hakiki manada kavramak ve bunu inanç ve bilgelikle beslemek) gerçekleştirmekten geçer. Zihniyet devrimi ise, Apo’nun düşünce sistemiyle donanmak demektir. Telli’nin belirttiği gibi “onun büyük emekle kat ettiği ideolojik-teorik yetkinliğe eşlik edecek bir kararlılık sahibi olunmadan”, “önderlik” gerçeğine tutarlı bir bağlılıktan söz edilemez. Böylesi bir kimsenin bağlılığı bir değer taşımaz.” Yine Telli’nin ifadesiyle “bir gerçeği tanıyıp anlamadan, ona katılmak mümkün değildir. Katılmak için tanımak ve anlamak gerekir” (Serxwebun, Adar 2003). Burada katılım sağlanan güç “önderlik” zihniyetidir. “Önderlik” gerçeğini bütünüyle kavramak zihniyet devriminden, zihniyet devrimiyse Apo’nun düşünce sistemiyle (öğretisi) donanmaktan geçer. “Önderlik gerçeğine” aykırı hareket etmekse “sapkınlık” kutsalın tabiriyle “dalalettir.”

Tüm bu söylenenlerden hareketle önderliğin, kendine ait bir anlam evreni yani bir öğretisi ve hakikati olduğunu söylemek mümkündür. “Önderlik”, kendisine ait bir tebliğ miti inşa etmiştir. Bu tebliğ miti ekseninde bir yandan dini bir kült ve mistisizm inşa edilirken diğer yandan kutsal alana ait pek çok kavram yerinden edilerek ve yapı söküne uğratarak yeniden dolaşıma sokulmuştur: “mü’min”, “mücahit”, “şehit”, “sahabe”, “havarî” vb. Kaldı ki kutsalın inşa pratiği zaten bir süreç işidir. Öncelikle bir kült inşa edilir ve bu kült mistik bir haleye büründürülür. Akabinde bu kültün etrafında yeni bir dil örgüsü ve muhayyile oluşturulur. Bir muhayyileye dönüşen ve dil aracılığıyla işlerlik

kazanan kutsalın işleyiş süreci böylece kemale erer. Bu bağlamdan hareketle sözü edilen inşa pratiklerini dikkate alarak yeni kutsalın işleyiş süreçlerine sırasıyla odaklanacağız.

3.1.1. Kişi Kültü: Apoizm

İsa çarmıha gerildiğinde etrafındakiler sadece ağlayabildi. Muhammed öldüğünde cesedi üzerinde üç gün iktidar tartışması yapıldı. Lenin öldüğünde kimse kendini öldürmedi. Ama tutuklanmam ve sonra teslim edilmem üzerine, Kürt halkının evlatları, oğul ve kızlarının yüzlercesi kendilerini cayır-cayır yakarken acaba ne demek istiyorlardı? Kendini bomba yapıp patlatanlar neye öfkeliydiler? Hangi gerçekler onlara bunu yaptırıyordu? Önünü bizzat almasaydım binlercesi daha hazırdı. Bunlar Özgürlük hareketinin bir yöntemi olarak değil, benim etrafımda gelişen olaylardı A. Öcalan.⁵⁰

Kişi kültü ideolojik hareketlerin anlam boyutu açısından son derece önemlidir. Zira ideolojik hareketlerin bel kemiğini lidere duyulan hayranlık ve takdir oluşturur. Nitekim bir halkın varlığının kurucu önderi olarak addedilen Öcalan, bu nedenle Kürt uluSol ideolojinin kurucu ilkesi olarak kabul edilir. Varlığın da ötesinde, soyut/kutsal bir niteliğe sahiptir. Ortaya çıkan bu ilahi kahraman, resmi ideolojinin (uluSol) sembolize edilmiş (simgeleştirilmiş) ikonudur. Hem ideolojinin doğası gereği hem de kutsallık boşluğu, kişi kültürüne yani Öcalan'ın kutsallaştırılmasına neden olmuştur. Bu kutsallaştırmanın boyutu mistik bir kurtarıcıdan mitolojik kahramana çağın peygamberliğinden tanrılık vasfına dek uzanabilmektedir.

Bu kutsi ikon zamanla adeta bir tapınım nesnesine dönüşecektir. Muhittin İmıl (2015), bu durumu şöyle açıklar: “Bu kutsallaştırma ameliyesinin PKK ve lideri Abdullah Öcalan'ın şahsında cisimleşen temel yansımalarından biri kişi/lider kültürüdür. Nasıl Kemalist milliyetçi

⁵⁰ Öcalan'ın İmralı Tutanaklarında geçen bu ifadeler Muhittin İmıl PKK ve din adlı tezinden alınmadır.

söylem, Atatürk'ü Türk ulusunun banisi (kurucu) ve mübdii (başlatan) olarak takdis ediyorsa, PKK izleyicisi Kürt ulusalcıları da Abdullah Öcalan'ı önce *önder*, sonra *Önderlik* ve nihayet *Kürt Güneşi*" şeklinde aşkınlıktır. Selim Çürükkaya ise *Apo'nun Ayetleri* (1994) isimli kitabında bu kültürün tahlilini şöyle yapar: "Ankara-Şam kültürü, Stalin sosyalizmi ve Urfa toprak ağalığı bileşiminden oluşan Öcalan Kültü, her türlü kurumsallaşmayı ortadan kaldırarak, Kürt ulusal mücadelesini kendi şahsına endekslemiş, dolayısıyla bu hareketin *biji serok Apo* dışında" bir gündemi kalmamıştır. Özellikle PKK'nin 1995'te düzenlenen 5. Kongresiyle birlikte Öcalan'ın kutsiyet boyutunu kesp etmesiyle, ona bağlılık, örgüt militanlığının ve direnişin tek kaynağı ve yegâne hedefi olarak kabul edilmiştir. Bu evreden itibaren örgüt militanları tarafından diğer tüm örgüt liderlerinden farklı olarak ismi dahi telaffuz edilmeyen "önderlik ve Kürt Halk Önderi" nitelendirmeleriyle kurumsallaştırılan Öcalan, PKK'nin uzun erimli ulus inşa faaliyetinde her daim ve koşulda altını çizerek ve vurgulayarak inşa etmeye çalıştığı yegâne lider konumundadır (İmrl, 2014: 2015). Şöyle ki;

O, benliği ve kimliği olmayan Kürdü ve Kürt toplumunu yoktan var etmiştir. "Kürt Halk Önderi'nin yaşam ve mücadele felsefesi fedai bir toplum, fedai bir gerilla ortaya çıkarmıştır. Kürt Halk Önderi'nin yaşam ve mücadele felsefesi serhildanlarda tüm toplumun ayağa kalkmasını sağlamıştır. Önder Apo'nun büyük bir ciddiyet ve sorumlulukla yürüttüğü özgürlük çalışması, örgüt ve toplum çalışması böyle bir toplum, böyle bir örgüt, böyle bir gerilla gerçeği ortaya çıkarmıştır (Serxwebun, Adar 2013)

Kültürün "önderlik" ve örgüt militanları olmak üzere iki inşa veçhesi bulunmaktadır. Bir yandan "önderliğin" kendi söylemiyle yarattığı yarı mitolojik-tanrısal bir kültür diğer yandan militanların mistisize anlatılarıyla tahkim ettiği ölümsüz kültür üretimi söz konusudur. Çürükkaya, *Apo'nun Ayetleri'nde* Öcalan'ın örgüt içerisinde yarattığı kültür-heyulayı şöyle aktarır:

Bana bir şey olursa, kullarım helak olur. Bırakın kullarımı, Kürt ulusu tarihten silinir. Kürt ulusunun yaşayıp yaşamaması bana bağlıdır. Bunu herkes söylüyor. Bundan dolayı biraz kendimi muhafaza etmeliyim. Önderlik bir ulusun beynidir. O gitti mi, her şey gider. Her şey gideceğine, Önderliğin, dolayısıyla ulusun selameti için, üç beş kişinin hatta ilerde üç-beş milyon kişinin gitmesi önemli değildir. Önemli olan Önderliktir. Eğer Önderliğin, bir ulusun başı ve kalbi olduğuna inanyorsak bu böyledir. Baş ve kalp gittikten sonra ortada gövde kalır. Gövde ne ise yarar? Hiç! Bir çukura atılır, üstü toprakla örtülür. Ulu önderimiz “ben” diyor, başka bir şey demiyor. “Ben yaptım, ben buldum, ben yarattım, ben direndim, ben örgütledim, ben savaştım” diyor. Utanmasa dağları tepeleri de kendisinin yarattığını söyleyecek. Sanki biz yanına asker olmak için değil de, iktidarını elinden almaya gitmişiz. İfade bir “ben” demesi “Her şeyi ben yaptım” diye tekrarlayıp durmasından ne demek istediğini anladım (Çürükkaya, 1994).

Çürükkaya’nın aktarımlarına göre bu, ulu önderin ayetlerinde kendisini izah tarzıdır. Ona göre, “önderliğin mantık ölçüsü budur ve bu ölçüyü Şam’dan ödünç almıştır. Kendini partinin yerine koyduktan sonra, yüce bir kişilik ve düşürülmüş bir halk ideolojisini” üretmeye başlamıştır. Kendini partinin merkezine yerleştirmiş, temelde Kürtlüğün, Kürt halkının özelde ise partinin varlığını önderliğe yani kendisine bağlamıştır. Bunu yaparken tanrısallığın ego dilini esas alıp beni ön plana çıkarmış kendini Kürt halkını yoktan var eden bir “mübdii/inşa edici” ve “hâlik/yaratıcı” konumuna yükseltmiştir. Öcalan bu çalışmasının sağlamasını iki sacayağı üzerinden gerçekleştirmiştir (Çürükkaya, 1994).

Çalışmanın ilk etabı şöyle başlar: “Önderlik çok yüce, çok ulu, insanüstü bir varlıktır. Bunu herkese kabul ettirmek, yazılar, resimler, sloganlar, yeminler, video-kasetleri ve derslerle insanları buna inandırmaya çalışmış buna inanmayanları da ajanlıkla damgalayarak” ölüme mahkûm etmiştir. Yarattığı bu korku iklimi sayesinde diğerlerini sindirmek ve inandırmak suretiyle “önderliğin” yüceliğini, konuşma üslubu haline getirmeye çalışmıştır. Nitekim kültür mimarının yeni üsluba dair belirlemesi şöyle olmuştur: “İlk başta üslubunuzu değiştirmelisiniz. Bana Abdullah arkadaş diyorsunuz, bu PKK’nin üslubu değildir. Abdullah arkadaş demekle

beni kendi seviyenize düşürüyorsunuz, önderlik deyin beni öne çıkarın. Önderlik demeyi öğreneceksiniz.” Bu etabın en bariz ve en nihai adımlarından birisi Öcalan’ın, Stalin’e benzeyen tunçtan büstünü *Mahsun Korkmaz Akademisinin* yönetim binasına diktirerek kültürü ebedileştirmek istemesi olmuştur (Çürükkaya, 1994).

Kültürün ikinci etabı ulu önderliğin tanrısallığa dönüşme hikâyesini taşır. Doğrudan “ulûhiyet” ve “peygamberlik” iddialarında bulunulur. Kültürün rengi bütünüyle ayyuka çıkar. Burada “önderlik” yani Öcalan Kültürün doruğundadır. Şöyle ki İslam dininde tanrı için, Hristiyanlıkta İsa için kullanılan vasıfları, “önderlikten” bahsederken kullanmak burada esastır. Onun hiçbir zaman yanılmayacağına ve doğru yoldan sapmayacağına şeksiz şüphesiz iman etmek, sürekli ona bağlılığı bildirmek, ona tereddütsüz itaat edip her daim sadakat göstermek, “ayetlerine” inanarak onları emir olarak telakki etmek ve nihayetinde onun söylediği hiç bir şeye itiraz etmemek icap eder. Bundan sonrasını Öcalan’ın kendi ifadelerinden dinleyelim;

Siz şehit düştükten sonra çok şey değişti; ben yoktan var ettim, ben ölüye can verdim, ben konuşmayı konuşturdum, ben görmeyene göz, duymayana kulak verdim. Ben iğne ucu kadar yerden dağ kadar olanak yarattım. Ben yüceldim, ben tek başıma bütün emperyalist devletlere karşı savaşıyorum. Kimse beni anlamış değildir. Ben göklere çıktım. Açıkça benim göğe çıkmamı, siz değerli yoldaşlarla ilişki kurmamı istemiyorlardı. Oysa ben, göğe çıkarak İsa olmak istiyordum. Baktım normal yollardan olmuyor; göğe çıkmamı istemeyenleri, beni tanrı kabul etmeyenleri, bana tapmayanları öldürdüm, kaçırttım, kendi yöntemlerimi dayatarak intihara sürükledim, kalanlara da boyun eğdirdim! Siz öldükten, dirilerin bir bölümünü şey ettikten, bir bölümünü intihara sürükledikten, bir bölümünü kaçırttıktan, kalanları kullandırdıktan sonra bana ayetler inmeye başladı. Her hafta bir kitap ayet söylüyorum. Vahiy kâtiplerim söylediğim sözleri harfi harfine yazıyorlar. Bu ayetlerden yüzlerce kitap çıktı. Her kitap bir devrim yarattı. Kullarım okuyorlar ama anlamıyorlar. Anlıyorlar ama söylediklerimi yapamıyorlar. Şimdiye dek peygamberlerin sadece birer kitapları vardı. Gerçi kitapsız olan peygamberler de oldu. Ama ben hepsini aştım. Şimdi bana tapan, benim peşimden koşan milyonlar var... Yaşar Kemal’in yazdıkları, benim ayetlerimin yanında hiçtir. Evet, insanları yeniden yapıyorum; kelimenin tam anlamıyla yapıyorum. İnsanı

yaratıyorum, bana hiç zor gelmiyor. Bu işi yapmak eskiden tanrılara aitti, şimdi ben yapıyorum. Eskiden tanrılar insanları nasıl yaratıyorlar diye çok merak ederdim. Meğer çok basit bir işmiş; yollarını yöntemlerini bileceksiniz (Serxwebun, İlön 2012).

Metinde görüldüğü üzere kişi kültü İsa'yla başlayıp yaratmayla devam ederek “tanrılık” iddiasıyla nihayete ermiştir.⁵¹ Kutsalın doğası gereği bu süreç doğal olarak işlememiş cebri karakteriyle kutsiyet-tanrılık tahkim edilmiştir. “Önderliğin çözümlemeleri”, birer kutsal metinler olarak lanse edilmiş ve “vahiy kâtipleri” tarafından yazıya dökülmüştür. “Kullarına” bu metinleri okumak düşer ve buna göre “amel etmeleri” vaciptir. Tanrısallığın tabiatı gereği kongrelerde özeleştirme vermeyen tek kişi, “önderliktir.” O, özeleştirme vermez, eleştirir. Tanrı “katına” yükseldiğinden hata işlediğine inanılmaz. Tüm yürüyüşlerde ve düzenlenen tüm kitle toplantılarında konuşulan, üzerinde durulan birinci konu; “ulu önderin yüceliğidir. Atılan sloganlar, *biji serok Apo*, bir daha, *biji serok Apo*’dur. Bütün konuşmalar; selam sana ey *serok Apo!* İle başlar, *biji serok Apo*” ile nihayete erer (Çürükkaya, 1994: 101).

Öte yandan Öcalan, kutsal dinlerin ortaya çıkışındaki tarihselliği bugüne taşıyarak bu hususta birtakım analogilerde bulunur. Ona göre, “124.000 peygamber varsa 124.001’inci peygamberin olması da gayet doğaldır. Her kabilenin ve kavmin peygamberi varsa Kürtlerin neyi eksiktir? Henüz halkının başında ve onları yoktan var eden bir peygamber” zaten mevcuttur. Nitekim Öcalan’ın (2003: 17) başta yer verdiğimiz İmralı’da kaleme aldığı yazılarında, “İsa çarmıha gerildiğinde etrafındakiler sadece ağlayabildi. Muhammet öldüğünde cesedi üzerinde üç gün iktidar tartışması yapıldı... Ama tutuklanmam ve sonra teslim edilmem

⁵¹ Kürtçü Serbesti Dergisi yazarı Ümit Fırat’ın, Gazeteci-yazar Derya Sazak’a verdiği bir röportaj esnasında Öcalan hakkında; “Hint tanrıları vardır ya yarı insan mitolojik güç, Öcalan’da bu psikoloji vardır. Öcalan bir Avatara’dır. Bütün Kürtlerin kendi şahsında temsil edildiğine inanıyor. Kürtlerin aşk filmi, aşk romanı yoktur, ben yazacağım dedi” şeklinde ifadeler kullanması bunu somutlar mahiyettedir.

üzerine, Kürt halkının evlatları, oğul ve kızlarının yüzlercesi kendini cayır-cayır yakarken, acaba ne demek istiyorlardı?” derken kendisine peygamberi bir karizma atfeder. Peygamberlerle birtakım analogilerde bulunma ve peygamberliğe öykünme, zaten Öcalan’ın teo-politik çözümlemelerinde yoğunlukla karşılaşılan bir durumdur (1994: 55-149; 1996: 19; 1998: 121-122; 2001: 193-195, 242-245, 267-269, 357-358, 365-366, 377-381, 428-429; 2003: 17-18; 2004: 549-550; 2008: 26-48). Nitekim bu kadar yoğun dillendirildiği için örgüt elemanları da doğruluğuna inanarak önderliğin Kürdistan’dan çıkışını peygamberi bir hicret hüviyetinde açıklama gayreti içerisine girmişlerdir (Serxwebun, Tebax 1994).

Kültün “önderlik” özelinde inşası, aşağı yukarı böyleyken söz konusu kültürün üretiminde “önderliğe” inanmış, gönül vermiş halis militanların katkıları da göz ardı edilemez.⁵² Sözgelimi hareketin ileri gelenlerinden Ali Haydar Kaytan, Öcalan’ın; “çağın peygamberi olduğunu, peygamberce özellikler sergilediğini, diğer dinler ve ideolojiler arasında analogi kurarak” uzun bir şekilde anlatma gayreti içerisine girer (1997: 20-21). Buna paralel olarak hareketin önemli isimlerinden Mustafa Karasu ise “Peygamberler büyük emek, çaba sahibidir, ideolojik-politik her türlü mücadele vermişler, ama gerçekten hiçbir peygamberin yaşamında, hiçbir örgütün

⁵² Uzun yıllar *Silahlı Kürt Hareketine aktif katılım sağlamasına rağmen* Öcalan’ın yakalanmasıyla örgütten kopan İshak Tepe, kültürü şöyle tasvir eder: “Öcalan doğuş, oluşum tarzı, sistemin içine giriş, muhaliflik ve yakalanış tarzının Hz. İsa’nın öyküsüne çıkış, hicret, dönüş, irade, azim, tempo ve yoğunluğunun ise Hz. Muhammed’e benzediğini ve peygamberi bir dille konuşup, öyle yaşadığını söyler. Atalarının direniş, peygamberlerin barış geleneği O’nda birleştiğinden Tanrısal yüceliş kaçınılmazdır. Tanrıyı çözümlemiş, kim olduğunu açıklamıştır.” Tepe devamında şunları söyler: “En güzel şeyler, en zor işlerden çıkar. İşin kendisinde, doğasında zorluklar var... Peygamberlerin hayatı biraz da böyledir. Ben korkunç acılar ve kayıpların trajik sonucuyum... Büyük değerler yaratıldı. Benim yaşamımı yalnız bana ait olarak düşünmeyin. Ben çok zor koşullarda yaşadım. Sizin yaşamınız basittir. Bir gün benim gibi yaşarsanız devleşirsiniz. Peygamberlerin ve aydınların yaşamları zor olur” (Akt. İml, 2014: 321).

yaşamında -hepsine saygı duyarız ama- önderliğin tarzında, temposunda insanla ilgilenme, yoğunlaşma, yorulma yoktur” (1998: 34) diyerek kutsiyeti bir adım ileriye taşır.

Nitekim 2000 yılının Ocak ayında gerçekleştirilen 7’nci Olağanüstü Kongre, “Ulusal Önderlik Üzerine Karar” adı altında bir hükme vararak Öcalan’ın “peygamberliğini”, “Ulusal Önderimiz Başkan Apo peygamberliğe daha yakın bir çizgi ve tarzın sahibidir ve bu noktada diğer önderliklerden ayrılmaktadır” şeklindeki ifadeleriyle kurumsallaştırır (Serxwebun, Sibat 2000). Bu kutsileştirme ameliyesine diğer bir ifadeyle kültürün tahkimine istisnasız hareketin tüm militanlarında (daha sonra değinileceği üzere önderliğin mü’minlerine) rastlayabiliriz. Örneğin Sorgul bunlardan bir tanesidir. O anlarında şöyle der:

Hareketin önderi Kürt Halk Önderi Abdullah Öcalan’ı görmek benim için gerçekleşmesi imkânsız bir rüyaydı. Kürt Halk Önderi Abdullah Öcalan’ı kimse göremez, kimse yetişemezdi... Şiyar arkadaş vardı, Kazım Kulu. Cudi’de birlikte kalıyorduk. Cudi’nin sorumlusuydu ben de onun yardımcısıydım. Bana hazırlan önderlik sahasına gideceğiz dedi. O, an kanatlanmış gibiydim, rüyalarımın ulvi karakteriyle karşılaşacaktım ne yapacağım nasıl davranacağım duyguları içerisinde yola koyulduk... (Serxwebun, Adar 2017).

Sorgul’un haleti ruhiyesi tıpkı bir “kulun”, “tanrıyla” buluşmasını anımsatan mistik bir heyecanı içermektedir. Sorgul’un zihninde “önderlik”, ulaşılmayacak mertebededir yani deyim yerindeyse bir kültür. Payız’ın değerlendirmelerindeyse Öcalan Kültü, kişinin kendisini görebileceği bir ayna, evrenin ilgi deposu ve mikyas (hakikat ölçüsü) olarak tasvir edilmiştir:

Önder Apo’nun... Anlam avcısı olarak kanatlı düşündüğü ve düşünme hızını en üst seviyeye çıkardığı ve hakikati sürekli ve sürekli derinliğine ve genişliğine anladığı süreçler cezaevinde gerçekleştirdiği süreçlerdir. Çünkü orada anlam ön plandadır. Orada eylem de var ama anlam ön plandadır... Zaten devrimci yaşamda da öyledir. Keyifsizlik, can sıkıntısı, uyuşukluk vb. bunlar bir devrimcinin yaşamında olamaz. Hele yüzü Önderliğe dönük olan ve kilitlenen için böyle bir şey abestir. O yüzden kendi üzerimizdeki yoğunlaşmalarımız bile Önderlikten kopuk değil. Ayna O’dur. O’nun ışık tutmadığı yerde kendimi göremem. Dolayısıyla kişinin kendisini görebileceği en çarpıcı

aynadır Önderlik Gerçeği. O'nun için evrensel gerçekliği de onun içinde görebiliriz. Önderlik tüm evrensel gerçekliklerin toplamı olarak da değerlendirebilir. Önder Apo'yu, evrenin zihni olarak da tanımlamak mümkün. Önder Apo, kendisini tanımlarken, “Evrenin bilgi deposu olan zihnim” diyor. Ama bu depodan eksilme olmuyor, sürekli kendini zenginleştiriyor. Önderlik böyle, bütün yaşamıyla heyecan vericidir. Önderlik öyle sıradan retlerle geçirilen bir şey değil. Siz bir görüş ileri sürersiniz. Karşı taraf bunu reddeder ve bağlarınızı kopar. Önderlikte öyle değil. Önderlik sayısız seçeneğe sahip bir kişiliktir... Önderlikte bunun zirveleştiğine yürekten inanıyorum (Serxwebun, Çile 2018).

Gerek Sorgul'un gerekse Payiz'in aktardıkları bir yönüyle kişi kültürünün birer tasviriyken diğer yönüyle Öcalan, kültürün zihni yapılanmasını ve hareket içerisindeki tahkimini gözler önüne sermektedir. Gezgör'ün ifadeleriyle kültürün nihai halini betimleyecek olursak; “önderlik, ölüye can vermiştir; Kürt halkı ölüydü, önderlik diriltmiştir. Önderlik, duymayanı duyar, görmeyeni görür hale getirdi. Önderlik, birleşmeyeni birleştirmiş, konuşmayanı konuşturmuştur.” Kişi kültürü bu tarife de yer aldığı üzere hareketin bilinçaltına işlemiş yeni mitik ve mistik kutsal bir üreti ve anlatı inşa edilmiştir. Netice itibarıyla hareketin müntesipleri Öcalan'ın bu vazgeçilmezliğini örgütün bir çeşit amentüsü haline getirerek, Öcalan'ı mistik bir seviyeye çıkartmışlardır.

3.1.2. Öcalan Mistisizmi

Mistisizm, zaman ve tarih içinde gelişenden ezeli ve zamansız olana geçiş tecrübesidir. Areopagite'in deyişiyle görünenin ötesine veya görünmez olana eriştir (Kutluer, 2018). Akli niteliklerin yitimi gizemli-esrarengiz niteliklerin ise tecellisi olan mistisizm her şeyin mutlak “bir”de ve bu “bir”in her şeyde olduğunu ileri sürmek anlamına gelir. Bu nedenle tüm kutsallıklar, (ister seküler ister dini olsun) tabiatı icabı mistisizme yani gizeme ihtiyaç duyarlar. Öcalan mistisizmi de böyle bir zeminde ve ebediyet ihtiyacına binaen ortaya çıkmıştır. Öcalan'ı, Kürtleri “yoktan var eden”, Kürtlerin geçmişiyle bugünü arasındaki köprüleri kuran ve Kürtleri

geleceğe taşıyan kutsal bir varlık mertebesine çıkaran bu bilinç, “önderlik” kültüne ve ihtişamına mistik bir boyut kazandırmıştır.

Sözelimi Dilşah’ın nazarında “önderlik” aşktır, sevdadır. Mektuplarında “önderliğe” hitaben kaleme aldığı satırların arasında “Başkanım! Bazıları vardır el ele verip kaçar, ihanete giderler, buna da aşk ve sevgi derler. Ben ise, sana gelerek bir ışık olmak ve aşkı ilan etmek istiyorum” diyerek hakikatin ve gerçek aşkın yürüyüşçüsü olduğunu ispatlamaya çalışmıştır (Serxwebun, Gulan 2012). Hareketin diğer bir üyesi Xemgin’e göre, “Dilşah’ın aşkında sadelik, cesaretlilik, güzellik ve yaratıcılık vardır. Onun aşkı, bireysel hesapları, ikircikli duruşları, bencil yaklaşımları, özgür yaşamın ilke ve ölçülerini dejenere eden sahte aşk ve sevgileri reddeden bir aşktır” (Serxwebun, Tirmeh 2012). Tabi Dilşah tekil bir örnek değildir. Mistisizm, “önderliğin çözümlemelerinde” ve örgüt dokümanlarında bariz bir şekilde işlenirken hareketin kutlamalarında da pratize edilmiştir. Öyle ki doğum ve zafer kutlamaları, yas törenleri tam bir mistifikasyon içerisinde gerçekleşir. Söz konusu aşkınlık, gizem ve mistisizm Felat’ın değerlendirmelerine şu şekilde yansımıştır:

Söz deyince akla Önderlik gelir. Ben Önderliği kuşkusuz bir filozof olarak değerlendirmiyorum. Onu da içeren ama bir siyaset insanı ve siyasi bir insan bu açıdan hakikatin temsili olan bir insan olarak değerlendiriyorum. O açıdan sözün temsili o’dur. Önderlik deyince akla söz gelir. Sözün gücü ve tanrısalılığı gelir. O’nu izleyenlere düşen görev ise sözü almak ve sözle beslenmek, O’nu içselleştirmek ve O’nu bedene kavuşturmaktır... Tasavvufta hep şunu ifade ederler. Gönül çeşmesinin açılması için öncelikle dil çeşmesinin kapanması gerekir. Bunun bir anlamı da şudur; özellikle burada sözün gücüne atıfta bulunmak istiyorum. Gönül çeşmesini açanda sözdür Kimin sözdür? Tabii burada anahtar konumunda olan Önderlik gerçeğidir. O militandaki gönül çeşmesini açar. Gönül çeşmesi dolunca dilden çıkan da gönül çeşmesindekiler olur. Bu konumdaki kişi eğer böyle yaparsa konuşan dilsiz deli konumundan çıkar. Böyle bir konumda olan yani izleyici konumunda olan, mürşidi izleyen konumunda olan insanın durumu davranışta kendisini belli eder. O belki de hepimizi anlatır. O açıdan bütün yoldaşları ve kendimi de katarak ifade edeyim, militanın duruşu konuşmak ve söylemek istediğini sözün diliyle değil de hal diliyle ifade

etmesinden kendini gösterir. Duruşuyla hal yolunu yani çözüm ifadesini bulur. Yani militan yapmak demektir (Serxwebun, Gulan 2012).

“Önderlik” Felat’ın zihninde kutsalın ilk ve temel biçimi olan sözle özdeşlemiştir. Kutsal kitaba göre başlangıçta söz varken Felat’a göre söz, “asıl anlamını önderlikte” bulmuştur. Söz bir nevi “önderlikle” hakiki bedene kavuşmuştur. Onun deyişiyle “gönül çeşmesi önderliğin dilinde” açmıştır. Felat’ın zihninde “önderlik, sözün gücüyle tüm Kürtlerin acılarını dindirecek reçetelere sahip dahi bir politikacı, uygarlık tarihinin bilinmezleri çözen eşi bulunmaz bir siyaset düşünürü, Ortadoğu’nun bütün halklarını özgürlüğe ve refaha taşıyacak mistik bir kurtarıcı/mehdidir.”⁵³ Zerdeşt ise Öcalan mistisizmine yeni bir boyut ekler. Zerdeşt’in bilincinde “önderlik” mistik bir kurtarıcı olması hasebiyle kutsama şölenlerine layıktır. Bu bilinç haline göre, “nasıl ki Hristiyan âlemi İsa’nın doğuşunu kendi doğuşları olarak ele alıyor, kutluyorlarsa, yine Muhammed’in doğumu İslam âleminin bir doğuş günü olarak değerlendiriliyorsa... Benzer bir biçimde Başkan Apo’nun doğum günü de özgür, iradeli, bilinçli, dürüst, namuslu, kendine sahip çıkan Kürt’ün, kısaca yeni Kürt insanının ve toplumunun doğuş günü olarak ele alınmak ve buna göre kutsanmak ve kutlanmak durumundadır” (Serxwebun, Sibet 2004).

⁵³ Agit bu durumu şöyle izah eder: “Önder Apo’nun çevresini mevcut gerçekliği sorgulamaya başladığı bu süreçte Kürdistan’da soykırıma dayalı bir sömürgeci egemenlik yürürlükte. Kürt toplumu dehşet verici bir yabancılaşma sürecine alınmıştır. Yaşanan durum Kürt toplumu açısından kendisi olmaktan çıkma ve hâkim uluslaşmanın bir hammadmesine dönüşmedir. Kürt toplumundaki mevcut durumu izah edebilecek yegâne kavram, ihanettir. Bu ülkede yaşamın ihanete uğramamış tek bir alanı kalmamıştır. Kürdistan bir bataklık görünümündedir ve sürekli hastalık üretmektedir. Sağlıklı bir toplumdaki söz etmek artık imkânsızdır. Bunun da ötesinde mezara yatırılmış bir toplum gerçekliği söz konusudur. Müdahale edilmemesi halinde bu toplumu bekleyen akıbet tamamıyla bitiş ve tükeniştir. İşte önderlik tam da bu noktada mistik-bir kurtarıcı olarak karşımıza çıkar” (Serxwebun, Adar 2002).

Dolayısıyla Öcalan'ın doğum günü tıpkı bir aziz gibi kutlanır, peygamberin eşleri tüm mü'minlerin anneleri olarak kabul edildiği gibi Öcalan'ın annesi de tüm Kürtlerin annesi olarak telakki edilir. Her yıl aynı tarihte büyük organizasyonlarla kutlanan doğum gününde “Öcalan'ın doğduğu ve büyüdüğü yer olarak kabul edilen ev, ziyarete açılmakta yani bir nevi tavaf edilmektedir, evin bahçesi ve etrafından kutsallık atfedilen toprak alınmakta, kardeşlerinin elini olduğu kadar bu toprağı da koklamak ve öpmek” için yarışılmaktadır. Tüm bunların ötesine geçilerek Öcalan, “dünyaya hayat veren güneş”, “evreni aydınlatan bir ışık huzmesi”, “tutsak edilemeyen bir nehir” vb. vasıflarla nitelenir (İmıl, 2016: 319-321). Mistifikasyon ameliyesi bununla da sınırlı kalmaz. “Önderliğin” esrarına mazhar olan “müritler”, kutsal bir duayı tekrarlar gibi, söze “Öcalan bizi yoktan var ettiyle” başlıyor ve sözü “huşu içerisinde”, “Biji Serok Apo'yla” noktılıyor. Bu hususu dağ kadrosunda yaşamış olan Aryen'in ifadelerinden yola çıkarak şöyle aktarabiliriz:

Evrendeki her zerrede bir anlam olgusu var bu özgürlük eğilimi tarzında kendisini ortaya koyar. Gelişme, değişme, dönüşüm, hareket, eylem bütün bunların hepsi anlamı ifade eder. Ve anlam hep bir hedefi ve amacı belirtir... Esas anlamı değerli kılan, yaşamı güzel ve soylu kılan şey, mutlak anlamın peşinde koşmaktır. Buna dinlerde tam vecd hali deniliyor. Hallac-ı Mansur'da ifadesini bulur. Tasavvufun bir kesiminde ifadesini bulur. Bu, sırrın sırrını çözmektir. Düşünceye ulaşılabilir bir durumdur. Önderlikte de bu tür dönemlerin gerçekten olduğuna inanıyorum. Önderliğin, Hallac-ı Mansur'u herkesten daha iyi anladığına, Buda'daki Nirvana'yı herkesten daha iyi çözdüğüne, dinlerdeki o vecd halini herkesten daha derinliğine kavradığına eminim. Bu konuda hiç kuşum yok. Bunlar mutlak hakikat yolunda ilerlemenin, kaçınılmaz sonuçlarıdır. “Anladım” diyorsunuz, ötesi yokmuş gibi. Öyle bir şey değildir anlam. Belki de varlığı tanıdığınızda onun özünü, içeriğini ve cevherini tanıdığınız ve anladığınız zaman onu kavırıyorsunuz. Tanımak, aslında bütünleşmektir. Onunla bir olmaktır. Dinlerde tanrıdır. Mutlak hakikat Tanrı'da ifadesini bulur. Tüm varlığı kapsayan o'dur. Tüm varlıkta içselleşen o'dur. O, önüne ön, sonuna son konulamayandır. Ezel ve ebedittir yani... Bu doruktur. Bir militan açısından önderliğe yaklaşımda esas itibarıyla bu olmalıdır. Onu tanımak, tanıdıkça O'nunla birleşmek, bütünleşmek, erimek ve o olmak ama kendi kalmak bunlar anlamlı değerlendirmelerdir (Serxwebun, Adar 2018).

Bu haliyle PKK, Abdullah Öcalan'ın kutsallaştırılan manevi şahsiyetinde temsil edilen dini bir grup, tarikat veya cemaat hüviyeti taşımaktadır. Kuruluşundan kısa bir müddet sonra bu görünüme kavuşan PKK tarikatının, “halife atamayan ve asla da atamayacak olan tek şeyhi Öcalan, müritleri ise sempatizanlar çizgisindeki herkeştir. Bu halkada yer alan tilmizler ve örgütsel doktrin, aslında öğretinin değil şeyhin kutsallığının garantörleridir” (İmrl, 2009: 321-322). Aryen'in paylaşımından anlaşılacağı üzere “militan-Önderlik” ilişkisi tipik bir “şeyh-mürit” ilişkisidir. “Önderlik” bir kutup olarak tasvir edilmiş militanın onda fena bulması onda erimesi ve onunla birleşip bütünleşmesi amaçlanmıştır. Çünkü hareketin içerisinde her şey onun timsalidir ve yeni örgütte herkes onun yarattığı havayı teneffüs etmektedir. Kürt halkını ve PKK hareketini baştan aşağı o yaratmıştır. “Önderlik” burada basit bir fert değil bir millet hayatının, kudretinin insan şeklinde tecelli etmesidir. Nasıl ki tanrı âdemi kendi suretinde yaratmışsa Öcalan da Kürt halkını kendi suretinde yaratmıştır. Kürt halkı için önderliği sevmek onur vesilesi, örgüt militanı içinse bir “ibadettir.” Kürt halkının bu sebeple “önderliğin” esrarında kendini bulması ve yeniden tanımlaması zaruri kabul edilmektedir. Zira “imanlı” ve “anamlı” bir yaşam, bu düşünüşe göre, ancak onun gizemiyle çözülebilir.

3.1.3. Önderliğin Yeni İnsanı: Militan

Her seküler din gibi “önderlik dini” de (Apoizm) yeni insanını yani militanını yaratmak ister. “Önderlik” bir bakıma militanın resmîleştirilmeye disiplin altına sokulmaya ve üretilmeye çalışıldığı bir çekirdek kadro olarak tasavvur edilmiştir. Foucault'un tabiriyle dersek, yönetim (önderlik) sadece siyasi harekete ve ideolojik yapıya tesir etmekle kalmaz o daha ziyade yönetilebilecek bireylerin ve grupların davranış biçimini tasarlar, onları içten fetheder, öylece yönetilebilir hale getirir. Nitekim Öcalan (2007: 30), önderliğini üstlendiği hareket için, “yozlaşmış bireyi ve toplumu öldürerek yeni birey ve toplum inşasını nihai hedef olarak belirlediğinden, yeni toplum inşasını toplumsal hayatın kurucu aktörü olan, üreten ve yeniden üreten militan kimlik ve kişilikten” başlatmanın kaçınılmaz olduğunun bilincindedir. O'na göre

“bireyin uzun soluklu tarihsel-toplumsal tutsaklığı aşılmadan, hiçbir toplumsal sistemde” hakiki manada bir eşitlik ve özgürlükten bahsedilemez.

Nitekim Öcalan’ın talimatıyla kurulan *Mahsun Korkmaz Akademisindeki* derslere iştirak edenler, “önderlikle” ilgili dersleri izah ederken, Öcalan’ın nasıl bir kimlik inşa ettiğini ve kişilik yarattığını⁵⁴ şöyle anlatırlar: “Önderlik; kişiliği, kültürü ve ahlakı insanlığın öngördüğü bir şekillenme yarattı. Birçok hareketin tarihi de bu şahıslar üzerindedir, şahıslar üzerinden çıkıp genelleşmiştir. PKK’nın düzeni bu esaslar üzerinden oluşmuştur, bu noktanın iyice anlaşılması gerekiyor, işte bu kişiliğe, kültüre, ahlaka, özgürlüğe, zihniyete, tarza, militan deniliyor” (Özcan, 2012: 149). “Önderliğe” göre militan kişilik, “şartsız ve hiçbir bireysel çıkar gözetmeden kendini toplumun ihtiyaçlarına sunmaktır. Yenilenmeyi esas alan ve arayış çabası içinde mücadeleyi kendine esas kılmaktır. PKK militanı olmak; ölümü öldürmek, ölümlerden milyon yaşamı yaratmaktır. Son nefesine kadar direnişe merhaba deyip ihanetin yüzüne tükürmektir” (Serxwebun, Kânun 2018).

Yeni insanın yaratımı, evvela eğitimin alanına girdiğinden ideolojik eğitimin verildiği ve militanın yetiştirildiği siyaset akademilerinde (Mahsun Korkmaz Akademisi gibi) militan, mevzu bahis kutsalı içselleştirecek ve disipline edilecektir. İdeolojik eğitimin dönüştürücü, yeni bir kimlik ve kişilik yaratıcı yönü, partinin kurucu kadrosu tarafından bir yönetim tekniği olarak işletilmektedir. Sözgelimi Serhad, örgüt üyesinden istenileni şöyle izah eder:

⁵⁴ Beritan’a göre, “Apo tek bir gün bile eline silah almamıştır, ancak halkın savunacak silahlı güçleri eğitip örgütlemekten de asla geri durmamıştır. Temel görevini bir bakıma eğitim olarak belirlemiştir. Bu temelde en tahrip edilmiş bir toplumsal zeminde şekillenen en bozulmuş kişiliklerden en soylu devrimci-militanlar ordusunu ortaya çıkarmıştır. Mucizevi tarzını bu konuda da sergilemiştir. Güneş kadar yakıcı olan bu gerçeğe gözlerini kapatmayan her kadro, önderlik gerçeğine katılmanın yolunun insanı eğitmekten geçtiğini bir an bile unutamaz” (Serxwebun, İlön 2017).

İdeolojik eğitim sayesinde öyle bir militan yetiştirilecektir ki en kutsal ve onursal olarak ancak önderliği ve onun şahsında Kürt halkını ve onun kutsi mücadelesini bilecek ve tanıyacaktır. Önderliği, Kürtlüğü, bayrağı, kendi varlığının üstünde tutarak gözünü kırpmadan kendi varlığını bu uğurda verebilecektir... Önderliği ve ulusal ülküyü canından üstün tutacak... Ölümle karşılaştığı dakikada yılmayan, sönmeyen, atılan ve kurtulan kutsal ateşi, kültür derinliğini ruh ve vicdan hissedecektir (Serxwebun, Çile 2004).

Serhad'ın betimlediği militan, kutsalın yarattığı ve sürekli yeniden ürettiği tipik bir mü'min kişiliğidir. Bu kişilikten istenen kayıtsız şartsız teslimiyetin yanında önderliği, ülküyü ve Kürtlüğü her şeyin üstünde tutmasıdır. Dini kutsalla tek farkı söz konusu militan-mü'min kişiliğin “önderlik” tarafından belirleniyor olmasıdır. Örneğin Jiyan, “önderliğin”; belirlediği, yarattığı, ürettiği yahut tasvir ettiği yeni insanı yani militan kişiliği şöyle anlatır:

Gelmiş geçmiş tecrübemizle biliriz ki, PKK'de değişen insanın buna karşılık geldiğidir. Büyük mimarın ısrarla üzerinde durup “metafizik harika” dediği insan PKK'de canlanıyor. Defalarca düşünüp, başka bir minvale yerleştiremediğim bu gerçekliğe yaşayarak tanıdım. Egemen sistemin ideolojik inşasında, ideolojik birey yaratılır. Egemen sistemin dayandığı etnik kimlikten bunu yaratması zordur. Ana ve öz kültürden devşirilen birey egemen ideoloji içinde erir. Sistemin empoze araçları ne derse, neyi gösterirse ona koşarsın. Bu durumun ifade edilmesi için bir cümleye sığdırmak kolay olsa da, o ana kadar gülmüş olduğum farklılıkların en büyüğü olup PKK'nin nasıl bir yaşam ve ilişki biçimini teşkil ettiğini görüyorum. Hayatta dinden başka ifadesine rastlamadığım kutsallıkları yerle bir edip aşan bir algı biçimi ile karşı karşıyayım. Bu dava ve yaşamı öyle kutsal ki, toplumsal yargıların bir buz kütesinin eritilmesi gibi eritiyor, su haline getiriyordu. Oysa yeni bir varoluş ve yeni bir hayatın şartları ben pek fark etmesem de filizleniyordu. Algılarım artıyor, yeni bir dünya oluşturunuyordu. Yaratılma olmasa her kesin kendi çukurunda kalacağı gerçekliğimizin sonu ne olurdu gibi bir sorunun düşünülmesi bile insanı ürkütüyor. Oysa artık yaratılmış olma bir gerçeklik ki capcanlı karşımda duruyor... (Serxwebun, Gulan 2020).

Militan kişiliğin tipik örneklerinden birisi olan Welat ise, “önderliğin” militan-mü'min kişiliği tanımlayışını ve militanın “önderlikle” ilişkisini şöyle aktarır:

Özellikle hakikat savaşıncısını, onun militanını tanımlarken üç kavramı bir arada değerlendirir. Aralarında “ve” yoktur, üçü bir birine bağlıdır ve tek süreçtir: fikir, zikir ve eylem süreci. Bunlar birbirinden ayrı şeyler değildir. Anlam dile gelince söze dökülür. Söz dille ifadeye kavuşur, başka insanlarla buluşur. Bu anlamda söylersek bizim konumuzun bir boyutu da şu olmalıdır; Önderlik sözünün taşıyıcısı olmak. Buna dini literatürde havari adını takıyorlar. Havari, “sözü taşıyan” demektir. Taşınan söz, önderliğin sözüdür. O'nun sözü üzerine söz söylenmez. O açıdan O'nun sözüyle yeterince beslenmişsen, bu söz sende somutlaşmışsa, bedenleşmişse, sende bir form ve yapı kazanmışsa, düşüncen kuşkusuz daha etkili olur. Yani Önderliğin düşüncelerini daha iyi taşıyabilirsin. İnsan niye sözü başkasına aktarır? Başkasını o söze kazanmak için Bir yerde bunun adı propagandadır. Sözü başkalarına götürmek, propagandayla insanları kazanmak ve onları örgütlemek, onları örgütlü bir güç haline getirmektir. Propaganda alanı aslında örgütlenme ve örgüt ortaya çıkarma alanıdır. Yani sözün bedenleşmesi odur. Ortaya çıkan beden, eylemleşir. Kaçınılmaz olarak eyleme geçmek durumundadır. Canlılık hali, eylemlilik halidir. Bu da esas itibarıyla somutta işte kendisini ifade eder (Serxwebun, Haziran 2018).

Bu militanın apansız “mümine” dönüşme hikâyesidir. Militan gerek “önderliğin” tarifinde gerekse Welat’ın zihninde ülküyü yani sözü benimseyip taşıyan mü’min kişiliktir. Militanın vazifesi “önderliğin” sözünü kavramak ve metinde ifade edildiği gibi bir havari gibi diğer yoldaşlara ve geniş halk kitlelerine taşıyıp yeni bir örgütlü toplum (ümme) meydana getirmektir. Diğer bir deyişle militanın görevi “önderliğin” sözünü yani öğretisini bir havari gibi “tebliğ” etmektir. Militanın sözlü ikrarı yetmez, hakiki bir ifa için eylemsellik yani amel şarttır. Dolayısıyla militana düşen öğretiye iman ve bu imanın amele tatbik edilmesidir. Aşağıda yer alan diyaloglar, militan sözleşmesini yansıtan “önderlikle” militan kişilik arasında gelişen bir kesitten alıntıdır:

- Önemli olan senin ülkeye gitme istemindir, kendini hazır görmendir. Xa: Doğrudur Başkanım. - Gerekli biraz, değil mi? Xa: Doğrudur Başkanım. - İdeolojik olarak da aldın tahmin ediyorum? Xa: Doğrudur Başkanım, Önderliğin çabasıyla... - Halkı da biraz tanıdın? Xa: Evet Başkanım. - Örgütlenmeyi de tanıdın? Xa: Doğrudur Başkanım. - Sınıf savaşımını iyi tanıdın, değil mi? Xa: Doğrudur Başkanım. - Şimdi sana başarıma imkânı olan bir yaşam veriyoruz. Eskideki ise

tembelliğinden, hantallığındandı. Xa: Doğrudur Başkanım... - Kendini işle, emekle donatabilirsin. Hem siyasi, hem askeri olarak da kendini iyi yürütebilirsin. Xa: Doğrudur Başkanım. - Kendini böyle yaparsan tamamiyle militan olursun. Zaten militan da olmazsan yaşayacağını tahmin etmiyorum. Xa: Doğrudur Başkanım. - Ama nasıl militan? Görüyorsun, ülkede nasıl birbirleriyle oynamışlar. Bayan arkadaşların hepsi boş kalmış, hatta hepsi çirkinleşmiş. Bu kader değildir tabii. Xa: Doğrudur Başkanım. - Bunları ahmaklıktan yapıyorlar. Xa: Doğrudur Başkanım. - Yaşam tarzları yoktur, yönetim tarzları yanlış. Sen de eskiden öyleydin. Xa: Doğrudur Başkanım. - Senin üzerine geldikten sonra biraz kendine geldin... Biliyorsun, seni ellerinden aldığımızda esaretten çıkmış gibiydin. Xa: Doğrudur Başkanım... Gece gündüz nasıl iş, nasıl doğru adım, bunlar üzerine yoğunlaşacağım. Parti içerisinde bilinçli yer edinecek, yaşam içerisinde yer edinecek, kendini güçlendirecek, bunları temsil edeceksin. Xa: Doğrudur Başkanım... (Serxwebun, Gulan 2012).

Yukarıda anlatılan örnekte örgüt üyesi Xa'nın "önderliğe" kutsiyet atfeder gibi onu yüceltmesi ve bunun için ölmeyi dahi göze alacak kararlılıkta olmasının sebebi nedir? Xa'yı önderliğe bu denli bağlayan nedir? Hangi fikir ve ideolojilerle bu bağı sağlamaktadır? Militan kişiliğin temelini atan bu şahsın kesin inanmışlığının sebebi nedir? Bu alıntıda dikkati celbeden husus Xa'nın "önderlik" karşısındaki tutumudur. Xa'nın onaylayan tavrı, mevzu bahis militan kişiliğin bedenleşmiş halidir. Militandan beklenen mezkûr anlatıda görüldüğü üzere "önderliği" onaylaması ve onun temennilerine âmin demesidir. İmanlı bir kimlik/kişilik olan militan, me'mun "önderlikse" imamdır bu nedenle tüm söz ve fiillerinde ona tabi olması yani onu tekrarlaması gerekir. Nitekim anlatıda militan "doğrudur başkanım veya en fazla tabi ki başkanım kendime çeki düzen veririm" diyebilmektedir. Xa'nın bu tavrı yukarıdaki örneklerle birlikte ele alınacak olursa; burada militanın "önderlik" gerçeği ve öğretisi tarafından kuşatıldığı inşa edildiği gerçeğiyle karşı karşıyayız.

Söze başlarken ya da iddiayı gerekçelendirirken bu tarz referansları kutsala referansı aklı getirmektedir. Bir kutsal kitap müminin iddiasını, düşüncesini, tavrını veya eylemini temellendirmesi aynı mekanizmayı pratize ederek gerçekleşmektedir. Şöyle ki mümin inandığı

öğretiye onaylar ya da iddiasını tevsikte kutsi metinlere referans ihtiyacı hisseder. Aynı durumun söz konusu yeni kutsallık için de tezahür ettiği anlaşılmaktadır. Sürekli önderliğin tezakürü hem inşayı hem de bir yaşam felsefesi olarak kutsiyeti gösterir. Öcalan yerine “önderlik” kelimesinin tercihi bir tazim ifadesi olarak dikkate değer diğer bir husustur. Bu bir yandan tazim ve taltifi ifade ederken öte yandan militan kişiliğin mü’mine halis bir dönüşme hikâyesini gösterir. İşte Agiri ve Viyan tam da böylesi bir öyküye sahiptir:

Agiri arkadaşın en büyük hayali bir gün Önderliği görmektir. Bunun için daha fazla savaşması ve yaşama daha güçlü ve moralli katılması gerektiğine inanmaktadır. Önderliğe hiç kopmamacasına sarılmış ve başını Önderliğin göğsüne yaslamıştı. Önderlik de Agiri arkadaşta gülüyordu. O kadar huzurlu, o kadar mutlu görünüyordu ki o fotoğrafta. Birçok arkadaşımız Önderliği bir kez dahi olsa görme hayaliyle şehit düştüler. Geride kalanlar ise hem arkadaşlarımızın yarım kalan bu hayallerini gerçekleştirme hem de Önderliğe bir kez olsun sımsıkı sarılma hayaliyle yaşamakta ve mücadele etmektedir... (PKKonline, Gulan 2012).

Hevâl Viyan’ın en büyük ideali İmralı Adası etrafındaki mumlar içinde bir mum olmaktır. Hevâl Viyan Önderliği görmemiş, fakat Önderliği çok iyi anlayan arkadaşlardan biriydi. Gözlerindeki pırıltıdan, yaşamdaki duruşundan ve yoldaşlık ilişkilerinden bunu anlamak mümkündü. Önderliği hissedip anladığı kadar da çevresiyle paylaşan bir yaklaşımı vardı. Hevâl Viyan eylemi ve yaşamıyla tüm kadro yapımıza, öncü ve militan kişiliğin nasıl olması gerektiğini net bir şekilde gösterdi... (Serxwebun, Gulan 2006).

Agiri ve Viyanın öyküleri Hevi’ye göre ideal mü’min kişiliğidir. Peygamberini henüz görmeden iman etmiş, yüreğini ve düşünüyü hak bildiği “önderliğe” vermiş onu bir kez olsun görme ve onunla tanışma aşkıyla tutuşan iki militanın hikâyesidir. Hevi, bunları yorumlarken Agiri ve Viyan’ın birer yoldaşlık (sahabe/havari) abidesi olduklarını belirtir. Her ikisi de “önderliğe” kalpten iman etmiş, eylemi ve savaşımıyla öncü ideal militan kişiliği ortaya koymuşlardır. Bu imanlı kişilik aynı zamanda adanmış kişiliktir. Bildiği yegâne hakikat (önderlik) ve yüreğinde hissettiği hasret uğruna adanmaya yani canını feda etmeye hazır

kişiliktir. Son tahlilde militan, “önderlik” açısından bütünüyle adanmış ideal bir mü’minidir.⁵⁵ Foucault’un baştaki tespitine dönersek militan kişiliğin inşası yani ideal mü’minin üretimindeki insan mühendisliğinin temelinde, tek tip örgüt üyesi oluşturma düşüncesi yatar. Bu düşüncede örgüt üyesi kendini, nefsin ve tüm hayatını sıfırlamaktadır. Burada “özel hayat, şahsiyet ve kendine münhasır olma gibi temel insani hususlara” yer verilmemizken “önderlik makamının” çerçevesini belirlediği yolda yürüme mecburiyeti bulunur. Böylelikle dağ kadrosuna yeni giren örgüt üyesinin zihninde oluşturulan “önderlik çizgisi”, yürütülen psikolojik harekâtla militanın müstakim çizgisi haline getirilmeye çalışılır.

⁵⁵ Bu hususla ilgili olarak Parti Tarihini anlatan Cemil BAYIK, PKK tarihi isimli eserinde bir militanın ideal profilini şu örnekle emsal göstermektedir: “Diyarbakır’da Kemal arkadaşla, Fuat arkadaş üç gün aç kalıyorlar, kalacak yerleri de yok. Diyarbakır surlarının üzerinde yatıyorlar. Dördüncü gün Muhterem Biçimliyle karşılaşıyorlar. ...Arkadaşları lokantaya davet ediyor. Kemal arkadaş kendilerinin daha yeni lokantadan çıktığını söylüyor. Tüm ısrarlarına rağmen gitmiyor ve daha sonra Fuat arkadaş; neden yaptın bunu? Üstelik açız dört gündür yemek yememiştik. Hem de kendisi teklif etti. Kemal arkadaş, Fuat arkadaş; dua et ki şu anda yanımda silah yok. Eğer olsaydı, seni vururdum. Sen ölümü hak etmişsin ve onursuzsun. Ben bu hareketin onurunu nasıl bir yemeğe satabilirim? Evet, beni tanıyabilir, sevebilirdi... Ama yarın bunu başka yerde anlatırsa, bu benim için ölümdür. Ben midem için bu hareketin onurunu ayaklar altına alamam... İdeal militan eğer bazı doğruların savaşımını, mücadelesini vermek istiyorsa öncelikle bunu kendisinde başarmaya çalışmalı ve bunu giderek çevresine taşımalıydı. Heval Gulan bu anlamda çok tutardı. Söylediklerini yapmaya ve yaşatmaya çalışan bir ciddiyete sahipti. Bize müthiş güven veriyordu bu nedenle. Çünkü karşımızda ilkeli yaşamakta ve yaşatmakta oldukça ciddi bir kadın vardı ve hepimiz gerçekten onunla beraber olmak istiyorduk. Ardından gelin demesine ya da beni örnek alın demesine hiç gerek yoktu. Duruşuyla, tarzıyla, temposuyla zaten her an çağrı yapıyordu, çok adil ve eşitlikçiydi ilişkilerinde ve aldığı kararlarda. Bazen bir arkadaşla gece yarısına kadar ilgilenir tartışır ama sabahleyin hepimizle beraber güne başlamaktan hiç taviz vermezdi” (Serxwebun, Gulan 2014).

3.1.4. Canım Sana Feda

*Dersim, Agiri, Zilan, Hani/Katelettiler cani-cani/Birer birer
hesabını/Sorana dek savaşırsız... Biz bu yola baş koymuşuz/Leş bir yana
baş bir yana/Biz Apo 'ya söz vermişiz/Bu yolda dönüş yok bize Diyar.*⁵⁶

Adanmışlık öyküleri, kolektif hafıza içindeki en güçlü imajlara gönderme yapar. Örneğin Hristiyanlık için nihai kurban edimi kurtarıcı İsa'nın bütün insanlığı kurtarmak için kendini feda etmesiydi. İsa, kurban edimiyle tüm insanlığa bir can borcu Gauchet'in tabiriyle dersek bir anlam borcu bırakmıştır. İsa'nın kendini tüm insanlığın kurtuluşu için feda etmesi bütün geride kalanlara fedakârlıklar gerektiren bir kefarete borcudur. Dolayısıyla ancak fedakârlık eylemiyle İsa ile özdeşleşebilir ve ölümlülük zarfindan kurtulabilir. Bu mistik kurucu anlatı Kürt Solu için de geçerlidir. Tıpkı İsa gibi "önderlik" (Öcalan'ın manevi bedeni) kendini halkın günahı (feodalizm ve işbirlikçilik) için feda etmiş onlara bir can ve anlam borcu yüklemiştir.

"Önderlik" (Apoizm) modeli de militanlarından benzer bir borç ödemesini bekler. Yukarıda yer verilen alıntıda görüldüğü üzere önderliğin mirası olan yoluna baş koyulmuş, militanın canı önderliğe feda edilmiştir. Örgüt militanlarının her sabah Öcalan'a hitaben *canımız sana feda* demeleri, ashabın peygambere *canım sana feda ya resülullah* minvalindeki ifadelerini andırır niteliktedir. Devrimci-militanın (modern ashap) canı, burada varlığını borçlu olduğu mistik kurtarıcıya fedadır. Daha evvel belirtildiği üzere yemin törenleri ve yemeklerde tekrarlanan; *canım sana feda, biji serok Apo, yaşasın önderlik* vb. sloganlar mevzu bahis anlam borcunun simgeleşmiş söylem-e biçimleridir.

⁵⁶ Bu şarkı sözleri Diyar'ın *Biz Bu Yola Baş Koymuşuz* şarkısından alıntıdır.

Kesin inancın ürünü olan adanmışlık (canım sana feda) öznesinden (aslında burada nesneleşir) gözü kapalı bir fedayı bekler. Eric Hoffer *Kesin İnançlılar*'ında (2005: 18) söz konusu adanmışlığı şu şekilde anlatır: "Bütün kitle hareketleri, taraftarlarında ölümü göze almak ve birlikte yürüyüşe geçme duygusu yaratır. Ortaya koydukları program ve telkin ettikleri öğretisi ne olursa olsun, bütün kitle hareketleri aşırılık, gayreti, parlak umutları, nefreti ve hoşgörüsüzlüğü körükler, bütün kitle hareketleri hayatın belirli bölümlerinde güçlü bir faaliyet akışı yaratmaya muktedirler ve körü körüne inanç ve sadakat isterler." Adanmışlık ve buna bağlı zorunlu olarak gelişen psişe (inanç ve sadakat) ideolojik hareketlerin vazgeçilmezidir. Jiyan'ın tabiriyle dersek örgütte "aslında ölüm sorun değildi de önderliğin her zaman dediği gibi, zamanında ve gerekli olunan anda şehit düşmek gerekiyordu." İdeolojinin yüce nesnesi tam da bu noktada devreye girer. Viyan'ın kendini önderliğe adayışı, bu tarz bir adayış örneğidir. Sorgul'un betimlemesiyle Viyan, can-fedanın timsalidir:

Yoldaşlar, dostlar ve acı çeken kadınlar! ... Ben doğanın bir çocuğu ve evrenin küçük bir parçası olarak söylüyorum ki; kutsal bir yaşamın kanun ve ölçülerini yerine getirmek ve yaşamıma anlam vermek istiyorum. Bende bir meyve ağacı gibi acı çeken halkıma ürün verme zamanına geldiğime inanıyorum. Elleri havada kalmış çocuklara ve boğulmuş hayallere bir umut olmak istiyorum. Az da olsa acı çeken kadınların özgürlük molekülünü geliştirmek için bir atom olmak istiyorum. En önemlisi de İmralı Adası etrafındaki mumlar içinde bir mum olmak istiyorum. Size şunu belirtmek istiyorum ki artık egemen devlete, yalancı ve zalim erkeğe bir cevap vermenin zamanı gelmiştir. Bunun için 15 Şubat gecesini içimdeki kin ve nefreti bir volkan gibi patlatarak bunların cezalandırılacağı bir geceye dönüştürmek istiyorum... "Ya özgür bir yaşam ya da onurlu bir ölüm!" "Bijî Rêber Apo" sloganları kulaklarımda çınlıyor, beynimde üst üste yankılanan ses dünyaya sesleniyor... İçimde Sema ve Serdar'ın alevleri gürleşirken hiçbir zaman Başkan Apo'nun etrafındaki ateşin soğumasına izin vermeyeceğim. Çok zorlu geçen bir kış içinden bedenimdeki ateşin acısıyla mesaj vermek ve çağrıda bulunmak istiyorum. Bu mesajım özgürlük mesajıdır. Hepinizi Başkan Apo'yu korumaya, başarıya ulaşmak için eylem ve mücadeleyi yükseltmeye çağırıyorum. Selam ve saygılar (PKKonline, Ocak 2006).

Viyan Eric Hoffer'ın bahsettiği kesin inanç ve sadakatin bedenleşmiş misallerinden yalnızca birisidir. Tek hedefi yüce/kutsi olarak gördüğü İmrâlı'nın etrafından bir mum olup erimektir. Bunun için ölüme giden ve feda olan diğer yoldaşları gibi Apo'nun etrafındaki ateşin soğumasına izin vermeyeceğini ifade etmektedir. Bunun için canından kanından geçmeye razıdır. “Önderlik” yeter ki yaşasın, özgürleşsin ister. “Önderliği” özgür bir yaşamın ve onurlu bir ölümün anlam mercii olarak görmekte kulaklarında çınlayan *biji serok Apo* sloganını amaca kilitlenişin sesi olarak nitelemektedir. Onun nazarında bu mesaj özgürlük mesajıdır, “Başkan Apo'yu” korumanın, eylem ve mücadelenin çağrısıdır. Bu nedenle ölüme yani canından geçmeye değerdir.

Can-fedanın zirveleştiği noktaların başında kendini yakma eylemleri gelir. Öcalan yakalandığında gerçekleşen intihar eylemleri veyahut “önderlik” ve halk adına gerçekleştirildiği iddia edilen kendini diri-diri yakma eylemleri, *canım sana feda'nın* somutlaşmış yüzleriydi. Militanın ya da dini ifadesiyle mü'minin kutsal ve yüce bildiği dava ve “önderlik” uğruna seve-seve canını feda edebilmesiydi. Öcalan yakalandığında pek çok imanlı militan, “önderlik” esaretteyken benim yaşamımın bir anlamı yok diyerek kendine benzin döküp yakmıştır. Nitekim Öcalan, “... Ama tutuklanmam ve sonra teslim edilmem üzerine, Kürt halkının evlatları, oğul ve kızlarının yüzlercesi kendilerini cayır-cayır yakarken acaba ne demek istiyorlardı? Kendini bomba yapıp patlatanlar neye öfkeliydiler? ...” derken bu adanmışlığa işaret etmekteydi (Serxwebun, Adar 2006).

Canım sana fedanın doruğa çıktığı bir diğer nokta ölüm oruçlarıdır. Eylemcilerin “... Kanım da canım da önderliğin özgürlüğü için feda olsun. Halkım, yurdum ve yoldaşlarım için ölebilmek bir mutluluk ben sizde siz bende yaşayacaksınız...” şeklindeki ifadeleri söz konusu fedanın, anlam borcunu ödemenin ve geridekilere bırakmanın bir yansımasıdır (Serxwebun, Gulan 2013). Bombalı intihar eylemleri de, *canım sana fedan'ın* somutlaşmış biçimleridir. Bir başka deyişle bombalı intihar eylemleri; “önderlik” adına, parti adına, kendinden geç-ebil-

menin uç zeminlerdir. “Önderlik hakikatine” erişmenin, “önderlik gerçeği” içinde mum misali erimenin, can ve anlam borcunu ödemenin birer tezahürüdür.

3.2. Kutsalın Yapı-Sökümü ve Yeni Kutsalın Kavram Örgüsü

Her kutsalın ürettiği özgül tarihsel-tinsel-törel bir jargonu olduğu gibi yeni seküler kutsalın (uluSol-Kürt Solu) kendine ait bir sembolik dil ve anlam evreni bulunmaktadır. Kürt Solu kendi habitusu ve anlam ekonomisi içerisinde kutsalla süreçsel bir ilişki kurarak kimi zaman kutsala eklemiş kimi zaman ise kutsal yerinden edilerek veya yapı-söküme uğratarak yeniden inşa edilmiştir. Kutsalla yeri geldiğinde analogiler kurularak bazen de kutsalın içi boşaltılıp seküler bir içerikle yeniden doldurularak; selamından besmelesine, zikrinden fikrine, şükründen lanetine yepyeni bir dil bir içerik üretilmiştir. Kürt Solunun kutsilemiş dil örgüsüne bakılacak olursa; anlam, adanmışlık, hakkaniyet, cemaat, ümmet, kurtuluş, şehit, şehadet, cihat, mücahit, cihad-ı ekber, devrimcilik, mürtedlik, tevbe vb. sözcükler yeniden tanımlanmıştır. Bu durumda hareketin kendisi yeni bir kutsalın ve kültürün habercisi olur.

Mustafa Macit bu durumu teo-strateji kavramıyla açıklar. Ona göre teo-strateji; “kültürel bilinci, ortak tasavvur biçimlerini, sembolleri ve mitleri dini politik dille ortak bir amaç için güç unsuruna dönüştürmektir. Farklı inanç ve kültür havzalarını dönüştürme ve kendi politik-ekonomik kurallarına bağlama” yöntemidir. Başka bir deyişle teo-strateji, inanç ve kültür coğrafyasını güce dönüştürme ve beliren yeni inanç ve kültürel değerler yoluyla kültürel dokuyu etkileme ve dönüştürme ameliyesidir (2009: 13-14).

Teo-strateji, kutsi bağ ve kavramların, ideolojik güç merkezlerinin çeşitli gerekçelerle uyguladıkları politik eylemleri meşrulaştırma aracıdır. Bu bağlamda, çıkışında teolojik bir evrenin varlığını her yönüyle reddeden Kürt Solu (onun özelinde önderlik), “zamanla araçsallaştırıldığı takdirde amacına matuf biçimde eğip bükebileceği bir inançlar yelpazesini”

üzerine eklemeler yaparak yeniden dolaşıma sokmuştur. Emekleme döneminde Marksist-ateist bir çizgide hareket eden Kürt Solu, belirli kırılma dönemlerinde detaylandırılan bir teo-strateji oluşturmuş, bu durum gücün değeri araçsallaştırmasıyla (gücün lehine) neticelenmiştir.

Öcalan (1996: 18) karanlığa karşı aydınlığın zaferi olarak sunduğu yeni militan dinin inşasında, ötekinin açık bir biçimde gözler önüne serilmesini sağlamanın asıl faaliyet olduğunu söyler. Tam olarak gerçekleştirmek istediği şey, ulus-inşasını hızlandıracak ortak bir “Kürdi-Sol değerler bütünü”nden ibaret olan *sivil bir din* inşasıdır. Bu yeni dinin inşasında dini kutsal (bilhassa İslam) teo-strateji gereğince yapı-söküme uğratılmaktadır. Öcalan teo-stratejik inşayı şöyle izah eder: “artık dinin sosyolojik çözümü şarttır. Dini gelenek asla küçümsenemez; saygısızlık edilmemelidir. Temsil ettiği anlam kesinlikle kavranmalıdır. Böyle olursa, toplumun önemli kimlik tanımı olarak değerlidir. Yok böyle yapılmayıp kuru ritüel, ibadet ve dualardan ibaret bir ezberciliğe indirgenirse, zihni ve duyguları uyuşturmaktan, etkisizleştirmekten ve bilmeye kapatmaktan öte rol oynamaz” (2004: 337). Öcalan, *Din Sorununa Devrimci Yaklaşım*’nda dine bakış açısındaki değişimi şöyle açıklar:

Dinin antiemperyalist, anti-sömürgeci bir temelde ve halkın tarihi geleneklerine uygun bir mücadele aracı olarak kullanılmasına önayak olmak gerekir. Bir İran deneyiminde olduğu gibi, anti-emperyalist, radikal çıkış örneklerinden yararlanarak, bunların olumlu yönlerini kendi koşullarımızda değerlendirerek ve daha olumlu bir karşılık vererek sonuç alabiliriz. Bu sonuç; din silahını faşizm ve emperyalizme karşı kullanabileceğimizi gösterir. Kullandıkları bu silahı onlara karşı doğrultmak ve böylece onlara hak ettikleri cevabı vermek en doğru devrimci tutum oluyor. Bu konudaki görevlerimizi her zamankinden daha iyi görmeli, şimdiye kadar yerine getirmedığımız görevleri yerine getirmek için, halkın dini duygularına saygılı olmalı, değer vermeli, dinin gerçek ilerici-devrimci özünü değerlendirerek bu silahla bu gerici ajanları ve emperyalizmin uşaklarını yerle bir etmeliyiz... Bundan sonraki ulusal kurtuluş faaliyetlerinde İslam dininin olumlu özelliklerini iyi yakalayarak daha şimdiden bir cephesel kol halinde örgütlemektir. İslam dini ve ulusal kurtuluş arasındaki doğru ilişkiyi Kur’an ayetlerine dayanarak açıklamak, bunda giderek doğru bir programa kadar ulaşmak, bütünüyle halkımızı ve dürüst din adamlarını bu temelde ulusal

kurtuluş çatısı içinde örgütlemek gerekmektedir. İslamiyet devrimin hizmetine sokulmalıdır (2008: 50-51).

Burada dini kutsalla seküler hareketin bilinci ve iradesi uyuşturulmaya çalışılmaktadır. Dini kutsal yani İslam solun jargonuyla anti-sömürgeci ve ant-empyralist bir düzlemde ele alınmış ve islam diniyle ulusal kurtuluş hareketi arasında bir bağ kurulmaya çalışılmıştır. Buna göre İslam tıpkı sosyalizmde olduğu gibi anti-kapitalist bir inanma ve eyleme biçimidir. İslam'la yeni ideolojik örgü arasında tezatlık değil olsa olsa birbirini güçlendirme ilişkisi olabilir. İslamın bu temelde doğru anlaşılması ve ulusal kurtuluşa hizmet etmesi amaçlanmaktadır.⁵⁷ Bu realiteden hareketle Öcalan (1998: 115-121), tıpkı Türkler (Türk İslam'ı) gibi Kürtlerin de kendi İslam'ına sahip çıkmaları, “kavim ve mezheplerini öne çıkarmaları ve düşmanın karşısında kullanmaları, bunun için PKK'nin içindeki çok sayıda değerli mele gibi mücahitlik yapmaları ve cihat fikrini işlemeleri” gerektiğinin altını çizer. Ona göre, Kürdistan'ın saadet devri (yani asr-ı saadet'i) ancak böyle gerçekleşir.

Çünkü ona göre PKK'nin yeniden çözümlediği Müslümanlık, “Hz. Muhammed dönemindeki Müslümanlıktır. Sahabeler neyse, şimdiye kadarki PKK'liler de öyledir. Hz.

⁵⁷ Benzer bir durum Zerdüşizm ve Alevilik için de söz konusudur. Nitekim PKK'nin resmi yayın organlarında ve Öcalan'ın konuya ilişkin açıklamalarında sıklıkla “Şamanizm ataerkil ve yıkıcı olmakla yerilirken, Zerdüşizm anaerkil ve üretken olmak, paylaşımcılığı, doğaya saygıyı ve ekolojik toplumsal yapıyı önceleyen bir din olmakla göklere çıkarılır. Zerdüş zihniyeti, tarıma dayanan, hayvan sevgisiyle dolu, kadın erkek eşitliğine dayalı, özgür ahlaklı bir öğretisi olarak, hem Persler kanalıyla Doğu, hem Helenler kanalıyla Batı uygarlığı üzerinde güçlü etkileri olan bir kültürdür. Doğu-Batı kültürlerinin ayrışım hattında yer alıp, ikisi üzerindeki derin etkisi uygarlığın şekillenmesinde en azından Musevilik ve İsevilik kadar kaynak rolü oynamıştır” (2004: 295; 2007: 151). Benzer şekilde “Aleviliği bir ulusal direniş motifi olarak ele almak ve özgün bir yaklaşımla değerlendirmek, mezhepsel parçalanmışlığa son vermek, ulusal birliği güçlendirmek, diğer dinsel etnikleri ve azınlıkları ulusal kurtuluşun içinde örgütlemenin önemi vurgulanır” (Serxwebun, Ağustos 1990).

Hamza'nın, İmam Hüseyin'lerin şahadetleri neyse, PKK'lilerin şahadetleri" de öyledir (1993: 27). Örgüt militanlarını, "ilk sahabeler kadar değerli" cümlesiyle kutsayan bu anlayış için ulusal kurtuluş savaşını, bir tür İslami cihaddır. Bilhassa, 1991 yılında "*Yurtsever Din Adamları Birliği*" imzası ile Güneydoğuda dağıtılan bildirilerde, Kur'an'dan yapılan alıntılarla savaşılması gerektiği, işgalcilere karşı savaşın mubah olduğu vurgulanmış, "size savaş açanlarla savaşın" ve "anayurdunuzu işgal edenlere şiddetle direnin" bu birliğin başlıca sloganları arasında yer almıştır (İmset, 1994: 184). Baş hedef olarak da Kemalist rejim ve ulus devlet tercih edilmiştir. Kürt Solu, bu düzen içinde çalışan, onunla her ne şekilde olursa olsun temas halinde olan veya işbirliği içerisinde olan herkesi kâfir ilan etmiş ve mevcut sistemle kurulan her türlü bağın kökten koparılması gerektiğini savunmuştur.

Örgütün teo-politiğinde kutsalın yapı-sökümü ve hermenütizmi, Kur'an'daki "ve li külli kavmin hâd/ her milletin bir yol göstereni vardır" (Kur'an, 13/7) ayeti bağlamında karşımıza çıkar. Örgüte yakın din adamları aracılığıyla ayetin son ifadeleri olan "ve li külli kavmin hâd/ her milletin bir yol göstereni vardır" bölümü, hareketin lideri Öcalan ile analogi kurularak, amaçları doğrultusunda kullanılır. Ritüeller de söz konusu inşadan ve yapı-sökümden nasibini alır. İbadetler, yeniden yorumlanarak mezkûr kutsalın teo-stratejik inşasına hizmet eder. Bu anlatıya göre, "nasıl ki namaz ilk drama oyunlarının sonraki biçimiye, camiler de bilim ve sanat merkezi rolünü oynamalı, tiyatro eserleri oynatılabilir. Namaz, oruç, kurban ve dua törenleri zihni özgür bırakacak biçimde dönüştürülmeli, çağın ihtiyaçlarına göre yeniden düzenlenmeli, cennet, cehennem, sırat ve mahşer" gibi öte dünyaya dair ütöpik hayaller terkedilmelidir (2001: 499-500).

Görüldüğü üzere kutsalın inşa ameliyesinde kavramlar bir yandan yapı-söküme uğratılırken diğer yandan seküler zeminde farklı içeriklerle yeniden dolaşıma sokulmuştur. Dolayısıyla yeni kutsalın i-teo-politik (ideolojik-teolojik-politik) inşa sürecinde kendine ait bir anlam ekonomisi ve kavram örgüsü meydana getirdiğini söyleyebiliriz. Bu kapsamdan

hareketle yeni seküler kutsiyetin i-teo-politiğinin; şiddetin ve ölümün kutsiyeti, kutsalın ceza pratiği, cihad-ı ekber, mücahit, şehadet ve tevbe kavramları özelinde nasıl bir mahiyet arz ettiği bağlama uygun bir şekilde gösterilmeye gayret edilecektir.

3.2.1. Şiddetin (Savaşın) Kutsiyeti

Şiddet kavramı hukuk, politika, din ve ahlak gibi otoritenin tüm formlarının sembolik düzenine içkindir. Her türlü düzen ve otorite kurumsallaşmış bir şiddet üzerine kurulur. Bir itkinin “kuvvetle ifade biçimi” veyahut “güç kullanılarak bir değer ihlali” anlamına gelen şiddet, kutsalla simbiyotik bir ilişki içerisindedir. Kurucu mitlerin pek çoğunda tanrıların dünyasından kopan insanın yaşamını sürdürmesi için öldürmesi gerekmiştir. İnsanlık kültürü bir nevi bu kurucu şiddet ve çatışmadan doğmuştur. Nitekim Tevrat’tın ilk kurucu hikâyesi de şiddet içerikli Habil ile Kabil’in öldürme-öldürülme hikâyesidir. Kutsalın varlığı ve sürekliliği için şiddet, şiddetin haklılığını kurabilmesi içinse kutsallık gerekir. Şiddet ile kutsal bu anlamda birbirini var kılar. Bir kez şiddetle düzen inşa edildikten sonra dinin etrafında örgütlenen sosyal yaşam bu düzenin korunması için kurallarını ve yasalarını oluşturur. Yani şiddeti meşru kılmanın yolu, kutsallığın atfedildiği değer ve yapılanmaları yaratmaktan geçer (Tuğrul, 2016: 89-93).

Şiddet daima ötekiye yani dışarıya ihtiyaç duyar. Peter Sloterdijk, bir toplumda topluluk üyelerinin belirli uyum ve denge içinde yaşayabilmesi için dışarıya yani bir dış düşmana ihtiyaç olduğunu söyler. Hegel de benzer şekilde kutsal şiddeti, öteki-düşman unsuruna bağlar. Ona göre *bizi* oluşturmak ne sevgi ne de iyi duygularla mümkündür. Ötekini tanımak her şeyden önce bir çatışma işidir. Kutsallığın ve kurbanlık mekanizmalarının işleyişlerinde ayrışım/birleşme, içerisi-dışarısı kavramıyla ilişkilidir. Çözülme ve kriz halindeki topluluk, şiddetini ötekine farklı olana yani kurbana yöneltir (Tuğrul, 2016: 126-127). Çözülme halindeki

bir topluluğu bir arada tutmanın ve ortak bir çarpışma ruhuna sokmanın en uygun araçlarından bir diğeri de savaşlardır.

Clausewitz'e göre siyasi hedefe ulaşmaya yarayan modern savaşlar, kurucu şiddetin halk tarafından egemenliğini kurma (yaşasın millet) yoludur.⁵⁸ Ancak 20. yüzyılda savaşın niteliği ve anlamında ciddi bir değişim gerçekleşir. Savaş-devrim bağlantısı giderek artar ve ağırlık devrime kayar. Özgürlük adına yapılan savaşlar ortaya çıkar. Savaş; mağduriyet, tarihsel acılar, ezilmişlik, özgürlük ve haklılık temelinde ortaya çıktığında meşrulaşır ve tehlike arz eder, cihat ideolojisine dönüşür. Bu durum, savaşa iştirak eden ideolojilerin kutsallaşmasıyla sonuçlanır. Ölüm ve diriliş sembolizmi, ülküye bağlılık, kan ve fedakârlığın mistik nitelikleri, kahraman ve şehit kültü, silah arkadaşlarının oluşturduğu “cemaat”; tüm bunlar ideologyanın savunucuları arasında var oluşun tüm yönlerini yeniden tanımlayacak dini bir deneyim olarak ortaya çıkar.

Bir savaşın olabilmesi için karşıt tarafın varlığı ilk koşuldur. Kime karşı savaşımın verileceğinin belirlenmesi yani hedeflerin gösterilmesi gerekir. Zira müdafaayı meşru kılan tertibat düşmandır daha doğrusu dost-düşman ayrımıdır. Bu ayrım *biz-onlar* ayrımıdır ve bizim gerekli ve öncelikli önemi vardır. *Biz* bu denklemde her daim haklı olan ve hakkı temsil eden taraftır. Zaten haklı bir örgütlenme oluşturabilmenin ilk koşulu da *onlara* (düşmanlara) yönelik

⁵⁸ Ulus-devletin kurucu unsuru olan halk Fransız devriminden bu yana sınırları belirsiz ama yoğun bir kitleri tanımlar. Halk varlığını eylemde gösteren bütünlüktür. Halk sınırları belirsiz olan (milletin aksine) bir cemaattir. İdeolojik oluşumlarda halk tahayyülü kendini gerçek olarak ifade eder. Bu kendisine aitliği kabul etmiş bir cemaatin tahayyülüdür. Halkın kendini bir cemaat olarak üretmesi kurbanlarla olur. Marx a göre bir ulusun aktörlerinin vücut bulması halk ile mümkündür ve istiklal savaşları halkın ulusu oluşturmak için emperyalizme ve sömürgeciliğe karşı verdiği savaşlardır. Burada önemli olan sadece halkın egemenliğe kavuşması değil sömürgeciliğin şiddet ve baskı yoluyla kırdığı kimliğe yeniden sahip çıkmasıdır. Halkın egemenliği ilk sömürgelerde ortaya çıkar (Tuğrul, 2016: 125).

bir nefret dili ve bunun karşısında sevgiyle kucaklayan bir *biz* imgesi üretmekten geçer. Haksızlığa uymayarak başkaldıran *biz* öteki-düşman gruba şiddet uygulayarak onu bastırmaya çalışır.

Biz'in isyanı, yeni bir düzenin habercisi ve kurucu şiddetin bir öncüsü olabilir bu nedenle *biz*'in şiddeti Tuğrul'a göre kurucu şiddettir. Başka bir ifadeyle kendisini haklı çıkarabilecek, meşrulaşması mümkün yeni bir hukukun ve retoriğin temellerini atabilen şiddettir. Bu retoriği ve haklılığı sağlayansa ideologyadır. İdeologya, tam bu aşamada dolaşıma girerek militanlarından bir bedel talep eder. Onlardan savaşa katılmalarını, halkını, yurdunu (namusunu) ve özgürlüğünü korumaları için hayatlarını feda etmelerini ister. Bunu gerçekleştirmek için kutsallığın temel mekanizmalarını ve dinsel imzalarını da koruyarak devreye sokar. Allah yolunda savaşmak yerine halk, özgürlük ve eşit yaşam hakkı için savaşılır. Halkı ve muhayyel yurdu uğrunda ölenler şehit sayılırlar.

Kürt Solu bağlamında düşündüğümüzde, ideologya şöyle kurgulanmıştır. “Kutsal yurt” Medya ve Mezopotamya’dır.⁵⁹ Kürdistan “sömürgeci”, halkı ise “esaret” altındadır. Tüm Kürt hatta Ortadoğu halkları için “devrimci halk savaşı”, “özgürlük” ve “onur mücadelesi” verilmektedir. Bu uğurda mücadele eden “devrimciler” kahraman, ölenlerse “şehit” olarak kabul edilir. Örgütün semantiği içerisinde söz konusu kavramlar yeniden kurgulanır. Burada tanrı yerini halka, tanrı sitesi yerini kutsal yurda, savaşçılar mücahide ölümler ise yerini şehitliğe bırakır. Uygulanan şiddet, bir halkın “dirilişi” ve “özgürlüğü” için verilen “devrimci şiddet” savaşçılar ise “meşru savunma güçleri” olarak lanse edilir.

⁵⁹ Kutsal Yurt Ozan Telli’nin bir şiirinde şöyle yer alacaktır: Medya ve Mezopotamya ülkemdir benim, Zerdüşt dinim, aşk imanım umudum ateştir, depremde tufanda sönmemiştir ocağım... Bu dizeler Kutsal yurdun Kürd’ün zihninde deki tipik bir yansımasıdır (www.antoloji.com E.T. 12.10.2020).

Bu lügate göre, Kürt halkı için “devrimci halk savaşı” verilmektedir. Yaşanan tarihsel acılar ve mağduriyet savaşı haklılaştırmanın söylemsel araçları olarak kullanılmaktadır. Yani savaş; “temel insani, ahlaki ve onursal haklar” adına verilmektedir. Bu nedenle verilen mücadele “öz savunmadır” ve kutsaldır. Örgütün kutsal metinleri olarak addedilen Serxwebun sitesinden alıntılanan aşağıdaki metinler bu durumu somutlar mahiyettedir:

Kürdistan'da her şeyin en iyisi en doğrusu en güzeli devrimle başlayacak devrimle sürecek devrimle sonuçlanacaktır... Halkların toplumların devrim çıkışlarında gerçekleştiği biliniyor. Biz baştan beri kendi devrimimizin de bu nitelikte bir devrim olacağına inandık... Bu belki de tarihte hep başkalarına asker olmuş bir halkın, başkaları eliyle kendini vuran halkın kendisi için şerefi onuru için kaybedilen her şeye yediği her türlü darbeye içine girdiği her türlü duruma sonuçta insanlık adına... Kabul edilmeyecek ne varsa hepsini yaşamaya mahkûm edilmiş kör bir kadere kabul edilmemesi gereken gidişata karşı en yalın en keskin... Bunun altındaki düşünce siyasetini esas alarak kestirmeden vurma sanatıdır... Tarihin büyük zorbalarmın, işgalci istilacı güçlerinin tüm o hain işbirlikçilerinin hiçbir halkın bağrında yerleşmediği kadar bizim halkımız içinde yerleştiğini... (PKKonline, Gulan 2012).

Kürdistan Diyarbakır zindanı haline getirilmiş durumda, baskı zulüm ve soykırım politikalarına karşı devrimci direniş... Halklarımıza dayatılan faşizmin, oligarşik diktatörlüğün ve sömürgeciliğin asla sonuç almayacağını kanıtlayan Kürdistan özgürlük mücadelesidir. Özgüç ilkesi temelinde gelişen 14 Temmuz direniş ruhu bugün her zamankinden daha fazla zafere ulaştıracak bir partileşme bir militan duruş, halklaşma ve devrimci halk savaşı çizgisine fedaice bir direniş ruhudur. Bu direniş Kürdistan'da mücadele direniş, örgütlenme siyasal duruş ve ahlaki ölçüleri de netleştirmiştir. Köleleştirilmiş, sömürgeleştirilmiş, toplumsal değerlerine diline kültürüne yabancılaştırılmış, kişiliği parçalanmış, tarihsel belleği neredeyse yok edilmiş Kürt halk gerçeği Kürt direnişiyle yeniden dirilerek yepyeni bir ruh özgür irade ve kişilik kazanmıştır. Kadınıyla erkeğiyle genciyle yaşlısıyla dirilen Kürdistan halk gerçeği bu nedenle tüm inkârcı, imhacı saldırılara kültürel soykırımlara kirli özel savaşa karşı hep direnerek bugüne gelmiştir... 14 Temmuz direnişi, sömürgeciliğe, onun faşist soykırımcı uygulamalarına ve vahşete dönüşen işkencesine *edi bes e* denilmiştir... (Serxwebun, Tebax 2012).

Haklı olduğunuzu düşündüğünüz an ötekinin-düşmanın canına okumak sıradan bir hâl alır. Nitekim yukarıdaki metinlerden de anlaşılacağı üzere savaşımın verilebilmesi yani şiddet uygulanabilmesi temelde iki nedene bağlanmaktadır. Birinci neden davanın haklılığa dair kati inanç diğer nedense iddianın bir yeri veya şeyi temsil etmesidir. Örgütün lehçesinde savaşım; “tüm ezilenler kesimler” (ezilen cins, ezilen sınıf, ezilen halklar) için özgürlüğü talep etmektir. Uygulanan şiddet, devrimci şiddet addedildiğinden; savaşım meşru, dökülen kanlarsa kutsal kanlar olarak kabul edilmektedir. Dava kutsal telakki edildiği için burada tüm yapılanlar tolere edilebilmektedir. Bu tasavvurda, Kürdistan “zindan” haline getirilmiş, Kürt halkına karşı ise birtakım “faşizan”, “oligarşik” ve “sömürgeci” dayatmalar söz konusudur. Hareketin yaptığıysa, “baskı”, “zulüm” ve “soykırım” politikalarına karşı devrimci bir direniş sergilemek olmuştur. Dolayısıyla her ne pahasına olursa olsun Kürdistan'da sürdürülen “zulme” ve “sömürüye” karşı eylemselliğe geçilmesi gerektiğine inanılır. Söz konusu bu devrim istenci ve “direniş öyküsü” Welat’ın ifadelerine şöyle yansıyacaktı:

Kürdistan'da devrim olmalıdır devrimin yolu da mücadele etmekten, soykırımcı Kürt düşmanlarına, sömürgecilere karşı savaşmaktan ve onları yenmekten geçmektedir. Özgürlük mücadelemiz insanlığın yeniden dirilişi ve yaratılışı hikâyesidir... O gün Kandil zozanları bir destan yazacaktı. Destanın adı direniş, destanın adı özgür yaşam... Bu topraklar birçok savaşa sahne olmuştu ama böyle bir direnişi ilk defa görüyordu. Birçok halk kahramanı savaşmıştı ama özgür yaşamda böylesine ısrar edenleri ilk defa tanıyordu. Zaman ilerledikçe haberi yankılanıyordu dağ boylarından gerillaların ve toprakla kutsal birlikteliklerini sağlıyordu canlar (Serxwebun, Gulan 2012).

Welat’ın ifadelerinde yer alan Kürt halkı ve özgürlük mücadelesi uluSol retoriğin yeni temsilleridir. Öteki neden gereği şiddetin yani savaşın, bir yeri ya da şeyi temsil etmesi gerekir. Bu anlatıya göre temsilin öznesi; ezilen, yaralı ve mağdur Kürt halkıdır. Kendi gerçekliğinde “köleleştirilmiş, sömürgeleştirilmiş, toplumsal değerlerine diline kültürüne yabancılaştırılmış, kişiliği parçalanmış, tarihsel belleği neredeyse yok edilmiş” bir halk adına devrimci halk savaşımını verildiği iddia edilmektedir. Bu retorikte altı çizilen *devrimci halk savaşı* Lenin’in

tabiriyle “tarihin bildiği bütün savaşlardan gerçekten daha büyük, biricik kanunlu, hakkaniyetli ve ulu bir savaş” (Lenin, 2000: 71) olarak kabul edildiğinden uğrunda verilen savaşım ve dökülen kanlar ulvi amaçlar uğruna dökülen kutsal kanlar olarak görülmektedir.

Zerrin’in ifadesiyle “yürütülen savaş, ezilenler ve Kürt halkı özelinde özgür yaşam, özgüç ve öz-yönetim savaşıdır. Ülkü, temelde tüm ezilenlerin özelde ise Kürt halkının “özgürlük” mücadelesidir. Kürt halkı geçmişte kendisi için değil başkaları için savaşmış başkaları için kan dökmüştür bu nedenle döktüğü kanlar “temiz” değildi. Ama bugün Kürt halkı artık kendisi için kendi topraklarında kan dökmektedir.”⁶⁰ Zerrin’in bahsettiği temsil Kürt halkıdır. Kürt halkı, kutsalı temsil kabiliyetine sahip seküler tinin yeni adresidir. Kürt halkının özelinde manevi değerlerin yerine, “öz-gür yaşam, öz-güç, öz-denetim ve öz yönetim” gibi seküler değerler ikame edilmiştir. Dava ve temsil haklı sayıldığından verilen mücadele, yürütülen savaş ve uygulanan şiddet de haklı ve zaruri kabul edilmiştir. Başa dönecek olursak kutsal mazlumluk ve mahrumiyet ethosu, şiddetin ve savaşın kutsiyetiyle neticelenmiştir.

3.2.2. Seküler Mücahit: Devrimci

*Kürdün ölüm fermanını yırttın sen/tutunacak dalımızsun sen bizim/tümcihana
Kürt ölmedi dedirten/gür sesimiz dilimizsin sen bizim... Vatan için çepeçevre
sur oldun/kanadımız kolumuzsun sen bizim... Yiğit harmanısın sende hası
var/sen şehit kanısın onun süsü var/sendemek sende barış sesi var... Ali
Haydar Kaytan*⁶¹

Bütün ideolojik söylemlerde kutsallık ve mistik bir yön bulunur. Hatta ideolojik ritler, kullandıkları dilden serimledikleri pratiklere dek dinsel ritlerle aynı özellikleri taşır. Bu dil ve

⁶⁰ Aralık 2019 tarihinde görüşmeciden sağlanan verilerden elde edilmiştir.

⁶¹ Serxwebun.org adresinden alınmıştır.

uygulamalar fedakârlık kavramı etrafında yoğunlaşır ve genellikle trajediye dönüşürler; savaşlar ezilen halkı korumak ve kurtarmak adına yapılır, savaşanlar mücahit ölenlerse şehit addedilir. Devrimcilerin; halk ve muhayyel yurtları için ölümü, sadece kutsal imgelemi değil ölenleri de ölümsüzlüğe taşır. Yeni kutsallığın yerleşebilmesi için onu kutsallığa taşıyacak kurbanlara yani kan borcuna ihtiyaç vardır. Devrimci, kendini halkın kurtuluşu için feda ettiğinden geride kalanlara fedakârlıklar gerektiren bir kefaretilkan borcu bırakır. Zira ancak devrimci fedakârlık ve bunun coşkusall tatmini bir ideolojinin tebaasını ölüme götürebilir.

Nitekim uluSolun *devrimci ethosu* inşa pratikleri söylemsel bazda dikkate alındığında şu retoriklerle karşılaşlmaktadır: “zaferin öyle kolay kazanılmayacağını biliyorum. Ben ve benim onlarca yoldaşım daha şehit düşecek... Adaletin geleceğine inancım tam, yargılama zamanı, bizim de günümüz gelecek” şeklindeki atfları sanki bir mahşer gününün geleceğini hatırlatır. Eylemciler yoldaşları için “göklerde buluşacağız, yoldaşımı çok bekletmeyeceğim” ifadelerini kullanırlar. Bir devrimci için bugünden vazgeçmenin mükâfatı mutlu yarınların geleceğine dair beslediği inançtır (Tuğrul, 2016: 167-168). Söz konusu ifadelerden anlaşılacağı üzere seküler bir söylem olan devrimcilik ve eylem olan fedakârlık burada dinsel-tinsel bir hal almıştır. Devrimcilik burada bir anlamda mücahitliğe evrilmiş durumdadır. Zaten mezkûr söylemler de bunu destekler mahiyettedir.

Bilindiği üzere mücahit, kutsal alanın militan kişiliğidir. Davası (ilahi dava) uğruna kendinden yani canından ve malından geçebilen kimse demektir. Dikkatle izlendiğinde bu tanımın, Kürt Solundaki militan-devrimciye tekabül ettiği görölmektedir. Nitekim solun ideolojik örgüsünde devrimci; “dürüst olduğu kadar söz gücüyle eylem gücüyle cesaret, duyarlılık, fedakârlık yanlarıyla güçlü olmaya doğru gitmeyi bilen kişilik” şeklinde tanımlanmaktadır. Örneğin Jiyan’ın literasında devrimci, “kanyla, canıyla inandığı dava uğruna savaşım veren bilinçli kişilik” olarak tarif edilmektedir. Şılan’ın diliyle aktarırsak, “devrimcinin özü fedakârlıktır, devrimcilik bir bakıma vazgeçistir: kendinden, ehinden,

yurdunda, sürgün (de) yaşamaktır devrimcilik. En büyük mücahittir aslına bakarsan...” Pierre Bourdieu’nun tabiriyle “kutsal habitusun” cihadı burada devrimci halk savaşına mücahidi de devrimci-militana dönüşmektedir. Zerdeş’in kendinden geçiş öyküsü, böylesi bir eylemselliğin ürünüdür:

Önce Helgurt gitti, Agit, Rêbaz, Berfin, Evindar takip ettiler, yeniden yaşamın yolunu ve Zerdeşt de gitti, yoldaşlarının ellerinden tutarak toprak anayla randevusuna yetişti. Tereddüt etmeden, onurluca ve özgür gülüşlü yarımlar adına... Yıllar önce bedeni dört parçaya ayrılmış ülkemin evlatları var olan sınırları ortadan kaldırmıştı. Ve bütünlüğünü kanlarıyla sağladılar yaz mevsiminin temmuz ayında. Doğusuyla batısıyla, kuzeyiyle güneyiyle bir olup, bir yürekte birleştiler. Temmuzun adı direnişti Kürt lüğatinde. Daha niceleri kanıtlamıştı bunu canlarıyla. Yüreğini özgürlük aşkıyla doygunluğa ulaştıranlar, ölüm oruçlarına yatırdılar bedenlerini. Ruhlarını ateşin sıcaklığında kutsayanlar ve daha niceleri... ‘HEVAL’ Olmanın En Güzel Rengi: Zerdeşt... (Serxwebun, Gulan 2012).

Yukarıdaki örnekten de anlaşılacağı üzere Zerdeşt, kutsal anlatının tipik mücahit kişiliğini simgelemektedir. İnandığı dava ve değerler uğruna ölümle randevulaşmış, bedeni dört parçaya ayrılmış ülkenin bir evladı olarak kendinden geçmeye hazırdır. Ahmet Arif’in şiirsel diliyle “bu namustur künyemize kazınmış” diyerek canını namus bildiği kutsal yurdu uğruna feda etmiştir. Kendi tabiriyle “onurluca ve özgür gülüşlü yarımlar adına” hem de tereddüt bile etmeden kendinden geçebilmiştir. Zerdeşt bu sebeple hevâl olmanın (önderliğin çizdiği özgürlük yolunda yürüyen fedakâr ruh) en güzel rengi olarak yâd edilmektedir.

3.2.3. Cihad-ı Ekber (Nefis Terbiyesi)

Nefsin terbiyesi esasında dini bir pratiktir. Kişinin ruhen ve bedenen çirkin arzulardan arınması, temizlenmesi ve yücelmesidir. Nefis terbiyesi kişinin kendisini çözümlemesi dini bir tabirle dersek kendini tanıması nefisini muhasebeye çekmesi ve yargılamasıdır. Diğer bir deyişle insanın kendisiyle (nefsiyle) bir tür savaşımdır. Bilindiği üzere iki tür savaşım vardır: biri ötekine diğeri ise kişinin kendisine/nefsine karşı verdiği mücahededir. Bu mücahede dini

terminolojide peygamberin dilinden cihad-ı ekber olarak tanımlanmıştır. Ancak nefis terbiyesi yeni sivil dinin dilinde benzeri bir yaklaşımla yeniden tanımlanmıştır. “Önderlik” lehçesinde nefis terbiyesi, “kendini çözümleyebilen birey” olarak karşımıza çıkar. Nefsin terbiyesi bu lehçede kendi bilincine ermek/kühüne vakıf olmak anlamına gelir. Dilşad’ın diliyle ifade edecek olursak “kişilik sorgulamasını anı anına yaparken, her şeyin insanın kendisinden geçtiğine” inanmaktır. Dilşad’a göre

En büyük savaş insanın kendi benine karşı yürüttüğü savaştır. Çünkü insanın aşamadığı kendisidir. Bundan kaynaklı da kendi farkına varmak her şeyin başıydı. Nitekim Önderlik ne ararsan kendinde ara derken buna işarete diyordu. Başka yerde arama kendinde bul. Önderlik böyle anlamak daha doğrudur ve evreni daha iyi açıklar. İnsan küçük evrendir dolayısıyla insanda ulaştığımız çözümü evren için genelleştirebiliriz. Evren anlayışımızı, anlama düzeyimizi geliştiririz. Bir bilinçlenme ve olumluluk durumu... (PKKonline, Gulan 2020).

Öcalan (1998: 19), *Sosyalizmde Israr İnsan Olmakta Isrardır*’nda şöyle bir analogi kurar: “İslam devriminde yozlaşmamak için büyük bir nefis mücadelesi diye bir kavram ortaya atılmıştır. Arifler ve evliya menkıbeleri vardır. Dergâhlarda ömür boyu çile tüketenler vardır. Bunun anlamı şudur: ideolojik arılığı elde etmek. Eğer bu devrimlerin etkisi günümüze kadar gelmişse böylesine yöntemleri geliştirmesinden kaynaklanıyor... Bunlar ideolojik arılığın olduğu yerlerdir. Dünya malına karşıdırlar ve fazla göz dikmezler. Hep ilkelere göre yaşarlar. Hristiyanlıkta da bunlar yaygındır...” Burada doğrudan dinin ve mistisizmin terminolojisine müracaat edilmiştir. Devrimcinin cihada evvela kendi nefisinden başlaması gerektiği vurgulanır. Mistisizmin bahsettiği ruhsal arınma burada devrimci bir pratik olarak karşımıza çıkmaktadır. Kişi halk savaşına girmeden evvel nefisine karşı savaşım vermelidir. Klasik tabirle küçük cihattan önce büyük cihadı gerçekleştirmelidir. Evîn, bu pratiğin somut yansımalarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır:

Özgür yaşam kendi içimizdedir, yeter ki kendi benimizle mücadele etme cesareti ve kararlılığını gösterelim' derdi. Evet, kendi beniyile cesurca ve kararlılıkla mücadeleye giren, sistem tarafından bin yıllardır bizde yaratılan korku çemberini kıran insan özgürlüğe en yakın insandır. Kendi benimizi tanıdıkça, kendi benimizle yüzleştikçe yaşanan olay ve olgularla savaşılabılır ve onurlu bir mücadelenin içine girebiliriz. Aksi takdirde yaşanan olay ve olgulara benzemekten kurtulamayız. Böyle olduğu an farklılıkların yaşanmaması demek olur. İçinde farklılık, çeşitlilik barındırmayan varlık değişim dönüşümden nasibini alamayacak demektir. Asla bile doyurucu olmayacaktır ve bir monotonluğu yaşamaktan öteye gidemeyecektir. Değişimi kendine esas alan, değiştikçe etrafını değiştirendi Zerdeşt (Evin, Kânun 2019).

Burada militan devrimcinin terbiyesi şeklinde kutsalın öyküsüne benzer bir kavram dolaşıma girmiştir. Devrimcinin terbiyesi bir bakıma mü'min nefis terbiyesidir. Kişinin kendi beniyile cesurca yüzleşmesi ve kararlılıkla mücadele etmesidir. Örgütsel lehçeyle söylersek kişinin yoz ilişkilere ve yoz yaşama karşı durması ve kendini bundan sakınmasıdır. Kişi bazı doğruların savaşımını ve mücadelesini verecekse eğer, öncelikle bunu kendisinde başarmaya çalışmalı ve bunu giderek çevresine taşımalıdır. Söylediklerini yapmaya ve yaşatmaya çalışan bir ciddiyete sahip olmalıdır. İlkeli yaşamın ve yaşatmanın temeli söz konusu öz farkındalıktan geçer. Kişi ancak kendini tüm yoz arzulardan (cinsellik, aşk, aile hayatı, dünyevilik, iktidar hırsı vb.) arındırdıktan sonra ötekine karşı bir savaşımın içerisine girebilir. Tüm bu ifadeler öznesiz dikkate alındığında tasavvufun nefis terbiyesine (adeta Hallac'ın, Bağdadi'nin Gazali'nin tasavvufi görüşlerinden bahseder gibi) dair bir izlenim vermektedir. Öcalan'ın analogisinden anlaşılacağı üzere tıpkı bir "mürşid-mürit" ilişkisi göze çarpar. Öcalan'ın kendisi "mürşit", militanlar ise onun "müritleri" konumundadır. Öğretileri, dinin ve tasavvufun nefis terbiyesinden süzölmüş kendi tabiriyle kişilik çözümlemeleridir. Mistik öğreti, form hatta içerik aynı kalmak koşuluyla seküler bir zeminde ifade edilmiştir.

3.2.4. Ölümün Kutsiyeti

Ölüm tüm hayati kaideleri aşan bir haldir. İnsanoğlu, hayattayken ölümle varlığının nihayete erip ermeyeceğini veya ölümden sonra varlığının farklı bir aşamaya geçip geçmeyeceğini şayet geçecekse orada nelerle karşılaşacağını bilememektedir. Heidegger bu nedenle ölümü; yaşam yolunun sonundaki bir duvara benzetir. Ona göre insan, duvarın ardına sadece ölüm aracılığı ile geçebilmektedir ve geride kalan duvarın arkasında neler olup bittiğini bilememektedir (Akt. Başok, 2018: 379). Nedeni ve sonrası insan algısının ve kavrayışının üstünde yer alan ölüm gerçeği, Levinas'ın ifadesi ile “çıkıp gitmedir, vefattır, hedefi bilinmeyen bir olumsuzluktur. Ölüm, dönüşü olmayan bir gidiş, verisi olmayan bir soru, salt bir soru işaretidir” (Levinas, 2006: 19).

Ölümü kutsal kılan, onun bu bilinmezliği ve esrarengizliğidir. Ölüm bilinmeze açıldığından tinselliğin bir parçası olarak kabul edilir. Kutsalın dinamiğinde tıpkı hayat gibi (belli bir çerçevede olması kaydıyla) ölüm de kutsaldır. Saime Tuğrul, *Ebedi Kutsal Ezeli Kurban* adlı eserinde arkaik insan için ardında yücelik, ruh ve tanrı fikri olmayan hiçbir ölüm şeklinin olmadığını söyler. Ona göre ölüm, “arkaik toplumlarda tabii bir durum kabul edilmeyip tanrıların gazabı, ruhun bedenden kurtulmak istemesi ya da yaygın biçimde büyü sonucu ortaya çıkan bir durum olarak” algılanmıştır (Tuğrul, 2016: 56). Arkaik insan için ölüm, ilk öldürülen insanın anısıdır. Nitekim dünyanın kuruluş mitlerinin pek çoğunda görüldüğü üzere kozmos kurucu bir cinayetten sonra tesis edilir ya da Tevrat'ta izah edildiği gibi insanlık kültürünün başlangıç öyküsü, bir öldürme hikâyesiyle (Hâbil ile Kâbil) başlar. Her ölüm, aslında bir öldürmedir der, Levinas. Ölümün kendisi bir boyutta öldürmekle eş anlamlıdır. Walter Burkert'in deyişiyle homo-necans (öldüren adam) öldürme eylemiyle hayatın kutsallığının bilincine varır. Aslında kurban edenin bilinçaltı sürecinde amaç öldürmek değil, öldürme eylemiyle hayatı kutsallaştırmaktır. Çünkü hayat, kendisini ölümle besler ve devam eder. Zira

inşa edilen her eserin temelinde kanı akıtılmış bir hayatın yani bir kurbanın olması gerekir (Tuğrul, 2016: 56-59).

Kurban, öldürme eyleminin kristalize halidir.⁶² Kurban edimi; öldürmeyi, doğal bir hayatın yıkılmasını içerdiğinden ne tesadüfi ne de anlamdan yoksun bir eylemdir. Burada hayat kutsal addedildiğinden kurban verilmez aksine öldürme eylemi sayesinde hayat kutsallaşır. Agamben'in deyişiyle "kurban verme eylemi, hayat ve ölümün insan için en kutsal şeyler olmalarından ötürü öldürmeyi içermez tam tersi kurban verme öldürmeyi içine aldığından hayat ve ölüm kutsallık" kazanmış olur (Agamben, 2015: 109). Hayat, verili yani tanrısal bir armağan olduğu için ölümün en makbulü de tanrıya kurban edilen ölüm şeklidir. Hatta ona bağışlanan can en değerli-kutsi can kabul edilir. Onun uğrunda yitirilen can yücelir, dini terminolojiyle dersek şehit olur. Kaldı ki şehadet, zaten uğrunda hayatlarını feda etmeye yönelik bir şeylerin yapılmasını elzem kılar. Şehit, bir aşkınlık üretim modeli olarak eylemleri hayattan daha üstün değerlere bağlayarak bu değerlerin maddi olanın devamını sağlar. Bir kurban modeli olarak da şehit bir topluluğun kurtuluşu adına kurban edilmeyi kabul edendir. O, topluluğun bir ferdi olarak borcunu öderken bu kez de ona karşı borçlanılır. Rojbin'in ifadeleriyle söylersek;

Büyük amaçlar uğruna ölmek her zaman yaşamaktır. Eskiden de Kürdistanda ölümler vardı. Ama nasıl bir ölüm? Bu dünyadan gitti diğer dünyaya biçiminde anlamsız içi boş ölümler vardı. PKK bu

⁶² Rene Girard ikame kurbandan söz eder. Girard'ın sözünü ettiği ikame kurban bir kriz döneminden çıkmak için başvurulmuş bir eylemdir. Ona göre, "Şiddet döngüsünü durdurmak bir kurban seçip onu belirli ayınlar çerçevesinde öldürmesi şeklinde gerçekleşir. Şiddetin yönetimi kutsallığın alanındadır. 1. Şiddetin üstünde odaklandığı kişi toplumsal bozulmanın suçlusu olarak belirlenmesiyle kötülüğün ve murdarlığın simgesi olur. 2. İkinci aşamada topluluk kolektif eylemi belirli ayınlar çerçevesinde gerçekleştirir. Kurban sayesinde toplumsal barış ve uzlaş sağlanır. İkame kurbanın ileri boyutu günah keçisidir. Günah keçisi kutsal kitapta geçen bir kavramdır. Kanı akıtılmaya aday hayat, günah keçisi ilan edilir. Topluluğun başına gelen felaketlerin sorumlusu olarak teşhis edilen kişi veya nesne öldürülmeye açık kurbanlardır" (Tuğrul, 2016: 120-123).

felsefeyi reddetmiştir değiştirmiştir. Bu yaşam felsefesinin reddiyle m¼cadelesine başlamıştır. Yeni bir felsefe şehitler felsefesini yaratmıştır. PKK sadece bir ulusun doğuşunu ger¼ekleřtirmiyor, K¼rt ulusuna dayatılan ¼l¼m¼ durdurarak insanlığa yepyeni bir yaşama bařlangı¼ yapma felsefesini de sunmuştur. Bu anlamıyla PKK ¼l¼m¼ ortadan kaldırmıştır, ¼l¼m¼ ¼ld¼rm¼řt¼r. ¼l¼m¼n yerine ¼l¼ms¼zl¼k felsefesini yaratmıştır... Hi¼ kimse PKK'nin şehitleri i¼in ¼ld¼ diyemez. Onlar, yaşayan ve yaratılanların ger¼ek sahipleri dirler... (PKKonline, G¼lan 2012).

şehit kanın y¼celięinden payına d¼řeni alır. ¼¼nk¼ kanın, kutsallık taşıyan, kutsallığı başka yerlere sirayet ettiren bir ¼zellięi vardır. ¼l¼m¼, şehadette t¼m¼¼rk¼t¼c¼l¼ę¼n¼ yitirir. Korkulan değil arzu edilen bir hale gelir. Deleuze'nin tabiriyle bir arzu nesnesine d¼n¼ř¼r. ¼l¼m¼ aşkımla ilişkilendirildiğinde savunulabilir hatta arzulanabilir hale gelir ve b¼ylece kutsiyet kazanır. Yukarıda da deęinildięi¼zere ¼lenin temsiliyeti ¼l¼m¼ kutsallaştırır. Neyin uğruna ve kimin adına ¼ld¼r¼ld¼ę¼ bu nedenle m¼himdir. Kendini aşan durumlarda ¼l¼m¼ kutsal hale gelir. Burada ¼l¼m¼; Yekbun'un tabiriyle "i¼i boş, fantazik ve fantastik bir aşkınlıkla" değil y¼ce ve somut ama¼lar uğruna ger¼ekleřen makbul bir ¼l¼md¼r. Zaten y¼ce ama¼lar uğruna ¼l¼m¼ yok olmak değil bilakis, ¼l¼m¼ ¼ld¼rmek ¼l¼mlerden milyon yařam¼ yaratmaktır. ¼l¼m¼n kendisi bile kutsal kabul edilirken ¼li ama¼lar uğruna savaşım verirken ¼ld¼r¼lmek şehadet makamına erişmek anlamına geldiğinden farklı bir kutsiyete sahiptir. Kutsal hayat ve kutsal beden algılaması, g¼d¼len siyasal ama¼ doğrultusunda h¼k¼ms¼z kalır. Dahası, şehadette fiziki beden par¼alansa da bu par¼alanma bir ama¼ uğruna yapıldığı i¼in kutsal karşılanır.

3.2.5. Bir Siyasal Leh¼e: şehid Namının

şehitlik kavramı Hristiyanlık geleneğine bağlı bir terminolojidir. Tanıklık anlamına gelen martus kelimesi ilk haliyle *Yeni Ahit'in Resullerin İşleri* kitabında ge¼er. Azınlık Hristiyan direniř¼ileri i¼in kullanılan bu kavram, inan¼ları uğruna ¼lenleri, İşa'nın yaşamına ve onun krallığına tanıklık edenleri tanımlar. şehitlik imgeleminde ger¼ek patria (vatan) ¼teki ¼lemdir ve ancak bu ¼teki ¼lem i¼in ¼lmek şehitliktir. Tanrı yolunda kardeşleri i¼in ¼len kişi,

günahlarından arınır ve ebedi mutluluğa kavuşur. Diğer bir deyişle tanrı adına acı çekenler şanlıdır, tüm günahlarından arınmış haldedirler. Bu nedenle işkence görerek öldürülen şehitlerin parçalanmış bedenleri, çoğunlukla bir yenilgi değil direnişin zaferi olarak tanımlanır. İslamiyet'in şehitlik anlayışı da bu minvaldedir. İslami terminolojide şehit sözcüğü martus gibi tanıklık etmek anlamına gelen şehitten gelir. Şehitlik zamanla tanıklık eden kimseden (lugavi anlam) Allah'ın ve dinin yolunda ölen kimse (istilahi anlam) anlamına dönüşür. Şehitler öte dünyada kendilerine sunulacak bir taç-makam için bu dünyadaki hayatını sakınmadan feda edebilenlerdir. Allah yolunda savaşırken ölenler şehitlik mertebesine yükselir ve öte dünyada en yüksek makamı elde ederler⁶³ (Tuğrul, 2016: 164-167).

Şehitlik her ne kadar köken itibarıyla dini bir içeriğe sahip olsa da zamanla bu boyutu aşmış ve seküler şehitlik imgesi ve retorisi ortaya çıkmıştır. Şehitlik bir yandan acı çekmeyi öte yandan ezilmişlik, özgürlük ve kardeşlik adına can vermeyi kapsadığından bu değerler seküler şehitlik kavramının temelini hazırlamıştır. Kavram, seküler durumda belli bir ilke uğruna veya yaşanan bir haksızlık ve zulme karşı mücadele verirken gerçekleşen ölüme işaret etmektedir. Bu ölüme, toplumsal olarak farklı anlamlar yüklenmektedir. Şehitliğin kahramanca ve soylu bir ölüm türü olduğu, şehitlerin çeşitli yollarla mükâfatlandırılacakları ve genellikle ölümsüz oldukları kabul edilmektedir. Şehitlik insan ölümlerine özel bir anlam atfeden anlatının ürünüdür. Diğer bir deyişle şehitlik öldürülme eyleminin toplumsal eylem açısından anlamlı kılınma biçimidir. Şehitlik; toplumsal bağları kurma, pekiştirme, bir ethos inşa etme ve üyeleri birbirine bağlama potansiyeli taşır. Bu nedenle tarih boyunca öldürme ritüelleri ile bütünleşmiş gruplar iktidarlarını ortak bir öldürme suçunun üstüne inşa etmişlerdir. Zira dökülen kanın

⁶³ Örneğin Kur'an'da şehitliğe dair şu ifadeler yer alır: Allah yolunda ölenlere sakın ölümler demeyin! Onlar diridir ve Allah'ın katında rızıklandırılmaktadır (Bakara 169-171). Ayrıca İslamın Peygamberi, “şehit, vurulduğu ve kanının toprağa düştüğü andan itibaren kul hakkı hariç bütün günahlarından affolunur...” demek suretiyle şehidin diğerlerinden üstünlüğünü vurgular...

etrafında sosyal bir ittifak oluşmakta diğer bir ifadeyle toplumsal birleşme, kutsal titreme sayesinde gerçekleşmektedir (Akyol, 2009: 57-59).

İmanın ya da dinsel bir ideolojiye bağlılığının en bariz göstergelerinden biri, kişinin inancını gerektiği takdirde canı pahasına korumaya hazır oluşudur. Yukarıda belirtildiği üzere Hristiyanlık, şehitlik için bir model oluşturmuştur. Tek tanrı inancı ile birlikte oluşan bu şehitlik rütbesi, daha sonra seküler ideolojilerin veya yeni bir sosyal düzenin kurulmasının ve yayılmasının en güçlü araçlarından birisi haline gelmiştir. Söz konusu kavramın seküler imgelemin dini-politik durumuna yaptığı katkı bizi hem ideolojik formları hem de seküler kutsallığı anlamamıza yardımcı olmaktadır. Şehitlik; inandığı amaç uğruna öldürülüp, ölümü toplum nezdinde ‘şehadet’ mertebesine taşınmış insanlara uygun görülen bir vasıftır. Şehitlerin, yeryüzüne kapanmış hürriyet abideleri olduğu söylenir. Zira buna göre “hakkı elinden tutup yükselten” “yerde yatan” şehitlerdir (Taşdan: 2011).

Dolayısıyla şehitler hem dini hem de ideolojik retorikte kendini gerçekleştiren, yücelmiş ölümsüz kişilikler olarak resmedilir. Nitekim şehitlere duyulan bu saygı ve hürmetten geniş ve engin bir kült vücuda gelmiştir. Meydana gelen bu kült, süreç içerisinde kutsalın sembolik ve ritüel yanlarıyla beslenir. Nitekim oluşan kültün, bireysel kimlik duygusuna bu kadar dolaysız bir şekilde hitap etmesinin başlıca nedeni, “etnik bağların ve aidiyetin canlanışında ve özellikle topluluğun bütün nesilleri boyunca şehit düşmüş olanları ve ataları kutsalın seremonileriyle yâd ediyor oluşundan” kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda PKK, dini duyguları araçsallaştırma ameliyesinde zamanla “reddiyeden şehitlik kavramını kutsama ve kayıplarını şehitler olarak anma noktasına” gelmiştir. Bu inşada “aşkın bir varlık olarak halka ya da özyurda gönderme yapmak” son derece önemlidir, zira bu, “bağımsızlık savaşında verilen şehitlerin fedakârlığını” oldukça anlamlı kılacaktır (Calhoun, 2012: 80).

Nitekim Öcalan, 1994 Mayıs tarihli ve 2002 yılında Serxwebun'da yayımlanan bir yazısında örgütün kayıplarını “İslam'ın ilk şehitleri kadar büyük, yine İsa'nın havarileri kadar değerli” cümlesiyle niteler (2002: 17). PKK, “önderlik” kurumuna dâhil ettiği kayıplarının hatıralarına saygı göstermek adına, Serxwebun Dergisinin neredeyse her sayısında, bir kaçının davası uğruna yaptıklarını ve kahramanlık hikâyelerini dile getirir. Bu yazılarda “önderlik” bir şehitler önderliği PKK de sürekli “Şehitler Partisi” olarak anılmakta ve şehitlerin anısına sahip çıkılmasından ısrarla ve özenle söz edilmektedir.

Değerli Yoldaşlar, Çok iyi biliyoruz ki, Önder Apo bir şehitler Önderliği, partimiz PKK ve PAJK ise bir şehitler partisidir. PKK'nin yenilmezliğinin ve her zaman başarı kazanmasının sırrı böyle bir önderlik ve şehitler gerçeğine sahip olmasıdır. 20. yüzyılda adı bile yasaklanarak unutturulmuş olan Kürdistan'da bugün tüm dünyayı aydınlatan ve bütün ezilenlere kurtuluş yolunu gösteren tarihi önderlik gerçeğimizin yaratılmasında Haki Karer Yoldaşla başlayan ve sayıları kırk bini bulan kahraman şehitlerimizin rolünün belirleyici olduğu açıktır. Yine her zaman doğru bir çizgide mücadele yürüten, en zor koşullarda bile gelişme yaratmayı başaran, sıfırdan başlayarak tarihi büyük devrimci kazanımlar ortaya çıkartan PKK gibi bir öncü partinin şekillenmesinde şehitler gerçeğimizin belirleyici rol oynadığı tartışmasızdır. Bizlere her zaman doğru yolu ve başarı kazandıran yöntemi, kahraman şehitler gerçeğimiz ve onların mücadeleleri göstermiştir. Çok iyi biliyoruz ki, her zaman ve her yerde en büyük güç kaynağımız önderlik ve şehitler gerçeğimiz olmuştur. Bizleri bu kadar eğiten, bilinçlendiren, geliştiren, cesaret ve irade kazandıran, fedai militan çizgide ısrarla yürür kılan, yine halkımızı özgürlük ve demokrasi mücadelesinde tarihin en güçlü birliğine kavuşturan, demokratik toplum ve demokratik ulus haline getiren en temel güç önderlik ve şehitler gerçeğimizdir (Serxwebun, İlön 2014)

Söz konusu metinlerde PKK'nin, “şehitler partisi” olduğu yoğun bir şekilde vurgulanmaktadır. PKK, kelimenin tam anlamıyla bir şehitlik partisi olarak resmedilmektedir. Yani parti şehitlikle özdeşleşmiş durumdadır. Hatta o denli özdeşleşmiş ki “şehitlere” ait birtakım özel zamanlar bile bulunmaktadır. Tıpkı kutsal anlatılarda yer aldığı gibi “şehitlerin” kendilerine has birtakım mübarek gün ve geceleri vardır. Bu anlamda Kürt uluSolunda

“şehitlerin” hatrasına tahsis edilen özel zamanlara baktığımızda “şehitlerin” anısına kutsal bir gün hatta bir ayın tahsis edildiğini görmekteyiz. Örneğin Serxwebun dergisinin 2002 tarihli bir yazısında mevzuya binaen şu ifadelere yer verilmektedir:

Değerli Yoldaşlar, Her şeyden önce, 18 Mayıs'ı Şehitler Günü yapan ve Mayıs ayını ise Şehitler Ayı haline getiren gerçekliği doğru ve yeterli bir düzeyde anlamamız gerekir. Nitekim böyle bir tanımlama, durduk yere ve kendiliğinden gerçekleşmemiştir. Büyük direnişler ve şehadetler bunu ortaya çıkartmıştır. Nitekim bir şehitler Önderliği olarak Önderliksel doğuş neredeyse bir Mayıs ayı doğuşu olduğu gibi, partiniz PKK de Mayıs ayının her gününde yaşanan büyük direnişlerin yarattığı büyük kahraman şehitlerle oluşan bir şehitler zinciri gibi şekillenmiştir... Mayıs ayı içerisinde yaşanmış onlarca, hatta yüzlerce büyük kahramanlık eylemi ve şehadet olayı sıralanabilir. Öyle ki Mayıs ayının her gününün büyük direnişleri ve şehadetleri içerdiği tartışmasızdır. Şehit Erdallardan Sinan Cemgil'lere kadar uzanan daha nice büyük fedailikler ve gerilla kahramanlıkları mayıs ayı içerisinde yaşanmıştır. Mayıs ayının her günü gerilla ve halk direnişlerine sahne olmuş, her gün yaşam, şehit kanyla sulanmıştır. Mayıs ayı boydan boya şehadet çizgisinde yürütülen direnişlere sahne olmuştur. İşte Mayıs ayını Şehitler Ayı, 18 Mayıs'ı ise Şehitler Günü yapan tarihsel gerçeklik budur (Serxwebun, Gulan 2002).

Metinde görüleceği üzere Mayıs ayı, hareketin algısında, “önderlik” ve “şehitler” gerçeğinin somutlaşmasını ifade etmektedir. Bu nedenle Mayıs ayına, doğru yaklaşımın ve onu doğru yaşamının “önderlik” ve “şehitler” çizgisi doğrultusunda yaşamaktan geçtiği ifade edilmektedir. Ayrıca söz konusu metinde bir yandan şehitler ayı ve şehitler gününe vurgu yapılırken diğer yandan ölüm temasının ve şehitliğin merkezi bir yer kapladığı metinlerde, “devrimci mücadelenin” önemli liderlerine veya “geçmiş şehitlere” dair atıflarda da bulunmaktadır. Bunların çoğu, ölüm yıldönümlerindeki anma etkinliklerini konu edinen anma metinleridir. Nitekim yukarıda zikredilen örneklerin yanı sıra aşağıda yer vereceğimiz metni de bu bağlamda görmek ve değerlendirmek mümkündür:

PKK şehitler partisidir' bu şehadet yürüyüşünün ilk adımı, hemen bir yıl sonra 19 Mayıs 1978'de Cumê Reş'te (Hilvan) faşist-gerici güçler tarafından Halil Çavgun Yoldaşın alçakça katledilmesi olmuştur... Nasıl ki Mahirlerin, Denizlerin, İbrahimlerin katliamına Önderlikse doğuşu gerçekleştirerek cevap verilmişse, nasıl ki 18 Mayıs 1977 günü Haki Karer Yoldaşın Dilok'ta katledilmesine partileşme sürecini başlatmakla cevap verilmişse, 19 Mayıs 1973 günü Cumê Reş'te Halil Çavgun Yoldaşın katledilmesine de tarihi Hilvan Direnişi geliştirilerek cevap verilmiştir (Serxwebun, Adar 2020).

Burada dikkat edilmesi gereken husus “şehitler” panteonun yanı sıra bir “şehadet” hiyerarşisinin teşekkül etmiş olmasıdır. Dolayısıyla ilk “şehitler”, tıpkı ilk ashap kitlesi veya havariler gibi üstün ve önceliğe sahiptir. İlk şehit (Haki Karer örneğinde olduğu gibi) aynı zamanda sembol “şehittir.” Onu takip eden diğer “öncü şehitler” de örgütün semantiğinde benzeri bir “efdalîyete (öncülük, öncelik, fazilet vb.) mazhar” görülmektedir. “Şehitler”; “doğuşun”, “dirilişin” ve “direnişin” sembol isimleri olarak çeşitli etkinliklerde sürekli yâd edilmektedir. Öncüler, bilhassa 14 Temmuz zindan (12 Eylül ölüm orucu) direnişinde ölüme yürüyenler, bu sebeple uluSolun retoriğinde önemli bir yer tutmaktadır:

Bu özgürlük için kahramanlık yürüyüşü 1982 yılının 1 Mayıs'ında Beyrut'ta Abdulkadir Çubukçu Yoldaşın şehadetiyle Filistin direnişi içindeki gerilla kahramanlığı haline gelirken, 1982'nin 17 Mayıs günü ise Diyarbakır zindanını ve onun şahsında bütün Kürdistan'ı, Türkiye'yi ve dünyayı aydınlatan kahramanlık direnişi haline gelmiştir. Mücadele tarihimizde Dörtlerin Direnişi' olarak tanımlanan Ferhat Kurtay ve arkadaşlarının 17 Mayıs 1982 tarihinde Diyarbakır zindanında gerçekleştirdikleri kahramanlık direnişi, Mazlum Doğan'ın başlattığı direnişin zindanlara yayılarak devam ettirileceğini ve tarihin gidişini belirleyecek olan 'Büyük Zindan Direnişinin ortaya çıkışını sağlamıştır. Nitekim bu adım aynı yılın 14 Temmuz'unda 'Büyük Ölüm Orucu Direnişi' haline gelerek faşist-soykırımcı ve siyasete öldürücü bir ideolojik darbe vurmaya ve tarihin en büyük zaferini kazanmayı başarmıştır. Bundan sonrası bir şehitler Önderliği olarak doğuşun, şehitler Partisi olarak şekillenişin ve zindanda verilen tarihi direniş kararının dağda gerillaya ve kentte halk sahildarına dönüştürülmesi ve bu kahramanlık yürüyüşünün büyütülerek sürdürülmesi olmuştur. Nitekim böyle bir yürüyüşün ilk adımlarının atıldığı bir süreçte, 2 Mayıs 1983 günü Qendil'de

Hilvan ve Siverek Direnişlerinin büyük komutanı Mehmet Karasungur Yoldaş ile İbrahim Bilgin Yoldaşın Kürt işbirlikçiliğinin mesleği olan iç çatışma ortamındaki katledilişi yaşanmıştır... (Serxwebun, Kânun 2017).

PKK'nin silahlı eylemlerinde önemli sayıda "militanın" kaybedilmesi, ölümün ve "şehitlik" meselesinin uluSolun retoriğinde merkezi bir yer tutmasını beraberinde getirmiştir. Bu durumun görünür örneklerinden biri, *Serxwebun Dergisinde* yayımlanan yazılar oluşturmaktadır. Buradaki yazı ve afişlerin çoğu "devrim şehitlerinin" öykülerinden oluşmakta ve "şehitlere" ilişkin ölüm ilanları, anılar, saygı ifadeleri, "şehitlerin" faziletleri, evsafi, kahramanlıkları, geride bıraktıkları miras ve intikam duyurularını barındırmaktadır. Bu kapsamda özel "şehit" albümleri bile hazırlanmıştır. Şöyle ki;

Ronahi arkadaş, 2004 yılının Haziran ayında kutsal topraklarla olan randevusunu gerçekleştirmiştir. Özgür tohumlarının bu topraklarda yeşermesine vesile olan PKK hareketinin önderliğinde özgür yaşamı yaratma ve insanlık onurunu yüceltme mücadelesini yürütmüştür. Her kalp atışında, damarlarından akan kanın her bir hücresinin kıpırdayışında, yağan yağmurda, akan dere, esen yelde, sabahın seher vaktinde birikmiş tüm umutları, özlemleri, sevdası, hayalleri kutsal ananın çıplak bedeninde somutunu bulmuştur (Serxwebun, Adar 2004).

Cemil Kobani arkadaş; PKK mücadelesi içerisinde bir emek abidesidir. Botan'dan Zagroslara, Zap'tan Kandil'e kadar ülke sahasında Cemil arkadaşın emeğini, eserlerini görmek mümkündür. Gerillanın dağdaki yaşamını kolaylaştırabilmek için ne gerekiyorsa yapmaya çalışmış, bütün gücüyle emek harcamıştır. Sadece yaşayanlar için değil, en kutsal değerlerimiz olan şehitlerimiz için de olağanüstü çaba göstererek, onlar için yapılan şehitliklerde büyük emek harcamıştır. Pratik mücadele sahasında muazzam emek sahibidir. O da diğer yoldaşları gibi Güneybatı Kürdistan'daki değerlerimizi koruma uğruna şehit düştü. Cemil arkadaşta kaynağı kendisinde saklı tükenmez bir mücadele azmi vardı. Tasfiyeciliğe karşı kararlı duruşuyla da örnek bir yoldaştı. Halkımızın yürüttüğü haklı mücadelesinde önemli görevleri almak üzere gittiği görev sahasına ulaşmadan şehit düştü. Cemil arkadaş Güneybatı Kürdistan halkının yetiştirdiği emektar, fedakâr ve hesapsız çalışan, üreten bir evladı olarak anılacaktır.

Zekeriya Afrin arkadaşı... Halkımızın fedai bir militanıydı. O, halkının değerlerini koruyabilmek için kendini kesintisiz bir şekilde eğitmeyi bilen, kendisini her koşul altında örgütleyebilen, yoldaşları ve halkı için gerektiğinde gözünü bile kırpmadan kendini feda edebilen bir yoldaşı. Zekeriya arkadaşına göre fedailik sadece askeri bir olgu değil, bir yaşam felsefesi ve Apocu hareketin temsiliydi. Zekeriya arkadaş halkı ve Önderliği için fedailik yemini içmiş bir militandı. Nitekim böylesi bir görev için de Güneybatı Kürdistan'a gönderiliyordu. Bu görevini yapmak için yola koyulduğunda da yoldaşlarıyla birlikte şehit düştü... Onlar demokrasi mücadelemizin zirveleşmesinde birer abide olmuşlardır. Her biri hareketimizin yaşadığı en kritik süreçlerde emek ve fedakârlıkları ile zor dönemlerin aşılmasına öncülük eden yoldaşlar olarak, Kürt halkının özgürlük mücadelesinin başarıya ulaşmasında kendi paylarına düşeni fazlasıyla ve layıkıyla yerine getirmiştir (PKKonline, Mayıs 2012).

Tüm bunlar “şehitlik” ve “şehadet” gerçeğinin örgüt açısından ne denli ehemmiyetli olduğunu göstermektedir. Hazırlanan “şehit” albümleriyle, mezkûr örneklerde görüleceği üzere, örgütsel tarihi bellek oluşturulmak istenmektedir. Bu anlatılar temelinde “şehitler” her zaman özgür yaşamı temsil eden, doğru yaşam gerçekliği olan, insanca olan, her türlü zorluğu yenmenin, her türlü engeli aşmanın, her zaman ve her yerde başarı kazanacak güç ve iradeyi ortaya çıkartmanın tecessüm etmiş biçimleri olarak karşımıza çıkar. “Şehitler” azmin, iradenin, mücadelenin, emeğin, onurun ve insanca yaşamın mümessilleri olarak resm edilip yeni bir hikâye oluşturulur. Bu öykü doğrultusunda her “şehit”, kendisinden geçmenin bedelini geride kalanlara bir kefaret borcu bırakmakla tamamlar. Her giden geride bir yürek bırakır. Bu yürek bir vasiyettir. Geride kalanlar bu nedenle emanetçidir. “Şehidin” emanetini taşıma mecburiyetindedir:

Gitmiş olan gitmiştir, geri kalansa emanetçisidir artık. Bazen anlatmaya, yazmaya yeltenirsiniz, İşte o zaman kalem, eğreti bir sessizliğe bürünür. Sizi saran duvarlar derin bir hüznü, gözleriniz çaresiz bir yalnızlığı yaşar. Bir de bu dağlar, taşlar, sular yani bütün bu evren yürekli çocuklarını anlatmanızı icap ederse... Her giden bir yürek bırakmıştır. Bu yürek bir emanet, bir vasiyettir yarınlara. Ve en çok da kalanlara emanettir. Kalan yürekte bir dünya gizlidir. Bir duygu seli kaplar o yüreğe her

baktığınızda. En çok da gidenin gidişini o anda yaşarsınız. İşte o zaman boşalır tüm sessizliğiniz.
(PKKonline, Gulan 2012).

“Şehit”; uluSolun retoriğinde sıkça vurgulandığı üzere; yolun, yoldaşlığın simgeleşmiş biçimi olarak tasvir edilir. Beritan anlatısında “şehit”, mütevazı ve isarcı (başkasını kendine tercih eden) bir kişiliktir. “Erdemli” ve “asil yaşamı” öncelediğinden öz ve anlamlı yaşayandır. Yaşamı bir kurşuna sığdırabilen, bedenini muhayyel yurdun topraklarına ekebilendir. Binyıllar boyu tutsak edilmiş bedenin özgürlüğe heybetli yürüşüdür. Karartılan geleceğin unutilan geçmişle yeniden aydınlanmasıdır. Yine onun imgeleminde “şehit”, kahramanca direniş ve ölümsüzlük tanrıçalıdır “şehitlikse” özgürlüğe doğru kutsal yolculuk ve kutsal bir yürüyüştür. Hakikate ulaşmak ve hakikatle bütünleşmektir:

Beritan yoldaş teorisini oluşturması da, bir tanrıça gibi özgür, erdemli ve asil yaşamayı; aynı zaman da içimizden, bizden biri gibi olmayı başaran, son derece mütevazı bir kişiliğe erişti. Nirhursag’ın memleketinde ve bin yılları sonra toplumu ve onun geleceğini-özgürlüğün var eden Med’lerin en mütevazı yaratıcılarından oldu. Az yaşadı, ama öz ve anlamlı yaşadı. Kadının ve onunla aynı kaderi paylaşan toplumunun acılarına ve sevinçlerini kısa bir zamanda yüreğinin her yanında hissetti, duyumsadı. Daha 18 yaşında olmasına rağmen, beş bin yıldır tutsak edilmiş tanrıçanın zincirlerinden kurtulmuş sevinç ve coşkusuyla heybetlice yürüdü. Çünkü Beritanca bir yaşamın bir kurşunla hiç ama hiç bitmeyeceğin en iyi bilenlerdendi. Şahadetin, böylesine zamansız ve apansız ayrılışın ne kadar acı verse de, Mezopotamya’nın bereketli topraklarına ekilen tohum misali yeniden, daha gür ve çoğalarak yeşereceğine olan inanç ve umut bize- yüreğimize- bu acıyı da güçlü karşılama direnci ve iradesi vermektedir. 21. yüzyılın başlarında karartılan geleceğini, unutilmış geçmişiyile yeniden aydınlatmaya çalışan, Beritanlaştıkça, tanrıçalaşan kahraman Kürt kızlarının ölümsüzleşen direnişleri, özgürlük mücadelenizde hepimizin vazgeçilmez rehberleri olmaya devam edecektir. Zilan, hakikate ulaşan aşk kadınıdır. Zilan, Tanrıçalaşan, Melekleşen, Afroditleşen; zeki, duygulu, etkili, çekici, güzel ve güzelleştiren kadındır. Zilan, özgürlüğe yürüyen kadının Kâbe’sidir...
(PKKonline, Gulan 2012).

“Şehitler”, “önderlik çizgisinde” yaşamın mümessili, fedakârlığın ve yoldaşlığın timsali, değerlerin en yalın ve kutsal temsilcileri olarak kabul edilir. Dolayısıyla şehitlerden hep anlamlı, doğru ve özgür yaşamın fedailerini diye bahsedilir. Bu anlatıya göre onlar, yoldaşlığın ve özgürlük değerlerinin en saf, en kutsi temsilcileridir. Birer emek abidesi addedilen “şehitler”, halkın fedai militanlarıdır. Bu psişe açısından sözün bittiği eyleminse başladığı yerdir “şehitlik.” “Şehitler”, geride kalanlara kefareti borcu bıraktığından her zaman borçlu olunan öncü kişiliklerdir:

Şehitler “Önderlik” çizgisinde doğru yürümenin, fedakârlığın, yoldaşlığın ve özgürlük değerlerimizin en yalın, en kutsal temsilcileri ve uğruna kendini adadıkları doğru yaşama ulaşmış, her zaman borçlu olduğumuz ve olacağımız en kahraman öncülerimizdir.” O kadar güzel ve yalın tanımlamışsın ki, daha fazlasını söylemeye dilim varmıyor. Aynı şekilde senin için de böylesine anlamlı bir yaşamın ardından söyleyecek fazla bir şey bulamıyorum. Gittiğiniz yolda güzel yaşamlar yürütecek ve senin gibi ulaşmak için gidecek ve gitmeler için uğurlanacak yoldaşların olacak... (PKKonline, Gulan 2012).

UluSolun muhayyilesinde “şehitler”, tekil olanla evrenselin bütünleşmesini ifade eder. Bu muhayyile açısından “şehitlik”; çilenin ve sessizliğin çılgılığı, dile getirilemez dille gelişidir. Buna göre yaşanan tutku ve umutlar, yaşatılan öfke ve sevinçler onları dile getirir. Sıkıntılı meşakkat dönemlerinde ilk akla gelenlerdir. Ölü toprağına üflenmiş nefeslerdir şehitler:

Her zorlu ve sancılı dönemde ilk olarak akla şehitlerimiz gelir ve bu temsil bazen bir arkadaşın anlatımında da kendini bulur. Bu anlamda şehitler tekil olanın evrensel olanla bütünleşmesinin de güzel bir örneğini ifade ederler. Bir şehit şahsında o kadar anlatılmamış şehit dile gelir ki bazen. Bazen de bu şehide dizilen ağıtlar, özlemler tüm yaşayanları kapsar. Bazen yaşayanların tutkuları, öfkeleri, umutları, sevinçleri onları can’a getirir. Yanı başında yaşıyorlarmış gibi dile gelirler söylenen türkülerde, namussuza sıkılan mermide, çekilen halayda, her yerdedirler ve hep yaşarlar. Bir soluk olmuşlardı özgürlük peşinde koşanların bedenlerinde, bir nefes bitimsiz bu coğrafya da. İnsan elinin yüreğinin nakşettiği bu coğrafya da bitmeyen bir nefes, ölü toprağına üflenmiş bir nefes... (PKKonline, Gulan 2012).

UluSol kurgunun ideolojik tahayyülünde “şehitlik”, anlamlı bir yaşam yürüyüşüdür. “Şehitlik”, yaşamı ve tabi en önemlisi de ölümü anlamlı hale getirmektir. Anlam derinliğine bağlı yeni yaşamın adı, yeniden filizlenme ve özgür yarınlara ulaşmadır. Anlamı kendi özünde özü özgür-yaşam arayışındadır. Ölüm bu nedenle uluSol kurguda bir yok oluş değil yeniden yaşamdır. “Şehitlik” bu anlatı bakımından ölümü adamaktır: “onursal mücadeleye”, “kutsal ülkeye” ve “yaşanabilir bir geleceğe”. “Kahramanca bir adanıştır”, verili, kurulu “köhnemiş bir düzeni” reddedmiştir:

Hiçbir ayrılığımız anlamsız değildi. Onurlu bir mücadelenin ve kutsal, yaşanılabilir bir gelecek yaratma yolunu seçenler için acılarla dolu da olsa, vazgeçilmez değildir. Var olan hâkim sistemin her türlü kendine bağlama politikalarına rağmen süslenmiş köhne yaşamı deşifre edip, tüm çirkinliklerini ve hastalıklarını gün yüzüne çıkararak demokratik ve özgür bir toplumun yaratılması yolunu benimsemişlerdir onlar. Evet, yürekte derin acılar bıraksa da, en çok gurur ve onur duyma vardır gözlerde. Bundan kaynaklı da ölüm ne sonsuz yok oluşturmaz ne de başka bir dünyaya göç. Bizim için anlam derinliğine bağlı olarak yeniden yaşamın adı, her bir canda yeniden filizlenme ve yarınlara ulaşmadır ölüm-yeniden yaşam... Bunun için ‘nasıl’ı çok sorulmaz. Çünkü bilinir kahramanca ve onurlu bir şekilde özgür yaşamın yaratılmasında kanını damıtmıştır, bedeni acılarla yoğrulmuş bu topraklara. Anlamı kendi özünde, özü özgür yaşam arayışındadır bu canların yaşamı. Bundan kaynaklıdır ki en çok yaşamı dillendirilir. Bizim için öncü olacak ve gururla takipçisi olacağımız yaşamlardır dile gelen ve yürekten hissedilen. Var olan yaşam sınırlarını delmiştir, tüm kölelik zincirlerinden arındırmışlardır (Serxwebun, Cotmeh 2012).

Tüm bu retorikler ve anlatılar bir bütün olarak değerlendirildiğinde şöyle bir tablo ile karşılaşılmaktadır: “Şehitler”; ölümsüzdür”, emek abideleridir, özgür yaşamın ustalarıdır, halkın fedaileridir, şehitlerin kanı kutsaldır, parçalanmış bedenleri yenilginin değil zaferin işaretidir, “şehitler” halkın gönlünde taht kurmuşlardır... Bu vb. ifadelerden anlaşılacağı üzere şehitlik, Kürt Solunda ideolojik bir siyasal lehçe olarak yeniden üretilmiştir. Kutsalın temel üretimleri burada devreye sokulmuştur: kanın ve mücadelenin kutsiyeti, “şehitlerin” ölümsüzlüğü, öncü olmaları, yüksek mertebeye erişmeleri gibi. Fakat kimi kutsal form ve

içeriklere rağmen “şehitliğin” kapsamı genişletilerek seküler üretimlerle mahiyeti zenginleştirilmiş ve böylelikle ana ekseninden farklılaştırılmıştır. “Şehit” öte âlemde değil halkın bağrında yaşar. “Şehidin” mükâfatı, maddi ödüller (ahirette rızıklanma) değil manevidir, yani şehitlerin ebediyete kadar şanlı birer kahraman olarak anılmalarıdır. Ayrıca burada söz konusu “şehitler”, tanrının fedailerini değil yaşanılabilir bir geleceğin, emeğin, onurun ve insan hürriyetinin abideleri olarak resm edilmektedir.

3.2.6. Seküler Kutsalın Ceza Pratiği: Seni Parti Adına Ölüme Mahkûm Ediyorum

Kutsal alan tabusal alandır. Kutsal otoritesini aşkın olandan aldığından ceza mekaniği de aşkın ve tanrısalıdır, o yüzden kutsalın yargı mekaniğine mutlak manada bir itaat ve saygı beklenir. Bu bir vecibe ahlâkıdır ve çiğnendiğinde müeyyidelerle karşılaşılacaktır. Kutsalı çiğnemenin karşılığı ise kirlenmek, had ve nihai kerte de ölümdür. Kutsalın ceza mekaniğinin zirvesinde tanrı ve onun asal temsilcileri (krallar, sultanlar, rahipler, din adamları) yer alır. Kutsalın mercii, yasayı koyduğu gibi cezayı da kendi belirler. Temsilcileri eliyle tanzim ettiği yasalara (ki bunlar kutsalın evamir ve nevahisi yani kırmızı çizgileridir) uyulmadığı takdirde cezai müeyyidelerde bulunur. Bu durum kutsalın tarihinde yakın çağa kadar böyle devam eder. Fakat aydınlanma düşüncesiyle birlikte kutsalın yargı mekaniğinde köklü bir dönüşüm gerçekleşir. Bu süreçte ceza pratiği seküler otoritelere devredilir. Seküler ceza pratiğinde tanrı yerini seküler otoriteye bırakırken kutsallık zırhı baki kalır. Burada Tanrıyı yerinden eden seküler otorite; kutsallaşarak, çiğnememesi icap eden bir hal alır.

Kürt Solu bağlamında düşündüğümüzde kutsal otorite, parti ve onun ruhani lideri olan “önderliktir.” “Önderlik” örgüt içerisinde tıpkı tanrı gibi hem suçu hem de cezayı belirleyendir, üstelik kendisi de cezadan muaftır. “Önderliğin” çerçevesini çizdiği örgüt talimatları, yasa niteliğindedir. Yasaları çiğnemekse suç hatta “günahtr.” Yasaları çiğneyen ajan yani “mürted”

ilan edilir. Dolaysıyla önderliğin emir ve yasakları mücbirdir, müeyyide gerektirir. Müeyyidelerse, önderliğin onayıyla Kürt halkı adına gerçekleştirilir (Çürükkaya, 1994).

Aytekin Yılmaz söz konusu ceza pratiğini parti özelinde şöyle izah eder. PKK'nın yargı sisteminde birinci derecedeki suç çizgi suçudur. Çizgi suçu demek akide suçu demektir. Çizgiyi çiğnedin hikâyesidir. Farklı görüş çizgi suçuyla yargılanabilir ve idamla sonuçlanabilir. Diğer suçlar içinse ayrı mahkemeler kurulur. Söz konusu suçlar; “parti ile ilgili disiplinsizlik veya parti tüzüğüne uymamak, uyarma kınama veya partiden ihraç etme” şeklinde formüle edilebilir. “Yoz yaşam” yani kadın ve erkeğin cinsel münasebeti ve gönül birlikteliği (1994’e kadar) de idamla cezalandırılır (Yılmaz, 2014: 38). Örneğin Ronahi isimli dağ kadrosu militanı yasak ilişki sonucu hamile kalmış ve karnındaki çocuğuyla öldürülmüştür:

Yedi aylık hamile Ronahi'nin Zele'de infaz edildiğini Osman Öcalan da Cemil Bayık da iyi biliyor. Çünkü onlar karar verdi. 1991'den beri arkadaşımды. Suriye-Kamışlılıydı. Son isteğini sordular. "Çocuğumun hayatını bağışlayın. O doğduktan sonra beni idam edin" dedi. Suçu, biriyle ilişki kurmasıydı... Ronahi, karnını kuşakla bağlıyordu ama büyüyünce gizleyemedi. Açığa çıktı. İnfaz manga komutanı, Cemil Bayık'a, Ronahi'nin son isteğini söyledi. Cemil Bayık, “Hayır, idam edin” dedi. Karnında bebeğiyle öldürüldü... (Çürükkaya, 1994).

Burhan Semiz, partinin ceza mekaniğinden bahsederken dağ yapılanmasına giren örgüt üyesinin, girdiği grupla gayri resmi bir sözleşme imzaladığını ve örgüt kurallarınca ant içtiğini söyler. Bu örtük sözleşme ve ant, aynı zamanda her türlü örgütsel kararın kabulü anlamına gelir. Fakat yine de örgüt içerisinde mevcut statükoya, her türlü baskı, zorlama ve cezaya rağmen, karşı çıkanlar olabilmektedir. Bu durumda örgüt, “uyum sorunu” yaşayan militanı infaza varan cezalarla gruptan izole eder. Örgüt bu tip kişilere ve bunların hal, tavır, eylem ve sözlerini bulaşıcı bir hastalık gibi görmekte ve diğer militanlara sirayet etmeden karantinaya almaya, hapis ve infaz gibi işlemlere başvurmaktadır (Semiz, 2007: 142-147). Çürükkaya *Apo'nun Ayetleri*'nde söz konusu infaz pratiklerini şöyle sıralar:

Kimimizin başına bir torba geçirterek boğdurur, kimimizi en sevdiğimiz arkadaşlarımızın kurşunlarına hedef yapar. Kimimizi yüksek kayalardan atıp parçalar, kimimizi avukat Mahmut Bilgili gibi yemekte boğdurup, cesedimizi satırla parçalayıp kanalizasyona atar, kimimizi öldürdükten sonra tanınmayalım diye yüzümüzün derisini soyar, kimimizin cesedini bir varil benzinin içine yerleştirerek ateşe verir. Eline geçirmediklerini ajan, vampir, canavar, PKK ve halk düşmanı olarak ilan eder. Bu korkuları içimize saldıkça köleleşir ve ona bağlanırsınız (Çürtükkaya, 1994).

PKK'nin ceza pratiğinde “önderlik” ve yöneticiler hakkında ileri geri konuşmak suçtur. Konuşan, örgütü sorgulayan ve eleştiren kişi hemen düşkün ilan edilir. Aytekin Yılmaz kendi mahkûmiyet öyküsünü şöyle anlatır: “90’lı yıllarda hapishaneye polis sorgusunda direnmiş biri olarak gelmenin ayrıcalıkları olduğunu yaşayarak öğrendim. Uzun süre örnek devrimci olarak gösterildim. Ama ne zamanki örgüt yönetimini eleştirmeye başladım o günden sonra örgüt sorumlularının yaklaşımı değişmeye başladı... Örgüt bu konuda çok acımasızdı. Çözülen herkese uygulama denilen ceza veriliyordu. Bu cezalandırma biçimi sosyal ilişkilerden uzak tutma, yani dışlama ve ranza hapsi olarak özetleyebilirim. Bu uygulama denen şey kişiliği düşüren bitiren bir cezalandırma yöntemiymiş...” (Yılmaz, 2014: 14-15).

Örgütü eleştirmenin hükmü düşkün ilan edilmekken, “önderliği” sorgulamanın cezasıysa daha büyüktür. “PKK önderi” hakkında konuşan kişi hemen infaz edilir. Örneğin Orhan ile Sorgul’un hikâyesi böyledir: “İkisi de direnişçidir. İkisi de parti ortamına geldiklerinde bekledikleri ortamı bulamayp tavır koymuşlardır. İkisi için de bunlar numara yapıyor ajandırlar diye biri Süleymaniye’de diğeri “önderlik” sahası denilen Suriye’de infaz edilmiştir.” Aytekin Yılmaz *Yoldaşını Öldürmek* adlı eserinde Sorgul’un trajik öyküsünü şöyle anlatır:

Osman Tim poliste çözüldüğü ve halkına ihanet ettiği için öldürüldü denilmişti. Şimdi de poliste direnen Sorgul’un trajik hikâyesine bakalım. Sorgulla Osman Tim aynı dönemde dağa çıktılar aynı örgüt görevlendirmesiyle İstanbul’a gönderildiler ve aynı operasyonda yakalanıp hapse atıldılar...

Polis her türlü işkenceyi yapıyor ama Sorgul'u çözemiyor. Bir isteği vardı Parti kampına gönderirseniz sevinirim. Parti önderini görmek hayalimdir demişti. Bir defasında “Seni Halk Adına Ölüme Mahkûm Ediyorum” romanını çantasından çıkarıp hevâl siz bu romanı okudunuz mu demişti heyecanlanarak. Çok beğenerek okuyorum. Bizim de Gribçevalara (roman kahramanı) ihtiyacımız var. Yıllar sonra ben başka bir hapisshanede iken onun da dağda örgüt içinde infaz edildiğini duydum. İçinden geçen ilk tepki Sorgul'a nasıl kıydılar olmuştu. Romantizmle başlayan bir devrimciliğin böylesine trajik sonu olacağını ikimiz de bilemezdik. Sorgul direnişçi ve inatçı bir kişiliğe sahip olduğundan bulunduğu örgüt ortamlarında eleştiri yapmaktan çekinmez. İlk başta uyarılara hatta çeşitli yaptırımlara maruz kalır... 96 yılında Zap kampında ciddi sorunlarla karşılaşır. Tutuklanır kampın hapisshanesine atılır... Sorgul kampta tutuklu olduğu dönemde hakkında birçok iddia ileri sürülür... Sorgulun devletin ajanı olabileceği söylenir. Örgüt yapısı kendisiyle birlikte üç kadının idamını ister. Tabii örgüt yapısı mahkemeyi yaparken Sorgul mahkemede yoktur. Siz beni yargılayamazsınız diyerek kabul etmemiştir mahkemeye katılmayı... Parti merkez yönetimi Sorgul'un idam kararını Abdullah Öcalan'a gönderir. Daha önceleri son şans verilmiş Sorgulun idam kararını onaylar Öcalan da Sorgul için evet ortamı bozmak isteyen bir ajan olabilir der ve karar hayata geçirilir. Sorgul bulunduğu kamp hapisshanesinden alınır başka bir kampa götürüleceği söylenir kendisine ve yolda o korkunç karar hayata geçirilir. İdam kararın onaylayan Öcalan Sorgul'un hayatta görmek istediği dokunmak istediği hayali idi... Sorgul'u tanıdığımda elinde seni halk adına ölüme mahkûm ediyorum romanı vardı. Roman kahramanı Gribçeva olmak istiyordu. Ama olmadı. Onu parti adına ölüme mahkûm ettiler... (Yılmaz, 2014: 27-33).

Sorgul'un öyküsü, seküler kutsalın ceza pratiğinde halk adına mahkûmiyetin örneklerinden yalnızca bir tanesidir. Osman Tım, Orhan Aydın, Betül Cici, Selim Çürükkaya ve daha onlarcası aynı kaderi paylaşmıştır. Parti ve “önderlik” adına pek çok kişi ya düşkün ilan edilmiş ya da ölüme mahkûm edilmiştir. Yılmaz'ın deyişiyle söylersek örgüt, kendi yoldaşına kıymış ve devrim evladını yemiştir. Tanrı, söz konusu seküler zeminde yerini önderliğe, partiye ve halka bırakmıştır. “Önderliğin” ve partinin belirlediği çerçeve yasanın (örgüt talimatları, emir ve yasaklar) yeni adresidir. Yasaya mutlak anlamda itaat etmek icap eder. Yasayı çiğnemenin affı yoktur, yasayı sorgulamaksa büyük günahdır (kebairedendir)

cezası ölümle sonuçlanabilir. Hatta önderliğin eleştirisi bile infaz sebebidir. Partiye ve önderliğin talimatlarına aykırı hareket eden ajan ilan edilir. Buradaki ajan dini terminolojideki mürtedin bir benzeridir. Kişi ajan ilan edilmişse tıpkı mürted gibi tövbeye davet edilir kabul etmezse katli vacip olur. Partiden çıkmak da dinden çıkmak gibi telakki edilir. Kişi ant içip partiye dâhil olmuşsa ancak ölümle buradan ayrılabilir.

3.2.7. Seküler Bir Tevbe Mekanığı: Özeleştir

Tevbe İbrahim'i dinlerin merkezi kavramlarından birisidir. Kutsalın muhayyilesinde insan, zayıftır, kusurludur, günaha ve kirlenmeye meyillidir. O nedenle arınmaya ihtiyacı vardır. Tevbe; kusurlu, hatalı insanın telefı mekanizmasıdır. Tevbe, kirlerden arınmak, rücu etmek ve dönüş yapmak anlamındadır (Topaloğlu, 2012). Yani tevbe bir nevi şahsiyet formatlanmasıdır. Tevbe temelde günah kavramıyla ilişkilidir. Kulun işlediği günahdan dolayı pişmanlık duyması ve bir daha yapmamak üzere tanrıyla sözleşmesidir. Dolayısıyla tevbenin, en önemli yanı insana pişman olabilme, yaptığı hatadan geri dönebilme fırsatı sunmasıdır. Tevbenin önemli bir diğer yanı da çiten ve samimi olmasıdır. Kur'an'ın tabiriyle "tevbeten nasuha" (samimi tevbe) olması lazımdır (Yavuz, 2010: 7). Böylece kişi tevbe mekanizması sayesinde hem kutsala bağlanmış olur hem de sürekli denetim altında tutulur.

Kutsalın merkezi kavramlarından birisi olan tevbe seküler zeminde yeniden üretilerek farklı formlarda karşımıza çıkar. Örneğin solun jargonunda öz-eleştiri biçimini alır. Özeleştir bir nevi ikame kutsaldır. seküler kutsalın telafı ve pişmanlık formudur. Adar'ın tanımlamasıyla özeleştir, "hatalarından arınmadır, yaptıklarını samimiyetle itiraf edip yeni bir sayfa açmaktır, yeniden yaratım" sürecidir. Özeleştiriyi bu düzlemde ele alan metinler Serxwebun dergisinde çokça yer almaktadır. Bunlardan bir tanesini sunmak meramımızı anlatmaya yeterli olacaktır. Şöyle ki;

Kuşkusuz eleştiri özeleştiri sadece platformun huzuruna çıkmak demek değildir. Bizim için eleştiri ve özeleştiri kendini eğitime yeniden yaratma başarıyı gerçekleştirmenin temel koşulu oluyor. Dolayısıyla özeleştiri günlük yaşamımızın bir parçası kendimizi eğitmemizin temel bir biçimi olarak günün 24 saatinin her anında kendimizi sorgulama gereğimizi ifade ediyor... Özeleştiri, kendinde yeniden insan olamaya başaran insan olmaya ihtiyaç uyandırmaktır. PKK'nin özü bir kişilik mücadelesidir bu da ancak sağlıklı bir eleştiri-özeleştiri mekanizmasıyla gerçekleşir. Özeleştiri eleştiriden sonra olmaz. Özeleştiri eleştiri olmadan kişinin kendine, içine yönelttiği eleştiri demektir. Sözleşmeli özeleştirin değeri yoktur. En büyük cesaret öze öze yöneltilen eleştiriye derinlemesine yapabilmektir. Çünkü en büyük nefis mücadelesidir. İdeolojik mücadeledir. Hata ve eksiklere karşı yürütülen mücadeledir. Lenin diyor ki hatasız insan yoktur. Akıllı insanın ölçütü hatasız olma değildir. Akıllı insan o ki... Yaptığı küçük hatayı da herkesten önce görerek özeleştiriyle düzeltendir (Serxwebun, Çile 2020).

Mezkûr ifadelerden anlaşılacağı üzere, özeleştiri seküler kutsalın tevbe yani arınma mekaniğidir. Seküler arınma mekaniğinde tanrının yerini, haliyle parti ve “önderlik” almıştır. Kişi yaptıklarından kendini sorguya çeker, kişilik çözümlemesi yapar ve kutsal bildiği mercie özeleştirisini sunar. Gerçek öz-eleştiri sözle değil pratikte eylemle ve sağlam durmakla olur. Ayrıca özeleştirin, samimi ve içten olması gerekir. Dini terminolojiyle dersek özeleştirin halisane (içten) olması icap eder. Özeleştiri militanın hem itirafnamesi hem de yenileniş ikrarıdır. Önemli olan hata yapmak değil bir daha işlemek kaydıyla hatadan dönebilmektir. Kaldı ki özeleştiri anlık değil kişinin her daim kendini sorgulaması ve gözetim altında tutulması anlamına gelir. Yani bir tür nefis murakabesidir.

3.3. Kutsiyetin Simgesel Evreni: Ritüel, Ayin ve Tören

Sosyal hayat bütün görünüşleri altında ancak bir sembolizm altında mümkün olabilir. Sembolizm olmadan ne düşüncelerin ne de hislerin dile getirilme şansı vardır.⁶⁴ Sembolizmin en görünür olduğu alansa kutsaldır. Hatta psikolog Allwohn'a göre sembolizmin aslını mistik dünya görüşü oluşturur (Atasagun, 1997: 372). Zira dini kuvve, objektifleşmek için kutsallaşacak bir obje üzerinden sabitlenmek durumundadır. Diğer bir ifadeyle Kutsal kendini ancak birtakım semboller üzerinden ifade eder. Bu sembollerin en belirgin olanı ibadetlerdir. İbadetler, bağlı oldukları kutsal sistem içerisinde özel anlam ifade ederler (Durkheim, 2009: 134-135). Zaten Kutsalın simgesel evreniyle maksud onun pratik yani ritüel boyutudur. Zira kutsal sadece tasavvurlar ve fikirler toplamından ibaret değil aynı zamanda onun dışı yansıyan birtakım pratikleri de bulunmaktadır. Kutsal, teorik çatısının (akide/inanç) yanında aynı zamanda ritmik birtakım pratiklerden oluşur. Bunlar; ritüeller, kutsama ayinleri ve törenlerdir.

Ritüel: Kutsalı tecrübenin en önemli boyutlarından birisi ritüellerdir. Ritüeller, “inançların üzerinde uzlaşarak simgesel anlam yükledikleri geleneksel uygulamalar” ya da “mensupları tarafından yerine getirilmesi beklenen formüleleştirilmiş dini eylemler” olarak tanımlanabilir. Ritüeli sıradan eylemden ayıran birtakım unsurlar vardır. Ritüeller, mutlaka kendilerine mistik varlıkları ya da olağanüstü güç unsurlarını referans alırlar (Olgun, 2016: 83). Ritüellerin en belirgin özelliği, dile getiriciliktir. Ritüeller, sembolik anlatım kalıpları olduğu için özel birtakım anlamları haizdir. Belirli kalıplar içinde ve tekrar edilme özelliklerinden dolayı değişmezler. Ritüellerin pek çok işlevi söz konusudur. Ritüeller, her şeyden önce şüphe ve belirsizliğe karşı bir çare sunma işlevini yerini getirirler. Ritüeller geçmişini günümüze bağlarken günümüzü de geleceğe bağlarlar. Süreklilik hissi sağladıklarından kimlik inşa

⁶⁴ En basitinden insanın ifade ve iletişim aracı olan dil uzlaşım sal bir semboller sistemidir.

araçları olarak da kullanılabilirler (Karaman, 2010: 232). Söz konusu işlevlerinin yanı sıra Durkheim'in saptadığı asal işlevleri şu şekilde özetlenebilir:

Ritüeller bireyi, toplumda yaşamak için, toplumun gerektirdiği düzen bağının sıklığına, acı çekmeye hazırlar, bu yolla onu eğitir. Ritüeller, bireyleri bir araya getirir, bireyler arasındaki toplumsal bağları güçlendirir, ortaklığı pekiştirir. Ritüellerin toplumda, canlandırıcı bir işlevi vardır. Toplumun ilişkilerini tazeler; geleneklerin sürmesine, inançların tazelenmesine, değer yargılarının, törelerin kökleşmesine yardım ederek toplumu canlı biçimde ayakta tutar. Özellikle toplumun bunalımlı dönemlerinde, kişilerin coşku ve duygularını bir arada dile getirmelerine olanak tanıyarak bozulan dengeyi düzeltir (Durkheim, 2009: 378-379).

Ritüeller, kültürün yapılanmasında etkili unsurlardır. Ritüelde, kültürün düş gücü yeniden hayat bulur ve tekrar aramızda yaşar. Ritüel, hem kültürel bir unsurdur hem de yaşayan bir pratiktir. Dolayısıyla içeriğine ne denli önemiyet atfedilirse ritüel, o denli yaşayan kültürün bir parçası haline gelir. Durkheim'in "davranış kuralları", Goffman'ın "etkileşim pratikleri" şeklinde tarif ettiği ritüel, "modern düzenlemeler içinde de etkinlik göstermiş seküler dünya içinde bireyin onayladığı çeşitli sembolik hareketlerin" muhteva kazanmasında etkili olmuştur. Bu ritüeller bir yandan "biz hissini yaratma sürecine yardımcı olurken", bir yandan da "bizden olmayanları işaretleme, onları ayırma ve onlardan ayrılma hissini oluşturmada" kullanılırlar (Akyol, 2009: 35-36).

Ayin ve Tören: İnsan soyunun evrilışinden bu yana işlerliğini duyumsatan bir uygulama olan ayin, anlam ve köken bakımından tabiat-ötesi olarak algılanan güçleri toplumsal yarar çerçevesinde etkilemeye yönelik kalıplaşmış tekrarlanan davranışlar bütünüdür. Ayini, içsel tutarlılığı olan, sistemleştirilmiş ve genellikle gizemleştirilmiş bir tarihsel kesitin yeniden canlandırılmasına yönelik ritler süreci olarak tarif etmek de mümkündür. Durkheim'e göre ayinler, insanların; kutsal nesnelerin huzurunda nasıl davranacağını belirleyen davranış kaideleridir. Ayinler, bu nedenle törensel ve ciddidir. Hem kendileri kutsallaşmaya meyilli hem

de bağlantılı olduğu şeyi kutsallaştırma eğilimindedir. Simgesellik, standartlaştırılmışlık, tekrarlayıcılık, pratik sonuca yönelik olmayış, kutsal addedilenle bağlantılı olma gibi nitelikler, ayinlerin belirleyici unsurları arasında yer alır (Durkheim, 2009: 389-392).

Tören ise, toplumun önem verdiği bir olayı her yıldönümünde çeşitli etkinliklerle kutlanması veya anmasıdır. Bir başka deyişle; geçmişin değerlerini, onu temsil eden sözcük ve sembollerle hatırlamasıdır (Bolat, 2006: 1). Tören, tarihsel seyir içerisinde ayinin temel biçim ve motiflerini devralmakla beraber ondan farklı olarak kurumsallaşma sürecindeki ya da kurumsallaşmış iktidarı tahkim etme işlevini yüklenmiştir. Dolayısıyla ayin, hedefi ve işlevi bakımından kolektife mal edilebilecek dinsel bir faaliyet iken tören, belirli (ve iktidar sahibi) toplumsal grup, katman ve sınıfların iradesini yansıtan seküler bir etkinliktir. Başka bir deyişle ayin, kutsalla bağlantılıyken tören, seküler zeminlerin etkinliğidir. Amacı “doğanın ve soyun bereketini denetlemek ve olasılıkla topluluğun kendi tarihsel varlığını olumlamakla sınırlı olan ayin giderek (saray-tapınak-karargâh çerçevesinde odaklaşan) siyasal iktidarı toplumun tümüne benimsetmede inanış sistemindeki değişikliklere eşlik eden ve iktidarın göksel kaynaklarını vurgulayan bir aygıt (tören) dönüşecektir” (Özbudun, 1997: 14).

Hem ayinlerin hem de törenlerin dini, psikolojik, siyasi ve tarihi-kültürel pek çok işlevi söz konusudur. Fakat en belirgin işlevleri geçmişi yâd etmeleri ve bu cihetle toplumsal belleği sürekli dinamik tutmalarıdır. Süreç içinde tekrarlar dramatize edilmiş biçimde işlevlerini ortaya koyar. Kutsalın simgesel evrenini teşkil eden ritüel, ayin ve töreni kısaca izah ettikten sonra seküler ideolojinin inanç üretiminde kutsallık zırhıyla kuşanmış ritüellerden en önemlileri olan ölüm ve diriliş sembolizmine geçebiliriz. Dolayısıyla burada -pek çok çeşidi bulunmakla birlikte- yalnızca kolektif üzüntünün ve kolektif coşkunun temsilleri olan yas ayini ile nevroz merasimi/şöleni üzerinde durulacaktır.

3.3.1. Yas ve Anma Törenleri

Yas, geri dönüşü olmayan kayba karşı verilen yoğun ve duygusal bir tepkidir. Ölüm insanı derinden etkileyen kayıpların başında geldiğinden ölümle gerçekleşen ayrılıklarda bir yas süreci yaşanır. Sera Ahmed'in belirttiği gibi “sevgi, kendini en tutkulu şekilde nesnenin kaybıyla yüz yüze geldiğinde ilan eder. Nesnenin kaybı nesnenin niteliğini üstlenmekle telafi edilir” (Akt. Kaplan, 2011: 109). Dolayısıyla ölü için tutulan yas sürecinde, yasın değişik işlevlerinin atfedildiği ritüel statüleri üstlenilir. Bu anlamda, geride kalanların kendi varlıkları yoluyla canlandırmaya çalıştıkları ritüel statülerinin bir sonucu olarak ölen için metaforik bedenler üretilir. Böylece ölen kişi, yas (anma) etkinliğiyle beraber, dünyevi anlamı bağlamında daha ulvi bir mertebeye çıkarılarak yeniden ihya edilir.

Yas törenlerinin pek çok ögesi bulunmakla birlikte en önemlisi, yâd etmedir yani ölenin anma etkinlikleriyle hafızada sürekli diri tutulmasıdır. Yas sürecinde fedakârlık kültürünü geliştirecek birtakım ikonlara ve imajlara ihtiyaç duyulur. Soyutlama düzeyinden imgeleme geçebilmek için yeni mitolojiler yazılır, kolektif kahramanlık hikâyelerinin dramaturjik söylemleri yenilenir. Kurban edilenin temsili, özellikle görsel alanda (foto, pankart vb.) ne kadar ölümün korkunç taraflarını gösterse de bunlar fantazmagorik bir şekilde ölümün nötralize-edilmiş temsilleridir. “Şehidin” cansız bedeni kabul edilebilir, tahammül sınırları içindedir. Ölü oto albümleri bilinçlerde süblime edilmiş bir ölümün görüntüleridir. Acıma, merhamet, anma, dayanışma ve aynılığımızın bir iz düşümü olarak gördüğümüz bu imajlar, kolektif hafızamızda; ezilen halk, muhayyel yurt, eşitlik ve özgürlük gibi kutsiyet arz eden değerler adına verilmiş kurbanlardır (Akyol, 2009: 100-105). Onlar, toplumun mutlu ve özgür yarınları için canını bağışlayanlardır, bu bağışın getirdiği kefarete ve borç suçluluğuyla imajlar rahatsız edici değildir. Viyan’ın örneğinde bu durum olanca somutluğuyla karşımıza çıkmaktadır:

Yani kendimizi her gün yaktığım ateşin külleriyle arındırmaya çalışacağız. Viyan yoldaş, sana yazarken çok zorlandım. Çünkü şehitleri anlatmak, onları doğru tanımlamak oldukça zordur. Bizlerin sizlerin karşısında girdiği eksiklik ve yetmezliklerimizden dolayı sizlerin adaletli affına sığınıyoruz. Kadın olmanın bilinci ve iradesiyle bir kez daha senin şahsında tüm şehitlere söz veriyoruz ki, sizlerin eylemlerinize daha da büyüyecek ve sizleri eylemlerimizde, yaşamlarımızda yaşatacağız... Senin de belirttiğin gibi “PKK de söz en büyük eylemdir” Biliniyor ki; sözün anlamını yetirmesi, büyük bir gaflet, vicdansızlık ve ahlaki çöküntüdür. Böyle bir durumun sonucu da şüphesiz ki ihanettir. Sizin gibi onurlu insanların eylemi, bizi bir kez daha PKK’nin özüyle bütünleştirdi ve anlam gücümüzü netleştirdi. Özlemin olan kuzeyi görmek, amacın düşmanın merkezinde eylem yapmak ve Önderliği görmek idi (PKKonline, Gulan 2012).

Kitleleri ülkü adına canlarını bağışlamaya inandırmanın bir yolu da geçmiş kahramanlıkları ya da kahraman anılarını sürekli canlı tutup örnek almaktır. “Şehit” ölümleri süblime edilerek anma törenleriyle yüceltilir. Cemaatin bedeni içinde belirli ritüeller ve ayin niteliğini taşıyan bayramlar, anma törenleri, bayraklar ve resmigeçitler döngüsel bir zaman ritmiyle bir inançlar silsilesiyle yeni tanımlanmış kutsallıkların etrafında örgütlenir. Bu kutsal sistemin tam işlevselliğine kavuşabilmesi için kurbanlara ihtiyaç vardır şehit cenazeleri bu döngüyü kendi içinde kapatır (Kaplan, 2009: 177). “Şehitlerin” yaşam öyküleri ve kahramanlıkları yâd edilmek suretiyle hafıza sürekli tazelenir. Böylelikle şehitlere karşı vefa ve anlam borcu dinamik tutulur:

Şehitlerimiz kutsaldır. Anılarını sürekli yüceltmek gerekir. Ben bu zor koşullarda onları düşünmek istemiyorum. Onlara sahip çıkılsın. Çok büyük değerlerdir. Kutsal insanlardır, anılarını kitaplaştırsın. Kendi değerlerinize sahip çıkın, çok kutsaldırlar, yemeden-içmeden kendini adamak gerekiyor... Fransız tarihinde Janne D'arc adında bir kız vardır. İngilizlere karşı direnmiş, Fransa için ulusal temelde çok çalışmış ve hala büyüklüğünden bahsedilir. Fransa'nın ruhudur. Direnişin, bağımsızlığın, özgürlüğün ruhudur. Ve Fransa bu temeller üzerinde büyüyor. Bizde bir değil, iki değil, üç değil, kendini sadece yakma değil, teslim olmamak için bombayı kendilerinde patlamış, kendini uçurumlardan atan yüzlerce genç kız ve erkeğimiz var. Anlayacaksınız! Anlamıyorsanız, yanımıza gelmeyeceksiniz! Yakıyor kendini ve sürekli de diyor, "bu ateşi söndürmeyin." Bundan

daha büyük cesaret olur mu? Bundan daha büyük fedakârlık olur mu? Ve bunu da en değerli bilinç ışıklarıyla, aydınlığıyla yapıyor (PKKonline, Gulan 2012).

Seni ve eylemini doğru tanımlamak ve anlamlandırmak boynumuzun borcudur. Özgürlük hareketimiz, binlerce Şehidin yolunda yürüyen bir harekettir. Her bir şehidimiz mücadelemiz gerçekliğin de aynı bir yere sahiptir. Her birinin bizlere yüklediği görev ve sorumluluk, mücadelemizi daha da güçlendirmek içindir. Siz yüce insanları anlatmak çok zor ve sorumluluk istiyor. Özümüzü sorgulayıp, kişiliğimizi tüm kirliliklerden arındırmamız gerekir. Çünkü sizler bizlere bir kez daha nasıl yürümemiz gerektiğini, nasıl bir militan ve kadro olmamız gerektiğini, Önderliğe bağlılığın nasıl olması gerektiğini öğrettiniz. Bunu bedellerinizle ispatladınız ve yaşamsallaştırdınız (Akt. Arslan, 2014: 210-211).

Burada İsa ve havarileri ya da bedir ve ashabı yerine “şehitler” konduğunda aynı sembolik çağrışımı yapar. Kolektif bellek bu imajlara yakın her şeyi kurbanlık kategorisinde algılar. Her yerde bu fedakârlık eylemini hatırlatan hafıza mekânları oluşturulur. Feda hikâyeleri, her yıl dramatik bir biçimde yeniden canlandırılır. Ritüeller, mitler ve bunların dramaturjileri imaj boşluklarını doldurur. Kürt ulusal savaşının tek başına ve yalnız bir önder eşliğindeki fedakârlık miti birçok imajda iz düşümlerini bulur. Savaş alanında ölmüş militan, kahraman “şehitlerin” panteonuna aittir. Yani “şehitlerin cennetindedir”:

Şehitlik kutsal yurda eriştir. Kutsal torağı kanıyla sulama ve o torağa can verıştır. İnsan ölümünden sonra da, nedense çok güzel bir yerde olmak ister. Ve bu güzel yer Faraşın'dır... Sen ölmedin kendine Faraşın'de yer ayırdın. Kutsal Faraşın toprağına kan, can verdin. Yaşamını yaşamına kattın. Özgürlük ağacını yeşerttin. Zozanların bu serin esintisini kollarına, ruhuna bıraktın. Güzel bedenini, Faraşın'ın görkemli güzelliğiyle bütünleştirdin. Ruhunun berrak temizliğini Faraşın'ın berrak sularına kattın ve tüm Kürdistan'a, tüm insanlığa hayat verecek bir sonsuzluğa kavuşturdun. Ne mutlu sana, Zınarin yoldaş; seni asla unutmayacağız. Bu kısacık mektubu sana yazarken hep hayalin gözlerimin önünde duruyor. Yanı başında oturuyor, ayakta duruyor, konuşuyor, gülümsüyorsun. Sakın ölümden söz etme bana. Sen yaşıyorsun. Sömürgeciliğe sıkılan her kurşunda sen varsın. Gerillanın attığı her adımda sen varsın. Faraşın'de akan her damla suda, esen her esintide sen varsın.

Ve Zozanların her serin esintisi bedenimi sardığında seni görüyor, seni anıyor, seni hissediyorum. Şehitlerin ölümsüzlüğü bir gerçektir. Sen bu gerçekliğe ulaştın. Ne mutlu sana (PKKonline, Gulan 2012).

Yas sadece birinin kaybolmasından ötürü duyulan üzüntüyle ilgili değildir aynı zamanda kişinin aracılığıyla neyin kaybolduğunu bulma çabasıdır. Bir bakıma “o ölenle kaybettiğim şey nedir” sorusunu sormaktan çekinmemektir. Viyan’ın öyküsünde görüleceği üzere ölenle yitirilenin insanlık vicdanı ve ahlakı olduğu iddia edilir:

Bunu bir kez daha hatırlatıyor bizlere ve şunu söylüyor Viyan; İnsanlık vicdanını yitirdiği an ahlakını da yitirdi. Ahlakını yitiren insan öldü, yerine zalim tanrılar çıktı. Tanrılar insanın ölümüyle doğdu ve çoğaldı. Viyan ateşiyle karanlığı yaktı! Viyan ateşiyle inançsızlığı yaktı! Viyan ateşiyle iddiasızlığı yaktı! Viyan ateşiyle umutsuzluğu yaktı! Viyan ateşiyle vicdansızlığı yaktı! Ve Viyan ateşiyle özgür kadın ruhunu yeniden diriltti! Viyan'ın anısına bağlı kalmak, Viyan'ın ateşinde yaktıklarını bizlerin de yakmasıyla olur. Bunu yaparken Viyan gibi bedenimizi tutuşturarak değil, Viyan gibi ruhumuza, bilincimize ve duygularımıza sinen karanlığı, geriliği mücadele inancımızla, iddiamızla aşarak olur. Viyanlaşmak, yaşayarak kendimizi mücadelenin arındıran suyuyla yeniden yaratmaktır (PKKonline, Gulan 2012).

Sonuç olarak yasa ve anma etkinliğine konu olan anlatı, tarihsel-dramatik (ölüm) bir olaydır. Doğal bir şekilde yaşanmış, fakat törenlerle aktarılırken, mistifiye edilmek suretiyle değişmeyen özler kazandırılmış bir olaydır. Olayın değişime konu olması artık söz konusu değildir. Belli kural ve kaidelere tabi kılınan matem etkinliği, katılımcıların dikkatini özel olarak belirgin bir noktaya çeker. Törense burada işlevsel bir ifade yöntemidir. Zira bazı özel durumlar ancak törenlerle dile getirilebilir. Zira törenler, temsil edilen şeyle temsil edenler arasındaki ilişkiyi ortaya koyarlar. Anma etkinlikleriyle sunulan olay, grubun etkinliğe tanık olan fertlerine hatırlatılırken şahsen tanık olamayanlara ise tanıtılmış olur. Kökensel hatırlama ve kimlik nesneleştirilmiş kimi simgeler aracılığıyla kuvvetlendirilir. Böylelikle aktarılan öykü, efsaneleşir ve kurucu bir niteliğe bürünür. Nitekim Viyan özelinde zikredilen anma etkinliği

kimlik ve hafıza ekseninde tekraren bilince sunulmaktadır. Viyan yas sürecinde devrim ateşiyle inançsızlık ve iddiasızlığı yakan sembol bir isme dönüşmektedir. Viyan'ın anısına bağlı kalmanın onun tutuşturduğu ateşte yanmayla ancak mümkün olabileceği vurgulanmaktadır. Dolayısıyla Viyan, sürekli hatırlatılarak ve militan bilince sunularak metaforik anlamda bir bakıma yeniden var edilmektedir.

3.3.2. Newroz Şöleni

Şölenler Dummezil'in deyişiyle büyük zamanlara yeniden açıdır. Bu şölenler, “profan zaman içindeki kutsala dönüş” zamanlardır, daireselliği ile “ebedi dönüş zamanları olarak” daima tekrarlanır ve “dramatize edilmiş bir biçimde yinelenen geçmiş” bu vesileyle “tekrar kolektif bilinç” içerisinde tazelenir. Yani kolektifin kutsal etrafında kendini ifade biçimleridir. Şölenler, kolektif coşkunun temsili olduğu gibi aynı zamanda toplumsal yaşam içinde hegemonya mücadelesinin sürdürüldüğü alanlardan biridir. Kolektif anlamın ifade edildiği bu formlar her ne kadar dinsel menşeli olsa da toplumsal ilişkilerin yeniden tanımlanması ve verili toplumsal dengelerin lehte çevrilmesi için bir başlangıç niteliği taşırlar. Söz konusu şölenler, dayanışmanın ifadesi bağlamında bir alan yaratmakla birlikte tersyüz edilmiş bir dünyanın canlandırılması için sahne olma işlevini üstlenirler (Demirer, 2010: 39).

Kürt Solu bağlamında düşündüğümüzde sözü edilen şölenlerin başında *Newroz Bayramı* gelir. Baharın başlangıcı olarak kabul edilen *Nevroz Bayramı*, mitolojide değişik öykülere bağlanmış ve farklı olaylarla açıklana gelmiştir. Newroz hakkındaki simgesel yorumlardan biri onun dünyanın başlangıcının bir işareti olduğuna ilişkindir. Diğer bir inanışa göre bahar ayına yani yeni yılın ilk gününe denk düşer. Nitekim eski Yakındoğu toplumlarının *Yeni Yıl Bayramları* genellikle böylesi bir öyküye bağlanır. Newroz esasında *Mihrican Bayramına* ait olduğu ileri sürülen mitik bir kavgayla (Kawa-Dehhaq) da anılır olmuştur. Sözelimi Kürtler “*Newroz Bayramını*”, Dehhaq'ın öldürülüş hikâyesine bağlamaktadırlar.

Rivayete göre, demirci ustası Kawa, ülkesini boyunduruğu altına alan Dehhaq adlı zalim kralı öldürmekle, Kürt halkını bu acımasız kralın zulmünden kurtarmıştır (Aksoy, 1998: 25).

Orijinalinde mihrican (yeni yıl) bayramına ait olan söz konusu mitolojik öykü, Kürt Solu tarafından kısmen değiştirilerek ve farklı bir moda oturtularak yeni bir sürecin anlam göndermelerinden biri haline getirilmiştir. Diğer bir ifadeyle kolektif coşkuyu temsil eden söz konusu mito-ritik bayram, politik bir konfigürasyonda yeniden üretilmiştir. Yücel Demirer, *Tören Simgesi ve Siyaset* adlı eserinde, geleneksel kültür alanının, siyasal alana paralel bir mücadele odağı haline getirilişinden şöyle söz eder. 1990’larda keskinleşen Newroz kutlamaları, Kürt kimliğini egemen Türk kimliğinden ayıran kullanışlı bir ortam oluşturmıştır. Newroz yakın tarihte Kürtler için hep baskıya karşı direnişin mitolojik dayanağı olagelmıştır. Aksoy’un tabiriyle Newroz, Kürtler için modern bir mittir. Newroz Türkiyeli Kürtlere Bakhtin’in sözleriyle “bir ütopya gerçekliğinin hayata geçirildiği gem vurulmamış bir karnaval atmosferi” sağlamıştır (Demirer, 2010: 27).

Demirer’in söz konusu eserinde belirttiği Newroz, Kürtler tarafından bir alternatif kimlik oluşturmak için benimsenmiş ve yeniden üretilmiştir. Newroz, Kürt siyasal muhalefatinin etkili bir alanı olarak seçilmesi, benimsenmesi, kanonlaştırılması ve böylelikle Kürt tarih bilincinin yaratılması ve kolektif bir geçmiş oluşturulmasında önemli rol oynamıştır. Demirer’e (2010: 42) göre Newrozun siyasal açıdan işlevsel kılınması ne sadece bir geleneğin icadı ne de yaygın bir biçimde kutlanan bir bayramın sınırlı bir dönüşümünden ibaret değildir. Aksine Newroz, geçmişi çok derinlere giden bir geleneğin kimlik inşası amacıyla yeniden benimsenmesi ve başarıyla kiteselleştirilmesidir. Newroz örneğinde toplumsal bağları yaratmak, kültürel farkındalığı yapılandırmak ve Kürtler arasında siyasal hareketliliği teşvik etmek adına yeniden keşfedilmiş ve kullanılmıştır:

Halkımızın diriliş ve özgürlük bayramı olan Newroz'u yeni bir baharı karşılarken öncelikle Kürt halkını Newroz halkı yerine getiren, halkımıza özgürlük fikri aşılayan, ateşten bir direniş ruhuna ve yenilmez bir iradeye kavuşturan Rêber Apo'nun Newrozunu kutluyoruz. İmralı'da en ağır ve işkence altında 21 yıldır geliştirdiği Prometheusvari direnişini saygıyla selamlıyoruz. Halkımızın birliği ve özgürlüğümüzün meşalesi olan bu günü geliştirdiği fedai eylem ve yaktığı üç kibritle Newroz ateşini daha derin anlamlara kavuşturan çağdaş Kawa Mazlum Doğan şahsında tüm Newroz şehitlerimizi minnetle anıyoruz (Serxwebun, Adar 2020).

PKK ile birlikte Newroz farklı kutlanmıştır. Halkın ayağa kalkışı ve bugünlerde verilen şehitler Newroz'u Kürt halkı için özgürlük ve demokrasi andı haline getirmiştir... 2005 Newroz'u Kürdistanın tüm parçalarında, Avrupa'da ve dünyanın dört bir köşesinde coşkulu ve kitlesel bir biçimde kutlanarak inkârcı ve bastırmacı güçler eritilmelidir (Serxwebun, Adar 2005).

Özellikle 1980'li yıllardaki Newroz kutlamaları, Kürtlerin Türk siyasal sistemine karşı kolektif yanıtını şekillendirmede son derece etkindir. Bu süreçten itibaren Newroz, Kürt kimliğinin ana hatlarını gösteren, Kürtleri toplumsallaştıran ve Kürtlüğü yeniden üreten temel bir kültürel mecrâ konumunu alır. Newroz, sembolleri PKK tarihi boyunca dönüm noktalarının belirtilmesinde oldukça işlevsel hale gelir. Örneğin 1982 Newrozunda PKK liderlerinden Mazlum Doğan cezaevi koşullarını protesto etmek için intihar eder. Bir başka Newroz gününde (1990) Diyarbakır'da tıp eğitimi gören Zekiye Alkan "bundan sonra Newroz ateşini dallarla değil, insan etiyile besleyeceğiz" dedikten sonra kendini, ateşe atar (Demirer, 2010: 70). Newroz bu sembol isimler üzerinden kutlanır:

Newroz Mazlumların, Ronahi'lerin ve tüm şehitlerimizin bayramıdır, Newroz özgürlük ve değerlere bağlılık bayramıdır, Kürt halkının diriliş ve direniş bayramıdır. Newroz özgürlük ve demokrasi özleminin zirveleştiği bir duygudur. Nitekim Zekiyeler, Rahşanlar, Ronahiler, Berivanlar hep bugünlerde bedenlerini özgürlük meşalesi haline getirmişlerdir. Newroz, yaşam uğruna ölümü göze alabilme kültürüdür... Burada büyük bir yaşam sevgisi, özgürlük sevgisi ve demokratik yaşam sevgisi vardır (Serxwebun, İlön 2012).

Ortadoğu ve Asya'daki pek çok halkın olduğu gibi Kürtlerin de tarihsel ve kültürel varlığının bir parçası olan Newroz, Kürt kimliğini inşa etmek ve bunun üzerinden Türk kimliğini temel alan siyasal sisteme kolektif bir yanıt oluşturmak için seçilmiştir. Bu anlamda Newroz, Kürt belleğinin üretebileceği her türlü hazırlık ve kültürel olanağı içermektedir. Newroz, Kürtlerin bir nevi “farz etme, arzulama, önerme veya olasılık hali” ile farklı durumları “hissetme, isteme ve hayal etme” durumlarını temsil eder:

Her Newroz daha iyi bir yaşamı arama ve bunun için mücadele etme günüdür. Halk için umutlarını artırma sömürücü ve baskıcı güçler için ömürlerinin kısaldığı günü görme günüdür. Halkımızın ve Ortadoğu halklarının özgürlük ve demokrasi değerlerini kendinde yaşatan ve geleceğe taşıyan gündür. Newroz halkı olan Kürtler, bugünü her yıl büyük bir coşkuyla kutlayarak özgürlük ve demokrasinin öncüsü olma onurunu yaşamaktadır. 2005 yılı Newrozu binyılların birikimi ve halkımızın bugünkü demokrasi ve özgürlük özlemiyle birlikte özgür ve demokratik geleceğimizi müjdeleyecektir... Newroz bir özgürlük bayramı olduğu gibi demokrasi ve kardeşlik bayramıdır. Newrozda yediden yetmişe her toplumsal kesimden insan kol kola halaya durur... Newrozu Newroz yapan Kürt halkının özgürlük umudunu yaşatması ve bunun mücadelesinin en fazla yükseltildiği gün olmasıdır... Newroz halkın birliğinin ve gücünün farkına vardığı gündür, Newroz Kürt halkının varlığı ve gücünün dünyaya gösterildiği gündür. Newroz barışın ve kardeşliğin ismidir. Ayrıca inanların kimliklerinin ve kültürlerinin inkâr edilmediği bir uygulamadır. Newroz özgürlük ateşidir (Serxwebun, Adar 2005).

Bu durum, söylencenin en temel sorulardan birisine yani kimlik sorusuna yanıt verdiğini göstermektedir. Geçmişin mitik inşası, etnisizmin temel unsurlarından birisidir. Newroz söylencesi, Kürtlerde kimlik inşası bağlamında böyle bir olanak sunmuştur. Newroz, aynı zamanda Kürtlerin bugünkü siyasal konumlarını anlamada kullandıkları bir geçmiştir. Newroz, Kürtlerin bugününü açıklayan bir geçmiş olduğu kadar bugüne anlam katan bir gelecek anlamına da gelir. Bu ise Newrozun mitolojik yanıyla, bir kuruluş miti olmasıyla ilgilidir (Aksoy, 1998: 18). Newroz kutlamalarında Newruz efsanesi hatırlatılarak Kürtçe biz kimiz diye sorularak katılımcıların hep bir ağızdan Kürdüz diye cevap vermesi siyasal hafızanın inşası

açısından önemlidir. Kitlesele bir kutlama olarak Newroz, Kürt kimliğinin önemli bileşenlerinin altını çizmektedir. Kolektif bir geçmişin bilgisini ve bilincini aktararak tarih öğretiminin ve ortak bir kültür yaratmanın aracı haline gelir. Demire’ın (2010: 79) ifadeleriyle söylesek Newroz; Kürtler için “biz her zaman buradaydık ve... Geçmiş çok önemlidir” demenin bir yoludur:

Newroz birçok anlamı içinde barındıran bir kavram olarak Ortadoğu halklarının dil ve hafızasında önemli bir yer edinmiştir. Newroz bir bayram olduğu kadar zulme direniş, halklar arası birlik ve dayanışma, özgürlük ve zafer anlamına gelmektedir... Newroz ezilen halkların özgürlüğe kavuşması ve bu özgürlüğü barış ve bayram tadında kutlamasıdır. Halkların yaşamı kardeşçe paylaşmasıdır. Newroz her ne kadar tarihte Med ve günümüzde Kürtlerle özdeşleşmişse de kökü neolitiğe kadar giden Ortadoğu halklarının bir direniş çizgisi ve geleneğidir... Bazen kötülük, karanlık, zulüm ve adaletsizlik yoğunlaşarak bir kişide bir güç veya devlette somutluk kazanır. Bunun adı Asur olur, Dehaq olur. Aynı zamanda buna karşı aydınlık, kardeşlik ve adalet yoğunlaşarak bir kişide bir direnişte, bir sembolde somutluk kazanarak ifadeye kavuşur. Bunun adı Demirci Kawa olur, Med direnişi olur, Newroz ateşi olur (Serxwebun, Adar 2020).

Newrozun diğere bir işlevi de bellek oluşturmaktır. Bu hususta Newroz geleneğinin zengin simgesel havuzundan yararlanılmaktadır. Arkaik bir mito-ritüelden ideolojinin içine gizlendiği imgesel bir sığınak haline gelen Newrozda pek çok simgesel öğeden söz edilebilir. Newroz alanındaki en temel simgesel öğe Demirci Kawa’dır. Kawa; zulme karşı direnişi, karanlığa karşı aydınlığı sembolize eder. Bir başka sembolik öğe ateştir. Ateş arınmayı simgeler. Kadim Kürt halkı tarafından kutsal görülen ateş ısıtıp aydınlattığı kadar, insanı doğadan ve her türlü kötülükten korumaktadır (Serxwebun, Adar 2020).

Newroz alanındaki efsanevi Kawa’nın devasa resimleri ile Öcalan’ın posterleri gibi özenle seçilmiş ayrıntılar, Kürt kültürünün kurumsallaşması ile güncel politik protestoları bir araya getirir. Alanda Kürt kimliği eksenli muhalif sloganlardan, kırmızı-yeşil-sarı renklerin hâkim olduğu kıyafet ve bayrakların kullanımına kadar hâkim Türk resmi söylemi

etkisizleştirilir. Dikkatle seçilmiş, düzenlenmiş ve mitleştirilmiş tarihsel geçmiş bir süre gerçek olur. Diğer taraftan bir semboller havuzu olarak Newroz, Kürt hareketinin kültürel ihtiyaçlarını karşılamakta ve insanlara bir anlam çerçevesi sunmaktadır. Newroz, Kürt siyasal önderliğince icat edilen bir kültürel anlam çerçevesidir. Bu yüzden görünür ve kullanışlı simgesel boyutun merkezinde yer alan renk ve diğer simgesel öğeler, sürecin benimsenmesinde önemli bir yer tutar (Demirer, 2010: 50).

Newroz alanındaki en önemli sembol öğeler renkler ve kıyafetlerdir. Baharın başlangıcı ve doğanın uyanışı ile ilişkilendirilen Newroz yeni ve temiz giysilerle görünürlük kazanır. Newroz günü tıpkı dini bir bayram gibi itinayla giyinilir. Alan etnik bilinç içeren kırmızı-yeşil-sarı renklerin hâkim olduğu giysi, takı ve örtülerin sergilendiği bir moda sahnesine dönüşür. Newroz alanındaki diğer bir simgesel öğe ise pankartlardır. Diğer bir deyişle pankartlar Newroz meydanındaki odak sembollerden biridir. Newrozlarda pankartlar Kürt siyasal önderliğinin o günkü gündemini yansıtmaktadır. Bayram organizatörleri tarafından sipariş edilen pankartlar bayramın güncel konusunu içinden geçilen dönemde Kürt uluSol hareketinin temel sorunlar hakkındaki tutumunu göstermektedir. Pankartlarda şu konular ön plana çıkmaktadır: Newroz Zihinlerde Aydınlanma, Yüreklere cesaret, Gözlerde Işıktır,” Newroz Barış,” Ne İnkâr Ne ayrılık Demokratik Cumhuriyet,” OHAL kaldırılın,” Newrozda Buluşma Barışta Buluşmadır”. İnsan Diliyle Özgürdür,” Yaşasın Demokratik Cumhuriyet,” Öteki eşitimidir,” Demokratik Cumhuriyet,” Özgür Birliktelik İçin kadınlar el ele” Anadilde Öğrenim Hakkı” Kültürel Zenginliğimiz, Özgür birlikteliğimizin teminatıdır.” Barışla Herkes kazanacaktır,” “Anadile Demokratik Çözüm, İdam Kaldırılın, Tecrit İnsanlık suçudur” (Demirer, 2010: 121-122).

Söz konusu pankartlarda yer alan temalardan anlaşılacağı üzere Newroz Bayramı, sembolik bir anlatıma sahiptir. Kolektif coşkunun siyasal alandaki/anlamdaki bir temsili olan Newroz; kültürel zenginliği, zulme karşı direnişi, eşitliği, hürriyeti, insan onurunu, demokrasiyi, barışı, kardeşliği ve bir arada yaşamayı sembolize etmektedir. Newroz aynı

zamanda; aydınlığı, cesur ve mutlu yarınları, kadın haklarını, azınlık ve öteki haklarını ve en önemlisi de ana dilde eğitim hakkını temsil eden simgesel bir öneme sahiptir. Dolayısıyla tarihsel bir mito-ritüel olan Newroz, burada bir direniş simgesine dönüşmüş vaziyettedir. Dinsel form seküler içerikle bezenmiş tinsel kolektif coşku kimlik inşası bağlamında yeniden üretilmiştir.

3.4. Kutsalın Sosyolojik Evreni

Din, teolojik bir gereklilik olduğu kadar aynı zamanda sosyokültürel bir gerçekliktir. İnsanoğlunun tarihsel seyri takip edildiğinde, tıpkı diğer organizasyonlar gibi dini organizasyonun da insanın bilinçli bir girişimi olarak bir toplumda ortaya çıkıp yayıldığı görülür. Diğer bir deyişle din organizasyon evvela bir topluluk içerisinde ortaya çıkar akabinde onları manevi ve değer eksenli bir oluşum etrafında bir araya getirir. Her ne kadar bazı düşünürlerce bireyin tanrısı ile olan kişisel ilişkisi gibi değerlendirilse de din, gerçek anlamını ancak bir cemaat, topluluk veya grup içerisinde bulabilmektedir. Nitekim ünlü din sosyoloğu Wach (1987: 21-23) dini tecrübeyi; teorik (akide, doktrin), pratik (ibadet, kült) ve sosyolojik (cemaat, topluluk) olarak üçe ayırırken kutsalın sosyolojik ifadesi olarak cemaati zikreder. Ona göre her dinde inanç ve pratiklerin yanı sıra bunları icra edecek bir cemaate de mutlak manada ihtiyaç duyulur. Zira kutsal, sadece birtakım tasarımlar ve pratikler toplamından ibaret olmayıp aynı zamanda dışarıya yansıyan bir yönelimi anlatmaktadır.

Bu açıdan bakıldığında Kutsalın sosyolojik evreninin; onun bir topluluk, cemaat veya cemiyet oluşturabilmesinde yattığı görülecektir. Kutsalın en önemli hatta varlık ögesi inananlar topluluğudur. Kutsalın, mutlak manada bir cemaate sosyolojik tabirle dersek dini bir gruba ihtiyacı vardır. Durkheim'e atfen söylersek; "Din Kutsal şeylerle ilgili -emredilmiş ve yasaklanmış- bir inançlar ve pratikler manzumesidir. Bu inanç ve pratikler, onları kabul edenleri Kilise denen manevi topluluk halinde bir araya getirir. Din fikri Kilise (yani cemaat) fikrinden"

ayrı düşünülemez. Tarihte cemaati olmayan hiçbir dinin olmadığını söyleyen Durkheim'e göre inançlar ritüelleri, ritüeller de insanları bir araya toplayarak cemaat denilen toplumsal grupları oluşturmaktadır (Durkheim, 2009: 53).

Durkheim'in tezinden de anlaşılacağı üzere Kutsalın varlık zemini cemaattir. Daha net bir ifadeyle cemaat olmadan kutsal yaşayamaz. Bu nedenle Kutsalın gerek var olabilmesi gerekse varlığını sürdürebilmesi için cemaatleşmesi kaçınılmazdır. Dolayısıyla Kutsalın sosyal hayata yansması her zaman bir topluluk, cemaat, cemiyet veya ümmet basamakları şeklinde gerçekleşmiştir. İncanın ilk evresindeki cemaat, sınırların genişlemesiyle daha üst sosyolojik bir birim olan cemiyet ya da dini-politik bir birim olan ümmete dönüşür. Bu kapsamdan hareketle Seküler Kutsalın sosyolojik evrenini teşkil eden cemaat ve ümmet tahayyüllerine odaklanılacak söz konusu yeni kutsalın gelecek tasavvuruna değinilecektir.

3.4.1. İdeal Bir Cemaat Tasavvuru: PKK

Sosyologlar toplumsal yapıyı çeşitli özellikleri (ilişki biçimleri, etkileşim tarzları vs.) itibariyle kategorize ederek incelemeye çalışmışlardır. Örneğin Tönnies, toplumsal yapıyı (ilişkileri ve etkileşim biçimleri bakımından), cemaat (gemeinschaft) ve cemiyet (gesellschaft) şeklinde kategorize ederken; Durkheim mekanik ve organik dayanışma şeklinde bir tasnife tabi tutar. Bu başlık kapsamında bahsi edilen cemaatin, Tönnies'in tanımlamasına tekabül ettiğini söyleyebiliriz. Onun tanımlamasından hareketle ifade edecek olursak cemaat, homojen yani türdeş bir yapıdır. Bu nedenle geleneksel toplumların karakteristiği cemaattir. Cemaatte dayanışma, baba tarafından akrabalık gibi güçlerle sağlanmakta ve bireysel iradenin hiçbir etkisi bulunmamaktadır. İlişkiler yüz yüze, samimi ve sürekli. Bireyler arasında tam bir mutabakat vardır. Biz duygusu hâkimdir ve aidiyet hissi ön plandadır.

Diğer taraftan cemaat kutsalın bir terminolojisidir. Daha evvel de belirtildiği üzere cemaat, kutsalın sosyolojik bir ifadesi yani tezahürüdür. Kutsal cemaatsiz yaşayamadığından

(ne var olabilir ne de varlığını devam ettirebilir) tüm kutsalların mutlaka bir inananlar topluluğu vardır. Diğer bir deyişle o kutsala ait bir mü'minler cemaatinin var olması kaçınılmazdır. Dini cemaatin temelinde mistik bir şahsiyet ve onun beraberinde taşıdığı (yahut tasarladığı) iman esasları ve birtakım ahlaki ve manevi değerler bulunur. Weber'e atfen dersek; müminler cemaati, karizmatik bir lider etrafında şekillenir. Şayet liderin çağrısı başarılıysa cemaatin çekirdek kadrosunu teşkil eden dini grubun birinci halkası oluşmaya başlar. Onları takiben grup, ikinci ve üçüncü halka şeklinde genişler. Bu halkalar, "dini öndere yakınlığı ve hizmet görme etkinliklerine göre" statü ve değer dini tabirle derece kazanırlar (Weber, 2012: 141-185). Dini cemaatte tıpkı Tönnies'in belirttiği gibi dayanışma ve biz duygusu ön plandadır. Mensubiyet bilinci yüksektir ve söz konusu mensubiyet, akide esasları/öğretiler üzerinden gerçekleşir. Bireysel iradenin pek bir etkisinin bulunmadığı dini cemaatte lidere bağlılık ve sadakat olmazsa olmazlardandır.

Gerek Tönnies'in gerekse dinin cemaat tipolojisi temel alındığında cemaatin, geleneksel toplumların ilişki ve etkileşim ağlarına tekabül ettiği görülmektedir. Fakat söz konusu ağlar moderniteyle birlikte aşımına uğrar. Modern kurguda sözü edilen cemaat ilişkileri ve bağları çözülür. Dolayısıyla sosyal yapıyı ve ilişki ağlarını tesis eden yeni aidiyet biçimlerine ihtiyaç hissedilir ve yeni b-ağların inşa edilmesi kaçınılmaz olur. Bu doğrultuda kimlik ve moral değerler temelinde yeni cemaatsel yapı ve b-ağlar icat edilir. Geleneksel yapıdaki cemaat giderek yerini hayal edilmiş (Benedict Anderson) veya tahayyül edilmiş (Kieran Flanagan) cemaatlere bırakır. Modern-ulusal tahayyülde cemaat, millet olarak tasavvur edilirken ideolojik tahayyülde halk olarak tasvir edilmeye başlanmıştır. Hayali cemaatlerin sınırları dinsel cemaatin (belirgin, dar) aksine pek çok kesimi içine alacak şekilde esnek kurgulanmıştır. Her şeyden önce hayali cemaateler ulus ve ideoloji temellidir. Hayali cemaatlerin temelinde, dil, düşünce, ülkü, tarih ve kültür birliği gibi tahayyül edilmiş ulusal ve ideolojik unsurlar bulunur.

Söz konusu ulusal ve ideolojik tahayyüllerin kurgulandığı cemaat tiplerinden biri PKK'dır. Kürt Solunda PKK, tipik dinsel cemaatlerin seküler bir formu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir başka deyişle PKK uluSol tahayyülde bir mü'minler cemaati şeklinde belirmektedir. Tıpkı dini bir cemaat gibi karizmatik bir lider etrafında şekillenmiştir. Liderin cehdi ve tebliğiyle ilk mü'minler kitlesi oluşmuş (öncü kadro) daha sonra örgüte yeni üyelerin katılımıyla sınırları genişleyerek cemaatin diğer halkalarını meydana getirmiştir. Cemaatin kurgusu dini yapıda olduğu gibi liderin şahsında somutlaşan çizgi eksenslidir. Cemaate bağlılık ve sadakat hem ehemmiyetli hem de zorunludur. Kuvvet ve başarı cemaate bağlılıktır. Cemaatten kopmak ise gruba en büyük ihanettir. Dini metinlerde ifade edildiği şekliyle gruptan ayrılmak; sapkınlık, dalalet ve tefrikadır. Kur'an'ın ifadelerindeki "eğer çekişirseniz dağılıp gidersiniz"⁶⁵ uyarısıyla eş değer bir öneme sahiptir. PKK'deki bahsi edilen cemaatsel örgü, aidiyet ve gereklilik şu şekilde karşımıza çıkmaktadır:

Ulusal kurtuluş mücadelemizin tek bir şartı vardır o da parti şartıdır. Parti ölçüleri olmadan ulusal kurtuluş olamaz... Şu çok iyi anlaşılıyor ki iyi bir partileşme olmadan, parti kişiliğini iyi bir şekilde özümsemeden mevcut savaşı yürütmeyi bir kenara bırakalım kendimizi ayakta tutmayı bile beceremeyiz. Geliştirilen çözümlemeler şunu ortaya çıkartmıştır ki kendini parti gerçeğinden kopartan, parti gerçeğine karşı dürüst olmayan, partinin muazzam örgütleyici, aydınlatıcı ve bir anlamda bizim açımızdan insanlaştıracı ve yüceltici etkisini hissetmeyen onunla kendini yeniden yaratmayan kimse başa bela olmaktan kurtulamaz. Bu anlamda parti başarmak, kazanmak ve yaşama sahip olmak isteyen herkesin en temel dayanağıdır... Partinin örgütlü ve kolektif kişiliğinden uzak her tutum, her türlü olumsuzluğa kapı aralamak demektir.

Şu ortaya çıktı: PKK somutunda iyi bir partili olmak aslında her türlü insani, sosyal ve ulusal gelişmeye anlam vermek demektir... PKK'nin emek bağlantısı ve devrimci emekle ilişkisi anlaşılıp bütün çalışmalara hâkim kılınmadan, bu partiye ayık olunmaz ve temsil edilmez. Nerde ciddi bir gelişmeden bahsediyorsak orada parti öncülüğü vardır. Nerede bir bozgunculuk varsa nerede peş

⁶⁵ Enfal Suresi 46. Ayet

peşe kayıplar yaşıyorsa orada orta sınıf kişiliğinin, her türlü küçük burjuva özelliklerin ve keyfi tutumların kendini koşturması vardır. Partileşmeyi bilmeyenler yaşamayı bilemez. Partileşmenin ana özelliklerini kendi kişiliğine yediremeyenler içimizde yer alamazlar. Yer alsalar bile çizgi dışı bir kişilik olarak karşı tarafın ajanlığını yapmış olurlar. O kişilikler er geç kaybedeceklerdir. Biz partileşmeyi her şeyin önüne koyan bir hareketiz. Bizim için ekmek ve sudan; hatta havadan önce partileşme ölçüleri vardır. Parti denilince ilk akla gelmesi gereken çizgidir. Bu yetmez bir de çizgi etrafında örgütlenmek gerekir (Serxwebun, Çile 2012).

Max Weber'in dini cemaat tipolojisinden hareketle belirtecek olursak; PKK, karizmatik lider etrafında örgütlenmiş bir cemaattir. Fakat burada sözü edilen karizma verili olmaktan ziyade genellikle atfedilmiş niteliklere dayanmaktadır.⁶⁶ Söz konusu tahhayül cemaatinin kurucu lideri olan Öcalan, daha evvel belirtildiği üzere pek çok meziyetin kendisinde toplandığı mistik bir şahsiyet konumundadır. Öyle ki kendisinden doğrudan bahsedilmez onun mistik şahsiyetini teşkil eden “önderlikten” anca söz edilebilir. Zaten PKK'den sürekli “önderlik” partisi ve “önderlik” hareketi olarak bahsedilmesi bundan ötürüdür. Bu anlamda PKK, önderliğin öğretisi ve esaslarını örgüt ve eyleme dönüştüren bir mü'minler cemaati mahiyetindedir:

Değerli yoldaşlar; PKK'nin Önder Apo'nun düşüncelerini örgüt ve eyleme dönüştürdüğü bir devrimci öncülük olduğunu çok biliyoruz. Bu anlamda partimiz PKK bir önderlik partisi ve önderlik

⁶⁶ Öcalan'ın karizmatik ve kurtarıcı yönüne ilişkin dokümanlar oldukça fazladır. Örneğin Serxwebun'da yer alan bir yazıda Öcalan'ın manevi şahsiyeti olan önderlik şöyle anlatılmaktadır: “Unutmayalım ki Önderlik doğuşun gerçekleştiği 45 yıl önce... Kürt halkı kesinlikle böyle değildi. Ortada değil bilinç, örgütlülük, özgürlük için fedai çizgisinde eylem; atomlara kadar parçalanmış bir toplum gerçeği, kimliğinden utanan ve kaçan bir insan varlığı özgür yaşamı göremeyen Kürdistan'da bir gelecek düşünmeyen ve dolayısıyla celladına hizmet etmeye mahkûm edilmiş bir insan ve toplum gerçekliği vardı. Önder Apo işte böyle olumsuz ve karanlıkların hüküm sürdüğü bir ortamda çıkış yaptı. Önderlik doğuşu gerçekleştirdi. Nasıl yaşanacak sorusuna kendi şahsında verdiği özgürlükçü cevap temelinde çevresini ve tüm Kürdistan'ı aydınlatan bir ışık oldu” (Serxwebun, Gulan 2020).

hareketi oluyor. Parti doğrularımızı her düzeyde önderlik hareketi belirliyor. Önder Apo'nun düşüncelerini pratikleştirmek için örgüt ve eylem haline getirdiği bir zemini ifade ediyor... Önder Apo gerçeğini doğru anlamak ve derinden bilince çıkarmak dolayısıyla pratikte başarıyla uygulayan olmak için ancak bununla mümkün oluyor. Halkımızın şanlı öncüsü... Apocu çizgide devrimleşen ve militanlaşan kişiliklerin söz konusu bu zorlukları nasıl yenip aştıklarını parti ve mücadele tarihi derslerimizden çok iyi anlıyoruz (Serxwebun, Kânun 2001).

Her tinsel cemaatin bir kurucu yani öncü bir kadrosu vardır. Bunlardan dini terminolojide ashap-havari vs. şeklinde bahsedilir. Bunlar, liderin yakın ashabıdır, ona en yakın ilk tayfadır. Ayrıca bunlar dinsel hiyerarşinin en üst basamaklarında bulunurlar. Bu nedenle faziletli, üstün ve dokunulmaz addedilirler. Dolayısıyla inananların tüm övücü taltiflerine mazhar olurlar. Bu durum seküler bir tahayyül cemaati olan PKK için de geçerlidir. Tıpkı dini cemaatlerdeki gibi kurucu kitle ve ilk fedailer, takdis edilir. Örneğin Öcalan, PKK'yi "ilk büyük şehidimiz Haki Karer Yoldaş'ın ansına bağlılığın bir halkların birleşmesinden oluşan bir şehadet zinciri olarak" tanımlarken bu gerçeklikten hareket etmektedir. Öcalan burada, "partimizin ilk büyük şehidi ve gizli ruhum dediği" PKK'nin ilk "şehidi" Hâki Karer'den yola çıkar. Bu nedenle Haki Karer'in ölümü örgüt için büyük bir kayıp olmasına rağmen hareketin mücadelesinde her zaman tetikleyici bir rol oynamış olup anya bağlılık, geri dönülmezliğin, sonuna kadar kararlı bir şekilde devrimci mücadeleyi sürdürmenin temel gerekçe ve sembollerinden biri olmuştur (Serxwebun, Gulan 2020).

Her cemaatin mutlaka bir kuruluş felsefesi ve yaşam iddiası bulunur. Burada esas olan cemaatin nasıl tasvir ve tasavvur edildiği mevzuudur. Cemaatsel yapılar mensupları tarafından genellikle idealize edilirler. Aynı durumun PKK içinde de gerçekleştiğini gözlemlemekteyiz. PKK önderliği tarafından "demokratik ulus olarak Kürt halkının bütün özgürlüksel doğuşlarının filiz verdiği kök parti" olarak tanımlanmaktadır. Ayrıca sonu gelmemiş bir şiire, romana benzetilerek estetize edilmektedir. PKK uluSol tahayyülde insani ve ahlaki tüm ulvi değerlerin

savunucusu ve taşıyıcısı olarak tasavvur edilirken; yalan, hile, yağma, talan, zulüm, sömürü vs. den münezzeh ideal bir kimlik olarak tasvir edilmektedir:

Önder Apo PKK'yi tanımlarken “sonu gelmemiş bir roman, bir şiir, bir türkü” biçiminde ifade ediyor. Yine canlı vücutta, vücudun damarlarında dolaşan ve yaşamı var eden hayat suyuna yani kana benziyor. Nasıl ki canlı organizmada yaşamı var eden damarlar içinde akan kan ise partimiz PKK de Kürdistan halkını özgürce var eden ve halkın yaşam damarları içerisinde akan kan oluyor. Önder Apo PKK'yi özgür kürdün kimliği olarak tanımlıyor. Kendi özgürce varoluşu PKK gerçeği ile ifade ediyor... Bütün bunlar bize PKK biçiminde adlandırdığımız parti gerçeğimizin ne olduğunu parti tanımımızın, neleri içerip ifade ettiğini çok net bir biçimde gösteriyor. Çok açık ki PKK bir “Önderlik” ve şehitler partisi oluyor. Kürt halkının özgürlük kimliğini ifade ediyor. Özgür halk varlığı anlamına geliyor... Önder Apo PKK'yi Kök parti olarak tanımlamış bulunuyor. Yani Demokratik ulus olarak Kürt halkının bütün özgürlüksel doğuşlarının filiz verdiği ana kök olma gerçeğini ifade diyor. Bu da gösteriyor ki PKK ruhta, duyguda, düşüncede ve yaşamda özgür Kürdün doğuşunu, dirilişini ve var oluşunu temsil ediyor. PKK'nin doğuşu ve kuruluşu Kürdistan açısından bir milat olma anlamına geliyor (Serxwebun, İlön 2016; Mijdar 2017).

PKK'nin ulusal kurtuluşçu siyaseti her şeyden önce yeni bir halk yeni bir kişilik yarattı... PKK'nin en büyük özelliği yenilikçi olmasıdır... PKK insanın emeğine ve onuruna çıkmanın hareketidir. İşçi ve emek partisidir... PKK sömürgeciliği ve her türlü dayatılmışlığı reddeder... PKK bir kurtuluş umududur, özgürlük simgesidir. PKK insanlık değerlerinin temsili söz konusudur. PKK'nin çizgisi ulusal birlik çizgisidir. Yurtsever bir partidir (Serxwebun, Gulan 2020).

Kürt toplumunda PKK, haramı, hurdası, hilesi, hırsızlığı, yağması, talanı olmayan; hakkı, adaleti, toplum gerçekliğini temsil eden bir hareket olarak tanınmıştır. PKK militanları hep öyle görülmüştür... PKK emekçilerin, ezilenlerin kadınların ve gençlerin partisidir. Umut ve zafer kaynağıdır. PKK de insan sevgisi, eşitlik ve özgürlüğe tutku temel ilkedir (Serxwebun, Sibat 2019; Mijdar 2016)

Yukarıdaki metinlerden de anlaşılacağı üzere PKK, tıpkı kutsal anlatılardaki gibi oldukça idealize bir erdemliler cemaati olarak tahayyül edilmiştir. PKK bu tahayyülde cemaatin tüm

olumsallıklarını içinde barındırır: birlik, beraberlik, dayanışma, kardeşlik, hürriyet ve onur mücadelesi, alın teri, emeğe saygı vs. Mü'minler cemaatinin bir elin parmaklarına benzetildiği anlatıya paralel bir şekilde PKK, önderliği tarafından vücudun damarlarında dolaşan kana/hayat suyuna benzetilmiştir. Tabi burada dini-moral değerlerin yanı sıra seküler-ideolojik cemaat tahayyüllerinin öğelerinin de belirlemeye başladığı görülmektedir. Etnik kimlik, eşitlik, özgürlük, gibi öğeler cemaatsel bağları tesis ve idealize eden temel unsurlar arasında yer alır. İşçiye, emekçiye, ezilmiş saygı cemaatin temel ilkeleri şeklinde ifade edilir. Duyguda, düşüncede, ülküde ve yaşamda birliktelik ise seküler cemaatin yeni moral bağlarıdır.

3.4.2. İdeal Bir Ümmet Tasarımı: Ahlaki-Politik Toplum

Tüm emekçiler işçiler merhaba/Sosyalistler Komünistler Merhaba

Rençber Aziz⁶⁷

Tüm toplumsal hareketlerin (ister dini ister seküler olsun) ideal zaman tasavvurları vardır. Bu idealize edilmiş zaman tasavvurları geçmişe dönük olabileceği gibi geleceğe yönelik de olabilir. İdeal zaman tasavvurunun temelinde geçmişe duyulan hasret vardır. Bir başka deyişle ideal zaman tasavvuru, geçmişin iştiağından neşet eder. İdeal zaman tasavvurunda geçmiş tam bir harikalar diyarı yani bir altın çağ olarak tasvir edilir. Altın çağ (golden age), tarihin bir döneminde, dünyanın bir yöresinde, insanlara özgürlük tanıyan ve kendini gerçekleştirme olanağı veren” toplumdur. İyiliğin, adaletin, merhametin ve paylaşımcılığın hâkim olduğu ideal bir geçmiştir altın çağ, asrı-saadettir. Bugünün tüm yıkıcı, yakıcı kötülüklerine karşın geçmişin iyilikleri ve güzellikleri sürekli yâd edilir. Atalarının eşitlik, özgürlük ve kardeşlik içerisinde yaşadıkları ilksel bir zamanın olduğunu varsaydıklarından bugünün karanlık yüzüne karşı insani bir yaşamı savunan toplumsal hareketler, birtakım inşa

⁶⁷ Rençber Aziz'in Merhaba şarkısından alınmıştır.

edici eylem ve söylemlerle “yeni bir dünyanın mümkün” olduğunu savunmakta ve eşitlikçi, adil bir alternatif dünya düşünün tüm insanlık için zorunlu olduğunu iddia etmektedirler (Çoban, 2009: 9-10).

Toplumsal anlamda yaşanan huzursuzlukların neticesinde yeniden anımsanan altın çağ düşleri geleceğe yönelik ütopyaları da beraberinde getirir. Ütopya yeni bir toplumsal düzene göndermede bulunur. Ütopyaya göre altın çağ ardımızda değil önümüzde, toplumsal düzenin mükemmeliyetindedir. Bu nedenle ütopist toplumsal hareketler var olan şeni düzene karşı verdikleri mücadelede geleceği insanlar için umutlu ve arzu edilebilir kılmaya çalışırlar. Bu anlamda tarihsel olarak tüm toplumsal ve politik hareketlerde ütopyaların (ideal ve estetize edilmiş bir geleceğin) izi vardır. Ütopist tüm muhalif hareketler, içerisinde yaşanan dünyanın ötesinde eşitlikçi, özgür bir dünya kurgularlar, bu bağlamda ideal gelecek ulaşılması gereken hedef olarak konumlanır. Zira kendi varoluş koşullarının ötesine geçmeye, sınırlarını aşmaya çalışan düşünceler geleceğe yönelir (Çoban, 2009: 9-10).

Bu kapsamdan hareketle temeli kutsala dayalı ideal zaman tasavvuruna dair tüm ütöpik izlerin Kürt Solu için de benzer şekilde geçerli olduğu söylenebilir. Kürt uluSolunda geçmiş tıpkı dini tahayyüllerdeki gibi kutsanır. Altın çağ tasavvuru, Kürt Solu özelinde komünal toplumdur. Diğer bir ifadeyle Kürt Solunun asrı-saadeti, Marksizm’den tevarüs ettiği komünal toplum idealidir. Bilindiği üzere Marksist anlatıda toplumlar insanların eşit ve doğa halinde yaşadığı komün hayatından sınıflı topluma geçmiştir. Marxizmde; sınırların, özel mülkiyetin, sınıfsal hiyerarşinin, eril ve devletçi tahakkümün olmadığı hayali ve kayıp bir cennetten söz edilmektedir. Bu hayali cennetin yeniden tesisi içinse evvela sosyalist akabinde de komünist devrim gerekecektir.

Bu bağlamda komünal toplum tezi sadece geçmişe yönelik bir nostalji değil aynı zamanda geleceğe yönelik “alternatif bir yaşamın nasıl pratikleşeceği” idealini de dile

getirmektedir. Esasında burada özlenen geçmişteki komünal yaşantı değil gelecekteki ütopyik toplum idealidir. Gelecek tasavvuru ise ideal toplum tasarımı beraberinde getirir. Kurgulanan gelecek tasavvuruna bağlı olarak ideal bir toplum tasarlanır. Bu toplum tasarımı Kürt Solu açısından ideal cemaatin (PKK: Kürt Emekçileri Partisi) ideal topluma (tüm işçiler-emekçiler) yani ümmete evrilmesiyle sonuçlanır. Söz konusu hareketin ideal toplum tasarımı şöyledir:

Toplumsal doğanın var oluş halinin ve gelişiminin ahlaki ve politik toplum temelinde incelenmesini varsayan sosyal bilimler ekolünü demokratik uygarlık sistemi olarak tanımlamak mümkündür. Tarihsel materyalizme yakın duran anlatımlar, toplumu unsurlara (sınıf, ekonomi, tekel) indirgerken dinsel boyutlu anlatımlar, ahlakın önemini yoğunca anlatmalarına rağmen politik boyutu çoktan devlete havale etmişlerdir... Ahlaki-politik toplum ise en tarihsel ve bütünlüklü toplum anlatımıdır. Ahlak ve politikanın kendisi tarih olarak okunabilir. Ahlaki ve politik boyut taşıyan toplum, tüm var oluşun ve gelişimin bütünlüğüne en yakın olan toplum biçimidir. Devlet, sınıf, sömürü, kent, iktidar ve ulus olmadan toplum var olabilir. Ama ahlak ve politikadan yoksun toplum düşünülemez... Ahlaki politik toplum, bir yandan iyilik, mutluluk, doğruluk ve güzellik diğer yandan özgürlük, eşitlik ve demokratik olanla ilişkilidir. İyilik, mutluluk zaten ahlakın özüdür. Doğruluk hakikatle ilgilidir. Hakikati ahlaki ve politik toplumun dışında aramak beyhudedir. Ahlaki ve politik olmayan hakikati bulamaz. Ahlaki ve politik toplum dışındaki güzelliği güzellik saymıyorum. Güzellik ahlaki ve politiktir... Hiçbir toplum ahlaki-politik toplum kadar özgürlüğü, eşitliği ve demokrasiyi üretebilme, sağlayabilme gücünde değildir (Serxwebun, Haziran 2018).

Her demokratik toplum ahlaki ve politiktir. Yani yaşamı için iyi kurallar belirlemiştir. Diğer bir deyişle kendisini yürütebilir bir ahlakı vardır. Kendisini gerileten köleliğe iten ahlak içermez... Ahlaki-politik toplum; öz savunmayı, öz yönetimi ve komün örgütlenmesini esas alır. Burada toplum mühendisliği yoktur; burada toplumun kendini var etmesine, korumasına yönelik bir mücadele söz konusudur... Siyasi merkezi belirleyen yerelin iradesidir... Bireyin, toplumun devlete bağımlılığını reddeder, toplumsal sorunların devlet yapılmamasıyla değil toplumun öz örgütlülükleriyle çözümünü esas alır... Ahlaki-politik toplum tanımı toplumun özgürlük paylarını artıran her çabayı içine alır... Ahlaki-politik toplum, toplumdaki tüm kimliklerin kendini özgürce ifade etmesini ve örgütlenmesini esas alır. Toplumun her kesimin etnik, dinsel, sınıfsal ve grup

kimlikleriyle eşit katılımı esas alır. Salt hukuka dayanmaz toplumun ahlak ve vicdan ilkesini esas alır. Ahlaki-politik toplum, çoğulcudur. Emekçiyi, kadını, çocuğu, yeşili, doğayı dolayısıyla tüm bileşenleri dikkate alır (Serxwebun, Adar 2017).

Her ne kadar Öcalan, “ne geçmişte yaşanan bir altın çağ özlemi ne de geleceğe ilişkin bir ütopyadır” (Serxwebun, Kanun 2013) dese de yukarıdaki aktarımlarda görüleceği üzere ahlaki-politik toplum, ideal bir toplum tasarımı olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca ahlaki-politik toplum dinlerin tasarladığı ümmet idealini de yansıtmaktadır. Seküler bir ümmet tasarımı olarak okunabilen ahlaki-politik toplum, Öcalan’ın tabiriyle yaşamsallığın yeni adresidir. Yine onun tabiriyle ahlak-politik toplum; “gerçeğinde ahlaki tutum ideolojik, politik ve örgütsel çizgi temelinde oluşan yeni toplumsallığa kanun ve kurallardan öte bir tutkuyla bağlanmayı” ifade eder. Bu yeni toplumsallık yaşamın varoluş biçimi olarak algılanır. İdeolojiyi esas alan bu tasarım, “politik özgürlüğü yeni yaratımların çabası olarak gören bir yaşam ustalığı, bilgeliği olarak” tarif edilir (Serxwebun, Kânun 2013).

Yukarıdaki ifadelere tekrar dönülecek olursa ahlaki-politik toplum, ideal bir gelecek ve yaşam düzeninin tasarısıdır. Tüm değerlerin eşitçe paylaşıldığı, kimlik ve düşüncelerin özgürce ifade edildiği, karar alma süreçlerine tüm paydaşların katılım sağladığı ideal bir toplum düzenidir. Toplumun ve doğanın tüm bileşenlerini dikkate alacak şekilde tasarlanmıştır, ahlak ve değer temellidir. Yeşile, doğaya bilcümle ekolojiye değer atfeden niteliktedir. Bu vb. sebeplerden ötürü uluSol tahayyülde insanın ve doğanın kurtuluşu ahlaki-politik toplumun muvaffakiyetine bağlanır. Son olarak tıpkı kutsal öğretilerdeki gibi sözü edilen ahlaki-politik toplumun bir gün mutlaka inşa edileceğine ve yeryüzünü salih kulların (meşru savunma güçleri) devralınacağına inanılmaktadır.

SONUÇ

Tarihin başlangıcından itibaren insan, kutsiyet hissi denebilecek bir şeyle bir inançla diğerlerinden ayrılmıştır. Diğer bir deyişle *kutsiyet hissi*, insan tarihinin başlangıcından beri var olagelen bir özelliktir. Dolayısıyla Kutsalı tecrübenin insan yaşamında önemli ve belirleyici bir rolü vardır. Dinî geleneklerde daha ziyade aşkın varlıklarla ilintili üstün bir güç olarak telakki edilen kutsal; metafizik âlem, tanrı ve tanrıyla ilgili her türlü ilişkiyi kapsayan geniş bir içeriğe sahiptir. Geleneksel yaşama dair; dinî ayin, teşkilat, his ve gösterilerin tümünü içine alır. Kutsal, sadece mistik bir niteliğin mânâ ve pratiklerini değil, aynı zamanda sır, müneccimlik, falcılık, kâhinlik ve şeytanî kültlerle ilgili tüm faaliyet ve tutumları da içermektedir.

Bu itibarla Kutsal, insanlık tarihinde uzunca bir müddet belirleyici konumda olmuş, değişe-dönüşe varlığını modern döneme kadar bir şekilde sürdürmüştür. Ancak aydınlanma düşüncesi ve moderniteyle birlikte kutsalın bu belirleyici vaziyeti sekteye uğramıştır. Moderniteyle birlikte, aşkın otorite (tanrı) yerini giderek içkin otoriteye (insana) terk ederken, insanın; geçmişle, gelenekle, dini inançla ve kutsalla olan organik bağları kopartılır. Ancak varoluşsal bir savrulma beraberinde, varlığın, varoluşun ve anlam modelinin kendileri tarafından dizaynedilen yeni birtakım *kutsallar* meydana getirecektir. Kutsallığı yadsıyan modernite, yerine seküler ve rasyonel modeller benimsemeye başlar. Tanrının yerine insanı, dinin yerine bilimi, kutsal metnin yerine ise rasyonel aklı koyar.

Kutsallaştırma, enteresan bir biçimde modern zamanın en üretken tekrarı olarak dikkat çeker. Zira Kutsal, öylesine bir histir ki, sökülmeğe çalışıldığı takdirde başka bir nesnenin ve durumun fetişe edilmesine/tapımına dönüşmeye başlar. Geleneksel anlayıştan moderniteye evrilen süreçte değişen/dönüşen, kutsalın özü/alglanışı/doğası olmaktan ziyade formlarıdır. Aydınlanma düşüncesiyle önce parçalanan ontolojiye eşgüdümlü olarak profanlaş-tırıl-an kutsallar veya mukaddesler, modern durumda ve tarihsel kiplikte seküler içerik ve formlarda

tarihe yeniden döndürülmeye çalışılmaktadır. Öyle ki dinden bilime, vahiyden akla, ümmetten ulusa, iman şehidinden devrim şehidine, mabetten plazaya, minberden kürsüye kadar çeşitli kutsallıklar seküler bağlamlarla materyalleşirler.

Zaten kadim kutsalın yitirilişyle seküler kutsallıkların icat edilmesi bu anlamda kaçınılmazdır. Seküler kutsallığın en önemli varlık ve anlam zeminini ise ideolojiler oluşturmaktadır. Diğer bir ifadeyle ideolojiler, Kutsalın seküler zemindeki yeni görünümleridir. İdeoloji, savunduğu ve haklılaştırarak yaygınlaştırmaya çalıştığı yaşam biçimini, doğru olarak sunduğu ilkelerin ışığında kutsallaştırmak ister. Bu nedenle her ideolojik yapı kutsal bir bağ (tanrısal ip), aidiyet ve anlam üretmek mecburiyetindedir. Başka bir deyişle her ideoloji kutsalı, ihtiyaç duyacağı kutsalı üretir yani kendi kutsalını inşa eder.

Dolayısıyla ideolojilerin kutsallaşması sekülerin ortaya çıkışıyla doğrudan irtibatlıdır. Sekülerleşmeyle birlikte önce tarihsel dinin sembolik evreni dağılır ardından seküler bir anlatıda tekrar şekillenme süreci içerisine girer. Seküler anlatıda, yeni kültür yaratımı adına geçmişin mirasından vazgeçilir. Tarihsel dinlerin denklemden çıkmasıyla seküler ideolojiler, geleneksel dinlerin veya kutsallık formlarının içerisinden konuşmaya başlar. Hal böyle olunca geleneksel dinin kavramlarından seküler ideolojilere doğru hızlı bir kutsiyet nakli yaşanacak ve nihayetinde ideolojiler, seküler bir din ikamesi olarak tarih sahnesine çıkacaktır. Nitekim milliyetçilik, solculuk ve Kemalizm gibi siyasal ideolojiler yıktıkları kutsalın yerine kendi kutsalını inşa etmiş diğer bir ifadeyle müntesiplerine ikame yeni kutsallıklar sunmuşlardır.

Dini Kutsala ikame ve alternatif sunan ideolojilerden birisi de Kürt Solu'dur. Kürt Solu hem ulusal ideolojiyi hem Marxist-sosyalizan ideolojiyi eklemlemesi bakımından çifte bir kutsiyete sahiptir. Kürt Solu ikame kutsalını; tarihsel acılar, mağduriyetler üzerine bina ederken öğretisini de; eşitlik, özgürlük, hak, adalet, onur ve barış mücadelesi ile demokratik ekolojik cumhuriyet gibi ikame değerler üzerine inşa etmiştir. İdealize edilen söz konusu değerler, süreç

içerisinde birer dogmaya dönüşürken başlardaki romantizm (halkların kaderini tayin hakkı, komünal eşitlikçi toplum ideali gibi) semantizmle neticelenir. İşte Kürt Solu'nun, ikame kutsalını inşası bu sayede (tarihsel mağduriyetler, ezilmişlik, sömürü vs.) mümkün olabilmektedir. Kutsiyetini kaybeden ve umutlarını yitiren bu insanlara, yeni kutsallar (anlam/mana modeli) ve yeni umutlar sunmak suretiyle onlara tutunabilecekleri bir ortam temin etmiştir.

Bu bağlamda Kürt Solu, temelde kaynağını tanrının aksine “önderlikten” alan kutsiyetin yeni bir formu/biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yeni kutsalın kendine has “mukaddes metinleri”, “nasları”, “doğmaları”, “peygamberi”, “havarileri”, “azizleri”, “şehitleri”, “kutsal gün ve geceleri” ve büyük bir taassupla dinlerinin çizdiği yolu takip eden “müritleri” ve “müminleri” vardır. Nitekim Kutsalın inşa patriklerine baktığımızda; Kürt uluSolunda söz konusu inşa pratiklerinin; anlam, simgesel ve sosyolojik boyutlarıyla gerek doğrudan gerekse dolaylı bir şekilde tecelli ettiğini görmekteyiz. Dolayısıyla Wach'ın kutsalın üç boyutu olarak belirlediği; doktrin, ibadet ve cemaat cihetlerinden hareketle Kürt Solu'ndaki kutsileşme temayüllerini ve söz konusu seküler kutsiyetin inşa pratiklerini şöyle zikredebiliriz:

- “Önderlik” Kürt Solu için *kutsal bir şemsiye* vazifesini görmektedir
- Seküler Kutsalın merkezi-politiğinde yer alan “önderlik” ulvi bir karaktere sahiptir
- “Önderlik” tıpkı Tanrı gibi “münezzehdir”, “la yuseldir”, büyü ve gizemlidir
- “Önderliğin” “kurtarıcılık” vasfı bulunmaktadır
- “Önderliğe” ve onun “öğretilerine” “imanla bağlılık” esastır, “temel erdem” itaat ve sadakattir.
- “Önderliğe” itiraz suçtur, kutsala dil uzatmış “sapkın” kişilik tavrıdır
- “Önderliğin” talimatları emir niteliğindedir, çiğnenmez, çözümlemeleri ise “kutsal metin” hükmündedir. Söz konusu çözümlemeler, dogma niteliğindedir eleştiriye

gelmez. Tıpkı kutsal ayetlerdeki gibi söz konusu çözümlemelerin yorum ve te'vile muhtaç yönleri olduğuna inanılır.

- “Önderliğin”; “mü'minleri” (militan), “mücahitleri” (devrimci), “havarileri” (yoldaşlar) vardır
- Ayrıca kendisine ait “şehit” ve “azizler” panteonu vardır
- Şehitler tıpkı kutsaldaki gibi “ölümsüzdürler” ancak mükâfatları bu dünyaya münhasırdır
- “Önderliğin” “mü'mini” gibi “münafık” ve “sapkınları” (ajan-provokatörler) da bulunur
- Yeni kutsalın yargı mercii (önderliğin mahkemeleri) ceza pratiği (hapis, düşkün ilan edilme ve idam gibi), “tevbe” mekanizması (öz-eleştiri) da bulunmaktadır
- Kürt Solu'nun kendine has bir anlam evreni ve değerler hiyerarşisi bulunur, dolayısıyla bağları için kutsaldakine benzer bir anlam zemini ve değerler sistemi sunmaktadır
- Kutsalın benzeri bir simgeselliğe sahiptir. “Önderlik”, bayrak, yurt, halk, Newroz gibi simgesel öneme sahip pek çok unsur bulunur
- Yas ve ölüm törenleri kutsala benzer bir biçimde icra edilir
- Kendine has bir mü'minler cemaati (PKK), ideal zaman tasavvuru (komünal toplum) ve ideal ümmet (ahlaki-politik toplum) tasarımı vardır

Sonuç itibariyle kutsalın kendine has bir tabiatı ve dinamikleri vardır. Kutsalın özsel ve fonksiyonel olmak üzere iki temel dinamiğinden bahsedilebilir. Kutsalın özsel dinamiği onun anlam boyutuyla ilgiliyken fonksiyonel dinamiği ise onun simgesel ve sosyolojik boyutuyla alakalıdır. Özsel dinamiği itibariyle Kutsal, aşkın, ilahi, gizemli ve büyültü bir gerçekliğe atıfta bulunur. Kutsal bu yönüyle anlam zeminidir. İnsanın varoluşunu, yaşam gerçekliğini temellendirir. Hayatı anlamlandırır, ona bütünsellik atfeder. Ona yaşamak ve ölmek için birtakım nedenler sunar. Bu, bir nevi kutsalın arkeolojisinde bahsi geçen kutsallık halesine tekabül eder. Daha evvel de ifade edildiği üzere Kutsallık halesini kazandıran temel

unsur imandır. Kutsal imani bir durumdur; koşulsuz itaat, bağlılık ve sadakati esas alır. Kutsallık halesini kazandıran diğer unsurlarsa; mana (gizem), değer ve anlamdır.

Fonksiyonel dinamiği itibariyle ise kutsal; sosyal, kültürel ve psikolojik etkilerine göre tanımlanır. Bu yönüyle kutsal müteal bir boyut taşımaktan öte toplumsal düzen, dayanışma ve değişimi sağlama ve gerilimi hafifletme aracıdır. Bireylere sapladığı psikolojik dinamizmin yanı sıra toplumun birlik ve beraberliğine, düzen ve istikrarına yardımcı olur. Dağınık kitleleri ortak bir bilinç etrafında bir araya getirir. Kutsal toplumsal düzen ve bütünleşme faktörü olmasının yanı sıra aynı zamanda bir ayrımlar alanıdır. Dini ve dünyevi başta olmak üzere iyi ile kötünün, hak ile batılın, biz ile onların ayrıştığı yeredir. Dolayısıyla kutsal birleştirici özelliği kadar ayrıştırıcıdır. Öte yandan kutsal, bir meşruiyet sağlama aracıdır. Aşıladığı haklılık duygusu sayesinde insanın hayal kırıklığının, yaşadığı çatışma ve engellemelerin üstesinden gelebilmesini sağlar.

Kutsalın dinamiğine dair tüm bu süreçler, Kürt Solunun ideolojik örgüsünde bir şekilde yansıma bulmuş vaziyettedir. Benzeri bir arkeolojik tetkikle sözü edilen seküler Kutsalın anlam evrenine indiğimizde aynı unsurların Kürt Solu için de geçerli olduğu görülecektir. Kürt Solu hem kutsaldan boşalan varoluşsal oyuğu dolduran bir anlam mercii hem de bağlılarını bir cemaat ve ümmet ideali etrafında bir araya toplayan işlevsel bir dinamik olarak karşımıza çıkmaktadır. Anlam dinamiği itibariyle baktığımızda Kürt Solunun, tıpkı kutsalda görüldüğü gibi, müntesiplerine bir anlam evreni ve değerler sistemi sunduğu müşahade edilmektedir. Yeni kutsiyetin Kürt Solu özelindeki karşılığı “önderliktir.” Bir anlam mercii vazifesi gören “önderlik”, söz konusu ideolojinin bağlılarına alternatif ikame bir kutsal kubbe sunmaktadır. Hayatlarına anlam ve değer katmak suretiyle müntesiplerin, uğrunda savaşıp yücelebilecekleri ülküler vaaz etmektedir.

Dini kutsalın anlam dinamikleri olan; gizem, mistisizm, sadakat, bağlılık, iman vs. şaşırtıcı bir benzerlikle burada da geçerlidir. Sözelimi “önderlik” ikame kutsalın kült vazifesini ifa etmektedir ayrıca dini kutsalın benzeri bir mistisizme sahiptir. “Önderlik gerçeğine” bağlılık ve sadakat esastır, öğretilerine ise koşulsuz iman ve itaat edilir. Öte yandan Kutsalın fonksiyonel dinamikleri itibariyle yeni kutsalda tecelli ettiğini görmek de mümkündür. Örneğin söz konusu öğretilerin, dini kutsallardaki gibi, birleştirici, bütünleştirici ve meşrulaştırıcı özellikleri bulunmaktadır. Dini kutsala ait kolektivite (acının ve neşenin kolektifliği) ikame kutsalın Newroz, yas ve anma törenleri gibi seküler pratiklerinde tekrardan vücut bulmaktadır. Ayrıca dini kutsala ait cemaat ve ümmet tasarımları da burada zuhur etmiş vaziyettedir. Dolayısıyla tüm bu ifade edilenler, Kutsalın hem anlam dinamiği (doktrin, değerlerler sistemi vb.) itibariyle hem de fonksiyonel ciheti (sembolizm, pratikler, cemaat ve ümmet tasarımları gibi) itibariyle seküler bir zeminde yeniden inşa edildiğini göstermektedir.

KAYNAKÇA

- Açikel, F. (1996). Kutsal Mazlumluğun Psikopatolojisi. *Toplum ve Bilim Dergisi*, 153-198.
- Akkaya, A. H. (2013). Kürt Hareketi'nin Örgütlenme Süreci Olarak 1970'ler. *Toplum ve Bilim*(127).
- Akman, Ş. (2011). Türk Tarih Tezi Bağlamında Erken Cumhuriyet Dönemi Resmî Tarih Yazımının İdeolojik ve Politik Karakteri. [eearchgate.net/publication/339796520_Turk_Tarih_Tezi_Baglaminda_Erken_Cumhuriyet_Donemi_Resmi_Tarih_Yaziminin_Ideolojik_ve_Politik_Karakteri_Sefik_Taylan_AKMAN E.T.7.8.2019](https://www.researchgate.net/publication/339796520_Turk_Tarih_Tezi_Baglaminda_Erken_Cumhuriyet_Donemi_Resmi_Tarih_Yaziminin_Ideolojik_ve_Politik_Karakteri_Sefik_Taylan_AKMAN_E.T.7.8.2019)
- Akseki, C. (2016). Atatürk'ün Ölümünün Türk Ulusal Basınına Yansıması (1938-1939). *BELGİ*, 202-237.
- Aksoy, G. (1996). *Tarihi Yazılmayan Halk Kürtler*. İstanbul: Avesta Yayınları.
- Aksoy, G. (1998). *Bir Söylence Bir Tarih Nevroz*. Ankara: Yurt Kitap-Yayınları.
- Aktan, H. (2012). *Kürt Vatandaş*. İstanbul: İletişimYayınları.
- Aktan, İ. (2018). Barış Ünlü: Kürtler İrkçı Olamaz Çünkü İrkçılık Bir Sistemdir. <https://www.gazeteduvar.com.tr/yazarlar/2018/01/12/baris-unlu-kurtler-irkci-olamaz-cunku-irkcilik-bir-sistemdir> E.T. 20.12.2019
- Aktoprak, E. (2009). Devlet Baba Hayırsız Evlat Kürtler. *Mesele Dergisi*(30), 49-53.
- Aktoprak, E., & Kaya, C. (2016). *21. Yüzyılda Milliyetçilik: Teori ve Siyaset*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Akyol, M. (2006). *Kürt Sorununu Yeniden Düşünmek*. İstanbul: Doğan Kitap.
- Akyol, Y. (2009). *Dinsel Ritüeller ve Modern Milliyetçilikte Ritüel İnşası: Şehit Cenazeleri*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora Tezi).

- Alıcı, M. (2005). Kutsalın Peşindeki Adam: Ölümün 19. yılında Eliade İçin Kısa Bir Rehber. *EKEV Akademi Dergisi*, 9(54), 51-74.
- Alıcı, M. (2019). Kutsal'a Giden Yol: Dinler Tarihi'nde Bir Metodolojik Yaklaşım veya Bir Bilim Olarak Din Fenomoneolojisi. file:///C:/Users/Casper/Desktop/kutsal%20makaleler/2005_3_ALICIM%20kutsal.pdf E.T. 21.8.2019.
- Alış, A. (2009). *The Process of The Politicization of The Kurdish Identity in Turkey: The Kurds and The Turkish Labor Party (1961-1971)*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi (YL Tezi).
- Alış, A. (2014). Kürt Etno-Bölgesel Hareketinin Doğuşu, Kitleleşme Süreci ve Türkiye İşçi Partisi (1959-1974). (B. Ersanlı, & vd. Edit.) içinde, *Türkiye Siyasetinde Kürtler* (s. 57-92). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Alıza, M. (2009). *Kan ve İnanç*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ambert, A. vd. (1995). Understanding and Evaluating Qualitative Research. *Journal Mariaage and Famly*, 57(4), 879-893.
- Anderson, B. (2009). *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Yayılması ve Kökenleri*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Araştırma, K. (2011). *Kürt Meselesinde Algı ve Beklentiler*. (K. Koçak, Edit.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Armstrong, N. (2017). *Tanrının Tarihi*. (H. Koyukan, & vd., Çev.) İstanbul: Pegasus Yayınları.
- Arslan, F. (2014). Oyundan Militanlığa PKK'nin Çocuk Askerleri. https://www.academia.edu/37366967/PKKNIN_%C3%87OCUK_ASKERLER%C4%B0 E.T. 5.4.2020
- Arslan, F. (2016). *Devlet Akı, Kürt Sorunu ve Ak Parti*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora Tezi).

- Atalay, O. (2018). *Türke Tapmak: Seküler Din ve İki Savaş Arasında Kemalizm*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ataman, K. (2014). *Ulus Olmanın Kutsal Temeli: Sivil Din*. Ankara: Sentez Yayıncılık.
- Atasagun, G. (1997). Sembol ve Sembolizm. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 369-387.
- Aydın, A. R. (2009). İnanma İhtiyacı ve Dini Ritüellerin Psikolojik Değeri. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*(3), 87-89.
- Ayel, E. (1938). *Ölmez Tan*.
- Aygan, A. (1987). *PKK: Yapısı, İdeolojisi ve İşleyişi*. Ankara: Yeni Forum Yayınları.
- Aykut, Ş. (1936). *Kemalizm (C.H. Parti Programın İzahı)*. Ankara: Muallim Ahmet Halit Kitabevi.
- Bahadır, M. (2010). Türk Milliyetçiliği Birleştirir mi? *Derin Düşünce Platformu*. E.T. 21.6.2018.
- Bajalan, D. (2010). *Jön Kürtler: Birinci Dünya Savaşından Önce Kürt Hareketi (1898-1914)*. (B. Yalçınkaya, Çev.) İstanbul: Avesta Yayınları.
- Balcı, M. E. (2018). Kutsalın Kırılgan Kubbesi: Peter Berger'e Göre Çoğulculuk Çağında İnançın Anlamı. *Düşünce Dergisi*(12), 53-65.
- Balıbar, E., & Wallerstein, I. (2007). *İrk, Ulus, Sınıf: Belirsiz Kimlikler*. (N. Ökten, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Ballı, R. (1991). *Kürt Dosyası*. İstanbul: Cem Yayınları.
- Bayrak, M. (2009). *Şark Islahat Planı*. Ankara: Özge Yayınları.
- Bayrak, M. (2013). *Kürtler ve Ulusal Demokratik Mücadeleleri*. Ankara : Özge Yayınları.
- Becermen, M. (2009). *Theodor Adorno ve Michel Foucault'da Hakikat ve İktidar İlişkisi*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı. (Doktora Tezi).

- Beg, M. E. (2012). *Kürtler ve Kürdistan Tarihi*. İstanbul: Nubihar Yayınları.
- Bellah, R. (1967). Civil Religion in America. *Daed Alus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences* 96: 1-21.
- Belge, B. (1939). Modern Turkey. *İnternational Affairs*, 18(6).
- Bender, C. (1995). *Kürt Tarihi ve Uygarlığı*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Berger, P. (2005). *Kutsal Şemsiye: Din Sosyolojisinin Ana Unsurları*. (A. Coşkun, Çev.) İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Beşikçi, İ. (1977). *Kürtlerin Mecburi İskânı*. İstanbul: Komal.
- Beşikçi, İ. (1990). *Devletlerarası Sömürge Kürdistan*. Paris: Institut Kürde De Paris.
- Beşikçi, İ. (2013). *Devletlerarası Sömürge: Kürdistan*. İstanbul: İBV Yayınları.
- Beşikçi, İ. (2014). *Kirletilen Değerler: Demokrasi, Barış, Kardeşlik*. İstanbul: İBV Yayınları.
- Beşikçi, İ. (2015). *Devlet ve Kürtler*. İstanbul: Roni Basın Yayın.
- Bingöl, A. (2011). *Milli Devlet ve Kürtler*. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (YL Tezi).
- Bitlisi, M. Ş. (2016). *Şerefname: Kürt Tarihi*. (İ. Sunkur, Çev.) Van: Sıtav Yayınları.
- Bora, T., & Gültekin, M. (2009). Kürt Sorunu ve PKK. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Dönemler ve Zihniyetler içinde* (Cilt 9, s. 606-616). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bozarslan, H. (2002). Kürt Milliyetçiliği ve Kürt Hareketi (1898-2000). *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Milliyetçilik içinde*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bozarslan, H. (2008). Kürt Milliyetçiliği ve Kürt Hareketi. (T. Bora, & M. Gültekin Edit.) *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik içinde*. (s. 841-879). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bozarslan, H. (2008a). Türkiye'de Kürt Sol Hareketi. (T. Bora, & M. Gültekin Edit.) *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Sol içinde*. (s. 1169-1207). İstanbul: İletişim Yayınları.

- Bozarslan, H. (2011). Türkiye'de Kürt Milliyetçiliği: Zımnı Sözleşmeden Ayaklanmaya 1919-1925. (E. J. Zürcher Edit.) *İmparatorluk Cumhuriyet'e Türkiye'de Etnik Çatışma* içinde. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bruinessen. (2011). *Ağa, Şeyh, Devlet*. (B. Yalkut, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bruinessen. (2013). *Kürdistan Üzerine Yazılar*. (N. Kırac, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bulut, F. (2004). *Allah'ın Devletinde Demokrasi: Şeriat Düzeninin Eleştirisi*. İstanbul: Berfin Yayınları.
- Burkay, K. (2008). *Kürtler ve Kürdistan*. Diyarbakır: Deng Yayınları.
- Canavar, S. (Aralık 1993). PKK İnsanlığın Somut İfadesidir. *Serxwebun Dergisi*, 471. www.serxwebun.org E.T. 10.1.2021.
- Canko, Ü. (2019). *PKK Terör Örgütünün Kurulu, Faaliyetleri ve Siyasallaşma Süreci*. İstanbul: Üküdar Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi.
- Celil, C. (2013). *Kürt Aydınlanması*. (A. Karadağ, Çev.) Diyarbakır: Avesta Yayınları.
- Ceridesi, T.C. Z. (Ocak 1931). *T.B.M.M. Zabıt Ceridesi*, s. 3. Dönem. https://www.tbmm.gov.tr/develop/owa/tutanak_dergisi_pdfler.yasama_yillari?v_mecles=1&v_donem=3 E.T. 6.5.2020.
- Cox, J. (2004). *Kutsalı İfade Etmek*. (F. Aydın, Çev.) İstanbul: İz Yayıncılık.
- Cumhuriyet. (Mayıs 1933). *Dikkate Layık Bir Tezat*. E.T. 12.10.2020.
- Cumhuriyet. (Kasım 1938). *Başvekilin Ankara Halkevindeki Mühim Nutku*. E.T. 12.10.2020.
- Cündioğlu, D. (1999). *Bir Siyasi Proje Olarak Türkçe İbadet*. İstanbul: İbadet Kitapevi.
- Cündioğlu, D. (2020, 6 10). Öte Dünya Yaşamına Dair Felsefi Bir Çözümleme. <https://www.youtube.com/watch?v=7gLNrFrHf7o> E.T. 15.7.2020.
- Cündioğlu, D. (2021). Vahiler Muhayyile Ürünü müdür? <https://www.youtube.com/watch?v=Hlp7TxSx5a4> E.T. 20.1.2021.
- Çağlar, B. K. (1937). Halkevlerinde Bariz Çalışmalar ve Beliren Değerler. *Ülkü* (55), 88.

- Çağlayan, E. (2014). *Cumhuriyet'in Diyarbakır'da Kimlik İnşası (1925-1950)*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çağlayan, E. (2015). Halkevleri ve Kürtler Asimilasyon ve Türkiyelikasyon (1932-1951). *Kürtler* (s. 54-61). içinde İstanbul: Aryan Basım.
- Çamlıbel, F. N. (Temmuz 1932). İsmet Paşaya. *Cumhuriyet*.
- Çapcıoğlu, İ. (2008). *Sosyo-politik Tutumlar ve Dindarlık İlişkisi: İlahiyat Fakülteleri Örneği*. Ankara: Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora Tezi).
- Çay, A. (2010). *Her Yönüyle Kürt Dosyası*. İstanbul: İlgi Yayınevi.
- Çelebi, E. (1997). *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*. (Z. Danışman, Çev.) İstanbul: Zuhuri Danışman Yayınevi.
- Çevik, M. (2007). Kutsalın Anlam Alanı. *Yüzüncü Yıl Üniversitesi SBE Dergisi*(13), 130-142.
- Çeviker, L. (2009). *Şiddet ve Toplumsal Hafıza*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (YL Tezi).
- Çiçek, C. (2010). *Bireysel Haklar, Kolektif Haklar ve Dil Kaybı*. <http://www.birikimdergisi.com/sayi/253/bireysel-haklar-kollektif-haklar-ve-dilkaybi>, E.T. 21.1.2020.
- Çiçek, F. (2013). Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kürt Milliyetçiliğinin Tarihsel Kökenleri ve Gelişimi. *Kimlik, Kültür ve Değişim Sürecinde Osmanlıdan Günümüze Kürtler Uluslararası Sempozyumu* (s. 98-118). Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları.
- Çiftçi, Y. (2012). *Türkiye'de Self Oryantalizmin Nesnesi Olarak Kürtler*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (YL Tezi).
- Çınar, A. (2005). *Modernity, Islam, and Secularism in Turkey: Bodies, Places and Time*. London: University of Minnesota Press.
- Çınar, A. (2006). Politik Teoloji. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15(2), 1-20.

- Çoban, A. E. (2010). *Kutsal ve Siyasal, Siyasal ve Kutsal*. Ankara: Sosyal Bilimler Enstitüsü (YL Tezi).
- Çoban, B. (2009). Yeni Toplumsal Hareketler, Sınıf Mücadelesi ve Ütopya. *Yeni Toplumsal Hareketler: Küreselleşme Çağında toplumsal Muhalefet* içinde (s. 9-41). İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- Çulhaoğlu, M. (1998). *İdeolojiler Alanı ve Türkiye Örneği*. İstanbul: Öteki Yayınevi.
- Çürükkya, S. (1994). Apo'nun Ayetleri. http://madiya.net/wp-content/uploads/2010/11/ayetler_renkli.pdf E. T. 20.1.2121.
- Demir, E. (2005). *Yasal Kürtler*. İstanbul: Tevn Yayınları.
- Demir, E. (2013). *Devrimci Doğu Kültür Ocakları*. Ankara: Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Demirel, E. (2000). *Dünyada Terör Birileri Böyle İstedi*. İstanbul: Kültür Sanat Yayıncılık.
- Deniz, A. (2019). *İsveç Kürtleri Örnekleme Üzerinden Milliyetçiliğin Kutsallaşma Eğilimleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (YL Tezi).
- Dersimi, N. (1992). *Dersim'e ve Kürt Milli Hareketine Dair Hatıratım*. Ankara: Özge Yayınları.
- Dhavamony, M. (2006). Kutsalın Arabulucuları. (F. Aydın, Edit.) *USUL Dergisi*, 146-162.
- Durkheim, E. (2009). *Dini Hayatın İlk Şekilleri*. (İ. Er, Çev.) Ankara: TDV Yayınları.
- Durkheim, E. (2014). *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*. (Ö. Doğan, Çev.) Ankara: doğu Batı Yayınları.
- Dündar, F. (2008). *Modern Türkiye'nin Şifresi: İttihat ve Terraki'nin Etnisite Mühendisliği*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Düzce, M. (2017). Sivil Dinin Teorik Temelleri. *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 36, 283-306.
- Düzce, M. (2020). Sivil Din ve Politik Din Kavramlarına Teorik Bir Bakış. *Bilimname*, 385-411.

- Ekinci, T. Z. (2000). *Vatandaşlık Açısından Kürt Sorunu ve Bir Çözüm Önerisi*. İstanbul: Küresel Yayınları.
- Ekinci, T. Z. (2004). *Sol Siyaset Sorunları Türkiye İşçi Partisi ve Kürt Aydınlanması*. İstanbul: Cem Yayınevi.
- Ekinci, T. Z. (2010). TİP ve Kürt Sorunu. (İ. Beşikçi Edit.) *Resmi Tarihte Kürtler içinde*. İstanbul: Özgür Üniversite Kitaplığı.
- Eliade, M. (2019). Dinler Tarihine Giriş. 8 25, 2019 tarihinde file:///C:/Users/Casper/Desktop/kutsal%20makaleler/Dinler%20Tarihine%20Giri%20-%20Mircea%20Eliade.pdf adresinden alındı
- Eliade, M. (1991). *Kutsal ve Din Dışı*. (M. A. Kılıçbay, Çev.) Ankara: Gece Yayınları.
- Eliade, M. (2015). *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*. (M. Aydın, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Eliade, M. (2016). *Okkültizm, Büyücülük ve Kültürel Modalar*. (C. Soydemir, Çev.) Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- El-İsfahani, R. (2009). *El-Müfredat fî garibi'l-Kur'an*. (S. Adnan, Edit.) Dimaşk: Daru'l-Kalem.
- Engels, F. (2011). *Tarihte Zorun Rolü*. (S. Erdoğan, Çev.) Ankara: Sol Yayınları.
- Ergil, D. (2015). İdeoloji Üzerine Düşünceler. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 38(1), 69-106.
- Ergül, E. (2007). *Kürdistan İşçi Partisi (Pkk) Terör Örgütü: Etnik Terörün Fikri Yapısı, Anatomisi ve Şiddet Stratejileri*. Bolu: Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (YL Tezi).
- Ersanlı, B., & Özdoğan, G. (2014). Kürtlerin Türkiye'de Yakın Dönem Siyasi Temsilîyet ve Katılım Mücadeleleri. (B. Ersanlı, & vd. Edit.) *Türkiye Siyasetinde Kürtler: Direniş, Hak Arayışı, Katılım* içinde. (s. 17-56). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ersanlı, B. vd. (2014). *Türkiye Siyasetinde Kürtler: Direniş, Hak Arayışı, Katılım*. İstanbul: İletişim Yayınları.

- Ersoy, A. (2012). Kürt Sorunun Tarihsel Devinimi. 11 12, 2019 tarihinde <https://www.academia.edu/22949449> adresinden alındı
- Fırat, M. Ş. (1970). *Doğu illeri ve Varto Tarihi*. Ankara: Kardeş Matbaası.
- Fossey, E. vd. (2002). Understanding and Evaluating Qualitative Research. *Australian and New Zealand Journal of Psychiatry* (36), 717-732.
- Furseth, I., & Repstad, P. (2006). Bir Fenomen Olarak Din Tanımlar ve Boyutlar. *Din Sosyolojisine Giriş* içinde (İ. Çapcıoğlu, & H. Aydınalp, Çev.). Ankara: Birleşik Yayınevi.
- Gauchet, M. (2013). *Yurttaşını Arayan Demokrasi*. (Z. Savaşçın, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Gellner, E. (2016). *Milliyetçiliğe Bakmak*. (S. Coşar, & vd., Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Gökalt, Z. (2019). İstida. 2 12, 2020 tarihinde <https://www.antoloji.com/ziya-gokalp-istida-siiri/> adresinden alındı
- Granada, C. (1973). *Atatürk'ün Uşağı İdim*. İstanbul: Hürriyet Yayınları.
- Grigoriadis, İ. (2013). *Kutsal Sentez: Yunan ve Türk Milliyetçiliğine Dini Aşlamak*. (İ. Çetin, Çev.) İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Gunter, M. (1997). *The Kurds in Turkey: A Political Dilemma*. Boulder CO: Westview.
- Güç, A. (1996). Dinlerde Kutsal ve Kutsallık Anlayışı . *Dinler Tarihi Araştırmaları 1* (s. 337-355). Ankara: TDV Yayınları.
- Güç, A. (2000). Kur'an'da Kutsallık Anlayışı. *Uludağ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9(9), 245-254.
- Gündoğan, C. (2012). Geleneğin Değersizleşmesi: Kürt Hareketinin 1970'lerde Gelenekselle İlişkisi Üzerine. (B. Ersanlı vd. Edit.) *Türkiye Siyasetinde Kürtler: Direniş, Hak Arayışı, Katılım* içinde. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Güneş, C. (2013). *Türkiyede Kürt Ulusal Hareketi: Direnişin Söylemi*. Ankara: Dipnot Yayınları.

- Güneş, C. (2015). Serhildanlar ve Kitleleşen Kürt Direnişi. (A. I. vd. Edit.) *1990'larda Kürtler ve Kürdistan* içinde. (s. 63-78). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Güneş, C. (2017). Altmışlı Yıllarda Kürt Siyasal Aktivizmi. (M. K. Kaynar Edit.) *Türkiye'nin 1960'lı Yılları* içinde. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Gürer, T. (2006). *Atatürk'ün Yaveri Cevat Abbas Gürer: Cepheden Meclise Büyük Önder ile 24 Yıl*. İstanbul: Cumhuriyet Kitapları Yayınevi.
- Gürsel, E. (1998). *Ayrılkçı Terörün Anatomisi*. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Hallaq, W. (2019). *İmkansız Devlet: Modern Çağda Bir İslam Devleti Niçin Mümkün Değildir*. (A. Hikmet, Çev.) İstanbul: Kitapyurdu.
- Hanioğlu, Ş. (1981). *Bir Siyasi Düşünür Olarak Abdullah Cevdet ve Dönemi*. Kocaeli: Üçdal Neşriyat.
- Hanioğlu, Ş. (2005). *Osmanlıdan Cumhuriyete Zihniyet, Siyaset ve Tarih*. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Hayes, C. (2010). *Milliyetçilik: Bir Din*. (M. Çifkaya, Çev.) İstanbul: İz Yayınları.
- Heper, M. (2008). *Devlet ve Kürtler*. İstanbul: Doğan Kitap. 5 18, 2019 tarihinde <http://www.altinicizdiklerim.com/resimler/DevletveKurtler.pdf> adresinden alındı
- Hobsbawm, E. (2013). *Geleneğin İcadı*. (M. M. Şahin, Çev.) İstanbul: Mesele Kitapçısı.
- Hoffer, E. (2005). *Kesin İnançlılar*. (E. Günür, Çev.) İstanbul: İm Yayınları.
- Hür, A. (2018). *Anadolunun Kapısını Kürtlerle Türkler Birlikte mi Açtı*. <http://www.radikal.com.tr/yazarlar/ayse-hur/anadolunun-kapisini-turklerle-kurtlerbirlikte-mi-acti-1098938/> adresinden alındı
- İml, M. (2015). Kürt Ulus İnşa Sürecinde PKK ve Din: Marksist Ateizmden Pragmatik Oportünizme. *Toplum Bilimleri Dergisi*, 9(18). 139-164.
- İml, M. (2016). *Ulus İnşa Sürecinde PKK ve Din İlişkisi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora Tezi).

- İmset, İ. (1993). *PKK Ayrılıkçı Şiddetin 20 Yılı (1973-1993)*. İstanbul: Turkish Daily News Yayınları.
- İzady, M. (2011). *Kürtler: Bir El Kitabı*. (C. Atıla, Çev.) İstanbul: Doz Yayınları.
- Jwaideh, W. (2016). *Kürt Milliyetçiliğinin Tarihi, Kökenleri ve Gelişimi*. (İ. Çekem & A. Duman, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kalkan, D. (2005). Apocu Hareketle Kürt Halkı İkinci Doğuşunu Gerçekleştirmiştir. *Serxwebun Dergisi*, 12-14. 1 10, 2021 tarihinde www.serxwebun.com.tr adresinden alındı
- Kalkan, D. (Mijdar 2019). PKK ile Başlayan Aydınlanma 42. Yılında Evresnelleşerek Devam Ediyor. *Serxwebun Dergisi*, 40(470).
- Kant, I. (2017). *Salt Aklın Sınırlarında Din*. (L. Çilingir & A. Avcan Çev.).Ankara: Elis Yayınları.
- Kaplan, H. (2011). *Türkiyenin Ölmeyen Babası: Atatürkçü Gençliğin İmkansız Yası*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Kaplan, M., & vd. (1992). *Atatürk Devri Türk Edebiyatı*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Karaosmanoğlu, & vd. (1928). *Seçme Yazılar*. Ankara: Devlet Matbaası.
- Karaosmanoğlu, Y. K. (Haziran 1929). Kemalizm. *Milliyet*. 3 17, 2020 tarihinde alındı
- Karaosmanoğlu, Y. K. (1946). *Atatürk*. Ankara: Remzi Kitapevi.
- Karasu, M. (1998). Umudun Adı Zaferrdir. *Serxwebun Dergisi*, 32-35. 1 10, 2021 tarihinde www.serxwebun.com.tr adresinden alındı
- Kasım, N. (1928). *Türk'ün Altın Kitabı: Gazinin Hayatı ve Büyük Halaskârımız Hakkında Münevverlerimizin ve Meşahirimiizn İntibaat ve Mülahazatı*. İstanbul: Türk Neşriyatı Yurdu.

- Kavak, M. (2013). Kürdistanın Osmanlı'ya İltihakı ve İdris-i Bitlisi'nin Burada Rolü. *Kimlik, Kültür ve Değişim Sürecinde Osmanlı'dan Günümüze Kürtler* (s. 129-151). Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları.
- Kaya, İ. vd. (2015). *Osmanlı Dönemi Kürt Basın Tarihi*. İstanbul: UKAM Yayınları.
- Kaynak, İ. H. (2012). İnsanın Anlam Arayışında Din ve Mitlerin Rolü. *Batman University International Participated Science and Culture Symozyum* (s. 673-683). Batman: Batman University .
- Kaynak, İ. H. (2016). Dinlerde Kutsal Zaman ve Mekanın Tarihsel Yapısının Fenomenolojik Algısı. *SÜTAD*(35), 443-455.
- Kaytan, A. H. (2017). “Önderlik” Gerçeği. *Serxwebun Dergisi*, 36(429), 20-23.
- Kaytan, A. H. (Kasım 1995). PKK Tamamlanmış Bir Tarih Değil Yapılmakta Olan Canlı Bir Tarihtir. *Serxwebun Yayınları*, 20-32.
- Kılçarslan, H. (1995). *İnfazlar*. Ankara: Aktuğ Matbaası.
- Kinross, L. (1981). *Atatürk: The Rebirt of a Nation*. Ruthem&Brother.
- Kirişçi, K. vd. (1997). *Kürt Sorunu Kökeni ve Gelişimi*. (A. Fethi, Çev.) İstanbul: Yurt Yayınları.
- Kırzoğlu, F. (1968). *Kürtlerin Türklüğü*. Ankata: Atatürk Üniversitesi Ziraat Fakültesi Talebe Dergisi Yayınları.
- Kıvılcımlı, H. (1974). *Allah, Peygamber, Kitap*. İstanbul: Köxüz Yayınları. 5 12, 2018 tarihinde <https://www.marxists.org/turkce/kivilcimli/kitaplar/allah-peygamber-kitap.pdf> adresinden alındı
- Kızılkaya, B. (2014). *Açılımla Yaşamak: Geçmişten Bugüne Kürt Sorununun Çözümüne Dönük Devlet Politikalarının Kürtler İçin Anlamı* . Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (YL Tezi).
- Kodaman, B. (1991). Aşiret Mektebi Hümayunu. *TDV Ansiklopedisi*, 4, 9-11.

- Koyuncu, B. (2014). Benim Milletim. *Ak Parti İktidarı Din ve Ulusal Kimlik*. içinde İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kök, N. (2016). *Kürtlerin Kökeni*. Diyarbakır: Lis Bam Yayın.
- Kökçe, H. (2011). *Ak Parti ve Kürtler*. İstanbul: Metamorfoz Yayıncılık.
- Kurt, A. (2018). *Din Sosyolojisi*. Bursa: Sentez Yayıncılık.
- Kurt, D. (2014). *Kürtlerin Kökeni*. Ankara: Sınırsız Kitap Yayıncılık.
- Kurt, M. (2014). *Din, Şiddet ve Aidiyet: Türkiye'de Hizbullah Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora Tezi).
- Kurubaş, E. (2004). *Kürt Sorunun Uluslararası Boyutu ve Türkiye*. Ankara: Nobel Yayınları.
- Kuşçü, E. (2011). Kutsal Kavramını Yeniden Düşünmek: Mana Modelinden Düzen Nosyonuna Doğru. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 11(3), 165-186.
- Kutlay, N. (2006). *Kürtlerde Değişim ve Milliyetçilik*. Ankara: Dipnot Yayınları.
- Kutlay, N. (2011). *21. Yüzyıla Girerken Kürtler*. İstanbul: Peri Yayınları.
- Kutlay, N. (2012). *Kürt Milliyetçiliğinin Oluşum Süreci*. Ankara: Dipnot Yayınları.
- Layder, D. (2010). *Sosyal Teoriye Giriş*. (Ü. Tatlıcan, Çev.) İstanbul: Küre Yayınları.
- Lazarev, M., & Mıxoyan, Ş. (2013). *Kürdistan Tarihi*. (İ. Kale, Çev.) İstanbul: Avesta Yayınları.
- Lenin, V. İ. (2011). *Ulusal Sorun ve Kültürel Özerklik*. (S. Özbudun, Çev.) Ankara: Ütopya Yayınevi.
- Levend, A. S. (Kasım 1938). Halk Kürsüsünden Akisler.
- Luckmann, T. (2016). *Görünmeyen Din*. (A. Coşkun, & vd., Çev.) İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Macdowall, D. (2004). *Modern Kürt Tarihi*. (N. Domaniç, Çev.) İstanbul: Doruk Yayıncılık.
- Macit, H. (2016). İdeoloji Üzerine Felsefi Bir Değerlendirme. *Uludağ Üniversitesi FEF Felsefe Dergisi*, 26(26), 30-38.

- Macit, N. (2009). *İmparatorluk Politikalarında Teo-Strateji ve Türkiye*. Ankara: Berikan Yayınevi.
- Mahmut, K. (2005). *Divan-ı Lügat-ı Türk*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Maksudyan, N. (2007). *Türklüğü Ölçmek: Bilim Kurgusal Antropoloji ve Türk Milliyetçiliğinin Irkçı Çehresi (1925-1939)*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Malmısanj. (2020). *Kürt Talebe Hevî Cemiyeti: İlk Legal Kürt Öğrenci Derneği*. İstanbul: Avesta Yayınları.
- Mes'ûdi. (2005). *Murûcu'z-zeheb ve meâdinu'l-cevher* (Cilt 9). (K. H. Mer'i Edit.) Beyrut: Mektebetu'l-asriye.
- Mesut, A. (1992). *İngiliz Belgelerinde Kürdistan*. İstanbul: Doz Yayınları.
- Minorsky, V. vd. (2004). *Kürtler ve Kürdistan*. (K. Frat, Çev.) İstanbul: Doz Yayınları.
- Nayır, Y. (1933). *İnkılap Çocukları*. Ankara: Hakimiyeti Milliye Matbaası.
- Nikitin, B. (2013). *Kürtler: Sosyolojik ve Tarihi İnceleme*. (H. Demirhan, & C. Süreya , Çev.) İstanbul: Deng Yayınları.
- Nişancı, Ş. (2009). Türkiye'de Önemli Siyasi Akımlar ya da Türkiye'de Siyasetin İçyüzü. (Â. Çaylak Edit.) *Osmanlıdan 2000'li Yıllara Türkiye'nin Politik Tarihi* içinde. Ankara: Savaş Yayınevi.
- Odatv. (2014, 10 11). 11 Kasım 1938 Günü Hangi Gazeteler Hangi Manşetle Çıktı? 5 10, 2020 tarihinde alındı
- Olgun, H. (2016). İbadet, Ritüel, Kurban. *Milel ve Nihal*, 82-100.
- Olson, R. (2010). *Kürt Meselesi ve Türkiye İran İlişkileri*. İstanbul: Avesta Yayınları.
- Ortaylı, İ. (2002). *Osmanlı İmparatorluğunda Millet Sistemi* (Cilt X). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Ostergaard, & Nielsen. (2002). Working for a Solution Through Europe: Kurdish Political Lobbying in Germany. A. Najda, & L. Koser Edit.) *New Approaches to Migration?*

- Transnational Communities and the Transformation of Home* içinde. (s. 186-201).
London: Rotledge.
- Otto, R. (2014). *Kutsal'a Dair*. (S. Ghaffari, Çev.) İstanbul: Altıkkırkbeş Yayın.
- Öcalan, A. (1978). *Kürdistan Devriminin Yolu: Manifesto*. Köln: Serxwebun Yayınları.
- Öcalan, A. (1984). *Kürdistan'da Zorun Rolü*. Köl: Serxwebun Yayınları.
- Öcalan, A. (1992). *Önderlik Gerçeği ve PKK Deneyimi*. Köln: Serxwebun Yayınları.
- Öcalan, A. (1993). *PKK'nin 4. Kongresinde Sunulan Politik Rapor*. Köln: Serxwebun Yayınları.
- Öcalan, A. (1994). *Halk Savaşında Militan Kişilik*. Köln: Serxwebun Yayınları.
- Öcalan, A. (1995). *PKK 5. Parti Kongresinde Sunulan Politik Rapor*. Köln: Serxwebun Yayınları.
- Öcalan, A. (1998). *Sosyalizmde Israr İnsan Olmakta Isrardır*. Köln: Serxwebun Yayınları.
- Öcalan, A. (2001). *Sümer Rahip Devletinden Halk Cumhuriyetine Doğru Özgür İnsan Savunması 1*. İstanbul: Mem Yayıncılık.
- Öcalan, A. (2005). *Özgür İnsan Savunması*. İstanbul: Çetin Yayınları.
- Öcalan, A. (2008). *Din Sorununa Devrimci Yaklaşım*. Köln : Serxwebun Yayınları.
- Öcalan, A. (2009). *Demokratik Özerklik*. İstanbul: Sosyal Bilimler Akademisi Yayınları.
- Öcalan, A. (2010). *Önderlik Gerçeği*. İstanbul: Sosyal Bilimler Akademisi Yayınları.
- Öcalan, A. (Mart 1995). Eleştiri-Özeleştiri. *Serxwebun Dergisi*, 18-20.
- Özben, M. (2015). *Yapay Kutsallıklar: Posmodern Dönemde Kutsallıkların Ölümcül Sıçrayışı*.
Ankara: Siyasal Kitapevi.
- Özbolet, A. (2014). Kutsallaşma Sürecine Tipolojik Bir Yaklaşım: Ziyaret Fenomeni Örneği.
Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları, 121-138.
- Özbudun, S. (1997). *Ayinden Törene: Siyasal İktidarın Kurulma ve Kurumsallaşma Sürecinde Törenlerin İşlevleri*. Konya: Ceylan Matbaacılık.

- Özcan, A. (2018). *Ama Eşkıyalık Çağı Kapandı: Modern Türkiye'de Son Kürt Eşkıyalık Çağı (1950-1970)*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özcan, A. K. (2014). *Türkiye'nin Kürtleri*. İstanbul : Profil Yayınları.
- Özcan, A. N. (1999). *PKK: Tarihi, İdeolojisi ve Yöntemi*. Ankara: ASAM Yayınları.
- Özdemir, A. R. (2016). *Kart-Kurt Sesleri Arasında Kaybolan Gerçek: Kürtler ve Türkler*. Ankara: Kripto Yayınları.
- Özen, H. (2014). Medeniyet Arayışından Demokrasi Çağrısına: 1910'lardan 2010'lara Kürt Hareketinin İdeolojisi. 75-106. 7 24, 2018 tarihinde <https://www.academia.edu.tr> adresinden alındı
- Özer, A. (2009). *Beş Büyük Kavşakta Kürtler ve Türkler*. İstanbul: Hemen Kitap.
- Özoğlu, H. (2009). *Osmanlı Devleti ve Kürt Milliyetçiliği*. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Özten, E. (2013). Hristiyan Kelam Metinlerinde Gayb Anlayışının Değerlendirilmesi. *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 3(5), 127-152.
- Özüylmaz, Ö. (2010). *Gurmançlar ve Kürtlerin Kökeni*. İstanbul: Karakutu Yayınları.
- P., C. (1937). *C.H.P. Dördüncü Büyük Kurultayı Görüşmeleri*. Ankara: Ulus Basımevi.
- Paden, W. (2008). *Kutsalın Yorumu*. (A. Kurt, Çev.) Bursa: Sentez Yayıncılık.
- Paksoy, E. (2018). Kürtler. Derin Düşünce Platformu. 9 28, 2018 tarihinde https://www.academia.edu/25086822/K%C3%BCrt_Tarihi_%C3%9Czerine_emre_paksoy_adresinden_alindi
- PKKonline. (Mayıs 2012). Cesur ve Onurlu Bir Komutan. 5 20, 2020 tarihinde www.pkkonline.com adresinden alındı.
- PKKonline. (Mayıs 2012). İmralı Adası Etrafında Mum Olan Viyan Yoldaş'a. 5 20, 2020 tarihinde www.pkkonline.com adresinden alındı.
- PKKonline. (Mayıs 2012). Kemal Pir Arkadaş "Bizim En Değerli Militemiz". 5 20, 2020 tarihinde www.pkkonline.com adresinden alındı.

PKKonline. (Mayıs 2012). Zagrosların Sanatçı Ruhlu Kızı. 5 20, 2020 tarihinde www.pkkonline.com adresinden alındı.

PKKonline. (Mayıs 2012). Kendini Küllerinden Yaratan Viyan Yoldaş. 5 20, 2020 tarihinde www.pkkonline.com adresinden alındı.

PKKonline. (Mayıs 2012). Ölüsem Mezarımı Faraşın'de Yapm. 5 20, 2020 tarihinde www.pkkonline.com adresinden alındı.

PKKonline. (Mayıs 2012). HEVAL Olmanın En Güzel Rengi: Zerdeşt. 5 20, 2020 tarihinde www.pkkonline.com adresinden alındı.

PKKonline. (Mayıs 2012). Partiye Tam Sahip Olursan Babanla Birbirinizi Tamamlarsınız. 5 20, 2020 tarihinde www.pkkonline.com adresinden alındı.

PKKonline. (Mayıs 2012). PKK Militanı Olmak. 5 20, 2020 tarihinde www.pkkonline.com adresinden alındı.

PKKonline. (Mayıs 2012). Şehidi Anlamak, Şehide Hakkını Vermek, Şehidin Vasiyetine Göre Yaşamak. 5 20, 2020 tarihinde www.pkkonline.com adresinden alındı.

PKKonline. (Mayıs 2012). Şehidin Mektubuna Cevap! Merhaba, Yoldaşlığın Öz Suyu Olan Ekin Yoldaş. 5 20, 2020 tarihinde www.pkkonline.com adresinden alındı.

PKKonline. (Mayıs 2012). Ya Halk İçin Yaşamamızı Bileceksiniz Ya Hiç Yaşamayacaksınız. 5 20, 2020 tarihinde www.pkkonline.com adresinden alındı.

PKKonline. (Mayıs 2012). Şehit Reyhan Yoldaşın Anısına. 5 20, 2020 tarihinde www.pkkonline.com adresinden alındı.

PKKonline. (Mayıs 2012). Cesur Ve Onurlu Bir Komutan. 5 20, 2020 tarihinde www.pkkonline.com adresinden alındı.

PKKonline. (Mayıs 2012). Güneşimizi Karartamazsınız: Şehitleri Anısına. 5 20, 2020 tarihinde www.pkkonline.com adresinden alındı.

- Palabıyık, Â. (2012). Bir Sosyal Hareketin Anatomisi: PKK ve Kürt Sorunu Üzerine Sosyolojik Bir Analiz. *II. Bölgesel Sorunlar ve Türkiye Sempozyumu*, (s. 161-174). 8 11, 2019 tarihinde <https://www.academia.edu.tr> adresinden alındı
- Palabıyık, Â. (2015). Toplumsal Hareketler Bağlamında PKK Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma. *Uluslararası Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 8(39), 511-529.
- Parlak, D. (2012). *Kutsalından Arındırılmış Din: Helal Gıdanın Eknomi-Politik Analizi*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora Tezi).
- Paşa, E. C. (2018). *Muhtasar Kürdistan Tarihi*. İstanbul: Avesta Basın Yayın.
- Paşa, K. C. (2014). *Doza Kurdistan*. İstanbul: Avesta Yayınları.
- Prim, O., & Örtülü, S. (1999). *PKK'nin 20 Yıllık Öyküsü*. İstanbul: Boyut Yayınları.
- Rousseau, J. J. (2015). *Toplum Sözleşmesi*. (E. Günsel, Çev.) Ankara: Tutku Yayınevi.
- Sami, Ş. (1986). *Kâmûsu'l-Âlâm 5. Cilt*. İstanbul: Matbaayı Miran.
- Sakık, Ş. (2005). *Apo*. Muş: Şark Yayınları.
- Saraçoğlu, C. (2014). *Kürt Meselesinde 2000'li Yıllara Genel Bir Bakış*. 10 20, 2019 tarihinde <http://dars.jadaliyya.com/pages/index/16503/kurt-meselesinde-2000'li-yillara-genelbir-bakis> adresinden alındı
- Saygılı, A. (2015). *Kutsal Canavar Devlet*. Ankara: İmaj Yayınevi.
- Sazan, L. (2014). *Sözlü Tarih Çalışması: Derikli Ermenilerde ve Kürtlerde Mekan ve Hafıza*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (YL Tezi).
- Schmitt, C. (1996). *Siyasi İlahiyat*. (E. Zeybekoğlu, Çev.) Ankara: Dost Kitapevi.
- Schnapper. (1995). *Dominique, Yurttaşlar Cemaati, Modern Ulus Fikrine Dair*. (Ö. Okur, Çev.) İstanbul: Kesit Yayınları.
- Semiz, B. (2007). *Çıkmaz Sokak PKK: Dağ Kadrosunun Metodolojisi ve Sosyolojisi*. Ankara: Global Yayınları.

- Semiz, B. (2013). *PKK ve KCK'nin Din Stratejisi: İdeoloji, Algı ve Çatışma*. İstanbul: Karkutu Yayınları.
- Seno, C. (1938). *En Büyük Kaybımız*. Ankara: Cumhuriyet Matbaası.
- Serxwebun. (Mart 1995). PKK'nin 5. Kongre Belgelerinden. 1 10, 2021 tarihinde serxwebun.org adresinden alındı
- Serxwebun. (Ekim 1996). Devrimci Ahlak ve Militan. 1 10, 2021 tarihinde serxwebun.org adresinden alındı
- Serxwebun. (Mart 2000). Newroz Doğru Sorgulama ve Yanıt Verme Günüdür. 1 10, 2021 tarihinde serxwebun.org adresinden alındı
- Serxwebun. (Ocak 2001). Her PKK Militanı Parti Çizgisinde Yaşamak ve Çizgi Savaşımını Vermek Zorundadır. 1 10, 2021 tarihinde serxwebun.org adresinden alındı
- Serxwebun. (Ocak 2001). Önderliğe Yaklaşım Kendi Gerçekliğine Yaklaşımdır. 1 10, 2021 tarihinde serxwebun.org adresinden alındı
- Serxwebun. (Mart 2005). Newroz Özgür Yaşam İçin Mücadele Çağrısıdır. 1 10, 2021 tarihinde serxwebun.org adresinden alındı
- Serxwebun. (Kasım 2013). Tarihsel Toplum Gerçeği ve Uygarlık. 1 10, 2021 tarihinde serxwebun.org adresinden alındı
- Serxwebun. (Temmuz 2013). Yetersiz Yoldaşlık Önderliği Yalnız Bırakan Yoldaşlıktır. 1 10, 2021 tarihinde serxwebun.org adresinden alındı
- Serxwebun. (Mayıs 2015). Heval Zerdes İle Yoldaşlık Yapmak Büyük Onurdur. 1 10, 2021 tarihinde serxwebun.org adresinden alındı
- Serxwebun. (Kasım 2016). PKK Tarihi Zulme Karşı Destansı Bir Mücadele Tarihidir. 1 10, 2021 tarihinde serxwebun.org adresinden alındı
- Serxwebun. (Kasım 2017). 40. PKK Yılı Şehitler Çizgisinde Reber Apo'nun Özgürlüğü ve Devrim Yılı Olacaktır. 431. 1 10, 2021 tarihinde serxwebun.org adresinden alındı

Serxwebun. (Ağustos 2017). PKK Şehitler Partisidir Şehitler PKK'lidir Ne Demektir? 1 10, 2021 tarihinde serxwebun.org adresinden alındı

Serxwebun. (Temmuz 2017). Temmuz'dan Eylül'e Gün Gün Ölüm Orucu Direnişi. 1 10, 2021 tarihinde serxwebun.org adresinden alındı

Serxwebun. (Aralık 2018). Devrimci Militan ve Kişilik Sorunu. 1 10, 2021 tarihinde serxwebun.org adresinden alındı

Serxwebun. (2020). PKK Bir Şehitler Partisidir. *Serxwebun Dergisi*, 18-20.

Serxwebun. (Adar 2012). Demokratik Ulus Çözümü. 1 10, 2021 tarihinde serxwebun.org adresinden alındı

Serxwebun. (Adar 2013). Bir Tarih Yeniden Yazılıyor. 1 10, 2021 tarihinde serxwebun.org adresinden alındı

Serxwebun. (Adar 2017). Her Demokratik Toplum Ahlakı ve Politikadır. 1 10, 2021 tarihinde serxwebun.org adresinden alındı

Serxwebun. (Adar 2020). Newroz Halkı. 1 10, 2021 tarihinde serxwebun.org adresinden alındı

Serxwebun. (Cotmeh 2012). Büyük Amaçlar Uğruna Ölmek Her Zaman Yaşamaktır. 1 10, 2021 tarihinde serxwebun.org adresinden alındı

Serxwebun. (Çile 2012). Partileşmek 24 Saat Gerillalaşmaktır Gerillalaşmak da Zaferi ve Özgürlüğü Kazanmaktır. 1 10, 2021 tarihinde serxwebun.org adresinden alındı

Serxwebun. (Çile 2013). Önderliksel Doğuş Bir Kişilik Devrimidir. 1 10, 2021 tarihinde serxwebun.org adresinden alındı

Serxwebun. (Gulan 2020). Önderlik ve Şehitler Çizgisinde Mücadeleyi Yükseltelim. 1 10, 2021 tarihinde serxwebun.org adresinden alındı

Serxwebun. (Gulan 2020). PKK Sosyalizmde Büyük Aşamadır. 1 10, 2021 tarihinde serxwebun.org adresinden alındı

- Serxwebun. (Hezîran 2018). Demokratik Uygarlığın Birliği Ahlaki Politik Toplumdur. 1 10, 2021 tarihinde serxwebun.org adresinden alındı
- Serxwebun. (Hezîran 2018). Militan Dilsiz Konuşandır. 1 10, 2021 tarihinde serxwebun.org adresinden alındı
- Serxwebun. (İlon 2012). 2624. Newroz Yılımı Önder Apo'ya Özgürlük Yılı Yapalım. 1 10, 2021 tarihinde serxwebun.org adresinden alındı
- Serxwebun. (Kânun 2012). Önderlik Hakikatine Doğru Katılmak. 1 10, 2021 tarihinde serxwebun.org adresinden alındı
- Serxwebun. (Kânun 2013). Tarih Boyunca Toplumun Varoluş Tarzı Komün Biçimindedir. 1 10, 2021 tarihinde serxwebun.org adresinden alındı
- Serxwebun. (Mijdar 2012). Farkına Varmak. 1 10, 2021 tarihinde serxwebun.org adresinden alındı
- Serxwebun. (Mijdar 2013). Kahraman Şehitlerimiz Demokratik Kurtuluş ve Özgür Yaşam İnşa Hamlemizde Yaşıyor. 1 10, 2021 tarihinde serxwebun.org adresinden alındı
- Smith, A. D. (2002). *Küresel Çağda Milletler ve Milliyetçilik*. (D. Kömürcü, Çev.) Ankara: Evereset Yayınları.
- Smith, A. D. (2016). *Milli Kimlik*. (B. Şener, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Somier, I. (2012). *Devrimci Şiddet*. (I. Ergüden, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Strauss, C. L. (2013). *Mit ve Anlam*. (G. Y. Demir, Çev.) İstanbul: İthaki Yayınları.
- Şan, M. K. (2012). Baskıcı Bir Laiklik Modeli Olarak Türk Laikliğinin Anatomisi. *Akademik İncelemeler Dergisi*, 7(2), 1-26.
- Şen, E. (2013). II. Abdulhamit'in Kürt Politikası. *Kültür, Kimlik ve Değişim Sürecinde Kürtler Uluslararası Sempozyumu* (s. 173-181). Bingöl : Bingöl Üniversitesi Yayınları.
- Şener, C. (2003). *Alevilerin Etnik Kimliği: Aleviler Kürt mü? Türk mü?* İstanbul: Etik Yayınları.
- Şimşir, B. (2007). *Kürtçülük (1987-1923)*. Ankara: Bilgi Yayınevi.

- Tahsin, S. (1933). *Türkiye Cumhuriyeti Devleti ve Hâlıkı: Gazi*. Ankara: Akşam Matbaası.
- Tan, A. (2009). *Kürt Sorunu: Ya Tam Kardeşlik Ya Hep Birlikte Kölelik*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Tan, R. (2019). Kürt Milliyetçiliği ve PKK Etkisi. <https://www.academia.edu.tr>. E.T. 3.2.2020.
- Taşdan, İ. Ö. (2011). Devrimci Ethosun Bir Uğrağı Olarak Şehitlik. *İletişim Araştırmaları*, 129-175.
- Tatar, B. (2017). Kutsal Mekan: Femnomenolojik Bir Analiz. *Milel ve Nihal*, 8-23.
- Tekin, A. (1936). *Kemalizm*. Ankara: Cumhuriyet Gazete ve Matbaası.
- Tekindal, M., & Arsu, Ş. (2020). Nitel Araştırma Yöntemi Olarak Fenomenolojik Yaklaşımın Kapsamı ve Sürecine Yönelik Bir Derleme. *Ufkun Ötesi Bilim Dergisi*, 20(1), 153-182.
- Tillich, P. (2014). *İmanın Dinamikleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Toker, İ. (2005). *Bir Yapılaşma İlişkisi Olarak Kadınlar ve Din: Başkan Kadın Platformu Örnek-Olayı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora Tezi).
- Toker, İ. (2009). *Teolojik Bir İnşa Olarak Laiklik*. Ankara: Eski Yeni Yayınları.
- Topaloğlu, B. (2012). Tevbe. *DİA*, 41, 285-288.
- Topaloğlu, F. (2018). *Din Felsefesi Açısından Kutsal Anlatı*. Ankara: Elis Yayınları.
- Törel, T. (2002). *PKK Terör Örgütü: Tarihsel ve Siyasal Gelişimi Bakımından İncelenmesi (1978-1998)*. (Doktora Tezi).
- Tuğrul, S. (2014). *Canım Sana Feda: Yeni Zamaların Kutsallık Biçimleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Tuğrul, S. (2016). *Ebedi Kutsal Ezeli Kurban: Çok Tanrılıktan Tek Tanrılığa Kutsal ve Kurbanlık Mekanizmaları*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Türkoğlu, G. (2008). Kutsal Dışı Yaşam Olanaklı mıdır? 6 15, 2018 tarihinde <https://www.gazeteduvar.com.tr/yazarlar/2018/09/17>. adresinden alındı

- Uluhan, A. (2017). *PKK Terör Örgütü: Geçmişi, Yapısı, Geleceği ve Faaliyetleri*. İstanbul: BİLGESAM Yayınları.
- Ülke, C. (2013). Osmanlı Arşiv Belgelerinde Kürdistan Eyaleti ve Kürdistan Eyaletinin Kuruluşu. *Kültür, Kimlik ve Değişim Sürecinde Kürtler Uluslararası Sempozyumu* (s. 153-171). Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları.
- Ünlü, B. (2018). *Türklük Sözleşmesi: Oluşumu İşleyişi ve Krizi*. Ankara: Dipnot Yayınları.
- Üstel, F. (2016). *Makbul Vatandaşın Peşinde: II. Meşruiyetten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Vali, A. (2005). *Kürt Milliyetçiliği*. İstanbul: Avesta Yayınları.
- Vali, A. (2013). *Kürt Tarihi, Kimliği ve Siyaseti*. İstanbul: Avesta Yayınları.
- Vergote, A. (2002). Kutsal. (H. Keskin, & A. Yapıcı Edit.) *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2(2), 207-235.
- Wach, J. (1987). *Din Sosyolojisine Giriş*. (B. İnandı, Çev.) Ankara: Ankara Basımevi.
- Weber, M. (2012). *Din Sosyolojisi*. (L. Boyacı, Çev.) İstanbul: Yarn Yayınları.
- Yanık, H. (2016). Yapı-Söküm Üzerine Birkaç Not. *Abant Kültürel Araştırmalar Dergisi*, 1(2), 91-98.
- Yavuz, Y. Ş. (1996) Te'vil. TDV İslam Ansiklopedisi (41), 28-31.
- Yavuz, Ş. (2007). Modern Öncesi Âlemden Post-Modern Bir Köye Evrilişte Kutsalın Arkeolojisine Yeniden Bakış. *Milel ve Nihal Dergisi*, 4(1), 77-126.
- Yavuz, Z. (2014). Din Dili. (E. R. Kılıç, & M. Sait Reçber Edit.) *Din Felsefesi El Kitabı* içinde. (s. 255-288). Ankara: Grafiker Yayınları.
- Yeğen, M. (2009). *Müstakbel Türk'ten Sözde Vatandaşa Cumhuriyet ve Kürtler*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yeğen, M. (2011). *Son Kürt İsyanı*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yeğen, M. (2013). *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu* (6 b.). İstanbul: İletişim Yayınları.

- Yıldırım, H., & Şimşek, A. (2016). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınevi.
- Yıldırım, M. (2007). Mircea Eliade'de Kutsal ve Kutsal Zaman Kavramı. *Dini Araştırmalar Dergisi*(10), 59-82.
- Yıldız, A. (2013). Kemalizm: Türkiyede Resmi İdeolojinin Kavramsal Tarihi. *Doğu Batı Dergisi*(66).
- Yıldız, A. (2018). Kürt Ulusal Hareketinin Üç Tarzı Siyaseti: Kemalizm, İslamcılık ve Sol. <https://www.academia.edu/> E.T. 27.4.2019.
- Yıldız, A. (2019). *Ne Mutlu Türküm Diyebilene: Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)* (7 b.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yıldız, H. (1998). *Yaşayan Her Dil Bir Halktır*. İstanbul: Peri Yayınları.
- Yılmaz, İ. (2015). *Kemalizmden Erdoğanizme*. İstanbul: Ufuk Yayınları.
- Zeki Beg, M. E. (2013). *Diroka Kurdu Kurdistan*. (A. Keskin Edit.). İstanbul: Avesta Yayınları.
- Zeydanhoğlu, W. (2009). Beyaz Türk'ün Yüğü: Oryantalizm, Kemalizm ve Türkiye'de Kürtler. *Toplum ve Kuram Dergisi*, 196-214.
- Zizek, S. (2013). *İdeolojiyi Haritalamak*. (S. Kibar, Çev.) Ankara: Dipnot Yayınları.
- Zürcher, J. E. (2009). Atatürk'ün İmgeleri: Savaş, Devrim ve Uluslaşma. *Türkiye Tarihinde Geçiş Dönemi: (1908-1928)* içinde. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

ÖZET

Kürt Solunda Kutsalın İnşası temalı bu araştırmada, ana hatlarıyla *Kürt Solu*'nun düşünsel yapısı, dünya görüşü, ideolojisi, kutsalı telakkileri, kutsalın üretimindeki ideo-politik rolü, ritüelleri, ayinleri, kısacası gündelik yaşam ve hayat bilgisinin kutsalın üretimiyle kurulan ilişkisi üzerinde durulmaktadır. Seküler kutsiyetin inşa pratiklerinin *Kürt Solu* özelinde irdelendiği bu araştırma, temelde *Kürt Solunda Kutsalın İnşa* serüvenini ortaya çıkarmayı hedeflemektedir. Bu bağlamda *Kürt Solunda*; bir dil, kavrayış ve haleti ruhiye olarak kutsallaştırma eğilimlerinin nasıl kurulduğu ve bu süreçlerin kimlik, toplumsal muhayyile ve siyasal pratik açısından nasıl çerçevelediği anlamlandırılmaya ve tartışılmaya çalışılmaktadır. Farklı bir sorun alanına (*Kürt Solu* ve *Kutsal*) temas etmesi hasebiyle ehemmiyet arz eden söz konusu çalışmanın, teoriden hareketle değil teoriler eşliğinde analiz edilmesi/çözümlemesi de araştırmaya yöntemsel bir ayrıcalık kazandırmaktadır.

Teorik bir zeminde tasarlanan bu çalışma, temelde nitel bir araştırma planına dâhildir. Bu doğrultuda nitel ve yorumsamacı araştırmanın metodolojisi ve teknikleri esas alınmıştır. Betimsel yönü bulunmakla birlikte daha çok keşfedici ve eleştirel bir analiz tercih edilmiştir. Diğer bir deyişle söz konusu araştırmada; keşfedici ve eleştirel yaklaşım sergilenmeye çalışılmıştır. Öte yandan araştırmaya uygun düşmesi cihetiyle yaklaşım biçimi olarak yapı-söküm ve kimi yerlerde fenomenolojik yaklaşım tercih edilmiştir. Araştırma neticesinde elde edilen veriler, bağlama uygun düşecek şekilde; metin, içerik, doküman ve söylem analizi teknikleri çerçevesinde değerlendirilmeye tabi tutulmuştur. Dokümanlardan sağlanan veriler ayrıca benzeri bulgularla desteklenerek yer yer eleştirel ve karşılaştırmalı analizlere de başvurulmuştur.

Anahtar Sözcükler: Kutsal, seküler, Kutsalın İnşası, Kürtler, Kürt Solu

ABSTRACT

In the present paper titled “Construction of the Sacred in the Kurdish Left,” the intellectual properties of the Kurdish Left, its worldview, ideology, conceptions of the sacred, its ideo-political role in the production of the sacred, its rituals, rites, in short, the relationship between daily life and life knowledge and the production of the sacred were discussed. The study that investigated the construction of secular sanctity in the Kurdish left, basically aimed to discuss the adventure of the construction of the sacred in the Kurdish Left. Thus, the construction of the tendencies to sanctify the language as an approach and state of mind in Kurdish left, and how these processes were addressed based on identity, social imagination and political practice were scrutinized. The analysis of the above-mentioned issues based on the existing theories was a unique methodological approach in the study that is significant also a different problem (Kurdish left and sanctity).

The present study, designed with a theoretical approach, is basically a qualitative research. Thus, the methodology and techniques of qualitative and hermeneutic research were employed. Although the study also adopted the descriptive approach, an exploratory and critical analysis was preferred. In other words, in the current research; exploratory and critical approaches were employed. On the other hand, deconstruction and in certain sections, phenomenological approach was preferred. The study data were analyzed with manuscript, content, document and discourse analysis techniques, consistent with the context. The data collected from the documents were also supported by similar findings, and critical and comparative analyzes were also employed in certain instances.

Keywords: Sacred, secular, construction of the sacred, Kurds, Kurdish left.